



UNIVERSITAS INDONESIA

SEJARAH PERKEMBANGAN EKONOMI SYARIAH

SKRIPSI



AFIF SHIDQI

0705070068

FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA

PROGRAM STUDI ARAB

DEPOK

DESEMBER 2009



UNIVERSITAS INDONESIA

SEJARAH PERKEMBANGAN EKONOMI SYARIAH

SKRIPSI

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana

AFIF SHIDQI

0705070068

FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA

PROGRAM STUDI ARAB

DEPOK

DESEMBER 2009

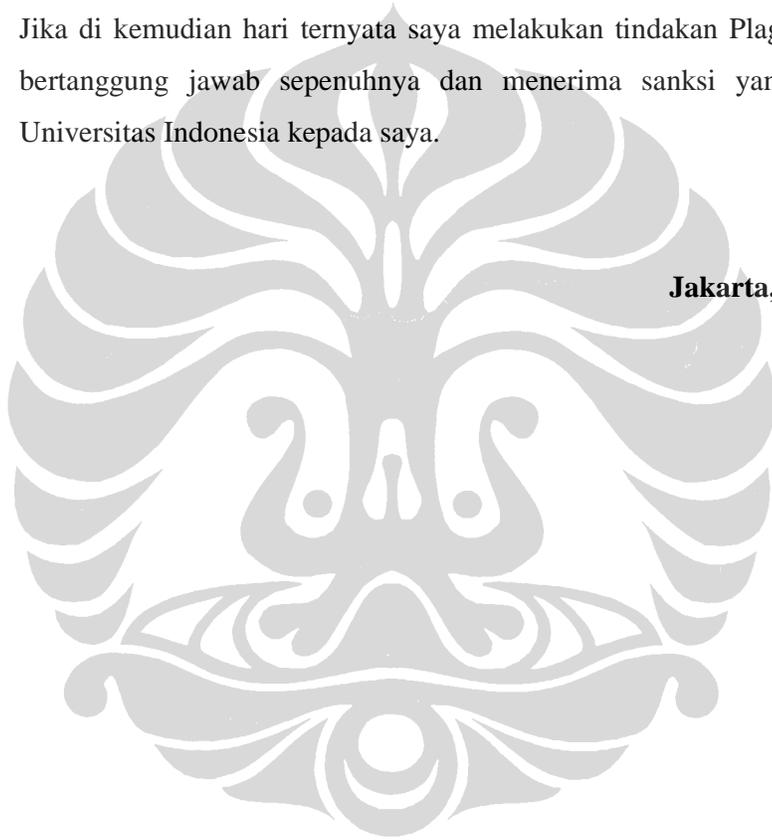
SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa skripsi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Jakarta, Desember 2009

Afif Shidqi



HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

**Skripsi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.**

Nama : Afif Shidqi

NPM : 0705070068

Tanda Tangan :

Tanggal :

HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi yang diajukan oleh :

Nama : Afif Shidqi

NPM : 0705070068

Program Studi : Arab

Judul : Sejarah Perkembangan Ekonomi Syariah

Ini telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Sarjana Humaniora pada Program Studi Arab, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia

DEWAN PENGUJI

Pembimbing : Dr. Apipudin, M. Hum. (.....)

Penguji : Juhdi Syarif, M. Hum. (.....)

Penguji : Yon Machmudi, Ph. D. (.....)

Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 29 Desember 2009

Oleh
Dekan
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia

(Dr. Bambang Wibawarta S.S., M.A)

NIP : 131882265

KATA PENGANTAR

Segala puji penulis panjatkan ke hadirat Allah, zat yang Maha Kuasa, Maha Agung, dan Maha Berkehendak atas segala sesuatu. Tak lupa Shalawat dan Salam penulis haturkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW. Karena berkat kehendak dan karunia Allah SWT penulis dapat menyelesaikan proses kuliah dengan menyusun skripsi yang berjudul “Sejarah Perkembangan Ekonomi Syariah” guna melengkapi tugas-tugas dan persyaratan untuk mencapai gelar Sarjana Humaniora Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya (FIB) Universitas Indonesia (UI).

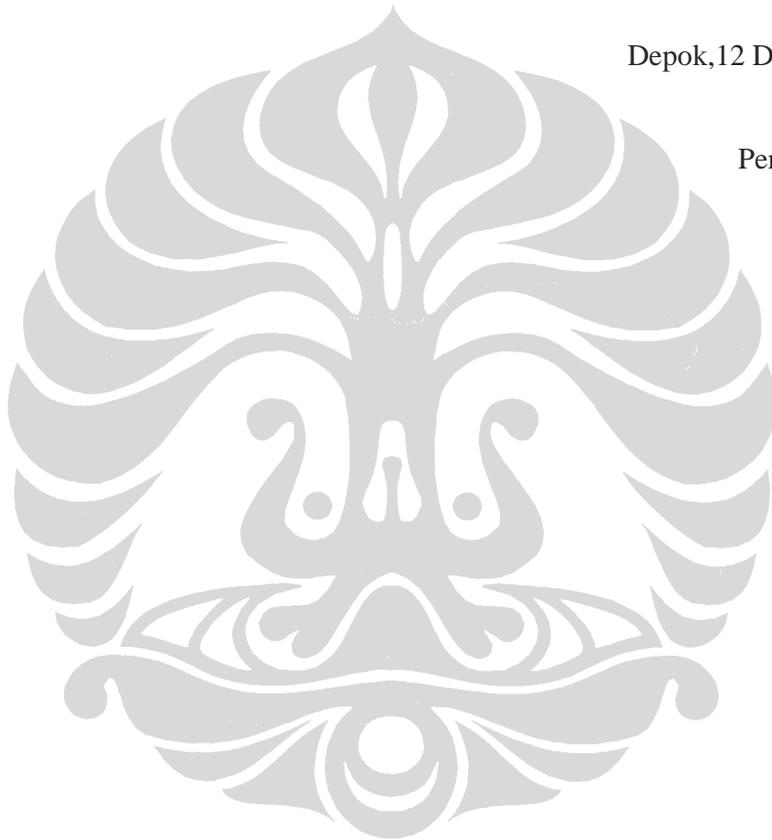
Rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya penulis sampaikan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Gumilar Rusliwa Sumantri, dan Bapak Dr. Bambang Wibawarta (Rektor UI dan Dekan FIB UI)
2. Bapak Dr. Afdol Thariq Wastono, Ketua Program Studi Arab FIB UI
3. Bapak Dr. Apipudin, M.Hum selaku pembimbing yang dengan sabar membimbing dan memotivasi penulis sampai selesainya skripsi ini
4. Ratu dan raja hati ini Suraeyah Hasibuan dan H. Ridwan, skripsi ini memang takkan sanggup untuk membalas segala jasa mereka. Namun semoga dapat memberikan senyuman bahagia yang sempat tertunda.
5. Kakakku Qurrata A'yuni S.H yang dengan segala upayanya menjaga emosi hati ini agar skripsi ini mampu selesai pada saatnya.
6. Kel Joni Indra, terima kasih untuk segala dukungan dan semangat yang diberikan.
7. Semua kawan-kawan penulis di Program Studi Arab angkatan 2005,
8. Teman-teman kantor di Homeschooling Kak Seto dan
9. Semua pihak yang telah membantu baik secara langsung maupun tidak langsung terhadap kelancaran penulisan skripsi ini.

Penulis sadar Skripsi ini jauh dari sempurna. Namun semoga tulisan ini dapat bermanfaat untuk menambah pengetahuan baru tentang sejarah perkembangan Ekonomi Syariah dan menjadi pendorong bagi dilakukannya kajian-kajian berikutnya yang lebih baik, lebih luas dan lebih lengkap. Akhirnya teriring harapan dari penulis, semoga skripsi yang sederhana ini dapat bermanfaat, dan semoga segala kebaikan dan amal yang tulus ikhlas dari semua pihak kepada penulis mendapat balasan dari Allah SWT. Amiiin.

Depok, 12 Desember 2009

Penulis



**PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Afif Shidqi
NPM : 0705070068
Program Studi : Arab
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya
Jenis karya : Skripsi

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Non-eksklusif (*Non-exclusive Royalty Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul :

“Minoritas Muslim Moro Filipina (Konflik Jabidah di Corregiddor 1968)”

berserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Non-eksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan mempublikasikan tugas akhir saya tanpa meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok

Pada tanggal : 14 Desember 2009

Yang menyatakan

(Afif Shidqi)

DAFTAR ISI

	halaman
HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
KATA PENGANTAR	v
LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH	vii
ABSTRAK	viii
ABSTRACT	ix
DAFTAR ISI	x
BAB I. PENDAHULUAN	
1.1 Latar Belakang	1
1.2 Pokok Masalah.....	3
1.3 Tujuan Penelitian	4
1.4 Kerangka Konseptual	4
1.5 Metode Penelitian	4
1.6 Kegunaan Penelitian.....	5
1.7 Sistematika Penulisan.....	5
BAB II. KONSEP EKONOMI ISLAM	
2.1 Epistemologi Ekonomi Islam	7
2.2 Konsep Ekonomi Syariah.....	9
2.3 Sumber Ekonomi Islam.....	11
BAB III. PERKEMBANGAN EKONOMI ISLAM	
3.1 Abad VII-XI.....	17
3.2 Abad XI-XV.....	24
3.3 Abad XV-XX.....	28

BAB IV. TOKOH PENGEMBANG EKONOMI SYARIAH

4.1. Al-Syaibani	31
4.1.1 Riwayat Hidup	31
4.1.2 Karya-karya	33
4.1.3 Pemikiran Ekonomi.....	33
4.2 Abu Ubaid.....	40
4.2.1 Riwayat Hidup	40
4.2.2 Latar Belakang Kehidupan dan Corak Pemikiran	40
4.2.3 Kitab <i>al-Amwal</i>	44
4.2.4 Pandangan Ekonomi Abu Ubaid.....	48
4.3 Al-Ghazali.....	55
4.3.1 Riwayat Hidup	53
4.3.2 Karya-karya.....	57
4.3.3 Pemikiran Ekonomi.....	58
4.4 Ibnu Taimiyah.....	83
4.4.1 Riwayat Hidup.....	83
4.4.2 Pemikiran Ekonomi.....	85
4.5 Al-Syatibi	105
4.5.1 Riwayat Hidup.....	105
4.5.2 Konsep <i>Maqashid al-Syari'ah</i>	107
4.5.3 Pandangan Al-Syatibi di Bidang Ekonomi.....	111
4.5.4 Pemikiran Modern Teori Al-Syatibi	112

BAB V. PENUTUP

5.1. Kesimpulan.....	115
5.2. Saran.....	116
DAFTAR PUSTAKA	117

ABSTRAK

Nama : Afif Shidqi
Program Studi : Arab
Judul : Sejarah Perkembangan Ekonomi Syariah

Skripsi ini membahas sejarah perkembangan ekonomi syariah. Dengan menggunakan pendekatan historis, tulisan ini memaparkan konsep ekonomi syariah, perkembangan ekonomi islam dari masa kemasa, serta pemikiran para ekonom islam yang berkontribusi dalam perkembangan sejarah ekonomi islam pada khususnya dan dunia pada umumnya. Hal ini penting dikarenakan adanya *great gap* dalam sejarah pemikiran ekonomi selama 500 tahun, yaitu masa yang dikenal sebagai *dark ages*. Masa kegelapan Barat tersebut sebenarnya adalah masa kegemilangan Islam.

Kata kunci:

Ekonomi Syariah, *The Great Gap*, Pemikir Muslim, Kontribusi



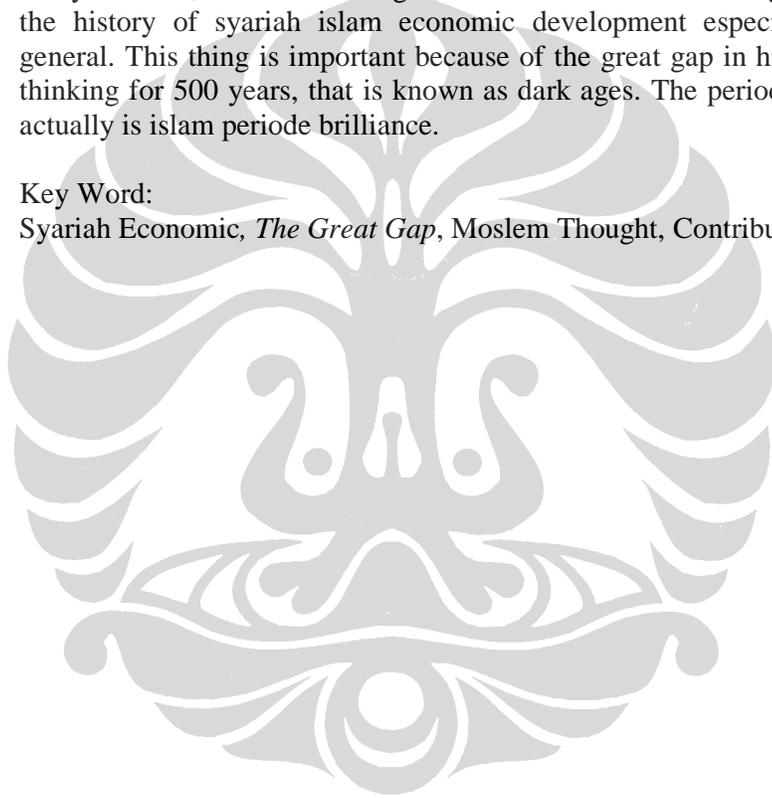
ABSTRACT

Name : Afif Shidqi
Study Program : Arabic
Title : The History of Syariah Economic Development

This thesis explain about The History of Syariah Economic Development. By using historical reconciliation, this writing tries to explain concept of syariah economic, konsep ekonomi syariah, the development of islam's economic in many decades, and the thinking of Islam's economist which give contribution in the history of syariah islam economic development especially and world in general. This thing is important because of the great gap in history of economic thinking for 500 years, that is known as dark ages. The periode of west darkness actually is islam periode brilliance.

Key Word:

Syariah Economic, *The Great Gap*, Moslem Thought, Contribution



BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Ekonomi syariah dalam tiga dasawarsa ini mengalami kemajuan yang pesat, baik dalam kajian akademis di perguruan tinggi maupun dalam praktek operasional. Dalam bentuk praktek, ekonomi syariah telah berkembang dalam bentuk lembaga perbankan dan juga lembaga-lembaga islam non bank lainnya. Sampai saat ini, lembaga perbankan dan lembaga keuangan islam lainnya telah menyebar ke 75 negara termasuk ke negara barat.¹

Maraknya perbankan syariah ditandai dengan semangat tinggi dari berbagai kalangan untuk mengembangkan perbankan tersebut pada abad 20 M. Dengan mengacu pada ajaran Al-Quran dan Hadis serta pemahaman bahwa bunga bank adalah riba, maka perbankan syariah dengan dipelopori negara-negara berbasis Islam seperti Mesir, Saudi Arabia, Yordania, Sudan, Bahrain, Kuwait, Uni Emirat Arab, Tunisia, Mauritania, Pakistan, dan Iran berkembang hingga ke negara-negara yang minoritas muslim seperti Inggris, Denmark, Philipina, Australia dan Amerika Serikat.²

Bahkan Vatikan mengeluarkan pernyataan yang mengejutkan. Bahwa perbankan dunia seharusnya mencontoh pada peraturan keuangan Islam untuk meningkatkan kembali kepercayaan para nasabahnya di tengah krisis global seperti sekarang ini. "Prinsip yang beretika yang diusung perbankan Islam dapat mendekatkan pihak bank dengan para nasabahnya. Selain itu, spirit kejujuran harus tercermin dalam setiap jasa layanan yang diberikan," demikian seperti yang tertulis dalam artikel harian Vatikan *Osservatore Romano*, Selasa (3/3) waktu setempat.³

Pernyataan Vatikan ini menunjukkan adanya keunggulan sistem ekonomi syariah yang patut dan layak kita pelajari. Dalam mempelajari sistem ekonomi

¹ <http://www.waspadaonline.com>

² Saeed, Abdullah, *Islamic Banking and Interest, A study of prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*, leiden, Newyork, Koln: EJ. Brill, 1996. hlm 1.

³ <http://www.ekonomiislamonline.com>

syariah tidak cukup hanya melalui sosialisasi teknis, tetapi juga latar belakang dan sejarah perkembangan pemikiran ekonomi para cendekiawan muslim hingga terwujudnya konsep mekanisme operasional Lembaga Keuangan Syariah.⁴

Selama 14 abad sejarah Islam, terdapat studi yang berkesinambungan tentang berbagai isu ekonomi dalam pandangan Syariah.⁵ Sebagian besar pembahasan isu-isu tersebut terkubur dalam berbagai literatur hukum Islam yang tentu saja, tidak memberikan perhatian khusus terhadap analisis ekonomi. Sekalipun demikian, terdapat catatan para cendekiawan Muslim yang telah membahas berbagai isu ekonomi tertentu secara panjang, bahkan di antaranya memperlihatkan suatu wawasan analisis ekonomi yang sangat menarik.⁶

Menelusuri sejarah perkembangan ekonomi syariah dari masa ke masa serta memaparkan pemikiran ekonomi para cendekiawan Muslim terkemuka, akan memberikan kontribusi positif bagi umat islam. Setidaknya dalam dua hal: *pertama*, membantu menemukan berbagai sumber pemikiran ekonomi Islam Kontemporer; dan *kedua*, memberikan kemungkinan kepada kita untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik mengenai perjalanan pemikiran ekonomi Islam selama ini.⁷

Sangat jarang ditemukan tulisan tentang sejarah pemikiran ekonomi Islam atau sejarah ekonomi Islam dalam literatur Islam. Buku-buku sejarah Islam atau sejarah peradaban Islam sekalipun tidak menyentuh sejarah pemikiran ekonomi Islam klasik. Buku-buku sejarah Islam lebih dominan bermuatan sejarah politik. Baru sedikit yang berusaha untuk menampilkan sejarah pemikiran ekonomi Islam. Hal ini tidak menguntungkan karena sepanjang sejarah Islam para pemikir dan pemimpin politik muslim sudah mengembangkan gagasan-gagasan ekonomi

⁴ Zainul Arifin, *Memahami Bank Syariah: Lingkup, Peluang, Tantangan, dan Prospek* Jakarta: Alvabet, 1999, Cet. Ke-1, hlm. Xi.

⁵ M. Nejatullah Siddiqi, *Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey*, dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (Ed), *Readings in Islamic Economic Thought* Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992, hlm 33.

⁶ Abdul Azim Islahi, *History of Islamic Economic Thought in Islam: A Subjective Survey* (Aligarh: Departement of Economics Aligarh Muslim University, 1996), hlm. 13.

⁷ Monzer Kahf, *Islamic Economics and its Methodology*, dalam Aidit Ghazali dan Syed Omar, *Readings in The Concept and Methodology of Islamic Economics* (Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications, 1989), hlm. 45.

mereka sedemikian rupa sehingga mengharuskan kita untuk menganggap mereka sebagai para pencetus ekonomi Islam yang sebenarnya.

Penelitian eksplanatoris yang membahas tentang sejarah perkembangan ekonomi syariah diperlukan untuk menampilkan pemikiran ekonomi dari para pemikir besar Islam seperti Al Syaibani(132-189 H), Abu Ubaid (150-224 H), Al-Ghazali (405-505 H), Ibnu Taimiyah (661-728 H), Al Syatibi (970 H/1388M), dan banyak lainnya lagi.

Kajian tentang sejarah pemikiran ekonomi dalam Islam seperti itu akan membantu menemukan sumber-sumber pemikiran ekonomi Islam kontemporer, di satu pihak dan di pihak lain, akan memberi kemungkinan kepada kita untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik mengenai perjalanan pemikiran ekonomi Islam selama ini. Kedua-duanya akan memperkaya ekonomi Islam kontemporer dan membuka jangkauan lebih luas bagi konseptualisasi dan aplikasinya.

Kajian terhadap perkembangan historik ekonomi Islam itu merupakan kajian empirik yang diperlukan bagi setiap gagasan ekonomi. Ini memiliki arti sangat penting, terutama dalam bidang kebijakan ekonomi dan keuangan negara. Hal inilah yang membuat ketertarikan penulis membahas tentang ekonomi syariah yang ditinjau dari sisi sejarah dan perkembangannya.

1.2 Pokok Permasalahan

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan maka pokok permasalahan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep Ekonomi Syariah?
2. Bagaimana perkembangan Ekonomi Syariah dari masa ke masa?
3. Siapakah tokoh yang mengembangkan Ekonomi Syariah?

1.3 Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk:

1. Mengetahui konsep Ekonomi syariah
2. Memberikan pengetahuan baru tentang perkembangan Ekonomi syariah.
3. Mengetahui tokoh–tokoh pendiri dan pengembang sistem Ekonomi syariah

1.4 Kerangka Konseptual

Untuk membatasi pengertian yang terdapat dalam penelitian ini sekaligus untuk mengarahkan pada pembahasan utama, sehingga tercapai pengertian yang padu dan tidak ambigu terhadap suatu definisi, berikut adalah definisi operasional yang perlu diketahui yaitu:

- a. Ekonomi syariah merupakan ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang dilhami oleh nilai-nilai Islam.⁸
- b. Riba itu ada dua macam:*nasiah* dan *fadhi*. Riba nasiah ialah pembayaran lebih yang disyaratkan oleh orang yang meminjamkan. Riba fadhi ialah penukaran suatu barang dengan barang yang sejenis
- c. *Musyarakah* adalah penggabungan dalam hal kemampuan atau pengelolaan,⁹ atau kontrak kerja sama dua orang seprofesi untuk menerima pekerjaan secara bersama dan berbagi.

1.5 Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian historis yaitu penelitian yang dilakukan untuk menyelidiki, memahami, dan menjelaskan suatu keadaan yang telah lalu,¹⁰ dengan menggunakan sumber data sekunder. Metode penelitian yang digunakan adalah dengan penelusuran kepustakaan, yaitu cara pengumpulan data dengan bersumber pada bahan-bahan pustaka. Data yang digunakan adalah data sekunder yang bersifat umum, yakni data yang berupa tulisan-tulisan, baik data arsip, data resmi maupun data lain yang dipublikasikan.

⁸ M.A. Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practic*, New Delhi: Iradat-I Delhi, 1986, hlm.18.

⁹ Abi Muhammad Abdullah, *Al Mughni Aluri Luktashar al Khuryi*, Juz 5, Libanon: Dar al Kutub al ilmiyyah, 1414H/ 1994 M, hlm.3.

¹⁰ Muhammad, *Metodologi Penelitian Ekonomi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, hlm. 18.

Tipologi penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian eksplanatoris, yaitu penelitian yang menjelaskan lebih dalam mengenai suatu hal.¹¹ Dalam penelitian ini, penjelasan akan diarahkan pada paparan sejarah perkembangan ekonomi syariah. Perlu dijelaskan pula metode analisis data yang digunakan adalah metode kualitatif, yaitu menekankan pada paradigma fenomenologis yang objektivitasnya dibangun atas rumusan tentang situasi tertentu, dan relevan dengan tujuan dari penelitian. Penelitian yang menggunakan metode kualitatif tidak selalu mencari sebab akibat, akan tetapi lebih menekankan pada upaya memahami situasi tertentu.¹²

1.6 Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat menguraikan sejarah perkembangan ekonomi Islam. Penelitian ini bertujuan memberi paparan sejarah pemikiran mengenai konsep awal sistem ekonomi syariah. Penelitian ini juga diharapkan dapat mengkaji sebuah fenomena baru tentang interaksi muslim dalam kehidupan ekonomi yang menciptakan sebuah sistem tersendiri yaitu sistem ekonomi islam (ekonomi syariah).

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan khasanah sejarah perkembangan ekonomi syariah. Dan juga menjelaskan tokoh Ekonomi syariah serta perkembangannya. Setidaknya, penelitian ini dapat menjadi salah satu kajian sejarah yang dapat menjadi wawasan baru bagi perkembangan perekonomian syariah di Indonesia.

1.7 Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini terbagi dalam lima bab. Bab satu berisi mengenai pendahuluan, yang terdiri dari beberapa sub bab yang mamaparkan tentang latar belakang dilakukannya penelitian, pokok permasalahan

¹¹ Sri Mamudji, et.al., *Metode Penelitian dan Penulisan Hukum*, cet.1, (Jakarta: Badan Penerbit FHUI, 2005), hlm. 4.

¹² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. 13, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 2.

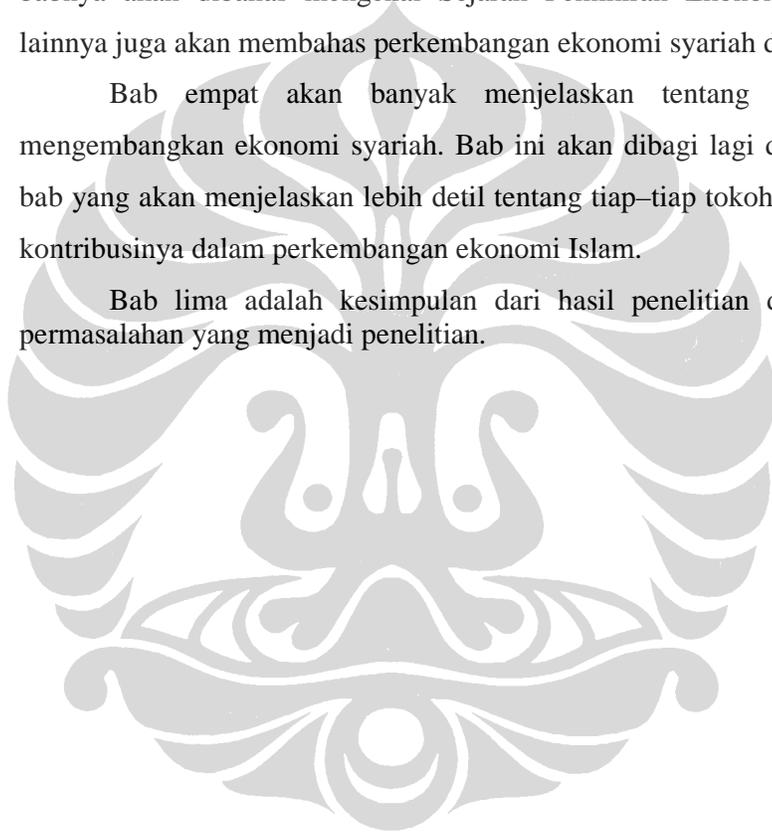
pada penelitian, tujuan dari penulisan penelitian, metode yang digunakan dalam penelitian.

Bab dua membahas mengenai Konsep ekonomi syariah. Sub bab pertama berisi epistemologi ekonomi syariah. Sub bab kedua akan membahas tentang Sumber–Sumber Ekonomi Syariah.

Bab tiga berisi uraian fase perkembangan ekonomi syariah. Pada sub babnya akan dibahas mengenai Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam. Sub bab lainnya juga akan membahas perkembangan ekonomi syariah dari masa ke masa.

Bab empat akan banyak menjelaskan tentang tokoh-tokoh yang mengembangkan ekonomi syariah. Bab ini akan dibagi lagi dalam beberapa sub bab yang akan menjelaskan lebih detil tentang tiap–tiap tokoh, pengaruhnya serta kontribusinya dalam perkembangan ekonomi Islam.

Bab lima adalah kesimpulan dari hasil penelitian dan saran terhadap permasalahan yang menjadi penelitian.



BAB II

KONSEP EKONOMI ISLAM

2.1 Epistemologi Ekonomi Islam

Seluruh disiplin ilmu pengetahuan ilmiah mestilah memiliki landasan epistemologis. Dengan kata lain sebuah ilmu, baru dapat dijadikan sebagai suatu disiplin ilmu jika ia memenuhi syarat-syarat ilmiah (scientific). Salah satu syarat dalam kajian filsafat adalah epistemologi. Epistemologi adalah cabang filsafat yang membahas secara mendalam segenap proses untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Epistemologi pada hakikatnya membahas tentang filsafat pengetahuan yang berkaitan dengan asal-usul (sumber) pengetahuan, bagaimana memperoleh pengetahuan tersebut (metodologi) dan kesahihan (validitas) pengetahuan tersebut. Ilmu ekonomi Islam (Islamic economics) sebagai sebuah disiplin ilmu, jelas memiliki landasan epistemologis.

Membahas epistemologi ekonomi Islam berarti mengkaji asal-usul (sumber) ekonomi Islam, metodologinya dan validitasnya secara ilmiah. Pengertian epistemologi Secara etimologi, epistemologi berasal dari kata Yunani episteme dan logos. Episteme berarti pengetahuan, sedangkan logos berarti teori, uraian atau alasan. Jadi epistemologi dapat diartikan sebagai teori tentang pengetahuan.

Epistemologi merupakan salah satu cabang filsafat yang mengkaji secara mendalam dan radikal tentang asal mula pengetahuan, struktur, metode, dan validitas pengetahuan. Epistemologi ini pada umumnya disebut filsafat pengetahuan. Dalam bahasa Inggris dipergunakan istilah theory of knowledge.

Istilah epistemologi untuk pertama kalinya muncul dan digunakan oleh JF Ferrier pada tahun 1854 Dalam pengertian terminologis ini, Miska Muhammad Amin, mengatakan bahwa epistemologi terkait dengan masalah-masalah yang meliputi: a) filsafat, yaitu sebagai cabang filsafat yang berusaha mencari hakekat dan kebenaran pengetahuan, b) metoda, sebagai metoda, bertujuan mengantar manusia untuk memperoleh pengetahuan, dan c) sistem, sebagai suatu sistem

bertujuan memperoleh realitas kebenaran pengetahuan itu sendiri.

Epistemologi di dalam Islam memiliki beberapa macam antara lain: (a) perenungan (*contemplation*) tentang sunnatullah sebagaimana dianjurkan didalam al-Qur'an, (b) penginderaan (*sensation*), (c) tafakkur (*perception, concept*), (d) penalaran (*reasoning*).¹³

Epistemologi di dalam Islam tidak berpusat kepada manusia yang menganggap manusia sendiri sebagai makhluk mandiri dan menentukan segala-galanya, melainkan berpusat kepada Allah, sehingga berhasil atau tidaknya tergantung setiap usaha manusia, kepada iradat Allah. Epistemologi Islam mengambil titik tolak Islam sebagai subjek untuk membicarakan filsafat pengetahuan, maka di satu pihak epistemologi Islam berpusat pada Allah, dalam arti Allah sebagai sumber pengetahuan dan sumber segala kebenaran.

Di lain pihak, epistemologi Islam berpusat pula pada manusia, dalam arti manusia sebagai pelaku pencari pengetahuan (kebenaran). Di sini manusia berfungsi subyek yang mencari kebenaran. Manusia sebagai khalifah Allah berikhtiar untuk memperoleh pengetahuan sekaligus memberi interpretasinya. Dalam Islam, manusia memiliki pengetahuan, dan mencari pengetahuan itu sendiri sebagai suatu kemuliaan.

Epistemologi Islam membicarakan pandangan para pemikir Islam tentang pengetahuan, dimana manusia tidak lain hanya sebagai khalifah Allah, sebagai makhluk pencari kebenaran. Manusia tergantung kepada Allah sebagai pemberi kebenaran Menurut pandangan Syed Nawab Haider Naqvi, ada empat aksioma etika yang mempengaruhi ilmu ekonomi Islam, yaitu tawhid, keadilan, kebebasan dan tanggung jawab.

Pengaruh asumsi dan pandangan yang dipakai dalam penelitian ekonomi Islam harus terbukti faktual, berbagai dimensi manusia adalah kenyataan faktual. Metodologi ekonomi Islam mengungkap permasalahan manusia dari sisi manusia yang multi dimensional tersebut. Keadaan ini digunakan untuk menjaga obyektivitas dalam mengungkapkan kebenaran dalam suatu fenomena. Sikap ini melahirkan sikap dinamis dan progressif untuk menemukan kebenaran hakiki.

¹³ <http://agustianto.wordpress.com/2008/01/05/epistemologi-ekonomi-islam>

2.2 Konsep Ekonomi Syariah

Ekonomi syariah merupakan ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang dilhami oleh nilai-nilai Islam^[14]. Perspektif ekonomi Islam dapat didefinisikan sebagai cabang ilmu pengetahuan yang dapat membantu mewujudkan *human well-being* melalui pengalokasian dan pendistribusian sumber daya alam yang langka sesuai dengan ajaran Islam, tanpa mengabaikan kebebasan individual atau terus menciptakan kondisi makro ekonomi yang semakin baik dan mengurangi terjadinya ketidakseimbangan ekologi.

Ekonomi syariah berbeda dari kapitalisme, sosialisme, maupun negara kesejahteraan (*Welfare State*). Berbeda dari kapitalisme karena Islam menentang eksploitasi oleh pemilik modal terhadap buruh yang miskin, dan melarang penumpukan kekayaan^[15]. Selain itu, ekonomi dalam kaca mata Islam merupakan tuntutan kehidupan sekaligus anjuran yang memiliki dimensi ibadah^[16].

Definisi ekonomi Islam mengalami perkembangan definisi di kalangan para ahli. Pada tulisan ini, sengaja disajikan definisi beberapa ahli, sebagai berikut:

'Islamic economics is the knowledge and applications and rules of the Shari'ah that prevent injustice in the requisition and disposal of material resources in order to provide satisfaction to human being and enable them to perform their obligations to Allah and the society'.¹⁷

'Ekonomi Islam adalah pengetahuan dan penerapan hukum syariah untuk mencegah terjadinya ketidakadilan atas pemanfaatan dan pembuangan sumber-sumber material dengan tujuan untuk memberikan kepuasan manusia serta mengamalkannya sebagai kewajiban kepada Allah dan masyarakat'

Rumusan yang sama juga dikemukakan M. Nejatullah Siddiqi, bahwa:

*'Islamic economics is "the Muslim thinker" response to the economic challenges of their times. In this endeavor they were aided by the Qur'an and the Sunna as well as by reason and experience.'*¹⁸

¹⁴ <http://www.uika-bogor.ac.id/jur07.htm>

¹⁵ http://www.ekonomirakyat.org/edisi_1/artikel_4.htm

¹⁶ http://www.waspada.co.id/serba_waspada/mimbar_jumat/artikel.php?article_id=86817

¹⁷ Hasanuz Zaman, *Economic Function of an Islamic State*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1984), hlm.52

¹⁸ M.Nejatullah Siddiqi, *Role of the State in the Economy: An Islamic Perspective*, (UK. The Islamic Foundation, 1992), hlm. 69.

‘Ekonomi Islam adalah "pemikir Muslim" yang merespons terhadap tantangan ekonomi pada masanya. Dalam hal ini, mereka dibimbing dengan Al-Qur'an dan Sunnah beserta akal dan pengalaman’

Rumusan Sayyed Nawab Haider Naqvi menyebutkan,

*‘Islamic economics is the representative Muslim's behavior in a typical Muslim society’.*¹⁹

‘Ekonomi Islam merupakan representasi perilaku muslim dalam suatu masyarakat muslim tertentu’

Rumusan M. Akhram Khan menyebutkan bahwa,

*‘Islamic economics aims at the study of human falah (well being) achieved by organizing the resources of the earth on basis of cooperation and participation.’*²⁰

‘Ekonomi Islam bertujuan untuk mempelajari kemenangan manusia (agar menjadi baik) yang dicapai melalui pengorganisasian sumber daya alam yang didasarkan pada kerja sama dan partisipasi’

M.A. Mannan juga merumuskan bahwa:

*‘Islamic economics is a social which studies the economics problem of a people imbued with the values of Islam.’*²¹

‘Ekonomi Islam merupakan suatu studi sosial yang mempelajari masalah ekonomi manusia berdasarkan nilai-nilai Islam’

Berdasarkan definisi di atas, maka ilmu ekonomi Islam adalah studi tentang bagaimana individu atau masyarakat memilih dan menggunakan sumber daya yang ada, sekarang atau yang telah ditinggalkan oleh generasi masa lalu, sesuai aturan atau syarak (Al-Qur'an, hadis, atau hukum di bawahnya) yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani tanpa adanya eksploitasi sehingga dapat mewujudkan kesejahteraan bagi individu maupun masyarakat.

Ekonomi Islam menetapkan bentuk perdagangan serta pelayanan yang boleh dan tidak boleh di transaksikan.²² Ekonomi dalam Islam harus mampu

¹⁹ Sayyed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society*, (New York: Kegan Paul International, 1994), hlm. 18.

²⁰ M.Akram Khan, *An introduction to Islamic Economics*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. 33.

²¹ M.A. Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practic*, (New Delhi: Idarat-i Delhi, 1986), hlm

memberikan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat, memberikan rasa adil, kebersamaan dan kekeluargaan serta mampu memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada setiap pelaku usaha. Didalam menjalankan kegiatan ekonominya, Islam sangat mengharamkan kegiatan riba, yang dari segi bahasa berarti "kelebihan".²³

Ekonomi Islam adalah ekonomi yang dibangun dengan ekonomi berbasis sektor real. Ekonomi Islam menitikberatkan pada pengelolaan sektor real, karena hanya melalui sektor inilah keuntungan ekonomi yang nyata dapat diperoleh dan aktivitas ekonomi pun dilakukan melalui jerih payah yang nyata yaitu melalui proses produksi barang dan jasa.²⁴ Selain itu, ekonomi syariah menekankan empat sifat, antara lain kesatuan (*unity*), keseimbangan (*equilibrium*), kebebasan (*free will*), dan tanggungjawab (*responsibility*)

Dr. Yusuf Qordhowi, pakar Islam kontemporer dalam karyanya "*Daurul Qiyam wal akhlaq fil iqtishod al-Islami*" menjelaskan empat ciri ekonomi Islam, yaitu ekonomi *robbani*, ekonomi *akhlaqi*, ekonomi insani dan ekonomi *wasati*. Keempat ciri tersebut mengandung pengertian bahwa ekonomi Islam bersifat robbani, menjunjung tinggi etika, menghargai hak-hak kemanusiaan dan bersifat moderat.

2.3 Sumber Ekonomi Islam

Ekonomi Islam merupakan kumpulan dari dasar – dasar umum ekonomi yang diambil dari Alquran dan Sunah Rasulullah. Serta dari tatanan ekonomi yang dibangun atas dasar – dasar tersebut, sesuai dengan macam bi'ah (lingkungan) dan setiap zaman.²⁵ Pada definisi tersebut terdapat dua pokok yang menjadi landasan hukum sistem ekonomi Islam, yaitu Alquran dan Sunah Rasulullah. Hukum – hukum yang diambil dari kedua landasan pokok tersebut secara konsep dan prinsip adalah tetap, tetapi pada praktiknya untuk hal – hal dan situasi serta

²² http://www.hmetro.com.my/Current_News/HM/Friday/Hati/20061215101209/Article/indexs_html

²³ Quraish Shihab (1996). *Wawasan Al Qur'an*., Mizan. Jakarta

²⁴ Chandra Topan, Ekonomi Kapitalis VS Ekonomi Syariah, Etika Bisnis, December 14th, 2008

²⁵ Izzan Ahmad, Syahri Tanjung, Referensi Ekonomi Syariah: Ayat- Ayat Alquran yang Berdimensi Ekonomi (Bandung: Remaja Rosadakarya, 2006), Cet.ke-1 hlm. 32.

kondisi tertentu bisa saja berlaku luwes dan ada pula yang bisa mengalami perubahan. Sumber ilmu ekonomi Islam menurut M Akram Khan, sumber pembentukan ilmu ekonomi Islam adalah: 1. Al-Qur'an 2. As-Sunnah 3. Hukum Islam dan yurisprudensinya (Ijtihad) 4. Sejarah peradaban umat Islam 5. Berbagai data yang berkaitan dengan kehidupan ekonomi.²⁶

1. Al-quran

Al-quran adalah sumber utama bagi Ekonomi Islam. Allah Swt menurunkan Al-quran sebagai hidayah yang meliputi berbagai persoalan akidah, syariah, dan akhlak demi kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat. Berbeda dengan akhlak dan akidah yang merupakan dua komponen ajaran Islam yang bersifat konstan, tidak mengalami perubahan apa pun seiring dengan perbedaan tempat dan waktu, syariah berubah sesuai dengan kebutuhan dan taraf peradaban umat. Allah Swt.berfirman:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ وَأَنْزَلْنَا

“Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, Yaitu Kitab-Kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian[421] terhadap Kitab-Kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. untuk tiap-tiap umat diantara kamu[422], Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu,” (QS Al- Maidah[5]:48)

Sebagai penyempurna risalah–risalah agama terdahulu, Islam memiliki syariah yang sangat istimewa, yakni bersifat komperhensif dan universal.

²⁶ Khan, Muhammad Akram, *Economic Teachings of Prophet Muhammad (may peace be pon him), A Select Anthology of Hadith Literature on Economics*, Pakistan: International Institute of Islamic Economics, Islamamad, 1989.

Komperhensif berarti syariah Islam merangkum seluruh Aspek kehidupan, baik ritual (ibadah) maupun sosial (muamalah), sedangkan universal berarti syariah Islam dapat diterapkan dalam setiap waktu dan tempat sampai *Yaum al-Hisab* nanti.²⁷

Di dalam Al quran dapat kita temui hal ihwal yang berkaitan dengan ekonomi dan juga terdapat hukum–hukum dan undang–undang diharamkannya riba, dan diperbolehkannya jual beli yang dalam ayat berikut ini:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ
 قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ
 مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

“Orang-orang yang Makan (mengambil) riba[174] tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila[175]. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu[176] (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.”(QS Al- Baqarah[2]:275)

2. Hadits

Hadits atau As-sunah nabawiyah adalah sumber kedua dalam perundang – undangan Islam. Di dalamnya dapat kita jumpai khasanah aturan perekonomian Islam. Firman Allah Swt:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٧﴾

“Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk(menjadi) rahmat bagi Semesta alam” (QS Al-Anbiya [21]:107)

“ Sesungguhnya Allah telah memuliakan darah, harta, dan kehormatanmu kecuali jika sesuai dengan haknya sebagaimana mulianya harimu ini, dalam negeri ini (Makkah), dan di bulan ini (Dzulhijjah).” (H.R Abu Bakar).

Al-quran tidak memuat berbagai aturan yang terperinci tentang syariah yang dalam sistematika hukum Islam terbagi menjadi dua bidang, yakni ibadah

²⁷ M.Syafi'i Antonio, Bank Syariah: Bagi Bankir dan Praktisi Keuangan (Jakarta: Bank Indonesia dan Tazkia Institute, 1999), Cet. Ke-1, hlm.38.

(ritual) dan Muamalah (sosial). Hal ini menunjukkan bahwa Al-quran hanya mengandung prinsip – prinsip umum bagi berbagai masalah hukum dalam Islam, terutama sekali yang berkaitan dengan hal – hal yang bersifat muamalah.²⁸

Bertitik tolak dari prinsip tersebut, Nabi Muhammad Saw, menjelaskan melalui berbagai haditsnya. Dalam kerangka yang sama dengan Alquran, mayoritas hadits nabi tersebut juga tidak bersifat absolute, terutama yang berkaitan dengan muamalah. Dengan kata lain, kedua sumber utama hukum Islam ini hanya memberikan berbagai prinsip dasar yang harus dipegang oleh umat manusia selama menjalani kehidupan di dunia. Adapun untuk merespon perputaran zaman dan mengatur kehidupan duniawi manusia secara terperinci, Allah Swt. menganugerahi akal pikiran kepada manusia. Dalam hal ini, Nabi Muhammad Saw. bersabda:

“Kamu lebih mengetahui urusan keduniaanmu” (Riwayat Muslim)²⁹

“Sesungguhnya Allah telah memuliakan darah, harta, dan kehormatanmu kecuali jika sesuai dengan haknya sebagaimana mulianya harimu ini, dalam negeri ini (Makkah), dan di bulan ini (Dzulhijjah).” (H.R Abu Bakar).

Masih banyak ayat-ayat dan hadits nabi yang menjelaskan tentang perekonomian. Bukti tersebut menunjukkan bahwa Islam telah menetapkan pokok-pokok ekonomi. Apabila kita baca sirah nabawiyah, kehidupan Rasulullah sejak masih kecil belum diangkat menjadi Rasul sangat sarat dengan ajaran ekonomi yang merupakan percontohan ideal tentang implementasi dalam bidang ekonomi.

Pada saat Muhammad masih kanak-kanak, beliau telah bekerja kepada pamannya mengembala kambing. Pada usia remaja beliau diberi tugas saudagar kaya yang bernama Siti Khadijah untuk berdagang dan sangat dipercaya karena kejujuran beliau sehingga keuntungan meningkat. Selanjutnya Rasulullah

²⁸ Ajaran Alquran yang bersifat global ini selaras dengan fitrah manusia yang bersifat dinamis mengikuti perubahan zaman. Andaiakan mayoritas ayat – ayat ahkam Alquran bersifat absolute dan terperinci, manusia niscaya menjadi sangat terikat yang pada akhirnya akan menghambat perkembangan masyarakat. Inilah letak hikmah dari keumuman ayat – ayat tersebut. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta : UI Press, 1986), hlm. 29

²⁹ Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), Jilid 2, hlm. 427.

menikah dengan Khadijah karena salah satu pertimbangan Khadijah adalah kejujuran Muhammad. Setelah diangkat sebagai rasul, Rasulullah tetap memberikan perhatian dan ajaran tentang kehidupan dunia terutama tentang akhlak masyarakat pada saat itu. Pada masa Rasulullah, permasalahan ekonomi yang muncul di masyarakat akan langsung diselesaikan atau ditanyakan kepada Rasulullah dan secara kontekstual persoalan ekonomi belum begitu kompleks. Pada waktu itu manipulasi, monopoli, dan kejahatan ekonomi lainnya tidak terjadi. Para sahabat pada masa itu mempraktekkan ekonomi yang dituntunkan rasul secara kaffah karena sarat dengan nilai keadilan dan nilai etika.

3. Hukum Islam dan yurisprudensinya

Hukum Islam dan yurisprudensinya (Ijtihad) adalah sumber ketiga dalam ekonomi Islam menurut M Akram Khan³⁰. Di dalamnya dapat kita jumpai kitab-kitab fikih umum yang menjelaskan ibadah dan muamalah, di dalamnya terdapat pula bahasan tentang ekonomi yang kemudian dikenal dengan istilah al-Muamalah al-Maliyah, isinya merupakan hasil-hasil ijtihad Ulama terutama dalam mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalil Al-Quran maupun hadis yang shahih.

Adapun bahasan-bahasan yang langsung berkaitan dengan ekonomi Islam adalah zakat, sedekah sunah, fidyah, zakat fitrah, jual beli, riba dan jual beli uang dan lain-lain. Di hukum Islam ini juga dapat kita jumpai kitab-kitab fikih khusus (*Al-Ma'aulu wal-Iqtishaadi*). Kitab-kitab inilah yang secara khusus membahas masalah yang berkaitan dengan uang, harta lainnya, dan ekonomi.

4. Sejarah peradaban umat Islam

Sumber keempat dalam ekonomi Islam adalah sejarah peradaban umat islam. Hal ini dikarenakan kajian tentang sejarah adalah laboratorium umat manusia. Ekonomi, sebagai salah satu ilmu sosial, perlu kembali kepada sejarah agar dapat melaksanakan eksperimen-eksperimennya dan menurunkan kecenderungan-kecenderungan jangka-jauh dalam berbagai ubahan ekonomiknya.

³⁰ Khan, Muhammad Akram, *Economic Teachings of Prophet Muhammad (may peace be pon him), A Select Anthology of Hadith Literature on Economics*, Pakistan: International Institute of Islamic Economics, Islamamad, 1989.

Sejarah memberikan dua aspek utama kepada ekonomi, yaitu sejarah pemikiran ekonomi dan sejarah unit-unit ekonomi seperti individu-individu, badan-badan usaha dan ilmu ekonomi.

5. Berbagai data yang berkaitan dengan kehidupan ekonomi.

Sumber kelima dalam ekonomi Islam adalah berbagai data yang berkaitan dengan kehidupan ekonomi. Data tersebut dapat berupa tulisan-tulisan, baik data arsip, data resmi maupun data lain yang dipublikasikan serta data lainnya yang berkaitan dengan kehidupan ekonomi.

Setidaknya inilah sumber-sumber ekonomi Islam yang disebutkan M Akram Khan dalam bukunya *Economic Teachings of Prophet Muhammad (may peace be pon him), A Select Anthology of Hadith Literature on Economics*. Walau adanya pendapat beberapa ulama bahwa sumber hukum islam hanya sebatas dengan Al – quran, Al-hadist dan Ijtihad saja seperti dalam buku *Referensi Ekonomi Syariah: Ayat- Ayat Alquran yang Berdimensi Ekonomi* karya Ahmad Izzan dan Syahri Tanjung. Namun disini penulis berupaya memaparkan sumber hukum Islam dari sumber data terlengkap tanpa mengeliminir pendapat para ulama lainnya.

BAB III

PERKEMBANGAN EKONOMI ISLAM

Membahas sejarah perkembangan ekonomi Islam tak terlepas dari runtutan fase perkembangan pemikiran para cendekiawan muslim yang mashur pada

masanya. Sejak datangnya agama Islam pada abad ke-7, telah banyak kontribusi kaum Muslimin yang sangat besar terhadap kelangsungan dan perkembangan pemikiran ekonomi pada khususnya dan peradaban dunia pada umumnya yang diabaikan oleh para ilmuwan Barat. Buku-buku teks ekonomi Barat hampir tidak pernah menyebutkan peranan kaum Muslimin ini. Menurut Chapra, meskipun sebagian kesalahan terletak di tangan umat Islam karena tidak mengartikulasikan secara memadai kontribusi kaum Muslimin, namun Barat memiliki andil dalam hal ini, karena tidak memberikan penghargaan yang layak atas kontribusi peradaban lain bagi kemajuan pengetahuan manusia.³¹

Para sejarawan Barat telah menulis sejarah ekonomi dengan sebuah asumsi bahwa periode antara Yunani dan Skolastik adalah steril dan tidak produktif. Sebagai contoh, sejarawan sekaligus ekonom terkemuka, Joseph Schumpeter, sama sekali mengabaikan peranan kaum Muslimin. Ia memulai penulisan sejarah ekonominya dari filosof Yunani dan langsung melakukan loncatan jauh selama 500 tahun, dikenal sebagai kekosongan sejarah ke zaman St. Thomas Aquinas (1225-1274 m).³²

Adalah hal yang sangat sulit untuk dipahami mengapa para ilmuwan Barat tidak menyadari bahwa sejarah pengetahuan merupakan suatu proses yang berkesinambungan, yang dibangun di atas fondasi yang diletakkan para Ilmuwan generasi sebelumnya. Jika proses evolusi ini disadari dengan sepenuhnya, menurut Chapra, Schumpeter mungkin tidak mengasumsikan adanya kesenjangan yang besar selama 500 tahun, tetapi mencoba menemukan fondasi diatas mana para ilmuwan Skolastik dan Barat mendirikan bangunan intelektual mereka.³³ Sebaliknya, meskipun telah memberikan kontribusi besar, kaum Muslimin tidak lupa mengakui utang mereka kepada para ilmuwan Yunani, Persia, India dan Cina.

³¹ M. Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective*, Jakarta: Shari'ah Economics and Banking Institute, 2001, hlm.261.

³² Pembahasan lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Abbas Mirakhor, *Muslim Contribution to Economics*, dalam Baqir al-Hasani dan Abbas Mirakhor (ed.), *Essay on Iqtisad: The Islamic Approach to Economics Problems* (USA: Nur Cooperation, 1989), hlm. 82-86.

³³ M. Umer Chapra, *Op.Cit.*, hlm 261-262

Hal ini sekaligus mengakui para cendekiawan Muslim masa lalu terhadap berbagai ide pemikiran dunia luar selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.³⁴

Sejalan dengan ajaran Islam tentang pemberdayaan akal pikiran dengan tetap berpegang teguh pada Alquran dan hadis nabi, konsep teori ekonomi dalam Islam pada hakikatnya merupakan respon para cendekiawan Muslim terhadap berbagai tantangan ekonomi pada waktu-waktu tertentu. Ini juga berarti bahwa pemikiran ekonomi islam seusia islam itu sendiri.

Berbagai praktik kebijakan ekonomi yang berlangsung pada masa Rasulullah saw. dan *al-Khulafa al-Rasyidun* merupakan contoh empiris yang dijadikan pijakan bagi para cendekiawan Muslim dalam melahirkan teori-teori ekonominya. Satu hal yang jelas, fokus perhatian mereka tertuju pada pemenuhan kebutuhan, keadilan, efisiensi, pertumbuhan, dan kebebasan, yang tidak lain merupakan objek utama yang menginspirasi pemikiran ekonomi Islam sejak masa awal.³⁵

Berkenaan dengan hal tersebut, Nejatullah Siddiqi menguraikan sejarah pemikiran ekonomi islam dalam tiga fase, yaitu: fase dasar-dasar ekonomi Islam, fase kemajuan, dan fase stagnasi, sebagai berikut.³⁶

3.1 Abad VII-XI

Fase pertama merupakan fase abad awal sampai dengan abad ke-5 Hijriyah atau abad ke-11 Masehi yang dikenal sebagai fase dasar-dasar ekonomi Islam yang dirintis oleh para fukaha, diikuti oleh sufi dan kemudian oleh filosof. Pada awalnya, pemikiran mereka berasal dari orang yang berbeda, tetapi di kemudian hari, para ahli harus mempunyai dasar pengetahuan dari ketiga disiplin

³⁴ Uraian lebih jauh mengenai hal ini, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*(Jakarta :UI Press,1986), hlm.52-68.

³⁵ M. Nejatullah Siddiqi, *Op.Cit.*, hlm. 34.

³⁶ Bagian ini merupakan ringkasan dari tiga buah karya tulis M. Nejatullah Siddiqi, *Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey* (Jeddah ICRIE King Abdul Aziz University, 1982), hlm. 1-19, *History of Islamic Economic Thought*, dalam Ausaf Ahmad dan Kazim Raza Awan, (.ed), *Lectures on Islamic Economics* (Jeddah: IRTI-IDB, 1992), Cet. Ke-1, hlm.69-81 dan *Islamic Economic Thought: Foundations, Evaluation and Needed Direction*, dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Readings In Islamic Economic Thought* (Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992), hlm. 14-30.

tersebut. Fokus fiqh adalah apa yang diturunkan syariah dan, dalam konteks ini para fukaha mendiskusikan fenomena ekonomi. Tujuan mereka tidak terbatas pada penggambaran dan penjelasan fenomena ini. Namun demikian, dengan mengacu pada Alquran dan hadis nabi, mereka mengeksplorasi konsep *maslahah* (utility) dan *mafsadah* (disutility) yang terkait dengan aktivitas ekonomi. Pemikiran yang timbul terfokus pada apa manfaat sesuatu yang dianjurkan dan apa kerugian bila melaksanakan sesuatu yang dilarang agama. Pemaparan ekonomi para fukaha tersebut mayoritas bersifat normatif dengan wawasan positif ketika berbicara tentang perilaku yang adil, kebijaksanaan yang baik, dan batasan-batasan yang diperbolehkan dalam kaitannya dengan permasalahan dunia.

Sedangkan kontribusi utama tasawuf terhadap pemikiran ekonomi adalah pada keajegannya dalam mendorong kemitraan yang saling menguntungkan, tidak rakus dalam memanfaatkan kesempatan yang diberikan Allah swt, dan secara tetap menolak penempatan tuntutan kekayaan dunia yang terlalu tinggi. Sementara itu, filsuf Muslim, dengan tetap berasaskan syariah dalam keseluruhan pemikirannya, mengikuti para pendahulunya dari Yunani terutama Aristoteles (367-322 sm), yang focus pembahasannya teruju pada sa'adah (kebahagiaan) dalam arti luas. Pendekatannya global dan rasional serta metodologinya syarat dengan analisis ekonomi positif dan cenderung makroekonomi. Hal ini berbeda dengan para fukaha yang terfokus perhatiannya pada masalah-masalah mikro ekonomi. Tokoh-tokoh pemikir ekonomi islam pada fase pertama ini antara lain diwakili oleh Zaid bin Ali (w.80 H/738 M), Abu Hanifah (w. 150 H/767 M), Abu Yusuf (w. 182 H/798 M), Al-Syaibani (w. 189 H/804 M), Abu Ubaid bin Sallam (w. 224 H/838 M), Harits bin Asad Al-Muhasibi (w. 243 H/858 M), Junaid Al-Baghdadi (297 H/910 M), Ibnu Miskawaih (w. 421 H/1030 M), dan Al-Mawardi (450 H/1058 M).

Tokoh cendikiawan muslim pada fase dasar-dasar ekonomi Islam, diawali dengan pemikiran Said bin Ali (699-738 M), cucu Husain bin Ali bin Abi Thalib. Said merupakan *jurist* ternama, sama dengan Abu Hanifah. Pemikiran Said bin Ali banyak diriwayatkan oleh Abu Zahrah. Apa yang diuraikan oleh Said bin Ali sangat relevan dengan produk-produk lembaga keuangan yang dikembangkan saat

ini. Terdapat pandangan Said tentang al-baiu bitsaman 'ajil dan al-murabahah yang terkait perdagangan. Ia mengkhawatirkan terjadinya riba dalam kegiatan perniagaan semacam ini. Kekhawatiran Said ini menunjukkan bahwa permasalahan riba memang sangat sentral dalam pemikiran ekonomi Islam.

Abu Zahrah mengatakan bahwa Said-lah yang pertama kali memperkenalkan harga jual kredit. Menurut Said, harga jual kredit/ non- tunai atas suatu komoditi boleh lebih mahal dari dari harga tunainya. Misalnya, seorang memperoleh fasilitas pembiayaan barang/jasa, maka harga beli dari pemberi fasilitas lebih mahal dari harga jual pemasok. Jika barang itu dibayar tunai harganya akan lebih murah, tetapi jika ada tenggang waktu untuk membayar sampai beberapa waktu, maka harga menjadi lebih mahal. Pandangan Said ini terkesan kontroversial, karena terdapat pendapat lain yang mengatakan bentuk transaksi seperti ini termasuk riba.

Argumentasi Said bin Ali bahwa jual beli secara tidak tunai itu halal adalah karena aspeknya berbeda. Jika pada jual-beli itu ada transaksi, disebutkan ada *underlying transaction*. Sedangkan persoalan ini merupakan persoalan pertukaran antara uang dan barang, berbeda dengan pinjam-meminjam yang melibatkan pertukaran antara uang dengan uang. Jika yang terjadi antara uang dengan barang, maka itu termasuk perdagangan yang diperbolehkan.³⁷

Inilah yang kemudian dalam praktek perbankan sekarang dikenal sebagai pembiayaan *murabahah*, pembiayaan *bai' bitsaman 'ajil*, dan pembiayaan *ijarah*. Jika pada pembiayaan *murabahah* pembelian dilakukan dengan pembayaran secara tunai, semuanya dalam satu periode misalnya satu atau dua tahun, pada *bai' bitsaman 'ajil* pembayaran dilakukan dengan mencicil sampai lunas. Argumentasi Said lainnya dalam membolehkan jual beli secara tidak tunai adalah karena masalah ini tidak terkait dengan tenggang waktu yang bisa diartikan sebagai riba, karena transaksi yang dilakukan adalah antara barang dan uang, bukan antara uang dengan uang.

³⁷ Bagian ini disadur dari Karnaen A. Perwataatmadja, *Jejak Rekam Ekonomi Islam*, Jakarta, Cicero Indonesia, hlm. 229-237.

Selanjutnya pembahasan tentang pemikiran Abu Hanifah, (699-767 M) tentang transaksi salam. Tampaknya Abu Hanifah tidak terlalu mempersalahkan transaksi salam sepanjang dalam kontraknya betul-betul jelas, yaitu ada kejelasan tentang komoditi, jenis kualitas, kuantitas, dan tempat pengirimannya. Disamping itu menurutnya, barang juga disyaratkan harus sesuai dengan transaksi yang ada didalam transaksi *murabahah*. Kemudian pembahasan tentang pemikiran al-Awza'I (707-774 M). terlihat bahwa al-Awza'I cenderung untuk membebaskan orang untuk melakukan kontrak. Tampak bahwa pada masa itu sudah dikenalkan *sharecropping* dan *syirkah*. Bahkan sudah terjadi salah satu bentuk syirkah yang selanjutnya dikenal dengan *mudharabah*.

Kemudian pemikiran dari Yahya bin Adam al-Qarashi (818 M) yang dianggap lebih dekat dengan masa sekarang. Pada masanya, sudah banyak dibahas tentang *public finance*, bahkan sudah ada yang dibukukan. Meski demikian, Yahya bin Adam al-Qarasyi masih dianggap belum berhasil memberikan suatu perhatian pada *economic thinking* atau analisis.³⁸ Ulama berikutnya adalah Imam Syafi'i (767-820 M). Pada masa Syafi'i memang banyak pembahasan tentang kesejahteraan masyarakat. Syafi'i sendiri menyepakati prinsip-prinsip kesejahteraan masyarakat ini sepanjang itu diakui secara eksplisit di dalam al-Quran, Sunnah dan Ijma'.

Berlanjut kepada Abu Yusuf yang hidup pada tahun 371-798 M/113-182 H. Beliau adalah ahli hukum Islam (fikih) yang sudah memiliki pemikiran tentang peranan pemerintah. Sebuah pemikiran yang sangat futuristik, karena pemikiran ekonomi konvensional sendiri baru menganggap adanya peranan pemerintah pada masa Keynes tahun 1883-1946. Sedangkan pada masa Adam Smith (1723-1790 M), lebih dari 1000 tahun pasca Abu Yusuf, peranan pemerintah sama sekali belum terpikirkan oleh sistem ekonomi konvensional. Selain itu, Abu Yusuf juga membahas tentang harus diutamakannya pemenuhan kebutuhan masyarakat oleh pemerintah. Dalam hal pajak, ia meletakkan prinsip keadilan, bukan hanya dalam

³⁸ *History of Islamic Economic Thought*, dalam Ausaf Ahmad dan Kazim Raza Awan, (.ed), *Lectures on Islamic Economics* (Jeddah: IRTI-IDB, 1992), Cet. Ke-1, hlm.69-81

penentuan besarnya pungutan pajak pada masyarakat, tapi juga pada penggunaannya yang harus berorientasi pada kesejahteraan masyarakat.

Misalnya, dikatakan Abu Yusuf bahwa pajak yang ditarik atas tanah seharusnya didasarkan pada kebutuhan proporsional dan hasil pertaniannya. Abu Yusuf menekankan bahwa persoalan pajak tidak hanya terkait dengan mencari keuntungannya tapi juga pada penyimpanannya, dan untuk apa penggunaannya. Menurutnya, pajak dapat digunakan untuk membangun infrastruktur jembatan, jalan, dam atau irigasi. Di samping itu, Abu Yusuf menulis tentang mekanisme pengendalian harga. Abu Yusuf juga telah memberi kontribusi pemikiran tentang bagaimana cara pemerintah mendapatkan dan menggunakan dananya. Berbagai pemikiran ini sudah dibicarakan para cendekiawan muslim jauh sebelum masa Thomas Aquinas. Selain itu, Abu Yusuf sudah menulis berbagai macam cara jual beli transaksi non-tunai.

Muhammad bin Hasan Al-Syaibani (750-804 M), sudah menulis tentang berbagai cara transaksi non-tunai, seperti *ijarah*, *sina'ah*, dan sebagainya. Dalam hal ini, Al-Syaibani mengatakan bahwa seorang muslim haruslah menjadi seorang pemurah, yang harus memberi kepada saudaranya yang tidak punya. Di sisi lain, seorang muslim dilarang meminta-minta sebagaimana Rasulullah saw mengajarkan bahwa tangan di atas lebih baik dari tangan di bawah.³⁹ Selain itu, asy-Syaibani tidak menyetujui tukar menukar barang, sebab menurutnya dalam tukar menukar barang itu ada sesuatu yang tidak terukur, sehingga bisa termasuk *gharar*. Dengan kata lain, Muhammad bin Hasan Al-Syaibani menyatakan secara eksplisit bahwa tukar menukar barang itu tidak diperbolehkan. Ia juga tidak memperbolehkan seseorang untuk menerima pendapatan lebih dari yang seharusnya diterima.

Di dalam kitabnya Al-Ashl, Muhammad bin Hasan Al-Syaibani menulis berbagai macam transaksi non-tunai, seperti salam, *syirkah*, *mudharabah*, dan sebagainya. Ia juga menekankan tentang kewajiban pemerintah dalam memenuhi kebutuhan masyarakat, peradilan, hukum dan pembangunan ekonomi. Semua

³⁹ Hammad bin Abdurrahman Al-Janidal, Manahij al-Bahitsin fi *al-Iqtishad al-hlami* (Riyadh: Syirkah al-Ubaikan li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 1406 H), Jilid 2, hlm., 111.

pembahasan ini baru dikaji dalam ekonomi konvensional pada tahun 1930.⁴⁰ Ini berarti, sejak Adam Smith tahun 1790 hingga 1930 ekonomi konvensional menganggap tidak ada unsur campur tangan pemerintah dalam ekonomi. Baru pada periode Keynes tahun 1930 diakui adanya peran pemerintah, seperti bagaimana harus mengatur kebutuhan masyarakat, siapa yang mengatur peradilan, siapa yang mengatur hukum dan pembangunan ekonomi.

Selanjutnya Ahmad bin Hanbal (780-855 M/164-241 H) banyak mendasarkan uraiannya pada aktivitas ekonomi berdasarkan *masalah* dan syariah. Menurut Imam Ahmad, sebagaimana kaidah *ushul fiqh*, bahwa pada prinsipnya dalam persoalan *muamalah* semua diperbolehkan kecuali yang dilarang. Ini penting mengingat saat itu Ahmad bin Hanbal sudah melarang *dumping*. Ia melarang bentuk perdagangan yang secara bersama-sama menurunkan harga dengan maksud menghancurkan lawan. Untuk itulah, diperlukan suatu undang-undang. Juga harus ada peraturan yang dapat melindungi pelaku ekonomi dari praktek monopoli. Menurut Imam Ahmad, sebuah peraturan diperlukan untuk mengatur dan melindungi para pengusaha dari praktek-praktek monopoli. Salah satu contohnya adalah praktek usaha-usaha penjual di dalam sebuah pasar yang salah satu strateginya adalah menurunkan harga, untuk kemudian menjadi pembuat harga sesudah usaha orang lain bangkrut. Imam Ahmad berpandangan bahwa yang dapat mengatasi dan mengatur semua persoalan tersebut adalah undang-undang atau peraturan pemerintah, yang dibuat dalam kerangka kemaslahatan ummat.

Harits bin Asad al-Muhasibi (895 M). Buku al-Muhasibi menekankan dalam kejujuran pada setiap aktivitas ekonomi. Penekanan tentang perlunya kejujuran ini merupakan prinsip dari kegiatan-kegiatan ekonomi. Kemudian dalam hal pemenuhan kebutuhan hidupnya, seorang muslim dilarang melakukannya

⁴⁰ M. Fahim Khan dan Moor Muhammad Ghifari, *Shatibi's Objectives of Shari'ah and Some Implications for Consumer Behaviour*, dalam Abulhasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Reading in Islamic Economic Thought* (Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992), Get. ke-1, hlm. 194-196.

dengan cara yang dilarang atau yang bathil. Al-Muhasibi juga menekankan tentang pentingnya kerjasama antar sesama muslim.

Berikutnya, pembahasan tentang pemikiran Junaid al-Baghdadi (910 M/297 H). Beliau adalah tokoh sufi yang member! penekanan lebih pada perlunya kualitas iman kepada Tuhan dan Rasul-Nya, dan keharusan seorang muslim untuk menjauhi sifat mementingkan diri sendiri.⁴¹ Pemikiran al-Baghdadi sekilas terlihat lebih banyak bersifat filosofi tapi masih dalam kawasan ekonomi meski tidak terlalu menonjol. Hal ini terlihat pada beberapa pemikirannya, seperti anjurannya untuk membudayakan kualitas spiritual dalam masyarakat, dan anjurannya untuk berbuat kebaikan dalam bermuamalah (berinteraksi) dengan masyarakat.

Pada abad ke-10, dalam terminologi sejarah klasik ekonomi konvensional klasik kondisinya sama seperti masa sebelumnya; belum terdapat pemikir dari kalangan konvensional. Sementara itu, pemikiran ekonomi Islam sudah muncul dengan tokoh di antaranya Qudamah bin Ja'far (948 M) dengan kitabnya *al-Khawarij*. Namun sayang, belum ada penjelasan yang memadai terkait pemikirannya.

Kemudian muncul pemikir kedua yaitu Abu Ja'far ad-Daudi (1012 M) dengan kitabnya, *al-Anwar*, diikuti pemikir ketiga Ibnu Miskawaih 1030 M. Hal menarik dari Ibnu Miskawaih adalah pemahamannya tentang uang sebagai alat tukar, padahal di dalam ekonomi konvensional saat itu pemikiran tentang hal ini sama sekali belum ada. Mencermati beberapa fakta ini, dapat dikatakan bahwa para pemikir Islam sudah lebih dulu ada dan secara pemikiran lebih maju dari pemikir konvensional.

3.2 Abad XI-XV

Fase kedua dimulai pada abad ke-11 sampai dengan abad ke-15 Masehi dikenal sebagai fase cemerlang karena meninggalkan warisan intelektual yang sangat kaya. Para cendekiawan Muslim di masa ini mampu menyusun suatu

⁴¹ Muhammad bin Habib al Baghdadi, al muhabbar, 1942, dalam Afzalurrahman, *Muhammad sebagai seorang pedagang*, Jakarta: Yayasan Swarna Bhumi, 1995, hlm.2

konsep tentang bagaimana umat melaksanakan kegiatan ekonomi yang seharusnya yang berlandaskan Alquran dan hadits nabi. Pada saat yang bersamaan, di sisi lain, mereka menghadapi realitas politik yang ditandai oleh dua pandangan: *pertama*, disintegrasi pusat kekuasaan Bani Abbasiyah dan terbaginya kerajaan ke dalam beberapa kekuatan regional yang mayoritas didasarkan pada kekuatan (*power*) ketimbang kehendak rakyat, *kedua*, merebaknya korupsi di kalangan para penguasa diiringi dengan dekadensi moral di kalangan masyarakat yang mengakibatkan terjadinya ketimpangan yang semakin melebar antara si kaya dengan si miskin. Pada masa ini, wilayah kekuasaan Islam yang terbentang dari Maroko dan Spanyol di Barat hingga India di Timur telah melahirkan berbagai pusat kegiatan intelektual.⁴² Tokoh-tokoh pemikir ekonomi Islam pada fase ini antara lain diwakili oleh Al-Ghazali (w.505 H/1111 M), Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M), Al-Syatibi (w. 790 H/1388 M), Ibnu Khaldun (w. 808 H/1404 M), dan Al-Maqrizi (w.845 H/1441 M).

Tokoh fase ini adalah Abu Hamid al-Ghazali (1055-1111 M) yang sangat banyak sumbangannya dalam ekonomi, sebagaimana terdapat dalam kitabnya yang terkenal, *Ihya Ulumuddin*. Di antara isi kitab itu, al-Ghazali mendiskusikan tentang kontribusi uang yang disebut *syarb* (*greatfulness to Allah*), dan perlunya uang di dalam perdagangan. Pada waktu itu, ekonomi konvensional belum mendiskusikan masalah-masalah ini. Jean Boudine baru membicarakannya pada abad ke-15.⁴³

Selain itu, al-Ghazali juga telah mengemukakan konsep mengenai motif *holding*, yang menunjukkan bahwa saat itu uang telah beredar di masyarakat. Sedangkan pemikiran tentang uang sebagai standar nilai disampaikan oleh Rafiq al-Bisri setelah dia membaca tulisan al-Ghazali. Kemudian yang juga penting dari pemikiran al-Ghazali adalah peraturan penekanan tingkah laku muslim, ini berarti bahwa masalah-masalah yang bersifat konstitusional pada waktu itu sudah dikemukakan oleh Abu Hamid al-Ghazali. Begitu juga dengan kondisi yang

⁴² *History of Islamic Economic Thought*, dalam Ausaf Ahmad dan Kazim Raza Awan, (.ed), *Lectures on Islamic Economics* (Jeddah: IRTI-IDB, 1992), Cet. Ke-1, hlm.69-81

⁴³ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Nadwah, t.t.), Juz 2, hlm. 109.

memungkinkan, padahal ketika itu dalam ekonomi konvensional sendiri belum ada diskusi mengenai konsep pertumbuhan ekonomi.⁴⁴

Selanjutnya Abu Hasan al-Mawardi (1058 M), yang mengemukakan tentang tugas pemerintah, yaitu mengenai pelaksanaan, pengelolaan, dan administrasi pemerintah. Abu Hasan al-Mawardi menulis *ways of subject including market supervision* atau *ishlah* dan *agriculture*. Sementara pada saat itu ekonomi konvensional belum membahas sistem pasar apalagi intervensi pemerintah dalam ekonomi.⁴⁵

Pemikir berikutnya adalah Abu Hasan bin Hazm (1064 M), seorang tabib yang unik. Pemikirannya digolongkan sebagai *istihsan*. Salah satu pemikiran Abu Hasan yang paling menonjol adalah tentang tanggung jawab bersama dalam masyarakat Islam dan masalah moral. Menurut beliau, harus ada kerjasama dalam masyarakat. Konsep kerjasama antarmasyarakat inilah yang kemudian berkembang menjadi konsep bagi hasil.

Kemudian Syamsuddin al-Syarahsi (1090 M), seorang *jurist* yang banyak mendiskusikan konsep-konsep tentang *sharing* dan *profit*. Selain itu, al-Syarahsi menjelaskan pula tentang konsep-konsep akuntansi. Berikutnya Nizamul Mulk at-Tusi (1018-1083 M), dengan konsepnya yang dikenal sebagai *Tusi's Siyasat Nameh*. Konsep at-Tusi ini sangat berbeda dengan konsep feodalisme Eropa yang sangat menonjolkan peran tuan tanah. Menurut pendapat at-Tusi, peran tuan tanah harus dibatasi, sebaliknya peran hukum harus dimaksimalkan. Di pihak lain, ekonomi konvensional sendiri melahirkan teori yang menyebutkan tentang perlunya pertanian baru pada masa *Fisiocrat* pada abad ke-14, tiga abad setelah munculnya pandangan at-Tusi.

Kemudian Abu Bakar bin Mas'ud al-Kasani (1182 M) seorang *jurist* terkemuka yang menganalisa masalah ekonomi dalam karyanya *Badai'us Shanai'*. Ia membahas dengan sangat jelas dan rinci mengenai pembagian keuntungan dan kewajiban karena kerugian dalam *mudharabah*. Konsep al-Kasani inilah yang sekarang banyak dipakai dalam praktek *mudharabah*.

⁴⁴ Abu Hamid Al-Ghazali, *Kimiya-e-Sa'adat* (Lahore: Naashraan-e-Quran Ltd, 1973), hlm. 358.

⁴⁵ Al mawardi, *Al ahkam as sulthaniyyah*, Beirut: Darul-Kutub, 1978, hlm. 338

Selanjutnya Abdurrahman bin Nasr al-Shairazi yang menyajikan karyanya, kitab *Al-Muhtasib* yang membahas tentang tugas pengawas pasar. Pada masa itu, ekonomi konvensional belum mengenai sistem mekanisme pasar dan konsep intervensi pemerintah dalam ekonomi. Konsep al-Shairazi tentang pengawas pasar ini mirip dengan konsep yang dikemukakan Abu Hasan al-Mawardi.

Perkembangan pemikiran ekonomi Islam fase berikutnya terjadi pada rentang tahun 1292-1441. Sebagaimana diketahui bahwa agama Islam diturunkan Allah Swt melalui Rasul-Nya, Muhammad saw setelah agama Nasrani (Kristen), tetapi peradaban Islam justru lahir lebih awal mendahului peradaban Kristen. Bahkan ketika peradaban Islam mencapai masa keemasannya, dunia Eropa belum melahirkan apa-apa. Jadi, dapat dipahami jika kemudian muncul dugaan bahwa telah terjadi transformasi pemikiran-pemikiran para cendekiawan muslim oleh cendekiawan Barat.⁴⁶

Salah satu bukti yang menguatkan dugaan tersebut adalah ditemukannya pemikiran Ibnul Qayyim (1292-1350 M) tentang dua jenis fungsi uang; yaitu sebagai alat tukar dan sebagai alat pengukur nilai. Menurut Ibnul Qayyim, jika uang hanya digunakan untuk menimbun nilai, maka akan terjadi kegoncangan. Perlu diketahui, saat itu sistem ekonomi konvensional sama sekali belum membahas hal ini.⁴⁷

Bukti lain yang dapat dikemukakan, berasal dari pemikiran Najmuddin ar-Razi (1265 M), yang menganggap pertanian sebagai pokok dari semua pencaharian rezeki. Menurut ar-Razi, ada tiga pelaku ekonomi utama dalam hal ini, yaitu tuan tanah, petani atau buruh tani, serta pemungut pajak. Dalam pandangan ar-Razi, kesejahteraan dan kemakmuran sebuah negara sangat terkait dengan peran tiga unsur pelaku ekonomi ini. Jika tiga unsur ini dikelola secara baik, maka negara akan makmur. Sebaliknya jika terdapat penyimpangan—baik berupa pemerasan dari tuan tanah ataupun pemungut pajak—maka negara akan terancam kemelaratan.

⁴⁶ Ahmad Amin, *Islam dari Masa ke Masa*, Bandung: CV Risyda, cet. 1, 1987, hlm. 87

⁴⁷ Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Readings In Islamic Economic Thought* (Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992), hlm. 14-30.

Ada bukti lain dari Nasiruddin at-Tusi 1201-1274 M yang menyatakan bahwa pungutan pajak diperbolehkan dengan syarat penggunaannya sesuai dengan syariah. Artinya, secara prinsip pemerintah tidak boleh sewenang-wenang memungut pajak, tetapi pungutan pajak diperbolehkan selama digunakan untuk hal-hal yang sesuai dengan syariah. Selain itu, at-Tusi juga berpandangan bahwa pertanian merupakan sektor dan sumber ekonomi yang utama. Oleh karena itu, Nasiruddin menyatakan Ummat Islam dilarang menimbun perhiasan atau *hording*.

Terdapat pula pandangan at-Tusi yang lain tentang pengharaman tanah yang tidak dibudidayakan. Ini berarti bahwa jika terdapat tanah tidur, tanah itu dianggap haram dan pemerintah berhak untuk menyita tanah itu untuk kemudian diberikan kepada warga lain agar dibudidayakan. Pandangan ini didasarkan pada peristiwa yang terjadi pada masa kekhalifahan Umar bin Khatthab ra. Ketika itu ummat Islam menduduki Irak, orang-orang Quraisy membeli tanah Irak dalam jumlah banyak tetapi tidak dibudidayakan. Khalifah Umar bin Khatthab mendengar hal itu dan segera memerintahkan orang Quraisy untuk mengembalikan tanah yang sudah dibeli itu kepada warga Irak. Khalifah berpendapat, orang Quraisy adalah pedagang bukan petani, mereka tidak dapat membudidayakan tanah untuk pertanian.⁴⁸

Perintah Khalifah Umar ini dilaksanakan dengan penuh disiplin, sehingga orang-orang Arab yang masuk ke Irak waktu itu tidak dibenarkan untuk membeli tanah pertanian. Mereka diizinkan membeli tanah, hanya jika digunakan untuk tempat tinggal atau toko. Sedangkan bagi yang sudah telanjur membeli tetapi bukan untuk dibudidayakan dan bukan pula untuk digunakan sebagai tempat tinggal atau toko, maka transaksi itu dengan serta merta harus dibatalkan.

3.3 Abad XV-XX

Fase ketiga yang dimulai pada tahun 1446 hingga 1932 Masehi merupakan fase tertutupnya pintu ijtihad (*independent judgement*) yang mengakibatkan fase ini dikenal juga sebagai fase stagnasi. Tokoh-tokoh pemikir ekonomi Islam ini

⁴⁸ Irfan Mahmud Ra'na, Sistem Ekonomi, *Pemerintahan Umar bin Khatthab*, Pustaka Firdaus, Cetakan ketiga, Jakarta, 1997, hlm.2-12

antara lain diwakili oleh Shah Wali Allah (w.1176 H/1726 M), Jamaluddin Al-Afghani (w.1315 H/1897 M), Muhammad Abduh (w. 1320 H/1905 M), dan Muhammad Iqbal (w. 1375 H/1938 M).⁴⁹

Muhammad Iqbal, penyair, pujangga dan filosof besar abad ke-20, dilahirkan di Sialkot, Punjab, Pakistan pada 9 Nopember 1877 merupakan sosok pemikir multi disiplin. Di dalam dirinya berhimpun kualitas kaliber internasional sebagai seorang sastrawan, negarawan, ahli hukum, pendidik, filosof dan mujtahid. Sebagai pemikir Muslim dalam arti yang sesungguhnya, Iqbal telah merintis upaya pemikiran ulang terhadap Islam secara liberal dan radikal.

Di dalam kehidupannya Iqbal berusaha secara serius terhadap perumusan dan pemikiran kembali tentang Islam. Meskipun Iqbal tidak diberi umur panjang tapi lewat tarian penanyalah yang menghempaskan bangunan *unionist* dan meratakan jalan untuk berdirinya Pakistan, memang pena lebih tajam dari pada pedang. Dia mengkritik sebab kemunduran Islam kerana kurang kreatifnya umat Islam, konkritnya bahwa pintu Ijtihad telah ditutup. Sehingga umat Islam hanya bisa puas dengan keadaan yang sekarang didalam kejumudan.

Tokoh lainnya adalah Syekh Muhamad Abduh bernama lengkap Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah. Beliau dilahirkan di desa Mahallat Nashr di Kabupaten al-Buhairah, Mesir pada 1850 M/1266 H, berasal dari keluarga yang tidak tergolong kaya dan bukan pula keturunan bangsawan. Syekh Muhammad Abduh menggerakkan dan mempelopori kebangkitan intelektual pada paruh kedua abad ke-9. Kebangkitan dan reformasi dipusatkan pada gerakan kebangkitan, kesadaran, dan pemahaman Islam secara komprehensif, serta penyembuhan agama dari berbagai problem yang muncul di tengah-tengah masyarakat modern.

Ada dua fokus utama pemikiran tokoh pembaharu Mesir ini; *Pertama*, membebaskan umat dari taqlid dengan berupaya memahami agama langsung dari sumbernya – al-Qur'an dan Sunnah – sebagaimana dipahami oleh ulama salaf sebelum berselisih (generasi Sahabat dan Tabi'in). *Kedua*, memperbaiki gaya

⁴⁹ Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Readings In Islamic Economic Thought* (Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992), hlm. 14-30.

bahasa Arab yang sangat bertele-tele, yang dipenuhi oleh kaidah-kaidah kebahasaan yang sulit dimengerti. Kedua fokus tersebut ditemukan dengan sangat jelas dalam karya-karya Abduh di bidang tafsir.

Pada fase ini, para fuqaha hanya menulis catatan-catatan para pendahulunya dan mengeluarkan fatwa yang sesuai dengan aturan standar bagi masing-masing mazhab. Namun demikian, terdapat sebuah gerakan pembaharu selama dua abad terakhir yang menyeru untuk kembali kepada Alquran dan hadis nabi sebagai sumber pedoman hidup.



BAB IV

TOKOH PENGEMBANG EKONOMI ISLAM

Dibagian ini akan diuraikan beberapa tokoh pengembang ekonomi islam yang berkontribusi besar dalam sejarah perkembangan ekonomi islam. Tokoh-tokoh seperti Al Syaibani(132-189 H) Abu Ubaid (150-224 H), Al-Ghazali (405-505 H), Ibnu Taimiyah (661-728 H), Al Syatibi (970 H/1388M), akan coba dipaparkan dalam bab ini. Tokoh abad VII-XI akan diwakili oleh Syaibani(132-189 H) seorang perintis ilmu ekonomi dalam Islam dan Abu Ubaid (150-224 H) seorang ahli hadis dan ahli fiqih yang kaya wawasan dalam berbagai ilmu. Tokoh abad XI-XV dimana fase inilah fae kegemilangan para pemikir Islam akan diwakili oleh Al-Ghazali (405-505 H), Ibnu Taimiyah (661-728 H), Al Syatibi (970 H/1388M),mereka dipilih karena wawasan mereka tentang ekonomi gemilang yang karyanya banyak diterjemahkan dalam beberapa bahasa dan jadi referensi para pemikir dunia. Pembahasan tentang mereka diklasifikasikan berdasarkan riwayat hidup karya-karya mereka dan pemikiran mereka terhadap ekonomi Islam.

4.1 Al-Syaibani

4.1.1 Riwayat Hidup

Abu Abdillah Muhammad bin Al-Hasan bin Farqad Al-Syaibani lahir pada tahun 132 H (750 M) di kota Wasith, ibukota Irak pada masa akhir pemerintahan Bani Umawiyah. Ayahnya berasal dari negeri Syaiban di wilayah jazirah Arab. Bersama orang tuanya, Al-Syaibani pindah ke kota Kufah yang ketika itu merupakan salah satu pusat kegiatan ilmiah. Di kota tersebut, ia belajar fiqih, sastra, bahasa, dan hadis kepada para ulama setempat, seperti Mus'ar bin Kadam, Sufyan Tsauri, Umar bin Dzar, dan Malik bin Maghul. Dari sejak usia muda Al-Syaibani gemar menuntut berbagai macam ilmu pengetahuan agama, kemudian dengan perantaraan para ulama irak, lalu beliau belajar dan menimba ilmu kepada Abu Hanifah selama 4 tahun ketika Al- Syaibani baru berusia 14 tahun.

Belum berapa lama beliau belajar kepada Imam Abu Hanifah, tiba-tiba Imam Abu Hanifah Wafat padahal pada saat itu beliau baru berusia 18 tahun.⁵⁰ Oleh sebab itu, beliau melanjutkan pendidikannya kepada Imam Abu Yusuf karena mengetahui bahwa Imam Abu Yusuf adalah murid Imam Abu Hanifah yang paling terkenal, hingga keduanya tercatat sebagai penyebar mazhab Hanafi.

Dalam menuntut ilmu, Al-Syaibani tidak hanya berinteraksi dengan para ulama *ahl al-ra'yi*, tetapi juga ulama *ahl al-hadits*. Ia, layaknya para ulama terdahulu, berkelana ke berbagai tempat, seperti Madinah, Makkah, Syria, Basrah, dan Khurasan untuk belajar kepada para ulama besar, seperti Malik bin Anas, Sufyan bin 'Uyainah dan Auza'i. Ia juga pernah bertemu dengan Al-Syafi'i ketika belajar *al-Muwatta* pada Malik bin Anas.⁵¹ Hal tersebut memberikan nuansa baru dalam pemikiran fiqihnya. Al-Syaibani menjadi lebih banyak mengetahui berbagai hadis yang luput dari perhatian Abu Hanifah. Dari keluasan pendidikannya ini, ia mampu mengombinasikan antara aliran *ahl al-ra'yi* di Irak dengan *ahl al-hadits* di Madinah.⁵²

Setelah memperoleh ilmu yang memadai, Al-Syaibani kembali ke Baghdad yang pada saat itu telah berada dalam kekuasaan Daulah Bani Abbasiyah. Di tempat ini, ia mempunyai peranan penting dalam majelis ulama dan kerap didatangi para penuntut ilmu. Hal tersebut semakin mempermudahnya dalam mengembangkan mazhab Hanafi, apalagi ditunjang kebijakan pemerintah saat itu yang menetapkan mazhab Hanafi sebagai mazhab negara. Berkat keluasan ilmunya tersebut, setelah Abu Yusuf meninggal dunia, Khalifah Harun Al-Rasyid mengangkatnya sebagai hakim di kota Riqqah, Irak. Namun, tugas ini hanya berlangsung singkat karena ia kemudian mengundurkan diri untuk lebih

⁵⁰ <http://darmawan.blog.ayogaul.com/> Biografi Imam Hanafi /Para Murid Imam Hanafi yang terkenal /17 Januari 2009

⁵¹ Dalam perkembangan selanjutnya, Al-Syafi'i belajar fiqih kepada Al-Syaibani selama kurang lebih 2 tahun. Lebih jauh, lihat Rifa'at Al-Audi, *Min al-Turats: al-Iqtishad li al-Muslimin* (Makkah: Rabithah 'Alam al-Islami, 1985), Get. ke-4, hlm. 20.

⁵² Abdul Azis Dahlan dkk (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), Jilid 5, Get. ke-1, hlm. 1686.

berkonsentrasi pada pengajaran dan penulisan fiqih. Al-Syaibani meninggal dunia pada tahun 189 H (804 M) di kota al-Ray, dekat Teheran, dalam usia 58 tahun.

4.1.2 Karya-karya

Dalam menuliskan pokok-pokok pemikiran fiqihnya, Al-Syaibani menggunakan *istihsan* sebagai metode ijtihadnya. Ia merupakan sosok ulama yang sangat produktif. Kitab-kitabnya dapat diklasifikasikan ke dalam dua golongan, yaitu:

- a. *Zhahir al-Riwayah*, yaitu kitab yang ditulis berdasarkan pelajaran yang diberikan Abu Hanifah, seperti *al-Mabsut*, *al-Jami' al-Kabir*, *al-Jami' al-Shaghir*, *al-Siyar al-Kabir*, *al-Siyar al-Shaghir*, dan *al-Ziyadat*. Kesemuanya ini dihimpun Abi Al-Fadhl Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad Al-Maruzi (w. 334 H/945 M) dalam satu kitab yang berjudul *al-Kafi*.
- b. *Al-Nawadir*, yaitu kitab yang ditulis berdasarkan pandang-annya sendiri, seperti *Amali Muhammad fi al-Fiqh*, *al-Ruqayyat*, *al-Makharij fi al-Hiyal*, *al-Radd 'ala Ahl Madinah*, *al-Ziyadah*, *al-Atsar*, dan *al-Kasb*.⁵³

4.1.3 Pemikiran Ekonomi

Dalam mengungkapkan pemikiran ekonomi Al-Syaibani, para ekonom Muslim banyak merujuk pada kitab *al-Kasb*, sebuah kitab yang lahir sebagai respons penulis terhadap sikap zuhud yang tumbuh dan berkembang pada abad kedua Hijriyah.⁵⁴ Secara keseluruhan, kitab ini mengemukakan kajian mikroekonomi 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 Dr. Al-Janidal menyebut Al-Syaibani sebagai salah seorang perintis ilmu ekonomi dalam Islam.⁵⁵

⁵³ *Ibid.*, hlm. 1687.

⁵⁴ 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-Ihtisabfi al-Rizq Al-Mustathab*. Lihat Hammad bin Abdurrahman Al-Janidal, *Manahij al-Bahitsin fi al-Iqtishad al-hlami* (Riyadh: Syirkah al-Ubaikan li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 1406 H), Jilid 2, hlm., 111.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 109.

1. Al-Kasb (Kerja)

Al-Syaibani mendefinisikan *al-kasb* (kerja) sebagai mencari perolehan harta melalui berbagai cara yang halal.⁵⁶ Dalam ilmu ekonomi, aktivitas demikian termasuk dalam aktivitas produksi. Definisi ini mengindikasikan bahwa yang dimaksud dengan aktivitas produksi dalam ekonomi Islam adalah berbeda dengan aktivitas produksi dalam ekonomi konvensional. Dalam ekonomi Islam, tidak semua aktivitas yang menghasilkan barang atau jasa disebut sebagai aktivitas produksi, karena aktivitas produksi sangat terkait erat dengan halal-haramnya suatu barang atau jasa dan cara memperolehnya. Dengan kata lain, aktivitas menghasilkan barang dan jasa yang halal saja yang dapat disebut sebagai aktivitas produksi.

Produksi suatu barang atau jasa, seperti dinyatakan dalam ilmu ekonomi, dilakukan karena barang atau jasa itu mempunyai utilitas (nilai-guna). Islam memandang bahwa suatu barang atau jasa mempunyai nilai-guna jika mengandung kemaslahatan.⁵⁷ Seperti yang diungkapkan oleh Al-Syatibi, kemaslahatan hanya dapat dicapai dengan memelihara lima unsur pokok kehidupan, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁵⁸ Dengan demikian, seorang Muslim termotivasi untuk memproduksi setiap barang atau jasa yang memiliki masalah tersebut. Hal ini berarti bahwa konsep masalah merupakan konsep yang objektif terhadap perilaku produsen karena ditentukan oleh tujuan (*maqashid*) syariah, yakni memelihara kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Pandangan Islam tersebut tentu jauh 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

⁵⁶ Rifa'at Al-Audi, hlm. 25.

⁵⁷ Lebih jauh mengenai hal ini, lihat M. Fahim Khan dan Moor Muhammad Ghifari, *Shatibi's Objectives of Shari'ah and Some Implications for Consumer Behaviour*, dalam Abulhasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Reading in Islamic Economic Thought* (Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992), Get. ke-1, hlm. 194-196.

⁵⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), Get. ke-1, hlm. 71.

ekonomi konvensional, nilai guna suatu barang atau jasa ditentukan oleh keinginan (wants) orang per orang dan ini bersifat subjektif.⁵⁹

Dalam pandangan Islam, aktivitas produksi merupakan bagian dari kewajiban *'imaratul kaun*, yakni menciptakan kemakmuran semesta untuk semua makhluk. Berkenaan dengan hal tersebut, Al-Syaibani menegaskan bahwa kerja yang merupakan unsur utama produksi mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam kehidupan karena menunjang pelaksanaan ibadah kepada Allah Swt. dan, karenanya, hukum bekerja adalah wajib.⁶⁰ Hal ini didasarkan pada dalil-dalil berikut:⁶¹

1) Firman Allah Swt.

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾

Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung. (Al-Jumu'ah [62]: 10)

2) Hadis Rasulullah Saw.

"Mencari pendapatan adalah wajib bagi setiap Muslim."

3) Amirul Mukminin Umar ibn Al-Khattab r.a. lebih mengutamakan derajat kerja daripada jihad. Sayyidina Umar menyatakan, dirinya lebih menyukai meninggal 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 ثُلَاثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلَاثُهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ ۗ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۗ عَلِمَ أَنْ لَّنْ حُصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكَ ۖ فَاقْرَأْ مَا نَسَسَ مِنَ الْقُرْآنِ ۗ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنكُمْ

⁵⁹ Uraian lebih lengkap dan luas mengenai perbedaan kedua pandangan tersebut, lihat Taqiyuddin Al-Nabhani, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif: Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), Get. ke-2, hlm. 1-46.

⁶⁰ Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaibani, *al-Iktisab fi al-Rizq al-Mustathab* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), Get. ke-1, hlm. 17.

⁶¹ Rifa'at Al-Audi, *Op. Cit.*, hlm. 25-26.

مَرَضَىٰ ۖ وَءَاخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَلْتَمِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ۚ وَءَاخِرُونَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَقْرَأُوا
 مَا تَشَاءُ مِنْهُ وَأَقِيمُوا 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 ﴿٢٠﴾

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 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-Muzammil [73]:20)

Berkenaan dengan hal tersebut, Al-Syaibani menyatakan bahwa sesuatu yang dapat menunjang terlaksananya yang wajib, sesuatu itu merijadi wajib pula hukumnya. Lebih jauh, ia menguraikan bahwa untuk menunaikan berbagai kewajiban, seseorang memerlukan kekuatan jasmani dan kekuatan jasmani itu sendiri merupakan hasil mengonsumsi makanan yang diperoleh melalui kerja keras. Dengan demikian, kerja mempunyai peranan yang sangat penting dalam menunaikan suatu kewajiban dan, karenanya, hukum bekerja adalah wajib, seperti halnya kewajiban thaharah ketika akan melaksanakan shalat.⁶²

Di samping itu, Al-Syaibani juga menyatakan bahwa bekerja merupakan ajaran para rasul terdahulu dan kaum Muslimin diperintahkan untuk meneladani cara hidup mereka.⁶³ Dari uraian tersebut, tampak jelas bahwa orientasi bekerja dalam pandangan Al-Syaibani adalah hidup untuk meraih keridaan Allah Swt. Di sisi lain, kerja merupakan usaha untuk mengaktifkan roda perekonomian, termasuk proses produksi, konsumsi, dan distribusi, yang berimplikasi secara makro meningkatkan pertumbuhan ekonomi suatu negara. Dengan demikian, kerja mempunyai peranan yang sangat penting dalam memenuhi hak Allah Swt., hak hidup, hak keluarga, dan hak masyarakat.

⁶² Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaibani, *Op. Cit.*, hlm. 19.

⁶³ *Ibid.*

Dalam konteks tersebut, negara berkewajiban untuk memimpin gerakan produktivitas nasional. Dengan menerapkan *instrumen incentive-reward and punishment*, setiap komponen masyarakat dipicu dan dipacu untuk menghasilkan sesuatu menurut bidangnya masing-masing. Sementara, di sisi lain, pemerintah juga berkewajiban memayungi aktivitas produksi dengan memberikan jaminan keamanan dan keadilan bagi setiap orang.⁶⁴

2. Kekayaan dan Kemiskinan

Setelah membahas *kasb*, fokus perhatian Al-Syaibani tertuju pada permasalahan kaya dan miskin. Menurutny, sekalipun banyak dalil yang menunjukkan keutamaan sifat-sifat kaya, sifat-sifat fakir mempunyai kedudukan yang lebih tinggi. Ia menyatakan bahwa apabila manusia telah merasa cukup dari apa yang dibutuhkan kemudian bergegas pada kebajikan, sehingga mencurahkan perhatian pada urusan akhiratnya, adalah lebih baik bagi mereka.⁶⁵ Dalam konteks ini, sifat-sifat fakir diartikannya sebagai kondisi yang cukup (*kifayah*), bukan kondisi papa dan meminta-minta (*kafafah*).⁶⁶ Dengan demikian, pada dasarnya, Al-Syaibani menyerukan agar manusia hidup dalam kecukupan, baik untuk diri sendiri maupun keluarganya. Di sisi lain, ia berpendapat bahwa sifat-sifat kaya berpotensi membawa pemiliknya hidup dalam kemewahan.⁶⁷ Sekalipun begitu, ia tidak menentang gaya hidup yang lebih dari cukup selama kelebihan tersebut hanya dipergunakan untuk kebaikan.⁶⁸

3. Klasifikasi Usaha-usaha Perekonomian

⁶⁴ Surahman Hidayat, *Etika Produksi dalam Islam*, Rubrife Iqtishad Harian Umum Republika, 28 Oktober 2002.

⁶⁵ Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaibani, *Op. Cit.*, hlm. 30.

⁶⁶ Rifa'at Al-Audi, *Op. Cit.*, hlm. 31.

⁶⁷ Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaibani, *Op. Cit.*, hlm. 32.

⁶⁸ Rifa'at Al-Audi, *Op. Cit.*, hlm. 32.

Menurut Al-Syaibani, usaha-usaha perekonomian terbagi atas empat macam, yaitu sewa-menyewa, perdagangan, pertanian, dan perindustrian.⁶⁹ Sedangkan para ekonom kontemporer membagi menjadi tiga, yaitu pertanian, perindustrian, dan jasa. Jika ditelaah lebih dalam, usaha jasa meliputi usaha perdagangan. Di antara keempat usaha perekonomian tersebut, Al-Syaibani lebih mengutamakan usaha pertanian daripada usaha yang lain. Menurutnya, pertanian memproduksi berbagai kebutuhan dasar manusia yang sangat menunjang dalam melaksanakan berbagai kewajibannya.⁷⁰

Dari segi hukum, Al-Syaibani membagi usaha-usaha perekonomian menjadi dua, yaitu *fardu kifayah* dan *fardu'ain*. Berbagai usaha perekonomian dihukum fardu kifayah apabila telah ada orang yang mengusahakannya atau menjalankannya, roda perekonomian akan terus berjalan dan, jika tidak seorang pun yang menjalankannya, tatanan roda perekonomian akan hancur berantakan yang berdampak pada semakin banyaknya orang yang hidup dalam kesengsaraan.⁷¹

Berbagai usaha perekonomian dihukum fard'ain karena usaha-usaha perekonomian itu mutlak dilakukan oleh seseorang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan kebutuhan orang yang ditanggungnya. Bila tidak dilakukan usaha-usaha perekonomian, kebutuhan dirinya tidak akan terpenuhi, begitu pula orang yang ditanggungnya, sehingga akan menimbulkan kebinasaan bagi dirinya dan tanggungannya.

4. Kebutuhan-kebutuhan Ekonomi

Al-Syaibani mengatakan bahwa sesungguhnya Allah men-ciptakan anak-anak Adam sebagai suatu ciptaan yang tubuhnya tidak akan berdiri kecuali dengan empat perkara, yaitu makan, minum, pakaian, dan tempat tinggal.⁷² Para ekonom yang lain mengatakan bahwa keempat hal ini adalah tema ilmu ekonomi. Jika

⁶⁹ Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaibani, *Op. Cit.*, hlm. 40

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 41.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 45.

⁷² *Ibid.*, hlm. 47.

keempat hal tersebut tidak pernah diusahakan untuk dipenuhi, ia akan masuk neraka karena manusia tidak akan dapat hidup tanpa keempat hal tersebut.⁷³

5. Spesialisasi dan Distribusi Pekerjaan

Al-Syaibani menyatakan bahwa manusia dalam hidupnya selalu membutuhkan yang lain. Seseorang tidak akan menguasai pengetahuan semua hal yang dibutuhkan sepanjang hidupnya, dan walaupun manusia berusaha keras, usia akan membatasinya diri manusia. Dalam hal ini, kemaslahatan hidup manusia sangat tergantung padanya. Oleh karena itu, Allah Swt. Memberi kemudahan pada setiap orang untuk menguasai pengetahuan salah satu di antaranya, sehingga manusia dapat bekerja sama dalam memenuhi kebutuhan hidupnya.⁷⁴ Firman Allah Swt.:

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۗ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ
فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾

Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami telah menentukan antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebahagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain. dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan. (Surat Al-Zukhruf [43]: 32)

Lebih lanjut, Al-Syaibani menandakan bahwa seorang yang fakir membutuhkan orang kaya sedangkan yang kaya membutuhkan tenaga orang miskin. Dari hasil tolong-menolong tersebut, manusia akan semakin mudah dalam menjalankan aktivitas ibadah kepada-Nya.⁷⁵

Rasulullah Saw. bersabda,

Sesungguhnya Allah Swt. selalu menolong hamba-Nya selama hamba-Nya tersebut menolong saudara Muslimnya. (HR Bukhari-Muslim)

Lebih jauh, Al-Syaibani menyatakan bahwa apabila seseorang bekerja dengan niat melaksanakan ketaatan kepada-Nya atau membantu saudaranya untuk melaksanakan ibadah kepada-Nya, pekerjaannya tersebut niscaya akan diberi

⁷³ Ibid., hlm. 48.

⁷⁴ Ibid., hlm. 47.

⁷⁵ Ibid., hlm. 48.

ganjaran sesuai dengan niatnya.⁷⁶ Dengan demikian, distribusi pekerjaan seperti di atas merupakan objek ekonomi yang mempunyai dua aspek secara bersamaan, yaitu aspek religius dan aspek ekonomis.

4.2 Abu Ubaid

4.2.1 Riwayat Hidup

Abu Ubaid dilahirkan di Bahrah (Harat), di propinsi Khurasan (Barat Laut Afghanistan) pada tahun 154 H dari ayah keturunan Byzantium, maula dari suku Azd. Nama aslinya al-Qosim ibn Salam ibn Miskin ibn Zaid al-Azdhi dan wafat tahun 224 H di Makkah.⁷⁷ Ia belajar pertama kali di kota asalnya, lalu pada usia 20-an pergi ke Kufah, Basrah, dan Baghdad untuk belajar tata bahasa Arab, *qirâ'ah*, tafsir, hadis, dan fikih (di mana tidak dalam satu bidang pun ia bermadzhab tetapi mengikuti dari paham tengah campuran). Setelah kembali ke Khurasan, ia mengajar dua keluarga yang berpengaruh. Pada tahun 192 H, Thâbit ibn Nasr ibn Mâlik (gubernur yang ditunjuk Harun al Rasyid untuk propinsi Thughur) menunjuknya sebagai *qâdi'* di Tarsus sampai 210 H. Kemudian ia tinggal di Baghdad selama 10 tahun. Pada tahun 219 H, setelah berhaji ia menetap di Makkah sampai wafatnya. Ia meninggal pada tahun 224 H.

4.2.2 Latar Belakang Kehidupan dan Corak Pemikiran

Agak sulit melacak latar belakang kehidupan Abu Ubaid, tetapi dari beberapa literatur yang ada mengatakan beliau hidup semasa Daulah Abbasiyah mulai dari Khalifah al Mahdi (158/775 M).⁷⁸ Dalam penelitian Nejatullah Siddiqi, masa al Mahdi ini ditemukan tiga tokoh terkenal yang menuliskan karyanya di bidang ekonomi adalah, Abu Ubaid (w.224/834 H), Imâm Ahmad ibn Hambal (164-241 M/780-855 M) serta Harist ibn Asad al Muhâsibi (165-243 H/781-857 M). Sedangkan pada masa Abbasiyah pertama ini keseluruhannya ditemukan

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Rifa'at al Awdiy, *Min al Turast al Iqtishad li al Muslimin*, Kuliah Tijarah-Jami'ah al Azhar, Mekah: Mathba'ah Rabithah al 'Alam al Islami, t.t., hlm. 147

⁷⁸ M. Nejatullah Siddiqi, *Islamic Economic Thought: Recent Works on History of Economic Thought in Islam, a Survey, Reading in Islamic Thought*, Malaysia: Longman, 1992, h. 39-40

lebih dari 200 orang pemikir yang terdiri dari selain fuqaha juga filosof dan sufi.⁷⁹ Masa Abbasiyah ini merupakan puncak kegemilangan dunia Islam atau masa *renaissance*. Sebagaimana diketahui bahwa dasar-dasar pemerintahan Daulah Abbasiyah dibangun oleh Abû al-Abbâs dan Abû Ja'far al-Manshûr. Puncak keemasan dari dinasti ini terletak pada tujuh khalifah sesudahnya yaitu al-Mahdi (775-785 M), al-Hâdi (775-786 M), Harun al-Rasyid (786-809 M), al-Makmûn (813-833 M), al-Mu'tashim (833-842 M), al-Wasiq (842-847 M), dan al-Mutawakkil (847-861 M).⁸⁰ Pada masa al-Mahdi perekonomian mulai meningkat dengan meningkatnya hasil pertambangan seperti emas, perak, tembaga dan besi dimana Bashrah menjadi pelabuhan yang penting. Baghdad merupakan kota yang kosmopolit saat itu, penduduknya sangat heterogen dari berbagai etnis, suku, ras, dan agama.

Abu Ubaid merupakan seorang ahli hadis (*muhaddits*) dan ahli fiqh (*fuqhdha*) terkemuka di masa hidupnya. Selama menjabat *qadi* di Tarsus, ia sering menangani berbagai kasus pertanahan dan perpajakan serta menyelesaikannya dengan sangat baik.⁸¹ Alih bahasa yang dilakukannya terhadap kata-kata dari bahasa Parsi ke bahasa Arab juga menunjukkan bahwa Abu Ubaid sedikit-banyak menguasai bahasa tersebut.⁸²

Karena sering terjadi pengutipan kata-kata Amr dalam *Kitab al-Amwal*, tampaknya, pemikiran-pemikiran Abu Ubaid dipengaruhi oleh Abu Amr Abdurrahman ibn Amr Al-Awza'i, serta ulama-ulama Suriah lainnya semasa ia menjadi *qadi* di Tarsus. Kemungkinan ini, antara lain, dapat ditelusuri dari pengamatan yang dilakukan Abu Ubaid terhadap permasalahan militer, politik dan fiskal yang dihadapi pemerintah daerah Tarsus.⁸³

Awal pemikirannya dalam kitâb al-'Amwâl dapat ditelusuri dari pengamatan yang dilakukan Abu Ubaid terhadap militer, politik, dan masalah

⁷⁹ Karnoen Perwataatmadja, "Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam", *Diktat* kuliah pada Fakultas Syari'ah, 2000/2001, hlm. 57

⁸⁰ CE. Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam*, Bandung: Mizan, 1993, hlm. 41

⁸¹ Hans Gottschalk, Abu Ubaid al-Qasim bi Sallam: Studie zur Geschichte der Arabischen Biographic, dalam *Der Islam*, 23, (1936), hlm. 264.

⁸² *Ibid.*, hlm. 92 dan 96.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 72.

fiskal yang dihadapi administrator pemerintahan di propinsi-propinsi perbatasan pada masanya.⁸⁴ Berbeda dengan Abu Yusuf, Abu Ubaid tidak menyinggung masalah kelangkaan sistemik dan penanggulangannya. Namun, kitâb *al-'Amwâl* dapat dikatakan lebih kaya dari kitâb *al-Kharaj* dari sisi kelengkapan hadis serta kesepakatan-kesepakatan tentang hukum berdasarkan *atsar* (tradisi asli) dari para sahabat, *tabi'in*, serta *atba' at-tabi'in*. Abu Ubaid tampaknya lebih menekankan standar politik etis penguasa (rezim) daripada membicarakan sarat-sarat efisiensi teknis dan manajerial penguasa. Filosofi Abu Ubaid lebih kepada pendekatan teknis dan profesional berdasarkan aspek etika daripada penyelesaian permasalahan sosio-politis-ekonomis dengan pendekatan praktis. Berbeda halnya dengan Abu Yusuf, Abu Ubaid tidak menyinggung tentang masalah kelemahan sistem pemerintahan serta penanggulangannya. Namun demikian, *Kitab al-Amwal* dapat dikatakan lebih kaya daripada *Kitab al-Kharaj* dalam hal kelengkapan hadis dan pendapat para sahabat, *tabi'in* dan *tabi'it tabi'in*. Dalam hal ini, fokus perhatian Abu Ubaid tampaknya lebih tertuju pada permasalahan yang berkaitan dengan standar etika politik suatu pemerintahan daripada teknik efisiensi pengelolaannya. Sebagai contoh, Abu Ubaid lebih tertarik membahas masalah keadilan redistributif dari sisi "apa" daripada "bagaimana".

Filosofi yang dikembangkan Abu Ubaid bukan merupakan jawaban terhadap berbagai permasalahan sosial, politik dan ekonomi yang diimplementasikan melalui kebijakan-kebijakan praktis, tetapi hanya merupakan sebuah pendekatan yang bersifat profesional dan teknokrat yang bersandar pada kemampuan teknis. Dengan demikian, tanpa menyimpang dari prinsip keadilan dan masyarakat beradab, pandangan-pandangan Abu Ubaid mengedepankan dominasi intelektualitas islami yang berakar dari pendekatannya yang bersifat holistic dan teologis terhadap kehidupan manusia di dunia dan akhirat, baik yang bersifat individual maupun sosial.

⁸⁴ Hans, Gottschalk, Abu Ubaid al Qasim b. Salam. *Studie zur Geschichte de Arabischen Biographie*, *Der Islam* 13, 1936: 245-289, dalam tulisan Cengiz Kallek, *Abu Ubaid Economic Thought*, Kuala Lumpur: Associate Professor, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1977, h. 1-18

Berdasarkan hal tersebut, Abu Ubaid berhasil menjadi salah seorang cendekiawan Muslim terkemuka pada awal abad ketiga Hijriyah (abad kesembilan Masehi) yang menetapkan revitalisasi sistem perekonomian berdasarkan Alquran dan Hadis melalui reformasi dasar-dasar kebijakan keuangan dan institusinya. Dengan kata lain, umpan balik dari teori sosio-politik-ekonomi islami, yang berakar dari ajaran Alquran dan Hadis, mendapatkan tempat yang eksklusif serta diekspresikan dengan kuat dalam pola pemikiran Abu Ubaid.

Berkat pengetahuan dan wawasannya yang begitu luas dalam berbagai bidang ilmu, beberapa ulama Syafi'iyah dan Hanabilah mengklaim bahwa Abu Ubaid berasal dari mazhab mereka, walaupun fakta-fakta menunjukkan bahwa Abu Ubaid adalah seorang/fuqaha yang independent.⁸⁵ Tetapi dalam *kitâb al-Amwâl* tidak ada disebut nama Abu Abdullâh Muhammad ibn Idris asy-Syâfi'i maupun nama Ahmad ibn Hambal, melainkan ia sangat sering mengutip pandangan Mâlik ibn Anas dan pandangan sebagian besar ulama madzhab Syafi'i lainnya. Ia juga mengutip beberapa ijthad Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad ibn al-Hasan asy-Syaibani,⁸⁶ tetapi hampir seluruh pendapat mereka ditolakny.⁸⁷ Dalam Kitab al-Amwal, Abu Ubaid tidak sekalipun menyebut nama Abu Abdullah Muhammad ibn Idris Al-Syafi'i maupun nama Ahmad ibn Hanbal. Sebaliknya, Abu Ubaid sering kali mengutip pandangan Malik ibn Anas, salah seorang gurunya yang juga guru Al-Syafi'i.

Di sisi lain, Abu Ubaid pernah dituduh oleh Husain ibn Ali Al-Karabisi sebagai seorang plagiator terhadap karya-karya Al-Syafi'i, termasuk dalam hal penulisan *Kitab al-Amwal*.⁸⁸ Namun demikian, kebenaran hal ini sangat sulit untuk dibuktikan mengingat Abu Ubaid dan Al-Syafi'i (termasuk Ahmad ibn Hanbal) pernah belajar dari ulama yang sama, bahkan mereka saling belajar satu

⁸⁵ Lihat antara lain Tajuddin Abdul Wahab ibn AH Al-Subki, *Jhabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Ma'rifa, t.t), him. 154 dan 158; Muhammad ibn Muhammad ibn Abu Ya'la, *Thabaqat al-Hanabilah*, (Kairo: t.p., 1952), hlm. 259.

⁸⁶ Taj al Din Abdul al Wahhab ibn Ali, *Tabaqat al Syafi'iyah al Kubra*, vol. II, Beirut: Dar al Ma'rifah, t.t., h. 154, 158

⁸⁷ Abu Ubaid Al-Qasim bin Sallam, *Kitab al-Amwal* (Beirut: t.p., 1989), hlm. 103, 128, 151, 172, 249, 467, 520, 584, 603, dan 620.

⁸⁸ Hasan ibn Abdurrahman Al-Ramhurmuzi, *al-Muhaddits al-Fosil bain al-Rawi wal Wa'i* (Beirut: t.p., 1971), hlm. 250-251.

sama lainnya. Dengan demikian, tidak mengejutkan jika terdapat kesamaan dalam pandangan-pandangan antara kedua tokoh besar tersebut, sekalipun terkadang Abu Ubaid mengambil posisi yang berseberangan dengan Al-Syafi'i dengan tanpa menyebut nama.⁸⁹

4.2.3 Kitab *al-Amwal*

Kitab *al-Amwal* dibagi dalam beberapa bagian dan bab, dimulai dengan bab pendahuluan singkat dari kesepakatan para imam (penguasa) dan subyek satu sama lainnya dengan referensi khusus untuk kebutuhan pemerintahan yang adil. Abu Ubaid mengatakan bahwa seorang pemimpin itu wajib memusyawarahkan keputusan-keputusan ekonomi pada kaum muslimin serta bertanggung jawab atas perekonomian kaum muslimin. Sedangkan rakyat berkewajiban mengontrol pemerintah di dalam melaksanakan kebijakan ekonomi. Beliau juga mengatakan bahwa pelaku ekonomi harus seorang yang bertakwa kepada Allah dan jujur.⁹⁰

Dilanjutkan dengan bab tambahan yang berjudul “jenis penerimaan yang dipercayakan pada *imam* (penguasa) atas nama publik dan dasar-dasarnya di dalam Kitâb dan Sunnah”. Abû ‘Ubaid memberikan prioritas penerimaan pada masa Nabi seperti *fai*’ dan alokasinya, diklasifikasikan sebagai tiga sumber penerimaan negara sesudah Nabi. Bagian lainnya dari buku tersebut berbicara tentang penerimaan negara yaitu: *fai*’, *khums*, dan *shadâqah* (zakat), Imam berkewajiban memelihara dan mengalokasikannya pada publik.

Tiga bagian pertama dari Kitab *al-Amwal* meliputi beberapa bab yang membahas penerimaan *Jai*. Dalam hal ini, walaupun menurut Abu Ubaid *jai* juga mencakup pendapatan negara yang berasal dari *jizyah*, *kharaj* dan *ushr*, tetapi *ushr* dibahas dalam bab *shadaqah*.⁹¹ Sebaliknya, *ghanimah* (harta rampasan perang) dan *idyah* (tebusan untuk tawanan perang), yang tidak termasuk dalam definisi tersebut, dibahas bersama dengan *fai*.

⁸⁹ Abu Ubaid Al-Qasim bin Sallam, *Op. Cit.*, hlm. 138-41; lihat juga Tajuddin Abdul Wahab ibn Ali Al-Subki, *Op. Cit.*, hlm. 159.

⁹⁰ Rifa’at al Awdiy, *Min al Turast al Iqtishad li al Muslimin*, Kuliah Tijarah-Jami’ah al Azhar, Mekah: Mathba’ah Rabithah al ‘Alam al Islami, t.t., hlm. 156-157

⁹¹ Pembahasan *ushr* yang keluar dari tema *fai* ini tampaknya merupakan sebuah metodologi yang dipergunakan Abu Ubaid untuk mempertegas perbedaan karakter antara *ushr* dan *zakat*.

Pada bagian keempat, sesuai dengan perluasan wilayah Islam di masa klasik, Kitab al-Amwal berisi pembahasan mengenai pertanahan, administrasi, hukum internasional, dan hukum perang.⁹² Setelah bagian kelima membahas tentang distribusi pendapatan fai, bagian keenam kitab tersebut membahas tentang *iqta*, *ihya al-mawat*, dan *hima*. Dua bagian terakhir ini, masing-masing didedikasikan untuk membahas *khums* dan *shadaqah*.

Dari hasil penelaahan singkat tersebut, tampak bahwa *Kitab al-Amwal* secara khusus memfokuskan perhatiannya pada masalah Keuangan Publik (*Public Finance*) sekalipun mayoritas materi yang ada di dalamnya membahas permasalahan administrasi pemerintahan secara umum. *Kitab al-Amwal* menekankan beberapa isu mengenai perpajakan dan hukum pertanahan serta hukum administrasi dan hukum internasional. Oleh karena itu, pada dua abad pertama sejak Islam diturunkan, kitab ini menjadi salah satu referensi utama tentang pemikiran hukum ekonomi di kalangan para cendekiawan Muslim.⁹³

Secara umum, pada masa hidup Abu Ubaid, pertanian dipandang sebagai sektor usaha yang paling baik dan utama karena menyediakan kebutuhan dasar, makanan dan juga merupakan sumber utama pendapatan negara. Hal ini menjadikan masalah perbaikan sektor pertanian menjadi isu utama, bukan masalah pertumbuhan ekonomi dalam pengertian modern. Oleh karena itu, Abu Ubaid mengarahkan sasarannya pada persoalan legi-timasi sosio-politik-ekonomi yang stabil dan adil.

Walaupun merupakan sebuah kompendium yang mayoritas isinya adalah Hadis Nabi, *Kitab al-Amwal* memberikan informasi penting mengenai kesuksesan suatu pemerintahan dalam menerapkan berbagai kebijakannya, seperti pemerintahan Khalifah Umar ibn Khattab yang berhasil membangun dasar-dasar

⁹² *Ibid.*, hlm. 132-298. Dalam bagian ini, Abu Ubaid beberapa kali mengemukakan peristiwa penaklukan Mesir serta status hukum tanahnya, satu tema yang sama sekali tidak dibahas dalam karya Abu Yusuf.

⁹³ Lihat antara lain Abu Bakar Ahmad ibn Ali ibn Tsabit Al-Khatib Al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Vol. 12, hlm. 405 dan Abdul Karim ibn Muhammad Al-Sam'ani, *Adab al-Imla wa al-Istimla* (Makkah: t.p., 1981), hlm. 148-149. Bahkan Ibn Qudamah ibn Ja'far tidak hanya mengutip beberapa pendapatnya, tetapi juga meniru cara Abu Ubaid dalam menyusun 18 bab pertama pada bagian ketujuh dari kitabnya yang berjudul *Kitab al-Kharaj*.

sistem perpajakan dan pemerintahan Khalifah Umar ibn Abdul Aziz yang berhasil memperbaiki serta menata ulang sistem perpajakan yang telah sekian lama rusak.

Jika merujuk pada format dan metodologi *Kitab al-Amwal*, di dalam setiap bab, Abu Ubaid menampilkan berbagai ayat, hadis nabi serta pendapat para sahabat dan *tabi'in* bersama-sama dengan pendapat para *fuqaha*. Dalam hal ini, sesuai dengan kapasitasnya sebagai seorang *muhaddits*, Abu Ubaid melakukan serangkaian penelitian terhadap hadis-hadis, baik dari sisi *sanad* maupun *matan*. Di sisi lain, kadangkala ia melakukan penyingkatan beberapa riwayat serta memberikan interpretasinya sebagai pengganti teks tersebut. Ia juga membahas beberapa hal yang masih diragukan serta menjelaskan berbagai istilah asing jika ada. Kadangkala ia mengklasifikasikan isu-isu serta memberikan berbagai hadis yang terkait. Di bagian lain, ia mengelompokkan hadis-hadis atau kesimpulan dari hadis-hadis tersebut.⁹⁴ Namun demikian, ada beberapa bab yang hanya terdiri dari sekumpulan hadis yang tidak disertai suatu komentar atau pembahasan apapun.⁹⁵ Menurut salah seorang murid Abu Ubaid, Ibrahim Al-Harbi, *Kitab al-Amwal* merupakan karya Abu Ubaid yang paling lemah karena sedikitnya jumlah hadis yang dibahas.⁹⁶ Namun demikian, hal ini dapat dimaklumi mengingat Abu Ubaid hanya menuliskan hadis-hadis yang sangat relevan, karena dalam beberapa kesempatan ia menyebutkan terdapat hadis-hadis lain yang berjumlah lebih banyak daripada yang ia telah bahas.⁹⁷

Di samping seorang *ahl al-hadits*, Abu Ubaid juga merupakan seorang *ahl arra'y*. Dalam setiap isu, Abu Ubaid selalu mengacu pada hadis-hadis serta interpretasi dan pendapat para ulama yang terkait, kemudian melakukan kritik terhadapnya dengan melakukan evaluasi terhadap kekuatan ataupun kelemahannya. Setelah itu, ia akan memilih salah satu pendapat yang ada atau, jika ada, melakukan ijtihad sendiri yang didukung dengan hadis-hadis.

⁹⁴ Abu Ubaid Al-Qasim bin Sallam, *Op. Cit.*, hlm. 75,84,132,160,190, 219, 221, 378, 389, 401, 437, 461, 519, dan 530-531.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 312-315.

⁹⁶ Abu Bakar Ahmad ibn Ali ibn Tsabit Al-Khatib Al-Baghdadi, *Op. Cit.*, hlm. 502 dan Muhammad bin Ahmad Al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala* (Beirut: t.p., 1981-1985), Vol. 10, hlm. 502.

⁹⁷ Abu Ubaid Al-Qasim bin Sallam, *Op. Cit.*, hlm. 307, 323 dan 401.

Kadangkala ia juga akan membiarkan para pembaca kitabnya bebas memilih, apakah mengikuti pendapatnya atau dari salah satu pendapat alternatif yang ia anggap valid.⁹⁸ Abu Ubaid yang dianggap sebagai seorang mujtahid yang independen karena keahliannya dalam melakukan *istinbath* hukum dari Alquran dan Hadis,⁹⁹ dapat menghasilkan suatu karya yang sistematis tentang kaidah-kaidah keuangan (*financial maxims*), terutama yang berkaitan dengan perpajakan, pada masa awal pembentukan mazhab-mazhab.

Sebagaimana ulama lainnya, Alquran dan Hadis merupakan referensi utama Abu Ubaid dalam menarik kesimpulan hukum suatu peristiwa. Baginya, kedudukan Alquran berada di atas Hadis dan salah satu fungsi Hadis adalah sebagai penjelas Alquran.¹⁰⁰ Di samping itu, fatwa ataupun ijma para sahabat dan *tabi'in* mempunyai kedudukan hukum yang lebih rendah daripada hadis serta dapat dikesampingkan apabila bertentangan dengan hadis.¹⁰¹ Dalam hal terdapat hukum yang berbeda terhadap kasus yang sama, Abu Ubaid lebih mengutamakan hadis yang datang terakhir secara kronologis daripada yang datang sebelumnya.¹⁰² Abu Ubaid mengatakan bahwa keumuman suatu hadis hanya dapat ditakhsis (dispesifikasi) dengan hadis yang lain, bukan dengan rasio seseorang.¹⁰³ Lebih jauh, ia menyatakan bahwa hadis dapat dibatalkan dengan hadis yang lain atau dengan ayat Alquran.¹⁰⁴

Setelah Alquran dan Hadis, sumber hukum berikutnya yang digunakan oleh Abu Ubaid adalah Ijma (kesepakatan umat).¹⁰⁵ Dari skala prioritas yang digunakannya dalam mengambil sebuah kesimpulan hukum, terlihat bahwa Abu Ubaid sangat membatasi penggunaan analogi. Ia hanya menggunakan analoginya dalam rangka mengambil sebuah kesimpulan hukum jika hukum tersebut tidak secara eksplisit terdapat dalam Alquran dan Sunnah.¹⁰⁶ Dalam mengkaji sebuah

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 667 dan 692.

⁹⁹ Muhammad bin Ahmad Al-Dzahabi, *Op. Cit.*, Vol. 8, him. 91. dan Vol. 10, hlm. 490-491.

¹⁰⁰ Abu Ubaid Al-Qasim bin Sallam, *Op. Cit.*, hlm. 649-650.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 408 dan 560.

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 203 dan 309.

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 468-469, 474 dan 512.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 303.

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 112, 149, 188, 510, 530, 546, 561-562, 612, 622, dan 650.

¹⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 540 dan 578.

permasalahan yang memerlukan ketentuan hukum, Abu Ubaid selalu mempertimbangkan maqasid *al-syariah* dengan menempatkan manfaat bagi publik (*al-maslahah al-ammah*) sebagai penentu akhir.¹⁰⁷ Di samping itu, ia juga memberikan ruang pada *ta'amul* (hukum adat atau tradisi) dalam menentukan suatu hukum.¹⁰⁸

Abu Ubaid tidak memberikan pandangannya pada suatu kasus jika ia tidak menemukan landasannya di dalam al-Qur'an dan al-Hadis, walaupun begitu ia memberikan tempat bagi *maqâshid asy-syarî'ah* dalam melakukan ketetapan hukum-hukum.¹⁰⁹ Sehubungan dengan ini, manfaat bagi publik (*al-maslahah al-'âmmah*) merupakan penentu akhir dalam memilih alternatif dari ijtihad. Ia juga membagi keputusan hukum yang kontroversial menjadi terakreditasi dan tidak terakreditasi dengan merujuk pada otoritas dan ulama yang ternama saja.¹¹⁰ Preferensi Abu Ubaid terhadap pendapat para ulama yang kontroversial yang telah lama diaplikasikan membuktikan bahwa ia memberi ruang pada *ta'âmul* (hukum adat atau tradisi).

4.2.4 Pandangan Ekonomi Abu Ubaid

1. Filosofi Hukum Ekonomi

Jika isi kitab al-Amwal dievaluasi dari sisi filosofi hukum, akan tampak bahwa Abu Ubaid menekankan keadilan sebagai prinsip utama. Baginya, pengimplementasian dari prinsip ini akan membawa kepada kesejahteraan ekonomi dan keselarasan sosial. Pada dasarnya, Abu Ubaid memiliki pendekatan yang berimbang terhadap hak-hak individu, publik, dan negara, jika kepentingan individu berbenturan dengan kepentingan publik, ia akan berpihak pada kepentingan publik.

Tulisan-tulisan Abu Ubaid yang lahir pada masa keemasan Dinasti Abbasiyah menitikberatkan pada berbagai persoalan yang berkaitan dengan hak khalifah dalam mengambil suatu kebijakan atau wewenangnya dalam

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 594.

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 478, 566 dan 595.

¹⁰⁹ Al-Amwal, *Op.cit.*, hlm.594

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 165, 169

memutuskan suatu perkara selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan kepentingan kaum Muslimin yang tidak berdasarkan pada kepentingan pribadi.¹¹¹ Berdasarkan hal ini, Abu Ubaid menyatakan bahwa zakat tabungan dapat diberikan kepada negara ataupun langsung kepada para penerimanya, sedangkan zakat komoditas harus diberikan kepada pemerintah, jika tidak maka kewajiban agama diasumsikan tidak ditunaikan.¹¹² Di samping itu, Abu Ubaid mengakui otoritas penguasa dalam memutuskan, demi kepentingan publik, apakah akan membagikan tanah taklukan kepada para penakluk atau membiarkan kepemilikannya tetap pada penduduk setempat.¹¹³ Lebih jauh, setelah mengungkap alokasi *khums*, ia menyatakan bahwa seorang penguasa yang adil dapat memperluas berbagai batasan yang telah ditentukan apabila kepentingan publik sangat mendesak.¹¹⁴

Di sisi lain, Abu Ubaid juga menekankan bahwa perbendaharaan negara tidak boleh disalahgunakan atau dimanfaatkan oleh penguasa untuk kepentingan pribadinya. Dengan kata lain, perbendaharaan negara harus digunakan untuk kepentingan publik.¹¹⁵ Ketika membahas tentang tarif atau persentase untuk *kharaj* dan *jizyah*, ia menyinggung tentang pentingnya keseimbangan antara kekuatan finansial penduduk non-Muslim yang dalam terminologi finansial modern disebut sebagai *capacity to pay* dengan kepentingan dari golongan Muslim yang berhak menerimanya.¹¹⁶ Kaum Muslimin dilarang menarik pajak terhadap tanah penduduk non-Muslim melebihi dari apa yang diperbolehkan dalam perjanjian perdamaian.¹¹⁷

Abu Ubaid juga menyatakan bahwa tarif pajak kontraktual tidak dapat dinaikkan, bahkan dapat diturunkan apabila terjadi ketidakmampuan membayar.¹¹⁸ Lebih jauh, ia menyatakan bahwa jika seorang penduduk non-Muslim mengajukan permohonan bebas utang dan dibenarkan oleh saksi Muslim,

¹¹¹ *Ibid.*, hlm. 138, 221-224, 285, 308, 311, 416, 422-423, 689, dan 718.

¹¹² *Ibid.*, hlm. 680-681.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 137-140.

¹¹⁴ *Ibid.*, hlm. 416, 422 dan 423.

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 357-363.

¹¹⁶ *Ibid.*, hlm. 116.

¹¹⁷ *Ibid.*, hlm. 238-242.

¹¹⁸ *Ibid.*, hlm. 231-233.

barang perdagangan penduduk non-Muslim tersebut yang setara dengan jumlah utangnya akan dibebaskan dari bea cukai (duty-free).¹¹⁹ Di samping itu, Abu Ubaid menekankan kepada, di satu sisi, petugas pengumpul *kharaj*, *jizyah*, *ushur*, atau *zahat* untuk tidak menyiksa masyarakatnya dan, di lain sisi, masyarakat agar memenuhi kewajiban finansialnya secara teratur dan sepantasnya.¹²⁰ Dengan perkataan lain, Abu 'Ubaid berupaya untuk menghentikan terjadinya diskriminasi atau penindasan dalam perpajakan serta terjadinya penghindaran terhadap pajak (*tax evasion*). Pada beberapa kasus ia tidak merujuk pada *kharaj* yang dipelopori oleh Khalifah Umar ataupun ia melihat adanya permasalahan dalam meningkatkan ataupun menurunkannya berdasarkan situasi dan kondisi membuat kita berpikir bahwa Abû 'Ubaid mengadopsi *qawâ'id fiqh*, "*lâ yunkaru taghayyiru al-fatwâ bi taghayyur al-'azminah*" (keberagaman aturan atau hukum karena perbedaan waktu atau periode tidak dapat dielakkan). Namun, betapapun keberagaman tersebut terjadi hanya sah apabila aturan atau hukum tersebut diputuskan melalui suatu ijtihad yang didasarkan pada *nash*.

2. Dikotomi Badui dan Urban

Abu Ubaid menegaskan bahwa berbeda dengan kaum badui, kaum urban atau perkotaan: 1) ikut terhadap keberlangsungan negara dengan berbagi kewajiban administrasi dari semua muslim; 2) memelihara dan memperkuat pertahanan sipil melalui mobilisasi jiwa dan harta mereka; 3) menggalakkan pendidikan dan pengajaran melalui pembelajaran dan pengajaran al-Qur'an dan al-Sunnah dengan *diseminasi* (penyebaran) keunggulan kualitas isinya; 4) melakukan kontribusi terhadap keselarasan sosial melalui pembelajaran dan penerimaan *hudud* (*prescribed finalties*); 5) memberikan contoh universalisme Islam dengan shalat berjamaah pada waktu Jum'at dan 'Id.

Singkatnya, di samping keadilan, Abu Ubaid membangun suatu negara Islam berdasarkan administrasi, pertahanan, pendidikan, hukum, dan kasih sayang. Karakteristik tersebut di atas hanya diberikan oleh Allah Swt. kepada kaum urban (perkotaan). Kaum badui yang tidak memberikan kontribusi sebesar

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 643.

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 118-122, 447-455, 501-508, dan 631-637.

yang telah dilakukan kaum urban, tidak bisa memperoleh manfaat pendapatan *fai* sebanyak kaum urban. Dalam hal ini, kaum badui tidak berhak menerima tunjangan dan provisi dari negara. Mereka memiliki hak klaim sementara terhadap penerimaan *fai* hanya pada saat terjadi tiga kondisi kritis, yakni ketika terjadi invasi musuh, kemarau panjang (*ja'thah*) dan kerusuhan sipil (*fatq*).¹²¹ Abu Ubaid memperluas cakupan kaum badui dengan memasukkan golongan masyarakat pegunungan dan pedesaan.

Di sisi lain, ia memberikan kepada anak-anak perkotaan hak yang sama dengan orang dewasa terhadap tunjangan, walaupun kecil, yang berasal dari pendapatan *fai*. Pemberian hak ini dilakukan mengingat anak-anak tersebut merupakan penyumbang potensial terhadap kewajiban publik terkait. Lebih lanjut, Abu Ubaid mengakui adanya hak dari para budak perkotaan terhadap arzaq (*jatah*), yang bukan untuk tunjangan.¹²² Dari semua ini, terlihat bahwa Abu Ubaid membedakan antara gaya hidup kaum badui dengan kultur menetap kaum urban¹²³ dan membangun fondasi masyarakat Muslim berdasarkan martabat kaum urban, solidaritas serta kerja sama merasakan komitmen dan kohesi sosial berorientasi urban, vertikal dan horizontal, sebagai unsur esensial dari stabilitas sosio-politik dan makroekonomi. Mekanisme yang disebut di atas, meminjam banyak dari universalisme Islam, membuat kultur perkotaan lebih unggul dan dominan dibanding kehidupan nomaden. Namun demikian, cukup mengejutkan bahwa Abu Ubaid tidak atau tidak dapat mengambil langkah selanjutnya serta berspekulasi pada isu-isu pembagian kerja (*division of labor*), surplus produksi, pertukaran, dan lainnya yang berkaitan dengan organisasi perkotaan untuk kerja sama. Sebenarnya, dalam hal ini, analisis Abu Ubaid lebih kepada sosio-politis dibanding ekonomi. Dari uraian di atas, tampak bahwa Abu Ubaid selalu memelihara dan menjaga keseimbangan antara hak dengan kewajiban masyarakat.

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 316-323. Dalam hal zakat, Abu Ubaid berpendapat bahwa zakat hanya ditarik dari subjek yang kaya dan dibagikan kepada subjek yang miskin; lihat *ibid.*, hlm. 321-22.

¹²² *Ibid.*, hlm. 323, 330, 333, dan 337.

¹²³ Pendekatan terhadap kehidupan perkotaan ini berbeda dengan teori tribalistik (*'ashabiyyah*) Ibn Khaldun.

3. Kepemilikan dalam Konteks Kebijakan Perbaikan Pertanian

Abu Ubaid mengakui adanya kepemilikan pribadi dan publik karena pendekatan terhadap kepemilikan tersebut sudah sangat dikenal dan dibahas secara luas oleh banyak ulama. Sesuatu yang baru dalam hubungan antara kepemilikan dengan kebijakan perbaikan pertanian ditemukan oleh Abu Ubaid secara implisit. Menurutnya, kebijakan pemerintahan seperti *iqtâ'* terhadap tanah gurun dan deklarasi resmi terhadap kepemilikan individual dari tanah tandus atau tanah yang sedang diusahakan kesuburannya atau diperbaiki sebagai insentif untuk meningkatkan produksi pertanian, maka tanah yang diberikan dengan persyaratan untuk ditanami dibebaskan dari kewajiban membayar pajak. Jika dibiarkan sebagai insentif untuk meningkatkan produksi pertanian, maka tanah yang diberikan dengan persyaratan untuk ditanami dibebaskan dari kewajiban membayar pajak. Jika dibiarkan menganggur selama tiga tahun berturut-turut akan didenda dan kemudian akan dialihkan kepemilikannya oleh imam. Bahkan tanah gurun yang termasuk dalam *hima*, pribadi dengan maksud untuk direklamasi jika tidak ditanami dalam periode yang sama dapat ditempati oleh orang lain dengan proses yang sama. Pemulihan yang sebenarnya adalah pada saat tanah tersebut ditanami setelah diiri, manakala tandus, kering atau rawa-rawa.

Adalah tidak cukup dalam kepemilikan sepetak tanah mati dan yang terkandung di dalamnya hanya dengan menggali sebuah sumur lalu meninggalkannya begitu saja; setelah itu jika tidak diberdayakan atau ditanami tiga tahun berturut-turut hanya harim dari sumber air tersebut yang dapat dimiliki, sedangkan yang lainnya menjadi terbuka untuk direklamasi dan selanjutnya ditempati orang lain.

Jadi, menurut Abu Ubaid sumber dari publik seperti sumber air, pada rumput penggembalaan dan tambang minyak tidak boleh pernah dimonopoli seperti pada *hima* (tanam pribadi).Seluruh sumber daya ini hanya dapat dimasukkan ke dalam kepemilikan negara yang akan digunakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.¹²⁴

¹²⁴ *Ibid.*, 367-93.

4. Pertimbangan Kebutuhan

Setelah merujuk pada banyak pendapat tentang seberapa besar seseorang berhak menerima zakat. Abu Ubaid sangat tidak setuju dengan mereka yang berpendapat bahwa pembagian yang sama antara delapan kelompok dari penerima zakat dan cenderung untuk meletakkan suatu batas tertinggi (*ceiling*) terhadap penerimaan perorangan. Bagi Abu Ubaid yang paling penting adalah memenuhi kebutuhan dasar sebarangpun besarnya serta bagaimana menyelamatkan orang-orang dari kelaparan dan kekurangan¹²⁵, tetapi pada waktu yang sama Abu Ubaid tidak memberikan hak penerimaan kepada orang yang memiliki 40 dirham (harta lain yang setara) di samping pakaian, rumah dan pelayan (yang ia anggap sebagai suatu standar hidup hidup minimum).¹²⁶ Abu Ubaid menganggap bahwa seseorang yang memiliki 200 dirham (jumlah minimum wajib zakat) sebagai orang kaya sehingga ada kewajiban zakat terhadap orang tersebut.

Karenanya pendekatan ini mengindikasikan adanya tiga tingkatan sosio ekonomi pengelompokan yang terkait dengan status zakat yaitu kalangan kaya yang terkena wajib zakat, kalangan menengah yang tidak terkena wajib zakat tetapi juga tidak berhak menerima zakat, kalangan penerima zakat (*mustahik*). Berkaitan dengan itu ia mengemukakan pentingnya distribusi kekayaan melalui zakat. Secara umum Abu Ubaid mengadopsi prinsip “bagi setiap orang adalah menurut kebutuhannya masing-masing” (*likulli wâhidin hasba hâjatihi*) dan ia secara mendasar lebih condong pada prinsip “bagi setiap orang adalah menurut haknya”,¹²⁷ pada saat ia membahas jumlah zakat (pajak) yang dibagi kepada pengumpulnya (pengelola) atas kebijakan imam.

5. Fungsi Uang

Pada prinsipnya, Abu Ubaid mengakui adanya dua fungsi uang, yakni sebagai standar nilai pertukaran (*standard of exchange value*) dan media pertukaran (*medium of exchange*). Dalam hal ini, ia menyatakan:

"Adalah hal yang tidak diragukan lagi bahwa emas dan perak tidak layak untuk apa pun kecuali keduanya menjadi harga dari barang dan jasa.

¹²⁵ *Ibid.*, 689, 718; Siddiqi (1992, 17).

¹²⁶ Kitab al-Amwal, 661-5.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm. 718.

Keuntungan yang paling tinggi yang dapat diperoleh dari kedua benda ini adalah peng-gunaannya untuk membeli sesuatu (infaq)"¹²⁸

Pernyataan Abu Ubaid tersebut menunjukkan bahwa ia mendukung teori konvensional mengenai uang logam, walaupun sama sekali tidak menjelaskan mengapa *emas dan perak tidak layak untuk apa pun kecuali keduanya menjadi harga dari barang dan jasa*. Tampaknya, Abu Ubaid merujuk pada kegunaan umum dan relatif konstannya nilai dari kedua benda tersebut dibandingkan dengan komoditas yang lainnya. Jika kedua benda tersebut juga digunakan sebagai komoditas, nilai dari keduanya akan dapat berubah-ubah pula; karena dalam hal tersebut keduanya akan memainkan dua peran yang berbeda, yakni sebagai barang yang harus dinilai atau sebagai standar penilaian dari barang-barang lainnya. Di samping itu, sekalipun tidak menyebutkannya secara jelas, Abu Ubaid secara implisit mengakui tentang adanya fungsi uang sebagai penyimpan nilai (*store of value*) ketika membahas jumlah tabungan minimum tahunan yang wajib terkena zakat.

Salah satu ciri khas *Kitab al-Amwal* di antara kita-kitab lain yang membahas tentang keuangan publik (*public finance*) adalah pembabasan tentang timbangan dan ukuran, yang biasa digunakan dalam menghitung beberapa kewajiban agama yang berkaitan dengan harta atau denda, dalam satu bab khusus.¹²⁹ Di dalam bab ini, Abu Ubaid juga menceritakan tentang usaha Khalifah Abdul Al-Malik ibn Marwan dalam melakukan standarisasi dari berbagai jenis mata uang yang ada dalam sirkulasi.

Bila dilihat dari sisi masa hidupnya yang relatif dekat dengan masa hidup Rasulullah, wawasan pengetahuannya serta isi, format dan metodologi *Kitab al-Amwal*, Abu Ubaid pantas disebut sebagai pemimpin dari "pemikiran ekonomi mazhab klasik" di antara para penulis tentang keuangan publik (*public finance*).

Salah satu tokoh yang mengikuti pemikiran Abu Ubaid adalah Yahya ibn Adam ibn Sulayman dan Abu Al-Faraj Zayn Al-Din Abdul Al-Rahman ibn Ahmad ibn Rajab Al-Sulami Al-Hanbali (wafat 795 H/1393 M). Seperti tergambarkan dalam karya monumentalnya, *Kitab al-Amwal*, Abu Ubaid tampak jelas berusaha untuk mengartikulasikan ajaran Islam dalam aktivitas kehidupan umat manusia sehari-hari. Inti dari doktrinnya adalah pembelaan terhadap pelaksanaan distribusi kekayaan secara adil dan merata berdasarkan prinsip-prinsip keadilan fiskal dengan sebaik dan sesempurna mungkin. Menurut Abu

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 546 dan 548

¹²⁹ *Ibid.*, hlm. 615-627.

Ubaid, pemberian hibah dalam berbagai bentuknya yang dilakukan negara atau penguasa terhadap seseorang atau sekelompok orang harus berdasarkan pada besarnya pengabdian yang diberikan kepada masyarakat. Dengan kata lain, Abu Ubaid ingin menyatakan bahwa segala kebijakan yang hanya menguntungkan sekelompok masyarakat dan membebani sekelompok masyarakat lainnya harus dihindari negara semaksimal mungkin. Pemerintah harus mengatur harta kekayaan negara agar selalu dimanfaatkan demi kepentingan bersama dan mengawasi hak kepemilikan pribadi agar tidak disalahgunakan sehingga mengganggu atau mengurangi man-faat bagi masyarakat umum.

Pandangan-pandangan Abu Ubaid juga merefleksikan perlunya memelihara dan mempertahankan keseimbangan antara hak dan kewajiban masyarakat serta menekankan *esprit de corps*, rasa persatuan dan tanggung jawab bersama. Di samping itu, Abu Ubaid juga secara tegas menyatakan bahwa pemerintah wajib memberikan jaminan standar kehidupan yang layak bagi setiap individu dalam sebuah masyarakat Muslim.

4.3 Al Ghazali

4.3.1 Riwayat Hidup

Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Ath Thusi, Abu Hamid Al Ghazali lahir di Tus, sebuah kota kecil di Khurasan, Iran, pada tahun 450 H (1058 M). (Lihat Adz Dzahabi, *Siyar A'lam Nubala'* 19/323 dan As Subki, *Thabaqat Asy Syafi'iyah* 6/191). Para ulama nasab berselisih dalam penyandaran nama Imam Al Ghazali. Sebagian mengatakan, bahwa penyandaran nama beliau kepada daerah Ghazalah di Thusi, tempat kelahiran beliau. Ini dikuatkan oleh Al Fayumi dalam Al Mishbah Al Munir. Penisbatan pendapat ini kepada salah seorang keturunan Al Ghazali. Yaitu Majdudin Muhammad bin Muhammad bin Muhyiddin Muhamad bin Abi Thahir Syarwan Syah bin Abul Fadhl bin Ubaidillah anaknya Situ Al Mana bintu Abu Hamid Al Ghazali yang mengatakan, bahwa telah salah orang yang menyandarkan nama kakek kami tersebut dengan ditasydid (Al Ghazzali). Sejak kecil, Imam Al-Ghazali hidup dalam dunia

tasawuf.¹³⁰ Ia tumbuh dan berkembang dalam asuhan seorang sufi, setelah ayahnya yang juga seorang sufi meninggal dunia.¹³¹

Sejak muda, Al-Ghazali sangat antusias terhadap ilmu pengetahuan. Ia pertama-tama belajar bahasa Arab dan fiqh di kota Tus, kemudian pergi ke kota Jurjan untuk belajar dasar-dasar Usul Fiqih. Setelah kembali ke kota Tus selama beberapa waktu, ia pergi ke Naisabur untuk melanjutkan rihlah ilmiahnya. Di kota ini, Al-Ghazali belajar kepada Al-Haramain Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini, sampai yang terakhir ini wafat pada tahun 478 H (1085 M).

Setelah itu, ia berkunjung ke kota Baghdad, ibu kota Dau-lah Abbasiyah, dan bertemu dengan Wazir Nizham Al-Mulk. Darinya, Al-Ghazali mendapat penghormatan dan penghargaan yang besar. Pada tahun 483 H (1090 M), ia diangkat menjadi guru di Madrasah Nizhamiyah. Pekerjaannya ini dilaksanakan dengan sangat berhasil, sehingga para ilmuwan pada masa itu menjadikannya sebagai referensi utama.

Selain mengajar, Al-Ghazali juga melakukan bantahan-bantahan terhadap berbagai pemikiran Batiniyah, Ismailiyah, filosof, dan lain-lain. Pada masa ini, sekalipun telah menjadi guru besar, ia masih merasakan kehampaan dan keresahan dalam dirinya. Akhirnya, setelah merasakan bahwa hanya kehidupan sufistik yang mampu memenuhi kebutuhan rohaninya, Al-Ghazali memutuskan untuk menempuh tasawuf sebagai jalan hidupnya.

Oleh karena itu, pada tahun 488 H (1095 M), Al-Ghazali meninggalkan Baghdad dan pergi menuju ke Syria untuk merenung, membaca, dan menulis selama kurang lebih 2 tahun. Kemudian, ia pindah ke Palestina untuk melakukan aktivitas yang sama dengan mengambil tempat di Baitul Maqdis. Setelah menunaikan ibadah haji dan menetap beberapa waktu di kota Iskandariah, Mesir, Al-Ghazali kembali ke tempat kelahirannya, Tus, pada tahun 499 H (1105 M) untuk melanjutkan aktivitasnya, berkhawatir dan beribadah. Proses

¹³⁰ Bagian ini merupakan saduran dari tulisan S. M. Ghazanfar dan Abdul Azim Islahi, *Economic Thought of An Arab Scholastic: Abu Hamid Al-Ghazali*, dalam *History of Political Economy* (Durham: Duke University Press, 1990), Vol. 2, No. 22, hlm. 381-402.

¹³¹ Kata Al-Ghazali berasal dari ghazzal atau pemintal benang dinisbatkan pada pekerjaan ayahnya. Kata tersebut juga dapat berasal dari Ghazalah yang dinisbatkan pada nama kampung kelahirannya.

pengasingannya tersebut berlangsung selama 12 tahun dan, dalam masa ini, ia banyak menghasilkan berbagai karyanya yang terkenal, seperti Kitab *Ihya Ulum al-Din*.

Pada tahun yang sama, atas desakan penguasa pada masa itu, yaitu wazir Fakhr Al-Mulk, Al-Ghazali kembali mengajar di Madrasah Nizhamiyah di Naisabur. Namun, pekerjaannya itu hanya berlangsung selama dua tahun. Ia kembali lagi ke kota Tus untuk mendirikan sebuah madrasah bagi para *fuqaha* dan *mutashawwifin*. Al-Ghazali memilih kota ini sebagai tempat menghabiskan waktu dan energinya untuk menyebarkan ilmu pengetahuan, hingga meninggal dunia pada tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H atau 19 Desember HUM.

4.3.2 Karya-karya

Al-Ghazali merupakan sosok ilmuwan dan penulis yang sangat produktif. Berbagai tulisannya telah banyak menarik perhatian dunia, baik dari kalangan Muslim maupun non-Muslim. Para pemikir Barat Abad Pertengahan, seperti Raymond Martin, Thomas Aquinas, dan Pascal, ditengarai banyak dipengaruhi oleh pemikiran Al-Ghazali. Pasca periode sang Hujjatullah ini, berbagai hasil karyanya yang telah banyak diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, seperti Latin, Spanyol, Yahudi, Prancis, Jerman, dan Inggris, dijadikan referensi oleh kurang lebih 44 pemikir Barat. Al-Ghazali, diperkirakan, telah menghasilkan 300 buah karya tulis yang meliputi berbagai disiplin ilmu, seperti logika, filsafat, moral, tafsir, fiqih, ilmu-ilmu Alquran, tasawuf, politik, administrasi, dan perilaku ekonomi. Namun demikian, yang ada hingga kini hanya 84 buah. Di antaranya adalah *Ihya 'Ulum al-Din*, *al-Munqidz min al-Dhalal*, *Tahafut al-Falasifah*, *Minhaj Al-'Abidin*, *Qawa'id Al-'Aqaid*, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, *Mizan Al-'Amal*, *Misykat al-Anwar*, *Kimia al-Sa'adah*, *al-Wajiz*, *Syifa al-Ghalil*, dan *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*.

4.3.3 Pemikiran Ekonomi

Seperti halnya para cendekiawan Muslim terdahulu, perhatian Al-Ghazali terhadap kehidupan masyarakat tidak terfokus pada satu bidang tertentu, tetapi meliputi seluruh aspek kehidupan manusia. Ia melakukan studi keislaman secara

luas untuk mempertahankan ajaran agama Islam. Oleh karena itu, kita tidak menemukan sebuah karya tulisnya yang khusus membahas ekonomi Islam. Perhatiannya di bidang ekonomi itu terkandung dalam berbagai studi fiqihnya, karena ekonomi Islam, pada hakikatnya, merupakan bagian yang tak terpisahkan dari fiqih Islam.

Namun demikian, pemikiran-pemikiran ekonomi Al-Ghazali didasarkan pada pendekatan tasawuf karena, pada masa hidupnya, orang-orang kaya, berkuasa, dan sarat prestise sulit menerima pendekatan fiqih dan filosofis dalam mempercayai *Yawn al-Hisab* (Hari Pembalasan). Corak pemikiran ekonominya tersebut dituangkan dalam kitab *Ihya 'Ulum al-Din*, *al-Mustashfa*, *Mizan Al-'Amal*, dan *al-Tibr al-Masbukfi N&sihat al-Muluk*. Berkaitan dengan hal ini, Al-Ghazali memfokuskan perhatiannya pada perilaku individu yang dibahasnya menurut perspektif Alquran, Sunnah, fatwa-fatwa sahabat dan tabi'in, serta petuah-petuah para sufi terkemuka masa sebelumnya, seperti Junaid Al-Baghdadi, Dzun Nun Al-Mishri, dan Harits bin Asad Al-Muhasibi.

Pemikiran sosio ekonomi Al-Ghazali berakar dari sebuah konsep yang dia sebut sebagai "fungsi kesejahteraan sosial islami". Tema yang menjadi pangkal tolak seluruh karyanya adalah konsep *maslahat* atau kesejahteraan sosial atau utilitas (kebaikan bersama), yakni sebuah konsep yang mencakup semua aktivitas manusia dan membuat kaitan yang erat antara individu dengan masyarakat. Berkaitan dengan hal ini, seorang penulis telah menyatakan bahwa Al-Ghazali telah menemukan sebuah konsep fungsi kesejahteraan sosial yang sulit diruntuhkan dan yang telah dirindukan oleh para ekonomi kontemporer.¹³² Al-Ghazali mengidentifikasi semua masalah baik yang berupa *masalih* (utilitas, manfaat) maupun *mafasid* (disutilitas, kerusakan) dalam meningkatkan kesejahteraan sosial. Selanjutnya, ia mendefinisikan fungsi sosial dalam kerangka hierarki kebutuhan individu dan sosial.

Menurut Al-Ghazali, kesejahteraan (*masalah*) dari suatu masyarakat tergantung kepada pencarian dan pemeliharaan lima tujuan dasar, yakni agama

¹³² Anas Zarqa, *Islamic Economics: An Approach to Human Welfare*, dalam Khursid Ahmad (ed.), *Studies in Islamic Economics (Leicester: The Islamic Foundation, 1980)*, hlm. 14.

(al-dien), hidup atau jiwa (nafs), keluarga atau keturunan (nasl), harta atau kekayaan (mal), dan intelek atau akal (aql). Ia menitikberatkan bahwa sesuai tuntunan wahyu, tujuan utama kehidupan umat manusia adalah untuk mencapai kebaikan di dunia dan akhirat (*maslahat al-din wa al-durrrya*).¹³³

Al-Ghazali mendefinisikan aspek ekonomi dari fungsi kesejahteraan sosialnya dalam kerangka sebuah hirarki utilitas individu dan sosial yang *tripartite*, yakni kebutuhan (*darunat*), kesenangan atau kenyamanan (hajat), dan kemewahan (tah-sinaat). Hierarki tersebut merupakan sebuah klasifikasi peninggalan tradisi Aristotelian yang disebut sebagai kebutuhan ordinal yang terdiri dari kebutuhan dasar, kebutuhan terhadap barang-barang eksternal dan kebutuhan terhadap barang-barang psikis.¹³⁴

Kunci pemeliharaan dari kelima tujuan dasar ini terletak pada penyediaan lingkaran pertama, yaitu kebutuhan terhadap makanan, pakaian, dan perumahan. Namun demikian, Al-Ghazali menyadari bahwa kebutuhan-kebutuhan dasar yang demikian cenderung fleksibel, mengikuti waktu dan tempat, bahkan dapat mencakup kebutuhan-kebutuhan sosiopsikologis. Kelompok kebutuhan kedua terdiri dari semua kegiatan dan hal-hal yang tidak vital bagi lima fondasi tersebut, tetapi dibutuhkan untuk menghilangkan rintangan dan kesukaran dalam hidup. Kelompok ketiga mencakup kegiatan-kegiatan dan hal-hal yang lebih jauh dari sekadar kenyamanan saja; meliputi hal-hal yang melengkapi, menerangi atau menghiasi hidup.¹³⁵

Walaupun keselamatan merupakan tujuan akhir, Al-Ghazali tidak ingin bila pencarian keselamatan ini sampai mengabaikan kewajiban-kewajiban duniawi seseorang. Bahkan pencaharian kegiatan-kegiatan ekonomi bukan saja diinginkan, tetapi merupakan keharusan bila ingin mencapai keselamatan.¹³⁶ Dalam hal ini, ia menitikberatkan jalan tengah dan kebenaran niat seseorang dalam setiap tindakan. Bila niatnya sesuai dengan aturan ilahi, aktivitas ekonomi dapat bernilai ibadah.¹³⁷

¹³³ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Nadwah, t.t.), Juz 2, hlm. 109.

¹³⁴ S. Todd Lowry, *The Archeology of Economic Ideas: The Classical Creek Tradition* (Durham: Duke University Press, 1987), hlm. 220.

¹³⁵ Anas Zarqa, *Loc. Cit.*

¹³⁶ Abu Hamid Al-Ghazali, *Op. Cit.*, hlm. 60.

¹³⁷ *Ibid.*, hlm. 83

Di samping itu, Al-Ghazali memandang perkembangan ekonomi sebagai bagian dari tugas-tugas kewajiban sosial (*fard al-kifayah*) yang sudah ditetapkan Allah: jika hal-hal ini tidak dipenuhi, kehidupan dunia akan runtuh dan kemanusiaan akan binasa.¹³⁸ Ia menegaskan bahwa aktivitas ekonomi harus dilakukan secara efisien karena merupakan bagian dari pemenuhan tugas keagamaan seseorang.¹³⁹ Selanjutnya, ia mengidentifikasi tiga alasan mengapa seseorang harus melakukan aktivitas-aktivitas ekonomi, yaitu: *pertama*, untuk mencukupi kebutuhan hidup yang bersangkutan; *kedua*, untuk mensejahterakan keluarga; dan, *ketiga*, untuk membantu orang lain yang membutuhkan. Menurutnya, tidak terpenuhinya ketiga alasan ini dapat dipersalahkan oleh agama.¹⁴⁰

Al-Ghazali mengkritik mereka yang usahanya terbatas hanya untuk memenuhi tingkatan sekadar penyambung hidupnya. Ia menyatakan, "Jika orang-orang tetap tinggal pada tingkatan subsisten (*sadd al ramaq*) dan menjadi sangat lemah, angka kematian akan meningkat, semua pekerjaan dan kerajinan akan berhenti, dan masyarakat akan binasa. Selanjutnya, agama akan hancur, karena kehidupan dunia adalah persiapan bagi kehidupan akhirat"¹⁴¹

Walaupun Al-Ghazali memandang manusia sebagai *maxi-mizers* dan selalu ingin lebih, ia tidak melihat kecenderungan tersebut sebagai sesuatu yang harus dikutuk agama. Dalam hal ini, ia menyatakan, "manusia senang mengumpulkan kekayaan dan kepemilikan yang bermacam ragam. Bila ia sudah memiliki dua lembah emas, maka ia juga akan menginginkan lembah emas yang ketiga"¹⁴²

Kenapa? Karena "manusia memiliki aspirasi yang tinggi. Ia selalu berpikir bahwa kekayaan yang sekarang cukup mungkin tidak akan bertahan, atau mungkin akan hancur sehingga ia akan membutuhkan lebih banyak lagi. Ia berusaha untuk mengatasi ketakutan ini dengan mengumpulkan lebih banyak lagi.

¹³⁸ *Ibid.*, hlm. 32.

¹³⁹ *Ibid.*, hlm. 249; Juz 3, hlm. 236; dan karya Al-Ghazali lainnya yang berjudul *Mizan al-Amal* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), him. 377.

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 63 dan 249.

¹⁴¹ *Ibid.*, hlm. 108.

¹⁴² *Ibid.*, hlm. 280.

Tetapi ketakutan semacam ini tidak akan berakhir, bahkan bila ia memiliki semua harta di dunia"¹⁴³

Dari ungkapannya tersebut, tampak jelas bahwa Al-Ghazali tidak hanya menyadari keinginan manusia untuk mengumpulkan kekayaan tetapi juga kebutuhannya untuk persiapan di masa depan. Namun demikian, ia memperingatkan bahwa jika semangat *selalu ingin lebih* ini menjurus kepada keserakahan dan pengejaran nafsu pribadi, hal itu pantas dikutuk.¹⁴⁴ Dalam hal ini, ia memandang kekayaan sebagai *ujian terbesar*.¹⁴⁵

Lebih jauh, Al-Ghazali menyatakan bahwa pendapatan dan kekayaan seseorang berasal dari tiga sumber, yaitu pendapatan melalui tenaga individual, laba perdagangan dan pendapatan karena nasib baik. Contoh dari sumber ketiga adalah pendapatan melalui warisan, menemukan harta terpendam atau mendapat hadiah. Namun, ia menandakan bahwa berbagai sumber pendapatan tersebut harus diperoleh secara sah dan tidak melanggar hukum agama.

Ia bersikap kritis terhadap keadilan yang dipaksakan dalam hal pendapatan dan kekayaan. Selama memungkinkan, pembagian kekayaan harus dilakukan secara sukarela, yang lebih dimotivasi oleh kewajiban moral agama terhadap sesama manusia daripada melalui kekuasaan negara walaupun kondisi memerlukan pendekatan tersebut. Tentu saja, sebagai akibat wajar, ia menyatakan bahwa jika subsistensi yang berlaku sebagai norma, penguasa akan memaksa rakyat untuk menyerahkan apa-apa yang dianggap melebihi subsistensi dan akan menjadi tiran. Lebih jauh, Al-Ghazali tertarik mengenai masalah-masalah administratif dalam hal pengumpulan surplus tersebut serta pen-distribusiannya.¹⁴⁶ Al-Ghazali beralasan bahwa tanpa pembagian secara sukarela, akan muncul dua hal yang patut dipersalahkan, yakni boros dan kikir. Yang pertama mengakibatkan perbuatan-perbuatan jahat dan yang kedua mengakibatkan penimbunan uang atau membiarkannya menganggur dan tidak dibelanjakan. Hal ini ibarat memenjarakan

¹⁴³ *Ibid.*, Juz 3, hlm. 346.

¹⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 234; Juz 4, hlm. 101; dan *Mizan, Op. Cit.*, hlm. 296

¹⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 51 dan 231.

¹⁴⁶ *Ibid.*, Juz 2, hlm. 108.

kekuasaan publik sehingga tidak dapat menjalankan fungsi yang semestinya.¹⁴⁷ Secara sekilas, ia hanya sedikit bersimpati kepada mereka yang pasrah dan memilih hidup miskin, atau mereka yang tanpa berusaha menyatakan bahwa kesusahan yang menimpa mereka adalah kehendak Allah.¹⁴⁸

Berdasarkan perspektif umum tentang wawasan sosio ekonomi Al-Ghazali ini, kita dapat mengidentifikasi beberapa konsep dan prinsip ekonomi yang spesifik yang di kemudian hari diungkap ulang oleh para ilmuwan Muslim dan non-Muslim kontemporer. Mayoritas pembahasan Al-Ghazali mengenai berbagai permasalahan ekonomi terdapat dalam kitab *Ihyal Ulum al-Din*. Beberapa tema ekonomi yang dapat diangkat dari pemikiran Al-Ghazali ini antara lain mencakup pertukaran sukarela dan evolusi pasar, aktivitas produksi, barter dan evolusi uang, serta peran negara dan keuangan publik.

1. Pertukaran Sukarela dan Evolusi Pasar

Secara mengejutkan, Al-Ghazali menyuguhkan pembahasan terperinci tentang peranan dan signifikansi aktivitas perdagangan yang dilakukan dengan sukarela, serta proses timbulnya pasar yang berdasarkan kekuatan permintaan dan penawaran untuk menentukan harga dan laba. Tidak disangsikan lagi, Al-Ghazali tampaknya membangun dasar-dasar dari apa yang kemudian dikenal sebagai "semangat kapitalisme".

Bagi Al-Ghazali, pasar berevolusi sebagai bagian dari "hukum alam" segala sesuatu, yakni sebuah ekspresi berbagai hasrat yang timbul dari diri sendiri untuk saling memuaskan kebutuhan ekonomi. Kedalaman dan keluasan pandangannya dapat kita lihat dari kutipan berikut ini:

"Mungkin saja petard hidup ketika peralatan pertanian tidak tersedia. Sebaliknya, pandai besi dan tukang kayu hidup di tempat yang tidak memiliki lahan pertanian. Jadi, petani membutuhkan pandai besi dan tukang kayu, dan mereka pada gilirannya membutuhkan petani. Secara alami, masing-masing akan ingin untuk memenuhi kebutuhannya dengan memberikan sebagian miliknya

¹⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 341.

¹⁴⁸ *Ibid.*, Juz 4, hlm. 265. Lihat juga karya Al-Ghazali lainnya yang berjudul *al-Arba'in fi Ushul al-Din* (Kairo: Maktabah al-Tijariyah, t.t.), hlm. 246.

untuk dipertukarkan. Dapat pula terjadi tukang kayu membutuhkan makanan dengan menawarkan alat-alatnya, tetapi petani tidak membutuhkan alat-alat tersebut. Atau, jika petani membutuhkan alat-alat, tukang kayu tidak membutuhkan makanan. Keadaan ini menimbulkan masalah. Oleh karena itu, secara alami pula orang akan terdorong untuk menyediakan tempat penyimpanan alat-alat di satu pihak dan tempat penyimpanan hasil pertanian di lain pihak. Tempat inilah yang kemudian didatangi pembeli sesuai kebutuhannya masing-masing sehingga terbentuklah pasar. Petani, tukang kayu dan pandai besi yang tidak dapat langsung melakukan barter, juga terdorong pergi ke pasar ini. Bila di pasar juga tidak ditemukan orang yang mau melakukan barter, ia akan menjual pada pedagang dengan harga yang relatif murah untuk kemudian disimpan sebagai persediaan. Pedagang kemudian menjualnya dengan suatu tingkat keuntungan. Hal ini berlaku untuk setiap jenis barang."¹⁴⁹ (Ihya Ulumudin, 111:227).

Secara eksplisit, Al-Ghazali juga menjelaskan tentang perdagangan regional sebagai berikut:"Selanjutnya praktik-praktik ini terjadi di berbagai kota dan negara. Orang-orang melakukan perjalanan ke berbagai tempat untuk mendapatkan alat-alat dan makanan dan membawanya ke tempat lain. Urusan ekonomi orang akhirnya diorganisasikan ke kota-kota yang mungkin tidak memiliki semua alat-alat yang dibutuhkan, dan ke desa-desa yang mungkin tidak memiliki semua bahan makanan yang dibutuhkan. Keadaan inilah yang pada gilirannya menimbulkan kebutuhan alat transportasi. Terciptalah kelas pedagang regional dalam masyarakat. Motifnya tentu saja mencari keuntungan. Para pedagang ini bekerja keras memenuhi kebutuhan orang lain dan mendapat keuntungan dan keuntungan ini akhirnya dimakan oleh orang lain juga."¹⁵⁰

Dengan demikian Al-Ghazali jelas-jelas menyatakan "mutualitas" dalam pertukaran ekonomi, yang mengharuskan spesialisasi dan pembagian kerja menurut daerah dan sumber daya. Selanjutnya ia menyadari bahwa kegiatan perdagangan memberikan nilai tambah terhadap barang-barang karena

¹⁴⁹ Ibid., Juz 3, hlm. 227.

¹⁵⁰ Loc. Cit.

perdagangan membuat barang-barang dapat dijangkau pada waktu dan tempat yang tepat. Didorong oleh kepentingan pribadi orang-orang, pertukaran menyebabkan timbulnya perantara-perantara yang mencari laba, yakni pedagang. Walaupun mengumpulkan harta dengan cara ini tidak dipandang sebagai salah satu dari cara-cara yang dianggap mulia di lingkungannya, Al-Ghazali menyadari bahwa perdagangan merupakan hal yang esensial bagi berfungsinya sebuah perekonomian yang berkembang dengan baik. Lebih jauh, ketika membahas aktivitas perdagangan, Al-Ghazali juga menyebutkan perlunya rute perdagangan yang terjamin dan aman, serta mengatakan bahwa negara seharusnya memberikan perlindungan sehingga pasar dapat meluas dan perekonomian dapat tumbuh. Ia memperlihatkan pemahaman yang baik mengenai interaksi permintaan dan penawaran, dan juga mengenai peran laba sebagai bagian dari skema yang sudah dirancang secara ilahiah. Ia bahkan memberikan kode etik yang dirumuskan dengan baik bagi masyarakat bisnis.

a. Permintaan, Penawaran, Harga, dan Laba

Walaupun tidak membahasnya dengan menggunakan isti-lah-istilah modern, terdapat banyak bagian dari buku-bukunya yang memperlihatkan kedalaman pemikiran Al-Ghazali tentang teori permintaan dan penawaran. Sepanjang tulisannya, ia berbicara mengenai "harga yang berlaku, seperti yang ditentukan oleh praktik-praktik pasar", sebuah konsep yang di kemudian hari dikenal sebagai *al-tsaman al-adil* (harga yang adil) di kalangan ilmuwan Muslim atau *equilibrium price* (harga keseimbangan) di kalangan ilmuwan Eropa kontemporer.

Al-Ghazali menunjuk kepada kurva penawaran yang ber-*slope* positif ketika menyatakan bahwa jika petani tidak mendapatkan pembeli bagi produk-produknya, ia akan menjualnya pada harga yang sangat rendah.¹⁵¹ Pemahamannya tentang kekuatan pasar terlihat jelas ketika membicarakan harga makanan yang

¹⁵¹ *Loc. Cit.*

tinggi, ia menyatakan bahwa harga tersebut harus didorong ke bawah dengan menurunkan permintaan yang berarti menggeser kurva permintaan ke kiri.¹⁵²

Ia pun kelihatannya memiliki wawasan tentang konsep elastisitas permintaan ketika menyatakan bahwa pengurangan marjin keuntungan dengan mengurangi harga akan menyebabkan peningkatan penjualan, dan karenanya terjadi peningkatan laba.¹⁵³ Al-Ghazali juga menyadari permintaan "harga inelastis". Dalam hal ini, ia menjelaskan bahwa karena makanan merupakan kebutuhan pokok, maka motivasi laba harus seminimal mungkin mendorong perdagangan makanan, karena dapat terjadi eksploitasi melalui penerapan tingkat harga dan laba yang berlebihan. Ia menyatakan bahwa karena laba merupakan 'kelebihan', laba tersebut pada umumnya harus dicari melalui barang-barang yang bukan merupakan kebutuhan dasar.¹⁵⁴

Sebagaimana para ilmuwan lain di zamannya, Al-Ghazali membahas permasalahan harga dan laba secara bersamaan tanpa membedakan antara biaya dan pendapatan. Seraya mengemukakan kecaman terhadap para pencari laba, ia mengakui motivasi mencari laba dan sumber-sumbernya. Ia menganggap laba sebagai imbalan atas risiko dan ketidakpastian, karena mereka (pedagang dan pelaku bisnis) menanggung banyak kesulitan dalam mencari laba dan mengambil risiko, serta membahayakan kehidupan mereka dalam kafilah-kafilah dagang.¹⁵⁵

Seperti yang telah disinggung, Al-Ghazali bersikap sangat kritis terhadap laba yang berlebihan. Menurutnya, jika seorang pembeli menawarkan harga "yang lebih tinggi" daripada "harga yang berlaku", penjual harus menolaknya, karena laba akan menjadi berlebihan walaupun hal itu bukanlah suatu kezaliman jika tidak ada penipuan di dalamnya.¹⁵⁶ Berkaitan dengan hal ini, ia menyatakan bahwa laba normal seharusnya berkisar antara 5 sampai 10 persen dari harga

¹⁵² *Ibid.* hlm. 87.

¹⁵³ *Ibid.*, Juz 2, hlm. 80.

¹⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 73.

¹⁵⁵ *Ibid.*, Juz 4, hlm. 118.

¹⁵⁶ *Ibid.*, Juz 2, hlm. 79.

barang.¹⁵⁷ Lebih jauh, ia menekankan bahwa penjual seharusnya didorong oleh "laba" yang akan diperoleh dari pasar yang "hakiki", yakni akhirat.¹⁵⁸

b. Etika Perilaku Pasar

Dalam pandangan Al-Ghazali, pasar harus berfungsi berdasarkan etika dan moral para pelakunya. Secara khusus, ia memperingatkan larangan mengambil keuntungan dengan cara menimbun makanan dan barang-barang kebutuhan dasar lainnya. Penimbunan barang merupakan kezaliman yang besar, terutama di saat-saat terjadi kelangkaan, dan para pelakunya harus dikutuk.¹⁵⁹

Ia menganggap iklan palsu sebagai salah satu kejahatan pasar dan harus dilarang. Lebih jauh, ia memperingatkan para pedagang agar tidak memberikan informasi yang salah mengenai berat, jumlah atau harga barang penjualannya. Pemberian informasi yang salah tersebut merupakan bentuk penipuan yang harus dilarang keras.¹⁶⁰ Iklan-iklan yang bersifat informatif dan tidak berlebihan dapat diterima. Namun demikian, menurut Al-Ghazali, menunjukkan kualitas yang sudah nyata dari suatu barang merupakan suatu kemubaziran. Ia sangat menekankan kebenaran dan kejujuran dalam bisnis. Oleh karena itu, ia mengutuk praktik-praktik pemalsuan, penipuan dalam mutu barang dan pemasaran, serta pengendalian pasar melalui perjanjian rahasia dan manipulasi harga.¹⁶¹

Dalam pandangan Al-Ghazali, pasar harus berjalan dengan bebas dan bersih dari segala bentuk penipuan. Perilaku para pelaku pasar harus mencerminkan kebajikan, yakni memberikan suatu tambahan di samping keuntungan material bagi orang lain dalam bertransaksi. Tambahan ini bukan merupakan kewajiban, tetapi hanya merupakan kebajikan.¹⁶² Ia kemudian menjabarkan beberapa panduan menyangkut pengamalan kebajikan ini di pasar, seperti bersikap lunak ketika berhubungan dengan orang miskin dan fleksibel dalam transaksi utang, bahkan membebaskan utang orang-orang miskin tertentu.

¹⁵⁷ Abu Hamid Al-Ghazali, *Kimiya-e-Sa'adat* (Lahore: Naashraan-e-Quran Ltd, 1973), hlm. 358.

¹⁵⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya, Op. Cit.*, hlm. 75-76 dan 84.

¹⁵⁹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Kimiya, Op. Cit.*, hlm. 351.

¹⁶⁰ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya, Op. Cit.*, hlm. 75.

¹⁶¹ *Ibid.*, hlm. 78.

¹⁶² *Ibid.*, hlm. 79.

2. Aktivitas Produksi

Al-Ghazali memberikan perhatian yang cukup besar ketika menggambarkan berbagai macam aktivitas produksi dalam sebuah masyarakat, termasuk hierarki dan karakteristiknya. Ia mengklasifikasi aktivitas produksi menurut kepentingan sosialnya serta menitikberatkan perlunya kerja sama dan koordinasi. Fokus utamanya adalah tentang jenis aktivitas yang sesuai dengan dasar-dasar etos Islam.

a. Produksi Barang-barang Kebutuhan Dasar sebagai Kewajiban Sosial

Seperti yang telah dikemukakan, Al-Ghazali menganggap kerja sebagai bagian dari ibadah seseorang.¹⁶³ Bahkan, secara khusus, ia memandang bahwa produksi barang-barang kebutuhan dasar sebagai kewajiban sosial (*fard al kifayah*).¹⁶⁴ Hal ini berarti, jika telah ada sekelompok orang yang berkecimpung di dunia usaha yang memproduksi barang-barang tersebut dalam jumlah yang mencukupi kebutuhan masyarakat, maka kewajiban seluruh masyarakat telah terpenuhi. Namun, jika tidak ada seorang pun yang melibatkan diri dalam kegiatan tersebut atau jika jumlah yang diproduksi tidak mencukupi kebutuhan masyarakat, semua orang akan dimintai pertanggungjawabannya di akhirat. Dalam hal ini, pada prinsipnya, negara harus bertanggung jawab dalam menjamin kebutuhan masyarakat terhadap barang-barang kebutuhan pokok. Di samping itu, Al-Ghazali beralasan bahwa ketidakseimbangan antara jumlah barang kebutuhan pokok yang tersedia dengan yang dibutuhkan masyarakat cenderung akan merusak kehidupan masyarakat.

b. Hierarki Produksi

Klasifikasi aktivitas produksi yang diberikan Al-Ghazali hampir mirip dengan klasifikasi yang terdapat dalam pembahasan kontemporer, yakni *primer* (agrikultur), *sekunder* (manufaktur), dan *tersier* (jasa). Secara garis besar, ia membagi aktivitas produksi ke dalam tiga kelompok berikut:¹⁶⁵

¹⁶³ *Ibid.*, hlm. 61.

¹⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 83.

¹⁶⁵ *Ibid.*, Juz 1, hlm. 12-13 dan 16. Lihat juga Mizan, *Op. Cit.*, hlm. 328-329.

- 1) *Industri dasar*, yakni industri-industri yang menjaga kelangsungan hidup manusia. Kelompok ini terdiri dari empat jenis aktivitas, yakni agrikultur untuk makanan, tekstil untuk pakaian, konstruksi untuk perumahan, dan aktivitas negara, termasuk penyediaan infrastruktur, khususnya untuk memfasilitasi produksi kebutuhan barang-barang pokok dan untuk meningkatkan kerja sama dan koordinasi antar pihak-pihak yang terlibat dalam produksi.
- 2) *Aktivitas penyokong*, yakni aktivitas yang bersifat tambahan bagi industri dasar, seperti industri baja, eksplorasi dan pengembangan tambang serta sumber daya hutan.
- 3) Aktivitas komplementer yang berkaitan dengan industri dasar, seperti penggilingan dan pembakaran produk-produk agrikultur.

Al-Ghazali mengakui bahwa kelompok pertama adalah kelompok yang paling penting dan peranan pemerintah sebagai kekuatan mediasi dalam kelompok ini cukup krusial. Dengan klasifikasi ini, ia percaya bahwa untuk menjamin keserasian lingkungan sosioekonomi, ketiga kelompok aktivitas tersebut harus ditingkatkan secara aktif. Pemenuhan ketiganya merupakan kewajiban sosial, suatu "tugas ilahiah". Ia menyatakan,

"Jika orang mengabaikannya, manusia tidak akan bertahan hidup dan merupakan keberkahan dari Allah bahwa orang memiliki keahlian untuk pekerjaan yang berbeda-beda."¹⁶⁶

c. Tahapan Produksi, Spesialisasi dan Keterkaitannya

Al-Ghazali juga mengakui adanya tahapan produksi yang beragam sebelum produk tersebut dikonsumsi. Selanjutnya, ia menyadari "kaitan" yang sering kali terdapat dalam mata rantai produksi sebuah gagasan yang sangat dikenal dalam pembahasan kontemporer. Berkaitan dengan hal ini, ia menyatakan,

"Petani memproduksi gandum, tukang giling mengubahnya menjadi tepung, lalu tukang roti membuat roti dari tepung itu"

Tentang saling ketergantungan dalam produksi, ia mengemukakan:

"Selanjutnya pandai besi membuat peralatan cangkul bagi petani, dan tukang kayu memproduksi peralatan yang dibutuhkan oleh pandai besi.

¹⁶⁶ Ibid., Juz 2, hlm. 83 dan Mizun, *Op. Cit.*, hlm. 360.

Hal yang sama berlaku bagi mereka yang terlibat dalam produksi peralatan dan perkakas yang dibutuhkan untuk memproduksi bahan makanan."¹⁶⁷

Tahapan dan keterkaitan produksi yang beragam mensya-ratkan adanya pembagian kerja, koordinasi dan kerja sama. Al-Ghazali memberikan gambaran yang jelas mengenai hal ini:

"Hendaklah Anda ketahui bahwa tumbuhan dan hewan tidak dapat langsung dimakan dan dicerna. Semuanya membutuhkan transformasi, pembersihan, pencampuran, dan pemasakan sebelum dapat dikonsumsi. Roti misalnya, dimulai dengan petani yang menyiapkan dan mengolah lahan, kemudian diperlukan sapi dan peralatan untuk membajak tanah. Kemudian tanah tersebut diiri, dibersihkan dari rumput liar lalu hasilnya dipanen, dan bulir-bulir gandumnya dibersihkan dan dipisahkan. Kemudian gandum itu digiling menjadi tepung sebelum dipanggang. Bayangkan saja berapa banyak pekerjaan terlibat; dan kita hanya menyebutkan beberapa saja di sini. Dan bayangkan jumlah orang yang mengerjakan pekerjaan-pekerjaan yang beragam ini, jumlah macam-macam perkakas, yang terbuat dari besi, kayu, batu, dan lain-lain. Bila diselidiki, kita akan menemukan bahwa mungkin satu kerat roti dapat menjadi roti yang siap dimakan dengan bantuan mungkin lebih dari seribu pekerja."¹⁶⁸

Al-Ghazali menguraikan argumennya dengan menggunakan contoh jarum, senada dengan contoh pabrik penitinya Adam Smith tujuh abad kemudian,

"Bahkan jarum yang kecil itu menjadi berguna hanya setelah melewati tangan-tangan pembuat jarum sebanyak 25 kali, setiap kali melalui proses yang berbeda."¹⁶⁹

Ia juga menawarkan gagasan mengenai spesialisasi dan saling ketergantungan dalam keluarga.¹⁷⁰ Walaupun menitikbe-ratkan kerja sama dan koordinasi, Al-Ghazali mengakui perihal lingkungan yang kompetitif ketika aktivitas ekonomi berlangsung:

"Bila orang hidup dalam suatu masyarakat dan keinginannya terhadap berbagai hal timbul, akan ada perjuangan untuk memenuhi keinginan-keinginan tersebut. Ada persaingan, tapi keseimbangan dapat dijaga melalui penggunaan kekuasaan dan pemeliharaan keadilan."¹⁷¹ Ia menggunakan kata "persaingan" dalam istilah yang lebih luas daripada penggunaannya di masa sekarang dan menya-takan bahwa persaingan

¹⁶⁷ *Ibid.*, Juz 4, hlm. 128.

¹⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 118.

¹⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 119.

¹⁷⁰ *Ibid.*, Juz 2, hlm. 31 dan juz 3, hlm. 226.

¹⁷¹ *Ibid.*, Juz 1, hlm. 55.

pada umumnya tidaklah terkutuk atau dilarang. Lebih jauh, ia mengidentifikasi tiga tingkatan persaingan, yakni persaingan yang wajib, yang disukai, dan yang dibolehkan. Dalam hal ini, persaingan yang wajib berhubungan dengan kewajiban agama dalam rangka memperoleh keselamatan; persaingan yang disukai berhubungan dengan perolehan barang kebutuhan pokok dan pelengkap, dan juga membantu pemenuhan kebutuhan orang lain; dan persaingan yang dibolehkan berhubungan dengan perolehan barang-barang mewah.¹⁷² Namun demikian, ia menegaskan bahwa persaingan jangan sampai mengakibatkan kecemburuan dan melanggar hak orang lain.

Di samping itu, menarik pula bahwa Al-Ghazali telah mendahului Thomas Malthus beberapa ratus tahun ketika membahas masalah populasi dan bagaimana mengatur pertumbuhannya. Ia menyebutkan sedikitnya dua motif ekonomi bagi pengendalian kelahiran, yaitu beban memiliki keluarga besar dan kemungkinan bahwa beban yang berlebihan dapat memaksa seseorang menggunakan cara-cara haram untuk mencari penghidupan. Namun, walaupun pengendalian kelahiran dapat diterima (metode yang disarankan adalah *azl*, yaitu senggama terputus), Al-Ghazali menyatakan bahwa tindakan-tindakan yang didasari motif seperti itu cenderung menempatkan seseorang di bawah tingkatan orang-orang yang mulia dan pilihan.¹⁷³

3. Barter dan Evolusi Uang

Tampaknya, Al-Ghazali menyadari bahwa salah satu penemuan terpenting dalam perekonomian adalah uang. Hal ini setidaknya terlihat dari pembahasannya yang agak canggih mengenai evolusi uang dan berbagai fungsinya. Ia menjelaskan bagaimana uang mengatasi permasalahan yang timbul dari suatu pertukaran barter. Ia juga membahas berbagai akibat negatif dari pemalsuan dan penurunan nilai mata uang, sebuah observasi yang mendahului observasi serupa beberapa abad kemudian yang dilakukan oleh Nicholas Oresme, Thomas Gresham, dan Richard Cantillon.

a. Problema Barter dan Kebutuhan terhadap Uang

¹⁷² Ibid., Juz 3, hlm. 190-191.

¹⁷³ Ibid., Juz 2, hlm. 52.

Al-Ghazali mempunyai wawasan yang sangat luas dan mendalam tentang berbagai kesulitan yang timbul dari pertukaran barter di satu sisi dan, di sisi lain, signifikansi uang dalam kehidupan umat manusia. Secara detail, ia menjabarkan hal sebagai berikut:

"Penciptaan dirham dan dinar (koin emas dan perak) adalah salah satu kurnia Allah. Semua transaksi ekonomi didasarkankan dua jenis uang ini. Dinar dan dirham adalah logam yang tidak memberikan manfaat langsung. Namun orang membutuhkannya untuk mempertukarkannya dengan bermacam-macam barang lainnya, seperti makanan, pakaian, dan lain-lain. Kadangkala seseorang membutuhkan barang yang tidak dimilikinya dan ia memiliki barang yang tidak dibutuhkannya. Contohnya, seseorang memiliki kunyit, tetapi ia membutuhkan unta untuk transportasi. Orang yang lain memiliki unta tetapi tidak membutuhkannya sekarang, tetapi ia menginginkan kunyit. Bagaimanapun juga, harus ada ukuran untuk mempertukarkan kedua objek tersebut, karena pemilik unta tidak dapat menyerahkan untanya dalam bentuk utuh untuk dipertukarkan dengan sejumlah kecil kunyit. Tidak ada kesamaan antara keduanya yang memungkinkan kita menentukan jumlah yang sama menyangkut berat dan bentuknya. Barang-barang ini tidak memiliki kesetaraan untuk diperbandingkan secara langsung sehingga kita tidak dapat mengetahui berapa banyak kunyit yang harus disediakan supaya setara dengan nilai unta. Transaksi barter seperti ini sangat sulit. Barang-barang seperti ini memerlukan media yang dapat menentukan nilai tukarnya secara adil. Bila tempat dan kelasnya dapat diketahui dengan pasti, menjadi mungkin untuk menentukan mana barang yang memiliki nilai yang sama dan mana yang tidak. Jadi ditentukanlah bahwa misalnya seekor unta sama dengan 100 dinar dan kunyit sejumlah tertentu sama dengan 100 dinar. Karena masing-masing barang tersebut sama dengan sejumlah dinar tertentu, kedua jumlah tersebut sama satu sama lain. Namun, dinar dan dirham itu tidak dibutuhkan semata-mata karena logamnya'. Dinar dan dirham diciptakan untuk dipertukarkan dan untuk membuat aturan pertukaran yang adil dan untuk membeli barang-barang yang memiliki kegunaan. Sesuatu (seperti uang) dapat dengan pasti dikaitkan dengan sesuatu yang lain jika sesuatu itu tidak memiliki bentuk atau

fitur khususnya sendiri contohnya cermin tidak memiliki warna tetapi dapat memantulkan semua warna."¹⁷⁴

Penjelasan tersebut memmjukan bahwa Al-Ghazali mempunyai wawasan yang sangat komprehensif mengenai berbagai problema barter yang dalam istilah modern disebut sebagai, kurang memiliki angka penyebut yang sama (*lack of common denominator*), barang tidak dapat dibagi-bagi (*indivisibility of goods*), dan keharusan adanya dua keinginan yang sama (*double coincidence of wants*).

Walaupun dapat dilakukan, pertukaran barter menjadi sangat tidak efisien karena adanya perbedaan karakteristik barang-barang (seperti unta dan kunyit). Pemilihan berbagai contoh tersebut mencerminkan pemahaman Al-Ghazali yang sangat baik terhadap problem barter. Ia menegaskan bahwa evolusi uang terjadi hanya karena kesepakatan dan kebiasaan (konvensi), yakni tidak akan ada masyarakat tanpa pertukaran barang dan tidak ada pertukaran yang efektif tanpa ekuivalensi, dan ekuivalensi demikian hanya dapat ditentukan dengan tepat bila ada ukuran yang sama.

Al-Ghazali juga terlihat tidak hanya menyadari dasar fundamental dari nilai suatu barang, yakni utilitas dan kegunaannya, tetapi juga nilainya dalam pertukaran. Kedua konsep ini nilai guna dan nilai tukar menjadi sangat signifikan dalam perdebatan selanjutnya yang dilakukan oleh para ekonom pada beberapa abad kemudian.

b. Uang dan Penimbunan

Seperti yang telah disinggung, Al-Ghazali terlihat begitu memahami berbagai macam fungsi uang. Dalam hal ini, ia menekankan bahwa uang tidak diinginkan karena uang itu sendiri. Uang baru akan memiliki nilai jika digunakan dalam suatu pertukaran. Lebih jauh, Al-Ghazali menyatakan bahwa tujuan satu-satunya dari emas dan perak adalah untuk dipergunakan sebagai uang (dinar dan dirham). Ia mengutuk mereka yang menimbun kepingan-kepingan uang atau mengubahnya menjadi bentuk yang lain:

¹⁷⁴ Ibid.,Juz 4,hlm. 91-93.

"Jika seseorang menimbun dirham dan dinar, ia berdosa. Dinar dan dirham tidak memiliki guna langsung pada dirinya. Dinar dan dirham diciptakan supaya beredar dari tangan ke tangan, untuk mengatur dan memfasilitasi pertukaran...[sebagai] simbol untuk mengetahui nilai dan kelas barang. Siapapun yang mengubahnya menjadi peralatan-peralatan emas dan perak berarti ia tidak bersyukur kepada penciptanya dan lebih buruk daripada penimbun uang, karena orang yang seperti itu adalah seperti orang yang memaksa penguasa untuk melakukan fungsi-fungsi yang tidak cocok seperti menenun kain, mengumpulkan pajak, dan lain-lain. Menimbun koin masih lebih baik dibandingkan mengubahnya, karena ada logam dan material lainnya seperti tembaga, perunggu, besi, tanah liat yang dapat digunakan untuk membuat peralatan. Namun tanah liat tidak dapat digunakan untuk mengganti fungsi yang dijalankan oleh dirham dan dinar."¹⁷⁵

c. Pemalsuan dan Penurunan Nilai Uang

Menurut sejarah, emas dan perak merupakan logam terpenting yang digunakan sebagai uang komoditas. Pemerintah mulai mencetak koin-koin ini untuk menghindari penimbangan yang memakan biaya yang tinggi setiap kali terjadi transaksi. Uang dapat diproduksi secara pribadi hanya dengan membawa emas dan perak yang sudah ditambang ke percetakan. Dengan standar uang komoditas, dulunya muatan logam suatu koin sama nilainya dengan nilai koin tersebut sebagai uang. Atas dasar ini, jika ditemukan lebih banyak emas dan perak, persediaan uang akan naik, demikian juga harga akan naik, dan nilai uang akan turun. Hal sebaliknya terjadi bila persediaan emas dan perak turun. Demikian penjelasan sederhana mengenai siklus inflasioner deflasioner di bawah standar uang komoditas.

Walaupun analisisnya tidak begitu spesifik, tampaknya, Al-Ghazali sudah menguasai dasar-dasar teori siklus ini. Perhatiannya terutama ditujukan pada problem yang muncul akibat pemalsuan dan penurunan nilai mencampur logam kelas rendah dengan koin emas atau perak, atau memotong/mengikis muatan logamnya. Ia menganggap pemalsuan uang sebagai bukan hanya dosa perorangan, tetapi terutama berpotensi merugikan masyarakat secara umum:

"Memasukkan uang palsu dalam peredaran merupakan suatu kezaliman yang besar. Semua yang memegangnya dirugikan... peredaran satu dirham

¹⁷⁵ *Loc. at.*

palsu lebih buruk daripada mencuri seribu dirham, karena tindakan mencuri merupakan sebuah dosa, yang langsung berakhir setelah dosa itu diperbuat; tetapi pemalsuan uang merupakan sesuatu yang berdampak pada banyak orang yang menggunakannya dalam transaksi selama jangka waktu yang lama.¹⁷⁶

"Zaif [suasa, logam campuran], maksudnya adalah unit uang yang sama sekali tidak mengandung perak; hanya polesan; atau dinar yang tidak mengandung emas. Jika sekeping koin mengandung sejumlah perak tertentu, tetapi dicampur dengan tembaga, dan itu merupakan koin resmi dalam negara tersebut, maka hal ini dapat diterima, baik muatan peraknya diketahui ataupun tidak. Namun, jika koin itu tidak resmi, koin itu dapat diterima hanya jika muatan peraknya diketahui"¹⁷⁷

Dari pernyataannya tersebut, tampaknya Al-Ghazali berpen-dapat bahwa jika penurunan nilai uang terjadi karena kecurangan, pelakunya harus dihukum. Namun, bila pencampuran logam dalam koin merupakan tindakan resmi negara dan diketahui oleh semua penggunanya, hal ini dapat diterima. Dengan demikian, ia membolehkan kemungkinan uang representatif (*token money*), seperti yang kita kenal dalam istilah modern sebuah pemikiran yang mengantarkan kita pada apa yang disebut sebagai teori uang feodalistik yang menyatakan bahwa hak bendahara publik untuk mengubah muatan logam dalam mata uang merupakan monopoli penguasa feodal.

d. Larangan Riba

Bagi Al-Ghazali, larangan riba yang sering kali dipandang sama dengan bunga adalah mutlak. Terlepas dari alasan "dosa", argumen lainnya yang menentang riba adalah kemungkinan terjadinya eksploitasi ekonomi dan ketidakadilan dalam transaksi. Namun, Al-Ghazali membahas transaksi selain pmjam-meminjam bunga mungkin timbul dalam bentuk yang terselubung.

Al-Ghazali, seperti halnya para ilmuwan Muslim dan Eropa, pada umumnya, mengasumsikan bahwa nilai suatu barang tidak terkait dengan berjalannya waktu. Dengan asumsi ini, ia beralasan bahwa terdapat dua cara di mana bunga dapat muncul dalam bentuk yang tersembunyi, yakni: *pertama*, bunga dapat muncul jika ada pertukaran emas dengan emas, tepung dengan

¹⁷⁶ Ibid, Juz 2, hlm. 73.

¹⁷⁷ Ibid., hlm. 74.

tepung, dan sebagainya, dengan jumlah yang berbeda atau dengan waktu penyerahan yang berbeda. Jika waktu penyerahannya tidak segera, dan ada permintaan untuk melebihkan jumlah komoditi, kelebihan ini disebut *riba al-nasihah* (bunga yang timbul karena keterlambatan membayar atau keterlambatan penyerahan barang). Jika jumlah komoditas yang dipertukarkan tidak sama tetapi pertukaran terjadi secara simultan, kelebihan yang diberikan dalam pertukaran tersebut disebut *riba al-fadl* (bunga yang timbul karena kelebihan pembayaran). Menurut Al-Ghazali, kedua bentuk transaksi tersebut haram hukumnya. Jadi, agar kedua jenis riba ini tidak timbul, pertukaran harus dilakukan dengan kuantitas yang sama dan transfer kepemilikan harus simultan. Kalau tidak, bunga yang *tersembunyi* mungkin timbul. Namun, jika pertukaran melibatkan komoditas dengan jenis yang sama, seperti logam (emas atau perak) atau bahan makanan (gandum atau gerst), hanya *riba al-nasihah* yang dilarang, sementara *riba al-fadl* dibolehkan. Bila pertukarannya antara komoditas dengan jenis yang berbeda (logam dan makanan), keduanya diperbolehkan.

Selanjutnya, Al-Ghazali menyatakan bahwa menetapkan bunga atas utang piutang berarti membelokkan uang dari fungsi utamanya, yakni untuk mengukur kegunaan objek pertukaran. Oleh karena itu, bila jumlah uang yang diterima lebih banyak daripada jumlah uang yang diberikan, akan terjadi perubahan standar nilai. Perubahan ini terlarang. Kutipan berikut ini menjelaskan pendirian Al-Ghazali:

"Jika seseorang memperdagangkan dinar dan dirham untuk mendapatkan dinar dan dirham lagi, ia menjadikan dinar dan dirham sebagai tujuannya. Hal ini berlawanan dengan fungsi dinar dan dirham. Uang tidak diciptakan untuk meng-hasilkan uang. Melakukan hal ini merupakan pelanggaran. Dinar dan dirham adalah alat untuk mendapatkan barang-barang lainnya. Mereka tidak dimaksudkan bagi mereka sendiri. Dalam hubungannya dengan barang lainnya, dinar dan dirham adalah seperti preposisi dalam kalimat digunakan untuk memberikan arti yang tepat atas kata-kata. Atau seperti cermin yang memantulkan warna, tetapi tidak memiliki warna sendiri. Bila orang diperbolehkan untuk menjual (atau mempertukarkan) uang dengan uang (untuk mendapatkan laba), transaksi seperti ini akan menjadi tujuannya, sehingga uang akan tertahan dan ditimbun. Menahan penguasa atau tukang pos adalah pelanggaran, karena dengan demikian

mereka dicegah dari menjalankan fungsinya; demikian pula halnya dengan uang."¹⁷⁸

4. Peranan Negara dan Keuangan Publik

Meskipun menghindari aktivitas politik, Al-Ghazali memberikan komentar dan nasihat yang rinci mengenai tata cara urusan negara. Dalam hal ini, ia tidak ragu-ragu menghukum penguasa. Ia menganggap negara sebagai lembaga yang penting, tidak hanya bagi berjalannya aktivitas ekonomi dari suatu masyarakat dengan baik, tetapi juga untuk memenuhi kewajiban sosial sebagaimana yang diatur oleh wahyu. Ia menyatakan, "Negara dan agama adalah tiang-tiang yang tidak dapat dipisahkan dari sebuah masyarakat yang teratur. Agama adalah fondasinya, dan penguasa yang mewakili negara adalah penyebar dan pelindungnya; bila salah satu dari tiang ini lemah, masyarakat akan ambruk."¹⁷⁹

Ia menambahkan bahwa ketidakmampuan manusia untuk memenuhi sendiri semua kebutuhannya mendorongnya untuk hidup dalam masyarakat yang beradab dengan kerja sama. Namun, kecenderungan seperti iri, persaingan dan egoisme dapat menciptakan konflik. Oleh karena itu, diperlukan suatu aturan bersama untuk mengurangi kecenderungan itu.

Seperti dinyatakan sebelumnya, Al-Ghazali juga menitikberatkan peranan utama negara di antara keempat industri dalam kategori pertamanya, yakni sebagai suatu yang esensial untuk menjaga orang-orang agar hidup bersama secara harmonis dan dalam kerja sama satu sama lain dalam mencari penghidupan. Negara harus berjuang untuk kebaikan masyarakat melalui kerja sama dan rekonsiliasi.¹⁸⁰

a. Kemajuan Ekonomi Melalui Keadilan, Kedamaian, dan Stabilitas

Walaupun tidak membahas dengan menggunakan peristilahan modern, Al-Ghazali telah mengidentifikasi dengan jelas berbagai jenis fungsi ekonomi

¹⁷⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya*, *Op. Cit.*, Juz 4, hlm. 192.

¹⁷⁹ *Ibid.*, Juz 1, hlm. 17. Lihat juga karya Al-Ghazali lainnya, *Mizan*, *Op. Cit.*, hlm. 297 dan *Book of Counsel for King* (Nasihat al-Mulufe) (New York and London: Oxford University Press, 1964), hlm. 59.

¹⁸⁰ *Ibid.*, Juz 2, hlm. 13.

yang dijalankan oleh negara. Ia menitikberatkan bahwa untuk meningkatkan kemakmuran ekonomi, negara harus menegakkan keadilan, kedamaian dan keamanan, serta stabilitas. Ia menekankan perlunya keadilan, serta "aturan yang adil dan seimbang":

"Bila terjadi ketidakadilan dan penindasan, orang tidak memiliki pijakan; kota-kota dan daerah-daerah menjadi kacau, penduduknya mengungsi dan pindah ke daerah lain, sawah dan ladang ditinggalkan, kerajaan menuju kehancuran, pendapatan publik menurun, kas negara kosong, dan kebahagiaan serta kemakmuran dalam masyarakat menghilang. Orang-orang tidak mencintai penguasa yang tidak adil, alih-alih mereka selalu berdoa semoga kemalangan menimpanya."¹⁸¹

Ia menekankan bahwa negara harus mengambil semua tindakan yang perlu untuk menegakkan kondisi keamanan internal dan eksternal:

"Tentara diperlukan untuk mempertahankan dan melindungi orang dari perampok. Harus ada pengadilan untuk menyelesaikan sengketa, hukum dan peraturan diperlukan untuk mengawasi perilaku orang-orang dan untuk stabilitas sosial. Hal-hal itu merupakan fungsi-fungsi penting pemerintah yang hanya dapat dijalankan oleh ahlinya, dan bila mereka mengerjakan aktivitas-aktivitas ini, mereka tidak dapat meluangkan waktu untuk terlibat dalam industri lainnya dan mereka memerlukan dukungan bagi penghidupannya. Di lain pihak, orang membutuhkan mereka karena jika semua bekerja di bidang pertahanan, industri lainnya akan terbengkalai dan jika tentara terlibat dalam industri-industri untuk mencari penghidupan mereka, maka negeri tersebut akan kekurangan pembela-pembelanya dan orang akan menjadi korban."¹⁸²

Dengan demikian, tampak jelas bahwa Al-Ghazali berpendapat negara bertanggung jawab dalam menciptakan kondisi yang layak untuk meningkatkan kemakmuran dan pembangunan ekonomi. Di samping itu, ia juga menulis secara panjang lebar mengenai lembaga *al-Hisbah*, sebuah badan pengawas yang dipakai di banyak negara Islam pada waktu itu. Fungsi utama badan ini adalah untuk mengawasi praktik-praktik pasar yang merugikan.¹⁸³ Al-Ghazali sangat mendukung lembaga ini dan mendiskusikan jenis-jenis praktik yang harus diawasi, seperti pengakuan palsu tentang laba, iklan palsu, timbangan, dan ukuran yang tidak benar, transaksi yang keterlaluan, kontrak yang cacat, transaksi barang-

¹⁸¹ Abu Hamid Al-Ghazali, *The Book of Counsel, Op. Cit.*, hlm. 56

¹⁸² Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya, Op. Cit.*, Juz 3, hlm. 225 dan 228.

¹⁸³ *Ibid.*, Juz 2, hlm. 312-315

barang haram, dan semua kesepakatan lainnya yang mengandung penipuan, dan lain-lain.¹⁸⁴

Gambaran Al-Ghazali mengenai peranan khusus yang dimainkan oleh negara dan penguasa dituliskan dalam sebuah buku tersendiri yang berjudul *Kitab Nasihat-al-Muluh* (Buku Nasihat untuk Para Raja). Di dalam kitab ini, ia merekomen-dasikan untuk para raja sepuluh prinsip-prinsip keadilan dan perlakuan yang adil terhadap warga negara.¹⁸⁵ Setiap prinsip tersebut tidak hanya dibahas dari sudut pandang Islam, tetapi juga didukung dengan ilustrasi dari Taurat dan Injil, dan juga dari sejarah Romawi, Yunani dan bahkan Cina. Di antara prinsip tersebut, Al-Ghazali memperingatkan penguasa untuk tidak menyalahgunakan kekuasaan, sombong, terbuai oleh sanjungan, serta bersikap waspada terhadap ulama-ulama palsu.

Di samping memberi nasihat pada penguasa, Al-Ghazali melihat banyak hal yang harus dikritik, dan ia sering kali melakukannya dengan menggunakan istilah-istilah yang pedas. Ia mengutuk penyuapan dan korupsi yang terjadi di sektor publik, khususnya dalam lembaga penegak keadilan.¹⁸⁶ Dengan nada yang sama, ia memperingatkan penguasa agar tidak larut dalam memperturutkan hasrat-hasrat duniawi sesuatu yang tidak hanya bertentangan dengan nilai-nilai Islam, tetapi juga mengganggu penyelenggaraan negara.

Al-Ghazali memberikan penjelasan yang rinci mengenai peran dan fungsi keuangan publik. Tidak seperti mayoritas ilmuwan lainnya, pembahasan yang dilakukan Al-Ghazali cukup simetris. Ia memerhatikan kedua sisi anggaran, baik sisi pen-dapatan maupun sisi pengeluaran.

1) Sumber-sumber Pendapatan Negara

Berkaitan dengan berbagai sumber pendapatan negara, Al-Ghazali memulai dengan pembahasan mengenai pendapatan yang seharusnya dikumpulkan dari seluruh penduduk, baik Muslim maupun non-Muslim, berdasarkan hukum Islam. Terdapat perbedaan dalam berbagai jenis pendapatan

¹⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 338

¹⁸⁵ Abu Hamid Al-Ghazali, *The Book of Counsel, Op. Cit.*, hlm. 13-31.

¹⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 93.

yang dikumpulkan dari setiap kelompok. Terhadap masyarakat Muslim, Al-Ghazali mengidentifikasi beberapa sumber pendapatan. Namun, bersikap kritis terhadap sumber-sumber haram yang digunakan. Dalam hal ini, Al-Ghazali menyatakan bahwa hampir seluruh pendapatan yang ditarik oleh para penguasa di zamannya melanggar hukum. Oleh karena itu, para pembayar pajak seharusnya menolak untuk membayar pajak serta menghindari hubungan dengan mereka. Lebih jauh, ia merasa bahwa sistem pajak yang sedang berlaku didasarkan atas adat kebiasaan yang sudah lama berlaku, bukan berdasarkan hukum Ilahi.¹⁸⁷

Al-Ghazali menyebutkan bahwa salah satu sumber pendapatan yang halal adalah harta tanpa ahli waris yang pemiliknya tidak dapat dilacak, ditambah sumbangan sedekah atau wakaf yang tidak ada pengelolanya. Adapun zakat dan sedekah, ia mengungkapkan bahwa kedua sumber pendapatan tersebut tidak ditemukan pada zamannya:

"Keuangan publik di masa kita, seluruhnya atau sebagian-nya, didasarkan atas sumber-sumber haram. Kenapa? Karena sumber-sumber yang sah seperti zakat, sedekah, *fai*, dan *ghanimah* tidak ada. *Jizyah* memang diberlakukan tetapi dikumpulkan dengan banyak cara yang ilegal. Di samping itu, terdapat banyak jenis retribusi yang dibebankan kepada umat Muslim ada penyitaan, penyipuan dan banyak keti-dakadilan."¹⁸⁸

Pajak-pajak yang dikumpulkan dari non-Muslim berupa *ghanimah*, *fai*, *jaziyah* dan upeti atau *amwal al-masalih*. *Jhanimah* atau harta rampasan perang adalah pajak atas harta yang disita setelah atau selama perang. *Fai* adalah kepemilikan yang di-peroleh tanpa melalui peperangan. *Jizyah* dikumpulkan dari kaum non-Muslim sebagai imbalan dari dua keuntungan: pembebasan wajib militer dan perlindungan hak-hak sebagai penduduk. Negara dapat menetapkan pajak "ekstrareligius" terhadap semua penduduk, melampaui sumber-sumber pendapatan yang diatur agama, dan tergantung pada kebutuhan masyarakat. Hal ini dapat pula dilakukan jika masyarakat dalam keadaan terancam.

Al-Ghazali menyarankan agar dalam memanfaatkan pendapatan negara, negara bersikap fleksibel yang berlandaskan kesejahteraan. Ia mengusulkan

¹⁸⁷ Ibid., hlm. xliii.

¹⁸⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya, Op. Cit.*, hlm. 239.

bahwa jika pengeluaran publik dapat memberikan kebaikan sosial yang lebih banyak, penguasa dapat memungut pajak baru. Ia menjelaskan,

"Kerugian yang diderita orang karena membayar pajak lebih kecil bila dibandingkan dengan kerugian yang muncul akibat risiko yang mungkin timbul terhadap jiwa dan harta mereka jika negara tidak dapat menjamin kelayakan penyelenggaraannya."¹⁸⁹

Apa yang dikemukakan oleh Al-Ghazali tersebut merupakan cikal bakal dari apa yang sekarang disebut sebagai analisis biaya-manfaat, yakni pajak dapat dipungut untuk menghindari kerugian yang lebih besar di masa yang akan datang.

Di samping itu, Al-Ghazali juga memberikan pemikiran tentang hal-hal lain yang berkaitan dengan permasalahan pajak, seperti administrasi pajak dan pembagian beban di antara para pembayar pajak. Ia memperingatkan,

"Penguasa jangan sampai memberi toleransi terhadap pemerasan atas warga negara oleh pejabat mana pun... Penguasa harus menjaga masyarakat seperti ia menjaga rumahnya sendiri, sehingga masyarakat dapat menjadi makmur dan berkembang. Apa yang ia ambil dalam bentuk pajak harus sedang, dan apa yang ia berikan harus sedang pula; karena masing-masing memiliki batas dan ukuran-ukurannya."¹⁹⁰

Pernyataannya tersebut sekaligus mengindikasikan bahwa Al-Ghazali mengenali pula prinsip-prinsip perpajakan *benefits-received* dan *ability-to-pay* yang digunakan dalam literatur-literatur terkini. Ia menyatakan basis *quid-pro-quo* dari pajak-pajak tertentu ketika ia membahas pajak yang *benefit-related* dari *jizyah*. Namun demikian, berdasarkan prinsip umum keadilan, ia menganjurkan konsep kemampu-bayaran; sebuah konsep yang dimaksudkan sebagai sebuah sistem pajak yang sangat progresif. Ia bahkan menyarankan agar pembayar pajak mengetahui pemanfaatan sumber daya mereka.

"Jika mereka [penguasa] meminta pendapatan dari warga negaranya, mereka harus hanya meminta pada waktu dan musim yang sesuai. Warga negara harus tahu pemanfaatannya dan beban harus ditetapkan sesuai dengan kapasitas dan kemampuannya (untuk membayar). Mereka [penguasa] harus menjadi 'pembunuh burung bangau pada waktu berburu, bukan pembunuh burung pipit'. Yakni, mereka harus mengambil sedikit atau tidak mengambil apa pun dari orang miskin."¹⁹¹

¹⁸⁹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mastarfa min Ilmu zal Usul* (Bulaque: al-Maktabah al-Amriyah, 1982), hlm. 303-304.

¹⁹⁰ Abu Hamid Al-Ghazali, *The Book of Counsel*, *Op. Cit.*, hlm. 80-81.

¹⁹¹ *Ibid.*, hal. 112.

2) Utang Publik

Al-Ghazali merupakan seorang di antara sedikit ilmuwan pada masanya yang membahas utang publik sebagai sumber pendapatan negara lainnya. Ia menyatakan,

"Seseorang tidak dapat menafikan bolehnya penguasa untuk meminjam dari rakyat bila kebutuhan negara menuntutnya. Namun demikian, pertanyaannya adalah: jika penguasa tidak mengantisipasi pendapatan dalam Baitul Mal yang dapat melebihi apa yang dibutuhkan bagi tentara dan pejabat publik lainnya, maka atas dasar apa dana-dana itu dapat dipinjam?"¹⁹² (Shifa, 241).

Dari pernyataannya ini, tampak bahwa dengan melihat kondisi ekonomi, Al-Ghazali mengizinkan utang publik jika memungkinkan untuk menjamin pembayaran kembali dari pendapatan di masa yang akan datang. Pada masa kini, contoh utang seperti ini adalah *revenue bonds* yang digunakan secara luas oleh pemerintah pusat dan lokal di Amerika Serikat.

3) Pengeluaran Publik

Berkenaan dengan sumber pendapatan negara yang ada pada masa hidupnya, Al-Ghazali juga bersikap kritis mengenai tata cara dan wilayah pengeluaran publik. Ia menyatakan,

"Pada saat ini, penguasa tidak memberikan imbalan pada , orang yang pantas menerimanya, tetapi mereka memberi imbalan pada orang-orang yang mereka pandang berguna untuk mengamankan kepentingan mereka, pada orang-orang yang menghiasi istana-istana mereka, dan pada orang-orang yang dapat dimanfaatkan untuk memuji-muji mereka dan memberikan penghargaan baik di hadapan mereka maupun di belakang mereka."¹⁹³

Penggambaran fungsional dari pengeluaran publik yang direkomendasikan Al-Ghazali bersifat agak luas dan longgar, yakni penegakan keadilan sosioekonomi, keamanan dan stabilitas negara, serta pengembangan suatu masyarakat yang makmur.¹⁹⁴

¹⁹² Abu Hamid Al-Ghazali, *Sytfa al-Ghalil*, hlm. 241.

¹⁹³ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya*, *Op. Cit.*, hlm. 177.

¹⁹⁴ Abu Hamid Al-Ghazali, *The Book of Counsel*, *Op. Cit.*, hlm. 57, 76, dan 81

Selain dari apa yang telah diutarakan mengenai bagaimana menciptakan kondisi-kondisi tersebut, dapat dikatakan bahwa walaupun memilih pembagian sukarela sebagai suatu cara untuk meningkatkan keadilan sosioekonomi, Al-Ghazali membolehkan intervensi negara sebagai pilihan bila perlu, untuk mengeliminasi kemiskinan dan kesukaran yang meluas:

"Bila rakyat Sultan jatuh miskin atau mengalami kesukaran, maka merupakan tugasnya [sultan] untuk membantu, khususnya pada masa-masa kekeringan atau ketika mereka tidak mampu mencari penghidupan (karena harga-harga melambung). [Karenanya] raja harus menyediakan makanan dan memberi bantuan kepada rakyatnya, serta menjamin bahwa pejabat-pejabatnya tidak menekan rakyat karena jika hal itu terjadi, rakyat akan menjadi miskin dan meninggalkan daerahnya. Aliran pendapatan akan berhenti, laba akan dinikmati oleh penimbun, dan sang sultan akan [mendapat] kutukan dan nama buruk. Karena alasan-alasan inilah para penguasa pada zaman dulu mempraktikkan penghematan sepenuhnya dalam keadaan-keadaan demi-kian, dan karenanya membantu warga negara yang layak dibantu."¹⁹⁵

Dengan jelas, Al-Ghazali mengaitkan pemiskinan rakyat (yang diperburuk dengan kurangnya layanan publik) dengan perpindahan mereka, yang mengakibatkan penurunan ekonomi secara umum, penurunan basis pajak, dan kemerosotan lebih jauh, serta potensi timbulnya para pencari untung yang mengeksploitasi orang miskin.

Mengenai perkembangan masyarakat secara umum, Al-Ghazali menunjukkan perlunya membangun infrastruktur sosioekonomi. Ia berkata bahwa sumber daya publik

"Seharusnya dibelanjakan untuk pembuatan jembatan-jembatan, bangunan-bangunan keagamaan (masjid), pondokan, jalan-jalan dan aktivitas lainnya yang senada yang manfaatnya dapat dirasakan oleh rakyat secara umumnya"¹⁹⁶

Pernyataannya tersebut menunjukkan bahwa Al-Ghazali mengakui "konsumsi bersama" dan aspek spill-over dari barang-barang publik. Di lain tempat, ia menyatakan bahwa pengeluaran publik dapat diadakan untuk fungsi-fungsi seperti

¹⁹⁵ Ibid., hlm. 101-102.

¹⁹⁶ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya, Op. Cit.*, hlm. 130.

pendidikan, hukum dan administrasi publik, pertahanan, dan pelayanan kesehatan.¹⁹⁷

Di samping itu, Al-Ghazali menekankan kejujuran dan efisiensi dalam urusan di sektor publik. Ia memandang perbendaharaan publik sebagai amanat yang dipegang oleh penguasa, yang tidak boleh bersikap boros. Mengenai lingkungan sosial yang stabil dan aman, ia menjelaskan,

"Bilamana Sultan [penguasa] memerintah secara opresif, ketidakamanan akan muncul; dan bagaimanapun mak-murnya masyarakat, hal ini tidak akan menyenangkan warga negara bila tidak diiringi dengan keamanan. Bagaimanapun sedikitnya kemakmuran yang ada, hal ini tidak akan mengecewakan mereka bila diiringi oleh keamanan; sebaliknya, hal ini akan menyenangkan mereka... Kini keamanan masyarakat bergantung pada disiplin yang dijaga oleh Sultan."¹⁹⁸

4.4 Ibnu Taimiyah

4.4.1 Riwayat Hidup

Saat berbicara tentang Ibnu Taimiyah, tentu kita tak lepas dengan perannya dalam membangun dasar-dasar logis tentang ekonomi Islam, sistem pembentukan pasar dalam Islam dan politik ekonomi. Beliau yang bernama lengkap Abu al-Abbas Taqi al-Din Ahmad ibn Abd al-Salaam ibn Abdullah ibn Taymiya al-Harrani lahir: 22 Januari 1263 (10 Rabiul Awwal 661 H) dan wafat pada tahun 1328 (20 Dzulhijjah 728 H). Beliau adalah seorang ulama sekaligus cendekiawan muslim yang hidup pada zaman akhir dinasti Abasiyah tepatnya abad kedelapan, di mana ketika itu negeri-negeri Arab diserang oleh bangsa Tartar yang menyerang mereka pada tahun 699H.

Beliau berasal dari keluarga religius. Ayahnya Syihabuddin bin Taymiyyah. Seorang Syaikh, hakim, khatib. Kakeknya Majduddin Abul Birkan Abdussalam bin Abdullah bin Taymiyyah Al-Harrani Seorang Ulama yang menguasai fiqih, ahli hadits, tafsir, ilmu ushul dan penghafal Al Qur'an (hafidz). Ibnu Taymiyyah lahir di zaman ketika Baghdad merupakan pusat kekuasaan dan budaya Islam pada masa Dinasti Abbasiyah. Ketika berusia enam

¹⁹⁷ *Ibid.*, 140

¹⁹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *The Booh of Counsel*, Op. Cit., hlm. 76.

tahun (tahun 1268), Ibnu Taymiyyah dibawa ayahnya ke Damaskus disebabkan serbuan tentara Mongol (bangsa Tartar) atas Irak. Ia berasal dari keluarga yang berpendidikan tinggi. Ayah, paman dan kakeknya merupakan ulama besar Mazhab Hanbali dan penulis sejumlah buku.¹⁹⁹

Berkat kecerdasan dan kejeniusannya, Ibnu Taimiyah yang masih berusia sangat muda telah mampu menamatkan sejumlah mata pelajaran, seperti tafsir, hadis, fiqh, matematika, dan filsafat, serta berhasil menjadi yang terbaik di antara teman-teman seperguruannya.²⁰⁰ Guru Ibnu Taimiyah berjumlah 200 orang, di antaranya adalah Syamsuddin Al-Maqdisi, Ahmad bin Abu Al-Khair, Ibn Abi Al-Yusr, dan Al-Kamal bin Abdul Majd bin Asakir.

Ketika berusia 17 tahun, Ibnu Taimiyah telah diberi kepercayaan oleh gurunya, Syamsuddin Al-Maqdisi, untuk mengeluarkan fatwa.²⁰¹ Pada saat yang bersamaan, ia juga memulai kiprahnya sebagai seorang guru. Kedalaman ilmu Ibnu Taimiyah memperoleh penghargaan dari pemerintah pada saat itu dengan menawarinya jabatan kepala kantor pengadilan. Namun, karena hati nuraninya tidak mampu memenuhi berbagai batasan yang ditentukan oleh penguasa, ia menolak tawaran tersebut.²⁰²

Kehidupan Ibnu Taimiyah tidak hanya terbatas pada dunia buku dan kata-kata. Ketika kondisi menginginkannya, tanpa ragu-ragu ia turut serta dalam dunia politik dan urusan publik. Dengan kata lain, keistimewaan diri Ibnu Taimiyah tidak hanya terbatas pada kepiawaiannya dalam menulis dan berpidato, tetapi juga mencakup keberaniannya dalam berlaga di medan perang.

Penghormatan yang begitu besar yang diberikan masyarakat dan pemerintah kepada Ibnu Taimiyah membuat sebagian orang merasa iri dan berusaha untuk menjatuhkan dirinya. Sejarah mencatat bahwa sepanjang

¹⁹⁹ Bab ini merupakan saduran dari sebagian tulisan Abdul Azim Islahi, *Economic Concepts of Ibn Taimiyyah* (Leicester: The Islamic Foundation, 1988), hlm. 75-106 dan 139-149.

²⁰⁰ Ibnu Katsir, *Al-Bidayah via al-Nihayah* (Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1966), Vol. 14, hlm. 136-137.

²⁰¹ Ibid., Vol. 13, hlm. 341.

²⁰² Ibnu Rajab, *Dhail Tabaqat al-Hanabilah* (Kairo: Matba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1953), Vol. 2, hlm. 388.

hidupnya, Ibnu Taimiyah telah menjalani masa tahanan sebanyak empat kali akibat fitnah yang dilontarkan para penentangannya.

Selama dalam tahanan, Ibnu Taimiyah tidak pernah berhenti untuk menulis dan mengajar. Bahkan, ketika penguasa mencabut haknya untuk menulis dengan cara mengambil pena dan kertasnya, ia tetap menulis dengan menggunakan batu arang.²⁰³ Ibnu Taimiyah meninggal dunia di dalam tahanan pada tanggal 26 September 1328 M (20 Dzul Qaidah 728 H) setelah mengalami perlakuan yang sangat kasar selama lima bulan.

4.4.2 Pemikiran Ekonomi

Selain itu beliau terkenal sebagai penulis, orator dan sekaligus pemimpin perang yang handal. Cukup banyak karya-karya pemikirannya termasuk dalam bidang ekonomi yang dihasilkan. Pemikiran ekonomi beliau banyak terdapat dalam sejumlah karya tulisnya, seperti Majmu' Fatawa Syaikh Al-Islam, As-Siyasah Asy-Syar'iyah fi Ishlah Ar-Ra'i wa Ar-Ra'iyah, serta Al-Hasbah fi Al-Islam. Pemikiran ekonomi beliau lebih banyak pada wilayah makro ekonomi, seperti harga yang adil, mekanisme pasar, regulasi harga, uang dan kebijakan moneter. Pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah banyak diambil dari berbagai karya tulisnya, antara lain Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam, as-Siyasah asy-Syar'iyah fi Ishlah ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah dan al-Hisbahfi al-Islam.

1. Harga yang Adil, Mekanisme Pasar dan Regulasi Harga

a. Harga yang Adil

Konsep harga yang adil pada hakikatnya telah ada dan digunakan sejak awal kehadiran Islam. Alquran sendiri sangat menekankan keadilan dalam setiap aspek kehidupan umat manusia.²⁰⁴ Oleh karena itu, adalah hal yang wajar jika keadilan juga diwujudkan dalam aktivitas pasar, khususnya harga. Berkaitan dengan hal ini, Rasulullah Saw. menggolongkan riba sebagai penjualan yang terlalu mahal yang melebihi kepercayaan para konsumen.²⁰⁵

²⁰³ Ibid., hlm. 134 dan 363-364.

²⁰⁴ Lihat antara lain QS Al-Nahl [16]: 90, Al-Nisaa [4]:58, Al-Maaidah [5]: 8, Al-Hadid [57]:25, dan Huud [11]: 85.

²⁰⁵ Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra* (Hyderabad: t.p., 1353 H), Vol. 5, hlm. 348.

Istilah harga yang adil telah disebutkan dalam beberapa hadis nabi dalam konteks kompensasi seorang pemilik, misalnya dalam kasus seorang majikan yang membebaskan budaknya. Dalam hal ini, budak tersebut menjadi manusia merdeka dan pemiliknya memperoleh sebuah kompensasi dengan harga yang adil (*qimah al-adl*). Istilah yang sama juga pernah digunakan oleh dua orang sahabat nabi, yakni Umar ibn Al-Khattab ketika menetapkan nilai baru untuk *diyath* setelah daya beli dirham mengalami penurunan yang mengakibatkan kenaikan harga-harga dan AH ibn Abi Thalib.²⁰⁶

Para fuqaha yang telah menyusun berbagai aturan transaksi bisnis juga mempergunakan konsep harga yang adil dalam kasus penjualan barang-barang cacat, penjualan yang terlalu mahal, penjualan barang-barang hasil timbunan, dan sebagainya.²⁰⁷ Secara umum, para fuqaha ini berpikir bahwa harga yang adil adalah harga yang dibayar untuk objek yang serupa. Oleh karena itu, mereka lebih mengenalnya sebagai harga yang setara (*tsaman al-mitsl*).

Sekalipun penggunaan istilah tersebut sudah ada sejak awal kehadiran Islam, Ibnu Taimiyah tampaknya merupakan orang yang pertama kali menaruh perhatian khusus terhadap permasalahan harga yang adil. Dalam membahas persoalan yang berkaitan dengan harga, ia sering kali menggunakan dua istilah, yakni kompensasi yang setara (*i'wadh al-mitsl*) dan harga yang setara (*tsaman al-mitsl*). Ia menyatakan,

"Kompensasi yang setara akan diukur dan ditaksir oleh rial-rial yang setara, dan inilah esensi keadilan (*nafs al-'adl*)."²⁰⁸

Di tempat yang lain, ia membedakan antara dua jenis harga, yakni harga yang tidak adil dan dilarang serta harga yang adil dan disukai.²⁰⁹ Ibnu Taimiyah menganggap harga yang setara sebagai harga yang adil. Oleh karena itu, ia menggunakan kedua istilah ini secara bergantian.

²⁰⁶ Lihat antara lain Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Vol. 2, him. 11, 15, 156 dan Vol. 5, hlm. 327 serta Al-Radi, *Nahj al-Bdaghah min Kalam AH bin Abi Thalib* (Kairo: al-Istiqamah Press, t.t.), Vol. 3, hlm. 110 dan Vol. 5, hlm. 342.

²⁰⁷ Ibnu Nujaim, *al-Ashbah wa al-Nazhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1980), hlm. 362-364.

²⁰⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam* (Riyadh: Matabi' al-Riyadh, 1963), Vol. 29, hlm. 521.

²⁰⁹ Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah/i al-Islam* (Kairo: Dar al-Sha'b, 1976), hlm. 5-25.

Konsep Ibnu Taimiyah mengenai kompensasi yang setara (*'iwadh al-mitsl*) tidak sama dengan harga yang adil (*tsaman al-mitsl*) . Persoalan tentang kompensasi yang adil atau setara (*'iwadh al-mitsl*) muncul ketika mengupas persoalan kewajiban moral dan hukum. Menurutnya, prinsip-prinsip ini terkandung dalam beberapa kasus berikut:²¹⁰ Pertama, ketika seseorang harus bertanggung jawab karena membahayakan orang lain atau merusak harta atau keuntungan. Kedua, ketika seseorang mempunyai kewajiban untuk membayar kembali sejumlah barang atau keuntungan yang setara atau membayar ganti rugi terhadap luka-luka sebagian orang lain. Ketiga, ketika seseorang diminta untuk menentukan akad yang rusak (*al-'uqud al-fasidah*) dan akad yang shahih (*al-'uqud al-shahihah*) dalam suatu peristiwa yang menyimpang dalam kehidupan dan hak milik.

Prinsip umum yang sama berlaku pada pembayaran iuran, kompensasi dan kewajiban finansial lainnya. Misalnya:²¹¹ hadiah yang diberikan oleh gubernur kepada orang-orang Muslim, anak-anak yatim dan wakaf, kompensasi oleh agen bisnis yang menjadi wakil untuk melakukan pembayaran kompensasi dan, pemberian upah oleh atau kepada rekanan bisnis (*al-musya-rik wa al-mudharib*).

Dalam mendefinisikan kompensasi yang setara (*'iwadh al-mitsl*) , Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kesetaraan adalah jumlah yang sama dari objek khusus dimaksud dalam pemakaian yang umum (*urf*). Hal ini juga terkait dengan tingkat harga (*si'r*) dan kebiasaan (*'adah*).²¹² Lebih jauh, ia menge-mukakan bahwa evaluasi yang benar terhadap kompensasi yang adil didasarkan atas analogi dan taksiran dari barang tersebut dengan barang lain yang setara.²¹³

Tampaknya, konsep kompensasi yang adil tersebut merupakan sebuah pedoman bagi masyarakat yang adil dan para hakim. Perlu dicatat, tujuan dari harga yang adil adalah juga untuk memberikan panduan bagi para penguasa dalam mengembangkan kehidupan ekonomi.

²¹⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu'*, Op. Cit., hlm. 520.

²¹¹ *Ibid.*, hlm. 521.

²¹² *Ibid.*, hlm. 522.

²¹³ *Ibid.*, hlm. 521.

Ibnu Taimiyah membedakan antara legal-etik dengan aspek ekonomi dari suatu harga yang adil. Ia menggunakan istilah *kompensasi yang setara* ketika menelaah dari sisi legal etik dan *hargayang setara* ketika meninjau dari aspek ekonomi. Ia menyatakan, "Sering kali terjadi ambiguitas di kalangan para fuqaha dan mereka saling berdebat tentang karakteristik dari suatu harga yang setara, terutama yang berkaitan dengan jenis (*jins*) dan kuantitas (*miqdar*)."²¹⁴

Karena merupakan sebuah konsep hukum dan moral, Ibnu Taimiyah mengemukakan konsep kompensasi yang setara berdasarkan aturan hukum yang minimal harus dipenuhi dan aturan moral yang sangat tinggi. Ia menyatakan, "Mengompensasikan suatu barang dengan yang lain yang setara merupakan keadilan yang wajib (*Cadi wajib*,) dan apabila pembayaran yang dilakukan secara sukarela itu dinaikkan, hal tersebut adalah jauh lebih baik dan merupakan perbuatan baik yang diharapkan (*ihsan mustahab*). Namun, jika mengurangi kompensasi tersebut, maka hal tersebut adalah kezaliman yang diharamkan (*zhulm muharram*). Begitu pula halnya menukar barang yang cacat dengan yang setara merupakan keadilan yang diperbolehkan (*'adl jaiiz*). Meningkatkan kerusakannya justru melanggar hukum (*muharram*) dan menguranginya merupakan perbuatan baik yang diharapkan (*ihsan mustahab*)."²¹⁵

Tentang perbedaan antara kompensasi yang setara dengan harga yang adil, ia menjelaskan, "Jumlah yang tertera dalam suatu akad ada dua macam. Pertama, jumlah yang telah dikenal baik di kalangan masyarakat. Jenis ini telah dapat diterima secara umum. Kedua, jenis yang tidak lazim sebagai akibat dari adanya peningkatan atau penurunan kemauan (*rughbah*) atau faktor lainnya. Hal ini dinyatakan sebagai harga yang setara."²¹⁶

Tampak jelas bagi Ibnu Taimiyah bahwa kompensasi yang setara itu relatif merupakan sebuah fenomena yang dapat bertahan lama akibat terbentuknya kebiasaan, sedangkan harga yang setara itu bervariasi, ditentukan oleh kekuatan permintaan dan penawaran serta dipengaruhi oleh kebutuhan dan keinginan masyarakat.

²¹⁴ Ibid., hlm. 522.

²¹⁵ Ibid., hm. 521-522.

²¹⁶ Ibid., him. 522.

Berbeda halnya dengan konsep kompensasi yang setara, persoalan harga yang adil muncul ketika menghadapi harga yang sebenarnya, pembelian dan pertukaran barang. Dalam mendefinisikan hal ini, ia menyatakan,

"Harga yang setara adalah harga standar yang berlaku ketika masyarakat menjual barang-barang dagangannya dan secara umum dapat diterima sebagai sesuatu yang setara bagi barang-barang tersebut atau barang-barang yang serupa pada waktu dan tempat yang khusus."

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa harga yang setara adalah harga yang dibentuk oleh kekuatan pasar yang berjalan secara bebas, yakni pertemuan antara kekuatan permintaan dengan penawaran. Ia menggambarkan perubahan harga pasar sebagai berikut:

"Jika penduduk menjual barang-barangnya secara normal (al-wajh al-ma'ruj) tanpa menggunakan cara-cara yang tidak adil kemudian harga tersebut meningkat karena pengaruh kelangkaan barang (yakni penurunan supply) atau karena peningkatan jumlah penduduk (yakni peningkatan *demand*), kenaikan harga-harga tersebut merupakan kehendak Allah Swt. Dalam kasus ini, memaksa penjual untuk menjual barang-barang mereka pada harga tertentu adalah pemaksaan yang salah (*ikrah bi ghairi haq*)."

Ungkapan "dengan jalan yang normal tanpa menggunakan cara-cara yang tidak adil" mengindikasikan bahwa harga yang setara itu harus merupakan harga yang kompetitif yang tidak disertai penipuan, karena harga yang wajar terjadi pada pasar kompetitif dan hanya praktik yang penuh dengan penipuan yang dapat menyebabkan kenaikan harga-harga.

Konsep Upah yang Adil

Pada abad pertengahan, konsep upah yang adil dimak-sudkan sebagai tingkat upah yang wajib diberikan kepada para pekerja sehingga mereka dapat hidup secara layak di tengah-tengah masyarakat. Berkenaan dengan hal ini, Ibnu Taimiyah mengacu pada tingkat harga yang berlaku di pasar tenaga kerja (*tas'ir fil a'mal*) dan menggunakan istilah upah yang setara (*ujrah al-mitsl*).²¹⁷ Seperti halnya harga, prinsip dasar yang menjadi objek observasi dalam menentukan suatu tingkat upah adalah definisi menyeluruh tentang kualitas dan kuantitas. Harga dan upah, ketika keduanya tidak pasti dan tidak ditentukan atau tidak

²¹⁷ Ibnu Taimiyah, al-Hisbah, Op. Cit., hlm. 34.

dispesifikasikan dan tidak diketahui jenisnya, merupakan hal yang samar dan penuh dengan spekulasi.

Upah yang setara diatur dengan menggunakan aturan yang sama dengan harga yang setara. Tingkat upah ditentukan oleh tawar-menawar antara pekerja dengan pemberi kerja. Dengan kata lain, pekerja diperlakukan sebagai barang dagangan yang harus tunduk pada hukum ekonomi tentang permintaan dan penawaran. Dalam kasus pasar yang tidak sempurna, upah yang setara ditentukan dengan menggunakan cara yang sama sebagai harga yang setara. Sebagai contoh, apabila masyarakat sedang membutuhkan jasa para pekerja, tetapi para pekerja tersebut tidak ingin memberikan jasa mereka, dalam kasus ini, penguasa dapat menetapkan harga yang setara, sehingga pihak pemberi kerja tidak dapat mengurangi upah para pekerja dan begitu pula para pekerja tidak dapat meminta upah yang lebih tinggi daripada harga yang telah ditetapkan.

Tentang bagaimana upah yang setara itu ditentukan, Ibnu Taimiyah menjelaskan, "Upah yang setara akan ditentukan oleh upah yang telah diketahui (*musamma*) jika ada, yang dapat menjadi acuan bagi kedua belah pihak. Seperti halnya dalam kasus jual atau sewa, harga yang telah diketahui (*tsaman musamma*) akan diperlakukan sebagai harga yang setara."²¹⁸

Prinsip tersebut berlaku, baik bagi pemerintah maupun individu. Oleh karena itu, apabila pemerintah ingin menetapkan upah atau apabila kedua belah pihak tidak mempunyai acuan tentang tingkat upah, mereka harus menyetujui atau menentukan sebuah tingkat upah yang dalam keadaan normal dikenal dan diterima sebagai upah jenis pekerjaan tertentu tersebut. Prosedur yang sama juga berlaku pada penjualan barang-barang, yakni ketika barang banyak dijual tanpa menyebutkan harga. Dalam kasus ini, penjual dan pembeli sepakat terhadap harga yang secara normal dibayarkan bagi jenis barang tertentu tersebut.

Konsep Laba yang Adil

Ibnu Taimiyah mengakui ide tentang keuntungan yang merupakan motivasi para pedagang. Menurutnya, para pedagang berhak memperoleh

²¹⁸ Ibnu Taimiyah, Majmu', Op. Cit., Vol. 34, hlm. 72.

keuntungan melalui cara-cara yang dapat diterima secara umum (*al-rihb al-ma'ruf*) tanpa merusak kepentingan dirinya sendiri dan kepentingan para pelanggannya.²¹⁹

Berdasarkan definisinya tentang harga yang adil, Ibnu Taimiyah mendefinisikan laba yang adil sebagai laba normal yang secara umum diperoleh dari jenis perdagangan tertentu, tanpa merugikan orang lain. Ia menentang tingkat keuntungan yang tidak lazim, bersifat eksploitatif (*ghaban/ahisy*) dengan memanfaatkan ketidakpedulian masyarakat terhadap kondisi pasar yang ada (*mustarsil*).²²⁰ Ia menjelaskan,

"Seseorang yang memperoleh barang untuk mendapatkan pemasukan dan memperdagangkannya di kemudian hari diizinkan melakukan hal tersebut. Namun, ia tidak boleh mengenakan keuntungan terhadap orang-orang miskin yang lebih tinggi daripada yang sedang berlaku (*al-rihb al-mutad*), dan seharusnya tidak menaikkan harga terhadap mereka yang sedang sangat membutuhkan (*dharurah*)."²²¹

"Seorang pedagang tidak boleh mengenakan keuntungan yang lebih besar kepada orang yang tidak sadar daripada yang dikenakan kepada orang lain. Dalam hal yang sama, jika ada orang miskin yang sangat membutuhkan untuk membeli barang-barang guna memenuhi kebutuhan hidupnya, yang berarti permintaannya tersebut bersifat inelastis, penjual harus menetapkan keuntungan yang sama dengan keuntungan yang diperoleh dari orang lain yang tidak sebutuh orang tersebut."²²²

Berdasarkan hadis Nabi Muhammad Saw., Ibnu Taimiyah melarang penjualan yang dilakukan kepada orang miskin dengan cara mengeksploitasi keadaannya. Lebih jauh, ia menyatakan bahwa penjual harus tetap menjual dengan harga yang dapat diterima secara umum (*al-qimah al-ma'rufali*) apabila pembelinya adalah seorang yang sangat membutuhkan barang-barang kebutuhan dasar, seperti makanan dan pakaian. Dengan kata lain, orang-orang miskin diperkenankan membeli barang-barang tersebut dengan harga yang secara umum dapat diterima dan seharusnya tidak membayar lebih besar daripada harga tersebut.²²³

²¹⁹ Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, Op. Cit., hlm. 37.

²²⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu*, Op. Cit., Vol. 25, hlm. 299.

²²¹ *Ibid.*, hlm. 501.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, hlm. 300 dan 361.

Pernyataan Ibnu Taimiyah tersebut tidak berarti bahwa setiap orang dapat mengambil barang-barang yang dibutuhkan dan melempar begitu saja hak penetapan harga pada penjual. Dalam hal ini, yang ia maksudkan adalah setiap orang dapat meminta regulasi harga dari pemerintah dan pemerintah harus menggunakan kekuasaannya. Dari pernyataannya tersebut, juga tersirat bahwa Ibnu Taimiyah memandang laba sebagai penciptaan tenaga kerja dan modal secara bersamaan. Oleh karena itu, pemilik kedua faktor produksi tersebut berhak memperoleh bagian keuntungan. Dalam hal terjadi suatu perselisihan, ia menyatakan bahwa keuntungan dibagi menurut cara yang dapat diterima secara umum oleh kedua belah pihak, yakni pihak yang menginvestasikan tenaganya dan pihak yang menginvestasikan uangnya. Ia menyatakan, "Karena keuntungan merupakan tambahan yang dihasilkan oleh tenaga di satu pihak dan harta di pihak lain, maka pembagian keuntungan dilakukan dengan cara yang sama sebagai tambahan yang diciptakan oleh kedua faktor tersebut."²²⁴

Relevansi Konsep Harga Adil dan Laba yang Adil Bagi Masyarakat

Tujuan utama dari harga yang adil dan berbagai permasalahan lain yang terkait adalah untuk menegakkan keadilan dalam transaksi pertukaran dan berbagai hubungan lainnya di antara anggota masyarakat. Kedua konsep ini juga dimaksudkan sebagai panduan bagi para penguasa untuk melindungi masyarakat dari berbagai tindakan eksploitatif. Dengan kata lain, pada hakikatnya, konsep ini akan lebih memudahkan bagi masyarakat dalam mempertemukan kewajiban moral dengan kewajiban finansial.

Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, adil bagi para pedagang berarti barang-barang dagangan mereka tidak dipaksa untuk dijual pada tingkat harga yang dapat menghilangkan keuntungan normal mereka. Menurutnya, "Setiap individu mempunyai hak pada apa yang mereka miliki. Tidak ada seorang pun yang bisa

²²⁴ Ibid., hlm. 60.

mengambilnya, baik sebagian maupun seluruhnya, tanpa izin dan persetujuan mereka."²²⁵

"Memaksa seseorang untuk menjual apa yang menurut hukum tidak ada kewajiban untuk menjualnya atau, sebaliknya, melarang seseorang untuk menjual apa yang menurut hukum diperbolehkan adalah sebuah ketidakadilan dan ketidakadilan adalah perbuatan zalim yang diharamkan. Namun, jika terdapat beberapa alasan untuk memaksa para penjual, dan jika tanpa paksaan ini ia tidak akan memenuhi kewajibannya, pedagang dapat dipaksa untuk menjual barang-barang dagangannya pada tingkat harga yang adil untuk melindungi kepentingan orang lain."²²⁶

Di sisi lain, Ibnu Taimiyah mengingatkan kepada para pembeli agar tidak menolak harga yang adil sebagai hasil interaksi antara kekuatan permintaan dan penawaran yang terjadi secara alamiah.

Penggunaan dan implikasi dari konsep upah yang adil adalah sama halnya dengan konsep harga yang adil. Tujuan dasar dari harga yang adil adalah untuk melindungi kepentingan pekerja dan majikan serta melindungi mereka dari aksi saling mengeksploitasi. Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah menyatakan,

"Apabila seorang majikan mempekerjakan seseorang secara zalim dengan membayar pada tingkat upah yang lebih rendah daripada upah yang adil, yang secara normal tidak ada seorang pun dapat menerimanya, pekerja berhak meminta upah yang adil."²²⁷

"Jika tidak menyelesaikan pekerjaannya, seorang pekerja tidak berhak memperoleh upahnya secara penuh. Ia hanya berhak memperoleh upah sesuai dengan hasil pekerjaannya."²²⁸

b. Mekanisme Pasar

Ibnu Taimiyah memiliki sebuah pemahaman yang jelas tentang bagaimana, dalam suatu pasar bebas, harga ditentukan oleh kekuatan permintaan dan penawaran. Ia mengemukakan, "Naik dan turunnya harga tidak selalu diakibatkan oleh kezaliman orang-orang tertentu. Terkadang, hal tersebut disebabkan oleh kekurangan produksi atau penurunan impor barang-barang yang diminta. Oleh karena itu, apabila permintaan naik dan penawaran turun, harga-harga naik. Di sisi lain, apabila persediaan barang meningkat dan permintaan

²²⁵ Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, *Op. Cit.*, hlm. 38.

²²⁶ *Ibid.*, hlm. 41.

²²⁷ Ibnu Taimiyah, *Majmu'*, *Op. Cit.*, Vol. 30, hlm. 163.

²²⁸ *Ibid.*, hlm. 183.

terhadapnya menurun, harga pun turun. Kelangkaan atau kelimpahan ini bukan disebabkan oleh tindakan orang-orang tertentu. Ia bisa jadi disebabkan oleh sesuatu yang tidak mengandung kezaliman, atau terkadang, ia juga bisa disebabkan oleh kezaliman. Hal ini adalah kerna-kuasaan Allah yang telah menciptakan keinginan di hati manusia."²²⁹

Dari pernyataannya tersebut, tampak bahwa pada masa Ibnu Taimiyah, kenaikan harga-harga dianggap sebagai akibat dari kezaliman para pedagang. Menurut Ibnu Taimiyah, pandangan tersebut tidak selalu benar. Ia menguraikan secara lebih jauh berbagai alasan ekonomi terhadap naik turunnya harga-harga serta peranan kekuatan pasar dalam hal ini.

Ibnu Taimiyah menyebutkan dua sumber persediaan, yakni produksi lokal dan impor barang-barang yang diminta (*ma yufehlaq aw yujlab min dzalik al-mal al-matlub*). Untuk meng-gambarkan permintaan terhadap suatu barang tertentu, ia menggunakan istilah *raghbah fi al-syai* yang berarti hasrat terhadap sesuatu, yakni barang. Hasrat merupakan salah satu faktor terpenting dalam permintaan, faktor lainnya adalah pendapatan yang tidak disebutkan oleh Ibnu Taimiyah. Perubahan dalam *supply* digambarkannya sebagai kenaikan atau penurunan dalam persediaan barang-barang, yang disebabkan oleh dua faktor, yakni produksi lokal dan impor.

Pernyataan Ibnu Taimiyah di atas menunjuk pada apa yang kita kenal sekarang sebagai perubahan fungsi penawaran (*supply*) dan permintaan (*demand*), yakni ketika terjadi peningkatan permintaan pada harga yang sama dan penurunan persediaan pada harga yang sama atau, sebaliknya, penurunan permintaan pada harga yang sama dan penambahan persediaan pada harga yang sama. Apabila terjadi penurunan persediaan yang disertai dengan kenaikan permintaan, harga-harga dipastikan akan mengalami kenaikan, dan begitu pula sebaliknya.

Namun demikian, kedua perubahan tersebut tidak selamanya beriringan. Ketika permintaan meningkat sementara persediaan tetap, harga-harga akan mengalami kenaikan. Ibnu Taimiyah menjelaskan,

"Apabila orang-orang menjual barang dagangannya dengan cara yang dapat diterima secara umum tanpa disertai dengan kezaliman dan harga-

²²⁹ Ibid., Vol. 8, hlm. 583

harga mengalami kenaikan sebagai konsekuensi dari penurunan jumlah barang (*qillah al-syai*), atau peningkatan jumlah penduduk (*katsrah al-khalq*), hal ini disebabkan oleh Allah Swt."²³⁰

Dalam pernyataannya tersebut, Ibnu Taimiyah menyebut kenaikan harga terjadi karena penurunan jumlah barang atau peningkatan jumlah penduduk. Penurunan jumlah barang dapat disebut juga sebagai penurunan persediaan (*supply*), sedangkan peningkatan jumlah penduduk dapat disebut juga sebagai kenaikan permintaan (*demand*). Suatu kenaikan harga yang disebabkan oleh penurunan *supply* atau kenaikan *demand* dikarakteristikan sebagai perbuatan Allah Swt. untuk menunjukkan mekanisme pasar yang bersifat impersonal.

Kutipan di atas juga mengindikasikan bahwa ketika menganalisis implikasi perubahan *supply* dan *demand* terhadap harga, Ibnu Taimiyah tidak memerhatikan pengaruh tingkat harga terhadap tingkat *demand* dan *supply*. Lebih jauh, ia mengemukakan bahwa penetapan harga yang dilakukan pemerintah dengan cara menghilangkan keuntungan para pedagang akan menyebabkan terjadinya kerusakan harga, penyembunyian barang oleh para pedagang serta rusaknya kesejahteraan masyarakat.²³¹ Dengan kata lain, kebijakan pemerintah yang demikian dapat menyebabkan hilangnya persediaan barang-barang dari peredaran. Ibnu Taimiyah menyadari bahwa persediaan barang-barang yang semakin menipis akan mengakibatkan jatuhnya harga secara drastis. Oleh karena itu, ia begitu teliti dalam mengamati hubungan langsung antara harga dengan *supply* yang ada.

Ibnu Taimiyah mencatat beberapa faktor yang memengaruhi permintaan serta konsekuensinya terhadap harga, yaitu:²³² Pertama, keinginan masyarakat (*raghbah*) terhadap berbagai jenis barang yang berbeda dan selalu berubah-ubah. Perubahan ini sesuai dengan langka atau tidaknya barang-barang yang diminta. Semakin sedikit jumlah suatu barang yang tersedia akan semakin diminati oleh masyarakat. Kedua, jumlah para peminat (*tullab*) terhadap suatu barang. Jika jumlah masyarakat yang menginginkan suatu barang semakin banyak, harga

²³⁰ Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, *Op. Cit.*, hlm. 24.

²³¹ *Ibid.*, hlm. 41.

²³² Ibnu Taimiyah, *Majmu'*, *Op. Cit.*, Vol. 29, hlm. 523-525.

barang tersebut akan semakin meningkat, dan begitu pula sebaliknya. Ketiga, lemah atau kuatnya kebutuhan terhadap suatu barang serta besar atau kecilnya tingkat dan ukuran kebutuhan. Apabila kebutuhan besar dan kuat, harga akan naik. Sebaliknya, jika kebutuhan kecil dan lemah, harga akan turun. Keempat, kualitas pembeli. Jika pembeli adalah seorang yang kaya dan terpercaya dalam membayar utang, harga yang diberikan lebih rendah. Sebaliknya, harga yang diberikan lebih tinggi jika pembeli adalah seorang yang sedang bangkrut, suka mengulur-ulur pembayaran utang serta mengingkari utang. Kelima, jenis uang yang digunakan dalam transaksi. Harga akan lebih rendah jika pembayaran dilakukan dengan menggunakan uang yang umum dipakai (*naqd ra'ij*) daripada uang yang jarang dipakai. Keenam, tujuan transaksi yang menghendaki adanya kepemilikan resiprokal di antara kedua belah pihak. Harga suatu barang yang telah tersedia di pasaran lebih rendah daripada harga suatu barang yang belum ada di pasaran. Begitu pula halnya harga akan lebih rendah jika pembayaran dilakukan secara tunai daripada pembayaran dilakukan secara angsuran. Ketujuh, besar kecilnya biaya yang harus dikeluarkan oleh produsen atau penjual. Semakin besar biaya yang dibutuhkan oleh produsen atau penjual untuk menghasilkan atau memper-oleh barang akan semakin tinggi pula harga yang diberikan, dan begitu pula sebaliknya.

c. Regulasi Harga

Setelah menguraikan secara panjang lebar tentang konsep harga yang adil dan mekanisme pasar, Ibnu Taimiyah melanjutkan pembahasan dengan pemaparan secara detail mengenai konsep kebijakan pengendalian harga oleh pemerintah. Seperti yang akan terlihat, tujuan regulasi harga adalah untuk menegakkan keadilan serta memenuhi kebutuhan dasar masyarakat. Ibnu Taimiyah membedakan dua jenis penetapan harga, yakni penetapan harga yang tidak adil dan cacat hukum serta penetapan harga yang adil dan sah menurut hukum.²³³ Penetapan harga yang tidak adil dan cacat hukum adalah penetapan

²³³ Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah*, Op. Cit., hlm. 24.

harga yang dilakukan pada saat kenaikan harga-harga terjadi akibat persaingan pasar bebas, yakni kelangkaan *supply* atau kenaikan *demand*.

Sekalipun tidak pernah menggunakan istilah "kompetisi" secara eksplisit, beberapa penjelasan Ibnu Taimiyah mengisyaratkan pandangannya yang jelas mengenai kondisi kompetisi sempurna (*perfect competition*), khususnya ketika membahas tentang fungsi pasar. Sebagai contoh, ia menyatakan,

"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."²³⁴

Pernyataannya tersebut mengindikasikan bahwa masyarakat memiliki kebebasan sepenuhnya untuk masuk atau keluar pasar. Ibnu Taimiyah mendukung peniadaan berbagai unsur monopolistik dari pasar dan, oleh karenanya, menentang segala bentuk kolusi yang terjadi di antara sekelompok pedagang dan pembeli atau pihak-pihak tertentu lainnya.²³⁵ Ia menekankan perlunya pengetahuan tentang pasar dan barang-barang dagangan, seperti transaksi jual beli yang bergantung pada kesepakatan yang membutuhkan pengetahuan dan pemahaman.²³⁶

Ia mengutuk pemalsuan produk serta kecurangan dan penipuan dalam beriklan dan, di saat yang bersamaan, mendukung homogenitas dan standarisasi produk.²³⁷ Ia memiliki konsep yang jelas tentang perilaku yang baik dan pasar yang tertib, dengan pengetahuan, kejujuran, aturan main yang adil, serta kebebasan memilih sebagai unsur-unsur dasar. Namun, ketika dalam keadaan darurat, seperti terjadi bencana kelaparan, Ibnu Taimiyah merekomendasikan kepada pemerintah agar melakukan penetapan harga serta memaksa para pedagang untuk menjual barang-barang kebutuhan dasar, seperti bahan makanan. Ia menyatakan,

"Inilah saatnya bagi penguasa untuk memaksa seseorang menjual barang-barangnya pada harga yang adil ketika masyarakat sangat membutuhkannya. Misalnya, ketika memiliki kelebihan bahan makanan

²³⁴ *Ibid.*, hal. 41

²³⁵ *Ibid.*, hal. 25

²³⁶ *Ibid.*, hal. 49-50

²³⁷ *Ibid.*, hal. 21

sementara masyarakat menderita kelaparan, pedagang akan dipaksa untuk menjual barangnya pada tingkat harga yang adil."²³⁸

Lebih lanjut, ia berpendapat bahwa memaksa seseorang untuk menjual barang dagangannya tanpa alasan yang cukup merupakan hal yang dilarang. Namun, jika alasannya cukup, tindakan tersebut dapat dibenarkan.²³⁹ Dalam melakukan penetapan harga, harus dibedakan antara para 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 importir mereka.²⁴⁰ 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.

1) Pasar yang Tidak Sempurna

Di samping dalam kondisi kekeringan dan perang, Ibnu Taimiyah merekomendasikan kepada pemerintah agar melakukan kebijakan penetapan harga pada saat *ketidaksempurnaan* melanda pasar. Sebagai contoh, apabila para penjual (*arbab al-sila'*) menghentikan penjualan barang-barang mereka kecuali pada harga yang lebih tinggi daripada harga normal (*al-qimah al-ma'ru'ah*) dan pada saat yang bersamaan masyarakat membutuhkan barang-barang tersebut, mereka akan diminta untuk menjual barang-barangnya pada tingkat harga yang adil.²⁴¹ Contoh nyata dari pasar yang tidak sempurna adalah adanya monopoli terhadap makanan dan barang-barang kebutuhan dasar lainnya. Dalam kasus seperti ini, penguasa harus menetapkan harga (*qimah al-mitsl*) terhadap transaksi jual beli mereka. Seorang monopolis jangan dibiarkan secara bebas untuk menggunakan kekuatannya karena akan menentukan harga semaunya yang dapat menzalimi masyarakat.²⁴²

²³⁸ *Ibid.*, hal. 24

²³⁹ *Ibid.*, hal. 26

²⁴⁰ *Ibid.*, hal. 39

²⁴¹ *Ibid.*, hal. 25

²⁴² *Ibid.*, hal. 25-26

Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah memberikan gambaran tentang prinsip dasar untuk menghilangkan kezaliman. Ia menyatakan,

"Jika penghapusan seluruh kezaliman tidak mungkin dilakukan, seseorang wajib melenyapkannya semaksimal mungkin."²⁴³

Dengan demikian, karena aksi monopoli tidak dapat dicegah dan, di sisi lain, tindakan tersebut tidak boleh dibiarkan merusak orang lain, maka regulasi harga adalah hal yang tidak dapat dihindari. Walaupun menentang keras praktik monopoli, Ibnu Taimiyah mempersilakan orang-orang membeli barang-barang dari para pelaku monopoli karena jika hal ini dilarang, masyarakat akan semakin menderita.²⁴⁴ Oleh karena itu pula, ia semakin mendorong pemerintah agar segera melakukan penetapan harga Ibnu Taimiyah melarang para pedagang dan pembeli membuat perjanjian untuk menjual barang pada harga yang telah ditetapkan sebelumnya sehingga dapat memperoleh harga yang lebih rendah, sebuah kasus yang menyerupai monopsoni.²⁴⁵ Ia juga melarang diskriminasi harga terhadap pembeli atau penjual yang tidak mengetahui harga yang sebenarnya di pasar. Ia menyatakan,

"Seorang penjual dilarang mengenakan harga yang sangat tinggi, yang tidak lazim dalam masyarakat, kepada seseorang yang tidak mengetahui harga yang sebenarnya (*mustarsil*) tetapi harus menjual barangnya pada tingkat harga yang berlaku di pasaran (*al-qimah al-mu'tadah*) atau yang mendekatinya. Apabila telah dikenakan harga yang sangat tinggi, seorang pembeli berhak meninjau ulang transaksi bisnisnya...Seseorang yang diketahui melakukan hal ini dapat dihukum dan dilarang memasuki pasar."²⁴⁶

Pendapat Ibnu Taimiyah tersebut berdasarkan hadis nabi yang menyatakan bahwa mengenakan harga yang sangat tinggi kepada seseorang yang tidak mengetahui harga yang sebenarnya adalah riba (*ghaban al-mustarsil riba*).

2) Musyawarah untuk Menetapkan Harga

²⁴³ *Ibid.*, hal. 26

²⁴⁴ Ibnu Taimiyah, *Majmu', Op. Cit.*, hlm. 240-241.

²⁴⁵ Ibnu Taimiyah, *al-Hisbah, Op. Cit.*, hlm. 22-26.

²⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 359-360.

Sebelum menerapkan kebijakan penetapan harga, terlebih dahulu pemerintah harus melakukan musyawarah dengan masyarakat terkait. Berkaitan dengan hal ini, Ibnu Taimiyah menjelaskan,

"Imam (penguasa) harus menyelenggarakan musyawarah dengan para tokoh yang merupakan wakil dari para pelaku pasar (wajah ahl al-suq). Anggota masyarakat lainnya juga diperkenankan 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 mereka menyetujuinya. Harga tersebut tidak boleh ditetapkan tanpa persetujuan dan izin mereka."²⁴⁷

Lebih lanjut, dengan mengutip pendapat Abu Al-Walid, Ibnu Taimiyah menjelaskan,

"Logika di balik ketentuan ini adalah untuk mengetahui, dalam hal ini, kepentingan para penjual dan pembeli serta menetapkan harga yang dapat menghasilkan keuntungan dan kepuasan para pedagang serta tidak mengandung hal yang memalukan bagi para pembeli. Jika harga tersebut dipaksakan tanpa persetujuan dari para pedagang sehingga mereka tidak memperoleh keuntungan, harga akan dirusak, bahan makanan akan disembunyikan serta barang-barang masyarakat akan dihancurkan."²⁴⁸

Secara jelas, ia memaparkan kerugian dan bahaya dari penetapan harga yang sewenang-wenang yang tidak akan memperoleh dukungan luas, seperti, timbulnya pasar gelap atau manipulasi kualitas barang yang dijual pada tingkat harga yang ditetapkan. Berbagai bahaya ini dapat direduksi, bahkan dihilangkan, apabila harga-harga ditetapkan melalui proses musyawarah dan dengan menciptakan rasa tanggung jawab moral serta dedikasi terhadap kepentingan publik.

Pemikiran Ibnu Taimiyah tentang regulasi harga ini juga berlaku terhadap berbagai faktor produksi lainnya. Seperti yang telah disinggung di muka, ia menyatakan bahwa apabila para tenaga kerja menolak memberikan jasa mereka sementara masyarakat sangat membutuhkannya atau terjadi ketidaksempurnaan dalam pasar tenaga kerja, pemerintah harus menetapkan upah para tenaga kerja. Tujuan penetapan harga ini adalah untuk melindungi para majikan dan pekerja dari aksi saling mengeksploitasi di antara mereka.

²⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 41

²⁴⁸ *Ibid.*

2. Uang dan Kebijakan Moneter

a. Fungsi Uang dan Perdagangan Uang

Dalam hal uang, beliau menyatakan bahwa fungsi utama uang adalah sebagai alat pengukur nilai dan sebagai media untuk memperlancar pertukaran barang. Hal itu sebagaimana yang beliau ungkapkan sebagai berikut : Atsman (harga atau yang dibayarkan sebagai harga, yaitu uang) dimaksudkan sebagai pengukur nilai barang-barang (mi'yar al-amwal) yang dengannya jumlah nilai barang-barang (maqadir al-amwal) dapat diketahui; dan uang tidak pernah dimaksudkan untuk diri mereka sendiri.²⁴⁹

Pada kalimat terakhir pernyataannya tersebut (...dan uang tidak pernah dimaksudkan untuk diri mereka sendiri), sebagaimana yang diungkapkan juga oleh Al-Ghazali, menunjukkan bahwa beliau menentang bentuk perdagangan uang untuk mendapatkan keuntungan. Perdagangan uang berarti menjadikan uang sebagai komoditas yang dapat diperdagangkan, dan ini akan mengalihkan fungsi uang dari tujuan yang sebenarnya. Terdapat sejumlah alasan mengapa uang dalam Islam dianggap sebagai alat untuk melakukan transaksi, bukan diperlakukan sebagai komoditas, (1) uang tidak mempunyai kepuasan intrinsik (*intrinsic utility*) yang dapat memuaskan kebutuhan dan keinginan manusia secara langsung. Uang harus digunakan untuk membeli barang dan jasa yang memuaskan kebutuhan. Sedangkan komoditi mempunyai kepuasan intrinsik, seperti rumah untuk ditempati, mobil untuk dikendarai. Oleh karena itu uang tidak boleh diperdagangkan dalam Islam, (2) komoditas mempunyai kualitas yang berbeda-beda, sementara uang tidak.²⁵⁰ Contohnya uang dengan nominal Rp. 100.000,- yang kertasnya kumal nilainya sama dengan kertas yang bersih. Hal itu berbeda dengan harga mobil baru dan mobil bekas meskipun model dan tahun pembuatannya sama, dan (3) komoditas akan menyertai secara fisik dalam transaksi jual beli. Misalnya kita akan memilih sepeda motor tertentu yang dijual

²⁴⁹ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam*, Matabi' al-Riyadh, 1963, Vol.29,hal.472, A. Hasan, *Mata Uang Islami, Telaah Komprehensif Sistem Keuangan Islam*, Raja Grafindo Persada, 2005.

²⁵⁰ Sufyan Ismail, *Why Islam has Prohibited Interest and Islamic Alternative for Financing*, www.1stethical.com

di *showroom*. Sementara uang tidak mempunyai identitas khusus, kita dapat membeli mobil tersebut secara tunai maupun cek. Penjual tidak akan menanyakan bentuk uangnya seperti apa. Islam menempatkan fungsi uang semata-mata sebagai alat tukar dan bukan sebagai komoditi, sehingga tidak layak untuk diperdagangkan apalagi mengandung unsur ketidakpastian atau spekulasi (*gharar*) sehingga yang ada adalah bukan harga uang apalagi dikaitkan dengan berlalunya waktu tetapi nilai uang untuk ditukar dengan barang.

Apabila uang dipertukarkan dengan uang yang lain, maka pertukaran tersebut harus dilakukan secara simultan (*taqabud*), dan tanpa penundaan (*hulul*). Apabila dua orang saling mempertukarkan uang dengan kondisi di satu pihak membayar tunai sementara pihak lainnya berjanji membayar di kemudian hari, maka pihak pertama tidak akan dapat menggunakan uang yang dijanjikan untuk bertransaksi hingga benar-benar uang tersebut dibayar, sehingga sebenarnya pihak pertama telah kehilangan kesempatan. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah hal itulah yang menjadi alasan mengapa Rasulullah Saw. melarang jenis transaksi seperti ini.

b. Pencetakan Uang sebagai Alat Tukar Resmi dan Penurunan Nilai Mata Uang

Ibnu Taimiyah hidup pada zaman pemerintahan Bani Mamluk. Pada saat itu harga-harga barang ditetapkan dalam Dirham, yaitu mata uang peninggalan Bani Ayyubi. Karena desakan kebutuhan masyarakat terhadap mata uang dengan pecahan lebih kecil, maka Sultan Kamil Ayyubi memperkenalkan mata uang baru yang berasal dari tembaga yang disebut dengan Fulus. Dirham ditetapkan sebagai alat transaksi besar, dan Fulus digunakan untuk transaksi-transaksi dalam nilai kecil. Inilah yang kelak kemudian menginspirasi pemerintahan Sultan Kitbugha dan Sultan Dzahir Barquq untuk mencetak Fulus dalam jumlah sangat besar dengan nilai nominal yang melebihi kandungan tembaganya (*intrinsic value*). Akibatnya kondisi perekonomian semakin memburuk, karena nilai mata uang menjadi turun. Berkenaan dengan adanya fenomena penurunan nilai mata uang tersebut, Ibnu Taimiyah berpendapat sebagai berikut :

“Penguasa seharusnya mencetak fulus (mata uang selain emas dan perak) sesuai dengan nilai yang adil (proporsional) atas transaksi masyarakat, tanpa menimbulkan kezaliman terhadap mereka.”²⁵¹

Dari yang beliau nyatakan tersebut, dapat dipahami bahwa beliau melihat adanya hubungan antara jumlah uang yang beredar di masyarakat, total volume transaksi yang dilakukan, dan tingkat harga produk yang berlaku. Pernyataan dalam kalimat pertama (penguasa seharusnya mencetak Fulus sesuai dengan nilai yang adil (proporsional) atas transaksi masyarakat) dimaksudkan untuk menjaga harga agar tetap stabil. Menurutnya, nilai intrinsik mata uang harus sesuai dengan daya beli masyarakat di pasar sehingga tidak seorang pun, termasuk pemerintah dapat mengambil untung dengan melebur uang dan menjualnya dalam bentuk logam lantakan, atau mengubah logam tersebut menjadi koin dan memasukkannya dalam peredaran mata uang, karena sifat-sifat alamiah uang yang termasuk kategori *token money*, semakin sulit bagi pemerintah untuk menjaga nilai uang. Yang dapat dilakukan pemerintah adalah tidak mencetak uang selama tidak ada kenaikan daya serap sektor riil terhadap uang yang dicetak tersebut. Melalui teori kuantitas uangnya Irving Fisher di atas, hal ini dapat dijelaskan melalui persamaan : $MV = PT$. Dimana M (*Money*) adalah jumlah uang beredar, V (*Velocity*) adalah kecepatan uang beredar, P (*Price*) adalah tingkat harga produk dan T (*Trade*) adalah nilai produk yang diperdagangkan. Apabila pemerintah setiap kali butuh uang melakukan pencetakan mata uang tanpa memperhatikan daya serap sektor riil, maka jumlah uang beredar di masyarakat, M akan meningkat. Sementara bila V dan T tidak mengalami perubahan, dalam persamaan di atas agar sisi kanan sama dengan sisi kiri, maka otomatis P akan naik. Dengan kata lain, konsekuensi naiknya M akan mengakibatkan harga-harga produk mengalami kenaikan

Ibnu Taimiyah menyarankan kepada penguasa agar tidak memelopori bisnis mata uang dengan membeli tembaga serta mencetaknya menjadi mata uang dan kemudian berbisnis dengannya. Ia juga menyarankan agar penguasa tidak membatalkan masa berlaku suatu mata uang yang sedang berada di tangan

²⁵¹ A. Hasan, *Mata Uang Islami, Telaah Komprehensif Sistem Keuangan Islam*, Raja Grafindo Persada, 2005, hlm. 469

masyarakat. Bahkan, penguasa seharusnya mencetak mata uang sesuai dengan nilai riilnya tanpa bertujuan untuk mencari keuntungan apa pun dari pencetakannya tersebut agar kesejahteraan masyarakat (*al-maslahah al-'ammah*) tetap terjamin. Penguasa harus membayar gaji para pekerja dari harta Baitul Mal. Ia menegaskan bahwa perdagangan uang akan membuka lebar pintu kezaliman terhadap masyarakat serta melenyapkan kekayaan mereka dengan dalih yang salah.²⁵²

Ibnu Taimiyah meminta pihak penguasa agar tidak melakukan monetisasi terhadap mata uang yang sedang berada di tangan masyarakat. Menurutnya, apabila diperlukan, penguasa dapat mencetak mata uang yang lebih banyak sesuai dengan nilai riilnya, tanpa mengambil keuntungan untuk dirinya sendiri. Secara khusus, ia menentukan bahwa biaya setiap pencetakan mata uang harus diambil dari perbendaharaan negara (Baitul Mal). Ia menyatakan bahwa penciptaan mata uang dengan nilai nominal yang lebih besar daripada nilai intrinsiknya dan kemudian menggunakan uang tersebut untuk membeli emas, perak atau benda berharga lainnya dari masyarakat, akan menyebabkan terjadinya penurunan nilai mata uang serta menghasilkan inflasi dan pemalsuan mata uang. Ia menganggap perdagangan mata uang sebagai bentuk kezaliman terhadap masyarakat dan bertentangan dengan kepentingan umum.

Pernyataan Ibnu Taimiyah bahwa gaji para pekerja hendaknya dibayarkan dari perbendaharaan negara (Baitul Mal) juga sangat signifikan. Pembayaran yang berasal dari pencetakan mata uang akan menimbulkan kenaikan *supply* mata uang sedangkan pembayaran yang berasal dari perbendaharaan negara berarti mempergunakan uang yang telah ada dalam peredaran, yang berarti juga dapat menambah harta perbendaharaan negara melalui *kharaj* dan sumber pendapatan negara lainnya.

²⁵² *Ibid.*

c. Mata Uang yang Buruk Akan Menyingkirkan Mata Uang yang Baik

Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa uang yang berkualitas buruk akan menyingkirkan mata uang yang berkualitas baik dari peredaran. Ia menggambarkan hal ini sebagai berikut:

"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 intrinsik mata uang tersebut berbeda, hal ini akan menjadi sebuah sumber keuntungan bagi para penjahat untuk mengumpulkan mata uang yang buruk dan menukarkannya dengan mata uang yang baik dan kemudian mereka akan membawanya ke daerah lain dan menukarkannya dengan mata uang yang buruk di daerah tersebut untuk dibawa kembali ke daerahnya. Dengan demikian, nilai barang-barang masyarakat akan menjadi hancur."²⁵³

Pada pernyataannya tersebut, Ibnu Taimiyah menyebutkan akibat yang akan terjadi atas masuknya nilai mata uang yang buruk bagi masyarakat yang sudah terlanjur memilikinya. Jika mata uang tersebut kemudian dinyatakan tidak berlaku lagi sebagai mata uang, berarti hanya akan diperlakukan sebagai barang biasa yang tidak memiliki nilai yang sama dibanding dengan ketika berfungsi sebagai mata uang. Di sisi lain, seiring dengan kehadiran mata uang yang baru, masyarakat akan memperoleh harga yang lebih rendah untuk barang-barang mereka.

4.5 Al-Syatibi

4.5.1 Riwayat Hidup

Nama lengkap Al-Syatibi adalah Ibrahim bin Musa bin Muhammad, Muhammad Makhluful menempatkan syatibi pada urutan ke 16 dalam tingkatan ahli fikih malikiyah cabang Andalusia. Kunyahnya adalah Abu Ishaq sedangkan nisbatnya as-Syatibi atau al-garnati. Garnati dinisbatkan kepada kerajaan yang

²⁵³ *Ibid.*

berkuasa ketika imam as-syatibi hidup (Granada) adapun syatibi (satifa) adalah sebuah kota di bagian timur Andalusia beliau dilahirkan pada tahun 720 H.²⁵⁴ Al-Syatibi menghabiskan seluruh waktu hidupnya di Granada, ia tidak pernah pergi keluar dari Andalusia karena para pakar sejarahpun tidak pernah menjelaskan bahwa Al-Syatibi pergi keluar dari Andalusia, untuk melakukan ibadah haji ataupun untuk melaksanakan ekspedisi ilmiah ke beberapa Negara bagian timur.²⁵⁵

Al-Syatibi dibesarkan dan memperoleh seluruh pendidikannya di ibukota kerajaan Nashr, Granada, yang merupakan benteng terakhir umat Islam di Spanyol. Masa mudanya bertepatan dengan masa pemerintahan Sultan Muhammad V Al-Ghani Billah yang merupakan masa keemasan umat Islam setempat karena Granada menjadi pusat kegiatan ilmiah dengan berdirinya Universitas Granada.

Suasana ilmiah yang berkembang dengan baik di kota tersebut sangat menguntungkan bagi Al-Syatibi dalam menuntut ilmu serta mengembangkannya di kemudian hari. Dalam meniti pengembangan intelektualitasnya, tokoh yang bermazhab Maliki ini mendalami berbagai ilmu, baik yang berbentuk *'ulum al-wasa'il* (metode) maupun *'ulum maqashid* (esensi dan hakikat). Al-Syatibi memulai aktivitas ilmiahnya dengan belajar dan mendalami bahasa Arab dari Abu Abdillah Muhammad ibn Fakhkhar Al-Biri, Abu Qasim Muhammad ibn Ahmad Al-Syabti, dan Abu Ja'far Ahmad Al-Syaqwari. Selanjutnya, ia belajar dan mendalami hadis dari Abu Qasim ibn Bina dan Syamsuddin Al-Tilimsani, ilmu kalam dan falsafah dari Abu Ali Mansur Al-Zawawi, ilmu ushul fiqh dari Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Al-Miqarri dan Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad Al-Syarif Al-Tilimsani, ilmu sastra dari Abu Bakar Al-Qarsyi Al-Hasymi, serta berbagai ilmu lainnya, seperti ilmu falak, mantiq, dan debat. Di samping bertemu langsung, ia juga melakukan korespondensi untuk meningkatkan dan

²⁵⁴ Sekalipun namanya dinisbatkan ke daerah ini, Imam Al-Syatibi tidak dilahirkan di sana. Menurut catatan sejarah, kota Syatibah telah jatuh ke tangan Kristen yang mengakibatkan terusnya seluruh penduduk Muslim dari kota itu sejak tahun 645 H (1247), sekitar satu abad sebelum kelahiran Imam Al-Syatibi, dan sebagian besar di antaranya berhijrah ke Granada. Lihat Abdul Azis Dahlan, et. al., Suplemen *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), Jilid 2, hlm. 187.

²⁵⁵ <http://h4nb4l.blogspot.com/2008/04/imam-syatibi-dan-proyek-ushul-fiqh.html>.

mengembangkan pengetahuannya, seperti mengirim surat kepada seorang sufi, Abu Abdillah ibn Ibad Al-Nafsi Al-Rundi.

Meskipun mempelajari dan mendalami berbagai ilmu, Al-Syatibi lebih berminat untuk mempelajari bahasa Arab dan, khususnya, ushul fiqih. Ketertarikannya terhadap ilmu ushul fiqih karena, menurutnya, metodologi dan falsafah fiqih Islam merupakan faktor yang sangat menentukan kekuatan dan kelemahan fiqih dalam menanggapi perubahan sosial.²⁵⁶

Setelah memperoleh ilmu pengetahuan yang memadai, Al-Syatibi mengembangkan potensi keilmuannya dengan mengajarkan kepada para generasi berikutnya, seperti Abu Yahya ibn Asim, Abu Bakar Al-Qadi dan Abu Abdillah Al-Bayani. Di samping itu, ia juga mewarisi karya-karya ilmiah, seperti *Syarh Jalil 'da al-Khulashah fi al-Nahw* dan *Ushul al-Nahw* dalam bidang bahasa Arab dan *al-Muwafaqatfi Ushul al-Syari'ah* dan *al-Itisham* dalam bidang ushul fiqih. Al-Syatibi wafat pada tanggal 8 Sya'ban 790 H (1388 M).

4.5.2 Konsep *Maqashid al-Syari'ah*

Sebagai sumber utama agama Islam, Alquran mengandung berbagai ajaran. Ulama membagi kandungan Alquran dalam tiga bagian besar, yaitu aqidah, akhlak, dan syariah. Aqidah berkaitan dengan dasar-dasar keimanan, akhlak berkaitan dengan etika dan syariah berkaitan dengan berbagai aspek hukum yang muncul dari *aqwd* (perkataan) dan *afd* (perbuatan). Kelompok terakhir (syariah), dalam sistematika hukum Islam, dibagi dalam dua hal, yakni ibadah (*habl min Allah*) dan muamalah (*habl min al-nas*).²⁵⁷

Alquran tidak memuat berbagai aturan yang terperinci tentang ibadah dan muamalah. Ia hanya mengandung dasar-dasar atau prinsip-prinsip bagi berbagai masalah hukum dalam Islam. Bertitik tolak dari dasar atau prinsip ini, Nabi Muhammad Saw. menjelaskan melalui berbagai hadisnya. Kedua sumber inilah (Alquran dan Hadis Nabi) yang kemudian dijadikan pijakan ulama dalam

²⁵⁶ Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Al-Syathibi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), Get. ke-1, hlm. 111.

²⁵⁷ Abdul Wahab Khallaf, *Tim Ushul Fiqh* (Kairo: Dar al-Kuwaitiyah, 1968), hlm. 32.

mengembangkan hukum Islam, terutama di bidang muamalah. Dalam kerangka ini, Al-Syatibi mengemukakan konsep *maqashid d-syariah*.

Secara etimologis (Lugawi) *maqâshid al-syarî'ah* terdiri dari dua unsur. Kata *maqâshid*, yang berarti tujuan atau maksud. Sedangkan kata *al-syarî'ah* berakar dari kata kerja Syara'a yang berarti undang-undang, aturan dan syari'at. Dengan demikian *maqâshid al-syarî'ah* dapat diartikan dengan tujuan atau maksud penetapan hukum syara dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.²⁵⁸ Menurut istilah, Al-Syatibi menyatakan,

"Sesungguhnya syariah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat."²⁵⁹

Dari pengertian tersebut, dapat dikatakan bahwa tujuan syariah menurut Al-Syatibi adalah kemaslahatan umat manusia. Lebih jauh, ia menyatakan bahwa tidak satu pun hukum Allah Swt. yang tidak mempunyai tujuan karena hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan membebankan sesuatu yang tidak dapat dilaksanakan.²⁶⁰ Kemaslahatan, dalam hal ini, diartikannya sebagai segala sesuatu yang menyangkut rezeki manusia, pemenuhan penghidupan manusia, dan perolehan apa-apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlak.²⁶¹

Dengan demikian, kewajiban-kewajiban dalam syariah menyangkut perlindungan *maqashid al-syarî'ah* yang pada gilirannya bertujuan melindungi kemaslahatan manusia. Al-Syatibi menjelaskan bahwa syariah berurusan dengan perlindungan *mashalih*, baik dengan cara yang positif, seperti demi menjaga eksistensi *mashalih*, syariah mengambil berbagai tindakan untuk menunjang landasan-landasan *mashalih*; maupun dengan cara preventif, seperti syariah mengambil berbagai tindakan untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara aktual atau potensial merusak *mashalih*.²⁶²

²⁵⁸ Fazlurrahman, Islam (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hlm. 140.

²⁵⁹ Al-Syatibi, *al-Muwafaqatfi Ushul al-Syarî'ah* (Kairo: Musthafa Muhammad, t.th), Jilid 2, hlm. 374.

²⁶⁰ *Ibid.*, Jilid 1, hlm. 150

²⁶¹ *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 25

²⁶² *Ibid.*, hlm. 8

1. Pembagian Maqashid al-Syari'ah

Menurut Al-Syatibi, kemaslahatan manusia dapat terealisasi apabila lima unsur pokok kehidupan manusia dapat diwujudkan dan dipelihara, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam kerangka ini, ia membagi *maqashid* menjadi tiga tingkatan, yaitu *dharuriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*.²⁶³

a. Dharuriyat

Jenis *maqashid* ini merupakan kemestian dan landasan dalam menegakkan kesejahteraan manusia di dunia dan di akhirat yang mencakup pemeliharaan lima unsur pokok dalam kehidupan manusia, yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pengabaian terhadap kelima unsur pokok tersebut akan menimbulkan kerusakan di muka bumi serta kerugian yang nyata di akhirat kelak. Pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dapat dilakukan dengan cara memelihara eksistensi kelima unsur pokok tersebut dalam kehidupan manusia dan melindunginya dari berbagai hal yang dapat merusak. Sebagai contoh, penunaian rukun Islam, pelaksanaan kehidupan manusiawi serta larangan mencuri masing-masing merupakan salah satu bentuk pemeliharaan eksistensi agama dan jiwa serta perlindungan terhadap eksistensi harta.

b. Hajiyat

Jenis *maqashid* ini dimaksudkan untuk memudahkan kehidupan, menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan yang lebih baik terhadap lima unsur pokok kehidupan manusia. Contoh jenis *maqashid* ini antara lain mencakup kebolehan untuk melaksanakan akad *mudharabah*, *musaqat*, *muzara'ah* dan *bai salam*, serta berbagai aktivitas ekonomi lainnya yang bertujuan untuk memudahkan kehidupan atau menghilangkan kesulitan manusia di dunia.

c. Tahsiniyat

Tujuan jenis *maqashid* yang ketiga ini adalah agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk menyempurnakan pemeliharaan lima unsur pokok kehidupan manusia. Ia tidak dimaksudkan untuk menghilangkan atau mengurangi

²⁶³ *Ibid.*

berbagai kesulitan, tetapi hanya bertindak sebagai pelengkap, penerang dan penghias kehidupan manusia. Contoh jenis *maqashid* ini antara lain mencakup kehalusan dalam berbicara dan bertindak serta pengembangan kualitas produksi dan hasil pekerjaan.

2. Korelasi Antara *Dharuriyat*, *Hajiyat*, dan *Tahsiniyat*

Dari hasil penelaahannya secara lebih mendalam, Al-Syatibi menyimpulkan korelasi antara *dharuriyat*, *hajiyat* dan *tahsiniyat* sebagai berikut:²⁶⁴ *Maqashid dharuriyat* merupakan dasar bagi *maqashid hajiyat* dan *maqashid tahsiniyat*, kerusakan pada *maqashid dharuriyat* akan membawa kerusakan pula pada *maqashid hajiyat* dan *maqashid tahsiniyat*. Sebaliknya, kerusakan pada *maqashid hajiyat* dan *maqashid tahsiniyat* tidak dapat merusak *maqashid dharuriyat*. Kerusakan pada *maqashid hajiyat* dan *maqashid tahsiniyat* yang bersifat absolut terkadang dapat merusak *maqashid dharuriyat*. Pemeliharaan *maqashid hajiyat* dan *maqashid tahsiniyat* diperlukan demi pemeliharaan *maqashid dharuriyat* secara tepat.

Dengan demikian, apabila dianalisis lebih jauh, dalam usaha mencapai pemeliharaan lima unsur pokok secara sempurna, ketiga tingkat *maqashid* tersebut tidak dapat dipisahkan. Tampaknya, bagi Al-Syatibi, tingkat *hajiyat* merupakan penyempurna tingkat *dharuriyat*, tingkat *tahsiniyat* merupakan penyempurna lagi bagi tingkat *hajiyat*, sedangkan *dharuriyat* menjadi pokok *hajiyat* dan *tahsiniyat*

Pengklasifikasian yang dilakukan Al-Syatibi tersebut menunjukkan betapa pentingnya pemeliharaan lima unsur pokok itu dalam kehidupan manusia. Di samping itu, pengklasifikasi tersebut juga mengacu pada pengembangan dan dinamika pemahaman hukum yang diciptakan Allah Swt. dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia.²⁶⁵

Berkenaan dengan hal tersebut, Mustafa Anas Zarqa menjelaskan bahwa tidak terwujudnya aspek *dharuriyat* dapat merusak kehidupan manusia dunia dan akhirat secara keseluruhan. Pengabaian terhadap aspek *hajiyat* tidak sampai

²⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 16-17

²⁶⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), Get. ke-1, hlm. 73.

merusak keberadaan lima unsur pokok, tetapi hanya membawa kesulitan bagi manusia sebagai *mukallaf* dalam merealisasikannya. Adapun pengabaian terhadap aspek *tahsiniyat* mengakibatkan upaya pemeliharaan lima unsur pokok tidak sempurna.²⁶⁶ Lebih jauh, ia menyatakan bahwa segala aktivitas atau sesuatu yang bersifat *tahsiniyat* harus dikesampingkan jika bertentangan dengan *maqashid* yang lebih tinggi (*dharuriyat* dan *hajiyyat*)²⁶⁷

4.5.3 Pandangan Al-Syatibi di Bidang Ekonomi

1. Objek Kepemilikan

Pada dasarnya, Al-Syatibi mengakui hak milik individu. Namun, ia menolak kepemilikan individu terhadap setiap sumber daya yang dapat menguasai hajat hidup orang banyak. Ia menegaskan bahwa air bukanlah objek kepemilikan dan penggunaannya tidak bisa dimiliki oleh seorang pun. 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 bisa 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.²⁶⁸

2. Pajak

Dalam pandangan Al-Syatibi, pemungutan pajak harus dilihat dari sudut pandang *maslahah* (kepentingan umum).

Dengan mengutip pendapat para pendahulunya, seperti Al-Ghazali dan Ibnu Al-Farra', ia menyatakan bahwa pemeliharaan kepentingan umum secara esensial adalah tanggung jawab masyarakat. Dalam kondisi tidak mampu melaksanakan tanggung jawab ini, masyarakat bisa mengalihkannya kepada Baitul Mal serta menyumbangkan sebagian kekayaan mereka sendiri untuk tujuan tersebut. Oleh karena itu, pemerintah dapat mengenakan pajak-pajak baru

²⁶⁶ Mustafa Anas Zarqa, *Islamic Economics: an Approach to Human Welfare*, dalam Aidit Ghazali dan Syed Omar (ed.), *Readings in The Concept and Methodology of Islamic Economics* (Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publication, 1989), hlm. 35-36.

²⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 38.

²⁶⁸ Muhammad Khalid Masud, *Op. Cit.*, hlm. 136.

terhadap rakyatnya, sekalipun pajak tersebut belum pernah dikenal dalam sejarah Islam.²⁶⁹

4.5.4 Pemikiran Modern Teori Al-Syatibi

Dari pemaparan konsep *Maqashid al-Syari'ah* di atas, terlihat jelas bahwa syariah menginginkan setiap individu memperhatikan kesejahteraan mereka. Al-Syatibi menggunakan istilah *maslahah* untuk menggambarkan tujuan syariah ini. Dengan kata lain, manusia senantiasa dituntut untuk mencari kemaslahatan. Aktivitas ekonomi produksi, konsumsi, dan pertukaran yang menyertakan kemaslahatan seperti didefinisikan syariah harus diikuti sebagai kewajiban agama untuk memperoleh kebaikan di dunia dan akhirat. Dengan demikian, seluruh aktivitas ekonomi yang mengandung kemaslahatan bagi umat manusia disebut sebagai kebutuhan (*needs*).²⁷⁰

Pemenuhan kebutuhan dalam pengertian tersebut adalah tujuan aktivitas ekonomi, dan pencarian terhadap tujuan ini adalah kewajiban agama. Dengan kata lain, manusia berkewajiban untuk memecahkan berbagai permasalahan ekonominya. Oleh karena itu, problematika ekonomi manusia dalam perspektif Islam adalah pemenuhan kebutuhan (*fulfillment needs*) dengan sumber daya alam yang tersedia.

Bila ditelaah dari sudut pandang ilmu manajemen kontemporer, konsep *Maqashid al-Syari'ah* mempunyai relevansi yang begitu erat dengan konsep motivasi. Seperti yang telah kita kenal, konsep motivasi lahir seiring dengan munculnya persoalan "mengapa" seseorang berperilaku. Motivasi itu sendiri didefinisikan sebagai seluruh kondisi usaha keras yang timbul dari dalam diri manusia yang digambarkan dengan keinginan, hasrat, dorongan, dan sebagainya.²⁷¹ Bila dikaitkan dengan konsep *maqashid al-syari'ah*, jelas bahwa, dalam pandangan Islam, motivasi manusia dalam melakukan aktivitas ekonomi

²⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 138-139.

²⁷⁰ M. Fahim Khan, *Shatibi's Objectives of Shari'ah and Some Implications for Consumer Theory*, dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (ed.), *Reading in Islamic Economic Thought*, hlm. 193.

²⁷¹ James H. Donnelly, James L. Gibson dan John M. Ivancevich, *Fundamentals of Management* (New York: Irwin McGraw-Hill, 1998), hlm. 267.

adalah untuk memenuhi kebutuhannya dalam arti memperoleh kemaslahatan hidup di dunia dan di akhirat. Kebutuhan yang belum terpenuhi merupakan kunci utama dalam suatu proses motivasi. Seorang individu akan terdorong untuk berperilaku bila terdapat suatu kekurangan dalam dirinya, baik secara psikis maupun psikologis. Motivasi itu sendiri meliputi usaha, ketekunan dan tujuan.²⁷²

Menurut Maslow, apabila seluruh kebutuhan seseorang belum terpenuhi pada waktu yang bersamaan, pemenuhan kebutuhan yang paling mendasar merupakan hal menjadi prioritas. Dengan kata lain, seorang individu baru akan beralih untuk memenuhi kebutuhan hidup yang lebih tinggi jika kebutuhan dasarnya telah terpenuhi. Lebih jauh, berdasarkan konsep *hierarchy of needs*, ia berpendapat bahwa garis hierarkis kebutuhan manusia berdasarkan skala prioritasnya terdiri dari:²⁷³ Kebutuhan Fisiologi (*Physiological Needs*), mencakup kebutuhan dasar manusia, seperti makan dan minum. Jika belum terpenuhi, kebutuhan dasar ini akan menjadi prioritas manusia dan mengenyampingkan seluruh kebutuhan hidup lainnya. Kebutuhan Keamanan (*Safety Needs*), mencakup kebutuhan perlindungan terhadap gangguan fisik dan kesehatan serta krisis ekonomi. Kebutuhan Sosial (*Social Needs*), mencakup kebutuhan akan cinta, kasih sayang, dan persahabatan. Tidak terpenuhinya kebutuhan ini akan memengaruhi kesehatan jiwa seseorang. Kebutuhan Akan Penghargaan (*Esteem Needs*), mencakup kebutuhan terhadap penghormatan dan pengakuan diri. Pemenuhan kebutuhan ini akan memengaruhi rasa percaya diri dan prestise seseorang. Serta kebutuhan Aktualisasi Diri (*Self-Actualization Needs*), mencakup kebutuhan memberdayakan seluruh potensi dan kemampuan diri. Kebutuhan ini merupakan tingkat kebutuhan yang paling tinggi.

Dalam dunia manajemen, kebutuhan-kebutuhan yang dikemukakan oleh Maslow tersebut dapat diaplikasikan sebagai berikut:²⁷⁴ pertama, pemenuhan kebutuhan fisiologi antara lain dapat diaplikasikan dalam hal pemberian upah atau gaji yang adil dan lingkungan kerja yang nyaman. Kedua, pemenuhan kebutuhan keamanan antara lain dapat diaplikasikan dalam hal pemberian tunjangan,

²⁷² Ibid., hlm. 268.

²⁷³ Ibid., hlm. 270-271.

²⁷⁴ Ibid., hlm. 274.

keamanan kerja dan lingkungan kerja yang aman. Ketiga, pemenuhan kebutuhan sosial antara lain dapat diaplikasikan dalam hal dorongan terhadap kerja sama, stabilitas kelompok dan kesempatan berinteraksi sosial. Keempat, pemenuhan kebutuhan akan penghargaan antara lain dapat diaplikasikan dalam hal penghormatan terhadap jenis pekerjaan, signifikansi aktivitas pekerjaan dan pengakuan publik terhadap *performance* yang baik, dan kelima pemenuhan kebutuhan aktualisasi diri antara lain dapat diaplikasikan dalam hal pilihan dalam berkeaktivitas dan tantangan pekerjaan.

Bila ditelaah lebih dalam, berbagai tingkat kebutuhan yang dikemukakan oleh Maslow di atas sepenuhnya telah terakomodasi dalam konsep *Maqashid al-Syari'ah*. Bahkan, konsep yang telah dikemukakan oleh Al-Syatibi mempunyai keunggulan komparatif yang sangat signifikan, yakni menempatkan agama sebagai faktor utama dalam elemen kebutuhan dasar manusia, satu hal yang luput dari perhatian Maslow. Seperti yang telah dimaklumi bersama, agama merupakan fitrah manusia dan menjadi faktor penentu dalam mengarahkan kehidupan uraat manusia di dunia ini.

Dalam perspektif Islam, berpijak pada doktrin keagamaan yang menyatakan bahwa pemenuhan kebutuhan hidup manusia dalam rangka memperoleh kemaslahatan di dunia dan di akhirat merupakan bagian dari kewajiban *agama*, manusia akan termotivasi untuk selalu berkreasi dan bekerja keras. Hal ini, pada akhirnya, tentu akan meningkatkan produktivitas kerja dan pertumbuhan ekonomi secara keseluruhan.

BAB V PENUTUP

5.1 Kesimpulan

Ekonomi Islam merupakan suatu studi sosial yang mempelajari masalah ekonomi manusia berdasarkan nilai-nilai Islam.²⁷⁵ Studi tentang bagaimana individu atau masyarakat memilih dan menggunakan sumber daya yang ada sekarang atau yang telah ditinggalkan oleh generasi masa lalu, sesuai aturan atau syarak (Al-Qur'an, hadis, atau hukum di bawahnya) yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani tanpa adanya eksploitasi sehingga dapat mewujudkan falah (kesejahteraan) bagi individu maupun masyarakat. Adapun sumber ilmu ekonomi Islam menurut M Akram Khan, adalah: 1. Al-Qur'an 2. As-Sunnah 3. Hukum Islam dan yurisprudensinya (Ijtihad) 4. Sejarah peradaban umat Islam 5. Berbagai data yang berkaitan dengan kehidupan ekonomi.²⁷⁶

Ekonomi Syariah berkembang dari masa kemasa dimulai sekitar abad ke 7 melalui kontribusi pemikiran para fukaha, sufi dan para ahli filsafat. Pada abad ke-11 sampai dengan abad ke-15 Masehi dikenal sebagai fase cemerlang pemikiran ekonomi Islam karena meninggalkan warisan intelektual yang sangat kaya. Para cendekiawan Muslim di masa ini mampu menyusun suatu konsep tentang bagaimana umat melaksanakan kegiatan ekonomi yang seharusnya yang berlandaskan Alquran dan hadits nabi. Pada tahun 1446 hingga 1932 Masehi merupakan fase tertutupnya pintu ijtihad (*independent judgement*) yang mengakibatkan fase ini dikenal juga sebagai fase stagnasi. Pada fase ini, para fuqaha hanya menulis catatan-catatan para pendahulunya dan mengeluarkan fatwa yang sesuai dengan aturan standar bagi masing-masing mazhab.

Ada sejumlah cendekiawan muslim yang berkontribusi besar dalam perkembangan sejarah ekonomi syariah diantaranya adalah Al-Syaibani (w. 189 H/804 M), Abu Ubaid bin Sallam (w. 224 H/838 M). Fokus perhatian mereka

²⁷⁵ M.A. Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practic*, (New Delhi: Idarat-i Delhi, 1986), hlm.33.

²⁷⁶ Khan, Muhammad Akram, *Economic Teachings of Prophet Muhammad (may peace be pon him)*, *A Select Anthology of Hadith Literature on Economics*, Pakistan: International Institute of Islamic Economics, Islamamad, 1989.

terletak pada masalah-masalah mikro ekonomi. Dalam pemikirannya mereka menyoroti tentang kemaslahatan umat dan pentingnya campur tangan pemerintah dalam perekonomian. Sedangkan, dalam ekonomi konvensional pada tahun 1930 pembahasan ini baru dikaji.

Pada abad ke-11 sampai dengan abad ke-15 Masehi lahirlah tokoh pemikir ekonomi Islam diantaranya Al-Ghazali, Ibn Taimiyah, Al Syaitibi ini wacana pemikiran ekonomi Islam telah berkembang secara intensif serta ditandai dengan perubahan dalam struktur kekuasaan Islam yang semakin luas. Corak pemikiran ekonomi Islam pada masa ini lebih diarahkan pada analisis ekonomi mikro dan fungsi uang. Difase ini juga lahirnya konsep yang menjadi cikal bakal berkembangnya Ekonomi Syariah dan perbankan Syariah.

Membahas sejarah perkembangan Ekonomi Syariah tak terlepas dari pemikiran para cendekiawan Muslim yang berkontribusi dalam perkembangan ekonomi islam pada khususnya dan dunia pada umumnya. Tulisan ini bukan bertujuan untuk membandingkan baik buruknya ekonomi Islam atau Konvensional dari aspek ilmu ekonomi beserta teorinya. Namun hanya memaparkan Ekonomi Syariah dengan pendekatan historis.

5.2. Saran

Perlu adanya pembahasan lebih lanjut dan menggali kembali dengan lebih mendalam tentang: Pengaruh pemikiran Abu Ubaid dalam *Kitâb al-Amwâl*, terhadap pemikiran Adam Smith dengan karyanya "*The Wealth of Nation*". Khazanah fikih klasik yang lain sehingga dapat dimaknai nilainya dan diaplikasikan ke dalam konteks kehidupan saat ini. Benarkah banyak pemikiran Ekonomi Islam yang diadopsi oleh para pemikir barat. Serta perbandingan baik buruknya Ekonomi syariah dan Ekonomi Konvensional.

DAFTAR PUSTAKA

- Afzalurrahman. *Doktrin Ekonomi Islam*. Yogyakarta: PT Dhana Bakti Wakaf, 1995.
- Ahmad, Khursid, *Studies in Islamic Economics*, The Islamic Foundation, United Kingdom, 1981.
- Akram Khan, Muhammad, *Economic Teachings of Prophet Muhammad*, International Institute of Islamic Economics, Islamabad, 1989
- Al-Baghdadi, Muhammad bin Habib, *Al-Muhabbar*, 1942, dalam Afzalurrahman, *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang* (terj), Jakarta: Yayasan Swarna Bhumi, 1995
- Al-Baladuri, Ahmad bin Jabir, *Futuh al-Buldan*, Kairo: Dar-An-Nahdhah al-Mishriyah, 1957.
- Al-Baladury, *Ansabul-Asyraf*, vol. I *Ardh Al-Qur'an*, Daral Asha'at, Karachi, vol II, dalam Afzalurrahman, *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang* (terj), Jakarta: Yayasan Swarna Bhumi, 1995
- Allouche, Adel. *Mamluk Economics: A Study and Translation of al-Maqrizi's Ighathah*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Al-Mubarakfury, Syaikh Shafiyur-Rahman, *Ar-Rahiqul Makhtum, Bahtsun fis-Sirah an-Nabawiyah Ala Shahibiha Afdhalish-Shalati was-Salam*, Riyadh: Darus Salam, cet. 1. 1414 H/ 1993.
- Antonio, M. Syafi'i. *Bank Syariah: Eagi Bankir dan Praktisi Keuangan*. Jakarta: Bank Indonesia dan Tazkia Institute, 1999.
- Anwar Iqbal Quresi, *Islam and the Theory of Interest*, Lahore, India : S.M. Ashraf Publ. 1946.
- Arifin, Zainul, *Memahami Bank Syariah: Lingkup, Peluang, Tantangan, dan Prospek*, Jakarta: Alvabet, 1999.
- Aslam Haneef, Mohamed, *Contemporary Islamic Economic Thought*, S. Abdul Majeed & Co for Ikraq, Kuala Lumpur, 1995.
- Asy-Syarif, Ahmad Ibrahim, *Makkah wal-Madinah fil-Jahiliyyah wa Ahd ar-Rasul*, dalam Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani, Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

- Audi, Rifa'at al-, *Min al-Turats: al-Iqtishad li al-Muslimin*, Makkah: Rabithah 'Alam al-Islami, 1985.
- Azmi, Sabahuddin, *Islamic Ecomics: Public Finance in Early Islamic Thought*, New Delhi: Goodword Books, 2002.
- Badri Yatim, M.A., *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiyah II* Deliarnov, *Perkembangan Pemikiran Ekonomi*, PT. RajaGrafindo Persada, Jakarta, 1995
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996.
- Boulakia, Jean David C, *Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist*, dalam *Journal of Political Economy*, Chicago: Chicago University, 1971, Vol. 79, No. 5.
- Chapra, M. Umer, *The Future of Economics: An Islamic Perspective*, Jakarta: Shari'ah Economics and Banking Institute, 2001.
- Dahlan, Abdul Azis Dahlan, dkk (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 1997, Jilid 2 dan 5.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Suplemen Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Direktorat Perbankan Syariah Bank Indonesia bekerja sama dengan Institut Pertanian Bogor, *Potensi, Preferensi dan Perilaku Masyarakat terhadap Bank Syariah*, Jakarta: PenelitandiTujuh Wilayah di Indonesia, 2004.
- Donnelly, James H., James L. Gibson dan John M. Ivancevich, *Fundamentals of Management*, New York: Irwin McGraw-Hill, 1998.
- Ensiklopedi Islam Indonesia, Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, Penerbit Jambatan, Jakarta, 1992.
- Faroqhi, Suraiya. 1999. *Approaching Ottoman History, an Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fazlurrahman, Islam, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984. Ghazali, Aidit, *Islamic Thinkers on Economics, Administration, and Transaction*, Kuala Lumpur: Quill Publishers, 1991, Vol.1.
- Ghazanfar, S. M., dan Abdul Azim Islahi, *Economic Thought of An Arab Scholastic: Abu Hamid al-Ghazali*, dalam *History of Political Economy*, Durham: Duke University Press, 1990, Vol. 2, No. 22.

- Ghazali, Aidit, *Islamic Thinkers on Economics, administration and Transactions*, Quill Publisher, Kuala Lumpur, 1991
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, UI Press, Jakarta 1985, Jilid I,
- Hidayat, Surahman, Etika Produkst *dalam* Islam, dalam Rubrik Iqtishad Harian Umum Republika, 28 Oktober 2002.
- Ibnu Hisyam, *Sirah*, vol.11.
- Ibnu Sayyidin-Nas, *Uyunul-Atsar*, vol. I,
- Ibnu Katsir, *as-Sirah an-Nabawiyah*, vol. II
- IMF, International Financial Statistics, 1997,1998,1999, 2000; World Bank, World Development Indicators, 1997, 1998, 1999, 2000.
- Inalcik, Halil. 1954. "*Ottoman Methods of Conquest*," Paris: Studia Islamica II (1954).
- _____, 1976. "*The Rise of the Ottoman Empire*," pada VJ. Parry, H. Inalcik, A.M. Kurat, dan J.S. Bromley, *A History of the Ottoman Empire to 1730, Chapters from the Cambridge History of Islam and the New Cambridge Modern History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Islahi, Abdul Azim, *Economic Concepts of Ibn Taimiyyah*, Leicester: The Islamic Foundation, 1988.
- _____, *History of Islamic Economic Thought in Islam: A Subjectwise Survey*, Aligarh: Department of Economics Aligarh Muslim University, 1996.
- Issawi, Charles. 1974. "*The Ottoman Empire in the European Economy 1600-1914*" in Kemal H. Karpat, *The Ottoman State and its Place in World History*. Leiden: E.J. Brill.
- Janidal, Hammd bin Abdurrahman al-, *Manahij al-Bahtsin/i al-Iqtishad al-Islami*, Riyadh: Syirkah al-Ubaikan li al-Thaba'ah waal-Nasyr, 1406 H, Jilid 2.
- Jawwad Ali, *Tarikhul Arab Qabla Islam*, vol III, dalam Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani, Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

- Kahf, Monzer, *Islamic Economics and Its Methodology*, dalam Aidit Ghazali dan Syed Omar, *Readings in The Concept and Methodology of Islamic Economics*, Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publications, 1989.
- Kallek, Cengiz, *Economic Views of Abu Ubaid*, dalam *HUM Journal of Economic and Management*, Kuala Lumpur: Reseach Centre International Islamic University Malaysia, 1998, Vol. 6, No. 1.
- Karim, Adiwarmarman Azwar, *Ekonomi Islam: Suatu Kajian Kon-temporer*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- , *Ekonomi Mikro Islami*, Jakarta: IIIT-Indonesia, 2003. Khallaf, Abdul Wahab, *Ilm Ushul Eiqh*, Kairo: Dar al-Kuwaitiyah, 1968.
- Karpat, Kemal H. 1974. *"The Stages of Ottoman History, A Structural Comparative Approach"* m Kemal H. Karpat, *The Ottoman State and its Place in World History*. Leiden: E. J. Brill.
- Khan, Muhammad Akram, *Economic Teachings of Prophet Muhammad (may peace be pon him), A Select Anthology of Hadith Literature on Economics*, Pakistan: International Institute of Islamic Economics, Islamabad, 1989
- Khan, M. Fahim dan Noor Muhammad Ghifari, *Shatibi's Objectives of Shari'ah and Some Implications for Consumer Behaviour*, dalam Abulhasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Reading in Islamic Economic Thought*, Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992.
- Khudhairi, Zainab al-, *Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- Kinross, Lord. 1977. *The Ottoman Centuries, the Rise and Fall of the Turkish Empire*. New York: Morrow Quill.
- Kopriilii, Mehmet Fuad. 1992. *The Origins of the Ottoman Empire*, translated into English by Gary Leiser. Albany: SUNY Press.
- Krugman, Paul R., dan Maurice Obstfeld, *International Eco-nomics: Theoy and Policy*, New York: Harper Collins Publishers Inc., 1991.
- Lewis, Bernard. 2002. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. London: Phoenix.
- Maksudoaiu, Mehmet. 1999. *Osmanli History 1289-1922 Based on Osmanli Sources*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Mannan, Muhammad Abdul, *Ekonomi Islam : Teori dan Praktek*, terjemahan dari *Islamic Economics : Theory and Practice*, PT. Intermasa, Jakarta, 1992

- Masud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran al-Syathibi*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Maqrizi, al-, al-Nuqud al-Qadimah al-Islamiyah, dalam Al-Abb Al-Insitas Al-Karmali (ed.), *Kitab al-Nuqud al-'Arabiyah wa al-Islamiyah wa 'Ilm al-Namya*, Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 1986.
- Mirakhor, Abbas, Muslim Contribution to Economics, dalam Baqir Al-Hasani dan Abbas Mirakhor (ed.), *Essays on Iqtisad: The Islamic Approach to Economic Problems*, USA: Nur Cooperation, 1989.
- Nabhani, Taqiyuddin Al-, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif: Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Naisaburi, Abu Al-Husain Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qusyairi Al-, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993. Nasution, Harun, *Afeal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Ra'ana, Irfan Mahmud, *Ekonomi Pemerintahan Vmar ibn al-Khattab*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997. Rasul, AH Abdur, *al-Mabadi' al-Iqtishadiyyah fi al-Islam*, Beirut: Daral-Fikr al-Arabi, 1980.
- Syalabi, Ahmad, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Alhusna, 1994, Jilid 1.
- Sabzwari, M. A., *Economic and Fiscal System During Khilafat E-Rashtda*, dalam *Journal of Islamic Banking and Finance*, Karachi, Vol. 2, No.4, 1985.
- , *Economic and Fiscal System During The Life of Holy Prophet*, dalam *Journal of Islamic Banking dan Finance*, Karachi, Vol. 1, No. 4, 1984.
- Sadr, Kadim Al-, *Fiscal Policies in Early Islam*, dalam Baqir Al-Hasani dan Abbas Mirakhor (ed.), *Essays on Iqtishad: Islamic Approach to Economic Problem*, Silver Spring: Nur Corporation, 1989.
- , *Money and Monetary Policies in Early Islamic Period*, dalam Baqir Al-Hasani dan Abbas Mirakhor (ed.), *Essays on Iqtishad: Islamic Approach to Economic Problem*, Silver Spring: Nur Corporation, 1989.
- Sadeq, Abul Hasan M., *Reading in Islamic Economic Thought*, Longman Malaysia Sdn. Bhd, Kuala Lumpur, 1992
- Samuelson, Paul A., *Economics, Ninth Edition*, McGraw-Hill Book Company, USA, 1973

_____, *Economics, Fourteenth Edition*, McGraw-Hill Book Company, USA, 1992

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.

Siddiqi, M. Nejatullah, *History of Islamic Economic Thought*, dalam Ausaf Ahmad dan Kazim Raza Awan, (ed.), *Lectures on Islamic Economics*, Jeddah: IRTI-IDB, 1992.

_____, *Islamic Economic Thought: Foundations, Evolution and Needed Direction*, dalam AbulHasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali, *Readings in Islamic Economic Thought*, Selangor Darul Ehsan: Longman Malaysia, 1992.

_____, *Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey*, Jeddah: ICR1E King Abdul Aziz University, 1982.

Siddiqi, Muhammad Yasin Mazhar, *Role of Booty in The Economy During The Prophet's Time*, dalam *Journal of King Abdul Aziz University: Islamic Economics*, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1989, Vol. 1.

Sijistani, Abu Daud Al-, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Syaibani, Muhammad bin Al-Hasan asy-, *al-Iktisab fi al-Rizq al-Mustathab*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.

Syatibi, Al-, *al-Muwa'aaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Kairo: Musthafa Muhammad, t.t.

Syayyal, Jamaluddin Al-, *Pengantar al-Muhaqqiq*, dalam Taqiyuddin Ahmad bin AH Al-Maqrizi, *Iti'azh al-Hunafa bi Akhbar al-Aimmah al-Fathimiyyin al-Khulafa*, Kairo: Lajnah Ihya al-Turats al-Islami, 1967.

Umari, Akram Dhiyauddin, *Masyarakat Madani, Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.

Yusuf, Abu, *Kitab al-Kharaj*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1979.

Yusuf, S. M., *Economic Justice in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1988.

Zaman, A., M., Hasanuz, *Economic Functions of an Islamic State (The Early Experience)*, the Islamic Foundation, First Edition, International Islamic Publisher, Karachi, 1981

Zarqa, Mustafa Anas, *Islamic Economics: an Approach to Human Welfare*, dalam Aidit Ghazali dan Syed Omar (ed.), *Readings in The Concept and Methodology of Islamic Economics*, Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publication, 1989.

Zuhri, Muhammad, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996

