



Dr. YADI JANWARI, M.A.

PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM

DARI MASA RASULULLAH
HINGGA MASA KONTEMPORER



RR-AG0243-01-2016

Penulis Dr. Yadi Janwari, M.A.

Editor Nita Nur Muliawati

Proofreader Nur Asri

Desainer sampul Guyun Slamet

Layout Mansur Sudrajat

Diterbitkan oleh **PT REMAJA ROSDAKARYA**

Jln. Ibu Inggit Garnasih No. 40

Bandung 40252

Tlp. (022) 5200287

Fax. (022) 5202529

e-mail: rosdakarya@rosda.co.id

www.rosda.co.id

Anggota Ikapi

Cetakan pertama, September 2016

Hak cipta dilindungi undang-undang pada Penulis

ISBN 978-979-692-735-7

Dicetak oleh PT Remaja Rosdakarya Offset - Bandung



PENGANTAR

Dewasa ini, pemikiran ekonomi syariah, baik di Indonesia maupun di dunia Islam pada umumnya tengah mengalami perkembangan yang sangat signifikan. Perkembangan yang terjadi saat ini ditandai dengan reposisi ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu dan implementasi ekonomi Islam dalam kehidupan masyarakat, terutama lembaga-lembaga keuangan syariah. Perkembangan ini ditunjang pula oleh munculnya beberapa pemikir atau ekonom Muslim, yang tentu saja disertai pula dengan karya tulisnya.

Namun demikian, perkembangan ekonomi Islam saat ini sebenarnya merupakan rangkaian sejarah dari peristiwa sebelumnya. Benih-benih

pemikiran ekonomi Islam itu, sebenarnya telah muncul sejak zaman Rasulullah Saw. dan dikembangkan lebih lanjut pada masa Khulafa' al-Rasyidin. Pemikiran ekonomi Islam ini lebih berkembang lagi pasca Khulafa' al-Rasyidin, terutama pada masa Dinasti Abbasiyah. Hal ini terbukti dengan munculnya sejumlah pemikir dan pemikiran tentang ekonomi Islam. Sejumlah karya besar tentang ekonomi Islam muncul pada masa ini.

Perkembangan ekonomi Islam ini sempat mengalami stagnasi pada abad ke-15 M sampai kemudian bangkit kembali pada awal abad ke-20 M. Pada abad ke-15 M sampai abad ke-19 M dunia Islam tengah mengalami keterpurukan, baik secara politik maupun intelektual. Pada tenggang waktu ini khazanah intelektual dunia Islam tengah mengalami stagnasi, sehingga tidak muncul pemikir dan karya tulis yang berkaitan dengan masalah ekonomi. Keadaan ini terus berlanjut sampai bangkit kembali pada awal abad ke-21 M.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa perkembangan pemikiran ekonomi Islam merupakan rangkaian sejarah yang sangat panjang, yakni sejak pertengahan abad ke-7 M hingga masa kontemporer saat ini. Sehubungan dengan itu, buku ini ditulis dalam upaya menelusuri jejak sejarah ekonomi Islam dalam rentang waktu sekitar empat belas abad, yakni sejak masa Rasulullah hingga masa kontemporer saat ini.

Dalam penulisan buku ini, tentu saja tidak terlepas dari bantuan pihak lain. Sehubungan dengan itu, pada kesempatan ini penulis menghaturkan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada semua pihak yang telah membantu, baik mental-spiritual maupun fisik-material, demi terselesaikannya buku ini. Ucapan terima kasih ini terutama disampaikan kepada istri tercinta Susi Liawati, M.Pd. dan anak-anakku (Putri Diesy Fitriani, S.E.Sy., Silmi Diesy Shofiani, dan Ziani Diesy Ramadhani) yang telah merelakan sebagian waktu perhatiannya kepada penulis untuk menyelesaikan penulisan buku ini.

Akhirnya, buku ini dihaturkan kepada khalayak, mudah-mudahan ada guna dan manfaatnya, baik untuk masyarakat akademik maupun masyarakat luas. *Aamiin*.

Bandung, September 2016

Penulis,

Dr. Yadi Janwari, MA



DAFTAR ISI

Pengantar—iii

Daftar Isi—v

Bab 1 Pendahuluan—1

Bab 2 Pemikiran Ekonomi pada Masa Rasulullah Saw.—7

- A. Sumber Pemikiran Ekonomi—8
- B. Pemikiran Ekonomi dalam al-Quran dan al-Sunnah—12
- C. Konsep Kepemilikan—21
- D. Pembangunan Ekonomi dan Produksi—25

	E. Kegiatan Konsumsi—29
	F. Distribusi Pendapatan—34
	G. Peranan Negara dalam Ekonomi—37
	H. Kesimpulan—41
Bab 3	Pemikiran Ekonomi pada Masa Khulafa` Al-Rasyidin—43
	A. Pembentukan Khilāfah—44
	B. Pemikiran Ekonomi Abu Bakar—46
	C. Pemikiran Ekonomi Umar bin Khathab—49
	D. Pemikiran Ekonomi Utsman bin Affan—58
	E. Pemikiran Ekonomi Ali bin Abi Thalib—61
	F. Kesimpulan—64
BAB 4	Pemikiran Ekonomi pada Masa Dinasti Umayyah—65
	A. Ekspansi dan Reformasi Administrasi—66
	B. Kebijakan Ekonomi Dinasti Umayyah—67
	C. Pranata Ekonomi pada Masa Dinasti Umayyah—72
	D. Kesimpulan—83
BAB 5	Pemikiran Ekonomi pada Masa Dinasti Abbasiyah—85
	A. Kondisi Objektif Ekonomi—86
	B. Pranata Ekonomi pada Masa Dinasti Abbasiyah—89
	C. Pemikiran Ekonomi Islam—96
	D. Kesimpulan—104
BAB 6	Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf—107
	A. Riwayat Hidup Abu Yusuf—109
	B. Karya Abu Yusuf—111
	C. Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf—113
	D. Kesimpulan—125
BAB 7	Pemikiran Ekonomi Al-Syaibani—127
	A. Riwayat Hidup al-Syaibani—128
	B. Karya al-Syaibani—130
	C. Pemikiran Ekonomi al-Syaibani—131
	D. Kesimpulan—140
BAB 8	Pemikiran Ekonomi Yahya Bin Umar—143
	A. Riwayat Hidup Yahya bin Umar—144
	B. Pemikiran Ekonomi Yahya bin Umar—145
	C. Kesimpulan—157
BAB 9	Pemikiran Ekonomi Abu Ubaid—159
	A. Riwayat Hidup Abu Ubaid—160
	B. Karya Abu Ubaid—161

- C. Pemikiran Ekonomi Abu Ubaid—162
- D. Kesimpulan—170
- BAB 10 Pemikiran Ekonomi Al-Mawardi—171**
 - A. Riwayat Hidup al-Mawardi—172
 - B. Karya al-Mawardi—174
 - C. Pemikiran Ekonomi—174
 - E. Kesimpulan—181
- BAB 11 Pemikiran Ekonomi Al-Ghazali—183**
 - A. Riwayat Hidup al-Ghazali—184
 - B. Karya al-Ghazali—185
 - C. Pemikiran Ekonomi al-Ghazali—186
 - E. Kesimpulan—205
- BAB 12 Pemikiran Ekonomi Ibnu Taimiyah—207**
 - A. Riwayat Hidup Ibnu Taimiyah—208
 - B. Karya Ibnu Taimiyah—209
 - C. Pemikiran Ekonomi Ibnu Taimiyah—211
 - D. Kesimpulan—230
- BAB 13 Pemikiran Ekonomi al-Syathibi—233**
 - A. Riwayat Hidup al-Syathibi—234
 - B. Karya al-Syathibi—236
 - C. Pemikiran Ekonomi al-Syathibi—237
 - D. Kesimpulan—245
- BAB 14 Pemikiran Ekonomi Ibnu Khaldun—247**
 - A. Riwayat Hidup Ibnu Khaldun—248
 - B. Karya Ibnu Khaldun—249
 - C. Pemikiran Ekonomi Ibnu Khaldun—250
 - D. Kesimpulan—261
- BAB 15 Pemikiran Ekonomi Al-Maqrizi—263**
 - A. Riwayat Hidup al-Maqrizi—264
 - B. Karya al-Maqrizi—265
 - C. Pemikiran Ekonomi al-Maqrizi—266
 - D. Kesimpulan—274
- BAB 16 Pemikiran Ekonomi Baqir al-Shadr—275**
 - A. Riwayat Hidup Baqir al-Shadr—277
 - B. Karya Baqir al-Shadr—277
 - C. Pemikiran Ekonomi Baqir al-Shadr—279
 - D. Kesimpulan—295

BAB 17 Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer—297

A. Pemikir dan Pemikiran Ekonomi Islam—299

B. Kesimpulan—316

Glosarium—319

Daftar Pustaka—323

Indeks—333

Tentang Penulis—337



Bab 1

PENDAHULUAN

Perkembangan ekonomi Islam dewasa ini telah menunjukkan perkembangan yang sangat signifikan. Perkembangan ini tidak hanya dalam konteks implementasi, terutama institusi keuangan, juga berwujud dalam sebuah disiplin ilmu. Munculnya berbagai institusi keuangan yang berbasis syariah merupakan indikator bahwa ekonomi Islam mendapatkan respons yang positif dari masyarakat luas khususnya umat Islam. Implementasi institusi keuangan syariah itu tidak hanya berupa bank syariah, tetapi juga institusi-institusi keuangan syariah lainnya. Pada awal

1990-an, institusi keuangan yang paling banyak adalah bank syariah dan ini berkembang dalam beberapa dekade tanpa dibarengi dengan institusi keuangan yang lain. Namun pada perkembangan berikutnya, terutama pada awal 2000-an lembaga keuangan syariah lain mulai berdiri dan berkembang.

Selaras dengan perkembangan institusi keuangan itu, ekonomi Islam juga pada gilirannya telah lahir menjadi sebuah disiplin ilmu. Ekonomi Islam menjadi objek kajian yang kemudian dikorelasikan dengan perkembangan ilmu ekonomi kontemporer. Persentuhan antara pemikiran ekonomi Islam ternyata memiliki korelasi dengan pemikiran ekonomi kontemporer. Bahkan beberapa pemikiran kontemporer dipengaruhi secara langsung ataupun tidak langsung oleh produk pemikiran ekonomi Islam klasik.

Keluasan dan keluwesan ekonomi Islam itu telah menjadikannya sebagai sebuah disiplin ilmu yang menarik untuk dikaji oleh berbagai kalangan. Kajian terhadap ekonomi Islam ini tidak hanya dilakukan oleh pihak yang konsen terhadap *Islamic studies* tetapi dikaji juga oleh ilmuwan konvensional. Oleh karena itu, ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu tidak hanya berkembang di perguruan tinggi agama Islam, tetapi juga berkembang di perguruan tinggi yang diklaim sebagai perguruan tinggi konvensional.

Dalam pengkajian ilmu ekonomi, subjek tentang sejarah memiliki porsi yang sangat penting. Sejarah pemikiran ekonomi memiliki signifikansi yang sangat kuat dalam pengembangan ilmu ekonomi. Pembahasan tentang sejarah pemikiran ini dimaksudkan untuk melihat perkembangan pemikiran dan korelasinya antara satu generasi pemikiran dengan generasi berikutnya. Bagaimana pun, produk pemikiran yang muncul pada hakikatnya merupakan perkembangan pemikiran ekonomi sebelumnya. Hal yang sama terjadi pula pada perkembangan pemikiran ekonomi Islam, di mana pemikiran ekonomi Islam melalui rangkaian sejarah yang sangat panjang. Perkembangan pemikiran ekonomi Islam itu dimulai sejak abad ke-2 H atau abad ke-8 M. Perkembangan pemikiran ini terus tumbuh hingga sampai abad ke-8 H atau abad ke-14 M. Berbagai produk pemikiran yang tercermin dalam berbagai kitab telah muncul, baik dalam konteks ekonomi makro maupun dalam konteks ekonomi mikro.

Kajian tentang pemikiran ekonomi Islam ini diawali sejak abad ke-2 H, yakni ketika Abu Yusuf menulis *Kitāb al-Kharāj*. Kitab ini dipandang

sebagai buku pertama yang isinya berkaitan dengan masalah ekonomi. Sebelum Abu Yusuf tidak ditemukan sebuah buku pun yang berbicara tentang ekonomi. Setelah Abu Yusuf kemudian baru muncul berbagai karya yang lain tentang ekonomi Islam ini. Pada waktu yang hampir bersamaan dengan Abu Yusuf, al-Syaibani menulis buku *Al-Kasb* dan *Al-Iktisâb fi al-Rizq al-Mustathâb*. Ada penekanan yang berbeda dari kedua pemikiran ekonomi ini. Kalau Abu Yusuf lebih pada ekonomi makro, sedangkan al-Syaibani lebih menyoroti pada ekonomi mikro. Abu Yusuf lebih menekankan ekonomi sebagai sebuah produk kebijakan pemerintah, sedangkan al-Syaibani lebih menekankan ekonomi sebagai perilaku masyarakat.

Pada abad ke-3 H muncul dua pemikir ekonomi Islam, yakni Abu Ubaid dan Yahya bin Umar. Abu Ubaid menulis sebuah buku yang spektakuler, yaitu *Kitâb al-Amwâl*. Buku ini termasuk buku ekonomi Islam yang paling komprehensif, terutama bila dibandingkan dengan buku-buku sebelumnya. Tema yang disajikan dalam buku ini tidak hanya berkaitan dengan ekonomi makro, tetapi juga berkaitan dengan ekonomi mikro. Ekonomi bukan hanya sebagai produk kebijakan pemerintah, tetapi juga sebagai produk perilaku masyarakat.

Tema yang lebih spesifik disajikan oleh Yahya bin Umar dalam bukunya yang berjudul *Ahkâm al-Sûq*. Selain menggambarkan keadaan ekonomi yang terjadi pada zaman itu, buku ini menyajikan secara khusus tema-tema yang terkait dengan regulasi pasar, masalah jual beli di pasar, barang yang diperjualbelikan di pasar, dan yang lainnya. Hal ini berarti bahwa berbagai hal yang berkaitan dengan masalah pasar telah disajikan secara komprehensif oleh Yahya bin Umar dalam bukunya itu.

Pada perkembangan berikutnya, yakni pada abad ke-4 H, muncul al-Mawardi dengan karya ekonominya yang diberi judul *Adab ad-Dunyâ wa al-Dîn, Al-Hâwî, dan Al-Ahkâm Al-Sulthâniyyah*. Ketiga buku yang ditulis al-Mawardi ini menyajikan tema-tema tentang ekonomi Islam. Al-Mawardi banyak berbicara tentang ekonomi makro, terutama yang berhubungan dengan keuangan negara dan keuangan publik. Pembahasan tentang persoalan ini banyak tercermin dalam karyanya, terutama pada *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*.

Pada masa yang hampir beriringan dengan al-Mawardi lahir pula pemikir pada abad ini, yakni al-Ghazali. Pemikiran ekonomi al-Ghazali

ini tercermin dalam karya terbesarnya, yakni *Ihyâ' `ulûm al- Dîn*. Paling tidak, ada empat tema yang disajikan al-Ghazali terkait dengan masalah ekonomi ini, yakni pertukaran sukarela dan evolusi pasar; aktivitas produksi, hierarki dan tahapannya; sistem barter dan evolusi uang; serta peran negara dan keuangan publik.

Sekitar satu abad mengalami kekosongan pemikiran ekonomi Islam, ekonom Muslim muncul lagi pada abad ke-7 H. Pada abad ini lahir Ibnu Taimiyah dengan tiga buku utamanya, yakni *Majmû' Fatâwâ, al-Siyâsah al-Syar'iyah fi Ishlâh al-Râ'i wa al-Râ'iyah*, dan *al-Hisbah fi al-Islâm*. Pemikiran utama Ibnu Taimiyah ini agak mirip dengan pemikiran Yahya bin Umar, yakni bermuara pada mekanisme pasar. Namun demikian, Ibnu Taimiyah menambah tema lain, seperti masalah uang dan kebijakan moneter dan keuangan negara.

Pada abad ke-8 H ada juga pemikir Muslim yang muncul, yakni Ibnu Khaldun. Buku *al-Muqaddimah*, yang merupakan karya spektakuler dari Ibnu Khaldun, dalam beberapa bagian telah memberikan cerminan tentang pemikiran ekonomi Ibnu Khaldun. Pemikiran ekonomi yang paling menonjol dari Ibnu Khaldun adalah teori nilai, teori distribusi pendapatan dan pertumbuhan pendapatan, teori pembangunan ekonomi, dan teori moneter.

Setelah Ibnu Khaldun, pada abad ke-9 H muncul pemikir Muslim tentang ekonomi berikutnya, yakni al-Maqrizi. Pemikiran ekonomi al-Maqrizi ini tercermin dalam dua karya utamanya, yakni *Ighâtsah al-Ummah bi Kasyf al-Ghummah* dan *Syudzur al-'Uqûd fi Dzîkr al-Nuqûd*. Ekonomi makro merupakan penekanan dari pemikiran ekonomi al-Maqrizi, terutama merespons terhadap krisis moneter yang terjadi di Mesir pada zamannya. Tema utama yang ditonjolkan oleh al-Maqrizi adalah tentang inflasi, uang, pajak, dan tentu saja tentang korupsi.

Pemikiran ekonomi yang monumental itu sempat berhenti beberapa abad lamanya. Pemikiran ekonomi Islam ini berkembang kembali pada pertengahan abad ke-20 M. Kemunculan pemikiran ekonomi Islam ini diawali oleh Muhammad Baqir al-Shadr ketika menulis buku *Iqtishadunâ*. Pemikiran ekonomi ini berlanjut terus hingga akhir abad ke-20 sampai memasuki awal abad ke-21 M. Pada saat yang hampir bersamaan muncul beberapa pemikir kontemporer, seperti M. Nejatullah Siddiqi, M. Umer Chapra, Nawab Haider Naqvi, M. A. Mannan, dan Monzer Kahf.

Dari uraian tersebut, dapat diketahui bahwa pemikiran ekonomi Islam telah menempuh perjalanan sejarah yang panjang. Pemikiran ekonomi ini dimulai sejak masa Rasulullah Saw., Khulafa' al-Rasyidin, Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah, pemikir abad pertengahan, hingga pemikir kontemporer.



PEMIKIRAN EKONOMI PADA MASA RASULULLAH SAW.

Pada awal abad ke-6 M dunia Arab tengah berada di ambang perubahan dramatis yang akan mengubah tidak hanya sejarahnya sendiri, tetapi juga sejarah dunia yang berlangsung selama berabad-abad berikutnya. Pada saat itu, untuk pertama kalinya Mekah mendengar bahwa Nabi Muhammad menyatakan dirinya sebagai Rasulullah mendeklarasikan agama baru, yakni Islam. Kehadiran Islam, sebagaimana dua agama monoteistik sebelumnya –Yahudi dan Kristen– juga ditolak oleh masyarakat Mekah saat itu. Hal ini disebabkan karena suku Badui Arab –sebagai penduduk asli– sangat melekat pada agama dan tradisi

masa lalunya. Mereka tidak bisa menerima ide-ide yang menentang keyakinan dan tradisi yang diwariskan secara turun-temurun. Selain itu, Islam yang dibawa Muhammad Saw. tidak hanya mengatur ritual, tetapi juga mengajarkan tentang berbagai aspek kehidupan, termasuk politik, sosial, dan ekonomi. Islam dipandang sebagai agama yang bisa melakukan perubahan radikal sehingga bisa mengancam basis kekuatan dan kekuasaannya. Oleh karena itu, kehadiran Islam disambut dengan perlawanan besar dari elite masyarakat Mekah.

Kemudian Islam baru mendapatkan dukungan dari masyarakat di Madinah, terutama ketika Muhammad Saw. hijrah dari Mekah ke Madinah.¹ Alasan utama mengapa masyarakat Madinah mendukung Islam dan Muhammad Saw. karena masyarakat Madinah membutuhkan sosok yang bisa menyatukan mereka dari konflik yang berkepanjangan antara orang kafir Arab dan Yahudi. Kriteria dari sosok yang diharapkan itu tampak pada diri Muhammad Saw. Oleh karena itu, masyarakat Madinah berharap Muhammad Saw. dapat memainkan peran rekonsiliasi untuk mempersatukan mereka.

Muhammad Saw. dan para sahabatnya hijrah ke Madinah pada 620 M, yang kemudian lahir menjadi sosok pemimpin yang bisa menyatukan berbagai elemen dan suku yang ada di Madinah. Sejak saat itu, Madinah lahir menjadi sebuah negara yang berdaulat di bawah kepemimpinan Muhammad Saw. Negara Madinah ini kemudian dikembangkan lebih lanjut ke wilayah lain, termasuk di dalamnya Mekah yang takluk pada 630 M. Perluasan wilayah ini berlanjut terus hingga ke Tabuk, Ghassânland, Oman, Hadramawt, Yaman, Hamadan, dan Kindah. Pada akhirnya, Muhammad Saw. mampu mempersatukan seluruh wilayah dan masyarakat Arab. Dalam sejarah, penyatuan wilayah dan masyarakat Arab dikenal sebagai lahirnya negara Arab-Islam.

A. Sumber Pemikiran Ekonomi

Kehidupan Muhammad Saw. dapat dianggap sebagai faktor penting dalam pertumbuhan dan perkembangan Islam selanjutnya. Oleh karena itu, aspek yang melekat pada dirinya, terutama aspek wahyu, diposisikan

1 Ruqaiyyah Waris Maqsood, *Islam* (Oxford: Heinemann, 1995), 17.

sebagai sumber ajaran Islam. Sehubungan dengan itu, maka sumber ajaran Islam yang utama adalah al-Quran sebagai wahyu Allah yang diberikan kepada Muhammad Saw. dan *Sunnah* yang merupakan ucapan, sikap, dan tindakan Muhammad Saw.

Pemikiran ekonomi Islam pada masa Rasulullah Saw. ini telah berkembang melalui pengembangan kedua sumber ajaran Islam ini. Kedua sumber ini, secara substantif telah menggabungkan berbagai aturan hidup bagi umat Islam, baik dalam bidang ekonomi, sosial, maupun agama. Perilaku Muhammad Saw. pada hakikatnya adalah refleksi dari kedua sumber ajaran Islam ini. Oleh karena itu, pemikiran ekonomi Islam pada masa ini bersumber pada al-Quran dan al-Sunnah.

1. Al-Quran

Al-Quran adalah firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril. Al-Quran diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. secara berangsur-angsur dalam rentang waktu sekitar dua puluh tiga tahun, yakni selama periode kenabian. Cara al-Quran diturunkan secara berangsur-angsur tiada lain berfungsi agar kehadiran al-Quran dapat merespons berbagai persoalan kehidupan masyarakat pada saat al-Quran itu diturunkan. Respons yang diberikan al-Quran ini bisa menjustifikasi, reformasi, atau bahkan mengubahnya secara total.

Bentuk justifikasi al-Quran terhadap peristiwa yang terjadi pada masa itu dapat terlihat dalam kasus menyisihkan sebagian rezeki untuk kepentingan umum. Pranata ekonomi ini kemudian diabadikan di dalam al-Quran dalam bentuk infak, sedekah, dan zakat. Ketiga pranata ekonomi ini dijustifikasi oleh al-Quran karena dipandang dapat memberikan maslahat bagi umat manusia. Selain itu, pranata ekonomi ini diasumsikan pula dapat menghindari monopoli ekonomi, di mana kekayaan hanya beredar di antara para pemilik modal dan tidak terdistribusi secara adil kepada seluruh umat manusia.

Sedangkan bentuk reformasi –mengubah sebagian– al-Quran terhadap peristiwa ekonomi dapat terlihat dalam kasus jual beli yang sudah biasa dilakukan oleh masyarakat saat itu. Pembeneran al-Quran terhadap jual beli didasarkan pada pertimbangan bahwa peristiwa ekonomi tersebut telah memberikan maslahat bagi kehidupan masyarakat. Namun, ketika dalam jual beli itu terkandung unsur kezaliman atau *gharar*, maka saat itu

al-Quran melarangnya. Oleh karena itu, al-Quran membolehkan peristiwa ekonomi yang memberikan maslahat kepada umat, tetapi kemudian melarangnya apabila ditemukan unsur *zhulm* atau *gharar*.

Bentuk perubahan total al-Quran terhadap peristiwa ekonomi dapat dilihat dalam kasus pengharaman riba dan beberapa jenis jual beli yang dilarang lainnya. Dalam kasus-kasus ini, al-Quran sama sekali tidak memberikan toleransi. Beberapa jenis dan bentuk muamalah itu dilarang dan diharamkan oleh al-Quran. Pengharaman al-Quran yang terjadi pada masa itu kemudian berlaku pula pada masa-masa berikutnya hingga saat ini. Dengan demikian, larangan dan pengharaman yang dilakukan oleh al-Quran itu merupakan salah satu bentuk perubahan total terhadap peristiwa ekonomi yang terjadi pada masa Rasulullah Saw.

Dari uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa al-Quran merupakan sumber pemikiran ekonomi yang paling utama. Hal ini disebabkan beberapa asas dan prinsip dasar, bahkan pranata ekonomi yang praktis telah disinggung dan diatur di dalam al-Quran. Pengaturan yang dibuat oleh al-Quran itu bisa berupa kebolehan secara mutlak, kebolehan dengan beberapa revisi, atau keharaman secara mutlak.

2. Al-Sunnah

Al-Sunnah merupakan perkataan, perbuatan, dan sikap yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw. Berdasarkan pada pengertian ini, al-Sunnah pada prinsipnya terdiri dari tiga macam, yakni: (1) ucapan Nabi Muhammad Saw.; (2) perbuatan Nabi Muhammad Saw.; dan (3) sikap atau persetujuan Nabi Muhammad Saw. terhadap perbuatan orang lain.

Banyak ucapan atau sabda Rasulullah Saw. yang terkait dengan pranata ekonomi, baik berupa perintah maupun larangan. Sabda Nabi Muhammad Saw. dalam bentuk perintah, misalnya hadis yang diterima dari Shuhayb bahwa Nabi Saw. telah bersabda: *"Tiga perkara ada berkah padanya; jual beli bertempo, qiradh, dan mencampur gandum dengan sya'ir buat di rumah, bukan buat jualan"*. Sekalipun sabda Nabi Saw. ini berupa informasi, tetapi di dalamnya sebenarnya mengandung perintah untuk merealisasikan ketiga akad muamalah tersebut.

Berbeda dengan sabda Nabi Saw. berupa perintah yang jumlahnya relatif sedikit, justru sabda Nabi Saw. berupa larangan jumlahnya sangat banyak. Di antara larangan Nabi Saw. terkait dengan pranata ekonomi adalah larangan menjemput pedagang di tengah jalan ketika mereka akan

menuju pasar. Dari Ibnu Abbas bahwa Nabi Saw. bersabda: *"Janganlah kalian menjemput kafilah pedagang (lalu membeli barang dagangannya sebelum tahu harga pasar) dan janganlah pendatang menjual kepada pribumi"* (Riwayat Bukhari dan Muslim).

Demikian pula dengan jumlah al-Sunnah yang meriwayatkan perbuatan Nabi Muhammad Saw. relatif banyak. Riwayat yang paling populer adalah riwayat yang menjelaskan Nabi Muhammad Saw. mengontrol kondisi pasar. Dalam riwayat itu Nabi Muhammad Saw. menemukan beberapa kecurangan yang dilakukan oleh para pedagang di pasar. Bagaimana pedagang di pasar menempatkan makanan yang kering di bagian atas sementara makanan yang basah ditempatkannya di bagian bawah. Hal ini dilakukan oleh pedagang dengan maksud untuk mengelabui para pembeli. Apa yang dilakukan oleh Nabi Saw. ini merupakan refleksi dari seorang pemimpin yang berkewajiban untuk mengontrol dan mengawasi mekanisme pasar.

Terkait dengan persetujuan Nabi Muhammad Saw. terhadap perbuatan orang lain ditemukan juga beberapa riwayat yang menjelaskan tentang persoalan tersebut. Misalnya, ketika dihidangkan kepada beliau makanan daging biawak oleh sahabat Khalid bin Walid, dalam salah satu jamuan makan. Beliau bersama para undangan dipersilakan makan, tetapi beliau menjawab: *"Tidak (maaf). Berhubung binatang ini tidak terdapat di kampung kaumku, aku jijik padanya."* Kata Khalid: *"Segera aku memotongnya dan memakannya, sedang Rasulullah Saw. melihat kepadaku."* (HR Bukhari dan Muslim). Dalam peristiwa itu Khalid bin Walid dan beberapa sahabat lainnya memakan daging biawak tersebut dan disaksikan oleh Rasulullah Saw.

Dari uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa al-Sunnah merupakan sumber pemikiran ekonomi kedua setelah al-Quran. Hal ini disebabkan beberapa ucapan, perbuatan dan persetujuan Nabi Muhammad Saw. merefleksikan peristiwa dan pranata-pranata ekonomi yang terjadi pada zamannya. Pengaturan yang dibuat oleh al-Sunnah itu bisa berupa perintah atau kebolehan mutlak, bisa juga dalam bentuk larangan untuk melakukan tindakan ekonomi tertentu, atau bisa pula dalam bentuk persetujuan atas tindakan ekonomi yang dilakukan oleh orang lain.

B. Pemikiran Ekonomi dalam al-Quran dan al-Sunnah

Ada beberapa pemikiran ekonomi yang disajikan di dalam al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber pemikiran ekonomi pada masa Rasulullah. Apabila dibuat generalisasinya, maka pemikiran ekonomi yang disajikan dalam al-Quran dan al-Sunnah itu meliputi aspek filsafat dasar, prinsip-prinsip ekonomi, sumber daya ekonomi.

1. Filsafat Dasar

Ada tiga konsep filosofis yang telah mapan dalam pemikiran ekonomi menurut al-Quran dan al-Sunnah, yakni *tawhîd*, *khilâfah*, dan *amânah*. (lihat misalnya, Ahmad 1980, dan Naqvi, 1981).

a. Konsep Kesatuan (*Tawhîd*)

Konsep *tawhîd* berasal dari keyakinan umat Islam akan keesaan Allah. Konsep dasar ini merupakan refleksi dari *syahâdah* yang diucapkan ketika membuat komitmen keislaman. Konsep filsafat dasar ini kemudian berimplikasi pada keyakinan bahwa seluruh ciptaan harus dipandang sebagai “keseluruhan” dan dilihat sebagai terintegrasi dalam keesaan Tuhan. Konsekuensi dari filsafat dasar ini bahwa setiap tindakan ekonomi yang diambil oleh seorang individu atau kelompok tidak boleh merusak sumber-sumber kehidupan di alam semesta atau mengganggu kepentingan orang lain. Seorang Muslim tidak boleh menyalahgunakan sumber daya ekonomi dalam upaya “maksimalisasi” manfaat untuk individu atau kelompoknya dengan mengorbankan manfaat dari orang lain.

Pada saat yang sama, makhluk lain selain manusia, dalam perspektif Islam memiliki hak yang sama atas bumi. Oleh karena itu, kelestarian alam menjaga keseimbangannya menjadi kewajiban manusia secara integral. Penganiayaan terhadap hewan untuk makanan atau untuk kepentingan pekerjaan adalah perbuatan yang dilarang. Demikian pula dengan penyalahgunaan sumber daya alam adalah perbuatan yang dikutuk dalam Islam karena akan menimbulkan kemudaratatan bagi umat manusia. Bagaimanapun, kelestarian alam itu pada gilirannya akan kembali kepada kemaslahatan manusia itu sendiri.

b. Konsep Kekhalifahan (*Khilāfah*)

Konsep *khilāfah* manusia di muka bumi mengandung makna bahwa manusia merupakan pusat alam semesta dan wakil Allah di muka bumi. Ini merupakan inti dari ideologi Islam di mana pemikiran ekonomi Islam berputar di sekitar ideologi ini. Berkaitan dengan manusia sebagai pusat di alam semesta ini, al-Quran menyatakan *"Dia-lah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu."*², dan *"Dia-lah Allah yang menjadikan segala sesuatu yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu."*³ Sedangkan berkaitan dengan manusia sebagai wakil Allah di muka bumi, al-Quran menyatakan *"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'. Mereka berkata: 'Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?'. Tuhan berfirman: 'Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui'".*⁴

Oleh karena manusia sebagai wakil tuhan di muka bumi, maka dalam mengelola sumber daya yang ada di bumi harus sesuai dengan yang dikehendaki oleh pihak yang diwakilinya. Hal ini berarti pula bahwa pengelolaan sumber daya ekonomi yang ada di muka bumi ini harus sesuai dengan regulasi yang telah ditetapkan oleh Allah. Manusia tidak boleh menjalankan kegiatan pengelolaannya berdasarkan hawa nafsunya sendiri. Oleh karena itu, manusia harus mempertanggungjawabkan seluruh kegiatan pengelolaan bumi ini kepada Allah. Konsep *khilāfah* ini, dengan prinsip-prinsip yang berasal dari konsep tersebut memiliki berbagai implikasi bagi semua fungsi ekonomi di dunia, seperti dalam memproduksi dan mengonsumsi sumber daya ekonomi, pengembangan sumber daya, serta dalam distribusi.

2 al-Quran surat al-Baqarah ayat 29.

3 al-Quran surat Luqman ayat 20. Lihat juga, al-Quran surat al-Nahl ayat 12-14, surat al-Isra ayat 70, surat al-Hajj ayat 65, dan surat al-Jasyyah ayat 12-13

4 al-Quran surat al-Baqarah ayat 30, surat Fathir ayat 39, dan surat al-Hadid ayat 7.

c. Konsep *Free-Will* dan Tanggung Jawab (*Amānah*)

1) *Free Will*

Konsep *free will* merupakan kemampuan manusia untuk memilih dan memutuskan terhadap apa yang telah ditunjukkan di dalam al-Quran. Manusia memiliki kebebasan untuk memilih antara berbuat baik atau berbuat jahat. Pilihan dan keputusan dalam melakukan tindakan ekonomi berada pada pihak manusia, bukan berada pada Tuhan. Hal ini disebabkan karena manusia harus mempertanggungjawabkan seluruh tindakan ekonominya di hadapan Tuhan.

Kebebasan manusia untuk memilih dan memutuskan tindakan ekonominya selaras dengan firman Allah, *"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zhalim dan amat bodoh."*⁵ Konsep *free will* ini pada hakikatnya merupakan refleksi dari wewenang yang diberikan Allah kepada manusia dalam hubungan perwalian antara Allah dan manusia.

2) Tanggung Jawab

Konsep *free will* dan tanggung jawab adalah dua konsep yang bersinergi bagai dua sisi mata uang yang hanya bisa dibedakan tetapi tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lainnya. Tanggung jawab merupakan batasan bagi kebebasan pilihan manusia dan membuat manusia bertanggung jawab atas perbuatannya. Sumber daya ekonomi yang dimiliki oleh manusia atas dasar "kepemilikan perwalian" harus dikelola sesuai dengan kondisi yang ditetapkan dalam hubungan kontrak, setiap pelanggaran terhadap kondisi ini membuat manusia bertanggung jawab kepada pemilik, yakni Allah. Dengan demikian, kebebasan yang dimiliki manusia dapat disebut sebagai kebebasan operasional yang tidak mutlak dan terbatas. Pembatasan kebebasan manusia dalam memanfaatkan sumber daya ekonomi di bumi ada dua, yakni di sisi produksi harus melakukan efisiensi dan di sisi distribusi harus berjuang untuk menciptakan keadilan sosial.

5 al-Quran surat al-Ahzab ayat 72.

2. Prinsip-Prinsip Ekonomi Islam

Ada beberapa prinsip ekonomi yang dibangun di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Di antaranya adalah prinsip pertengahan (*i'tidāl*), prinsip efisiensi, dan prinsip keadilan sosial (*'adālah ijtimā'iyyah*).

a. Prinsip Pertengahan (*i'tidāl*)

Prinsip pertengahan menetapkan bahwa perilaku manusia, termasuk di dalamnya tindakan ekonomi harus dilakukan dalam keseimbangan tanpa kecenderungan untuk ekstremisme. Dalam konsumsi harus berada dalam pertengahan dan keimanan sebagaimana firman Allah, *"Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan"*⁶ dan *"Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal"*.⁷

Konsep pertengahan ini didasarkan pada ideologi Islam dan meluas tidak hanya pada penggunaan sumber daya materialistik, tetapi juga pada ketaatan beragama dalam mematuhi Allah. Nabi Muhammad Saw. telah menasihati tiga orang yang bersumpah dalam mengejar kepuasan Allah dengan cara berpuasa sepanjang hidupnya, melaksanakan shalat sepanjang malam dan berpantang menikah dan kesenangan perempuan. Menurut Nabi Muhammad Saw., perbuatan tersebut adalah perbuatan salah. Nabi Muhammad Saw. bersabda, *"Aku berpuasa dan berhenti berpuasa, berdoa dan tidur, dan aku menikah"*.⁸

b. Prinsip Efisiensi

Prinsip efisiensi dalam ekonomi ini merupakan prinsip lanjutan dari prinsip sebelumnya, terutama prinsip *tawhīd* dan prinsip *khilāfah*. Sumber daya alam harus dimanfaatkan secara efisien untuk memaksimalkan keuntungan ekonomi. Nilai *output* harus lebih besar dari nilai *input*. *Input* telah sebagian besar diberikan oleh Allah dalam bentuk sumber daya alam,

6 al-Quran surat al-A'raf ayat 31.

7 al-Quran surat al-Isra ayat 29.

8 Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim.

yang dengan penambahan faktor lain dari produksi yang mengarahkan pada peningkatan kekayaan dalam bentuk produk bruto. Prinsip efisiensi dalam kegiatan ekonomi pada saat penggunaan sumber daya alam, baik untuk konsumsi atau produksi, Islam membedakan secara jelas antara dua konsep yang bertolak belakang, yakni *ishrâf* dan *tabzîr*.

Dalam konsumsi misalnya, *ishrâf* dapat diartikan sebagai pola konsumsi yang melebihi tingkat kebutuhan dasar. Hal ini dapat menyebabkan pola konsumsi barang dan jasa secara mewah. Dalam hal hubungan antara belanja dan *save*, *ishrâf* dapat diperluas pada pengorbanan konsumsi masa depan untuk konsumsi langsung saat ini. Ini merupakan refleksi dari masa preferensi konsumen dalam mengalokasikan konsumsinya antara sekarang dan penghasilan masa depan. Dalam hal ini keseimbangan antara dua jenis *konsumsi*, yakni antara kebutuhan dasar dengan konsumsi mewah atau antara konsumsi untuk masa depan dengan konsumsi sekarang. Islam menganjurkan ada keseimbangan di antara dua bentuk konsumsi tersebut, sehingga terealisasi prinsip efisiensi.

Tabzîr dalam arti ekonomi adalah penggunaan sumber daya ekonomi yang tidak perlu, yaitu pemborosan sumber daya ekonomi pada semua tingkat konsumsi. Bahkan *tabzîr* ini tidak hanya dipahami dengan pemborosan semata, tetapi juga diperluas pada konsumsi yang melampaui tingkat kebutuhan. Dengan kata lain, seseorang dapat dinyatakan melampaui tingkat kebutuhan apabila memiliki banyak pakaian, makanan, dan material lainnya sampai pada tingkat pemborosan. Pemborosan atau *tabzîr* dalam Islam adalah tindakan ekonomi yang dilarang. Perbedaan antara *ishrâf* dengan *tabzîr*, kalau *ishrâf* itu menggunakan sumber daya secara berlebihan, sedangkan *tabzîr* adalah pemborosan sumber daya. Allah Swt. berfirman, “*Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara setan dan setan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya*”.⁹

Untuk memperkenalkan istilah ekonomi baru bagi konsep *ishrâf* dan *tabzîr* adalah konsep “berlebihan” untuk *ishrâf*, dan “pemborosan” untuk *tabzîr*. Perbedaan antara “berlebihan” dan “pemborosan” adalah sebuah konsep unik yang jelas diatur dalam ekonomi Islam dalam al-Quran. Konsep ini bisa diperlebar untuk mengacu pada setiap jenis kegiatan ekonomi atau non-ekonomi, konsumsi, produksi atau rekreasi, dan pada setiap

9 al-Quran surat al-Isra ayat 27.

tingkat analisis, mikro atau makro. Penggunaan yang tepat dari gagasan waktu dan pertimbangan yang diberikan apakah penggunaan berada di bawah tingkat “berlebihan” atau “pemborosan” adalah terbukti berlaku. Fungsi produksi dan konsumsi dalam masyarakat jelas dipengaruhi oleh prinsip dasar dalam ekonomi Islam.

c. Prinsip Keadilan Sosial (*ʿadālah ijtīmāʿiyyah*)

Keadilan sosial sangat ditekankan dalam ekonomi Islam. Manusia itu sama di hadapan Allah. Allah Swt. berfirman *“Dan sesungguhnya kamu datang kepada Kami sendiri-sendiri sebagaimana kamu Kami ciptakan pada mulanya, dan kamu tinggalkan di belakangmu (di dunia) apa yang telah Kami karuniakan kepadamu”*.¹⁰

Sebenarnya, Islam mengakui perbedaan potensi di antara manusia dalam mendapatkan kekayaan yang dikumpulkan. *“Dan Allah melebihkan sebagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezeki”*.¹¹ Namun, pada saat yang bersamaan Islam sangat membenci kemalasan. Islam mengundang dan menetapkan setiap orang untuk bekerja keras dalam mendapatkan hidup dan mencari karunia Allah. Dengan ketentuan bahwa kemiskinan bukanlah hasil dari kemalasan dalam kegiatan ekonomi, Islam tidak menerima status *quo* pemisah yang tajam antara kaya dan miskin. Orang kaya memiliki kewajiban untuk memberikan sebagian rezekinya kepada orang miskin dan yang membutuhkan. Hal ini dimaksudkan untuk menyediakan struktur keseimbangan hubungan dalam masyarakat, seperti apa yang diberikan orang kaya dianggap sebagai apa yang menjadi hak orang miskin. Allah Swt berfirman, *“Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian”*¹² dan *“... dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin)”*.¹³

Penekanan al-Quran ini menunjukkan bahwa ketika orang kaya memberi orang miskin tidak memberikannya dengan kesombongan dan gaya superioritas. Demikian pula ketika orang miskin mengambil haknya tidak menerimanya dengan penghinaan dan kerendahan hati. Orang kaya,

10 al-Quran surat al-Anʿām ayat 94.

11 al-Quran surat al-Nahl ayat 71.

12 al-Quran surat al-Dzariyat ayat 19.

13 al-Quran surat al-Anʿām ayat 141.

bagaimanapun, tidak memberikan dengan sia-sia, mereka dihargai, dan dengan murah hati oleh Allah dan penghargaan yang diberikan dalam kehidupan ini dan setelah kehidupan. Prinsip keadilan sosial ini memiliki implikasi khusus bagi distribusi pendapatan dan keadilan.

Serangkaian konsep ideologi dan prinsip-prinsip Islam di atas dapat dikatakan memiliki satu tujuan: pengaturan sumber daya ekonomi yang tepat sehingga untuk memenuhi kebutuhan makhluk Allah seperti berputar terutama di sekitar kebutuhan manusia dan melestarikan lingkungan sekitarnya khususnya dan alam semesta pada umumnya. Tujuan utama dari ideologi Islam tidak hanya bertumpu pada konsep “maksimalisasi” dalam bentuk apa pun, utilitas, laba atau kekayaan, tetapi lebih pada konsep pelestarian alam semesta. Sebuah konsep maksimalisasi jika diadopsi dalam ekonomi Islam akan bertentangan dengan konsep dasar “pertengahan” yang tertanam dalam ideologi Islam. Allah Swt. berfirman, *“Dan Kami telah menciptakan kamu sebagai umat pertengahan”*.¹⁴

3. Sumber Daya Ekonomi

Dalam ilmu ekonomi konvensional, sumber daya ekonomi ini populer dengan sebutan faktor-faktor produksi. Penggunaan istilah faktor-faktor produksi lebih menekankan pada fungsi produksi khususnya dari sudut pandang yang sempit khusus penggunaan sumber daya tertentu sehubungan dengan tugas produksi yang tepat. Dalam ekonomi Islam, dengan keutamaan dari ideologi Islam di atas, klasifikasi sumber daya perlu lebih diperluas dan lebih komprehensif sehingga dapat melihat sumber pertama sebagai rahmat yang diberikan kepada umat manusia oleh kekuatan ilahi dan kedua dengan memeriksa bagaimana sumber daya ini telah dimanfaatkan. Garis ini mungkin baik di antara klasifikasi teori Barat dan teori Islam, tapi garis pemisah baik sebagai refleksi filosofi dasar dari kedua sistem tersebut.

Sumber daya ekonomi ini dapat diklasifikasikan ke dalam sumber daya alam, tenaga kerja, dan modal. Pengaturan sumber daya ekonomi tersebut dalam urutan tertentu. Sebaliknya, urutan tersebut mencerminkan urutan ciptaan Tuhan tentang alam semesta: sumber daya yang disediakan

14 al-Quran surat al-Baqarah ayat 143.

oleh Tuhan, kemudian manusia diciptakan dan kemudian bekerja dan kerja keras diperlukan untuk memanfaatkan sumber daya ekonomi, dan modal dikembangkan kemudian sebagai hasil dari kombinasi tenaga kerja, sumber daya alam, dan waktu.

a. Sumber Daya Alam

Dalam perspektif Islam, faktor produksi itu terdiri dari tanah, hewan, mineral dan sejenisnya, angin, air, laut, dan hasil sungai. Dalam al-Quran, referensi telah dibuat untuk sumber daya ini pada beberapa kesempatan sedemikian rupa untuk: (a) menyebutkan kepada manusia tentang karunia Allah sehingga mereka dapat bersyukur kepada-Nya, dan (2) mendorong manusia untuk memanfaatkan sumber daya itu untuk kepentingan diri sendiri dan masyarakat. Misalnya, al-Quran menyatakan, *"Dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau. Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dan dari mayang kurma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, dan kebun-kebun anggur, dan (Kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah dan (perhatikan pulalah) kematangannya. Sesungguhnya pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang beriman"*.¹⁵

Dengan tenaga kerja atau manusia, sumber daya alam yang disediakan oleh Allah merupakan prasyarat untuk produksi. Hal ini merupakan perspektif keseimbangan umum yang melihat perekonomian sebagai suatu sistem yang terintegrasi. Proses produksi dalam sistem seperti ini dicapai melalui interaksi antara manusia dan alam. Namun demikian, dimensi waktu juga harus dipertimbangkan sebab waktu produksi memerlukan interaksi tiga elemen utama: sumber daya alam, tenaga kerja, dan modal. Tidak ada inkonsistensi di sini jika modal dianggap sebagai tenaga kerja yang tersimpan karena merupakan hasil kolaborasi antara sumber daya tenaga kerja dan alami dalam jangka panjang.

15 al-Quran surat al-An'am ayat 99.

b. Tenaga Kerja

Tenaga kerja sebagai sumber daya ekonomi telah ditekankan dalam al-Quran dan Sunnah. Al-Quran berkali-kali menekankan pentingnya kerja dan kebutuhan untuk itu. Dalam al-Sunnah, kerja sangat dihargai, di mana Nabi telah mengatakan bahwa ada beberapa dosa yang tidak bisa dihapus (diampuni) kecuali dengan bekerja mencari nafkah. Semua jenis pekerjaan yang sah sangat didorong, bahkan pekerjaan yang hanya mengambil manfaat atas burung dan hewan, *"Tidaklah seorang Muslim telah menanam tanaman atau bertani ranting, dan burung atau hewan makan dari itu melainkan telah diberi pahala untuk itu"*¹⁶. Selain Nabi Muhammad Saw., para sahabat Nabi pun telah memberikan contoh bagaimana mereka hidup di pasar dan menyediakan kebutuhan mereka sendiri.

Selain itu, poin-poin berikut dapat dicatat tentang konsep tenaga kerja di dalam al-Quran dan Sunnah.

- 1) Tenaga kerja tidak terbatas pada tenaga kerja upahan. Sebaliknya, tenaga kerja menggabungkan semua jenis tenaga kerja termasuk yang terkandung di dalam modal dan tanah. Seperti tenaga kerja dalam konteks Islam dapat mencakup kewirausahaan.
- 2) Kerja dianggap sebagai kewajiban bagi umat Islam sekalipun ia sudah kaya. Tidak ada ruang bagi orang kaya untuk menganggur.
- 3) Pengabdian penuh untuk beribadah bukan alasan yang dapat diterima untuk tidak bekerja, tidak ada vihara atau biara dalam Islam. Nabi diriwayatkan telah melihat seorang pria yang telah menghabiskan seluruh waktunya beribadah di masjid, ketika ia bertanya siapa yang mendukung pria itu dan diberitahu bahwa orang yang bekerja itu lebih baik darinya.
- 4) Pengusaha harus berlaku adil kepada karyawannya, membayar upahnya tepat waktu, menyediakan situasi dan kondisi kerja yang wajar, menetapkan tugas sesuai dengan kemampuannya dan memperlakukan mereka secara sama.

16 Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim.

c. Modal

Modal dianggap sebagai tenaga kerja yang tersimpan yang diwujudkan dalam komoditas dan digunakan dalam proses produksi komoditas lain.¹⁷ Modal dalam kegiatan ekonomi tidak bekerja sendiri yang terpisah dari faktor lain. Modal merupakan salah satu unsur penting dalam kegiatan ekonomi, terutama dalam posisinya sebagai sumber daya ekonomi. Hal ini berarti bahwa apabila dalam kegiatan ekonomi tanpa ada modal, maka kegiatan ekonomi itu tidak akan bisa berjalan secara efektif dan efisien. Oleh karena itu, modal memegang peranan sangat penting dalam kegiatan ekonomi.

Persoalan yang sering kali menjadi perdebatan adalah persoalan harga dari modal. Dalam Islam, harga modal adalah tingkat pengembalian modal yang dihasilkan terutama dari keuntungan. Oleh karena itu, tidak dibenarkan menjadi riba atau suku bunga sebagai harga dari modal. Hal ini disebabkan karena riba atau bunga adalah sesuatu yang dilarang di dalam al-Quran dan Sunnah. Firman Allah Swt, *"Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"*.¹⁸ Menurut Islam, terdapat dua hubungan antara pemberi pinjaman dan peminjam. *Pertama*, jika pinjaman itu untuk tujuan konsumsi maka harus diberikan secara gratis dan tidak mengambil keuntungan apapun. *Kedua*, jika pinjaman itu untuk tujuan bisnis maka harus diberikan pembagian keuntungan dan kerugian. Peminjam dan pemberi pinjaman secara bersama-sama berhak untuk berbagi keuntungan dan berkewajiban menanggung kerugian yang dialami.

C. Konsep Kepemilikan

1. Dasar Kepemilikan

Semua apa yang ada di bumi dan langit dimiliki oleh Allah. Allah Swt. berfirman, *"Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan di bumi; dan kepada Allahlah dikembalikan segala urusan"*,¹⁹ *"Sesungguhnya Kami mewarisi bumi dan semua orang-orang yang ada di atasnya, dan*

17 Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Financing* (Hoboken NJ: John Wiley & Son Ltd, 1951), 36.

18 al-Quran surat al-Baqarah ayat 275.

19 al-Quran surat Ali Imran ayat 109.

hanya kepada Kamilah mereka dikembalikan”,²⁰ dan “Kepunyaan-Nya-lah semua yang ada di langit, semua yang di bumi, semua yang di antara keduanya dan semua yang di bawah tanah”.²¹

Konsep kepemilikan dalam al-Quran ditegakkan di atas dua aksioma utama, yakni bahwa Allah adalah pemilik akhir dari alam semesta dan manusia adalah wakil-Nya di muka bumi. Dasar kepemilikan manusia, oleh karena itu adalah “kepemilikan amanah”. Kepemilikan manusia sebagai “amanah” kepada Tuhan yang telah mendelegasikan kepemilikan ini kepadanya, yang menyiratkan bahwa kepemilikan harus dilaksanakan sesuai dengan yang telah ditetapkan oleh pemilik utama, yakni Allah. Dalam batas-batas “amanah” tersebut, manusia bebas menggunakan hak kepemilikan itu. Tiga prinsip utama yang mengatur kerangka kepemilikan yang dilimpahkan ini: kehendak bebas (otoritas), tanggung jawab, dan sistem *reward* dan *punishment*. Prinsip-prinsip ini merupakan filsafat dasar ekonomi Islam (Naqvi, 1981).

2. Jenis Kepemilikan

Berdasarkan prinsip “kepemilikan amanah”, kepemilikan itu dapat dibagi menjadi dua jenis utama, yakni kepemilikan pribadi dan kepemilikan publik.

a. Kepemilikan Pribadi

Kepemilikan pribadi itu diakui, baik di dalam al-Quran maupun di dalam al-Sunnah. Pengakuan ini mengambil berbagai bentuk. *Pertama*, al-Quran menganggap kepemilikan pribadi itu sebagai naluri manusia dan sejalan dengan sifat kemanusiaannya, *“dan sesungguhnya dia sangat bakhil karena cintanya kepada harta”,²² dan “Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan”.²³*

Bahkan, setiap kali kekayaan disebutkan bersama dengan hal lain yang bernilai tinggi bagi manusia, seperti diri sendiri, anak-anak, orang tua dan kerabat, maka kekayaan selalu disebutkan lebih dulu. Satu-satunya

20 al-Quran surat Maryam ayat 40.

21 al-Quran surat Thaha ayat 6.

22 al-Quran surat al-Adiyat ayat 8.

23 al-Quran surat al-Kahfi ayat 46.

pengecualian yang datang dalam satu ayat saja di mana Tuhan berfirman, *"Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka"*.²⁴ Urutan redaksi ini sebenarnya mencerminkan tingkat prioritas yang memberikan nilai kekayaan oleh manusia atas nilai-nilai lain. Dengan kata lain, al-Quran menekankan bahwa prioritas kepentingan bagi kehidupan manusia itu diletakkan pada posisi awal dan diikuti dengan posisi berikutnya.

Kedua, al-Quran melekatkan kesucian yang tinggi kepada hak milik pribadi sehingga tindakan pencurian yang dilakukan seseorang dikenakan hukuman potong tangan. Allah Swt. berfirman, *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"*.²⁵ Bahkan bagi seseorang yang mati karena mempertahankan hartanya, hukum matinya adalah mati syahid. Nabi Muhammad Saw. pernah bersabda, *"Barangsiapa yang terbunuh ketika mempertahankan hartanya, maka matinya dianggap sebagai mati syahid"*.²⁶

Ketiga, al-Quran dan al-Sunnah memberikan bimbingan khusus tentang harta warisan milik pribadi. Semua orang diberikan bagian hak warisan, meskipun jumlah bagiannya bergantung pada kedekatan hubungan mereka dengan *muwarits*. Namun, yang pasti hal ini merupakan pengakuan Islam terhadap kepemilikan pribadi.

b. Kepemilikan Umum

Sebagaimana terhadap kepemilikan pribadi, al-Quran dan al-Sunnah juga mengakui keberadaan kepemilikan publik. Nabi Muhammad Saw. menentukan lingkup kepemilikan publik itu seperti kepemilikan air, padang rumput, dan api. Dalam satu riwayat Nabi Muhammad Saw. pernah bersabda *"Orang-orang memiliki kepemilikan kolektif dalam tiga hal: air, padang rumput, dan api"*. Ketiga sumber daya alam ini merupakan sumber daya ekonomi penting bagi kehidupan manusia dan merupakan hajat hidup orang banyak. Oleh karena itu, ketiga sumber daya manusia

24 al-Quran surat al-Taubah ayat 111.

25 al-Quran surat al-Ma'idah ayat 38.

26 Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim.

ini harus dimiliki oleh publik dan tidak boleh dikuasai oleh perseorangan. Masyarakat secara keseluruhan memiliki hak untuk menggunakan secara bersama-sama atas ketiga jenis sumber daya ekonomi.

Persoalannya, bagaimana jika ketiga sumber daya alam itu berada di tanah milik pribadi: apakah tetap menjadi hak milik pribadi atau harus diserahkan menjadi hak milik umum? Dalam merespons persoalan ini telah terjadi perdebatan di kalangan ulama atau *fuqaha*.

Imam Malik misalnya berpendapat bahwa sumber daya yang ditemukan di tanah pribadi itu secara otomatis harus menjadi hak negara (umum) dan dikeluarkan dari hak pribadinya (Al-Zarqani, 1990). Namun, ulama lain berpendapat bahwa sumber daya alam itu tetap menjadi hak milik dari pemilik tanah dengan diberikan kewajiban untuk membayar zakat. Pembayaran zakat merupakan representasi dari hak negara atas sumber daya alam tersebut.

Pada masa awal Islam, yakni pada masa diturunkannya al-Quran dan dikeluarkannya al-Sunnah dapat ditemukan beberapa prinsip aturan yang terkait dengan masalah kepemilikan pribadi dan kepemilikan umum sebagai berikut: (1) pendekatan Islam terhadap kepemilikan sumber daya ekonomi ini adalah untuk memungkinkan individu dan negara memanfaatkan kepemilikan dengan tidak ada keunggulan pada pihak lain; (2) nasionalisasi sumber daya ekonomi yang tidak memberikan individu kesempatan untuk berpartisipasi dalam pengembangan sumber daya ekonomi dan penciptaan surplus dan kekayaan dari sumber daya tersebut merupakan kebijakan asing bagi ideologi Islam; (3) kepemilikan sumber daya ekonomi oleh individu tidak memberikan mereka hak untuk penyalahgunaan sumber daya; (4) sebuah penyalahgunaan sumber daya ekonomi yang disengaja oleh individu dapat memberikan negara alasan yang sah untuk masuk dan memperbaiki situasi melalui penyediaan bantuan yang diperlukan untuk individu dan apakah ini berarti habis melalui pengalihan alokasi sumber daya ekonomi; (5) sebuah penyalahgunaan sumber daya ekonomi yang disengaja dapat membuat individu melakukan kesalahan dan dapat menarik perhatian negara untuk memperbaiki situasi melalui realokasi sumber daya ekonomi; (6) realokasi sumber daya ekonomi di atas tidak menyebabkan mencabut pemilik asli dari kepemilikan, melainkan direalokasi hak untuk pemanfaatan sumber daya ekonomi tanpa merusak hak kepemilikan; (7) dalam kasus realokasi pemanfaatan, pemilik asli

harus diberikan bagian yang adil dari pendapatan yang dihasilkan dari sumber daya ekonomi yang direalokasi itu; (8) negara memiliki kewajiban untuk memberikan bantuan kepada mereka yang membutuhkan bantuan untuk memanfaatkan sumber daya ekonomi yang mereka kuasai. Peran pemerintah adalah sebagai fasilitator dan pengawas yang bertujuan untuk membantu dan mendidik di satu sisi dan untuk mencegah pemborosan dan penyalahgunaan di sisi lain; dan (9) persaingan bebas adalah sah asalkan pihak yang bersangkutan memperhatikan aturan pasar tanpa efek samping yang berbahaya bagi orang lain.²⁷

D. Pembangunan Ekonomi dan Produksi

1. Efisiensi Ekonomi

Islam memiliki pendirian yang kuat tentang efisiensi ekonomi. Penggunaan sumber daya secara tidak ekonomis atau pemborosan dengan tegas dilarang di dalam al-Quran. Pelaku pemborosan (*mubazirîn*) dianggap sebagai “saudara setan dan setan adalah kafir terburuk”.²⁸ Dalam upaya menekankan pemborosan dan mengefektifkan efisiensi ekonomi, maka al-Quran dengan tegas menyamakannya dengan “saudara setan”. Hal ini disebabkan karena setan memiliki misi untuk membuat kehancuran di muka bumi ini.

Pemborosan dalam konteks ini adalah tindakan ekonomi yang melampaui penyalahgunaan sumber daya sampai pada tingkat penggunaan sumber daya yang berlebihan. Efisiensi ekonomi dilakukan dengan cara pemanfaatan sumber daya alam hanya untuk kebutuhan saat itu, baik kebutuhan pribadi maupun kebutuhan umum. Pemanfaatan sumber daya alam yang berlebihan apalagi sampai pada tingkat eksploitasi akan memengaruhi ekosistem dari alam itu sendiri. Ketika ekosistem itu terganggu, pada gilirannya alam akan mengalami kerusakan. Perbuatan merusak alam sebagaimana dikemukakan dalam al-Quran adalah bagian dari *tabzîr* dan “sahabat setan”.

27 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: a Short History* (Boston: Brill, 2006), 60.

28 al-Quran surat al-Isrâ' ayat 27.

2. Tujuan Produksi

Islam menempatkan kepentingan yang besar pada pemanfaatan sumber daya ekonomi. Pemanfaatan sumber daya ini merupakan salah satu tugas suci utama yang menyebabkan seseorang itu ditetapkan untuk memenuhinya. Allah Swt. berfirman *"Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan"*.²⁹ Pemanfaatan sumber daya alam ini pada hakikatnya adalah implementasi dari fungsi *khilāfah* manusia di muka bumi. Allah Swt. berfirman, *"Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya"*.³⁰

Pada saat yang sama, Islam juga mendorong manusia untuk melakukan pembangunan, termasuk di dalamnya pembangunan dan kegiatan ekonomi. Hal ini berarti bahwa kegiatan produksi merupakan kegiatan ekonomi yang dimotivasi kuat oleh Islam. Sebagai salah satu ilustrasi tentang bagaimana Islam itu mendorong produksi adalah sabda Rasulullah Saw., *"Jika hari kiamat datang kepada kamu saat salah seorang dari kamu memiliki tanaman kecil untuk menanam, biarkan dia menanamnya"*.³¹

Produksi sebagaimana ditekankan oleh Islam memiliki tujuan utama, yakni tanggung jawab sosial. Produksi yang dilakukan oleh produsen memiliki implikasi tanggung jawab sosial terhadap karyawan dan masyarakat sekitar. Tujuan dari produser, individu, atau kelompok adalah dalam upaya untuk mencapai tiga set tujuan yang terkait dengan tiga kelompok: pengusaha, karyawan, dan masyarakat. Dalam perjalanan mewujudkan tujuan tersebut, produsen harus berusaha untuk mencapai "keseimbangan" hubungan antara tiga setting tujuan tersebut.

3. Faktor Produksi

Dalam perspektif ekonomi konvensional atau Barat, terdapat empat faktor produksi: tanah, tenaga kerja, modal, dan organisasi. Sedangkan dalam perspektif ekonomi Islam, faktor produksi itu terdiri dari enam, yaitu: lingkungan, sumber daya alam, faktor manusia yang mencakup

29 al-Quran surat al-Mulk ayat 15.

30 al-Quran surat Hūd ayat 61.

31 Hadits riwayat al-Bukhārī.

tenaga kerja dan manajemen, modal, dan masyarakat, serta bimbingan dan berkat Allah. Lingkungan adalah *faktor pertama* yang menentukan produksi untuk dipertimbangkan sejak manusia ditetapkan untuk memanfaatkan dan melestarikan lingkungan sebagai salah satu ciptaan Tuhan. Manusia dapat memanfaatkan lingkungan dalam proses produksi sebatas tidak melanggar keseimbangannya. Eksplorasi terhadap hutan hujan, misalnya, merupakan salah satu tindakan produksi yang mendistorsi keseimbangan lingkungan. Hal ini disebabkan karena tindakan produksi tersebut dapat menghambat proses pembangunan ekonomi dan memengaruhi kualitas hidup dalam jangka panjang.

Faktor kedua produksi adalah sumber daya alam. Manusia diperbolehkan untuk memanfaatkan sumber daya alam yang diberikan kepadanya oleh Allah dalam proses pembangunan ekonomi. Apabila faktor lingkungan dimanfaatkan dalam upaya untuk dilestarikan dan tidak mengganggu ekosistem alam secara keseluruhan, sementara faktor produksi sumber daya alam dimanfaatkan dalam upaya untuk pembangunan ekonomi. Dengan kata lain, sumber daya alam dimaksudkan untuk digunakan, tetapi tidak perlu dipertahankan kelestariannya jika pemanfaatannya itu diarahkan pada investasi dalam berbagai kegiatan ekonomi yang berkelanjutan. Namun demikian, pemberdayaan faktor produksi ini harus selalu diorientasikan untuk menciptakan kesejahteraan seluruh umat manusia.

Faktor ketiga adalah faktor manusia. Faktor ini telah ditekankan dalam al-Quran dan Sunnah dan telah dibahas sebelumnya dengan tidak perlu pengulangan lagi. Apa yang dapat ditambahkan mungkin adalah bahwa di samping tenaga kerja, faktor manusia meliputi manajemen atau organisasi dan kewirausahaan seperti yang disebutkan dalam teori Barat. Penyebutan manusia sebagai faktor produksi mengandung makna bahwa faktor produksi dalam Islam memiliki cakupan yang lebih luas. Faktor produksi bukannya tenaga kerja, tetapi juga mencakup organisasi, manajemen, dan kewirausahaan.

Faktor keempat adalah modal. al-Quran dan Hadis telah menekankan untuk mengalokasikan kekayaan sebagai modal dalam investasi. Modal dalam kegiatan produksi memegang peranan yang sangat penting. Investasi tidak akan berjalan secara efektif dan efisien apabila tidak ditunjang oleh modal yang cukup. Kekayaan yang dimiliki manusia tidak hanya dialokasikan untuk kepentingan konsumsi semata, tetapi juga harus dialokasikan untuk

kepentingan masa depan. Alokasi kekayaan untuk kepentingan masa depan ini diwujudkan dalam bentuk investasi. Alokasi kekayaan untuk investasi masa depan itulah yang disebut dengan modal.

Faktor produksi kelima adalah masyarakat. Dalam perspektif ekonomi Islam, masyarakat dimasukkan sebagai bagian dari faktor produksi. Hal ini disebabkan masyarakat –terutama dalam posisi sebagai *market*– sangat memengaruhi produksi. Barang atau jasa apa yang akan diproduksi oleh produsen akan selalu memperhatikan kebutuhan masyarakat, terutama dalam kapasitasnya sebagai konsumen. Alasan lainnya, karena produksi yang dilakukan dalam perspektif Islam diorientasikan untuk memberikan layanan kepada masyarakat. Pelayanan yang baik terhadap masyarakat pada gilirannya akan bisa memaksimalkan manfaat dari produksi dalam perspektif Islam. Pada tingkat yang lebih tinggi, jika masyarakat diperhitungkan sebagai faktor produksi, maka akan menegakkan hubungan timbal balik antara kegiatan bisnis di satu sisi dengan masyarakat sekitarnya di sisi yang lain.

Poin di atas berkaitan dengan tujuan pembangunan ekonomi. Tujuan pembangunan ekonomi dalam Islam bukanlah untuk memaksimalkan nilai produksi atau keuntungan semata, tetapi juga untuk memperbesar manfaat kesejahteraan dari pembangunan ekonomi bagi individu dan masyarakat. Ekonomi individu dan ekonomi sosial Barat adalah lebih dekat kepada ekonomi Islam tentang masalah ini daripada ekonomi klasik Barat. Ini hanya menekankan bahwa isu-isu moral dan nilai-nilai etika harus dipertahankan untuk menurunkan tujuan fungsi produksi atau pembangunan ekonomi.

Faktor keenam adalah bimbingan dan berkah Allah. Faktor produksi ini merupakan pembeda antara sistem ekonomi yang dibangun di atas pemikiran sekuler dengan sistem ekonomi yang dibangun di atas landasan agama. Dalam perspektif Islam, setiap Muslim ditetapkan untuk selalu mengingat dan memperhatikan Allah ketika melakukan tindakan apapun, termasuk di dalamnya ketika melakukan tindakan produksi. Selain itu, contoh bisnis yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. selalu dijadikan sebagai *ugeran* dalam menjalankan proses produksi. Secara teologis, tugas manusia itu hanya berusaha, sementara yang menentukan segalanya adalah Allah. Oleh karena itu, setiap Muslim akan secara maksimal melakukan kegiatan produksi, tetapi keberhasilannya sangat ditentukan oleh bantuan, kebijaksanaan, bimbingan, dan berkah Allah.

E. Kegiatan Konsumsi

1. Islam dan Kebutuhan Material

Secara teologis, Islam bukanlah sebuah agama yang anti-materialistis. Kekayaan yang diterima Muslim dipandang sebagai karunia dari Allah yang harus dimanfaatkan dan disyukuri. Sebagai implikasi dari teologi ini bahwa mencari dan memiliki kekayaan bukanlah perbuatan yang salah atau jahat; bahkan, mengejar dan memenuhi kebutuhan yang sifatnya materialistik itu merupakan bagian dari amanah. Dengan demikian, menjadi kaya itu tidak berdosa; bahkan, dianjurkan untuk menjadi Muslim yang kaya. Pada saat yang sama, menjadi miskin juga tidak memberikan lisensi untuk bisa masuk surga, karena surga juga terbuka bagi orang kaya. Allah berfirman, *"Katakanlah: 'Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya'"*³² dan *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu haramkan apa yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Dan makanlah makanan yang halal lagi baik dari apa yang Allah telah rezeikikan kepadamu, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya"*.³³

2. Pertimbangan Perilaku

Dalam teori perilaku konsumen konvensional, konsumen dianggap *homo-economicus* yang tujuan utamanya adalah untuk memaksimalkan fungsi utilitas konsumsi barang dan jasa.³⁴ Menurut analisis marginal, pencapaian tujuan ini akan terjadi pada titik persentuhan antara indiferensial konsumen dengan kurva pendapatan. Pada titik ini konsumen dikatakan berada dalam keseimbangan.³⁵

Asumsi perilaku ini dikritik oleh ekonom altruis yang berpendapat bahwa penekanan itu harus lebih banyak diberikan kepada tanggung jawab sosial konsumen, dengan memperhatikan kepentingan masyarakat. Mereka menyarankan sikap sosial di mana konsumen itu adalah *"homo-economicus-*

32 al-Quran surat al-A'raf ayat 32.

33 al-Quran surat al-Maidah ayat 87-88.

34 Marieke de Molle, *Consumer Behavior and Culture* (SAGE Publication, 2004), 102.

35 Tri Kunawansih dan Antyo Pracoyo, *Aspek Dasar Ekonomi Mikro* (Jakarta: Grasindo, 2006), 123.

humanus” dengan nilai-nilai etika yang memiliki dampak yang besar terhadap perilaku konsumen dalam memengaruhi kepuasan.³⁶ Islam juga secara signifikan memengaruhi perilaku konsumen Muslim. Bagi konsumen Muslim, agama adalah sesuatu yang tinggi, memengaruhi penentuan sikap dan perilaku mereka. Hampir semua konsumen Muslim akan mengikuti pola perilaku dalam mengejar kepuasan konsumsi mereka; bahkan, ada beberapa Muslim yang lebih saleh daripada yang lain. Tingkat kesalahan itu dipandang sebagai faktor yang berpengaruh dalam membentuk fungsi utilitas konsumen dan menentukan pola konsumsinya.

Islam sebagai agama yang lengkap tidak mengakui pemisahan antara masalah agama, politik, dan ekonomi. Bagi umat Islam, Islam menyediakan cara hidup yang komprehensif. Allah Swt. berfirman, “Katakanlah: sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu baginya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama berserah diri (kepada Allah)”.³⁷ Oleh karena itu, masalah ekonomi Islam harus dilihat dalam konteks nilai-nilai etika. Hal ini sangat esensial mengingat agama itu datang dalam rangka meningkatkan sistem kehidupan secara keseluruhan, mendorong perkembangan spiritual individu, dan memperbaiki ketidakseimbangan sosial ekonomi dalam masyarakat dengan bergerak ke arah keadilan sosial.³⁸ Dalam pandangan ekonom Islam, melihat konsumen melalui etika sosial Islam akan memindahkannya dari “*homo-economicus*” pada “*homo-Islamicus*”.³⁹ Penggunaan konsep ini akan mengharuskan konsumen dalam masyarakat Islam diharapkan untuk bertindak sesuai dengan nilai-nilai etika Islam yang berkaitan dengan konsumsi, tabungan, dan investasi. Dalam mode konsumsinya, “*homo-economicus-Islamicus*” konsumen, menurut Monzer Kahf didominasi oleh empat faktor utama: (a) konsep kepemilikan amanah; (b) kepercayaan dalam sistem pahala/hukuman di akhirat; (c) prinsip pertengahan; dan (d) hubungan antara tabungan dan investasi.⁴⁰

36 T. O. Nitsch, *Economic Man, Socio-Economic Man, and Homo-Economicus-Humanus* dalam *International Journal of Social Economics*, 9/6-7, 20-49.

37 al-Quran surat al-An'am ayat 162-163.

38 Lihat lebih lanjut dalam Mahmud Abu Saud, *Garis-Garis Besar Ekonomi Islam*, Terjemahan oleh Achmad Rais (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 19.

39 Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 42.

40 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 66-67.

Kepercayaan konsumen Muslim dalam suatu sistem *reward* dan *punishment* dalam kehidupan hari ini dan akhirat kelak akan memengaruhi pada pola konsumsinya. Sebagai implikasinya, setiap konsumen Muslim akan menghabiskan penghasilannya untuk memaksimalkan utilitasnya seiring dengan konsekuensi *reward* dan *punishment* tersebut. Pengeluaran konsumen Muslim tidak hanya diorientasikan untuk kepentingan duniawi semata, tetapi juga memperhatikan kepentingan *ukhrawi*. Oleh karena itu, fungsi utilitas konsumen akan diupayakan untuk mencapai maksimalisasi utilitas duniawi dan utilitas *ukhrawi*. Terkait dengan penekanan utilitas –duniawi atau *ukhrawi*– sangat bergantung pada kualitas preferensi keagamaannya.

3. Prinsip Pertengahan

Merujuk pada firman Allah dalam al-Quran dan sabda Rasulullah Saw., para *fuqaha* telah mengklasifikasikan kebutuhan fisiologis manusia ke dalam beberapa kategori, yaitu makanan, pakaian, tempat tinggal, pernikahan, dan beberapa tambahan yaitu agama. Pemenuhan atas kebutuhan fisiologis tersebut harus dilakukan secara “pertengahan”. Umat Islam ditetapkan untuk menghabiskan dan mengonsumsi barang dalam pertengahan. Pada satu sisi umat Islam dituntut untuk bersikap dermawan, tetapi pada saat yang bersamaan mereka juga tidak boleh berlebihan, baik untuk diri sendiri, keluarga maupun untuk tanggungan mereka. Allah Swt. berfirman, “*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan*”⁴¹ dan “*Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal*”.⁴²

Prinsip pertengahan berlaku untuk belanja konsumsi barang dan konsumsi jasa pada berbagai tingkat kebutuhan. Para *fuqaha* telah membagi tingkat konsumsi menjadi tiga tingkatan utama, yaitu kebutuhan *dharûriyât* (primer), *hâjîyât* (sekunder), dan *tahsîniyât* (tersier) (Imam al-Shâtibi, dan Zarqa, 1980). Pemenuhan kebutuhan *dharûriyât* dimaksudkan untuk mewujudkan kelangsungan hidup. Pemenuhan kebutuhan *hâjîyât* dimaksudkan untuk mempertahankan prinsip-prinsip dasar kehidupan. Pemenuhan kebutuhan *tahsîniyât* dimaksudkan untuk mewujudkan kehidupan lebih nyaman dan

41 al-Quran surat al-A'raf ayat 31.

42 al-Quran surat al-Isrâ' ayat 29.

menyenangkan. Kebutuhan *dharûriyât* meliputi kebutuhan akan makanan, tempat tinggal, agama, pikiran, dan pernikahan, yang merupakan kebutuhan fisio-sosiologis dasar. Kebutuhan *hâjiyât* mencakup barang dan jasa yang masih dihitung sebagai kebutuhan dasar meskipun tidak dalam hal jenis, jumlah, dan kualitas yang sangat dibutuhkan seperti pada kebutuhan *dharûriyât*. Sedangkan kebutuhan *tahsîniyât* yang mungkin termasuk barang mewah. Seluruh tingkat kebutuhan tersebut harus diwujudkan oleh konsumen Muslim dengan tetap memperhatikan prinsip “pertengahan”.

Prinsip “pertengahan” ini tidak hanya diwujudkan dalam pemenuhan kebutuhan, tetapi juga dalam mengalokasi pendapatan untuk amal. Implementasi prinsip “pertengahan” ini dilakukan dengan cara menyeimbangkan pemenuhan kebutuhan duniawi dengan alokasi pendapatan untuk amal. Allah Swt. berfirman, “*Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi*”.⁴³ Alokasi pendapatan untuk amal itu dapat diwujudkan dalam bentuk mengeluarkan infak dan zakat. Namun demikian, infak dan zakat itu baru dikeluarkan apabila kebutuhan pokok telah terpenuhi. Allah Swt. berfirman, “*Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: Yang lebih dari keperluan*”.⁴⁴ Oleh karena itu, alokasi pendapatan untuk amal –infak dan zakat– adalah kelebihan dari pemenuhan kebutuhan pokok. Kebutuhan pokok itu, baik berupa kebutuhan diri sendiri dan keluarganya, maupun dalam bentuk investasi untuk ahli warisnya agar terhindar dari kemiskinan.

Selain itu, prinsip “pertengahan” juga harus diwujudkan antara pengeluaran dan tabungan. Konsumen Muslim ditetapkan untuk mencapai hubungan yang wajar antara pengeluaran dan tabungannya. Salah satu tujuan tabungan adalah untuk mewariskan kepada ahli warisnya. Tabungan untuk kelestarian ahli waris mendapatkan prioritas dalam Islam; bahkan, lebih diprioritaskan daripada pengeluaran untuk tujuan amal. Telah diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad Saw. telah menganjurkan salah seorang sahabatnya, Sa’ad, untuk menyumbangkan sebagian besar kekayaannya untuk tujuan kepedulian terhadap ahli warisnya, “sepertiga masih terlalu banyak, kamu akan lebih baik meninggalkan ahli warismu itu kaya daripada meninggalkan mereka dalam keadaan miskin dan bergantung pada orang lain”.⁴⁵

43 al-Quran Surat al-Qashash ayat 77.

44 al-Quran Surat al-Baqarah ayat 219.

45 Hadits riwayat Muslim.

Sebenarnya, langsung atau tidak langsung, prinsip “pertengahan” menjelaskan bahwa Islam itu mengakui akan masalah ekonomi mendasar, yakni kelangkaan. Kelangkaan sumber daya ekonomi telah menjadi fitur utama dari masa abad pertengahan, yang ditandai kehidupan Badui pada waktu itu. Masyarakat Badui, dengan makanan dan pakaian yang minim, tidak punya pilihan selain menjadi sederhana dalam konsumsi. Namun, tentu saja konsep Islam tentang konsumsi ini tidak diarahkan kepada kaum miskin semata, tetapi juga dimaksudkan untuk mengatur pola konsumsi masyarakat secara keseluruhan. Dengan demikian, konsep Islam tentang konsumsi ini menyiratkan perlu ada redistribusi sukarela di antara mereka yang kaya dengan mereka yang miskin. Ini merupakan landasan filosofis dari konsep “pertengahan” dalam konsumsi menurut Islam.

4. Hubungan antara Tabungan dan Investasi

Hubungan antara tabungan dan investasi adalah hubungan dua sisi mata uang yang hanya bisa dibedakan tetapi tidak bisa dipisahkan. Kedua konsep ini, satu sama lain memiliki kemiripan atau kesamaan, tetapi di sisi yang lain memiliki perbedaan. Persamaan di antara keduanya adalah dalam menyisihkan sebagian rezeki untuk masa depan. Perbedaannya, kalau tabungan tidak mendatangkan keuntungan, sementara investasi sangat mungkin untuk dapat memperoleh keuntungan.

Pilihan untuk mengambil “tabungan” atau “investasi”, sepenuhnya terletak pada individu masing-masing. Namun, apabila pilihan itu jatuh pada “tabungan” maka ada beberapa aspek yang perlu diperhatikan. Seorang konsumen individu perlu memahami tujuan dari tabungan itu sendiri. Secara umum, tujuan dari tabungan itu adalah sebagai berikut: (1) mewariskan kepada ahli waris; (2) pencegahan terhadap kemungkinan tak terduga (ketidakpastian); (3) penundaan konsumsi; dan (4) akumulasi kekayaan dari keinginan untuk menjadi kaya.

Dalam perspektif Islam, sebenarnya tujuan tabungan yang paling ditoleransi adalah tujuan tabungan yang pertama, yakni untuk ahli warisnya. Tujuan tabungan ini mendapatkan prioritas yang sangat tinggi di dalam Islam. Islam tidak menghendaki memiliki keturunan yang lemah secara ekonomi. Apalagi kalau lemah secara ekonomi itu bisa membebani orang lain atau malah mengambil sikap untuk meminta-minta dan berharap belas kasihan dari orang lain. Allah Swt. berfirman, *“Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka*

*anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka”.*⁴⁶ Telah diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad Saw. telah menganjurkan salah seorang sahabatnya, Sa'ad, untuk menyumbangkan sebagian besar kekayaannya untuk tujuan kepedulian terhadap ahli warisnya, *“sepertiga masih terlalu banyak, kamu akan lebih baik meninggalkan ahli warismu itu kaya daripada meninggalkan mereka dalam keadaan miskin dan bergantung pada orang lain”.*⁴⁷

Islam telah memberikan prioritas lebih kepada investasi dari sekadar hanya tabungan. Apabila seseorang memiliki kekayaan berlebih, setelah mengeluarkan kewajiban-kewajiban agama, maka kekayaan itu akan lebih disukai untuk diinvestasikan. Sebab, investasi pada ujungnya akan mendatangkan keuntungan dan keuntungan itu sendiri merupakan bentuk pertambahan kekayaan. Kekayaan yang habis dikonsumsi akan tergantikan oleh kekayaan hasil investasi.

Investasi dalam Islam ini lebih menekankan pada perolehan laba. Konsep laba berarti keuntungan dan risiko harus dibagi oleh kedua belah pihak: penyedia dan pengguna modal. Keuntungan secara finansial tidak hanya diperoleh oleh salah satu pihak. Demikian pula dalam hal kerugian, tidak bisa hanya dibebankan kepada salah satu pihak. Dengan kata lain, tabungan harus diinvestasikan atas dasar *profit-loss-sharing*, bukan atas dasar bunga tetap. Hal ini berarti pula bahwa Islam tidak menghendaki perolehan laba itu dengan bunga tetap karena bunga tetap tidak menyiratkan pembagian risiko, baik saat memperoleh keuntungan maupun pada saat tertimpa kerugian.

F. Distribusi Pendapatan

Islam tidak menganjurkan adanya pemerataan pendapatan di antara individu yang satu dengan individu yang lain. Sebaliknya, Islam mengakui perbedaan pendapatan dan kekayaan selaras dengan perbedaan potensi, bakat, dan kesempatan masing-masing. Allah Swt. berfirman, *“Allah meluaskan rezeki dan menyempitkannya bagi siapa yang Dia kehendaki. Mereka bergembira dengan kehidupan di dunia, padahal kehidupan dunia*

46 al-Quran surat al-Nisâ' ayat 9.

47 Hadits riwayat Muslim.

itu (dibanding dengan) kehidupan akhirat, hanyalah kesenangan (yang sedikit)”,⁴⁸ “Dan Allah melebihkan sebagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezeki, tetapi orang-orang yang dilebihkan (rezekinya itu) tidak mau memberikan rezeki mereka kepada budak-budak yang mereka miliki, agar mereka sama (merasakan) rezeki itu. Maka mengapa mereka mengingkari nikmat Allah”,⁴⁹ dan “Dan Allah memberi rezeki kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya tanpa batas”.⁵⁰ Perbedaan ini timbul karena orang berbeda dalam kemampuan dan bakat alami, usaha untuk belajar dan memperoleh pengetahuan, serta kesiapan untuk bekerja keras.

Dukungan Islam terhadap distribusi pendapatan ini dimaksudkan untuk mengurangi kesenjangan antara orang kaya dengan orang miskin. Islam telah memberikan tiga pendekatan dalam upaya realokasi kekayaan tersebut, yakni memberikan dorongan untuk sedekah secara sukarela, penegakan zakat dan hukum waris.

Umat Islam dianjurkan untuk memberikan sedekah kepada orang miskin dan orang yang membutuhkan. Setiap kali al-Quran menyebut “Allah telah memberikan individu berlimpah atau cukup”, maka selalu dirinya dengan statemen “keluarkanlah sedekah”. Ayat al-Quran yang menetapkan umat Islam untuk belanja dalam bentuk sedekah ini begitu banyak jumlahnya dan begitu besar pahalanya. Pahala yang diekspresikan al-Quran terkadang dengan pahala sepuluh kali lipat dan pada yang lain itu seperti “... sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji”.⁵¹

Dari beberapa ayat al-Quran dapat disimpulkan bahwa terdapat beberapa kondisi untuk memberikan sedekah, yakni: (1) bersedekah dengan sesuatu yang sangat dicintai dan ingin dimiliki;⁵² (2) sedekah yang telah dikeluarkan jangan diiringi dengan kata-kata yang mengejek atau penghinaan kepada penerima;⁵³ (3) memberikan sedekah secara terbuka adalah baik dan memberikan sedekah secara sembunyi-sembunyi adalah lebih baik;⁵⁴ dan (d) sedekah dapat pula diberikan kepada non-Muslim.⁵⁵

48. al-Quran surat al-Ra'd ayat 26.

49. al-Quran surat al-Nahl ayat 71.

50. al-Quran surat al-Baqarah ayat 212.

51. al-Quran surat al-Baqarah ayat 261.

52. al-Quran surat Ali 'Imran ayat 92.

53. al-Quran surat al-Baqarah ayat 262.

54. al-Quran surat al-Baqarah ayat 271.

55. al-Quran surat al-Mumtahanah ayat 8.

Selain sedekah, Islam juga menyediakan zakat sebagai media untuk pendistribusian pendapatan. Zakat merupakan jenis alokasi pajak yang diatur di dalam al-Quran, secara operasional diselenggarakan oleh Nabi Muhammad Saw. dan secara politik ditekankan sebagai sebuah hak negara oleh khalifah pertama Abu Bakar. Oleh karena itu, zakat secara individu merupakan kewajiban keagamaan, sedangkan secara politis zakat merupakan kewajiban warga negara terhadap negaranya. Bahkan dalam perspektif Islam, zakat merupakan salah satu sumber pendapatan negara potensial. Zakat merupakan salah satu hak prerogatif negara dengan tidak ada diskresi individu.

Zakat dapat dipahami sebagai pajak agama yang dianggap sebagai salah satu jenis ibadah karena sebagai salah satu dari lima rukun Islam. Oleh karena itu, alokasi harta hanya diberikan kepada bagian *mustahik* yang telah ditetapkan oleh al-Quran, yaitu: *"orang fakir, orang miskin, amilin, muallaf yang sedang dibujuk hatinya, pembebasan budak, yang berhutang, untuk jalan Allah, dan musafir"*.⁵⁶ Kewajiban zakat ini hanya dibebankan kepada umat Islam, sedangkan pajak yang dikenakan kepada non-Muslim disebut dengan *jizyah*. Pengenaan zakat ini hanya diarahkan kepada harta total harta bersih yang diakumulasi (aktiva bersih) dan tidak dikenakan pada kekayaan (aset). Dengan demikian, dapat dipahami zakat merupakan pajak modal yang dikenakan atas aktiva bersih bukan pada aset.

Bila dilihat dari fungsinya, zakat memiliki dua fungsi utama, yaitu fungsi sosial dan fungsi ekonomi. Fungsi sosial dampak sosial, di mana zakat dapat membantu untuk mengurangi kesenjangan antara si kaya dan si miskin. Dengan kata lain, zakat itu memiliki efek redistribusi kekayaan. Sedangkan fungsi ekonomi, di mana zakat merupakan "sanksi hukum" yang diberikan kepada kekayaan yang menganggur. Kekayaan dalam perspektif Islam harus diinvestasikan dalam bentuk zakat untuk mempertahankan nilainya pada akhir periode. Selain itu, menarik untuk dicatat bahwa zakat dianggap sebagai hak masyarakat miskin atas kekayaan orang kaya. Allah Swt. berfirman, *"Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian"*.⁵⁷

56 al-Quran surat al-Taubah ayat 60.

57 al-Quran surat al-Diriyat ayat 19.

Media distribusi harta terakhir dalam Islam adalah melalui waris. Berbeda dengan sistem kewarisan lain yang hanya memberikan harta waris kepada anak laki-laki tertua, sistem kewarisan Islam menetapkan untuk memberikan harta waris kepada seluruh ahli waris. Hanya saja, Islam membedakan kuantitas harta waris sesuai dengan proporsi kewajibannya masing-masing, terutama dalam peran tanggung jawab sosialnya. Allah Swt. berfirman, *"Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan"*⁵⁸ dan *"Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika istri-istrimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangnya"*.⁵⁹

G. Peranan Negara dalam Ekonomi

Dalam aktivitas ekonomi dan dalam perspektif Islam negara memiliki peranan yang sangat penting, terutama dalam kaitannya dengan mengorganisasi kekuatan pasar. Memang, negara tidak memiliki peran dalam memengaruhi kekuatan pasar melalui penetapan harga. Pasar harus berlangsung secara normal, bergantung pada kekuatan *supply* dan *demand*, tanpa perlu ada intervensi dari pihak penguasa atau negara. Bahkan, selama pasar itu berlangsung dalam keadaan *equilibrium*, maka saat itu tidak ada hak negara sama sekali untuk melakukan intervensi pasar.

Negara tidak memiliki hak untuk melakukan selama pasar berlangsung dalam keadaan keseimbangan, informasi mengalir tanpa distorsi, pasokan berjalan tanpa gangguan, dan permintaan memenuhi pasokan tanpa terhalang. Kekuatan pasar dalam Islam dipandu oleh nilai-nilai etika

58. al-Quran surat al-Nisā' ayat 7.

59. al-Quran surat al-Nisā' ayat 12.

dalam keyakinan umat Islam harus dibiarkan beroperasi secara bebas tanpa dipengaruhi oleh kekuatan eksogen seperti negara. Pada dasarnya, peran negara adalah peran pengawasan: peran negara untuk menyaksikan, merencanakan, dan mengatur sehingga memberikan lingkungan yang kondusif bagi kekuatan ekonomi bebas untuk beroperasi.

Namun demikian, peran negara itu semakin diperluas pada masa Khalifah Umar bin Khathab. Khalifah Umar bin Khathab telah mengambil kebijakan ekonomi terkait dengan tanah taklukan. Pada mulanya, pengelolaan tanah taklukan itu diserahkan kepada individu-individu, tetapi kemudian tanah pengelolaan taklukan itu dilakukan oleh negara. Kebijakan Khalifah Umar bin Khathab didasarkan pada pertimbangan bahwa tanah taklukan semakin luas dan individu-individu menguasai tanah di luar batas kemampuannya. Individu-individu itu dipandang tidak akan maksimal dalam pemberdayaan tanahnya.

Hal lain yang menarik untuk disajikan terkait dengan korelasi negara dan ekonomi adalah masalah keuangan negara, terutama yang berhubungan dengan sumber pendapatan negara. Sumber pendapatan negara pada masa Nabi Muhammad Saw. terdiri dari seperlima *fai'* dan *anfâl*, seperlima *ghanimah*, zakat, *jizyah*, dan sumbangan pribadi. Terlepas dari sumbangan pribadi, jenis lain dari pendapatan itu telah ditentukan dalam al-Quran serta cara menggunakannya.

1. *Fai'* dan *Anfâl*

Fai' dan *anfâl* adalah sama-sama harta rampasan perang. Perbedaan di antara keduanya, kalau *fai'* merupakan rampasan perang yang diperoleh tanpa kerja keras dari pertempuran yang sebenarnya, sedangkan *anfâl* diperoleh dari musuh melalui pertempuran yang nyata.⁶⁰ Pentingnya perbedaan secara jelas menjadi signifikan ketika dihubungkan dengan cara pendistribusiannya. *Fai'* diberikan sepenuhnya kepada Nabi Muhammad Saw. dalam kapasitasnya sebagai kepala negara dan pemerintahan, sementara pasukan perang tidak berhak apapun dari *fai'* itu. Sementara untuk *anfâl* dibagi di antara mereka setelah dikurangi seperlima untuk negara.

Fai' ditetapkan untuk negara selama masa Nabi oleh kekuatan wahyu. Al-Quran telah menekankan dua karakteristik *fai'*. *Pertama*, peristiwa yang memunculkan *fai'* adalah di mana musuh telah menyerah sebelum

60. al-Quran surah Al-Ashr ayat 6-8.

pertempuran terjadi. Allah Swt. berfirman, *"Dan apa saja harta rampasan (fai') yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) mereka, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kuda pun dan (tidak pula) seekor unta pun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada RasulNya terhadap apa saja yang dikehendakiNya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu".*⁶¹ Kedua, negara memiliki hak dengan nilai penuh atas rampasan tanpa bagian untuk prajurit dan pendapatan *fai'* harus dihabiskan dengan cara tertentu. Allah Swt. berfirman, *"Apa saja harta rampasan (fai') 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. (Juga) bagi orang fakir yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan keridhaan-Nya dan mereka menolong Allah dan RasulNya. Mereka itulah orang-orang yang benar".*⁶²

2. *Ghanîmah*

Ghanîmah secara teknis dibedakan dari *fai'* yang merupakan rampasan perang yang diperoleh selama pertempuran yang sebenarnya dalam operasi militer. Berbeda dengan (*fai'*) dalam *ghanîmah* prajurit berhak untuk mendapatkan harta rampasan perang karena mereka telah menggunakan keterampilan dan usahanya, serta mempertaruhkan nyawanya dalam pertempuran. Namun, negara berhak atas pembagian yang ditentukan dalam al-Quran sebesar seperlima, yang bisa dilihat sebagai pajak. Allah Swt. berfirman, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu di hari*

61 al-Quran surat Hasyr ayat 6.

62 al-Quran surat Hasyr ayat 7-8.

*bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.*⁶³ Selanjutnya, ayat ini menentukan bagaimana bagian negara atau pendapatan dari pajak ini harus dihabiskan. Oleh karena itu, pendapatan negara ini harus dihabiskan dalam cara tertentu sebagaimana yang telah ditentukan dalam al-Quran. Khususnya, selain menentukan bagian dari Muhajirin dalam *fai'*, cara pendapatan dari seperlima *ghanimah* dan pendapatan dari *fai'* dihabiskan adalah persis sama.

3. Zakat

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, zakat sebagai pajak agama memiliki fitur yang unik yang tidak tersedia pada jenis pajak lainnya. Fitur menarik dari zakat sebagai sumber pendapatan negara adalah bahwa berbeda dengan sumber-sumber sebelumnya, yaitu *fai'* dan *ghanimah*. Zakat lebih bisa diimplementasikan di masa modern ini dibanding dengan *fai'* dan *ghanimah*. Zakat telah ada melalui sejarah dan masih dianggap sebagai sumber utama keuangan negara dan ketika negara memaksanya. Baru-baru ini, seiring dengan kebangkitan Islam, berbagai negara di dunia Islam, seperti Pakistan, Arab Saudi, Sudan dan Yaman telah memperkenalkan kembali zakat untuk struktur pajaknya dengan maksud untuk Islamisasi sistem perpajakan.

Perbedaan antara distribusi pendapatan zakat di satu sisi dengan *fai'* dan seperlima dari *ghanimah* di sisi lain tampaknya terkait dengan karakteristik dari pendapatan masing-masing. Zakat memiliki karakteristik yang lebih umum daripada yang lain. Keumuman zakat ditunjukkan dalam basisnya tidak secara khusus terikat pada konsekuensi dari tindakan militer seperti dalam kasus *fai'* dan seperlima *ghanimah*. Sebaliknya, hal itu didasarkan pada setiap hari terjadinya kegiatan ekonomi yang memengaruhi kekayaan dan pendapatan dan memberikan kontribusi pada gilirannya dengan jumlah dana yang diperoleh. Dengan demikian, zakat menjamin prasyarat penting bagi kontinuitas pendapatan negara dengan stabilitas memberikan sumber pendapatan negara yang dapat diandalkan. Fitur kontinuitas dan stabilitas telah memengaruhi cara pendapatan dari pajak itu didistribusikan.

63 al-Quran surat al-Anfāl ayat 41.

4. *Jizyah*

Kalau zakat dikenakan pada umat Islam, sementara *jizyah* dikenakan kepada non-Muslim. Pengenaan *jizyah* telah ditegakkan di dalam al-Quran, sebagaimana zakat. Pajak *jizyah* ini tidak dikenakan pada perempuan atau anak-anak, sekalipun mereka kaya, orang tua yang tidak mampu bekerja atau memiliki kekayaan, atau siapa pun masuk Islam. Semua prinsip tersebut ditetapkan oleh Nabi Muhammad Saw. dan dilakukan oleh penerusnya pada masa Khulafa' al-Rasyidin.

H. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi, secara substantif telah muncul dan berkembang sejak masa Rasulullah Saw. Pemikiran ekonomi tersebut ditransformasi dari al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam. Beberapa pemikiran ekonomi yang bisa ditangkap pada masa Rasulullah Saw. adalah masalah yang berkaitan dengan prinsip-prinsip ekonomi. Prinsip-prinsip ekonomi inilah yang kemudian dijadikan sebagai acuan dalam pengembangan pemikiran ekonomi berikutnya.

Aspek pemikiran ekonomi lain yang dapat ditangkap pada masa Rasulullah adalah masalah sumber-sumber ekonomi. Ada beberapa sumber ekonomi yang berkembang pada masa ini, yakni kepemilikan, pembangunan ekonomi dan produksi, konsumsi, distribusi pendapatan, dan peran negara. Semua sumber ekonomi tersebut pada gilirannya akan menjadi unsur-unsur yang membangun sebuah sistem ekonomi.



PEMIKIRAN EKONOMI PADA MASA KHULAFAH AL-RASYIDIN

Khulafa' al-Rasyidin melambangkan garis demarkasi antara masa asketisme dan aplikasi yang ketat terhadap ajaran al-Quran dan Sunnah. Keterikatan terhadap ajaran Islam begitu kuat, baik yang termuat di dalam al-Quran maupun yang termuat di dalam al-Sunnah. Al-Quran dan al-Sunnah dijadikan sebagai referensi utama dalam berpikir, bersikap, dan bertindak. Berbagai kebijakan ekonomi yang diambil oleh para khalifah dan tindakan ekonomi yang dilakukan umat Islam selalu bermuara kepada kedua sumber ajaran Islam tersebut.

Namun demikian, hal ini tidak berarti telah menutup ruang ijtihad bagi para ulama atau cendekiawan saat itu. Ruang ijtihad tetap terbuka selagi peristiwa ekonomi tidak ditemukan secara *sharih* di dalam al-Quran dan al-Sunnah; atau, beberapa peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Rasulullah Saw. Ijtihad yang paling menarik bahkan cenderung kontroversial adalah ijtihad yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khathab. Umar bin Khathab memiliki keberanian untuk melakukan ijtihad yang hasilnya berbeda dengan "redaksi" al-Quran dan al-Sunnah ketika tidak ditemukan kesamaan *maqâshid al-syarî'ah* dalam peristiwa ekonomi itu.⁶⁴

Perluasan wilayah kekuasaan merupakan ciri khas dari masa ini.⁶⁵ Wilayah kekuasaan Islam tidak hanya di sekitar Jazirah Arab, sebagaimana pada masa Rasulullah Saw., tetapi juga sudah meluas ke wilayah lain. Perluasan wilayah ini tentu saja akan memiliki implikasi terhadap kemungkinan terjadinya peristiwa ekonomi baru karena bersentuhan dengan adat dan tradisi ekonomi lain. Oleh karena itu, perkembangan ekonomi yang terjadi pada masa Khulafa' al-Rasyidin akan berbeda dengan peristiwa ekonomi yang terjadi pada masa Rasulullah Saw. Kebijakan ekonomi yang diambil penguasa dan tindakan ekonomi yang dilakukan individu pada masa Khulafa' al-Rasidin akan berbeda dengan kebijakan ekonomi yang diambil Rasulullah Saw. sebagai penguasa dan tindakan ekonomi yang dilakukan oleh para sahabat.

A. Pembentukan Khilâfah

Proses pembentukan khilâfah terjadi setelah Rasulullah Saw. wafat pada tahun 632 M. Sebagai konsekuensi dari ajaran Islam, di mana tidak boleh ada kekosongan kepemimpinan, maka setelah Rasulullah Saw. wafat diskursus tentang pengganti Rasulullah sebagai pemimpin umat sudah dimulai. Bahkan, jenazah Rasulullah Saw. tidak dikebumikan sebelum diangkat seorang khalifah sebagai pengganti kepemimpinan Rasulullah Saw. Pada masa itu, perdebatan sengit terjadi di antara dua kelompok umat Islam, yakni kaum Anshar Madinah dan Muhajirin Mekah. Perdebatan

64 Ahmad Al Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad: antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan Sosial*, Terjemahan oleh Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdar (Jakarta: Erlangga, 2002), 20.

65 Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: a Democrat within Islamism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 191.

ini selesai setelah Abu Bakar disepakati dan diangkat menjadi khalifah pertama pada masa Khulafa' al-Rasyidin.⁶⁶

Dari sekian banyak kekhalifahan yang telah datang dan pergi selama empat belas abad atau lebih, Khulafa' al-Rasyidin adalah yang paling dihargai dan dihormati dalam pikiran umat Islam. Ini adalah khalifah yang secara benar-benar dibimbing, sebagaimana dimaksud oleh umat Islam, dan satu-satunya masa khalifah yang terkait dengan kebenaran dan nilai-nilai yang sangat spiritual. Khulafa' al-Rasyidin berlangsung selama kurang lebih 30 tahun, yang terdiri dari Abu Bakar berkuasa selama 2 tahun, Umar bin Khathab berkuasa selama 10 tahun, Utsman bin 'Affan yang berkuasa selama 12 tahun, dan Ali bin Abi Thalib yang berkuasa selama 6 tahun. Keempat khalifah ini adalah sahabat dekat Rasulullah Saw. bahkan khalifah terakhir Ali bin Abi Thalib adalah sepupu yang sekaligus menantu Rasulullah Saw. Abu Bakar dan Umar adalah ayah mertua Rasulullah Saw., sedangkan Utsman adalah menantu Rasulullah Saw.

Masa Khulafa' al-Rasyidin adalah periode penting dalam lintasan sejarah Islam. Aspek-aspek penting yang terjadi pada periode ini dapat diringkas sebagai berikut.

1. Keterkejutan psikologis umat Islam yang disebabkan oleh kematian Rasulullah Saw.
2. Pemberontakan suku yang harus dikalahkan secara militer.
3. Penaklukan Islam yang aktif sehingga mencapai sejauh Khurasan di timur, Georgia dan Armenia di utara, Mesir dan pantai Afrika Utara di barat, dan Yaman dan Hadramawt di selatan.
4. Perubahan yang cepat dan dramatis dalam masyarakat Islam dengan cara yang belum pernah dialami sebelumnya, dan menjelang akhir periode.
5. Perpecahan intern yang sampai pada tingkat pertumpahan darah.⁶⁷

Dengan kata lain, ada kombinasi peristiwa yang kontras secara tajam, mulai dari ekspansi Islam yang sangat luas atau konflik dengan non-Islam di wilayah lain. Situasi dan kondisi seperti ini, tentu saja berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran ekonomi Islam pada saat itu. Selain itu, bagaimana

66 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: a Short History* (Boston: Brill, 2006), 93.

67 *Ibid.*, 94.

peran para khalifah pada masa Khulafa' al-Rasyidin dalam pengembangan konsep-konsep ekonomi Islam. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa hukum Islam termasuk di dalamnya masalah ekonomi, pertama kali muncul dan disaksikan pada masa Khulafa' al-Rasyidin ini. Kemunculan regulasi Islami terkait dengan ekonomi ini sangat dibutuhkan untuk menemukan jawaban atas masalah sosial-ekonomi baru, baik yang tidak ada pada masa Rasulullah Saw. atau ada tetapi tidak pada skala yang sama. Berbagai khalifah memberikan kontribusi terhadap pengembangan hukum ekonomi dalam beberapa cara dan tingkatan yang berbeda satu dengan yang lain.

B. Pemikiran Ekonomi Abu Bakar

Khalifah Abu Bakar adalah khalifah yang lembut hati, murah hati, sangat dekat dengan sahabat lain, dan saleh. Semua keutamaan dalam Islam selalu dikaitkan dengan dirinya. Abu Bakar adalah manusia pertama atau salah seorang dari tiga orang yang memeluk Islam. Gelar "al-Siddiq" selalu melekat pada dirinya, yakni orang yang percaya kepada Nabi tanpa syarat dan apa yang dia katakan tanpa bayang-bayang keraguan, terutama setelah informasi *isrâ'* dan *mi'râj* dari Mekah ke Yeru Salem terus ke Surga dan kembali lagi ke Mekah dalam satu malam (perjalanan Malam). Abu Bakar adalah salah satu sahabat terdekat Nabi dan orang yang dipilih oleh Muhammad Saw. untuk menemaninya pada saat hijrah ke Madinah. Kehormatan penting berikutnya datang ketika Nabi Muhammad Saw. memilihnya untuk menjadi imam dalam shalat berjamaah ketika Nabi Muhammad Saw. sakit.

Setelah memeluk Islam, Abu Bakar menghabiskan seluruh kekayaannya di jalan Allah. Bahkan, ketika akan menghadapi perang suci (*jihâd*), maka selalu menyerahkan seluruh kekayaannya. Abu Bakar selalu berkata, "Aku memercayakan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya" ketika ditanya oleh Rasulullah tentang apa yang akan diberikan kepada keluarganya setelah menyumbangkan semua hartanya di jalan Allah.

Masa kekhilafahan Abu Bakar itu hanya berlangsung selama dua tahun. Meskipun kekhilafahanannya itu pendek, namun Abu Bakar telah berhasil mendirikan kepemimpinannya pada masa yang krusial di awal Islam setelah kematian Rasulullah. Dia adalah pemimpin yang karismatik yang membantu untuk mendapatkan penerimaan umum dari umat Islam.

Kekarismaannya ini disebabkan karena kedekatannya dengan Rasulullah Saw. selama hidupnya, respons awalnya terhadap panggilan Islam sebagai orang pertama yang memeluk Islam, pengabdian penuh kepada gerakan Islam sejak masa awal, mewakili Rasulullah Saw. menjadi imam shalat selama Rasulullah Saw. sakit, dan fakta bahwa ia telah disebut dalam al-Quran pada lebih dari satu kesempatan. Fakta-fakta ini telah memberi Abu Bakar prasyarat untuk melahirkan karakter pemimpin yang karismatik.

Persoalan pertama yang dihadapi Abu Bakar setelah diangkat menjadi khalifah adalah kemurtadan yang dilakukan oleh sebagian umat Islam, *riddah*.⁶⁸ Setelah Rasulullah Saw. dinyatakan meninggal, maka beberapa saat kemudian beberapa suku memberontak dan membantah untuk membayar zakat. Menurut Abu Bakar, tindakan ini tidak dapat diterima dan memandang gerakan tersebut sebagai ancaman bagi Islam, ancaman bagi persatuan umat Islam, dan ancaman terhadap integritas agama. Dengan demikian, Abu Bakar mengambil keputusan untuk memerangi mereka yang memberontak dan tidak mau membayar zakat.

Keputusan Khalifah Abu Bakar pertama untuk memerangi pemberontak meskipun mereka itu Muslim harus dilihat dari beberapa perspektif. *Pertama*, faktor agama, di mana Abu Bakar melihat para pemberontak sepertinya bertujuan untuk memecah nilai-nilai dasar Islam sebagai sebuah agama. *Kedua*, ada sebuah kebutuhan untuk menyatukan Semenanjung Arab, khususnya dalam masa transisi negara Islam, dan untuk mengalihkan Badui menjadi sebuah entitas politik yang koheren. Hal ini diperlukan dalam rangka mempersiapkan orang-orang Arab untuk tahap selanjutnya di masa yang akan datang. Seperti yang dinyatakan sebelumnya, Badui sebagai akibat dari sifat tanahnya yang bebas di gurun yang luas tanpa loyalitas tertentu, tetapi untuk keluarga dan kekerabatan mereka. Atau, Badui itu tidak pernah dapat meningkatkan diri untuk menjadi makhluk sosial dari jenis internasional atau untuk mengembangkan cita-cita pengabdian kepada kebaikan bersama di luar sukunya.⁶⁹ Memaksa Badui untuk tunduk kepada kehendak negara adalah langkah penting dalam pandangan Abu Bakar untuk menjinakkan temperamennya dan memperluas kesetiaannya sehingga ia mungkin cocok dengan struktur organisasi baru dari negara Islam.

68 Laura Etheredge, *Islamic History* (New York: Britannica Educational Pub. in association with Rosen Educational Services, 2010), 49.

69 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 97.

Ketiga, pertarungan tak terelakkan untuk menekankan peran khusus zakat sebagai alat alokasi dalam proses distribusi kekayaan dan kepedulian sosial. Zakat merupakan pajak yang mengalokasikan pendapatan yang akan dibelanjakan dengan cara tertentu yang ditentukan dalam al-Quran. Peran alokatif dari pajak seperti ini perlu ditekankan dan peran negara dalam mengambil tanggung jawab untuk memastikan bahwa sistem itu harus bekerja secara efektif. Berbagai keadaan yang dapat mengganggu peran zakat sebagai media distribusi harus diantisipasi. Oleh karena pembangkangan umat Islam untuk membayar zakat dapat mengganggu fungsi zakat media distribusi, maka harus diantisipasi sekalipun harus melalui peperangan.

Keempat, sumber daya keuangan negara saat itu sangat terbatas. Negara Islam pada awal Khulafa' al-Rasyidin tidak sangat kaya. Sementara zakat merupakan sumber keuangan negara saat itu. Padahal pada saat yang sama, umat Islam saat itu sangat membutuhkan bantuan keuangan yang berasal dari keuangan negara. Selain itu, perang suci (*jihād*) untuk membangun otoritas Islam di dalam dan luar Arab itu sangat penting dan tentu saja membutuhkan dana yang tidak sedikit. Ekspansi Islam ke selatan Suriah dan skema ekspedisi skala besar ke Suriah dan Irak ini juga membutuhkan dana yang sangat besar. Pembangkangan untuk tidak membayar zakat dipandang akan dapat mengganggu mekanisme negara, maka harus diselesaikan sekalipun harus melalui peperangan.⁷⁰

Pada akhirnya perang terhadap kemurtadan ini berakhir juga dan kemenangan berada di tangan Khalifah Abu Bakar. Ada yang penting dari peristiwa perang kemurtadan ini, di antaranya bahwa Abu Bakar telah mampu menegakkan domain politik dari pemerintah pusat di Madinah, kesatuan politik umat Islam, integritas dari agama. Pemikiran ekonomi yang paling penting dari peristiwa ini bahwa Abu Bakar telah mampu membuat prinsip penting dalam perpajakan Islam, yakni menegakkan zakat sebagai sumber pendapatan negara. Pajak dalam bentuk zakat adalah salah satu dari hak-hak negara dengan tidak ada diskresi individu.

70 *Ibid.*, 98.

C. Pemikiran Ekonomi Umar bin Khathab

Mekanisme pengangkatan Umar bin Khathab sebagai khalifah berbeda dengan mekanisme pengangkatan khalifah Abu Bakar. Umar bin Khathab diangkat menjadi khalifah dengan cara ditunjuk oleh khalifah sebelumnya. Kebijakan ini diambil oleh Abu Bakar dalam upaya meminimalisasi terjadinya konflik. Ternyata cara penunjukan hampir diterima oleh seluruh umat Islam. Dengan begitu, setelah Abu Bakar wafat secara otomatis Umar diangkat dan ditetapkan menjadi khalifah kedua sebagai pengganti Khalifah Abu Bakar.⁷¹

Selain mekanisme pengangkatan khalifah yang berbeda, kepribadian Umar bin Khathab juga sangat berbeda jauh dengan Abu Bakar. Kekuatan fisik, keberanian, dan ketabahan Umar bin Khathab memungkinkan melahirkan sosok pemimpin yang disegani, ditakuti, dan sekaligus dihormati.⁷² Umat Islam sudah merasa takut terhadap Umar bin Khathab sebelum masuk Islam dan sangat menghargai dan menghormatinya setelah masuk Islam. Umar bin Khathab lahir menjadi pemimpin yang paling terkemuka dan populer dalam sejarah Islam. Umar bin Khathab adalah teladan untuk kesalehan, kesederhanaan, menjunjung tinggi keadilan dan kewajaran. Kefasihan bicara dan kemampuan intelektual yang sangat dihormati oleh umat Islam.

Selain memiliki kekuatan fisik dan keberanian, Umar bin Khathab juga memiliki kecerdasan intelektual. Indikatornya, banyak produk ijtihad Umar bin Khathab yang sangat brilian dan bahkan cenderung kontroversial. Sekalipun pada akhirnya seluruh umat Islam dapat menerima produk-produk ijtihad Umar bin Khathab. Kecerdasan berpikir Umar bin Khathab dan keberaniannya untuk berbeda dengan orang lain diawali dengan keputusan sanksi hukum atas tawanan perang Badar. Rasulullah Saw. dan sahabat lain berpendapat agar tawanan itu ditebus untuk mendapatkan keuangan negara, sementara Umar bin Khathab berpendapat untuk membunuh seluruh tawanan itu. Terlepas dari keputusan yang diambil berdasar bimbingan wahyu yang membenarkan pendapat Rasulullah Saw. dan sahabat lain, tetapi Umar bin Khathab telah menunjukkan kecerdasan berpikir dan berani berbeda dengan pendapat pada umumnya.

71. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990), 64.

72. Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 99.

Pembentukan kalender Islam juga sering dikaitkan dengan Umar bin Khathab. Setelah diangkat menjadi khalifah, Umar bin Khathab menggagas pembuatan kalender Islam yang mengadopsi tanggal hijrah Nabi Muhammad Saw. dari Mekah ke Madinah sebagai awal dari kalender Islam. Dengan bantuan kalender umat Islam mampu menyejarahkan peristiwa, yang tidak mungkin dilakukan dengan ketepatan sebelumnya.

Pemikiran dan kebijakan ekonomi yang dikeluarkan oleh Umar bin Khathab sebenarnya merupakan refleksi dari pikirannya sendiri. Pemikiran dan kebijakannya itu terkadang sesuai dengan kebijakan Nabi Muhammad Saw. dan Abu Bakar, tetapi terkadang pula menyimpang dari kebijakan-kebijakan yang populis. Perbedaan itu adalah perbedaan pendapat bukan perpecahan prinsip. Semangat Islam sebagai agama dan sistem ekonomi selalu diamati. Pemikiran ekonomi Umar bin Khathab secara global dapat dieksplorasi sebagai berikut.

1. Pemilikan Sumber Daya Ekonomi

Pemikiran dan kebijakan Umar bin Khathab terkait dengan pemilikan sumber daya ekonomi merupakan bentuk pembaharuan dalam sejarah pemikiran ekonomi. Kebijakan Umar bin Khathab yang populer terkait dengan tanah taklukan perang dengan menjadikan sebagai faktor produksi. Setelah penaklukan Islam, mayoritas umat Islam menganjurkan bahwa sesuai dengan aturan Islam, tanah taklukan Irak dan Suriah harus didistribusikan di antara para prajurit. Namun, Umar bin Khathab tidak setuju dan berpendapat bahwa tanah itu harus tetap berada di tangan negara dan pajak akan dikenakan kepada pemilik asli, yang kemudian para prajurit akan mendapatkan bayaran tunjangan dari pajak tersebut.⁷³

Dalam mengimplementasikan kebijakannya ini, Umar bin Khathab memilah harta rampasan kepada dua bagian utama, yakni harta bergerak dan harta tidak bergerak. Untuk harta bergerak, Umar bin Khathab memberlakukan ketentuan dalam al-Quran, yakni seperlima untuk negara dan empat perlimanya lagi dibagikan kepada para prajurit. Untuk harta tidak bergerak, seperti tanah, ditetapkan untuk menjadi milik negara seluruhnya. Hak kepemilikan berada di tangan negara, sementara pengelolaan dan pemberdayaan diserahkan kepada pemilik asal. Kemudian pengelola tanah dibebani kewajiban membayar pajak, berupa pajak *kharaj*.

73 *Ibid.*, 103.

Ada beberapa pertimbangan mengapa Umar bin Khathab menetapkan tanah rampasan perang menjadi hak negara. *Pertama*, penyerahan tanah taklukan kepada tentara Muslim akan mengubah masyarakat Islam menjadi masyarakat feodal. Para tentara Muslim akan lahir menjadi para tuan tanah yang kemudian disibukkan hidupnya dengan urusan tanah yang jumlahnya sangat luas. Keberanian Umar bin Khathab untuk berbeda dengan kebijakan Rasulullah karena tanah yang dibagikan Rasulullah itu jumlahnya sedikit, sementara yang dirampas pada masa Umar bin Khathab jumlahnya sangat luas.

Kedua, kebijakan Umar bin Khathab itu dimaksudkan untuk menciptakan keseimbangan distribusi kekayaan. Distribusi tanah harta rampasan perang kepada tentara Muslim akan dapat menciptakan perbedaan kelas ekonomi dalam masyarakat Islam. Kebijakan Umar bin Khathab didasarkan pada ketentuan al-Quran bahwa sirkulasi kekayaan itu hanya berada di antara orang kaya saja. Allah Swt. berfirman, *"Apa saja harta rampasan (fai) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya"*.⁷⁴

Ketiga, kebijakan Umar bin Khathab mempertimbangkan kesejahteraan generasi yang akan datang. Pemberian tanah rampasan perang berarti telah mengimplementasikan kesejahteraan generasi saat ini dengan mengorbankan kesejahteraan generasi mendatang. Menurut Umar bin Khathab, apabila menyerahkan harta rampasan perang kepada para tentara Muslim berarti tidak menyisakan tanah yang disisakan bagi generasi yang akan datang. Sebab, penguasaan tanah oleh para tentara Muslim pada akhirnya akan didistribusikan kepada keluarganya dan diwariskan. Dengan demikian, kesempatan pihak lain untuk mendapatkan tanah menjadi tertutup.

Keempat, kebijakan Umar bin Khathab itu didasarkan pada pertimbangan untuk menciptakan jaminan sosial. Menurut Umar bin Khathab, distribusi lahan baru bagi tentara Muslim akan membatasi kemampuan negara

74 al-Quran surat al-Hasyr ayat 7.

untuk membangun sistem jaminan sosial. Jika tanah itu didistribusikan kepada tentara Muslim, lalu apa yang akan tersisa bagi keturunan dan janda negeri, serta rakyat Suriah dan Irak pada umumnya. Rakyat dari penduduk yang wilayahnya ditaklukkan akan kehilangan jaminan sosial dan hidupnya. Dengan menyerahkan pengelolaan tanah kepada pemilik asal berarti memberikan jaminan sosial kepada rakyat tersebut.

Kelima, kebijakan Umar bin Khathab ini tampaknya mencerminkan bahwa Umar bin Khathab menyukai bentuk sosialisme berdasarkan ajaran Islam. Dalam sosialisme Islam, kepemilikan pribadi pada dasarnya diperbolehkan, tetapi pada saat yang bersamaan kepemilikan publik juga diperbolehkan untuk menjaga dan memelihara kepentingan masyarakat. Keputusan Umar bin Khathab mengambil harta rampasan perang menjadi hak negara merupakan bagian dari sosialisme Islam, yakni menguasai kekayaan oleh negara dengan tetap memberikan hak kepemilikan kepada individu. Penguasaan negara terhadap kekayaan itu hanya dilakukan pada kekayaan yang mengandung hajat orang banyak dan bisa menjamin kehidupan bagi generasi mendatang.

Keenam, kebijakan Umar bin Khathab ini juga berimplikasi ekonomi, terutama dapat menjadi sumber pendapatan negara. Ketika pengelolaan tanah diserahkan kepada pemilik asal dan mereka dibebani membayar pajak, maka hasil pajak itu akan masuk ke kas negara. Namun, apabila tanah rampasan itu diserahkan kepada tentara Muslim dan tidak menghasilkan apapun karena tidak sempat dikelola dan diberdayakan, maka tidak akan ada pemasukan bagi kas negara. Oleh karena itu, kebijakan Umar bin Khathab ini dimaksudkan untuk menambah sumber keuangan negara.

2. Pembangunan Ekonomi

Kebijakan Umar bin Khathab terkait dengan tanah rampasan perang, sebenarnya memiliki dua implikasi ekonomi, yakni pembangunan ekonomi dan distribusi kekayaan. Efisiensi penggunaan sumber daya ekonomi secara umum dan produktivitas lahan pada khususnya tampaknya telah menjadi target utama dalam pembangunan ekonomi Umar bin Khathab. Dalam pandangan Umar bin Khathab, pemilik asal jauh lebih potensial dalam pemberdayaan dan pengelola tanah dibandingkan dengan tentara Muslim.

Produktivitas tanah menjadi prioritas pertimbangan daripada sekadar pendistribusian hak milik. Inilah sebenarnya pemikiran pembangunan ekonomi yang digagas oleh Umar bin Khathab saat itu.⁷⁵

Pembangunan ekonomi dalam konteks peningkatan utilitas sebenarnya sangat tampak dalam kebijakan Umar bin Khathab itu. Kebijakan Umar bin Khathab untuk menyerahkan pengelolaan tanah kepada pemilik asal adalah dalam upaya meningkatkan utilitas lahan sebagai faktor produksi. Apabila hak milik dan pengelolaan tanah itu diserahkan kepada tentara Muslim, maka utilitas lahan tidak akan didapat karena tentara Muslim akan disibukkan terus dengan urusan ekspansi wilayah dan tidak memiliki waktu yang cukup untuk mengelola tanah. Akibatnya, tanah akan menganggur dan tidak produktif. Deskripsi sejarah ini jelas menunjukkan bahwa Umar bin Khathab telah menegaskan pentingnya sumber daya alam sebagai alat produksi dan berusaha untuk memaksimalkan kemanfaatan yang dihasilkan dari sumber daya tersebut.⁷⁶

Dari fakta sejarah di atas, tampak bahwa Umar bin Khathab ingin sistem ekonomi sendiri yang berbasis Islam. Negara mengakui hak milik individu sepanjang tidak disalahgunakan. Akan tetapi, apabila dalam proses kepemilikan itu diasumsikan akan terjadi penyalahgunaan atau paling tidak dapat meminimalisasi utilitas maka negara akan mengambil hak kepemilikan atas sumber daya itu. Kepemilikan kekayaan oleh negara bukanlah kepemilikan mutlak, tetapi kepemilikan amanah. Kepemilikan oleh negara pada ujungnya akan digunakan untuk sebesar-besarnya kesejahteraan rakyat.⁷⁷

Kesadaran Umar bin Khathab tentang perlunya penggunaan penuh sumber daya ekonomi tidak berhenti pada persoalan tanah sebagai alat produksi, melainkan melangkah lebih jauh untuk mencapai sumber daya manusia dan modal. Tenaga kerja menempati tempat yang menonjol dalam ajaran ekonomi Islam dan kebijakan Khalifah Umar sangat memperhatikan faktor produksi ini. Umar bin Khathab mendorong setiap orang untuk memiliki pekerjaan, untuk belajar dan berlatih, meninggalkan kemalasan, dan berusaha melalui kerja. Menurut Umar bin Khathab, kewajiban untuk mencari dan memberi lapangan pekerjaan bukan hanya terletak pada individu masing-masing, tetapi juga menjadi kewajiban negara sebagai bentuk tanggung jawabnya dalam melindungi kepentingan dan kebutuhan rakyatnya.

75 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 106.

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

Selain itu, Umar bin Khathab juga tampaknya telah menyadari hubungan antara pengangguran dan kekacauan sipil pada awal pertengahan abad ketujuh. Kekacauan sipil di beberapa negara dalam sejarah tampaknya memberikan dukungan terhadap pandangan Umar tentang hubungan antara pengangguran dan kekurangan di satu sisi dan gangguan sipil di sisi lain. Artinya, pengangguran memiliki korelasi yang signifikan dengan kekacauan di sebuah negara. Oleh karena itu, untuk menghindari kekacauan di sebuah negara, negara dituntut untuk membuka lapangan pekerjaan seluas-luasnya.

Selain tanah dan tenaga kerja, modal sebagai alat produksi juga menduduki perhatian Umar bin Khathab. Umar bin Khathab menekankan pentingnya konsumsi yang rasional dan efisien untuk meningkatkan tabungan dan investasi. Rekomendasi kepada rakyatnya agar tidak mengonsumsi semua pendapatan mereka, tetapi untuk membaginya menjadi dua bagian: satu untuk konsumsi dan satu lagi untuk investasi. Dalam pendiriannya tentang rasionalisasi konsumsi demi penghematan, Umar telah menganjurkan konsep konsumsi yang moderat meskipun Islam tidak mengutuk mencari kepuasan kebutuhan materialistis sepanjang tindakan itu dilakukan dalam batas moderat atau pertengahan tanpa berlebihan.

Sebagai bentuk implementasi kepedulian terhadap pembangunan ekonomi melalui penekanan pada tenaga kerja dan modal, maka Umar bin Khathab mengambil kebijakan untuk menyerahkan tanah tandus kepada rakyat yang membutuhkan. Rakyat yang belum memiliki pekerjaan diberi kesempatan untuk bekerja dengan cara mengelola tanah yang diberikan oleh negara. Selain itu, Umar bin Khathab berkali-kali menawarkan dan memberikan bantuan keuangan kepada mereka yang membutuhkan bantuan untuk mengolahnya.

3. Distribusi Kekayaan

Selain pemikiran tentang pembangunan ekonomi, Umar bin Khathab pun mengajukan pemikiran tentang distribusi kekayaan. Ada dua pemikiran yang diajukan Umar bin Khathab terkait dengan distribusi kekayaan ini, yakni maksimalisasi zakat dan sistem tunjangan. Zakat –fitrah maupun mal– merupakan media distribusi kekayaan dari orang kaya kepada pihak lain yang membutuhkan. Menurut al-Quran, zakat itu dialokasikan untuk

“orang miskin, orang fakir, orang-orang yang mengumpulkan itu, para petaubat baru, budak yang dibebaskan, yang berhutang, di jalan Allah dan musafir”.⁷⁸ Selain zakat, *khums* (seperlima harta rampasan perang) dijadikan pula sebagai media untuk pendistribusian kekayaan. Sebagaimana zakat, alokasi harta *khums* juga telah ditetapkan oleh al-Quran, yakni “seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnussabil”.⁷⁹ Karakteristik mengalokasikan zakat dan *khums* yakni dengan cara mengambil dari orang kaya dan memberikannya kepada orang miskin. Pendistribusian kekayaan ini pada gilirannya akan membantu dalam mengurangi distorsi distribusi sumber daya ekonomi dalam masyarakat.

Pengalokasian harta zakat dan *khums* bagi orang miskin menurut Umar bin Khathab tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan dasar semata. Pengalokasian harta zakat dan *khums* harus bisa membuat orang miskin menjadi kaya. Oleh karena itu, pengalokasian harta zakat dan *khums* tidak hanya bersifat konsumtif, tetapi diusahakan pula bersifat produktif. Harta zakat dijadikan sebagai modal bagi orang miskin untuk menjalankan usaha. Dengan demikian, kemiskinan tidak konstan tetapi sedikit demi sedikit bergeser, berubah, dan meningkat menjadi kaya.

Sekalipun selalu memperhatikan orang miskin, tetapi Umar bin Khathab sangat membenci kemiskinan. Alokasi harta zakat secara produktif bagi orang miskin dimaksudkan untuk mengeluarkan orang miskin itu dari kemiskinannya. Apabila orang miskin itu setelah mendapatkan harta zakat secara produktif tetap dalam kemiskinannya, hal ini merupakan keadaan yang sangat dibenci oleh Umar bin Khathab. Hal ini disebabkan karena orang miskin itu tidak berusaha secara maksimal untuk memberdayakan harta zakat sebagai modal usaha. Pada kondisi yang hampir sama, Umar bin Khathab juga membenci orang yang tidak mau melakukan tindakan ekonomi sekalipun waktunya itu dihabiskan untuk beribadah di masjid.

Alat kedua distribusi kekayaan di masyarakat yang diperkenalkan Umar bin Khathab adalah sistem jaminan sosial. Umar bin Khathab menggunakan pendapatan *kharaj* dalam membangun sistem jaminan dengan cara memberikan umat Islam dua jenis tunjangan, yakni tunjangan moneter dan tunjangan dalam bentuk lain. Semua umat Islam berhak atas

78 al-Quran surat al-Taubah ayat 60.

79 al-Quran surat al-Anfal ayat 41.

tunjangan itu termasuk tunjangan anak seiring dengan meningkatnya usia mereka. Dalam mengalokasikan tunjangan dalam jenis lain bagi individu Umar bin Khathab melakukannya dengan cara mengumpulkan sejumlah orang dan memberinya makan dalam jangka waktu tertentu.

4. Struktur Pajak

Dalam kapasitasnya sebagai kepala pemerintahan, Umar bin Khathab telah mampu merumuskan struktur pajak. Pajak yang dikembangkan dan diimplementasikan Umar bin Khathab adalah pajak dalam bentuk *zakat*, *jizyah*, *khums*, *kharaj*, dan *'usyūr*. Tiga bentuk yang pertama sudah diimplementasikan sebelumnya, baik pada masa Rasulullah Saw. maupun pada masa Khalifah Abu Bakar. Dua pajak berikutnya –*kharaj*, dan *'usyūr*– diperkenalkan oleh Umar bin Khathab dan merupakan bagian dari pemikiran ekonomi Umar bin Khathab.

Sebagaimana telah dideskripsikan pada bagian sebelumnya bahwa pajak *kharaj* diperkenalkan oleh Umar bin Khathab untuk menggantikan sistem pendistribusian tanah taklukan di antara prajurit Muslim. *Kharaj* ini merupakan jenis pajak baru yang diperkenalkan Umar bin Khathab ke dalam sistem pajak Islam di luar jenis pajak yang diatur dalam al-Quran dan al-Sunnah. Karaktersitik pajak *kharaj* ini adalah sebagai berikut.

- a. *Kharaj* dikenakan pada tanah yang bukan milik individu, tetapi dikenakan pada tanah negara yang dikelola oleh individu. Oleh karena itu, pajak *kharaj* bukan pajak tanah, tetapi pajak penghasilan dari tanah.
- b. Lahan yang dikenakan pajak adalah tanah subur yang dapat diolah. Hal ini akan mendorong pembayar pajak untuk memaksimalkan produktivitas lahan.
- c. Tarif pajak adalah tingkat proporsional berdasarkan pada hasil yang diperoleh dari pengelolaan tanah itu meskipun bervariasi bergantung pada tingkat kesuburan tanah, nilai pasar dari produk dan tingkat kesulitan irigasi.
- d. Pajak adalah pajak tahunan, meskipun itu bisa dibayar dengan cicilan.
- e. Pajak itu dibayar dalam bentuk jenis atau dalam bentuk uang.
- f. Kewajiban pajak berlaku pada tanah pendudukan, baik Muslim maupun non-Muslim.

- g. Pendapatan dari *kharaj* tidak dicampur dengan zakat, karena pendapatan zakat mesti dihabiskan dalam waktu tertentu yang ditentukan dalam al-Quran, sedangkan negara memiliki kebijaksanaan mengenai cara pendapatan *kharaj* akan digunakan.⁸⁰

Pajak lain yang diperkenalkan Umar bin Khathab ke dalam sistem pajak Islam adalah *'usyûr* atau bea masuk. Pemberlakuan pajak *'usyûr* ini diawali dengan instruksi Umar bin Khathab kepada salah seorang gubernur, Abu Musya al-Asy'ari. Pajak *'usyûr* ini dikenakan kepada pedagang yang melintasi batas wilayah Muslim. Kebijakan Umar bin Khathab ini merupakan respons atas pajak yang dikenakan kepada pedagang Muslim yang memasuki wilayah lain.

Pada perkembangan berikutnya, pengenaan pajak *'usyûr* tidak hanya diberikan kepada pedagang non-Muslim. Pajak *'usyûr* dikenakan pada seluruh pedagang luar –Muslim maupun non-Muslim– yang memasuki wilayah kekuasaan Islam. Namun, tarif pajak antara Muslim dan non-Muslim dibedakan oleh Umar bin Khathab. Bagi pedagang Muslim dikenakan pajak sebesar 2,5%, sedangkan kepada pedagang non-Muslim dikenakan pajak sebesar 5%.

Ada beberapa pertimbangan yang diperhatikan Umar bin Khathab ketika menetapkan pengenaan pajak yang berbeda antara pedagang Muslim dan pedagang non-Muslim. Bagi pedagang Muslim, selain harus membayar pajak *'usyûr* juga ada kewajiban membayar zakat; sementara bagi pedagang non-Muslim tidak memiliki kewajiban membayar zakat. Selain itu, pengenaan pajak 5% kepada pedagang non-Muslim merupakan respons terhadap penguasa non-Muslim yang mengenakan pajak kepada pedagang Muslim sebesar 5%.

5. Belanja Negara

Kebijakan Umar bin Khathab terkait dengan belanja negara sangat bergantung kepada jenis sumber pendapatannya. Umar bin Khathab memilah belanja negara sesuai dengan sumber pendapatannya. Pendapatan Zakat dan *khums* misalnya, dibelanjakan dengan cara tertentu yang ditetapkan

80. Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 110-111.

dalam al-Quran. Sedangkan bagi keuangan negara yang bersumber dari *jizyah*, *'usyûr*, dan *kharaj*, khalifah diberi kebebasan untuk pembelanjanya sesuai dengan kebijakannya.

Jenis belanja publik pada saat Khalifah Umar bin Khathab dapat dipilih menjadi tiga jenis utama: pengeluaran kepedulian sosial, biaya operasional negara, dan pengeluaran investasi. Pengeluaran kepedulian sosial dimaksudkan untuk membantu rakyat yang mengalami kesulitan secara ekonomi. Rakyat miskin menjadi prioritas untuk mendapatkan bagian dari dana kepedulian sosial ini. Alokasi dana untuk jenis pengeluaran negara ini tentu saja lebih banyak diambil dari sumber zakat dan pajak *khums* karena sumber pendapatan ini –sesuai ketentuan al-Quran– diprioritaskan bagi orang miskin.

Biaya operasional adalah biaya negara yang berkaitan dengan biaya-biaya yang diperlukan untuk menjalankan urusan kenegaraan. Biaya administrasi negara dan perjalanan dinas kenegaraan merupakan bagian dari belanja negara jenis biaya operasional. Selain itu, biaya operasional ini digunakan pula untuk membayar gaji dan tunjangan tentara Muslim, gubernur, bendahara, hakim dan panitera, serta pegawai negara lainnya. Alokasi dana untuk jenis pengeluaran negara ini tidak diambil dari sumber zakat dan pajak *khums*, tetapi diambil dari pajak *jizyah*, *'usyûr*, dan *kharaj*.

Sedangkan jenis belanja yang ketiga, pengeluaran investasi, digunakan untuk melakukan pembangunan fisik. Pembangunan jembatan, pemeliharaan jalan, menggali kanal dan sungai-sungai merupakan jenis belanja investasi. Pembangunan fisik itu dimaksudkan untuk memperoleh keuangan di masa depan karena membangun infrastruktur berarti memperlancar mekanisme bisnis. Selain untuk pembangunan fisik, pengeluaran investasi juga dikeluarkan dalam bentuk modal yang diberikan kepada para entrepreneur untuk menjalankan usaha.

D. Pemikiran Ekonomi Utsman bin Affan

Pemilihan dan pengangkatan Utsman bin Affan menjadi khalifah dilakukan melalui sistem formatur. Ada enam orang yang diangkat menjadi tim formatur, yaitu Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Thalbah, Zubair bin al-Awwam, Sa'ad bin Abi Waqas, dan Abdurrahman bin Auf. Hasil

musyawarah tim formatur itu menetapkan Utsman bin Affan sebagai khalifah ketiga yang menggantikan Khalifah Umar bin Khathab.⁸¹

Dalam hal perangai pribadi, Utsman bin Affan ini lebih mirip dengan Abu Bakar daripada Umar bin Khathab. Ada dua kepribadian yang paling menonjol dari diri Utsman bin Affan, yakni lemah lembut dan kedermawanannya. Utsman bin Affan dikenal karena toleransinya, kedekatannya, sifat lembut dan kerendahan hati dengan sentuhan rasa malu. Dalam hal keutamaan memeluk Islam, Khalifah Utsman lebih dekat kepada khalifah pertama daripada yang kedua. Ia adalah salah satu Muslim awal dan di atas semuanya ia adalah salah satu dari sedikit orang yang dipilih oleh Nabi Muhammad Saw. untuk menulis ayat-ayat al-Quran ketika diwahyukan. Keunggulan utama dari Utsman bin Affan bila dibanding dengan yang lain adalah kepemilikan kekayaan. Utsman bin Affan termasuk orang kaya pada zamannya.

Kepemimpinan Utsman bin Affan dituduh nepotisme,⁸² terutama pada masa kepemimpinan 6 (enam) tahun kedua, ketika usia Utsman bin Affan semakin menua dan penguasaan kerabatnya di lingkungan kekuasaan semakin menguat. Namun demikian, ada beberapa program monumental yang bisa dicapai oleh Khalifah Utsman bin Affan, di antaranya menyelesaikan kodifikasi al-Quran dan perluasan wilayah. Hingga akhir masa jabatannya, wilayah kekuasaan Islam meluas hingga ke Sigistan di timur, Georgia antara Laut Kaspia dan Laut Hitam di utara dan selanjutnya di pantai Afrika Utara di sebelah barat.

Dalam bidang ekonomi, kepemimpinan Utsman bin Affan termasuk yang tidak inovatif. Oleh karena itu, kebijakan-kebijakan ekonomi umumnya merupakan kelanjutan dari pendahulunya. Memang, khalifah sebelumnya –Khalifah Umar bin Khathab– telah meninggalkan budi yang kokoh tentang kebijakan ekonomi dan keuangan yang akan sulit untuk berubah tanpa pembenaran. Dengan demikian, kebijakan ekonomi Utsman bin Affan tinggal melanjutkan kebijakan khalifah sebelumnya.

Sumber utama keuangan publik –sebagaimana pada masa Umar bin Khathab– terdiri dari zakat, *khums*, *jizyah*, *kharaj*, dan *'usyur*. Demikian pula

81 Everett Jenkins, JR., *the Muslim Diaspora: a Comprehensive Chronology of the Spread of Islam in Asia, Afrika, Europe and Americas* (London: McFarland & Company, Inc., 2011), 30.

82 *ibid.*

dengan belanja negara persis sama dengan kebijakan Umar bin Khathab, yakni kepedulian sosial dan pengeluaran tunjangan, biaya operasional, dan pengeluaran investasi.⁸³

Keadaan ekonomi yang paling menonjol pada masa Utsman bin Affan adalah kepemilikan negara atas tanah. Negara saat itu banyak menguasai tanah dan sekaligus menjadi sumber pendapatan negara yang sangat melimpah. Pemerintahan Utsman bin Affan telah memiliki lahan pertanian yang diwarisi dari pemilik sebelumnya yang melarikan diri dari Irak dan Suriah setelah penaklukan Islam. Meskipun tanah yang disebut tanah *Sawāfi* telah dianggap sebagai milik umat Islam pada umumnya, pandangan Umar bin Khathab tampaknya selalu dipertahankan bahwa tanah tersebut diletakkan di bawah administrasi negara.

Namun pada perkembangan berikutnya, kebijakan Utsman bin Affan terkait dengan penguasaan negara atas tanah itu mengalami perubahan yang drastis. Utsman bin Affan berpandangan bahwa tanah dapat ditransfer dari negara kepada individu untuk pemberdayaan atas dasar sewa. Oleh karena itu, pada masa Utsman bin Affan banyak individu-individu yang menguasai tanah-tanah milik negara. Di satu sisi memang mendatangkan kemajuan karena tanah-tanah negara menjadi produktif, tetapi di sisi yang lain kebijakan Utsman bin Affan ini telah melahirkan feodalisme di dunia Islam.

Kebijakan Utsman bin Affan untuk menyewakan tanah kepada individu-individu itu didasarkan pada beberapa pertimbangan ekonomi yang masuk akal. Utsman bin Affan berpendapat bahwa tanah itu diberikan kepada individu dengan cara disewa dan bukan menjadi hak milik. Dengan sewa yang berbasis pada prinsip bagi-hasil akan mendatangkan keuntungan dan sekaligus menambah pemasukan bagi keuangan negara. Pada saat yang bersamaan penyewaan tanah kepada individu itu dapat meningkatkan produktivitas tanah sebagai salah satu faktor produksi. Selain itu, Utsman bin Affan juga berargumen bahwa menyewakan tanah kepada individu dapat mengurangi pengeluaran publik dan biaya administrasi negara dari pengelolaan tanah.⁸⁴

Pada perkembangan berikutnya, bagaimanapun, kebijakan Utsman bin Affan ini telah melahirkan beberapa kerugian, terutama bagi umat Islam

83 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 118.

84 *ibid.*

secara keseluruhan. Kebijakan Utsman bin Affan itu awalnya hanya sewa, tetapi kemudian terjadi pemindahan hak milik. Tanah-tanah yang semula disewakan berubah menjadi hak milik individu, terutama oleh kerabat dekat Khalifah. Kenyataan ini kemudian berimplikasi pada nepotisme dalam skala yang lebih besar.

Dalam konteks ekonomi modern, kebijakan ekonomi Utsman bin Affan ini secara keseluruhan cenderung mendukung privatisasi. Hal ini berbeda dengan kebijakan Umar bin Khathab yang lebih mendukung peran ekonomi kepada negara. Dengan kata lain, kebijakan Utsman bin Affan cenderung bersifat kapitalis, sementara Umar bin Khathab cenderung bersifat sosialis.

E. Pemikiran Ekonomi Ali bin Abi Thalib

Pengangkatan Ali bin Abi Thalib berlangsung sesaat setelah Utsman bin Affan wafat.⁸⁵ Namun, sesaat setelah Ali bin Abi Thalib diangkat menjadi khalifah langsung penolakan dan pemberontakan dari beberapa komunitas Muslim. Masa-masa kepemimpinan Ali bin Abi Thalib disibukkan dengan upaya melumpuhkan berbagai pemberontakan. Pemberontakan yang paling sengit dilakukan oleh Mu'awiyah bin Abi Sofyan. Pemberontakan ini diselesaikan melalui mekanisme *tahkim*, yang menempatkan Ali bin Abi Thalib dalam posisi yang kalah. Setelah *tahkim* itulah kekuasaan Ali bin Abi Thalib berakhir dan kemudian wafat.

Sebenarnya, Ali bin Abi Thalib memiliki kepribadian yang berbeda dan sekaligus kelebihan dibandingkan dengan khalifah yang lain. Kepribadian utama Ali bin Abi Thalib adalah kebenaran, pengetahuan dan keberanian.⁸⁶ Fitur kebenaran Ali bin Abi Thalib tercermin dari konsistensinya dalam menopang perjuangan Rasulullah Saw. dan para khalifah sebelumnya. Sedangkan dari aspek pengetahuan, Ali bin Abi Thalib termasuk sahabat yang cerdas bahkan Rasulullah Saw. menyebutnya sebagai "Gerbang Pengetahuan". Demikian pula dengan fitur keberaniannya, Rasulullah Saw. menyebutnya sebagai "Singa Allah".

85 Sean W. Anthony, *the Caliph and the Heretic* (Boston: Brill, 2012), 195.

86 Ali Dashti, *Twenty Three Years: a Study of the Prophetic Career of Mohammad* (New York: Routledge, 2008), 178.

Pemikiran ekonomi Khalifah Ali bin Abi Thalib yang terbaik diringkas dalam dokumen yang lengkap berupa instruksi kepada gubernur yang baru diangkat di Mesir, Malik al-Asytar. Dibandingkan dengan instruksi yang diberikan kepada gubernur oleh khalifah sebelumnya dalam acara-acara serupa, dokumen Khalifah Ali agak panjang dan lebih komprehensif. Dokumen ini mencerminkan pemikiran Ali bin Abi Thalib yang konstitusional dan komprehensif yang meliputi masalah ekonomi dan administrasi di negara bagian.⁸⁷

Pesan pertama yang disampaikan Khalifah adalah “mencarikan barang bagi rakyat dan membuat kota-kota menjadi makmur”. Instruksi Khalifah ini hanya bisa dilakukan dengan cara menunaikan kewajiban Allah, perlindungan hak asasi manusia, pemeliharaan fakir miskin, memberikan pertolongan kepada orang yang teraniaya, menciptakan keamanan dan perdamaian, kemakmuran dan kesejahteraan rakyat. Dari instruksi ini jelas bahwa substantif Khalifah Ali bin Abi Thalib memiliki pemikiran terkait dengan politik ekonomi yang berujung pada kesejahteraan dan kemakmuran rakyat.⁸⁸

Hal lain yang bisa ditangkap dari dokumen itu bahwa Ali bin Abi Thalib telah membuat struktur dalam kehidupan masyarakat. Struktur yang dibangun itu terdiri dari sektor tentara, hakim, pejabat eksekutif dan pegawai, petani, pedagang, industriawan dan miskin, kaum fakir, kaum miskin dan orang cacat. Dalam konteks ekonomi modern, struktur masyarakat yang dimaksudkan oleh Ali bin Abi Thalib ini mirip dengan profesi dalam kehidupan masyarakat. Menurutnya, antara satu sektor dengan sektor yang lain saling ketergantungan bagaikan sebuah sistem.

Setelah menyoroti struktur umum dari masyarakat dan pentingnya integrasi, maka Ali bin Abi Thalib terus membahas setiap sektor dalam kehidupan masyarakat. Pertanian adalah sektor yang paling awal dikemukakan. Khalifah Ali bin Abi Thalib memberikan penekanan yang lebih pada sektor ini karena berhubungan dengan pendapatan negara. Pendapatan negara akan bertambah apabila ada kenaikan penghasilan dari sektor pertanian. Oleh karena itu, Khalifah menginstruksikan kepada Gubernur untuk betul-betul memperhatikan pembangunan di sektor pertanian ini.

87 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 121.

88 *Ibid.*, 121-122.

Sektor ekonomi selanjutnya yang mendapatkan perhatian Ali bin Abi Thalib adalah sektor perdagangan dan industri.⁸⁹ Negara memiliki tanggung jawab terhadap pedagang dan pelaku industri dengan memberinya pelayanan dan informasi yang profesional. Pedagang dan pelaku industri adalah sumber kemanfaatan, keuntungan dan kemakmuran, baik bagi masyarakat maupun bagi negara. Para pedagang adalah distributor harta, sementara pelaku industri adalah produsen yang menciptakan dan mengadakan barang. Apabila para pedagang dan pelaku industri itu menyalahgunakan kekuatan ekonominya melalui kegiatan monopoli yang dapat merugikan masyarakat, maka negara memiliki kewajiban bertindak untuk menghentikannya dan memperbaiki keadaan.

Pada bagian lain, Ali bin Abi Thalib memiliki pemikiran tentang kesejahteraan rakyat. Kesejahteraan rakyat itu bergantung kepada tiga masalah utama, yakni nilai moral, pembangunan ekonomi, dan distribusi sumber daya ekonomi. Nilai moral berdasarkan pada ajaran Islam memiliki peran yang sangat penting bagi kesejahteraan rakyat, terutama untuk menghindari terjadinya penyalahgunaan kemakmuran ekonomi dan untuk mempertahankan struktur sosial yang sehat. Sedangkan pembangunan ekonomi bergantung pada pengakuan tentang pentingnya berbagai sektor dalam masyarakat dan kebutuhan untuk mencapai integrasi ekonomi di antara sektor-sektor tersebut. Selain itu, kesejahteraan rakyat bergantung kepada distribusi sumber daya ekonomi. Distribusi ini sangat penting untuk menciptakan kesejahteraan bersama agar kekayaan tidak hanya beredar di antara orang kaya saja.

Dari uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa Ali bin Abi Thalib telah menawarkan berbagai produk pemikiran terkait dengan masalah ekonomi. Pemikiran yang utama adalah pemikiran tentang sektor-sektor ekonomi yang muncul dalam masyarakat. Sektor ekonomi itu, pada intinya, dapat dipilih pada dua bagian besar, yakni sektor produksi barang dan jasa. Sektor produksi barang bisa dalam bentuk pertanian dan industri, sedangkan sektor jasa bisa dalam profesi sebagai tentara, hakim, dan pegawai negeri lainnya. Tanpa diragukan lagi, pemikiran ekonomi dari Ali bin Abi Thalib itu sangat kaya. Pada awal pertengahan abad ketujuh Ali bin Abi Thalib telah mampu menangani masalah ekonomi dan mengantisipasi gagasan ekonomi yang menjadi menarik bagi ekonom selanjutnya.

89. Nayan Chanda, *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization* (New Haven: Yale University Press, 2007), 218.

Ali bin Abi Thalib wafat pada tahun 661 M. Kematian Ali bin Abi Thalib ini bukan saja mengakhiri masa kepemimpinan Khalifah yang keempat, tetapi juga akhir dari kepemimpinan Khulafa' al-Rasyidin. Kepemimpinan umat Islam berikutnya berada di bawah kendali dinasti, di mana kepemimpinan diwariskan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya, yakni Dinasti Abbasiyah dan Dinasti Umayyah.⁹⁰

F. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi pada masa Khulafa' al-Rasyidin sebenarnya merupakan lanjutan dari pemikiran ekonomi yang muncul pada masa Rasulullah Saw. Karakteristik pemikiran ekonomi yang muncul di kedua periode sejarah ini, Rasulullah dan Khulafa' al-Rasyidin, dalam banyak hal memiliki kemiripan.

Namun demikian, dari masing-masing khalifah – Abu Bakar, Umar bin Khathab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib – memiliki variasi dan spesifikasi tersendiri dalam kebijakan ekonomi yang diambil. Pada masa Abu Bakar tidak begitu banyak kebijakan ekonomi yang diambil karena pada masa kepemimpinannya lebih banyak digunakan untuk menyelesaikan masalah *riddah*, orang yang tidak mau membayar zakat, dan orang yang mengaku sebagai nabi. Kebijakan ekonomi baru banyak diambil oleh Umar bin Khathab. Bahkan, Umar bin Khathab memiliki keberanian mengambil kebijakan yang berbeda dengan kebijakan Rasulullah, seperti dalam kasus distribusi tanah *kharaj*. Kebijakan ekonomi juga banyak diambil oleh Utsman bin Affan, terutama pada enam tahun pertama kekuasaannya. Namun, kebijakan ekonomi ini semakin surut ketika Ali bin Abi Thalib menjadi khalifah, karena kebijakan Ali bin Abi Thalib lebih banyak untuk menyelesaikan konflik di antara umat Islam.

90 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, 125.



PEMIKIRAN EKONOMI PADA MASA DINASTI UMAYYAH

Dinasti Umayyah berdiri ketika Mu'awiyah bin Abi Sofyan memproklamasikan dirinya sebagai khalifah pengganti Ali bin Abi Thalib pada 661 M. Pada tahun yang sama, Khalifah Ali bin Abi Thalib dibunuh, sehingga terbentuk kekuasaan baru di bawah kepemimpinan Mu'awiyah bin Abi Sofyan.

Pada masa Dinasti Umayyah telah terjadi perubahan ketatanegaraan dari masa Khulafa' al-Rasyidin. Pada masa Khulafa' al-Rasyidin khalifah itu dipilih dari tokoh yang ada pada masa itu, sedangkan pada masa Dinasti

Umayyah khalifah itu diangkat secara turun-temurun. Gagasan perubahan ini untuk pertama kalinya dilakukan oleh Mu'awiyah bin Abi Sofyan ketika mengangkat Yazid bin Mu'awiyah sebagai penggantinya. Hal ini berarti bahwa Mu'awiyah bin Abi Sofyan telah melakukan inovasi terkait dengan regulasi kepemimpinan dari kekhilafahan menjadi kerajaan atau dinasti, yang populer dengan nama Dinasti Umayyah.

Ada beberapa karakteristik utama pada periode ini. Selain telah terjadi transformasi kekhilafahan Islam ke sistem dinasti, juga telah terjadi urbanisasi Islam dalam skala besar dan perluasan wilayah lebih lanjut dari perbatasan politik Islam.⁹¹ Transformasi sistem pemerintahan, bagaimana pun, akan banyak memengaruhi kebijakan ekonomi yang diambil oleh para penguasa pada masa Dinasti Umayyah ini sebab upaya mempertahankan kekuasaan merupakan salah satu variabel yang ikut memengaruhi kebijakan ekonomi. Demikian pula dengan urbanisasi akan memengaruhi kebijakan ekonomi, terutama yang terkait dengan distribusi sumber daya ekonomi. Perluasan wilayah kekuasaan adalah faktor lain yang memengaruhi kebijakan ekonomi, terutama yang berhubungan dengan pemerataan pembangunan dan kemakmuran rakyat.

A. Ekspansi dan Reformasi Administrasi

Selama Dinasti Umayyah ekspansi Islam terus dilakukan yang mengarah ke tiga arah utama, yakni utara, barat, dan timur. Ekspansi ke arah utara, pasukan umat Islam berkompetisi dengan kekaisaran Bizantium di Laut Mediterania. Meskipun Konstantinopel, ibu kota Kekaisaran Bizantium, tidak bisa ditaklukkan tetapi beberapa daerah strategis dapat dikuasai oleh pasukan umat Islam, seperti Siprus, Rhodes dan Kreta, yang membantu menempatkan jalur perdagangan Mediterania di bawah kendali Dinasti Umayyah. Ekspansi Islam ke wilayah Barat dimulai dengan penguasaan terhadap Afrika Utara dan Bizantium. Penguasaan Dinasti Umayyah terhadap Afrika Utara itu kemudian berlanjut ke Semenanjung Iberia, Spanyol. Pada 711, ekspansi Dinasti Umayyah ini sampai pula ke selat Mediterania dan dapat merebut kerajaan Visigoth. Sedangkan ekspansi Dinasti Umayyah

91 Ahmed A. F. El-Ashker and Rodney Wilson, *Islamic Economics a Short History* (Boston: Brill, 2006), 126.

ke wilayah timur dimulai dengan menguasai Irak. Setelah itu, ekspansi berlanjut ke Khurasan sampai tembus ke lembah Indus, Multan, Lahore dan Kangara, serta Daybul di Samudera Hindia. Ekspansi ini terus berlanjut hingga ke Balkh, Bukhara, Samarqand, Khwarism, dan Farghanah.

Sebagai implikasi dari perluasan wilayah yang besar-besaran ini, maka reformasi birokrasi menjadi sesuatu yang tak terelakkan. Ada beberapa reformasi yang dilakukan oleh Dinasti Umayyah terkait dengan birokrasi ini. *Pertama*, ada transformasi dalam sistem pemerintahan dari sistem khilafah ke sistem dinasti. Dalam sistem khilafah, kepemimpinan ditentukan oleh musyawarah sedangkan dalam sistem dinasti pemimpin ditunjuk dan diangkat oleh pemimpin sebelumnya. Pemimpin Dinasti Umayyah diturunkan secara turun-temurun dari orang tua kepada anaknya.

Reformasi *kedua* yang dilakukan oleh Dinasti Umayyah adalah penetapan protokoler di lingkungan kekuasaan. Komunikasi antara rakyat dengan pusat kekuasaan mesti melalui protokoler yang menghubungkan di antara keduanya. Rakyat tidak bisa berhubungan secara langsung dengan pusat-pusat kekuasaan. Sisi negatif dari reformasi ini bahwa rakyat tidak bisa menyalurkan aspirasinya secara langsung kepada pemimpinnya. Hal berbeda dengan yang terjadi pada masa Khulafa' al-Rasyidin, di mana rakyat bisa berkomunikasi dan menyalurkan aspirasinya secara langsung kepada pemimpinnya.

Di samping itu, pada masa Dinasti Umayyah berbagai tugas khalifah didistribusikan kepada berbagai kementerian (*dīwān*). Di antara kementerian itu adalah kementerian militer (*dīwān al-jund*), kementerian perpajakan dan keuangan (*dīwān al-kharaj*), kementerian surat-menyurat (*dīwān al-rasā'il*), kementerian arsip dan dokumentasi negara (*dīwān al-khâtīm*), kementerian pos dan registrasi penduduk (*dīwān al-bârid*). Hal ini berarti bahwa ketatanegaraan yang dibangun oleh Dinasti Umayyah lebih jelas dan terperinci.

B. Kebijakan Ekonomi Dinasti Umayyah

Sekalipun tidak langsung berhubungan dengan ekonomi, Dinasti Umayyah telah mengambil beberapa kebijakan yang bisa memperlancar mekanisme ekonomi. Sebut saja kebijakan mendirikan lembaga layanan pos dan pendirian biro negara tidak berhubungan langsung dengan

kegiatan ekonomi. Tetapi, kehadiran dua pranata tersebut ternyata bisa memperlancar mekanisme ekonomi, baik bagi negara maupun bagi masyarakat pada umumnya. Namun demikian, ditemukan pula beberapa kebijakan Dinasti Umayyah yang berhubungan langsung dengan masalah ekonomi, seperti kebijakan moneter.

1. Lembaga Layanan Pos

Meskipun institusi pelayanan pos itu dimaksudkan untuk melayani negara terutama untuk menghubungkan Khalifah dengan para gubernur provinsi secara cepat dan teratur, tetapi layanan ini kemudian diperluas kepada publik dengan biaya yang besar. Tempat pos dibangun di seluruh rute pada jarak interval dua belas mil di mana hewan segar, keledai dan kuda di Persia, dan unta di Suriah dan Arab, yang siap untuk mentransfer barang melalui layanan pos. Merpati juga digunakan dalam apa yang bisa disebut layanan pos udara. Dengan demikian, layanan pos pada masa Dinasti Umayyah menjadi sangat penting, baik bagi negara maupun masyarakat pada umumnya. Selama pemerintahan Dinasti Umayyah, layanan pos ini lebih terorganisasi dan rencana rute yang disimpan di kantor pos di ibu kota. Hal ini terbukti berguna bagi wisatawan, pedagang, dan para peziarah. Layanan pos memiliki fungsi lebih lanjut karena tidak hanya mengangkut surat, tetapi juga mentransfer berita kepada khalifah dari setiap gangguan politik yang potensial dan/atau kelalaian gubernur.

Untuk kepentingan layanan pos, Dinasti Umayyah mendirikan departemen khusus, yakni *Diwân Barîd*. Kepala departemen pos, *Shâhib al-Barîd*, tampaknya telah menduduki peran penting dalam pemerintahan tidak hanya kepala kantor pos umum, tetapi juga kepala dinas intelijen, *Shâhib al-Barîd wa al-akhbâr*. Dia bertanggung jawab kepada khalifah, sementara pihak yang bertanggung jawab kepadanya adalah kepala kantor pos setempat yang melaporkan kepadanya tentang keadaan pelayanan di provinsinya dan perilaku gubernur. Pengeluaran pemerintah, tentu saja lebih meningkat sesuai dengan kebutuhan untuk menutupi biaya pelayanan dan tunjangan pegawai.⁹²

92 Ahmed A. F. El-Ashker and Rodney Wilson, 131.

2. Pendirian Biro Negara

Pembentukan biro negara bisa dikatakan telah dimulai oleh Khalifah Umar bin Khathab. Setelah menaklukkan Irak dan Syiria, Khalifah Umar bin Khathab mendirikan kantor registrasi untuk mengatur alokasi penerimaan negara dari pajak tanah (*kharâj*) bagi umat Islam. Dengan kompleksitas administrasi negara selama Umayyah dan Abbasiyah sebagai akibat dari ekspansi negara, maka ada kebutuhan untuk membangun sistem administrasi baru. Selain biro pos, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, kantor administrasi baru pun didirikan, seperti Biro Korespondensi (*dîwan al-rasâ'il*), dan biro segel (*dîwan al-khâtim*). Fungsi utama biro korespondensi adalah: (a) mengawasi korespondensi antara Khalifah dan gubernur provinsi; (b) menyimpan salinan dari surat keluar khalifah dalam file khusus untuk kontrol dan referensi di masa mendatang; (c) mengawasi arsip negara; dan (d) mengatur pengumuman dan pernyataan publik yang dikeluarkan oleh Khalifah untuk rakyatnya.⁹³

Kepala biro menduduki peran penting dalam administrasi negara dan bertanggung jawab kepada Khalifah secara langsung. Mengingat pentingnya dan sensitivitas informasi yang datang dari provinsi yang mungkin mencerminkan kondisi hukum dan ketertiban di negara dan pra peringatan dari setiap ketidakpuasan potensial antara subjek, layanan pos dapat dipandang sebagai analog dengan pusat kecerdasan negara modern. Seperti dalam kasus biro korespondensi, Mu'awiyah mendirikan biro segel, *dîwan al-khâtim*, untuk tujuan mengendalikan dokumen negara. Hal ini bertujuan untuk: (a) mencegah penyalahgunaan cap persetujuan khalifah, (b) memastikan bahwa surat khalifah yang disegel dan dicap oleh cap khusus, dan akibatnya, (c) mencegah operator dari membuka surat dan mengubah isinya. Kepala biro juga bertanggung jawab kepada khalifah langsung karena sensitivitas pekerjaannya.⁹⁴

Sistem administrasi ini direorganisasi lebih lanjut pada masa Dinasti Abbasiyah. Sedangkan klasifikasi fungsional dari administrasi masih dipertahankan, biro jasa pos, biro korespondensi, biro perangko, serta biro tentara, biro keuangan, biro biaya istana khalifah, dibagi lebih lanjut kepada biro provinsi dan biro pusat. Sementara biro provinsi bertujuan

93 *Ibid.*, 131.

94 *Ibid.*, 132.

untuk membantu kontrol administratif gubernur atas urusan provinsi, biro pusat dirancang untuk membantu negara di ibu kota untuk memantau urusan masing-masing provinsi. Setiap biro di ibu kota dan provinsi dibagi lebih lanjut ke dalam dua sub-biro: biro administrasi (*diwan al-ashl*) dan biro pengawas keuangan (*diwan al-zimām*). Biro yang pertama terkait dengan urusan administrasi, sedangkan biro yang terakhir berkaitan dengan aspek pengawasan keuangan dan akuntansi berbagai kegiatan. Sebuah kepala independen bertanggung jawab kepada wakil khalifah yang berada pada tanggung jawab masing-masing sub-biro. Hal ini menunjukkan bahwa pemerintah saat itu mengakui pentingnya kebutuhan pegawai yang terampil dan spesialis untuk berbagai jenis pekerjaan.

Pengenalan biro audit pusat atau Kantor Audit Pusat (*diwan al-zimmāh*) merupakan perkembangan penting dalam organisasi pengawasan keuangan negara yang terjadi selama masa ini. Biro ini bertugas untuk mengawasi pekerjaan biro pengawasan keuangan. Akibatnya, ada dua jenis pengawasan keuangan di negara bagian, yakni pengendalian internal (audit internal) dan kontrol eksternal (audit eksternal). Pengendalian internal adalah untuk kepentingan gubernur provinsi dan dilaksanakan oleh petugas, sedangkan pengawasan eksternal untuk kepentingan pemerintah pusat dan dilakukan oleh petugas di bawah komando langsung dari pemerintah pusat. Cukup menarik, sistem pengawasan akuntansi dan keuangan zaman modern didasarkan pada sistem dual kontrol yang mirip: sistem pengawasan internal dan eksternal. Pengawasan yang pertama dilaksanakan untuk kepentingan pengguna informasi internal, terutama manajer organisasi, sedangkan yang kedua, pengawasan eksternal, atau audit, dilakukan untuk kepentingan pengguna informasi eksternal, terutama pemilik dan pemegang saham.

3. Reformasi Moneter

Selama masa Nabi Muhammad Saw. penyatuan Arab di bawah spanduk *religio-political* dengan maksud untuk ekspansi ke Bizantium dan perbatasan Persia tampaknya telah menduduki banyak perhatian Nabi Muhammad Saw. Perhatiannya itu kemudian Nabi Muhammad Saw. menerima uang Romawi dan Persia pra-Islam –dinar dan dirham, yang kemudian diberlakukan sebagai alat tukar. Memang, saat itu Nabi Muhammad Saw. belum membuat mata uang sendiri yang dijadikan sebagai alat tukar. Alasannya, mungkin bahwa ukuran atau kompleksitas

keadaan awal Islam belum memerlukan sebuah mata uang sendiri. Selain itu, juga negara saat itu tidak memiliki pengakuan internasional yang akan membuat koinnya dapat diterima di negara lain.

Seiring dengan perluasan wilayah kekuasaan, perubahan signifikan dalam bidang moneter telah terjadi pada masa Khalifah Umar bin al-Khattab. Khalifah saat itu mengambil upaya menuju perubahan bentuk uang dengan cara menuangkan tulisan Arab al-Quran pada mata uang yang berlaku. Kebijakan ini kemudian dilanjutkan kembali pada masa Dinasti Umayyah, terutama pada masa Abd al-Malik, yang telah menempatkan dinar emas dan dirham perak Arab sebagai bagian dari proses Arabisasi administrasi negara.⁹⁵ Perubahan atau reformasi moneter pada masa Abd al-Malik, yang merupakan refleksi dari pembentukan konsolidasi negara pada Dinasti Umayyah memiliki konsekuensi politik dan ekonomi. Di antara konsekuensi politik dan ekonomi tersebut adalah: (1) penguatan kedaulatan negara sebagaimana tercermin dalam mata uang sendiri yang independen; (2) pengumpulan pajak pada unit moneter terpadu bukan mata uang Persia di Persia dan Romawi di Syiria dan Mesir; (3) penekanan lebih pada kebutuhan akan penukaran uang, yang lebih mampu daripada yang lain untuk menyadari nilai dari uang baru dalam kaitannya dengan mata uang yang ada; (4) munculnya bentuk operasional perbankan; dan (5) penyebaran instrumen keuangan seperti *ruq'a* (perintah pembayaran) dan *sakk* (penarikan uang).⁹⁶

4. Urbanisasi dan Kegiatan Ekonomi

Urbanisasi Islam ini, sebenarnya telah terjadi pada masa Nabi Muhammad Saw., yakni ketika hijrah dari Mekah ke Madinah. Secara berbondong-bondong, masyarakat desa berpindah ke perkotaan sehingga Madinah lahir menjadi "kota metropolitan" saat itu. Berbagai aktivitas – politik, sosial, dan ekonomi berlangsung secara signifikan. Kontrak politik dan sosial, serta transaksi ekonomi telah berlangsung dengan sangat dinamis. Dengan berbagai aktivitas tersebut telah menjadikan Madinah sebagai kota pusat perhatian dunia, terutama dari Romawi dan Persia.

95 Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 44.

96 Ahmed A. F. El-Ashker and Rodney Wilson, 134.

Pembangunan kota ini semakin berkembang pada masa Khulafa' al-Rasyidin, terutama pada masa kepemimpinan Umar bin Khathab. Perluasan wilayah yang dilakukan Umar bin Khathab, bagaimanapun telah membawa implikasi pada terbentuknya kota-kota baru. Di antara kota-kota tersebut adalah Kufah, Basrah, dan Fustat. Kufah adalah sebuah kota yang dibangun di Sungai Efrat dekat Hira, Basrah adalah sebuah kota yang didirikan di ujung Teluk Persia, sedangkan Fustat adalah sebuah kota yang didirikan di bawah delta Sungai Nil di Mesir. Pembangunan kota ini terus berlanjut pada masa Dinasti Umayyah, seperti pembangunan kota Mosul dan Wasit di Irak, dan Qayrawan di Tunisia (Afrika Utara).⁹⁷

Pembentukan dan pembangunan kota-kota baru ini memiliki korelasi yang signifikan dengan aktivitas ekonomi. Berbagai kebutuhan hidup dari berbagai lapisan masyarakat telah mendorong terjadi transaksi ekonomi dalam bentuk pertukaran berbagai kebutuhan hidup. Dengan demikian, pertumbuhan kota berimplikasi pada pembangunan ekonomi. Berbagai sarana yang menunjang pada aktivitas ekonomi dibangun oleh pemerintah. Pasar-pasar terbentuk dengan sendirinya sebagai konsekuensi dari intensitas transaksi ekonomi yang tinggi. Pekerjaan jasa juga semakin berkembang seiring dengan kebutuhan layanan yang terkait dengan transaksi ekonomi.

Selain itu, pertumbuhan ekonomi kota-kota juga ternyata telah menarik pelaku ekonomi non-Arab untuk datang ke kota-kota Muslim. Berbagai produk kerajinan dan hasil produksi lainnya dibawa dan dijual kepada masyarakat di kota-kota Muslim. Kehadiran masyarakat non-Arab dan melakukan interaksi dengan masyarakat Muslim, maka kota-kota Muslim itu kemudian lahir menjadi kota-kota kosmopolitan. Pada saat yang bersamaan para pedagang di kota-kota Muslim juga melakukan ekspansi perdagangan ke kota-kota lain. Banyak para pedagang Muslim yang melakukan perjalanan dagang ke Iran, India, Cina, dan Mesir.

C. Pranata Ekonomi pada Masa Dinasti Umayyah

Selaras dengan intensitas interaksi sosial yang terjadi pada masa Dinasti Umayyah, maka kemunculan pranata-pranata sosial menjadi sebuah

97 *Ibid.*, 136.

keniscayaan. Berbagai pranata sosial muncul sesuai dengan jenis interaksi sosial yang terjadi. Interaksi sosial dalam bidang ekonomi pun terjadi pada masa ini. Sebagai implikasinya, maka pada masa Dinasti Umayyah bermunculan berbagai pranata ekonomi. Sebagai gambaran umum, di bawah ini akan dijelaskan beberapa pranata ekonomi yang muncul pada masa Dinasti Umayyah.

1. Pertanian

Pertanian menempati posisi terpenting dalam grafik ekonomi negara Islam pada masa awal. Posisi penting ini dapat dilihat dari ayat al-Quran dan al-Sunnah –sebagai refleksi dari peristiwa yang terjadi pada zamannya– banyak menyinggung soal pertanian ini. Hal ini berarti bahwa pranata ekonomi yang paling banyak ditekuni oleh masyarakat Muslim saat itu adalah pertanian. Pranata ekonomi ini semakin berkembang ketika Khalifah Umar bin Khathab melakukan ekspansi ke wilayah-wilayah subur yang kondusif untuk pertanian. Oleh karena pertanian mengalami kemajuan maka Khalifah Umar bin Khathab memandang perlu adanya regulasi. Regulasi pertanian yang dibuat Khalifah Umar di antaranya menetapkan: (1) barangsiapa menghidupkan tanah mati yang tidak ada pemiliknya, maka yang bersangkutan menjadi pemiliknya; (2) tidak ada hak untuk pemegang tanah setelah tiga tahun tidak memanfaatkannya; (3) lahan pertanian yang baru ditaklukkan, maka kepemilikannya menjadi hak negara mewakili rakyat; (4) pengelolaan lahan pertanian yang baru ditaklukkan diserahkan kepada petani yang sebenarnya; (5) negara memiliki tugas menggali kanal dan membangun jembatan untuk membantu pengembangan pertanian dan kegiatan ekonomi yang terkait.

Demikian pula dengan masa Dinasti Umayyah, pertanian terus menduduki posisi yang penting dalam perekonomian negara. Atas instruksi dari kepala negara, gubernur provinsi memberikan perhatian besar pada sektor pertanian. Sebagai contoh al-Hajjaj, gubernur Irak, telah aktif dalam mengembangkan sektor pertanian. Kebijakannya ada dua, yakni mempertahankan lahan yang ada dalam bentuk yang paling cocok dan membangun komunitas baru di lahan yang baru diperbaiki. Al-Hajjaj memulai menggali sungai dan kanal di Irak, memperbaiki lahan pertanian dan membangun kota-kota di daerah perbaikan itu. Untuk membantu membangun komunitas baru di lahan baru, al-Hajjaj membawa

ribuan ternak kerja (kerbau) dan buruh tani dari daerah lain, baik dari provinsi yang sama atau dari provinsi lain, dan mendorong mereka untuk menetap di tanah tersebut.⁹⁸ Kebijakan serupa dengan al-Hajjaj di Irak terjadi pula di Mesir, di mana keluarga dibawa dari provinsi lain untuk mengembangkan wilayah di Balbees, Mesir Hilir. Akibatnya, jumlah keluarga di daerah tersebut meningkat selama masa Dinasti Umayyah dan pada akhir pemerintahannya mencapai tiga ribu keluarga yang merupakan sejumlah besar menurut standar saat itu.⁹⁹

Pentingnya pertanian sebagai kegiatan ekonomi utama dan sumber keuangan terus berkembang selama pemerintahan Dinasti Umayyah ini. Bahkan, pelatihan dan penelitian khusus pertanian didirikan untuk menyediakan petani dan penelitian yang diperlukan. Selain itu, pembangunan irigasi terus digalakkan yang didasarkan pada kebijakan umum membuat air gratis untuk semua. Pembangunan irigasi dilakukan secara menyeluruh, seperti di Mesir, Irak, Yaman, Persia, dan daerah lainnya. Sebuah tim ahli bertanggung jawab atas pemeliharaan kanal dan bendungan dibentuk oleh Khalifah. Pada akhirnya, pranata pertanian ini telah memberikan kontribusi yang sangat besar bagi kemajuan ekonomi negara serta kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat di bawah pemerintahan Dinasti Umayyah.

2. Peternakan

Sebagaimana pranata pertanian, pranata peternakan juga mengalami kemajuan pada masa Dinasti Umayyah. Kemajuan peternakan ini terutama terjadi di daerah-daerah padang rumput. Di Jazirah Arab, peternakan berkembang di daerah Arab bagian tengah. Daerah ini merupakan daerah pegunungan yang banyak ditumbuhi oleh rerumputan, sehingga tersedia pakan bagi ternak.

Sebagaimana yang terjadi di daerah lain pada umumnya, hewan yang ditenakkan adalah kambing, domba, dan sapi. Ketiga jenis hewan ini mendominasi komoditas yang ditenakkan masyarakat pada masa Dinasti Umayyah. Memang, di tempat-tempat tertentu, terutama di padang pasir, ternak unta juga mengalami perkembangan. Hanya saja, peternakan unta ini tidak seberkembang hewan yang lain. Secara umum, hewan yang paling

⁹⁸ *Ibid.*, 138-139.

⁹⁹ *Ibid.*

banyak ditanakkan adalah kambing atau domba. Jenis hewan ini yang paling mudah dan sederhana untuk ditanakkan. Selain itu, komoditas yang diperoleh dari kambing atau domba ini tidak hanya daging, tetapi juga bisa dimanfaatkan kulit dan bulunya.

Pada perkembangan berikutnya, industri pakaian yang terbuat dari wol di beberapa daerah telah memotivasi peternak untuk lebih mengembangkan kambing dan domba. Oleh karena itu, kambing dan domba menjadi jenis ternak favorit yang dikembangkan oleh para peternak.

3. Perdagangan

Di samping pertanian dan peternakan, pranata ekonomi yang juga mengalami perkembangan pada masa Dinasti Umayyah adalah perdagangan. Ada beberapa faktor yang memengaruhi perkembangan perdagangan ini. *Pertama*, perluasan wilayah kekuasaan Islam yang membentang dari India di timur sampai ke Spanyol di barat. Perluasan wilayah ini berimplikasi kepada semakin banyaknya konsumen. Para penduduk yang menempati wilayah kekuasaan Islam itu, tentu saja memerlukan berbagai kebutuhan hidup yang perlu disediakan oleh para pedagang. Oleh karena itu, kuantitas konsumen berkorelasi secara signifikan dengan perkembangan pranata perdagangan. Itulah yang terjadi pada masa Dinasti Umayyah.

Kedua, keamanan di jalur-jalur perdagangan telah terjamin. Jalur perdagangan yang membentang dari India di timur sampai ke Spanyol di barat telah mendapatkan jaminan keamanan dari penguasa saat itu. Dengan begitu, sirkulasi perdagangan berjalan dengan lancar tanpa gangguan keamanan. Perdagangan yang terjadi saat ini bukan saja perdagangan lokal dan regional, bahkan terjadi pula perdagangan internasional. Berbagai komoditas yang diproduksi di satu negeri bisa dijual dan diperdagangkan di negeri lain. Oleh karena itu, keamanan di suatu negeri memiliki korelasi yang signifikan dengan perkembangan pranata perdagangan.

Ketiga, pembangunan kota-kota baru. Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa perluasan wilayah berimplikasi pada pembangunan kota-kota baru. Pada kota-kota baru itu telah terjadi berbagai interaksi sosial dan transaksi ekonomi. Sementara transaksi ekonomi itu sendiri merupakan wujud konkret dari perdagangan. Oleh karena itu, pembangunan kota-kota baru telah mendorong secara kuat berkembangnya pranata perdagangan

di kota-kota Muslim. Kota-kota besar yang lahir menjadi kota perdagangan di antaranya Kufah di Sungai Efrat dekat Hira, Basrah di ujung Teluk Persia, dan Fustat di bawah delta Sungai Nil di Mesir.

Keempat, keragaman produk pertanian dan manufaktur. Kemajuan di bidang pertanian dan peternakan telah melahirkan berbagai komoditas. Produk pertanian dan peternakan tidak mungkin habis dikonsumsi semuanya oleh petani dan peternak. Karena itu, komoditas pertanian dan peternakan itu mesti dijual dan diperdagangkan. Beberapa jenis komoditas pertanian dan peternakan yang diperdagangkan di antaranya produk makanan, hewan ternak, kayu dan hasil hutan lain, dan produk obat-obatan.

Rute perdagangan terhubung antara Eropa dengan dunia Islam terutama melalui Suriah, Mesir, Tunisia, dan Sisilia. Mesir tampaknya telah menikmati lokasi yang sangat penting di jalur perdagangan India yang membentang dari Indonesia dan Samarta di timur, melewati pelabuhan Laut Merah dan Kairo di Mesir, ke Afrika Utara dan Spanyol di barat. Kairo menempati terminal perdagangan, baik untuk Mediterania maupun perdagangan India. Ini merupakan deskripsi dari jalur perdagangan dengan rute yang panjang. Selain itu, perdagangan juga berlangsung dalam rute yang pendek. Rute jarak pendek menghubungkan provinsi Islam secara internal seperti rute antara Suriah dan Mesir, Mesir dan pantai Afrika Utara, Mesir dan Arab, Irak dan Suriah, dan Irak dan Arab.

Para pedagang terdiri dari berbagai kategori, di antaranya produsen dan pedagang, pengecer dan grosir, wisatawan dan stasioner, dan pialang dan pelelang. Namun demikian, kategorisasi ini terkadang tidak jelas garis demarkasinya, sebab spesialisasi pada masa ini pada umumnya belum jelas. Sebagai misal, produsen barang-barang manufaktur, terutama pengrajin, tidak hanya menjual produk mereka sendiri, tetapi juga juga menjual produk-produk lain. Selain itu, tingkat diversifikasi komoditas yang diperdagangkan tampaknya telah agak meluas. Para pedagang tidak hanya berurusan dengan barang dagangan bawaannya sendiri, tetapi mereka akan berurusan pula dengan berbagai komoditas lain.

Oleh karena lintas perdagangan semakin meluas, maka kerja sama bidang perdagangan pun tidak bisa terhindarkan. Dua pedagang di pusat-pusat perdagangan yang berbeda akan membeli dan menjual atas nama satu sama lain dalam cara yang sangat informal dengan tidak ada komisi yang dibayar tetapi layanan bersama akan diharapkan. Perdagangan jarak jauh dan upaya meminimalkan biaya membuat kerja sama tersebut menjadi berharga. Oleh karena itu, kerja sama bagi hasil –antara pemilik barang dengan penjual setempat– sempat berkembang pada masa ini.

Mudhârabah yang muncul pada masa Nabi Muhammad Saw. sempat hidup kembali pada masa Dinasti Umayyah ini.

Perkembangan pranata perdagangan ini berdampak pula pada perkembangan layanan jasa yang berhubungan dengan mekanisme perdagangan. Agensi adalah salah satu pranata ekonomi perdagangan yang muncul pada masa itu. Di pasar yang lokasinya sangat jauh dari domisili pedagang, para pedagang biasanya memiliki perwakilan di pasar tersebut. Para agen akan mendapatkan *fee* berupa biaya atau komisi atas jasa agensinya itu. Ada tiga tugas utama dari agen itu, yaitu: (1) menyediakan fasilitas penyimpanan di lokasi yang dimiliki oleh perwakilan, (2) melayani sebagai penyimpanan untuk pedagang dan mediator yang netral bagi para pembeli, dan (3) mewakili pedagang dalam sengketa hukum.

4. Hukum Bisnis

Seiring dengan perkembangan perdagangan, sebagai bagian dari bisnis, maka tumbuh pula hukum yang berkaitan dengan perdagangan atau bisnis. Kontrak merupakan inti dari kegiatan bisnis. Oleh karena itu, hukum bisnis yang paling berkembang pada masa Dinasti Umayyah adalah hukum yang berkaitan dengan kontrak bisnis.

Secara umum, kontrak yang dibuat oleh para pelaku bisnis pada masa Dinasti Umayyah merupakan implementasi dari kemitraan bisnis di antara para pelaku bisnis. Ada beberapa kemitraan bisnis yang direalisasikan para pelaku bisnis pada masa Dinasti Umayyah ini —yang sebenarnya kelanjutan dari kemitraan bisnis yang sempat muncul sebelumnya, yakni kemitraan *mudhârabah*, *musyârahah*, dan *hiwâlâh*.

Mudhârabah adalah bentuk operasi bisnis, di mana salah seorang investor atau kelompok investor memercayakan modal atau barang dagangan kepada pihak agen atau pengelola untuk memperdagangkannya dan kemudian mengembalikan pokok modalnya kepada investor dan bagian keuntungan yang sebelumnya disepakati. Sebagai imbalan atas usahanya, agen atau pengelola berhak mendapatkan bagian dari keuntungan. Apabila dalam menjalankan usahanya agen atau pengelola itu mengalami kerugian, maka kerugian dalam hal modal ditanggung sepenuhnya oleh pihak investor. Agen atau pengelola tidak bertanggung jawab atas hilangnya modal sebab telah menanggung kerugian dalam hal kehilangan waktu dan usaha yang dikeluarkan.

Hukum kontrak bisnis berikutnya yang muncul pada masa Dinasti Umayyah adalah *musyârah*. *Musyârah* adalah bentuk operasi bisnis, di mana salah seorang investor atau kelompok investor bekerja sama dalam hal modal dan pengelolaan modal dengan keuntungan dan kerugian ditanggung bersama sesuai dengan porsi modal dan pekerjaan masing-masing. Implementasi *musyârah* ini biasanya terdiri dari dua jenis utama, yakni *mufâwadhah* dan *'inân*. *Mufâwadhah* sering diterjemahkan dengan kemitraan otoritas tidak terbatas, sedangkan *'inân* sering diterjemahkan dengan kemitraan otoritas terbatas. Hubungan di antara para pihak dalam *mufâwadhah* didasarkan pada saling menjamin dan saling mewakili, sementara dalam *'inân* hanya didasarkan pada prinsip-prinsip saling mewakili.

Selain *mudhârabah* dan *musyârah*, pada masa Dinasti Umayyah muncul pula hukum kontrak lain, yakni kontrak *hiwâlah*. *Hiwâlah* adalah bentuk lain dari *suftaja*, di mana debitur akan mentransfer utang kepada debitur sendiri atau orang lain yang mampu membayar, untuk membayar utang kepada kreditur asal. Dalam kontrak ini melibatkan tiga orang, atau lebih, bukan dua, yang menyerupai tagihan pertukaran dalam hukum kontrak modern. Demikian pula dalam *hiwâlah* diterbitkan “hutang kepada pembawa”. Penggunaan *hiwâlah* ini telah cukup berkembang dengan baik, terutama di Mesir, antara Mesir dan tetangga dekat di sebelah timur, dan antara pusat-pusat internasional seperti Kairo dan Baghdad.

Oleh karena wilayah geografis perdagangan semakin meluas, maka pada masa Dinasti Umayyah telah muncul pula beberapa instrumen keuangan yang diperkenalkan atau dimodifikasi dari Persia. Di antara instrumen keuangan itu, dan ini yang paling populer adalah *ruq'a*, *sakk*, dan *suftaja*. *Ruq'a*, yang dalam bahasa Arab berarti sepotong bahan kertas atau tulisan, diterjemahkan dengan perintah pembayaran. Sedangkan *sakk*, yang berarti akta atau dokumen yang diterbitkan, diterjemahkan dengan perintah pembayaran yang ditarik dari bank. Adapun *suftaja* dapat didefinisikan sebagai proses pengalihan pinjaman uang yang harus dibayar di tempat yang berbeda, atau negara yang berbeda, untuk menghindari risiko transportasi.¹⁰⁰

100 Gerhard Bowering (Ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 553.

5. Keuangan Negara

Struktur keuangan negara selama masa Dinasti Umayyah sebenarnya menyerupai masa Khulafa' al-Rasyidin. Sekalipun besaran keuangannya bervariasi tergantung pada kekuatan politik negara, kemampuannya untuk menjaga hukum dan ketertiban, letupan gerakan separatis, dan kemakmuran ekonomi negara. Namun demikian, ada sedikit perubahan pada jenis pajak yang dikenakan dan penerapan pajak yang ada. Para khalifah Dinasti Umayyah lebih peduli dengan reorganisasi keuangan di berbagai daerah selain memperkenalkan pajak baru. Khalifah Umar II (717-720) mengusulkan revisi utama pada aturan dan prinsip-prinsip perpajakan dalam rangka untuk mencapai keseragaman dan kesetaraan pada sistem perpajakan. Sedangkan Khalifah Hisyâm (724-743) mengikuti kebijakan pendahulunya dan mencoba menerapkan reformasi perpajakan Umar II ke Khurasan, Mesir dan Mesopotamia.¹⁰¹

Selain itu, penerapan pajak ini memperlihatkan beberapa variasi selama dua khalifah dan dinasti. *Kharâj*, yang merupakan jenis utama dari pajak, mendapatkan perhatian yang lebih serius pada masa Dinasti Umayyah. Survei lebih terhadap tanah Mesir dan sensus penduduk dilakukan antara tahun 726 dan 728 dalam rangka untuk melakukan kontrol lebih besar atas pendapatan *kharâj*. Sumber lain juga dikembangkan selama Dinasti Umayyah ini, seperti pendapatan dari usaha bisnis milik publik.

Pada masa Dinasti Umayyah ini pendapatan negara dapat dipilah menjadi dua jenis utama: penerimaan negara bukan pajak dan penerimaan pajak, dengan masing-masing jenis dibagi lagi seperti yang ditunjukkan di bawah ini.

a. Pendapatan bukan Pajak

1). *Fai*

Fai' adalah harta rampasan perang yang diperoleh dari musuh ketika musuh menyerah tanpa pertempuran militer yang sebenarnya. Semua rampasan perang akan masuk menjadi pendapatan negara tanpa ada bagian bagi prajurit. Penyerahan musuh itu dilakukan sebelum keterlibatan

101 Ira M. Lapidus, *a Global History of pre-Modern Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) ,88.

militer yang sebenarnya, sekalipun musuh mempertimbangkan sebuah pertempuran. Menyerah setelah pengepungan misalnya masih akan dianggap sebagai penyerahan tanpa pertarungan yang sebenarnya dan harta rampasannya akan dikategorikan sebagai *fai'*. Dalam hal menyerah tanpa perlawanan negara memiliki hak atas semua rampasan tanpa ada bagian bagi prajurit. Namun, dalam keadaan menyerah setelah perjanjian atau kekalahan, negara hanya memiliki hak atas seperlima dari harta rampasan.

2) Tanah *Sawāfi*

Istilah ini merujuk pada tanah kepemilikan yang dipindahkan kepada negara karena beberapa alasan, yakni: (a) pemilik asli tanah kosong setelah penaklukan Islam, (b) kematian pemilik tanah non-Muslim dalam perang melawan umat Islam tanpa meninggalkan ahli waris, dan (c) kematian pemilik tanah Muslim atau non-Muslim tanpa meninggalkan ahli waris (Abu Yusuf). Penampilan pertama skala besar dari tanah *Sawāfi* terjadi selama ekspansi Islam di bawah pemerintahan Khalifah Umar bin Khathab ketika sejumlah besar pemilik tanah di Persia dan Bizantium meninggalkan tanah mereka di Irak dan Suriah. Negara mengelola lahan tersebut atas dasar ekonomi. Tanah *Sawāfi* tampaknya telah menjadi sesuatu yang penting bagi perbendaharaan Islam.

Perubahan kebijakan terjadi pada masa Khalifah Utsman bin Affan, di mana pengelolaan tanah *Sawāfi* diserahkan kepada individu-individu. Pengenalan dari sistem baru Khalifah Utsman bin Affan ini telah menandai awalnya feodalisme dalam sejarah ekonomi Islam. Hal ini telah menyebabkan peningkatan jumlah para tuan tanah sebagai akibat dari penerapan prinsip bahwa seseorang bisa mengklaim kepemilikan tanah tandus jika ia telah menghidupkannya kembali. Meskipun aturan itu berguna untuk pengembangan pertanian pada prinsipnya, aplikasi yang merugikan adalah bahwa ketika Dinasti Umayyah memperluas wilayah tanah yang dihidupkan kembali, keluarga dinasti mengklaim kepemilikan tanah itu bagi dirinya sendiri. Akibatnya, hal ini meningkatkan ukuran feodalisme kerajaan.

Sejarah Umayyah selalu menemukan pengecualian dalam pribadi yang luar biasa Khalifah Umar ibnu Abd al-Aziz, Umar II, (717-20). Umar ibnu Abd al-Aziz mengambil kebijakan untuk mengembalikan tanah yang sudah

dikuasai individu-individu sebagai hadiah atau warisan kepada negara. Namun, setelah Umar ibnu Abd al-Aziz, para khalifah mengembalikan kembali tanah yang sudah dikuasai negara itu kepada individu-individu, terutama keluarga kerajaan.

3) Pendapatan Sektor Bisnis Publik

Pada masa Dinasti Umayyah telah tampak penguasa menjalankan bisnis, meskipun skalanya masih relatif kecil. Negara saat itu memiliki toko-toko kecil, penggilingan, dan tanah yang di atasnya didirikan toko-toko. Penghasilan yang diperoleh dari bisnis tersebut semuanya masuk ke dalam pendapatan negara. Bisnis yang dijalankan oleh negara ini tampaknya telah meningkat selama pemerintahan al-Walid ibnu Abd al-Malik (705-15). Selama pemerintahan al-Walid telah dibentuk biro khusus, *Diwan al-Mustaghallat*, yang bertugas untuk menjalankan dan mengawasi kegiatan sektor bisnis pemerintah ini. Pembentukan biro khusus untuk memonitor operasi sektor ini menunjukkan bahwa pendapatan negara dari kegiatan sektor ini sangat signifikan dibandingkan dengan sektor lain.

b. Pendapatan Pajak

1) Sepertima *Ghanimah* atau *Khums*

Pungutan seperlima (*khums*) atas rampasan perang (*ghanimah*) telah diatur di dalam al-Quran sebagai pendapatan yang akan diletakkan di bawah keputusan penuh Nabi Muhammad Saw. sebagai kepala negara. Seperti disebutkan sebelumnya, cara menghabiskan pendapatan ini juga telah dijelaskan di dalam al-Quran. Meskipun ukuran ini sumber penerimaan negara agak terbatas selama periode awal negara Islam selama masa Nabi, sumber ini menjadi lebih signifikan pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin al-Khattab dan Dinasti Umayyah dengan ekspansi Islam secara besar-besaran.

2) Zakat

Zakat merupakan sumber pendapatan negara yang sangat besar pada masa Dinasti Umayyah. Besarnya pendapatan dari zakat ini seiring dengan peningkatan kesejahteraan dan kemakmuran rakyat saat itu. Bagaimanapun, pendapatan zakat selalu berkorelasi dengan tingkat kesejahteraan dan

kemakmuran rakyat. Secara umum, rakyat pada masa Dinasti Umayyah telah mengalami peningkatan kesejahteraan dan kemakmuran. Oleh karena itu, pendapatan negara yang berasal dari zakat ini sangat besar.

3) *Jizyah*

Seperti yang dinyatakan sebelumnya, kalau zakat dikenakan pada umat Islam, maka *jizyah* dikenakan terhadap non-Muslim. Ini telah ditetapkan juga di dalam al-Quran. Namun, pajak tersebut tidak dikenakan pada perempuan atau anak-anak, meskipun keadaan mereka itu kaya, orang tua yang tidak mampu bekerja atau tidak memiliki kekayaan apapun, atau yang baru masuk Islam. Semua prinsip-prinsip ini, yang disebutkan sebelumnya, yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad Saw. dan dilakukan pula oleh Khulafa' al-Rasyidin. Namun, ada beberapa modifikasi dari penerapan pajak *jizyah* mulai dari Dinasti Umayyah. Sebagai hasil dari peningkatan dalam kekayaan tokoh agama non-Muslim, para tokoh tersebut tidak lagi dibebaskan dari pajak *jizyah*, meskipun miskin dan tua. Selain itu, peningkatan jumlah orang Kristen yang masuk Islam dikatakan telah menimbulkan kekhawatiran negara, seperti menyebabkan penurunan dalam pendapatan *jizyah*. Kecurigaan bahwa kepindahan agama itu dilakukan dalam upaya untuk menghindari pajak, sehingga beberapa gubernur provinsi terus mengumpulkan *jizyah* dari orang yang baru masuk Islam tersebut. Namun, Umar bin Abd al-Aziz mengambil kebijakan berbeda dengan khalifah Dinasti Umayyah sebelumnya. Umar bin Abd al-Aziz mengambil kebijakan tidak ada pajak *jizyah* bagi mereka yang sudah pindah agama terlepas dari tingkat orisinalitas dalam kepindahan agama tersebut.

4) *Kharāj*

Kharāj merupakan sumber yang signifikan dari keuangan negara. *Kharāj* merupakan pajak yang dikenakan terhadap lahan pertanian yang tersisa di tangan penjaga non-Muslim atas penaklukan Islam. Pemaknaan pajak *kharāj* atas tanah ini tidak boleh dikacaukan dengan pajak tanah *sawāfi*. Tanah *kharāj* adalah tanah yang tersisa di tangan pemilik non-Muslim aslinya pada saat penaklukan Islam untuk pembayaran *kharāj*. Tanah *sawāfi* adalah tanah yang asli pemilik non-Muslim yang telah ditinggalkannya, atau meninggal tanpa meninggalkan ahli waris, pada saat penaklukan, dan sebagai hasilnya, tanah itu diletakkan di bawah administrasi negara.

5) *'Usyûr* dan Pajak Lain

Usyûr atau bea masuk untuk pertama kalinya diberlakukan pada masa Khalifah Umar bin Khathab. Awalnya hanya sebagai respons terhadap pajak serupa yang dikenakan oleh negara-negara asing kepada para pedagang Muslim, tetapi kemudian diperpanjang dan diterapkan untuk semua barang yang melintasi perbatasan dengan Muslim dan non-Muslim. Penetapan pajak bea masuk ini berlanjut terus hingga masa Dinasti Umayyah. Selain *'usyûr*, pada masa Dinasti Umayyah pun dibuat dan ditetapkan pajak lain. Di antara pajak baru tersebut adalah pajak pasar, bea materai pada penjualan perumahan yang dikenakan pada penjual, pajak warisan, dan pajak perikanan.

E. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi pada masa Dinasti Umayyah tercermin dalam dua aspek utama, yakni kebijakan ekonomi dan pranata ekonomi. Ada beberapa kebijakan yang diambil oleh penguasa pada masa Dinasti Umayyah yang terkait dengan masalah ekonomi. Kebijakan tersebut adalah pembentukan lembaga layanan pos, pendirian biro negara, Arabisasi administrasi negara, dan reformasi moneter.

Selain kebijakan ekonomi, pemikiran ekonomi pada masa Dinasti Umayyah tercermin dalam pranata ekonomi. Ada beberapa pranata pertanian, perdagangan dan perniagaan, bentuk-bentuk hukum bisnis, dan keuangan negara. Pranata ekonomi ini mencerminkan peradaban ekonomi yang terjadi pada masa Dinasti Umayyah yang merupakan awal peradaban ekonomi yang terbangun dalam sebuah negara dengan wilayah kekuasaan yang sangat luas.



PEMIKIRAN EKONOMI PADA MASA DINASTI ABBASIYAH

Periode Dinasti Abbasiyah berlangsung selama lebih kurang lima abad (132-656 H/750-1258 M) yang didirikan oleh Abul Abbas al-Saffah dengan dibantu oleh Abu Muslim al-Khurasani, seorang jenderal muslim yang berasal dari Khurasan, Persia. Secara resmi Dinasti Abbasiyah ini berdiri pada tahun 132 H/750 M.¹⁰² Dinasti Abbasiyah ini muncul setelah merebut kekuasaan dari Dinasti Umayyiah.

Pada awalnya Dinasti Abbasiyah menggunakan *Kufah* sebagai pusat pemerintahan, dengan Abu Abbas al-Safah (750-754 M) sebagai Khalifah

102 John L. Esposito, *The Islamic World: Abbasid Historian* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 1.

pertama. Kemudian Khalifah penggantinya Abu Jakfar al-Mansur (754-775 M) memindahkan pusat pemerintahan ke Baghdad. Di kota Baghdad ini kemudian akan lahir sebuah imperium besar yang akan menguasai dunia lebih dari lima abad lamanya. Imperium ini dikenal dengan nama Dinasti Abbasiyah.¹⁰³

Dalam beberapa hal, Dinasti Abbasiyah memiliki kesamaan dan perbedaan dengan Dinasti Umayyah. Seperti yang terjadi pada masa Dinasti Umayyah, misalnya, para bangsawan Dinasti Abbasiyah cenderung hidup mewah dan bergelimang harta. Mereka gemar memelihara budak belian serta istri peliharaan (*hareem*). Kehidupan lebih cenderung pada kehidupan duniawi dibandingkan mengembangkan nilai-nilai agama Islam. Namun, tidak dapat disangkal sebagian khalifah memiliki selera seni yang tinggi serta taat beragama.

Masa Dinasti Abbasiyah adalah masa keemasan Islam, atau sering disebut dengan istilah "The Golden Age".¹⁰⁴ Pada masa itu Umat Islam telah mencapai puncak kemuliaan, baik dalam bidang ekonomi, peradaban dan kekuasaan. Selain itu juga telah berkembang berbagai cabang ilmu pengetahuan, ditambah lagi dengan banyaknya penerjemahan buku-buku dari bahasa asing ke bahasa Arab. Fenomena ini kemudian yang melahirkan cendekiawan-cendekiawan besar yang menghasilkan berbagai inovasi baru di berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Bani Abbas mewarisi imperium besar Bani Umayyah. Hal ini memungkinkan mereka dapat mencapai hasil lebih banyak karena landasannya telah dipersiapkan oleh Dinasti Umayyah yang besar.

A. Kondisi Objektif Ekonomi

1. Kegiatan Ekonomi

Sebagaimana telah diketahui bahwa wilayah kekuasaan Dinasti Abbasiyah itu sangat luas. Wilayah tersebut telah melintasi kondisi geografis yang

103 Amikam Elad, "The Siege of al-Wāsit (132/749): Some Aspects of 'Abbāsid and 'Alid Relations at the Beginning of 'Abbāsid Rule" in David Ayalon and Moshe Sharon, *Studies in Islamic History and Civilization* (Leiden: E.J. Brill, 1986), 59.

104 Ju-Hwa Lo Upshur, *et. al., World History: Before 1600: The Development of Early Civilization* (Boston: Cengage, 2005), 396.

sangat bervariasi, mulai dari gurun pasir, tanah tandus, dan sampai tanah yang subur. Variasi kondisi geografis ini, sangat berpengaruh terhadap keberagaman aktivitas ekonomi. Pada wilayah yang tandus atau gurun pasir, maka aktivitas ekonomi tidak mungkin pertanian dan yang paling mungkin adalah perdagangan. Demikian pula pada wilayah yang subur, maka kegiatan pertanianlah yang akan berkembang.

Sehubungan dengan itu, pada masa Dinasti Abbasiyah ini telah terjadi spesialisasi dari profesi sebagai konsekuensi dari perbedaan kondisi geografis. Pada kondisi geografis wilayahnya berupa padang pasir, maka kegiatan ekonomi yang banyak ditekuni masyarakat adalah perdagangan. Dengan sendirinya di daerah ini profesi yang paling banyak adalah profesi pedagang. Di wilayah yang subur kegiatan ekonomi yang banyak ditekuni masyarakat adalah pertanian, perkebunan, dan peternakan. Dengan sendirinya di daerah ini profesi yang paling banyak adalah profesi petani dan peternak. Selain profesi tersebut, pada masa Dinasti Abbasiyah ini ditemukan pula para pengrajin dan industriawan karena di beberapa daerah ditemukan beberapa komoditas berupa hasil kerajinan dan industri.

Sebagai konsekuensi logis dari bervariasinya kegiatan ekonomi yang dilakukan oleh masyarakat maka produk yang dihasilkannya pun menjadi bervariasi. Dengan kata lain, produk yang dihasilkan oleh satu daerah berbeda dengan produk yang dihasilkan oleh daerah lain. Bahkan, setiap daerah memiliki produk utama sendiri yang berbeda dengan daerah lain. Produk yang dihasilkan pada masa ini tidak kurang dari lima puluh produk yang berbeda, di antaranya hewan ternak, makanan pokok, sayur-sayuran, buah-buahan, rempah-rempah, garam, perak, karpet, dan pakaian. Keberagaman ini dapat dikaitkan dengan dua alasan utama: lokasi geografis yang luas dan perdagangan yang aktif. Lokasi geografis yang luas dari negara memungkinkan penggabungan berbagai musim dan kondisi cuaca yang pada gilirannya memungkinkan menghasilkan berbagai produk.

Di samping itu, perluasan perdagangan antardaerah serta dengan negara lain telah membantu untuk menciptakan kondisi bagi keragaman aktivitas ekonomi dan produk yang dihasilkan. Jalur perdagangan yang membentang dari India di Timur hingga ke Mesir di barat telah menampilkan berbagai aktivitas ekonomi dan menawarkan sejumlah komoditas yang bervariasi. Pada rute perdagangan itu, terutama di pasar-pasar sebagai tempat bertemunya penjual dan pembeli, akan ditemukan keanekaragaman

komoditas yang diperjualbelikan. Keanekaragaman komoditas ini, pada gilirannya, mencerminkan variasi kegiatan ekonomi yang dilakukan oleh masyarakat dalam kapasitasnya sebagai produsen.

2. Peningkatan Kekayaan Negara

Peningkatan penerimaan negara dari zaman Khulafa al-Rasyidin sampai Dinasti Abbasiyah sangat besar. Pada masa Dinasti Abbasiyah, mencapai apa yang dikenal sebagai zaman keemasan, pendapatan negara mengalami peningkatan yang sangat dramatis. Kenaikan ini merefleksikan pertumbuhan ekonomi, baik negara secara keseluruhan maupun masyarakat secara personal-personal. Pertumbuhan ekonomi masyarakat itu juga berimplikasi pada tingkat kesejahteraan dan kemakmuran rakyat. Kesejahteraan dan kemakmuran rakyat juga menunjang pada kemampuan rakyat untuk menunaikan kewajibannya membayar pajak. Secara keseluruhan, pertumbuhan ekonomi itu akan merefleksikan tingginya pendapatan negara.

Kekayaan negara, terutama yang bersumber dari pajak, pada masa Dinasti Abbasiyah mengalami peningkatan yang sangat signifikan. Persoalan pajak pada masa ini tampaknya telah mendapatkan perhatian yang sangat serius. Hal ini disebabkan karena masalah regulasi pajak semakin hari semakin bias. Ada ketidakjelasan terkait dengan masalah tarif pajak, basis pajak, efisiensi pengumpulan pajak, alokasi beban pajak, efisiensi distribusi penerimaan pajak, dan sebagainya. Oleh karena itu, pada masa Dinasti Abbasiyah ada ketidakseimbangan antara pertumbuhan masalah pajak di satu sisi dengan regulasi pajak di sisi lain.

Atas dasar itulah, salah seorang khalifah Dinasti Abbasiyah –Harun al-Rasyid– meminta Abu Yusuf, ulama Mazhab Hanafi, untuk menulis buku yang berhubungan dengan keuangan negara. *Kitab al-Kharâj* disusun oleh Abu Yusuf untuk memenuhi kebutuhan tersebut. terlepas dari bagaimana proses pembuatan buku tersebut, tetapi yang pasti kehadiran buku itu telah merefleksikan betapa masalah keuangan negara khususnya masalah pajak telah mendapatkan perhatian yang serius pada masa Dinasti Abbasiyah ini. Hal ini disebabkan karena negara telah mengalami peningkatan kekayaan yang sangat signifikan.

3. Perubahan Struktur Kepemilikan Tanah

Ada tiga isu utama yang muncul pada masa Dinasti Abbasiyah yang terkait dengan struktur kepemilikan tanah antara Muslim dan non-Muslim. *Pertama*, hak umat Islam untuk memperoleh tanah dari non-Muslim, hak pengelolaan menjadi lebih penting selama Bani Umayyah dan Abbasiyah. *Kedua*, hak khalifah untuk memberikan tanah Muslim sebagai penghargaan atas jasa. *Ketiga*, hak kepemilikan atas tanah yang tidak ada pemilik sebelumnya yang diabaikan oleh siapa pun untuk dihidupkan kembali. Ketiga masalah utama ini tampaknya telah memainkan peran yang cukup besar dalam mengubah struktur kepemilikan tanah di negara Islam terutama selama Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Pada masa Dinasti Abbasiyah tanah diberikan sebagai imbalan atas jasa, yang dikenal sebagai *qata'i*, mengalami pertumbuhan yang signifikan dan bahkan menjadi salah satu fitur utama dari kegiatan pertanian.¹⁰⁵

Pada masa Dinasti Abbasiyah ada sebuah fenomena menarik di mana umat Islam sangat berminat untuk memperoleh dan memiliki lahan pertanian. Hal ini berarti bahwa ada upaya untuk melakukan pergeseran hak milik tanah dari hak milik negara kepada hak milik individu. Individu tidak hanya sebagai pengelola atas tanah milik negara, tetapi juga sebagai pemilik atas tanah tersebut. Pergeseran hak milik ini, akan mengubah pula jenis pajak yang akan diterima oleh negara. Apabila tanah itu milik negara dan dikelola oleh individu, maka pajak yang diterima oleh negara adalah pajak *kharāj*. Sedangkan apabila tanah itu telah menjadi milik individu-individu, maka bisa jadi pajak yang akan diterima oleh negara adalah zakat hasil pertanian. Implikasi dari itu semua akan terjadi penurunan dalam pendapatan negara.

B. Pranata Ekonomi pada Masa Dinasti Abbasiyah

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa pada masa Dinasti Abbasiyah ini Islam mengalami kemajuan. Kemajuan tersebut tampak dalam kemunculan pranata-pranata sosial yang sebelumnya belum ada. Pada pembahasan berikut ini akan dideskripsikan beberapa pranata ekonomi

105 Ahmed A. F. El-Ashker and Rodney Wilson, *Islamic Economics a Short History* (Boston: Brill, 2006), 160-161.

yang sempat muncul pada masa Dinasti Abbasiyah. Di antara pranata ekonomi yang muncul pada masa ini dan merupakan pranata ekonomi yang paling populer adalah keuangan negara, pajak, dan kepemilikan tanah.

1. Keuangan Negara

Penerimaan negara pada masa Dinasti Abbasiyah telah mengalami peningkatan yang sangat luar biasa bila dibandingkan dengan penerimaan negara pada masa Khulafa' al-Rasyidin dan Dinasti Umayyah. Penerimaan negara yang besar ini antara lain sebagai implikasi dari semakin luasnya wilayah kekuasaan negara. Apabila pada masa Khulafa' al-Rasyidin wilayah negara lebih banyak terpusat di Jazirah Arab, maka pada masa Dinasti Abbasiyah wilayah kekuasaan negara sudah menyebar hampir ke seluruh negeri Arab, Afrika, sebagian Eropa, dan bahkan Asia.

Literatur sejarah menjelaskan bahwa bagaimana Khalifah Umar menemukan fitur pendapatan negara yang dilaporkan oleh utusannya di Irak. Pendapatan negara pada masa ini dianggap sebagai pendapat negara yang paling puncak dan paling mengesankan. Namun, ternyata keberhasilan ini sangat jauh bila dibandingkan dengan pendapatan negara yang dicapai pada masa Dinasti Abbasiyah, terutama pada masa Khalifah Harun al-Rasyid (sekitar 796 M). Masa ini dianggap sebagai zaman keemasan yang mengungkapkan bahwa pendapatan meningkat secara drastis dari total sekitar 200.402.000 dirham sampai pendapatan mencapai jumlah 530.312.000 dirham. Pendapat ini, menurut ukuran saat itu, adalah suatu jumlah yang cukup besar. Kenaikan ini merefleksikan tidak hanya pertumbuhan dalam pendapatan negara tetapi juga anggaran sebagai pengeluaran termasuk keseluruhan yang akan menentukan ukuran administrasi negara.

Khalifah, terutama dalam hal yang berkaitan dengan subjek yang sangat sensitif seperti perpajakan, suka dilihat sebagai secara adil, sementara secara bersamaan mereka memiliki keprihatinan tentang ukuran dari pendapatan pajak. Akibatnya, pertanyaan yang berhubungan dengan administrasi pajak akan membutuhkan perhatian segera. Tarif pajak, basis pajak, efisiensi pengumpulan pajak, alokasi beban pajak, efisiensi distribusi penerimaan pajak, keadilan, dan sebagainya, adalah beberapa contoh pertanyaan rumit yang mungkin memerlukan penyelidikan oleh spesialis untuk memberikan jawaban yang paling masuk akal. Ketika jawaban yang

diperlukan harus sesuai dengan Syariah, akan dihindari bahwa para ahli hukum Islam adalah otoritas utama untuk tugas itu. Itulah kasus dengan khalifah al-Rasyid yang meminta kepala pengadilan Abu Yusuf untuk menulis sebuah risalah tentang keuangan negara. Namun Abu Yusuf adalah seorang mazhab Hanafi, pengikut mazhab Hanafi meskipun itu bukan satu-satunya mazhab yang tersedia. Abu Yusuf menulis bukunya dari sudut pandang Hanafiyah, akan ada yang diperlukan untuk menulis lagi dari sudut pandang berbeda yang mencerminkan pendapat dari aliran pemikiran lain.

Untuk menjalankan pemerintahan, telah disediakan anggaran khusus. Anggaran negara ini *pertama* diperoleh dari hasil pajak. Jenis pajak yang paling penting adalah *kharaj*, yaitu pajak atas tanah dan hasil pertanian. *Kedua*, anggaran negara bersumber dari *jizyah*, yaitu pajak yang dipungut dari rakyat non-Muslim sebagai kompensasi atas dibebaskannya mereka dari kewajiban militer. Sumber *ketiga* adalah zakat yang diwajibkan kepada seluruh orang Islam.

Menurut Philip K. Hitti,¹⁰⁶ selain pajak sumber pendapatan negara lainnya adalah zakat yang diwajibkan kepada semua umat Islam, baik zakat pertanian maupun zakat perdagangan, serta zakat harta. Sumber pendapatan lainnya adalah pajak dari bangsa lain, uang tebusan, pajak perlindungan dari rakyat non-Muslim (*jizyah*), pajak tanah (*kharâj*), dan pajak yang diambil dari barang dagangan non-Muslim yang masuk ke wilayah Islam.

2. Ragam Produk dan Keanekaragaman Kegiatan Ekonomi

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa wilayah kekuasaan pada masa Dinasti Abbasiyah itu sangat luas, yang tidak hanya mencakup Jazirah Arab tetapi juga telah merambah ke Afrika, Eropa, dan Asia. Luasnya wilayah kekuasaan negara berpengaruh secara signifikan terhadap perlunya pengadministrasian sumber pendapatan dan pengeluaran negara. Berkaitan dengan kegiatan ekonomi yang terjadi pada masa ini memiliki ciri khas sebagai berikut: (a) Adanya pencatatan secara rinci tentang penerimaan negara yang dilaporkan oleh daerah, (b) ukuran wilayah itu cukup luas dan bervariasi sehingga masing-masing daerah memiliki karakteristik yang

106 Philip K. Hitti, 398-399.

berbeda-beda; (c) jumlah daerah itu sangat banyak; (d) pajak yang dibayar berada dalam satuan moneter dan/atau barang.

Dari sini dapat dipahami bahwa wilayah geografis untuk pendapatan rinci yang harus dikelola oleh administrasi pajak negara itu sangat luas, dari India sampai Afrika Utara. Di samping itu, kegiatan kena pajak pada setiap wilayah itu berasal dari berbagai macam. Meskipun jumlah penerimaan pajak terbesar berbentuk satuan moneter, pembayaran dalam bentuk barang juga cukup besar. Selanjutnya, karena keanekaragaman produk di seluruh daerah, pajak dalam bentuk yang terdiversifikasi dengan baik di seluruh daerah. Hal ini menunjukkan bahwa setiap daerah memiliki produk utama sendiri yang berbeda di samping hasil pertanian. Dengan jarak sekitar lima puluh produk yang berbeda, di antaranya kismis, rempah-rempah, garam, perak, karpet, pakaian, yang ukuran dan berbagai kegiatan produksi tampaknya telah sangat besar.

Keberagaman ini dapat dikaitkan dengan dua alasan utama: lokasi geografis yang luas dan perdagangan yang aktif. Lokasi geografis yang luas dari negara memungkinkan penggabungan berbagai musim dan kondisi cuaca, yang pada gilirannya memungkinkan berbagai hasil pertanian. Untuk memberikan beberapa contoh bahwa sebanyak 360 jenis kurma dapat ditemukan di pasar Basrah, sementara al-Anshari menyatakan bahwa pada tahun 1400 M di sekitar desa kecil di pantai Afrika Utara terdapat 65 varietas buah anggur, 36 jenis pir, 28 jenis buah ara, 16 kategori aprikot, dan sebagainya. Tampaknya berbagai tanaman berguna yang tersedia untuk petani itu sangat meningkat pada abad-abad awal Islam oleh difusi luas tanaman baru dan pengembangan saringan baru. Perdagangan adalah alasan lain. Perluasan perdagangan antar daerah serta dengan negara lain, telah membantu untuk menciptakan kondisi bagi keragaman produk dan aktivitas. Hal ini akan membuat tugas mengenakan dan pengumpulan pajak dalam bentuk barang, serta dalam satuan moneter menjadi agak rumit, yang telah menciptakan kebutuhan akan sistem pajak kompleks yang seharusnya terkontrol dan dikelola dengan baik. Sebagai contoh, kompleksitas dalam kaitannya dengan isu-isu seperti tarif pajak, kuantifikasi dasar pajak, ambang batas pajak, pajak tunai dan tidak tunai, dan konsumsi produk sebelum perpajakan, akan menyarankan kebutuhan untuk solusi menteri yang baik yang pasti tidak hanya efisien tetapi juga sesuai dengan syariah. Oleh karena itu, kebutuhan terhadap ahli hukum

dan kebutuhannya untuk menulis tentang perpajakan akan menjadi jelas - dan kebutuhan merupakan induk dari penemuan.

3. Perpajakan

Salah satu ciri yang cukup menonjol dalam pemerintahan Dinasti Abbasiyah adalah sistem sentralisasi kekuasaan, terutama dalam masalah administrasi keuangan dan perpajakan. Hal ini merupakan salah satu yang membedakannya dari kekuasaan Umayyah. Perkembangan administrasi keuangan dan perpajakan mendapatkan bentuknya yang lebih sempurna sejak kelompok Barmakiah menjadi pelaksana pemerintahan pada masa Khalifah Harun Ar-Rasyid. Implikasi dari sentralisasi ini adalah adanya upaya yang sungguh-sungguh untuk memastikan bahwa daerah di bawah kekuasaan Dinasti Abbasiyah memberikan sumbangan yang memadai untuk mendukung pemerintahan pusat.

Namun demikian, sistem pajak yang paling dominan pada masa Dinasti Abbasiyah ini masih bertumpu pada pajak bumi atau tanah. Sistem memungut pajak hasil bumi ini terdiri dari tiga macam, yaitu sebagai berikut.

- a. *Al-Muhâsabah*; perkiraan perhitungan luas areal tanah dan jumlah pajak yang harus dibayar dalam bentuk uang. Hal ini berarti bahwa tarif pajak yang harus dibayarkan oleh wajib pajak bergantung pada banyaknya kepemilikan tanah, bukan pada hasil yang diperoleh dari tanah itu.
- b. *Al-Muqâsamah*; penetapan jumlah tertentu (persentase) dari hasil yang diperoleh. Hal ini berarti bahwa tarif pajak yang harus dibayarkan oleh wajib pajak bergantung pada banyaknya hasil yang diperoleh dari tanah itu.
- c. *Al-Muqâtha'ah*; penetapan pajak hasil bumi atas para jutawan berdasarkan persetujuan antara pemerintah dengan jutawan yang bersangkutan. Hal ini berarti bahwa tarif pajak yang harus dibayarkan oleh wajib pajak bergantung pada kesepakatan antara wajib pajak dengan pemerintah.

4. Kepemilikan Tanah

Ada tiga masalah utama yang terjadi dalam struktur kepemilikan tanah antara Muslim dan non-Muslim pada masa Dinasti Abbasiyah ini. *Pertama*, hak umat Islam untuk membeli tanah dari non-Muslim, hak upaya kepemilikan tanah menjadi lebih penting selama masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. *Kedua*, hak khalifah atas tanah Muslim sebagai penghargaan atas jasanya, yang menjadi *trend mark* status kepemilikan tanah pada masa Khulafa' al-Rasyidin. *Ketiga*, hak atas kepemilikan dari tanah tanpa ada pemilik sebelumnya yang diabaikan oleh siapa pun untuk dihidupkan kembali. Ketiga faktor utama ini tampaknya telah memainkan peran yang cukup besar dalam mengubah struktur kepemilikan tanah di negara Islam, terutama selama masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Selama Dinasti Umayyah dan khususnya Dinasti Abbasiyah tanah diberikan sebagai imbalan atas jasa, yang dikenal sebagai tanah *qathā'i*, tumbuh dalam ukuran dan signifikansi ekonomi dan itu menjadi salah satu fitur utama dari kegiatan pertanian pada masa Dinasti Abbasiyah.

Sehubungan dengan itu, yang penting bahwa kepemilikan selama masa akhir Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah tampaknya telah berpengaruh kepada umat Islam yang berkembang sebuah minat untuk mengakuisisi lahan pertanian. Relevansi dari pengembangan ini untuk penulisan tentang keuangan negara pada umumnya dan pajak tanah khususnya adalah perubahan agama dari pemilik tanah, pembayar pajak, mungkin, dalam pandangan beberapa ahli hukum, mengubah jenis pajak dari *kharaj* ke zakat, *ushr*, pajak. Hal ini tidak selalu terjadi, tetapi seperti menurut pendapat para ahli hukum lain sifat pajak tidak boleh diubah oleh perubahan agama pemilik. Secara historis, kebijakan pemerintah selama Dinasti Umayyah itu bervariasi antara perubahan pajak pada *ushr*, untuk kembali kepada status sebelumnya, *kharaj*, bahkan dengan perubahan dalam agama pemilik (Al-Rayyis, 1977). Klaim tersebut dimaksudkan untuk mencegah penggelapan pajak ketika *kharaj* lebih tinggi daripada zakat. Masalah ini diperdebatkan karena akan meningkatkan praktik serta pertimbangan hukum sehingga muncullah lebih dari satu buku tentang *kharaj*.

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat diketahui bahwa pada masa Dinasti Abbasiyah telah muncul beberapa pranata ekonomi.

Hanya memang, munculnya pranata ekonomi tersebut tidak terjadi secara drastis, tetapi berlangsung secara bertahap. Setiap khalifah pada masa Dinasti Abbasiyah memiliki penekanan yang berbeda dalam membentuk pranata ekonomi tersebut.

Namun demikian, pembentukan pranata ekonomi mengalami puncaknya terjadi pada masa Khalifah Harun al-Rasyid (786-809 M). *Bayt al-mâl* sebagai tempat menyimpan perbendaharaan negara diaktifkan kembali setelah sebelumnya sempat tidak berfungsi. Khalifah Harun al-Rasyid pun telah menunjuk seorang *wazir* (setingkat menteri) yang mengepalai beberapa *diwan*, yaitu *diwan al-khazanah*, *diwan al-azra'*, dan *diwan al-siaâh*. Bahkan, Khalifah Harun al-Rasyid sangat peduli terhadap persoalan perpajakan sebagai sumber utama pendapatan negara. Kepedulian ini kemudian diwujudkan dalam bentuk perintah kepada Abu Yusuf untuk menulis buku khusus yang berkaitan dengan masalah perpajakan, yakni buku *Kitâb al-Kharâj*.

Pada masa Dinasti Abbasiyah juga telah muncul berbagai kegiatan ekonomi yang biasa dilakukan oleh masyarakat, seperti perdagangan dan industri, pertanian dan perkebunan. Kota Baghdad, di samping sebagai kota politik, kota agama, dan kota kebudayaan, juga merupakan kota perdagangan yang terbesar pada waktu itu. Aktivitas perdagangan internasional antara Timur dan Barat pada masa Dinasti Abbasiyah terjadi secara besar-besaran. Perkembangan perdagangan ini sangat memungkinkan karena didukung oleh sarana dan prasarana yang strategis seperti adanya pelabuhan yang menjadi terminal distribusi dan keluar masuknya barang.

Demikian pula dengan bidang industri telah mengalami kemajuan yang pesat. Berbagai produk industri telah muncul dari berbagai daerah yang bervariasi. Produksi kertas yang semula dilakukan oleh Cina, belakangan diproduksi pula di Baghdad oleh Dinasti Abbasiyah. Di beberapa daerah mulai mengembangkan industrinya sendiri-sendiri. Di Basrah dikembangkan industri sabun dan gelas, di Kufah dan Damaskus dikembangkan industri sutra, di Khurasan dikembangkan industri sutra dan wol, di Mesir dikembangkan industri tekstil, dan di Andalusia dikembangkan industri kapal, kulit, dan senjata.

Kegiatan pertanian dan perkebunan pun mengalami perkembangan yang luar biasa pada masa Dinasti Abbasiyah ini. Berbagai daerah mulai mengembangkan pertanian dan perkebunannya masing-masing. Basrah, Kufah,

Masul dan al-Wasid misalnya telah menjadi pusat usaha pengembangan pertanian pada masa ini. Berbagai sarana dan prasarana yang dibutuhkan untuk pengembangan pertanian dan perkebunan terus dibangun, misalnya pembangunan kanal dan bendungan irigasi.

Dari analisis ini, maka dapat disimpulkan bahwa pranata ekonomi pada masa Dinasti Abbasiyah telah tumbuh dengan pesat. Pranata tersebut, baik yang berkaitan dengan kelengkapan negara dalam kerangka makro ekonomi maupun yang berhubungan dengan kegiatan mikro ekonomi yang dilaksanakan oleh masyarakat luas.

C. Pemikiran Ekonomi Islam

Pemikiran ekonomi yang paling mendapat perhatian pada masa ini, sebagaimana yang sudah disinggung di atas adalah masalah keuangan negara dan pajak. Sumber pendapat negara dan alokasi pendapatan negara menjadi tema utama dalam diskursus tentang ekonomi Islam. Hal ini berarti bahwa kajian politik ekonomi menjadi tema yang paling menarik dan mendapatkan porsi perhatian yang cukup besar bila dibandingkan tema-tema yang lain. Perhatian besar terhadap tema ini bisa jadi lebih disebabkan karena politik ekonomi –kebijakan ekonomi negara– akan berpengaruh pada aspek-aspek ekonomi yang lainnya, seperti pembangunan ekonomi dan kesejahteraan rakyat.

Menurut El-Ashker dan Wilson, diskursus tentang keuangan negara dan perpajakan ini disebabkan berbagai faktor: (a) kompleksitas subjek, yang telah meningkat sebagai hasil dari perluasan lebih lanjut dari negara, (b) perubahan struktur penguasaan dan kepemilikan lahan pertanian antara Muslim dan non-Muslim, (c) dominasi pertanian yang berkelanjutan sebagai sumber utama penerimaan negara dan keprihatinan para penulis dengan tanah perpajakan, (d) sifat dari subjek sebagai perangkat yang mampu untuk memproyeksi keadilan secara konseptual dan praktis yang menjelaskan mengapa beberapa penulis awal itu adalah hakim dan ahli hukum, (e) sifat khusus dari perpajakan sebagai subjek yang berkaitan dengan kebijakan ekonomi negara, (f) dimensi politik perpajakan, sebuah masalah yang berakar dalam Islam sebagai agama yang tidak mengakui pemisahan antara agama dan politik, dan (g) dorongan dari beberapa

khalifah dan kepala negara yang menugaskan pekerjaan agak mirip di alam modern "komite penelitian".¹⁰⁷

Selain itu, pada masa Dinasti Abbasiyah regulasi tentang keuangan negara tidak dibuat dan dilakukan oleh khalifah sebagai kepala negara atau kepala pemerintahan. Regulasi dan implementasinya dilakukan oleh para ahli hukum (*fuqaha*) dan hakim profesional. Hal ini berbeda dengan keadaan yang terjadi pada masa Khulafa' al-Rasyidin. Pada masa itu, para khalifah memiliki kompetensi untuk merumuskan regulasi dan mengimplementasikannya dalam tataran praktis. Misalnya, Khalifah Umar bin Khathab merumuskan pendapatnya sendiri dalam hubungannya dengan pengaturan tentang tanah taklukan di Irak, memperdebatkan pandangan ini pada aspek yuridis serta alasan politik dan berhasil membela kebijakannya. Argumen yang disajikan Umar bin Khathab tidak hanya menggunakan alasan politik dalam mempertahankan kebijakan ekonomi, tetapi juga menyajikan bukti yuridis dari al-Quran dan al-Sunnah. Dengan demikian, khalifah saat itu mampu mengonvergensi perannya sebagai politisi dan ahli hukum. Hal yang sama juga dilakukan oleh Khalifah Ali bin Abi Thalib ketika mengirim surat kepada gubernur provinsi Mesir tentang berbagai hal terkait dengan pertanian, perdagangan, industri, pelayanan publik, pekerjaan, administrasi negara, perpajakan, kepolisian, dan sebagainya. Dalam surat itu, Ali bin Abi Thalib telah memperlihatkan kompetensinya, baik sebagai politisi maupun sebagai ahli hukum.

Sehubungan dengan itu, maka ada fenomena yang menonjol saat itu di mana para penguasa berusaha untuk mendekati dan merekrut ulama untuk masuk ke lingkaran istana. Rekrut ulama ke istana itu mengindikasikan bahwa khalifah pada masa Dinasti Abbasiyah telah menyadari bahwa dirinya tidak memiliki kemampuan layaknya sebagai ulama. Ini juga menjadi persepsi masyarakat luas bahwa pemimpin mereka tidak lagi sempurna kesalehannya, inspirasi sucinya, atau secara hukum orang yang ditinggikan Allah. Khalifah dinasti bukan lagi serangkaian pemerintahan individu yang sangat tergantung pada kualitas agama atau politik pribadi para khalifah, tetapi sebaliknya, negara sebagai institusi yang dibuat fokus loyalitas ideologis.¹⁰⁸ Sebagai negarawan dan pemimpin militer mereka

107 Ahmed A. F. El-Ashker and Rodney Wilson, 155-156.

108 Ira M. Lapidus, *a History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 112.

tidak memiliki keberanian atau ketabahan. Demikian pula sebagai ahli hukum yang dimuliakan, mereka tidak terkenal dan tidak berkualitas.

Ada empat alasan yang dapat memberikan kontribusi bahwa: (a) perluasan wilayah Islam, (b) perpecahan di dalam negara, (c) jarak waktu panjang dengan masa Kenabian, dan (d) meningkatnya kompleksitas kehidupan. *Pertama*, upaya perluasan wilayah yang sangat besar dengan intensitas pertempuran militer yang tinggi selama Dinasti Abbasiyah telah menyita perhatian para khalifah. Para khalifah terlibat secara langsung dalam upaya ekspansi wilayah ini. Akibatnya, para khalifah melupakan dan hanya menyisihkan sedikit waktu untuk mempelajari kompleksitas syariah. Tugas untuk memahami syariah sepenuhnya diserahkan kepada para ulama. Para ulama itulah yang kemudian memberikan kontribusi pemikiran dan regulasi terhadap para penguasa.

Kedua, konflik internal juga memberikan pengaruh yang signifikan terhadap menurunnya kualitas pemahaman khalifah terhadap syariah. Upaya untuk menyelesaikan konflik internal itu ternyata membutuhkan perhatian dan konsentrasi yang serius dari para penguasa saat itu. Bahkan, bisa jadi, lintasan sejarah hidupnya dipenuhi dengan upaya penyelesaian konflik internal tersebut. Oleh karena itu, dalam pikiran para khalifah tidak terlintas kesempatan untuk mempelajari dan memahami syariah secara mendalam.

Ketiga, rentang waktu yang relatif lama antara masa Dinasti Abbasiyah dengan masa Kenabian juga telah ikut memengaruhi penurunan pemahaman syariah dari para penguasa. Hal ini berarti penurunan kualitas pemahaman keagamaan telah berlangsung secara meluas, bukan hanya di kalangan elite politik tetapi juga terjadi pada masyarakat pada umumnya. Pemahaman keagamaan lebih terkonsentrasi pada komunitas tertentu, yakni di kalangan ulama dan *fuqaha*. Penguasa saat itu tampaknya menyerupai kondisi masyarakat pada umumnya, yakni memiliki pemahaman keagamaan yang rendah.

Keempat, kompleksitas kehidupan sosial, politik, dan ekonomi telah berpengaruh juga secara signifikan terhadap penurunan kualitas pemahaman keagamaan para khalifah. Mereka terlalu sibuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang muncul terkait dengan sosial, politik, dan ekonomi. Keadaan sosial, politik, dan ekonomi yang kompleks telah menyeret para khalifah pada posisi yang sibuk dan sulit untuk membagi waktu.

Sebagai konsekuensinya, para khalifah menjadi tidak memiliki waktu dan kesempatan untuk studi tentang Islam dan syariah.

Sehubungan itu, pemahaman keagamaan lebih dipegang oleh komunitas tertentu, yakni ulama atau *fuqaha*. *Fuqaha* dan ilmu fikih telah mengalami kemajuan yang sangat pesat pada masa Dinasti Abbasiyah ini. Berbagai paradigma, pendekatan, dan metodologi ilmu fikih telah muncul dan berkembang maju sedemikian rupa. Sebagai implikasinya, pada masa Dinasti Abbasiyah muncul sejumlah mazhab fikih. Mazhab fikih ini belakangan berpengaruh pula secara kuat terhadap pemikiran ekonomi. Pada persoalan fikih yang sama sering kali melahirkan pemahaman dan pemikiran yang bervariasi. Variasi pemikiran ini, terutama disebabkan berbeda dalam penggunaan paradigma, pendekatan, atau metodologi.

Sebagai ilustrasi, mereka berbeda pendapat ketika merespons kebijakan Umar bin Khathab terkait dengan tanah taklukan di Irak dan Syria. Juhur ulama berpendapat bahwa kebijakan Umar bin Khathab itu merupakan bagian dari *ijma'* dalam ilmu fikih. Mereka mendasarkan argumennya pada Hadis Nabi dalam mendukung kemampuan yudisial Khalifah Abu Bakar, Umar, dan Ali. Sedangkan Abu Yusuf, Mazhab Hanafi, menganggap apa yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khathab itu bukan Nabi dan selain dari apa yang dilakukan oleh Nabi, maka umat Islam harus mematuhi. Praktik Umar bin Khathab dalam mengelola keuangan negara bisa menyimpang dari kesesuaiannya dengan kebutuhan. Praktik Umar bin Khathab merupakan hasil dari pendapat sendiri yang dicapai oleh tenaganya sendiri, *ijtihad*, dan bukan berasal dari Nabi.

Terkait dengan pemikiran ekonomi pada masa Dinasti Abbasiyah, sebenarnya tercermin dari pemikir dan karyanya yang muncul pada masa itu. Di antara ulama yang memiliki pemikiran tentang ekonomi Islam pada masa ini adalah Abu Yusuf, al-Syaibani, Yahya bin Umar, Abu Ubaid, al-Mawardi, dan al-Ghazali.

Pemikiran ekonomi Abu Yusuf tercermin dari karya monumentalnya, yakni *Kitāb al-Kharāj*.¹⁰⁹ Buku ini sebenarnya ditulis oleh Abu Yusuf atas permintaan dari Khalifah Harun al-Rasyid. Oleh karena itu, karya Abu Yusuf ini merupakan refleksi atas keadaan ekonomi saat itu dengan menggunakan pendekatan pemahaman keagamaan yang dimilikinya. Metodologi yang

109. Abū Yūsuf Ya'qūb bin Ibrāhīm, *Kitāb al-Kharāj* (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1979).

digunakan Abu Yusuf dalam menulis bukunya itu dilakukan melalui langkah menganalisis praktik ekonomi yang terjadi saat itu dan memeriksa aplikasi masa lalu, meneliti aturan al-Quran, Hadis dan fikih untuk memastikan sesuai dengan syariah, dan terakhir menyatakan pendapatnya sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh Khalifah.

Ada beberapa tema besar dan sekaligus menjadi buah pemikiran ekonomi yang disajikan di dalam buku itu. Tema tersebut meliputi pengeluaran negara dan distribusi pendapatan, pajak tanah, pajak *kharāj*, pajak *ʿusyūr*, tanah milik umat Islam, tanah milik ahl al-kitab, tanah *qathaʿi*, tanah yang dihidupkan kembali, administrasi pajak tanah, pajak produk lain, zakat, *jizyah*, barang publik, serta harga, kelangkaan dan nilai. Ini merupakan poin utama dalam *Kitāb al-Kharāj* karya Abu Yusuf. Sebagai buku pertama tentang ekonomi, buku ini masih dapat dipandang sebagai sebuah karya yang komprehensif. Bahkan, buku ini bisa dianggap sebagai buku referensi dengan standar yang bisa digunakan saat ini.

Sementara pemikiran ekonomi al-Syaibani tercermin dalam karyanya yang berjudul *al-Iktisāb fī al-Rizq al-Mustathāb*.¹¹⁰ Apabila kecenderungan pemikiran ekonomi Abu Yusuf adalah ekonomi makro, maka pemikiran ekonomi al-Syaibani cenderung pada ekonomi mikro. Pemikiran al-Syaibani sama sekali tidak menyangkut masalah keuangan negara atau perpajakan publik, melainkan menyangkut konsumsi, produksi, nilai, dan distribusi.

Perbedaan lain antara karya Abu Yusuf dengan al-Syaibani terletak pada inisiasinya. Kalau Abu Yusuf menulis *Kitāb al-Kharāj* atas permintaan Khalifah Harun al-Rasyid, sedangkan al-Syaibani menulis *al-Iktisāb fī al-Rizq al-Mustathāb* atas inisiatifnya sendiri. Hal ini berarti bahwa dengan tulisan al-Syaibani ekonomi mulai berkembang sebagai sebuah bentuk literatur yang independen. Lebih penting lagi, secara parsial ide-idenya tentang ekonomi tampaknya bertepatan dengan beberapa pemikiran ekonomi yang datang beberapa abad kemudian.

Ada beberapa tema besar dan sekaligus menjadi buah pemikiran ekonomi al-Syaibani yang disajikan di dalam buku itu. Tema tersebut meliputi konsumsi dan pendapatan, serta produksi dan pendapatan. Pemikiran al-Syaibani yang paling penting adalah pemikirannya tentang tingkatan konsumsi. Konsumsi itu dibagi menjadi tiga tingkatan, yakni: (1)

110 Muhammad bin Hasan al-Syaibani, *al-Iktisāb fī al-Rizq al-Mustathāb* (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1987).

tingkat *ma'rûf*, subsistensi, atau kebutuhan (*necessities*); (2) tingkat moderasi, atau perangkat tambahan (*enhancement*); dan (3) tingkat pemborosan (*extravagance*), atau perbaikan (*refinement*). Analisis al-Syaibani tentang tingkat konsumsi ini tampaknya telah menjadi titik awal yang berlaku untuk banyak ekonom Islam setelahnya, termasuk di zaman modern, tentang teori perilaku konsumen dari perspektif Islam. Salah satu akan menunjukkan bahwa tingkat konsumsi terikat untuk bervariasi dari waktu ke waktu dan dari satu masyarakat ke masyarakat lain, sedangkan tingkat kebutuhan mungkin tidak berubah-ubah.

Selain itu, pemikiran yang paling menarik dari al-Syaibani adalah pemikirannya tentang sumber-sumber pendapatan, di mana kegiatan produktif dibagi menjadi empat kategori, yakni: sewa-menyewa (*ijârah*), perdagangan (*tijârah*), pertanian (*zirâ'ah*), dan industri (*shanâ'ah*).¹¹¹ Sedangkan para ekonom kontemporer membaginya menjadi tiga, yaitu pertanian, perindustrian, dan jasa. Di antara keempat usaha perekonomian tersebut, al-Syaibani lebih mengutamakan usaha pertanian dari usaha lain. Menurutnya, pertanian memproduksi berbagai kebutuhan dasar manusia yang sangat menunjang dalam melaksanakan berbagai kewajibannya. Dalam perekonomian, pertanian merupakan suatu usaha yang mudah untuk memenuhi kebutuhan hidup. Allah telah menyediakan sawah dan ladang untuk bercocok tanam. Dan makanan yang kita makan merupakan hasil dari pertanian.¹¹²

Pemikir ketiga yang muncul pada masa Dinasti Abbasiyah adalah Yahya bin Umar. Pemikiran ekonomi Yahya bin Umar ini terangkum dalam karyanya yang berjudul *Ahkâm al-Sûq*. Bila melihat judul bukunya, maka dapat dipahami bahwa fokus pemikiran Yahya bin Umar lebih banyak berbicara tentang pasar. Pasar dapat dipahami sebagai ruang di mana orang-orang yang ingin membeli barang atau jasa dan orang-orang yang ingin menjualnya datang secara bersama-sama.

Pemikiran utama Yahya bin Umar bahwa pasar yang dikehendaki itu adalah pasar ideal. Pasar ideal, menurutnya merupakan pasar yang memiliki kriteria terjadi transparansi, tidak ada monopoli dan kartel, pencegahan persaingan tidak sehat, menghindari kecurangan dan penjualan produk haram (dilarang agama).

111 Muhammad bin Hasan al-Syaibani, 40.

112 *Ibid.*, 40-41.

Selain itu, Bagi Yahya bin Umar peran negara dalam regulasi pasar sangat penting. Oleh karena itu, ia memulai bukunya dengan menjelaskan apa yang harus dilakukan oleh penguasa untuk mempertahankan tatanan di pasar. Peran negara dalam regulasi pasar bagi Yahya bin Umar adalah pengawasan dan pembentukan organ yang diperlukan untuk melakukan audit. Negara harus memiliki peran yang kuat dalam kendali pasar agar berfungsi dengan baik. Jika pasar dibiarkan dengan sendirinya tanpa audit atau kontrol, yang mungkin pula terjadi beberapa intervensi dari dalam dan luar, sehingga dapat berfungsi normal dari pasar dan terjadi kerusakan keseimbangan, maka negara harus campur tangan dalam situasi ini dan mengakhiri tindakan yang dapat merusak pasar. Jika tidak, maka situasi ini dapat menyebabkan kerugian bagi pembeli dan penjual.

Hal lain yang juga disoroti oleh Yahya bin Umar adalah masalah pembentukan harga pada pasar ideal. Menurut Yahya bin Umar, jika pasar telah berfungsi secara normal, di mana harga ditentukan oleh kekuatan penawaran dan permintaan, maka tidak boleh ada intervensi apapun dari siapa pun, sekalipun intervensi dilakukan oleh negara. Menurutnya, intervensi negara hanya boleh dilakukan apabila di pasar telah terjadi dua keadaan, yakni penimbunan (*ihdikâr*) dan banting harga (*ighrâq*). Intervensi pemerintah ini pun bukan dalam bentuk penentuan harga, tetapi berupa pengendalian harga.

Pemikir keempat yang muncul pada masa Dinasti Abbasiyah adalah Abu Ubaid. Pemikiran ekonomi Abu Ubaid ini tercermin dalam bukunya yang berjudul *Kitâb al-Amwâl*. Apabila karya Abu Yusuf cenderung ke ekonomi makro dan al-Syaibani cenderung ekonomi mikro, maka karya Abu Ubaid ini cenderung mengonvergensi di antara keduanya, yakni ekonomi makro dan ekonomi mikro.

Kitâb al-Amwâl karya Abu Ubaid merupakan panduan dalam keuangan publik. Rincian praktik masa lalu dijelaskan dengan baik, serta didokumentasikan dengan baik pula, dengan cara yang akan melayani para pejabat dalam berurusan dengan apa yang seharusnya dan tidak seharusnya dikenakan pajak, siapa yang harus dan tidak harus dikenakan pajak, faktor-faktor yang membenarkan pengenaan pajak, dan bagaimana pendapatan harus didistribusikan.

Pokok-pokok pikiran ekonomi Abu Ubaid diawali dengan menyajikan tentang filsafat hukum ekonomi dengan pokok pikiran sebagai berikut: (1)

prinsip utama dalam filsafat hukum ekonomi adalah keadilan; (2) keadilan adalah keseimbangan antara hak-hak individual, publik, dan negara; dan (3) implementasi keadilan akan membawa kepada kesejahteraan ekonomi dan keselarasan sosial. Dalam kaitan dengan sumber pendapatan negara, Abu Ubaid menetapkan *kharaj*, *jizyah*, *khums*, dan *'usyûr* sebagai sumber pendapatan negara. Dalam pembelanjanya dipilah menjadi dua bagian besar. *Pertama*, pendapatan publik yang berasal dari zakat dialokasikan pada delapan asnaf yang disebut dalam al-Quran. *Kedua*, pendapatan publik yang berasal dari *khums* (*khums ghanimah*, *khums* barang tambang dan *rikaz* serta *khums* lainnya) dialokasikan untuk kesejahteraan publik seperti kesejahteraan anak-anak, korban bencana, santunan dan lainnya. Hal lain yang paling menonjol dari pemikiran ekonomi Abu Ubaid adalah masalah uang. Menurut Abu Ubaid, uang memiliki tiga fungsi utama, yaitu *Standard of Exchange Value*, *Medium of Exchange*, dan *Store of Value*.

Pemikir kelima yang muncul pada masa Dinasti Abbasiyah adalah al-Mawardi. Pemikiran ekonomi al-Mawardi tercermin dalam tiga karyanya yang berjudul *Adâb ad-Dunyâ wa ad-Dîn*, *al-Hâwî* dan *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*. Dalam kitab *Adâb ad-Dunyâ wa ad-Dîn*, al-Mawardi memaparkan tentang perilaku ekonomi seorang muslim serta empat jenis mata pencaharian utama, yaitu pertanian, peternakan, perdagangan, dan industri. Dalam kitab *al-Hâwî*, al-Mawardi secara khusus membahas tentang *mudhârabah* dalam pandangan berbagai mazhab. Sedangkan dalam kitab *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, al-Mawardi banyak menguraikan tentang sistem pemerintahan dan administrasi negara, seperti hak dan kewajiban penguasa terhadap rakyatnya, berbagai lembaga negara, penerimaan dan pengeluaran negara, serta institusi hibah.

Dari ketiga karyanya tersebut, tampaknya kitab *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* merupakan kitab yang paling komprehensif dalam mempresentasikan pokok-pokok pemikiran ekonomi al-Mawardi. Dalam kitabnya tersebut, al-Mawardi menempatkan pembahasan ekonomi dan keuangan negara secara khusus, yang masing-masing membahas tentang harta, sedekah, *ghanimah*, serta harta *jizyah* dan *kharâj*. Analisis komparatif atas kitab ini dengan karya-karya sebelumnya yang sejenis menunjukkan bahwa al-Mawardi membahas masalah-masalah keuangan dengan cara yang lebih sistematis dan rumit. Sumbangan utama al-Mawardi terletak pada pendapatnya tentang pembenahan pajak tambahan dan dibolehkannya pinjaman publik yang dilakukan oleh negara.

Pemikir keenam dan terakhir yang muncul pada masa Dinasti Abbasiyah adalah al-Ghazali. Pemikiran ekonomi al-Ghazali sebenarnya merefleksikan pemikiran makronya bahwa Islam itu adalah kemaslahatan. Oleh karena itu, setiap kegiatan ekonomi diorientasikan kepada kemaslahatan. Kemaslahatan dalam perspektif al-Ghazali terdiri dari *dharûriyât*, *hâjjiyâh*, dan *tahsiniyât*. Pemikiran ekonomi lain, yang juga sangat penting menurut al-Ghazali bahwa kegiatan ekonomi tidak boleh hanya diorientasikan pada kehidupan dunia semata tetapi juga harus diorientasikan bagi kehidupan *ukhrawi*. Pemikiran ekonomi kedua ini sangat dimaklumi muncul karena berbagai pemikiran al-Ghazali selalu dilandasi oleh nilai-nilai tasawuf.

Banyak aspek yang telah dikemukakan oleh al-Ghazali tentang ekonomi meskipun disajikan secara parsial dan acak. Namun, apabila dirangkum maka pemikiran ekonomi al-Ghazali itu terkait secara makro maupun secara mikro. Secara makro, al-Ghazali telah berbicara tentang negara dan keuangan publik, sumber dan penggunaan pendapatan negara, masalah uang dan moneter, mekanisme pasar, dan pembangunan ekonomi. Sedangkan secara mikro, al-Ghazali juga telah berbicara tentang kegiatan ekonomi, pasokan dan permintaan, penentuan harga pasar, produksi, dan distribusi. Dalam perspektif kajian ekonomi kontemporer dapat dipahami bahwa pemikiran al-Ghazali itu sesungguhnya telah komprehensif.

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi pada masa Dinasti Abbasiyah tercermin dalam dua aspek utama, yakni pranata ekonomi dan pemikiran ekonomi. Ada beberapa pranata ekonomi yang muncul dan berkembang pada masa Dinasti Abbasiyah ini, di antaranya pertanian, perdagangan, dan industri. Pranata pertanian dan perdagangan sebenarnya merupakan pranata ekonomi lanjutan yang sudah tumbuh dan berkembang sejak masa-masa sebelumnya. Pranata ekonomi yang khas dan mulai berkembang pada masa Dinasti Abbasiyah ini adalah pranata industri. Oleh karena ada kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi pada masa ini telah mendorong untuk menciptakan berbagai produk industri.

Selain pranata ekonomi, pada masa Dinasti Abbasiyah muncul pula beberapa pemikir dan pemikiran tentang ekonomi. Di antara pemikir yang muncul dan paling populer pada masa ini adalah Abu Yusuf, Muhammad al-Hasan al-Syaibani, Yahya bin Umar, Abu Ubaid, al-Mawardi, dan al-Ghazali.

Pemikiran ekonomi Abu Yusuf tercermin dalam karyanya yang berjudul *Kitab al-Kharaj*, pemikiran ekonomi al-Syaibani tercermin dalam karyanya yang berjudul *al-Kasb*, pemikiran Yahya bin Umar tercermin dalam karyanya yang berjudul *Ahkâm al-Sûq*, pemikiran ekonomi Abu Ubaid tercermin dalam karyanya yang berjudul *Kitab al-Amwal*, pemikiran ekonomi al-Mawardi tercermin dalam tiga karyanya yang berjudul *Adâb ad-Dunyâ wa ad-Dîn*, *al-Hâwî* dan *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, dan pemikiran ekonomi al-Ghazali tercermin di sejumlah karyanya yang parsial dan terpisah-pisah.



PEMIKIRAN EKONOMI ABU YUSUF

Pertengahan abad ke-8 M merupakan masa peralihan kekuasaan dari Dinasti Umayyah ke Dinasti Abbasiyah. Masa ini merupakan masa konflik internal umat Islam sehingga suasana tidak kondusif bagi berbagai aspek kehidupan. Hal ini berarti dunia Islam tengah mengalami masa kesulitan atau kemunduran sesaat. Aktivitas ilmiah sebagai bagian penting dalam perjalanan umat Islam juga mengalami kemandekan karena suasana yang tidak kondusif itu.

Namun demikian, di dalam suasana yang mencekam seperti itu ternyata masih ditemukan secercah harapan bagi kemajuan ilmu pengetahuan. Adalah Abu Yusuf, seorang ulama besar yang masih bisa konsisten dengan aktivitas ilmiahnya di tengah-tengah suasana yang tidak kondusif bagi kemajuan ilmu pengetahuan. Ulama yang hidup di dua masa kedinastian ini –Umayyah dan Abbasiyah¹¹³– telah mampu memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya bagi dunia Islam.

Karya terbesar dari Abu Yusuf adalah *Kitāb al-Kharāj* telah memberikan kontribusi besar bagi pengembangan ekonomi, khususnya ekonomi Islam. Secara komprehensif, Abu Yusuf telah menyajikan pemikiran ekonomi dalam kerangka makro, khususnya terkait dengan keuangan negara, baik sumber pendapatan negara maupun alokasi dari pendapatan negara. Pemikiran ekonomi Abu Yusuf ini, dalam tataran teknis, telah memberikan regulasi yang pasti bagi para penguasa di zamannya. Sedangkan secara teoretis, pemikiran ekonomi Abu Yusuf telah menjadi referensi dalam pengembangan ekonomi Islam.

Meskipun karya Abu Yusuf itu merupakan pesan dari penguasa saat itu, yakni Khalifah Harun al-Rasyid, tetapi dalam kajiannya tidak menunjukkan subjektivitasnya. Hal ini bisa dilihat dari kemandiriannya ketika pendapatnya berbenturan dengan tradisi ekonomi yang berlaku pada masa itu, termasuk kebijakan penguasa. Oleh karena itu, buku itu dibuat atas pesanan penguasa, tetapi tetap menunjukkan objektivitasnya.

Sehubungan dengan hal tersebut, deskripsi pemikiran ekonomi Abu Yusuf dengan merujuk pada karyanya menjadi sesuatu yang signifikan. Buku yang ditulis dengan menggunakan pendekatan ekonomi makro ini bisa dijadikan sebagai referensi utama dalam mengkaji pemikiran ekonomi Abu Yusuf. Selain itu, buku *Kitāb al-Kharāj* ini merupakan sebuah buku klasik yang telah mampu mengonvergensi antara kajian teoretis dengan tataran implementasi ekonomi pada zamannya.

113 Lihat, Philip, K. Hitti, *History of The Arab* (London: Macmillan, 1970), 281; Bernard Lewis, *Bangsa Arab Dalam Untaian Sejarah*, Terjemahan oleh Said Jamhuri (Jakarta: Pustaka Ilmu Jaya, 1994), 73; dan Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), 67.

A. Riwayat Hidup Abu Yusuf

Nama lengkap Abu Yusuf adalah Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim al-Ansari (113/731-182/798),¹¹⁴ seorang murid dan seorang teman Abu-Hanifah pendiri Mazhab Hanafi.¹¹⁵ Ia berasal dari suku Bujailah, salah satu suku Arab. Keluarganya disebut Anshari karena dari pihak ibu masih mempunyai hubungan dengan kaum Anshar (pemeluk Islam pertama dan penolong Nabi Muhammad Saw. di Madinah) di masa hidupnya di Kufah, yang terkenal sebagai daerah pendidikan yang diwariskan oleh Abdullah Ibnu Mas'ud (w. 32 H) seorang sahabat besar Nabi Muhammad Saw.¹¹⁶

Sebagai seorang penganut mazhab rasional Hanafi, *ahl al-ra'y*, Abu Yusuf mengambil metode penalaran hukum dalam hal yang berkaitan dengan isu-isu duniawi.¹¹⁷ Hal ini dilakukan apabila sumber hukum Islam utama, al-Quran dan al-Sunnah, tidak mengungkapkannya secara *sharīh*. Namun demikian, penalaran hukum yang digunakan Abu Yusuf itu tidak bebas dari pembatasan. Menurut mazhab rasional, penalaran itu terpaksa dilakukan ketika tidak ada aturan yang jelas dalam al-Quran, Sunnah, atau *ijma'* sahabat Nabi. Apabila sebuah persoalan tidak ditemukan pada ketiga sumber hukum Islam itu, maka penetapan hukumnya harus didasarkan pada prinsip-prinsip penalaran analogis (*qiyās*), preferensi hukum (*istihsān*), dan kemaslahatan umum (*istislāh*).

Pendekatan Hanafi, atau umumnya pendekatan dari mazhab rasional, tercermin khas dalam buku Abu Yusuf yang berjudul *Kitāb al-Kharāj*. Ketika mendiskusikan masalah yang kontroversial akan ditemukan keputusan Abu Yusuf yang didahului atau dilanjutkan dengan ungkapan “menurut saya”. Selain itu, ditemukan pula ungkapan Abu Yusuf, “jika hal ini mengarah pada kemajuan rakyat” ketika menyarankan tindakan untuk Khalifahnyanya yang mungkin berbeda dari pemikiran sebelumnya, yang menunjukkan efek dari prinsip kemaslahatan umum (*istislāh*) dalam mencapai keputusan. Namun demikian, dalam beberapa kesempatan Abu Yusuf juga memiliki keberanian untuk berbeda pendapat dengan gurunya, Abu Hanifah. Hal ini diungkapkan dalam buku Abu Yusuf pada beberapa kesempatan di

114 S.M.Ghazdar (Ed.), *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics* (London: Routledge, 2003), 210.

115 *Ibid.*, 211.

116 al-Khatib al-Baghdadi, *Tārīkh al-Baghdād*. Jilid XIII (Beirut: Dār al-Fikrī, t.t.), 329.

117 Hamad Abdu al-Rahmān al-Junaidi, *Manāhij al-Bāhithin fī al-iqtiṣād al-Islāmī* (Sharīkah al-'Ubaikan li al-Thibā'ati wa al-Nashr, 1406 H), 129.

mana ditemukan deskripsi yang menyatakan persetujuannya terhadap pandangan Abu Hanifah, tetapi kemudian Abu Yusuf memilih pendapat yang lain. Perbedaan pendapat antara Abu Yusuf dan Abu Hanifah tidak membuat dia keluar dari Mazhab Hanafi. Hal ini menunjukkan independensi berpikir Abu Yusuf dan menunjukkan perbedaan dengan tingkat intensitas dan frekuensi yang tinggi tidak menciptakan jurang atau menimbulkan kontroversi antara murid dan guru.

Sebagai seorang ulama dan juga murid yang bijaksana Abu Yusuf akan menyimpulkan pernyataannya dengan, “Allah Maha Tahu yang terbaik”, ketika ada perbedaan pendapat antara dirinya dan gurunya. Adapun khalifah, itu terserah dia, penguasa, untuk mengambil tindakan yang dilihatnya cocok, “Aku telah menjelaskan hal tersebut kepada Anda, Amirul Mukminin, dan terserah kepada Anda, dengan kebijaksanaan Anda, untuk mengambil tindakan yang akan bermanfaat bagi umat Islam”, ungkapan yang selalu digunakan Abu Yusuf dalam bukunya.

Independensi pemikiran Abu Yusuf seperti yang ditunjukkan dalam perselisihannya dengan gurunya itu lebih disebabkan karena faktor profesinya sebagai hakim. Sebagai seorang hakim, dan kemudian hakim agung pada masa Khalifah Harun al-Rasyid,¹¹⁸ ia harus mengembangkan kebebasan berpikir yang diperlukan demi tercapainya keadilan dan netralitas yang dibutuhkan oleh seorang hakim. Sebagai hakim agung, Abu Yusuf dituntut untuk terbiasa mendengarkan sudut pandang yang berbeda, variasi pendapat, menimbang argumen, mengevaluasi pendapat orang lain dan kemudian menyelesaikannya sendiri.

Pendekatan berpikir seorang hakim ini merupakan pendekatan yang khas dalam buku *al-Kharaj* Abu Yusuf. Dalam bukunya itu, Abu Yusuf memunculkan pertanyaan, memeriksa apa yang telah dinyatakan dalam al-Quran dan Sunnah, meneliti apa yang telah dilakukan oleh para Khulafa' al-Rasyidin, menggambarkan apa yang telah disampaikan oleh para ahli hukum lainnya, mencapai keputusan dan merumuskan pendapat dengan penjelasan dasar keputusannya dan dukungan pendapat. Sehubungan dengan itu, maka dapat diketahui bahwa metode penyajian yang digunakan adalah metode yang sangat edukatif.

118 Sayyid Abul A'la Maududi, *First Principles of Islamic Economics* (Leicester: The Islamic Foundation, 2011), 279.

Abu Yusuf tampaknya menikmati penghargaan yang diberikan dari khalifahnyanya. Hal ini disimpulkan dari dua poin dalam bab pengantar dari bukunya. *Pertama*, ketika ia mengacu pada tindakan yang ditugaskan oleh khalifah-Nya, maka ditemukan ungkapan Abu Yusuf yang menggunakan kata kerja “minta”, misalnya “Amirul Mukminin telah meminta saya”, dan “telah meminta dari saya”. Hanya pada bagian akhir saja Abu Yusuf menggunakan kata “memerintah” muncul. Rasa hormat, sopan santun, etika, dan seni diplomasi diperlihatkan oleh Abu Yusuf kepada Khalifah di sepanjang bukunya. Hal ini sebagai implikasi dari penghargaan khalifah yang begitu tinggi kepada seorang hakim atau ahli hukum. Ahli hukum dipandang sebagai orang yang paham aturan dan hukum Islam.

Kedua, Abu Yusuf tampaknya telah mengambil peran sebagai penasihat, pengacara, dan bahkan penceramah bagi khalifah dalam bukunya. Pada sepanjang bab pengantar dalam buku *al-Kharaj*, Abu Yusuf secara terus-menerus mengingatkan khalifah akan tanggung jawab, tugas dan kewajibannya terhadap rakyatnya, perintah Allah dan perintah Nabi-Nya yang berkaitan dengan “gembala, rakyat, dan pemilik rakyat”, dan pahala dan sanksi Allah dalam segala hal yang berkaitan.

B. Karya Abu Yusuf

Karya utama dari Abu Yusuf adalah *Kitāb al-Kharāj*. Buku ini adalah karya yang ditugaskan oleh Khalifah Harun al-Rasyid kepada Abu Yusuf.¹¹⁹ Hal ini ditunjukkan dalam paragraf kedua dari bab pengantarannya, “Amirul Mukminin, Semoga Allah menguatkannya, telah meminta saya untuk menulis baginya”.¹²⁰ Oleh karena itu, buku ini lahir sebagai akibat dari Abu Yusuf yang ditugaskan oleh Khalifah Harun Al-Rashid (786-809) ketika beliau ingin mengatur sistem baitul mal, sumber pendapatan negara seperti *kharāj*, *ʿusyūr*, dan *jizyah*. Demikian pula cara pendistribusian harta-harta tersebut dan cara menghindari manipulasi, kezaliman. Bahkan juga bagaimana mewujudkan harta-harta tersebut untuk kepentingan penguasa.¹²¹ Secara paralel dengan praktik pemerintah saat ini, persoalan ini harus menjadi perhatian negara, sebagai khalifah itu tertarik untuk mendapatkan masalah yang diteliti, dan penulis ditugaskan pasti mampu melaksanakan tugas.

119 S.M.Ghazanfar (Ed.), 211.

120 Abū Yūsuf Yaʿqūb bin Isrāhīm, *Kitāb al-Kharāj* (Beirut: Dar al-Maʿrif, 1979).

121 al-Junaidi, 139.

Tema besar buku ini adalah untuk memberikan kajian yang komprehensif tentang “. . . pengumpulan *kharaj*, persembahan *'usyûr*, sedekah, *jizyah*, dan hal-hal lain dari apa yang ia (khalifah) harus lihat ke dalam dan bertindak berdasarkan”, dan tujuannya adalah untuk “menghindari penekanan dari rakyatnya, dan menguntungkan kepentingan mereka”.¹²² Hal lain dalam pernyataan di atas menunjukkan bahwa buku tersebut tidak dimaksudkan untuk menjadi eksklusif tentang perpajakan atau murni tentang pajak tanah seperti yang telah disusun dan disajikan oleh beberapa penulis. Buku tersebut lebih luas dari itu, hanya memang pajak tanah adalah salah satu komponen utamanya. Ini akan menjadi jelas ketika melihat pada struktur dari *Kitab al-Kharaj*.¹²³

Buku tersebut ditulis dalam bentuk menjawab pertanyaan yang diajukan oleh khalifah. Apakah Khalifah benar-benar mengajukan pertanyaan-pertanyaan atau Abu Yusuf menggunakannya sebagai pendekatan gaya tulisannya tidak disebutkan dengan jelas. Hal ini dapat diasumsikan bahwa ketika Khalifah meminta Abu Yusuf untuk menulis baginya sebuah risalah tentang pajak dan penerimaan negara dengan maksud untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang potensial, Abu Yusuf menganggap secara implisit bahwa khalifah akan mengajukan pertanyaan-pertanyaan tersebut. Hal ini juga penting untuk dicatat bahwa dalam bukunya yang diarahkan kepada Khalifah sendiri, Abu Yusuf memberikan aturan syariah, saran dan pendapat, bukan keputusan. Keputusan diberikan kepada khalifah, “Terserah Anda, wahai Amirul Mukminin, untuk memutuskan apa yang dilihat untuk diikuti”; Abu Yusuf selalu mengakhiri keputusannya.¹²⁴

Pendekatan Abu Yusuf untuk menulis tentang masalah *al-Kharaj* adalah pendekatan pragmatis. Dia melihat pada praktik yang berlaku, memeriksa aplikasi terakhir, mempelajari masalah yang timbul dari kebijakan sekarang dan masa lalu, meneliti aturan al-Quran, Hadis dan yurisprudensi untuk memastikan sesuai dengan syariah, dan kemudian mencapai suatu pendapat yang akan menyediakan dalam pandangannya satu jawaban yang masuk akal. Pendekatan deduktif yang digunakannya adalah untuk tujuan membuktikan titik, perdebatan masalah, membela ide, atau mengkritik penghakiman. Namun, pendekatan pragmatis adalah pendekatan ilmiah

122 *Ibid.*

123 Ahmed A. F. El-Ashker and Rodney Wilson, *Islamic Economics a Short History* (Boston: Brill, 2006), 174.

124 *Ibid.*

umum yang diikutinya. Dalam arti bahwa hal itu dapat dikatakan bahwa Abu Yusuf adalah penulis pertama tentang ekonomi Islam secara “ilmiah” dan merupakan subjek yang tepat untuk penelitian ilmiah.

C. Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf

Pemikiran ekonomi Abu Yusuf dapat dilihat secara komprehensif di dalam karya monumentalnya, yakni *Kitâb al-Kharâj*. Sehubungan dengan itu, maka deskripsi tentang pemikiran ekonomi Abu Yusuf ini akan menggunakan kitab tersebut sebagai referensi utama. Beberapa pokok pikiran ekonomi Abu Yusuf ini dapat dikemukakan sebagai berikut.

1. Pengeluaran Negara dan Distribusi Pendapatan

Pembagian rampasan perang adalah titik awal perlakuan Abu Yusuf tentang topik ini. Tema ini layak untuk didiskusikan oleh Abu Yusuf mungkin karena dua alasan: (a) bagaimana proporsi Nabi Muhammad Saw. dan kerabatnya yang tidak berhak menerima zakat, tetapi kemudian diberikan setelah Nabi wafat, dan (b) apakah variasi dari apa yang dialami oleh Khulafa' al-Rasyidin, terutama Umar bin Khathab dapat diadopsi. Pada pertanyaan pertama ia menyatakan bahwa jatah Nabi Muhammad Saw. harus dibagikan kepada sanak saudaranya, dan pada kedua setelah menjelaskan beberapa masalah yang timbul setelah Nabi Muhammad Saw. dan Khulafa' al-Rasyidin, mengusulkan distribusi yang sedikit bervariasi dari apa yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khathab.¹²⁵

Abu Yusuf menekankan tiga poin tentang masalah distribusi pendapatan zakat: (a) pendapatan zakat tidak boleh dicampur dengan pendapatan dari pendapatan lainnya; (b) pendapatan dari zakat harus secara ketat didistribusikan sebagaimana diatur dalam al-Quran; dan (c) pendapatan ini harus didistribusikan kepada penerima lokal di tempat, kota, atau wilayah dari mana zakat itu dikumpulkan. Ada satu pengecualian: porsi ditetapkan “karena Allah” ini dapat dialokasikan secara umum, dan surplus lokal dapat didistribusikan ke daerah lain. Khususnya dari segi ekonomi perpajakan akan membantu mengurangi biaya transportasi dan akibatnya mengurangi beban administrasi pajak.¹²⁶

125. Abû Yûsuf, 18.

126. M. Umar Chapra, *The Future of Economics: an Islamic Perspective* (England: Islamic Foundation, 2000), 294.

Selain itu, pengumpul zakat (*'āmilīn*) juga harus diberikan bagiannya dari pendapatan sebagaimana tercantum di dalam al-Quran, tetapi jika pendapatan tidak cukup untuk memberi mereka, sumber umum zakat atau bahkan sumber lain dapat digunakan untuk membayar mereka sesuai keperluannya. Pembayaran kepada *'āmilīn* itu seharusnya cukup tetapi tanpa kekurangan dan harus ditentukan oleh khalifah sendiri. Cukup menarik, Abu Yusuf tampaknya telah ada dalam dua poin pikiran, tidak terlalu membebani *'āmilīn* dengan lebih dari apa yang mereka bayar untuk pekerjaan dan mungkin untuk mengurangi moral *hazard* yang mungkin dikenakan pada bagian dari administrator jika mereka dibayar sangat rendah.

Berbeda dengan hakim dan pejabat, upah mereka harus dibayar dari keuangan pusat. Hal ini akan menjamin bahwa layanan yang diberikan tidak akan terbatas pada pendapatan yang dikumpulkan dari daerah, sehingga semua daerah akan mendapatkan layanan yang sama. Layanan pribadi yang disediakan oleh para hakim ini seperti pengelolaan dana perwalian atau warisan dapat dibayar secara pribadi oleh mereka yang memperoleh keuntungan dari layanan, tapi hakim harus tidak menjual terlalu mahal agen mereka agar warisan harus tergerus dalam jangka panjang. Selain itu, pegawai negeri tidak dibayar dari pendapatan zakat, kecuali para pejabat yang bekerja secara eksklusif untuk pengumpulan zakat.

2. Pajak Tanah

Dalam membahas pajak tanah, Abu Yusuf membagi pajak tanah kepada dua bagian, yakni pajak *kharaj* dan pajak *'usyūr*. Pembahasan Abu Yusuf dimulai dengan pemaknaan dan perbedaan antara *'usyūr* dan *kharaj*. *'Usyūr* adalah pajak yang dikenakan pada tanah milik umat Islam, sedangkan *kharaj* adalah pajak atas tanah di bawah pendudukan non-Muslim yang muncul setelah penaklukan Islam. Namun demikian, pemahaman ini tidak selalu terjadi karena tanah di tangan non-Muslim bisa dikenakan pajak *'usyūr* juga. Ketentuan ini dikenakan pada tanah milik Ahli Kitab di Arab, yaitu Kristen dan Yahudi, dan masyarakat lain di luar Arab yang memiliki perjanjian perdamaian dengan tentara Muslim menetapkan *'usyūr* sebagai upeti. Demikian pula tanah milik umat Islam juga bisa dikenakan pajak *kharaj*, jika umat Islam membeli tanah dari pemilik yang dikenakan pajak *kharaj*.

a. Pajak *Kharāj*

Dalam bukunya, Abu Yusuf memperkenalkan metode baru pajak *kharaj*. Sebelum Abu Yusuf, cara perpajakan tanah taklukan itu didominasi oleh praktik khalifah Umar bin Khathab ketika tanah Irak, *Sawad*, ditaklukkan: tingkat tetap dengan ambang batas. Dalam risalahnya, Abu Yusuf menyimpang dari putusan Umar bin Khathab dan mengusulkan metode lain yang didasarkan pada bagi hasil, *muqāsamah*.¹²⁷ Hal ini menunjukkan bahwa Abu Yusuf tidak sependapat dengan kebijakan Umar bin Khathab.

Argumen yang digunakan oleh Abu Yusuf adalah pada saat itu tanah tersebut mampu menanggung pajak *kharaj* yang dikenakan padanya. Selain itu, Abu Yusuf berargumen dengan riwayat yang menjelaskan bahwa sekembalinya Hudzaifah dan Utsman, administrator Khalifah Umar, dari survei tanah dan pengadaan pajak, Umar bertanya kepada mereka, "Bagaimana kamu meretribusi atas tanah? Mungkin Anda kenakan pada penduduk lebih dari yang mereka tahan?" Hudzaifah menjawab, "Aku meninggalkan surplus" dan Utsman berkata, "Aku meninggalkan dua kali sebanyak yang saya bisa ambil jika saya ingin". Umar berkata, "Berhati-hatilah untuk tidak memungut pajak atas tanah melebihi apa yang dapat ditanggung". Dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan kepada anak buahnya, Khalifah Umar itu mungkin ragu apakah tingkat kepastian pajaknya mencerminkan keadilan yang ingin ia capai. Namun, pernyataan dari dua administrasinya bahwa mereka tidak mengenakan biaya tanah dengan lebih dari yang bisa ditahan, tanah harus mampu untuk membayar pajak yang dikenakan. Penguasa memiliki hak untuk menurunkan atau menaikkan pajak *kharaj* tetapi ia harus menghindari membebani pembayar pajak tanah dengan pajak secara berlebihan.¹²⁸

Abu Yusuf berpendapat bahwa tarif pajak atas tanah *kharaj* itu harus ditetapkan berdasarkan prinsip bagi hasil. Ketika Nabi Muhammad Saw. menaklukkan Khaybar dengan kekuatan, beliau tidak memungut pajak *kharaj* atas tanah dalam bentuk pajak moneter tetap. Sebaliknya, ia memberikannya kepada penjaga tanah, orang-orang Yahudi, atas kesepakatan *musāqamah* di mana setengah dari hasil itu harus diambil dalam bentuk pajak.

127 Ahmed A. F. El-Ashker and Rodney Wilson, 178.

128 Abū Yūsuf, 19.

Pada tarif *muqâsamah*, bagi hasil proporsional, Abu Yusuf mengusulkan tingkat variabel yang bergantung pada kemampuan lahan untuk membayar pajak dan beban yang harus ditanggung saat bertani. Dia menyarankan harga menjadi sebagai berikut.

- 1) Dua per lima (40%) pada gandum dan jelai dari tanah yang diairi secara alami, yaitu dengan curah hujan dan air dari mata air alami.
- 2) Satu setengah per sepuluh (15%), dan tiga per sepuluh (30%) pada tanaman dari lahan yang diairi artifisial, tergantung pada jumlah kerja keras yang ditanggung dan metode irigasi yang diperlukan. Tingkat rendah dalam kategori ini dibandingkan dengan yang sebelumnya dimaksudkan untuk memungkinkan biaya irigasi.
- 3) Sepertiga pada pohon-pohon palem, kebun-kebun anggur, sayuran dan buah-buahan, tetapi hanya seperempat akan diambil dari tanaman pada musim panas.
- 4) Sepersepuluh pada tanah *qatha'i* yang diairi secara alami dan satu-dua puluh pada artifisial irigasi. Tanah *qatha'i* itu, seperti yang dijelaskan sebelumnya, tanah yang diberikan oleh khalifah untuk layanan pembedaan penyerahan untuk negara dan Islam. Mereka tidak selalu berkualitas tinggi dan beberapa diperlukan untuk pembangunan jembatan dan kanal.
- 5) Sepersepuluh (10%) dan zakat pada tanah *'usyûr*, yang dimiliki oleh umat Islam, jika tanah diairi secara alami dan setengah sepuluh (5%) jika irigasi artifisial.¹²⁹

Selain menentukan porsi bagi hasil dalam menentukan pajak, Abu Yusuf juga menentukan ambang batas atau batas minimal bayar pajak. Pajak itu hanya dikenakan pada lima *wasaq* atau lebih. Jika tanah menghasilkan kurang dari lima *wasaq*, maka tidak ada pajak yang dikenakan. Dalam menghitung ambang batas, kuantitas produk yang berbeda itu ditambahkan. Jika tanah menghasilkan dua setengah *wasaq* gandum dan dua setengah *wasaq* jelai (total lima *wasaq*) atau jika produk tersebut terdiri dari satu *wasaq* gandum, salah satu jelai, salah satu beras, salah satu kurma, dan salah satu dari kismis (total lima *wasaq*), maka pajak itu dikenakan. Jika total tidak lima *wasaq*, maka tidak ada pajak yang dikenakan kecuali untuk produk yang mahal, seperti kunyit yang dikenakan pajak dengan

129 *Ibid.*, 21.

tarif di atas, sekalipun produk itu kurang dari lima *wasaq* asalkan nilai produk itu setara dengan nilai lima *wasaq* dari produk tanah termurah.

Untuk memperjelas unit pengukuran, pengukuran timbangan ditetapkan langkah-langkah berikut: 1 *wasaq* terdiri dari 60 *sha'*, sedangkan 1 *sha'* terdiri dari 5 *rutl*. dan 1 *rutl* sama dengan 1 pon berat dari biji gandum. Dengan kata lain, ambang berat sekitar 1.600 pon gandum. Jika ada £ 2,2 dalam satu kilogram, ambang batas akan menjadi setara dengan sekitar 727 kilogram gandum sekarang ini.

Ada pengecualian yang diberikan Abu Yusuf dalam menambah atau mengurangi tarif *kharaj*, yakni tanah yang berada di bawah perjanjian damai. Tanah ini harus dikenakan pajak sesuai dengan ketentuan perjanjian perdamaian, yang tidak boleh diubah. Satu-satunya faktor yang akan menyebabkan perubahan adalah jika orang-orang dari tanah itu memeluk Islam. Selama mereka berada dalam agamanya, maka tarif pajak dikenakan sesuai kesepakatan dalam perdamaian. Namun, apabila mereka masuk Islam, maka penentuan tarif pajak disamakan dengan tarif pajak tanah milik umat Islam. Dalam kasus ini sepersepuluh, *'usyûr*, atau setengah bergantung pada keadaan irigasi, akan dikenakan pajak pada tanah mereka.

Dibandingkan dengan tarif pajak tetap, *muqâsamah* dapat menyebabkan pengurangan atau menghilangkan beban berlebih pajak melalui pengurangan kerugian seluruh pajak. Menurut Abu Yusuf, sistem perpajakan *muqâsamah* tidak akan mengalami kerugian yang sama. Harga komoditas akan bebas dari kemungkinan timbulnya peningkatan, hal-hal lain, seperti ekonom mengatakan tetap sama. Selain itu, pemikiran Abu Yusuf ini berimplikasi bahwa bagian negara dari produk akan dijual bersama dengan bagian wajib pajak, yang lebih mungkin untuk membantu dalam menentukan harga oleh kekuatan pasar.

b. Pajak 'Usyûr

Masih dalam pajak tanah, pajak tanah *'usyûr* adalah pajak lahan dengan tarif pajaknya sebesar sepersepuluh atau setengah dari itu, seperdua puluh, tergantung pada keadaan tanah dan irigasi. Tanah-tanah yang dimasukkan ke dalam pajak *'usyûr* adalah: (1) tanah milik umat Islam; (2) tanah milik *ahl al-kitab* di Arab; (3) tanah *qatha'i*; dan (4) tanah yang dihidupkan kembali.

Dasar pajak tanah yang dimiliki oleh umat Islam dikenakan tarif pajak sebesar sepersepuluh (10%) jika tanah diairi secara alami, dengan curah hujan atau kanal. Tetapi, jika pengairan tanah pertanian itu dilakukan secara artifisial seperti dengan menggunakan tenaga kerja dan mesin, maka tarif pajak hanya dikenakan seperlima (5%). Pengenaan tarif pajak 5% ini berlaku pula pada tanah yang dalam pengelolaannya membutuhkan kerja keras ekstra dalam menggali dan mengolahnya.

Dasar pajak tanah yang dimiliki oleh *ahl al-kitab* –Yahudi dan Nasrani– pada dasarnya sama dengan tarif pajak atas tanah milik umat Islam. Penentuan tarif pajak ini berbeda dengan tanah yang dimiliki oleh orang yang tidak memiliki agama monoteis, di mana tarif pajaknya ditetapkan hanya sepersepuluh (10%) tidak ada tarif seperlima (5%). Pengurangan tarif pajak atas umat Islam dan *ahl al-kitab* didasarkan pada pertimbangan ada kewajiban lain yang harus ditunaikan. Bagi umat Islam masih ada kewajiban menunaikan zakat, sedangkan bagi *ahl al-kitab* memiliki kewajiban membayar *jizyah*. Sedangkan orang yang tidak memiliki agama monoteis tidak memiliki kewajiban tambahan tersebut.

Dasar pajak atas tanah *qathā'i* dikenakan tarif pajak sebesar sepersepuluh (10%). Bahkan, penguasa diberikan hak untuk menentukan tarif pajak lebih tinggi, seperti seperlima (20%). Pertimbangan yang digunakan dalam penentuan tarif lebih tinggi adalah bahwa tanah *qathā'i* diberikan tanpa pengorbanan keuangan kembali dan tidak ada modal disetor dalam perolehannya. Oleh karena itu, pembangunan kanal untuk irigasi dan kesulitan dalam pengelolaan tanah tidak menjadi bahan pertimbangan dalam penentuan tarif pajak atas tanah *qathā'i*.¹³⁰

Berkaitan dengan tanah yang dihidupkan kembali, Abu Yusuf menetapkan tarif pajak sesuai dengan status dari tanah itu sendiri. Pada tanah yang dihidupkan kembali setelah digarap, maka dikenakan tarif pajak *'usyūr* (sepersepuluh) jika tanah milik itu dikategorikan pada tanah *'usyūr*. Sedangkan apabila status tanah yang dihidupkan kembali itu tanah *kharaj*, maka atas tanah itu pun dikenakan tarif pajak *kharaj*. Demikian pula jika tanah yang dihidupkan kembali itu bagian dari tanah rampasan perang yang didistribusikan kepada para prajurit, maka dikenakan tarif pajak *'usyūr* (sepersepuluh) atau setengah *'usyūr* tergantung keadaan irigasi.

130. Abū Yūsuf, 58.

3. Administrasi Pajak Tanah

Dalam deskripsi yang relatif singkat, Abu Yusuf juga menjelaskan tentang administrasi pajak tanah. Hal yang paling menarik dari administrasi pajak tanah ini bahwa tidak ada satu otoritas pun yang berwenang untuk mengubah status hukum tanah. Status tanah *kharaj* tidak boleh diubah menjadi tanah *'usyûr* atau sebaliknya dari tanah *'usyûr* menjadi tanah *kharaj*. Menurut Abu Yusuf, konversi status tanah baru diperbolehkan apabila seorang pemilik tanah *'usyûr* membeli tanah *kharaj* dan menggabungkan kedua tanah itu menjadi satu dan kemudian membayar pajak *'usyûr* atasnya. Demikian pula apabila seorang pemilik tanah *kharaj* membeli tanah *'usyûr* dan menggabungkan kedua tanah itu menjadi satu dan kemudian membayar pajak *kharaj* atasnya.

Terkait dengan administrasi *kharaj*, Abu Yusuf berpendapat bahwa tidak ada administrator *kharaj* atau gubernur diberi hak untuk membebaskan seseorang dari pajak *kharaj* tanpa izin dari Khalifah. Demikian pula, tidak ada seorang pun yang diizinkan untuk menerima pembebasan dari pajak *kharaj* yang dikenakan padanya tanpa ada izin yang diberikan dari otoritas untuk melepaskannya. Pembebasan dari pajak *kharaj* dapat diberikan kepada seseorang jika hal itu dilakukan demi kepentingan masyarakat umum.

Selain itu, Abu Yusuf menentang adanya perantara dalam pembayaran pajak tanah khususnya dan pajak secara umum. Praktik perantara ini memang telah menjadi fitur penting dari pajak tanah pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Praktik dipandang dapat memudahkan pemerintah, dan bahkan lebih menguntungkan bila pajak itu dibayar oleh agen perantara terlebih dahulu. Namun, metode ini memiliki konsekuensi yang merugikan juga, seperti agen sangat sering mengenakan pembayar pajak riil lebih dari pajak yang harus dibayar. Akibatnya, praktik ini merupakan sebuah bentuk ketidakadilan. Dengan demikian, Abu Yusuf sangat menyarankan bahwa sistem perantara itu sebaiknya dihilangkan.

4. Pajak atas Produk yang Dihasilkan

Produk-produk ini dapat dibagi menjadi tiga kategori: (a) produk yang berasal dari pertanian, (b) produk yang diambil dari tanah, dan (c) produk yang dihasilkan dari laut. Untuk produk yang berasal dari pertanian, Abu Yusuf mengalihkan pada produk seperti madu dan kacang-kacangan dan

menjelaskan bagaimana itu harus dikenakan pajak. Khususnya, Abu Yusuf menyarankan bahwa tidak ada yang harus dikenakan pajak atas tebu, kayu bakar, rumput, jerami, atau atas dahan kelapa, kecuali untuk kayu manis karena itu adalah tanaman yang berguna meskipun tidak dapat dimakan, dan tebu yang dapat dimakan. Juga, tidak dikenakan pajak atas minyak bumi, tar, merkuri, atau aspal, yang ditemukan di dalam tanah.

Berkenaan dengan barang yang dikeluarkan dari laut seperti perhiasan dan tambang, Abu Yusuf menetapkan tarif pajak sebesar seperlima (*khums*). Bahkan, dalam kesimpulan besarnya Abu Yusuf mengatakan bahwa semua yang dihasilkan dari laut, apapun itu, harus dikenakan tarif pajak sebesar seperlima (*khums*) atau 20% dari penghasilan.

5. Zakat

Pemikiran Abu Yusuf tentang dasar dan tarif pajak tidak berhenti pada pajak tanah, melainkan juga merambah pada pemikiran tentang zakat. Dalam menganalisis dasar dan tarif pajak, Abu Yusuf menegaskan kembali aturan syariah yang telah ditetapkan di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Ambang batas zakat dan bentuk alokasi harta zakat telah diatur secara rinci di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Oleh karena itu, penguasa dan rakyat tinggal mengimplementasikan regulasi zakat yang telah ditetapkan di dalam kedua sumber ajaran Islam tersebut.

Selanjutnya, Abu Yusuf menekankan beberapa isu penting berkaitan dengan administrasi zakat. *Pertama*, ketika zakat dikenakan pada hewan, maka ada tiga poin yang harus dipertimbangkan: (1) dasar pajak tidak boleh diperbesar atau dikurangi oleh kolektor untuk mendapatkan keuntungan dari tunjangan ambang batas; (2) zakat pada temak yang dimiliki bersama akan dibagi sama rata di antara para pihak; dan (3) tidak ada zakat yang dikenakan pada hewan yang digunakan untuk budidaya.

Kedua, perlunya mengamati efisiensi administrasi dalam pengumpulan dan distribusi pendapatan zakat. Terkait dengan masalah ini, Abu Yusuf berpendapat sebagai berikut: (1) orang yang bertugas sebagai pengumpul dan pengelola pajak haruslah orang yang jujur dan diangkat oleh Khalifah; (2) pengumpul dan pengelola yang jujur di tingkat pusat harus memilih orang yang jujur di setiap kota yang dipercaya untuk mengumpulkan zakat; (3) administrasi pengumpulan zakat harus dipisahkan dari pajak

lainnya karena pendapatan pajak lainnya dimaksudkan untuk menghasilkan pendapatan untuk semua tujuan umum, sedangkan pendapatan zakat harus didistribusikan dengan cara tertentu yang ditentukan dalam al-Quran; (4) pendapatan zakat yang berasal dari wilayah yang berbeda harus digabungkan bersama-sama dan secara khusus digunakan untuk para mustahik; dan (5) pengumpul zakat harus dibayar secara cukup untuk mempertahankan mereka.

Administrasi Zakat dan *Kharaj* memiliki beberapa implikasi pada biaya kepatuhan (*compliance costs*), beban administrasi, dan keuntungan bersih dari pajak. Dengan tidak adanya kebijaksanaan negara berkaitan dengan tarif pajak atau dasar pajak, pendapatan bersih pajak dapat ditingkatkan dengan meminimalkan biaya administrasi dan pemborosan pendapatan potensial melalui efisiensi sehingga akan memaksimalkan pendapatan bersih pajak. Hal ini mengingatkan pada “efisiensi” sebagai salah satu dari empat penekanan dalam meriam perpajakan menurut Adam Smiths, yang tiga lainnya adalah kepastian, keadilan, dan kejelasan (Adam Smith, *Wealth of Nations*). Bahkan mengingat pada semua bahwa Abu Yusuf menulis dalam bukunya tentang perpajakan, dapat dikatakan bahwa empat meriam perpajakan Adam Smith secara pasti ada dalam Kitab *al-Kharaj*.

6. *Jizyah*

Selain membahas masalah zakat yang dibebankan kepada umat Islam, Abu Yusuf menganalisis juga pajak *jizyah* yang dibebankan kepada non-Muslim. Dalam cara yang sama ia menegaskan putusan syariah mengenai dasar dan tarif pajak, menekankan bahwa meskipun pajak itu per kepala, kemampuan bayar dari wajib pajak itu harus dipertimbangkan. Berkenaan tarif pajak *jizyah*, Abu Yusuf menetapkan 48 dirham per tahun bagi orang kaya, 24 dirham bagi golongan menengah, dan 12 dirham bagi buruh kecuali dia punya kekayaan. Anak-anak, perempuan, kaum miskin dan penerima zakat, biarawan kecuali yang kaya dibebaskan.

Dalam kasus sengketa tingkat kekayaan dan tidak adanya bukti kuat, maka sumpah perlu diambil dari orang menurut kitab sucinya. Aturan lain yang menyatakan bahwa *jizyah* bukan utang orang yang sudah meninggal yang harus dipotong dari warisannya, masuk Islam sebelum dan setelah berakhirnya masa satu tahun, dan pentingnya memberikan keringanan

dalam pengumpulan sangat ditekankan. Hadis meriwayatkan bahwa Nabi Muhammad Saw. mengatakan bahwa ia akan menjadi penolong pembayar *jizyah* yang tertindas di hari kiamat.

Pada sisi administrasi, sekali lagi Abu Yusuf menekankan perlunya untuk mengamati efisiensi dalam administrasi, sejajar dengan zakat. Dalam kaitannya dengan administrasi *jizyah* tampaknya Abu Yusuf menetapkan lebih ringan dibandingkan dengan administrasi zakat. Alasannya, penggunaan *jizyah* lebih fleksibel dan melibatkan non-Muslim sebagai subjek pajak. Hal ini perlu dilakukan dalam upaya memastikan kesetaraan dan keharmonisan sosial di masyarakat.

7. Iuran Khusus

Untuk pertama kalinya iuran khusus ini diperkenalkan oleh Khalifah Umar bin Khathab ketika melihat negara lain mengenakan iuran pada perdagangan yang melewati perbatasan mereka. Pada mulanya, memang kebijakan ini diambil sebagai bentuk perlakuan timbal balik. Namun, belakng kebijakan ini diimplementasikan sebagai kebijakan resmi negara.

Aspek yang paling penting yang dikemukakan Abu Yusuf adalah terkait dengan masalah tarif pajak, dasar pajak, ambang batas, dan peristiwa pajak. Kriteria subjektif mungkin akan diandalkan, maka penekanan Abu Yusuf pada keadilan dan para pejabat takut akan Tuhan. Selain itu, Abu Yusuf juga menetapkan ambang batas wajib pajak, yang berbeda dengan praktik modern, di mana pajak itu dikenakan setiap tahunnya.

Dalam menetapkan barang kena pajak, Abu Yusuf memberikan pengecualian pada hewan yang tidak dimaksudkan untuk menjadi perdagangan, seperti domba, sapi, dan unta yang tidak digembalakan, benih yang dimaksudkan untuk disemai dan bukan untuk dijual, dan produk pertanian lain jika tidak dibeli untuk perdagangan. Dalam penentuan jenis barang ini, para pihak yang terlibat harus mengambil sumpah menurut agamanya untuk menyatakan bahwa barang-barang itu bukan untuk perdagangan. Bahkan, Abu Yusuf menekankan bahwa pejabat yang berwenang perlu waspada dalam menetapkan barang-barang yang bisa lulus sebagai penggunaan pribadi.

8. Masalah Lain

Selain berbicara tentang pajak, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, Abu Yusuf dalam bukunya berbicara tema lain, seperti sewa-menyewa, barang publik dan eksternalitas, serata harga, kelangkaan dan nilai.

a. Sewa

Tentang sewa, Abu Yusuf berfokus pada penyewaan ladang dan kebun sawit, dengan referensi khusus pada pengolahan tanah tandus atas dasar sewa. Abu Yusuf menjelaskan bahwa para ahli hukum di Hijaz (Maliki) memiliki pandangan yang berbeda dari para ulama di Kufah. Di Hijaz dan Madinah, para ulama tidak membolehkan sewa lahan tandus atas dasar bagi hasil, karena mereka berpendapat bahwa tanah tandus tidak seperti kebun dan taman-taman lainnya di mana mereka membolehkan sewa dengan prinsip bagi hasil. Beberapa ulama di al-Kufah membolehkan bagi hasil atas kebun dan pohon-pohon lain dan bagi hasil diizinkan pada tanaman di lahan gundul, sementara yang lain tidak membolehkan bagi hasil pada kebun atau pohon buah-buahan lain dan tidak membolehkan bagi hasil atas tanaman di tanah tandus. Ulama yang tidak membolehkan transaksi yang mengandalkan argumen yuridis terhadap ketidakpastian, hasil dari sewa tanah tandus itu tidak pasti dan keterlibatan dalam transaksi tersebut bisa berbahaya bagi salah satu pihak. Di sisi lain, mereka yang membolehkan sewa bergantung secara ketat pada praktik Nabi Muhammad Saw. ketika membiarkan tanah Khaybar kepada penduduk Khaybar dengan dasar bagi hasil.

Pandangan Abu Yusuf semua sewa tersebut diperbolehkan dan valid. Ia menganggapnya sebagai bagi hasil dalam kontrak kemitraan di mana salah satu pihak berpartisipasi dalam kemitraan dengan modal dan yang lain dengan pekerjaan dan keahliannya. Keuntungan, bahkan jika itu masih belum diketahui dibagi atas dasar *profit and loss sharing*. Bentuk kemitraan ini dengan suara bulat diterima oleh para ulama. Dalam pandangan Abu Yusuf, penyewaan lahan tandus, kebun, dan pohon lainnya seperti kemitraan: tanah mirip dengan modal dalam kontrak kemitraan. Untuk menegaskan pandangannya, Abu Yusuf mengandalkan atas preseden Nabi Muhammad Saw. di tanah Khaybar. Menurut Abu Yusuf, hadis yang mendukung boleh sewa lebih kuat dan umum daripada hadis yang tidak membolehkan. Abu Yusuf menjelaskan berbagai bentuk kontrak sewa di mana ia menjelaskan

hubungan antara mitra dalam kontrak, dan posisi pajak masing-masing. Hal ini terlihat dari klasifikasi bahwa Abu Yusuf memperluas ruang lingkup sewa dengan membolehkan beberapa struktur. Dia mungkin ada dalam pikiran pertimbangan khusus untuk kemaslahatan umum tanpa mengorbankan prinsip dasar bahwa mitra harus jelas sebelum memulai transaksi mengenai kondisi kontrak. Pemikirannya tentang klasifikasi bertepatan dengan klasifikasi yang dikenal di zaman modern dan perbedaan antara sewa finansial dan jenis-jenis sewa lain.

b. Pekerjaan Umum

Abu Yusuf menekankan pentingnya pekerjaan umum dilakukan oleh negara dalam memperbaiki kondisi pertanian. Negara harus menggali kanal, membangun jembatan, dan memelihara jalan. Ini akan memiliki tiga efek: (1) membantu penyusutan luas lahan yang produktif; (2) membantu peningkatan produktivitas lahan budidaya; dan (3) membantu peningkatan penerimaan pajak. Untuk menekankan hal ini lebih lanjut Abu Yusuf menyatakan bahwa pekerjaan umum adalah salah satu tugas utama negara karena pekerjaan umum membutuhkan biaya besar melampaui kemampuan pemilik lahan tanah.

Dalam menandakan prinsip-prinsip Islam, Abu Yusuf mengacu pada kepemilikan publik dari tiga jenis barang khas: air, api dan padang rumput. Tidak ada kepemilikan pribadi dari barang-barang itu dan bisa diizinkan untuk mencabut dari penggunaannya selama tidak membahayakan akan jatuh pada pemilik sebagai akibat dari membiarkan orang lain untuk menggunakan barang dalam kepemilikannya.

c. Harga, Kelangkaan, dan Nilai

Aturan umum penentuan harga oleh kekuatan pasar juga ditegaskan oleh Abu Yusuf. Penentuan harga ditolak oleh Nabi Muhammad Saw. dalam contoh yang diberikan ketika orang memintanya untuk memperbaiki harga. Tetapi ketika membahas masalah harga barang, Abu Yusuf membuat pernyataan yang relevan. Pemikirannya tentang hal ini adalah persediaan (*supply*) tidak memengaruhi harga: pasokan barang bisa tinggi dan barang melimpah, namun harga bisa tinggi, sementara persediaan dapat rendah dan barang tidak dalam kelimpahan dan harga bisa rendah. Dia

memberlakukan hal yang sama untuk persediaan uang. Abu Yusuf tidak menguraikan tentang masalah ini, bagaimanapun, juga tidak merujuk secara eksplisit, hubungan antara permintaan dan penawaran seperti pada contoh Adam Smith dari pisau gunting (*scissor blades*). Abu Yusuf tampaknya telah berpusat pada sisi persediaan saja.

Selanjutnya, ketika berhadapan dengan harga, Abu Yusuf menyentuh titik yang sangat penting di bidang ekonomi, yakni hubungan antara barang, kelangkaan, dan nilai ekonomi. Dalam membahas masalah ini, Abu Yusuf memberikan ilustrasi dengan air sungai. Menurutnya, pada mulanya air dari sungai yang mengalir mungkin tidak memiliki nilai, dan baru akan memiliki nilai jika dibawa ke lokasi yang berbeda di mana sungai tidak berjalan. Dari ilustrasi ini, sebenarnya Abu Yusuf ingin menjelaskan ada tiga faktor penting yang akan menciptakan nilai yang baik, yakni kelangkaan, biaya peralatan, dan biaya transportasi. Analisis ini sesuai dengan analisis fundamental nilai di bidang ekonomi.

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi Abu Yusuf tercermin dalam karyanya yang berjudul *Kitab al-Kharaj*. Sesuai dengan judul bukunya, pemikiran ekonomi Abu Yusuf lebih banyak berkaitan dengan perpajakan. Berbagai aspek yang terkait dengan pajak merupakan sentral dari seluruh pemikiran Abu Yusuf. Apabila dirinci, pemikiran ekonomi Abu Yusuf berkaitan dengan masalah Pengeluaran dan Distribusi pendapatan Pajak, Pajak Tanah *Kharaj*, *Ushr*, Reformasi Administrasi Perpajakan Tanah, Pajak lainnya atas Produk Turunan, Zakat, *Jizyah*, Iuran Adat, Administrasi Publik: Hukum dan Ketertiban, Sewa Tanah, Barang dan Fasilitas Publik, serta Harga, Kelangkaan dan Nilai.



PEMIKIRAN EKONOMI AL-SYAIBANI

Pada pertengahan abad ke-8 M telah terjadi peralihan kekuasaan di dunia Islam, yakni dari Dinasti Umayyah kepada Dinasti Abbasiyah. Tradisi di antara kedua dinasti ini memiliki penekanan yang berbeda. Kalau penekanan Dinasti Umayyah lebih pada tradisi politik, sedangkan penekanan Dinasti Abbasiyah lebih pada tradisi ilmiah. Kebijakan yang diambil oleh Dinasti Umayyah lebih pada perluasan wilayah, sedangkan kebijakan Dinasti Abbasiyah lebih pada pembangunan internal dan kemajuan ilmu pengetahuan.

Al-Syaibani lahir tepat pada saat peralihan kekuasaan tersebut. Oleh karena itu, tradisi keilmuan belum tampak betul sehingga para ulama saat itu belum begitu banyak. Akibatnya, al-Syaibani lahir menjadi salah seorang ulama besar pada zamannya. Dalam struktur keilmuan, di satu sisi al-Syaibani menjadi salah seorang murid Abu Hanifah; tetapi di sisi yang lain, al-Syaibani juga adalah guru dari al-Syafi'i. Dengan demikian, dalam struktur keilmuan, al-Syaibani merupakan jembatan ilmu yang menghubungkan Abu Hanifah kepada al-Syafi'i. Bahkan, al-Syaibani pun pernah belajar kepada Imam Malik di Madinah. Dalam aspek metodologi, pemikiran al-Syaibani tampaknya merupakan konvergensi antara *ahl al-ra'y* yang berasal dari Abu Hanifah dengan *ahl al-hadits* yang berasal dari Imam Malik.

Sekalipun al-Syaibani lebih populer sebagai *fuqahā'* dan juga hakim, tetapi ia memiliki beberapa gagasan terkait dengan masalah ekonomi. Pemikiran ekonomi al-Syaibani ini dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Kitāb al-Kasb* atau *al-Iktisāb fī al-Rizq al-Mustathāb*. Buku ini merupakan buku kedua dalam bidang ekonomi dan buku pertama dalam bidang ekonomi mikro. Buku pertama tentang ekonomi adalah buku *Kitāb al-Kharāj* karya Abu Yusuf.

Meskipun buku itu tergolong tipis, tetapi substansinya sangat kaya. Kajian al-Syaibani lebih diarahkan pada kajian ekonomi mikro yang terkait dengan masalah produksi dan konsumsi. Masalah produksi dikonsepsikan oleh al-Syaibani dengan *kasb* (kerja), sedangkan masalah konsumsi dikonsepsikannya dengan istilah *nafaqah*. Dalam banyak tempat di bukunya, al-Syaibani banyak memberikan norma dan etika terkait dengan masalah produksi dan konsumsi ini.

A. Riwayat Hidup al-Syaibani

Nama lengkap dari al-Syaibani adalah Abu Abdillah Muhammad bin al-Hasan bin Zufar al-Syaibani dengan *kunyah* (julukan) Abu Abdullah. Muhammad bin Al-Hasan al-Syaibani lahir pada tahun 132 H/750M di kota Wasit yang merupakan ibu kota Irak pada akhir periode kekuasaan Bani Umayyah. Ada selisih usia dengan Abu Yusuf, yakni sekitar 19 tahun dan semasa selama 48 tahun. Al-Syaibani wafat dalam usia 58 tahun di kota ar-Ray pada tahun 189H/804M.

Dalam pengembaraan akademiknya, al-Syaibani pernah belajar fikih, sastra, bahasa, dan hadis kepada para ulama di kota Kufah. Saat usia 14 tahun –selama 4 tahun– al-Syaibani sempat menjadi murid salah satu imam mazhab, yaitu Imam Hanafi. Setelah berguru dengan Imam Hanafi, al-Syaibani berguru kepada Abu Yusuf yang merupakan salah seorang murid terkemuka dan pengganti Imam Hanafi, hingga keduanya tercatat sebagai penyebar mazhab Hanafi. Bersama-sama dengan Abu Yusuf, mereka berdua disebut dua orang sahabat dan dua orang murid. Bahkan, kedua ulama ini sering pula disebut dengan “sayap” bagi Mazhab Hanafi.¹³¹

Selain berhubungan dengan ulama *ahl al-ra'y*, al-Syaibani juga berhubungan dengan ulama *ahl al-hadīth*. Motivasi tinggi untuk berguru dengan ulama-ulama besar terlihat saat al-Syaibani belajar kepada para ulama besar, seperti Malik bin Anas, Sufyan bin ‘Uyainah dan al-Auza’i dengan melakukan perjalanan ke tempat-tempat seperti Mekah, Madinah, Syria, Khurasan, dan Basrah. Oleh karena itu, pemikiran yang disajikan al-Syaibani –dalam tema tertentu– bisa memadukan dua aliran pemikiran, yakni pemikiran *ahl al-ra'y* dengan pemikiran *ahl al-hadīth*.

Setelah memperoleh ilmu yang memadai, al-Syaibani kembali ke Baghdad yang pada saat itu telah berada dalam kekuasaan Dinasti Abbasiyah. Saat di Baghdad, peranan beliau penting dalam majelis ulama dan sering kali banyak para penuntut ilmu belajar kepadanya. Peranan penting tersebut menjadi pendukung untuk membentangkan lebih lebar mazhab Hanafi, dan disokong dengan kebijakan negara pada saat itu menjadikan mazhab Hanafi sebagai mazhab negara. Keluasan ilmunya dan pemikirannya didukung oleh penguasa, maka telah menjadikan al-Syaibani sebagai ulama besar pada zamannya. al-Syaibani lahir menjadi ulama yang disegani, tidak saja oleh masyarakat umum tetapi juga disegani oleh para penguasa pada zamannya.

Intelektualitas al-Syaibani tidak diragukan lagi, sehingga beliau ditunjuk sebagai hakim di kota Riqqah oleh Khalifah Harun al-Rasyid. Namun, jabatan hakimnya ini tidak sampai pada puncak kariernya, *qādhī qudhāt* seperti Abu Yusuf. Hal ini disebabkan karena al-Syaibani mengundurkan diri di tengah masa jabatannya. Al-Syaibani lebih memilih profesi sebagai akademisi dan memusatkan diri untuk menulis buku tentang fikih. Namun,

131 I. M. N. Al-Juburi, *Islamic Thought* (Indiana: Xlibris Corporation, 2010), 114.

dalam perjalanan akademiknya ternyata tidak hanya berfokus pada bidang fikih semata, tetapi juga merambah ke disiplin ilmu lain, seperti hadis, *ushul fikih*, dan bahasa. Keluasan ilmu-ilmu beliau tentang hadis, fikih, *ushul fikih*, bahasa dan segudang pengalaman riil dalam peradiban Islam telah menempatkannya sebagai sosok ulama intelektual yang disegani oleh para ulama lainnya yang hidup satu zaman dengannya.

B. Karya al-Syaibani

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, al-Syaibani memiliki perhatian yang cukup besar dalam bidang akademik. Sebagai buktinya, bahwa banyak karya tulis yang telah dibuatnya. Bahkan al-Syaibani ini dapat dinyatakan cukup produktif dalam menulis buku. Secara keseluruhan, karya yang diulas al-Syaibani ini dapat diklasifikasikan dalam dua golongan. *Pertama*, *Zhâhir al-Riwâyah*, yakni buku-buku yang ditulis berdasarkan pelajaran yang diberikan oleh Imam Abu Hanifah. Imam Abu Hanifah tidak meninggalkan karya tulis yang mengungkapkan pokok-pokok pikirannya dalam ilmu fikih. Namun, pokok-pokok pikiran Abu Hanifah itu direkam dan diresume oleh al-Syaibani dalam *Zhâhir al-Riwâyah*. Buku *Zhâhir al-Riwâyah* terdiri atas enam judul, yaitu *al-Mabsûṭ*, *al-Jâmi' al-Kabîr*, *al-Jâmi' al-Shagîr*, *al-Siyâr al-Kabîr*, *al-Siyâr al-Shagîr*, dan *al-Ziyâdât*. Keenam buku ini berisikan pendapat Imam Abu Hanifah tentang berbagai masalah keislaman, seperti fikih, *ushul al-fiqh*, ilmu kalam, dan sejarah. Keenam buku ini kemudian dihimpun oleh Abi al-Fadl Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Maruzi (w.334 H/945 M) salah seorang ulama fikih Mazhab Hanafi, dalam salah satu kitab yang berjudul *al-Kâfi*.

Kedua, *al-Nawâdir*, yakni buku-buku yang ditulis oleh al-Syaibani berdasarkan pandangannya sendiri. Buku-buku yang termasuk ke dalam *al-Nawâdir* adalah *'Amali Muhammad fî al-Fiqh* (pandangan al-Syaibani tentang berbagai masalah fikih), *ar-Ruqâyyât* (himpunan keputusan terhadap masalah hilah dan jalan keluarnya) ditulis ketika menjadi hakim di Riqqah (Irak), *al-Radd 'ala ahl al-Madînah* (penolakan pandangan orang-orang Madinah), *al-Ziyâdah* (pendapat al-Syaibani yang tidak terangkum dalam keempat buku tersebut di atas), yakni kitab yang dikarangnya setelah *al-Jâmi' al-Kabîr* serta *al-Atsar*. Buku yang terakhir ini melahirkan polemik tentang hak-hak non-Muslim di negara Islam dan ditanggapi oleh Imam

al-Syafi'i dalam *al-Umm*. Imam al-Syafi'i menulis bantahan dan kritik secara khusus terhadap al-Syaibani dengan judul *al-Radd 'ala Muhammad bin Hasan* (bantahan terhadap pendapat Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani).

Karya al-Syaibani yang banyak berbicara tentang masalah ekonomi adalah buku "*al-Kasb*". Buku *al-Kasb* merupakan sebuah buku yang lahir sebagai respons penulis terhadap sikap zuhud yang tumbuh dan berkembang pada abad kedua Hijriyah.¹³² Secara keseluruhan, kitab ini mengemukakan kajian mikro ekonomi yang berkisar pada teori *kasb* (pendapatan) dan sumber-sumbernya serta pedoman perilaku produksi dan konsumsi. Kitab tersebut termasuk kitab pertama di dunia Islam yang membahas permasalahan ini. Oleh karena itu, tidak berlebihan bila al-Janidal menyebut al-Syaibani sebagai salah seorang perintis ilmu ekonomi dalam Islam.¹³³

C. Pemikiran Ekonomi al-Syaibani

Sebelum menjelaskan lebih lanjut tentang pemikiran ekonomi al-Syaibani, akan realistis apabila menyajikan terlebih dahulu metodologi berpikir al-Syaibani dan faktor-faktor yang memengaruhinya. Ada ungkapan yang menyatakan bahwa produk pemikiran pada dasarnya adalah produk pada zamannya. Hal ini berarti bahwa produk pemikiran seseorang sangat dipengaruhi oleh setting sosial yang terjadi pada zamannya.

Sebagaimana diketahui bahwa al-Syaibani lahir pada saat fikih tengah mengalami kemajuan dan perkembangan yang sangat pesat; bahkan, telah sampai pada puncaknya di mana terbentuk dua pola pemikiran fikih yang berbeda, yakni *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadits*. Pemikiran fikih pertama – *ahlu al-ra'y* diwakili oleh Imam Abu Hanifah di Irak dan pemikiran fikih kedua – *ahl al-hadits* – diwakili oleh Imam Malik di Madinah. Pengikut pemikiran *ahl al-ra'y* berpandangan bahwa hukum Islam mengalami hambatan di *ahl al-hadits* karena keterbatasan mereka dalam menggunakan *ra'yu* (penalaran rasional). Sebaliknya, pengikut aliran *ahl al-hadits* menuduh pengikut *ahl*

132 Kitab ini tidak sampai pada kita, yang ada hanya ikhtisarnya yang dibuat oleh salah seorang murid al-Syaibani, Muhammad bin Sama'ah al-Tamimi, yang diberi judul *al-Iktisab fi al-Riq' al-Mustathab*. Lihat Hammad bin Abdurrahman al-Janidal, *Mandhi al-Bahitsin fi al-Iqtishad al-Islami* (Riyadh: Syirkah al-Ubaikan li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 1406 H), Jilid 2, 111.

133 *Ibid.*, 109.

al-ra'y terlalu bebas memakai ijtihad melalui pendekatan nalar, sehingga mengakibatkan tidak berfungsinya secara efektif *al-Sunnah*. Dalam kondisi seperti ini, al-Syaibani mencoba menjembatani pertentangan di antara kedua kelompok tersebut.

Sebagai pendukung Mazhab Hanafi, al-Syaibani memang tidak dapat melepaskan diri dari metodologi yang dikembangkan oleh mazhabnya. Mazhab Hanafi, termasuk di dalamnya al-Syaibani lebih mengedepankan *istihsân* dalam *istinbâth al-ahkâm*. Hal ini berbeda dengan metodologi *ahl al-hadîts*, yang lebih mengedepankan *qiyâs* dalam penetapan hukumnya. Al-Syaibani sendiri –sesuai dengan mazhabnya– lebih banyak menggunakan *istihsân* dalam penetapan hukumnya. Al-Syaibani sering menyatakan pemakaian *istihsân* secara eksplisit dalam beberapa tulisannya. Dalam keadaan tertentu, al-Syaibani sering menyatakan bahwa dirinya dan ulama Irak lainnya meninggalkan *qiyâs* dan beralih kepada *istihsân*.

Walaupun demikian, dalam beberapa peristiwa hukum al-Syaibani berbeda pendapat dengan Abu Hanifah dan pendapatnya selaras dengan pendapat *ahl al-hadîts*. Misalnya dalam persoalan imam shalat dengan posisi duduk, sedangkan makmum shalat dengan posisi berdiri. Abu Hanifah berpendapat bahwa imam shalat dalam keadaan duduk itu diperbolehkan. Sedangkan al-Syaibani berpendapat bahwa imam harus memimpin shalat dengan posisi berdiri apabila makmum shalat dengan cara berdiri. Pendapat al-Syaibani ini selaras dengan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Malik dan *ahl al-hadîts*. Pendapat al-Syaibani ini didasarkan pada sunnah Rasulullah Saw. dan Khulafa' al-Rasyidin yang memimpin shalat dalam posisi berdiri. Pendapat al-Syaibani ini telah merefleksikan kemandirian pendapatnya sekalipun harus berbeda dengan pendapat gurunya Abu Hanifah.

Dalam kasus ekonomi pun al-Syaibani pernah berbeda pendapat dengan Abu Hanifah dan *ahl al-ra'y*. Misalnya dalam masalah *ghanimah* (harta rampasan perang), di mana Abu Hanifah berpendapat bahwa bagian untuk tentara berkuda sama banyak antara tentara dan kudanya. Masing-masing mendapat satu bagian. Ia tidak mengakui autentisitas hadis Nabi Saw. yang mengatakan bahwa tentara berkuda mendapat tiga bagian: dua bagian untuk kudanya dan satu bagian untuk tentara itu sendiri. Al-Syaibani menolak pendapat Imam Abu Hanifah dan mendukung pendapat tiga bagian untuk tentara berkuda sebagaimana ditegaskan

hadis di atas. Pembagian ini, menurut al-Syaibani meliputi satu bagian untuk biaya perawatan kuda, satu bagian untuk kepentingan kuda dalam pertempuran, dan satu bagian lagi untuk kepentingan tentara itu sendiri.

Namun pada saat yang sama, al-Syaibani juga sering mengkritik pemikiran dan pendapat Imam Malik dan *ahl al-hadīts*. Contohnya ketika Imam Malik membolehkan seseorang melintas di hadapan orang yang sedang melaksanakan shalat. Menurut al-Syaibani, pendapat Imam Malik ini tidak konsisten dengan hadis yang sering diriwayatkannya sendiri. Padahal Rasulullah Saw. jelas-jelas melarang melintas di depan orang yang sedang melaksanakan shalat.

Perbedaan pendapat dengan *ahl al-ra'y* pada peristiwa hukum tertentu dan dengan *ahl al-hadīts* pada peristiwa yang lain telah menunjukkan kemandirian dari pemikiran dan pendapat al-Syaibani. Bahkan, buku *al-Siyār al-Kabīr* yang ditulis al-Syaibani dalam masa akhir hidupnya merupakan ijtihadnya sendiri yang timbul dari kritiknya terhadap pendapat yang berkembang sebelumnya.

Berkaitan dengan masalah ekonomi, pemikiran al-Syaibani tercermin dalam buku *al-kasb*. Buku ini ditulis sebagai respons al-Syaibani terhadap sikap zuhud para sufi yang tumbuh dan berkembang pada abad kedua Hijriah. Buku ini menjelaskan tentang kajian mikro-ekonomi. Tema besar yang disajikan dalam buku ini berkaitan dengan masalah pendapatan dan sumber-sumber pendapatan, serta perilaku produksi dan konsumsi.

Buku *al-kasb* karya al-Syaibani ini merupakan buku kedua, setelah *Kitāb al-Kharāj* karya Abu Yusuf, yang membahas tentang ekonomi. Namun, buku ini merupakan buku pertama di dunia Islam yang membahas tentang perilaku produksi dan konsumsi. Kalau penekanan buku Abu Yusuf lebih kepada ekonomi makro, maka penekanan buku al-Syaibani lebih kepada ekonomi mikro. al-Syaibani tidak banyak berbicara tentang kebijakan ekonomi, tetapi lebih kepada perilaku ekonomi, terutama perilaku produksi dan konsumsi.

1. *Kasb* (Kerja)

Dalam pembahasan ekonomi dalam *al-kasb*, al-Syaibani memulainya dengan memberikan definisi tentang *kasb* (kerja) itu sendiri. *Kasb* merupakan

usaha untuk mencari perolehan harta dengan berbagai cara yang halal.¹³⁴ Kerja dalam kerangka mikro merupakan bagian dari aktivitas produksi. Penjelasan ini menegaskan bahwa yang dimaksud dengan aktivitas produksi dalam ekonomi Islam berbeda dengan aktivitas produksi dalam ekonomi konvensional yang tidak membedakan apakah hasil produksi itu halal atau haram. Dalam perspektif ekonomi konvensional, kerja sebagai bagian dari aktivitas produksi itu hanya diorientasikan untuk mendapatkan keuntungan semata. Dalam ilmu ekonomi dinyatakan bahwa produksi dilakukan karena barang atau jasa itu mempunyai nilai guna, sedangkan di dalam Islam bahwa suatu barang atau jasa itu mempunyai nilai guna jika mempunyai unsur kemaslahatan.¹³⁵ Seorang muslim memproduksi setiap barang atau jasa yang memiliki tujuan *maslahah*. Pandangan Islam tersebut berbeda dengan konsep ekonomi konvensional yang menganggap bahwa suatu barang atau jasa mempunyai nilai-guna selama masih ada orang yang menginginkannya. Dengan kata lain, dalam ekonomi konvensional nilai guna suatu barang atau jasa ditentukan oleh keinginan (*wants*) orang per orang dan ini bersifat subjektif.¹³⁶

Selanjutnya, al-Syaibani menyatakan bahwa sesuatu yang dapat menunjang terlaksananya yang wajib, maka sesuatu itu menjadi wajib pula hukumnya. Dalam konteks kerja, menurut al-Syaibani, untuk menunaikan berbagai kewajiban, maka seseorang memerlukan kekuatan jasmani dan kekuatan jasmani itu sendiri akan muncul apabila mengonsumsi makanan yang diperoleh melalui kerja. Dengan demikian, kerja mempunyai peranan yang sangat penting dalam menunaikan sebuah kewajiban. Oleh karena itu, hukum bekerja adalah wajib, seperti halnya kewajiban *thahârah* ketika akan melaksanakan shalat.¹³⁷ Hukum kerja itu wajib didasarkan pada dalil-dalil sebagai berikut.

134 Rifa'at Al-Audi, *Min al-Turâts: al-Iqtishadî al-Muslîmîn* (Makkah: Rabithah' Alam al-Islam, 1985), 25.

135 Lebih jauh mengenai hal ini, lihat M. Fahim Khandan Moor Muhammad Ghifari, *Shatibi's Objectives of Shari'ah and Some Implications for Consumer Behavior*, dalam Abulhasan M. Sadeq dan A'idit Ghazali, *Reading in Islamic Economic Thought* (Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992), 194-196.

136 Uraian lebih lengkap dan luas mengenai perbedaan kedua pandangan tersebut, lihat Taqiyuddin Al-Nabhani, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif: Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 1-46.

137 Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, *al-Iktisâb fî al-Rîq al-Mustathâb* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 19.

Firman Allah Swt.:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ
كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung".¹³⁸

Sabda Rasulullah Saw.:

طَلَبُ الْكَسْبِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

"Mencari pendapatan adalah wajib bagi setiap Muslim".¹³⁹

Umar ibnu Al-Khattab r. a. lebih mengutamakan derajat kerja daripada jihad. Sayyidina Umar menyatakan dirinya lebih menyukai meninggalkan pada saat berusaha mencari sebagian karunia Allah Swt. di muka bumi daripada terbunuh di medan perang, karena Allah Swt. mendahulukan orang-orang yang mencari sebagian karunia-Nya daripada para mujahidin melalui firman-Nya:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنُصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ
وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَأْتِي غَالِبُكُمْ قَائِلًا ۖ فَافْتَرَوْا مَا تَسْرَ مِنَ الْقُرْآنِ
عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ ۖ وَأَخْرُوعُونَ يَصْرِيحُونَ فِي الْأَرْضِ يَقُولُونَ ۖ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ
وَأَخْرُوعُونَ يَقُولُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ فَافْتَرَوْا مَا تَسْرَ مِنْهُ ۖ وَاقْبَلُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا
وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahwasanya kamu berdiri (sembahyang) kurang dari dua pertiga malam, atau seperdua malam atau sepertiganya dan (demikian pula) segolongan dari orang-orang yang bersama kamu. Dan Allah menetapkan ukuran malam dan siang. Allah mengetahui bahwa kamu sekali-kali tidak dapat menentukan batas-batas waktu-waktu itu, maka Dia

138 al-Quran surat al-Jumu'ah ayat 10.

139 Hadits riwayat al-Bayhaqi dari Abdullah.

memberi keringanan kepadamu, karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al Quran. Dia mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebagian karunia Allah; dan orang-orang yang lain lagi berperang di jalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al Quran dan dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. Dan kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan)nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya. Dan mohonlah ampunan kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Al-Syaibani juga menyatakan bahwa bekerja merupakan ajaran para rasul terdahulu dan kaum muslimin diperintahkan untuk meneladani cara hidup para rasul tersebut.¹⁴⁰ Bahkan al-Syaibani mengatakan bahwa kerja dalam Islam itu hukumnya wajib. Orientasi kerja dalam perspektif al-Syaibani adalah hidup untuk meraih keridhaan Allah Swt, baik dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, kerja dalam perspektif al-Syaibani adalah keseimbangan, terutama keseimbangan duniawi dan *ukhrawi*. Kerja yang dilakukan tidak hanya diorientasikan untuk tujuan duniawi semata, tetapi juga harus ada orientasi *ukhrawi*. Demikian pula sebaliknya, kerja tidak hanya diorientasikan untuk tujuan *ukhrawi* semata, tetapi juga harus ada orientasi duniawi.

2. Teori Produksi

Konsep *kasb* yang dikemukakan al-Syaibani di atas sebenarnya merupakan benih-benih bagi lahirnya teori produksi karena hakikat dari produksi adalah kerja. Dalam kajian ekonomi kontemporer, kerja merupakan salah satu faktor produksi yang paling dominan. Dalam teori ekonomi modern, faktor produksi itu terdiri dari tenaga kerja, modal, dan sumber daya alam.¹⁴¹ Pada perkembangan berikutnya, faktor-faktor produksi itu dipilah menjadi dua, yakni faktor produksi asli dan faktor

140 Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, *ibid.*

141 Nicholas Gregory Mankiw, *Principles of Microeconomics* (Fort Worth: The Dryden Press, 1998), 396.

produksi turunan. Faktor produksi asli terdiri dari sumber daya manusia dan sumber daya alam, sedangkan faktor produksi turunan terdiri dari sumber daya modal dan kewirausahaan.

Sebagai produksi yang paling dominan, kerja (sumber daya manusia) telah mendapatkan perhatian serius dari al-Syaibani. Menurut al-Syaibani usaha produktif (*iktisâb*) adalah usaha untuk menghasilkan harta melalui cara-cara yang diperbolehkan berdasarkan syar'i (halal). Pengertian ini menjelaskan bahwa *iktisâb* merupakan salah satu cara untuk mendapatkan harta atau kekayaan. Cara perolehan kekayaan itu baru dikategorikan kepada *iktisâb* apabila tidak bertentangan dengan ketentuan-ketentuan *Syara'*. Ketentuan *Syara'* menjadi pengendali bagi usaha pencarian harta yang dilakukan oleh seorang Muslim.

Dalam ekonomi konvensional, produsen dikatakan rasional dengan melakukan usaha produktif dengan satu tujuan, yaitu memaksimalkan profit. Dengan menggunakan pendekatan *rational economic man*, seorang produsen akan berusaha secara maksimal untuk memperoleh keuntungan. Maksimalisasi keuntungan dalam kegiatan ekonomi merupakan bagian dari *self interest* yang akan selalu diperjuangkan seorang produsen dalam perspektif ekonomi konvensional.

Berbeda dengan pandangan konvensional tentang produksi, al-Syaibani mengatakan bahwa tujuan utama dari usaha produktif adalah bukan hanya sekedar mengejar keuntungan semata, tetapi juga untuk membantu orang lain melakukan ketaatan dan ibadah dengan niat menolong diri sendiri dan orang lain dalam melaksanakan ketaatan kepada Allah. Dengan niat luhur tersebut dalam usaha produktif, produsen tidak hanya mendapatkan keuntungan yang bersifat duniawi, tetapi juga mendapatkan balasan kebaikan dari Allah. Dengan kata lain, pendekatan yang digunakan dalam memperoleh harta adalah pendekatan *Islamic man*. Pada saat yang sama, orientasi yang dibangun dalam kegiatan ekonomi adalah keseimbangan antara *self interest* dengan *public interest* atau *altruistic*.

Dalam *Kitâb al-Kasb*, al-Syaibani menyatakan "Mencari (rezeki) dengan usaha produktif (*kasb*) adalah kewajiban bagi setiap Muslim. Ini merupakan penjelasan bahwa seseorang yang melakukan *kasb* akan dapat mencapai derajat di atasnya. Kedudukan di atasnya ini tidak mungkin dapat dicapai kecuali dengan melakukan kewajiban. Dan oleh karena tidak mungkin melakukan suatu kewajiban kecuali dengan melakukan hal tersebut

(*kasb*), maka *kasb* hukumnya adalah wajib *ain* seperti kewajiban untuk melakukan *thahârah* untuk menunaikan shalat. Hal ini dapat dijelaskan dengan beberapa jalan, di antaranya orang dapat melaksanakan kewajiban agama dengan kekuatan badannya. Kekuatan badan tidak akan dapat dicapai kecuali dengan makan dan makan hanya dapat dipenuhi dengan *kasb*. Demikian juga, shalat tidak dapat ditunaikan kecuali dengan menutup aurat. Menutup aurat tidak mungkin bisa direalisasikan kecuali dengan *kasb*. Oleh karena itu, sesuatu yang tidak memungkinkan dipenuhinya suatu kewajiban kecuali dengan sesuatu itu, maka sesuatu itu hukumnya wajib juga”.

3. Teori Konsumsi

Dalam kajian konsumsinya, al-Syaibani memulai dengan membagi kebutuhan pokok manusia (*dharûriyah*) menjadi empat, yakni makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal. Al-Syaibani menyatakan, “Kemudian Allah Swt. menciptakan anak cucu Adam dengan suatu ciptaan di mana tubuh (fisik) mereka tidak akan dapat hidup kecuali dengan empat perkara, yaitu makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal (rumah)”.¹⁴² Pemikiran tentang *basic human needs* yang dikemukakan oleh al-Syaibani tampaknya selaras dengan pemikiran ekonomi kontemporer yang menyatakan bahwa keempat hal itu merupakan kebutuhan dasar manusia.¹⁴³

Al-Syaibani lebih lanjut menyatakan, “Adapun tempat tinggal, maka mereka telah diciptakan dengan suatu ciptaan di mana fisiknya tidak mampu menahan teriknya panas sehingga dapat menunaikan amanat Allah *Ta’ala* yang dipikulnya dan hal itu tidak mungkin direalisasikan kecuali dengan terpenuhinya kebutuhan tempat tinggal. Dengan demikian, kebutuhan ini sama kedudukannya dengan kebutuhan makan dan minum”.¹⁴⁴

Berdasarkan tulisan al-Syaibani tersebut, dapat dipahami bahwa inti konsumsi dalam Islam itu tidak hanya untuk memenuhi dan melampiaskan kebutuhan hidup semata. Menurut al-Syaibani, hakikat konsumsi adalah untuk mempertahankan kondisi fisik manusia agar tetap prima sehingga bisa melaksanakan kewajiban utama manusia di dunia, yaitu beribadah

142 *Ibid.*, 47.

143 Bandingkan dengan Frank R. Kardes, et. al., *Consumer Behavior* (Australia: South-East, 2014), 171.

144 *Ibid.*, 47.

kepada Allah. Konsumsi (*nafaqah*) sangat pokok karena selain untuk memenuhi kebutuhan pokok untuk bertahan hidup juga ada keterkaitannya dengan penunaian kewajiban yang lain. Dengan demikian, konsumsi dapat diposisikan sebagai *wasilah* untuk bisa melaksanakan ibadah kepada Allah Swt. Oleh karena hukum ibadah itu wajib, maka pemenuhan terhadap kebutuhan dasar manusia juga menjadi wajib hukumnya.

Selanjutnya, al-Syaibani merumuskan tingkatan konsumsi yang berbeda dengan rumusan ulama sebelumnya yang mengacu pada *dharûriyah*, *hâjjah*, dan *tahsîniyah*. Al-Syaibani menjelaskan tingkatan konsumsi itu lebih rinci dan mendetail. Tingkat pemenuhan kebutuhan menurut al-Syaibani terbagi menjadi tiga. *Pertama*, konsumsi dilakukan dengan kadar yang memungkinkan dapat melangsungkan ibadah dan ketaatan. Menurut al-Syaibani, tahapan ini hukumnya *fardh 'ain* karena dengan tidak memenuhi konsumsi ini seseorang tidak bisa menjalankan ibadah. *Kedua*, tingkatan kecukupan (*kifâyah*) yang dimulai dari batas teratas tingkatan pertama *taqtîr* (kikir) dan berakhir pada tingkatan *isrâf* (berlebih-lebihan) batas atas. Hukum dari tingkatan konsumsi ini adalah *mubah* (boleh). Sekalipun demikian, al-Syaibani cenderung mengutamakan pemenuhan tuntutan konsumsi yang lebih dekat kepada batas bawah dari tingkatan *kifâyah*. *Ketiga*, *isrâf* (berlebih-lebihan) yang dimulai dari ujung atas dari tingkatan kedua. Keseluruhan wilayah ini tidak diperbolehkan bagi hamba yang beriman dan menyerahkan dirinya kepada Allah swt.¹⁴⁵

Pada tingkatan konsumsi pertama, al-Syaibani membagi konsumsi kepada dua, yakni *mutadanni* dan *sad al-ramq*. Tingkatan *mutadanni* adalah tingkat konsumsi yang tidak melakukan konsumsi sedikitpun. Sedangkan tingkatan konsumsi terendah kedua adalah konsumsi hanya sebatas kebutuhan perut dengan takaran yang memungkinkan untuk bisa menjalankan ibadah saja.

4. Klasifikasi dan Hukum Usaha

Menurut al-Syaibani, usaha-usaha perekonomian terbagi menjadi empat macam, yaitu sewa-menyewa, perdagangan, pertanian, dan perindustrian.¹⁴⁶

145 Uraian yang sama disajikan dalam Ikhwān Abidin Basri, *Menguak Pemikiran Ekonomi Ulama Klasik* (Jakarta: Aqwam, 2007), 84-85.

146 *Ibid.*, 40.

Rumusan usaha perekonomian ini berbeda dengan usaha perekonomian yang dirumuskan oleh ekonom kontemporer yang membagi usaha perekonomian menjadi tiga macam, yaitu pertanian, perindustrian, dan jasa. Di antara keempat usaha perekonomian tersebut, al-Syaibani lebih memprioritaskan usaha pertanian daripada usaha yang lain, karena pertanian memproduksi berbagai kebutuhan primer manusia yang menunjang dalam melaksanakan berbagai kewajibannya.¹⁴⁷ Usaha pertanian ini dianggap unggul karena pada masa al-Syaibani dipandang sebagai usaha yang paling banyak dilakukan oleh masyarakat. Sewa-menyewa dan perdagangan yang dimunculkan al-Syaibani tampaknya dapat dikategorikan kepada usaha jasa dalam perspektif ekonom kontemporer.

Jika dilihat dari segi hukumnya, al-Syaibani membagi usaha-usaha perekonomian menjadi dua, yaitu *fardh kifâyah* dan *fardh 'ain*.¹⁴⁸ Usaha perekonomian termasuk *fardh kifâyah* apabila dalam usaha perekonomian tersebut telah ada orang yang mengusahakannya atau menjalankannya, maka aktivitas perekonomian itu akan terus berjalan. Sebaliknya, jika tidak ada seorang pun yang menjalankannya, tatanan aktivitas perekonomian akan berjalan tidak baik yang berakibat pada semakin banyaknya orang yang hidup dalam kemerosotan ekonomi. Pada jenis usaha yang sama sekali tidak ada orang yang melakukannya, maka pada saat itu usaha perekonomian diberi hukum *fardh kifâyah*.

Sedangkan usaha perekonomian yang diberi hukum *fardhu 'ain* apabila usaha-usaha perekonomian itu hanya dilakukan oleh seseorang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan kebutuhan orang yang ditanggungnya. Jika tidak dilakukan usaha perekonomian itu, maka kebutuhan diri dan orang-orang yang ditanggungnya tidak akan terpenuhi, sehingga akan menimbulkan kebinasaan bagi diri dan tanggungannya. Dalam keadaan seperti ini, hukum usaha perekonomian menjadi *fardhu 'ain*.

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi al-Syaibani tampaknya telah memberikan kontribusi ilmiah bagi pengembangan ekonomi Islam kontemporer. Ide dan gagasan ekonominya dituangkan dalam sebuah buku yang berjudul *Kitâb al-Kasb*.

147 *Ibid.*, 41.

148 *Ibid.*, 45.

Buku ini ditulis secara mandiri atas inisiatif penulis sendiri, bukan pesanan dari pihak manapun. Hal ini berbeda dengan Abu Yusuf ketika menulis *Kitāb al-Kharāj*, yang penulisannya dilakukan atas permintaan Khalifah Harun al-Rasyid.

Pemikiran ekonomi al-Syaibani, sesuai dengan judul bukunya, lebih cenderung pada ekonomi mikro. Pemikiran ekonomi al-Syaibani diawali dengan menyajikan konsep tentang “kerja”. Kerja, menurut al-Syaibani, merupakan unsur utama produksi dan memiliki kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan. Oleh karena itu, hukum bekerja adalah wajib. Selain itu, al-Syaibani membagi usaha perekonomian menjadi empat macam, yaitu: sewa-menyewa (*ijārah*), perdagangan (*tijārah*), pertanian (*zirā'ah*), dan perindustrian (*sinā'ah*). Distribusi pekerjaan merupakan objek ekonomi yang mempunyai dua aspek secara bersamaan, yaitu aspek religius dan aspek ekonomis.



PEMIKIRAN EKONOMI YAHYA BIN UMAR

Pertengahan abad ke-9 M adalah abad di mana dunia Islam tengah mengalami masa keemasan (*golden age*).¹⁴⁹ Ilmu pengetahuan tengah mengalami kemajuan yang signifikan. Kemajuan ilmu pengetahuan ini ditandai dengan munculnya lembaga-lembaga pendidikan dan lahirnya ulama-ulama besar. Bahkan beberapa aliran pemikiran –terutama *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadits*– telah mulai muncul dan berkembang. Mazhab Hanafi yang beraliran *ahl al-ra'y* telah berkembang di Kufah dan Mazhab Maliki yang beraliran *ahl al-hadits* telah berkembang di Madinah.¹⁵⁰

149 Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (New York: Routledge, 2004) ,115.

150 Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKIS, 2004), 60.

Pada saat yang hampir bersamaan aktivitas ekonomi negara dan masyarakat pun telah menunjukkan perkembangan dan kemajuan. Perkembangan aktivitas ekonomi ini seiring dengan kemajuan dan kejayaan Dinasti Abbasiyah sebagai penguasa saat itu. Aktivitas ekonomi telah berkembang pada berbagai sektor, pertanian, perkebunan, perdagangan, dan bahkan industri. Perkembangan ekonomi ini akan berpengaruh terhadap pemikiran ulama pada zaman itu.

Yahya bin Umar, sebagai salah seorang ulama besar pada zamannya, lahir pada saat ilmu pengetahuan dan ekonomi tengah mengalami kemajuan. Hal ini berarti kultur ilmiah saat itu sangat kondusif bagi lahirnya berbagai pemikiran sehingga kemudian Yahya bin Umar lahir menjadi seorang ulama besar. Selain itu, perkembangan dan kemajuan ekonomi yang terjadi saat itu ikut pula memengaruhi pemikiran Yahya bin Umar. Yahya bin Umar memiliki pemikiran tentang ekonomi yang pikirannya itu termuat di dalam bukunya yang berjudul *Ahkâm al-Sûq*.

A. Riwayat Hidup Yahya bin Umar

Nama lengkap Yahya bin Umar adalah Abu Zakariya Yahya bin Umar bin Yusuf bin Amir al-Kinâni al-Andalusi. Ia lahir pada 828 M (213 H) di Andalusia. Dia awalnya berasal dari Jaen (Ceyyan) tapi ia dibesarkan di Kordoba. Yahya bin Umar memulai pendidikannya di Kordoba dan kemudian menjelang remaja melakukan pengembaraan ilmiah dari satu tempat ke tempat yang lain. Di antara tempat yang dilalui Yahya bin Umar adalah Mesir, Hejaz, Irak, dan Afrika (Al-Andalusi, 2011). Yahya bin Umar merupakan salah seorang ulama terkemuka Mazhab Maliki.

Kehandalan Yahya bin Umar terletak pada kemampuan menghafalnya. Menurut Yahya bin Umar, pengetahuan yang pertama yang harus dilestarikan dan kemudian ditransfer secara sempurna adalah hafalan. Oleh karena itu, Yahya bin Umar menggunakan hafalan sebagai metode untuk menjauh dari perdebatan, tidak bergabung dalam diskusi dan tidak menjawab pertanyaan yang ditujukan dengan motif argumentasi.

Yahya bin Umar mengajar banyak murid dari luar dan dalam Afrika, terutama di daerah Qayrawan. Bahkan Yahya bin Umar tidak hanya mengangkat murid tetapi juga menulis banyak buku. Sebagian besar bukunya hilang seiring perjalanan waktu. Namun demikian, ditemukan

pula bukunya yang selamat sampai sekarang, di antaranya: *Ahkâm al-Sûq, al-Kitâb al-Muntakhabih, Ikhtilâf Ibnu al-Qâsim wa al-Ashâb, al-Fadhâ'il al-Wudû' wa al-Shalâh, al-Kitâb al-Nisâ, al-Nadzar ilâlahi Tabâarakah wa Ta'âla Yawm al-Qiyâmah, al-Kitâb al-Mizân, al-Kitâb al-Waswasah, al-Kitâb al-Shîrah, al-Kitâb al-Ahmiyah al-Husûn, Fadhâ'il al-Munastir wa al-Ribât, al-Kitâb al-Radd 'alâ al-Syâfi', al-Radd 'alâ al-Shuqûqiyyah, al-Radd 'alâ al-Murjiyyah, dan al-Nahy 'an Hudûri Masjid al-Sabt.*

Yahya bin Umar meninggal pada tahun 901 (289 H) di Susah. Dalam perjalanan hidupnya Yahya bin Umar telah memberikan kontribusi dalam pengembangan dan perluasan Mazhab Maliki. Dia adalah salah seorang ahli hukum Mazhab Maliki yang terkemuka dan berada di garda terdepan. Selain itu, Yahya bin Umar juga telah mencetak murid-muridnya menjadi ulama-ulama besar di Afrika dan Andalusia.

Terkait khusus dengan buku *Ahkâm al-Sûq*, buku ini secara luas dikenal juga dengan nama yang bervariasi. Pada awalnya, buku ini dikenal dengan judul *al-qawl fî mâ Yanbaghi fîhi min al-Aswâq* dan *al-Nazhar wa al-Ahkâm 'ala Atsar al-Muslimîn fî al-Mawâzin wa Zibât wa Jâmi'* al-Ahwâli Aswâq Muslimîn. Berikutnya buku ini pun dikenal dengan *Ahkâm al-Sûq* dan *Aqdiyah al-Sûq*. Namun, saat ini buku Yahya bin Umar itu populer dengan judul *Ahkâm al-Sûq*.¹⁵¹ Buku ini ditulis dalam rangka menjawab atas pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan kepada Yahya bin Umar.

Buku *Ahkâm al-Sûq* ini dianggap sebagai karya independen pertama dalam bidang *hisbah* di dunia Islam. Ia berisi informasi yang sangat kaya tentang regulasi pasar, aturan pasar, masalah pembelian dan penjualan, barang di pasar, dan lain-lain. Selain itu, buku ini pun telah menyajikan setting sosial dan ekonomi yang terjadi pada zamannya.

B. Pemikiran Ekonomi Yahya bin Umar

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa pokok-pokok pikiran ekonomi Yahya bin Umar tercermin dari karya monumentalnya, yakni *Ahkâm al-Sûq*. Oleh karena itu, berikut akan disajikan resume buku tersebut sebagai representasi dari pemikiran ekonomi Yahya bin Umar.

151 Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Recent Work of an History of Economic Thought in Islamic* (Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economic, 1982), 10.

1. Struktur Pasar

Pasar didefinisikan oleh Yahya bin Umar sebagai ruang di mana orang-orang yang ingin membeli barang atau jasa dan orang-orang yang ingin menjualnya yang datang secara bersama-sama. Baginya, pasar itu tidak perlu tempat bagi eksistensinya. Namun demikian, pasar yang dideskripsikan Yahya bin Umar dalam bukunya menyiratkan pasar sebagai sebuah tempat di mana penjual dan pembeli secara fisik datang secara bersama-sama. Hanya saja, pasar ini tidak boleh dianggap sebagai hanya tempat terstruktur yang membawa beberapa produsen secara bersama-sama. Pasar adalah tempat di mana terdiri dari lembaga komersial yang berkembang dalam model komersial tertentu dan di mana satu institusi berhubungan dengan institusi lain.

Selanjutnya, Yahya bin Umar mendeskripsikan tentang pasar yang ideal. Menurutnya, pasar yang ideal itu harus memiliki karakteristik adanya transparansi, tidak ada monopoli dan kartel, pencegahan terjadinya penjualan di luar pasar (*forestalling*), pencegahan persaingan tidak sehat, menghindari kecurangan dan penjualan produk yang haram.

Transparansi adalah bahwa semua pembeli dan penjual memiliki pengetahuan yang penuh tentang barang, kualitas dan terutama harga barang di pasar. Dalam perspektif Yahya bin Umar, satuan ukuran dan skala harus diketahui oleh semua orang dan memiliki standar umum yang ditentukan oleh pihak yang memiliki otoritas.¹⁵² Transparansi di pasar ditandai dengan penggunaan standar yang sama di seluruh pasar dan ketersediaan oleh semua orang untuk langkah-langkah standar. Oleh karena itu, konsumen dituntut untuk benar-benar mengetahui jenis dan kualitas produk, serta harga yang harus dibayar. Demikian pula penjual memahami jenis, kualitas dan kuantitas barang, serta harga barang yang ditawarkan. Hal ini, menurut Yahya bin Umar dapat mencegah kurangnya informasi dan persaingan tidak sehat yang terjadi di pasar.

Pemasok barang dan penyedia layanan jasa berhak mendapatkan imbalan (*laba dan fee*) sesuai dengan harga yang berlaku di seluruh pasar. Oleh karena itu, harga di pasar ditentukan oleh kesepakatan antara penjual dan pembeli. Hal ini berarti bahwa harga di pasar diserahkan

152 Abu Zakariya Yahya bin Umar bin Yusuf al-Kanani al-Andalusi, *Kitāb al-Sūq* (Istanbul: ISAM, 2011), 6.

sepenuhnya kepada mekanisme pasar. Demikian pula dengan penentuan *fee* atas jasa ditentukan oleh kesepakatan, biasanya berlaku umum antara pemberi dan penerima jasa.

Transparansi ini berkaitan pula dengan standar promosi yang terjadi di pasar. Standar promosi tentang produk akan memberikan pengetahuan yang lengkap terhadap pembeli berkaitan dengan produk secara benar dan menghindari terjadinya penipuan. Menurut Yahya bin Umar, barang yang akan dijual hendaknya dibersihkan terlebih dahulu dari berbagai zat di luar barang yang akan dijual. Dengan begitu, konsumen akan mendapatkan informasi yang lengkap dan jelas tentang produk yang akan dibeli. Sebagai ilustrasi, Yahya bin Umar mengatakan bahwa penjual harus dicegah dari menjual buah tin dengan membersihkannya dengan mentega atau minyak, sehingga penjual tercegah dari menampilkan perbedaan produknya dari yang setara dengan melakukan promosi yang menipu.

Ilustrasi lain yang diberikan Yahya bin Umar adalah penjelasan tentang susu domba dan susu sapi. Pihak penjual memberikan informasi dan penjelasan kepada pembeli tentang susu yang dijualnya, apakah susu domba atau susu sapi. Apabila penjual mencampur susu sapi dengan susu domba, maka penjual wajib menjelaskan pencampuran tersebut. Demikian pula apabila kedua susu itu telah diproduksi menjadi krim atau lemak, maka bahan untuk membuat krim dan lemak itu pun harus diinformasikan kepada pembeli.

Pada kasus menjual campuran antara minyak zaitun yang sudah lama dengan yang masih baru, Yahya bin Umar menyatakan bahwa penjual harus secara terbuka menyatakan kepada pembeli bahwa produk tersebut adalah campuran. Bahkan, sekalipun jika hasil campuran minyak yang lama dengan minyak yang baru itu lebih baik, maka penjual tetap saja harus menjelaskan dan menginformasikannya kepada pembeli. Hanya dengan cara ini akan mungkin bagi pembeli untuk memiliki informasi yang lengkap dan benar tentang produk yang disediakan di pasar.

Dari beberapa ilustrasi yang diberikan oleh Yahya bin Umar dapat dipahami bahwa penjual dan pembeli harus diberikan informasi secara lengkap mengenai produk barang yang akan dijual atau dibelinya. Dalam mewujudkan transparansi di pasar, maka diperlukan penetapan standar dalam bentuk ukuran dan skala produk, fitur standar pembayaran untuk barang atau jasa. Penjelasan kualitas dan fitur barang secara terbuka,

penjelasan bahan-bahan lainnya ini berfungsi untuk mempromosikan transparansi di pasar. Dengan cara ini, pembeli dan pemasok mendapatkan pengetahuan yang akurat dan penuh tentang pasar dan bisa mempelajari jumlah produk yang dijual untuk harga tertentu.

Aspek penting kedua dari pasar adalah tidak memberikan terhadap struktur pasar yang monopoli dan kartel. Struktur monopoli dipandang muncul apabila di pasar hanya ada seseorang yang bertindak pemasok produk tertentu dan mengendalikan pasar sendiri. Kekuatan monopoli untuk menentukan harga yang ingin diarahkan pada harga yang mahal. Situasi demikian tidak membahayakan kesejahteraan sosial. Demikian pula, ketika perusahaan yang bekerja di sektor yang sama datang bersama-sama dan membentuk kartel untuk mengontrol pasokan dan harga barang tertentu membawa persaingan yang tidak sehat dan memberikan kerusakan kepada konsumen. Kemudian komunitas ini mencegah pemasok lain untuk memasuki pasar.

Monopoli di pasar ini akan berdampak pada terhalangnya pembentukan sistem pasar yang adil yang mempertahankan keseimbangan sosial. Yahya bin Umar menjelaskan bahwa produsen datang bersama-sama dan sepakat untuk menjual barang-barangnya atas harga yang ditentukan oleh mereka akan membahayakan warga dan kejahatan pasar. Menurutnya, pedagang bekerja sama untuk membentuk kartel dan untuk menentukan harga dan menjual produk mereka ke harga yang memimpin pasar dapat menciptakan kejahatan dan merugikan terhadap tatanan sosial. Bahkan jika kecenderungan monopoli dan pembentukan kartel ini terjadi pada kebutuhan dasar masyarakat seperti makanan, akan membawa kerusakan serius pada sebagian besar dari masyarakat. Apa yang diharapkan dari sebuah pasar yang ideal adalah pasokan barang berlangsung secara bebas oleh pemasok tanpa kerja sama yang berbahaya di antara mereka. Dalam pasar Islami, tidak dibenarkan para pemasok menentukan kuantitas dan kualitas barang, serta menentukan harga sendiri. Menurut Yahya bin Umar, terkait dengan harga di pasar harus diserahkan kepada kekuatan penawaran dan permintaan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Yahya bin Umar tidak menghendaki terjadinya monopoli dan kartel. Hal ini disebabkan karena monopoli akan memaksa orang untuk membeli produk yang disediakan oleh pemasok tunggal dan menghilangkan alternatif dari pasar itu. Monopoli ini pada gilirannya akan mengganggu ketertiban umum dari

pasar itu sendiri. Pada saat yang bersamaan juga, Yahya bin Umar tidak menghendaki terjadinya kartel di pasar. Larangan kartel ini karena kartel akan merugikan pasar, terutama para konsumen atau pembeli di pasar tersebut.

Selain masalah monopoli dan kartel, terkait dengan masalah struktur pasar, Yahya bin Umar juga berbicara tentang larangan menimbun barang (*ihdikâr*). Larangan menimbun barang ini perlu dilakukan dalam upaya memelihara stabilitas harga dan untuk mencegah kenaikan harga yang tidak wajar di pasar, serta agar pasar bisa bekerja dengan baik sehingga terjadi keseimbangan sosial. *Ihtikâr* dapat menyebabkan kelangkaan pasokan dan kelangkaan pasokan yang pada gilirannya akan menyebabkan kenaikan harga. Bagaimanapun tujuan dari penimbun adalah untuk mendapatkan keuntungan yang besar dengan memberikan peningkatan harga. Penimbunan tidak hanya merusak pasar tetapi juga berpengaruh secara negatif kepada masyarakat dan menyebabkan kemerosotan sosial.

Dalam konteks ini, Yahya bin Umar mengatakan bahwa dalam kasus merugikan orang dengan menimbun makanan, maka barang yang ditimbun itu harus disita dan dijual di pasar. Modal dari barang-barang ini dibayar kembali kepada pemilik, dan laba yang didistribusikan di antara orang miskin sebagai pelajaran bagi mereka. Jika mereka mengulangi tindakan ini, maka sanksi seperti pemukulan atau penjara harus dilaksanakan (Al-Andalusi: 198-199).

Apabila ada penjual dari kampung (Badui) membawa produknya untuk dijual kepada orang-orang tertentu seperti di hotel atau tempat tertentu bukan di pasar, maka harus dicegah dan dipaksa untuk menjualnya di pasar untuk semua orang. Ketika orang Badui itu menyatakan bahwa dirinya akan rugi karena transaksi di unit yang lebih kecil dan memperpanjang tinggal di kota, maka ia diperbolehkan menjualnya dengan syarat ada penurunan harga atau setara dengan harga pasar. Hal ini perlu dilakukan agar tidak mengganggu harga pasar. Dalam pandangan Yahya bin Umar, perilaku orang Badui itu apabila tidak dicegah maka akan menjadi salah satu bentuk *ihdikâr*. Para penimbun yang akan menyediakan produk dengan permintaan tinggi di pasar dengan membelinya sebelum memasuki pasar akan menyebabkan kekurangan barang dan sekaligus akan menaikkan harga. Dalam hal ini, produsen menjual produk sebelum memasuki pasar dan konsumen membeli dari penimbun itu akan menyebabkan kerusakan di masyarakat.

Hal lain yang difatwakan oleh Yahya bin Umar adalah masalah kecurangan dan persaingan tidak sehat yang terjadi di pasar. Sebab, persaingan tidak sehat akan mengganggu pada fungsi pasar. Selain itu, persaingan tidak sehat juga akan memengaruhi transparansi pasar dan menyebabkan ketidakjelasan, serta akan menipu konsumen dan pemasok. Tindakan yang masuk pada kategori persaingan tidak sehat adalah mengajukan permintaan akan barang, meningkatkan penjualannya dan memperoleh manfaat yang tidak benar dengan memanfaatkan situasi ini. Penipuan dan kebohongan merupakan kata kunci dalam persaingan tidak sehat, misalnya menyatakan ciri tertentu pada suatu barang padahal sebenarnya tidak ada, mempertimbangkan kualitas produk yang lebih rendah sama dengan kualitas yang lebih baik, melakukan kecurangan dalam timbangan, atau mempromosikan barang dengan tidak benar. Penipuan dan kebohongan ini akan menghilangkan transparansi di pasar. Kompetisi yang tidak adil yang biasanya terjadi dengan penyalahgunaan hak untuk bersaing dan untuk menyakiti orang lain mungkin muncul dengan cara atau gaya yang berbeda. Dalam masing-masing, penggunaan hak yang tidak sebenarnya milik salah satu pihak terhadap pihak lain atau tampilan yang tidak ada superioritas yang dipertaruhkan.

Menurut Yahya bin Umar, apabila ada pedagang yang melakukan tindakan seperti itu, maka pedagang itu harus dihukum dan diusir dari pasar Muslim karena kejahatannya (Ibid: 124-126). Yahya bin Umar berargumen dengan riwayat yang diterima dari Haris bin Miskin dari Ibnu Wahab dari Malik bin Anas bahwa Malik bin Anas ditanya tentang orang yang menggosok lapangan pada skalanya agar diukur baik untuk lebih berat. Jawabannya adalah agar menghukum orang tersebut dan mengusirnya dari pasar (Ibid: 129).

Dengan rangkaian riwayat yang sama Yahya bin Umar mengutip dari Malik bin Anas bahwa beliau ditanya tentang situasi orang yang menambahkan kualitas rendah –bukan larangan sesuatu– menjadi kualitas makanan lebih baik. Dia mengatakan bahwa *“Dia telah melakukan hal itu agar produk yang berkualitas rendah dapat dijual”* dan menambahkan *“Dia merusak produk tersebut. Allah Swt. berfirman, “Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memicingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji”*.¹⁵³

153 al-Quran surat al-Baqarah ayat 267.

Aspek lain dari pasar ideal yang dapat diambil dari *Ahkâm al-Sûq* adalah Yahya bin Umar tidak mengizinkan memperjualbelikan barang yang dilarang. Terlepas dari kenyataan bahwa Islam meninggalkan ruang yang besar bagi orang-orang dalam praktiknya, telah dilarang untuk melakukan beberapa perbuatan dan mengambil manfaat atas barang tertentu. Hal tersebut merupakan jenis-jenis perbuatan yang tidak boleh muncul atau terjadi di pasar. Demikian pula, memperjualbelikan barang yang dilarang agama tidak diperbolehkan di pasar, terutama di pasar yang konsumennya umat Islam.

Banyak ayat al-Quran dan Hadis Nabi Saw. yang melarang barang tertentu untuk dikonsumsi dan diperjualbelikannya. Dalam al-Quran jelas-jelas melarang *khamr* dan daging babi untuk dikonsumsi dan sekaligus dilarang untuk memperjualbelikannya. Dalam Hadis Nabi Saw. tentu lebih banyak lagi larangan untuk mengonsumsi dan memperjualbelikan barang tertentu.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa hakikat dari pasar adalah ruang di mana terjadi pertemuan antara penjual dengan pembeli. Islam menghendaki terjadinya pasar yang ideal. Menurut Yahya bin Umar, pasar yang ideal itu harus memiliki karakteristik adanya transparansi, tidak ada monopoli dan kartel, pencegahan terjadinya penjualan di luar pasar (*forestalling*), pencegahan persaingan tidak sehat, menghindari kecurangan dan penjualan produk yang haram.

2. Peranan Negara dalam Regulasi Pasar

Pertanyaan utama terkait dengan uraian ini, apa peran negara dalam kaitannya dengan regulasi pasar? Dari pertanyaan utama ini kemudian muncul turunan pertanyaan berikutnya: apakah negara memiliki hak untuk melakukan intervensi dalam pembentukan pasar? Apa peran negara terhadap pasar untuk mendapatkan kualifikasi pasar yang ideal? dan apa peran negara dalam menjaga fungsi pasar? Tentu saja, seluruh pertanyaan ini didasarkan atas jawaban yang diberikan oleh Yahya bin Umar.

Salah satu fungsi utama negara dalam Islam adalah untuk mempertahankan keadilan dalam masyarakat. Negara bertanggung jawab untuk mempertahankan keadilan sosial dan ekonomi di antara warga dan membuat peraturan hukum dan kelembagaan yang diperlukan. Oleh karena itu, fungsi negara dalam kaitannya dengan pasar adalah mempertahankan tatanan yang diperlukan

di pasar, pembentukan lembaga-lembaga yang diperlukan dan mengambil tindakan yang diperlukan agar pasar berfungsi dengan baik, membuat peraturan untuk kelestarian hak penjual dan konsumen, pencegahan organisasi yang dapat mengganggu kepastian fungsi pasar yang dihitung di antara tugas negara untuk mempertahankan keadilan sosial.

Bagi Yahya bin Umar, peran negara dalam regulasi pasar sangat penting. Oleh karena itu, ia memulai dalam *Ahkâm al-Sûq* dengan menjelaskan apa yang harus dilakukan oleh penguasa untuk mempertahankan tatanan di pasar. Penguasa yang adil memiliki kewajiban untuk memeriksa pasar rakyatnya dan mengangkat pejabat yang bisa mengendalikan pasar. Pejabat ini memiliki kewajiban untuk membuat ukuran dan skala bagi pasar yang ideal. Berbagai perkembangan yang terjadi di pasar diukur berdasarkan ukuran dan skala tersebut. Apabila terjadi perubahan atau menyimpang pada skala tersebut, maka pejabat memiliki kewenangan untuk mengambil tindakan agar kembali pada ukuran dan skala yang sudah ditetapkan.

Menurut Yahya bin Umar, peran negara dalam regulasi pasar adalah pengawasan dan pembentukan organ yang diperlukan untuk mengaudit negara harus memiliki peran yang kuat dalam kendali pasar agar pasar berfungsi dengan baik. Jika pasar dibiarkan dengan sendirinya tanpa pengawasan dan audit, maka pasar bisa saja diintervensi oleh pihak lain, baik secara internal maupun eksternal. Apabila pasar sudah diintervensi oleh pihak luar, maka akan menghambat fungsi pasar secara normal dan akan mengakibatkan ketidakseimbangan di dalam pasar. Apabila pasar sudah tidak normal dan tidak seimbang, maka negara harus campur tangan dalam situasi tersebut dan mengakhiri tindakan yang dapat merusak pasar. Jika tidak, keadaan ini akan menyebabkan kerugian pembeli dan penjual di pasar.

Negara adalah pihak pertama yang bertanggung jawab untuk membangun fondasi sistem pasar yang transparan. Oleh karena itu, pembeli dan pemasok dapat memiliki pengetahuan yang tepat tentang barang dan jasa. Untuk mempertahankan ini, langkah pertama adalah pemeliharaan standardisasi dalam ukuran dan skala. Kesetaraan dalam pembayaran barang dan jasa digunakan standar tertentu. Negara berupaya untuk membuat standar barang di pasar dan melarang promosi yang menipu dan membohongi konsumen. Negara juga harus menetapkan mekanisme yang diperlukan untuk melindungi transparansi pasar dan memenuhi tugas kontrolnya.

Dalam pasar yang ideal, monopoli dan kartel tidak muncul di dalam pasar. Pada kondisi tertentu terkadang tiba-tiba muncul sebuah keadaan di mana hanya ada satu-satunya pemasok barang atau jasa tertentu dan untuk membuat keuntungan yang berlebih. Selain itu, terkadang pula muncul sejumlah pemasok yang datang bersama-sama dan membentuk kartel untuk mendapatkan keuntungan yang berlebihan. Pada kondisi ini, negara harus mengambil langkah antisipatif agar pasar terhindar dari terjadinya monopoli dan kartel tersebut, sehingga harga di pasar tetap terkendali.

Negara juga memiliki tanggung jawab menghindarkan pasar dari barang-barang yang diharamkan oleh Islam. Selain itu, negara hendaknya selalu mengontrol pasar agar tidak terjadi penipuan dan persaingan tidak sehat. Untuk itu, negara mesti membuat regulasi dan institusi *hisbah* agar pasar selalu terkontrol dan tercipta pasar yang adil.

Hal yang paling menarik dari pemikiran ekonomi Yahya bin Umar terkait dengan masalah pengawasan pasar ketika negara tidak bisa menunaikan tugasnya. Ketika negara tidak bisa menunaikan tugasnya, maka pihak swasta harus diberikan kesempatan untuk melaksanakan tugas tersebut. Masyarakat memilih orang di antara yang berpengalaman, terpelajar, dan bijaksana untuk melaksanakan tugas pengawasan pasar (ibid: 103). Di masa lalu, beberapa organisasi produsen didirikan dalam masyarakat Islam. Organisasi-organisasi ini ditemukan di antara para produsen juga disediakan solidaritas di antara mereka. Pada saat yang sama organisasi-organisasi ini memenuhi tugas mengawasi pasar dalam banyak masalah mulai dari harga hingga kualitas barang dan berfungsi sebagai penghubung antara negara dan produsen. Organisasi *Akhi* (serikat) di Saljukids dan serikat pengrajin di Ottoman adalah produk dari mentalitas ini. Organisasi-organisasi ini didirikan untuk mempertahankan pengawasan intern selain bantuan dan solidaritas bersama. Tugas seperti penentuan harga, penentuan barang dan standar dan kontrol harga dipenuhi oleh organisasi-organisasi ini. Misi lain dari organisasi produsen adalah untuk mengatur hubungan antara negara dan para produsen.

Selain secara umum berbicara tentang keseimbangan pasar, Yahya bin Umar juga berbicara persoalan yang terkait dengan pasar secara spesifik. Misalnya, negara memiliki kewajiban untuk mengawasi uang yang beredar di pasar. Langkah ini diambil agar pasar terhindar dari peredaran uang

palsu. Apabila ditemukan orang yang memalsukan uang, negara segera menangkapnya dan bahkan memenjarakannya. Penangkapan dan penahanan ini dilakukan dalam upaya menutup ruang bagi timbulnya pemalsuan uang di pasar. Apabila uang palsu diberi kesempatan untuk beredar, maka akan berimplikasi pada terganggunya mekanisme pasar yang ideal.

3. Pembentukan Harga

Pemikiran ekonomi Yahya bin Umar ketiga adalah proses pembentukan harga. Bagaimana harga akan dan harus dibentuk di pasar, peran negara dalam pembentukan harga, apakah negara diperbolehkan untuk melakukan intervensi dalam menentukan harga. Dalam masalah ini para ulama mengikuti dua jalur yang berbeda. Para ulama di kelompok pertama mempertahankan bahwa pembentukan harga harus diserahkan sepenuhnya kepada mekanisme pasar dan ditentukan oleh kekuatan penawaran dan permintaan. Para ulama di kelompok kedua memberikan hak kepada negara untuk mengintervensi penentuan harga. Kedua kelompok ini mendukung pandangannya dengan hadis Nabi Saw. dan praktik para sahabat Nabi Saw.

Sebagaimana penulis *hisbah* lainnya, Yahya bin Umar juga membahas masalah harga di dalam karyanya, *Ahkâm al-Sûq*. Pandangannya dari pembentukan harga dapat diklasifikasikan kepada dua jenis utama. *Pertama*, pembentukan harga di pasar dengan kualifikasi ideal. Dalam kondisi seperti ini, intervensi negara dalam menentukan harga tidak diperlukan. *Kedua*, pembentukan harga di pasar dengan upaya untuk mengganggu keseimbangan pasar. Dalam kasus seperti ini, negara diberikan hak untuk melakukan intervensi dalam penentuan harga.

a. Pembentukan Harga pada Pasar Ideal

Yahya bin Umar diminta untuk berfatwa mengenai kasus para pedagang menahan barangnya untuk tidak dijual dengan harapan agar terjadi kenaikan harga. Apakah dalam kasus seperti ini negara boleh melakukan intervensi? Menurut Yahya bin Umar tindakan penjual itu dapat membahayakan masyarakat. Dalam menyikapi ini, Yahya bin Umar menyarankan umat Islam untuk mengikuti ketentuan al-Quran dan praktik Nabi Muhammad Saw. Allah Swt. berfirman, "*Jikalau sekiranya penduduk*

negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya".¹⁵⁴ Dalam ayat lain Allah Swt. berfirman, *"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. Di antara mereka ada golongan yang pertengahan. Dan alangkah buruknya apa yang dikerjakan oleh kebanyakan mereka"*.¹⁵⁵

Diriwayatkan dari Anas bin Malik, orang-orang datang kepada Nabi Saw. dan bertanya "Wahai Rasulullah, tentukanlah harga bagi kami" dan ia menjawabnya, "Wahai manusia! Kenaikan dan jatuhnya harga itu berada di tangan Allah. Saya tidak ingin menjadi penindas pada barang dan jiwa-jiwa orang".

Yahya bin Umar meriwayatkan hadis Nabi lain dari Ibnu Wahab untuk mengklarifikasi masalah ini. Ketika Nabi diminta untuk menempatkan menahan diri atas harga dia marah dan mengatakan "Pasar (harga pasar) berada di tangan Allah. Dialah yang membuatnya naik dan turun, tetapi pergi dan memberitahu mereka (orang-orang menyediakan barang-barang mereka) untuk membawa barang-barang mereka ke pasar, tidak menyembunyikan dan menjual seperti yang mereka inginkan. Saya tidak ingin dihakimi karena praktik seperti itu saya akan membawa antara kamu". (Ibid: 110). Yahya bin Umar juga mengutip pandangan Malik terhadap *narh* (menahan diri) dan ia menyatakan setuju dengan dia dan mengatakan bahwa tidak mungkin untuk menempatkan pengawasan terhadap harga (Ibid: 112).

Menurut Yahya bin Umar, apabila pasar berjalan secara normal dan harga terbentuk sesuai dengan kekuatan permintaan dan pasokan, maka tidak boleh ada intervensi dari siapapun, termasuk negara. Selain itu, Yahya bin Umar menyarankan agar para pedagang tidak menahan barangnya dan hendaknya menjual baranya secara terbuka di pasar. Penentuan harga dengan cara dibuat atau dibentuk secara sengaja adalah sesuatu yang tidak diperbolehkan.

154. al-Quran surat al-A'raf ayat 96.

155. al-Quran surat al-Maidah ayat 66.

b. Pembentukan Harga dalam Pasar Kompetisi tidak Adil

Yahya bin Umar berpendapat bahwa pembentukan harga di pasar yang ideal itu harus bisa menjaga keseimbangan pasar. Terganggunya keseimbangan dalam kenaikan harga pasar dan buatan atau jatuh dengan beberapa intervensi akan menyebabkan kerusakan pedagang dan konsumen. Menurut Yahya bin Umar, situasi seperti ini tidak boleh diizinkan.

Yahya bin Umar berpandangan bahwa dalam pasar yang seimbang, harga akan terjadi pada titik ekuilibrium dari penawaran dan permintaan dan pemasok bisa mendapatkan keuntungan yang wajar untuk memenuhi biayanya. Jika ada yang mencoba menjual di bawah harga, maka akan mengganggu keseimbangan dan akan menyebabkan efek samping negatif seperti *forestalling*. Pemasok menjual di bawah harga pasar mungkin direncanakan untuk menjual harga yang lebih rendah untuk jangka waktu yang singkat, menghilangkan pemasok lain dari pasar dan kemudian membentuk monopoli. Kemudian penjual dapat meningkatkan harga dan menjual dengan keuntungan yang ekstrem. Atau pemasok lain dapat berlaku untuk *forestalling* dengan ragu-ragu untuk menjual barang-barangnya. Dalam hal ini ada terjadi kenaikan harga yang berasal dari kekurangan barang tersebut.

Oleh karena itu, orang yang menjual di bawah harga pasar (*politic dumping* atau banting harga), menurut Yahya bin Umar harus diusir dari pasar dan memberikan kesempatan kepada pedagang lain untuk bersaing secara sehat dalam pembentukan harga. Sebab, ketika terjadi *politic dumping*, maka pedagang lain akan menahan diri untuk menjual barangnya. Akibatnya, di pasar akan terjadi kelangkaan yang menyebabkan akan terjadi kenaikan harga secara ekstrem. Dalam pendapatnya ini, Yahya bin Umar merujuk kepada praktik Khalifah Umar bin Khathab ketika melihat orang yang menjual buah anggur kering di bawah harga pasar lalu berkata kepada pedagang, "Silakan menaikkan harga atau keluar dari pasar kami."

Seiring dengan menentang pemasok mengganggu keseimbangan harga di pasar dengan cara menurunkan harga, Yahya bin Umar juga menolak kesempatan mereka untuk menjual barangnya pada harga tertentu untuk mendapatkan keuntungan lebih. Dia juga mengatakan bahwa kesepakatan pedagang untuk membentuk kartel yang akan membahayakan umum, maka pedagang semacam ini harus diusir dari pasar (Ibid: 114). Demikian

pula, menurutnya, barang dari *forestallers* menyebabkan kenaikan harga, maka barang itu harus disita dan dijualnya di pasar. Modal dari barang dibayar itu kembali kepada pemiliknya dan keuntungannya didistribusikan kepada orang miskin. Jika Pedagang melakukan jeratan itu lagi, maka mereka dihukum dengan pemukulan, diarak di depan masyarakat, dan penjara (Ibid: 198-199).

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa pandangan Yahya bin Umar tentang harga dapat diringkas sebagai berikut: harga dibebaskan dalam pasar yang ideal di mana tidak ada kecenderungan monopoli, kartel, atau persaingan tidak sehat. Harga ditentukan oleh kekuatan penawaran dan permintaan. Dalam situasi seperti intervensi pada harga yang akan membahayakan keseimbangan pasar dan menyebabkan ketidakadilan, seperti kecenderungan monopoli dan kartel, maka pembentukan harga seperti ini harus dicegah.

C. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi Yahya bin Umar dapat ditemukan secara rinci di dalam karyanya yang berjudul *Ahkâm al-Sûq*. Buku ini merupakan karya independen pertama di bidang *hisbah*. Ada tiga tema utama yang diusung oleh Yahya bin Umar dalam karyanya, yaitu: (1) struktur pasar; (2) hubungan negara dan pasar, dan (3) pembentukan harga. Menurut Yahya bin Umar, pasar yang ideal berada dekat dengan konsep pasar kompetitif saat ini dan memiliki lima fitur dasar, yaitu: (1) transparansi; (2) tidak ada monopoli dan kartel; (3) pencegahan terjadinya penjualan di luar pasar (*forestalling*); (4) pencegahan persaingan tidak sehat, serta (5) menghindari kecurangan dan penjualan produk yang haram.

Sedangkan tugas utama negara dalam kaitannya dengan pasar adalah regulasi dan kontrol. Tugas regulasi dan kontrol pasar mesti dilakukan oleh negara dalam upaya menghindari situasi yang tidak adil, mempertahankan kelangsungan pasar dan penghapusan tindakan yang akan merugikan pasar ideal dan pemeriksaan pasar adalah salah satu tugas negara.

Dalam penentuan harga, Yahya bin Umar berpendapat bahwa harga ditentukan oleh kekuatan penawaran dan permintaan di pasar yang ideal. Harga seperti menyediakan pemasok dengan jumlah yang wajar dari keuntungan dan konsumen memperoleh apa yang dibutuhkan. Intervensi

dalam penentuan harga akan mengganggu keseimbangan pasar. Hal ini akan merugikan semua segmen di pasar. Maka seharusnya tidak ada kontrol harga di pasar yang ideal. Jika terjadi ada formasi monopoli atau kartel di pasar sehingga negara harus menghambat situasi seperti itu. Setelah intervensi ini harga dikembalikan lagi pada pembentukan harga yang alami.



PEMIKIRAN EKONOMI ABU UBAID

Pada saat Abu Ubaid menulis bukunya hampir tiga kali ukuran *Kitâb al-Kharâj* karya Abu Yusuf sudah ada dua mazhab pemikiran hukum yang mapan bahkan mazhab yang ketiga mulai menunjukkan tanda-tanda kelahirannya. *Pertama*, Mazhab Hanafi, didirikan oleh Imam Abu Hanifah, telah mapan di Irak yang merupakan ibu kota dan markas Dinasti Abbasiyah. *Kedua*, Mazhab Maliki, didirikan oleh Imam Malik, sangat stabil di Madinah. *Ketiga*, Mazhab Syafi'i, didirikan oleh Imam al-Shafi'i, mulai membuat kehadirannya secara jelas di Syam dan Mesir.

Pada saat itu dua buku utama *Kitâb al-Kharâj* karya Abu Yusuf dan Yahya ibnu Adam telah ditulis dan beredar. Kedua buku ini telah mewarnai pemikiran ekonomi saat itu. Sekalipun kedua buku itu dalam kajian ekonomi dapat dikategorikan pada kajian ekonomi makro. Di dalam buku tersebut dikaji tentang keuangan negara, fiskal, moneter, dan pembangunan ekonomi. Hal ini bisa dimaklumi, terutama *Kitâb al-Kharâj* karya Abu Yusuf, karena buku itu ditulis atas permintaan penguasa untuk mengisi kekosongan regulasi terkait dengan masalah keuangan negara.

Pada saat yang sama, dinamika ekonomi yang terjadi dalam masyarakat sudah berlangsung sedemikian rupa. Namun, tata aturan tentang masalah ini belum ada yang bisa dijadikan sebagai referensi. Itulah barangkali yang menjadi motivasi mengapa Abu Ubaid menulis buku *Kitâb al-Amwâl*. Oleh karena dinamika ekonomi yang terjadi dalam masyarakat lebih luas cakupannya dibanding dengan persoalan keuangan negara, maka tidak heran bila buku Abu Ubaid jauh lebih luas dibandingkan dengan *Kitâb al-Kharâj* karya Abu Yusuf dan Yahya ibnu Adam.

Hal yang menarik lagi dari pemikiran ekonomi Abu Ubaid ini tidak menunjukkan kecenderungan pada mazhab tertentu. Sekalipun dalam karyanya selalu merujuk pada kedua mazhab pemikiran – Mazhab Hanafi dan Mazhab Maliki– tetapi di ujungnya Abu Ubaid selalu menunjukkan pendapat dan pemikirannya sendiri, yang sering kali berbeda dengan pendapat dan pemikiran kedua mazhab tersebut.

A. Riwayat Hidup Abu Ubaid

Nama lengkap Abu Ubaid adalah Abu Ubaid al-Qasim bin Sallam (w. 224 H/838 M).¹⁵⁶ Seperti penulis sebelumnya, ia juga seorang hakim meskipun ia tidak mencapai posisi hakim agung seperti Abu Yusuf. Keberadaan Abu Ubaid sangat dihargai oleh orang sezamannya karena kesalehan dan pengetahuannya tentang hukum, sunnah, sejarah, dan sastra Arab.

Dari *Kitâb al-Amwâl*, tidak tampak secara pasti pemikirannya itu berasal dari mazhab tertentu. Dalam deskripsinya, Abu Ubaid melihat

156 Rifa'at Al-Audi, *Min al-Turûs: al-îqtishâdî al-Muslimîn* (Makkah: Rabithah' Alam al-Islâmî, 1985), 147.

kebiasaan orang-orang Irak yang menganut Mazhab Hanafi dan juga memperhatikan pendapat Mazhab Maliki, yang kemudian memunculkan pendapatnya sendiri.¹⁵⁷ Dalam arti bahwa Abu Ubaid adalah seorang inovator daripada seorang pengikut. Dia menulis banyak buku tentang al-Quran, Sunnah, hukum, dan syair. Selama satu tahap hidupnya Abu Ubaid tampaknya telah mampu mencurahkan seluruh waktunya untuk menulis, yang dibantu dengan dukungan keuangan seorang gubernur kaya. Gubernur tampaknya mengapresiasi atas kemampuan, kemuliaan, dan pengetahuan yang dimiliki oleh Abu Ubaid.

B. Karya Abu Ubaid

Dalam sebuah karya hampir tiga kali ukuran *Kitāb al-Kharāj* karya Abu Yusuf, Abu Ubaid menulis *Kitāb al-Amwāl*.¹⁵⁸ Buku ini memiliki tiga ciri khas yang tidak dimiliki oleh buku-buku sebelumnya tentang *kharāj*.¹⁵⁹ *Pertama*, tidak fokus pada satu jenis kekayaan, melainkan mencakup semua jenis yang dapat dihasilkan dari pertanian, perdagangan, atau sumber lain. Misalnya, berbeda dengan karya sebelumnya, terlihat menjadi kekayaan yang dihasilkan dari perdagangan, serta pertanian, dan aturan mengenai pajak yang dikenakan di atasnya. Dalam arti bahwa buku ini lebih komprehensif dalam memadukan ekonomi makro dan mikro dibandingkan karya-karya sebelumnya.

Kedua, buku ini jauh lebih baik dokumentasinya daripada yang lain. Isi buku tersebut telah memperlihatkan dengan jelas *isnad*, kutipan dari rantai informan dari sabda dan perbuatan Rasul, surat yang dikirim oleh Nabi Muhammad Saw. dan Khulafa' al-Rasyidin untuk pejabat dan pemimpin musuh-musuh mereka, dan memeriksa perjanjian antara Muslim dan non-Muslim semuanya sangat baik didokumentasikan.¹⁶⁰ Dalam arti bahwa Abu Ubaid menghabiskan lebih banyak waktu untuk memberikan bukti dokumentasi apa yang dipraktikkan di masa lalu dan mungkin harus

157 Tajuddin Abd al-Wahab bin 'Ali al-Subki, *Thabaqāt al-Syāfi'īyah al-Kubrā* (Beirut: Dar al-Ma'rifa, t.t.), 154.

158 Abu Ubaid al-Qasim bin Salam, *Kitāb al-Amwāl* (Mesir: Dar al-Hadi al-Nabawi, 2007).

159 Bandingkan dengan Abdul Ghafar Ismail dan Abu Bakar Jaafar, "Government Revenue in the Eyes Abu Ubaid – an Analysis" dalam *International Journal of Asian Social Science*, Vol. 5, No. 1, 2015, 2.

160 Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking: a Survey of Contemporary Literature* (Leicester: Islamic Foundation, 1981), 39-40.

dipraktikkan di masanya. Dokumentasi inilah yang menjadi unggulan utama dari karya Abu Ubaid ini dibandingkan dengan karya-karya sebelumnya atau bahkan dengan karya sesudahnya.

Ketiga, buku ini memberikan berbagai pemikiran besar yang objektif dan luas tentang subjek yang dibahas. Hal ini disebabkan karena fakta bahwa tulisan Abu Ubaid datang belakangan daripada yang lain, sekitar tiga puluh atau empat puluh tahun setelah Abu Yusuf. Selama periode ini, tentu saja, selain perubahan sosial, khususnya di bidang ekonomi, dimungkinkan telah terjadi perubahan yang sangat besar. Buku karya Abu Ubaid ini telah dapat memenuhi kebutuhan referensi secara meluas, bukan saja bagi negara dalam konteks makro, tetapi juga bagi masyarakat dalam konteks mikro.

Kitâb al-Amwâl karya Abu Ubaid adalah sebuah manual tentang keuangan publik. Rincian praktik dijelaskan dan didokumentasikan dengan baik, dengan cara menyajikan para pihak yang berurusan dengan apa yang seharusnya dan tidak seharusnya dikenakan pajak, faktor-faktor yang membenarkan pengenaan pajak, dan bagaimana pendapatan negara harus didistribusikan di antara kategori pengeluaran. Secara keseluruhan buku ini menunjukkan bahwa pemikiran Abu Ubaid di bidang keuangan sangat instruktif.¹⁶¹ Selain itu, karya Abu Ubaid ini pun banyak menyinggung soal mekanisme dan dinamika ekonomi yang terjadi dalam kehidupan masyarakat luas. Bahkan, Abu Ubaid memberikan penekanan khusus terkait dengan masalah pertanian, karena pada masa itu pertanian merupakan sektor utama yang menyediakan kebutuhan dasar dan sumber utama pendapatan negara.

C. Pemikiran Ekonomi Abu Ubaid

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa pemikiran ekonomi Abu Ubaid tercermin dalam karya monumentalnya yang berjudul *Kitâb al-Amwâl*. Ada banyak pemikiran ekonomi Abu Ubaid yang bisa ditangkap dari *Kitâb al-Amwâl* di antaranya dapat diuraikan sebagai berikut.

161 Bandingkan dengan Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia, *Ekonomi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 108..

1. Filsafat Ekonomi

Pemikiran awal yang disajikan Abu Ubaid adalah memberikan landasan filosofis bagi pemikiran ekonomi selanjutnya. Filsafat ekonomi merupakan fondasi bagi pemikiran ekonomi, baik dalam kerangka makro maupun mikro ekonomi. Dalam pandangan Abu Ubaid, pengembangan pemikiran ekonomi tanpa dilandasi oleh landasan filosofis yang kuat, maka pemikiran ekonomi itu akan kehilangan fondasi.

Pemikiran filsafat ekonomi yang dikemukakan Abu Ubaid tampaknya bermuara pada konsep keadilan. Keadilan bagi Abu Ubaid merupakan prinsip utama dalam filsafat ekonomi, yang apabila diimplementasikan akan membawa kepada kesejahteraan ekonomi dan keselarasan sosial. Keadilan dalam perspektif Abu Ubaid adalah keseimbangan antara hak-hak individual, publik dan negara. Namun demikian, kepentingan publik merupakan kepentingan prioritas, yang apabila ada kepentingan individu bertentangan dengan kepentingan publik, maka yang harus didahulukan adalah kepentingan publik.

Dalam konteks negara, Abu Ubaid tampaknya memberikan kebebasan kepada kepala negara (khalifah) untuk mengambil berbagai kebijakan sepanjang kebijakan itu berdasar pada ajaran Islam dan berorientasi pada kemanfaatan umat Islam. Sebagai ilustrasi, Abu Ubaid berpendapat bahwa zakat dari tabungan dapat diberikan pada negara ataupun penerimanya sendiri, sedangkan zakat komoditas harus diberikan kepada pemerintah, jika tidak maka kewajiban agama diasumsikan tidak ditunaikan.

Ilustrasi lainnya dapat dilihat pada pemikiran Abu Ubaid tentang pembagian tanah taklukan kepada para penakluk ataupun membiarkan kepemilikannya pada penduduk setempat atau lokal. Pemikirannya yang menarik tentang persoalan ini, Abu Ubaid menyatakan bahwa pemerintah memiliki hak dalam memperluas batasan-batasan yang telah ditentukan dalam alokasi *khams* apabila kepentingan publik sangat mendesak. Sehubungan dengan itu, maka perbendaharaan negara harus digunakan untuk kepentingan atau kemanfaatan publik bukan untuk kepentingan pribadi.

Keadilan sebagai hakikat dari filsafat ekonomi Abu Ubaid juga tercermin dalam pemikirannya tentang tarif atau persentase untuk pajak tanah. Menurut Abu Ubaid, dalam memberlakukan tarif pajak hendaknya

memperhatikan keseimbangan antara kekuatan finansial dari subjek non-Muslim, *capacity to pay* dalam finansial modern, dan kepentingan umat Islam sebagai penerima (*mustahiq*). Pasukan umat Islam yang lewat di atas tanah milik non-Muslim dilarang untuk ditarik uang atau biaya yang melebihi apa yang diperbolehkan oleh perjanjian perdamaian.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa inti dari filsafat ekonomi Abu Ubaid itu terangkum dalam konsep keadilan. Hak ini tercermin dalam pandangannya bahwa dalam hal pengumpulan *kharāj*, *jizyah*, dan zakat tidak boleh menyiksa pihak wajib pajak dan pada sisi lain, para wajib pajak harus memenuhi kewajiban finansialnya secara teratur dan pantas. Hal ini berarti bahwa Abu Ubaid tidak menghendaki terjadinya diskriminasi atau penindasan dalam perpajakan. Selain itu, Abu Ubaid juga memberikan ruang ijtihad dalam pengambilan keputusan ini sepanjang ijtihad tersebut didasarkan pada *nash* yang ada di dalam al-Quran dan al-Sunnah.

2. Sumber Pendapatan dan Belanja Keuangan Negara

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa *Kitāb al-Amwāl* karya Abu Ubaid itu lebih memusatkan perhatiannya sekitar keuangan publik (*public finance*). Dalam buku ini dideskripsikan tentang praktik yang dilakukan Rasulullah Saw. dan Khulafa' al-Rasyidin, terutama Umar bin Khathab sebagai contoh ideal dalam pengelolaan keuangan publik. Semua keuangan publik ditampung dalam sebuah institusi yang disebut dengan Baitul Mal. Sedangkan sumber keuangan publik pada mulanya hanya berasal dari zakat, *ghanimah*, *shadaqah* dan *fa'i*.¹⁶² Setelah melalui perkembangan beberapa saat kemudian sumber penerimaan keuangan publik pun bertambah, seperti *kharāj*, *'usyūr* dan *khums*. Pada masa Khalifah Umar bin Khathab sumber pendapatan negara itu hanya terdiri dari *shadaqah*, *fa'i* dan *khums*. Kemudian sumber pendapatan keuangan negara ini diperluas lebih lanjut oleh Abu Ubaid yang mencakup *kharaj*, *jizyah*, *khumus*, dan *'usyūr*.

Dalam membahas tentang pembelanjaan keuangan publik, Abu Ubaid mengutip pendapat Umar bin Khathab yang diriwayatkan Aslam sebagai berikut: "Telah berkata Umar ra bahwa tidak seorang muslim kecuali hak atas harta untuk menerima atau menolaknya". Setelah itu

162 Abu Ubaid al-Qasim bin Salam, 68.

Umar membacakan surah al-Hasyr ayat 7-10 dan berkata Umar, "Ayat ini memuat semuanya (manusia) dan tidak tersisa seorang muslim kecuali ia mendapatkan hak akan harta tersebut (harta *fa'i*). Menurut riwayat Ibnu Syibah bahwa ketika Umar membentuk dewan membagi 12.000 dirham kepada para istri Rasulullah Saw., bagian *juwairiyah* dan *shafiyah* 6.000 dirham (karena keduanya *fa'i* dari Allah untuk Rasul-Nya) kaum Muhajirin syahid Badar masing-masing 5.000 dirham dan kaum Anshar yang syahid 4.000 dirham".¹⁶³

Sehubungan dengan pendapatan publik yang berasal dari zakat, Abu Ubaid menekankan pembelanjanya dialokasikan pada delapan golongan yang disebut dalam al-Quran. Sedangkan dalam pendistribusian pengeluaran dari penerimaan *khums* (*khums ghanimah*, *khums* barang tambang dan *rikaz* serta *khums* lainnya) adalah ketentuan dari Rasulullah Saw. dan pendistribusiannya kapan dan untuk siapa tentu juga dengan ketentuan Rasulullah Saw. Karena keuangan publik merupakan kekayaan publik, maka dialokasikan untuk kesejahteraan publik seperti kesejahteraan anak-anak, korban bencana, santunan dan lainnya.

3. Dikotomi Badui dan Masyarakat Kota

Persoalan menarik lainnya yang dibahas oleh Abu Ubaid adalah masalah dikotomi masyarakat Badui dan masyarakat kota, terutama ketika menyoroti alokasi pendapatan *fa'i*. Abu Ubaid menegaskan bahwa antara kaum urban (masyarakat kota) memiliki perbedaan dengan masyarakat badui. Masyarakat kota, menurut Abu Ubaid, memiliki beberapa kelebihan, di antaranya:

- a. Ikut berpartisipasi dalam keberlangsungan negara dengan berbagai kewajiban administrasi;
- b. Memelihara dan memperkuat pertahanan sipil melalui mobilisasi jiwa dan harta mereka;
- c. Menggalakkan pendidikan dan pengajaran melalui pembelajaran dan pengajaran al-Quran dan al-Sunnah dengan penyebaran keunggulan kualitas isinya;
- d. Memberikan kontribusi terhadap keselarasan sosial melalui pembelajaran dan penerimaan *hudud* (*prescribed finalities*);

163 *ibid.*, 237.

- e. Memberikan contoh universalisme Islam dengan shalat berjamaah pada waktu Jumat dan Id.

4. Kepemilikan Publik

Abu Ubaid mengakui adanya kepemilikan pribadi dan publik karena pendekatan terhadap kepemilikan tersebut sudah sangat dikenal dan dibahas secara luas oleh banyak ulama. Pengakuannya ini dibuat dalam pernyataan: "Saya menginginkan suatu hal yang dapat mencukupi generasi yang pertama dan generasi yang terakhir". Pernyataan Abu Ubaid ini mengisyaratkan bahwa keuntungan yang dihasilkan dapat dimanfaatkan untuk kemaslahatan umat Islam.

5. Kepemilikan Kebijakan Pertanian

Abu Yusuf tampaknya telah membangun formulasi terkait dengan hubungan kepemilikan dengan kebijakan negara tentang perbaikan pertanian. Menurutnya, kebijakan pemerintahan tentang perbaikan tanah gurun dan pernyataan resmi tentang kepemilikan individu atas tanah tandus atau tanah yang sedang diusahakan kesuburannya atau diperbaiki sebagai insentif untuk meningkatkan produksi pertanian, maka tanah yang diberikan untuk ditanami itu mesti dibebaskan dari kewajiban membayar pajak.

Apabila tanah sebagai insentif untuk meningkatkan produksi pertanian dijalankan dengan benar, maka atas tanah itu dibebaskan dari kewajiban membayar pajak. Tetapi, jika tanah itu dibiarkan menganggur selama tiga tahun berturut-turut, maka harus dikenakan denda dan kemudian kepemilikannya dialihkan kepada orang lain oleh penguasa. Bahkan, tanah gurun milik pribadi yang tidak diberdayakan dan ditanami dalam jangka waktu yang sama dapat dialihkan kepemilikannya kepada orang lain dengan proses yang sama. Pemulihan yang sebenarnya adalah pada saat tanah tersebut ditanami setelah diairi, manakala tandus, kering, atau rawa-rawa.

Ada beberapa hukum pertanahan yang dikemukakan oleh Abu Ubaid, di antaranya adalah sebagai berikut.

a. *iqthâ'*

iqthâ' adalah tanah yang diberikan oleh kepala negara kepada seorang rakyat untuk menguasainya dengan mengabaikan yang lainnya. Dalam *Kitâb al-Amwâl*, Abu Ubaid menjelaskan bahwa tanah yang dihuni pada masa yang lama, kemudian ditinggalkan penghuninya maka keputusan hukum tanah itu diserahkan kepada kepala negara. Kebolehan *iqthâ'* ini didasarkan pada surat Umar bin Khathab yang dikirim kepada Abu Musa, "Jika tanah itu bukan tanah yang dialiri air *jizyah*, maka aku akan meng-*'iqtha'* tanah itu baginya". Hal ini selaras dengan peristiwa yang dilakukan oleh Rasulullah Saw. ketika meng-*'iqtha'*-kan tanah kepada Zubair yang ada pohon kurma dan pepohonan. Kami melihat tanah itu pernah Rasulullah Saw. *'iqtha'*-kan kepada kaum Anshar untuk mengelola dan mendiaminya. Kemudian tanah itu ditinggalkan, Rasulullah meng-*'iqtha'*-kannya kepada Zubair. Namun demikian, menurut Abu Ubaid, pemerintah hendaknya tidak meng-*'iqtha'* tanah *kharâj* karena tanah *kharâj* adalah tanah yang produktif yang dapat memberikan hasil dan menambah devisa negara.¹⁶⁴

b. *lhyâ' al-mawât*

lhyâ' al-mawât adalah menghidupkan kembali tanah yang mati, tandus, tidak terurus, tidak ada pemiliknya dan tidak dimanfaatkan dengan membersihkannya, mengairi, mendirikan bangunan dan menanam kembali benih-benih kehidupan pada tanah tersebut. Dalam hal ini negara berhak menguasai tanah tersebut dengan menjadikannya milik umum dan manfaatnya diserahkan untuk kemaslahatan umat. Kebolehan *lhyâ' al-mawât* ini didasarkan pada hadis riwayat Abu Hisyam, Rasulullah Saw. bersabda, "Siapa saja yang menghidupkan tanah mati maka tanah itu menjadi miliknya dan tidak ada hak bagi *irqi zhalim*".¹⁶⁵

c. *Himâ* (pertindungan)

Hima adalah lahan yang tidak berpenduduk yang dilindungi negara untuk tempat mengembala hewan-hewan ternak. Tanah *himâ* ini adalah tanah yang mendapat perlindungan dari pemerintah, tetapi hasil yang ada

164 Uhat lebih lanjut dalam *ibid.*, 388-400.

165 *ibid.*, 401-412.

pada tanah tersebut seperti air, rumput dan tanaman, dapat dimanfaatkan oleh seluruh umat. Hal-hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah Saw., "Orang muslim adalah saudara bagi muslim yang lainnya, yang memberi mereka keleluasaan air dan rumput".¹⁶⁶

6. Fungsi Uang

Abu Ubaid mengakui adanya dua fungsi uang –yang tidak mempunyai nilai intrinsik, yakni sebagai standar dari nilai pertukaran (*standard of exchange value*) dan sebagai media pertukaran (*medium of exchange*). Dengan pendekatan ini, tampak bahwa Abu Ubaid mendukung teori ekonomi mengenai uang logam. Ia merujuk pada kegunaan umum dan relatif konstannya nilai emas dan perak dibanding dengan komoditas yang lain. Jika kedua benda tersebut digunakan sebagian komoditas, maka nilainya akan dapat berubah-ubah pula karena dalam hal tersebut keduanya akan memainkan peran yang berbeda sebagai barang yang harus dinilai atau sebagai standar penilaian dari barang lainnya. Walaupun Abu Ubaid tidak menyebutkan fungsi penyimpanan nilai (*store of value*) dari emas dan perak, ia secara implisit mengakui adanya fungsi tersebut ketika membahas tentang jumlah tabungan minimum tahunan yang wajib terkena zakat dan jumlah zakatnya.

7. Ekspor Impor

Pemikiran Abu Ubaid tentang ekspor impor ini dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu tidak adanya nol tarif dalam perdagangan internasional, cukai bahan makanan pokok lebih murah, dan ada batas tertentu untuk dikenakan cukai. Penentuan tidak adanya nol tarif dalam perdagangan internasional didasarkan pada riwayat yang diterima dari Abdurrahman bin Maqil, ia berkata, "Saya pernah bertanya kepada Ziyad bin Hudair, Siapakah yang telah kalian pungut cukai barang impornya? Ia berkata, "Kami tidak pernah mengenakan cukai atas Muslim dan Mujahid. Saya bertanya, Lantas, siapakah orang yang telah engkau kenakan cukai atasnya? Ia berkata, "Kami mengenakan cukai atas para pedagang kafir harbi, sebagaimana mereka telah memungut barang impor kami apabila

166 *ibid.*, 413-424.

kami masuk dan mendatangi negeri mereka". Hal ini diperkuat dengan surat-surat Rasulullah Saw. yang dikirim kepada penduduk penjuru negeri seperti Tsaqif, Bahrain, Dawmatul Jandal dan lainnya yang telah memeluk agama Islam, yang berisi, "Binatang ternak mereka tidak boleh diambil dan barang dagangan impor mereka tidak boleh dipungut cukai atasnya".

Berkaitan dengan cukai bahan makanan pokok, Abu Ubaid berpendapat bahwa cukai untuk minyak dan gandum yang merupakan bahan makanan pokok, cukai yang dikenakan bukan 10% tetapi 5% dengan tujuan agar barang impor berupa makanan pokok banyak berdatangan ke Madinah sebagai pusat pemerintahan saat itu. Dari Salim bin Abdullah bin Umar dari ayahnya, ia berkata, "Umar telah memungut cukai dari kalangan pedagang luar; masing-masing dari minyak dan gandum dikenakan bayaran cukai sebanyak setengah dari *'usyûr* (5%). Hal ini bertujuan supaya barang impor terus berdatangan ke negeri madinah, dan dia telah memungut cukai dari barang impor al-Qithniyyah sebanyak *'usyûr* (10%)".

Sedangkan berkaitan dengan batas tertentu untuk cukai, Abu Ubaid berpendapat bahwa tidak semua barang dagangan dipungut cukainya. Ada batas-batas tertentu di mana kalau kurang dari batas tersebut, maka cukai tidak akan dipungut. Dari Ruzaiq bin Hayyan ad-Damisyqi bahwa Umar bin Abdul Aziz telah menulis surat kepadanya, yang isinya adalah: "Barang siapa yang melewatimu dari kalangan ahli zimmah, maka pungutlah barang dagangan impor mereka. Yaitu, pada setiap dua puluh dinar mesti dikenakan cukai sebanyak satu dinar. Apabila kadarnya kurang dari jumlah tersebut, maka hitunglah dengan kadar kekurangannya, sehingga ia mencapai sepuluh dinar. Apabila barang dagangannya kurang dari sepertiga dinar, maka janganlah engkau memungut apapun darinya. Kemudian buatlah surat pembayaran cukai kepada mereka bahwa pengumpulan cukai akan tetap diberlakukan sehingga sampai satu tahun".

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat diketahui bahwa pada masa Dinasti Abbasiyah telah muncul beberapa pemikir yang memiliki perhatian terhadap ekonomi. Ada tiga pemikir yang kemudian paling dominan yang berpengaruh pada masanya dan berimplikasi pula pada pemikiran ekonomi Islam berikutnya, yakni Abu Yusuf, al-Syaibani, dan Abu Ubaid. Ketiga pemikir ini memiliki kecenderungan yang berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya. Dalam konteks pemilahan disiplin

ilmu misalnya, pemikiran Abu Yusuf lebih menekankan pada ekonomi makro, al-Syaibani cenderung pada ekonomi mikro, sedangkan Abu Ubaid berupaya mengonvergensi di antara keduanya.

Perbedaan pula dalam motivasi penulisan dari karya masing-masing. Penulisan *Kitâb al-Kharâj* karya Abu Yusuf ditulis karena memang ada pesanan dari khalifah saat itu, yaitu Khalifah Harun al-Rasyid. Sedangkan penulisan *al-Iktisâb fi al-Rizq al-Mustathâb* karya al-Syaibani dan *Kitâb al-Amwâl* karya Abu Ubaid dibuat karena inisiatif sendiri dengan membaca fenomena yang terjadi pada zamannya. Namun demikian, metodologi yang digunakan di antara ketiganya memiliki kesamaan, yakni penelusuran terhadap al-Quran dan al-Sunnah, yang kemudian dilanjutkan dengan penelaahan terhadap praktik pada masa Khulafa' al-Rasyidin, yang akhirnya dibuat pendapatnya sendiri.

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi Abu Ubaid tercermin dalam karyanya yang berjudul *Kitâb al-Amwâl*. *Pertama*, Abu Ubaid menyajikan tentang filsafat hukum ekonomi dengan pokok pikiran sebagai berikut: (1) prinsip utama dalam filsafat hukum ekonomi adalah keadilan; (2) keadilan adalah keseimbangan antara hak-hak individual, publik dan negara; dan (3) implementasi keadilan akan membawa kepada kesejahteraan ekonomi dan keselarasan sosial. Dalam kaitan dengan sumber pendapatan negara, Abu Ubaid menetapkan *kharaj*, *jizyah*, *khums*, dan *'usyr* sebagai sumber pendapatan negara. Dalam pembelanjanya dipilah kepada dua bagian besar. *Pertama*, pendapatan publik yang berasal dari zakat dialokasikan pada delapan asnaf yang disebut dalam al-Quran. *Kedua*, pendapatan publik yang berasal dari *khums* (*khums ghanimah*, *khums* barang tambang dan *rikaz* serta *khums* lainnya) dialokasikan untuk kesejahteraan publik seperti kesejahteraan anak-anak, korban bencana, santunan dan lainnya. Hal lain yang paling menonjol dari pemikiran ekonomi Abu Ubaid adalah masalah uang. Menurut Abu Ubaid, uang memiliki tiga fungsi utama, yaitu *Standard of Exchange Value*, *Medium of Exchange*, dan *Store of Value*.



PEMIKIRAN EKONOMI AL-MAWARDI

Memasuki abad ke-10 M, dunia Islam sudah mulai memasuki masa konflik internal sekalipun masih pada masa Dinasti Abbasiyah. Kekuasaan Dinasti Abbasiyah saat itu berada di bawah kekuasaan Bani Buwaih. Keadaan Khalifah lebih buruk dari sebelumnya, terutama karena Bani Buwaih adalah penganut aliran Syi'ah.¹⁶⁷

Meskipun demikian, dalam bidang ilmu pengetahuan Dinasti Abbasiyah terus mengalami kemajuan pada periode ini. Pada masa inilah muncul

¹⁶⁷ Moh Nurhakim, *Sejarah dan Peradaban Islam* (Malang: UMM Press, 2003), 73.

pemikir-pemikir besar, seperti al-Farabi, Ibnu Sina, al-Biruni, Ibnu Maskawaih, dan kelompok studi Ikhwan al-Shafa. Bidang ekonomi, pertanian, dan perdagangan juga mengalami kemajuan. Kemajuan ini juga diikuti dengan pembangunan masjid dan rumah sakit. Pada masa Bani Buwaih berkuasa di Baghdad, telah terjadi beberapa kali kerusuhan aliran antara *Ahlussunnah* dan Syi'ah, pemberontakan tentara, dan sebagainya.¹⁶⁸

Pada masa inilah al-Mawardi lahir, tumbuh, berkembang, dan berkarya. Al-Mawardi hidup pada masa awal kemerosotan Dinasti Abbasiyah secara politik. Pada saat itu, konflik antara *Ahlussunnah* dan Syi'ah sedang berada di puncaknya. Penguasa lebih mendukung pada aliran Syi'ah, sementara rakyat lebih cenderung bertentangan dengan aliran yang dianut oleh penguasa. Pada masa Bani Buwaih berkuasa di Baghdad, telah terjadi beberapa kali kerusuhan aliran antara *Ahlussunnah* dan Syi'ah, pemberontakan tentara, dan sebagainya.¹⁶⁹

Setting sosial inilah, barangkali yang mewarnai corak pemikiran al-Mawardi. Di satu sisi, kondisi politik tengah mengalami kemunduran yang diwarnai dengan konflik internal;¹⁷⁰ tetapi di sisi yang lain, ilmu pengetahuan terus mengalami kemajuan.¹⁷¹

A. Riwayat Hidup al-Mawardi

Nama lengkap al-Mawardi adalah Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Basri, al-Syafie. Para ahli sejarah dan *tabâqat* memberi gelar kepada beliau dengan sebutan al-Mawardi, *Qâdî al-Quḍhât*, al-Basri dan al-Syâfi'î.¹⁷² Nama Al-Mawardi dinisbahkan kepada air mawar (*mâ' al-wardî*) karena bapak dan datuknya adalah penjual air mawar. Gelar *Qâdî al-Quḍhât* disebabkan beliau seorang ketua *Qâdî* yang alim dalam

168 Lihat lebih lanjut dalam Esa Khalid, *Konsep Tamadun Islam: Sains dan Teknologi* (Johor: Universiti Teknologi Malaysia, 2001), 34.

169 Lihat lebih lanjut dalam Esa Khalid, *Konsep Tamadun Islam: Sains dan Teknologi* (Johor: Universiti Teknologi Malaysia, 2001), 34.

170 Hasan Ibrahim Hasan, *Tārīkh al-Islām* (Beirut: Dar al-Jil, 1991), III/1.

171 Abudin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2001), 43.

172 Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Adab al-dunyâ wa al-dîn* (Libanon: Dar al-Fikr, 1994) 4. Lihat juga Taj al-din Abi Nasir Abdul Wahab bin Ali bin Abdî al-Kafi al-Subki, *Thabâqat al-Syaf'iyyah al-Kubrâ* (Mesir: Matbaah Isa al-Babi al-Halabi wa Syrikah, t.t.), V/267; Abu Bakar Ahmad bin Ali al-Khatib al-Baghdadi, *Tārīkh Baghdād aw Madīnah al-Salam* (Libanon: Dar al-Fikr, t.t.), XII/102; Abi al-Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakar bin Khalikan, *Wafâyat al-A'yân wa Anbâu Abnâ' al-Zaman* (Libanon: Dar al-Saqifah, 1997), III/282.

bidang fikih. Gelar ini diterima pada tahun 429 hijrah. Gelar al-Basri ialah karena beliau lahir di Basrah. Sementara nama penggantinya (*nama kinayah*) ialah Abu Hassan.¹⁷³

Al-Mawardi dilahirkan di Basrah pada tahun 364 H bertepatan dengan tahun 974 M.¹⁷⁴ Beliau dibesarkan dalam keluarga yang mempunyai perhatian yang besar kepada ilmu pengetahuan. Al-Mawardi wafat pada tanggal 30 bulan Rabi'ul Awwal tahun 450 H bertepatan dengan 27 Mei 1058 M dalam usia ke-86. Jenazah Al-Mawardi dimakamkan di pekuburan *Bab Harb* di Baghdad. Kewafatannya terpaut 11 hari dari kewafatan Qadi Abu Taib.¹⁷⁵

Setelah mengawali pendidikannya di kota Basrah dan Baghdad selama dua tahun, ia berkelana diberbagai negeri islam untuk menuntut ilmu. Di antara guru-guru Al-Mawardi adalah al-Hasan bin Ali bin Muhammad al-Jabali, Muhammad bin Adi bin Zuhar al-Manqiri, Jafar bin Muhammad bin Al-Fadhl Al-Baghdadi, Abu Al-Qasim Al-Qusyairi, Muhammad bin Al-Ma'ali Al-Azdi, dan Ali Abu Al-Asyfarayini.¹⁷⁶

Berkat keluasan ilmunya, salah satu tokoh besar Mazhab Syafi'i ini dipercaya memangku jabatan *Qādī* (hakim) di berbagai negeri secara bergantian.¹⁷⁷ Setelah itu al-Mawardi kembali ke kota Baghdad untuk beberapa waktu kemudian diangkat sebagai hakim agung pada masa pemerintahan al-Qaim bin Amrillah Al-Abbasi.

Sekalipun hidup di masa dunia Islam terbagi ke dalam tiga dinasti yang saling bermusuhan, yaitu Dinasti Abbasiyah di Mesir, Dinasti Umayyah II di Andalusia dan Dinasti Abbasiyah di Baghdad, al-Mawardi memperoleh kedudukan yang tinggi di mata para penguasa di masanya; bahkan, para penguasa Bani Buwaih, selaku pemegang kekuasaan pemerintah Baghdad, menjadikannya sebagai mediator mereka dengan musuh-musuhnya.

Sekalipun telah menjadi hakim, Al-Mawardi tetap aktif mengajar dan menulis. Al-Hafidz Abu Bakar Ahmad bin Ali al-Khatib al-Baghdadi dan Abu al-Izza Ahmad bin Kadasy merupakan dua orang dari sekian banyak murid al-Mawardi. Sejumlah besar karya ilmiah yang meliputi berbagai bidang kajian

173 Ibnu Khalikan, III/284. Lihat juga, Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bi Habib al-Mawardi al-Basri al-Syafi'i, *al-Nukāt wa al-Uyūn fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Libanon: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.t), I/9.

174 Ibnu Khalikan, *ibid*.

175 *Ibid*, 286.

176 Ali al-Khatib al-Baghdadi, 102-103.

177 Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan Publishing Company, t.t), 290.

dan bernilai tinggi telah ditulis oleh al-Mawardi, seperti: *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, *al-Amtsâl wa al-Hikâm*, *al-Hâwî al-Kabîr*, *al-Iqnâ'*, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, *Siyâsâh al-Mâlikî*, *Nasihat al-Mulûk*, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, *al-Nukât wa al-Uyûn*, dan *Siyâsâh al-Wizârah wa al-Siyâsâh al-Mâlikî*.

B. Karya al-Mawardi

Pada dasarnya, pemikiran ekonomi al-Mawardi tercermin, paling tidak pada tiga buah karya tulisannya, yaitu *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, *al-Hâwî al-Kabîr*, dan *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa Wilâyah al-Dîniyyah*. Dalam *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, al-Mawardi memaparkan tentang perilaku ekonomi seorang muslim serta empat jenis mata pencaharian utama, yaitu pertanian, peternakan, perdagangan, dan industri. Dalam *al-Hâwî al-Kabîr*, salah satu bagiannya, al-Mawardi secara khusus membahas tentang *mudhârabah* dalam pandangan berbagai mazhab. Dalam *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa Wilâyah al-Dîniyyah*, al-Mawardi banyak menguraikan tentang sistem pemerintahan dan administrasi, seperti hak dan kewajiban penguasa terhadap rakyatnya, berbagai lembaga Negara, penerimaan dan pengeluaran negara, serta institusi *hibah*.¹⁷⁸

Namun demikian, buku yang paling representatif menjelaskan pemikiran ekonomi Islam al-Mawardi adalah *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*. Tema besar yang diusung oleh al-Mawardi dalam bukunya itu berhubungan dengan masalah keuangan negara, terutama masalah sumber pendapatan dan belanja negara. Pembahasan tentang zakat, *ghanîmah*, *jizyah*, dan *kharâj* mendapatkan porsi yang sangat luas tentang ekonomi Islam.

C. Pemikiran Ekonomi

1. Negara dan Aktivitas Ekonomi

Antara negara dan keuangan publik memiliki korelasi yang sangat signifikan. Hal ini berarti bahwa apabila terjadi diskursus tentang keuangan publik, maka di situ peran negara harus hadir. Oleh karena itu, peran

178. M. Najatullah Siddiqi, "Islamic Economic Thought: foundation, Evolution and Needed Direction" dalam Abdul Hasan M. Sideq dan Aidit Ghazali (ed), *Readings in Islamic Economic Thought* (Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992), 18.

negara sangat dibutuhkan dalam kehidupan ekonomi, terutama untuk memenuhi kebutuhan rakyatnya. Menurut al-Mawardi, negara memiliki peranan penting dalam mewujudkan pembangunan untuk merealisasi kesejahteraan rakyat secara keseluruhan. Bahkan, menurut al-Mawardi, peran negara ini bukan saja dari perspektif ekonomi, tetapi juga menjadi kewajiban secara moral dan agama.

Negara memiliki tugas untuk melakukan pembangunan ekonomi dan menciptakan kesejahteraan rakyat. Salah satu alternatif yang bisa diambil untuk mewujudkan tugas tersebut adalah menyediakan infrastruktur yang dibutuhkan masyarakat luas. Menurut al-Mawardi, jika hidup di kota menjadi tidak mungkin karena tidak berfungsinya fasilitas sumber air minum, atau rusaknya tembok kota, maka negara harus bertanggung jawab untuk memperbaikinya dan jika tidak memiliki dana, negara harus menemukan jalan untuk memperolehnya.¹⁷⁹

Menurut al-Mawardi, layanan terhadap publik merupakan kewajiban sosial (*farḍh kifāyah*). Oleh karena itu, pemenuhan terhadap pelayanan dan kebutuhan publik merupakan kewajiban negara. Hal ini disebabkan karena individu-individu masyarakat tidak mungkin bisa memenuhi layanan dan kebutuhan tersebut. Dalam upaya memenuhi layanan dan kebutuhan tersebut, negara diperkenankan menggunakan dana yang tersedia di Baitul Mal.

Lebih lanjut, al-Mawardi menyebutkan tugas-tugas negara dalam pemenuhan kebutuhan dasar setiap warga negara sebagai berikut: (1) melindungi agama; (2) menegakkan hukum dan stabilitas; (3) memelihara batas negara Islam; (4) menyediakan iklim ekonomi yang kondusif; (5) menyediakan administrasi publik, peradilan, dan pelaksanaan hukum Islam; (6) mengumpulkan pendapat dari berbagai sumber yang tersedia serta menaikkannya dengan menerapkan pajak baru jika situasi menuntutnya; dan (7) membelanjakan dana Baitul Mal untuk berbagai tujuan yang telah menjadi kewajibannya.¹⁸⁰

Oleh karena negara memiliki tugas untuk memenuhi kebutuhan dasar warga negara, menciptakan kesejahteraan rakyat, dan pembangunan ekonomi pada umumnya, maka tentu saja negara membutuhkan sumber pendanaan

179 Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habid al-Bashri al-Baghdadi al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah wa Wilāyah al-Dīniyyah* (Bairut: Dar al-Kutub, 1978), 245.

180 *Ibid.*, 15-16.

atau pendapatan. Sehubungan dengan itu, al-Mawardi menyatakan bahwa Islam telah memberikan beberapa alternatif yang bisa dijadikan sebagai sumber pendapatan negara. Di antara sumber pendapatan negara tersebut adalah *zakat*, *ghanimah*, *kharāj*, *jizyah*, dan *'usyūr*.

Dalam pembahasan tentang zakat, al-Mawardi terlebih dahulu memilah kekayaan pada kekayaan yang tampak dengan kekayaan yang tidak tampak. Kekayaan yang tampak adalah kekayaan yang bisa dilihat secara indra dan dengan mudah diketahui umum. Sedangkan harta yang tidak tampak adalah harta yang sulit diketahui umum. Pengumpulan zakat atas kekayaan yang tampak, seperti hewan dan hasil pertanian harus dilakukan langsung oleh negara. Sedangkan pengumpulan zakat atas kekayaan yang tidak tampak, seperti perhiasan dan barang dagangan, diserahkan kepada kebijakan kaum Muslimin.

Menurut al-Mawardi *Ghanimah* adalah harta rampasan yang diperoleh umat Islam melalui peperangan. Selanjutnya, al-Mawardi menjelaskan bahwa harta *ghanimah* itu ada empat macam yaitu: harta, tanah, tawanan perang, dan tawanan anak-anak atau wanita. Distribusi harta dan tanah telah diatur di dalam Islam, yakni seperlima bagi negara dan empat perlima diserahkan kepada pasukan perang umat Islam. Untuk tawanan perang, para ulama telah sepakat bahwa keputusannya diserahkan kepada kebijakan penguasa. Sedangkan untuk tawanan anak-anak atau wanita tidak boleh dibunuh jika mereka termasuk ahlul kitab. Sedangkan selain ahlul kitab, kedua tawanan ini boleh dibunuh atau dijadikan sebagai hamba sahaya apabila mereka tetap berada dalam kekafirannya.

Berkenaan dengan *kharāj*, al-Mawardi menjelaskan bahwa *kharāj* adalah pungutan yang harus dibayar atas tanah.¹⁸¹ Oleh karena tidak ada ketentuan yang pasti dalam al-Quran dan Hadis, maka ketentuan *kharāj* ini diserahkan sepenuhnya kepada penguasa.¹⁸² Menurut al-Mawardi, pemerintah berhak menarik pajak sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat, dan pajak ini menjadi wajib apabila kondisi negara sangat membutuhkan. Al-Mawardi membagi tanah yang dikenakan pajak itu menjadi dua macam, yaitu: (1) tanah wakaf, yaitu tanah yang ditinggalkan oleh pemiliknya sehingga tanah tersebut direbut oleh kaum muslimin tanpa

181 *Ibid.*, 146.

182 *Ibid.*

melalui peperangan; dan tanah yang ditempati oleh pemiliknya, mereka berdamai dengan pasukan umat Islam dan bersedia membayar *kharāj*.¹⁸³

Jizyah adalah sesuatu yang diwajibkan terhadap harta yang dimiliki setiap individu dari golongan *ahlu dzimmah* (non-Muslim) yang tinggal di wilayah kekuasaan Islam dan telah mengikat perjanjian dengan pemerintahan. Berkaitan dengan *jizyah* ini, menurut al-Mawardi, dikenakan kepada orang yang termasuk golongan *dzimmah*, khususnya *ahl al-kitāb*, supaya mereka bisa tetap tinggal di wilayah Islam dan memenuhi haknya, seperti tidak menganiaya dan membela serta melindunginya.

Sumber pendapatan negara terakhir adalah *'usyūr*. *'usyūr* adalah pungutan sejenis bea cukai bagi barang yang masuk ke wilayah kekuasaan umat Islam dari wilayah lain. *'usyūr* adalah pungutan terhadap para pedagang yang berasal dari daerah *ardh al-harb* atau dari negara Islam itu sendiri. Pemungutan itu dilakukan sepersepuluh dari modal (barang) dagangan para pedagang kafir yang datang dari *dār al-harb*. *'usyūr* hanya diberlakukan terhadap pedagang kafir *harb* dan kafir *zimmī*, karena mereka tidak dikenakan kewajiban zakat.

Selanjutnya, al-Mawardi berpendapat bahwa apabila sumber-sumber pendapatan negara tersebut tidak mampu memenuhi kebutuhan anggaran negara atau terjadi defisit anggaran, maka negara diperbolehkan untuk menetapkan pajak baru atau melakukan pinjaman publik. Secara historis, hal ini pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw. untuk membiayai kepentingan perang dan kebutuhan sosial lainnya di masa awal pemerintahan Madinah.

Menurut al-Mawardi, pinjaman publik harus dikaitkan dengan kepentingan publik. Namun demikian, tidak semua kepentingan publik dapat dibiayai dari dana pembiayaan publik. Al-Mawardi menyatakan bahwa ada dua jenis biaya untuk kepentingan publik, yaitu biaya untuk pelaksanaan fungsi-fungsi mandatori negara dan biaya untuk kepentingan umum dan kesejahteraan masyarakat. Dana pinjaman publik hanya dapat dilakukan untuk pembiayaan berbagai barang atau jasa yang disewa oleh negara dalam kerangka *mandatory functions*. Sebagai gambaran, al-Mawardi menyatakan bahwa ada beberapa kewajiban negara yang timbul dari pembayaran berbasis sewa, seperti gaji para tentara dan biaya pengadaan senjata. Kewajiban seperti ini harus tetap dipenuhi terlepas

183 *ibid.*, 168.

dari apakah keuangan negara mencukupi atau tidak. Apabila dana yang ada tidak mencukupi, negara dapat melakukan pinjaman kepada publik untuk memenuhi jenis kewajiban tersebut.¹⁸⁴

Oleh karena itu, pinjaman publik boleh dilakukan oleh negara hanya untuk membiayai kewajiban negara yang bersifat *mandatory functions*. Adapun terhadap jenis kewajiban yang bersifat lebih kepada peningkatan kesejahteraan masyarakat, negara dapat memberikan pembiayaan yang berasal dari dana-dana lain, seperti pajak. Hal ini berarti bahwa implementasi pinjaman publik baru boleh dilakukan apabila keadaan negara dalam keadaan benar-benar defisit anggaran. Selain itu, pinjaman publik ini tidak boleh digunakan untuk kepentingan yang bersifat konsumtif.

2. Regulasi Pajak Tanah

Beberapa ulama sebelumnya, sebagaimana telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, telah banyak berbicara tentang pajak tanah –*kharāj*. Hal yang hampir sama dikemukakan pula oleh al-Mawardi. Menurut al-Mawardi, penilaian atas *kharāj* itu harus bervariasi sesuai dengan faktor-faktor yang menentukan kemampuan tanah dalam membayar pajak, yaitu kesuburan tanah, jenis tanaman, dan sistem irigasi. Kesuburan tanah merupakan faktor yang sangat penting dalam melakukan penilaian *kharāj* karena kesuburan tanah sangat menentukan pada tingkat hasil produksi tanah itu sendiri. Jenis tanaman juga berpengaruh terhadap penilaian *kharāj* karena berbagai jenis tanaman mempunyai variasi harga yang berbeda-beda. Sedangkan masalah irigasi sebagai faktor penilaian *kharāj* karena berimplikasi pada biaya operasional yang mesti dikeluarkan.

Faktor lain yang mesti diperhatikan dalam penilaian *kharāj* menurut al-Mawardi adalah jarak antara tanah garapan *kharāj* dengan pasar di mana hasil produksi itu dijual. Hal ini berarti biaya distribusi merupakan salah satu variabel yang menentukan pada tingkat harga. Apabila jarak tempuh distribusi dekat, maka biaya akan lebih sedikit, sehingga penilai *kharāj* bisa lebih tinggi. Namun sebaliknya, bila jarak tempuh distribusi jauh, maka biaya akan lebih tinggi, sehingga penilaian *kharāj* menjadi lebih rendah. Regulasi ini dimaksudkan untuk menciptakan keadilan bagi para wajib pajak *kharāj*.

184 *ibid.*, 214.

Ada beberapa metode yang dapat digunakan dalam menetapkan tarif pajak *kharāj*, yakni: (1) metode *masā'ih al-ardh*, yakni metode penetapan *kharāj* berdasarkan ukuran tanah secara keseluruhan; (2) metode *masā'ih al-zar'i*, yakni penetapan *kharāj* berdasarkan ukuran tanah yang ditanami; dan (3) metode *muqāsamah*, yakni metode penetapan *kharāj* berdasarkan persentase dari hasil produksi. Menurut al-Mawardi, penguasa atau pejabat pemungut pajak boleh menentukan salah satu dari tiga alternatif penentuan tarif pajak tersebut.¹⁸⁵

Metode *pertama* –metode *masā'ih al-ardh*– adalah metode *mu'tabar* yang dilaksanakan oleh Rasulullah Saw. dan dilanjutkan oleh Umar bin Khathab. Pada masa ini pajak ditetapkan tahunan pada tingkat yang berbeda secara *fixed* atas setiap tanah yang produktif. Metode *kedua* –metode *masā'ih al-zar'i*– juga pernah digunakan oleh Umar bin Khathab yang diberlakukan atas tanah-tanah tertentu, terutama tanah yang berlokasi di Syria. Sedangkan metode *ketiga* –metode *muqāsamah*– untuk pertama kalinya diterapkan pada masa Dinasti Abbasiyah, khususnya pada masa Khalifah al-Mahdi dan Harun al-Rasyid.

3. *Bayt al-Māl*

Bayt al-māl adalah suatu lembaga atau pihak yang mempunyai tugas khusus menangani harta umat, baik berupa pendapatan maupun pengeluaran negara. Selain itu, *bayt al-māl* juga dapat diartikan secara fisik sebagai tempat untuk menyimpan dan mengelola segala macam harta yang menjadi pendapatan negara. Dalam konteks negara itu sendiri, *bayt al-māl* adalah lembaga negara yang mengelola penerimaan pendapatan dan belanja negara yang bersumber dari zakat, *kharāj*, *jizyah*, *fa'i*, *ghanimah*, dan sumber lain yang dibenarkan *Syara'* dan digunakan untuk kepentingan umat.

Menurut al-Mawardi, keuangan negara yang terdapat di *bayt al-māl* dapat digunakan untuk membiayai belanja negara dalam rangka memenuhi kebutuhan dasar setiap warganya. Kewenangan penggunaan sumber pendapatan dari selain zakat –*kharāj*, *jizyah*, *fa'i*, *ghanimah*, dan sumber lain– diserahkan sepenuhnya kepada penguasa dalam upaya menciptakan kesejahteraan rakyat dan mobilitas negara. Sedangkan sumber pendapatan negara dari zakat hanya boleh digunakan untuk bagian yang telah ditetapkan oleh al-Quran.

185 *Ibid.*, 149.

Dalam tataran implementasinya, penggunaan pendapatan negara bisa dilakukan secara silang. Misalnya, jika dana untuk alokasi tertentu tidak mencukupi untuk membiayai kebutuhan yang direncanakan, maka penguasa dapat mengambil dari keuangan negara untuk alokasi yang lain.¹⁸⁶ Hal ini berarti bahwa penggunaan pendapatan negara dapat digunakan secara fleksibel dan tidak kaku. Yang paling penting, pendapatan negara itu digunakan untuk menjalankan mekanisme negara dan diusahakan secara maksimal untuk kepentingan umum atau rakyat.

Pada bagian lain, al-Mawardi menyatakan bahwa pendapatan *bayt al-mâl* di daerah hendaknya digunakan untuk memenuhi pembiayaan kebutuhan publik di daerahnya masing-masing. Apabila terdapat surplus, barulah pendapatan daerah itu disetor ke *bayt al-mâl* pusat. Apabila *bayt al-mâl* pusat atau suatu daerah memperoleh pendapatan surplus, maka kelebihan tersebut mesti didistribusikan ke daerah lain yang mengalami defisit.

Sebagai institusi keuangan negara, maka *bayt al-mâl* memiliki beberapa tanggung jawab. Berkaitan dengan tanggung jawab *bayt al-mâl* ini, al-Mawardi membaginya kepada dua klasifikasi tanggung jawab, yaitu: (1) tanggung jawab yang timbul dari berbagai harta benda yang disimpan di *bayt al-mâl* sebagai amanah untuk didistribusikan kepada mereka yang berhak dan (2) tanggung jawab yang timbul seiring dengan adanya pendapatan yang menjadi aset kekayaan *bayt al-mâl* itu sendiri. Berdasarkan klasifikasi ini, tanggung jawab pertama *bayt al-mâl* yang terkait dari pendapatan negara berasal dari sedekah dan zakat. Karena pendapatan sedekah dan zakat diperuntukkan bagi kelompok masyarakat yang telah ditentukan dan tidak dapat digunakan untuk tujuan-tujuan umum, negara hanya diberi kewenangan untuk mengatur pendapatan itu sesuai apa yang telah digariskan oleh al-Quran. Dengan demikian, kategori tanggung jawab yang pertama merupakan pembelanjaan yang bersifat tetap dan minimum. Sedangkan tanggung jawab *bayt al-mâl* yang kedua terkait dengan pendapatan negara yang berasal dari pajak lain boleh digunakan untuk pembangunan dan kepentingan umum. Penggunaan sumber pendapatan negara ini sepenuhnya diserahkan kepada kebijakan penguasa.

186 *ibid.*, 215.

Lebih jauh, al-Mawardi membagi klasifikasi yang kedua ini ke dalam dua bagian, yakni: (1) tanggung jawab yang timbul sebagai pengganti atas nilai yang diterima (*badaʿ*), seperti untuk pembayaran gaji para tentara dan pembiayaan pengadaan senjata dan (2) tanggung jawab yang muncul melalui dana bantuan dan kepentingan umum.¹⁸⁷ Tanggung jawab pertama ditetapkan dalam rangka menjamin atas jalannya mekanisme kerja negara. Alokasi dana yang dikeluarkan dari *bayt al-mâl* ini digunakan sebagai biaya operasional pemerintahan. Sedangkan tanggung jawab *bayt al-mâl* kedua digunakan untuk menciptakan kesejahteraan rakyat.

Kata kunci dari kebijakan negara dalam mengalokasikan sumber keuangan *bayt al-mâl* adalah *mashlahah*. Negara hanya boleh menggunakan dana *bayt al-mâl* untuk kemaslahatan umum. Belanja harta *bayt al-mâl* hanya diorientasikan untuk pembangunan dalam rangka menciptakan kesejahteraan rakyat secara keseluruhan. Negara tidak boleh mengalokasikan harta *bayt al-mâl* hanya untuk kepentingan tertentu atau bagi komunitas tertentu.

Menurut al-Mawardi, untuk menjamin pendistribusian harta *bayt al-mâl* sesuai dengan ketentuan dan tepat sasaran, negara harus memaksimalkan pemberdayaan dewan *hisbah*. Oleh karena itu, salah satu fungsi *muhtasib* adalah memperhatikan kebutuhan publik serta merekomendasikan pengadaan proyek kesejahteraan bagi masyarakat umum. Atas rekomendasi *muhtasib*, negara harus menjamin tersedianya fasilitas umum yang dibutuhkan oleh masyarakat luas. Selain itu, negara juga dituntut untuk memenuhi kebutuhan minimal dari masyarakat miskin. Kewajiban memenuhi kebutuhan masyarakat miskin bukan kewajiban individu-individu, melainkan menjadi kewajiban negara yang bersumber dari *bayt al-mâl*.

E. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi al-Mawardi tercermin dalam karyanya yang berjudul *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, *al-Hâwî al-Kabîr*, dan *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa Wilâyah al-Dîniyyah*. Pemikiran ekonomi al-Mawardi menyatakan bahwa negara dan kegiatan ekonomi memiliki korelasi yang sangat kuat. Menurutnya, hubungan negara dan kegiatan ekonomi adalah sebagai berikut. (1) pembentukan *imamah* merupakan suatu keharusan demi terpeliharanya

187 *ibid.*, 203.

agama dan kepentingan masyarakat serta mempertahankan stabilitas dan pertumbuhan ekonomi; (2) Negara harus menyediakan infrastruktur yang diperlukan bagi perkembangan ekonomi dan kesejahteraan umum; (3) negara bertanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan dasar setiap warga negara; (4) Negara wajib mengatur dan membiayai pembelanjaan yang dibutuhkan oleh layanan publik; dan (5) Negara dapat menggunakan dana Baitul Mal atau membebankan kepada individu-individu yang kaya untuk mengadakan proyek pemenuhan kepentingan umum. Selain itu, al-Mawardi menyatakan bahwa dalam keadaan tertentu, negara diperbolehkan untuk menetapkan pajak baru atau melakukan pinjaman kepada publik.



PEMIKIRAN EKONOMI AL-GHAZALI

Memasuki akhir abad ke-11, dunia Islam mengalami kemajuan kembali sekalipun tidak terlalu signifikan, baik secara politik maupun aspek sosial lainnya. Secara politik, telah terjadi pergeseran dari kekuasaan Bani Buwaih kepada Bani Saljuk. Oleh karena itu, periode ini sering diidentikkan dengan periode kekuasaan Bani Saljuk atas Dinasti Abbasiyah.¹⁸⁸

188 Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: dari Masa Nabi hingga Masa Kini*. Terjemahan oleh Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2006), 162.

Kemajuan ini pun terjadi dalam bidang ilmu pengetahuan. Sebagai indikator kemajuan ini adalah didirikannya berbagai madrasah sebagai tempat pengembangan ilmu pengetahuan. Nizam al-Mulk, perdana menteri pada masa Alp Arselan dan Malikhsyah, mendirikan Madrasah Nizamiyah (1067 M) dan Madrasah Hanafiyah di Baghdad.¹⁸⁹ Cabang-cabang Madrasah Nizamiyah didirikan hampir di setiap kota di Irak dan Khurasan. Madrasah ini menjadi model bagi perguruan tinggi di kemudian hari. Dari madrasah ini telah lahir banyak cendekiawan dalam berbagai disiplin ilmu.¹⁹⁰ Di antara para cendekiawan Islam yang dilahirkan dan berkembang pada periode ini adalah al-Zamakhshari, penulis dalam bidang tafsir dan *ushul al-din* (teologi), al-Qusyairi dalam bidang tafsir, dan Umar Khayyam dalam bidang ilmu perbintangan.

Pada situasi politik dan keadaan sosial seperti itulah kemudian al-Ghazali lahir, tumbuh, dan berkembang. Perkembangan ilmu pengetahuan saat itu sangat kondusif bagi pengembangan pemikiran al-Ghazali. Oleh karena itu, al-Ghazali kemudian lahir menjadi ulama dan cendekiawan Muslim yang besar dan mampu memengaruhi pengembangan ilmu pengetahuan berikutnya.

Namun demikian, pada pribadi al-Ghazali itu sendiri telah mengalami transformasi pemikiran dari filosofis kepada mistisisme (tasawuf). Pada mulanya al-Ghazali adalah pengagum dan pengguna filsafat, tetapi kemudian menentangnya dengan menggunakan pendekatan mistisismenya. Bahkan, al-Ghazali berani menyatakan kesesatannya terhadap filsafat. Dalam banyak hal, ternyata transformasi pemikiran ini berpengaruh pula pada pemikiran ekonominya.

A. Riwayat Hidup al-Ghazali

Nama lengkap al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Tusi al-Ghazali. Ia lahir pada 450 H/1058 M di sebuah desa dekat Tus sebuah distrik dari Khurasan di utara-timur Persia.¹⁹¹ Sebutan al-Ghazali

189 Mochtar Effendi, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Volume 1 (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2000), 44.

190 Lihat lebih lanjut dalam Esa Khalid, *Konsep Tamadun Islam: Sains dan Teknologi* (Johor: Universiti Teknologi Malaysia, 2001), 34-35.

191 Untuk biografi lebih rinci dapat merujuk pada Ibnu Khallikan, *Wafayāt al-A'yan* (Beirut: Dar Sadir,

diambil dari kata-kata "*ghāzalah*" yaitu nama kampung kelahiran al-Ghazali, panggilan tersebut kadang-kadang diucapkan dengan "*Ghazzali*" yang berakar kata dari "*ghazal*" yang berarti tukang pemintal benang sebab pekerjaan ayahnya adalah pemintal benang wol.¹⁹²

Pada masa kecilnya, al-Ghazali pernah mengenyam ilmu dari Ahmad Bin Muhammad al-Radzani di Tus, kemudian dia berguru kepada Abu Nash al-Isma'ili di Jurjan, setelah itu kembali lagi ke Tus.¹⁹³ Al-Ghazali pertama sekali belajar agama di kota Tus, kemudian meneruskan di Jurjan dan akhirnya di Naisabur pada Imam Al-Juwaini, sampai yang terakhir ini ia wafat tahun 478 H/1085 M, kemudian ia berkunjung kepada Nidham al-Mulk di kota Mu'askar.

Setelah menjadi seorang sarjana, dia diangkat menjadi pengajar di Fakultas Nizamiyah pada 1091 M, yang didirikan di Baghdad oleh Nizam al-Mulk Tusi, Perdana Menteri dari pemerintah Bani Saljuk. Setelah afiliasi singkat di sini, al-Ghazali menghabiskan 10 tahun berikutnya berturut-turut di Damaskus, Yerusalem, Hebron, Hijaz (Mekah dan Madinah), Irak, dan Mesir. Kemudian, ia kembali ke Nishapur dan kemudian ke Tus sekitar 1106 M di mana dia tinggal sampai kematiannya pada 1111 M.

B. Karya al-Ghazali

Al-Ghazali merupakan sosok ulama dan penulis yang sangat produktif. Al-Ghazali diperkirakan telah menghasilkan 300 buah karya tulis yang meliputi berbagai disiplin ilmu, seperti tasawuf, logika, filsafat, tafsir, fikih, politik, dan ekonomi. Di antara karya al-Ghazali yang paling populer adalah *al-Tibr al-Masbûk fî Nasîhat al-Mulûk, Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, al-Iqtishâd fî al-'îtiqâd, al-Mustasfa min 'ilm al-Ushûl, Mizân al-'Amal, dan al-Munqidh min al-Dhalâl*.

Dalam bidang tasawuf, al-Ghazali menulis buku: *Adâb al-Shûfiyyah, Adâb al-Dîn, Kitâb al-Arba'in fî Ushûl al-Dîn, al-Imlâ' 'an Asykal al-Ihyâ', al-Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Ayyuhâ al-Walad, Bidâyah al-Hidâyah wa al-Tahdzib al-Nafs bi al-Adâb al-Syar'iyah, Jawâhir al-Qur'ân al-Dauruhâ, al-Hikmah fî al-*

t.t.), 216-219.

192 Sudarsono, *Filsafat Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), 62.

193 Fathiyah Hasan Sulaiman, *Alam Pikiran Al-Ghazali Mengenai Pendidikan Dan Ilmu* (Bandung: Dipenagoro, 1986), 19.

Makhlûqat Allâh, Hulâshah al-Tashawuf, Risâlah al-Ladunîyah, al-Risâlah al-Wâdhîyah, Fâtihah al-'Ulûm, Qawâ'id al-Asyrâh, al-Kasyf wa al-Tabyîn fî al-Ghufr al-Khalq Ajma'in, al-Mursyid al-Amîn ilâ al-Mu'adzah al-Mukminîn, Musykilah al-Anwâr, Mukasyfah al-Qulûb al-Muqarrab ilâ al-Hadhrâh al-'Ilm al-Ghuyûb, Minhaj al-'Âbidîn ilâ al-Jannah, dan Mizân al-'Amal.

Dalam bidang aqidah, al-Ghazali menulis buku: *al-Ajwâbah al-Ghazâlî fî Masâil al-Ukhrâwîyah, al-Iqtishâd al-'l'tiqâd, al-Jam' al-'Ulûm 'an 'Ilm al-Kalâm, al-Risâlah al-Qudsîyah fî al-Qawâ'id al-'Aqâid, 'Aqîdah Ahl al-Sunnah, Fadhâikh al-Bathîniyah wa al-Fadhâil al-Mustadzriyah, Fî al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zindiqah, al-Qashash al-Mustaqîm, Kimiyâ al-Sa'adah, dan al-Maqâsid al-Isny fî Syarf Ismî Allâh al-Husnâ.*

Dalam bidang fikih, al-Ghazali menulis buku: *Isrâr al-Haj, al-Mushthafâ fî al-'Ilm al-Ushûl, dan al-Wazîr fî al-Furû'.* Sedangkan dalam bidang manthik dan filsafat, al-Ghazali menulis buku: *Tahâfah al-Falâsifah, Risâlah al-Thaiyir, Madkhal al-Nazhri fî al-Manthiq, Miskah al-Anwâr, Maqâr al-Quds fî Madârij Ma'rifah al-Nafs, Mi'yâr al-'Ilm fî al-Manthiq, Maqâshid al-Falâsifah, dan al-Munqidz min al-Dhalâl.*

Selain buku-buku yang sudah diterbitkan di atas, al-Ghazali juga masih menyisakan beberapa manuskrip yang belum diterbitkan, di antaranya: *Jamî'ah al-Haqâiq bi Tasyribah al-'Alaik, Zuhud al-Fath, Mudkhal al-Sulûk ilâ al-Manâzil al-Mulk, Ma'ârij al-Sâlikîn, dan Nûr al-Syam'ah fî Bahyâ Zhuhr al-Jam'iyah.*

Demikian sebagian karya dari Imâm al-Ghazâlî yang dapat dibaca sebagai perbendaharaan ilmu pengetahuan, dan masih banyak lagi buku-buku yang lain yang dapat dijadikan rujukan. Buku-buku tersebut sebagian ada di perpustakaan asing. Hal ini berarti Imâm al-Ghazâlî mempunyai andil besar dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan pedoman hidup manusia.

C. Pemikiran Ekonomi al-Ghazali

Secara umum, pemikiran ekonomi al-Ghazali didasarkan pada pendekatan tasawuf sebagai corak utama pemikiran al-Ghazali. Corak pemikiran ekonomi al-Ghazali ini dituangkan di dalam tiga bukunya: *lhyâ' 'Ulûm al-Dîn, al-Mustashfa, Mizân al-'Amal, dan al-Tibr al-Masbûk fî Nasîhat al-Mulûk.* Dari ketiga buku itu, maka pokok-pokok pikiran ekonomi al-Ghazali bisa diringkas sebagai berikut.

1. Filsafat Ekonomi

Tema utama yang ditemukan di dalam tulisan-tulisan al-Ghazali adalah konsep *mashlahah*, yakni sebuah konsep yang mencakup semua aktivitas manusia, relevan dengan peningkatan kesejahteraan sosial masyarakat dan konsisten dengan aturan dan tujuan syariah. Konsep *mashlahah* al-Ghazali ini mirip dengan konsep “*hard-to-pin-down*,” yakni konsep fungsi kesejahteraan sosial yang sudah lama dikenal oleh ekonom modern.¹⁹⁴

Menurut al-Ghazali, dalam masyarakat Islam ada lima fondasi yang diamanatkan oleh syariah yang diperlukan individu dan kehidupan sosial, yaitu: *dīn* (agama), *nafs* (jiwa), *nashl* (keturunan), *māl* (harta), dan *‘aql* (akal).¹⁹⁵ *Mashlahah* membutuhkan perlindungan dan pra-konservasi dari fondasi ini, dan *mafsadah* dapat menghancurkannya.¹⁹⁶ Al-Ghazali menekankan bahwa kebaikan kehidupan dunia dan akhirat merupakan tujuan utama dari syariah.¹⁹⁷ Memang, yang paling mulia dari semua ibadah adalah menciptakan kesejahteraan masyarakat. al-Ghazali mengutip salah satu sabda Nabi Saw., “*semua makhluk adalah tanggungan Allah dan yang paling dicintai dari mereka bagi Allah adalah mereka yang paling bermanfaat bagi tanggungan-Nya.*”¹⁹⁸

Sebagai bagian dari fungsi kesejahteraan sosial Islam, al-Ghazali juga berfokus pada aspek masalah ekonomi. Dia mengusulkan tiga hierarki utilitas sosial, yakni *dharūriyah*, *hājiyah*, dan *tahsīniyah*. *Dharūriyah* adalah kebutuhan masyarakat yang wajib dipenuhi untuk bisa merealisasi lima fondasi. *Hājiyah* adalah kebutuhan akan kegiatan dan hal-hal yang tidak begitu signifikan bagi pelestarian lima fondasi, tapi lebih diperlukan untuk meringankan atau menghilangkan hambatan dan kesulitan dalam hidup. Sedangkan *tahsīniyah* meliputi kegiatan dan hal-hal yang melampaui batas-batas kenyamanan, termasuk hal-hal yang komplemen, mencerahkan atau menghiasi kehidupan.” Menurut al-Ghazali, ini semua merupakan kewajiban (*fardhu kifayah*) dari negara untuk memenuhinya.¹⁹⁹

194 Anas Zarga, “Islamic Economics: An Approach to Human Welfare,” in Khurshid Ahmed (Ed.), *Studies in Islamic Economics* (Leicester, U.K.: The Islamic Foundation, 1980), 13.

195 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Tusi al-Ghazali, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Ushūl* (Bulaque: al-Matbah al-Amiriyah, 1322 H), 286-87.

196 *Ibid.*, 310-311.

197 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Tusi al-Ghazali, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Darul Nadwah, t.t.), II/109.

198 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Tusi al-Ghazali, *Mizān al-‘Amal* (Kairo: Dar al-Ma‘arif, 1964), 383.

199 Deskripsi masalah ini dapat dilihat lebih lanjut dalam Anas Zarga, 13-17.

a. Kegiatan Ekonomi dan Akhirat

Fitur utama Islam sebagai sebuah agama adalah bahwa setiap aktivitas kehidupan manusia merupakan satu kesatuan yang holistik. Kehidupan yang terjadi di dunia –termasuk bidang ekonomi– memiliki korelasi dengan kehidupan di akhirat. Dalam hal kegiatan duniawi ini, al-Ghazali membagi manusia ke dalam tiga kelompok: (1) orang-orang yang mengabaikan akhirat dengan memprioritaskan urusan duniawi –mereka akan hancur; (2) orang-orang yang mengejar akhirat dengan mengorbankan kehidupan duniawi –mereka akan berhasil; dan (3) orang-orang yang mengikuti ‘jalan tengah’ dan terlibat dalam urusan duniawi, termasuk kegiatan ekonomi, sesuai dengan aturan Syariah –mereka akan mencapai keselamatan.²⁰⁰

Dengan demikian, al-Ghazali membuat jelas bahwa sementara tujuan akhir dari hidup adalah akhirat, mengejar kegiatan ekonomi tidak hanya diinginkan –sangat penting untuk keselamatan. Selanjutnya, al-Ghazali memperingatkan bahwa dalam upaya tersebut, pedagang dan pengusaha tidak boleh melupakan tujuan utama hidup. Selain itu, al-Ghazali menganggap bahwa pembangunan ekonomi dan mengejar kegiatan ekonomi sebagai bagian dari syariah yang –mengamanatkan tugas kewajiban sosial (*fardhu kifayah*); dan jika mereka tidak terpenuhi, maka kehidupan duniawi akan runtuh dan kemanusiaan akan binasa. Selanjutnya, al-Ghazali menegaskan pada efisiensi dalam mengejar urusan ekonomi, baik dalam pekerjaan atau perdagangan sendiri untuk melakukannya adalah bagian dari pemenuhan tugas keagamaan seseorang.²⁰¹

b. Kekurangan Penghidupan

Menurut al-Ghazali, kekurangan kehidupan secara materiil itu tidak dapat diterima sebagai norma bagi masyarakat. Namun demikian, al-Ghazali juga mengingatkan untuk tidak berlebihan pula dalam memenuhi kebutuhan duniawi. Dalam kehidupan duniawi cukup sampai pada tingkat *kifāyah*, yakni standar hidup pertengahan yang memungkinkan seseorang untuk memberikan pada dirinya sendiri dan keluarganya kebutuhan dasar kehidupan, seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal.²⁰² Apabila pendapatan itu melebihi *kifāyah*, kelebihan itu harus didistribusikan kepada orang miskin.

200 al-Ghazali, *Ihyā' Uḥūm al-Dīn*, II/60.

201 al-Ghazali, *Mizān al-ʿAmal*, 377.

202 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Fūsi al-Ghazali, *Kitāb al-Arbaʿin fī Ushūl al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Tijariyah, t.t.), 128-130.

Pada bagian lain, al-Ghazali mengidentifikasi kelompok orang yang tidak perlu terlibat dalam kegiatan ekonomi secara langsung. Mereka itu adalah orang-orang yang melakukan fungsi sosial dan keagamaan penting bagi kesejahteraan masyarakat, yaitu: (1) orang pertapa, yang terlibat dalam ibadah fisik dan yang secara spiritual tercerahkan dan mampu membedakan yang rahasia dan tersembunyi dengan jelas dari kondisi manusia; (2) orang yang terlibat dalam profesi mengajar dan membimbing orang lain; dan (3) pegawai negeri yang bertanggung jawab atas pelaksanaan urusan duniawi negara, seperti penguasa, hakim, dan lain-lain. Kelompok seperti ini dapat bergantung pada bendahara publik untuk dukungan ekonominya.²⁰³

c. Kebutuhan Ekonomi dan Non-Ekonomi

Menurut al-Ghazali, semua kegiatan ekonomi itu dilakukan untuk menyediakan tiga kebutuhan dasar manusia: makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Namun, makna kebutuhan dasar ini sangat fleksibel dan mungkin lebih inklusif, tergantung pada kondisi umum dalam suatu masyarakat. Namun demikian, menurut al-Ghazali, masih ada kebutuhan manusia lain yang bukan dalam bentuk fisik, seperti status dan prestise, dan bahkan perkawinan. Hal tersebut merupakan kebutuhan manusia yang signifikan.²⁰⁴

Pada bagian lain, al-Ghazali membedakan antara tiga tingkat konsumsi: terendah, tengah, dan tertinggi –dan ini berlaku bagi masing-masing tiga kebutuhan dasar (makanan, pakaian, tempat tinggal)– masing-masing mungkin puas pada salah satu dari tiga tingkatan: primer, sekunder, atau tersier.²⁰⁵ Misalnya, standar tempat tinggal terendah mungkin tinggal di sebuah gubuk atau tempat penampungan. Standar tengah (nyaman) mungkin rumah sendiri dengan ukuran kecil tetapi memiliki privasi. Tempat tinggal tingkat tertinggi adalah besar, kokoh, rumah dengan estetika yang unggul, dengan banyak fasilitas. Selanjutnya, al-Ghazali menyatakan bahwa setiap orang memiliki hak yang sama untuk memiliki tempat tinggal tersebut tanpa ada intervensi dari negara.

203 al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, II/63.

204 *Ibid.*, IV/230.

205 al-Ghazali, *Mizān al-ʿAmal*, *ibid.*

d. Kekayaan dan Kefakiran

Diskusi al-Ghazali tentang kebutuhan dasar dan hierarki kepuasan konsumsi menyebabkan orang untuk memeriksa pandangannya tentang kekayaan dan kefakiran di masyarakat. Menurut al-Ghazali, ada yang selalu tercela tentang perilaku serakah orang, demi keinginan untuk memperoleh kekayaan dan kekayaan itu merupakan bagian dari sifat manusia dan sarana untuk mencapai tingkat yang lebih tinggi dari kesejahteraan. Al-Ghazali mengakui maksimalisasi sifat manusia ketika ia menyatakan, "Manusia suka mengumpulkan kekayaan dan meningkatkan miliknya dari semua jenis kekayaan. Jika ia memiliki dua lembah emas, ia akan ingin memiliki yang ketiga".²⁰⁶

Selanjutnya, al-Ghazali menyebutkan alasan yang jelas tentang perilaku tersebut dengan mengatakan, "Manusia itu memiliki cita-cita yang tinggi. Dia akan selalu berpikir bahwa kekayaan yang ada saat ini mungkin tidak akan bertahan, atau mungkin hancur dan karena itu membutuhkan lebih banyak lagi. Dia mencoba untuk mengatasi ketakutan ini dengan mengumpulkannya lebih lanjut. Namun ketakutan tersebut tidak berakhir; bahkan jika mungkin bisa memiliki semua harta dunia".²⁰⁷ Hal ini berarti bahwa setiap manusia memiliki kecenderungan materialistis. Kecenderungan tersebut tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan hari ini, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan masa depan.

e. Berbagi dan Pemerataan Kekayaan

Secara makro, Islam mengajarkan kepada umatnya akan pentingnya persaudaraan. Salah satu bentuk implementasi persaudaraan tersebut, menurut al-Ghazali adalah berbagi kekayaan. Implementasi berbagi kekayaan itu dapat dibagi menjadi tiga tingkatan. Tingkat *pertama*, ketika seseorang harus mempertimbangkan saudaranya sebagai pembantu dan mengambil untuk dirinya sendiri agar membantu saudaranya yang membutuhkan tanpa mengharap untuk meminta bantuan. Tingkat *kedua*, ketika seseorang menganggap saudaranya sebagai dirinya sendiri dan mengizinkannya untuk berbagi dalam hartanya seakan dia juga adalah pemilik kekayaan itu. Tingkat *ketiga*, ketika seseorang memilih kebutuhan saudara melebihi kebutuhan dirinya sendiri.²⁰⁸

206 al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, III/290.

207 *Ibid.*, III/280.

208 *Ibid.*, II/176.

Menurut al-Ghazali, perilaku Islam yang benar ditandai dengan tingkat berbagi dan pemberian tingkat ketiga. Untuk memperkuat pendapatnya, al-Ghazali mengutip ayat al-Quran: *"..... urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka"*.²⁰⁹ Dengan demikian, al-Ghazali menganjurkan untuk selalu berbagi kekayaan secara sukarela sebagai bagian dari ajaran syariah. Berbagi kekayaan ini dilakukan secara personal, bukan atas dasar perintah atau paksaan dari penguasa.

f. Antara Boros dan Kikir

Ada dua sifat yang kontradiktif terkait dengan distribusi kekayaan, yakni boros dan kikir. Boros adalah jenis pengeluaran yang melebihi kecukupan (*kifāyah*), sedangkan kikir adalah menahan diri untuk tidak mendistribusikan hartanya kepada orang lain. Menurut al-Ghazali, sifat boros dan kikir adalah dua sifat yang bertentangan dengan syariah dengan argumen beberapa ayat al-Quran berikut: *"Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal"*²¹⁰, *"..... dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara setan dan setan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya"*²¹¹ dan *"Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian"*.²¹²

Selanjutnya, al-Ghazali menyatakan *māl* (harta) telah diciptakan untuk sebuah tujuan, yakni untuk digunakan dalam memenuhi kebutuhan manusia. Harta itu harus digunakan secara adil dan optimal. Membatasi penggunaan harta pada saat di mana harus digunakan adalah kikir dan membelanjakannya pada saat di mana tidak harus digunakan adalah boros. Di antara kedua sifat yang bertolak belakang secara ekstrem itu yang terbaik adalah mengambil jalan tengah. Oleh karena itu, sifat yang dikehendaki syariah adalah sifat pertengahan, tidak terlalu boros dan juga tidak terlalu kikir. Mengeluarkan harta di saat dibutuhkan dan menahan diri di saat tidak dibutuhkan.

209 al-Quran surat al-Syūrā ayat 38.

210 al-Quran surat al-Bārā' ayat 29.

211 al-Quran surat al-Bārā' ayat 26-27.

212 al-Quran surat al-Furqān ayat 67.

2. Gagasan Ekonomi al-Ghazali

a. Pertukaran dan Evolusi Pasar

Al-Ghazali membahas secara rinci tentang peran dan pentingnya kegiatan perdagangan serta munculnya pasar yang mencerminkan kekuatan permintaan dan penawaran, penentuan harga, serta keuntungan. Menurut al-Ghazali, pasar berkembang karena kekuatan alam, sebagai bagian dari sebuah “tatanan alam”, dan sebagai bentuk motivasi manusia untuk secara sengaja memenuhi kebutuhan ekonomi. Al-Ghazali memberikan ilustrasi bahwa seorang petani tinggal di tempat yang tidak tersedia alat-alat pertanian. Demikian pula seorang pandai besi tinggal di tempat yang tidak ada petani. Petani perlu pandai besi dan tukang kayu dan mereka pada gilirannya membutuhkan juga petani. Mereka ingin memuaskan kebutuhannya masing-masing dengan memberikan imbalan sebagian dari apa yang dimilikinya. Dari situlah muncul kekuatan yang mengarah pada penciptaan tempat perdagangan di mana semua jenis alat dapat disimpan untuk pertukaran.²¹³

Selanjutnya, al-Ghazali berpikir tentang perdagangan di lokasi secara langsung dan lintas perbatasan. Praktik pertukaran itu akan mencakup berbagai kota dan negara. Orang-orang melakukan perjalanan ke berbagai desa dan kota-kota untuk mendapatkan alat, makanan, dan transportasi. Kemudian, kelas pedagang profesional yang membawa barang dari satu tempat ke tempat lain dibuat. Motif di balik semua kegiatan ini adalah memperoleh dan mengumpulkan akumulasi keuntungan.²¹⁴

Dengan demikian, dalam proses kegiatan ekonomi dibutuhkan pembagian dan spesialisasi kerja. Selanjutnya, aktivitas perdagangan akan menambah nilai barang dengan membuatnya tersedia di tempat dan waktu yang tepat bagi pembeli. Kekuatan pertukaran juga akan mengarah pada penciptaan pedagang profesional yang dipandu oleh motif keuntungan. Akumulasi kekayaan dengan cara ini merupakan fenomena yang diperlukan karena menyentuh hajat hidup orang banyak. Selain itu, al-Ghazali juga menekankan bahwa dalam aktivitas perdagangan diperlukan keselamatan dan keamanan dalam rute perdagangannya; dan karena itu, para penguasa harus memberikan perlindungan sehingga pasar bisa berkembang.

213 al-Ghazali, *ihyâ' Uḍḍi al-Dīn*, III/227.

214 *ibid.*

Selanjutnya, al-Ghazali menjelaskan bahwa interaksi permintaan dan penawaran, serta peran keuntungan merupakan bagian dari skema ilahi. Lebih lanjut, al-Ghazali memberikan penjelasan dengan cukup baik tentang aturan perilaku yang akan menuntun para pelaku bisnis.

1) Permintaan, Pasokan, Harga, dan Keuntungan

Sekalipun al-Ghazali tidak membahas peran fenomena permintaan dan pasokan pasar dengan metode yang ditemukan dalam buku teks ekonomi kontemporer, namun deskripsi dari karya-karyanya, khususnya *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, yang menunjukkan kedalaman persepsi masalah ini. Al-Ghazali memberikan ilustrasi ketika petani tidak mendapatkan pembeli untuk produknya, maka akan menjual pada harga yang rendah.²¹⁵ Pada tempat lain, al-Ghazali juga menunjukkan hubungan antara permintaan dan pasokan dengan menyarankan bahwa harga harus diturunkan dengan cara mengurangi permintaan.²¹⁶ Di tempat lain, al-Ghazali mengungkapkan penghargaannya terhadap efek perubahan penawaran pada harga ketika menyatakan jika barang tersedia dalam kelimpahan dan harga didorong terlalu rendah, sementara masyarakat sudah memiliki barang-barang dalam jumlah yang banyak.²¹⁷

Selanjutnya, al-Ghazali membahas hubungan antara harga dan keuntungan. Meskipun memandang rendah kepada para pedagang yang mencari laba, ia jelas mengakui motivasi dan sumber keuntungan. Antara lain, keuntungan yang terkait dengan risiko dan ketidakpastian, menurut al-Ghazali, terlihat dari pernyataan berikut, "*Lihat, bagaimana Allah telah mengenakan kepada mereka (pedagang) ketidaktahuan dan kebodohan karena mereka menanggung banyak kesulitan dalam mencari keuntungan dan mengambil risiko dan membahayakan kehidupan*"²¹⁸

Selain itu, al-Ghazali juga menetapkan keuntungan yang "normal" dan tidak boleh "berlebihan". Dia menyarankan bahwa jika pembeli menawarkan keuntungan berlebihan untuk sebuah barang yang ingin diperolehnya, penjual harus menahan diri dari menerima keuntungan yang tinggi. Namun demikian, al-Ghazali tidak menentukan rentang yang tepat atau batas keuntungan yang normal, misalnya sekitar 5 sampai 10% dari harga barang.

215 *ibid.*

216 *ibid.*, III/87.

217 *ibid.*, IV/72-73.

218 *ibid.*, IV/118.

2) Keuntungan dan "Pasar Akhirat"

Meskipun para pedagang memiliki hak untuk mendapatkan keuntungan dari kegiatan perdagangannya, tetapi menurut al-Ghazali tidak harus dengan mengorbankan kebaikan tertinggi dalam "pasar di akhirat".²¹⁹ Dengan demikian, seorang penjual mungkin puas dengan keuntungan material yang wajar, tetapi juga harus secara maksimal memperoleh imbalan spiritual di akhirat.

Mengenai peran keuntungan, al-Ghazali mengadopsi posisi yang tidak biasa dalam kaitannya dengan kebutuhan pokok, seperti bahan makanan. Karena makanan merupakan dasar bagi kehidupan manusia, maka perdagangannya tidak harus selalu termotivasi oleh keuntungan. Menurutny, bagi barang seperti makanan harus tersedia dengan harga yang rendah bagi pembeli. Di sini al-Ghazali jelas mengakui konsep permintaan 'harga-elastis' untuk makanan yang dapat menyebabkan eksploitasi kebutuhan makanan tersebut.

3) Nilai dan Etika di Pasar

Al-Ghazali memvisualisasikan fungsi pasar atas dasar seperangkat nilai moral dan norma etika di mana komunitas bisnis akan terlibat dalam praktik perdagangannya. Dia menekankan penghapusan kesesatan dan kepalsuan iklan, penipuan, perjudian, dan penimbunan. Al-Ghazali menganggap iklan yang sesat dan palsu merupakan salah satu bentuk kejahatan pasar yang dilarang. Pedagang tidak boleh melebih-lebihkan kualitas barangnya dengan kemudian menyembunyikan kelemahannya. Pedagang dituntut untuk menjelaskan kondisi barang yang sebenar-benarnya.

Sedangkan penimbunan, menurut al-Ghazali, merupakan bentuk ketidakadilan yang besar karena akan memicu kenaikan harga. Menurutny, "Setiap orang memiliki hak untuk membeli makanan dengan harga pasar yang berlaku, bukan artifisial yang memicu kenaikan harga, dan penimbunan bahan makanan dan barang yang sangat banyak seperti makanan dan bagian dari gizi adalah haram dan harus benar-benar dihukum".²²⁰ Namun, al-Ghazali sangat fleksibel "*penimbunan obat-obatan dan barang-barang lain yang bukan bagian dari pangan dan gizi, yang bukan bagian dari kebutuhan umum adalah makruh*".²²¹

219 *Ibid.*, II/84.

220 *Ibid.*, II/73.

221 *Ibid.*

Selanjutnya, di antara beberapa kejahatan lain dari pasar yang harus dihindari adalah penipuan, seperti tidak memberikan ukuran atau berat yang penuh dalam transaksinya. Bagi tindakan ini, menurut al-Ghazali, akan dikenakan azab sebagaimana dinyatakan dalam al-Quran, "*Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang*".²²² Pemasaran barang dengan cara menipu, pemalsuan, dan jenis lain dari kecurangan dianggap sebagai *tathfif* yang dikutuk oleh Al-Quran dan dikenakan hukuman berat di akhirat.²²³ Dengan demikian, menurut al-Ghazali, agar pasar berfungsi secara normal maka pasar harus terbebas dari kecacatan dan kejahatan yang telah disebutkan di atas.

Selanjutnya, al-Ghazali menyebutkan enam pedoman mengenai pelaksanaan kebajikan di pasar: (1) penjual tidak boleh menetapkan harga yang menghasilkan keuntungan yang berlebihan; (2) pembeli harus toleran ketika tawar-menawar dengan penjual miskin dan ketat ketika bertransaksi dengan penjual yang kaya; (3) ketika mencari pembatalan transaksi atau meminta pembayaran utang, seseorang harus lembut dan fleksibel untuk mengakomodasi keadaan pihak lain; (4) ketika seseorang berutang kepada yang lain, dia harus cepat dalam pembayaran sehingga tidak ada ketidaknyamanan bagi pihak lain; (5) jika seseorang ingin membatalkan transaksi, pihak lain harus mencoba untuk mengakomodasi permintaan tersebut; dan (6) seseorang harus bersedia untuk menjual kepada orang miskin yang tidak memiliki sarana dan harus memberikan kredit kepada mereka tanpa harapan pelunasan. Bagi al-Ghazali, prinsip-prinsip seperti ini mencerminkan pedoman moral etika umum untuk komunitas bisnis yang harus diikuti.

Selanjutnya, bagi al-Ghazali, seseorang dapat mengubah kegiatan ekonomi duniawinya menjadi sarana untuk menjamin imbalan kehidupan di akhirat –yang menjadi tujuan akhir dari setiap Muslim. Di sini lagi-lagi al-Ghazali menyarankan beberapa pedoman: (1) pedagang atau pengusaha harus bertindak niat yang "benar" secara Islami tentang perdagangannya; (2) ketika memulai usaha, ia harus berusaha memenuhi kewajiban sosial (*fardhu kifayah*); (3) keinginannya untuk menjadi sukses dalam hal materi tidak harus membutakan dirinya terhadap keberhasilan di akhirat; (4) ia tidak boleh bertransaksi bisnisnya secara

222 al-Quran surat al-Muthaffifin ayat 1.

223 al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, 11/77.

serakah; dan (5) ia harus menahan diri tidak hanya dari kegiatan yang jelas haram, tetapi ia juga harus waspada atas segala aktivitasnya, mengingat setiap saat ia bertanggung jawab di hadapan Allah atas semuanya itu. Al-Ghazali menyatakan bahwa orang yang memperhatikan prinsip-prinsip seperti ini adalah peringkat tertinggi dalam hierarki orang sukses, baik di dunia dan di akhirat.

b. Aktivitas dan Hierarki Produksi

Al Ghazali memberikan perhatian yang cukup besar ketika menggambarkan berbagai macam aktivitas produksi dalam sebuah masyarakat, termasuk hierarki dan karakteristiknya. Fokus utamanya adalah tentang jenis aktivitas yang sesuai dengan dasar-dasar ekonomi islam.

1) Produksi sebagai Tugas Kewajiban Sosial (*Fardh Kifayah*)

Menurut al-Ghazali, kerja produktif merupakan bagian dari ibadah sedangkan memproduksi kebutuhan untuk kesejahteraan masyarakat merupakan tugas kewajiban sosial (*fardh kifayah*).²²⁴ Apabila barang kebutuhan itu sudah diproduksi oleh sebagian orang, maka kewajiban itu telah gugur. Tetapi, apabila tidak ada yang melakukan atau diproduksi dengan jumlah yang kurang, maka semua akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat. Negara sebagai institusi sosial masyarakat tertinggi harus memikul tanggung jawab ini untuk memastikan bahwa kebutuhan itu tersedia dalam jumlah yang cukup.

2) Hierarki Produksi

Al-Ghazali mengklasifikasikan kegiatan produksi menjadi lima kelompok: pertanian (makanan bagi penduduk), pengembalaan (makanan untuk hewan), perburuan (termasuk eksplorasi mineral dan hasil hutan), tenun (tekstil, atau pakaian), serta bangunan dan konstruksi (untuk tempat tinggal).

Selanjutnya, al-Ghazali menunjukkan klasifikasi industri sangat mirip dengan yang ditemukan dalam diskusi ekonomi kontemporer, yaitu, primer, sekunder, dan tersier, yang masing-masing mengacu pada pertanian, manufaktur, dan jasa. Al-Ghazali mengidentifikasi tiga kategori besar:²²⁵ *Pertama*, ada industri

224 *Ibid.*, II/61.

225 *Ibid.*, I/12-13 dan al-Ghazali, *Mizān al-ʿAmal*, 328-329.

dasar yang tanpanya maka kehidupan akan mengalami kesulitan, seperti empat jenis kegiatan ekonomi: pertanian untuk makanan, tekstil untuk pakaian, konstruksi untuk tempat tinggal, dan kegiatan negara untuk memfasilitasi produksi dan penyediaan jumlah yang cukup. Kedua, ada kegiatan-kegiatan yang diperlukan untuk menambah industri dasar, misalnya, industri besi. Ketiga, ada kegiatan-kegiatan yang saling melengkapi kepada industri dasar, misalnya penggilingan dan pembakaran produk pertanian tertentu. Al-Ghazali mengakui bahwa yang paling penting di antara ketiga jenis ini adalah jenis industri dasar, dan dalam jenis terakhir ini, menurut al-Ghazali, yang paling penting adalah peran negara dalam mempromosikan kerja sama dan koordinasi.

3) Tahapan Produksi dan Kebutuhan Kerjasama

Al-Ghazali menyatakan petani menghasilkan gandum, penggiling mengubahnya menjadi tepung, tukang roti menyiapkan roti dari tepung. Lalu, ia mengakui fenomena saling ketergantungan kegiatan ekonomi ketika ia mengatakan lebih lanjut bahwa pandai besi membuat alat untuk budidaya petani, dan tukang kayu memproduksi alat-alat yang dibutuhkan oleh pandai besi. Hal yang sama berlaku untuk semua orang yang terlibat dalam produksi alat dan peralatan yang dibutuhkan untuk produksi bahan makanan.²²⁶

Berbagai tahap produksi dan keterkaitan di antara berbagai industri memerlukan kerja sama dan pembagian kerja. Al-Ghazali menyatakan, *"Anda tahu bahwa tanaman tumbuh dari bumi dan hewan tidak dapat dimakan dan dicerna karena mereka. Masing-masing membutuhkan beberapa transformasi, pembersihan, pencampuran, dan memasak, sebelum dikonsumsi. Untuk roti misalnya, pertama petani mempersiapkan dan memupuk tanah, kemudian lembu dan alat-alat yang dibutuhkan untuk membajak tanah. Kemudian, lahan irigasi untuk jangka waktu tertentu. Hal ini dibersihkan dari ilalang, kemudian tanaman dipanen dan biji-bijian dibersihkan dan dipisahkan. Kemudian, ada penggilingan menjadi tepung sebelum pemanggangan. Bayangkan saja —seberapa banyak tugas yang terlibat; dan kami di sini menyebutkan hanya beberapa. Dan, bayangkan jumlah orang melakukan berbagai tugas, dan berbagai jenis alat, terbuat dari besi, kayu, batu, dan lain-lain. Jika diselidiki, kita akan menemukan bahwa mungkin sepotong roti membutuhkan bentuk akhirnya dengan bantuan lebih dari seribu pekerja..."*²²⁷

226 al-Ghazali, *ihyâ' Uḥūm al-Dīn*, IV/120.

227 *Ibid.*, IV/118.

Al-Ghazali selanjutnya mengelaborasi gagasannya tentang spesialisasi dan pembagian kerja dengan menggunakan contoh jarum, persis seperti analog “pin” yang digunakan Adam Smith. Al-Ghazali mengatakan, *“bahkan jarum kecil akan menjadi berguna hanya setelah melewati tangan pembuat jarum sekitar 25 kali, setiap kali akan melalui proses yang berbeda.”* Al-Ghazali juga menyediakan beberapa wawasan cerdas pada spesialisasi fungsi ekonomi dan saling ketergantungan dalam kehidupan pernikahan. Menurutinya, *“seseorang tidak dapat memberikan kepada istri dan anak-anaknya kecuali ada sejumlah besar kelompok masing-masing mengurus industri tertentu....”*²²⁸ Selanjutnya, ada spesialisasi dalam keluarga bahwa istri memelihara kewajiban rumah tangga sedangkan suami mendapatkan penghidupan; ia melanjutkan, *“jika suami itu memelihara semua tugas rumah tangga, ia akan menyia-nyiakan banyak waktu dan dengan demikian tidak akan punya waktu untuk mencurahkan untuk belajar dan mendapatkan penghasilan.”*²²⁹

Hal ini menunjukkan bahwa al-Ghazali memiliki perhatian terhadap pembagian kerja dan spesialisasi, serta kesadaran kebutuhan akan kerja sama dan koordinasi sebagai bagian dari hukum alam dari kegiatan ekonomi. Selain itu, al-Ghazali juga menyadari bahwa kegiatan ekonomi itu cenderung berlangsung secara kompetitif. Ada kompetisi, tetapi keseimbangan dapat dipertahankan melalui pelaksanaan kewenangan dan pemeliharaan keadilan. Dengan kata lain, dalam semua kasus, kompetisi tidak harus menciptakan kecemburuan dan memandang rendah kepada pihak lain.

c. Sistem Barter dan Fungsi Uang

Uang merupakan penemuan yang paling penting sebagai media untuk terjadinya pertukaran atau transaksi ekonomi. Al-Ghazali menganggap penemuan ini sebagai salah satu berkat terbesar dari Allah yang mewajibkan orang untuk berhutang budi kepada-Nya. Dia membahas sistem barter dan kesulitannya, fungsi utama uang, efek berbahaya pemalsuan dan penurunan nilai mata uang.

²²⁸ *Ibid.*, III/226 dan I/55.

²²⁹ *Ibid.*, II/31.

1) Masalah Barter dan Kebutuhan akan Uang

Menurut al-Ghazali, penciptaan dirham dan dinar merupakan salah satu karunia Allah. Seluruh kegiatan ekonomi dunia didasarkan pada transaksi dengan kedua jenis uang tersebut. Namun, kedua mata uang itu, menurut al-Ghazali, mesti memiliki ukuran sebagai standar.²³⁰

Fungsi uang adalah sebagai media yang bisa mengatur dengan adil dan menentukan nilai atau nilai sesuai dengan tempatnya dalam pertukaran. Ketika tempat dan nilainya dipastikan, itu kemudian memungkinkan untuk membedakan mana yang sama dan yang tidak sama satu sama lain. Dengan demikian, Allah Swt. menciptakan dinar dan dirham sebagai pengatur dan alat tukar untuk semua barang dan nilai barang yang diukur melalui keduanya. Allah menciptakan dirham dan dinar untuk mengubah tangan (untuk peredaran) dan untuk menegakkan aturan antara pertukaran barang dengan keadilan dan membeli barang-barang yang memiliki kegunaan. uang itu tidak memiliki tujuan sendiri, tetapi berfungsi sebagai media untuk tujuan pertukaran barang.²³¹

Dengan demikian, al-Ghazali mengakui pertukaran sukarela sebagai fenomena alam, karena orang tidak memproduksi dan memiliki segala sesuatu yang mereka inginkan. Namun, untuk memfasilitasi pertukaran, nilai sesuatu harus secara jelas diketahui dan dipahami. Di sinilah nilai yang dinyatakan dalam uang menjadi unggul daripada sistem barter.

2) Larangan Menimbun Uang

Sebagaimana dikemukakan di atas, al-Ghazali memahami fungsi uang sebagai alat tukar dan sebagai ukuran nilai. Uang digunakan dalam pembayaran semua barang dan utang. Namun, ia menekankan lagi bahwa uang tidak diinginkan untuk kepentingan diri sendiri. Oleh karena itu, tidak dibenarkan bagi orang yang menimbun uang.

Bagi al-Ghazali, "Setiap orang yang menggunakan uang bertentangan dengan tujuan atau fungsinya adalah tidak bersyukur atas karunia Allah. Jika ada orang menimbun dirham dan dinar, dia adalah seorang pelanggar. Dia akan menjadi seperti orang yang memenjarakan seorang penguasa sehingga merampas masyarakat dari manfaat kebajikannya. Dirham dan

²³⁰ *Ibid.*, IV/91.

²³¹ *Ibid.*

dinar tidak diciptakan untuk orang-orang tertentu, mereka tidak berguna sendiri; mereka hanya seperti batu. Mereka diciptakan untuk beredar dari tangan ke tangan, untuk mengatur dan untuk memfasilitasi transaksi. Mereka adalah simbol untuk mengetahui nilai dan kelas dari barang. Siapapun yang mengubahnya menjadi peralatan emas dan perak adalah tidak bersyukur kepada Penciptanya dan lebih buruk daripada penimbun uang, bagi orang tersebut seperti orang yang memaksa penguasa untuk melakukan fungsi yang tidak cocok –seperti tenun kain, mengumpulkan pajak, dan lain-lain”²³².

3) Pemalsuan Uang dan Penurunan Nilai Mata Uang

Al-Ghazali tampaknya juga mempersoalkan tentang pemalsuan dan penurunan nilai mata uang. Masalah pemalsuan dan penurunan nilai mata uang dilakukan dengan cara mencampurkan logam rendah dengan emas atau perak, atau pemotongan kadar logam atau hanya ‘mencukur’ atau ‘menumpahkan’ dari beberapa logam. Menurut al-Ghazali, tindakan mengedarkan uang palsu merupakan bentuk ketidakadilan besar. Selanjutnya, “Sirkulasi satu dirham buruk lebih buruk daripada mencuri seribu dirham, untuk tindakan mencuri adalah salah satu dosa dan selesai setelah dilakukan; tapi mengedarkan uang yang buruk adalah sebuah inovasi yang memengaruhi banyak yang menggunakannya dalam transaksi.”²³³ Dengan demikian, al-Ghazali sangat melarang peredaran uang palsu karena kemudaratannya bukan saja bagi individu, tetapi juga berdampak negatif bagi masyarakat.

Berkaitan dengan penurunan nilai, al-Ghazali memilahnya kepada dua pilahan, yakni penurunan yang dilakukan oleh individu dan penurunan yang dilakukan oleh negara. Apabila penurunan nilai mata uang itu merupakan tindakan penipuan yang dilakukan oleh warga negara, maka tindakan itu dilarang. Namun, jika penurunan itu dilakukan sebagai bentuk kebijakan negara, hal tersebut dapat diterima. Dengan demikian, al-Ghazali memungkinkan untuk kemungkinan “perwakilan” atau “tanda” uang, seperti yang kita kenal dalam diskusi kontemporer di bawah monopoli negara.

232 *Ibid.*, IV/91-92.

233 *Ibid.*, II/73-74.

4) Larangan Bunga (*Riba*)

Menurut al-Ghazali, pembebanan bunga atas uang telah mengalihkan uang dari fungsi utamanya –sebagai alat tukar dan sebagai pengukur nilai. Baginya, seperti halnya dengan banyak Muslim lainnya serta ulama non-Muslim, pelarangan bunga dalam transaksi tersebut adalah mutlak dan bagian dari iman seseorang, dan untuk alasan yang baik –yang paling penting adalah kemungkinan eksploitasi.

Selain itu, al-Ghazali juga membahas tentang transaksi nonmoneter di mana bunga mungkin masih terjadi tetapi dalam bentuk terselubung. Ada dua kemungkinan di mana bunga bisa muncul dalam bentuk terselubung. Salah satunya terkait dengan penukaran emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, dan lain-lain, tetapi dengan perbedaan dalam kuantitas atau saat pengiriman. Jika waktu pengiriman tidak langsung dan kuantitas kelebihan komoditi disebut *riba nasi'ah*. Jika kuantitas yang ditukar tidak sama tetapi pertukaran berlangsung secara bersamaan, maka kelebihan yang diberikan dalam pertukaran disebut *riba fadhl*. Kedua jenis *riba* ini dilarang. Menurut al-Ghazali dan lain-lain, jika barang dalam pertukaran harus sama –yaitu emas untuk emas, gandum untuk gandum, dan lain-lain.

3. Peranan Negara dan Keuangan Publik

Al-Ghazali menganggap negara sebagai sebuah institusi yang diperlukan, tidak hanya untuk bimbingan yang tepat dan fungsi urusan masyarakat tetapi juga untuk pemenuhan syariah –yang mengamatkan kewajiban sosial (*fardh kifayah*). Bagi al-Ghazali “negara dan agama merupakan pilar yang tidak terpisahkan dari masyarakat yang tertib. Agama adalah fondasi dan sultan adalah pengatur dan pelindungnya. Setiap tiang tanpa dasar akan lemah, dan jika tidak dilindungi, mungkin runtuh”.²³⁴ Selanjutnya, menurut al-Ghazali, “ketidakmampuan manusia untuk memenuhi segala kebutuhannya sendiri maka membujuknya untuk hidup dalam masyarakat dengan kerja sama; tapi kecenderungan seperti kecemburuan, persaingan, dan keegoisan, dapat menciptakan konflik, dan karena itu, beberapa pengaturan kolektif menjadi perlu untuk memeriksa dan mengontrol kecenderungan itu.”²³⁵

234 *Ibid.*, V/17 dan IV/140.

235 *Ibid.*, V/55 dan IV/119.

Berkaitan dengan peran negara dalam kaitannya dengan kegiatan ekonomi, al-Ghazali menyampaikan beberapa pemikiran berikut.

a. Kondisi Pembangunan Ekonomi: Adil, Damai, dan Stabil

Al-Ghazali mengidentifikasi dan membahas jenis fungsi negara yang sering dikaitkan oleh para ekonom klasik, seperti Adam Smith dan lain-lain. Dia menyebutkan bahwa dalam rangka untuk mempromosikan kemakmuran ekonomi, negara harus menegakkan keadilan dan menciptakan kondisi yang damai dan aman sehingga pembangunan ekonomi yang sehat bisa terjadi. Menurut al-Ghazali, *"Allah mengutus para Nabi untuk mengubah ketidakpercayaan kepada Islam melalui berkah-Nya dan membawa pembangunan dan kemakmuran kepada dunia melalui keadilan dan kesamarataan (aturan)."*²³⁶

Menurut al-Ghazali, semakin besar kemakmuran, maka akan semakin lama pula kekuasaan itu berlangsung. Agama bergantung pada kekuasaan, kekuasaan bergantung pada militer, dan militer bergantung pada pasokan, persediaan bergantung pada kemakmuran, serta kemakmuran bergantung pada keadilan.²³⁷ Oleh karena itu, menurut al-Ghazali, apabila di sebuah negara telah terjadi ketidakadilan dan penindasan, maka penduduk akan pergi dan meninggalkan kegiatan ekonominya, sehingga kemudian negara akan jatuh terpuruk, pendapatan berkurang, kas negara menjadi kosong, dan kesejahteraan berkurang di kalangan masyarakat.²³⁸

Dalam rangka membangun kondisi tatanan hukum internal dan pertahanan dari ancaman eksternal, al-Ghazali menekankan negara harus mengambil berbagai langkah yang diperlukan. Langkah-langkah tersebut adalah memperkuat militer untuk membela negara dan melindungi rakyat dari perampok; menyelenggarakan pengadilan untuk penyelesaian sengketa; dan menyediakan yurisprudensi untuk mengontrol rakyat. Ini adalah fungsi negara yang diperlukan dan dalam tataran implementasinya bisa dilakukan oleh sebuah institusi yang dibentuk dan diangkat oleh negara. Dengan demikian, menurut al-Ghazali, negara memegang tanggung jawab untuk menciptakan kondisi yang adil, aman, damai, dan stabil dalam rangka mempromosikan kemakmuran ekonomi dan pembangunan bagi masyarakat.

236 al-Ghazali, *Counsel for Kings*, Terjemahan oleh F.R.C. Bagley (London: Oxford University Press, 1964), 55.

237 *Ibid.*, 56.

238 *Ibid.*

b. Keuangan Publik

Selanjutnya, al-Ghazali menjelaskan tentang peran dan fungsi keuangan negara dalam masyarakat Islam. Pembahasan al-Ghazali mencakup dua sisi anggaran publik, yakni pendapatan dan pengeluaran. Selain itu, al-Ghazali juga menyinggung masalah lingkup perpajakan, beban distribusi perpajakan, pinjaman publik, dan pengeluaran publik.

1) Sumber Pendapatan

Pertama-tama sumber pendapatan negara ini dapat dipilah menjadi dua bagian besar, yakni sumber pendapatan dari Muslim dan sumber pendapatan dari non-Muslim. Sumber pendapatan dari Muslim terdiri dari zakat *shadaqah*, dan *fai'*. Sedangkan sumber pendapatan dari non-Muslim adalah *ghanimah*, *fai'*, *jizyah*, dan upeti atau *amwâl al-mashâlih*. *Ghanimah* atau "rampasan perang" adalah kekayaan yang disita dari musuh setelah atau selama peperangan, *fai'* mengacu pada harta yang diperoleh tanpa peperangan yang sebenarnya. *Jizyah* (pajak atau jajak pendapat) yang dikumpulkan dari non-Muslim (*dzimmi*) dengan imbalan dua manfaat, yakni perpanjangan izin tinggal dan pembebasan tugas pertahanan dan perlindungan hak-hak mereka sebagai warga negara.

Selain sumber pendapatan tersebut, al-Ghazali juga memberikan toleransi kepada negara untuk menetapkan jenis pajak yang lain di luar yang secara eksplisit disahkan oleh Syariah. Namun toleransi pajak tambahan ini, menurut al-Ghazali, sangat bergantung pada kondisi keuangan negara. Apabila keuangan negara dalam keadaan baik dan cukup untuk melakukan pembangunan, sebaiknya pajak tambahan itu ditiadakan. Pajak tambahan ini baru dilaksanakan apabila keuangan negara sangat membutuhkannya.²³⁹ Apabila pajak tambahan ini diberlakukan, maka ada dua prinsip yang mesti dianut: (1) pajak tambahan itu digunakan untuk membela negara Islam dan (2) pajak tambahan itu digunakan untuk menciptakan kesejahteraan umum.

2) Pinjaman Publik

Al-Ghazali adalah salah satu ulama yang memberikan toleransi kepada negara untuk melakukan kebijakan "pinjaman publik". Menurut

239 Lihat lebih lanjut dalam al-Ghazali, *al Mustasfa*, 303-304.

al-Ghazali, "Seseorang tidak dapat menyangkal izin bagi penguasa untuk meminjam dari rakyat ketika negara sangat membutuhkan. Namun, pertanyaannya adalah: jika penguasa tidak mengantisipasi pendapatan di kas umum yang akan melebihi apa yang dibutuhkan untuk tentara dan pejabat publik lainnya, maka atas dasar apa dana itu dapat dipinjam?"²⁴⁰ Dengan demikian, al-Ghazali memberikan toleransi kepada negara untuk melakukan "pinjaman publik" apabila ada kepastian bisa membayarnya dari arus pendapatan masa depan.

3) Belanja Publik

Pada awal pembahasan tentang belanja publik ini, al-Ghazali memulainya dengan mengedepankan prinsip-prinsip belanja publik, yakni menegakkan keadilan, keamanan negara, dan menciptakan kemakmuran rakyat.²⁴¹ Kebutuhan akan lingkungan yang aman, damai, dan stabil, al-Ghazali menyatakan bahwa setiap kali penguasa memerintah dengan penindasan, maka akan muncul ketidak-amanan. Sekalipun kemakmuran mungkin ada, tetapi kemakmuran itu tidak akan sesuai dengan yang diharapkan jika disertai dengan rasa tidak aman. Namun, sedikit kemakmuran mungkin ada, ini tidak akan mengecewakan mereka jika disertai dengan rasa aman.²⁴²

Berkaitan khusus dengan keadilan, al-Ghazali menyatakan bahwa apabila telah terjadi ketidakadilan dan penindasan, maka rakyat tidak akan memiliki pijakan, kota dan daerah menjadi rusak, negara akan terpuruk, pendapatan berkurang, perbendaharaan menjadi kosong, dan kesejahteraan akan mundur di kalangan masyarakat.²⁴³ Keadilan yang dikehendaki al-Ghazali adalah keadilan distributif. Menurutnya, keadilan itu harus menang, negara harus menghapus kemiskinan dan kesusahan dalam masyarakat; dan jika perlu, belanja publik harus dilakukan untuk tujuan ini.

Belanja publik dari sumber pendapatan negara, menurut al-Ghazali, sebenarnya telah memiliki ketentuan yang spesifik di dalam al-Quran dan al-Sunnah, seperti ketentuan tentang pendapatan dari zakat dan seperlima *ghanimah* (rampasan perang). Namun, pendapatan seperti seperlima dari

240 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Tusi al-Ghazali, *Syif al-Ghaffi* (Baghdad: al-Ishad Press, 1971), 241.

241 al-Ghazali, *Counsel*, 56, 76, dan 81.

242 *Ibid.*, 76.

243 *Ibid.*, 56.

ghanimah, fai', jizyah, kharāj dan sumber lainnya dapat pula digunakan untuk kesejahteraan umum masyarakat. Sehubungan dengan *ghanimah*, sebuah ayat dalam al-Quran menyatakan, “Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.²⁴⁴

Pada intinya bahwa belanja publik itu harus diorientasi untuk kesejahteraan umum (*mashlahah*) masyarakat. Belanja publik ini dapat dialokasikan untuk kepentingan pendidikan, penegakan hukum dan ketertiban umum (atau administrasi publik), pertahanan, serta kesehatan. Selain itu, menurut al-Ghazali, belanja publik dapat pula dialokasikan untuk membangun infrastruktur sosial dan ekonomi untuk mendorong pembangunan dan kemakmuran negara. Menurutnya, “pendapatan *fai'* dimaksudkan untuk kesejahteraan umat Islam harus dibelanjakan untuk pembangunan jembatan, masjid, tempat penampungan umum, jalan menuju Mekah, dan kegiatan sejenis lainnya yang manfaatnya dibagi oleh semua umat Islam.”²⁴⁵ Dengan demikian, belanja publik dapat dialokasikan untuk biaya operasional negara dan juga untuk pembangunan umum.

E. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi al-Ghazali sebenarnya merefleksi pemikiran makronya bahwa Islam itu adalah kemaslahatan. Oleh karena itu, setiap kegiatan ekonomi diorientasikan kepada kemaslahatan. Kemaslahatan dalam perspektif al-Ghazali terdiri dari *dharuriyat*, *hajiyah*, dan *tahsiniah*. Pemikiran ekonomi lain, yang juga sangat penting menurut al-Ghazali bahwa kegiatan ekonomi tidak boleh hanya diorientasikan pada kehidupan dunia semata tetapi juga harus diorientasikan bagi kehidupan *ukhrawi*.

Secara umum, pemikiran ekonomi al-Ghazali lebih menekankan pada aspek makro ekonomi. Al-Ghazali berbicara tentang peranan negara

244 al-Quran surat al-Anfal ayat 41.

245 al-Ghazali, *Ihyā' Uḥūl al-Dīn*, II/130.

dalam pembangunan ekonomi, kebijakan moneter dan uang, termasuk di dalamnya membahas tentang sumber pendapatan dan belanja negara. Namun demikian, dalam bagian yang parsial dan relatif singkat, al-Ghazali juga melihat pada aspek mikro ekonomi, seperti pembahasan produksi dan penentuan harga di pasar.



PEMIKIRAN EKONOMI IBNU TAIMIYAH

Pertengahan abad ke-13 M merupakan abad jatuhnya Dinasti Abbasiyah kepada tentara Mongol dan Tartar. Baghdad sebagai ibu kota Dinasti Abbasiyah dapat direbut dan dihancurluluhkan tanpa perlawanan yang berarti.²⁴⁶ Kehancuran Baghdad ini merupakan awal babak baru dalam sejarah Islam, yang disebut masa pertengahan. Sebagaimana terlihat dalam periodisasi khilafah Abbasiyah, masa kemunduran dimulai

²⁴⁶ Akhmad Iqbal, *Perang-Perang Paling Berpengaruh di Dunia* (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2010), 11.

sejak periode kedua. Namun demikian, Khalifah pada periode ini masih sangat kuat, sehingga benih-benih itu tidak sempat berkembang. Dalam sejarah kekuasaan Dinasti Abbasiyah terlihat bahwa apabila Khalifah kuat, para menteri cenderung berperan sebagai kepala pegawai sipil, tetapi jika Khalifah lemah, mereka akan berkuasa mengatur roda pemerintahan. Di samping kelemahan Khalifah, banyak faktor lain yang menyebabkan Khilafah Abbasiyah menjadi mundur, masing-masing faktor tersebut saling berkaitan satu sama lain.²⁴⁷

Kemunduran dalam bidang politik ini tampaknya belum terjadi dalam perkembangan bidang intelektual. Apabila dalam bidang politik Dunia Islam sudah mengalami keterpurukan, sementara dalam bidang intelektual masih menunjukkan pertumbuhan dan perkembangan. Hal ini ditandai dengan tetap muncul sejumlah ulama besar berikut karya-karya yang monumental.

Ibnu Taimiyah –sebagai ulama besar– lahir, tumbuh, dan berkarya pada masa ini. Masalah politik merupakan masalah utama pada periode ini, maka Ibnu Taimiyah telah memberikan perhatian yang besar dalam karya-karyanya. Namun demikian, masalah ekonomi pada masa ini juga telah mengalami dinamika yang sangat pesat. Oleh karena itu, dalam karya-karya Ibnu Taimiyah ditemukan beberapa pemikiran tentang ekonomi.

A. Riwayat Hidup Ibnu Taimiyah

Nama lengkap Ibnu Taimiyah adalah Taqiy al-Din Abd al-'Abbas Ahmad Ibnu Abd al-Halim Ibnu Abd al-Salam Ibnu Abi al-Qasim Ibnu Muhammad Ibnu Taimiyah al-Harrani al-Dimasyqi.²⁴⁸ Ia lahir di Harran pada 22 Januari 1263 M (10 Rabi 'al-Amwal, 661 H). Keluarganya telah lama dikenal untuk pembelajarannya. Ayahnya 'Abd al-Halim, paman Fakhr al-Din dan kakek Majd al-Din seorang ulama besar dari Mazhab Hanbali dan penulis banyak buku. Orang tuanya membawa Ibnu Taimiyah ke Damaskus ketika berusia 7 tahun karena Khurasan diserang oleh pasukan Tartar Mongol di bawah komando Hulagu Khan (1256-1265 M).²⁴⁹

247 Berkait dengan berakhirnya Dinasti Abbasiyah dapat dilihat secara lengkap dalam Philip K. Hitti, *History of Arab: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*. Terjemahan oleh Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 616-626.

248 'Imaduddin Abi al-Fida' Isma'il Ibnu 'Umar Ibnu Katsir, *al-Bid'ayah wa al-Nihayah*, Jilid 13 (Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1966), 308.

249 Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam* (Bogor: Kencana, 2003), 194-195.

Ibnu Taimiyah berasal dari keluarga intelektual Islam, sebuah keluarga yang dihargai dan dihormati masyarakat luas pada saat itu. Ayahnya Syihabuddin bin Abd al-Abbas Ahmad bin Abd al-Halim Ibnu Taimiyah (w. 1284 M).²⁵⁰ Kakeknya Majduddin Abul Birkan Abdussalam bin Abdullah bin Taimiyah al Harrani adalah seorang ulama yang menguasai fikih, hadis, tafsir, ilmu ushul, dan penghafal al-Quran (*hâfidz*).

Beliau berhijrah ke Damaskus bersama orang tua dan keluarganya ketika umurnya masih kecil, disebabkan serbuan tentara Tartar atas negerinya. Begitu tiba di Damaskus, Ibnu Taimiyah segera menghafalkan al-Quran dan mencari berbagai cabang ilmu kepada para ulama, *huffâzh* dan ahli-ahli hadis negeri itu. Di antara guru Ibnu Taimiyah adalah 'Abd al- Da'im, al-Qasim al-Irbili, al-Muslim bin 'Allan, Zainuddin Ibnu al-Munja, al-Majd Ibnu 'Asakir, dan Ibnu Abi 'Umar serta para syaikh lainnya yang hampir 200 orang jumlahnya. Murid-murid Ibnu Taimiyah pun bertebaran, bahkan sebagian mereka telah sampai pada tingkatan mujtahid. Di antara murid Ibnu Taimiyah yang paling terkenal dan paling banyak mewarisi ilmunya adalah Ibnu Qayyim al-Jauziyah.

Ibnu Taimiyah meninggal di penjara Qal'ah Damaskus yang disaksikan oleh salah seorang muridnya Ibnu Qayyim, ketika dia sedang membaca Al-Quran surah al-Qamar yang berbunyi "*Inna al-Muttaqina fi jannatin wanaharin*". Ia berada di penjara ini selama dua tahun tiga bulan dan beberapa hari, mengalami sakit. Dia dipenjara karena berseberangan dengan pemerintah di zamannya. Ibnu Taimiyah wafat pada tanggal 20 Dzulhijjah 728 H dan dikuburkan pada waktu Ashar di samping kuburan saudaranya, Syaikh Jamal al-Islam Syarafuddin. Jenazahnya dishalatkan di masjid Jami' Bani Umayyah sesudah shalat Zuhur yang dihadiri oleh para pejabat pemerintah, ulama, tentara, serta para penduduk.

B. Karya Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah meninggalkan karya sekitar 500 jilid dalam berbagai disiplin ilmu yang mayoritas masih bisa dibaca sampai saat ini. Ibnu al-Wardi (d. 749 H) menyatakan bahwa dalam satu hari dan malam, Ibnu

250 Sa'id 'Abdul 'Aziz, *Ibnu Taimiyah, Pembaruan Salafi dan Dakwah Reformasi*. Terjemahan oleh Faisal Saleh and Khoirul Amru Harahap (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), 15. Lihat juga, Muhammad Abu Zahrah, *Ibnu Taimiyah: Hayatuhu wa 'Ashruhu, Araahu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dar al-Hadis, 2004), 17.

Taimiyah dapat menulis empat buku. Tulisan-tulisan Ibnu Taimiyah mencakup berbagai bidang ilmiah seperti tafsir, hadis, ilmu hadis, fikih, *ushul fiqh*, akhlak, tasawuf, *mantiq* (logika), filsafat, politik, tauhid (kalam), ekonomi dan lain-lain. Sebagian besar karyanya telah dikumpulkan dalam "*Majmû' al-Fatâwa*" sebanyak 37 volume, tidak termasuk beberapa karyanya yang dikategorikan sebagian besar sebagai "*Minhâj al-Sunnah*" dan lain-lain.

Karya-karya Ibnu Taimiyah meliputi berbagai bidang keilmuan, antara lain di bidang politik terdapat *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Islâh wa al-Râ'iyah*, dalam bidang tauhid terdapat *Iqtidhâ' al-Rasâ'il al-Kubrâ, al-Fatâwa, Minhâj al-Sunnah, al-Nabawiyyah fî Naqd al-Kalâm al-Syî'ah wa al-Qadhâriyyah*, dan dalam bidang tafsir terdapat *Tafsîr al-Kabîr*.

Di samping itu, ditemukan pula karya Ibnu Taimiyah yang cenderung mengkritisi fenomena keagamaan yang terjadi di zamannya. Karya Ibnu Taimiyah yang bersifat polemik dan bernada panas adalah *Kitâb al-Radd 'alâ al-Mantiqiyyîn, Ma'ârij al-Wusûl, Minhâj al-Sunnah*, dan *Kitâb Bughyah al-Murtad*. Buku-buku ini dianggap polemik karena ditulis oleh Ibnu Taimiyah sebagai koreksi dan kritik terhadap berbagai teori keagamaan yang dipandang tidak benar, tidak sesuai dengan al-Quran dan al-Sunnah. Buku lain yang dianggap "panas" adalah *Jawâb fî al-Ijmâ' wa al-Khabar al-Mutawatir*. Buku ini membahas tentang metode pengambilan keputusan hukum berdasarkan *nash* dan *ijma'* yang merupakan sanggahan terhadap mereka yang berpendapat bahwa *dilâlah lafziyyah* tidak memberikan pengetahuan yang menakutkan.²⁵¹

Sedangkan pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah terkandung di dalam karya monumentalnya, yakni *Majmû' al-Fatâwa, al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Islâh al-Râ'i wa al-Râ'iyah* dan *al-Hisbah fî al-Islâm*. Kitab *Majmû' al-Fatâwa* sebenarnya bukan buku khusus tentang ekonomi, tetapi merupakan kumpulan berbagai fatwa keagamaan dari Ibnu Taimiyah. Hanya saja, dalam beberapa bagian secara parsial Ibnu Taimiyah menyampaikan gagasannya tentang ekonomi. Demikian pula dengan *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Islâh al-Râ'i wa al-Râ'iyah* bukan buku khusus tentang ekonomi. Namun, di dalam buku tersebut ditemukan pemikiran ekonomi terutama terkait dengan keuangan negara. Buku khusus tentang ekonomi tampak dalam *al-Hisbah fî al-Islâm*.

251 Abdullah Musthafa al-Maraghi, *Paikar-Paikar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Terjemahan oleh Husain Muhammad (Yogyakarta: LKPSM, 2001), 240.

C. Pemikiran Ekonomi Ibnu Taimiyah

1. Harga yang Adil, Mekanisme Pasar, dan Regulasi Harga

a. Harga yang Adil

Konsep tentang “harga yang adil” merupakan kontribusi terbesar dari pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah. Ada dua tema penting dalam pembahasan masalah tentang harga yang adil.²⁵² *Pertama*, kompensasi yang setara atau adil (*iwâdh al-mitsl*) dan harga yang setara atau adil (*tsaman al-mitsl*). Kompensasi setara diukur dan dinilai oleh hal-hal yang sama dan itu merupakan esensi dari keadilan (*nafs al-'adl*). Kompensasi yang adil adalah pengganti sepadan yang merupakan harga yang sama dengan nilai dari suatu objek menurut adat. Kompensasi setara diukur dan dinilai oleh barang serupa tanpa penambahan dan pengurangan, dan ini merupakan esensi dari keadilan. *Kedua*, harga yang setara sebagai harga yang adil. Kesetaraan adalah kuantitas objek tertentu dalam penggunaan umum dikaitkan dengan nilai dasar (*rate/si'r*) dan adat (*'urf*). Evaluasi hak untuk kompensasi yang adil dan perkiraan berdasarkan analogi barang dengan barang lain yang setara (ekuivalen).²⁵³

Menurut Ibnu Taimiyah, kompensasi yang adil (*iwâdh al-mitsl*) dan harga yang adil (*tsaman al-mitsl*) itu tidak sama. Pertanyaan tentang kompensasi yang adil atau “kompensasi setara” muncul ketika keluarnya kewajiban moral atau hukum yang menjadi masalah, mungkin (tetapi tidak harus) sehubungan dengan barang-barang. Bagi Ibnu Taimiyah, prinsip ini terlibat dalam kasus-kasus berikut:²⁵⁴ (1) ketika seseorang dimintai pertanggungjawaban karena menyebabkan melukai kehidupan (*nufûs*) yang lain, atau harta (*amwal*), atau keperawanan, atau keuntungan (*manâfi'*) orang lain; (2) ketika seseorang berada di bawah kewajiban untuk membayar barang atau keuntungan yang setara, atau untuk membalas cedera beberapa bagian tubuh (*ba'dh al-Nafs*); dan (3) ketika seseorang diminta untuk menyelesaikan kontrak yang tidak sah (*'uqûd al-fâsidah*) dan kontrak yang sah (*'uqûd al-shahihah*) dalam hal cacat (*arsy*) dalam kehidupan dan harta.

252 Ahmad Ibnu Abd al-Halim Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah fî al-bilâd* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1.1.), 32.

253 *Ibid.*

254 Ahmad Ibnu Abd al-Halim Ibnu Taimiyah, *Majmû' Fatâwâ* (Kairo: Dar al-Sa'ab 1976), 246-248. Lihat juga dalam Abdul Azim Islahi, *Economic Concept of Ibnu Taimiyah* (Malaysia: Longman, 1992), 121.

Karena kompensasi yang setara adalah konsep moral dan hukum, ia berbicara minimum secara hukum yang diperlukan, dan yang diinginkan atau moral yang sangat baik. Dia mengatakan:

*"Untuk mengimbangi sesuatu dengan yang setara adalah keadilan wajib (wājib 'adl) dan jika pembayaran secara sukarela meningkat, itu jauh lebih baik dan kebajikan yang diinginkan (ihsân mustahab), tetapi untuk mengurangi kompensasi adalah ketidakadilan yang dilarang. Demikian juga, untuk melawan sesuatu yang buruk dengan setaranya adalah keadilan yang diizinkan ('adl jā'iz), tetapi untuk meningkatkan kerusakan adalah melanggar hukum (muḥarram), dan untuk menguranginya adalah kebajikan yang diinginkan (ihsân mustahab)."*²⁵⁵

Pada perbedaan antara kompensasi yang setara dan harga yang setara, ia mengamati: "Jumlah yang tercatat dalam kontrak terdiri dari dua jenis. *Pertama*, jumlah dengan mana orang yang akrab dan yang terbiasa. Ini adalah kompensasi adat umum yang diterima. *Kedua* adalah jenis yang jarang (*nâdir*), yang datang sebagai hasil kenaikan atau penurunan kemauan (*raghbah*) atau beberapa faktor lain. Hal ini dinyatakan sebagai harga yang setara".²⁵⁶ Tampak jelas bahwa bagi Ibnu Taimiyah, kompensasi yang setara adalah fenomena yang relatif tahan lama, yang dihasilkan dari penegakan adat, sedangkan harga yang setara adalah sebuah variabel yang ditentukan oleh kekuatan penawaran dan permintaan dan dipengaruhi oleh kehendak dan keinginan dari orang yang bersangkutan.

Bagian lain dari al-Hisbah mengungkapkan bahwa dengan harga yang setara ia berarti, lebih tepatnya, bahwa harga yang ditetapkan oleh permainan kekuatan pasar yang bebas –penawaran dan permintaan. Misalnya, menggambarkan perubahan harga pasar, ia menulis: "Jika orang berurusan dengan barang-barangnya dengan cara yang normal (*wajh ma'rûf*) tanpa ketidakadilan pada bagian mereka dan harga naik baik karena kekurangan barang, yaitu penurunan pasokan atau karena peningkatan populasi, yaitu peningkatan permintaan, maka itu adalah dari Allah Swt. Dalam kasus tersebut, untuk memaksa penjual agar menjual barang-barangnya dengan harga tertentu adalah tekanan yang salah (*ikrâh bi ghayr haqq*)".²⁵⁷

²⁵⁵ Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, 42.

²⁵⁶ *Ibid.*, 35.

²⁵⁷ *Ibid.*, 36.

Selain berbicara tentang harga yang adil, Ibnu Taimiyah juga membahas tentang upah yang adil dan upah yang setara. Ibnu Taimiyah menyebutnya sebagai harga yang berlaku di pasar tenaga kerja (*tas'ir fi al-a'mal*) dan menggunakan istilah "upah yang setara" (*ujrah al-mitsl*).²⁵⁸ Seperti harga, prinsip-prinsip dasar yang harus diamati adalah definisi penuh tentang kuantitas dan kualitas: Upah dan harga, ketika mereka tidak pasti dan tak tentu seperti yang terjadi ketika mereka tidak ditentukan, atau tidak terlihat, atau jenis mereka tidak diketahui, maka itu merupakan ketidakpastian dan perjudian, (harus diingat bahwa selama beberapa hari, upah serta harga yang kadang-kadang dibayar dalam bentuk barang).

Karena "upah yang setara" diatur oleh aturan yang sama dengan "harga yang setara", maka dapat disimpulkan bahwa pencari nafkah atau buruh diperbolehkan dalam kondisi normal untuk mengenakan upah yang ditentukan oleh tawar-menawar kedua belah pihak antara majikan dan karyawan. Dengan kata lain, tenaga kerja diperlakukan sebagai komoditas, tunduk pada hukum ekonomi yang sama dari penawaran dan permintaan, dalam kasus ketidaksempurnaan di pasar, "upah yang setara" akan tetap dengan cara yang sama sebagai "harga yang setara". Misalnya, 'jika seseorang yang membutuhkan jasa penggarap atau mereka yang terlibat dalam produksi tekstil atau konstruksi, tetapi mereka tidak siap untuk memberikan layanannya, pihak berwenang dapat memperbaiki "upah yang setara" sehingga majikan tidak dapat mengurangi upah pekerja maupun permintaan pekerja lebih dari mendirikan upah yang adil".

Hal lain yang disinggung oleh Ibnu Taimiyah adalah laba yang setara atau laba yang adil. Penentuan laba, menurut Ibnu Taimiyah, seorang penjual mesti mendapatkan keuntungan dengan cara yang umum diterima (*riḥḥ ma'rūf*) tanpa merusak kepentingannya sendiri maupun kepentingan konsumen.²⁵⁹

Ketika merumuskan harga yang adil, maka secara otomatis akan disinggung masalah keuntungan yang adil atau "keuntungan yang setara" sebagai keuntungan normal yang umumnya diperoleh dalam perdagangan dengan tanpa merugikan orang lain. Ibnu Taimiyah tidak menyetujui tingkat profit yang tidak normal, eksploitatif (*ghaban fāḥisy*) dari sebuah situasi di mana orang tidak mengetahui kondisi pasar (*mustarsil*). Dia menulis:

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*, 42.

“Seseorang yang memperoleh barang untuk memperoleh pendapatan dan berdagang dengannya di lain waktu diizinkan untuk melakukannya tetapi ia tidak memungut biaya dari orang miskin (*nuhtaj*) sebuah keuntungan yang lebih tinggi daripada harga yang umum (*riḥ al-mu'tad*), –dia seharusnya tidak meningkatkan harga karena kebutuhannya (*dharûrah*)”. Dan lagi: “Seorang pedagang tidak boleh menambah biaya dari orang yang tidak menyadari keuntungan yang lebih tinggi daripada yang ia tetapkan dari orang lain. Dalam cara yang sama, jika ada orang miskin (*mudtar*) yang terikat untuk membeli barang untuk memenuhi kebutuhannya, yaitu permintaannya akan barang adalah benar-benar in elastis, penjual harus menetapkan keuntungan setara dengan keuntungan yang ditetapkan dari seseorang yang tidak begitu terikat”.²⁶⁰

Ibnu Taimiyah menganggap bahwa keuntungan itu sebagai penciptaan tenaga kerja dan modal bersama-sama. Oleh karena itu, pemilik dari kedua faktor produksi berhak untuk berbagi keuntungan. Memberikan pendapatnya tentang masalah yang disengketakan Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa keuntungan akan dibagi sesuai dengan mode umum yang diterima oleh kedua belah pihak –salah satu pihak menginvestasikan tenaga kerja dan yang lain yang menginvestasikan uangnya. Ibnu Taimiyah menulis, “*karena keuntungan adalah tambahan yang disebabkan oleh kerja dari satu pihak dan modal (mal) dari pihak yang lain, sehingga distribusinya akan dengan cara yang sama seperti setiap kenaikan diciptakan oleh dua faktor*”²⁶¹.

b. Mekanisme Pasar

Ibnu Taimiyah memiliki pemahaman yang jelas tentang bagaimana, dalam sebuah pasar bebas harga ditentukan oleh kekuatan permintaan dan penawaran. Pemikirannya dapat ditangkap dari pernyataannya, “Naik turunnya harga tidak selalu disebabkan karena ketidakadilan (*zhulm*) oleh orang-orang tertentu. Kadang-kadang, alasan untuk itu adalah kekurangan produksi atau penurunan impor barang dalam permintaan. Jadi jika keinginan terhadap barang itu berkurang, maka harga akan naik. Di sisi lain, jika ketersediaan barang meningkat dan keinginan pada barang berkurang,

260 Ibnu Taimiyah, *Majmû'*, XXV/501.

261 *Ibid.*

maka harga akan turun. Kelangkaan atau kelimpahan ini mungkin tidak disebabkan oleh tindakan dari perorangan, mungkin karena penyebab yang tidak melibatkan ketidakadilan apapun atau kadang-kadang mungkin memiliki penyebab yang tidak melibatkan ketidakadilan. Ini adalah Allah Swt. yang menciptakan keinginan dalam hati orang-orang”.²⁶²

Menurut Ibnu Taimiyah, harga di pasar itu ditentukan oleh kekuatan penawaran (*supply*) dan permintaan (*demand*). Dalam hal pasokan, Ibnu Taimiyah menyebutkan dua sumber pasokan produksi, yakni produksi lokal dan barang impor. Untuk mengungkapkan permintaan akan barang tertentu, ia menggunakan frase “*raghbat fī al-syai’*”, yaitu keinginan akan sesuatu. Keinginan akan sesuatu mencerminkan kebutuhan atau “rasa” yang merupakan salah satu penentu yang paling penting dari permintaan.

Menurut Ibnu Taimiyah, kenaikan harga itu antara lain disebabkan karena adanya penurunan komoditas dan pertumbuhan penduduk. Penurunan komoditas dapat secara tepat dimaknai sebagai penurunan pasokan, sedangkan pertumbuhan penduduk dapat dimaknai dengan peningkatan permintaan. Kenaikan harga karena penurunan pasokan atau kenaikan permintaan ditandai sebagai kehendak Allah untuk menunjukkan sifat impersonal dari mekanisme pasar.

Dalam membedakan antara kenaikan harga karena kekuatan pasar dan satu lagi karena ketidakadilan, seperti penimbunan, Ibnu Taimiyah telah meletakkan sebuah landasan pada regulasi harga oleh pemerintah.

Pada kesempatan lain, Ibnu Taimiyah merinci beberapa faktor yang memengaruhi permintaan dan akibatnya terhadap harga: keinginan masyarakat (*raghbah*), jumlah permintan (*thulāb*), kekuatan atau kelemahan dari kebutuhan akan barang (*qilah al-hājah wa katsrauhā* atau *quwwah al-hājah wad ha’fuhā*), kualitas pelanggan atau *partner* transaksi (*mu’āwid*), jenis uang yang dibayarkan dalam pertukaran (*naqd rā’ij* atau *naqd ghayr rā’ij*), kualitas pelaku transaksi (*al-taghābudh min al-tharpayn*), dan biaya yang dikeluarkan (*qimah al-manfa’ah*).²⁶³

262 *Ibid.*, VIII/523.

263 *Ibid.*, XXX/523525.

c. Regulasi Harga

Pada masa Ibnu Taimiyah telah terjadi penurunan nilai mata uang secara berulang kali. Ibnu Taimiyah meminta penguasa saat itu untuk memeriksa penurunan nilai mata uang itu yang telah mengganggu roda perekonomian. Menurutnya, penguasa harus mencetak koin (selain emas dan perak) sesuai dengan nilai yang adil dari transaksi masyarakat. Penguasa mesti merumuskan kebijakan yang rinci tentang pengendalian harga dengan tujuan untuk menjaga keadilan dan memungkinkan orang untuk memenuhi kebutuhan dasarnya.

Ibnu Taimiyah membedakan dua jenis penetapan harga, yakni “harga tidak adil atau tidak sah” dan “harga yang adil dan sah”. Penetapan harga yang dilarang dan tidak adil adalah yang telah berlaku di tengah kenaikan harga yang disebabkan oleh permainan kekuatan pasar kompetitif yang bebas –kekurangan pasokan atau kenaikan permintaan.

Meskipun Ibnu Taimiyah tidak menggunakan istilah “kompetisi” secara eksplisit, tetapi tampak dalam penjelasannya mengenai kondisi persaingan sempurna dan tidak menyebutkan semua kondisi persaingan sempurna (*perfect competition*), khususnya ketika membahas tentang fungsi pasar. Hal ini tampak dalam pernyataannya, “Memaksa masyarakat untuk menjual barang-barang dagangan tanpa ada dasar yang mewajibkannya atau melarang mereka menjual barang-barang yang diperbolehkan merupakan sebuah kezaliman yang diharamkan”.²⁶⁴ Hal ini berarti bahwa setiap orang memiliki kebebasan penuh untuk masuk atau keluar dari pasar. Ibnu Taimiyah mendukung untuk mengesampingkan unsur monopoli dalam pasar. Selain itu, Ibnu Taimiyah juga menekankan pentingnya pengetahuan tentang pasar dan komoditas. Penjual dan pembeli dituntut mengetahui kualitas barang yang ada di pasar sehingga terhindar dari penipuan, ketidakjujuran dan ketidakadilan, serta memiliki kebebasan untuk memilih.

Tapi di saat-saat darurat, seperti kelaparan, Ibnu Taimiyah merekomendasikan penetapan harga oleh pemerintah dan penjualan paksa atas komoditas yang merupakan hajat hidup orang banyak. Ibnu Taimiyah menyatakan, “Ini adalah bagi penguasa untuk memaksa seseorang untuk menjual barang-barangnya dalam sebuah harga yang adil ketika orang

264 Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, 41.

yang membutuhkannya. Misalnya, ketika ia memiliki kelebihan makanan dan orang di dekatnya dalam kelaparan, dia akan dipaksa untuk menjual pada harga yang adil”.²⁶⁵

Dalam melakukan penetapan harga, harus dibedakan antara pedagang lokal yang memiliki persediaan barang dengan para importir. Dalam hal ini, para importir tidak boleh dikenakan kebijakan tersebut. Namun, mereka dapat diminta untuk menjual barang dagangannya seperti halnya rekanan importirnya. Penetapan harga akan menimbulkan dampak yang merugikan persediaan barang-barang impor mengingat penetapan harga tidak diperlukan terhadap barang-barang yang tersedia di tempat itu karena akan merugikan para pembeli.

2. Pasar tidak Sempurna

Menurut Ibnu Taimiyah, dalam kondisi tertentu pemerintah memiliki kewenangan untuk menetapkan harga apabila ketidaksempurnaan memasuki pasar. Misalnya, jika para penjual di pasar tidak mau menjual barangnya kecuali dalam harga yang lebih tinggi dari harga yang normal (*qimah ma'rûfah*) dan pada saat yang bersamaan masyarakat luas sangat membutuhkan barang-barang tersebut. Dalam keadaan ini, maka pemerintah berhak memaksa para pedagang untuk menjual barangnya dengan “harga yang setara”.

Masih menurut Ibnu Taimiyah, apabila di pasar telah terjadi monopoli maka bisa dipastikan bahwa pasar itu tidak sempurna. Dalam kondisi seperti ini, pemerintah harus menetapkan harga (*qimah al-mitsl*) atas jual-beli di pasar. Praktik monopoli ini tidak boleh dibiarkan karena akan mendatangkan ketidakadilan (*zhulm*) kepada rakyat secara keseluruhan. Menurutnya, “Jika penghapusan seluruh ketidakadilan tidak mungkin, seseorang diwajibkan untuk menghilangkannya sejauh dia bisa”.²⁶⁶ Apabila praktik monopoli itu tidak dapat dicegah sama sekali, maka minimalisasi kerugian rakyat menjadi kewajiban pemerintah, sehingga regulasi harga oleh pemerintah menjadi tak terelakkan.

Untuk menghindari terjadinya pasar tidak sempurna, maka Ibnu Taimiyah menentang diskriminasi harga terhadap pembeli atau penjual

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

yang tidak tahu harga yang berlaku di pasar. Menurut Ibnu Taimiyah, "Seorang penjual tidak memungut biaya harga selangit, tidak umum dalam masyarakat, dari orang yang tidak menyadari (*mustarsil*) tetapi harus menjual barangnya dengan harga adat (*qimah mu'tadah*) atau dekat dengan itu. Jika pembeli telah mengenakan harga selangit seperti itu, ia memiliki hak untuk meninjau kontrak bisnisnya. "... seseorang diketahui melakukan diskriminasi dengan cara ini harus dihukum dan kehilangan hak untuk masuk pasar".²⁶⁷

3. Musyawarah dalam Penetapan Harga

Sepertinya Ibnu Taimiyah tidak menghendaki pemerintah menjadi otoriter dalam bentuk apapun, termasuk di dalamnya saat menentukan harga pasar. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah memberikan rekomendasi agar pada saat menetapkan harga pemerintah perlu melakukan musyawarah terlebih dahulu dengan pihak-pihak terkait. Menurut Ibnu Taimiyah, "Imam (pemerintah) harus menyelenggarakan musyawarah dengan para tokoh yang merupakan wakil dari para pelaku pasar (*wujûh ahl al-sûq*). Anggota masyarakat lainnya juga diperkenankan untuk menghadiri musyawarah tersebut sehingga dapat membuktikan pernyataan mereka. Setelah melakukan musyawarah dan penyelidikan terhadap pelaksanaan transaksi jual beli mereka, pemerintah harus meyakinkan mereka pada suatu tingkat harga yang dapat membantu mereka dan masyarakat luas, hingga dapat menyetujuinya. Harga tersebut tidak boleh ditetapkan tanpa persetujuan dan izin mereka."²⁶⁸

Pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah ini didasarkan pada logika bahwa musyawarah dalam penetapan harga ini dimaksudkan agar para pihak tidak merasa dirugikan –keinginan penjual bisa terakomodasi dan kebutuhan pembeli bisa terealisasi. Apabila harga ditetapkan tanpa melalui musyawarah terlebih dahulu akan berbahaya, karena penjual bisa menahan barang untuk tidak dijual di pasar. Hal ini akan menyebabkan kelangkaan barang di pasar dan berimplikasi pada kenaikan harga. Apabila terjadi kenaikan harga, maka pihak yang akan merasa dirugikan adalah masyarakat luas. Dengan demikian, Ibnu Taimiyah telah menunjukkan dengan jelas tentang

267 *Ibid.*, 42

268 Abdul Azim Islahi, *Economic Concepts of Ibnu Taimiyyah* (London : The Islamic Foundation, 1988), 100.

kelemahan dan bahaya dari penetapan harga yang sewenang-wenang. Sebab, menurutnya, pada tingkatan tertentu akan berdampak pada munculnya pasar gelap.

4. Uang dan Kebijakan Moneter

a. Fungsi Uang

Menurut Ibnu Taimiyah, ada dua fungsi penting dari uang, yakni sebagai alat pengukur nilai dan alat tukar. Ibnu Taimiyah menyatakan, "Harga (*tsaman*), yaitu harga atau yang dibayar sebagai harga, uang, dan sebagainya yang dimaksudkan untuk menjadi pengukuran nilai barang (*mi'yār al-amwāl*), melalui jumlah benda nilai (*maqâdir al-amwāl*) dikenal, dan uang tidak boleh dimaksudkan untuk dikonsumsi".²⁶⁹ Dengan demikian, fungsi penting dari uang adalah untuk mengukur nilai barang dan harus dibayar dalam pertukaran untuk jumlah barang yang berbeda.

Berkaitan dengan fungsi uang ini, Ibnu Taimiyah menentang perdagangan uang. Hal ini disebabkan karena telah mengalihkan fungsi uang sebagai alat tukar menjadi komoditas. Menurut Ibnu Taimiyah, apabila uang harus ditukar dengan uang yang lain, maka dilakukan secara simultan (*taqâbud*) dan tanpa penundaan (*hulûl*). Jika ada dua orang saling menukar uang, di mana salah satu dari mereka membayar tunai sementara pihak lain berjanji untuk membayar kemudian belakangan, maka orang pertama tidak akan dapat menggunakan uang yang dijanjikan untuk transaksi sampai dia benar-benar dibayar. Menurut Ibnu Taimiyah, ini adalah alasan mengapa Nabi melarang transaksi tersebut.

b. Penurunan Nilai Mata Uang

Pada masa Sultan Mamluk, Mesir berulang kali dilanda penurunan nilai mata uang. Ibnu Taimiyah meminta Sultan untuk mengevaluasi penyusutan nilai uang tersebut yang telah menyebabkan gangguan, terutama dalam bidang perekonomian. Ibnu Taimiyah termasuk ekonom pada zamannya yang sangat khawatir dengan terjadinya penurunan nilai mata uang ini. Sehubungan dengan itu, Ibnu Taimiyah menyatakan

269 Ibnu Taimiyah, *Majmā' Fatāwā*, XXIX/472.

“Penguasa harus mencetak koin (selain emas dan perak) sesuai dengan nilai transaksi masyarakat, yang tidak berdampak pada ketidakadilan di dalam masyarakat”.²⁷⁰

Menurut Ibnu Taimiyah, ada hubungan yang signifikan antara kuantitas uang, volume transaksi, dan tingkat harga. Kuantitas uang yang dicetak harus sesuai dengan volume transaksi yang terjadi dalam masyarakat untuk memastikan harga yang adil dapat terealisasi. Hal ini berarti bahwa nilai intrinsik dari mata uang harus sesuai dengan daya beli masyarakat di pasar. Menurut Ibnu Taimiyah, pemerintah tidak boleh mencetak mata uang selama tidak ada kenaikan daya serap sektor riil terhadap uang yang dicetak tersebut.

c. Uang Jelek Mengalahkan Uang Baik

Dalam kajian ekonomi konvensional sangat mengenal Hukum Gresham yang dikemukakan Thomas Gresham pada tahun 1857. Hukum ini menyatakan bahwa dua koin memiliki nilai nominal yang sama tetapi terbuat dari nilai logam yang berbeda, yang lebih murah cenderung akan mengalahkan yang lain dari peredaran.²⁷¹ Hal ini disebabkan karena ada kecenderungan untuk menimbun uang baik atau dilebur kemudian diekspor untuk mendapatkan keuntungan lebih.

Dalam persoalan ini, Ibnu Taimiyah menyatakan, “Apabila penguasa membatalkan penggunaan mata uang tertentu dan mencetak jenis mata uang yang lain bagi masyarakat, hal ini akan merugikan orang-orang kaya yang memiliki uang karena jatuhnya nilai uang lama menjadi hanya sebuah barang. Ia berarti telah melakukan kezaliman karena menghilangkan nilai tinggi yang semula mereka miliki. Lebih daripada itu, apabila nilai-nilai intrinsik mata uang tersebut berbeda, hal ini akan menjadi sebuah sumber keuntungan bagi para penjahat untuk mengumpulkan mata uang yang buruk dan menukarkannya dengan nilai mata uang yang baik dan kemudian mereka akan membawanya dengan mata uang yang buruk di daerah tersebut untuk dibawa kembali ke daerahnya. Dengan demikian, nilai barang-barang masyarakat akan menjadi hancur”.²⁷²

270 Ibid., XXIX/469.

271 Murray N. Rothbard, *Apa yang Dilakukan Pemerintah terhadap Uang Kita*, Terjemahan oleh Sukasah Syahdan (Jakarta: Grant, 2007), 18.

272 Ibnu Taimiyah, *Majmū' Fatāwā*, XXIX/469.

Dalam pernyataan tersebut mengandung makna bahwa mata uang yang jelek (*bad money*) akan menggeser keberadaan mata uang yang baik (*good money*). Apabila keadaan ini terjadi, pada perkembangan berikutnya *bad money* ini akan diperlakukan sebagai komoditas yang mungkin tidak memiliki nilai yang sama seperti ketika digunakan sebagai mata uang. Di sisi lain, orang akan mendapatkan harga yang lebih rendah untuk barang-barangnya dalam hal uang baru.

5. Peranan Negara dalam Kehidupan Ekonomi

Negara merupakan sebuah organ yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan masyarakat dan manusia pada umumnya. Sehubungan dengan itu, Ibnu Taimiyah menyatakan, "Perlu dicatat bahwa untuk mengatur urusan rakyat adalah salah satu persyaratan yang paling penting dalam agama (*wājibāt al-dīn*). Benar-benar berbicara, *dīn* tidak dapat dibangun tanpa negara. Kesejahteraan anak-anak Adam tidak dapat dicapai kecuali melalui organisasi masyarakat yang baik (*ijtimā'*), karena mereka membutuhkan satu sama lain, dan untuk masyarakat seperti itu, penguasa sangat diperlukan".²⁷³ Namun demikian, menurut Ibnu Taimiyah, kekuasaan yang dilakukan oleh negara itu tidak mutlak, tetapi merupakan amanah dari Allah dan harus dilaksanakan sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan dalam syariah.

Peran negara dalam kehidupan rakyat itu meliputi berbagai aspek kehidupan –politik, ekonomi, sosial, budaya, dan lain sebagainya. Aspek ekonomi merupakan bidang yang paling penting karena akan berimplikasi pada bidang-bidang yang lainnya. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah memiliki beberapa pemikiran terkait dengan peranan negara dalam bidang ekonomi ini, di antaranya sebagai berikut.

a. Pemberantasan Kemiskinan

Menurut Ibnu Taimiyah, negara memiliki kewajiban untuk menyejahterakan rakyatnya. Kekuasaan sebagai amanah menghendaki keharusan mengelola kekayaan negara secara proporsional dan bertanggung jawab untuk kemaslahatan rakyat yang sebenar-benarnya.²⁷⁴

273 Ahmad Ibnu Abd al-Halim Ibnu Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Ishlāh al-Rā'ī wa al-Rā'iyyah* (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969), 162.

274 *Ibid.*, 12 dan Ibnu Taimiyah, *Majmū' Fatāwā*, XXVIII/257-258.

Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, negara memiliki tugas untuk menciptakan kesejahteraan dan menghindarkan diri dari kemiskinan. Sehubungan dengan itu, rakyat miskin memiliki hak atas kekayaan yang diperoleh dan dimiliki oleh negara. Pendapatan negara harus dialokasikan untuk menciptakan kesejahteraan dan memberantas kemiskinan. Rakyat yang lemah dan tidak memiliki kemampuan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya wajib dibantu oleh negara. Bantuan yang diberikan negara itu baik dalam bentuk bantuan yang bersifat konsumtif maupun bantuan yang bersifat produktif.

Peranan negara dalam bidang ekonomi bukan hanya memenuhi standar kebutuhan minimal rakyat, melainkan standar hidup yang layak dan juga membantu rakyat untuk menjadi mandiri. Konsep yang ditawarkan oleh Ibnu Taimiyah adalah pengembangan institusi zakat, *kafarat* atau denda, *shadaqah*, dan hibah oleh pemerintah.²⁷⁵ Menurut Ibnu Taimiyah; negara atau pemerintah dituntut untuk bisa membedakan antara layak dan tidak layak dan untuk melakukan keadilan dalam distribusi mata pencaharian dan jabatan publik. Redistribusi pendapatan antara kaya dan miskin demi keadilan dan tingkat pemerataan adalah tanggung jawab khusus negara. Negara bertugas untuk mengumpulkan uang dan menggunakannya secara adil dan tepat sasaran.

b. Regulasi Pasar

Diskursus tentang masalah ini telah dikemukakan pada bahasan sebelumnya. Ibnu Taimiyah memiliki pandangan bahwa negara memiliki hak untuk melakukan intervensi di pasar apabila pasar telah berjalan secara tidak normal. Misalnya, harga di pasar menjadi tinggi akibat disengaja oleh pihak-pihak tertentu sehingga mempersulit kehidupan konsumen. Dalam kondisi seperti ini, maka negara berhak untuk melakukan intervensi. Namun, menurut Ibnu Taimiyah, penetapan harga oleh negara itu tetap harus didahului oleh musyawarah dengan perwakilan dari produsen dan konsumen, sehingga penetapan harga oleh negara itu bisa diterima oleh semua pihak dan terhindar dari eksekusi negatif dari penetapan harga tersebut.²⁷⁶

275. Abdul Azim Islah, 181.

276. Lihat kembali, Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, 41.

Menurut Ibnu Taimiyah, selain penetapan harga negara juga perlu menetapkan standar upah. Penetapan upah oleh negara ini dimaksudkan untuk menghindari terjadinya konflik antara majikan dan karyawannya. Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa tenaga kerja itu sebagai bagian dari produk jasa akan memengaruhi harga pasar. Oleh karena itu, perlakuan terhadap penetapan upah dapat dianalogikan pula pada penetapan harga –“harga tenaga kerja” (*ta'sîr fî al-'amal*). Menurut Ibnu Taimiyah, sebenarnya penetapan upah itu harus diserahkan kepada kekuatan pasar. Hal ini berlangsung apabila penetapan upah di pasar terjadi secara normal.

c. Kebijakan Moneter

Sebagaimana telah dikemukakan di atas Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa negara memiliki tanggung jawab untuk mengendalikan ekspansi mata uang dan mengevaluasi penurunan nilai mata uang. Apabila dalam sebuah negara telah terjadi ekspansi mata uang, maka akan berdampak pada terjadinya inflasi dan menurunkan *trust* terhadap mata uang. Oleh karena itu, pengendalian terhadap sirkulasi mata uang, terutama mata uang yang berasal dari luar negeri, menjadi tugas negara dalam konteks kebijakan moneter.

Tanggung jawab lain dari negara terkait dengan kebijakan moneter adalah mengendalikan mata uang agar tidak dijadikan sebagai komoditas. Apabila mata uang telah dijadikan sebagai komoditas, maka akan menyebabkan ketidakstabilan moneter yang memungkinkan terjadinya krisis moneter. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa Ibnu Taimiyah memiliki perhatian yang serius terkait dengan stabilitas ekonomi. Stabilitas nilai mata uang sangat penting karena mata uang merupakan ukuran nilai dan alat tukar. Berbagai perilaku ekonomi yang mengganggu fungsi uang ini sangat berbahaya bagi kehidupan ekonomi.

d. Perencanaan Ekonomi

Ibnu Taimiyah memiliki pemikiran ekonomi terkait dengan perencanaan pembangunan ekonomi. Perencanaan dan pelaksanaan pembangunan ekonomi merupakan prasyarat bagi sebuah negara yang stabil. Perencanaan pembangunan ekonomi ini sangat penting agar pembangunan ekonomi itu dapat dilaksanakan secara sistematis dan terstruktur, sehingga hasil

pembangunan dapat menyentuh kebutuhan masyarakat, terutama tersedianya fasilitas umum. Menurut Ibnu Taimiyah, sebagian besar dari pendapatan negara harus dibelanjakan untuk pembangunan kanal, jembatan, jalan, dan sebagainya.

Hal yang paling menarik dari gagasan Ibnu Taimiyah terkait dengan perencanaan pembangunan ekonomi ini adalah pemikiran tentang pembangunan dalam bidang pendidikan. Peningkatan kualitas sumber daya manusia secara keseluruhan merupakan tanggung jawab negara. Oleh karena itu, menurut Ibnu Taimiyah, negara harus mengatur untuk pendidikan dan pelatihan generasi mudanya untuk mempersiapkan orang-orang untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Menurut Ibnu Taimiyah, pendidikan dan pelatihan perlu diberikan kepada para calon pejabat negara sehingga mereka memiliki kualifikasi penting yang dibutuhkan untuk kinerja urusan negara dan lainnya.

6. Institusi Hisbah

Institusi hisbah (*wilāyah al-hisbah*) adalah lembaga yang memiliki wewenang untuk menjalankan *amar ma'rūf* dan *nahyi munkar* selain dari wewenang peradilan, pejabat administrasi, dan yang sejenis dengan itu. Menurut Ibnu Taimiyah, "yang dimaksud dengan *muhtasib* adalah yang diberi wewenang untuk menjalankan *amar ma'rūf* dan *nahyi munkar* tidak termasuk wewenang peradilan, pejabat administrasi, dan sejenisnya".²⁷⁷

Institusi hisbah ini merupakan wakil negara yang berwenang untuk mengontrol praktik perdagangan dan ekonomi. Secara rinci, institusi hisbah ini bertugas dan berfungsi sebagai berikut.

a. Persediaan dan Pengadaan Kebutuhan

Muhtasib bertugas memeriksa ketersediaan barang yang merupakan kebutuhan pokok. Ketersediaan sandang dan pangan merupakan prioritas yang harus diawasi oleh *muhtasib*. Demikian pula dengan ketersediaan jasa, seperti jasa konstruksi, budidaya, dan pembuatan kain, merupakan tugas utama dari *muhtasib*.

277 Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, 16.

b. Pengawasan Industri

Muhtasib bertugas mengawasi standar produk industri. Selain itu, *muhtasib* juga berwenang untuk memberlakukan larangan pada industri yang berbahaya bagi masyarakat umum. Demikian pula *muhtasib* berwenang untuk menyelesaikan perselisihan antara pengusaha dan karyawannya.

c. Pengawasan Pelayanan

Muhtasib bertugas untuk memeriksa apakah pemberi produk jasa layanan melaksanakan pekerjaannya dengan baik atau tidak. Profesi dokter, ahli bedah, farmasi, guru, penggiling, dan penginapan merupakan objek yang harus diawasi dan dikontrol oleh *muhtasib*.

d. Pengawasan Perdagangan

Muhtasib bertugas untuk mengawasi pasar pada umumnya dan praktik perdagangan yang berbeda pada khususnya. Pengawasan terhadap standarisasi transaksi dan kualitas produk merupakan tugas utama *muhtasib*. Pengawasan yang dilakukan *muhtasib* ini diarahkan agar pasar terhindar dari monopoli, penimbunan, dan tindakan ekonomi lain yang dapat merugikan baik untuk konsumen maupun bagi pedagang itu sendiri.

7. Keuangan Publik

Secara teoretis, keuangan publik adalah salah satu cabang ekonomi yang membahas tentang pengadaan, pemeliharaan, dan pengeluaran sumber-sumber yang dibutuhkan untuk menjalankan tugas-tugas pemerintahan. Selain itu, sumber bisnis atau usaha pemerintah yang hasilnya bertujuan untuk menyejahterakan rakyat juga merupakan wilayah kajian keuangan publik. Keuangan publik juga berhubungan dengan peran negara dalam menganalisis dampak-dampak perpajakan dan pembelanjaan negara terhadap situasi ekonomi individu dan lembaga, juga menyelidiki dampaknya terhadap ekonomi secara keseluruhan.²⁷⁸ Dalam konteks ini, Ibnu Taimiyah telah memiliki pemikiran terkait dengan sumber pendapatan negara dan belanja negara. Selain itu, Ibnu Taimiyah menawarkan beberapa regulasi terkait dengan masalah ini.

278. Sabahuddin 'Azmi, *Menimbang Ekonomi Islam* (Bandung: Nuansa, 2005), 25.

a. Pendapatan Negara

Masalah pendapatan negara ini, sebenarnya telah banyak dibahas oleh ekonom Muslim sebelumnya. Bahkan, hampir semua ekonom Muslim menyajikan pemikiran tentang pendapatan negara ini. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah sendiri ikut mendiskusikannya sekalipun tidak terlalu rinci dan mendetail. Menurut Ibnu Taimiyah, negara berhak untuk mendapatkan sumber-sumber penghasilan dan kekuatan yang diperlukan untuk melaksanakan kewajibannya. Sumber utama dari kekayaan negara adalah zakat, *ghanimah*, dan *fa'i*.²⁷⁹ Selain dari sumber ini, negara juga bisa menambah pemasukannya dengan menerapkan pajak-pajak lain ketika kebutuhan mendesak muncul.²⁸⁰

1) Zakat

Menurut Ibnu Taimiyah, zakat merupakan landasan dari fiskal negara berbasis Islam. Kewajiban zakat ini hanya dibebankan kepada orang kaya yang memiliki kemampuan untuk menunaikannya. Zakat ini dikenakan pada kekayaan berupa tanaman, hewan, barang dagangan, serta dua logam berharga; emas dan perak.

Dalam perspektif Ibnu Taimiyah, seluruh pajak dalam Islam –termasuk di dalamnya zakat– disyariatkan dalam rangka menunaikan dua tujuan utama, yakni memenuhi keuangan negara dan pengurangan kesenjangan antara kaya dan miskin. Oleh karena itu, zakat merupakan salah satu dari sumber pendapatan negara yang dalam rekrutmennya mesti melibatkan negara pula. Dengan sendirinya, zakat menjadi kewajiban rakyat kepada negaranya. Penunaian zakat merupakan bukti komitmen rakyat terhadap negaranya. Rakyat yang tidak menunaikan zakat berarti telah melakukan pembangkangan terhadap negara.

2) *Ghanimah*

Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa *ghanimah* (harta rampasan perang) adalah kekayaan yang diperoleh dari non-Muslim setelah perang. Keabsahan *ghanimah* didasarkan pada al-Quran surat al-Anfāl ayat 41: “Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan

279 Ibnu Taimiyah, *Majmūʿ Fatāwā*, XIV/151. Lihat pula Ibnu Taimiyah, *al-Siyāsah al-Syarʿiyyah*, 46.

280 Abdul Azim Islahi, 117.

perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."

Ghanimah adalah harta rampasan perang yang diperoleh dari kaum kafir melalui peperangan. Inilah sumber pendapatan utama negara Islam pada periode awal. Al-Quran surat al-Anfâl ayat 41 menetapkan bahwa *ghanimah* itu didistribusikan sebagai berikut: 4/5 adalah hak pasukan, dan 1/5 dibagi untuk Allah Swt., Rasulullah dan kerabatnya, anak yatim, miskin, dan ibnussabil. Dari *ghanimah* inilah dibayar gaji tentara, biaya perang, biaya hidup Nabi dan keluarganya, dan alat-alat perang, serta berbagai keperluan umum.

3) *Fai'* dan Pendapatan Lain

Berbeda dengan *ghanimah* dan zakat yang dialokasikan untuk kategori orang tertentu, distribusi pendapatan dari *fa'i* lebih luas bagi seluruh rakyat. Bagi Ibnu Taimiyah, semua pendapatan selain *ghanimah* dan zakat termasuk dalam kategori ini. Di antara pendapatan negara berupa *fa'i* terdiri dari: (1) *jizyah* yang dikenakan kepada orang Yahudi dan Nasrani; (2) upeti yang dibayarkan oleh musuh; (3) hadiah yang diberikan kepada kepala negara; (4) bea cukai (*'usyûr*) atau pajak yang dikenakan kepada pedagang dari negara lain; (5) denda berupa uang; (6) *kharâj*; (7) harta yang tidak ada pemiliknya (*luqâthah*); (8) harta warisan yang tidak ada ahli warisnya; (9) simpanan atau uang atau barang rampasan yang pemilik sebenarnya tidak diketahui lagi dan karena itu tidak bisa dikembalikan lagi; (10) *shadaqah*; (11) wakaf; (12) hibah; dan (12) kifarat.²⁸¹

Selain mengemukakan sumber pendapatan negara di atas, Ibnu Taimiyah juga memberikan ruang kepada negara untuk menentukan jenis pajak lain. Penetapan pajak baru, menurut Ibnu Taimiyah, baru boleh dilakukan apabila situasi dan kondisi negara benar-benar membutuhkan. Selain itu, penetapan pajak baru ini pun apabila sumber pendapatan di atas tidak bisa memenuhi kebutuhan keuangan negara.

281 Ibnu Taimiyyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, 53-54.

b. Belanja Negara

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa sumber pendapatan negara, menurut Ibnu Taimiyah, terdiri dari zakat, *ghanimah*, dan *fa'i*. Oleh karena itu, belanja negara juga harus bersumber dari pendapatan tersebut. Bagi pendapatan dari zakat dan *ghanimah* telah ditentukan secara pasti di dalam al-Quran, sedangkan pendapatan negara dari *fa'i* diserahkan sepenuhnya kepada pemerintah.

Berkaitan dengan belanja negara bersumber dengan zakat telah ditetapkan di dalam al-Quran. Allah Swt. berfirman, *"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana"*.²⁸² Berdasarkan ayat ini, maka pendapatan yang berasal dari zakat dialokasi untuk delapan *ashnaf*, yakni: (1) fakir, yaitu orang yang sangat sengsara hidupnya, tidak mempunyai harta dan tenaga untuk memenuhi penghidupannya; (2) miskin, yaitu orang yang tidak cukup penghidupannya dan dalam keadaan kekurangan; (3) pengurus zakat (*âmilin*), yaitu orang yang diberi tugas untuk mengumpulkan dan membagikan zakat; (4) *mu'alaf*, yaitu orang kafir yang ada harapan masuk Islam dan orang yang baru masuk Islam yang imannya masih lemah; (5) memerdekakan budak; (6) orang yang berhutang (*ghârimîn*), yaitu orang yang berhutang karena untuk kepentingan yang bukan maksiat dan tidak sanggup membayarnya; (7) untuk jalan Allah (*fi sabilillah*), yaitu untuk keperluan pertahanan Islam dan kaum muslimin; dan (8) *ibnu al-sabil*, yaitu orang yang sedang dalam perjalanan yang bukan maksiat mengalami kesengsaraan dalam perjalanannya.

Demikian pula dengan belanja yang berasal dari pendapatan *ghanimah* telah ditetapkan di dalam al-Quran. Allah Swt. berfirman, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan*

282 al-Quran surat al-Tawbah ayat 60.

Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu".²⁸³ Berdasarkan ayat ini, pendapatan yang berasal dari *ghanimah* dialokasikan sebesar 20% (1/5) bagi Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, dan 80% (4/5) bagi bala tentara yang ikut terlibat dalam peperangan.

Sedangkan belanja negara yang berasal dari pendapatan *fa'i*, menurut Ibnu Taimiyah, sepenuhnya diserahkan kepada negara atau pemerintah. Pendapatan negara yang berasal dari *fa'i* digunakan untuk biaya operasional negara, gaji pegawai, dan pembangunan fasilitas umum. Pembangunan infrastruktur misalnya, sumber pendanaannya tidak boleh diambil dari zakat dan *ghanimah*, tetapi harus diambil dari *fa'i*. Demikian pula dengan upaya meningkatkan kesejahteraan umum harus diambil dari pendapatan *fa'i*.

8. Regulasi Pajak

Ibnu Taimiyah memiliki beberapa pemikiran terkait dengan regulasi pajak. *Pertama*, para wajib pajak dan kolektor tidak diperbolehkan melakukan ketidakadilan. Ketidakadilan yang dilakukan oleh para wajib pajak adalah dengan cara menghindar atau mengurangi kewajiban bayar pajak. Sedangkan ketidakadilan yang dilakukan oleh kolektor adalah melakukannya dengan menekan para wajib pajak dan harus membayar di atas kewajibannya sendiri.

Ibnu Taimiyah melarang penggelapan pajak terutama ketika pajak dikenakan secara kolektif kepada kelompok. Alasan untuk ini adalah bahwa jika seseorang menghindari bagiannya dari pajak, bagian itu akan jatuh pada orang lain dalam kelompoknya, sehingga orang lain memiliki beban yang lebih besar. Istilah yang digunakan oleh Ibnu Taimiyah adalah *mazhâlim musytarakah* (ketidakadilan kolektif). Menurutnya, orang-orang tersebut berada dalam kelompok yang tidak adil dan dipaksa untuk membayar sejumlah tertentu di luar kewajibannya.

Ibnu Taimiyah menyarankan otoritas pajak berlaku adil dalam prosedur perpajakannya dan tidak boleh merekrut pajak secara ilegal. Mereka harus mengenakan pajak atas setiap orang yang bertanggung jawab untuk membayar dan tidak membuat pengecualian atau pembebasan kepada orang-orang tertentu yang disebabkan karena telah memberikan sesuatu

283 al-Quran surat al-Anfâl ayat 41.

atau pertimbangan lainnya. Oleh karena itu, negara memiliki kewajiban untuk mengangkat para kolektor pajak yang amanah dan dapat menunaikan kewajibannya sesuai dengan ketentuan-ketentuan syariah.

Pada saat yang bersamaan, Ibnu Taimiyah juga mengingatkan tentang pentingnya administrasi perpajakan. *Pertama*, Ibnu Taimiyah mengingatkan bahwa pajak yang dipungut oleh negara harus sesuai dengan ketentuan syariah. Ketiga sumber pajak –zakat, *ghanimah*, dan *fa'i* –harus menjadi sumber pendapatan negara utama. Kecuali apabila dari ketiga sumber pendapatan negara ini tidak bisa memenuhi keuangan negara, maka negara boleh menetapkan pajak baru. *Kedua*, dalam pengalokasian pendapatan atau belanja negara harus sesuai dengan ketentuan syariah. Bagi pendapatan negara yang berasal dari zakat dan *ghanimah* harus dialokasikan sesuai dengan ketentuan yang ada di dalam al-Quran, sedangkan untuk pendapatan negara yang berasal dari *fa'i* sepenuhnya diserahkan kepada pemerintah. Menurut Ibnu Taimiyah, pemerintah memiliki kewenangan yang bebas dalam menjalankan tertib administrasi pajak dan mengangkat para pejabat pajak. Para pejabat pajak yang diangkat hendaklah orang-orang yang jujur dan mampu merealisasikan tugas dan kewajibannya dengan baik.

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah terkandung di dalam karya monumentalnya, yakni *Majmû' al-Fatâwa, al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Râ'iyah, dan "al-Hisbah fî al-Islâm*. Kitab *Majmû' al-Fatâwa* sebenarnya bukan buku khusus tentang ekonomi, tetapi merupakan kumpulan berbagai fatwa keagamaan dari Ibnu Taimiyah. Hanya saja, dalam beberapa bagian secara parsial Ibnu Taimiyah menyampaikan gagasannya tentang ekonomi. Demikian pula dengan *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Râ'iyah* bukan buku khusus tentang ekonomi. Namun, di dalam buku tersebut ditemukan pemikiran ekonomi terutama terkait dengan keuangan negara. Buku khusus tentang ekonomi tampak dalam *al-Hisbah fî al-Islâm*.

Pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah ini mencakup berbagai aspek kehidupan ekonomi, baik dalam kerangka mikro maupun makro. Dalam kerangka mikro, Ibnu Taimiyah telah menyampaikan pemikirannya

tentang penetapan harga dan mekanisme pasar, serta regulasi tentang harga dan pasar. Sedangkan dalam kerangka makro, Ibnu Taimiyah telah menyampaikan pemikirannya tentang sumber pendapatan negara dan bagaimana penggunaan dari pendapatan negara tersebut. Pemikiran yang paling menarik dalam konteks makro ini, negara diberi hak untuk menetapkan pajak baru selain pajak utama –zakat, *ghanimah* dan *fa'i*– apabila negara benar-benar membutuhkan untuk menutupi kebutuhan keuangannya.

Pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah yang paling banyak perhatian dari para penulis sekarang adalah pemikirannya tentang institusi hisbah. Hal ini disebabkan karena Ibnu Taimiyah menganggap institusi ini sangat penting bagi penyelenggaraan keuangan negara. Oleh karena institusi ini sangat penting sampai-sampai Ibnu Taimiyah menulis buku khusus, yakni *al-Hisbah fī al-Islām*. Menurut Ibnu Taimiyah, institusi hisbah ini merupakan wakil negara yang berwenang untuk mengontrol praktik perdagangan dan ekonomi. Secara rinci, institusi hisbah ini bertugas dan berfungsi memeriksa ketersediaan barang yang merupakan kebutuhan pokok, mengawasi standar produk industri, memeriksa apakah pemberi produk jasa layanan melaksanakan pekerjaannya dengan baik atau tidak, serta mengawasi pasar pada umumnya dan praktik perdagangan yang berbeda pada khususnya.



PEMIKIRAN EKONOMI AL-SYATHIBI

Secara politis, abad ke-14 M atau abad ke-8 H merupakan abad kelam dunia Islam, di mana dunia Islam tengah mengalami perpecahan politik (*political fragmentation*).²⁸⁴ Pada masa ini, beberapa bagian dari dunia Islam mulai memisahkan diri dan membentuk negara tersendiri. Konflik antara pemerintah pusat (Baghdad) dengan pemerintah daerah sering kali

284 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: a Short History* (Boston: Brill, 2006), 222-347.

terjadi. Para penguasa di daerah mulai tidak loyal dan komitmen kepada pemerintah pusat. Banyak beberapa daerah yang tidak mau membayar upeti dan mulai melakukan pemberontakan.

Menurut El-Ashker dan Wilson, periode ini ditandai dengan pertumbuhan tiga kekuatan yang berbeda, yakni: gerakan pendukung Ali, gerakan separatis Arab, dan gerakan separatis non-Arab.²⁸⁵ Ketiga gerakan ini menjadi motor penggerak bagi terjadinya konflik pada masa Dinasti Abbasiyah hingga jatuhnya kekuasaan Dinasti Abbasiyah itu. Perpecahan secara politik ini terus berlangsung hingga terbentuk tiga kerajaan Islam, yakni Turki Utsmani di Turki, Kerajaan Shafawi di Persia, dan Kerajaan Mongol di India.

Keadaan yang berbeda dengan bidang politik, bidang intelektual terus mengalami perkembangan. Kajian dan penulisan karya tulis ilmiah terus berlangsung. Pada masa perpecahan secara politik ini ternyata telah banyak melahirkan sejumlah ulama dengan karya besarnya, seperti al-Mawardi, al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun. Ulama-ulama ini telah mewarnai pemikiran umat Islam pada periode-periode berikutnya.

Al-Syathibi adalah salah seorang ulama yang lahir pada masa ini. Ia lahir pada masa kemajuan intelektual dengan kondisi politik yang tercerai-berai. Khazanah intelektual lebih mewarnai kehidupannya dibandingkan dengan konflik politik yang terjadi pada zamannya. Hal ini disebabkan karena al-Syathibi lahir, tumbuh, dan berkembang di Granada yang tidak terlalu kental dengan konflik internal umat Islam. Oleh karena itu, pada karya-karya al-Syathibi ditemukan berbagai pemikiran yang cemerlang, termasuk pemikiran ekonominya.

A. Riwayat Hidup al-Syathibi

Nama lengkap al-Syathibi adalah Abu Ishaq bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Syathibi. Nama al-Syathibi itu sendiri merupakan sebuah nama yang dinisbatkan kepada daerah asal keluarganya, yakni Syathibah (Xatiba atau Jativa), yang terletak di kawasan Spanyol bagian timur. Ia berasal

285 *ibid.*, 221.

dari suku Arab Lakhmi.²⁸⁶ Berkaitan dengan waktu kelahiran al-Syathibi, para peneliti belum bisa menentukan secara pasti. Namun, para peneliti sepakat bahwa al-Syathibi wafat pada 790 H (1388 M).²⁸⁷

Ia tinggal di Granada yang waktu itu merupakan sebuah kerajaan Islam yang berada di bawah pemerintahan Daulah Umawiyah yang mengikuti aturan-aturan Andalusia Selatan.²⁸⁸ Al-Syathibi dibesarkan dan memperoleh pendidikannya di ibu kota Kerajaan Nashr, yakni Granada, sebuah daerah yang berada di Spanyol. Pada masa al-Syathibi kekuasaan dipegang oleh Sultan Muhammad V al-Ghani Billah, yakni seorang sultan yang senang dengan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, pada masa al-Syathibi, Granada dijadikan sebagai pusat kegiatan ilmiah. Pada perkembangan berikutnya, kemajuan ilmu pengetahuan di Granada telah memberikan kontribusi besar bagi perjalanan hidup al-Syathibi.

Al-Syathibi lahir menjadi seorang ulama dan cendekiawan yang populer pada zamannya. Sebab, selain sebagai seorang penuntut ilmu yang tangguh, al-Syathibi juga adalah seorang pengembang ilmu pengetahuan. Sebagai penuntut ilmu, al-Syathibi memulai aktivitas ilmiahnya dengan belajar dan mendalami bahasa Arab dari Abu Abdillah Muhammad ibnu Fakhkarn Al-Biri, Abu Qasim Muhammad ibnu Ahmad al-Syathibi, dan Abu Ja'far Ahmad al-Syaqwari. Selanjutnya, ia belajar dan mendalami hadis dari Abu Qasim ibnu Bina dan Syamsuddin al-Tilimsani, ilmu kalam dan falsafah dari Abu Ali Mansur al-Zawawi, ilmu *ushul fiqh* dari Abu Abdillah Muhammad ibnu Ahmad al-Miqarri, dan Abu Abdillah Muhammad ibnu Ahmad al-Syarif al-Tilimsani, ilmu sastra dari Abu Bakar al-Qarsyi al-Hasymi, serta berbagai ilmu lainnya, seperti ilmu melakukan korespondensi untuk meningkatkan dan mengembangkan pengetahuannya, seperti mengirim surat kepada seorang sufi, Abu Abdillah ibnu Ibad al-Nafsi al-Rundi.

Dalam kapasitasnya sebagai pengembang ilmu, maka al-Syathibi bertindak sebagai pengajar. Ada beberapa ulama besar yang merupakan murid dari al-Syathibi, di antaranya Abu Yahya ibnu Asim, Abu Bakar al-Qadi, dan Abu Abdillah al-Bayani. Selain sebagai seorang pengajar, al-Syathibi juga mengembangkan ilmu dengan cara menulis beberapa buku. Buku-buku

286 Abdul Aziz Dahlah, et.al., *Suplemen Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), II/187.

287 Hamka Haq, *al-Syathibi: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat* (Jakarta: Erlangga, 2007), 17-18.

288 Abdurrahman Adam Ali, *al-Imam al-Syathibi 'Aqidatuhu wa Mauqifuhi min al-Bida' wa Ahliah* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1998), 23.

yang ditulis oleh al-Syathibi itu adalah *Syarh Jalil 'alâ al-Khulâshah fî al-Nahw* dan *Ushûl al-Nahw* dalam bidang bahasa Arab, serta *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* dan *al-I'tishâm* dalam bidang *ushul fiqh*.

Meskipun mempelajari dan mendalami berbagai disiplin ilmu, namun tampaknya al-Syathibi lebih cenderung untuk mempelajari bahasa Arab dan terutama *ushul fiqh*. Bagi al-Syathibi, *ushul fiqh* merupakan metodologi dan falsafah fikih yang merupakan faktor yang sangat memengaruhi terhadap kekuatan dan kelemahan fikih dalam menanggapi perubahan sosial.²⁸⁹

B. Karya al-Syathibi

Pemikiran al-Syathibi dapat ditelusuri melalui karya-karya ilmiahnya, di antaranya: *Syarh Jalil 'alâ al-Khulâshah fî al-Nahw*, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, *al-I'tishâm*, *al-Ifâdah wa al-Irsyâdah*, *al-Unwân al-Ittifâq fî Ilm al-Isyiqâq*, dan *Ushûl ak-Nahw*.²⁹⁰ Dari karya-karyanya, hanya dua buku yang diterbitkan dan beredar masyarakat luas, yakni *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* dan *al-I'tishâm*.

Kitab *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* adalah kitab paling monumental sekaligus paling dikenal di antara karya-karya al-Syathibi. Pada awalnya kitab ini berjudul *al-Ta'rif bi Asrâr al-Taklîf* kemudian belakangan berubah menjadi *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Untuk pertama kalinya kitab ini dicetak di Tunisia pada tahun 1302 H atau 1884 M di Mathba'ah al-Daulah al-Tunisiyyah dengan tashih dari tiga ulama besar Tunisia saat itu yaitu: Syaikh Ali al-Syanufi, Syaikh Ahmad al-Wartany, dan Syaikh Shalih Qayiji. Sedangkan di Mesir baru dicetak pertama kali tahun 1341 H/ 1922 M atau setelah kurang lebih 38 tahun dicetak di Tunisia.²⁹¹

Dalam *al-Muwâfaqât* ini, Syathibi telah mempertemukan dua mazhab pemikiran, yakni Mazhab Maliki dan Mazhab Hanafi. Ia mengangkat kedudukan Imam Malik dan menjadikan Abu Hanifah sejajar dengan kedudukan Imam Malik. Buku ini terdiri dari 4 juz, tetapi dilihat dari segi temanya terbagi kepada 5 bagian, yakni *muqaddimah*, *ahkâm*, *maqâshid*, *Adilah*, dan *ijtihâd wa Tajdîd*.

289 Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam: Studi Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran al-Syathibi* (Bandung: Pustaka, 1996), 111.

290 Hamka Haq, 20-21.

291 Muhammad Fadhil Ibnu Asyur, *A'lam al-Fikr al-Islâmî* (Tunisia: Maktabah an-Najah, t.t.), 76.

Sedangkan kitab *al-l'tishâm* adalah buku yang mengupas secara panjang lebar tentang *bid'ah* dan seluk beluknya.²⁹² Menurut Syekh Alawi bin Abdul Qadir as-Saqqaf, kitab *al-l'tishâm* karya Imam Abu Ishaq as-Syathibi adalah kitab terbaik yang menjelaskan tentang *bid'ah*, tercelanya *bid'ah*, macam-macamnya, hukumnya, serta perbedaannya dengan *mashâlih mursalah*.²⁹³ Dengan demikian, dalam buku ini sama sekali tidak menyinggung persoalan ekonomi. Oleh karena itu, kitab *al-l'tishâm* tidak bisa dijadikan referensi dalam kajian tentang pemikiran ekonomi al-Syathibi.

C. Pemikiran Ekonomi al-Syathibi

Pemikiran al-Syathibi dalam bidang ekonomi adalah kemampuan menghubungkan konsep *maqâshid al-syarî'ah* dengan konsep kepemilikan harta, perpajakan, kebutuhan produksi, distribusi, dan konsumsi. Al-Syathibi mampu menjelaskan konsep kepemilikan harta melalui pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*. Menurutnya, kepemilikan harta tidak boleh beredar hanya di kalangan orang kaya agar terwujud keadilan sosial dan ekonomi di antara umat. Komitmen al-Syathibi dengan konsep *maqâshid al-syarî'ah* juga tercermin ketika menjelaskan bahwa pajak harus dibebankan kepada rakyat dan kemudian digunakan untuk kesejahteraan dan kemaslahatan umum.

Dalam bidang kebutuhan konsumsi, produksi dan distribusi, al-Syathibi berpendapat bahwa pemenuhan kebutuhan menjadi tanggung jawab dan kewajiban bagi personal dari doktrin agama untuk memenuhinya, baik yang bersifat primer (*dharûriyah*), sekunder (*hâjîyah*), dan tersier (*tahsîniyah*) demi terpeliharanya salah satu unsur pokok yang lima, yaitu *nafs* (jiwa) dari ancaman penyakit kematian. Oleh karena itu, konsep *sukût al-syârî' fî al-'ibâdah wa al-mu'âmalah* menjadi landasan pokok pendapatnya bahwa seluruh aktivitas ekonomi mengandung nilai ibadah, muamalah, dan kemaslahatan bagi manusia.

1. Maqâshid al-Syarî'ah dan Ekonomi

Menurut al-Syathibi, tujuan dari syariah adalah kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan yang dimaksud adalah segala sesuatu yang menyangkut

292 Ridha, Muhammad Rasyid, *Mukadimah Kitâb al-l'tishâm* (Kairo: Dar Kutub al-Arabi, t.t.), 4.

293 Alawi bin Abdul Qadir as-Saqqaf, *Mukhtashar Kitâb al-l'tishâm* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1418 H), 6.

rezeki manusia, pemenuhan penghidupan manusia, dan perolehan apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlak.²⁹⁴ Sehubungan dengan itu, maka kaitan dengan ekonomi bahwa kegiatan ekonomi itu harus diorientasikan pada penciptaan kemaslahatan (*mashlahah*).

Regulasi yang ada di dalam Islam, pada hakikatnya mengandung unsur perlindungan *maqâshid al-syarî'ah* dan bertujuan untuk melindungi kemaslahatan manusia. Al-Syathibi menjelaskan bahwa syariat Islam berurusan dengan perlindungan *mashâlih*, dan dengan cara yang positif, seperti demi menjaga eksistensi *mashâlih*, baik dengan mengambil berbagai tindakan untuk menunjang landasan-landasan *mashâlih* maupun dengan cara preventif, seperti mengambil berbagai tindakan untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara aktual atau potensial merusak *mashâlih*.²⁹⁵

Sehubungan dengan itu, maka dapat dipahami bahwa ada korelasi yang signifikan antara penerapan *maqâshid al-syarî'ah* dalam bentuk *mashlahah* dengan aktivitas ekonomi. Sebab, bagaimanapun, prinsip utama dalam formulasi ekonomi Islam adalah *mashlahah*. Penempatan *mashlahah* sebagai prinsip utama, karena *mashlahah* merupakan konsep yang paling penting dalam syariah. *Mashlahah* merupakan tujuan syariah Islam dan bahkan menjadi inti utama syariah Islam itu sendiri.

Hal ini bisa berarti bahwa semua aktivitas ekonomi itu bisa dibenarkan sepanjang bisa mewujudkan *maqâshid al-syarî'ah* lebih khusus menciptakan *mashâlih* bagi umat manusia. Namun, menurut al-Syathibi, kemaslahatan manusia itu dapat terealisasi apabila lima unsur pokok kehidupan manusia dapat diwujudkan dan dapat dipelihara, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam kerangka ini, ia membagi *maqâshid al-syarî'ah* menjadi tiga tingkatan, yaitu *dharûriyât*, *hâjiyât*, dan *tahsinîyât*.²⁹⁶

Dharûriyât ialah segala apek kehidupan yang bersifat esensial, sehingga wajib ada sebagai syarat mutlak bagi terwujudnya kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan di dunia maupun di akhirat. Apabila tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* ini diabaikan, maka akan menimbulkan kerusakan dan kerugian. Sehubungan dengan itu, dalam berbagai aktivitas ekonomi hendaknya mempertimbangkan tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* ini. Sebab,

294 Abu Ishâq al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah* (Kairo: Dar al-Bab al-Halabi, tt), II/26.

295 *Ibid.*, II/9.

296 *Ibid.*, 17.

apabila tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* ini tidak dipertimbangkan apalagi tidak terealisasi, maka dengan sendirinya *mashlahah* juga menjadi tidak terwujud. Dengan demikian, tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* ini merupakan keharusan dan landasan aktivitas ekonomi dalam menegakkan kesejahteraan manusia di dunia dan di akhirat.

Hâjiyât adalah segala sesuatu yang menjadi kebutuhan primer kehidupan manusia agar tercipta kebahagiaan dan kesejahteraan, serta terhindar dari kemelaratan baik di dunia maupun di akhirat. Jika kebutuhan ini tidak diperoleh maka kehidupan manusia mengalami kesulitan meskipun kehidupan mereka tidak sampai punah. Tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* ini dimaksudkan untuk memberikan kemudahan bagi kehidupan manusia, menghilangkan kesulitan dan menjadikan pemeliharaan yang lebih baik terhadap lima unsur pokok kehidupan manusia. Dalam konteks aktivitas ekonomi, Islam telah memberikan beberapa pranata ekonomi yang bisa memberikan kemudahan bagi kehidupan manusia. Misalnya, dalam melaksanakan aktivitas ekonomi, khususnya kontrak ekonomi, diperbolehkan menggunakan akad *mudhârabah* atau *musyârahah* dalam pemiagaan dan *masâqâh*, *muzâra'ah* atau *mukhâbarah* dalam pertanian. Dengan kata lain, tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* ini dimaksudkan untuk memudahkan kehidupan atau menghilangkan kesulitan manusia.

Tahsîniyât adalah suatu kebutuhan hidup yang sifatnya komplementer (sebagai pelengkap) dan lebih menyempurnakan kesejahteraan hidup manusia. Apabila kemaslahatan ini tidak terwujud, maka kehidupan manusia menjadi kurang indah dan kurang nikmat, kendati pun tidak sampai pada kemudharatan dan kebinasaan hidup manusia. Tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* tidak dimaksudkan untuk menghilangkan atau mengurangi berbagai kesulitan, tetapi hanya bertindak sebagai pelengkap, penerang dan penghias kehidupan manusia. Dalam konteks ekonomi, maka Islam memberikan tuntunan yang mencakup kehalusan dalam berbicara dan bertindak ekonomi, serta pengembangan kualitas produksi dan hasil pekerjaan.

Secara umum, al-Syathibi menyatakan bahwa ketiga tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* – *dharûriyât*, *hâjiyât*, dan *tahsîniyât* –tu memiliki korelasi antara satu dengan yang lainnya.²⁹⁷ *Dharûriyât* merupakan dasar dari *hâjiyât* dan

297 *Ibid.*

tahsīniyât. Kerusakan pada *maqâshid dharûriyât* akan membawa kerusakan pula pada *hâjiyât* dan *tahsīniyât*. Namun tidak sebaliknya, kerusakan pada *hâjiyât* dan *tahsīniyât* tidak berimplikasi secara signifikan pada kerusakan *dharûriyât*. Kerusakan pada *hâjiyât* dan *tahsīniyât*, barangkali, hanya mengurangi kualitas dari implementasi *dharûriyât*. Hal ini berarti bahwa pemeliharaan *hâjiyât* dan *tahsīniyât* tetap perlu diwujudkan agar implementasi *dharûriyât* dapat dicapai secara maksimal.

Kesimpulan ini selaras dengan pemahaman Mustafa Anas Zarqa yang menjelaskan bahwa tidak berwujudnya aspek *dharûriyât* dapat merusak kehidupan manusia dunia dan akhirat secara keseluruhan. Pengabaian terhadap aspek *hâjiyât* akan membawa pada kesulitan bagi kehidupan manusia, tetapi tidak akan sampai merusak keberadaan lima unsur pokok. Adapun pengabaian terhadap *tahsīniyât* akan mengakibatkan upaya pemeliharaan lima unsur pokok tidak sempurna.²⁹⁸

Implementasi *maqâshid al-syarî'ah* dalam aktivitas ekonomi mesti memperhatikan skala prioritas dari *maqâshid al-syarî'ah* itu sendiri. Implementasi *dharûriyât* harus didahulukan daripada *hâjiyât* dan *tahsīniyât*. Demikian pula implementasi *hâjiyât* harus didahulukan daripada *tahsīniyât*. Apabila dalam aktivitas ekonomi memperhatikan implementasi tingkatan *maqâshid al-syarî'ah*, maka tujuan kehidupan manusia, yakni *mashlahah*, dapat terwujud.

Uraian di atas menjelaskan bahwa hakikat dari syariah adalah *mashlahah*, yang bisa diterjemahkan dalam konteks ekonomi dengan kesejahteraan. Setiap manusia senantiasa dituntut untuk mencari kemaslahatan dalam aktivitas ekonominya baik dalam produksi, konsumsi, maupun dalam aktivitas ekonomi lainnya. Seluruh aktivitas ekonomi yang mengandung kemaslahatan bagi umat manusia ini dalam perspektif ekonomi disebut dengan kebutuhan (*needs*).²⁹⁹

Pemenuhan akan *need* dalam pengertian ini merupakan tujuan utama dari aktivitas ekonomi. Kebutuhan adalah salah satu aspek psikologis yang menggerakkan makhluk hidup dalam aktivitas-aktivitasnya dan menjadi dasar

298 Mustafa Anas Zarqa, "Islamic Economics: an Approach to Human Welfare" dalam Aidit Ghazali dan Syed Omar (Ed), *Reading in the Concept and Methodology of Islamic Economics*, (Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publication, 1989), 35-36.

299 M. Fahim Khan, "Shantibi's Objectives of shari'ah and Some Implication for Consumer Theory" dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (ed), *Reading in Islamic Thought* (Kuala Lumpur: Longman, 1992), 193.

(alasan) bagi setiap individu untuk berusaha. Dalam perspektif ekonomi Islam, pencarian terhadap tujuan ini merupakan bagian dari kewajiban agama. Oleh karena pemenuhan itu bagian dari kewajiban agama, maka setiap individu berkewajiban untuk memecahkan berbagai permasalahan ekonominya. Sehubungan dengan itu, maka dalam perspektif ekonomi Islam problematika ekonomi pada hakikatnya adalah pemenuhan kebutuhan (*fulfillment needs*) dengan sumber daya yang tersedia.

Konsep *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan al-Syathibi dalam konteks ekonomi sebenarnya merupakan roh dari aktivitas ekonomi. Dengan kata lain, *maqâshid al-syarî'ah* bisa ditempatkan sebagai spirit dalam menjalankan seluruh aktivitas ekonomi. Dalam konteks ekonomi modern, *maqâshid al-syarî'ah* merupakan konsep motivasi. Motivasi merupakan faktor yang mendorong mengapa seseorang melakukan sebuah tindakan atau berbuat sesuatu. Motivasi merupakan seluruh kondisi usaha keras yang timbul dari dalam diri manusia yang digambarkan dengan keinginan, hasrat, dorongan, dan sebagainya.³⁰⁰

Pemenuhan akan kebutuhan hidup berupa kesejahteraan atau *mashlahah* merupakan dorongan internal dari setiap individu. Setiap kebutuhan yang belum terpenuhi akan menjadi motivasi bagi individu untuk melakukan aktivitas ekonomi. *Maqâshid al-syarî'ah* merupakan alat ukur kebutuhan yang harus dipenuhi dan sekaligus menjadi motivasi individu untuk melakukan aktivitas ekonomi tersebut. Perolehan kebutuhan primer (*dlarûriyah*), sekunder (*hâjîyah*), dan tersier (*tahsîniyah*) akan memotivasi individu untuk melakukan aktivitas ekonomi.

Tingkatan *maqâshid al-syarî'ah* ini –*dlarûriyah*, *hâjîyah*, dan *tahsîniyah*– merupakan skala prioritas dalam pemenuhan kebutuhan. Kebutuhan *dlarûriyah* merupakan kebutuhan dasar dari setiap manusia. Oleh karena kebutuhan dasar, maka kebutuhan *dlarûriyah* menjadi prioritas dalam pemenuhannya. Apabila kebutuhan ini telah terpenuhi, baru akan meningkat pada kebutuhan berikutnya, yakni kebutuhan *hâjîyah* dan *tahsîniyah*.

Tingkatan kebutuhan ini dalam konteks ekonomi modern dikenal dengan kebutuhan primer, sekunder, dan tersier. Kebutuhan primer merupakan kebutuhan dasar ataupun kebutuhan minimal yang harus dipenuhi manusia agar layak hidup. Jika kebutuhan primer tidak dipenuhi,

300 James H. Donnelly, *ick, Fundamentals of Management* (New York: Irwin McGraw-Hill, 1998), 267.

maka yang terjadi adalah kelangsungan hidup manusia akan terganggu. Kebutuhan sekunder adalah kebutuhan yang pemenuhannya setelah kebutuhan primer terpenuhi. Kebutuhan tersier atau kebutuhan mewah adalah kebutuhan yang biasanya dipenuhi setelah kebutuhan primer dan kebutuhan sekunder dipenuhi. Menurut Maslow, apabila seluruh kebutuhan seseorang belum terpenuhi pada waktu yang bersamaan, pemenuhan kebutuhan yang paling mendasar merupakan hal prioritas.³⁰¹ Dengan kata lain, seorang individu baru akan beralih untuk memenuhi kebutuhan hidup yang lebih tinggi jika kebutuhan dasarnya telah terpenuhi. Dengan kata lain, seorang individu baru akan beralih untuk memenuhi kebutuhan hidup yang lebih tinggi jika kebutuhan dasarnya telah terpenuhi.

Sementara terkait dengan unsur-unsur yang mesti dipenuhi dalam *maqâshid al-syarî'ah*, menurut al-Syathibi, adalah agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), keturunan (*nashl*), akal (*'aql*), dan harta (*mâl*). Kelima unsur ini merupakan kebutuhan yang mesti dipenuhi oleh setiap individu dalam menjalankan aktivitas ekonominya. Terpenuhinya kelima unsur ini menjadi indikator untuk menentukan tingkat kesejahteraan (*mashlahah*) yang diperoleh oleh seseorang.

Dalam konteks ekonomi modern, kelima unsur yang harus dipenuhi di atas disebut dengan kebutuhan dasar. Berkaitan dengan kebutuhan dasar yang dikemukakan al-Syathibi di atas tampaknya hampir selaras dengan teori kebutuhan dasar –*hierarchy of needs*– yang dikemukakan oleh Abraham Maslow. Maslow mengatakan bahwa garis hierarki kebutuhan manusia berdasarkan skala prioritasnya terdiri dari kebutuhan fisiologi (*physiological needs*), kebutuhan keamanan (*safety needs*), kebutuhan sosial (*social needs*), kebutuhan akan penghargaan (*esteem needs*), dan kebutuhan aktualisasi diri (*self-actualization needs*).³⁰²

Kebutuhan fisiologi (*physiological needs*) adalah kebutuhan dasar manusia, seperti makan dan minum. Jika belum terpenuhi, maka kebutuhan dasar ini akan menjadi prioritas manusia dan mengesampingkan seluruh kebutuhan hidup lainnya. Kebutuhan keamanan (*safety needs*) adalah kebutuhan perlindungan terhadap gangguan fisik dan kesehatan serta krisis ekonomi. Kebutuhan sosial (*social needs*) adalah kebutuhan akan cinta, kasih sayang, dan persahabatan. Tidak terpenuhinya kebutuhan ini akan

301 Kathleen M. Thies and John F. Travers, *Growth and Development Through the Lifespan* (Thorofare: Slack, 2001), 13.

302 Lihat lebih lanjut dalam Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper, 1954).

memengaruhi kesehatan jiwa seseorang. Kebutuhan akan penghargaan (*esteem needs*) adalah kebutuhan terhadap penghormatan dan pengakuan diri. Pemenuhan kebutuhan ini akan memengaruhi rasa percaya diri dan prestise seseorang. Kebutuhan aktualisasi diri (*self-actualization needs*) adalah kebutuhan memberdayakan seluruh potensi dan kemampuan diri.³⁰³

Teori *hierarchy of needs* yang dikemukakan oleh Maslow ini tampaknya telah terakomodasi oleh teori *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan oleh al-Syathibi. Bahkan, *maqâshid al-syarî'ah* lebih universal dibandingkan dengan *hierarchy of needs*. Keuniversalan ini tampak dalam menempatkan agama (*dîn*) sebagai salah satu kebutuhan dasar manusia. Dalam teori *hierarchy of needs*, agama bukan merupakan kebutuhan dasar manusia. Padahal agama dianggap sebagai sesuatu yang dapat memberikan petunjuk kepada manusia dalam memenuhi kebutuhan dasar, yakni keselamatan dunia dan akhirat.³⁰⁴

2. Objek Kepemilikan

Dalam pandangan al-Syathibi, setiap individu memiliki hak yang sama atas kekayaan. Hal ini berarti bahwa al-Syathibi mengakui hak milik individu. Setiap individu memiliki hak untuk menikmati hak miliknya, menggunakannya secara produktif, memindahkannya dan melindunginya dari pembaziran. Namun pemilik juga terkena sejumlah kewajiban tertentu, seperti membantu dirinya sendiri dan kerabatnya serta membayar sejumlah kewajiban.

Namun demikian, al-Syathibi menolak kepemilikan individu terhadap setiap sumber daya yang dapat menguasai hajat hidup orang banyak. Ia menegaskan bahwa air bukanlah objek kepemilikan dan penggunaan tidak bisa dimiliki oleh siapapun. Dalam hal ini, ia membedakan dua macam air, yaitu air yang tidak dapat dijadikan sebagai objek kepemilikan, seperti air sungai dan oase; dan air yang dapat dijadikan sebagai objek kepemilikan, seperti air yang dibeli atau termasuk bagian dari sebidang tanah milik individu. Lebih jauh, ia menyatakan bahwa tidak ada hak kepemilikan yang dapat diklaim terhadap sungai dikarenakan adanya pembangunan dam.³⁰⁵

303 Phil Gorman, *Motivation and Emotion* (London: Routledge, 2004), 60.

304 Bandingkan dengan Thohir Luth, *Antara Perut dan Etos Kerja dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 16.

305 Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran al-Syathibi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), 136.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa sumber daya yang merupakan hajat hidup orang banyak tidak boleh dimiliki dan dikuasai oleh individu. Pemilikan dan penguasaan sumber daya tersebut harus diserahkan kepada masyarakat umum. Hal ini didasarkan kepada sabda Rasulullah Saw., "Tiga hal yang tidak boleh dimiliki oleh siapapun, yaitu air, padang rumput, dan api". Pada masa Rasulullah Saw. air, padang rumput, dan api merupakan sumber daya alam yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat luas, sehingga kepemilikannya tidak boleh dikuasai oleh individu-individu.

Hal yang sama juga terjadi pada fasilitas yang dipergunakan oleh masyarakat umum, tidak boleh dimiliki dan dikuasai oleh individu. Jalan raya, sungai, dan masjid misalnya tidak boleh dikuasai oleh individu dan kepemilikannya diserahkan kepada umum. Bahkan, ketidakbolehan ini berlaku umum. Ketidakbolehan sumber daya air, padang rumput, dan api masih boleh dimiliki individu apabila jumlahnya sedikit. Tetapi, untuk yang terakhir ini, sedikit atau banyak, tidak diperbolehkan dimiliki oleh individu dan penguasaannya diserahkan kepada masyarakat umum.

3. Pajak

Pajak merupakan kewajiban setiap warga negara kepada negaranya atau kewajiban rakyat kepada pemerintahnya. Kewajiban itu dilakukan dalam bentuk menyerahkan sebagian hartanya kepada negara sesuai dengan kuantitas kepemilikan hartanya. Kuantitas pajak yang disetor kepada negara, antara satu warga negara akan berbeda dengan warga negara yang lainnya. Hal ini berarti bahwa penetapan tarif pajak tidak diberlakukan secara merata dan sama bagi setiap warga negara.

Menurut al-Syathibi, pemungutan pajak oleh negara terhadap warga negaranya harus dilihat dari sudut pandang *mashlahah* (kepentingan umum). Dalam pemikiran al-Syathibi bahwa pemeliharaan kepentingan umum secara esensial merupakan tanggung jawab masyarakat. Dalam kondisi masyarakat tidak mampu melaksanakan tanggung jawab ini, maka tanggung jawab ini dapat dialihkan ke Baitul Mal sebagai institusi keuangan negara yang juga merupakan milik masyarakat umum.

Hal yang paling menarik dari pemikiran al-Syathibi tentang pajak ini adalah bahwa al-Syathibi membolehkan negara untuk mengenakan pajak-pajak baru terhadap warga negaranya sekalipun pajak tersebut belum

pernah dikenal dalam sejarah Islam.³⁰⁶ Negara diberikan kewenangan untuk menentukan jenis pajak, baik tarif pajaknya, jenis pajak, maupun ruang lingkup pajak yang lainnya. Literasi pajak yang pernah terjadi di dunia Islam hanya merupakan referensi bagi pengembangan pajak berikutnya. Penentuan pajak disesuaikan dengan situasi dan kondisi dari negara yang bersangkutan.

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi al-Syathibi tercermin dalam pemikiran utamanya *maqāshid al-syarīah*. Hakikat dari Syariah adalah *mashlahah* (kemaslahatan atau kesejahteraan). Oleh karena itu, aktivitas ekonomi yang dilakukan manusia diorientasikan dalam upaya perolehan *mashlahah* tersebut. Implementasi dari perolehan *mashlahah* tersebut adalah pemenuhan terhadap kebutuhan dasar (*basic need*) manusia, yang oleh al-Syathibi dirumuskan menjadi lima kebutuhan, yakni Agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*ʿaql*), keturunan (*nashl*), dan harta (*māl*). Pemikiran tentang *basic need* yang dikemukakan al-Syathibi ini tampaknya lebih universal bila dibandingkan dengan teori *hierarchy of needs* yang dikemukakan Maslow. Maslow merumuskan *hierarchy of needs* dengan kebutuhan fisiologi, kebutuhan keamanan, kebutuhan sosial, kebutuhan akan penghargaan, dan kebutuhan aktualisasi diri.

Selain itu, al-Syathibi juga telah merumuskan tingkatan kebutuhan hidup manusia dalam aktivitas ekonominya. Menurut al-Syathibi, kebutuhan manusia itu dapat dipilah menjadi tiga tingkatan, yakni *dlarūriyah*, *hājiyah*, dan *tahsīniyah*. Tingkatan kebutuhan ini tampaknya langsung atau tidak langsung telah diakomodasi dalam kajian ekonomi kontemporer. Dalam kajian ekonomi kontemporer, kebutuhan manusia itu dipilah menjadi tiga, yakni primer (*dlarūriyah*), sekunder (*hājiyah*), dan tersier (*tahsīniyah*). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pemikiran ekonomi yang dikemukakan al-Syathibi telah memengaruhi pemikiran ekonomi modern atau kontemporer.

306 *ibid.*, 138-139.



PEMIKIRAN EKONOMI IBNU KHALDUN

Masa kehidupan Ibnu Khaldun ini hampir sezaman dengan al-Syathibi yang hidup pada abad ke-14 M. Secara politik, pada masa ini dunia Islam tengah mengalami masa-masa suram dan berada di ambang kehancuran. Tidak lama setelah itu supremasi politik dunia Islam meredup dan berada di bawah penetrasi kekuasaan lain. Dengan kata lain, menurut El-Ashker dan Wilson, dunia Islam tengah mengalami perpecahan politik (*political fragmentation*).³⁰⁷ Situasi kehidupan politik dunia Islam pada masa Ibnu Khaldun dapat dikatakan tidak stabil.

307 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: a Short History* (Boston: Brill, 2006), 222-347.

Instabilitas politik ini telah membuat hidupnya selalu berpindah-pindah dari satu kota ke kota lainnya. Afrika Utara, tempat kelahiran Ibnu Khaldun, pada pertengahan abad ke-14 Masehi merupakan medan pemberontakan dan kekacauan politik.

Demikian pula dengan perkembangan intelektual, dunia Islam pada abad ke-14 M ini sedang mengalami stagnasi pemikiran yang memilukan. Abad ini merupakan masa yang relatif sunyi bagi dunia intelektual Islam. Karya-karya yang muncul pada masa ini pada umumnya hanya berupa *syarh* (penafsiran atau penjelasan) atau bahkan *syarh* dari *syarh*. Oleh karena itu, masa ini ditinjau dari sejarah intelektual Islam dapat disebut sebagai *'ashr al-syurûh wa al-hawâsyi* (masa pensyarah dan pemberian catatan pinggir). Pada masa ini tidak ditemukan karya pemikir Muslim yang orisinal, kecuali *al-Muqaddimah* karya yang monumental dari Ibnu Khaldun.

Latar belakang keluarga, perjalanan hidupnya dan situasi zaman itu tampaknya telah memengaruhi dan menentukan perkembangan pemikirannya. Keluarganya telah mewariskan tradisi intelektual ke dalam dirinya, sedangkan masa ketika ia hidup yang ditandai oleh jatuh bangunnya dinasti-dinasti Islam, terutama Dinasti Abbasiyah memberikan kerangka berpikir dan teori-teori ilmu sosial, politik, ekonomi, dan filsafatnya.

A. Riwayat Hidup Ibnu Khaldun

Nama lengkap dari Ibnu Khaldun adalah Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibnu Muhammad ibnu Khaldun al-Hadrami. Ia lahir di Tunisia pada 1 Ramadhan 732 H atau 27 Mei 1332 M dan meninggal pada 19 Maret 1406 M dalam usia 73 tahun.³⁰⁸ Saat kecil ia biasa dipanggil dengan nama Abdurrahman. Sedangkan Ibnu Zaid adalah panggilan keluarganya. Ia bergelar Waliyudin dan nama populernya adalah Ibnu Khaldun.³⁰⁹ Gelar Waliyudin merupakan gelar yang diberikan orang sewaktu Ibnu Khaldun memegang jabatan hakim (*qâdhi*) di Mesir.

Ibnu Khaldun berasal dari keturunan bangsawan Bani Khaldun. Bani Khaldun ini bermigrasi ke Tunisia setelah jatuhnya Saville ke tangan

308 Lihat lebih lanjut dalam Mohammad Abdullah Enan, *Ibnu Khaldun: Riwayat Hidup dan Karyanya* (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia, 2014), 4-7.

309 Ali Audah, *Ibnu Khaldun: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1982), 26.

Reconquista pada pertengahan abad ke-13 M. Pada awalnya, keluarga Ibnu Khaldun terlibat dalam jabatan-jabatan politik, namun belakangan menarik diri dari dunia politik tersebut dan menjalani perjalanan spiritual.

Seperti tradisi Arab lainnya, Ibnu Khaldun juga dibesarkan dalam keluarga ulama dan terkemuka. Dari ayahnya ia belajar ilmu *qira'at*. Sementara ilmu hadis, bahasa Arab, dan fikih diperoleh dari para gurunya, Abu al-Abbas al-Qassar dan Muhammad bin Jabir al-Rawi. Ia juga belajar kepada Ibnu 'Abd al-Salam, Abu Abdullah bin Haidarah, al-Sibtī dan Ibnu 'Abd al-Muhaimin. Kemudian memperoleh ijazah hadis dari Abu al-Abbas al-Zawawi, Abu Abdullah al-Iyḥī, Abu Abdullah Muhammad, dan lain-lain. Ia pernah mengunjungi Andalusia dan Maroko. Di kedua negara itu ia sempat menimba ilmu dari para ulamanya, antara lain Abu Abdullah Muhammad al-Muqri, Abu al-Qosim Muhammad bin Muhammad al-Burji, Abu al-Qasim al-Syarif al-Sibtī, dan lain-lain. Kemudian mengunjungi Persia, Granada, dan Tilimsin.³¹⁰

Pada perkembangan berikutnya, Ibnu Khaldun lebih banyak menghabiskan waktu, tenaga, dan kepercayaannya untuk terjun ke dunia politik praktis. Ia pernah bekerja untuk Pemerintah Tunisia dan Fez (Maroko), Granada (Islam Spanyol) dan Biaja (Afrika Utara). Pada tahun 1375, Ibnu Khaldun melarikan diri dari Afrika Utara, karena ketidakjelasan situasi di sana. Ia lalu menuju kota Granada di Spanyol dengan maksud mengasingkan diri. Namun, karena kegiatan politiknya di masa lalu, Pemerintah Granada menolak kedatangannya. Ibnu Khaldun kemudian menuju Aljazair dan tinggal di sebuah desa kecil bernama Qalat Ibnu Salama empat tahun. Di sana, Ibnu Khaldun mulai menulis karya sastra terbesarnya, *Muqaddimah*. Karya ini kelak menempatkan namanya di antara nama besar para sejarawan, Qalat Ibnu Salama sosiolog, dan filsuf dunia.

B. Karya Ibnu Khaldun

Karya-karya Ibnu Khaldun termasuk karya-karya yang monumental. Ibnu Khaldun menulis banyak buku, antara lain *Syarh al-Burdah*, sejumlah ringkasan atas buku-buku karya Ibnu Rusyd, sebuah catatan atas buku Mantik, ringkasan (*mukhtasar*) *kitab al-Mahsul* karya Fakhr al-Din al-Razi

310 Abdullah Mustafa al-Maraghi, *Fath al-Mubin fi Taboqat al-Ushu'yyin*, Terjemahan oleh Husein Muhammad (Yogyakarta: LKPSM, 2001), 287.

(*Ushul Fiqh*), sebuah buku lain tentang matematika, sebuah buku lain lagi tentang *ushul fiqh* dan buku sejarah yang sangat dikenal luas. Buku sejarah tersebut berjudul *al-'Ibar wa Diwân al-Mubtada' wa al-Khabâr fi Târikh al-'Arâb wa al-Ajam wa al-Barbar*. Ibnu Khaldun melalui buku ini benar-benar menunjukkan penguasaannya atas sejarah dan berbagai bidang ilmu pengetahuan.³¹¹ Di samping kitab tersebut, *al-Muqaddimah* Ibnu Khaldun merupakan karya monumental yang mengundang para pakar untuk meneliti dan mengkajinya.

Karya lain Ibnu Khaldun yang bernilai sangat tinggi di antaranya, *at-Ta'rif bi Ibnu Khaldun* (sebuah kitab autobiografi, catatan dari kitab sejarahnya), *Muqaddimah* (pendahuluan atas kitab *al-'Ibar* yang bercorak sosiologis-historis, dan filosofis), *Lubâb al-Muhassal fi Ushûl ad-Dîn* (sebuah kitab tentang permasalahan dan pendapat-pendapat teologi, yang merupakan ringkasan dari kitab "*Muhassal Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhirîn*" karya Imam Fakhruddin al-Razi).

Karya terbesar Ibnu Khaldun adalah *Muqaddimah*, yakni sebuah buku terlengkap pada abad ke-14 M yang telah diterjemahkan ke beberapa bahasa memuat pokok-pokok pikiran tentang gejala-gejala sosial kemasyarakatan, sistem pemerintahan dan politik di masyarakat, ekonomi, bermasyarakat dan bernegara, gejala manusia dan pengaruh faktor lingkungan geografis serta pedagogik dan ilmu pengetahuan beserta alatnya. Kontribusi pemikiran dalam ekonomi telah dituangkannya dalam buku *Muqaddimah* yang sekaligus merupakan karya monumental bagi perkembangan keilmuan menuju reformasi ekonomi Islam.

C. Pemikiran Ekonomi Ibnu Khaldun

Secara umum pemikiran Ibnu Khaldun cenderung rasional, yang selalu ditunjang oleh bukti-bukti autentik. Apa yang terjadi pada zamannya tidak selalu dijelaskannya sebagai kehendak Allah. Menurut Ibnu Khaldun, pada berbagai peristiwa yang terjadi itu berlaku hukum kausalitas. Sebab, alam semesta itu telah diatur oleh sistem yang akurat di mana berlaku hukum sebab dan akibat. Sehubungan dengan itu, pemikiran ekonomi yang ditawarkan oleh Ibnu Khaldun juga cenderung rasional. Berbagai

311 *ibid.*

peristiwa ekonomi yang terjadi pada zamannya dianalisis sebagai satu kesatuan yang utuh, di mana peristiwa yang satu berhubungan dengan peristiwa yang lain.

1. Hubungan antara Ilmu Ekonomi dengan Ilmu Lain

Ketika membangun fondasi ekonomi tampaknya Ibnu Khaldun telah menggunakan berbagai pendekatan. Pemikiran ekonominya dinyatakan di tempat yang berbeda dari bukunya. Ibnu Khaldun membahas banyak masalah ekonomi berdasarkan pada apa yang sekarang dikenal sebagai fenomena sosial, fakta-fakta tentang pembangunan manusia atau kondisi sosial manusia.³¹² Ibnu Khaldun dianggap sebagai orang pertama yang membawa ekonomi ke dalam sejarah. Dengan kata lain, ia menunjukkan peran ekonomi yang signifikan dalam menafsirkan sejarah. Namun, ini tidak berarti bahwa Ibnu Khaldun percaya bahwa ekonomi adalah satu-satunya paradigma yang akan digunakan untuk menginterpretasikan sejarah. Sebaliknya, bentuk ekonomi hanya salah satu bagian penting dari sejarah. Ibnu Khaldun datang dengan ide-ide ekonomi brilian yang pantas mendapat gelar 'master ekonomi'. Atas dasar ini, tampaknya sudah cukup untuk mengakui bahwa pandangan ekonomi Ibnu Khaldun telah mendahului Adam Smith sekitar empat abad sebelumnya.³¹³

Dengan demikian, ekonomi memiliki pengaruh yang besar dalam menentukan sejarah. Misalnya, ada beberapa gerakan yang diselenggarakan oleh orang miskin yang berhasil mengubah sejarah. Selanjutnya, pemikiran ekonomi kadang-kadang menciptakan persepsi ekonomi, masyarakat, politik dan pengetahuan itu sendiri seperti komunisme dan kapitalisme.

Selain itu, Ibnu Khaldun juga menjelaskan ada hubungan yang erat antara ilmu ekonomi dengan sosiologi. Dalam kajian ekonominya, Ibnu Khaldun sering menelusuri reaksi antara peristiwa ekonomi dan masalah-masalah sosial.³¹⁴ Hal ini disebabkan karena korelasi yang kuat antara ekonomi dengan sosiologi sejauh bahwa seseorang tidak dapat disebut dalam ketiadaan yang lain. Menurut Ibnu Khaldun, makna hidup adalah terkait erat dengan kehidupan. Oleh karena itu, Ibnu Khaldun yang

312 'Abd al-Wahid Wafi, 'Abd al-Rahmān ibnu Khaldūn (Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 1973), 182.

313 T. A. Al-'Ani, *The Theory of Value in Ibnu Khaldun's Thought* (Baghdad: Afaq Arabiyyah, 1987), 76.

314 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-'Ashabiyah wa al-Dawlah fikr ibnu Khaldūn Ma'ālim Nazhariyah Khaldūniyah fi al-Tārīkh al-Islāmī* (Baghdad: Dar al-Nashr al-Maghribiyyah, 11.), 375-376.

merupakan sosiolog, sejarawan dan filsuf, memiliki kemampuan untuk belajar gerakan sosial secara mendalam untuk mengeksplorasi unsur efektif, ideologi dan tujuan di belakangnya. Metode ini diterapkan di seluruh bagian *al-Muqaddimah*. Misalnya, ia mengatakan: "Sadarilah bahwa orang secara alami membutuhkan makanan pada seluruh fase kehidupannya; sejak masih bayi, pemuda dan sampai mereka menjadi tua".³¹⁵ Dia mengadopsi pendekatan serupa dalam kategorisasi dan analisis dari jenis pendapatan.³¹⁶

2. Teori Nilai dalam Ekonomi

Teori Nilai membentuk dasar ekonomi politik klasik dan Marxis. Sebuah diskusi tentang teori nilai hadir dalam *al-Muqaddimah* tetapi tidak menempati seperti peran penting dalam tulisan-tulisan Ibnu Khaldun seperti dalam sistem klasik dan Marxis. Perlakuannya tentang faktor-faktor penentu nilai komoditas dalam banyak hal menyerupai tetapi tidak serta-berkembang seperti teori nilai oleh Smith, Ricardo, dan Marx. Selain itu, sambutannya terhadap utilitas asosiasi yang berasal dari properti dan harganya yang merupakan awal teori utilitas nilai.

a. Teori Nilai Kerja

Meskipun penulis muslim telah menyinggung kerja sebagai sumber penting dari nilai pada awal abad ke-7, Ibnu Khaldun tampaknya telah mengembangkan dasar-dasar teori nilai kerja. Kesejajaran antara teori nilai kerja Adam Smith dan teori nilai kerja Ibnu Khaldun sangat tampak. Smith memulai teori nilai kerjanya dengan menyatakan: "Kerja adalah harga pertama, pembelian awal —uang yang dibayar segala sesuatu. Itu bukan dengan emas atau perak, tapi oleh kerja bahwa semua kekayaan dunia ini pada awalnya dibeli".³¹⁷

Ibnu Khaldun mengembangkan teori nilainya dengan mengindikasikan: "*Tidak ada di sini pada awalnya kecuali kerja, dan kerja tidak diinginkan oleh dirinya sebagai yang diperoleh, tetapi nilai menyadari darinya*".³¹⁸

315 Ibnu Khaldun, I/406.

316 *Ibid.*, I/408.

317 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (New York: Random House, Inc, 1937), 30.

318 Abu Zayd 'Abd al-Rahman Ibnu Muhammad Ibnu Khaldun al-Hadrami, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), II/313.

Ibnu Khaldun lebih memperluas tema ini dengan menulis, *"Pertukangan dan tenun, misalnya, berhubungan dengan kayu dan benang (kerajinan masing-masing diperlukan untuk produksinya). Namun, dalam dua kerajinan (pertama disebutkan) kerja (yang memasukinya) lebih penting, dan nilainya lebih besar"*.³¹⁹ Selanjutnya, Ibnu Khaldun menulis, *"Ini telah demikian menjadi jelas bahwa laba atau keuntungan, secara keseluruhan atau untuk sebagian besar, adalah nilai realisasi dari kerja manusia"*.³²⁰

Namun, di sini Ibnu Khaldun membagi produk total, keuntungan, menjadi bagian-bagian yang digunakan dan tidak digunakan. Ia menyebut bagian yang digunakan sampai *"rezeki"*, sebuah konsep yang disebutkan Karl Marx dengan *"tenaga kerja yang diperlukan"*. Dengan kata Ibnu Khaldun *"rezeki"* ... adalah (bagian dari keuntungan) yang digunakan.³²¹ Untuk para pembaca modern penggunaan istilah keuntungan Ibnu Khaldun adalah problematik. Namun, itu menjadi jelas bahwa apa yang disebut Ibnu Khaldun sebagai laba atau keuntungan sebenarnya adalah produksi total. Dalam membahas bagian komponen dari laba, Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa keuntungan seseorang akan dianggap sebagai kehidupannya jika mereka berhubungan dengan kebutuhan dan keperluannya. Mereka akan mengakumulasi modal, jika mereka lebih besar dari kebutuhannya.

Oleh karena itu, pembagian Ibnu Khaldun terhadap produk total kerja menjadi *"rezeki"* dan *"akumulasi modal"* mirip dengan gagasan Marxis tentang tenaga kerja yang *"dibutuhkan"* dan *"surplus"*. Dalam mempertimbangkan kerja sebagai komoditas, Ibnu Khaldun lebih dahulu daripada Karl Marx dalam hal lain. Menurut Ibnu Khaldun, kerja adalah sebuah komoditas sebanyak pendapatan dan keuntungan yang mewakili nilai kerja dari penerimaannya.

Pemikiran Ibnu Khaldun tentang aspek lain dari teori nilai menyerupai ide David Ricardo. David Ricardo, dalam pembangunan teori nilai kerja, secara sadar dalam pencarian sebuah unit pengukuran *"tetap"* dan secara sembarangan memilih emas sebagai komoditas yang dihasilkan oleh metode produksi yang merupakan rata-rata dua ekstrem. *"...pertama modal tetap sedikit yang digunakan, dan yang lainnya kerja sedikit digunakan, dapat terbentuk hanya di antara mereka?"*³²²

319 *Ibid.*

320 *Ibid.*, II/314.

321 *Ibid.*

322 R. L. Meek, *Studies in Labor Theory of Value* (New York: Monthly Review Press, 1956), 110.

Demikian pula dengan Ibnu Khaldun memilih emas dan perak sebagai ukuran nilai “tetap”. Menurut Ibnu Taimiyah, Allah telah menciptakan dua bahan batu, emas dan perak, sebagai ukuran nilai.³²³ Selanjutnya, emas dan perak merupakan jiwa dunia, dengan preferensi, mempertimbangkan sebagai harta dan kekayaan. Bahkan jika, dalam keadaan tertentu, hal-hal lain yang diperoleh, hanya untuk memperoleh emas dan perak. Semua hal-hal lain tergantung pada fluktuasi pasar, di mana emas dan perak dibebaskan.³²⁴

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, tampak bahwa Ibnu Khaldun memiliki teori nilai kerja. Sekalipun, memang teori nilai kerja yang dikemukakan Ibnu Khaldun ini belum sempurna. Namun, pemikiran Ibnu Khaldun ini merupakan sebuah awal dari teori yang konsisten, dirumuskan dengan baik, yang kemudian disempurnakan oleh ekonom berikutnya.

b. Teori Nilai Utilitas

Selain teori nilai kerja, Ibnu Khaldun telah menyentuh utilitas sebagai sumber nilai dan penentu harga produk. Ketika membahas masalah fluktuasi nilai dan harga harta telah menjelaskan bahwa Ibnu Khaldun telah menguraikan hubungan antara utilitas dari sebuah harta dan harganya. Menurut Ibnu Khaldun, menjelang akhir sebuah dinasti, kekayaan kehilangan daya tarik karena orang miskin diberikan perlindungan oleh negara, sehingga utilitas berkurang dan harganya pun turun. Ketika negara baru muncul dan stabil, serta kesejahteraan telah kembali, maka harta kekayaan menjadi lebih menarik sekali karena utilitas yang tinggi dan harganya naik.³²⁵

Seperti dengan teori nilai kerja, teori nilai utilitas yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun pun belum sempurna. Namun demikian, pemikiran Ibnu Khaldun tentang utilitas telah memberikan landasan bagi pengembangan teori utilitas berikutnya. Sebagaimana telah dikemukakan bahwa menurut Ibnu Khaldun, ada korelasi yang signifikan antara utilitas sebuah barang dengan harga barang itu sendiri. Dengan pemikiran ini, Ibnu Khaldun telah berupaya pula untuk mempertahankan teori nilai kerja.

323 Ibnu Khaldun, II/313.

324 *Ibid.*

325 Lihat lebih lanjut, Charles IsSaw.i, *an Arab Philosophy of History* (London: John Murray, 1950), 76.

3. Teori Distribusi dan Pertumbuhan Pendapatan

Ibnu Khaldun telah menyajikan unsur-unsur teori distribusi pendapatan yang agak mirip dengan teori produktivitas distribusi pendapatan marginal. Dalam sebuah bagian yang dikutip sebelumnya, Ibnu Khaldun menganggap kerja sebagai komoditas dan menyatakan, "*pendapatan dan keuntungan mewakili nilai kerja penerimanya*". Bahkan, di bagian lain Ibnu Khaldun berpendapat bahwa "*penghasilan seorang yang berasal dari kerajinan, oleh karena itu adalah nilai dari kerjanya*".³²⁶

Hal ini berarti bahwa tingkat upah riil itu sama dengan produk kerja fisik marginal dalam keseimbangan. Namun demikian, seseorang dapat membedakan dasar-dasar teori tersebut dengan meninjau asosiasi Ibnu Khaldun dari nilai kerja dan pendapatan buruh. Ibnu Khaldun tidak membedakan antara pendapatan upah dan pendapatan keuntungan, terbukti dari pernyataannya tentang kerja sebagai sumber pendapatan dan keuntungan. Meskipun mengakui kontribusi modal yang beredar pada proses produktif, Ibnu Khaldun tidak dapat membedakan antara sumber pendapatan upah dengan keuntungan.

Selanjutnya, dalam membahas produksi pertanian umat Islam di daerah dengan tanah yang tidak produktif, Ibnu Khaldun sekali lagi menegaskan bahwa harga produk harus mencakup semua biaya yang dikeluarkan dalam memproduksi produk. Dalam hubungan ini Ibnu Khaldun menulis bahwa umat Islam dipaksa untuk menerapkan dirinya sendiri untuk meningkatkan kondisi lahan dan pertaniannya. Hal ini mereka lakukan dengan menerapkan kerja yang berharga dan pupuk kandang dan bahan mahal lainnya. Semua ini menaikkan biaya produksi pertanian, biaya yang mereka perhitungkan ketika memperbaiki harganya untuk penjualan.³²⁷

Secara umum, Ibnu Khaldun membahas akumulasi modal dan dampaknya pada pertumbuhan ekonomi. Menurut Ibnu Khaldun, akumulasi modal itu berhubungan dengan ekspansi modal komersial melalui fluktuasi dalam harga komoditas yang ditimbun dan peningkatan kekayaan. Berkaitan dengan akumulasi modal ini, Ibnu Khaldun menulis, "... dicapai hanya dengan beberapa dan jarang melalui fluktuasi pasar, perolehan banyak (kekayaan), dan melalui peningkatan (kekayaan) seperti itu dan bernilai di kota tertentu."³²⁸

326 Charles IsSaw.i., *an Arab Philosophy of History* (London: John Murray, 1950), 71.

327 *Ibid.*, 73.

328 Ibnu Khaldun, II/285.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Ibnu Khaldun telah merumuskan teori harga biaya produksi pada akhir abad ke-14. Selanjutnya, Ibnu Khaldun memahami dengan cukup jelas total produksi dibagi menjadi bagi upah dan bagi hasil. Meskipun teorinya sangat pendek, tetapi secara eksplisit menyatakan bahwa berbagai faktor ditentukan oleh produktivitas marginal dari faktor-faktor produksi. Secara kebetulan, hal tersebut merupakan instruksi untuk melihat deskripsi Ibnu Khaldun tentang hubungan antara kualitas lahan dan harga produk pertanian. Teorinya dapat dibandingkan dengan Teori Sewa Ricardian yang menjelaskan sewa sebagai keuntungan ekonomi murni yang diperoleh pada pertanian yang subur. Menurut teori ini, harga pasar dari produk pertanian ditentukan oleh biaya produksi marginal yang lebih tinggi dari tanah yang subur, sehingga tanah yang paling subur dengan biaya marginal produksi yang lebih rendah mendapatkan perbedaan antara biaya dan harga pasar lebih tinggi sebagai sewa atas lahan.

4. Teori Pembangunan Ekonomi

Ibnu Khaldun memiliki teori yang luar biasa tentang siklus sosial-politik-ekonomi. Dia mulai teorinya dengan terlebih dahulu menjelaskan bagaimana meningkatkan hasil produktivitas dari spesialisasi, pembagian kerja, dan pertukaran. Ibnu Khaldun menyatakan bahwa produktivitas dan pertukaran yang lebih tinggi meningkatkan kesejahteraan masyarakat dengan memungkinkan para anggota ekonomi untuk memenuhi kebutuhannya serta memungkinkan mereka untuk mengonsumsi komoditas yang mewah. Ibnu Khaldun menguraikan teori ini sebagai berikut: "Manusia sebagai individu tidak dapat dengan sendirinya memperoleh semua kebutuhan hidupnya. Semua manusia harus bekerja sama dengan yang lain dalam peradabannya. Tapi apa yang diperoleh melalui kerja sama sekelompok manusia dalam memenuhi kebutuhan waktu lebih dari diri sendiri. Selanjutnya, 'Jika kerja dari penduduk sebuah kota didistribusikan sesuai dengan keperluan dan kebutuhan orang-orang penduduk, minimal kerja yang dibutuhkan. Akibatnya, dihabiskan untuk menyediakan kondisi dan kebiasaan mewah dan untuk memenuhi kebutuhan penduduk kota-kota lain. Mereka mengimpor hal-hal yang mereka butuhkan dari orang yang memiliki surplus melalui pertukaran atau pembelian.³²⁹

329 *ibid.*, II/271-272.

Dari pernyataan ini, Ibnu Khaldun memunculkan dua konsep penting, yakni konsep 'kebutuhan' dan konsep 'kenyamanan'. Konsep 'kebutuhan' adalah sesuatu yang sangat diperlukan di dalam kehidupan. Bahan makanan merupakan bagian dari 'kebutuhan' ini. Sedangkan konsep 'kenyamanan' adalah sesuatu yang bisa melengkapi atau menyempurnakan 'kebutuhan'. Bumbu, buah-buahan, pakaian, peralatan, kendaraan, semua kerajinan, dan bangunan merupakan bagian dari 'kenyamanan' ini.

Deskripsi Ibnu Khaldun tentang proses produksi menyiratkan fungsi produksi dengan variabel *input* tunggal, yakni variabel kerja. Ibnu Khaldun berargumen bahwa *input* kerja dari sebuah kota menentukan total *output* dari masyarakatnya. Ketika ada lebih banyak tenaga kerja, maka nilai itu menyadari dari peningkatan di antara penduduk.³³⁰ Keluaran yang tinggi berarti *output* yang lebih tinggi dari barang-barang mewah. Selanjutnya, pendapatan yang lebih tinggi berasal dari *input* tenaga kerja yang lebih tinggi akan menghasilkan permintaan agregat yang efektif yang menyerap seluruh surplus produk.

Peningkatan dalam kesejahteraan akan menyebabkan peningkatan lebih lanjut dalam kegiatan ekonomi yang mengarah pada peningkatan pendapatan dan kemewahan, keinginan baru sehingga penciptaan akan mengarah pada penciptaan industri dan layanan baru, dengan konsekuensi peningkatan dalam pendapatan dan kesejahteraan. Dan proses ini bisa berlangsung dua atau tiga kali, karena semua kegiatan baru melayani pada kemewahan, tidak seperti kegiatan asli yang melayani kebutuhan.³³¹

Ibnu Khaldun adalah benar dalam menyatakan bahwa pendapatan dan belanja itu setara dalam pengertian *expost*, dengan menyatakan bahwa pendapatan dan belanja itu seimbang satu sama lain di setiap kota. Jika pendapatan besar, maka belanja pun akan besar, dan demikian pula sebaliknya. Jika pendapatan dan belanja besar, maka penduduk menjadi lebih beruntung, dan kota pun akan tumbuh.³³²

Kutipan sekarang sangat jelas menunjukkan bahwa Ibnu Khaldun melihat permintaan agregat sebagai penentu yang penting dari pendapatan nasional dan pertumbuhan ekonomi, sebuah konsep yang merupakan pusat Teori Keynesian Modern tentang teori penentuan pendapatan nasional dan pertumbuhan.

330 *Ibid.*

331 Charles IsSawī, 92-93.

332 Ibnu Khaldun, II/275.

5. Teori Moneter

Ibnu Khaldun, sebagaimana ulama-ulama sebelumnya, memiliki pemahaman yang jelas tentang fungsi uang. Dia secara eksplisit membahas uang dalam hal fungsinya sebagai tolok ukur dan penyimpanan nilai. Menurutny, Allah telah menciptakan dua logam mulia, emas dan perak, untuk melayani sebagai tolok ukur nilai semua komoditas. Logam itu pun umumnya digunakan oleh orang sebagai penyimpanan harta.³³³

Kontribusi pemikiran Ibnu Khaldun tentang masalah ini memang sangat terbatas. Namun demikian, ia memiliki wawasan yang tajam terhadap peranan uang dalam memainkan sirkulasi komoditas. Menurutny, kuantitas uang beredar yang ada di tangan orang-orang dan ditularkan dari satu generasi ke generasi yang lain. Hal itu mungkin beredar dari satu daerah ke daerah lain dan dari negara ke negara lain. Jadi jika kekayaan tersebut telah turun di Afrika Utara, itu tidak berkurang di tanah kaum Frank atau Slavia. Untuk itu adalah upaya sosial, pencarian keuntungan dan penggunaan alat-alat yang menyebabkan kenaikan atau penurunan kuantitas logam mulia yang beredar.³³⁴

Pemikiran yang paling menarik dari Ibnu Khaldun terkait dengan moneter ini bahwa keberadaan uang itu tidak akan merangsang kegiatan ekonomi. Menurut Ibnu Khaldun, motif keuntungan, organisasi dan upaya sosial, dan penggunaan modal merupakan faktor yang menentukan volume perdagangan dan karena itulah jumlah uang menjadi beredar. Untuk mendukung teorinya ini, Ibnu Khaldun memberikan ilustrasi bahwa adakalanya perekonomian sebuah negara itu makmur sekalipun tidak memiliki tambang emas –tambang emas menjadi sumber *supply* uang dan adakalanya sebuah negara dengan pasokan emas (uang) yang banyak tetapi perekonomiannya tidak makmur.

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa Ibnu Khaldun memahami permintaan transaksi terhadap uang. Selanjutnya, keterangan menyiratkan bahwa permintaan akan keseimbangan riil berubah hanya dengan ekspansi pada tingkat kegiatan ekonomi, dan meningkatnya permintaan akan saldo nominal adalah karena tekanan inflasi. Tentu saja, Ibnu Khaldun tidak menganggap inflasi menjadi fenomena moneter murni; baginya, tariknya

333 Charles IsSaw], 77.

334 *ibid.*

permintaan dan tekanan biayalah yang menyebabkan inflasi. Jadi, kita dapat menyimpulkan bahwa teori moneter Ibnu Khaldun secara umum bertentangan dengan teori kuantitas uang. Namun, Ibnu Khaldun membuat satu pernyataan yang menyinggung persamaan pertukaran: "... uang yang dihabiskan di setiap pasar sesuai dengan volume bisnis yang dilakukan di dalamnya."³³⁵ Namun, sebagaimana disebutkan di atas, ia tidak mengklaim bahwa ada korespondensi satu per satu atau bahkan hubungan kasual antara jumlah uang dan tingkat harga umum.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa pemikiran moneter Ibnu Khaldun terkait dengan pemahamannya tentang fungsi uang, uang memainkan peran dalam sirkulasi komoditas, dan permintaan transaksi akan uang. Pemikiran penting dari Ibnu Khaldun bahwa uang tidak memengaruhi kegiatan ekonomi secara umum.

6. Teori Penawaran dan Permintaan

Dalam *Muqaddimah*, Ibnu Khaldun mengaitkan pandangan ekonomi dengan kondisi sosial. Tampaknya seolah-olah ia bermaksud untuk menerapkan semua ilmu yang disebutkan dalam *Muqaddimah* untuk melayani pembangunan manusia. Ibnu Khaldun dianggap penggagas sosiologi. Pandangan ekonominya biasanya berdasarkan pada pengalaman dan pengamatan daripada anggapan dan tebakan. Dia menyadari sebelum Marx bahwa harga akan naik apabila ada permintaan yang tinggi dan akan turun ketika permintaan rendah: "Jika manufaktur berada dalam permintaan dan biaya terpenuhi, maka produksi akan mirip dengan barang-barang yang dibawa untuk dijual. Oleh karena itu, orang akan melakukan yang terbaik untuk mempelajari bahwa profesi untuk mencari nafkah. Namun, jika barang tidak dalam permintaan dan biaya tidak terpenuhi, maka orang tidak akan belajar profesi itu sehingga akan diabaikan".³³⁶

Perlu dicatat bahwa Ibnu Khaldun itu berpandangan jauh. Dia bertujuan untuk menguraikan gambar tiga dimensi untuk pembangunan dan peradaban berdasarkan manufaktur, perdagangan, dan sifat manusia. Dia juga berfokus pada peran ekonomi dalam mendorong orang untuk terlibat dalam profesi sesuai dengan status pasar. Dia mengatakan: "Profesi biasanya tersedia jika itu membutuhkan dan permintaan. Tapi

335 Ibnu Khaldun, II/273.

336 Ibnu Khaldun, I/429.

jika negara-negara mendapatkan kelemahan, pembangunan regresi dan penduduk menjadi kurang, maka kemewahan menurun dan orang menjadi membutuhkan kebutuhannya hanya untuk mengurangi berbagai profesi yang biasanya hasil dari kemewahan".³³⁷

7. Interjensi Pemerintah dalam Kegiatan Ekonomi

Ibnu Khaldun tidak setuju pada campur tangan pemerintah dalam pemasaran untuk bertindak sebagai pedagang yang membeli barang pada harga terendah kemudian menunggu kesempatan untuk menjualnya dengan harga yang sangat tinggi ketika ada kebutuhan akan produk. Menurutny, ini merupakan pelanggaran yang melanggar hukum pada uang rakyat. Dia mengatakan: "Lebih buruk dari ketidakadilan dan korupsi di negara-negara dan peradaban adalah kekerasan uang rakyat melalui membeli barang di pasar untuk harga terendah kemudian memaksakan pada mereka untuk harga yang jauh lebih tinggi ... Ini sering mengakibatkan jatuhnya negara dan efek perkembangannya secara bertahap tanpa menyadari hal itu".³³⁸

Hal ini merupakan analisis ekonomi secara tepat yang menunjukkan peran pemerintah dalam kehidupan dan ekonomi masyarakat dan hubungan langsung di antara keduanya. Aturan ekonomi ini hadir sepanjang sejarah dan merupakan salah satu fondasi bagi peradaban. Meskipun beberapa ulama Maroko membahas aturan dan kondisi pemasaran, Ibnu Khaldun membahas pengaruh ekonomi pada pembangunan dan sejarah.³³⁹

Ibnu Khaldun sedang mencoba untuk menekankan perdagangan bebas dari gangguan apapun yang dapat merusak pasar dengan memasukkan objek yang tidak berhubungan dengan teori penawaran dan permintaan dan unsur-unsurnya seperti keberadaan pedagang dan barang serta keadaan tertentu pada harga barang. Dia juga menekankan tentang larangan monopoli.

Lebih dari sekali Ibnu Khaldun mengungkapkan ketidaksetujuannya pada gangguan negatif dari pemerintah dalam proses jual beli. Sebagai contoh, ia mengatakan di salah satu bab yang berjudul "Perdagangan Sultan Berbahaya bagi Rakyat dan Korupsi Pajak". Sadar bahwa ketika pajak pemerintah menurun karena barang mewah dan penghasilan dan

337 *ibid.*

338 *ibid.*, I/305.

339 L. Provençal, *Three Andalusian Letters in Account and Accountant* (Kairo: Publications of French Scientific Institute for Oriental Antiquities, t.t.), 15.

pengeluaran yang tinggi maka hanya akan mengumpulkan pajak sesuai dengan kebutuhannya. Namun, jika membutuhkan lebih banyak uang dan pengumpulan pajak maka akan lebih baik tempat pabean atas barang dan pasar, seperti yang telah disebutkan dalam bab sebelumnya masyarakat, memberikan judul yang berbeda adat, pekerja saham dan pemungut pajak uang mereka ketika mereka mendapatkan uang dalam jumlah besar dan kadang-kadang berpura-pura perdagangan dan pertanian untuk Sultan bawah judul kebiasaan ketika mereka menemukan pedagang dan petani mendapatkan keuntungan meskipun sejumlah kecil uang dari mereka. Keuntungan biasanya dihitung sesuai dengan modal. Pemerintah percaya bahwa apa yang mereka lakukan adalah dengan cara mengumpulkan lebih banyak pajak dan penurunan keuntungan sedangkan sangat salah dan tidak dapat diterima untuk melakukannya karena merugikan orang dari beberapa aspek.³⁴⁰

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi Ibnu Khaldun bermuara pada persoalan-persoalan yang berhubungan dengan teori nilai, distribusi, pertumbuhan, dan perkembangan, uang, harga, keuangan publik, siklus bisnis, inflasi, sewa, dan manfaat dari perdagangan. Ada beberapa kontribusi Ibnu Khaldun pada pemikiran ekonomi kontemporer. Kontribusi teori ekonomi Ibnu Khaldun disebut sebagai “pemikiran ekonomi Islam” yang mewarnai pemikiran ekonomi yang dikemukakan oleh Smith, Malthus, Ricardo, Marx, dan Keynes.

Pemikiran ekonomi Ibnu Khaldun merupakan sebuah sistem yang logis, pikiran kohesif yang didasarkan pada pengamatan ekonomi pada abad ke-14. Ibnu Khaldun seorang pengamat fenomena sosial, ekonomi, politik, dan sejarah. Dengan kekuatan abstraksinya, Ibnu Khaldun telah mampu mengidentifikasi dan mengartikulasikan hubungan antara variabel penting dari realitas ekonomi. Hanya saja, karya Ibnu Khaldun ini tidak diketahui secara cepat oleh para ekonom Barat. Padahal, bila terjemahan *al-Muqaddimah* ke dalam bahasa Eropa itu dilakukan sejak awal, maka pemikiran ekonomi Barat tidak akan terhindarkan.

340 Ibnu Khaldun, 1/193.



PEMIKIRAN EKONOMI AL-MAQRIZI

Masa kehidupan al-Maqrizi ini hampir sezaman dengan al-Syathibi dan Ibnu Khaldun yang hidup pada abad ke-14 M. Secara politik, pada masa ini dunia Islam tengah mengalami masa kemunduran dan terjadi konflik politik di berbagai belahan dunia Islam. Supremasi politik dunia Islam meredup dan berada di bawah penetrasi kekuasaan lain. Situasi kehidupan politik dunia Islam pada masa al-Maqrizi, sebagaimana masa al-Syathibi dan Ibnu Khaldun dapat dikatakan tidak stabil.

Kemunduran dunia Islam pun terjadi dalam bidang intelektual. Abad ke-14 M merupakan masa yang relatif sunyi bagi dunia intelektual Islam. Pada abad ini sangat sulit ditemukan karya yang original sebagai bentuk refleksi pemikiran dari penulisnya. Karya-karya yang muncul pada masa ini pada umumnya hanya berupa *syarh* (penafsiran atau penjelasan) atau bahkan *syarh* dari *syarh*. Oleh karena itu, masa ini ditinjau dari sejarah intelektual Islam dapat disebut sebagai *'ashr al-syurûh wa al-hawâsyi* (masa pensyarah dan pemberian catatan pinggir).

Namun demikian, ketika bidang intelektual tengah mengalami kemandekan, al-Maqrizi masih tetap bisa melahirkan karya yang monumental, terutama yang berhubungan dengan masalah ekonomi. Buku *Ighâtsah al-Ummah bi Kasyf al-Ghummah* merupakan karya penting tentang ekonomi yang telah memberikan inspirasi bagi pengembangan teori ekonomi kemudian. Buku ini tampaknya merupakan refleksi pemikiran al-Maqrizi terkait dengan peristiwa ekonomi yang terjadi pada zamannya. Sebagai ekonom yang hidup di Mesir, dalam bukunya ini al-Maqrizi telah mampu memotret peristiwa ekonomi Mesir yang terjadi pada masa itu, yang kemudian bisa melahirkan teori sendiri. Dengan demikian, penelaahan terhadap pemikiran ekonomi al-Maqrizi ini menjadi sangat signifikan.

A. Riwayat Hidup al-Maqrizi

Nama lengkap Al-Maqrizi adalah Taqiuddin Abu Al-Abbas Ahmad bin Ali bin Abdul Qadir Al-Husaini. Ia lahir di desa Barjuwan, Kairo, pada tahun 766 H (1364-1365 M). Keluarganya berasal dari Maqarizah sebuah desa yang terletak di kota Ba'lakbak. Maqarizah bermakna terpencil dari kota sehingga ia cenderung dikenal sebagai al-Maqrizi. Sejak kecil ia gemar melakukan rihlah ilmiah seperti fikih, hadis, dan sejarah dari para ulama besar yang hidup pada masanya. Tokoh terkenal yang sangat memengaruhi pemikirannya adalah Ibnu Khaldun (seorang ulama besar, penggagas ilmu sosial dan ekonomi).³⁴¹ Interaksinya dengan Ibnu Khaldun dimulai ketika Ibnu Khaldun ini menetap di Kairo dan memegang jabatan hakim agung (*Qadhi Al-Qudah*) Mazhab Maliki pada masa pemerintahan Sultan Barquq (784-801 H).

341 Shakir Mushatafa, *al-Tārīkh al-'Arabi wa al-Mu'arrikhūn, Dirāsah fī Tatawwur 'Ilm al-Tārīkh wa Ma'rifa Rijālīh fī al-Islām* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1990), 130

Pada usia 22 tahun tepatnya pada tahun 788 H (1386 M), al-Maqrizi memulai kiprahnya sebagai pegawai di Diwan Al-Insya semacam sekretaris negara pada masa pemerintahan dinasti Mamluk. Pada tahun 791 H (1389 M), Sultan Barquq mengangkat Al-Maqrizi sebagai *muhtasib* di Kairo. Pada tahun 811 H (1408 M), al-Maqrizi diangkat sebagai pelaksana administrasi wakaf di Qalanisiyah, sambil bekerja di rumah sakit An-Nuri, Damaskus. Pada tahun yang sama, ia menjadi guru hadis di Madrasah Asyrafiyyah dan Madrasah Iqbaliyyah.

Pada tahun 834 H (1430 M), al-Maqrizi bersama keluarganya menunaikan ibadah haji dan bermukim di Mekah selama beberapa waktu untuk menuntut ilmu serta mengajarkan hadis dan menulis sejarah. Al-Maqrizi meninggal dunia di Kairo pada tanggal 27 Ramadhan 845 H atau bertepatan dengan tanggal 9 Februari 1442.

Al-Maqrizi adalah seorang sejarawan Mesir lebih dikenal sebagai al-Maqrizi atau Makrizi. Meskipun ia adalah "seorang sejarawan Mamluk dan dirinya seorang Muslim Sunni, tetapi dalam konteks ini dia luar biasa tajam di dinasti Ismaili Fatimiyah dan perannya dalam sejarah Mesir.³⁴²

B. Karya al-Maqrizi

Menurut Shakir Mushthafa, ada sekitar 27 buku yang ditulis oleh al-Maqrizi yang saat ini bisa ditemukan.³⁴³ Buku-buku tersebut adalah *al-Mawâ'izh wa al-l'tibâr bi Dzîkr al-Khithath wa al-Atsâr*, *al-Sulûk fî Ma'rîfah Duwal al-Mulûk*, *Itti'âzh al-Hunafâ bi Akhbâr al-'Immah al-Fâtimiyyîn al-Khulafâ*, *Kitâb al-Muqaffa fî Tarâjum Ahl Mishr wa al-Wâridîn ilayha*, *Kitâb Syudzûr al-'Uqûd fî Dzîkr al-Nuqûd*, *Ighâtsah al-'Ummah bi Kasyf al-Ghummah*, *al-Khabar 'an al-Basyar*, *Imnâ' al-Asmâ' fî mâ li al-Rasûl min al-Hafadah wa al-Atbâ*, *al-Ilmâm bi man fî Ard al-Habasyah min Mulûk al-Islâm*, *al-Turfah al-Gharîbah fî Akhbâr Hadrmawt al-'Ajîbah*, *al-Bayân wa al-l'râb 'amma fî Ard Mishr mi al-A'râb*, *al-Dzihb al-Masbûk fî Dzîkr man Hajja min al-Khulafâ' wa al-Mulûk*, *al-Nizâ' wa al-Takhâsum fî mâ bayn Banî Umayyah wa Banî Hâsyim*, *al-Duwar al-Mudî'ah fî Târîkh al-Duwal al-Islâmiyyah*, *al-Dû' al-Sârî fî Khabr Tamîm al-Dârî*, *Dawr al-'Uqûd*

342 Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources* (London: I.B. Tauris, 2002), 164.

343 Shakir Mushthafa, *Ibid.*

al-Farīdah fī Tarājum al-A'māl al-Mufidah, 'Aqd al-Jawâhir al-Asfâth fī Akhbâr Madīnah al-Fusthath, Muntakhab al-Tadhkirah fī al-Târīkh, Nubdzah Târīkhiyyah, Mukhtashar al-Kâmil fī al-Du'afâ', Risâlah fī al-Mawâzîn wa al-Makâyil, Tarājum Mulûk al-'Arab, Dzīkr mâ Warada fī Banī Umayyah wa Banī al-'Abbâs mi al-Aqwâl, Ma'rifah mâ Yajib li Al al-Bayt mi al-Haq 'ala man 'Adâhum, Izâlah al-Ta'b wa al-'Inâ fī Ma'rifah Hâl al-Ghinâ, Dzīkr Binâ' al-Ka'bah wa al-Bayt al-Harâm, dan al-Bayân al-Mufid fī al-Farq Bayn al-Tawhīd wa al-Talhīd.

Dari buku-buku tersebut, buku al-Maqrizi yang membahas masalah ekonomi adalah *Ighâtsah al-'Ummah bi Kasyf al-Ghummah, Kitâb Syudzûr al-'Uqûd fī Dzīkr al-Nuqûd*, dan *Risâlah fī al-Mawâzîn wa al-Makâyil*. Namun demikian, hal ini tidak berarti bahwa hanya dalam kitab-kitab ini saja al-Maqrizi berbicara tentang ekonomi. Bahkan, dalam karyanya *al-Sulûk fī Ma'rifah Duwal al-Mulûk* dan *al-Mawâ'izh wa al-l'tibâr bi Dzīkr al-Khithath wa al-Atsâr* banyak ditemukan pemikirannya mengenai teori-teori ekonomi terutama ketika menceritakan krisis yang terjadi saat itu.

C. Pemikiran Ekonomi al-Maqrizi

Al-Maqrizi berada pada fase kedua dalam sejarah pemikiran ekonomi Islam, sebuah fase yang mulai terlihat tanda-tanda melambatnya berbagai kegiatan intelektual yang inovatif dalam dunia Islam. al-Maqrizi merupakan pemikir ekonomi Islam yang melakukan studi khusus tentang uang dan inflasi. Fokus perhatian Maqrizi terhadap dua aspek ini, tampaknya dilatarbelakangi oleh semakin banyaknya penyimpangan nilai-nilai Islam yang dilakukan oleh para kepala pemerintahan Bani Umayyah dan selanjutnya.

Al-Maqrizi telah melakukan studi khusus tentang uang dan kenaikan harga yang terjadi secara berkala di tengah terjadinya kelaparan dan kekeringan. Rafiq al-Misri mencatat bahwa selain kelangkaan alam yang disebabkan oleh kegagalan hujan, al-Maqrizi mengidentifikasi tiga penyebab fenomena ini, yakni korupsi dan administrasi yang buruk, beban berat dari pajak pada petani, dan peningkatan pasokan uang selain emas dan perak. Membahas penyebab ketiga, Maqrizi menekankan bahwa emas dan perak adalah satu-satunya uang yang bisa menjadi standar nilai. Harga jarang naik dalam hal emas batangan, meskipun emas dalam bentuk

mata uang melambung tinggi. Solusi yang tepat, menurut Maqrizi, untuk membatasi pasokan mata uang adalah minimalisasi penggunaan kecuali untuk transaksi dalam skala kecil.³⁴⁴

1. Konsep Uang

Pemikiran al-Maqrizi tentang uang ini dimulai dengan pembahasan tentang sejarah dan fungsi uang, implikasi penciptaan uang buruk, dan daya beli uang.

a. Sejarah dan Fungsi Uang

Menurut al-Maqrizi, baik pada masa sebelum maupun setelah kedatangan Islam, mata uang sudah digunakan oleh umat manusia untuk menentukan berbagai harga barang dan upah tenaga kerja. Untuk mencapai tujuan ini, mata uang yang dipakai hanya terdiri dari emas dan perak. Menurut al-Maqrizi, emas dan perak itu merupakan uang riil dan alami. Al-Maqrizi mendukung pendiriannya oleh fakta bahwa setiap bangsa digunakan sebagai uang. Nabi Muhammad Saw. menyebutkan zakat dalam istilah dirham perak³⁴⁵

Umumnya kedua mata uang itu berbentuk dinar dengan menggunakan bahan emas dan dirham dari bahan perak. Sedangkan mata uang yang telah umum diterima di Mesir adalah *fulûs*. Mata uang ini digunakan dalam pertukaran untuk segala macam yang dimakan, semua jenis minuman, dan barang-barang umum lainnya. *Fulûs* juga diterima untuk pembayaran pajak tanah, persepuluhan pada keuntungan pedagang, dan pungutan lain karena sultan. Mereka digunakan untuk memperkirakan biaya tenaga kerja untuk semua karya, apakah signifikan atau tidak signifikan. Memang, orang-orang Mesir tidak memiliki mata uang selain *fulûs*, dengan *fulûs* inilah kekayaan mereka diukur.³⁴⁶

Dalam sejarah perkembangannya, bangsa Arab menggunakan dinar emas dan dirham perak sebagai mata uang mereka yang diadopsi dari

344 Rafiq al-Mishri, *al-Islâm wa al-Maqûd* (Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, 1981), 63-80.

345 Taqiyyuddin Abu al-'Abbas Ahmad bin Ali al-Maqrizi, *Ighâtsah al-Ummah bi Kasyf al-Ghummah* (Hams: Dar Ibnu al-Walid, t.t.), 51.

346 Lihat, *Ibid.*, 59

Romawi dan Persia. Penggunaan mata uang emas dan perak ini kemudian dijustifikasi oleh Rasulullah Saw. Bahkan penggunaan kedua mata uang tersebut terus berlanjut tanpa perubahan sedikit pun hingga tahun 18 H ketika khalifah Umar bin al-Khattab menambahkan lafaz-lafaz Islam pada kedua mata uang tersebut. Perubahan yang sangat signifikan terjadi pada tahun 76 H. Khalifah Abdul Malik bin Marwan melakukan reformasi moneter dengan mencetak dinar dan dirham Islam.

Dalam sejarah Islam, perkembangan uang sempat mengalami kekacauan. Kekacauan melanda masalah uang ini terjadi karena percetakan mata uang dilakukan dengan bahan campuran, tidak lagi murni terbuat dari emas atau perak. Pencetakan mata uang seperti ini terjadi sejak pemerintahan Dinasti Ayyubiyah Sultan Muhammad al-Kamil ibnu al-Adil al-Ayyubi sebagai alat tukar terhadap barang-barang yang tidak signifikan. Pascapemerintahan Sultan al-Kamil, pencetakan mata uang tersebut terus berlanjut hingga pejabat di tingkat provinsi terpengaruh laba yang besar dari aktivitas ini. Kebijakan sepihak mulai diterapkan dengan meningkatkan volume percetakan. Akibatnya, rakyat mengalami banyak kerugian karena harga barang-barang yang dulu berharga $\frac{1}{2}$ dirham menjadi 1 dirham. Keadaan ini semakin buruk ketika aktivitas percetakan uang meluas pada masa pemerintahan Sultan al-Adil Kitbugha dan Sultan al-Zahir Barquq yang mengakibatkan penurunan nilai mata uang dan kelangkaan barang-barang. Menurut al-Maqrizi, sirkulasi berlimpah *fulūs* menghancurkan hubungan nilai antara logam dan ditambahkan ke bencana umum.³⁴⁷

Memang, al-Maqrizi menyatakan bahwa perubahan standar moneter dari emas dan perak kepada mata uang tembaga pada masa pemerintahan Muhammad al-Kamil bin al-'Adil (615-35 H/1218-1238 M) di Mesir dan Suriah, yang salah satu alasan untuk cobaan berat yang dihadapi Mesir pada waktu itu, termasuk inflasi dan kelangkaan kebutuhan hidup yang membawa kepada hilangnya kegembiraan hidup dan kehancuran kekayaan serta membawa masyarakat pada serba kekurangan, kemiskinan, dan kehinaan.³⁴⁸

Berdasar pada fakta sejarah uang di atas, dapat dipahami bahwa kekacauan mata uang itu muncul apabila mata uang dicetak bukan

347 *Ibid.*, 71.

348 Lihat dalam Mustafa Omar Mohammed, "al-Asfahani's Economic Ideas: Explanation and Analysis", *Masters Thesis* (Tidak Diterbitkan) (Malaysia: International Islamic University Malaysia, 1998), 61-61.

berbahan emas dan perak. Sehubungan dengan itu, menurut al-Maqrizi, mata uang yang dapat diterima sebagai standar nilai, baik menurut hukum, logika, maupun tradisi, hanya yang terdiri dari emas dan perak.³⁴⁹ Menurut al-Maqrizi, mata uang yang menggunakan bahan selain kedua logam ini tidak layak sebagai mata uang. Keberadaan mata uang ini tetap diperlukan sebagai alat tukar terhadap barang-barang dan untuk berbagai biaya kebutuhan lainnya. Dengan kata lain, penggunaan mata uang hanya diizinkan dalam berbagai transaksi yang berskala kecil. Penggunaan mata uang emas dan perak tidak serta merta menghilangkan inflasi dalam perekonomian karena inflasi juga dapat terjadi akibat faktor alam dan tindakan sewenang-wenang dari penguasa.

b. Implikasi Penciptaan Mata Uang Buruk

Al-Maqrizi menyatakan bahwa penciptaan mata uang dengan kualitas yang buruk (*bad money*) akan melenyapkan mata uang yang berkualitas baik (*good money*).³⁵⁰ Menurutny, hal tersebut tidak terlepas dari pengaruh pergantian penguasa dan dinasti yang menerapkan kebijakan yang berbeda dalam pencetakan bentuk serta nilai dinar dan dirham. Konsekuensinya, terjadi ketidakseimbangan dalam kehidupan ekonomi ketika persediaan logam bahan mata uang tidak mencukupi untuk memproduksi sejumlah unit mata uang. Begitu pula, ketika harga emas atau perak mengalami penurunan.

Al-Maqrizi melihat bahwa pada masa Sultan Shalahuddin al-Ayubi dicetak mata uang dengan kualitas yang sangat rendah dibandingkan dengan mata uang yang telah ada di peredaran. Pada saat itu, masyarakat pada umumnya memilih untuk menyimpan mata uang yang berkualitas baik dan meleburnya menjadi perhiasan serta melepaskan mata uang yang berkualitas buruk ke dalam peredaran. Melebur mata uang yang baik untuk menjadi perhiasan lebih menguntungkan daripada menjadikan uang sebagai alat tukar. Oleh karena itu, uang yang beredar dalam masyarakat hanyalah mata uang yang berkualitas rendah.

349 Bandingan dengan Laurence S. Moss, *Joseph A. Shumpete, Historian of Economics: Perspectives on the History of Economic Thought* (London: Routledge, 1996).

350 Pemikiran al-Maqrizi ini mirip dengan Hukum Gresham yang menyatakan bahwa "*Bad money drives out good money*". Lihat lebih lanjut dalam M. C. Vaish, *Monetary Theory* (New Delhi: Vikas Publishing House, 2009), 77.

c. Konsep Daya Beli Uang

Menurut al-Maqrizi, pencetakan uang oleh Pemerintah perlu dipertimbangkan secara matang dan tidak dilakukan secara sembarangan. Pencetakan mata uang oleh Pemerintah ini harus ditindaklanjuti dengan menggunakannya dalam bisnis selanjutnya. Apabila tidak diperhitungkan secara saksama, sehingga ada ketidakseimbangan antara jumlah uang dengan aktivitas produksi, maka akan berimplikasi pada penurunan daya beli riil dari uang itu sendiri.

Ada hubungan yang signifikan antara stabilitas pemerintah dengan kondisi ekonomi. Pemerintahan yang buruk akan berdampak pada keterpurukan ekonomi negara. Apabila pejabat administrasi publik korup dan tidak berjalan secara efektif, maka akan terjadi stagnasi dalam pertumbuhan ekonomi. Apalagi ketika terjadi pemaksaan dan penindasan dalam bidang pajak, maka para pelaku ekonomi akan menghentikan aktivitas ekonominya. Hal ini kemudian berimplikasi pada menurunnya produktivitas. Kemudian produktivitas itu tidak seimbang dengan pertumbuhan penduduk, sehingga pada gilirannya akan terjadi kelangkaan pasokan dan kelangkaan pasokan akan berdampak pada eskalasi harga. Oleh karena itu, pemerintah memiliki kewajiban untuk mempertahankan kualitas daya beli dari uang yang dicetaknya.

2. Teori Inflasi

Secara umum, inflasi adalah keadaan perekonomian yang ditandai oleh kenaikan harga secara cepat sehingga berdampak pada menurunnya daya beli. Selain itu, inflasi juga sering diartikan juga sebagai kecenderungan naiknya harga secara umum dan terus-menerus, dalam waktu dan tempat tertentu. Keberadaannya sering diartikan sebagai salah satu masalah utama dalam perekonomian negara, selain pengangguran dan ketidakseimbangan neraca pembayaran.³⁵¹

Menurut al-Maqrizi, inflasi terjadi ketika harga-harga secara umum mengalami kenaikan dan berlangsung terus-menerus. Al-Maqrizi menyatakan bahwa peristiwa inflasi pada fenomena sosial ekonomi adalah sebuah fenomena alam yang menimpa kehidupan masyarakat. Inflasi, menurutnya,

351 Nopirin, *Ekonomi Moneter* (Yogyakarta: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi, 1997), 67.

terjadi ketika harga secara umum mengalami kenaikan dan berlangsung terus-menerus dalam jangka waktu tertentu. Persediaan barang mengalami kelangkaan dan konsumen harus mengeluarkan lebih banyak uang untuk sejumlah barang yang sama.

Selanjutnya, al-Maqrizi membagi inflasi kepada dua jenis, yaitu inflasi akibat berkurangnya persediaan barang (*natural inflation*) dan inflasi akibat kesalahan manusia (*human error inflation*). Ilustrasi yang diberikan oleh al-Maqrizi terkait dengan jenis inflasi yang pertama ini bahwa ketika sebuah bencana alam terjadi akan menyebabkan gagal panen sehingga persediaan barang akan mengalami penurunan yang sangat drastis dan terjadi kelangkaan. Namun, pada saat yang bersamaan permintaan terhadap berbagai barang itu terus mengalami peningkatan. Oleh karena barang langka sementara permintaan tinggi, maka harga kemudian akan naik dengan cepat dan tinggi, jauh melebihi daya beli masyarakat. Hal ini akan berimplikasi pada kenaikan harga berbagai barang dan jasa lainnya. Akibatnya, transaksi ekonomi mengalami kemacetan, bahkan berhenti sama sekali, yang pada akhirnya menimbulkan bencana kelaparan, wabah penyakit, dan kematian di kalangan masyarakat.³⁵²

Sekalipun bencana alam sudah berlalu, menurut al-Maqrizi, inflasi dalam bentuk kenaikan harga bisa jadi terus berlangsung karena bencana alam itu masih memengaruhi pada aktivitas ekonomi, terutama pada sektor produksi. Produksi barang belum bisa berjalan secara efektif, sehingga menyebabkan terjadinya kelangkaan pasokan barang. Tetapi, pada saat yang bersamaan, permintaan masyarakat terhadap barang tetap berlangsung dan bahkan meningkat. Akibatnya, harga barang-barang mengalami kenaikan yang kemudian diikuti oleh kenaikan harga berbagai jenis barang dan jasa lainnya, termasuk upah dan gaji para pekerja. Oleh karena itu, penyelesaian inflasi yang disebabkan oleh bencana alam ini membutuhkan waktu yang relatif lama.

Menurut al-Maqrizi, untuk jenis inflasi yang kedua sama dengan penyebab yang mendasari terjadinya krisis di Mesir, yakni korupsi dan administrasi pemerintahan yang buruk, pajak berlebihan yang memberatkan petani, dan jumlah mata uang yang berlebihan. Pemikiran al-Maqrizi ini tampak lebih komprehensif bila dibandingkan dengan pemikiran yang

352 Bandingkan dengan Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 31.

dikemukakan oleh Milton Friedman (bapaknya kaum monetaris) yang menganggap bahwa inflasi hanyalah semacam fenomena moneter.³⁵³

Korupsi yang dilakukan oleh pejabat dan buruknya administrasi pemerintah merupakan salah satu penyebab dari terjadinya inflasi. Menurut al-Maqrizi, pemborosan dan penyalahgunaan keuangan publik oleh para penguasa menjadi sebab terjadi inflasi di Mesir. Karpet sutra yang ditetapkan bagi penguasa Sultan agar berjalan di atasnya sementara rakyat menderita dan harus menjalani hidup dengan keras.³⁵⁴

Al-Maqrizi melihat efek yang merugikan dari pajak yang berlebihan dan penurunan dalam pengumpulan –sebuah gagasan yang kemudian dikenal sebagai *Laffer's Curves* pada abad ke-20 ini. Ketika penduduk terbebani dengan meningkatkan pajak, pengumpulan pendapatan berkurang karena orang meninggalkan budidaya, meninggalkan pertanian dan bermigrasi dari daerah.³⁵⁵

Selain itu, pencetakan mata uang yang berlebih juga bisa menjadi penyebab terjadinya inflasi. Beredarnya mata uang yang berlebihan mendapat perhatian khusus dari al-Maqrizi. Dalam pengamatannya, ternyata kenaikan harga-harga (inflasi) yang terjadi adalah dalam bentuk terlalu banyaknya jumlah mata uang. Misalnya, untuk pakaian yang sama ternyata dibutuhkan lebih banyak uang. Akan tetapi apabila nilai barang diukur dengan dinar atau emas, jarang terjadi kenaikan harga. Untuk itulah al-Maqrizi menyarankan agar sejumlah uang dibatasi secukupnya saja, sekadar untuk melayani transaksi pecahan kecil.

Kajian dampak inflasi, menurut al-Maqrizi, dengan membagi masyarakat Mesir menjadi tujuh kelompok strata sosial. Dengan pembagian itu, tampaknya ia ingin melihat segmen masyarakat mana yang paling parah terkena dampak inflasi yang menggila itu. Upaya semacam ini merupakan gagasan orisinalnya yang sangat boleh jadi belum pernah dilakukan oleh ilmuwan sebelumnya, antara lain: (1) penguasa dan para pembantunya; (2) para penguasa, pedagang besar dan orang yang hidupnya mewah; (3) golongan menengah dari penguasa dan pedagang besar termasuk kaum

353 Untuk memahami lebih lanjut terkait dengan teori moneter menurut Milton Friedman dapat dilihat dalam Robert J Gordon, *Milton Friedman's Monetary Framework: a Debate with His Critics* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

354 Taqi al-Din Ahmad bin Ali al-Maqrizi, *Kitāb al-Sulūk*, Ed. Sa'īd 'Ashūr (Egypt: Dar al-Kutub Press, 1972), III/1016.

355 al-Maqrizi, 44.

profesional; (4) petani yang umumnya hidup di pedesaan; (5) golongan fakir yang menurut al-Maqrizi adalah semua *fuqaha*; (6) mahasiswa dan prajurit; (7) para pekerja kasar dan para nelayan; dan (8) golongan papa dan meminta-minta.³⁵⁶

Setelah membagi strata masyarakat Mesir menjadi tujuh kelompok, al-Maqrizi kemudian melihat satu per satu kelompok tersebut dan menegaskan intensitas kepedihan dan penderitaan yang dialaminya akibat inflasi yang sangat hebat. Golongan pertama, mereka menerima *nominal income* lebih tinggi, tetapi *purchasing power* mereka menurun drastis karena *real income* mereka merosot tajam akibat inflasi.³⁵⁷ Golongan ini tidak terlalu parah terkena inflasi. Golongan yang kedua yang terdiri dari para pedagang dan penguasa besar ini, menurut al-Maqrizi, aset mereka mengalami penurunan karena dimakan oleh biaya yang terus membengkak dan inflasi. Golongan yang ketiga yang merupakan kaum profesional mendapat upah yang meningkat secara nominal, tetapi karena melonjaknya harga-harga yang menyebabkan tingkat kehidupannya tetap seperti sebelumnya. Untuk golongan keempat, al-Maqrizi membaginya menjadi dua kelompok yaitu petani menengah atas dan petani menengah bawah. Kelompok pertama diuntungkan oleh krisis moneter sehingga aset kekayaan mereka meningkat. Sedangkan kelompok yang kedua, sangat dirugikan karena harga yang begitu tinggi tidak sebanding dengan hasil pertanian mereka. Golongan yang kelima yang terdiri dari para guru, *fuqaha*, mahasiswa dan tentara ini, golongan yang paling menderita dari lima golongan yang pertama. Hal ini menurutnya disebabkan karena pendapatan mereka yang berupa gaji dan upah bersifat tetap. Golongan yang keenam dan ketujuh mereka adalah segmen masyarakat yang tidak saja terparah penderitaannya bahkan kebanyakan dari mereka terutama golongan tujuh mati kelaparan.³⁵⁸

Berdasarkan pada penggolongan strata masyarakat Mesir ini dapat dipahami bahwa dampak krisis moneter pada masa itu bergantung pada hakikat pendapatan (*income*) dan kekayaan (*wealth*) masing-masing golongan itu.³⁵⁹ Jika pendapatan bersifat tetap atau meningkat tetapi

356 Lihat dalam Josef W. Meri (Ed.), *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia* (London: Routledge, 2006), 633.

357 al-Maqrizi, *Kitāb al-Sulūk*, III/324.

358 Josef W. Meri (Ed.), *Ibid.*

359 Bandingkan dengan Laurence S. Moss, 141.

lebih rendah dari laju inflasi, maka kondisinya akan terasa sangat parah. Namun sebaliknya, apabila pendapatannya meningkat lebih tinggi dari laju inflasi, maka kesejahteraan material mereka akan meningkat. Begitu juga kekayaan yang berupa uang, mereka juga akan mengalami kerugian di samping itu juga harus meningkatkan biaya dalam rangka untuk memenuhi kebutuhan yang harganya terus mengalami kenaikan.

D. Kesimpulan

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, maka dapat diketahui bahwa pemikiran ekonomi al-Maqrizi lebih berfokus pada masalah uang dan inflasi. Menurut al-Maqrizi, mata uang digunakan oleh umat manusia untuk menentukan berbagai harga barang dan biaya tenaga kerja. Penciptaan mata uang dengan kualitas yang buruk akan melenyapkan mata uang yang berkualitas baik. Pencetakan mata uang harus disertai dengan perhatian yang lebih besar dari pemerintah untuk menggunakan mata uang tersebut dalam bisnis selanjutnya.

Menurut al-Maqrizi, inflasi itu terjadi ketika harga-harga secara umum mengalami kenaikan dan berlangsung terus-menerus. Al-Maqrizi membagi inflasi menjadi dua yaitu inflasi akibat berkurangnya persediaan barang (*natural inflation*) dan inflasi akibat kesalahan manusia (*human error*). Penyebab terjadinya inflasi jenis *human error* adalah korupsi dan administrasi pemerintahan yang buruk, pajak berlebihan yang memberatkan petani, dan jumlah mata uang yang berlebihan.



PEMIKIRAN EKONOMI BAQIR AL-SHADR

Sejak abad ke-14 M, tepatnya setelah Ibnu Khaldun dan al-Maqrizi, pemikiran ekonomi Muslim sempat mengalami stagnasi. Hal ini ditandai dengan tidak munculnya karya tulis yang berkaitan dengan ekonomi. Situasi seperti ini selaras dengan situasi dan kondisi dunia Islam secara keseluruhan yang tengah memasuki masa suram dan keterpurukan. Khazanah intelektual Muslim tengah mengalami “mati suri” yang sulit untuk bangun dan hidup kembali.

Keterpurukan dunia Islam semakin sampai pada titik puncaknya ketika memasuki abad ke-18 dan ke-19 M. Saat ini Eropa tengah memasuki masa yang disebut dengan *renaissance* dan dunia Islam tengah mengalami masa kegelapan. Kondisi dunia Islam semakin mencekam ketika Barat mulai melakukan gerakan *imperialism*, di mana beberapa negara di Eropa mulai menjajah negara-negara Muslim. Bahkan, penjajahan Barat ini belakangan memasuki pula kawasan Timur Tengah. Ekspansi Barat ke Timur Tengah ini di mulai ketika Turki Utsmani mengalami kemunduran sementara Barat mengalami kemajuan di segala bidang, seperti perdagangan, ekonomi, industri perang dan teknologi militer. Kekalahan besar Turki Utsmani dalam menghadapi serangan Eropa di Wina tahun 1683 M menyadarkan Barat bahwa Kerajaan Utsmani telah mundur jauh sekali. Sejak itulah Kerajaan Utsmani berulang kali mendapat serangan besar-besaran dari Barat.³⁶⁰

Selaras dengan situasi dan kondisi dunia Islam itu, maka pengembangan intelektual juga mengalami “mati suri”. Kebangkitan kembali dunia Islam setelah beberapa negeri Muslim sudah bisa memerdekakan dirinya dari imperialisme Barat. Kebangkitan dan perkembangan intelektual Muslim ini muncul pula pada masa ini. Adalah Syed Muhammad Baqir al-Sadr muncul sebagai intelektual Muslim yang memiliki perhatian terhadap disiplin ilmu ekonomi yang berbasis Islam.

Ada beberapa alasan mengapa pembahasan tentang pemikiran ekonomi Muhammad Baqir al-Shadr dibuat dalam bab tersendiri. *Pertama*, Baqir al-Sadr adalah Mazhab Syi’ah dan sejauh ini belum banyak eksplorasi pemikiran ekonomi dalam perspektif Mazhab Syi’ah. *Kedua*, pemikiran ekonomi Baqir al-Sadr yang dituangkan dalam *Iqtishādunā* memiliki kekhasan tersendiri bila dibandingkan dengan pemikiran ekonomi yang lain, terutama pada saat mengkritisi sistem ekonomi Kapitalisme dan Sosialisme. *Ketiga*, Baqir al-Sadr adalah ekonom yang tidak pernah studi ekonomi di Barat dan pemikiran ekonominya murni hasil refleksi pemikiran yang mengonvergensi antara pemahaman agamanya dengan realitas ekonomi yang terjadi.

360 Huri Islam Oglu-Inan (Ed.), *the Ottoman Empire and the Word-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 84.

A. Riwayat Hidup Baqir al-Shadr

Syed Muhammad Baqir al-Sadr adalah seorang sarjana, seorang filsuf dan pendiri ideologi Partai Dakwah Islam (Hizbul Da'wat al Islamiyah)³⁶¹ di al-Kazimiyah Irak. Ia lahir pada 25 Dzul Hijjah, 1353 H/1 Maret 1934 M.³⁶² Ia berasal dari keluarga religius yang telah terbuai untuk belajar Islam sejak puluhan tahun. Ayahnya Haydar al-Sadr adalah seorang ulama Syi'ah peringkat tinggi yang dihormati.

Pada tahun 1365 H, pada usia dua belas tahun ia menetap di Najaf (Irak) dan mulai belajar serta mengajarkan prinsip-prinsip fikih Islam dan cabang disiplin ilmu Islam lain. Ia memiliki sebuah kaliber yang luar biasa untuk belajar bahwa ia sepenuhnya bisa memahami pelajaran, dari tingkat studi sendiri tanpa bantuan gurunya. Pada usia dua belas tahun, ia mulai mempelajari buku *Ma'lim al-Ushul* di bawah saudaranya, Syed Ismail al Sadr.

Baqir al-Sadr menyelesaikan pendidikan agamanya di seminari agama di bawah bimbingan al-Khoei dan Muhsin al-Hakim. Akhirnya ia muncul sebagai penulis profil dan menulis dua puluh enam buku dan banyak artikel dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk fikih, tafsir, filsafat, logika, sejarah, teologi, budaya dan ekonomi Islam. Beberapa buku-buku ini (berbahasa Arab) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Persia, bahasa Inggris, Urdu, dan bahasa Turki.

B. Karya Baqir al-Shadr

Berkat keluasan wawasannya yang meliputi ekonomi, politik, dan seni, Muhammad Baqir Shadr sangat dikagumi bahkan dalam studi-studi filsafat dan pemikiran di pusat-pusat studi Islam di barat. Ia telah menyumbangkan karya besar antara lain: (1) *Falsafatunâ*, yakni buku yang menjelaskan secara komprehensif tentang epistemologi Islam dan membantah sejumlah pandangan filsafat Barat, seperti Empirisme, Materialisme, Marxisme, dan dialektika Hegel; (2) *Iqtishâdunâ*, yakni buku

361 Abdul Ghafar bin Ismail, *Evolution of Islamic Economic Views*. (Malaysia: Centre for Research in Islamic Economics and Finance, 2008), 7.

362 Mohamed Aslam Haneef, *Contemporary Islamic Economic Thought: a Selected Comparative Analysis* (Selangor: Iraq, 1995), 110.

yang menjelaskan secara komprehensif tentang sistem ekonomi Islam dan mengkritik secara argumentatif pandangan-pandangan Marxisme, Sosialisme dan Kapitalisme; (3) *al-Fatāwā al-Wādhīyah*, yakni buku yang memuat pandangan-pandangan ijtihad; (4) *Risālatunā, al-Mursil, al-Rasūl, al-Risālah*, yakni sebuah buku yang mengkaji sosio-historis terhadap sejarah hidup Nabi; (5) *Bahts Haul al-Wilāyah*, yakni sebuah esai multiaspek terhadap aspek isu suksesi kepemimpinan setelah Nabi Saw.; (6) *Bahts Haul al-Mahdī*; (7) *Fadak fī al-Tārikh*; (8) *al-Bank al-Lāribāwī*, yakni seri pemikiran Islam tentang sistem perbankan non-riba; (9) *al-Halāqāt*, yakni buku tentang *ushul fiqh* komparatif yang menggabungkan metodologi klasik dan metodologi modern; (10) *Mālim al-Jādilah fī al-Ushūl*, yakni buku yang menjelaskan konstruksi *ushul fiqh* Syiah yang didasarkan deduksi, induksi, dan sumber-sumber teks utama; (11) *Manhaj al-Shālihīn*, yakni buku yang mencerminkan suatu pandangan modern tentang *masā'il*; (12) *al-Madrasah al-Islāmiyyah*, yakni buku yang menjelaskan tentang mazhab-mazhab dalam Islam; (13) *Ta'liqāt 'alā al-Asfār*, yakni buku yang menjelaskan tentang empat kitab perjalanan *Mulla Sadra*; (14) *al-Insān al-Mu'ashir wa al-Muskilah al-Ijmā'iyyah*; (15) *Manābī al-Qudrah fī Dawlah al-Islām*, yakni buku yang menjelaskan tentang sumber-sumber kekuasaan dalam negara Islam.³⁶³

Buku karya Muhammad Baqir al-Shadr yang membahas ekonomi adalah buku *Iqtishādunā* (ekonomi kami). Dalam *Iqtishādunā*, Muhammad Baqir al-Shadr mengkritik doktrin-doktrin ekonomi yang ada: kapitalisme dan sosialisme dan menyajikan ekonomi Islam sebagai alternatif bagi kedua sistem tersebut. Buku ini pada awalnya ditulis dalam bahasa Arab tetapi kemudian diterjemahkan pula ke dalam bahasa Inggris oleh WOFIS (*World Organization for Islamic Services* - Organisasi Dunia untuk Layanan Islam).

Buku *Iqtishādunā* ditulis dalam bahasa Arab dan edisi kedua meluas ke lebih dari 700 halaman. Substansi dari buku ini terbagi kepada tiga bagian utama: Marxisme sekitar 200 halaman, kapitalisme sekitar 40 halaman, dan sisanya sekitar 460 halaman, yang dikhususkan untuk ekonomi Islam. Hal ini menunjukkan berapa banyak Baqir al-Sadr ingin mengatakan tentang Marxisme dibandingkan dengan kapitalisme, dan tentu saja bagaimana beliau setia ke sistem Islam. Baqir al-Sadr telah secara

363 Muhammad Baqir Ash Shadr, *Our Philosophy*, Terjemahan oleh Smith Alhadar (Bandung: Mizan Pustaka, 2014), 18.

serius mengkritik Marxisme dan bahkan mencapai kesimpulan bahwa sistem ekonomi ini bertentangan dengan filsafatnya sendiri. Menurut Baqir al-Shadr, Kapitalisme yang didasarkan pada kebebasan itu sebenarnya tidak menyediakan individu dengan sarana ekonomi atau memperkuat daya belinya untuk bertindak ekonomi secara bebas. Oleh karena itu, kebebasan pasar dalam sistem Kapitalisme itu menjadi terbatas karena tidak menyebabkan kebebasan ekonomi.

C. Pemikiran Ekonomi Baqir al-Shadr

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa pemikiran ekonomi Baqir al-Shadr itu tercermin dalam karya monumentalnya, yakni buku *Iqtishādunā*. Secara umum, pemikiran ekonomi Baqir al-Shadr ini dapat dipilah kepada tiga bagian besar, yakni: (1) kritik terhadap sistem ekonomi Marxisme; (2) kritik terhadap sistem ekonomi Kapitalisme; dan (3) pemikiran ekonomi Islam.

1. Kritik Baqir al-Shadr terhadap Marxisme

Menurut Baqir al-Shadr, ada dua aspek dalam ekonomi, yakni ilmu ekonomi dan doktrin ekonomi. Ilmu ekonomi adalah ilmu yang memberikan penjelasan tentang kehidupan ekonomi, peristiwa ekonomi dan fenomena ekonomi dan menghubungkan peristiwa-peristiwa dan fenomena dengan penyebab umum dan faktor yang mengatur di dalamnya.³⁶⁴ Sedangkan yang dimaksud dengan doktrin ekonomi adalah ekspresi dari cara di mana masyarakat lebih memilih untuk mengikuti kehidupan ekonomi dan dalam pemecahan masalah praktis.³⁶⁵ Perbedaan di antara keduanya terletak pada ideologi keadilan sosial. Baqir al-Shadr menulis, "Doktrin ekonomi terdiri dari setiap aturan dasar kehidupan ekonomi terhubung dengan ideologi keadilan sosial. Dan ilmu (ekonomi) terdiri dari setiap teori yang menjelaskan realitas kehidupan ekonomi terpisah dari ideologi diawali atau keadilan ideal".³⁶⁶

364 Baqir al-Shadr, *Iqtisaduna (Our Economics)*, Terjemahan dalam bahasa English (Teheran: World organization for Islamic Services, 1982), 6.

365 *Ibid.*

366 *Ibid.*, 10.

Dengan pertimbangan ini, Baqir al-Shadr mengklasifikasi ekonomi Marx ke dalam *historical materialism* (ilmu Marxis) dan sosialisme dan komunisme (kredo Marxis). *Historical materialism* adalah Ilmu Marxisme yang memberikan penjelasan seluruh sejarah ekonomi dengan memperhatikan kekuatan produktif.³⁶⁷ Sedangkan yang dimaksud dengan kredo Marxis adalah sistem sosial dengan Marxisme panggilan dan untuk materialisasi yang mengarah pada kemanusiaan.³⁶⁸

Marxisme berpendapat bahwa bahan baku yang dimiliki oleh alam itu tidak memiliki nilai tukar. Nilai tukar dalam bahan baku alami itu hanya datang pada keberadaan sebagai akibat dari perbaikan kerja manusia. Marx menulis, “mengambil dua komoditas, misalnya, jagung dan besi. Proporsi di mana mereka dapat ditukarkan apapun, dan proporsi itu selalu dapat diwakili oleh persamaan di mana kuantitas jagung tertentu disamakan dengan beberapa kuantitas besi. Misalnya, 1 kuartal jagung = x cwt besi. Persamaan ini memberitahu kita bahwa dalam dua hal yang berbeda –dalam 1 kuartal jagung dan x cwt besi terdapat jumlah yang sama yang umum bagi keduanya. Kedua hal itu harus sama dengan yang ketiga, yang dengan sendirinya tidak yang satu atau yang lain Jika kita meninggalkan pertimbangan nilai penggunaan komoditas, mereka hanya memiliki satu kiri properti yang sedang menjadi produk kerja.”³⁶⁹ Dengan demikian, pekerjaan adalah dasar dari nilai tukar. Namun, hukum ini dalam Marxisme tidak berlaku dalam kasus penimbunan, seperti halnya, hukum ini tidak berlaku dalam kasus beberapa produksi teknis dan monumental seperti piring yang dihasilkan oleh seorang seniman terampil yang luar biasa atau surat tulisan tangan yang dibuat ratusan tahun yang lalu.

Menurut Baqir al-Shadr, pekerjaan tidak berdasarkan nilai tukar. Dia berpendapat bahwa dua orang dapat membuat dua nilai tukar yang berbeda dari komoditi yang sama, pada interval waktu yang sama karena perbedaan dalam bakat mental mereka, keinginan untuk mengungguli yang lain dan jenis perasaan yang dimiliki dalam pikirannya tentang pekerjaan tertentu.³⁷⁰ Dua pelukis, misalnya, masing-masing memiliki satu jam untuk melukis gambar,

367 *Ibid.*, 202.

368 *Ibid.*

369 Karl Marx, *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1961), I/38.

370 Baqir al-Sadr, *Iqtisaduna*, 171.

tapi kemampuan alami salah satu dari mereka membuat gambar yang dilukis oleh dia lebih menarik daripada yang dilukis oleh yang lain. Jadi Baqir al-Shadr menganggap bekerja sebagai faktor yang heterogen yang meliputi unit usaha, yang berbeda dalam kepentingan dan bervariasi dalam derajat dan nilai. Dia menganggap itu sebuah kebodohan untuk mengukur kerja secara kuantitatif dan angka saja.³⁷¹

Lebih lanjut, Baqir al-Shadr mengatakan bahwa hal itu juga memungkinkan untuk bertukar produksi secara teknis atau monumental pada tingkat yang lebih tinggi dari apa yang telah dihabiskan di atasnya dalam bentuk kerja. Sebuah surat penting sejarah misalnya dapat ditukar untuk buku sejarah al-Kamil, jika seperti pertukaran adalah mungkin lalu apa hal yang umum di antara mereka selain tenaga kerja?³⁷² Ini berarti ada beberapa hal lain di antara mereka selain tenaga kerja. Demikian pula, Baqir al-Shadr berpendapat bahwa Marxisme gagal untuk menjelaskan jatuhnya nilai tukar sebuah komoditas dengan penurunan keinginan kolektif atau permintaan akan komoditas tersebut. Nilai komoditas jatuh meskipun fakta bahwa jumlah pekerjaan kolektif yang terlibat ada di sisa-sisa tidak mengalami perubahan. Baqir al-Shadr berpendapat bahwa tingkat utilitas dari sebuah komoditas dan seberapa jauh ia memenuhi kebutuhan orang baik memiliki pengaruh pada konstitusi dari nilai tukar.³⁷³

Baqir al-Shadr menyimpulkan bahwa itu bukan pekerjaan tapi keinginan manusia kolektif yang merupakan faktor umum di antara dua hal. Jika keinginan untuk kenaikan komoditas tertentu, seseorang dapat membayar setiap harga untuk mendapatkannya. Dengan demikian, itu bukan bekerja, tetapi keinginan manusia atas dasar pertukaran komoditas yang berlangsung. Baqir al-Shadr menulis, "Dengan demikian ada keinginan kolektif untuk pondokan sebagai juga untuk kain. Keinginan ini disebabkan oleh penggunaan dan manfaat yang dimiliki di dalamnya. Dengan cara ini, meskipun manfaat yang dibuat itu berbeda satu sama lain, namun hasil yang dihasilkan adalah umum di antara mereka, yang merupakan keinginan manusia".³⁷⁴

Menurut Marxisme, sistem ekonomi kapitalis muncul sebagai akibat dari disintegrasi sistem ekonomi feodal. Marxisme, ketika menganalisis

371 *ibid.*

372 *ibid.*, 165-166.

373 *ibid.*, 166-170.

374 *ibid.*, 177.

kapitalisme dalam perspektif sejarah, meletakkan banyak pentingnya akumulasi modal primer. Hal ini membantah sudut pandang konvensional tentang ekonomi politik yang menyatakan bahwa produksi modal dan kekayaan yang diperlukan untuk hal yang sama adalah hasil dari kecerdasan, berhemat dan manajemen yang baik oleh salah satu kelas dari masyarakat. Menurut Marx, "gerakan historis ini diselesaikan dengan cara perbudakan, perampokan bersenjata, karena tidak ada tangan dalam realisasinya perencanaan intelijen ekonomi, seperti yang diyakini oleh otoritas ekonomi politik konvensional".³⁷⁵

Menurut Baqir al-Shadr, deskripsi Marxis tentang munculnya kapitalisme tidak berlaku untuk masyarakat seperti Jerman di mana sejumlah besar kaum feodal membangun pabrik, dilakukan atas administrasi dan dibiayai mereka sendiri dengan pendapatan feodal yang mereka terima. Tidak ada kekerasan maupun gerakan perebutan kekuasaan.³⁷⁶ Demikian pula, tidak berlaku bagi kapitalisme komersial Italia, yang mendapat keuntungan besar dengan demokrasi komersial Italia, seperti Venice, Genoa dan Florence, karena kelas pedagang muncul di kota-kota sebelum munculnya kapitalisme industri. Para pedagang ini memperoleh keuntungan besar melalui cara perdagangan dengan negara-negara timur selama Perang Salib.³⁷⁷ Keuntungan mereka didorong sebagai akibat dari hubungan mereka secara ramah dengan penguasa Mesir dan Suriah. Akibatnya, atas dasar keuntungan ini, mereka mendirikan pabrik-pabrik besar. Dengan cara ini kapitalisme berkembang tanpa kekerasan apapun.³⁷⁸

Baqir al-Shadr lebih lanjut mengatakan bahwa jika penjelasan yang diberikan oleh Marxisme mengenai munculnya kapitalisme dianggap sebagai mutlak. Kemudian bertentangan dengan materialisme historis. Dia berpendapat bahwa bagaimana Marxis bisa mengatakan bahwa alasan di balik akumulasi modal primer dan keberadaan kelas kapitalis secara historis adalah kekuatan perampasan dan penaklukan, di mana ia sendiri merupakan sebuah alasan yang tidak ekonomis terhadap alam? Sebagai sebuah fakta, Marx menurut Baqir al-Shadr menghancurkan logika sejarahnya sendiri dan mengakui secara implisit bahwa pembentukan kelas tidak ada secara ekonomi.³⁷⁹

375 Lihat dalam, *Ibid.*, 146.

376 *Ibid.*, 148.

377 *Ibid.*

378 *Ibid.*

379 *Ibid.*, 149.

2. Kritik Baqir al-Shadr terhadap Kapitalisme

Baqir al-Shadr membagi ekonomi kapitalis menjadi aspek ilmiah dan aspek doktrin dengan cara yang sama saat ia membagi ekonomi Marxisme ke dalam ilmu dan doktrin. Dalam aspek ilmiah, menurut Baqir al-Shadr, mencoba untuk menjelaskan jalannya kehidupan ekonomi dan peristiwa yang secara objektif berdasarkan pada stabilitas dan analisis.³⁸⁰

Doktrin kapitalis adalah sistem sosial tentang kapitalisme dan untuk mewujudkannya itu berlandaskan pada kemanusiaan.³⁸¹ Baqir al-Shadr menyatakan bahwa pada munculnya ekonomi kapitalis ada dua gagasan yang merasuki para ekonom. *Pertama*, hasil kehidupan ekonomi sesuai dengan beberapa hukum alam, yang mendominasi semua entitas ekonomi masyarakat. Oleh karena itu, tugas ekonom adalah untuk menemukan hukum-hukum, untuk menjelaskan fenomena ekonomi yang berbeda dan peristiwa yang diperoleh dalam kehidupan manusia. *Kedua*, hukum-hukum alam merupakan jaminan untuk kebahagiaan manusia; asalkan mereka ditegakkan dalam lingkungan yang bebas dan semua anggota masyarakat menikmati kebebasan kepemilikan, eksploitasi, dan konsumsi.³⁸² Gagasan pertama, menurut Baqir al-Shadr, meletakkan dasar ilmiah dari ekonomi kapitalis, sementara sebagai yang kedua meletakkan landasan ajarannya.³⁸³

Menurut Baqir al-Shadr, para pemikir ekonomi saat itu percaya bahwa kedua konsep itu berkaitan erat satu sama lain. Oleh karena itu, membatasi kebebasan individu dan campur tangan negara dalam urusan ekonominya dianggap sebagai kejahatan terhadap hukum-hukum alam.³⁸⁴ Namun, hal semacam ini tidak ada lagi tampaknya suara karena hukum alam tidak pernah gagal dalam keadaan apapun. Oleh karena itu, kesalahan untuk menganggap kebebasan kapitalis sebagai ungkapan hukum alam dan mempertimbangkan pelanggaran sebagai kejahatan terhadap mereka.³⁸⁵

Hukum alam, menurut Baqir al-Shadr bekerja tanpa gangguan di segala kondisi terlepas dari tingkat kebebasan yang dinikmati oleh individu dalam bidang kepemilikan, eksploitasi, dan konsumsi. Kadang-kadang, efek dari hukum-hukum ini berbeda, sesuai dengan perbedaan kondisi

380 *Ibid.*, 3.

381 *Ibid.*

382 *Ibid.*, 9.

383 *Ibid.*

384 *Ibid.*, 10.

385 *Ibid.*

dan keadaan.³⁸⁶ Hal ini dimungkinkan dengan cara yang sama seperti hukum alam berbeda dalam efek mereka dan hasil dengan perbedaan situasi dan kondisi. Oleh karena itu, menurut Baqir al-Shadr tidak seperti doktrin Marxis, ekonomi kapitalis bukanlah hasil dari ilmu ekonomi yang didirikan oleh kaum kapitalis, juga bukan takdir dikaitkan dengan tingkat keberhasilan dalam aspek ilmiah dalam menjelaskan realitas objektif. Doktrin tergantung pada beberapa moral dan beberapa nilai praktis yang harus sendiri dianggap sebagai kriteria untuk memberikan putusan yang menguntungkan atau menentangnya.³⁸⁷

Selain itu, Baqir al-Shadr juga menekankan bahwa meskipun doktrin kapitalis tidak berasal pada pembenaran dan keberadaan dari hukum-hukum ilmiah di bidang ekonomi tetapi hukum ilmiah dalam ekonomi kapitalis dipengaruhi oleh doktrin kapitalis.³⁸⁸ Untuk menjelaskan hal itu, Baqir al-Shadr mengklasifikasikan hukum ilmiah ekonomi menjadi dua kelompok. *Pertama* hukum-hukum alam; yang mirip dengan hukum ilmiah lainnya ditemukan oleh ilmu-ilmu alam dan tidak menunjukkan hubungan dengan manusia akan seperti hukum umum pembatasan. *Kedua* hukum meningkatkan penghasilan. Tipe hukum kedua ini memiliki keterkaitan dengan kehendak manusia seperti hukum penawaran dan permintaan dan hukum upah besi.³⁸⁹

Kehendak manusia, komentar Baqir al-Shadr ditentukan dan dikondisikan sesuai dengan ide-ide dan pemahaman serta ideologi doktrin yang berlaku dalam masyarakat di mana ia hidup. Oleh karena itu, kedua jenis hukum ini dapat berubah dari satu masyarakat ke masyarakat lain, karena masyarakat satu sama lain berbeda dalam hal faktor yang menentukan dorongan karakternya dan nilai-nilai praktis dalam kehidupan. Dia mengamati bahwa hukum dalam ekonomi kapitalis adalah dari jenis kedua secara alami. Mereka dipengaruhi oleh semua faktor yang mengganggu dalam kehendak dan kecenderungan manusia. Contohnya, hukum upah besi, yang menurutnya, ketika upah buruh meningkat, pasokan mereka juga meningkat karena peningkatan standar hidup mereka, tetapi ketika situasi sebaliknya, upah jatuh ke tingkat alami. Hasil ini menjadi tersebar luas kesengsaraan dan penyakit, akibatnya menurunkan jumlah mereka dan upah meningkat.³⁹⁰

386 *Ibid.*

387 *Ibid.*, 11.

388 *Ibid.*, 14.

389 *Ibid.*, 15

390 *Ibid.*

Baqir al-Shadr memegang pandangan bahwa setiap sistem ekonomi telah mendapat dua aspek, yakni aspek ilmiah dan aspek doktrinal. Aspek ilmiah ekonomi Marxis adalah materialisme historis, sementara sebagai aspek doktrinal yang terdiri dari sosialisme dan komunisme. Materialisme historis sebagai interpretasi sejarah dalam hal faktor tunggal (ekonomi) tidak menjelaskan sebagian besar peristiwa sejarah dan sosial yang merupakan hasil dari faktor-faktor sosial, politik, agama, dan psikologis.

Teori kerja Marx juga memiliki banyak celah. Ini tidak berlaku dalam kasus penimbunan dan dalam beberapa produksi teknis dan monumental, serta ketika ada fluktuasi pasokan dan permintaan. Shadr menyatakan ini bukan tenaga manusia, tetapi keinginan manusia pada dasar yang bertukar antara komoditas berlangsung. Demikian pula, doktrin Marxis, yaitu sosialisme dan komunisme tidak terelakkan dari perkembangan sejarah dan sosial. Ada cukup kemungkinan bahwa kapitalisme dapat digantikan oleh masyarakat didasarkan pada beberapa ideologi selain sosialisme, sebagai sejarah menjadi saksi bahwa banyak masyarakat telah muncul dalam sejarah militer, politik dan dasar agama. Namun, jika sosialisme sedang diberikan bentuk praktis, itu akan menciptakan bentuk baru dari kelas inkonsistensi, sebagai individu alami berbeda dalam hal kemampuan fisik dan kemampuan mental, sementara sebagai prinsip untuk distribusi dalam tahap sosialis, "untuk setiap orang menurut perbuatannya".

Hal ini akan menyebabkan distribusi produksi antara individu dengan derajat yang berbeda dan inkonsistensi kelas akan mengambil kelahiran segar. Demikian pula, antisipasi Marxis bahwa sosialisme akan digantikan oleh komunisme tidak menjelaskan bahwa yang berkelas akan membawa perubahan ini, karena ada satu kelas dalam tahap sosialis. Namun, jika itu adalah pemerintah sendiri yang akan layu kemudian, hal tersebut bertentangan dengan sifat manusia. Baqir al-Shadr membuat argumen penting, bagaimana pemerintah dalam tahap sosialis dapat memberikan pukulan maut untuk dirinya sendiri, sementara setiap pemerintah lainnya di permukaan bumi mematuhi pusat dan membela eksistensi politiknya sampai saat terakhir hidupnya.

Ekonomi kapitalis seperti ekonomi Marxis juga punya dua aspek; Aspek ilmiah dan aspek doktrinal. Namun, hukum ekonomi kapitalis yang doktrinal di alam, karena mereka dipengaruhi oleh kehendak manusia dan berbeda dari masyarakat ke masyarakat. Sejauh ini hukum alam

dari sistem yang bersangkutan, bersifat universal dan tidak tergabung dalam sistem tertentu. Fitur yang luar biasa dari ekonomi kapitalis adalah bahwa ia menyediakan kebebasan tak terbatas kepemilikan, konsumsi dan eksploitasi untuk setiap individu. Namun, kebebasan yang tak terkendali tersebut telah mengakibatkan masalah ekonomi banyak seperti; kemiskinan, kelaparan, inflasi, distribusi kekayaan yang tidak seimbang dan keterbelakangan ekonomi. Bahkan, telah membuka cara bagi orang-orang kaya untuk mengeksploitasi orang miskin. Meskipun tingkat produksi telah jauh meningkat dalam kapitalisme, tetapi tidak peningkatan *manifest* dalam produksi. Distribusi yang tepat menjamin perbaikan individu dan mempromosikan kesejahteraan masyarakat.

3. Pemikiran Ekonomi Islam

Menurut Baqir al-Shadr, ekonomi Islam adalah sistem yang sarat dengan nilai, yang melayani kebutuhan baik orang kaya maupun miskin. Nilai-nilai etika yang berasal dari ajaran Islam adalah sangat berbeda. Penegasan Baqir al-Shadr adalah konsisten dengan argumen ekonom Muslim lainnya dan ulama pada umumnya. Dalam kajiannya tentang ekonomi Islam, pemikiran ekonomi Baqir al-Shadr membagi subjek dalam enam bagian utama, sebagai berikut: (1) struktur umum ekonomi Islam; (2) ekonomi Islam sebagai bagian dari sistem keseluruhan; (3) kerangka umum ekonomi Islam; (4) ekonomi Islam bukan cabang sains; (5) distribusi dalam perspektif Islam; dan (6) masalah-masalah ekonomi dalam perspektif sudut pandang Islam.

a. Struktur Umum Ekonomi Islam

Bangunan umum ekonomi Islam, menurut Baqir al-Shadr terdiri dari tiga unsur utama, yakni bentuk ganda kepemilikan, kebebasan ekonomi dalam lingkup yang terbatas, dan keadilan sosial.³⁹¹

Struktur ekonomi negara Islam terdiri dari milik pribadi dan milik umum. Hal ini tidak berarti bahwa struktur ekonomi dari negara Islam itu semacam kombinasi antara kapitalisme dan sosialisme. Baqir al-Shadr

391 *ibid.*, 51.

menentang kesalahpahaman ini. Menurutnya, Islam tidak setuju dengan kapitalisme dalam keyakinan bahwa kepemilikan pribadi adalah prinsip dasar juga tidak melihat mata ke mata dengan sosialisme dalam hal kepemilikan publik sebagai prinsip umum. Hak pribadi dan kepemilikan publik dalam Islam berasal dari kepercayaan fundamental Islam. Hal ini mirip dengan cara bahwa kepemilikan pribadi yang dianjurkan dalam sistem kapitalistik dan kepemilikan publik oleh sistem sosialis sebagai kesimpulan logis dari keyakinan ideologis dan filosofis mereka. Ekonomi Islam adalah kesimpulan logis dari ideologi Islam. Oleh karena itu, dalam rangka untuk membenarkan kepemilikan pribadi dan umum dalam Islam, seseorang harus memahami hak dan kewajiban individu dan negara di dalamnya.³⁹² Dengan cara ini, Baqir al-Shadr membedakan ekonomi Islam dari kapitalisme dan sosialisme.

Unsur kedua dari ekonomi Islam adalah kebebasan terbatas yang membolehkan individu dalam bidang ekonomi. Pembatasan kebebasan, menurut Baqir al-Shadr, didasarkan pada beberapa nilai-nilai moral dan spiritual keyakinan Islam. Dia membedakan dua jenis pembatasan. *pertama*, pembatasan pribadi, yang timbul dari diri seseorang, yang merupakan hasil dari efek spiritual dan ideologis Islam pada kepribadian seseorang. *Kedua*, pembatasan tujuan, yang merupakan ekspresi dari kekuatan eksternal, yang mendefinisikan dan mengatur perilaku sosial dalam masyarakat Islam.

Pembatasan pribadi berkembang di bawah bayang-bayang pelatihan dan pendidikan khusus yang diberikan kepada individu dalam masyarakat Islam, dan menurut Baqir al-Shadr, hal tersebut menunjukkan hasil yang dinamis selama periode awal Islam.³⁹³ Pembatasan objektif dalam Islam didasarkan pada prinsip bahwa tidak ada kebebasan bagi seorang individu, sehubungan jenis kegiatan yang bertentangan dengan syariah. Menurut Baqir al-Shadr, pelaksanaan prinsip ini diwujudkan dalam dua cara. *Pertama*, syariah telah melarang kegiatan ekonomi dan sosial tertentu, yang bertentangan dengan cita-cita dan nilai-nilai yang diadopsi oleh Islam, seperti riba dan monopoli. *Kedua*, syariah telah memberi kuasa kepada penguasa (*wāli al-amr*) untuk mengawasi dan campur tangan dalam kegiatan publik dalam rangka untuk mempromosikan kepentingan sosial.³⁹⁴

392 *Ibid.*

393 *Ibid.*, 55.

394 *Ibid.*, 57.

Seorang penguasa dalam Islam, menurut Baqir al-Shadr, tidak bisa membuat sesuatu itu halal haram, bagaimana pun, ia memiliki hak campur tangan dalam kegiatan yang diperbolehkan di bawah syariah Islam. Dengan demikian, ia bisa melarang atau mengizinkan kegiatan tersebut yang sesuai dengan cita-cita masyarakat Islam. Dalam hal ini, Baqir al-Shadr menyebutkan campur tangan Nabi Saw. dalam urusan orang. Dia menyebutkan bahwa Nabi Saw. diriwayatkan telah memutuskan antara orang-orang dari Madinah dalam kasus tentang lembah air untuk pohon Palem dengan mengatakan bahwa surplus apapun tidak boleh ditolak kepada orang lain. Dia juga memberikan vonis dalam kasus yang muncul di antara orang-orang gurun di mana surplus air tidak boleh ditolak kepada orang lain atau surplus rumput-rumputan. Menurut Baqir al-Shadr, hal ini juga diketahui oleh para ahli hukum yang menyangkal surplus air atau rumput-rumputan untuk orang lain adalah tidak melanggar hukum secara umum sehingga hanya menunjukkan hak campur tangan otoritas dalam hal-hal umum di negara Islam.

Unsur ketiga dari ekonomi Islam adalah prinsip keadilan sosial yang diwujudkan oleh Islam dalam sistem distribusi kekayaan di dalam masyarakat Islam. Menurut Baqir al-Shadr, makna keadilan sosial dalam Islam begitu luas di mana setiap aspek akan selalu berkaitan dengan konsep keadilan. Keadilan sosial dalam Islam bertujuan untuk mengembangkan masyarakat manusia yang lebih baik. Menurutnya, bentuk keadilan sosial Islam terdiri dari dua prinsip umum. *Pertama*, prinsip “tanggung jawab timbal balik umum”, atas dasar bahwa ia merupakan kewajiban bagi umat Islam untuk saling membantu pada saat dibutuhkan. *Kedua*, prinsip “keseimbangan sosial”, atas dasar bahwa ia merupakan tanggung jawab negara untuk membawa standar yang berbeda dari orang yang berdekatan satu sama lain.³⁹⁵

Melalui tanggung jawab timbal balik ini dan keseimbangan dengan akal Islam, Baqir al-Shadr menyatakan, hanya nilai-nilai sosial yang terwujud dan bentuk keadilan sosial Islam datang ke dalam adanya. Pentingnya keadilan sosial dalam perekonomian Islam secara jelas tercermin dalam politik pertama dari Nabi Saw. bagi penduduk Madinah. Menurut Baqir al-Shadr, Nabi Saw. memulai kegiatan politik pertamanya di Madinah

395 *Ibid.*, 60.

dengan mendirikan persaudaraan di antara Muhajirin dari Mekah dan anshar dari Madinah. Persaudaraan ini didasarkan pada prinsip tanggung jawab timbal balik dalam rangka untuk mewujudkan kepentingan sosial yang dikehendaki Islam.

b. Ekonomi Islam sebagai Bagian dari Sistem Keseluruhan

Menurut Baqir al-Shadr, berbagai aspek ekonomi Islam itu terintegrasi secara bersama-sama; selain itu, sistem ekonomi secara keseluruhan terhubung dengan entitas agama Islam termasuk sosial, politik dan yang lainnya. Keterkaitan ini, menurut Baqir al-Shadr begitu kuat bahwa isolasi dari satu aspek dari yang lain menimbulkan masalah serius dalam kehidupan ekonomi masyarakat Islam. Oleh karena itu, berbagai aspek ekonomi Islam harus dipelajari secara bersamaan dan ekonomi Islam secara keseluruhan harus dipahami sebagai bagian dari sistem umum Islam. Di satu sisi ekonomi Islam terhubung dengan sistem kepercayaan Islam, yang merupakan sumber dasar pemberian spiritual agama, di sisi lain hubungan ini meluas ke sentimen persaudaraan.³⁹⁶

Demikian pula, hubungan antara ekonomi Islam dan sistem politik dalam Islam adalah seperti pemisahan satu dari yang lain menciptakan kesalahpahaman dalam mewujudkan tujuan dari kedua sistem. Kekuatan ekonomi yang luas dinikmati oleh otoritas yang berkuasa di negara Islam adalah hasil dari hubungan intim antara ekonomi Islam dan sistem politik Islam. Seperti kebijaksanaan hubungan antara doktrin ekonomi dan kebijakan Keuangan negara Islam adalah sedemikian rupa, yang mungkin membiarkan kebijakan keuangan dianggap sebagai program dari doktrin ekonomi Islam.

Kebijakan ekonomi dalam Islam telah dirumuskan sedemikian rupa untuk memenuhi tujuan umum dari ekonomi Islam. Hal ini bertujuan untuk membangun keseimbangan sosial dalam masyarakat Islam melalui tanggung jawab timbal balik umum orang dan mengangkat masyarakat untuk tujuan utamanya. Hubungan antara larangan riba dan aspek lain dari Islam juga sangat dekat. Menurut Baqir al-Shadr, jika larangan riba dalam Islam dipelajari sebagai komponen terpisah, maka akan menimbulkan banyak masalah yang rumit. Namun, jika itu dianggap sebagai bagian dari

³⁹⁶ *Ibid.*, 69.

operasi yang saling berhubungan, maka akan menjadi jelas bahwa Islam memberikan solusi yang jelas untuk masalah-masalah yang muncul sebagai akibat dari larangan tersebut. Oleh karena itu, penting untuk memahami ekonomi Islam sebagai bagian dari seluruh sistem Islam.

c. Kerangka Umum Ekonomi Islam

Menurut Baqir al-Shadr, doktrin ekonomi Islam dibedakan dari doktrin-doktrin ekonomi lainnya oleh sifat keagamaannya. Islam ketika berurusan dengan berbagai aspek kehidupan mengaitkannya dengan agama membentuknya dalam rangka hubungan manusia dengan pencipta-Nya dan kehidupan akhirat. Ini merupakan kerangka kerja yang memungkinkan sistem Islam dapat mewujudkan kepentingan sosial umum manusia. Baqir al-Shadr mengklasifikasikan kepentingan manusia menjadi dua jenis, yakni kepentingan alam dan kepentingan sosial. Menurut Baqir al-Shadr, ada dua kondisi dasar untuk memenuhi kepentingan ini: *pertama*, manusia harus mengenal mereka dan *kedua*, ia harus memiliki pada insentif untuk mewujudkan kepentingan-kepentingan ini setelah mengenalnya.³⁹⁷

Saat itu banyak kepentingan sosial yang bertentangan dengan kepentingan pribadi manusia dan menjadi hambatan di jalur kepentingan sosial. Dengan demikian, jaminan penghidupan seorang pekerja dalam hal penganggurannya tidak konsisten dengan kepentingan orang-orang kaya. Demikian pula, nasionalisasi tanah bertentangan dengan kepentingan orang-orang yang bisa memonopoli. Oleh karena itu, Baqir al-Shadr menganggap perlu untuk membuat kesepakatan antara kedua jenis kepentingan untuk memecahkan masalah tersebut. Masalah ini, menurut Baqir al-Shadr, tidak dapat diselesaikan oleh ilmu pengetahuan karena sebagian besar orang dalam pandangannya percaya ilmu hanya sarana untuk menemukan kenyataannya tidak bisa membuat seseorang untuk memilih kenyataan. Demikian pula, Baqir al-Shadr tidak menemukan solusi yang logis untuk masalah dari doktrin Marxis, karena tidak memiliki dasar ilmiah.³⁹⁸

Selain itu, juga tidak mungkin untuk setiap set sosial seperti pemerintah untuk memecahkan masalah ini dengan merumuskan hukum karena pihak yang berwenang selalu sarat dengan kepentingan pribadi. Oleh

397 *Ibid.*, 77.

398 *Ibid.*, 83.

karena itu, Baqir al-Shadr sampai pada kesimpulan bahwa hanya agama yang dapat memberikan solusi untuk masalah ini. Hal ini disebabkan fakta bahwa solusi itu bergantung pada kesepakatan antara dua jenis kepentingan. Hanya agama yang dapat membangun perjanjian tersebut. Agama memotivasi seseorang untuk mengorbankan kepentingan pribadinya demi orang lain. Hal ini menciptakan dalam dirinya sikap baru terhadap kehidupan dan menanamkan dalam dirinya konsep laba rugi yang baru, lebih tinggi dari material dan makna komersial. Hal ini mempersiapkan pikirannya untuk menanggung penderitaan rugi karena saudaranya dan memberinya kepuasan spiritual untuk melayani orang lain. Dengan cara ini mengajarkan kepadanya pelajaran persaudaraan tertinggi, dan mendorongnya untuk melakukan kegiatan tersebut yang menguntungkan masyarakat luas.

d. Ekonomi Islam bukan Cabang Sains

Menurut Baqir al-Shadr, ada dua sisi ekonomi, yaitu sisi ilmiah dan sisi doktrinal. Sisi ilmiah berkaitan dengan penjelasan dari kehidupan ekonomi, peristiwa ekonomi dan fenomena ekonomi. Doktrin ekonomi adalah ekspresi dari cara di mana masyarakat lebih memilih untuk mengikuti kehidupan ekonomi dan dalam pemecahan masalah praktisnya. Menurut Baqir al-Shadr, ekonomi Islam hanya memiliki satu aspek yakni sisi doktrinal. Ekonomi Islam adalah cara yang lebih dalam memilih Islam untuk mengejar kehidupan ekonomi dan bukan interpretasi dari peristiwa ekonomi. Hal ini merupakan bagian dari seluruh agama Islam, yang mengatur kehidupan ekonomi dengan cara yang sama seperti hal-hal yang berhubungan dengan aspek-aspek hidup lain. Hal ini bertujuan untuk mengubah segi korup menjadi satu suara dan tidak menjelaskan tujuan aspek tersebut. Namun, dalam rangka meletakkan landasan ilmiah ekonomi Islam, Baqir al-Shadr menganggap perlu menerapkan Islam dalam masyarakat sebagai cara hidup yang lengkap.³⁹⁹

Menurut Baqir al-Shadr, ada dua cara untuk membuat penjelasan ilmiah tentang peristiwa kehidupan ekonomi. *Pertama*, informasi tentang peristiwa ekonomi yang dikumpulkan dari pengalaman kehidupan yang realistis dan disusun secara ilmiah untuk melakukan pemeriksaan pengawasan hukum operasi di belakangnya. *Kedua*, memulai penelitian ilmiah dari fakta

399 *Ibid.*, 96.

tertentu yang diterima dan menyusun kesimpulan dalam pencerahan ke arah ekonomi dan jalan peristiwanya.⁴⁰⁰ Adapun penjelasan ilmiah dalam ekonomi Islam atas dasar cara yang pertama menurut Baqir al-Shadr, tergantung pada pelaksanaan agama secara keseluruhan sehingga peneliti bisa merekam hukum yang sebenarnya beroperasi di belakang peristiwa ini. Namun, cara ini tidak mungkin bagi ekonom Muslim karena tidak ada masyarakat Islam tunggal di mana kehidupan ekonomi masyarakat benar-benar berjalan di atas pedoman syariah.

Adapun penjelasan ilmiah atas dasar metode kedua, Baqir al-Shadr menyatakan bahwa untuk menjelaskan pemikiran beberapa fakta ekonomi Islam itu dengan memulai dari titik agama tertentu dan merumuskan secara jelas model ilmiah dari ekonomi Islam. Namun, seperti penjelasan hipotetik tidak dapat dianggap sebagai salah satu ilmiah karena sangat sering realitas yang sebenarnya berbeda dari satu hipotesis. Selain itu, aspek spiritual dan ideologis dari masyarakat Islam juga memiliki efek dalam kehidupan ekonomi masyarakat. Oleh karena itu, Baqir al-Shadr menyimpulkan bahwa ilmu ekonomi Islam tidak bisa mengambil kelahiran nyatanya kecuali ia sudah diimplementasikan dalam masyarakat yang benar-benar didasarkan pada prinsip-prinsip syariah.

e. Distribusi Kekayaan dalam Perspektif Islam

Kekayaan ekonomi yang pertama adalah sumber daya alam. Distribusi kekayaan ekonomi yang tidak adil dimulai dengan masalah kepemilikan sumber daya alam. Dengan pertimbangan itu, manusia telah sangat menderita di tangan kapitalisme dan sosialisme. Kapitalisme sambil memfokuskan pada hak-hak individu sepenuhnya dan mengabaikan masyarakat, sementara sosialisme mengorbankan individu demi masyarakat. Namun, Islam menetapkan kerangka distribusi bagi masyarakat Islam yang menjamin hak-hak individu serta hak-hak masyarakat. Untuk memahami hak kepemilikan sumber daya alam dalam Islam, Baqir al-Shadr mengembangkan teori distribusi sumber daya tersebut. Ia membangun teori distribusi kekayaan ekonomi dalam dua tahap, yakni tahap praproduksi dan tahap pascaproduksi.⁴⁰¹

400 *Ibid.*, 94.

401 *Ibid.*, 75.

Ketika membangun kerangka konseptual teorinya, Baqir al-Shadr tidak setuju dengan ekonom politik tentang modal dan tenaga kerja sebagai bagian dari sumber daya ekonomi. Menurut Baqir al-Shadr, modal adalah kekayaan yang dihasilkan dan bukan sumber asli produksi. Adapun tenaga kerja adalah unsur abstrak dan immaterial, sehingga tidak dapat dimasukkan ke dalam bagian dari kepemilikan swasta atau publik.⁴⁰² Selain itu, alam dapat dibagi menjadi empat kategori: tanah, kekayaan mineral, sungai alami, dan sumber daya alam lainnya, seperti spesies yang hidup di udara, laut dan di darat.

Dalam perspektif Baqir al-Shadr, pemilik yang sah dari sumber daya alam adalah rakyat atau pemerintah sebagai representasi dari rakyat. Individu dapat memperoleh hak khusus untuk memanfaatkan sumber daya alam dengan syarat dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan sumber daya alam. Bentuk lain dari tenaga kerja individu, seperti penggunaan kekuatan untuk memiliki sumber daya alam tidak dianggap cara kepemilikan yang sah. Ini hanya diinvestasikan pekerjaan manusia, yang memiliki makna kepemilikan yang sah.

Teori ekonomi Islam tentang distribusi pascaproduksi memberikan kepada individu hak kepemilikan pribadi untuk setiap kekayaan yang dihasilkan oleh pekerjaannya. Demikian pula dengan sarana material produksi dan berbagai alat yang digunakan dalam operasi produksi. Apabila cara ini menjadi milik seorang individu selain buruh, maka pemilik sah dari alat ini akan dibayar untuk digunakan oleh mereka.

Menurut Baqir al-Shadr, ada perbedaan ideologis antara kapitalisme dan Islam tentang kepemilikan alat-alat produksi. Kapitalisme menganggap pemilik alat-alat produksi sebagai pemilik komoditas satu-satunya yang dihasilkan, sementara Islam menganggap hanya buruh untuk memiliki klaim yang sah atas komoditas yang dihasilkan. Dalam kapitalisme alat mendapatkan bagian dari produk karena penggunaannya, seperti tenaga kerja manusia merupakan biaya pekerjaan dalam proses produksi. Dalam Islam alat hanya membantu manusia untuk memudahkan proses produksi. Dengan demikian, mereka harus diberi kompensasi untuk sewa saja dan tidak dalam pembagian keuntungan. Dengan cara ini peran manusia, menurut Baqir al-Shadr, dalam pandangan kapitalis adalah sarana yang melayani produksi dan bukan akhir yang melayani produksi.

402 *Ibid.*, 80.

Teori pasca-produksi dalam perspektif Baqir al-Shadr dapat diringkas bahwa bahan untuk produksi yang seseorang melakukan kerjanya, ketika bahan itu tidak terjadi akan menjadi kekayaan milik orang lain, maka kekayaan yang dihasilkannya akan sepenuhnya dan hanya miliknya sendiri dan semua kekuatan lain yang berpartisipasi dalam produksi akan dianggap sebagai pegawainya dan akan mendapatkan imbalan atas kerjanya dan bukan mitra dalam perusahaan produksi. Namun, ketika bahan ini menjadi kekayaan yang sudah dimiliki beberapa individu tertentu, maka dalam kasus seperti itu, itu akan terus tetap, sesuai dengan "fenomena keteguhan kepemilikan" milik pribadi manusia bahwa apa pun perubahan itu dapat dijalani.⁴⁰³

f. Masalah Ekonomi dalam Perspektif Islam

Menurut Baqir al-Shadr, setiap sistem ekonomi percaya bahwa ada masalah dalam bidang ekonomi umat manusia yang harus ditangani. Kapitalisme percaya bahwa masalah mendasar adalah kekurangan sumber daya alam. Sumber daya ini tidak bisa mengimbangi perkembangan peradaban. Demikian pula, Marxisme memegang pandangan bahwa masalah ekonomi terletak pada ketidaksepakatan antara bentuk produksi dan hubungan-hubungan distribusi. Islam, menurut Baqir al-Shadr tidak sependapat dengan kedua sistem tersebut. Menurutnya, masalah yang sebenarnya bukan terletak pada kurangnya sumber daya alam dan bukan pula tidak ada inkonsistensi antara bentuk produksi dan hubungan distribusi. Masalah sebenarnya terletak pada manusia itu sendiri.

Menurut al-Quran, Allah Swt. telah menciptakan semua hal yang dibutuhkan dan menguntungkan bagi manusia di dunia ini dan telah memberikan kepadanya sumber daya yang cukup untuk memenuhi kebutuhan materialnya. Tetapi, manusia itu sendiri yang telah kehilangan kesempatan tersebut karena pelanggaran dan tidak tahu berterima kasih kepada Allah sebagai Pencipta. Allah Swt. berfirman, *"Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi dan menurunkan air hujan dari langit, kemudian Dia mengeluarkan dengan air hujan itu berbagai buah-buahan menjadi rezeki untukmu; dan Dia telah menundukkan bahtera bagimu*

403 *ibid.*, 52.

supaya bahtera itu berlayar di lautan dengan kehendak-Nya, dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu sungai-sungai. Dan Dia telah menundukkan (pula) bagimu matahari dan bulan yang terus-menerus beredar (dalam orbitnya); dan telah menundukkan bagimu malam dan siang. Dan Dia telah memberikan kepadamu (keperluanmu) dan segala apa yang kamu mohonkan kepadanya. Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, tidaklah dapat kamu menghinggakannya. Sesungguhnya manusia itu, sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah)”.⁴⁰⁴

Dengan demikian, perilaku tidak adil manusia dalam kehidupan praktis dan tidak bersyukur akan karunia Ilahi adalah penyebab sebenarnya dari masalah ekonomi dalam kehidupan manusia. Menurut Baqir al-Shadr, ketidakadilan manusia di bidang ekonomi ini disebabkan pemerataan kekayaan sementara sebagai rasa syukur akan karunia Ilahi terletak pada mengabaikan eksploitasi sumber daya alam. Oleh karena itu, masalah ekonomi akan diselesaikan hanya ketika ada distribusi kekayaan yang adil di antara orang, selain tentu saja pemanfaatan sumber daya alam secara benar.

D. Kesimpulan

Pemikiran ekonomi Muhammad Baqir al-Shadr tercermin dalam karyanya yang berjudul *Iqtishaduna*. Pemikiran ekonomi al-Shadr diawali dengan mengkritik dua sistem ekonomi yang berkembang pada zamannya, yakni sistem ekonomi Kapitalisme dan Marxisme. Kedua sistem ekonomi tersebut menurut Baqir al-Shadr, bertentangan sistem ekonomi Islam. Pada saat yang sama, al-Shadr berpandangan bahwa sistem ekonomi Islam tidak bisa dikonvergensi dengan kedua sistem ekonomi buatan manusia itu. Oleh karena itu, tema besar yang diusung oleh Baqir al-Shadr dalam *Iqtishaduna* terkait dengan masalah struktur ekonomi Marxis, hukum nilai Marxis, dan kemunculan masyarakat Kapitalis.

Setelah melakukan kritik terhadap sistem ekonomi Kapitalis dan Marxis, Baqir al-Shadr menyajikan pemikirannya tentang ekonomi Islam. Menurut Baqir al-Shadr, ekonomi Islam adalah sistem yang sarat dengan

404 al-Quran surat Ibrahim ayat 32-34.

nilai yang berasal dari ajaran Islam. Dalam kajiannya tentang ekonomi Islam, Baqir al-Shadr membagi subjek dalam enam bagian utama: (1) struktur umum ekonomi Islam; (2) ekonomi Islam sebagai bagian dari sistem keseluruhan; (3) kerangka umum ekonomi Islam; (4) ekonomi Islam bukan cabang sains; (5) distribusi dalam perspektif Islam; dan (6) masalah-masalah ekonomi dalam perspektif Islam.



PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM KONTEMPORER

Abad ke-20 M dipandang sebagai abad kebangkitan kembali dunia Islam setelah terpuruk beberapa abad yang lalu. Kebangkitan dunia Islam ini ditandai dengan kemampuan umat Islam memerdekakan negerinya dari penjajahan yang dilakukan oleh bangsa Barat. Manifestasi dari kebangkitan dunia Islam tersebut menurut Lothrop, berupa tumbuhnya potensi luar biasa bagi pembentukan dunia baru Islam.⁴⁰⁵ Menurut

405 Lihat dalam, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 2002), 88.

Badri Yatim, kebangkitan dunia Islam adalah bangkitnya nasionalisme di dunia Islam dan tumbuhnya gerakan multi partai yang memperjuangkan kemerdekaan negaranya.⁴⁰⁶

Kebangkitan dunia Islam pada abad ini lebih didominasi oleh kebangkitan intelektual. Pada abad ini muncul sejumlah pemikir Muslim dengan berbagai produk pemikirannya. Di Arab Saudi misalnya muncul Muhammad bin Abdul Wahab, di Mesir muncul Muhammad Abduh, di India muncul Muhammad Iqbal, di Aljazair muncul Muhammad Sanusi, dan di Indonesia sendiri muncul Ahmad Dahlan. Secara umum gagasan mereka bermuara pada dua persoalan pokok, yakni purifikasi dan pembaharuan. Purifikasi berarti memurnikan kembali ajaran Islam yang sesuai dengan al-Quran dan Sunnah, sedangkan pembaharuan adalah memunculkan berbagai gagasan dan implementasi yang sesuai dengan perkembangan zaman.

Di samping gagasan berupa pemikiran dan gerakan Islam, kebangkitan Islam pada abad ke-20 ini ditandai pula dengan lahirnya beberapa karya yang monumental terkait dengan khazanah intelektual umat Islam. Pada bagian yang parsial, khazanah intelektual ini berkaitan pula dengan masalah ekonomi. Dari paruh kedua abad kedua puluh sejumlah besar karya tentang ekonomi Islam mulai berdampak pada pemikiran ekonomi, khususnya di kalangan umat Islam. Siddiqi mengutip sekitar 700 judul asli dan karya komentar tentang ekonomi Islam, sebagian besar ditulis pada periode awal 1950-an sampai tahun 1970-an. Judul-judul tersebut mencakup berbagai topik: *filosofi ekonomi Islam* (80 kutipan), *sistem ekonomi Islam* (418 judul), *kritik Islam terhadap ekonomi kontemporer* (lebih dari 100 kutipan), *analisis ekonomi dalam kerangka Islam* (sekitar 50 kutipan), *sejarah pemikiran ekonomi dalam Islam* (40 kutipan), dan bibliografi.⁴⁰⁷

Uraian ini mempertegas bahwa pada abad ke-20 M atau masa kontemporer ini telah muncul beberapa pemikir Muslim dan pemikirannya terkait dengan masalah ekonomi Islam. Sehubungan dengan itu, pada deskripsi berikut akan disajikan beberapa pemikir Muslim dan pemikirannya tentang ekonomi Islam.

406 Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dinasti Islamiyah II* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), 184.

407 Ahmed A. F. El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: a Short History* (Boston: Brill, 2006), 348.

A. Pemikir dan Pemikiran Ekonomi Islam

1. M. Nejatullah Siddiqi

a. Riwayat Hidup

Mohammad Nejatullah Siddiqi adalah seorang ekonom India dan pemenang Hadiah Internasional Raja Faisal untuk Studi Islam. Lahir di India pada tahun 1931, ia dididik di Aligarh Muslim University serta Rampur University dan Azamgarh University. Ia menjabat sebagai Asosiasi Profesor Ekonomi dan Profesor Studi Islam di Aligarh Muslim University dan sebagai Profesor Ekonomi di King Abdul Aziz University, Jeddah, Arab Saudi di Pusat Penelitian Ekonomi Islam. Dia kemudian menjadi anggota di Pusat Studi Timur Dekat di University of California, Los Angeles dan setelah itu Visiting Scholar di the Islamic Research dan Training Institute, Islamic Development Bank, Jeddah.⁴⁰⁸

Dia adalah seorang penulis yang produktif dalam bahasa Urdu dan bahasa Inggris. Menurut WorldCat, ia memiliki 63 karya di 177 publikasi dalam 5 bahasa dan 1.301 saham perpustakaan. Beberapa karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, Persia, Turki, Indonesia, Malaysia, Thailand, dan lain-lain. Mungkin bukunya yang paling banyak dibaca adalah *Banking without Interest* yang diterbitkan di 27 edisi antara tahun 1973 sampai 2000 dalam 3 bahasa dan dipegang oleh 220 perpustakaan di seluruh dunia.⁴⁰⁹

Selama karier akademis yang panjang, ia telah menyupervisi sejumlah tesis Ph.D. di universitas di India, Arab Saudi dan Nigeria. Dia telah dan terus dikaitkan dengan sejumlah jurnal akademik sebagai editor atau penasihat. Ia telah bertugas di berbagai komite dan berpartisipasi dalam banyak konferensi di berbagai belahan dunia. Dia sangat membantu untuk semua dan berbagi pengetahuan berharga di masyarakat. Saat ini ia tinggal di Aligarh, India. Dia adalah Profesor Emeritus di Departemen Studi Manajemen, Universitas Aligarh Muslim, India.⁴¹⁰

Ia telah menulis setidaknya 10 buku dalam bahasa Inggris. Karyanya dalam bahasa Inggris telah diterbitkan dalam lebih dari 100 edisi. Karya-karya

408 https://en.wikipedia.org/wiki/Mohammad_Najatullah_Siddiqi.

409 www.worldcat.org/title/notable diakses tanggal 30 Mei 2016.

410 https://en.wikipedia.org/wiki/Mohammad_Najatullah_Siddiqi.

besarnya tentang perbankan Islam telah ditulis dalam bahasa Inggris. Di antaranya adalah: *Recent Theories of Profit: A Critical Examination* (1971); *Economic Enterprise in Islam* (1972); *Muslim Economic Thinking* (1981); *Banking Without Interest* (1983); *Issues in Islamic banking: selected papers* (1983) *Partnership and profit-sharing in Islamic law* (1985); *Insurance in an Islamic Economy* (1985); *Teaching Economics in Islamic Perspective* (1996); *Role of State in Islamic Economy* (1996); *Dialogue in Islamic Economics* (2002); dan *Islam's View on Property* (1969).⁴¹¹

b. Pemikiran Ekonomi

Sebagai ekonom Muslim kontemporer, Nejatullah Siddiqi telah menawarkan beberapa pemikiran fundamental tentang ekonomi Islam. Diskursus Siddiqi tentang ekonomi Islam diawali dengan menyajikan tema tentang ciri-ciri ekonomi Islam.⁴¹² Ciri *pertama* ekonomi Islam adalah hak relatif dan terbatas bagi individu, masyarakat, dan negara. Menurut Siddiqi, setiap orang diberi kebebasan untuk memiliki, memanfaatkan dan mengatur hak miliknya. Namun, semua hak itu memancar dari kewajiban manusia sebagai kepercayaan dan khalifah Allah Swt. di muka bumi. Dengan demikian, menurut Siddiqi, kepemilikan merupakan suatu hak individual selama ia melaksanakan kewajibannya serta tidak menyalahgunakan haknya itu.

Ciri *kedua* dari sistem ekonomi Islam menurut Siddiqi adalah negara memiliki peranan yang positif dan aktif dalam kegiatan ekonomi. Siddiqi memberikan dukungan yang kuat terhadap peran aktif dan positif negara di dalam sistem ekonomi. Pada prinsipnya, Siddiqi menyetujui dan membela bahwa sistem pasar itu harus berfungsi dengan baik. Namun jika pasar gagal mencapai keadilan, negara memiliki hak untuk intervensi. Dalam keadaan ini negara berkewajiban menyediakan kebutuhan dasar bagi semua orang. Selain itu, negara dalam bentuk lembaga Hisbah juga berkewajiban melakukan *amar ma'ruf nahyi munkar* apabila terjadi ketidakadilan di pasar.⁴¹³

411 *Ibid.* Lihat pula dalam Abdul Azim Islahi, "Professor Emeritus - Dr. Muhammad Nejatullah Siddiqi" dalam www.aligahimovement.com.

412 Mohamed Aslam Haneef, *Contemporary Islamic Economic Thought: a Selected Comparative Analysis* (Selangor: Ikras, 1995), 35-38.

413 *Ibid.*

Menurut Siddiqi, ciri *ketiga* dari sistem ekonomi Islam adalah mengimplementasikan zakat dan pelarangan riba. Implementasi kedua pranata ekonomi ini merupakan ciri khas ekonomi Islam karena disebutkan secara eksplisit di dalam al-Quran dan Sunnah. Bahkan, Siddiqi berpandangan secara pasti bahwa bunga itu adalah riba, dan oleh karenanya harus dilenyapkan. Sebagai alternatifnya, Siddiqi mengusulkan akad *mudharabah*. Dengan mengimplementasikan akad ini di perbankan, maka bank tidak hanya berfungsi sebagai lembaga perantara melainkan juga sebagai agen ekonomi dan harus terlibat secara langsung dalam penciptaan kegiatan ekonomi.⁴¹⁴

Ciri *keempat* dari sistem ekonomi Islam menurut Siddiqi adalah harus adanya jaminan kebutuhan dasar bagi manusia. Pemikiran ekonomi penyediaan kebutuhan dasar ini mirip dengan strategi kebutuhan dasar dan program-program kesejahteraan dalam sistem ekonomi Kapitalis dan Sosialis. Jaminan kebutuhan dasar ini dapat diimplementasikan dengan cara mendistribusikan aset dan kekayaan yang berimplikasi pada perolehan pendapatan yang adil dan berlangsung dalam jangka waktu yang lama.⁴¹⁵

Setelah diskursus tentang ciri sistem ekonomi Islam, Nejatullah Siddiqi melanjutkan pemikiran ekonominya yang berkaitan dengan masalah distribusi.⁴¹⁶ Bagi Siddiqi, distribusi merupakan konsekuensi dari kegiatan konsumsi (permintaan) dan produksi (penawaran). Menurut Siddiqi, kepemilikan individual terbatas dalam pengertian bahwa hak itu ada jika kewajiban-kewajiban sosial sudah ditunaikan. Kekayaan swasta dipandang sebagai suatu hal yang mengandung maksud tertentu yakni untuk memberi kebutuhan materiil kepada manusia pada waktu yang sama bekerja bagi kebaikan masyarakat. Penggunaan kekayaan swasta harus benar bersamaan dengan norma-norma kerja sama, persaudaraan, simpati, dan pengorbanan diri. Setiap pelanggaran terhadap semua persyaratan tersebut seperti penimbunan, eksploitasi dan penyalahgunaan akan menyebabkan hilangnya hak memiliki. Negara dan masyarakat adalah penjaga kepentingan sosial dalam hal ini.

Tema lain yang disajikan dalam pemikiran ekonomi Nejatullah Siddiqi adalah masalah produksi.⁴¹⁷ Pemikiran tentang produksi yang dibangun Siddiqi mengalami transformasi dari paradigma neoklasik. Baginya, memaksimalkan

414 *ibid.*

415 *ibid.*

416 *ibid.*, 39.

417 *ibid.*, 42.

laba bukanlah satu-satunya motif dan bukan pula motif utama produksi. Tujuan utama produksi adalah pemenuhan kebutuhan seseorang secara sederhana, mencukupi tanggungan keluarga, persediaan untuk menghadapi kemungkinan-kemungkinan masa depan, persediaan untuk keturunan dan pelayanan sosial, serta infak di jalan Allah Swt.

2. M. Umer Chapra

a. Riwayat Hidup

M. Umer Chapra, lahir di Bombay India 1 Februari 1933, adalah salah seorang ekonom Muslim kontemporer yang paling terkenal pada zaman modern, baik di Timur maupun di Barat. Ia meraih gelar S2 dari Universitas Karachi pada tahun 1954 dan 1956 dengan gelar B.Com/B. BA (*Bachelor of Business Administration*) dan M.Com/M.BA (*Master of Business Administration*) dan gelar Ph. D. dari Universitas Minnesota.⁴¹⁸

M. Umer Chapra terlibat dalam berbagai organisasi dan pusat penelitian yang berkonsentrasi pada ekonomi Islam. Saat ini dia menjadi penasihat pada Islamic Research and Training Institute (IRTI), Islamic Development Bank, Jeddah. Sebelumnya ia menduduki posisi sebagai Penasihat Peneliti Senior di Saudi Arabian Monetary Agency (SAMA), Riyadh selama hampir 35 tahun. Aktivitasnya di lembaga-lembaga ekonomi Arab Saudi ini membuatnya diberi kewarganegaraan Arab Saudi oleh Raja Khalid atas permintaan Menteri Keuangan Arab Saudi.⁴¹⁹ Lebih kurang selama 45 tahun dia menduduki profesi di berbagai lembaga yang berkaitan dengan persoalan ekonomi di antaranya 2 tahun di Pakistan, 6 tahun di Amerika Serikat, dan 37 tahun di Arab Saudi.⁴²⁰ Selain profesinya itu banyak kegiatan ekonomi yang diikutinya, termasuk kegiatan yang diselenggarakan oleh lembaga ekonomi dan keuangan dunia seperti IMF, IBRD, OPEC, IDB, OIC dan lain-lain.

Telah banyak buku dan artikel tentang ekonomi Islam yang sudah diterbitkan. Hingga saat ini telah terhitung sebanyak 11 buku, 60 karya

418 Biografi M.Umer Chapra dalam "Introduction of Dr.:M. M.Umer Chapra", [http://www.geogic.com/M.Umer Chapra/biografi.htm](http://www.geogic.com/M.Umer%20Chapra/biografi.htm), diakses 30 Mei 2016.

419 John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, Terjemahan oleh Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Press, 1984), 410.

420 Lihat juga dalam pengantar (*foreword*) Khurshid Ahmad terhadap M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: Islamic Foundation, 1995), xiv-xv.

ilmiah dan 9 resensi buku. Buku dan karya ilmiahnya banyak diterjemahkan dalam berbagai bahasa termasuk juga bahasa Indonesia. Buku yang telah ditulisnya dan sangat populer adalah *Toward a Just Monetary System* (1985), *Islam and Economic Challenge* (1992), *Islam and the Economic Development* (1994), dan *The Future of Economics; an Islamic Perspective* (2000).

b. Pemikiran Ekonomi

Pemikiran ekonomi M. Umer Chapra sebenarnya tercermin dalam buku-buku yang ditulisnya. Pemikiran *pertama* terkait dengan masalah sistem moneter menurut Islam. Tema ekonomi ini terefleksi dalam bukunya yang berjudul *Towards a Just Monetary System*.⁴²¹ Ada beberapa tema yang disajikan dalam buku ini. *Pertama*, sasaran dan strategi sistem perbankan dan keuangan dalam perekonomian Islam. Ada lima hal yang dibahas pada bagian ini, yaitu (1) kesejahteraan ekonomi yang diperluas dengan kesempatan kerja penuh dan laju pertumbuhan ekonomi yang optimal; (2) keadilan sosioekonomi dan distribusi kekayaan dan pendapatan yang merata; (3) stabilitas nilai mata uang untuk memungkinkan alat tukar sebagai satuan unit yang dapat diandalkan, standar yang adil bagi pembayaran yang ditangguhkan, dan alat penyimpan nilai yang stabil; (4) mobilisasi dan investasi tabungan untuk pembangunan perekonomian dalam suatu cara yang adil sehingga pengembalian keuntungan dapat dijamin bagi semua pihak yang bersangkutan; dan (5) memberikan semua bentuk pelayanan yang efektif yang secara normal diharapkan berasal dari sistem perbankan.

Kedua, hakikat riba dalam Islam, baik yang terdapat di dalam al-Quran dan Hadis maupun dalam literatur fikih. Menurut Chapra, Islam melarang keras praktik riba dan sebagai solusinya diberikan beberapa alternatif bagi riba, seperti pembiayaan lewat penyertaan modal (*equity financing*), membuat saluran untuk penyertaan modal (*sole proprietorship*), *partnertship* (kemitraan), *mudharabah*, *musyarakah*, dan perusahaan perseroan, serta koperasi.

421 M. Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System: a Discussion of Money, Banking, and Monetary Policy in the Light of Islamic Teachings* (Leicester, UK : Islamic Foundation, 1985).

Ketiga, reformasi fundamental sebagai solusi selanjutnya untuk keluar dari praktik riba. Beberapa reformasi fundamental tersebut adalah tabungan dan investasi, pembiayaan lewat penyertaan modal, mengurangi kekuasaan bank, dan menciptakan bursa yang sehat. Dengan pengenalan berbagai reformasi fundamental tersebut, sistem perbankan dapat berfungsi untuk mencapai sasaran-sasaran sosioekonomi Islam. Suatu perubahan yang hanya menggantikan riba dengan bagi hasil tidak akan dapat mencapai tujuan meskipun hal tersebut merupakan perubahan yang perlu disambut sebagai cara yang digunakan oleh para bankir muslim untuk mencari pengalaman menjalankan perbankan bebas riba dan memberikan jalan bagi beberapa reformasi di kemudian hari.

Keempat, M. Umer Chapra membantah para pihak yang merasa keberatan akan pelarangan bunga bank. Keberatan tersebut menurut Chapra, dianggap tidak berdasar karena bukti-bukti empiris tidak menunjukkan adanya suatu korelasi positif yang signifikan antara bunga dan tabungan, bahkan di negara industri sekalipun. Dampak suku bunga pada tabungan di negara-negara berkembang ditemukan sangat kecil (*negligible*) dalam banyak studi. Keberatan ketika yang dituduhkan adalah bahwa keseluruhan sistem yang berbasis pada penyertaan modal akan sangat tidak stabil. Tuduhan ini, oleh Umar Chapra dianggap sebagai tuduhan yang tidak berdasar, tanpa dukungan empiris, dan tidak logis. Keberatan yang selanjutnya adalah bahwa prospek pertumbuhan akan redup dalam sebuah perekonomian Islam setelah penghapusan bunga yang oleh Umar Chapra hal ini dianggap sebagai kritikan yang tidak valid.

Kelima pendirian lembaga institusional yang secara prinsip berbeda dengan institusi konvensional dalam hal lingkup dan tanggung jawab. Selain itu, Umer Chapra juga membahas tentang pengelolaan kebijakan moneter dalam lembaga yang baru. Kemudian mengevaluasi program yang diajukan sesuai dengan tujuan yang dibahas pada pembahasan sebelumnya.

Pemikiran ekonomi M. Umer Chapra lainnya terkait dengan masalah Islam dan tantangan ekonomi sebagaimana tercermin dalam bukunya yang berjudul *"Islam and Economic Challenge"*.⁴²² Dalam buku ini, Chapra mengkaji tiga sistem ekonomi Barat yaitu Kapitalisme, Sosialisme, dan gabungan dari dua sistem tersebut yaitu "negara kesejahteraan".

422 M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: Islamic Foundation, 1992).

Chapra mengemukakan neraca ketiga sistem tersebut dari segi prestasi-prestasinya maupun kegagalan-kegagalannya. Menurut Chapra, ketiga sistem perekonomian yang gagal itu harus dihindari oleh negara-negara Muslim jika ingin mengaktualisasikan tujuan sosio-ekonominya.

Pada kajian selanjutnya, M. Umer Chapra mengemukakan pandangan dunia Islam dan strateginya dalam menyelesaikan masalah ekonomi. Pandangan dunia Islam ini didasarkan pada tiga prinsip yang paling pokok, yaitu *tawhîd*, *khilâfah*, dan *'adâlah*. Pada bagian akhir, M. Umer Chapra menjelaskan bagaimana cara menghidupkan faktor-faktor kemanusiaan. Di antaranya dengan pemberian motivasi, keadilan sosioekonomi, perbaikan kondisi pedesaan, dimensi moral, meningkatkan kemampuan dengan memberikan pendidikan dan latihan serta memperluas akses kepada keuangan.

Pada buku lain, "*Islam and the Economic Development*",⁴²³ M. Umer Chapra berbicara tentang Islam dan pembangunan ekonomi. Gagasannya ini didasarkan pada empat pertanyaan: (1) bagaimana jenis pembangunan yang diinginkan oleh Islam?; (2) apakah jenis pembangunan ini dapat direalisasikan dengan pendekatan sekuler yang percaya pada sistem pasar atau sosialisme atau strategi-strategi yang diformulasikan oleh para ekonom pembangunan dalam kerangka kerja dua sistem itu; (3) bagaimana strategi Islam? Apakah dapat membantu negara-negara muslim memformulasikan kerangka aktualisasi pembangunan yang diinginkan oleh Islam dengan tujuan menanggulangi ketidakseimbangan makro ekonomi?; dan (4) mengapa selama ini negara-negara muslim gagal merumuskan dan mengimplementasikan strategi tersebut?

Menurut M. Umar Chapra, sistem Kapitalisme *laissez-faire* dan Sosialisme telah gagal merealisasikan pemenuhan kebutuhan dasar, kesempatan kerja penuh, distribusi pendapatan, dan kekayaan yang merata. Kedua sistem itu tidak dapat mengantarkan perubahan struktural radikal yang diperlukan untuk merealisasikan pertumbuhan dengan keadilan dan stabilitas. Oleh karena itu, kedua sistem itu tidak mungkin dapat berfungsi sebagai contoh bagi negara yang sedang berkembang, khususnya negara-negara muslim karena komitmen Islam yang tegas terhadap keadilan sosioekonomi. M. Umar Chapra bukan hanya mengkritik kedua sistem di

423 M. Umer Chapra, *Islam and Economic Development: a Strategy for Development with Justice and Stability* (New Delhi : Adam Publishers & Distributors, 1994).

atas tanpa solusi. Ia menawarkan lima tindakan kebijakan sebagai solusi bagi pembangunan yang disertai keadilan dan stabilitas. Kelima kebijakan tersebut adalah: (1) memberikan kenyamanan kepada faktor manusia; (2) mereduksi konsentrasi kekayaan; (3) melakukan restrukturisasi ekonomi; (4) melakukan restrukturisasi keuangan; dan (5) melakukan rencana kebijakan strategis. Bagi Chapra, Islamlah satu-satunya alternatif untuk menggantikan Kapitalisme dan Sosialisme.

3. Nawab Haider Naqvi

a. Riwayat Hidup

Syed Nawab Haider Naqvi lahir di Maraith, pada tahun 1935 kemudian pindah ke Karachi, Pakistan pada tahun 1950. Haider Naqvi meraih gelar master dari Yale University pada tahun 1961 dan meraih gelar doktor dari Princeton University pada tahun 1966. Setelah menyelesaikan penelitian posdoktoralnya dari Harvard University pada tahun 1970. Haider Naqvi mulai meniti karier dengan menulis berbagai karya ilmiah yang berhubungan dengan masalah ekonomi. Haider Naqvi pernah menjabat sebagai Direktur Pakistan Institute of Development Economics (Lembaga Ekonomi Pembangunan Pakistan), Penasihat Ekonomi Senior pada National Electric Power Regulatory Authority (NEPRA) dan Rektor Kausar University of Sciences, Islamabad.⁴²⁴

Sebagai seorang akademisi, Haider Naqvi terlibat dalam beberapa lembaga penelitian, di antaranya sebagai Penasihat Ekonomi Senior pada National Electric Power Regulatory Authority (NEPRA), Penasehat Ekonomi pada MCB Institute for Development Research, Direktur Pakistan Institute of Development Economics, Islamabad, Kepala Economic Affairs Division, Government of Pakistan, serta Pejabat dan Ekonom Peneliti Senior pada Pakistan Institute of Development Economics. Selain itu, Haider Naqvi juga terlibat dalam keanggotaan dan asosiasi, di antaranya yang penting adalah: anggota National Geographic Society, Washington, D.C., Presiden Pendiri Pakistan Society of Development Economists, Islamabad, Ketua the Committee on Economic and Social well-being for the Eighth Five Year Plan, Ketua Board of Management, Asian and Pacific Development

424 https://en.wikipedia.org/wiki/Nawab_Haider_Naqvi.

Center, The United Nations, Kuala Lumpur, Malaysia, Ketua Asian Sub-Link Project, ESCAP, Bangkok, Thailand, dan Ketua Committee on Islamization, appointed by the Finance Minister, Government of Pakistan.⁴²⁵

Selain keterlibatannya dalam lembaga penelitian dan lembaga-lembaga kajian, Haider Naqvi terlibat dalam penerbitan jurnal. Ia pernah menjadi editor dari jurnal nasional dan internasional, di antaranya The Pakistan Development Review, Pakistan Institute of Development Economics, Islamabad, Managing International Development (M.I.D.) The United Nations, New York, dan South Asia Journal, The Sage Publishers, New Delhi.⁴²⁶

Telah banyak buku dan artikel tentang ekonomi Islam yang sudah diterbitkan, di antaranya *Perspectives on Morality and Human Well-being* (2003), *Development Economics: Nature and Significance* (2002), *The Crisis of Development Planning in Pakistan* (2000), *External Shocks and Domestic Adjustment: Pakistan's Case 1970-1990* (1997), *Islam, Economics, and Society* (1994), *Development Economics: A New Paradigm* (1993), *SAARC Link: An Econometric Approach* (1992), *Macro-Economic Framework for the Eighth Five Year Plan; Islamabad: Pakistan Institute of Development Economics* (1992), *On Raising the Level of Economic and Social Well-Being of the People* (1992), *Structure of Protection and Allocative Efficiency in Manufacturing San Francisco International Center for Economic Growth* (1991), *Structural Change in Pakistan's Agriculture* (1989), *Land Reforms in Pakistan: A Historical Perspective* (1987), *Preliminary Revised P.I.D.E. Macro-Econometric Model of Pakistan's Economy* (1986), dan *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (1981).⁴²⁷

b. Pemikiran Ekonomi

Dalam tulisannya yang tersebar, Nawab Haider Naqvi mengajukan beberapa pemikiran tentang ekonomi. Pemikiran pertama terkait dengan masalah hakikat ilmu ekonomi Islam. Menurut Naqvi, ilmu ekonomi Islam merupakan suatu sistem perekonomian yang diatur berdasarkan syariat Islam yang representatif dalam masyarakat Muslim.⁴²⁸ Ekonomi Islam dapat didefinisikan sebagai sebuah studi tentang pengelolaan harta

425 *ibid.*

426 *ibid.*

427 *ibid.*

428 Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society* (New York: Routledge, 2013), 13.

benda menurut perspektif Islam.⁴²⁹ Secara epistemologis, menurut Naqvi, ekonomi Islam dibagi menjadi dua disiplin ilmu. *Pertama*, ekonomi Islam normatif, yaitu studi tentang hukum-hukum syariah Islam yang berkaitan dengan urusan harta benda. *Kedua*, ekonomi Islam positif, yaitu studi tentang konsep-konsep Islam yang berkaitan dengan urusan harta benda, khususnya yang berkaitan dengan produksi barang dan jasa. Cakupannya adalah segala macam cara dan sarana yang digunakan dalam proses produksi barang dan jasa.⁴³⁰

Dalam kaitannya dengan ilmu ekonomi Islam normatif, Haider Naqvi mengecam paradigma klasik dan neo-klasik yang mengabaikan dimensi moral. Bahkan, Haider Naqvi mengatakan bahwa kesuksesan atau tidaknya dunia ekonomi Islam ditentukan oleh sejauh mana nilai-nilai etika-religius itu diwujudkan dalam kehidupan riil. Di samping itu, untuk melengkapi gagasannya tentang ekonomi Islam juga telah ditulis karyanya *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*,⁴³¹ Haider Naqvi berhasil mengembangkan suatu *frame-work* atau bingkai analitik-sistematik yang berisi sebagian besar nilai-etik-dasar Islam, yang bisa digunakan sebagai dasar dalam melakukan deduksi logis pedoman kebijakan ekonomi.

Pada kajian berikutnya, Haider Naqvi melakukan perbandingan sistem ekonomi. Sistem ekonomi Islam adalah sebuah sistem yang berdasar pada ajaran agama. Ekonomi Islam merupakan suatu sistem perekonomian yang diatur berdasarkan syariat Islam, yang tentu saja berpedoman kepada al-Quran dan Hadis. Hal ini berbeda dengan sistem ekonomi lain, Kapitalis dan Sosialis, yang cenderung sekuler di mana ekonomi terpisah dari ajaran agama. Sistem ekonomi Islam meletakkan syariah sebagai landasan normatif bagi seluruh aktivitas ekonomi. Sedangkan sistem ekonomi Kapitalisme cenderung positivistik.

Islam sebagai *way of life*, menurut Haider Naqvi memiliki dua dimensi alam pada dirinya, yaitu alam materiil dan alam immateriil (dunia dan akhirat). Kedua ini berimplikasi pada sebuah tanggung jawab bagi penganutnya, yaitu *reward* atau *punishment* dari Allah.⁴³² Oleh karena itu, dalam Islam segala hal yang terkait dengan kepentingan umat diatur di

429 *Ibid.*, 14.

430 *Ibid.*, 20.

431 Syed Nawab Haider Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* ((Leicester, UK : Islamic Foundation, 1981).

432 *Ibid.*

dalamnya, mulai dari hubungan dengan Tuhan, hingga hubungan interaksi kepada sesama umat manusia dan makhluk lainnya, dengan berbagai aturan dan tata caranya yang disusun secara tertib dan rapi. Islam dalam pengertian universal bahwa Islam tidak hanya mengatur masalah ritual semata, yakni hubungan antara hamba dan Tuhannya, tetapi juga mengatur masalah-masalah sosial yang ada.

4. M. Abdul Mannan

a. Riwayat Hidup

Muhammad Abdul Mannan lahir di Bangladesh pada tahun 1938. Abdul Mannan meraih gelar master di bidang ekonomi dari Rajshahi University pada tahun 1960. Setelah menerima gelar master di bidang ekonomi, ia bekerja di berbagai kantor ekonomi pemerintah di Pakistan, di antaranya sebagai Asisten Pimpinan di the Federal Planning Commission of Pakistan pada tahun 1960-an. Pada tahun 1970, Abdul Mannan melanjutkan studinya di Michigan State University, Amerika Serikat untuk program MA dalam ilmu ekonomi. Setelah mendapatkan gelar MA (*economics*) pada tahun 1973, Abdul Mannan mengambil program doktor di bidang industri dan keuangan pada universitas yang sama.⁴³³

Setelah menyelesaikan program doktor, Abdul Mannan menjadi dosen senior dan aktif mengajar di Papua New Guinea University of Technology. Pada tahun 1978, ia ditunjuk sebagai profesor di Internasional Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Azis University di Jeddah. Selama periode tersebut, Mannan juga aktif sebagai *visiting professor* pada Moeslim Institute di London dan Georgetown University di Amerika Serikat. Melalui pengalaman akademiknya yang panjang, Abdul Mannan memutuskan bergabung dengan Islamic Development Bank dan sejak 1984 ia menjadi ahli ekonomi (Islam) senior di IDB. Bahkan, ia merupakan seorang tokoh ekonomi Islam yang menganjurkan pembentukan Bank Dunia Islam, *Muslim World Bank* lima tahun sebelum pembentukan Islamic Development Bank (IDB) pada tahun 1975 di Jeddah, Arab Saudi.

433 Mohamed Aslam Haneef, 13.

Sebagai ilmuwan dan sekaligus akademisi, Abdul Mannan telah menulis sejumlah buku. Buku yang paling populer dan sudah diterjemahkan ke berbagai bahasa adalah buku *Islamic Economics: Theory and Practice* pada tahun 1970 di Pakistan. Dari penerbitan buku ini, Abdul Mannan mendapat penghargaan pemerintah Pakistan sebagai *Highest Academic Award of Pakistan* pada tahun 1974. Adapun hasil karya Mannan yang lainnya adalah: *An Introduction to Applied Economy* (1963), *Economic Problem and Planning in Pakistan* (1968), *The Making of Islamic Economic Society: Islamic Dimensions in Economic Analysis* (1984) dan *The Frontier of Islamic Economics* (1984), *Economic Development and Sosial Peace in Islam* (1989), *Management of Zakah in Modern Society* (1989), *Developing a System of Islamic Financial Instruments* (1990), *Understanding Islamic Finance: A Study of Security Market in an Islamic Framework* (1993), *International Economic Relation from Islamic Perspectives* (1992), *Structural Adjustments and Islamic Voluntary sector with special reference to Bangladesh* (1995), *The Impact of Single European Market on OIC Member Countries*, (1996), dan *Financing Development in Islam* (1996).

b. Pemikiran Ekonomi

M. Abdul Mannan membangun pemikiran ekonominya dengan merumuskan dulu asumsi dasar ekonomi Islam. Menurutnya, ada lima asumsi dasar yang harus dibangun dalam ekonomi Islam.⁴³⁴ *Pertama*, Abdul Mannan mengkritik konsep *harmony of interests* yang terbentuk oleh mekanisme pasar menurut Adam Smith. Pada dasarnya setiap manusia mempunyai naluri untuk menguasai terhadap yang lain. Hawa nafsu ini jika tidak dikendalikan maka akan cenderung merugikan yang lain. Oleh karena itu, Abdul Mannan menekankan pada perlunya beberapa jenis intervensi pasar. Dari sini dapat dipahami bahwa manusia secara pribadi tidak bisa menciptakan keadilan yang sesungguhnya. Manusia cenderung menindas pada manusia yang lain. Oleh karena itu, ekonomi Islam diharapkan akan bekerja pada irisan antara mekanisme pasar dan perencanaan terpusat.

Kedua, Abdul Mannan mengkritisi Marxis yang tidak akan mampu membawa perubahan ke arah yang lebih baik. Teori Marxis ini cenderung

434 Lihat, Muhammad Abdul Mannan, *The Making of an Islamic Economic Society* (Cairo: International Association of Islamic Banks, 1984), 7-24.

tidak manusiawi karena mengabaikan naluri manusia yang fitrah, di mana setiap manusia mempunyai kelebihan antara satu dengan yang lainnya. Abdul Mannan berpendapat bahwa hanya ekonomi Islam yang dapat memberikan perubahan yang lebih baik. Alasan utamanya, karena ekonomi Islam memiliki nilai-nilai etika dan kemampuan motivasional. Namun demikian, Abdul Mannan tidak memberikan penjelasan yang signifikan tentang perbedaan antara nilai etika Islam dan kemampuan motivasional tersebut dengan nilai-nilai Marxis beserta motivasinya.⁴³⁵

Ketiga, Abdul Mannan mengkritisi paradigma ekonomi kaum neoklasik positivistik, di mana teori ekonomi dirumuskan berdasarkan data dan fakta empirik. Menurutnya, teori ekonomi itu harus dirumuskan berdasarkan data historis dan wahyu. Abdul Mannan telah menempatkan wahyu sebagai penunjukan dan pelengkap dalam arah penelitian ekonomi. Dengan demikian, penelitian ekonomi mesti didasarkan pada norma-norma yang diberikan oleh wahyu. Oleh karena itu, ekonomi Islam harus dibangun dari fondasi utama yaitu dalil-dalil Syara yang bersumber dari al-Quran dan al-Sunnah. Menurutnya, penelitian ekonomi yang meninggalkan wahyu akan kehilangan roh dari ekonomi Islam tersebut.⁴³⁶

Keempat, Abdul Mannan menolak gagasan kekuasaan produsen atau kekuasaan konsumen. Hal tersebut menurutnya akan memunculkan dominasi dan eksploitasi. Dalam kenyataan, sistem kapitalistik yang ada saat ini dikotomi kekuasaan produsen dan kekuasaan konsumen tak terhindarkan. Oleh karena itu, Mannan mengusulkan perlunya keseimbangan antara kontrol pemerintah dan persaingan dengan menjunjung nilai-nilai dan norma-norma sepanjang diizinkan oleh syariah. Hanya saja, mekanisme kontrol dengan upaya menjunjung nilai-nilai dan norma yang sesuai dengan syariah belum dijabarkan dengan baik. Artinya, mekanisme ini akan sangat beragam sesuai dengan persepsi dan sistem kekuasaan yang ada di tiap-tiap negara.⁴³⁷

Kelima, Abdul Mannan berpendapat bahwa Islam mengizinkan pemilikan swasta sepanjang tunduk pada kewajiban moral dan etik. Menurutnya, semua bagian masyarakat memiliki hak untuk mendapatkan bagian dalam harta secara keseluruhan. Namun, setiap individu tidak boleh menyalahgunakan

435 *Ibid.*

436 *Ibid.*

437 *Ibid.*

kepercayaan yang dimilikinya dengan cara mengeksploitasi pihak lain. Menurut Abdul Mannan, kekayaan tidak boleh terkonsentrasi pada tangan orang-orang kaya saja. Zakat dan *shadaqah* memegang peranan penting untuk memainkan peranan distributifnya sehingga paham kapitalis yang mengarah pada individualisme tidak ada dalam ekonomi Islam.⁴³⁸

Keenam, dalam mengembangkan ilmu ekonomi Islam langkah pertama Abdul Mannan adalah menentukan *basic economic functions* yang secara sederhana meliputi tiga fungsi, yaitu konsumsi, produksi, dan distribusi. Ada lima prinsip dasar yang berakar pada Syariah untuk *basic economic functions* berupa fungsi konsumsi, yakni prinsip *righteousness*, *cleanliness*, *moderation*, *beneficence* dan *morality*. Perilaku konsumsi seseorang dipengaruhi oleh kebutuhannya sendiri yang secara umum adalah kebutuhan manusia yang terdiri dari *necessities*, *comforts*, dan *luxuries*.⁴³⁹

Setelah merumuskan asumsi dasar ekonomi Islam, Abdul Mannan kemudian menjelaskan ciri dan kerangka institusional. Menurut Abdul Mannan, sifat, ciri dan kerangka institusional ekonomi Islam, sebagai berikut: (1) kerangka sosial Islam dan hubungan yang terpadu antara individu, masyarakat, dan negara; (2) kepemilikan swasta yang relatif dan kondisional; (3) mekanisme pasar didukung oleh kontrol, pengawasan dan kerja sama dengan perusahaan negara terbatas; dan (4) implementasi zakat dan penghapusan riba.⁴⁴⁰

Setelah menjelaskan ciri dan kerangka institusional, kemudian Abdul Mannan menjelaskan tentang distribusi dan produksi. Menurut Abdul Mannan, distribusi merupakan basis fundamental bagi alokasi sumber daya. Islam menekankan pada distribusi pendapatan secara merata dan merupakan pusat berputarnya pola produksi dalam sebuah negara Islam. Sementara berkaitan dengan produksi, Abdul Mannan berpendapat bahwa produksi terkait dengan utilitas atau penciptaan nilai guna. Konsep Islam mengenai kesejahteraan berisi peningkatan pendapatan melalui peningkatan produksi barang yang baik saja, melalui pemanfaatan sumber-sumber tenaga kerja dan modal serta alam secara maksimal maupun melalui partisipasi jumlah penduduk maksimal dalam proses produksi.⁴⁴¹

438 *ibid.*

439 *ibid.*

440 Uhat, Mohamed Aslam Haneef, 17.

441 *ibid.*, 20-23.

5. Monzer Kahf

a. Riwayat Hidup

Monzer Kahf dilahirkan di Damaskus, Syria, pada tahun 1940.⁴⁴² Kahf menerima gelar B.A (setara S1) di bidang Bisnis dari Damaskus University pada tahun 1962 serta memperoleh penghargaan langsung dari presiden Syria sebagai lulusan terbaik. Pada tahun 1975, Kahf meraih gelar Ph.D ilmu ekonomi untuk spesialisasi ekonomi internasional dari University of Utah, Salt Lake City, USA. Selain itu, Kahf juga pernah mengikuti kuliah informal dalam *training and knowledge of Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Islamic Studies* di Syria.⁴⁴³

Sejak tahun 1968, ia telah menjadi akuntan publik yang bersertifikat. Pada tahun 2005, Monzer Kahf menjadi seorang guru besar ekonomi Islam dan perbankan di *The Graduate Programm of Islamic Economics and Banking*, Universitas Yarmouk di Jordan. Lebih dari 34 tahun Kahf mengabdikan dirinya di bidang pendidikan. Ia pernah menjadi asisten dosen di fakultas ekonomi *University of Utah, Salt Lake City* (1971-1975). Kahf juga pernah aktif sebagai instruktur di *School of Business, University of Damascus* (Syria. 1962–1963). Pada tahun 1984, Kahf memutuskan untuk bergabung dengan *Islamic Development Bank* dan sejak 1995 ia menjadi ahli ekonomi (Islam) senior di IDB.⁴⁴⁴

Monzer Kahf merupakan seorang penulis yang produktif dalam menghasilkan pemikiran-pemikiran di bidang ekonomi, keuangan, bisnis, fikih dan hukum, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Inggris. Pada tahun 1978 Kahf menerbitkan buku tentang ekonomi Islam yang berjudul *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*. Buku ini dianggap menjadi awal dari sebuah analisis matematika ekonomi dalam mempelajari ekonomi Islam, sebab pada tahun 1970-an, sebagian besar karya-karya mengenai ekonomi Islam masih mendiskusikan masalah prinsip dan garis besar ekonomi. Adapun hasil karya Kahf yang lain adalah: *A Contribution to the Theory of Consumer Behavior in an Islamic Society* (1984), *Principles of Islamic Financing: A*

442 Monzer Kahf, about Monzer Kahf, dalam <http://monzer.kahf.com/about.html>, diakses tanggal 30 Mei 2016.

443 *Ibid.*

444 *Ibid.*

Survey (1992), *Zakah Management in Some Muslim Societies* (1993), *The Calculation of Zakah for Muslim in North Amerika* (1996), *Financing Development in Islam* (1996), dan *The Demand Side or Consumer Behaviour In Islamic Perspective*.

b. Pemikiran Ekonomi

Pemikiran ekonomi yang paling utama dan terpenting dari Monzer Kahf adalah pandangannya terhadap ekonomi sebagai bagian tertentu dari agama. Selain itu, Monzer Kahf merupakan orang pertama yang mengaktualisasikan analisis penggunaan beberapa institusi Islam (seperti zakat) terhadap agregat ekonomi, seperti simpanan, investasi, konsumsi dan pendapatan. Hal ini dapat dilihat dalam bukunya yang berjudul *"The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System"*.⁴⁴⁵

Dalam membangun pemikiran ekonominya, Monzer Kahf mendasarkan pemikirannya pada asumsi *Islamic man*. *Islamic man* dianggap perilakunya rasional jika konsisten dengan prinsip-prinsip Islam yang bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang seimbang. Tauhidnya mendorong untuk yakin, Allah-lah yang berhak membuat aturan untuk mengantarkan kesuksesan hidup. *Islamic man* dalam mengonsumsi suatu barang tidak semata-mata bertujuan memaksimalkan kepuasan, tetapi selalu memperhatikan apakah barang itu halal atau haram, *isyraf* atau *tabzir*, memudaratkan masyarakat atau tidak dan lain-lain. *Islamic man* tidak materialistik, ia senantiasa memperhatikan anjuran syariat untuk berbuat kebajikan untuk masyarakat. Oleh karena itu, ia baik hati, suka menolong, dan peduli kepada masyarakat sekitar. Ia ikhlas mengorbankan kesenangannya untuk menyenangkan orang lain (QS 2:215; QS 92: 18-19). Motifnya dalam berbuat kebajikan kepada orang lain, baik dalam bentuk berderma, bersedekah, menyantuni anak yatim, maupun mengeluarkan zakat harta, dan sebagainya, tidak dilandasi motif ekonomi sebagaimana dalam *doctrine of sosial responsibility*, tetapi semata-mata berharap keridhaan Allah SWT.

Selaras dengan itu, Monzer Kahf mengedepankan konsep *"Islamic rationalism"*. Rasionalisme dalam Islam dinyatakan sebagai alternatif yang

⁴⁴⁵ Monzer Kahf, *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System* (Indiana: The Muslim Students Association of the United State and Canada, 1978).

konsisten dengan nilai-nilai Islam, unsur-unsur pokok rasionalisme ini adalah sebagai berikut: (1) Islam membenarkan individu untuk mencapai kesuksesan di dalam hidupnya melalui tindakan ekonomi, baik kesuksesan materi maupun kesuksesan di akhirat dengan mendapatkan keridhaan dari Allah Swt.; (2) kehidupan di dunia itu bersifat sementara dan ada kehidupan yang kekal, yaitu kehidupan akhirat; (3) kekayaan dalam konsep Islam adalah amanah dari Allah Swt. dan sebagai alat bagi individu untuk mencapai kesuksesan di akhirat; (4) dalam menggunakan barang senantiasa memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah*; dan (5) Islam tidak melarang individu dalam menggunakan barang untuk mencapai kepuasan selama individu tersebut tidak mengonsumsi barang yang haram dan berbahaya atau merusak.⁴⁴⁶

Selanjutnya, Monzer Kahf menyajikan etika konsumsi dalam Islam. Kahf mengembangkan pemikirannya tentang konsumsi dengan memperkenalkan *final spending* (FS) sebagai variabel standar dalam melihat kepuasan maksimum yang diperoleh konsumen muslim. Salah satunya dimulai dengan melihat adanya asumsi bahwa secara khusus institusi zakat diasumsikan sebagai sebuah bagian dari struktur sosio-ekonomi. Kahf berasumsi bahwa zakat merupakan keharusan bagi *muzakki*. Oleh karena itu, meskipun zakat sebagai *spending* yang memberikan keuntungan, tetapi karena sifat dari zakat yang tetap, maka diasumsikan di luar *final spending*.⁴⁴⁷

Dalam masalah produksi, menurut Monzer Kahf, teori produksi memiliki aspek-aspek sebagai berikut: (1) motif-motif Produksi yaitu pengambilan manfaat setiap partikel dari alam semesta adalah tujuan ideologi umat islam; (2) tujuan produksi adalah sebagai upaya manusia untuk meningkatkan kondisi materialnya sekaligus moralnya dan sebagai sarana untuk mencapai tujuannya di Akhirat; (3) tujuan badan usaha dalam proses maksimalkan keuntungan dengan mengatasmakan badan usaha tidak boleh melanggar "aturan permainan dalam ekonomi Islam"; (4) faktor-faktor produksi; (4) modal sebagai kerja yang diakumulasikan; dan (5) hak milik sebagai akibat wajar.⁴⁴⁸

446 *ibid.*

447 Monzer Kahf, *a Contribution to the Theory of Consumer Behaviour In Islamic Society, Readings in Microeconomics: An Islamic Perspective* (Malaysia: Longman, 1992), 90-112.

448 Lihat dalam, Mohamed Aslam Haneef, 84-86.

Monzer Kahf juga memiliki pemikiran ekonomi tentang struktur pasar. Menurut Monzer Kahf, ekonomi Islam adalah ekonomi yang bebas, tetapi kebebasannya ditunjukkan lebih banyak dalam bentuk kompetisi (persaingan). Individualisme dan kepedulian sosial begitu erat terjalin sehingga bekerja demi kesejahteraan orang lain merupakan cara yang paling memberikan harapan bagi pengembangan daya guna seseorang dan dalam rangka mendapatkan ridha Allah Swt. Keterlibatan pemerintah dalam pasar hanyalah pada saat tertentu atau bersifat temporer. Sistem ekonomi Islam menganggap islam sebagai sesuatu yang ada di pasar bersama-sama dengan unit-unit elektronik lainnya berdasarkan landasan yang tetap dan stabil. Ia dianggap sebagai perencana, pengawas, produsen dan juga sebagai konsumen. Dalam mekanisme pasar dibutuhkan regulasi pasar yang dirumuskan oleh negara dengan bersumber pada sumber hukum Islam, yakni al-Quran dan al-Sunnah.⁴⁴⁹

Pada bagian akhir, Monzer Kahf juga berbicara tentang ekonomi makro. Ada beberapa tema makro ekonomi yang disajikan oleh Monzer Kahf. Menurutnya, implementasi zakat dan larangan riba merupakan aspek terpenting dalam ekonomi makro, di samping implementasi akad berbasis syariah lainnya. Selain itu, Monzer Kahf juga berbicara tentang uang dan otoritas moneter, struktur kredit dan keuangan Islam, hutang negara dan hutang pasar uang, dan kebijakan ekonomi.⁴⁵⁰

B. Kesimpulan

Pada abad ke-20, sebagai abad kebangkitan kembali dunia Islam, telah muncul beberapa ekonom Muslim. kebangkitan dunia Islam ini ditandai, antara lain dengan lahirnya beberapa karya yang monumental terkait dengan khazanah intelektual umat Islam. Pada bagian yang parsial, khazanah intelektual ini berkaitan pula dengan masalah ekonomi. Dari paruh kedua abad kedua puluh sejumlah besar karya tentang ekonomi Islam mulai berdampak pada pemikiran ekonomi, khususnya di kalangan umat Islam. Seiring dengan perkembangan karya tulis itu, maka pada masa ini muncul sejumlah pemikir atau ekonom Muslim. Di antara ekonom yang

449 *Ibid.*, 81.

450 Lihat lebih seksama dalam Monzer Kahf, *The Islamic Economy: Analytical of the Functioning of the Islamic Economic System* (Printed, In: Muslim Studies Association of U.S and Canada, 1979).

paling populer saat ini adalah Muhammad Nejatullah Siddiqi, M. Umer Chapra, M. Abdul Mannan, Nawab Haider Naqvi, dan Monzer Kahf. Para ekonom Muslim ini telah menawarkan ekonomi Islam sebagai alternatif bagi sistem ekonomi yang selama ini ada. Mereka telah menunjukkan berbagai kelebihan sistem ekonomi Islam daripada sistem ekonomi yang lain.

Berbagai aspek yang terkait dengan masalah ekonomi telah menjadi bagian dari produk pemikiran para ekonom Muslim kontemporer. Mereka berbicara tentang mikro ekonomi berbasis Islam, seperti produksi, konsumsi, dan distribusi. Selain itu, mereka juga telah berbicara tentang makro ekonomi Islam, seperti negara dan pembangunan ekonomi, sumber pendapatan negara, alokasi dana publik, fiskal, moneter, dan lembaga-lembaga keuangan yang berbasis Islam. Namun, secara umum, pemikiran dari para ekonom ini cenderung menganut Mazhab Mainstream, yang mengonvergensi ekonomi yang berbasis Islam dengan ekonomi konvensional yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah.



GLOSARIUM

ʿīnān	: kemitraan otoritas terbatas.
Al-Muhāsabah	: perkiraan perhitungan luas areal tanah dan jumlah pajak yang harus dibayar dalam bentuk uang.
Al-Muqāsamah	: penetapan jumlah tertentu (persentase) dari hasil yang diperoleh.
Al-Muqātha'ah	: penetapan pajak hasil bumi atas para jutawan berdasarkan persetujuan antara pemerintah dengan jutawan bersangkutan.
Anfāl	: rampasan perang yang diperoleh dari musuh melalui pertempuran yang nyata.

Bayt al-mâl	: suatu lembaga atau pihak yang mempunyai tugas khusus menangani harta umat, baik berupa pendapatan maupun pengeluaran negara.
Fai'	: rampasan perang yang diperoleh tanpa kerja keras dari pertempuran yang sebenarnya.
Ghanîmah	: rampasan perang yang diperoleh selama pertempuran yang sebenarnya dalam operasi militer.
Hâjjiyât	: segala sesuatu yang menjadi kebutuhan primer kehidupan manusia agar tercipta kebahagiaan dan kesejahteraan, serta terhindar dari kemelaratan baik di dunia maupun di akhirat.
Hima	: lahan yang tidak berpenduduk yang dilindungi negara untuk tempat menggembala hewan-hewan ternak.
Hiwâlah	; bentuk lain dari suftaja, di mana debitur akan mentransfer utang kepada debitur sendiri atau orang lain yang mampu membayar, untuk membayar utang kepada kreditur asal.
lhyâ' al-mawât	: menghidupkan kembali tanah yang mati, tandus, tidak terurus, tidak ada pemiliknya dan tidak dimanfaatkan dengan membersihkannya, mengairi, mendirikan bangunan dan menanam kembali benih-benih kehidupan pada tanah tersebut.
Institusi hisbah (wilâyah al-hisbah)	: lembaga yang memiliki wewenang untuk menjalankan amar ma'rûf dan nahi munkar selain dari wewenang peradilan, pejabat administrasi, dan yang sejenis dengan itu.
lqthâ'	: tanah yang diberikan oleh kepala negara kepada seorang rakyat untuk menguasainya dengan mengabaikan yang lainnya.
Isrâf	: pola konsumsi yang melebihi tingkat kebutuhan dasar.
Jizyah	: kewajiban pajak yang dikenakan kepada non-Muslim.

Kerja	: sebuah komoditas sebanyak pendapatan dan keuntungan yang mewakili nilai kerja dari penerimaannya.
Masâ'ih al-ardh	: metode penetapan kharâj berdasarkan ukuran tanah secara keseluruhan.
Masâ'ih al-zar'i	: penetapan kharâj berdasarkan ukuran tanah yang ditanami.
Mashlahah	: sebuah konsep yang mencakup semua aktivitas manusia, relevan dengan peningkatan kesejahteraan sosial masyarakat dan konsisten dengan aturan dan tujuan Syariah.
Mudhârabah	: Mudhârabah adalah bentuk operasi bisnis, di mana salah seorang investor atau kelompok investor memercayakan modal atau barang dagangan kepada pihak agen atau pengelola untuk memperdagangkannya dan kemudian mengembalikan pokok modalnya kepada investor dan bagian keuntungan yang sebelumnya disepakati
Mufâwadhah	: kemitraan otoritas tidak terbatas.
Muqâsamah	: metode penetapan kharâj berdasarkan persentase dari hasil produksi.
Musyâraakah	: Musyâraakah adalah bentuk operasi bisnis, di mana salah seorang investor atau kelompok investor bekerja sama dalam hal modal dan pengelolaan modal dengan keuntungan dan kerugian ditanggung bersama sesuai dengan porsi modal dan pekerjaan masing-masing.
Sistem ekonomi Islam	: sebuah sistem yang berdasar pada ajaran agama.
Tabzîr	: penggunaan sumber daya ekonomi yang tidak perlu, yaitu pemborosan sumber daya ekonomi pada semua tingkat konsumsi.
Usaha produktif (iktisâb)	: adalah usaha untuk menghasilkan harta melalui cara-cara yang diperbolehkan berdasarkan syar'i (halal).
Zakat	: pajak agama yang dianggap sebagai salah satu jenis ibadah karena sebagai salah satu dari lima rukun Islam dan dikenakan kepada orang-orang muslim.



DAFTAR PUSTAKA

- , 1992. *Islamic Economic Thought: foundation, Evolution and Needed Direction” dalam Abdul Hasan M. Sideq dan Aidit Ghazali (ed), Readings in Islamic Economic Thought.* Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia.
- , 1992. *A Contribution to The Theory of Consumer Behavior In Islamic Society, Readings in Microeconomics: An Islamic Perspektif.* Malaysia: Longman.
- , 2012. *A Global History of pre-Modern Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

- , 2014. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa Wilâyah al-Dîniyah* (Bairut: Dar al-Kutub, 1978), 245.
- , *Al-Nukât wa al-Uyûn fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Libanon: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.t.
- , 1969. *Al-Siyâsâh al-Syar'iyyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Râ'iyyah*. Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- , tt. *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Beirut: Darul Nadwah.
- , 1994. *Islam and Economic Development: A Strategy for Development with Justice and Stability*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- , 1992. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester, U. K.: Islamic Foundation.
- , 1995. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester, U. K.: Islamic Foundation.
- , 2013. *Islam, Economics, and Society*. New York: Routledge.
- , tt. *Kitâb al-Arba'in fî Ushûl al-Dîn*. Kairo: Maktabah al Tijâriyah.
- , 1972. *Kitâb al-Sulûk*, Ed. Sa'id 'Ashur. Mesir: Dar al-Kutub Press.
- , 1976. *Majmû' Fatâwâ*. Kairo: Dar al-Sa'ab.
- , 1964. *Mizân al-'Amal*. Kairo: Dar al Ma'arif.
- , 2014. *Our philosophy*, Terjemahan oleh Smith Alhadar. Bandung: Mizan Pustaka.
- , 1982. *Recent Work of on History of Economic Thought in Islamic*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economic.
- , 1971. *Siyfâ' al-Ghalîl*. Baghdad: al-Irshad Press.
- , 2000. *The Future of Economics: an Islamic Perspective*. England: Islamic Foundation.
- , 1979. *The Islamic Economy: Analytical of the Functioning of the Islamic Economic System*. Plainted, In: Muslim Studies Association of U.S and Canada.
- 'Azmi, Sabahuddin. 2005. *Menimbang Ekonomi Islam*. Bandung: Nuansa.
- 'Azm, Sa'id 'Abdul. 2005. *Ibnu Taimiyah, Pembaruan Salafi dan Dakwah Reformasi*. Terjemahan oleh Faisal Saleh and Khoirul Amru Harahap. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- al-Mishri, Rafiq. 1981. *Al-Islâm wa al-Nuqûd*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics.

- Abu Ubaid al-Qashim bin Salam. 2007. *Kitâb al-Amwâl*. Mesir: Dar al-Hadi al-Nabawi.
- Abû Yûsuf Ya'qûb bin Ibrâhîm. 1979. *Kitâb al-Kharâj*. Beirut: Dar al-Maarif.
- Abu Zahrah, Muhammad. 2004. *Ibnu Taumiyah: Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Arauhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Adiwarman, Azwar Karim. 2001. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: International Institute of Islamic Thought.
- al-'Ani, T. A. 1987. *The Theory of Value in Ibnu Khaldun's Thought*. Baghdad: Afaq Arabiyyah.
- al-Awdiy, Rifa'at. tt. *Min Turâts al-Iqtishâd li al-Muslimîn*. Mekah: Mathba'ah Rabithah al-'Alam al-Islami.
- al-Baghdadi, Abu Bakar Ahmad bin Ali al-Khatib. tt. *Târikh Baghdâd aw Madînah al-Salam*. Libanon: Dar Al-Fikr.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Tusi. 1322 H. *Al Mustasfa min 'Ilm al Ushûl*. Bulaque: al-Matbah al Amiriyah.
- Ali, Abdurrahman Adam. 1998. *Al-Imâm al-Syâthibî 'Aqîdatuhu wa Mauqifuhu min al-Bidâ' wa Ahlîhâ*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *al-'Ashabiyah wa al-Dawlah Fikr Ibnu Khaldûn Ma'âlim Nazhariyah Khaldûniyah fî al-Târikh al-Islâmî*. Baghdad: Dar al-Nashr al-Maghribiyyah, t.t.
- al-Jubouri, I. M. N. 2010. *Islamic Thought*. Indiana: Xlibris Corporation.
- al-Junaidal, Hamad Abdu al-Rahmn. 1406 H. *Manâhij al-Bâhithîn fî al-Iqtishâd al-Islâmî*. Riyadh: Sharikah al-'Ubaikan li al-Thiba'ati wa al-Nashr.
- al-Maqrizi, Taqiuddin Abu al-'Abbas Ahmad bin Ali. tt. *Ighâtsah al-'Ummah bi Kasyf al-Ghummah*. Hams: Dar Ibnu al-Walid.
- al-Maraghi, Abdullah Musthafa. 2001. *Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Terjemahan oleh Husain Muhammad. Yogyakarta: LKPSM.
- al-Mawardi, Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib. 1994. *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*. Libanon: Dar al-Fikr.
- al-Nabhani, Taqiuddin. 1996. *Membangun Sistem Ecnomi Alternatif: Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- al-Saqqaf, Alawi bin Abdul Qadir. 1418 H. *Mukhtashar Kitâb al-I'tishâm*. Riyadh: Dar al-Hijrah.
- al-Shadr, Muhammad Baqir. 1982. *Iqisaduna (Our Economics)*, Terjemahan dalam bahasa English. Teheran: World organization for Islamic Services.
- al-Subki, Taj al-din Abi Nasir Abdul Wahab bin Ali bin Abdi al-Kafi. tt. *Thabâqat al-Syâfi'iyah al-Kubrâ*. Mesir: Matbaah Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkahu.
- al-Syaibani, Muhammad bin al-Hasan. 1986. *Al-Iktisâb fî al-Rizq al-Mustathâb*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- al-Syatibi, Abu Ishaq. tt. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Kairo: Dar al-Bab al-Halabi.
- Anthony, Sean W. 2012. *the Caliph and the Heretic*. Boston: Brill.
- Audah, Ali. 1982. *Ibnu Khaldun: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Ayub, Muhammad. 1951. *Understanding Islamic Financing*. Hoboken NJ: John Willey & Son Ltd.
- Basri, Ikhsan Abidin. 2007. *Menguak Pemikiran Ekonomi Ulama Klasik*. Jakarta: Aqwam.
- Black, Antony. 2006. *Pemikiran Politik Islam: dari Masa Nabi hingga Masa Kini*. Terjemahan oleh Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati. Jakarta: Serambi.
- Bowering, Gerhard (Ed.). 2013. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Chanda, Nayan. 2007. *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization*. New Haven: Yale University Press.
- Chapra, M. Umer. 1985. *Towards a Just Monetary System: a Discussion of Money, Banking, and Monetary Policy in the Light of Islamic Teachings*. Leicester, UK: Islamic Foundation.
- Dahlah, Abdul Aziz et.al. 1996. *Suplemen Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve.
- Dashti, Ali. 2008. *Twenty Three Years: a Study of the Prophetic Career of Mohammad*. New York: Routledge.
- Donnelly, James H. dkk. 1998. *Fundamentals of Management*. New York: Irwin McGraw-Hill.
- Donohue John J. dan Esposito, John L. 1984. *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Terjemahan oleh Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Press.
- Effendi, Mochtar. 2000. *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*. Palembang: Universitas Sriwijaya.
- Elad, Amikam. 1986. "The Siege of al-Wâsit (132/749): Some Aspects of 'Abbâsid and 'Alid Relations at the Beginning of 'Abbâsid Rule" in David Ayalon and Moshe Sharon, *Studies in Islamic History and Civilization*. Leiden: E.J. Brill.
- El-Ashker, Ahmed A. F. dan Rodney Wilson. 2006. *Islamic Economics: A Short History*. Boston: Brill.
- Eliade, Mircea. tt. *The Encyclopaedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company.
- Enan, Mohammad Abdullah. 2014. *Ibnu Khaldun: Riwayat Hidup dan Karyanya*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan dan Buku Malaysia.

- Esposito, John L. 2004. *The Islamic World: Abbasid Historian*. Oxford: Oxford University Press.
- Etheredge, Laura. 2010. *Islamic History*. New York: Britannica Educational Pub. in association with Rosen Educational Services.
- Fadl, Khaled Abou El. 2001. *The Search of Beauty in Islam: a Conference of the Book*. Lanham: University Press of America.
- Ghazanfar, S.M. (Ed.). 2003. *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics*. London: Routledge.
- Ghifari, M. Fahim Khandan Moor Muhammad. 1992. "Shatibi's Objectives of Shari'ah and Some Implications for Consumer Behavior", dalam Abulhasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Reading in Islamic Economic Thought*. Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia.
- Gordon, Robert J. 1974. *Milton Friedman's Monetary Framework: a Debate with His Critics*. Chicago : University of Chicago Press.
- Gorman, Phil. 2004. *Motivation and Emotion*. London: Routledge.
- Haneef, Mohamed Aslam. 1995. *Contemporary Islamic Economic Thought: a Selected Comparative Analysis*. Selangor: Ikraq.
- Haq, Hamka. 2007. *al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât*. Jakarta: Erlangga.
- Hasan, Hasan Ibrahim. 1991. *Târikh al-Islâm*. Beirut: Dar al-Jil.
- Hitti, Phillip. K. 1970. *History of The Arab*. London: Macmillan.
- Ibnu Asyur, Muhammad Fadhil. tt. *A'lam al-Fikr al-Islâmî*. Tunisia: Maktabah an-Najah.
- Ibnu Khaldun, Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibnu Muhammad. t.t. *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibnu Khalikan, Abi al-Abbas Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakar. 1997. *Wafâyat al-A'yân wa Anbâu Abnâ'i al-Zaman*. Libanon: Dar al-Saqafah.
- Ibnu Taimiyah, Ahmad ibnu Abd al-Halim. t.t. *Al-Hisbah fî al-Islâm*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibnu Katsir, 'Imaduddin Abi al-Fida' Isma'il ibnu 'Umar. 1966. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut: Maktabah al-Ma'arif.
- Iqbal, Akhmad. 2010. *Perang-Perang Paling Berpengaruh di Dunia*. Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher.
- Islahi, Abdul Azim. 1992. *Economic Concept of Ibnu Taimiyah*. Malaysia: Longman.

- Ismail, Abdul Ghafar bin. 2008. *Evolution of Islamic Economic Views*. Malaysia: Centre for Research in Islamic Economics and Finance.
- Ismail, Abdul Ghafar dan Jaafar, Abu Bakar. 2015. "Government Revenue in the Eyes Abu Ubaid – an Analysis" dalam *International Journal of Asian Social Science*, Vol. 5, No. 1.
- Issawi, Charles. 1950. *An Arab Philosophy of History*. London: John Murray.
- Jenkins, JR., Everett. 2011. *The Muslim Diaspora: a Comprehensive Chronology of the Spread of Islam in Asia, Afrika, Europe and Americas*. London: McFarland & Company, Inc.
- Kahf, Monzer. 1978. *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*. Indiana: The Muslim Students Association of the United State and Canada.
- Kardes, Frank R. et. al. 2014. *Consumer Behavior*. Australia: South-East.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. New York: Routledge, 2004.
- Khalid, Esa. 2001. *Konsep Tamadun Islam: Sains dan Teknologi*. Johor: University Teknologi Malaysia.
- Khan, M. Fahim. 1992. "Shantibi's Objectives of shari'ah and Some Implication for Consumer Theory" dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (ed). *Reading in Islamic Thought* (Kuala Lumpu: Longman.
- Kunawangsih Tri dan Pracoyo, Antyo. 2006. *Aspek Dasar Ekonomi Mikro*. Jakarta: Grasindo.
- Lapidus, Ira M. 1984. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Bernard. 1994. *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah*, Terjemahan oleh Said Jamhuri. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Luth, Thohir. 2001. *Antara Perut dan Etos Kerja dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Mankiw, Nicholas Gregory. 1998. *Principles of Microeconomics*. Fort Worth: The Dryden Press.
- Mannan, Muhammad Abdul. 1984. *The Making of an Islamic Economic Society*. Cairo: International Association of Islamic Banks.
- Maqsood, Ruqaiyyah Waris. 1995. *Islam*. Oxford: Heinemann.
- Marx, Karl. 1961. *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*. Moscow: Foreign Language Publishing House.

- Mas'ud, Muhammad Khalid. 1996. *Filsafat Hukum Islam: Studi Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran al-Syatibi*. Bandung: Pustaka.
- Maslow, Abraham. 1954. *Motivation and Personality*. New York: Harper.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. 2011. *First Principles of Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Meek, R. L. 1956. *Studies in Labor Theory of Value*. New York: Monthly Review Press.
- Meri, Josef W. (Ed.). 2006. *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia*. London: Routledge.
- Mohammed, Mustafa Omar. 1998. "al-Asfahani's Economic Ideas: Explanation and Analysis", *Masters Thesis* (Tidak Diterbitkan). Malaysia: International Islamic University Malaysia.
- Moije, Marieke de. 2004. *Consumer Behavior and Culture*. SAGE Publication.
- Moss, Laurence S. Joseph A. Shumpete. 1996. *Historian of Economics: Perspectives on the History of Economic Thought*. London: Routledge.
- Mushtafa, Shakir. 1990. *Al-Tārīkh al-'Arābī wa al-Muarrikhūn, Dirāsah fī Tatawwur 'Ilm al-Tārīkh wa Ma'rifah Rijalih fī al-Islām*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Naqvi, Syed Nawab Haider. 1981. *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. Leicester, U. K. : Islamic Foundation.
- Nasution, Harun. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.
- Nata, Abudin. 2001. *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Perkasa.
- Nitsch, T. O. "Economic Man, Socio-Economic Man, and Homo-Economicus-Humanus" dalam *International Journal of Social Economics*, 9/6-7.
- Nopirin. 1997. *Ekonomi Moneter*. Yogyakarta: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi.
- Nurhakim, Moh. 2003. *Sejarah dan Peradaban Islam*. Malang: UMM Press.
- Oglu-Inan, Huri Islam (Ed.). 1987. *The Ottoman Empire and the Word-Economy*. Cambirdge: Cambirdge University Press.
- Provençal, L. t.t. *Three Andalusian Letters in Account and Accountant*. Kairo: Publications of French Scientific Institute for Oriental Antiquities.
- Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia. 2009. *Ekonomi Islam*. Jakarta: Rajawali Press.

- Raysuni, Ahmad Al dan Barut, Muhammad Jamal. 2002. *Ijtihad: antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan Sosial*, Terjemahan oleh Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdar. Jakarta: Erlangga.
- Ridha, Muhammad Rasyid. t.t. *Mukaddimah Kitāb al-I'tishām*. Kairo: Dar Kutub al-Arabi.
- Rothbard, Murray N. 2007. *Apa yang Dilakukan Pemerintah terhadap Uang Kita*, Terjemahan oleh Sukasah Syahdan. Jakarta: Granit.
- Saud, Mahmud Abu. 1996. *Garis-Garis Besar Ekonomi Islam*, Terjemahan oleh Achmad Rais. Jakarta: Gema Insani Press.
- Sholihin, Ahmad Ifham. 2010. *Buku Pintar Ekonomi Syariah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. 1981. *Muslim Economic Thinking: a Survey of Contemporary Literature*. Leicester: Islamic Foundation.
- Sjadzali, Munawir. 1990. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Smith, Adam. 1937. *The Wealth of Nation*. New York: Random House, Inc.
- Sudarsono. *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Sulaiman, Fathiyyah Hasan. 1986. *Alam Pikiran al-Ghazali Mengenai Pendidikan Dan Ilmu*. Bandung: Diponegoro.
- Sunanto, Musyrifah. 2003. *Sejarah Islam Klasik Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam*. Bogor: Kencana.
- Tamimi, Azzam S. 2001. *Rachid Ghannouchi: a Democrat within Islamism*. Oxford: Oxford University Press.
- Thies, Kathleen M. and Travers, John F. 2001. *Growth and Development Through the Lifespan*. Thorofare: Slack.
- Upshur, Jiu-Hwa Lo et. al. 2005. *World History: Before 1600: The Development of Early Civilization*. Boston: Cengage.
- Vaish, M. C. 2009. *Monetary Theory*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Wafi, 'Abd al-Wahid. 1973. *'Abd al-Rahmān Ibnu Khaldūn*. Kairo: 'Alam al-Kitab.
- Walker, Paul E. 2002. *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*. London: I.B. Tauris.
- Warde, Ibrahim. 2010. *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yahya bin Umar bin Yusuf al-Kanani al-Andalusi, Abu Zakariya. 2011. *Kitāb al-Sūq*. Istanbul: ISAM.

- Yasid, Abu. 2004. *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*. Yogyakarta: LKiS.
- Yatim, Badri. 2000. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ye'or, Bat. 2010. *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. New Jersey: Associated University Press.
- Zarqa, Mustafa Anas. 1980. "Islamic Economics: An Approach to Human Welfare," in Khurshid Ahmed (Ed.), *Studies in Islamic Economics*. Leicester, U.K.: The Islamic Foundation.



INDEKS

A

Adâb ad-Dunyâ wa ad-Dîn 97, 99
Affan Utsman bin viii, 52, 53, 54,
55, 58, 74
al-Ahkâm al-Sulthâniyyah 97, 99,
168, 169, 175
al-Mawardi 93, 97, 98, 99, 166,
167, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 175, 176,
228,

Al-Muhâsabah 87, 313
Al-Muqâsamah 87, 313
Al-Muqâtha'ah 87, 313
Al-Quran 3, 14, 32, 37, 189, 203
Anfâl 34, 49, 199, 220, 221, 223,
313
Armenia 39

C

Chapra M. Umer 296, 297, 298,
299, 311

B

Bakar Abu 39, 40, 41, 42, 43, 50,
53, 58, 93, 155, 166, 167,
229, 319, 322
Bayt al-mâl 89, 173, 314
Bentuk justifikasi 3

D

dharûriyât 25, 26, 98, 232, 233,
234

F

Fai 32, 73, 221, 314
forestalling 140, 145, 150, 151
free will 8

G

Georgia 39, 53
Ghanimah 33, 75, 170, 197, 220,
221, 314
Ghassânland 2

H

Hadramawt 2, 39
hâjjiyâh 98
Hamadan 2
Hiwâlâh 72, 314
human error inflation 265

I

iktisâb 131, 315
inan 313
Islamic man 131, 308
istihsân 103, 126

J

Jizyah 35, 76, 115, 119, 171, 197,
314

K

Kahf Monzer 24, 307, 308, 309,
310, 311
kartel 95, 140, 142, 143, 145, 147,
150, 151, 152
kasb 122, 125, 127, 130, 131, 132
Khathab Umar bin 32, 38, 39, 43,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 58, 63,
65, 66, 67, 74, 75, 77, 91,
93, 107, 109, 116, 150, 158,
161, 173
Kharaj 50, 99, 104, 105, 106, 115,
119
Khulafa' al-Rasyidin 35, 37, 39,
40, 42, 73, 76, 84, 88, 164
Khums 75
Khurasan 39, 61, 73, 79, 89, 123,
178, 202
Kindah 2

M

Mannan Muhammad Abdul 303
Mesopotamia 73
Moneter 64, 213, 217, 252, 264,
323
Mudhârabah 71, 315
Mufâwadhah 72, 315
muqâsamah 109, 110, 111, 173
Musyâarakah 72, 315

N

nafaqah 122, 133
natural inflation 265, 268
Naqvi Nawab Haider 300, 301,
302, 311

O

Oman 2

P

profit and loss sharing 117

profit-loss-sharing 28

Q

qathâ'i 88, 112

R

renaissance 270

S

Siddiqi Mohammad Nejatullah
293

T

Tabuk 2

Tabzîr 10, 315

Tawhîd 6, 260

Thalib Ali bin Abi viii, 39, 52, 55,
56, 57, 58, 59, 91

The Golden Age 80

U

Usyûr 77, 108

W

wilâyah al-hisbah 218, 314

Y

Yaman 2, 34, 39, 68

Z

Zakat 30, 34, 42, 48, 51, 75, 114,
115, 119, 220, 306, 315



TENTANG PENULIS



Identitas Pribadi

Nama : Dr. YADI JANWARI, MA
Tempat/Tanggal Lahir : Garut, 4 Januari 1969
Pangkat/Golongan : Pembina Utama Muda (IV/c)
Jabatan Fungsional : Lektor Kepala pada Fakultas Syariah dan Hukum
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jabatan Struktural : Ketua Program Studi Ekonomi Syariah (S2) Program
Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Alamat : Perumahan Tanjung Indah
Jl. Kamuning Raya No. 17
Tarogong Kaler – Garut 44151
Alamat Kantor : Jl. A. H. Nasution No. 105 Bandung
No. Kontak : 08122114003
Email : yadijanwari@yahoo.com

Riwayat Pendidikan

1. S1 Jurusan Muamalah-Jinayah Fakultas Syariah IAIN Bandung Tahun 1991.
2. S2 Prodi Syariah Konsentrasi Hukum Perbankan Syariah IAIN Jakarta Tahun 1998.
3. S3 Prodi Pengkajian Islam Konsentrasi Ekonomi Islam UIN Jakarta 2010.

Riwayat Pekerjaan

1. Staf Pengajar Jurusan Muamalah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Bandung sejak 1993 s.d. sekarang;
2. Staf Pengajar Program Pascasarjana UIN Bandung sejak 2010 s.d. sekarang.
3. Staf Pengajar Program Pascasarjana STAIN Purwokerto;
4. Pembantu Ketua III STAIDA Muhammadiyah Garut 2000 s.d. 2008.
5. Ketua Program Studi Magister Ekonomi Syariah Program Pascasarjana UIN Bandung sejak 2012 s.d. sekarang.

Karya Tulis

1. *Lembaga-Lembaga Perekonomian Umat (Sebuah Pengenalan)*. Jakarta: RajaGrafindo, 2002.
2. "Aplikasi Fikih Muamalah dalam Lembaga Keuangan Syari'ah" dalam Hasan Ridwan (Peny.), *BMT dan Bank Islam: Instrumen Lembaga Keuangan Syari'ah*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004.
3. *Asuransi Syari'ah*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005.
4. *Teori Rasionalitas dalam Kewirausahaan Muslim*. Bandung: Tinta Biru, 2012.
5. Editor Buku Prof. Dr. H. Hendi Suhendi, M.Si., *Ekonomi Syariah: Teori dan Praktik*. Bandung: Tinta Biru, 2013.

6. *Peradaban Ekonomi pada Masa Dinasti Abbasiyah*. Bandung: Sahifa, 2013.
7. *Fiqh Lembaga Keuangan Syariah*. Bandung: Rosda Karya, 2015.
8. *Entrepreneurship of Traditionalist Muslim*. Saarbrücken (Jerman): Scholars-Press, 2015.

