



Teori Penafsiran AL QUR'AN-AL HADITS dan Teori Ekonomi Islam Menurut Para Ahli

Tim Penulis:

Iendy Zelvian Adhari - Yudistia Teguh Ali Fikri - Toto Sukarnoto
Jujun Jamaludin - Irni Sri Cahyanti - Didah Durrotun Naafisah
Neli Purnamasari - Nema Widiyanti - Yayuk Sri Rahayu
Ikhsan Bayanuloh - Yana Maulana - syahril
Mochamad Gayo Artuah

Teori Penafsiran AL QUR'AN-AL HADITS dan Teori Ekonomi Islam Menurut Para Ahli

Tim Penulis:

Iendy Zelvian Adhari - Yudistia Teguh Ali Fikri - Toto Sukarnoto

Jujun Jamaludin - Irni Sri Cahyanti - Didah Durrotun Naafisah

Neli Purnamasari - Nema Widiyanti - Yayuk Sri Rahayu

Ikhsan Bayanuloh - Yana Maulana -syahril

Mochamad Gayo Artuah

**KUMPULAN TEORI PENAFSIRAN AL QUR'AN - AL HADIS
DAN TEORI EKONOMI ISLAM MENURUT PARA AHLI**

Tim Penulis:

**Iendy Zelvian Adhari, Yudistia Teguh Ali Fikri, Jujun Jamaludin,
Toto Sukarnoto, Didah Durrotun Naafisah, Irni Sri Cahyanti, Yayuk Sri Rahayu, Syahrial, Nema
Widiantini, Neli Purnamasari, Ikhsan Bayanuloh, Mochamad Gayo Artuah, Yana Maulana.**

Desain Cover:

Usman Taufik

Tata Letak:

Aji Abdullatif R

Editor:

Iendy Zelvian Adhari

ISBN:

978-623-6092-69-9

Cetakan Pertama:

Juni, 2021

Hak Cipta 2021, Pada Penulis

Hak Cipta Dilindungi Oleh Undang-Undang

Copyright © 2021

by Penerbit Widina Bhakti Persada Bandung

All Right Reserved

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT:

WIDINA BHAKTI PERSADA BANDUNG

(Grup CV. Widina Media Utama)

Komplek Puri Melia Asri Blok C3 No. 17 Desa Bojong Emas
Kec. Solokan Jeruk Kabupaten Bandung, Provinsi Jawa Barat

Anggota IKAPI No. 360/JBA/2020

Website: www.penerbitwidina.com

Instagram: [@penerbitwidina](https://www.instagram.com/penerbitwidina)

PRAKATA



Alhamdulillah, puji syukur kehadiran Allah Azza Wa Jalla, yang telah memberikan rahmat dan inayah-Nya sehingga para tim penulis dapat menyelesaikan karya bukunya yang berjudul, **Bunga Rampai Teori Penafsiran Al-Quran - Al-Haidts dan Teori-Teori Pemikiran Ekonomi Islam dari para ahli**. Islam hadir sebagai rahmat bagi seisi alam yang menuntun umat manusia dalam menjalani kehidupan di dunia. Selama hidup, manusia tidak luput dari beragam masalah dan kegalauan. Untuk mencari solusi pemecahan masalah, umat Islam dapat bersandar pada sumber-sumber hukum Islam yang jelas. Sumber hukum yang dimaksud adalah Al-Quran, Hadis, Ijma, dan Qiyas. Al-Quran adalah kalam Allah Azza Wa Jalla, yang berfungsi sebagai sumber hukum yang utama. Kehadiran Hadist, Ijma, dan Qiyas bukanlah sebagai penyempurna Al-Quran. Sebab Al-Quran telah sempurna, namun pemahaman manusia-lah yang tidak sempurna, sehingga dibutuhkan penjelas agar pesan yang terkandung dalam Al-Quran dapat dipahami dengan sebenar-benarnya.

Al-Quran merupakan kalam Allah Azza Wa Jalla, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam dengan berbahasa Arab. Dalam hukum Islam, Al-Quran merupakan sumber utama. Mengapa? Karena Al-Quran dijamin keotentikannya dan juga terhindar dari intervensi tangan manusia. Meski merupakan sumber hukum utama, Al-Quran bukanlah kitab hukum maupun kitab kumpulan hukum. Beberapa alasannya adalah karena aturan di dalamnya bersifat universal, bahkan hanya 80 ayat saja yang secara eksplisit menggunakan kata hukum. Sehingga, Al-Quran lebih pantas dikatakan sebagai kitab petunjuk untuk standar moral perilaku manusia. Karena pembahasan ibadah dan muamalah dalam Al-Quran bersifat umum, maka diperlukan suatu penjelas. Melalui Nabi

Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam lah yang kemudian merincinya melalui perkataan dan perbuatan beliau (Sunnah dan Hadits). Contohnya adalah sholat dan zakat. Di Al-Quran tidak ditemukan waktu sholat, gerakan sholat, dan lain-lain. Rincian tata-tata cara tersebut dapat ditemukan pada hadits Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam. Bagaimanapun juga kita saat ini adalah umat Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam yang berjarak 1400 tahun dari masa beliau ada di dunia, sehingga cara terbaik kita memahami makna yang tersirat dan tersurat dari isi Al-Quran dan Al-Hadits yaitu dengan memahami terlebih dahulu cara pola dan teknik penafsiran dari para alim ulama sebelum mengimplementasikan sumber terjemahannya kedalam sendi-sendi kehidupan agar tidak terjadi benturan antara makna teks dan konteks dari dalil yang ada.

Buku yang ada di hadapan para pembaca yang budiman ini merupakan karya ilmiah yang sangat menarik untuk dibaca dan dikaji, karena konteks yang disajikan dalam buku ini sangat relevan dengan kondisi hari ini di masyarakat, terkait dengan bagaimana kita sebagai umat memahami cara berpikir para alim ulama di ranah Ekonomi Islam dalam melakukan teknik penafsiran dan teori-teori lainnya yang mereka berikan sebagai sumber ijtihad yang bisa kita jadikan rujukan dalam bermuamalah. Semoga buku ini bisa menambah khazanah keilmuan khususnya dalam kajian Ekonomi Islam serta bermanfaat bagi masyarakat luas... Aamiin.

Bandung, Juni 2021

Dr. Deni Kamaludin Yusup, M.Ag

Wakil Dekan I Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam,
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

DAFTAR ISI

PRAKATA	iii
DAFTAR ISI	v
BAB 1 TEORI PENAFSIRAN QUR'AN DAN HADIST	1
A. Metode Tafsir Tahlili – Ibnu Taimiyah	1
B. Teori Heurmenetika (Dalam Ilmu Tafsir Al-Quran).....	6
C. Tafsir Tahliliy Menurut Al Tabariy.....	15
D. Tafsir Al-Quran Al-Maraghi.....	17
E. Tafsir Al-Jalalain	19
F. Teori Penafsiran Al-Quran Jalaluddin Al-Suyuti Perspektif Nasikh Mansukh	32
G. Teori Tafsir Maudhu'i Prof. Dr. Ahmad Sayyid Al-Kumiy.....	36
H. Teori Hudud Muhammad Syahrur Dalam Tafsir Al-Quran Kontemporer	41
I. Metode Tafsir Al-Quran Kontemporer Abdullah Saeed	44
J. Teori Tafsir Al-Misbah By M. Quraish Shihab	50
K. Teori Hadis Prediktif dan Teknis - Fazlur Rahman	54
L. Penyelesaian Hadis Mukhtalif Menurut Imam Syafi'i	67
M. Teori Keshahihan Matan Hadis Menurut Al-Khathib Al-baghdadi.....	71
N. Teori Hadist Joseph Schacht (<i>Common link</i>).....	74
O. Teori Pemahaman Hadist Yusuf Al-Qardawi	79
P. Teori Hadis Isnad Cum Matn By Harald Motzki.....	81
BAB 2 TEORI-TEORI EKONOMI ISLAM PART A	87
A. Teori Masalahah	87
B. Teori Sejahtera – Umar Chapra	100
C. Teori Pemanfaatan Barang Gadaai – Ibnu Qudamah.....	105
D. Teori Istishna' Menurut Imam Abu Hanifah	114
E. Teori Ijarah Menurut Imam Syafi'i.....	118
F. Teori Ba'l Salam Imam Syafi'i dan Imam Hanafi.....	119
G. Teori Syirkah Menurut Imam Asy-Syaukani	121
H. Teori Pertumbuhan Ekonomi	124

I. Teori Al-Halal Wa Al-Haram (Halal dan Haram Dalam Islam	129
J. Teori Penetapan Harga dan Teori Sistem Barter dan Fungsi Uang	133
K. Teori Ekonomi Keuntungan Tanpa Menanggung Risiko (Syarh dan Kritik dengan Metode Takhrij) Ibnu Mas'ud Al-Kasani	139
L. Teori Pajak, Distribusi dan Keuangan Publik	151
M. Teori Riba dan Bunga	163
N. Teori Maqashid Syariah	167
O. Teori Maqashid Syariah pada Pendekatan Ekonomi	170
P. Teori Kebutuhan Buruh	175
Q. Pengelolaan Keuangan Islam dan Inflasi pada Fenomena Sosial Ekonomi	182
R. Teori Ekonomi Mikro	202
BAB 3 TEORI-TEORI EKONOMI ISLAM PART B.....	207
A. Teori Perdagangan dan Ekonomi Makro	207
B. Teori Eksport Import Menurut Abu Ubaid	218
C. Teori Perilaku Konsumen Menurut M. Fahmi Khan	221
D. Teori Harga Dan Mekanisme Pasar	224
E. Teori Produksi Baqir Ash Sadr	231
F. Teori Inflasi Al Maqrizi	235
G. Teori Zakat Saham-Yusuf Qardawi	240
H. Teori Produksi - Mohammad Abdul Mannan	248
I. Teori <i>Development As Freedom</i> - Amartya Sen	253
J. Teori Perdagangan Internasional - Abu 'Ubaid Al -Qasim	255
K. Teori Mata Uang By Ibnu Khaldun	259
L. Teori Hak Milik By Ibnu Taimiyah	261
M. Teori-Teori Wakaf dalam Kitab Fath Al-Bari	263
N. Teori Al-Qur'an tentang Ekonomi	269
O. Teori konsep Pajak By Ibnu Khaldun	282
P. Konsep Kebijakan Moneter – Umer Chapra	285

Q. Teori Pemikiran Ekonomi Baqir Al-Sadr (1353 H/1935 M-1980 M /1348 H).....	288
R. Teori Konsumsi – Monzer Kahf.....	291
S. Pemikiran Ekonomi Monzer Kahf (H 1359/1940 M – Sekarang).....	294
T. Pemikiran Ekonomi Islam Abu Yusuf	297
U. Konsep Pemikiran Ekonomi Muhammad Abdul Mannan ...	301



TEORI PENAFSIRAN QUR'AN DAN HADIST

A. METODE TAFSIR TAHLILI - IBNU TAIMIYAH

Metode penulisan tafsir Ibn Taimiyah adalah tahlili (metode analisis) yaitu suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dari segala aspeknya. Ibnu Taimiyah menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya, sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam al-Qur'an Mushaf 'Utsmani. Dilihat dari bentuk tinjauan dan kandungan informasinya menggunakan metode al-tafsir bi al-ma'tsur. Tafsir dengan metode ini menggunakan prinsip penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an lain, penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat Rasul, penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat sahabat, dan penafsiran ayat al-Qur'an dengan pendapat Tabi'in. Beberapa contoh dikemukakan sebagai berikut:

1. Ibnu Taimiyah ketika menafsirkan Q.S. al-Mu'minin ayat 17, Q.S. al-A'raf ayat 6-7, dan Q.S. al-Baqarah ayat 3 dijadikan satu rumpun karena ayat yang satu dengan yang lain saling menjelaskan. Ia membuat topik kajian pada 3 ayat tersebut di atas dengan "makna ghaib dan sahadah". Makna ghaib menurut ulama salaf diartikan Allah. Iman dengan yang ghaib berarti iman kepada Allah. Ulama mutakalimin seperti Abu Ya'la (al-Qadhi),

Ibn ‘Aqil dan Abu Zaghuni berpendapat bahwa ghaib adalah lawan dari syahid. Mereka menganggap al-Ghaib adalah Allah. Mengiyaskan ghaib dengan syahid dapat terjadi, tetapi harus memenuhi norma, alasan, dalil, dan syarat, sebagaimana terjadi sifat-sifat al-‘Ilmu, al-Khibrah, al-radah, dan lain-lain bagi Allah. Akan tetapi, Abu Muhammad tidak setuju dengan pendapat ini karena Allah tidak dapat disebut al-Ghaib. Alasan yang dikemukakan Ibn Taimiyah dari dua pendapat yang berbeda ini adalah karena pemahaman yang keliru. Al-Ghaib di sini mempunyai makna non indrawi. Tidak seperti kita, jika salah seorang di antara kita tidak ada, maka tidak dapat dilihat. Bagi Allah tidak demikian, Allah Maha Menyaksikan semua hamba, Maha Meneliti dan Mengawasi. Bidang ini menyangkut keimanan yang harus dipercaya oleh mu’min. Lafal *al-Ghâib* adalah isim fa’il dari *ghâba* – *yaghîbu*, sedangkan *al-ghaib* adalah mashdar. Mashdar seperti ini banyak dipergunakan seperti lazimnya isim fa’il atau isim ma’f’ul. Ibnu Taimiyah lebih lanjut mengkomparasikan antara makna *al-Ghaib* dengan *al-Syahadah*. Lafal *al-Syahadah* adalah mashdar yang mempunyai makna *al-Masyhud* atau *al-Syahid*, sedangkan *al-Ghaib* adalah *al-maghib ‘anhu*, yaitu sesuatu yang tidak dapat dilihat, lawan dari *al-syahadah*. Ia kemudian menambah argumen bahwa pernyataan al-Qur’an tentang *al-Ghaib* adalah sahih, lalu mencantumkan Q.S. Saba ayat 3 sebagai penguat. Ibnu Taimiyah dalam menafsirkan ayat di atas, memprioritaskan makna ayat al-Qur’an dengan ayat lain sebagai ciri khas ma’tsur, kemudian menyajikan beberapa pendapat mutakalimin, dan meluruskan pendapat yang lemah, serta memperkuat pendapat yang lebih sahih, untuk menjaga pemurnian pemahaman tersebut.

2. Masalah keimanan umat Islam, Yahudi dan Nasrani. Ia mengangkat topik kajian; *mawaqif al-umam min al-rusul*. Ayat ini menjelaskan kedudukan Nabi Isa AS bagi umat manusia. Orang yang mengikuti ajaran Isa AS, dianggap kafir, kedudukannya di atas orang-orang kafir lain. Orang yang

mengikuti ajaran Isa, sebelum syari'atnya diganti, kedudukannya di atas Yahudi. Orang-orang Nasrani kedudukannya di atas orang Yahudi. Orang Islam yang mengakui kerasulan Isa, tidak termasuk kafir. Pada saat Allah mengubah syariatnya, kedudukan Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam dan umatnya di atas kaum Nasrani. Ibnu Taimiyah berargumen dengan Hadis dari riwayat Abi Hurairah RA, "Kami golongan para Nabi, agama kami adalah satu, sesungguhnya orang yang lebih utama dengan Isa putra Maryam adalah saya karena tidak ada Nabi di antara saya dan dia". Ibnu Taimiyah mempertegas makna ayat di atas dengan mengkorelasikan (*munasabah*) Q.S. al-Syura ayat 13, Q.S. al-Mu'minun ayat 51-53, Q.S. al-Mu'min (*Ghafir*) ayat 51, dan Q.S. al-Shaffat ayat 171-173. Ia menyatakan bahwa umat Yahudi mendustakan Isa dan Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam sebagai rasul. Kemudian mempertegas dengan pernyataan Q.S. al-Baqarah [2]: 90. Allah marah dua kali kepada ahli kitab, pertama kepada umat yang mendustakan Isa AS. Kedua, marah kepada umat yang mendustakan Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam. Umat Nasrani tidak mendustakan al-Masih, mereka mendapat pertolongan atas Yahudi, sedangkan kaum Muslimin dimenangkan atas Yahudi dan Nasrani. Mereka iman kepada seluruh kitab-kitab Allah dan Rasul-rasul-Nya. Tidak mendustakan terhadap isi kitab-kitab serta tidak mendustakan kepada segenap rasul-Nya. Pernyataan ini dikuatkan dengan Q.S. Al-Baqarah ayat 136 dan 285 yang menjelaskan bahwa kaum muslimin secara menyeluruh berikrar bahwa, "Kami iman kepada Allah dan iman kepada apa yang diturunkan dan diberikan kepada Nabi-nabi terdahulu serta tidak akan membedakan mereka karena kami tunduk dan patuh kepada-Nya". Demikian pula ikrar Rasul (Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam) yang diikuti oleh kaum mukminin bahwa mereka iman kepada al-Qur'an dan iman pula kepada Allah, Malaikat, Kitab-kitab, dan para Rasul, dengan tidak membeda-

bedakan mereka. Ibnu Taimiyah menandakan bahwa kaum Muslimin (sekarang) adalah para pengikut semua rasul secara keseluruhan, termasuk Isa AS. Allah telah berjanji dalam sebuah Hadis sahih alBukhari. Ibnu Taimiyah dalam kupasan bidang kedua ini masih menggunakan dialek yang melekat pada dirinya, yaitu menggunakan pemaknaan ayat al-Qur'an dengan ayat lain, dikupas secara detil dari aspek Bahasa maupun kupasan secara rasional. Ia kemudian menambah argumnetasi Hadis sebagai penguat.

3. Ketiga, Ibnu Taimiyah dalam menafsirkan Q.S. al-Nisa ayat 34 tentang istri *nusuz* dibandingkan dengan makna *nusuz* yang terdapat pada Q.S. al-Mumtahanah ayat 11. Secara bahasa *nusuz* diartikan bangkit, berdiri, naik atau kasar. *Al-nuzs min al-ardhi* dimaknai bangkit dari tempat tinggi yang keras. Ia menghubungkan lagi dengan Q.S. al-Baqarah ayat 259 dengan kata; *kaifa nunsizuha*, diartikan sebagian mengangkat sebagian yang lain. Ibnu Taimiyah berpendapat wanita *nusuz* adalah wanita yang lari atau tidak taat kepada suaminya, seperti enggan diajak hubungan seks atau pergi ke luar rumah tanpa seizin suaminya. Wanita seperti ini dihukumi maksiat karena bersikap kasar dan membangkang kepada suami. Tidak dikomentari, bagaimana seharusnya menangani problem ini, meskipun pada akhir ayat dijelaskan cara mengatasi kasus tersebut.

1. Pemurnian Pemahaman al-Qur'an

Ibnu Taimiyah dalam mengupas aliran-aliran dan paham yang dianggapnya membahayakan Islam dikupas panjang lebar. Dalam jilid pertama hampir semua isinya mengupas hal-hal demikian. Hal-hal yang dianggap mengkhawatirkan umat Islam dalam memahami ayat al-Qur'an dapat digolongkan sebagai berikut.

a. Persoalan eksternal

persoalan dari luar yang dianggap membahayakan dan mempengaruhi pemikiran umat Islam adalah masalah politik yang mewarnai negeri tempat Ibnu Taimiyah hidup. Sisa-sisa perang Salib,

gempuran serta pendudukan bangsa Tartar di Syam, di sanalah umat Islam dipengaruhi oleh berbagai budaya – tradisi, kebiasaan, dan gaya hidup dari luar. Barat mampu membuat hukum perang damai serta undang-undang perdagangan dan mu’amalah yang sekaligus berpengaruh pada pola hidup mereka. Jenghis Khan menetapkan hukum secara paksa yang wajib ditaati oleh setiap warga. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyah menganggap umat Islam wajib kembali kepada ajaran al-Qur’an dengan benar. Hal yang menjadi catatan penting bagi Ibnu Taimiyah adalah Tartar ternyata dapat ditaklukkan oleh kekuatan Islam dari Mesir, dipimpin oleh Mudhaffar Saifuddin dalam perang ‘Ain Jalut. Ibnu Taimiyah memahami, kemenangan Mesir adalah karena memegang teguh ajaran al-Qur’an dan ulama-ulama dilibatkan dalam pembangunan negara.

b. Persoalan internal;

persoalan dari dalam yang mempengaruhi pemahaman al-Qur’an menurut Ibnu Taimiyah adalah aliran-aliran dalam Islam, seperti Jahamiyah-Jabariyah dan Khawarij. Menurut Ibnu Katsir (murid Ibnu Taimiyah), aliran-aliran ini memaknai al-Qur’an sekehendak hati mereka, yang tercakup dalam isyarat Q.S. Ali Imran ayat 7: Ibnu Katsir menamai golongan itu dengan Khawarij, Jahamiyah atau Jabariyah Rasul memberi isyarat dalam sebuah Hadis, “Barangsiapa menemukan orang-orang yang condong kepada kesesatan, mengikuti sebagian ayat-ayat *mutasyabihat* untuk menimbulkan fitnah maka bunuhlah”. Ibnu Katsir secara tegas menuduh golongan tersebut. Jabariyah atau Jahamiyah berkeyakinan bahwa Allah memperbuat segala pekerjaan manusia. Dia tidak punya sifat, mereka berlebih-lebihan mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur’an tentang Al-Kalam, Al-Sama’ Al-Bashar, dll. Golongan Khawarij beranggapan bahwa orang melakukan dosa besar dihukum kafir, mereka kebanyakan orang Baduy yang jauh dari ilmu pengetahuan. Ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur’an dan Hadis diartikan menurut lafaznya dan harus dilaksanakan. Ali ibn Abi Thalib, Mu’awiyah, Amr ibn al-‘Ash, dan Abu Musa al-As’ary dianggap kafir

karena menyetujui tahkim. Semua aliran di atas menurut Ibnu Taimiyah membahayakan umat Islam dan merusak pemaknaan Al-Qur'an.

2. Langkah-langkah Menafsirkan Al-Qur'an Menurut Ibnu Taimiyah

- a. Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, karena keterangan ayat yang dijelaskan secara global telah dijelaskan dalam ayat lain secara terperinci, dan yang dijelaskan secara singkat pada suatu ayat telah dijelaskan secara detil pada ayat yang lain.
- b. Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Sunnah, karena posisi Al-Sunnah merupakan penjelas bagi Al-Qur'an.
- c. Menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapat para sahabat. Jika penafsiran suatu ayat tidak bisa ditemui di Al-Qur'an dan Al-Sunnah, maka menurut beliau dicarikan dari pendapat para sahabat. Karena mereka lebih tahu tentang hal itu, dan lebih tahu kondisi ketika suatu ayat itu turun
- d. Jika penafsiran suatu ayat tidak didapatkan dari ketiga langkah ini, maka mencarinya dari pendapat para tabi'in, sebab mereka mengambil keterangan tersebut dari para sahabat.

B. TEORI HERMENEUTIKA (DALAM ILMU TAFSIR AL-QURAN)

1. Hans Georg Gadamer

Karya Gadamer *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode) memuat pokok-pokok pikirannya tentang hermeneutika filosofis yang tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh obyek ilmu sosial dan humaniora. Meskipun demikian, bahasa dalam sebuah teks tertentu masih mendapat porsi perhatian Gadamer yang cukup tinggi dan merupakan obyek utama hermeneutikanya. Kaintannya dengan hal ini, Gadamer mengatakan: "*Alles Schriftliche ist in der Tat in bevorzugter Weise Gegenstand der Hermeneutik*" (Semua yang tertulis pada kenyataannya lebih diutamakan sebagai obyek hermeneutika). Gadamer dalam karyanya memang tidak memberikan penjelasan, baik secara eksplisit maupun implisit, tentang metode

penafsiran tertentu terhadap teks. Hal itu dikarenakan bahwa dia tidak mau terjebak pada ide universalisme metode hermeneutika untuk semua bidang ilmu sosial dan humaniora, sebagaimana yang pernah digagas oleh Dilthey. Alasan lain ialah bahwa filsafat hanya berbicara tentang ide-ide umum, mendasar dan prinsipil tentang suatu obyek pembahasan, sehingga dia menyerahkan sepenuhnya pembicaraan mengenai metode tertentu kepada setiap ahli bidang ilmu tertentu. Meskipun demikian, teori-teori hermeneutika Gadamer dapat digunakan untuk memperkuat metode pemahaman dan penafsiran suatu obyek tertentu, termasuk di dalamnya teks tertulis.

Teori-teori pokok hermeneutika Gadamer kiranya bisa diringkas ke dalam beberapa bentuk teori yang terkait satu dengan yang lainnya:

- a. Teori “Kesadaran Keterpengaruhan oleh Sejarah” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein; historically effected consciousness*)
Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein adalah pertama kesadaran terhadap situasi hermeneutik. Namun, mendapatkan kesadaran terhadap sebuah situasi bagaimanapun merupakan tugas yang sulit. Situasi tersebut merupakan posisi yang membatasi kemampuan melihat sesuatu; situasi ini berbentuk horison [atau: cakrawala pemahaman]
- b. Teori “Prapemahaman” (*Vorverständnis; pre-understanding*)
Dalam proses pemahaman prapemahaman selalu memainkan peran; prapemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, dimana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh prejudis-prejudis [*Vorurteile*; perkiraan awal] yang terbentuk di dalam tradisi tersebut
- c. Teori “Penggabungan/Asimilasi Horison” (*Horizontverschmelzung; fusion of horizons*) dan Teori “Lingkaran Hermeneutik” (*hermeneutischer Zirkel; hermeneutical circle*)
Memahami sebuah teks masa lalu sudah barang tentu menuntut [untuk memperhatikan] horison historis. Namun, hal ini tidak

berarti bahwa seseorang dapat mengetahui horison ini dengan cara menyelam ke dalam situasi historis. Lebih dari itu, orang harus terlebih dahulu sudah memiliki horison [sendiri] untuk dapat menyelam ke dalam situasi historis.

d. Teori “Penerapan/Aplikasi” (*Anwendung; application*)

Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, maka selain proses memahami dan menafsirkan ada satu hal lagi yang dituntut, yang disebutnya dengan istilah “penerapan” (*Anwendung*) pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan.

Setelah kita memaparkan pokok-pokok pemikiran hermeneutik Gadamer, kita lalu bertanya-tanya apakah pemikirannya tersebut *visible* untuk diintegrasikan ke dalam ilmu tafsir yang selama ini telah berkembang di kalangan ulama dan sarjana Muslim. Penulis berasumsi bahwa ide-ide hermeneutik dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir, bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Quran. Asumsi ini didasarkan atas beberapa argumentasi sebagai berikut:

- a. Secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang “seni menafsirkan”) dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana kita memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat.
- b. Yang membedakan antara keduanya, selain sejarah kemunculannya, adalah ruang lingkup dan obyek pembahasannya: hermeneutika, sebagaimana yang diungkapkan di atas, mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai obyek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir.
- c. Memang benar bahwa obyek utama ilmu tafsir adalah teks Al-quran, sementara obyek utama hermeneutika pada awalnya adalah teks Bibel, di mana proses pewahyuan kedua kitab suci ini berbeda. Dalam hal ini, mungkin orang mempertanyakan dan

meragukan ketepatan penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Quran dan begitu pula sebaliknya. Keraguan ini bisa diatasi dengan argumentasi bahwa meskipun Al-Quran diyakini oleh sebagian besar umat Islam sebagai wahyu Allah secara verbatim, sementara Bibel diyakini umat Kristiani sebagai wahyu Tuhan dalam bentuk inspirasi, namun bahasa yang digunakan untuk mengkomunikasikan pesan ilahi kepada manusia adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.

- d. Setelah menelaah teori-teori hermeneutika Gadamer, peneliti berkeyakinan bahwa teori-teori tersebut dapat memperkuat konsep-konsep metodis yang selama ini telah ada dalam ilmu tafsir. Poin ini akan lebih dijabarkan pada bab berikut ini.

Di atas telah dipaparkan beberapa kata kunci dari hermeneutika Gadamer. Kata-kata kunci tersebut dapat diaplikasikan dalam rangka pengembangan metode pembacaan Al-Quran di masa kini. Ketika kita berbicara tentang metode pembacaan Al-Quran pada masa kini, maka pertanyaan yang muncul adalah: Bagaimana seharusnya sarjana-sarjana Muslim menafsirkan Al-Quran, sehingga pesan-pesan ilahi dapat ditangkap secara baik dan benar? Kita semua tahu bahwa Al-Quran diturunkan sekitar 14 abad yang lalu, di mana situasi sosial pada saat itu sangat berbeda dengan situasi sosial saat ini. Haruskah kita memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Quran secara literal dan mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan pemahaman literal tersebut? Dalam hal ini, ada tiga pendapat di kalangan sarjana-sarjana Muslim:

1) Pandangan quasi-obyektivis tradisional

Yang dimaksud dengan pandangan quasi-obyektivis tradisional adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Quran harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Quran diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini,

seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Quran dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat Al-Ayat, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutashabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Seluruh yang tertera secara literal dalam Alquran, menurut mereka, harus diaplikasikan juga di masa kini dan masa yang akan datang. Motto yang mereka yakini adalah *Al-Qur'Ān ÒĀliġ li-kulli zamĀn wa-makĀn*. Meskipun dalam banyak kesempatan mereka menjelaskan misalnya alasan penetapan hukum tertentu dalam Al-Quran, namun hal tersebut hanya dimaksudkan untuk menjelaskan rasionalitas penetapan hukum Al-Quran. Bagi mereka pesan utamanya adalah tetap ungkapan literalnya.

2) Pandangan quasi-obyektivis modernis

Pandangan quasi-obyektivis modernis memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-obyektivis tradisional dalam hal bahwa mufassir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan, di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-obyektivis modernis yang di antaranya dianut oleh Fazlurrahman dengan konsepnya *double movement*, Muġammad al-ÓĀlibġ dengan konsepnya al-tafsġr al-maqĀġidġ dan Naġr ĪĀmid AbĖ Zayd dengan konsepnya al-tafsġr at-tĀrikhġ al-siyĀqġ, memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Quran di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Quran. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, dinamakan oleh Al-ÓĀlibġ dengan *maqĀġid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh AbĖ Zayd dengan *maghzĀ* (signifikansi ayat). Makna di

balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

3) Pandangan subyektivis

Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Quran sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Alquran ditafsirkan. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muġammad Shaġrġr. Dia tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufasssir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Quran sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Shaġrġr menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Quran ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *thabġt al-naġġ*

2. Metode Kritik Hadist menurut Ali Mustafa Yaqub

Menarik untuk menyatakan bahwa pemikiran Ali Mustafa Yaqub tentang hadis ternyata cukup komprehensif. Metode kritik hadis dalam pemikirannya termasuk di antara salah satunya. Dalam melakukan kritik hadis, Ali Mustafa Yaqub cenderung melakukan kombinasi antara kritik sanad dan kritik matan. Kedua kritik itu ia lakukan dengan mengacu pada kaidah umum takhrij hadis sebagaimana tertulis pada karya-karya ulama hadis seperti karya Mahmud Thahhan.

Ciri khas Ali Mustafa Yaqub dalam melakukan kritik hadis adalah dengan mengutip atau merujuk pendapat ulama-ulama terdahulu maupun ulama kontemporer. Tindakan merujuk ini dapat dikatakan sebagai bentuk kehati-hatian yang ia lakukan sebagai imbas dari sejarah pengembaraan keilmuannya di pesantren ketika masih muda.

Namun, hal ini bukan berarti Ali Mustafa Yaqub hanya melakukan taqlid tanpa memiliki pendapat sendiri. Tidak jarang ia melakukan ijtihad mandiri dalam melakukan penyimpulan kualitas hadis, hanya saja hal itu tetap dilakukan dengan mempertimbangkan pendapat-pendapat para ulama terkait jarh dan ta'dil para perawi hadis yang diteliti. Lantas, apabila terdapat perbedaan pendapat di antara ulama mengenai kualitas rawi, maka Ali Mustafa Yaqub akan berusaha melakukan komparasi antara ulama mutasyaddid, mutawassit, dan mutasahhil.

Terkait cara Ali Mustafa Yaqub memahami hadis, pada dasarnya hal itu ia lakukan secara tekstual. Namun, ketika cara tekstual tidak memungkinkan untuk dilakukan, maka jalan keluar yang dipilih adalah dengan melakukan pemahaman kontekstual. Oleh karenanya, beberapa peneliti menyatakan bahwa Ali Mustafa Yaqub memiliki metode hermeneutik dalam memahami hadis. Konsekuensi dari pemahaman kontekstual ini adalah ketidaksakralan produk pemahaman. Maksudnya, ketika seseorang memahami hadis secara kontekstual, maka hal itu merupakan aktivitas berpikir yang tergolong *ẓanni* dan konstruksi individu manusia. Oleh karena itu, hasil ijtihad tersebut masih bisa dikritisi dan dievaluasi. Lantas, untuk meminimalisir kesalahan dalam melakukan tafsir kontekstual atas suatu hadis, Ali Mustafa Yaqub memiliki metode berupa memperhatikan beberapa aspek di luar teks hadis, yaitu sebab kemunculan hadis, *setting* lokasi dan waktu, kausalitas kalimat, dan sosiokultural masa.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa buku Hadis-hadis Bermasalah merupakan upaya Ali Mustafa Yaqub dalam melakukan uji validitas hadis, maka di buku ini dapat kita lihat bagaimana Ali Mustafa Yaqub mempraktikkan metode kritik hadis yang ia sepakati. Untuk melihatnya, penulis akan menyajikan salah satu contoh hadis yang dibahas dalam buku tersebut, yaitu hadis tentang mencari ilmu ke Negeri Cina.

Mula-mula, Ali Mustafa Yaqub menuliskan bagaimana pertanyaan yang diajukan kepadanya. Pertanyaan tersebut berkisar pada rasa ingin tahu masyarakat mengapa Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam menyebut nama Cina untuk dijadikan tempat mencari ilmu. Mengapa bukan tempat lain? Eropa misalnya. Setelah itu, Ali Mustafa Yaqub menuliskan redaksi matan hadis yang terkait dengan hal itu, yaitu:

“Carilah ilmu meskipun di Negeri Cina, karena mencari ilmu itu wajib bagi setiap muslim”

Bahasa Arab. Untuk sanad, Ali Mustafa Yaqub menyebutkannya secara tersendiri dengan bahasa Indonesia dan tidak berbentuk pohon sanad, melainkan berbentuk deskriptif. Deskripsi sanad yang Ali Mustafa Yaqub sebutkan diupayakan komprehensif dan mencakup keseluruhan sumber yang memuat hadis tersebut. Ditulisnya enam nama kitab yang memuatnya dengan lima nama perawi. Semua sumber tersebut dijelaskan bahwa bermuara pada rantai sanad yang sama, yakni tiga orang sebelum Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam.

Tahap penyebutan rawi dan sanad ini oleh Ali Mustafa Yaqub dirujuk dari tiga referensi, yaitu Kitab al-Majruhin karya Ibn Hibban, Jami' Bayan al-'Ilmm wa Fadhlih karya Ibn 'Abd al-Barr, dan Silsilah al-Ahadits al-Dha'ifah wa al-Maudhu'ah karya Al-Albani. Kitab yang terakhir ini juga dirujuk oleh Ali Mustafa Yaqub untuk menulis kualitas hadis, yang dalam hal ini berupa kritik sanad. Dari Al-Albani – mengutip Ibn Hibban, didapati bahwa hadis ini palsu karena terdapat kecacatan rawi.

Status palsu yang dinyatakan oleh Al-Albani ini tidak langsung diiyai oleh Ali Mustafa Yaqub, melainkan dicarikan kemungkinan mengangkat derajatnya menjadi *hasan li ghairihi*, yakni hadis dhaif yang menjadi hasan karena ditunjang oleh beberapa hadis lain yang sejenis, dengan syarat hadis itu memiliki rawi yang bukan seorang fasik atau pendusta. Maka, ditemukanlah tiga hadis sejenis dengan sanad yang berbeda. Hanya saja, ketika dicermati, kualitas rawi dalam tiga hadis tersebut juga memiliki masalah yang tidak

memungkinkan mengangkat kualitasnya menjadi *hasan li ghairihi*. Oleh karenanya, hal itu tidak mengubah kedudukan hadis yang diteliti.

Sebagai penutup tulisan, Ali Mustafa Yaqub menyertakan ulasan bahwa di antara tiga hadis yang diajukan sebagai penunjang sebenarnya terdapat salah satu rawi yang kontroversial. Terdapat perbedaan pendapat di antara ulama jarh wa ta'dil tentang kualitas rawi tersebut. Hanya saja, dalam ilmu hadis terdapat kaidah bahwa ketika hal seperti itu terjadi, maka yang diunggulkan adalah pendapat yang menilai negatif. Oleh karenanya, akhir dari tulisan Ali Mustafa Yaqub tetap menyatakan bahwa hadis tersebut dhaif.

Itulah gambaran bagaimana Ali Mustafa Yaqub melakukan takhrij hadis. Ketika hadis telah disimpulkan dhaif, Ali Mustafa Yaqub kemudian menuturkan bagaimana hadis tersebut dapat tersebar di masyarakat yang dalam tahap ini juga merupakan refleksi sebagai bentuk tawaran pemahaman kepada masyarakat. Menurutnya, ungkapan yang dianggap hadis tersebut pada mulanya merupakan kata-kata mutiara. Selain itu, ia juga menegaskan bahwa kalimat kedua di dalam ungkapan tersebut merupakan hadis yang sahih. Kalimat "Mencari ilmu itu wajib bagi setiap muslim" merupakan hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam Al-Baihaqi dan dua ulama hadis lain.

Sampai di sini, penulis mencoba menggambarkan pola alur metode takhrij hadis yang diaplikasikan Ali Mustafa Yaqub dalam Hadis-hadis Bermasalah sebagai berikut:

- 1) Memaparkan pertanyaan.
- 2) Menulis redaksi hadis beserta uraian rawi dan sanadnya.
- 3) Mendeskripsikan kualitas sanad beserta penyimpulan kualitas hadis berdasarkan kritik sanad.
- 4) Mengajukan padanan hadis lain untuk kemungkinan mengangkat kualitas hadis yang diteliti.
- 5) Mengemukakan refleksi sebagai bentuk tawaran pemahaman kepada masyarakat.

C. TAFSIR TAHLILIY MENURUT AL TABARIY

Tafsir secara leksikal berarti penjelasan maksud dari sebuah ayat yang sulit dipahami, sedangkan ilmu tafsir secara terminologis merupakan ilmu yang membahas tentang bagaimana cara mengetahui ayat yang sulit dipahami, bagaimana cara menjelaskan, dan dengan apa dapat menjelaskannya. Membaca pendekatan tafsir pada masa awal kelahirannya sebagai ilmu, seperti merambah hutan belantara keilmuan yang sangat luas. Akan tetapi, keluasan belantara tersebut terasa kurang indah karena pohon-pohon keilmuan yang terdapat di dalamnya memiliki kesamaan antara satu dengan yang lain. Bahkan diantara satu dengan lainnya terkesan merupakan pengulangan, untuk tidak mengatakan peniruan. Peneliti berasumsi bahwa hal tersebut terjadi, karena kelahiran ilmu tafsir jauh lebih muda dibandingkan dengan tafsirnya. Dengan kata lain, ilmu tafsir lahir lebih terbelakang dibandingkan tafsir yang lahir sejak masa kerasulan.

Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al Tabariy dilahirkan di Amil, ibu kota Tabaristan Persia Iran. Nama lengkap syekh yang dikenal alim dan allamah pada masanya ini ialah Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al Tabariy. Pada saat dilahirkan, yakni antara tahun 838 – 839 M, kondisi keilmuan masyarakat Islam sedang mengalami peningkatan yang luar biasa. Sebab bersamaan dengan masa-masa penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan dari Bahasa Yunani, Persia dan India ke Bahasa Arab. Karya Al-Tabariy dalam bidang tafsir yang menjadi rujukan beberapa mufasssir (ahli tafsir) setelah masanya berjudul Tafsir Al Tabariy.

Dengan kitabnya *Jami' al Bayan 'an Ta'wil Ayi al Qur'an*, dimana kitab ini merupakan kitab tafsir yang paling terkenal dan ditulis oleh seorang tokoh yang populer keintelektualannya, corak penafsirannya masih tampak berpegang teguh pada cara penafsiran bi Al-riwayah seperti yang dikembangkan sebelumnya. Kelebihan kitab ini, dibandingkan dengan kitab-kitab lain pada masanya, sudah tampak adanya upaya penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan analisis kebahasaan yang bersifat leksiografis, yakni pembahasan

berdasarkan analisis tata Bahasa arab (*l'rab*). Salah satu karya monumental Al-Tabariy, yang ditulis atas jasa gurunya Ibn Ishaq di Mesir, ialah kitab *Tarikh Al-Umam wa Al-Mulk*.

Secara umum, pendekatan tafsir yang digunakan Al-Tabariy dalam kitabnya ini, menggunakan pendekatan Tafsir Tahlily, suatu pendekatan tafsir sesuai dengan urutan mushaf Uthmaniyy. Sementara itu, metode analisisnya banyak menggunakan metode analisis *bi al ma'thur*, suatu metode analisis ayat dengan ayat lain, hadits atau pendapat para sahabat. Sekalipun Al-Tabariy dalam menyampaikan berbagai pandangan menggunakan sistem sanad, sebagaimana yang biasa digunakan dalam penyampaian hadits, Al-Tabariy tidak melakukan penelitian terhadap kesahihan sanadnya.

Muhammad Bakar Ismail, Mahmud al Sharif, dan Muhammad Fadil ibn "Asyur, menyatakan bahwa secara metodologis Tafsir Al-Tabariy tampak komprehensif, menggunakan analisis kebahasaan (*lughawiy*), Riwayat yang dipilihnya secara hati-hati dan metode *bi al ra'y* (analisis filosofis). Dengan melihat keanekaragaman metode analisis yang digunakan, kitab yang juga disebut dengan Tafsir ibn al Jarir ini dinilai Imam al Nawawi sebagai tafsir yang hingga masa al Nawawi, belum ada yang menandinginya.

Sekalipun banyak penilaian positif terhadap kitab ini, "Aliy al Sabuniy melihat terdapat kelemahan metodologis dalam penggunaan riwayatnya, karena terdapat banyak riwayat *isra'iliyah*. Riwayat *isra'iliyah* merupakan sebuah riwayat yang disandarkan kepada ahli kitab yang mempunyai kompetensi penguasaan kitab-kitab dan memiliki keluasan wawasan. Perlu ditekankan disini bahwa Riwayat yang dijadikan sebagai rujukan para ulama dalam memberikan penafsiran terhadap ayat selalu dipilihkan dari ahli kitab yang sudah mengikuti ajaran Islam, seperti Abdullah bin Salam dan Ka'ab Al Akhbar dan hanya menyangkut kisah-kisah profetik.

Disebabkan alasan tersebut, Sebagian ulama termasuk Al-Tabariy menjadikan pandangan ahli kitab sebagai sumber dalam menafsirkan al Qur'an. Akan tetapi model tafsir dengan menggunakan metode analisis *isra'iliyah* ini mengakibatkan corak

penafsiran yang terkesan berkepanjangan dan kurang memberikan porsi yang cukup pada analisis ayatnya. Berdasarkan atas fakta tersebut, para mufassir kontemporer, seperti 'Aishah "Abdurrahman, memandang bahwa tafsir yang didalamnya menggunakan analisis riwayat isra'iliyah harus dihindari, bahkan disingkirkan dari paradigma tafsir kontemporer.

Corak tafsir *bi al ma'thur*, sebagaimana diterapkan Al-Tabariy, terus mendominasi model tafsir yang berkembang hingga paruh pertama abad ke 5 Hijriyah. Pada paruh kedua abad ke 5 Hijriyah corak tafsir *bi al ra'y* mulai bermunculan. Peneliti berasumsi munculnya corak tafsir ini dipengaruhi oleh masa kecemerlangan kelompok rasionalisme Mu'tazilah yang berjaya pada masa sebelumnya.

D. TAFSIR AL-QURAN AL-MARAGHI

Syekh Ahmad Mustafa Al-Maraghi

Metode penafsiran ayat Al-Quran terbagi menjadi empat jenis, yaitu: metode tahlili (analisis), metode ijmalī (global), metode muqarin (komparatif), dan metode maudhu'i (tematik). (Syurbasyi, 1999). Sedangkan metode yang digunakan untuk menulis Tafsir al-Maraghi adalah metode tahlili (analisis) yang dalam penafsirannya mengartikan ayat demi ayat dan huruf demi huruf sesuai dengan urutan Alquran. (Baidan, 2011)

Dari segi metodologi, dapat dikatakan bahwa Al-Maraghi telah mengembangkan metode baru. Bagi sebagian penafsir, Al-Maraghi merupakan mufassir yang pertama kali memperkenalkan metode tafsir yang memisahkan uraian global dan mendetail sehingga penjelasan ayat-ayat yang terkandung di dalamnya terbagi menjadi dua kategori, yaitu *ma'naijmalī* dan *ma'natahlili*. (Baidan, 2002)

Gaya yang digunakan dalam Tafsir al-Maraghi adalah gaya adab al- Ijtima'i, salah satu kebaruan masa tafsir modern. Tokoh utama yang menggagas model ini adalah Muhammad Abduh yang kemudian dikembangkan oleh teman sekaligus muridnya, Rasyid Rida, yang

kemudian diikuti oleh komentator lain, termasuk Mustafa Al-Maraghi sendiri.

Berikut adalah sistem yang dijelaskan dalam muqaddimah Tafsir Al- Maraghi:

- a. Perkenalkan ayat-ayat di awal diskusi.
- b. Dalam setiap pembahasannya, Al-Maraghi memulai dengan memperkenalkan satu, dua atau lebih ayat Al-Quran, yang kemudian disusun untuk memberikan makna yang menyatu.
- c. Penjelasan kata atau tafsir mufradat
- d. Kemudian Al-Maraghi juga menambahkan penjelasan dari kata-kata tersebut, jika ada kata-kata yang sulit dipahami oleh pembaca.
- e. Memahami ayat-ayat secara menyeluruh (*Al-Ma'na al-Jumali li al-Ayat*)
- f. Lebih lanjut, Al-Maraghi juga menyebutkan makna ayat ijmalī (yang bersifat umum/ universal) dengan maksud memberikan makna umum dari ayat-ayat di atas, sehingga sebelum masuk ke dalam makna tafsir yang menjadi pokok argumen para pembaca harus tahu dulu arti ayat-ayat dari seluruh umum.
- g. Penjelasan tentang penyebab jatuhnya ayat tersebut (*Asbab an-Nuzul*)
- h. Selain itu juga terlebih dahulu memuat pembahasan *Asbab an-Nuzul* jika ada riwayat hadits yang sah yang menjadi pedoman mufasir dalam tafsir ayat-ayat Al-quran.
- i. Terlepas dari istilah ilmiah.
- j. Dalam tafsir ini, Al-Maraghi mengecualikan istilah-istilah yang berkaitan dengan ilmu, misalnya ilmu sharaf, ilmu nahwu, ilmu balagh, dan sebagainya, padahal penyertaan ilmu-ilmu tersebut dalam tafsir sudah digunakan dikalangan mufasirrin sebelumnya.(Al-Maraghy, n.d.)

E. TAFSIR AL-JALALAIN

Menurut bahas, kata Tafsir Al-Jalalain berasal *dar* bahasa arab yaitu تفسير الجلالين Tafsīr *Al-Jalālayn*, arti harfiah: "tafsir dua Jalal") adalah sebuah kitab tafsir Al-Quran terkenal, yang awalnya disusun oleh Jalaludin Al-Mahalli pada tahun 1459, dan kemudian dilanjutkan oleh muridnya Jalaludin As-Suyuthi pada tahun 1505. Kitab tafsir ini umumnya dianggap sebagai kitab tafsir klasik Sunni yang banyak dijadikan rujukan, sebab dianggap mudah dipahami dan terdiri dari hanya satu jilid saja.

Jalaludin Al-Mahalli mengawali penulisan tafsir sejak dari awal surah Al-Kahfi sampai dengan akhir surah Annas, setelah itu ia menafsirkan sampai surah Al-Fatihah sampai selesai. Al-Mahalli kemudian wafat sebelum sempat melanjutkannya. Jalaluddin as-Suyuthi kemudian melanjutkannya, dan memulai dari surah Al-Baqarah sampai dengan surah Al-Isra'. Kemudian ia meletakkan tafsir surah Al-Fatihah pada bagian akhir urutan tafsir dari Al-Mahalli yang sebelumnya. Namun, masih terdapat perbedaan pendapat mengenai kadar kerja masing-masing penafsir tersebut.

1. Definisi

Al-Utsaimin (2001), hlm. 23 menyebutkan, "Tafsir secara bahasa berasal dari Al-fasr (bahasa Arab: الفسر), yaitu menyingkap sesuatu yang tertutup." Adapun secara bahasa, tafsir (Al-Qur'an) adalah penjelasan terhadap makna-makna yang dikandung Al-Qur'an. As-Suyuthi menukil dari Al-Imam Az-Zarkasyi, menjelaskan pengertian tafsir sebagai ilmu untuk memahami kitab Allah Azza Wa Jalla yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, menjelaskan makna-maknanya, menyimpulkan hikmah dan hukum-hukumnya.

2. Urgensi Tafsir Al-Quran Dalam Islam

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ melalui Malaikat Jibril dalam bahasa Arab dengan segala macam kekayaan bahasanya. Di dalamnya terdapat penjelasan mengenai dasar-dasar aqidah, kaidah-kaidah syariat, asas-asas perilaku, menuntun manusia ke jalan yang lurus dalam berpikir dan beramal. Namun, Allah Azza

Wa Jalla tidak menjamin perincian-perincian dalam masalah-masalah itu sehingga banyak lafal Al-Qur'an yang membutuhkan tafsir, apalagi sering digunakan susunan kalimat yang singkat namun luas pengertiannya. Dalam lafadh yang sedikit saja dapat terhimpun sekian banyak makna. Untuk itulah diperlukan penjelasan yang berupa tafsir Al-Qur'an.

Mempelajari tafsir Al-Qur'an adalah kewajiban berdasarkan firman Allah Azza Wa Jalla yang artinya sebagai berikut.

- a. "Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran." (QS Sad [38]: 29) Allah Azza Wa Jalla menjelaskan bahwa hikmah diturunkannya Al-Qur'an yang penuh dengan berkah adalah agar manusia men-tadabbur-i ayat-ayatnya dan meneliti ayat-ayat itu. Tadabbur adalah merenungi lafal-lafal Al-Qur'an untuk memahami maknanya. Jika tidak ada tadabbur, maka manusia akan kehilangan hikmah tersebut dan lafal-lafal Al-Qur'an tidak akan memberi pengaruh.
- b. "Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?" (QS Muhammad [47]: 24) Allah Azza Wa Jalla mencela orang-orang yang tidak men-tadabbur-i Al-Qur'an serta menyebutkan tentang terkuncinya dan tidak adanya kebaikan pada hati mereka.

Ulama-ulama terdahulu berpendapat atas wajibnya mempelajari tafsir Al-Qur'an. Mereka mempelajari lafal dan makna Al-Qur'an sehingga mereka bisa melaksanakan amal yang Allah maksudkan dalam Al-Qur'an. Tidak mungkin melakukan suatu amal yang tidak diketahui hakikat maknanya.

Abu Abdirrahman as-Sulamiy berkata, "Orang-orang yang mengajari kami Al-Qur'an, seperti Utsman bin Affan dan Abdullah bin Mas'ud, ketika belajar sepuluh ayat dari Al-Qur'an kepada Nabi ﷺ, mereka tidak meminta tambah sampai mereka memahami ilmu dan

amal yang terkandung di dalamnya. Mereka berkata, 'Oleh sebab itu, kami mempelajari Al-Qur'an sekaligus ilmu dan amal.'

3. Sejarah Tafsir Al-Quran

Sejarah ini diawali dengan masa Rasulullah ﷺ masih hidup sering kali timbul beberapa perbedaan pemahaman tentang makna sebuah ayat. Untuk itu mereka dapat langsung menanyakan pada Rasulullah ﷺ.

Para sahabat yang terkenal banyak menafsirkan Al-Qur'an antara lain empat khalifah, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, Abdullah bin Zubair. Pada masa ini belum terdapat satupun pembukuan tafsir dan masih bercampur dengan hadis.

Sesudah generasi sahabat, datanglah generasi tabi'in yang belajar Islam melalui para sahabat di wilayah masing-masing. Ada tiga kota utama dalam pengajaran Al-Qur'an yang masing-masing melahirkan madrasah atau madzhab tersendiri, yaitu

- a. Mekkah dengan madrasah Ibnu Abbas dengan murid-murid antara lain Mujahid ibn Jabir, Atha bin Abi Rabah, Ikrimah Maula Ibn Abbas, Thaus ibn Kisan al-Yamani dan Said ibn Jabir,
- b. Madinah dengan madrasah Ubay ibn Ka'ab dengan murid-murid Muhammad bin Ka'ab al-Qurazhi, Abu al-Aliyah ar-Riyahi dan Zaid bin Aslam, dan
- c. Irak dengan madrasah Ibnu Mas'ud dengan murid-murid Hasan al-Bashri, Masruq ibn al-Ajda, Qatadah bin Da'amah, Atha ibn Abi Muslim al-Khurasani dan Marah al-Hamdani.

Pada masa ini tafsir masih merupakan bagian dari hadis namun masing-masing madrasah meriwayatkan dari guru mereka sendiri-sendiri. Ketika datang masa kodifikasi hadis, riwayat yang berisi tafsir sudah menjadi bab tersendiri namun belum sistematis sampai masa sesudahnya ketika pertama kali dipisahkan antara kandungan hadits dan tafsir sehingga menjadi kitab tersendiri. Usaha ini dilakukan oleh para ulama sesudahnya seperti Ibnu Majah, Ibnu Jarir Ath-Thabari,

Abu Bakr ibn al-Munzir an-Naisaburi dan lainnya. Metode pengumpulan inilah yang disebut tafsir *bil Ma'tsur*.

Perkembangan ilmu pengetahuan pada masa Dinasti Abbasiyah menuntut pengembangan metodologi tafsir dengan memasukan unsur ijtihad yang lebih besar. Meskipun begitu mereka tetap berpegangan pada tafsir *bi al-Ma'tsur* dan metode lama dengan pengembangan ijtihad berdasarkan perkembangan masa tersebut. Hal ini melahirkan apa yang disebut sebagai tafsir *bi ar-ra'yi* yang memperluas ijtihad dibandingkan masa sebelumnya. Lebih lanjut perkembangan ajaran tasawuf melahirkan pula sebuah tafsir yang biasa disebut sebagai tafsir isyari.

4. Rujukan Dalam Tafsir Al-Quran

Al-Utsaimin menjelaskan bahwa tafsir Al-Qur'an merujuk pada sumber-sumber berikut.

- a. Pertama: Kalamullah (Al-Qur'an ditafsirkan dengan Al-Qur'an), maksudnya ditafsirkan dengan ayat lain, karena Allah adalah Yang menurunkan Al-Qur'an sehingga lebih mengetahui apa yang dikehendaki ayat. Contoh:

- 1) firman Allah

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (QS Yunus : 62)

- 2) Lafal "أَوْلِيَاءَ اللَّهِ" (awliyâ` Allah, wali-wali Allah) ditafsirkan dengan firman-Nya pada ayat berikutnya:

الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ

(Yaitu) orang-orang yang beriman dan senantiasa bertakwa (QS Yunus : 63)

- 3) firman Allah Azza Wa Jalla

وَمَا أَذْرٰكَ مَا الطَّارِقُ

tahukah kamu apakah yang datang pada malam hari itu?
(QS At-Tariq : 2)

- 4) Lafal "الطارق" (ath-thâriq, yang datang pada malam hari) ditafsirkan dengan firman-Nya pada ayat berikutnya

النَّجْمُ الثَّاقِبُ

(yaitu) bintang yang cahayanya menembus (QS At-Tariq : 3)

- 5) firman Allah

وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا

Dan bumi sesudah itu dihamparkan-Nya (QS An-Nazi'at: 30)

- 6) Lafal "دَحَاهَا" (dahâhâ, dihamparkan-Nya) ditafsirkan dengan firman-Nya pada ayat berikutnya:

وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا

Ia memancarkan daripadanya mata airnya dan (menumbuhkan) tumbuh-tumbuhannya. Dan gunung-gunung dipancang-Nya dengan teguh
(QS An-Nazi'at : 32)

- b. Kedua: perkataan Rasulullah (maksudnya Al-Qur'an ditafsirkan dengan as-sunnah), karena Rasulullah adalah pembawa kabar dari Allah sehingga Rasulullah adalah manusia yang paling mengetahui maksud Allah pada firman-Nya. Contoh:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya. Dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. Mereka itulah penghuni surga, mereka kekal di dalamnya. (QS Yunus : 26)

- c. Nabi menafsirkan lafal "زِيَادَةٌ" (ziyâdah, tambahannya) dengan 'melihat wajah Allah', berdasarkan riwayat dari Ibnu Jarir ath-Thabari dan Ibnu Abi Hatim tanpa adanya kesamaran dari Abu Musa dan Ubay bin Ka'ab.
- d. Ketiga: perkataan sahabat, terutama ulama mereka dan yang memiliki perhatian terhadap tafsir, karena Al-Qur'an turun dengan bahasa mereka, pada masa mereka. Mereka adalah orang-orang yang paling jujur dalam mencari kebenaran, lebih selamat dari hawa nafsu, dan lebih bersih dari perselisihan yang memecah belah mereka. Contoh:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَيْرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. (QS An-Nisa': 43)

- e. Telah sahih kabar dari Ibnu Abbas RA bahwa dia menafsirkan 'menyentuh perempuan' dengan 'hubungan badan'.

- f. Keempat: perkataan tabi'in yang perhatian untuk mengambil tafsir dari para sahabat, karena mereka adalah generasi terbaik setelah sahabat, lebih selamat dari hawa nafsu daripada generasi setelahnya, dan bahasa Arab belum banyak berubah pada masa mereka. Oleh karena itu, mereka lebih dekat kepada kebenaran dalam menafsirkan Al-Qur'an daripada generasi setelahnya. Ibnu Taimiyah berkata dalam Majmu' al Fatawa, "Apabila terdapat konsensus di antara para tabi'in, maka argumen mereka tidak dapat diragukan. Jika terdapat perbedaan, maka argumen-argumen mereka tidak bisa dipertentangkan dan tidak pula menentang argumen orang dari masa setelah mereka. Perbedaan itu dikembalikan kepada bahasa Al-Qur'an, sunnah, atau keumuman bahasa Arab atau perkataan sahabat atas hal itu."
- g. Kelima: konsekuensi makna syar'i atau bahasa berdasarkan konteks terhadap suatu kalimat berdasarkan firman Allah yang artinya, "Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu," (QS An-Nisa' [4]: 105), "Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(nya)," (QS Az-Zukhruf [43]: 3) dan "Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka." (QS Ibrahim [14]: 4) Jika makna syar'i bertentangan dengan makna bahasa, maka diambil konsekuensi makna syar'i, kecuali terdapat dalil yang menguatkan makna bahasa sehingga diambil konsekuensi makna bahasa. Hal itu dikarenakan Al-Qur'an turun untuk menjelaskan syariat, bukan untuk menjelaskan bahasa. Contoh terjadinya perselisihan makna bahasa dan syar'i, kemudian diambil makna syar'i, firman Allah tentang orang-orang munafik:

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ۚ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ

Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik. (QS At-Taubah : 84)

- h. (Dalam ayat terdapat kata yang bermakna *as-shalah*, kemudian diterjemahkan 'menyembahyangkan.') Salat secara bahasa artinya doa, sedangkan secara syar'i dalam ayat ini adalah berdiri di samping jenazah untuk mendoakannya dengan cara-cara khusus. Dengan demikian makna syar'i didahulukan, karena memang hal itulah yang dimaksud oleh Yang berbicara dan yang dipahami oleh yang mendengar. Adapun larangan berdoa untuk mereka secara mutlak diambil dari dalil lain.
- i. Contoh terjadinya perselisihan makna bahasa dan syar'i, kemudian diambil makna bahasa dengan dukungan dalil, firman Allah Azza Wa Jalla

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ
لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Ambillah zakat dari harta mereka, guna membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doamu itu (menumbuhkan) ketenteraman jiwa bagi mereka. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui. (QS At-Taubah : 103)

- j. (Dalam ayat terdapat kata yang bermakna *as-shalah*, kemudian diterjemahkan 'mendoalah.') Maksud salat di sini adalah doa berdasarkan dalil HR Muslim dari Abdullah bin Abi Aufa bahwa Nabi pernah ketika menerima zakat orang-orang, berdo'a (bersalawat) untuk mereka. Kemudian datang Abi Aufa menyerahkan zakatnya, kemudian Nabi berdo'a, "*Allâhumma shalli 'alâ âli Abî Awfa* (Ya Allah, semoga salawat tercurahkan kepada keluarga Abi Aufa)."

5. Bentuk Tafsir Al-Quran

Adapun bentuk-bentuk tafsir Al-Qur'an yang dihasilkan secara garis besar dapat dibagi menjadi tiga:

a. Tafsir bi al-Ma'tsur

Dinamai dengan nama ini (dari kata atsar yang berarti sunnah, hadits, jejak, peninggalan) karena dalam melakukan penafsiran seorang mufassir menelusuri jejak atau peninggalan masa lalu dari generasi sebelumnya terus sampai kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Tafsir *bi al-Matsur* adalah tafsir yang berdasarkan pada kutipan-kutipan yang shahih yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan sunnah karena ia berfungsi sebagai penjelas Kitabullah, dengan perkataan sahabat karena merekalah yang dianggap paling mengetahui Kitabullah, atau dengan perkataan tokoh-tokoh besar tabi'in karena mereka pada umumnya menerimanya dari para sahabat.

Tafsir-tafsir bil ma'tsur yang terkenal antara lain: Tafsir Ibnu Jarir, Tafsir Abu Laits As Samarkandy, Tafsir *Ad Dararul Ma'tsur fit Tafsiri bil Ma'tsur* (karya Jalaluddin As Sayuthi), Tafsir Ibnu Katsir, Tafsir Al Baghawiy dan Tafsir Baqy ibn Makhlad, *Asbabun Nuzul* (karya Al Wahidy) dan *An Nasikh wal Mansukh* (karya Abu Ja'far An Nahhas).

b. Tafsir bi ar-Ra'yi

Seiring perkembangan zaman yang menuntut pengembangan metode tafsir karena tumbuhnya ilmu pengetahuan pada masa Daulah Abbasiyah maka tafsir ini memperbesar peranan ijtihad dibandingkan dengan penggunaan tafsir *bi al-Matsur*. Dengan bantuan ilmu-ilmu bahasa Arab, ilmu qiraah, ilmu-ilmu Al-Qur'an, hadits dan ilmu hadits, ushul fikih dan ilmu-ilmu lain seorang mufassir akan menggunakan kemampuan ijtihadnya untuk menerangkan maksud ayat dan mengembangkannya dengan bantuan perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan yang ada.

Contoh Tafsir bir ra'yi dalam Tafsir Jalalain:

"khalaaqal insaana min 'alaq" (Surat Al Alaq: 2)

Kata 'alaq disini diberi makna dengan bentuk jamak dari lafaz 'alaaqah yang berarti segumpal darah yang kental.

Beberapa tafsir bir ra'yi yang terkenal antara lain: Tafsir *Al Jalalain* (karya Jalaluddin Muhammad Al Mahally dan disempurnakan oleh Jalaluddin Abdur Rahman As Sayuthi), Tafsir Al Baidhawi, Tafsir Al Fakhrrur Razy, Tafsir Abu Suud, Tafsir An Nasafy, Tafsir Al Khatib, Tafsir Al Khazin.

c. Tafsir Isyari

Menurut kaum sufi, setiap ayat mempunyai makna yang zahir dan batin. Yang zahir adalah yang segera mudah dipahami oleh akal pikiran sedangkan yang batin adalah yang isyarat-isyarat yang tersembunyi dibalik itu yang hanya dapat diketahui oleh ahlinya. Isyarat-isyarat kudus yang terdapat di balik ungkapan-ungkapan Al-Qur'an inilah yang akan tercurah ke dalam hati dari limpahan gaib pengetahuan yang dibawa ayat-ayat. Itulah yang biasa disebut tafsir Isyari. tafsir berdasarkan intuisi, atau bisikan batin. Contoh bentuk penafsiran secara Isyari antara lain adalah pada ayat:

“.....*Innallaha ya`murukum an tadzbahuu* baqarah.....”

(Surat Al Baqarah: 67)

Yang mempunyai makna zhahir adalah “.....Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina...” tetapi dalam tafsir Isyari diberi makna dengan “....Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih nafsu hewaniah...”.

Beberapa karya tafsir Isyari yang terkenal antara lain: Tafsir An Naisabury, Tafsir Al Alusy, Tafsir At Tastary, Tafsir Ibnu Araby.

6. Metodologi Tafsir Al-Quran

Metodologi Tafsir dibagi menjadi empat macam, yaitu metode tahlili, metode ijmal, metode muqarin, dan metode maudlu'i.

a. Metode Tahlili (Analitik)

Metode ini adalah yang paling tua dan paling sering digunakan. Menurut Muhammad Baqir ash-Shadr, metode ini, yang ia sebut sebagai metode taji'i, adalah metode yang mufasir-nya berusaha

menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat Al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an.

Tafsir ini dilakukan secara berurutan ayat demi ayat kemudian surat demi surat dari awal hingga akhir sesuai dengan susunan Al-Qur'an. Dia menjelaskan kosakata dan lafazh, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, yaitu unsur-unsur i'jaz, balaghah, dan keindahan susunan kalimat, menjelaskan apa yang dapat diambil dari ayat yaitu hukum fiqih, dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak dan lain sebagainya.

Menurut Malik bin Nabi, tujuan utama ulama menafsirkan Al-Qur'an dengan metode ini adalah untuk meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman akan kemukjizatan Al-Qur'an, sesuatu yang dirasa bukan menjadi kebutuhan mendesak bagi umat Islam dewasa ini. Karena itu perlu pengembangan metode penafsiran karena metode ini menghasilkan gagasan yang beraneka ragam dan terpisah-pisah.

Kelemahan lain dari metode ini adalah bahwa bahasan-bahasannya amat teoretis, tidak sepenuhnya mengacu kepada persoalan-persoalan khusus yang mereka alami dalam masyarakat mereka, sehingga mengesankan bahwa uraian itulah yang merupakan pandangan Al-Qur'an untuk setiap waktu dan tempat. Hal ini dirasa terlalu "mengikat" generasi berikutnya.

b. Metode Ijmali (Global)

Metode ini adalah berusaha menafsirkan Al-Qur'an secara singkat dan global, dengan menjelaskan makna yang dimaksud tiap kalimat dengan bahasa yang ringkas sehingga mudah dipahami. Urutan penafsiran sama dengan metode tahlili namun memiliki perbedaan dalam hal penjelasan yang singkat dan tidak panjang lebar.

Keistimewaan tafsir ini ada pada kemudahannya sehingga dapat dikonsumsi oleh lapisan dan tingkatan kaum muslimin secara merata. Sedangkan kelemahannya ada pada penjelasannya yang terlalu

ringkas sehingga tidak dapat menguak makna ayat yang luas dan tidak dapat menyelesaikan masalah secara tuntas.

c. Metode Muqarin

Tafsir ini menggunakan metode perbandingan antara ayat dengan ayat, atau ayat dengan hadits, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan perbedaan tertentu dari objek yang diperbandingkan itu.

d. Metode Maudhu'i (Tematik)

Tafsir berdasarkan tema, yaitu memilih satu tema dalam Al-Qur'an untuk kemudian menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut baru kemudian ditafsirkan untuk menjelaskan makna tema tersebut. Metode ini adalah metode tafsir yang berusaha mencari jawaban Al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai tujuan satu, yang bersama-sama membahas topik atau judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan-penjelasan, keterangan-keterangan dan hubungan-hubungannya dengan ayat-ayat lain kemudian mengambil hukum-hukum darinya.

7. Macam Tafsir Al-Quran

Setiap penafsir akan menghasilkan corak tafsir yang berbeda tergantung dari latar belakang ilmu pengetahuan, aliran kalam, mazhab fiqih, kecenderungan sufisme dari ahli tafsir itu sendiri sehingga tafsir yang dihasilkan akan mempunyai berbagai corak. Abdullah Darraz mengatakan dalam an-Naba' al-Azhim sebagai berikut:

“Ayat-ayat Al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya, dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan

orang lain memandangnya, maka ia akan melihat banyak dibandingkan apa yang kita lihat.”

Di antara berbagai corak itu antara lain adalah:

- a. Corak Sastra Bahasa: munculnya corak ini diakibatkan banyaknya orang non-Arab yang memeluk Islam serta akibat kelemahan orang-orang Arab sendiri di bidang sastra sehingga dirasakan perlu untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Al-Qur'an di bidang ini.
- b. Corak Filsafat dan Teologi : corak ini muncul karena adanya penerjemahan kitab-kitab filsafat yang memengaruhi beberapa pihak serta masuknya penganut agama-agama lain ke dalam Islam yang pada akhirnya menimbulkan pendapat yang dikemukakan dalam tafsir mereka.
- c. Corak Penafsiran Ilmiah: akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi maka muncul usaha-usaha penafsiran Al-Qur'an sejalan dengan perkembangan ilmu yang terjadi.
- d. Corak Fikih: akibat perkembangan ilmu fiqh dan terbentuknya madzhab-mahzab fikih maka masing-masing golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum.
- e. Corak Tasawuf : akibat munculnya gerakan-gerakan sufi maka muncul pula tafsir-tafsir yang dilakukan oleh para sufi yang bercorak tasawuf.
- F.** Corak Sastra Budaya Kemasyarakatan: corak ini dimulai pada masa Syaikh Muhammad Abduh yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, usaha-usaha untuk menanggulangi masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti dan enak didengar.

F. TEORI PENAFSIRAN AL- QURAN JALALUDDIN AL-SUYUTI PERSPEKTIF NASIKH MANSUKH

Menurut Imam Jalaluddin al-Suyuti mengupas definisi terlebih dahulu. Naskh bermakna *الازالة* (menghilangkan), bermakna *التبديل* (mengganti), bermakna (mengalihkan), bermakna *النقل من موضع الى موضع* (memindahkan dari suatu tempat ke tempat yang lain). Makna yang terakhir ini ditolak oleh Imam al-Makki dan al- Nuhas. (Al-Suyuti, 2008: 535).

Definisi-definisi yang disampaikan oleh Imam Jalaluddin Al-Suyuti memiliki kesamaan dengan yang disampaikan oleh Imam al-Zarqani dalam *Manahil al-Irfan fi Ulum Al-Qur'an*, (al-Zarqani, 2004: 367-368) dan Imam Al-Zarkasyi dalam *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*. (Al-Zarkasyi, 2006: 347-438) Bila dilihat dari sisi periodisasi pertumbuhan Ulum Al-Qur'an dari ketiganya, Imam Al-Zarkasyi yang lebih dulu mengemukakannya. Imam Zarkasyi (w. 791 H), Imam Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H), dan Imam Al-Zarqani (setelah abad ke-14 baru muncul). (abdul Djadal, 2000: 34-42).

Nasikh-mansukh diperbolehkan sesuai kesepakatan ijma'. Imam Jalaluddin al-Suyuti membagi jenis nasikh-mansukh menjadi tiga:

- a. Nasakh suatu perintah sebelum dilaksanakan. Misalnya ayat *najwa* (bisik-bisik). Nasakh seperti ini adalah nasakh yang hakiki
- b. Nasakh terhadap syariat-syariat yang berlaku pada masa sebelum Nabi Muhammad. Di antaranya syariat qisas dan diyat, nasakh arah kiblat dari Baitul Maqdis ke Ka'bah, puasa bulan Al-Syura menjadi puasa Ramadhan. Nasakh semacam ini dinamakan nasakh majazi;
- c. Ayat yang memerintahkan suatu perbuatan karena sebab tertentu, kemudian sebab itu hilang. Contohnya, saat dalam keadaan lemah dan berjumlah sedikit, umat Islam diperintahkan untuk bersabar dan memaafkan. Ayat tersebut di- nasakh dengan kewajiban berperang. Menurut beliau, yang terakhir ini sebenarnya bukan termasuk nasakh, tapi merupakan hukum yang tertunda. (al-Suyuti, 2008: 536)

Imam Jalaluddin al-Suyuti membagi nasakh dalam al-Qur'an menjadi 3 jenis:

- 1) Ayat yang bacaan dan hukumnya di nasakh (dihapus). Dengan kata lain, ayat ini tidak akan bisa kita jumpai dalam Al-Qur'an yang kita punya sekarang. Keterangan mengenai ini bisa kita temukan melalui hadis. Contohnya hadis yang diriwayatkan oleh Sayyidah Aisyah berkenaan dengan ayat yang membahas persusuan, yang awalnya sepuluh cegukan diganti dengan lima cegukan.
- 2) Ayat yang di-nasakh hanya hukumnya, namun tulisannya masih ada dalam Al-Qur'an. Artinya, ayat-ayat ini masih kita jumpai di dalam Al-Qur'an yang kita punya. Jenis yang kedua ini jumlahnya ada 20 yang dipetakan secara khusus oleh beliau, dan akan kita bahas setelah ini.
- 3) Ayat yang tulisannya telah dihapus dari Al-Qur'an, tapi hukumnya masih berlaku. Hal ini berarti ia tidak bisa kita temukan dalam Al-Qur'an sekarang ini. Contoh ayat yang artinya laki-laki yang telah beristri dan perempuan yang telah bersuami ketika mereka berzina maka lemparlah batu hingga mati mereka berdua dengan pasti, sebagai balasan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Imam Jalaluddin Al-Suyuti dalam kitabnya al-Itqan telah memetakan ayat mana saja yang telah berlaku nasikh-mansukh, diantaranya:

- 1) QS. Al-Baqarah:180 tentang kewajiban wasiat pada orang tua dan kerabat dekat, dihapus hukumnya dengan ayat waris sesuai pendapat jumhur ulama. Ada yang berpendapat dihapus dengan hadis yaitu tidak ada wasiat untuk ahli waris. Ada pula pendapat yang mengatakan dihapus dengan ijma'. Keterangan ini sesuai riwayat dari Ibn al-Arabiy. Perbedaan pendapat ini dituntaskan pembahasannya oleh Imam al-Zarqani dalam kitabnya Manahil al-Irfan fi Ulum Al-Qur'an dengan menyatakan, yang benar QS.

Al-Baqarah ayat 180 telah dihapus oleh ayat waris. (Al-Zarqani, 2004: 415-416)

- 2) QS. Al-Baqarah: 183 tentang puasa total dari makan, minum, bersenggama, dihapus dengan QS. Al-Baqarah: 187 yang membolehkan bersenggama pada malam hari dibulan puasa. Hal ini sesuai yang diriwayatkan Ibn al-Arabi.
- 3) QS. al-Baqarah: 240 yang memuat hukum istri cerai mati diminta tinggal dirumah bekas suaminya selama satu tahun, dihapus QS. Al-Baqarah: 234 yang menerangkan masa iddahnya 4 bulan 10 hari. Nasikh-mansukh ini terbalik bila dilihat dari susunan urutan ayat rasm utsmani. Tapi kembali pada rumus asal, nasikh-mansukh itu berdasarkan riwayat. Model yang terbalik seperti ini ada dua ayat. Satunya lagi dijelaskan di bawah.
- 4) QS. al-Baqarah: 284 dihapus dengan QS. Al-Baqarah: 286. Konsep nasikh-mansukh yang diusung Imam Jalaluddin al-Suyuti menjadi penting untuk mereduksi kesalahpahaman mahasiswa di Perguruan Tinggi dalam memahami nasikh-mansukh. Letak sebab kesalahpahamannya biasanya terjadi ketika proses pengajaran berhenti pada definisi nasikh-mansukh, syarat-syaratnya, ruang lingkup, pedoman mengetahui nasikh-mansukh, pendapat tentang naskh dan dalil ketetapanannya, pembagian naskh, macam-macam naskh dalam Al-Qur'an, hikmah naskh, dan sejenisnya seperti yang banyak dituliskan diletaratur-literatur yang telah disebutkan di atas, tanpa menyentuh informasi pemetaan ayat mana saja yang telah berlaku nasakh.

Proses pengajaran nasikh-mansukh di atas, membuka peluang kekeliruan menentukan ayat yang berlaku nasakh. Misalnya saat menentukan nasakh QS. al-Baqarah: 234 dan 240 tentang iddah cerai mati. Bila mahasiswa berpedoman pada nomor ayat untuk mengukur bahwa ayat 234 tentunya lebih dulu turun daripada ayat 240, maka konsekuensinya hukumnya menjadi terbalik. Yakni cerai mati iddahnya satu tahun, bukan 4 bulan 10 hari. Hal ini tidak akan terjadi

ketika saat pengajaran ditunjukkan pemetaan ayat nasakh Imam Jalaluddin al- Suyuti.

Pengajaran nasikh-mansukh yang lebih tepat, bisa menggunakan model deduksi. (Rasyid, 2015:12) dengan memaparkan pemetaan ayat nasikh-mansukh terlebih dahulu, menjelaskan bahwa nasikh-mansukh telah siap pakai, karena telah dipetakan sesuai riwayat. Namun, untuk mengetahui bagaimana nasikh-mansukh bisa dipetakan seperti itu akan kita pelajari mekanismenya: persamaan dan perbedaannya dengan takhsis, cara mengetahui nasakh dan urgensinya, pendapat ulama tentang nasakh dan dalilnya, macam-macam nasakh dan jenisnya, hikmah Allah mengadakan nasakh dan sejenisnya.

Metode berikutnya bisa menggunakan metode induksi (Rasyid, 2015:12) dengan berbicara definisi terlebih dahulu, perbedaannya dengan takhsis, macamnya, cara kerjanya dan seterusnya, kemudian ditutup dengan pernyataan: dari hasil teori- teori tadi menghasilkan pemetaan ayat-ayat yang berlaku nasikh-mansukh sebagai berikut (menunjukkan pemetaan ayat nasikh-mansukh).

Konsep nasikh-mansukh yang diusung Imam Jalaluddin al-Suyuti merupakan konsep yang utuh, yang menjelaskan dari hulu hingga hilir, sehingga menutup kemungkinan kesalahpahaman terhadapnya. Ia menjabarkan mulai dari definisi, pembagian nasikh-mansukh, macam-macamnya, pemetaan surat-surat yang berlaku nasikh-mansukh, faidah-faidah, peringatan (tanbih), dan pemetaan ayat yang berlaku nasikh-mansukh dengan lengkap, yang merupakan muara utama dalam konsep ini.

Implikasi dari konsep nasikh-mansukh yang diusung oleh Imam Jalaluddin Al-Suyuti terhadap pengajarannya di Perguruan Tinggi, yakni menjadikan pemetaan ayat-ayat nasikh-mansukh menjadi fokus utama pembahasan, dan menjadikan kajian teoritiknya sebagai penguat pemahaman bagaimana mekanisme pemetaan ayat nasikh-mansukh itu terbentuk. Serta memberikan penguatan bahwa nasikh-mansukh diketahui dari pengambilan hadis shahih dan sejarah, bukan berdasarkan pemikiran (ra'yu) dan ijtihad. (Al-Suyuti, 2008: 535).

G. TEORI TAFSIR MAUDHU'I PROF. DR. AHMAD SAYYID AL-KUMIY

Menurut catatan Quraish, tafsir tematik berdasarkan surah digagas pertama kali oleh seorang guru besar jurusan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Universitas Al Azhar, Syaikh Mahmud Syaltut, pada Januari 1960. Karya ini termuat dalam kitabnya. Tafsir al-Quran al-Karim. Sedangkan tafsir Maudhui'l berdasarkan subjek digagas pertamakali oleh Prof. Dr. Ahmad Sayyid al-Kumiy, seorang guru besar yang sama di Universitas Al Azhar, model tafsir ini digagas pada tahun 1960 (M Quraish Shihab, 1944:111).

Secara bahasa kata maudhu'i berasal dari kata موضوع yang merupakan isim maf'ul dari kata وضع yang artinya masalan atau pokok pembicaraan, yang berkaitan dengan aspek-aspek kehidupan manusia yang dibentangkan ayat-ayat al-Quran. Berdasarkan pengertian bahasa, secara sederhana metode tafsir maudhu'l ini adalah menafsirkan ayat-ayat al-Quran berdasarkan tema atau topik permasalahan.

Musthafa Muslim memaparkan definisi tafsir maudhu'i adalah ilmu untuk memahami permasalahan-permasalahan sejalan dengan tujuan al-Quran dari satu surat atau beberapa surat. Bentuk definisi operasional tafsir maudhu'i atau tematik ini, lebih rinci tergambar dalam rumusan yang dikemukakan oleh Abd al-Hayy al-Farmawi, yaitu: Tafsir maudhu'i adalah mengumpulkan ayat-ayat al-Quran yang mempunyai maksud yang sama, dalam arti sama-sama membahas satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologis dan sebab turunnya ayta-ayat tersebut, selanjutnya mufasssir mulai memberikan keterangan dan penjelasan serta mengambil kesimpulan.

Dari pemaparan definisi diatas dapat difahami bahwa sentral dari metode maudhu'i ini adalah menjelaskan ayat-ayat yang terhimpun dalam satu tema dengan memperhatikan urutan tertib turunnya ayat tersebut, sebab turunnya, korelasi antara satu ayat dengan ayat yang lain dan hal-hal lain yang dapat membantu

memahami ayat lalu menganalisisnya secara cermat dan menyeluruh. Dalam perkembangannya, metode maudhu'i memiliki dua bagian:

- a. Mengkaji sebuah surat dengan kajian universal (tidak parsial), yang di dalamnya dikemukakan misi awalnya, lalu misi utamanya, serta kaitan antara satu bagian surat dan bagian lain, sehingga wajah surat itu mirip seperti bentuk yang sempurna dan saling melengkapi. Contohnya firman Allah dalam Quran Surat Saba ayat 1-2 :

Artinya: “ Segala puji bagi Allah yang memiliki apa yang di langit dan apa yang di bumi dan bagi-Nya (pula) segala puji di akhirat. Dan Dia-lah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi, apa yang ke luar daripadanya, apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepadanya. Dan Dia-lah Yang Maha Penyayang lagi Maha Pengampun. (Q.S: Saba ayat 1-2)

Dalam surat Saba' ayat 1-2 ini diawali pujian bagi Allah dengan menyebutkan kekuasaan-Nya. Setelah itu, mengemukakan pengetahuan-Nya yang universal, kekuasaan-Nya yang menyeluruh pada kehendak-Nya yang bijak.

- b. Menghimpun seluruh ayat Al-qur'an yang berbicara tentang tema yang sama. Semuanya diletakkan dibawah satu judul, lalu ditafsirkan dengan metode maudhu'i. Contohnya: Allah Azza Wa Jalla, berfirman:

Artinya: “Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dan tuhan nya , maka Allah menerima tibatnya, sesungguhnya Allah maha penerima tobat lagi maha penyayang.” (Q.S Al-Baqarah: 37)

Langkah-langkah Tafsir Maudhu'i, sebagai berikut :

- 1) Langkah-langkah metode tafsir maudhu'i baru dimunculkan pada akhir tahun 1960 oleh Prof. Dr. Ahmad Sayyid Al-Kumiy dengan langkah-langkah sebagai berikut:
- 2) Memilih atau menetapkan masalah Al-Qur'an yang akan dikaji secara maudhu'i (tematik).

- 3) Menghimpun seluruh ayat al-quran yang terdapat pada seluruh surat al-Qur'an yang berkaitan dan berbicara tentang tema yang hendak dikaji, baik surat makkiyyat atau surat madaniyyat.
- 4) Menentukan urutan ayat-ayat yang dihimpun itu sesuai dengan masa turunnya dan mengemukakan sebab-sebab turunnya jika hal itu dimungkinkan (artinya, jika ayat-ayat itu turun karena sebab-sebab tertentu).
- 5) Menjelaskan munasabah (relevansi) antara ayat-ayat itu pada masing-masing suratnya dan kaitan antara ayat-ayat itu dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya pada masing-masing suratnya (dianjurkan untuk melihat kembali pada tafsir tahlily).
- 6) Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh (outline) yang mencakup semua segi dari tema kajian.
- 7) Mengemukakan hadits-hadith Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam yang berbicara tentang tema kajian serta men-takhrij dan menerangkan derajat hadits-hadith itu untuk lebih meyakinkan kepada orang lain yang mempelajari tema itu. Dikemukakan pula riwayat-riwayat (athar) dari para sahabat dantabi'in.
- 8) Merujuk kepada kalam (ungkapan-ungkapan bangsa) Arab dan shair-shair mereka dalam menjelaskan lafaz-lafaz yang terdapat pada ayat-ayat yang berbicara tentang tema kajian dan dalam menjelaskan makna-maknanya.
- 9) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara maudu'i dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan pengertian antara yang 'am dan khas, antara yang mutlaq dan muqayyad, mengsinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat yang nasikh danmansukh, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.

Sedangkan yang melakukan tafsir maudu'i dengan surat persurat menggunakan langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Mengambil satu surat dan menjelaskan masalah-masalah yang berhubungan dengan surat tersebut, sebab-sebab turunnya dan bagaimana surat itu diturunkan (permulaan, pertengahan ataupun akhir, madaniyat atau makkiyat, dan hadith-hadith yang menerangkan keistimewaan).
- b. Menyampaikan pengertian dari tujuan mendasar dalam surat dan membahas mengenai terjadinya nama surat itu.
- c. Membagi surat (khusus untuk surat yang panjang) kepada bagian-bagian yang lebih kecil, menerangkan unsur-unsurnya (meliputi 'am khas-nya, nasikh mansukh-nya, lafaz-nya dalam bahasa Arab dan lain-lain) dan tujuan masing-masing bagian serta menetapkan kesimpulan dari bagian tersebut.
- d. Menghubungkan keterangan atau kesimpulan dari masing-masing bagian kecil tersebut dan menerangkan pokok tujuannya.

Kedudukan Tafsir Maudhu'i menurut Ali Hasan al-Aridl, mengatakan bahwa urgensi metode maudhu'i dalam era sekarang ini yaitu: Metode maudhu'i berarti menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang tersebar pada bagian surat dalam al-Qur'an yang berbicara tentang suatu tema.

Tafsir dengan metode ini termasuk tafsir bi al-ma'tsur dan metode ini lebih dapat menghindarkan mufassir dari kesalahan. Dengan menghimpun ayat-ayat tersebut seorang pengkaji dapat menemukan segi relevansi dan hubungan antara ayat-ayat itu. Dengan metode maudhu'i seorang pengkaji mampu memberikan suatu pemikiran dan jawaban yang utuh dan tuntas tentang suatu tema dengan cara mengetahui, menghubungkan dan menganalisis secara komprehensif terhadap semua ayat yang berbicara tentang tema tersebut

Metode maudhu'i memungkinkan bagi seorang pengkaji untuk sampai pada sasaran dari suatu tema dengan cara yang mudah tanpa harus bersusah payah dan menemui kesulitan. Metode maudhu'i

mampu menghantarkan kepada suatu maksud dan hakikat suatu masalah dengan cara yang paling mudah, terlebih lagi pada saat ini telah banyak bertaburan "kotoran" terhadap hakikat agama-agama sehingga tersebar doktrin-doktrin kemanusiaan dan isme-isme yang lain sehingga sulit untuk dibedakan.

Dari berbagai uraian tentang kelebihan dan kelemahan dari masing-masing metode yang dikemukakan, menurut Hujair A.H Sanaky kebutuhan ummat pada zaman modern, metode Maudhu'i mempunyai peran yang sangat besar dalam penyelesaian suatu tema dengan mendasarkan ayat-ayat al-Qur'an, walaupun setiap metode memiliki karakteristik sendiri-sendiri yang tentu tergantung pada kepentingan dan kebutuhan mufassir serta situasi dan kondisi yang ada.

Dengan demikian metode maudhu'i dapat digunakan untuk menyelesaikan permasalahan yang dihadapi oleh ummat dewasa ini, karena metode maudhu'i mampu menghantarkan ummat (pembaca Tafsir) ke suatu maksud dan hakekat suatu persoalan dengan cara yang paling mudah, sebab tanpa harus bersusah payah dan memenuhi kesulitan dalam memahami tafsir. Selain itu sisi lain yang dilihat adalah dengan metode maudhu'i, mufassir berusaha berdialog aktif dengan al-Qur'an untuk menjawab tema yang dikehendaki secara utuh, sementara kalau kita perhatikan penafsiran al-Qur'an dengan metode tahlili, mufassir justru bersikap pasif sebab hanya mengikuti urutan ayat dan surat dalam al-Qur'an.

Secara singkat Tafsir Tematik atau tafsir maudhu'i dapat diformulasikan sebagai suatu Tafsir yang berusaha mencari jawaban-jawaban Alquran tentang suatu masalah dengan jalan menghimpunkan ayat-ayat yang berkaitan dengannya, serta menganalisa melalui ilmu-ilmu bantu yang relevan dengan masalah-masalah yang dibahas, sehingga dapat melahirkan konsep-konsep yang utuh dari Alquran tentang berbagai masalah. Metode yang relative baru dan dianggap aktual dalam penafsiran Alquran berangkat dari suatu kesatuan yang logis dan saling berkaitan antara satu sama lainnya. Jadi tidak ada satupun kontradiksi ayat-ayat

Alquran, hal ini semakin jelas sebagaimana yang ditegaskan pula didalam Alquran itu sendiri. Asumsi dasar ini berkaitan dengan prinsip yang amat masyhur dikalangan mufasssir yaitu Alquran **يفسر بعضه بعضا** yaitu bahwa sebagian ayat Alqur'an ditafsirkan dengan ayat yang lain.

H. TEORI HUDUD MUHAMMAD SYAHRUR DALAM TAFSIR AL-QURAN KONTEMPORER

Dalam teori fikih konvensional istilah hudûd lalu diartikan sebagai ancaman hukuman yang telah ditentukan kadar dan bentuknya oleh Alquran dan hadis terhadap pelaku tindakan kejahatan yang berkenaan dengan hak masyarakat dan hukuman itu dipahami sebagai sesuatu yang rigid, sehingga tidak dapat ditawarkan lagi.

Dalam teori hudud konvensional, hukuman hudûd tersebut adalah ancaman yang dikenakan kepada pelaku kejahatan yang berkenaan dengan kepentingan umum. Dengan kata lain, hukuman hudûd adalah hak umum (public law), tidak ada seorang pun yang dapat menggugurkannya, jika memang pelakunya telah memenuhi persyaratan untuk dihukum hadd.

Namun demikian, meski secara teoritis hukuman hudûd bersifat rigid, kadang dalam eksekusi hukumnya sangat tergantung dengan situasi dan kondisi. Contoh Umar bin al-Khattab pernah tidak menghukum potong tangan terhadap seorang pencuri, karena ia adalah orang miskin dan ketika itu sedang terjadi musim paceklik.

Jika para rasul sebelumnya menerima risalah-risalah yang bersifat *'ainiyyah-haddiyah (real-fixed)*, artinya konkrit dan tinggal mengamalkan, maka tidak demikian halnya dengan risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam sebagai nabi terakhir. Risalahnya bersifat hudûdiyyah, yang masih memungkinkan adanya ruang gerak ijtihad di dalamnya dan bukan haddiyah yang tidak ada lagi ruang ijtihad di dalamnya.

Selanjutnya dalam memahami teks-teks hukum, Shahrur kemudian mengenalkan apa yang disebutnya sebagai teori batas. Ia mengetengahkan bahwa Allah Azza Wa Jalla telah menetapkan konsep-konsep hukum batas maksimum (a-had al a'la) dan hukum batas minimum (al had al adna).

Teori hudud Syahrur ini dibangun atas asumsi bahwa risalah Islam yang dibawa oleh Muhammad adalah risalah yang bersifat dinamis sehingga ia akan tetap relevan untuk setiap zaman dan tempat (shalih li kulli zaman wa makan). Menurut Syahrur, kelebihan risâlah Islam adalah karena di dalamnya terkandung dua aspek sekaligus, yakni aspek istiqâmah (gerak konstan) dan aspek hanifiyyah / at-taghayyur (gerak dinamis). Dua hal inilah yang menurut Syahrur menjadikan ajaran Islam menjadi dinamis dan fleksibel, namun senantiasa berada dalam bingkai hududullah (batas-batas hukum Allah). Di dalam ajaran yang bersifat fleksibel dan dinamis ini para mujtahid memiliki ruang yang cukup luas untuk melakukan kreasi hukum (ijtihad) sesuai dengan konteks sosial ada di sekitarnya.

Terkait dengan teori batas yang dikemukakannya, Shahrur menjelaskan enam model, yaitu :

1. Model pertama adalah teori minimum, dimana aplikasinya dalam fiqh adalah ketentuan hukum minimum yang telah ditentukan oleh Al-Quran. Dalam hal ini ijtihad manusia tidak memungkinkan untuk mengurangi ketentuan minimal tersebut, namun memungkinkan untuk menambah. Sebagaimana tercantum dalam surat an-Nisa', seperti ibu, adik, dan lain-lain, itu adalah batas minimumnya tidak boleh dikurangkan kriteria wanita yang telah disebutkan tersebut, namun boleh dibolehkan untuk ditambah kriteria yang masuk berdasarkan ijtihad manusia, misalnya anak paman atau bibi, yang selama ini dibolehkan untuk dinikahi didasarkan atas pertimbangan masalah, misalnya alasan medis dan sebagainya.

2. Teori kedua: Batas maksimum yaitu batas paling atas atau tinggi yang telah ditetapkan dan tidak mungkin dilampaui, namun memungkinkan untuk memperingannya. Sebagai contoh, hukuman potongan tangan bagi pencuri. Hukuman bagi pencuri tidak mungkin diperberat lagi diatas ketentuan potong tangan. Contoh lain pada hukuman bunuh pada pembunuh yang disengaja, yang tidak boleh melampaui dengan membunuh pihak-pihak lain seperti keluarga yang tidak terlibat. Akan tetapi boleh memperingannya dengan persyaratan.
3. Teori ketiga: Batas Maksimum dan Minimum sekaligus. ialah batas dimana Al-Qur an menetapkan kedua batas tersebut, dan daerah operasi ijtihad berada diantara keduanya. Sebagai contoh pembagian ketentuan hukum warisan bagi laki-laki, batas maksimumnya 2 kali perempuan, dan batas minimum perempuan 0,5 kali laki-laki. Maka dalam hal ini ijtihad bergerak diatas dua batas (had) tersebut dengan memungkinkan untuk dilakukan hukum persamaan antar keduanya, melihat keterlibatan wanita, peran dan status sosialnya.
4. Teori keempat: Batas Minimum dan Maksimum bersamaan dalam satu koordinat. Menurut teori ini ketentuan had maksimalnya juga menjadi had minimalnya, sehingga ijtihad tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat dan atau yang lebih ringan. Contoh hukuman bagi pelaku perzinahan dalam Al-Qur an sebagai had maksimum dan minimumnya sekaligus, karena dalam ayat tersebut ada term “ra’fah” yang berarti tidak ada keringanan. Ruang ijtihad hanya terbuka dalam hal saksi bukan hukumannya.
5. Teori kelima : Batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa sentuhan. Dimana dalam Al-Qur an had paling atas telah ditentukan, namun karena tidak ada sentuhan dengan had maksimum, maka hukuman belum dapat ditetapkan. Contoh, pada hukuma Khalwat, hubungan antara pria dan wanita yang tidak melakukan perzinahan. Dalam hal ini hukum batas atas yang telah ditetapkan adalah hukuman zina, namun bila pria dan

wanita tersebut hanya berkhawatir tanpa ada persentuhan, atau persentuhan tapi belum zina, maka had zina belum dijatuhkan.

6. Teori keenam: Batas diatas maksimum tidak boleh dilewati dan batas bawah negatif boleh dilewati. Seperti tasarruf harta, had atas yang tidak boleh dilewati adalah riba. Had bawah yang boleh dilewati adalah zakat (zakat sebagai batas negatif karena ia adalah batas minimal harta yang wajib dikeluarkan). Dua hal ini adalah riba yang diperkenankan yaitu yang tidak melewati had atas, yaitu riba yang *ad'afan muda'afatan*.

I. METODE TAFSIR AL-QURAN KONTEMPORER ABDULLAH SAEED

Abdullah Saeed menawarkan sebuah pendekatan baru dalam bukunya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* dikarenakan dia melihat adanya gap antara kebutuhan Muslim pada abad 21 yang berkembang sedemikian pesat dan kompleks dengan pemahaman ayat-ayat Alquran yang masih banyak diinterpretasikan secara literal dan diaplikasikan dalam kehidupan sosio-religius pada masa-masa awal Islam. Meskipun realitasnya, konteks sosial masyarakat Islam pada abad ke 21 sangat berbeda dengan konteks sosio historis masyarakat Muslim pada 15 abad yang lalu ketika Alquran diturunkan.

Dinyatakan oleh Saeed bahwa perlu adanya pendekatan baru yang disebut dengan *contextualist approach* yang memperhatikan *socio-historical context* yang Alquran diturunkan pada masa awal Islam dan kebutuhan masyarakat Muslim di era abad 21 dan masa yang akan datang. Pendekatan ini diharapkan dapat melepaskan keterbelengguan umat Islam dari *legalistic-literalistic approach* atau *grammatical-theologicalsymbolic* yang mendominasi interpretasi tafsir dan fikih sejak periode pembentukan hukum Islam sampai era modern saat ini (Saeed, 2006a: 146). Masyarakat saat ini menunjukkan perkembangan yang luar biasa karena pengaruh globalisasi, migrasi, revolusi ilmiah dan teknologi, ruang eksplorasi, penemuan arkeologi, evolusi dan genetika, pendidikan masyarakat,

ditambah dengan peningkatan pemahaman martabat manusia, interaksi antar agama lebih besar, munculnya negara bangsa.

Persoalan *human right* dan *gender equality* tidak hanya menjadi bahan kajian tetapi sudah menjadi tuntutan, padahal persoalan tersebut belum banyak tersentuh atau bahkan belum dianggap persoalan yang perlu mendapat perhatian serius. Demikian juga dengan persoalan rekayasa genetika yang tidak hanya bisa menyeleksi gen-gen yang baik, dapat menentukan jenis kelamin bahkan dapat *mengloning* manusia. Hal yang terkait dengan religius dan *nonreligius*, *sacred* dan *nonsacred* dalam teks Alquran serta sistem pemerintahan yang berkembang saat ini, juga perlu dikaji kembali. Hal ini tentunya membutuhkan jawaban dari ajaran Islam, terutama dari Alquran yang harus senantiasa direinterpretasikan sesuai dengan konteks kekinian berbasis pada metodologi dan pendekatan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah (Saeed, 2006a: 3).

Kegelisahan Saeed dilatarbelakangi oleh kondisi mayoritas umat Islam yang merasakan bahwa hasil kajian ulama terdahulu dalam disiplin ilmu, baik itu dalam syariah, hadis, ushul fikih, maupun tafsir tidak tampak menggembirakan dan dianggap sudah final tanpa ada upaya ijtihad untuk memperbaharunya. Setelah mereka mengembangkan disiplin ilmu syariah dan mencapai kematangannya pada abad ke 4H/10M dan 5H/11M, mereka umumnya kehilangan vitalitas dan kreativitas dari waktu ke waktu (Saeed, 2006a: 145). Hal ini menyebabkan setiap muncul permasalahan baru para ulama atau ahli kajian keilmuan Islam tidak merujuk ke Alquran sebagai sumber ajaran Islam untuk digali makna yang sesuai dengan konteks sosial masa kekinian. Akibatnya ilmu-ilmu keislaman mengalami kemandegan karena nilai-nilai dan makna yang ada dalam Alquran tidak lagi digali dan dijadikan rujukan yang utama.

Saeed merasa penting meletakkan dirinya yang tidak hanya sebagai *collectors and compilers* akan tetapi Saeed menawarkan ide kreatif yang melihat etik-legal teks dengan mencermati katalisator hierarkhi nilai. Pertama, etico-legal teks yang diakui Saeed sebagai

tradisi penafsiran dengan menangkap spirit etico-legal teks sebenarnya telah dilakukan oleh generasi pertama umat Islam yang disebut juga dengan interpretasi proto-kontekstualis. Dasar ini sering digunakan dalam maqasid syariah fikih dari Al-Ghazali atau bahkan Al-Syatibi. Berbeda dengan Al-Thufi yang melihat interpretasi dari masalah seperti yang dipakai oleh Ismail Raji Al-Faruqi dalam *Islamization of Knowledge Movement* (Saeed, 2006a: 127).

Salah satu hambatan interpretasi berdasarkan maqasid yakni adanya petunjuk yang tampaknya sudah jelas dalam Alquran. Sedangkan metodologi ushul, secara umum tidak memungkinkan untuk interpretasi setiap teks. Saeed mencontohkan, ketika Alquran surat Al-Maidah, 5: 38 berbunyi, “potonglah tangan pencuri pria atau wanita”, ini dianggap sebagai keputusan yang jelas yang tidak memungkinkan untuk reinterpretasi apapun. Menurut metode ushul, teks-teks tersebut harus diikuti secara harfiah, tanpa perubahan waktu, tempat, dan keadaan. Hal ini menciptakan masalah yang tak terpecahkan. Jika usaha interpretatif yakni untuk mengakomodasi maqasid, putusan yang berkaitan dengan perintah yang jelas” mungkin harus dimodifikasi sejalan dengan maqasid. Inilah yang sering menjadi bentuk retorika kosong yang jauh dari etik-legal teks.

Pada periode modern, munculah gagasan untuk perluasan interpretasi protokontekstualis oleh Fazlur Rahman. Saeed mengakui kontribusinya bagi pengembang metodologi penafsiran alternatif terhadap etis hukum teks dalam Alquran yakni menghubungkan teks dengan konteksnya, antara wahyu dengan kondisi kaum muslimin saat ini. Kedua, hierarki nilai. Dengan memasukkan preseden penafsiran protokontekstualis dari periode Islam awal dan aspek tradisi maqasid dengan pendekatan Rahman berbasis nilai Alquran, ada kemungkinan untuk mengembangkan hierarki nilai-nilai yang memungkinkan interpretasi kontekstualis dari etis-hukum teks. Meskipun ada berbagai nilai dalam Alquran yang juga termasuk estetika dan epistemologi, kepentingan utamanya dalam pandangan Saeed menangkap nilai etis dari sebuah tindakan yang benar. Ada banyak alasan perbuatan benar diambil sebagai prinsip dalam

membaca teks dan menghubungkannya dengan kehidupan umat Islam seperti dalam Q.S. Al-Baqarah, 2: 256. Kontinum moral yang berada di formasi selama periode wahyu (610-632 M) merupakan desakan agar pengikutnya melakukan yang benar dan aktif menahan diri dari melakukan salah atau dalam istilah Alquran Mengingat penekanan ini pada perbuatan benar maka generasi Muslim telah menekankan tema dan mengembangkan hukum berdasarkan tindakan yang benar. Lebih penting lagi pada periode modern hal yang mendominasi upaya interpretatif Muslim tertarik dalam menghubungkan Alquran dengan kebutuhan kontemporer dalam mengidentifikasi tindakan yang benar dan semua etis-hukum petunjuk dalam Alquran masih relevan sampai saat ini.

Ketiga, hierarki nilai dalam Alquran untuk interpretasi etis-hukum teks. Untuk mengidentifikasi semua konsep perbuatan benar dalam Alquran dinilai sangat sulit. Saeed telah mengidentifikasi besaran jumlah nilai yang berkaitan dengan perbuatan benar. Setelah bereksperimen dengan berbagai klasifikasi, Saeed mengadopsi daftar kategori yang mencakup nilai-nilai sebagian besar perbuatan benar yang tidak melanggar keyakinan berdasar dari Alquran. Nilai-nilai itu berada di urutan mengikuti kepentingan wajib, fundamental, proteksional, implementasional, dan instruksional (Saeed, 2006a: 130).

Dalam mengembangkan hierarki nilai, Saeed mengambil pertimbangan terhadap keyakinan dasar Islam dalam enam pilar iman, lima rukun Islam, dan apa yang jelas dilarang atau diizinkan dalam Alquran seperti larangan pembunuhan, pencurian, atau kebolehan dari konsumsi makanan tertentu. Dalam mengembangkan kategori Saeed juga mempertimbangkan *ijma'*. Hal ini juga bergantung pada ide-ide yang dikembangkan dalam hukum Islam sehubungan dengan lima kategori perbuatan manusia yakni wajib, haram, makruh, mandub, dan mubah (Saeed, 2006: 130).

Terlepas dari kondisi, kategoris larangan apa yang dalam Alquran harus tetap dilarang dan kategoris apa yang diharamkan harus tetap halal. Teks tersebut sangat sedikit ada di Alquran. Akallah yang

menyatakan bahwa nilai-nilai tersebut pada prinsipnya berlaku universal. Dalam pandangan Saeed hal yang membingungkan dan memprihatinkan yakni halal dan haram dalam standar teks hukum Islam sering didasarkan pada interpretasi Alquran dan sunnah atau berdasarkan penalaran analogis (qiyas) atau konsensus (ijma’).

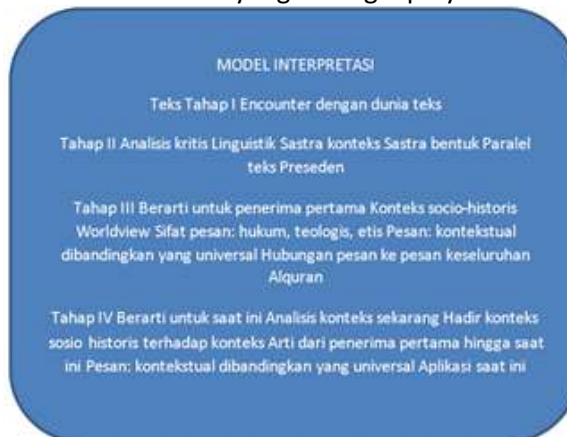
Dalam rangka menjaga keabadian tersebut ke tingkat praksis, halal dan haram tidak boleh melampaui Alquran dan historis sunnah apa yang telah jelas dan tegas dilarang, justru harus menekannya ke tingkat minimum (Saeed, 2006: 132). Kedua, nilai fundamental. Dalam survei Saeed dari Alquran mengindikasikan bahwa nilai-nilai tertentu ditekankan sebagai dasar nilai-nilai manusia. Nilai fundamental ini ditekankan berulang kali dalam Alquran meskipun tidak dijelaskan secara eksplisit dalam Alquran atau sunnah. Misalnya tentang hak asasi manusia yang banyak dianggap universal oleh Muslim dan non muslim. Ketiga, nilai proteksional. Nilai ini memberikan dukungan legislatif kepada nilai-nilai dasar. Misalnya perlindungan hak milik yang nilai ini tidak akan ada kecuali jika dipraktekkan. Hal ini dapat dilakukan tidak hanya dengan menyatakan nilai tetapi juga dengan mengupayakan alat melindungi nilai tersebut dengan melarang pencurian atau riba. Keempat nilai implementasional. Nilai ini merupakan langkah-langkah khusus yang digunakan untuk mengimplementasikan nilai-nilai proteksional. Misalnya larangan pencurian diberlakukan pada masyarakat dibutuhkan langkah-langkah khusus agar masyarakat tidak melakukan pencurian.

Kelima, nilai instruksional. Nilai instruksional dalam Alquran merupakan sebuah kebijakan yang diambil dalam kaitannya untuk masalah yang cukup spesifik dengan keadaan pada saat wahyu diturunkan. Kategori nilai instruksional tergantung dari sudut pandang yang paling banyak muncul, kesulitan, variasi, dan beragamnya. Sebagian besar Alquran tampaknya bernilai instruksional. Teks yang berhubungan dengan nilai-nilai ini menggunakan berbagai perangkat linguistik perintah (amr) atau larangan (la), sebuah pernyataan sederhana yang menunjukkan

tindakan yang tepat dimaksudkan atau berupa perumpamaan, cerita, atau keterangan tentang kejadian tertentu.

Menurut Saeed, di sinilah seseorang memiliki kesulitan yang tinggi dalam menghubungkan teks dengan kehidupan umat saat ini. Apakah nilai-nilai ajaran tersebut melampaui spesifikasi budaya. Dan oleh karena itu, mereka harus diikuti tanpa memandang waktu, tempat, dan keadaan. Sebuah Tawaran Model Interpretasi Saeed mencoba menawarkan sebuah model yang dapat digunakan sebagai pendekatan dalam menginterpretasikan Alquran. Model ini mengharapkan pembaca mampu memaknai Alquran secara interaktif. Pembaca berpartisipasi aktif dalam memberikan makna terhadap teks, bukan sekedar pasif yang hanya menerima makna teks. Dengan kata lain bahwa pembaca seharusnya melakukan proses interpretasi secara berkesinambungan (*a continous process*) terhadap teks dan penulis sesuai dengan *socio-historical context-nya*.

Gambar 1 berikut ini adalah model yang ditawarkan oleh Saeed bagi seseorang yang ingin menginterpretasikan teks Alquran sesuai dengan konteks socio-historis yang melingkupinya.



Gambar 1. Model Interpretasi Abdullah Saeed

MODEL INTERPRETASI Teks Tahap I Encounter dengan dunia teks Tahap II Analisis kritis Linguistik Sastra konteks Sastra bentuk Paralel teks Preseden Tahap III Berarti untuk penerima pertama Konteks socio-historis Worldview Sifat pesan: hukum, teologis, etis Pesan: kontekstual dibandingkan yang universal Hubungan pesan ke pesan keseluruhan Alquran Tahap IV Berarti untuk saat ini Analisis konteks sekarang Hadir konteks sosio historis terhadap konteks Arti dari penerima pertama hingga saat ini Pesan: kontekstual dibandingkan yang universal Aplikasi saat ini

J. TEORI TAFSIR AL MISBAH BY M.QURAI SHIHAB

1. Biografi M.Quraish Shihab

M. Quraish Shihab dilahirkan pada 16 Februari, di Kabupaten Dendeng Rampang, Sulawesi Selatan, yang berjarak kurang lebih 190 km dari kota Kota Ujung Padang. Nama Shihab merupakan nama yang digunakan dalam keluarga besarnya, sebagaimana digunakan dalam Wilayah Timur. Ia merupakan seseorang yang dibesarkan dalam lingkungan yang taat agama. Sejak umur sembilan tahun Quraish sudah terbiasa mengikuti ayahnya ketika mengajar. Sosok ayahnya, Abdurrahman Shihab, merupakan seseorang yang membentuk kepribadian Quraish Shihab. Ia menamatkan pendidikan di Jam'iyat al-Khair di Jakarta, sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Ayanya seorang Guru besar di bidang Tafsir dan pernah menjabat sebagai Rektor IAIN Alaudin Ujung Padang, dan juga sebagai pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) Ujung Padang. Sejak umur 6-7 tahun, ia juga sudah memfokuskan diri dalam mengkaji Al-Quran bersama ayahnya. Begitupun dengan seorang ibu yang mendorong dirinya untuk mendalami ilmu-ilmu keislaman. Hal demikian itu yang kemudian menanamkan rasa cinta dalam diri Quraish Shihab terhadap al-Quran dan kandungannya yang begitu agung. Ia menamatkan pendidikan Sarjana di Fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir Hadis di Universitas Al-Azhar Kairo (1967). Kemudian melanjutkan program Magister di fakultas yang sama, dengan judul *l'jaz at-Tasyri' li Al-Quran al-Karim*. Dan pada tahun 1980 ia

melanjutkan program Doktorat yang juga dalam fakultas yang sama, dengan judul disertasi *Nazm adDurar li Al-Biq'a'i: Tahqiq wa ad-Dirasah*, dan lulus pada tahun 1982, dengan predikat yudisium Summa Cumlaude.

Sebelum menjelaskan latar belakang apa sehingga Quraish Shihab menuliskan tafsirnya yang dalam jumlah 15 volume, ada baiknya kita mengenali alasan kenapa tafsir tersebut dinamakan dengan *Al-Mishbah*. Dari segi bahasa, *Al-Mishbah* berarti “lampu, pelita atau lentera”. Hal itu mengindikasikan bahwa makna kehidupan dan berbagai persoalan yang dihadapi oleh manusia semuanya diterangi oleh cahaya al-Quran. Penulsinya mencitacitakan agar al-Quran semakin membumi dan kandungannya dapat dipahami oleh pembacanya. Ada beberapa alasan kenapa Tafsir *Al-Mishbah* ditulis, yaitu sebagai berikut: pertama, memberikan langkah mudah bagi umat Islam dalam memahami isi kandungan ayat-ayat al-Quran dengan jalan menjelaskan secara rinci tentang pesan apa yang dijelaskan oleh al-Quran, serta menjelaskan tema-tema yang berkaitan dengan perkembangan kehidupan manusia. Karena menurutnya, walaupun banyak orang-orang yang berminat memahami pesan-pesan yang terdapat dalam al-Quran, namun ada kendala baik dalam waktu, keilmuan dan referensi. Kedua, kekeliruan umat Islam dalam memaknai fungsi al-Quran. Misalnya, tradisi membaca Surat Yasin yang dibaca berkali-kali, tetapi tidak memahami apa yang mereka baca berkali-kali itu. Indikasi tersebut semakin menguat dengan banyaknya buku-buku tentang fadilah-fadilah ayat-ayat tertentu dalam buku-buku bahasa Indonesia. Dari kenyataan tersebut perlunya menjelaskan pesan-pesan Al-Quran secara lebih rinci dan mendalam. Ketiga, kekeliruan akademisi yang kurang memahami hal-hal ilmiah seputar ilmu Al-quran, banyak dari mereka yang tidak memahami sistematika penulisan Al-Quran yang sebenarnya memiliki aspek pendidikan yang sangat menyentuh. Dan keempat, adanya dorongan dari umat Islam Indonesia yang menggugah hati dan membulatkan Quraish Shihab untuk menuliskan

tafsirnya. Hal-hal demikian yang mendorong beliau untuk menuliskan karya tafsirnya tersebut.

2. Metode dan Corak Penafsiran

Dalam menuliskan karya tafsirnya, Quraish Shihab menggunakan metode tahlili, yaitu metode analisis, dengan cara menafsirkan ayat-ayat Al-Quran berdasarkan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan urutan mushaf Usmani. Sedangkan corak tafsir Al-Mishbah adalah corak adabi ijtima'i, yaitu corak penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat Al-Quran berdasarkan ketelitian ungkapan-ungkapan yang disusun dengan bahasa yang lugas dan menekankan tujuan pokok al-Quran, lalu mengorelasikannya dengan kehidupan sehari-hari, seperti pemecahan masalah umat dan bangsa yang sejalan dengan perkembangan masyarakat. Penulis berpandangan bahwa tafsir Al-Mishbah karya Quraish Shihab merupakan corak tafsir obyektif modernis, dimana tafsir al-Quran di dalamnya tetap mengedepankan teori-teori konvensional yang dijadikan sebagai dasar awal menafsirkan Al-Quran, untuk kemudian menghasilkan sebuah penafsiran yang baru kontekstual dan dapat diaplikasikan kepada masa kapanpun. Sebagaimana demikian itu merupakan cita-cita al-Quran sebagai wahyu yang salih likulli zaman wal makan.

3. Aspek Tekstualitas Al-Quran

Salah satu ciri khas tafsir Al-Mishbah adalah konsistensinya dalam mengurai kalimat-kalimat dalam setiap ayat al-Quran. Sekalipun tafsir al-Mishbah tergolong sebagai tafsir era modern, yang kandungannya menitik beratkan kepada masalah-masalah social masa kini, tafsir Al-Mishbah tetap memperhatikan makna tekstualitas ayat, bahkan hamper setiap kata di dalam al-Quran diuraikan dengan rinci. Misalnya, dalam menafsirkan ayat pertama Q.S. An-Naba, 'Amma yataasaalun, Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan: Kata 'amma adalah kata yang terdiri dari 'an dan ma. Lalu huruf alif pada ma dihapus untuk mempersingkat, sekaligus mengisyaratkan bahwa pertanyaan itu seharusnya dihapus dan tidak

perlu muncul. Itu sudah sangat jelas. Sehingga sungguh aneh yang mempertanyakan apalagi yang mengingkarinya. Kata yatas'alun terambil terambil dari kata tasa'ala yang menunjukkan ada dua pihak yang saling tanya-menanya. Ia digunakan juga dalam arti seringnya hal itu terjadi.

4. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir Al-Mishbah

Sebagai sebuah karya manusia biasa, Tafsir Al-Mishbah tentu saja memiliki kelebihan-kelebihan, sekaligus juga terdapat kekurangan-kekurangan di dalamnya. Kelebihan tafsir al-Mishbah adalah : Pertama, Tafsir Al-Mishbah kontekstual dengan kondisi keindonesiaan. Di dalamnya banyak merespon hal-hal yang aktual di dunia Islam Indonesia, bahkan dunia internasional. Kedua, Tafsir Al-Mishbah kaya akan referensi dari berbagai latar belakang referensi, yang disuguhkan dengan ringan dan dapat dimengerti oleh seluruh pembacanya. Dan Ketiga, Tafsir Al-Mishbah sangat kental dalam mengedepankan korelasi antar surat, antar ayat, dan antar akhir ayat dan awal surat. Hal ini membantah anggapan tak mendasar para orientalis, seperti W Mongontwery Watt, yang menyatakan bahwa Al-Quran antar satu ayat dengan ayat yang lainnya kacau balau, tidak berkesinambungan.

Sedangkan kekurangannya adalah: Pertama, dalam berbagai riwayat dan kisah-kisah yang dituliskan Quraish Shihab dalam tafsirnya, terkadang tidak menyebutkan perawinya. Hal ini membuat sulit bagi pembaca, terutama para pengkaji ilmu, untuk merujuk dan berhujjah dengan kisah-kisah tersebut. Sebagai contoh misalnya sebuah riwayat dan kisah Nabi Saleh dalam menafsirkan QS. Al-A'raf: 78. Kedua, beberapa penafsirannya yang tergolong berbeda dengan mayoritas mufasir, seperti tentang ketidakwajiban berhijab, membuatnya dicap liberal. Dan ketiga, penjelasan penafsiran Quraish Shihab dalam Al-Mishbah tidak dibubuhi dengan penjelasan dalam footnote. Sehingga, tafsiran-tafsirannya terkesan semuanya merupakan pedapat pribadi. Hal ini tentu bisa saja menimbulkan klaim bahwa tafsir Al-Mishbah tidak ilmiah.

K. TEORI HADIS PREDIKTIF DAN TEKNIS - FAZLUR RAHMAN

Pemikiran Rahman atas asumsi-asumsinya terhadap sebagian matan hadis prediktif dan teknis yang dianggapnya sebagian besar bukan bersumber dari Nabi, tetapi merupakan formulasi generasi berikutnya. Demikian pula asumsinya terhadap sanad hadis dianggap tidak terlalu penting di dalam keberadaan sebuah hadis. Asumsi-asumsi ini antara lain menyatakan:

1. Bahwa sanad (pembawa berita) sebagai kriteria dalam hadis belum bisa dijadikan sebuah argumentasi yang bersifat positif dan final, sebab masih harus dibuktikan secara historis. Demikian pula bahwa sistem Isnad itu berkembang di belakang hari, yakni menjelang akhir abad pertama Hijriah (Rahman, 1965: 72).
2. Bahwa sebuah hadis yang mengandung prediksi, baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung, tidak dapat diterima sebagai hadis yang bersumber dari Nabi, dan hadis tersebut secara kontekstual harus bisa ditafsirkan secara situasional dan dapat diadaptasikan ke dalam situasi dewasa ini (Rahman, 1965: 46)
3. Bahwa persoalan hukum yang dijelaskan di dalam hadis-fikih, menunjukkan kesan bahwa Nabi bukanlah seorang yang ahli hukum yang mencakup semua bidang yang mengatur manusia dari hal-hal yang sekecil-kecilnya, dari permasalahan pemerintahan sampai ritual berwudu, adalah bukan bersumber dari Nabi. Tetapi ternyata bersumber dari warisan para sahabat, para penerus dan sampai pada generasi ketiga. (Rahman, 1965: 33)

Matan hadis prediktif dan teknis memiliki sejumlah illah (kecacatan) dan *syuḏūḏ* (kejanggalan) sebagai salah satu kriteria kesahihan hadis. Mengapa Fazlur Rahman menitikberatkan pentingnya aspek matan hadis, daripada aspek sanad hadis sebagai kriteria kesahihan hadis? Mengapa Fazlur Rahman tidak menerima terhadap hadis prediksi dan teknis, sebagai matan hadis sahih?

Para Muhādśīn dalam menentukan kriteria kesahihan hadis berbeda-beda jumlah unsur yang dipersyaratkannya, ada yang bersifat longgar dan ada pula yang sangat ketat dalam kriteria kesahihan hadis. Mereka pada umumnya menerapkan kriteria kesahihan hadis ke dalam lima persyaratan yakni:

1. kesinambungan periwayatan
2. perawi harus adil
3. semua perawi harus dhabith
4. isnad dan matan harus bebas dari syuūz (kejanggalaan)
5. isnad dan matan harus bebas dari ‘illah (cacat), (Ibnu Shlah, 1972:10).

Sedangkan Fazlur Rahman (w. 1988 M.) mempersyaratkan kriteria hadis yang benar-benar bersumber dari Nabi adalah:

- 1) apabila matan hadis tidak bersifat spesifik (khas);
- 2) apabila matan hadis bukan pengecualian;
- 3) apabila matan hadis tidak bersifat prediksi (ramalan) ataupun mengandung prediksi;
- 4) bukan matan hadis prediksi yang mengandung sifat politis dan hukum;
- 5) matan hadis bersifat situasional atau bersifat historis;
- 6) matan hadis relevan dengan Al-Qur’an; dan
- 7) apabila matan hadis dapat diadaptasikan (sunnah ideal) atau tidak bersifat kaku

Pandangan ini lebih menitik beratkan pada aspek kriteria kesahihan matan hadis, sebab apakah perlunya meneliti aspek sanad jika aspek matan hadis sudah dianggap tidak bersumber dari Nabi, tetapi bukan berarti pandangan Rahman hadis-hadis yang bersumber dari generasi sahabat, tabi’in dan sesudahnya atau hasil penafsiran mereka diartikan itu palsu, tetapi hadis-hadis tersebut merupakan “formulasi” atau hasil “perumusan” dari semangat Nabi (Rahman, 1965: 80). Karena itu Rahman tidak berarti menafikan istilah muhādśīn adanya hadis mauquf, maqt -hadis yang disandarkan

kepada para sahabat, tabi'in dan itba' tabi'in dianggapnya sebagai hadis-hadis palsu, tetapi hadis yang tersebut merupakan hadis-hadis yang diformulasikan saja kepada Nabi.

Dengan demikian munculnya perbedaan jumlah unsur kriteria kesahihan hadis dari Muhādsîn yang sebelumnya, yakni dari pola yang sederhana sampai pada pola yang sangat ketat. Maka kriteria kesahihan hadis yang dimunculkan oleh Rahman, adalah memberikan kesempurnaan terhadap kriteria yang disampaikan oleh muhadi'sîn, sehingga akan tercapai tujuan untuk membedakan hadis-hadis yang betul-betul bersumber dari Nabi dan yang bukan dari Nabi.

1. Makna Hadis Prediksi

Prediksi merupakan serapan dari bahasa Inggris *Predict* yang artinya; “pendapat, pernyataan, ceramah tentang pelajar” (Pius A. Partanto, 1994: 619). Dalam kamus Inggris-Arab, kata *Predict* disamaartikan dengan أنبأ (memberitakan), تكهن (meramal), رجم بالغيب (berbicara sesuatu yang belum diketahui) (Elias, 1977: 563). Kata “ramal” yang mendapat awalan (me-) dapat diartikan: (a) melihat nasib orang dengan membuka ramal; (b) menduga; menelaah; (c) meramalkan yakni melihat (menduga) keadaan (hal) yang bakal terjadi. Ramalan adalah hasil yang diperoleh dari meramal (Dep.Diknas, 2005: 924).

Hadis-hadis prediksi dalam tulisan ini, adalah hadis-hadis yang diprediksikan Fazlur Rahman sebagai hadis yang tidak bersumber dari Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam, tetapi merupakan hadis-hadis yang diformulasikan dan seolah-olah bersumber dari Nabi. Penolakan Rahman terhadap hadis-hadis prediksi adalah didasarkan bukti-bukti historis yang secara nyata mengandung ramalan baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung (Rahman, 1965: 46). Munculnya kritikan ini terhadap hadis-hadis prediksi karena disebabkan adanya peperangan yang tak henti-hentinya dan situasi politik (*al-fitna*) sehingga mereka membuat predisi-prediksi yang bertujuan kepentingan golongan politik, dogmatis dan teologis.

2. Jenis dan Tanda-Tanda Hadis Prediksi

Jenis hadis-hadis prediksi (ramalan) ada yang bersifat langsung ada pula tidak langsung. Hadis prediksi yang tidak langsung dapat dilihat dari substansi atau kandungan matan hadis tersebut, sedangkan hadis prediksi yang langsung dapat dilihat dari tanda-tanda secara umum seperti berikut:

- a. Adanya susunan kalimat yang didahului huruf س (sin)¹, yang menunjukkan masa yang akan datang, seperti penggunaan kata-kata ستكون atau سيكون (akan terjadi).

Contoh:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَتَكُونُ فِتْنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ
وَالْقَائِمِ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا
تَمْتَسِرَ لَهُ فَمَنْ وَجَدَ مِنْهَا مَلْجَأً أَوْ مَعَادًا فَلْيَعُدْ بِهِ . (رواه البخاري : ٤ / ٢٤١)

- b. Susunan kalimat secara dahir menunjukkan pengertian (makna) prediktif dengan menggunakan kata-kata يَكُونُ بَعْدِي... (setelah aku nanti akan....). Contoh hadis Nabi dari imam Muslim:

قَالَ يَكُونُ بَعْدِي أَيْمَةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَذَايَ وَلَا يَسْتَنْتُونَ بِسُنَّتِي وَسَيَقُومُ فِيهِمْ
رَجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ قَالَ (حَدَّثَنِي) قُلْتُ كَيْفَ
أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أُنْرِكْتُ ذَلِكَ قَالَ تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَإِنْ ضَرَبَ
ظَهْرَكَ وَأَخَذَ مَالَكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ - (رواه مسلم : ٦ / ٢٠)

- c. Adanya susunan kalimat seperti: سيأتي yang menunjukkan secara tegas mengandung pengertian (makna) prediktif, karena ditegaskan dengan huruf س (sin), dan disertai kata kerja يأتي (akan datang) yang menunjukkan peristiwa yang diramalkan bakal terjadi di masa yang akan datang, dan kadang disebut يأتي saja dengan penambahan kata زمان sebagai kata penguat yang

menunjukkan betul-betul waktu (zaman) yang akan datang terjadi. Contoh hadis Nabi dari Sahih Al-Bukhari:

قال : « سيأتي على أمتي زمان تكثر فيه القراء ، وتقل الفقهاء ويقبض العلم ، ويكثر الهرج »

- d. Hadis prediksi mengandung sifat secara langsung maupun tidak langsung serta bersifat spesifik (Rahman, 1965: 46). Contoh hadis sahih dari imam Al-Bukhari:

« يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهدای ولا يستنون بسنتی وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس ». قال قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك قال « تسمع وتطيع للأمر وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع ». (رواه مسلم : ٦ / ٢٠)

Kritik Rahman tentang hadis-hadis prediksi merupakan sebuah

hadis yang tidak bersumber dari Nabi, tetapi merupakan hasil formulasi dari ulama generasi awal Islam. Ada beberapa hal yang dapat digarisbawahi atas pandangannya serta memperjelas tentang alasan-alasan penolakannya terhadap hadis prediksi.

- a. Bahwa Rahman tidak menolak seluruh hadis prediksi tetapi ia menolak hadis prediksi yang bersifat spesifik, seperti pertentangan politik, teologi dan dogmatis (Rahman, 1965: 46). Rahman memberikan contoh dari kitab as-shahihain hadis riwayat dari sahabat Huzaifah, Nabi berkata:

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (كانت بنو إسرائيل تمسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وسيكون خلفاء فيكثرون) . قالوا فما تأمرنا ؟ قال (فوا ببيعة الأول فالأول أعطوهم حقهم فإن الله سأنهم عما استرعاه (رواه البخاري : ٤ / ٢٠٦).

“Setelah aku nanti akan datang pemimpin-pemimpin politik yang tidak suka dengan bimbinganku dan tidak suka mematuhi sunnahku, dan diantara mereka ada yang berhati syaitan di dalam wujud manusia. Khuzaifah mengatakan bahwa ia mengajukan pertanyaan: Apakah yang harus kulakukan, ya Rasulullah, jika aku berada di dalam situasi yang seperti itu? Maka Nabi pun menjawab: Dengar dan patuhilah pemimpin politik tersebut. Sekalipun ia menyiksamu dan merampas harta bendamu engkau harus mendengar dan mematuhi”

Lebih lanjut Rasyid Ridha memahami prediksi hadis ini sebagai hadis yang bernuansa politik dan dogmatis, pertentangan tentang permasalahan konsep iman antara golongan Asy’ariyah, Mu’tazilah dan Sunni. Sehingga pandangan Rasyid Rahman sebagai hadis spesifik yang bersifat politis dan dogmatis (Ridha, tt.: VIII, 185-187).

Kritik Rahman yang menolak terhadap matan hadis prediksi yang bersifat spesifik ini, sebagai alasan sebuah hadis yang bukan bersumber dari Nabi adalah sudah tepat. Dan akan lebih sempurna lagi jika Rahman menjelaskan secara mendalam unsur sanad terhadap setiap contoh yang membahas hadis-hadis spesifik.

b. Hadis harus bisa dihubungkan dengan periode yang relevan di dalam sejarah

yang kemudian. Secara khusus Rahman tidak menjelaskan kriteria sebuah hadis sahih seperti yang sering diungkap oleh kebanyakan Muhādisīn, tetapi ia menjelaskan apakah sebuah hadis itu bersumber dari Nabi, ataukah sebuah hadis itu merupakan formulasi dari “sunah ideal” yang diaplikasikan secara kreatif oleh generasi sesudahnya sesuai dengan situasi dan kondisi yang terjadi ketika itu, sehingga menjadi sunah yang hidup. Rahman berpendapat bahwa sebuah hadis yang bersumber dari Nabi harus bisa dibuktikan secara historis dan dapat disesuaikan dengan kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal ini hanya dapat kita lakukan melalui suatu studi historis terhadap hadis dengan mengubahnya menjadi “sunah yang hidup” (Rahman, 1965: 77). Misalnya sebuah

hadis tentang faraid (pembagian waris) Jabir bin Abdullah mengatakan:

جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالت يا رسول الله : هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك في أحد شهيدا ، وإن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا ولا تنكحان إلا ولهما مال . فقال : يقضي الله في ذلك . (رواه الترمذي ٤ / ٤١٤)

Seorang istri Sa'ad bin ar-Rabi' datang menghadap kepada Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam, kemudian berkata: Wahai Rasulullah ! Ini dua putri Sa'ad bin arRabi', kedua putri ini ayahnya telah mati syahid pada perang Uhud bersama engkau, dan sungguh pamannya telah mengambil harta miliknya, maka bagi keduanya tidak bisa membiarkan hartanya tetap tinggal, dan keduanya tidak bisa menikah tanpa harta miliknya. Kemudian Nabi bersabda: Allah yang akan menyelesaikan hal itu. Turunlah ayat al-Qur'an tentang hukum waris yang bersifat umum, dalam Surat An-Nisa', 11 :

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika

yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”.

Lalu Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam bersabda:

أعط ابنتي سعد الثلثين ، وأمهما الثمن وما بقي فهو لك

”Berikanlah kepada kedua putri Sa’ad dengan dua pertiga, dan untuk ibunya seperdelapan dan sisanya untuk engkau”.

Hadis ini secara umum menjelaskan pertama kali tentang pembagian waris dalam Islam. Hukum waris dalam Islam dapat dibuktikan secara historis, yaitu ketika munculnya ketidakadilan di zaman sebelum Islam, kaum laki-laki dewasa menguasai harta peninggalan secara tidak adil, kaum perempuan dan anak-anak tidak mendapat hak-haknya, maka situasi dan kondisi yang semacam ini diperlukan revormasi hukum waris yang secara adil. Keadilan

ketika itu secara teknis dipandang lebih adil jika kaum wanita dan anak-anak mendapat bagian tanpa mengecualikan kaum laki-laki sebagai mana dilandasi Al-Qur’an Surat An-Nisa’: 7.

3. Makna Hadis Teknis

Kata teknik atau teknis merupakan terjemahan dari bahasa asing (Inggris) “*technic*” صنعة cara pembuatan, atau cara-cara mengerjakan atau cara-cara melaksanakan sesuatu (Elias, 1977: 724). Jadi dapat dipahami suatu hal yang dilakukan berdasarkan cara-cara tertentu.

Hadis teknis yang dimaksud adalah sebagian dari hadis-hadis Nabi yang isinya mengandung pesan-pesan praktis, baik dalam persoalan hukum maupun teologi. Hadis-hadis teknis semacam ini sebenarnya oleh muhādisîn dikategorikan sebagai sunnah ‘fi’liyyah (perbuatan).

Secara umum Rahman tidak menjelaskan definisi tentang makna hadis-hadis teknis, hanya saja ia menunjukkan sebagian contoh-contoh hadis teknis. Menurutnyanya adalah sulit diterima secara logika karena banyaknya perbedaan penafsiran di dalam beberapa persoalan hukum, dan karena secara historis sulit dibuktikan bahwa sebagian hadis-hadis teknis bersumber dari Nabi (Rahman, 1965: 71).

Perbedaan pendapat dikalangan kaum Muslimin, bukan saja terdapat di dalam persoalan ibadah seperti; salat, puasa, dan haji, tetapi perbedaan terjadi pada hadis-hadis hukum yang bersifat teknis. Misalnya hukum perkawinan, riba dan bunga bank, penyembelihan binatang dengan alat mekanik. Penolakan Rahman tidak secara total terhadap hadis-hadis teknis, karena hadis-hadis teknis dipandang Rahman sebagai hadis yang tidak historis, tetapi tetap harus dipandang bersifat *normative* di dalam formulasi-formulasinya yang *actual* (Rahman, 1965: 111-113). Karena itu hadis-hadis teknis tidak dikembalikan kepada Nabi. Tetapi hadis-hadis itu merupakan interpretasi yang kreatif dan dinamis terhadap Sunnah Nabi.

Jelasnya bahwa hadis-hadis teknis dalam hukum seperti hadis riba yang kontroversi itu di dalam aktualnya dipandang normatif bagi setiap pendapat golongan atau mazhab masing-masing tetapi secara historis perlu dibuktikan. Contoh hadis teknis masalah bunga Bank (riba) yang dilaporkan kontradiksi antara dua hadis dalam obyek yang sama. Seperti hadis berikut:

(١) قَالَ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْقِضَّةِ بِالْقِضَّةِ وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ إِلَّا
سَوَاءً بِسَوَاءٍ (رواه البخاري ٩٨ / ٣)
(٢) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : البر بالبر ربا إلا هاء وهاء والشعير
بالشعير ربا إلا هاء وهاء والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء. (رواه البخاري: ٣
٩٦ /

Rahman menyatakan bahwa kontradiksi dua hadis riba ini yakni hadis nomor 1 larangan pada riba jenis emas dan perak, sedangkan hadis nomor 2 larangan riba pada jenis makanan seperti gandum, dan kurma. Karenanya hadis riba tidak pernah berhenti dari perdebatan para ulama fikih sampai saat ini. Mereka masing-masing mengeluarkan alasan yang didukung dari hadis Nabi. Mereka kebanyakan ulama fikih melarang teknik riba yang bersifat riba Al-fadl. Dalil yang mereka pandang adalah karena atas prakasa dari hadis-hadis yang diriwayatkan oleh unggulan para sahabat seperti Muawiyah, Zaid bin Arqam, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin 'Umar, yang mereka klaim sebagai orang yang menentang terhadap riba Al-fadl (kelebihan), namun pada kesempatan yang lain terdapat pendapat sebaliknya yang dilaporkan oleh imam Al-Bukhari: tidak ada riba ketika pembayaran dilakukan dengan tunai. Pernyataan ini merupakan ungkapan protes bagi lawan jenisnya dan berusaha dikembalikan terhadap pandangan sektoral, yakni urusan ini merupakan urusan negara yang dikembalikan atas dasar dari Al-Qur'an (1964: 11).

Jadi para ahli hukum ketika menafsirkan terhadap prinsip umum atas larangan transaksi ribawi dalam Al-Qur'an dan sunnah Nabi dan kemudian terwujud adanya hadis-hadis hukum yang kontradiksi, adalah merupakan dasar peninjauan kembali agar dapat mengembalikan hadis menjadi sunnah, yaitu sumbernya yang semula. Di samping itu, dengan penafsiran situasional, akan menghidupkan kembali norma-norma yang dapat diterapkan untuk situasi masa sekarang.

4. Alasan-alasan Penolakan Hadis Teknis

Hampir semua hadis-hadis hukum menyangkut persoalan teknis. Betapa aneka ragamnya hadis-hadis hukum yang diakibatkan prinsip penafsiran situasional yang berdasarkan ijtihad oleh ahli hukum dan teologi di masa yang lalu, maka seharusnya didasarkan prinsip yang sama dengan membangkitkan moral yang riil dari latar belakang situasional yang bersangkutan. Hadis-hadis hukum dipandang sebagai

sebuah problem yang harus ditinjau kembali bukan sebagai hukum yang sudah jadi untuk dipergunakan secara langsung (Rahman, 1965: 78). Misalnya masalah Riba, Al-Qur'an menjelaskan alasan yang sesungguhnya mengapa riba dilarang dengan mengatakan bahwa riba tidak dapat didefinisikan sebagai suatu transaksi dagang karena melalui riba modal dengan cara yang tidak wajar menjadi berlipat ganda (*ad'āfan mudā'afan*). Hadis-hadis hukum historis mendukung keterangan ini dengan mengatakan bahwa sesungguhnya riba adalah praktik orang Arab dari masa sebelum Islam (An-Nawawi, 1392: IV, 312).

Untuk menemukan dan menegaskan kandungan hadis-hadis teknis yang bersifat historis dan spesifik yang bersumber dari Nabi janganlah dijadikan sebuah kekhawatiran yang mendalam bagi kaum Muslimin. Secara riil tak dapat disangka tentang salat, zakat, puasa, dan haji beserta cara-cara melakukannya secara mendetail, sedemikian jelasnya bersumber dari Nabi. Sesungguhnya hadis-hadis yang historis, atau biografi Nabi sangat jelas dan dapat dipergunakan sebagai landasan yang paling penting untuk menafsirkan hadis-hadis teknis. Jadi sangat jelas bahwa alasan-alasan penolakan Rahman terhadap sebagian hadis-hadis teknis adalah dikarenakan:

a. Hadis-hadis teknis tidak historis dan tidak biografis.

Hadis Nabi adalah sebuah data sejarah yang berupa tulisan yang terdiri dari isi berita dan pembawa berita yang lazim dalam ilmu hadis disebut matan hadis (isi berita) dan sanad hadis (pembawa berita). Kedua istilah ini sudah baku dan harus ada pada setiap hadis Nabi, serta keduanya saling berkaitan yang tidak bisa terpisahkan. Penilaian terhadap data hadis yang asli dapat diperoleh melalui pencarian kebenaran secara cermat terhadap matan dan sanad hadis. Dalam rangka mencari kebenaran data sejarah (hadis), para Muhādīṣīn melalui metode ilmu *al-jarh wa at-ta'dīl* telah melakukan penyeleksian terhadap sejumlah hadis-hadis yang tidak asli bersumber dari Nabi. Mereka telah melakukan kritik hadis yang diarahkan pada kritik sanad (pembawa berita) atau unsur "siapa" daripada matan (teks) atau unsur "apa". Banyak karya-karya mereka

yang membuktikan mereka telah melakukan kritik sejarah. Misalnya kitab *“At-Tārīh al-Kabīr”* karya Imam Al-Bukhārī (w. 256 H.), kitab *“At-Ṭabaqāt”* karya Ibnu Sa’ad (w. 230 H.), dan lain-lainnya. Metode penelitian ilmu *Al-jarh wa al- ta’dīl* yang dikembangkan oleh muhādīśīn, terhadap penseleksian tentang sistem isnad yang merupakan jaminan terhadap validitas hadis, telah diakui Rahman sebagai prestasi yang luar biasa di dalam meminimalisasikan usaha-usaha pemalsuan terhadap hadis (Rahman, 1965: 72).

Oleh karena itu, Rahman di dalam setiap pemaparan hadis-hadis Nabi tidak pernah menyertakan rentetan para perawi. Mengapa demikian? Karena, Rahman masih meragukan terhadap sebagian hadis-hadis dari hasil penelitian para ulama klasik tentang kehistorisannya, tetapi ia lebih dipengaruhi oleh pandangan-pandangan dari para sarjana Barat.

b. Hadis-hadis historis bersifat tidak ilmiah.

Rahman (1965:73) mengkategorikan hadis-hadis historis adalah tidak bersifat ilmiah. Termasuk sebagian besar hadis-hadis teknis yang dikatakannya merupakan hadis yang tidak historis, sekalipun hadis ini bersifat *normative* di dalam formulasi-formulasinya yang aktual dari sunnah yang hidup. Oleh karena itu, sebagian besar hadis-hadis teknis ini termasuk yang dikategorikan Rahman sebagai sebuah hadis yang tidak bersifat ilmiah, yakni tidak bisa dibuktikan secara historis.

Secara umum Rahman dalam kritik terhadap hadis sering menggunakan metode pendekatan sejarah yang menjadi andalannya, sehingga apabila ada sebuah hadis yang tidak memenuhi empat unsur penting di dalam kritik sejarah, seperti unsur “siapa” yang membawa berita, peristiwa “apa” yang terjadi, “kapan” peristiwa itu terjadi, dan “dimana” peristiwa itu dilakukan. Maka karena kritik hadis termasuk kritik sejarah yang harus memenuhi empat unsur pokok tersebut sehingga apabila tidak memenuhi unsur tersebut dikatakan sebagai suatu hal yang tidak ilmiah.

- c. Keanekaragaman hadis menunjukkan berbeda-bedanya pandangan dan berbeda-bedanya pandangan menunjukan lemahnya landasan historis.

Hadis tidak lain merupakan refleksi verbal dari sunnah yang hidup. Oleh karena itu, seperti di dalam sunnah yang hidup sunnah Nabi terdapat pula di dalam hadis. Tetapi di dalam sunnah yang hidup di samping teladan

Nabi yang bersifat umum terdapat pula penafsiran-penafsiran di daerah imperium Islam terhadap teladan tersebut karena aktivitas Ijtihad dan Ijma' yang dilakukan kaum Muslimin tak henti-hentinya (Rahman, 1979: 116). Itulah sebabnya di dalam sunnah yang hidup hampir semua persoalan ia menunjukkan perbedaan pendapat, dan pendapat yang berbeda-beda ini hampir sebagian besar terdapat mengenai hukum-hukum yang bersifat teknis. Jadi berbeda-bedanya "sunnah yang hidup" dari generasi Muslim di masa yang lampau menjadi formulasi hadis, dan dijadikan alasan Rahman sebagai lemahnya mereka di dalam landasan historis.

- d. Reinterpretasi terhadap hadis-hadis formulasi.

Rahman (1965: 77) menegaskan: bahwa kita harus melakukan revolusi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadis dan reinterpretasi yang sempurna terhadap unsur-unsur tersebut sesuai dengan kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal ini hanya dapat kita lakukan melalui suatu studi historis terhadap hadis dengan mengubahnya menjadi "sunnah yang hidup" dan dengan secara tegas membedakan nilai riil yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya. Hadis-hadis teknis adalah merupakan salah satu hasil dari formulasi generasi sahabat, tābi'in dan penerusnya, yang terdapat di dalamnya unsur atau kandungan materi-materi hadis yang sebagian besar merupakan masalah-masalah yuridis dan dogmatis. Ketika kaum tradisional kita melakukan interpretasi terhadap unsur-unsur hadis tersebut maka sebagiannya sudah tidak lagi relevan di masa sekarang, maka

haruslah melakukan reinterpretasi dengan mempertimbangkan kondisi riil atau latar belakang situasionalnya.

Lebih lanjut Rahman memberi contoh hadis tentang pertentangan antara paham determenisme (*Qodariyyah*) dan (*Jabariyyah*), yang menimbulkan perpecahan yang berkepanjangan dikalangan mereka karena perbedaan penafsiran terhadap; apakah Allah Azza Wa Jalla, akan menentukan terhadap perbuatan manusia ataukah tidak? Pada awal pemerintahan Bani Umayyah yang dilakukan oleh Hasan al- -tokoh Mu'tazilah awal, menekankan determenisme murni (taqdir ditangan Tuhan), sehingga ia mengemukakan sebuah contoh hadis di dalam Sahih Muslim Nabi Muhammad pernah berkata: "Sesungguhnya diantara kalian ketika tercipta janin bayi dikandung ibunya berusia empat bulan, Allah mengiriskan seorang malaekat dengan empat ketetapan tertulis mengenai amal perbuatannya, usianya, rezekinya, amalnya serta celaka atau bahagiannya. (HR. Sahih Muslim).

L. PENYELESAIAN HADITS MUKHTALIF MENURUT IMAM SYAFI'I

1. Penyelesaian hadits mukhtalif menurut imam syafi'i

Ilmu Mukhtalif Hadits ialah ilmu yang membahas hadits-hadits yang secara lahiriyahnya tampak bertentangan, untuk kemudian dapat menghilangkan pertentangan tersebut atau untuk dapat menemukan pengkompromiannya. Sebagaimana pembahasan tentang hadits-hadits yang sulit memahami atau menggambarkannya, untuk kemudian dihilangkan kesulitan-kesulitan itu serta menjelaskan hakikat pemahamannya. Dalam kajian hadits mukhtalif, para ulama telah merumuskan teori atau ilmu yang berkaitan dengannya, yaitu ilmu Mukhtalif Hadits . dengan memahami ilmu ini seseorang akan terhindar dari kekeliruan dan kesalahan dalam memahami hadits-hadits mukhtalif. Dipandang dari segi bahasa, kata "Mukhtalif" adalah bentuk isim fa'il dari kata ikhtilaf, yang bentuk masdarnya dari kata *ikhtalafa* (fi'il madhi). Dipandang dari bahasa, kata ikhtilaf bermakna "berselisih atau tidak sepaham". Definisi ini menunjukkan bahwa

ilmu Mukhtalif Hadits juga dapat digunakan untuk memahami hadits-hadits Mukhtalif dan juga untuk menjelaskan kandungan yang termuat dalam hadits tersebut. Secara tidak langsung 'Ajjaj Al-Kahtib menyatakan bahwa pada hakikatnya tidak ada hadits yang bertentangan apabila dipahami pertentangannya dengan baik. Cabang ilmu *Mukhtalif* Hadits terlahir karena adanya permasalahan yang menyangkut dalam kajian hadits-hadits mukhtalif, Al-Nawawiy sebagai dikutip oleh Al-Suyuthiy, menyebutkan bahwa hadits-hadits *mukhtalif* sebagai berikut:

(*Hadis Mukhtalif*) adalah dua hadis yang saling bertentangan pada makna lahiriahnya (sehingga perlu dilakukan) upaya pengkompromian antara keduanya atau di-tarjih (menguatkan salah satu di antara kedua hadis-hadis tersebut)".

Imam al-Syafi'i merupakan pelopor penghimpun berbagai hadits yang tampak bertentangan di dalam sebuah kitab dan berusaha menyelesaikan pertentangan itu. Pemikirannya tentang ilmu ini tertuang dalam karyanya, Al-Umm, yang bersama dengan karyanya yang lain, Al-Risalat, dinilai sebagai kitab perintis di bidang ilmu ushul fiqh dan ilmu hadits. al-Umm, yang bermakna Kitab Induk, sebenarnya merupakan kumpulan tulisan yang diimla'kan Imam Al-Syafi'i, yang ditulis kembali oleh muridnya Al-Rabi'ah ibn Sulaiman Al-Maradiy. Sang muridlah yang menamakan kumpulan tulisan ini dengan Al-Umm. Untuk mengawali pembahasan tentang metode atau cara menyelesaikan hadits-hadits mukhtalif, sengaja dikutip pernyataan Imam al-Syafi'i sebagai peringatan yang tegas dalam memahami hadits-hadits mukhtalif, yaitu:

"Jangan mempertentangkan hadits Rasulullah satu dengan yang lainnya, apabila mungkin ditemukan jalan untuk menjadikan hadits-hadits tersebut dapat sama-sama diamalkan. Jangan tinggalkan salah satu antara keduanya karena kita punya kewajiban untuk mengamalkan keduanya. Dan jangan jadikan hadits-hadits bertentangan kecuali tidak mungkin untuk diamalkan selain harus meninggalkan salah satu darinya."

Dari peringatan Imam Al-Syafi'i di atas dapat dipahami bahwa dalam menghadapi dua atau lebih hadits yang tampak bertentangan (*Mukhtalif*), jangan memberikan penilaian ada pertentangan antara kedua hadits tersebut. Tetapi harus mencari terlebih dahulu langkah penyelesaiannya sehingga peluang untuk mengamalkan keduanya dapat terlaksana. Peringatan ini juga disampaikan berdasarkan suatu prinsip bahwa tidak mungkin Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam menyampaikan ajaran Islam antara satu dengan yang lainnya benar-benar saling bertentangan. Jika ada penilaian yang menyatakan bahwa satu hadits dengan hadits lainnya saling bertentangan, maka dalam hal ini ada dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, salah satu dari hadits tersebut bukanlah hadits Maqbul, karena hadits Mardud, baik Dha'if maupun Mawdu', besar kemungkinan bertentangan dengan hadits Shahih atau Hasan, dianggap bertentangan itu hadits yang secara sanad dan matan Shahih, kalau ternyata hadits tersebut Dhaif sanadnya, maka tidak dimasalahkan karena hadits yang bersangkutan ditolak sebagai hujjah. Kedua, karena pemahaman yang keliru terhadap maksud yang dituju oleh hadits-hadits tersebut. Karena bisa saja masing-masing hadits tersebut memiliki maksud dan orientasi yang berbeda sehingga keduanya dapat diamalkan menurut maksud masing-masing.

Cara-cara yang ditempuh oleh Al-Syafi'i dalam menyelesaikan hadits-hadits *mukhtalif* sebagaimana dapat dilacak dari contoh-contoh yang dikemukakannya di dalam kitab-kitabnya yang disebut sebelum ini, secara garis besarnya dapat diklasifikasi ke dalam bentuk penyelesaian, cara-cara yang ditempuh al-Syafi'i dalam menyelesaikan hadits-hadits mukhtalif :

- 1) Penyelesaian dengan menggunakan metode *Al-Jam'u wa Taufiq* (kompromi), dengan cara menelusuri titik temu kandungan makna masing-masingnya sehingga makna essensial yang dituju oleh hadits-hadits tersebut dapat diungkap. Melalui pemahaman ini maka makna yang dikandung masing-masing hadis dapat diamalkan sesuai dengan tuntutan.

- 2) Penyelesaian dengan menggunakan metode *Nasakh*, *nasakh* dipahami sebagai sebuah kenyataan adanya sejumlah hadits *mukhtalif* bermuatan taklif yang mengandung kesamaan topik, tetapi dengan makna yang berlawanan dan tidak dapat dikompromikan. Persoalan ini menjadi pembicaraan di kalangan ulama hadits dalam karya-karya mereka dan bahkan telah melahirkan suatu cabang ilmu yang disebut ilmu *nasikh al-hadis wa mansukhih*, yakni satu cabang ilmu hadis yang membahas hadits-hadits yang tampak mengandung makna saling bertentangan dan tidak dapat dikompromikan; baik dengan memperhatikan matan hadits; apakah mengandung penegasan adanya nasakh dari Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam sendiri atau para sahabatnya, atau dengan mengkaji kronologi waktu munculnya hadits, untuk diketahui mana diantaranya yang nasakh dan mana yang mansukh. Untuk mengetahui pembahasan lebih jauh dan mendalam menyangkut masalah nasakh ini hendaklah kembali kepada kitab-kitab ushul fiqh.
- 3) Penyelesaian dengan menggunakan metode Tarjih, Tarjih dirumuskan oleh para ulama, dapat diartikan sebagai “memperbandingkan dalil-dalil yang tampak bertentangan untuk dapat mengetahui manakah diantaranya yang lebih kuat diantara yang lainnya”. Dalam men-tarjih, hal-hal yang menyangkut sanad dan matn dan hal-hal yang ada kaitannya dengan nilai hujjah hadits tersebut, dikaji secara rinci dan mendalam dan diperbandingkan antara satu dengan yang lainnya dapat diketahui manakah sebenarnya di antara hadits yang lebih tinggi nilai hujjahnya dan mana yang lemah. Maka dengan demikian pertentangan yang tampak sudah dapat diselesaikan, yakni dengan memegang dan mengamalkan yang lebih kuat dan meninggalkan yang lemah.
- 4) Penyelesaian dengan *tanawwu’Al-ibadah*. Secara istilah *Tanawwu’ al Ibadah* ialah hadits-hadits yang menerangkan praktek ibadah tertentu yang dilakukan atau diajarkan Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam, akan tetapi antara satu dengan yang

lainnya terdapat perbedaan sehingga menggambarkan adanya keberagaman ajaran dalam pelaksanaan ibadah tersebut. Masalah yang muncul dari *tanawwu'Al-ibadah* bagaimana menghadapinya harus ada satu yang diamalkan dan satu haru di tolak. Imam Syafi'i mengatakan bahwasannya hadits-hadits tersebut satu dengan lainnya tidaklah mengandung makna yang saling bertentangan sebagaimana yang halal dengan yang haram, atau antara perintah dan larangan". Dengan arti, tidak mungkin dikompromikan atau di cari titik temunya.

M. TEORI KESHAHIHAN MATAN HADIS MENURUT AL-KHATHIB AL-BAGHDADI

Al-Khathib memiliki nama lengkap Abu Bakar Ahmad ibn 'Ali ibn Tsabit ibn Ahmad ibn Muhdi. Dilahirkan enam hari sebelum berakhirnya bulan Jumadil Akhir pada tahun 392 H (Ibnu Khalkan, T.th: 92) dan sebagian pendapat lain menyatakan tahun 391 H. (Ibn al-Jauzi, 1998: 28) Ayahnya berasal dari Arab, yaitu dari kabilah yang terkenal dengan kebiasaan menunggang kuda yang bermukim di Hashshashah, pinggiran sungai Euftrat. Ayahnya bukanlah ilmuwan yang populer, tetapi memiliki perhatian yang tinggi terhadap ilmu. Ia sering memberikan ceramah di daerah Darzaijan (sebuah kota di Iraq) sehingga digelar dengan al-Khathib yang kemudian diwarisi oleh anaknya. (Al-Subki, 1964: 29)

Menurut al-Khatib bahwa kriteria keshahihan matan hadits, adalah sebagai berikut:

1. Terhindar dari Syadz

Al-Khathib menulis bab khusus tentang tidak berhujjah pada periwayat yang dominan melakukan syadz, munkar, dan gharib. Pada bab tersebut beliau mengutip pernyataan al-Syafi'i, yaitu: Yunus ibn 'Abd al-A'la menyampaikan kepada kami, ia berkata: aku mendengar al-Syafi'i berkata: "Al-Syadz bukanlah hadis yang diriwayatkan oleh seorang yang tsiqah yang tidak diriwayatkan oleh para periwayat lainnya, akan tetapi al-syadz adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat tsiqah yang banyak kemudian terdapat salah satu diantara

mereka suatu kejanggalan dan kemudian menyalahi hadis yang diriwayatkan oleh para periwayat tsiqah yang banyak”. (Al-Baghdadi, T.th, 233)

Selain itu, Al-Khathib juga menambahkan bahwa syadz juga terjadi ketika seorang periwayat yang meriwayatkan hadis yang juga diriwayatkan oleh orang yang lebih hafizh darinya, sedangkan pada kedua hadis tersebut terdapat perbedaan. (Al-Baghdadi, T.th, 233) Yakni di sini terjadi pertentangan antara periwayat yang tsiqah dengan periwayat yang lebih tsiqah darinya. Pembahasan tentang pergantian, penambahan, pengurangan, didahulukan atau diakhirkannya huruf dan kata dalam periwayatan sebagaimana telah dibahas pada poin periwayat bersifat dhabith juga berkaitan erat dengan syadz. Perubahan-perubahan tersebut setidaknya menjadi indikasi awal untuk melacak adanya syadz dalam suatu hadis.

Al-Khathib menjadikan unsur terhindar dari syadz sebagai salah satu dari unsur ke-shahih-an hadis. Al-syadz menurut Al-Khathib adalah seorang periwayat yang tsiqah meriwayatkan hadis menyalahi periwayatan para periwayat tsiqah lainnya atau satu periwayat yang lebih tsiqah darinya. Ini menunjukkan adanya pertentangan yang tidak bisa dikompromikan pada matan- matan tersebut. Jadi ada dua syarat dalam hadis syadz, yaitu adanya pertentangan yang tidak bisa dikompromikan dalam matan hadis dan para periwayat tersebut adalah orang-orang tsiqah.

2. Terhindar dari ‘Illat

Al-Khathib memakai istilah khabar untuk “sesuatu yang bisa saja benar atau bohong”. Al- Khathib membagi khabar dari segi muatannya kepada; khabar yang diketahui ke-shahih- annya, khabar yang diketahui cacatnya dan khabar yang tidak berada pada dua kelompok tersebut. (Al-Baghdadi, T.th, 223). Hal ini menunjukkan al-Khathib memiliki perhatian lebih terhadap matan hadis. Dan ini menjadi keistimewaan tersendiri dalam hal ini. Al-Khathib berkata: “Adapun bagian yang pertama: apa-apa (khabar) yang diketahui kebenarannya, dan jalan untuk mengetahuinya, jika tidak dengan

tawatur sehingga menghasilkan ilmu yang dharuri adalah dengan apa-apa yang ditunjukkan oleh akal kebenarannya seperti berita perihal barunya tubuh manusia, adanya sang pencipta, petunjuk-petunjuk yang diperlihatkan oleh Allah 'Azza wa Jalla dan hal-hal yang semisal dengannya yang mana akal menunjukkan kebenarannya. (Al-Baghdadi, T.th,50-51)

Pada pernyataan di atas, al-Khathib secara tak langsung telah menyatakan bahwa suatu hadis akan shahih dan bisa dijadikan hujjah jika matan hadis tersebut sesuai dengan apa-apa yang terdapat al-Qur'an, hadis mutawatur, dan ijma'. Berarti suatu hadis akan diketahui cacatnya jika telah dilakukan pengujian terhadap Al-Qur'an, hadis mutawatur, dan ijma'. Al-Khathib juga menyatakan bahwa hadis tidak diterima jika bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah dan apa-apa yang sejalan dengan sunnah. Kalimat "apa-apa yang sejalan dengan sunnah" mengindikasikan bahwa al-Khathib juga melakukan pengujian hadis terhadap qiyas.

Menurut Al-Khathib, suatu matan hadis jika tidak diriwayatkan secara tawatur akan dapat dibenarkan bila akal menunjukkan akan kebenarannya, seperti adanya sang pencipta, perihal barunya wujud manusia, dan juga dapat lihat dari tanda-tanda kebenaran yang diperlihatkan oleh Allah Azza Wa Jalla melalui tangan para Nabi dan RasulNya dan ini akan menuntut akal untuk mengakui kebenarannya. Dari keterangan di atas terlihat al-Khathib melakukan pengujian matan hadis dengan akal sehat manusia. Al-Khathib menyatakan kewajiban menolak hadis yang terdapat di dalamnya sesuatu yang mustahil (tidak masuk akal) dan diingkari oleh akal manusia dengan berpedoman kepada sebuah hadis yaitu:

Dari Abu Humaid bahwasanya Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam berkata: "Jika kalian mendengar hadis dariku yang diketahui oleh hati (akal) kalian dan melunakkan perasaan (jiwa) kalian serta kalian merasa dekat dengan (kebenaran) hadis tersebut, maka aku adalah orang yang lebih patut dekat dengan hadis tersebut, dan jika kalian mendengar hadis dariku yang diingkari oleh hati (akal) kalian dan membuat perasaan (jiwa) kalian lari dari padanya serta

kalian merasa jauh dari (kebenaran) hadis tersebut, maka aku adalah orang yang paling jauh dari hadis tersebut”. (Al-Baghdadi, T.th, 603) Al-Khathib juga menyebutkan bahwa khabar ahad diterima jika diyakini kandungan isinya benar-benar dari Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam. Khabar ahad ditolak jika kandungan isinya mengindikasikan sebuah perkataan tersebut bukan berasal dari Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam, kecuali hadis qudsi. (Al-Baghdadi, T.th, 603). Hal ini terkait dengan sesuatu yang pada dasarnya tidak diterima oleh akal, akan tetapi karena ini merupakan berita yang bersifat ghaib dari Allah Azza Wa Jalla maka wajib untuk diterima.

Pengujian ke-shahihan menggunakan akal sehat menjadi keistimewaan tersendiri bagi Al-Khathib yang tidak dibahas oleh ahli hadis sebelumnya secara signifikan. Terlebih lagi al-Khathib mendahulukan akal sehat dari pada qiyas sebagaimana terdapat pada pernyataan di atas. Al-Khathib tidak menjelaskan kata 'illat atau istilah yang terkait dengan hal tersebut pada kitabnya.

Pengertian 'illat menurut mayoritas ahli hadis adalah cacat yang tersembunyi yang dapat merusak kualitas suatu hadis. Pembahasan pengujian matan hadis dengan al-Qur'an, hadis mutawatir, ijma', qiyas, dan akal sehat manusia, tentunya mengarah pada ada atau tidaknya cacat yang tersembunyi pada matan hadis yang pada akhirnya bisa merusak kualitas hadis tersebut.

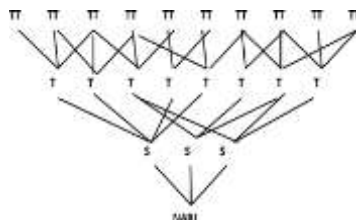
N. TEORI HADIS JOSEPH SCHACHT (*COMMON LINK*)

Teori *common link* pada awalnya diciptakan oleh Joseph Schacht melalui karya fenomenalnya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* yang terbit pertama kalinya tahun 1950. Teori kemudian ini diadopsi secara luas oleh sarjana Modern yang mengkaji Islam. Istilah lain yang digunakan Schacht untuk menyebut *common link* adalah *common transmitter*. Schacht membangun asumsi jika terdapat hadis yang memiliki isnad yang berbeda, namun dalam satu matan yang terkait erat maka hal itu menunjukkan gejala *common link*. Kemudian disimpulkan bahwa hadis itu

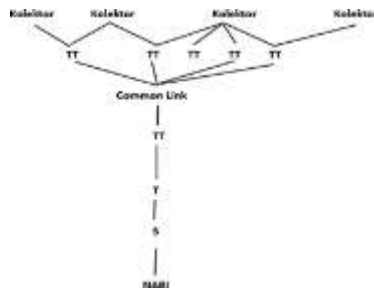
bersumber dari seorang periwayat yang menjadi *common link* yang disebutkan di dalam isnad hadis. Schacht menyebutkan teori *common link* dapat dipakai untuk memberikan penanggalan terhadap hadis-hadis dan doktrin-doktrin para ahli fiqih. (Schacht, 1950: 175).

Juynboll merupakan sarjana yang mengelaborasi secara mendalam teori *common link* dalam bukunya *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Alasan Juynboll menerapkan teori *common link* karena menurut Juynboll metode kritik hadis konvensional dianggap tidak handal dan memiliki beberapa kelemahan. Paling tidak karena metode kritik hadis konvensional tidak dapat memberikan kepastian tentang sejarah periwayatan hadis. Atas dasar itu Juynboll menawarkan metode *common link* sebagai ganti metode konvensional. Menurutnya jika metode kritik hadis konvensional hanya terpaku pada kualitas periwayat, maka melalui metode *common link* tidak hanya menekankan kualitas periwayatan saja tetapi kuantitasnya juga. Semakin banyak jalur isnad maka semakin besar memiliki klaim kesejarahan. (Juynboll, 1996: 296).

Bagi Juynboll sebuah hadis yang ideal periwayatannya dan dianggap memiliki klaim sejarah yaitu sebagian besar jalur isnad dalam berbagai koleksi hadis menunjukkan jalur-jalur periwayatan yang berkembang sejak dari Nabi, dan kemudian memancar kepada sejumlah besar sahabat, yang pada gilirannya para sahabat juga menyampaikannya kepada sejumlah besar tabi'in dan seterusnya hingga sampai kepada para kolektor hadis. Seperti dalam diagram berikut:



Di sisi lain, tidak seperti yang diharapkan Juynboll bahwa sebagian besar isnad hadis dalam kitab-kitab kanonik tidak seperti diagram diatas. Sebagian besar berupa jalur tunggal sesudah Nabi, mulai bercabang ke jalur yang berbeda-beda setelah dua, tiga, atau empat periwayat setelah Nabi seperti diagram berikut:



Hal yang dipersoalkan Juynboll dari pengamatannya terhadap pola isnad diatas, mengapa Nabi menyampaikan hadisnya hanya kepada seorang sahabat, begitu pula sahabat hanya kepada seorang tabi'in dan seterusnya sehingga sampai kepada *common link* oleh karena itu sebuah hadis berdasarkan dari nabi hanya melalui seorang sahabat kemudian kepada seorang tabi'in lalu kepada seorang tabi'in lain yang pada gilirannya sampai kepada *common link*, dan sesudah itu jalur periwayatannya mulai tersebar dan terpancar keluar maka kesejarahan jalur periwayatan tunggal dari nabi hingga *common link* tersebut tidak dapat dipertahankan.

Atas alasan tersebut diatas, *common link* didefinisikan oleh Juynboll sebagai periwayat memberikan hadis kepada lebih dari seorang murid dan murid tersebut juga menyampaikan hadis yang diterima dari gurunya kepada beberapa murid dibawahnya dalam bundel isnad. Common link menurut Juynboll merupakan originator (penggagas/pencetus) hadis. Terdeteksinya *common link* ini oleh Juynboll digunakan untuk memberi penanggalan terhadap hadis. (Motzki H. , 2005: 204-6 Menurut Motzki setidaknya terdapat empat metode penanggalan yang telah digunakan dalam kesarjanaan hadis non-Muslim, yaitu: (1) penanggalan atas dasar analisis matan oleh

Ignaz Goldziher dan Marston Speight; (2) penanggalan atas dasar analisis isnad yang secara khusus dikembangkan oleh Joseph Schacht dan G.H.A. Juynboll; (3) penanggalan atas dasar kitab-kitab koleksi hadis dipraktekkan oleh Schacht dan Juynboll; dan (4) penanggalan atas dasar analisis isnad dan matan yang ditawarkan Harald Motzki dan G. Schoeler.

Sedangkan menurut Motzki *common link* ditafsirkan sebagai kolektor sistematis pertama yang berperan sebagai guru yang mengajarkan hadis. Menurutnya, Selama abad kedua dan ketiga hijriah sebagian besar hadis tidak dikompilasi dengan mengumpulkan naskah koleksi ulama sebelumnya, melainkan diterima dengan cara didengar di kelas lalu dihafal. Hal ini berarti bahwa seorang rawi hadis tidak selalu menerima hadis dalam bentuk teks, sebuah koleksi muncul dengan berjalannya waktu tidak secara langsung. Periwiyatan harus lebih dipahami sebagai sistem pengajaran yang hidup, di mana bentuk lisan dan tertulis dalam menyampaikan informasi, keduanya memiliki peranan. Kedua bentuk tersebut dapat berperan secara bervariasi sesuai waktu, wilayah, sarjana dan persoalan, tidak dapat digeneralisasi, bahkan untuk periwiyatan hadis dalam arti yang lebih ketat. (Motzki H, 2005: 217)

Untuk menentukan historisitas hadis Motzki menggunakan metode isnād cum matn atau matn cum isnād analysis. Metode ini berangkat dari asumsi bahwa ada korelasi antara varian isnad dan varian matan dalam hadis. Jika dua varian tersebut merupakan bagian dari proses periwiyatan sebenarnya (*real transmission*) maka dua-duanya menjadi yang sangat berharga. Para sarjana yang mengadopsi asumsi ini yakin bahwa korelasi seperti itu tidak mungkin merupakan hasil pemalsuan sistematis karena fenomena korelasi begitu luas. Adanya berbagai variasi ini tentu tidak mungkin bagi seluruh ahli hadis atau periwiyat dalam isnad ikut dalam kegiatan pemalsuan. Faktanya, sering ada korelasi antara perbedaan cabang dan jalur dalam bundel isnad. Berbagai perbedaan varian matan tersebut memungkinkan untuk memeriksa isnad ataupun sebaliknya. (Motzki H. , 2005: 250-1).

Analisis isnād cum matn adalah penelitian isnad dan matan, mulai dari sumber-sumber di mana riwayat-riwayat tersebut ditemukan dengan fokus pada pertanyaan apakah varian matan berkorelasi dengan isnad tersebut. Dapat diasumsikan bahwa matan tersebut sebenarnya yang diriwayatkan oleh orang-orang yang disebutkan dalam isnad hingga ke *common link*. Untuk itu, isnad yang disebutkan tidak dipalsukan baik oleh penulis sumber, di mana laporan yang dimaksud ditemukan atau informan mereka. Keandalan dan kekuatan dari kesimpulan yang dihasilkan dari metode isnād cum matn ini sangat mungkin berbeda-beda tergantung dengan jumlah dan keragaman varian yang tersedia. Dengan metode ini, risiko bahwa *common link* merupakan hasil pemalsuan isnad menjadi berkurang meskipun tetap tidak terdeteksi.

Penjabaran diatas menunjukkan bahwa penggunaan teori *common link* berdampak pada sumber atau asal-muasal hadis disandarkan kepada siapa. Menurut Schacht keberadaan *common link* dalam sebagian besar isnad dalam hadis menjadi indikasi kuat hadis tersebut berasal dari *common link* tersebut. Schacht menyebut "*the isnads constitute the most arbitrary part of the traditions*" (isnad merupakan bagian dalam hadis yang semena-mena) dan "*often put together very carelessly*" (sering disusun secara ceroboh). (Schacht, 1950: 158)

Selain itu Schacht berasumsi bahwa semua isnad memiliki bagian fiktif, yakni pada bagian yang berisi perawi abad pertama, bagian-bagian isnad lain yakni perawi abad dua dan tiga sering diletakkan secara ceroboh. Sebagai contoh bahwa tradisi pada sepertiga pertama dari abad kedua atau awal abad kedua bisa benar-benar telah ditransmisikan oleh dua atau lebih orang. Schacht yakin bahwa sebagian besar isnad dari tradisi berasal oleh penciptaan otoritas tambahan. Bagi Schacht bahwa sistem isnad mungkin valid untuk melacak hadis-hadis sampai pada ulama abad 2 H, tapi rantai periwayatan yang merentang ke belakang sampai ke Nabi adalah palsu. (Schacht, 1950: 166)

O. TEORI PEMAHAMAN HADITS - Yusuf al-Qardawi

Pemikiran Al-Qardawi banyak dipengaruhi dari bacaan yang beliau kagumi, diantaranya adalah buku tasawuf yang cenderung berkeagamaan klasik yaitu karya as-Sya'roni yang cenderung salafiah, kemudian karya-karya Al-Ghozali yang lebih pada nuansa tasawuf sampai beliau bergabung dengan JI (jamaah ikhwan Al-Muslim) yang dimotori Hasan Al-Banna.

Di antara para pemikir kontemporer, Al-Qardawi memberikan penjelasan yang luas tentang bagaimana pemikirannya tentang hadis yang dikembangkan menjadi metode sistematis untuk menilai otentisitas hadis. Menurut al-Qardawi, posisi Sunnah Nabi dalam Islam memiliki lima karakteristik, yaitu komprehensif (*manhaj syummul*), seimbang (*manhaj mutawazzun*), melengkapi (*manhaj takamuly*), historis (*manhaj waq'i'iy*), dan memudahkan (*manhaj muyassar*).

Dalam pengambilan hadis sebagai dasar hukum, Al-Qardawi sangat hati-hati dan menentukan aturan-aturan yang terkait sanad dan matan. Adapun prinsip dasar yang beliau pakai dalam berinteraksi dengan sunnah, yaitu pertama, Meneliti tentang keshahihan hadis tersebut sesuai dengan ketentuan ulama hadis. Kedua, Dapat memahami dengan benar nas-nas yang berasal dari Nabi yaitu sesuai dengan pengertian bahasa dan konteks hadis tersebut.

Al-Qardawi menetapkan tiga hal juga yang harus dihindari dalam berinteraksi dengan Sunnah, yaitu pertama, penyimpangan kaum ekstrim, kedua, manipulasi orang-orang sesat, (*Intihal ahl bathil*), yaitu pemalsuan terhadap ajaran-ajaran Islam, dengan membuat berbagai macam bid'ah yang jelas bertentangan dengan aqidah dan syari'ah, dan ketiga, penafsiran orang-orang bodoh (*ta'wil al-jahilin*). Oleh sebab itu, pemahaman yang tepat terhadap Sunnah adalah mengambil sikap moderat (*wasathiya*), yaitu tidak berlebihan atau ekstrim, tidak menjadi kelompok sesat, dan tidak menjadi kelompok yang bodoh.

Di sisi lain dalam upaya memahami hadis, pola pikir Al-Qardawi telah terkonstruksi sedemikian rupa, karena beliau selalu memperhatikan sisi internal dan eksternal hadis. Segi internal hadis yaitu mengenai isnad, al-Qardhawi tidak memakai suatu hadis sebelum beliau tahu kualitas hadis tersebut secara pasti, tidak hanya mengandalkan kemasyhuran hadis semata.

Untuk merealisasikan metodenya, Yusuf Al-Qardawi menerapkan prinsip-prinsip dasar yang harus ditempuhnya ketika berinteraksi dengan Sunnah, yaitu;

1. Meneliti kesahihan hadis sesuai dengan acuan umum yang ditetapkan oleh pakar hadis yang dapat di percaya, baik sanad maupun matan.
2. Memahami Sunnah sesuai dengan pengetahuan bahasa, konteks, asbab alwurud teks hadis untuk menentukan makna suatu hadis yang sebenarnya.
3. Memastikan bahwa Sunnah yang dikaji tidak bertentangan dengan nash-nash yang lebih kuat.

Adapun untuk melakukan prinsip-prinsip dasar itu, maka Al-Qardawi mengemukakan 8 langkah, yaitu:

1. Memahami hadis sesuai dengan petunjuk Al-quran.
2. Menghimpun hadis-hadis yang setema.
3. Kompromi atau tarjih terhadap hadis-hadis yang kontradiktif.
4. Memahami hadis sesuai dengan latar belakang, situasi dan kondisi serta tujuannya.
5. Membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap.
6. Membedakan antara yang hakikat dan ungkapan
7. Membedakan antara yang gaib dan yang nyata.
8. Memastikan makna kata-kata dalam hadis

P. TEORI HADIS ISNAD CUM MATN BY HARALD MOTZKI

1. Biografi Harald Motzki

Nama lengkapnya adalah Harald Motzki. Lahir di Jerman tahun 1948. Dalam rentang waktu sepuluh tahun ia menyelesaikan pendidikannya dari tingkat strata satu sampai doctoral. Pada tahun 1974-1978, ia mendapat gelar M.A dan Ph.D di *Bonn University*. Tahun 1979-1983 ia menjadi anggota peneliti di *Institute of Historical Anthropology*, dan di waktu yang sama ia juga menjadi dosen dalam *Islamic Studies and Arabic* di *University of Bremen*. Tahun 1983-1989 ia menjadi asisten professor di *Institute of History and Culture of The Middle East at the University of Hamburg* Jerman, dan pada tahun 1989 ia meraih kualifikasi pasca *doctoral* dengan *habilitation* yang berjudul *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz, Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des Jahrhunderts*. Karya yang dihasilkan di antaranya: *Der Fiqh des-zuhri : die Quellenproblematik*, *The Jurisprudence of Ibn Syihab azZuhri*, *The Musannaf of 'Abd AlRazzaq Al-Sana'ani as a Source of Authentic ahadith of the First Century. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, yang merupakan karyanya yang paling fenomenal karena mengkritik teori para pendahulunya yaitu Ignaz Goldziher dan Joseph Shacht.

2. Pengertian Isnad Cum Matn

Isnad cum matn merupakan sebuah metode dalam mencari kesejarahan hadis dengan mengkombinasikan aspek isnad dan matan. Metode ini bekerja untuk menelaah jalur-jalur periwayatan maupun teks matn hadis, sehingga kesejarahan hadis yang dimaksud adalah kesejarahan dalam periwayatan hadis itu sendiri. Dengan metode ini, sanad-sanad dari versi tersebut diperiksa dengan membandingkan teks-teks dari versi-versi tersebut pada level periwayatannya yang berbeda. Metode Isnad cum matn bukan untuk membandingkan sebuah matn dengan Al-Qur'an, hadis sahih, dan fakta sejarah, tetapi metode ini akan menganalisa sejauhmana riwayat teks seorang perawi melenceng atau berbeda secara tekstual dengan riwayat yang lain. Adapun langkah-langkah dari metode isnad cum matn, adalah

sebagai berikut: pertama, mengumpulkan hadis yang mempunyai tema yang sama. Kedua, membuat pohon sanad dari keseluruhan sanad hadis yang telah dikumpulkan serta menentukan *common link* dan *partial common link* dari pohon sanad. Ketiga, mengecek matan dari setiap sanad yang telah dikumpulkan untuk dikonfirmasi apakah antara satu sanad dengan sanad yang lain memiliki kesamaan. Keempat, jika terdapat korelasi, matan yang asli dari hadis tersebut harus dimunculkan untuk melihat siapa yang bertanggung jawab atas tersebarnya sebuah hadis.

3. Teori Dating dan Isnad Cum Matn

Motzki membantah pendukung mazhab skeptis para orientalis sebelumnya, Ia mengkritik metode, premis dan kesimpulan mereka. Sebagai seorang pakar studi Islam dalam kajian transmisi hadits, Motzki melalui berbagai karyanya memberikan argumen-argumen yang spektakuler, ia menggunakan teori dating dan isnad cum matn, sehingga dapat meruntuhkan teori-teori pendahulunya. Sebenarnya Motzki bukanlah satu-satunya yang

menggunakan pendekatan ini, sebelumnya telah dimulai oleh Hendrik Kramers dalam artikelnya yang terbit tahun 1953, serta juga digunakan oleh Joseph van Ess dalam bukunya *Zwischen Hadits and Theologie* terbit pada tahun 1975, namun posisi Motzki lebih diperhitungkan oleh peneliti karena keseriusannya dalam mengkaji hadits, maka tidak heran teori ini lebih dikenal sebagai teori Harald Motzki. Kamaruddin Amin yang pernah belajar langsung dari Motzki memberi definisi teori dating, ia menulis :

“ Teori dating (penanggalan) adalah teori yang digunakan untuk menaksir umur dan asal muasal sebuah sumber (*dating documents*) sejarah melalui metode kritik sejarah modern berupa kritik sumber (*source criticism*) yang bertujuan untuk merekonstruksi peristiwa masa awal Islam.”

Teori dating pun sebenarnya bukanlah hanya dilakukan oleh Motzki saja, namun telah dilakukan oleh para ilmuwan sebelumnya, namun dengan karakteristik atau ranah yang berbeda. Kamaruddin

Amin merangkumnya, ia mengungkapkan bahwa setidaknya terdapat empat metode penanggalan (dating) yang telah digunakan dalam kesjaranaan hadis nonmuslim : (1).penanggalan atas dasar analisis matan, yang digunakan oleh; misalnya Ignaz Goldziher dan Marston Speight, (2). Penanggalan atas dasar analisis sanad, yang secara khusus dikembangkan oleh Joseph Schacht dan G.H.A.Juynboll, (3). Penanggalan atas dasar kitab-kitab koleksi hadits, dipraktikkan oleh Schacht dan Juynboll, dan (4) penanggalan atas dasar analisis sanad dan matan (isnad cum matn analysis), yang ditawarkan Harald Motzki dan G.Schoeler. Metode atau teori yang ditawarkan oleh Motzki menjadi perhatian para pengkaji hadis selanjutnya. Idris merangkum berbagai penilaian mereka dan ia menulis :“ ila dikaitkan dengan hadis Nabi, teori dating berkenaan dengan kapan suatu kitab hadis ditulis, jauh dan dekat masanya dengan Rasulullah, dan dapat tidaknya hadis-hadis yang terdapat dalam kitab itu dipertanggungjawabkan kebenarannya secara historis. Adapun teori Isnad cum matn analysis adalah teori penanggalan (dating) hadis melalui analisis dan penelaahan jalur-jalur periwayatan (isnad) dengan menghimpun dan membandingkan variasi teks hadis (matn) secara bersamaan. Perbandingan antara matn (*the substantive part of tradition*) dan isnad (*the formal part*) tersebut akan membantu menentukan siapa yang menjadi tokoh kunci (*a key figure*) yang ada secara historis sebagai *common link* (cl) atau *partial common link* (pcl) . Dengan isnad cum matn analysis juga dapat diketahui siapa diantara periwayat hadis yang telah melenceng, menambah, atau mengurangi setiap periwayatan yang asli. Demikian pula, dapat diukur tingkat kecermatan periwayat dengan analisa teksnya masing-masing.”

4. Pujian dan Kritik atas Teori dating dan Isnad Cum Matn Analysis

Meskipun teori dating dan isnad cum matn analysis cukup menarik dan lebih bernilai positif bagi pembuktian historitas hadis, tetapi secara teoritis, metode ini bukanlah sesuatu yang baru dalam

keilmuan hadits klasik (ulum al-hadits). Baik kritik matan maupun kritik hadits telah ada sejak ulama hadits terdahulu, meskipun terdapat beberapa perbedaan dalam perspektif dan aplikasinya.

Kesimpulan yang dicapai Motzki tentang kualitas transmisi yang terdapat dalam mushannaf, Abd Razzaq, dengan menggunakan metode *uberlieferungsgeschichtlich (traditionhistorical)*, tidak jauh berbeda dengan sajian sejarah yang terdapat dalam sumber-sumber biografi atau kutub Al-Rijal dan kutub Al-Tabaqat. Dengan kata lain, jaringan transmisi dari Ibn-Abbas "Ata"-Ibnu Jurayj-, Abd Razzaq dan jaringan lainnya yang terdapat dalam musannaf, adalah jaringan yang dapat dibuktikan secara historis. Kesimpulan ini tidak didasarkan pada literatur biografi (meskipun literatur tersebut mengklaim hal yang sama). Melainkan pada analisa teks seperti yang digambarkan diatas. Hal ini menjadi menarik, setidaknya karena sebagian besar sarjana barat, untuk mengatakan semuanya, meragukan otentisitas berita yang terdapat didalam literatur biografi tersebut. Metode ini masih bergantung kepada kemampuan peneliti untuk mengumpulkan seluruh jalur periwayatan dan sanad dengan berbagai variasinya, serta persepsi dan interpretasi peneliti terhadap sanad dan matan hadits tersebut. Skeptisme terhadap reliabilitas hadits akan bergantung kepada tesis awal yang digunakan oleh peneliti. Oleh karena itu, Motzki mengusulkan agar para orientalis membalik tesis Schacht, dari via negative menjadi via positif, yakni jika Schacht berkata: "Semua hadits harus dianggap tidak autentik hingga terbukti keautentikannya", maka harus dibalik menjadi pernyataan : "Semua hadits harus dianggap autentik kecuali jika terbukti ketidakautentikannya." 54 Dengan adanya perspektif yang mendahulukan penilaian positif (via positif) maka akan menekan sikap skeptis terhadap hadits, sehingga metode isnad cum matn analysis akan ideal jika didekati dengan cara seperti ini, bukan sebaliknya. Menurut Kamaruddin Amin, sisi lain yang dapat dikritisi dari metode ini adalah karakteristiknya yang menjadikan komentar para kritikus atau ulama hadis sebagai referensi sekunder setelah matn atau teks dari periwayat tersebut. Hal ini berarti mereduksi

nilai kerja intelektual para ulama hadis mutaqaddimin, padahal secara historis mereka melihat lebih dekat situasi kesejarahan periwayatan hadits dan memahami kompleksitas periwayatan sebelum hadits mengalami kodifikasi.

BAB
2

TEORI-TEORI EKONOMI ISLAM PART A

A. TEORI MASLAHAH

1. Teori masalah menurut imam malik

Muslim percaya bahwa hukum Syariah berasal wahyu Tuhan (palung ilahi). Keyakinan ini didasarkan pada fakta-fakta berikut: Asal hukum Islam adalah Alquran dan Sunnah. Allah Azza Wa Jalla dan Rasul-Nya Biasa disebut *al-syar'i* (pemberi hukum). Namun, seperti yang kita semua tahu Jumlah ayat Alquran dan Hadis Nabi terbatas, dan masalahnya adalah Hukum terus meningkat dengan perkembangan internal Kehidupan manusia . Jadi mencoba untuk menggali dan menemukan Jawaban hukum (*istimbath al-hukm*) harus terus dilakukan oleh ahli hukum Islam. Metode yang dikembangkan oleh ulama *ushul fiqh* dari teks tersebut adalah *mashlahat*.

Kata *maslahah* berasal dari kata *al-aslu* yang merupakan bentuk masdar dari kata kerja *salaha* dan *saluha*. Secara etimologis artinya manfaat, manfaat, bagus, pantas, berharga. Dari perspektif saraf (morfologi), kata "masalahah" adalah sebuah pola, sedangkan kata *manfa'ah* adalah manfaat. Kedua kata (*masalahah* dan *manfa'ah*) ini telah diubah menjadi maslahat dan manfaat dalam bahasa Indonesia. Dari segi bahasa, arti kata *al-maslahah* dan wazan (skala kata) mirip dengan lafaz *al-manfa'at* yaitu kalimat masdar, dan artinya sama

dengan kalimat al-salah, misalnya lafaz al-manfa'at sama dengan *al-naf'u*. Bisa juga dikatakan bahwa *al-maslahah* adalah bentuk tunggal dari kata al-masalih. Sedangkan makna manfa'at yang diharapkan oleh sang pencipta (Allah Azza Wa Jalla) adalah menjaga esensi agama, jiwa, pikiran, garis darah dan harta untuk mencapai keteraturan yang benar antara pencipta dan makhluknya. Beberapa ulama juga mengartikan istilah manfa'at sebagai hedonis atau sesuatu yang dapat menimbulkan kesenangan. Berdasarkan pemahaman tersebut, pembentukan undang-undang berdasarkan kepentingan tersebut hanya untuk kepentingan manusia. Dengan kata lain, untuk menemukan sesuatu yang berguna, tetapi juga untuk menghindari kerugian yang parah pada manusia. Maslahat dikembangkan berdasarkan perkembangan yang selalu ada di setiap lingkungan. Mengenai pembentukan undang-undang, terkadang terkesan menguntungkan sekali, namun di sisi lain justru merugikan.

Dalam ilmu *ushul al-fiqh* dapat dilakukan dengan tiga cara, yaitu metode kebahasaan, metode *maqashid al-syari'ah*, dan metode dengan menyelesaikan beberapa argumen yang bertentangan. Dan hadits Nabi. Akan tetapi, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, cara ini memiliki kelemahan, yakni hukum kitab suci dan hadits sangat terbatas jumlahnya, sehingga tidak dapat memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks. Salah satu ahli pikir *maslahah mursalah* dalam Imam Malik.

Nama lengkap Imam Malik adalah Abu Abdillah Malik bin Anas Ibn Malik bin Abu Amir Ibn Harit. Ia adalah keturunan dari negara Arab Dusun ZuAshbah (Dusun ZuAshbah), sebuah desa kecil di kota Hemia, Yaman. Ibunya bernama Siti al-'Aliyah Bint Syuraik ibn Abd Rahman ibn Syuraik al-Azdiyah. Dihitung berdasarkan usia, ini adalah imam kedua dari empat seri Ams Islam utama . Imam Malik adalah laki-laki yang berkepribadian luhur, berakal pandai, berani dan teguh dalam membela kebenaran yang diyakininya. Dia adalah orang yang sopan, suka melihat pasien, kasihan pada orang miskin, dan suka membantu orang yang membutuhkan. Imam Malik menempuh

pendidikan di kota Madinah pada masa pemerintahan Khalifah Suleiman Ibn Abd Malik (Bani Umayyah VII). Komunitas tersebut diorganisir oleh sekelompok ahli hukum Islam Sahabat Ansar (Ansar) dan Muhajirin (Muhajirin) terbentuk, sehingga ia memperoleh banyak ilmu tentang Alquran dan Sunnah. Orang pertama yang memiliki hubungan jangka panjang dengan Imam Malik adalah Abd Rahman ibn Hurmuz, salah seorang ulama di Madinah. Kemudian dia belajar banyak dari Rabi'ah al-Rayi (meninggal 136 H), seorang ulama besar di Madinah. Guru-gurunya yang lain, seperti ulama hadits Imam Nafi'Maula ibn Umar (wafat 117 H); juga bekerja dengan Imam ibn Syihab al-Zuhry .

Di antara tulisan Imam Malik adalah al-Muwaththa, yang ditulis pada tahun 144 atas nasihat Halph Ja'far al-Mansyur. Menurut hasil penelitian Abu Bakar al-Abhary, atsar Rasulullah melihat jumlah sahabat dan Tabin yang tercantum dalam kitab tersebut adalah 1.720. Kitab al-Muwaththa memuat dua aspek yaitu hadits dan keyakinan agama. Ada aspek hadis karena di dalamnya termasuk tradisi nabi. Alasan aspek ini adalah karena buku tersebut disusun secara sistematis dan memuat bab-bab pembahasan seperti "Sutra Non Religius" yaitu ada "Sutra Sahara", "Kitab Doa", "Zakhat Buku "dan bab lainnya .

Dalam membahas pandangan Imam Malik, tentunya perlu memperhatikan ruang lingkup kehidupan sosialnya. Dia dibesarkan di sebuah keluarga dimana ayahnya penembak panah dan juga mempelajari ilmu hadits. Sejak awal kehidupan keluarganya, Imam Malik hafal Alquran, Hadis Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam dan mempelajari hukum. Imam Malik tidak pernah berjalan-jalan di kota Madinah seumur hidupnya kecuali dia menunaikan ibadah haji. Di Madinah, inilah yang mendukung perkembangan keilmuannya. Seperti yang kita ketahui bersama, Madinah adalah kota tempat tinggal Rasul Allah, selama beberapa tahun.

Dengan demikian maka beliau membuat suatu metode yang disebut metode *istidlal* yang dianut oleh Imam Malik dalam menegakkan hukum Islam, sehingga harus mengikuti: 1) Alquran, 2) Sunnah, 3) Imam Al Madinah, 4) Fatwa Teman, 5) Haba Ahad dan Kayas, 6) alIstihsan, 7) al-Mashlahat al-Mursalah, 8) Sadd al-Zara'i, 9) Istishhab, dan 10) Syar'u Man Qablana Syar'un Lana. Berbagai cara harus ditempuh untuk melaksanakan hukum tersebut, karena Alquran sebagai sumber ajaran Islam masih dipelajari dalam perjuangan akademis. Intinya, hukum Syariah tidak bisa diubah dan tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu. Namun yang selalu berubah adalah pemikiran umat Islam itu sendiri, perubahan ini ditentukan oleh perkembangan kondisi sejarah sosial, mobilitas sosial dan kemajuan zaman. Selama tujuan tafsir Islam tidak bertentangan dengan maksud, tujuan dan hakikat agama, maka kedudukan tafsir Islam dapat diterima disini. Hasil dari penjelasan ini adalah pemahaman kasus organisasi Islam Imam dalam Islam. Hukum Islam mencakup hukum syara dan fiqh, sehingga mencakup konsep fiqh dan syara .

2. Teori *masalah* menurut abu zahrah

Secara etimologi, masalah diungkapkan dengan dua redaksi yaitu : Redaksi pertama, *al-maslahah* serupa *al-manfa'ah* dari segi wazan maupun makna. Dengan redaksi ini, *maslahah* merupakan masdar bermakna kebaikan/kesalehan (salah), sebagaimana *manfa'ah* bermakna manfaat. Hal ini dikuatkan beberapa kamus lain. Dalam Lisan al-'Arab, dijelaskan bahwa *maslahah* sama dengan salah, *maslahah* merupakan mufrad dari *masalih*. *Aslah al-Shai-a ba'da fasadih* (dia memperbaiki sesuatu setelah rusak) . Di dalam AlQamus al-Muhit, salah (bagus) lawan dari fasad, *istaslahah* (menjadikannya baik) lawan dari istafsada (menjadikannya rusak). Dalam AlMu'jam al-Wasit, salaha, salahan, saluhan: hilang bahaya (*fasad*) darinya. Atau sesuatu itu bermanfaat atau cocok (*munasib*). *Al- maslahah* : *al-salah wa al- manfaah*, Sedangkan di dalam Mukhtar al-Sihah, salah lawan

dari fasad, seperti *al-Saluh*. *Maslahah* merupakan mufrad dari *masalih*, dan *istislah* lawan dari *istifsad*.

Redaksi kedua, *maslahah* ditujukan pada perbuatan itu sendiri yang bersifat menarik manfaat dan menolak bahaya. Pengungkapan *maslahah* dalam arti ini bersifat majazi (kiasan) terhadap sebab yang mengantarkan kepada *maslahah*. seperti dikatakan berdagang adalah *maslahah* dan qisas adalah *maslahah*, dalam arti, keduanya menjadi sarana menuju *maslahah*. perdagangan menjadi sebab pemeliharaan harta dan qisas menjadi sebab pemeliharaan jiwa. *Maslahah* dalam arti ini adalah lawan kerugian (*mafsadah*). Sebab keduanya saling berlawanan dan tidak dapat dikumpulkan, sebagaimana manfaat adalah lawan *darar*, dan atas dasar itu, menolak kerugian (*madarrah*) adalah *maslahah*.

Menurut ahli ilmu nahwu dan sharaf, kata '*maslahah*' mengikuti wazan '*maf'alah*' dari kata masdar '*salah*' yang berarti baik perilakunya. Sigat '*maf'alah*' ini digunakan untuk tempat apa pun yang banyak muncul dari sesuatu. Dengan demikian, *maslahah* menurut mereka berarti sesuatu yang di dalamnya memiliki kebaikan yang kuat (besar dan banyak).

Dalam menjelaskan arti *maslahah*, Abu Zahrah sering kali mengutip pendapat dua orang filsuf etika Barat, yaitu Jeremy Bentham dan John Stuart Mill. Buku Mill yang berjudul *Utilitarianism* sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul "*Risalah al-Manfa'ah*" oleh Muhammad 'Atif Barakat, Buku kedua yaitu Bentham yang berjudul "*An Introduction to the Principles of Morals and legislation*" diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Usul al-Sharai'* oleh Fath Zaghlul. Bentham mengatakan bahwa tujuan tertinggi etika dan aturan perundangan adalah sama yaitu demi kebahagiaan manusia. Bedanya, etika berkaitan dengan kebahagiaan individu dan pendidikan jiwanya tanpa adanya sanksi, sedangkan aturan perundangan mengatur hubungan manusia satu sama lain berkaitan dengan lembaga peradilan dengan menggunakan hukum-hukum material dan formal yang di dalamnya ada ketentuan sanksi bagi yang melanggarnya. Sanksi ini bersifat duniawi, tidak ukhrawi.

Atas dasar itu, etika tidak bisa dilepaskan dari politik maupun aturan perundangan. Tidak bisa dikatakan bahwa masalah ini buruk dari sisi etika , akan tetapi baik dari sudut pandang politik atau aturan perundangan. Sebagaimana tidak boleh dikatakan bahwa asas asas matematika benar pada situasi tertentu dan tidak benar pada situasi yang lain. Sebab parameter benar dan salah dalam kaidah-kaidah ini tidak berbeda. Dan parameter tersebut adalah manfaat yang cukup layak untuk dijadikan timbangan baik dalam masalah etika maupun aturan perundangan.

Abu Zahrah juga menelusuri akar masalah yang menyebabkan sebagian fuqaha keberatan untuk menerima *masalahah* sebagai dalil hukum yang mandiri. Menurutny, dengan meminjam konsep Mill, bahwa keberatan terhadap pandangan tersebut disebabkan adanya kekaburan terhadap apa yang dimaksud dengan *masalahah*. Mereka menolak menjadikan *masalahah* sebagai dalil mandiri, karena hal itu berarti menetapkan hukum dalam agama sekehendak keinginan diri dan dengan hawa nafsu. Misalnya, al-Ghazali berpendapat bahwa berpegang pada *masalahah mujarradah* yang tidak didukung nass syar'i adalah menetapkan hukum sekehendak diri dan dengan hawa nafsu (*hukm fi al-din bi al-Tashahhi* dan *hukm bi al-hawa*). Imam Haramain, sebelum al-Ghazali, menolak penggunaan *masalahah* tanpa terlebih dahulu menelusuri shahid (dalil nass) dan memandang tindakan ini sama dengan menetapkan hukum kepada orang awam menurut hawa nafsu (*tahkim li al-awam bi hasab ahwaihim*). Atas dasar itu, Zahrah yakin bahwa penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan '*masalahah*' mampu menghilangkan kekaburan yang melekat padanya. Sebagaimana para pendukung teori manfaat dalam filsafat etika di Barat juga menghadapi kritikan dan sanggahan. Dikarenakan kata '*manfaat*' yang hendak dijadikan sebagai tolok ukur tindakan moral belum dipahami secara benar oleh pengkritiknya. Oleh sebab itu, Mill menjelaskan arti '*manfaat*' sedetail mungkin sehingga dapat menghilangkan kekaburan dalam teori etika mereka dengan cara menjelaskan hakikat teori manfaat kepada para penentangnya . Anehnya, kata Zahrah, sejak awal kehadirannya dalam sejarah filsafat

Yunani, aliran manfaat selalu mendapatkan serangan dengan ungkapan yang lebih pedas. Sebab banyak filsuf terkemuka menyatakan bahwa pandangan yang memandang manfaat atau kelezatan sebagai tujuan paling utama dalam kehidupan sangat merendahkan martabat manusia dan hanya cocok untuk seekor babi yang menyerupai para pengikut Epikuros pada masa lampau. Kritik tersebut selalu dijawab Mill dengan menyatakan bahwa justru para pengkritik merupakan orang yang merendahkan derajat manusia, sebab dasar kritik mereka menyatakan bahwa manusia tidak memiliki potensi untuk meraih manfaat atau kenikmatan yang lebih tinggi daripada kelezatan (kepuasan) yang dirasakan seekor babi. Sesungguhnya kenikmatan seekor babi tidak sama dengan kebahagiaan manusia, karena manusia merasa nikmat dengan potensi yang lebih tinggi daripada sekedar nafsu binatang. Dan hanya dengan menyadari potensi tersebut, manusia tidak melihat kebahagiaan kecuali apa yang menumbuhkan kenikmatan lebih tinggi tersebut.

Zahrah memberi catatan bahwa Epikuros melihat bahwa tolok ukur keutamaan adalah manfaat individual dalam bentuk tertingginya. Namun pandangan ini diubah oleh Bentham dan Mill, yang menyatakan bahwa tolok ukur tindakan moral manusia adalah menghasilkan manfaat untuk sebanyak mungkin orang dengan kualitas sebesar mungkin (*al-manfaah li akbar 'adad bi akbar qadr*). Namun aliran manfaat (*utilitarianism*) dikritik di Eropa setelah masuknya agama Kristen dari sisi yang berbeda dengan kritik yang ditujukan pada *masalahah* dalam Islam, yaitu menjadikan manfaat sebagai tolok ukur tindakan moral bertentangan dengan prinsip zuhud (*asketism*) yang menjadi misi utama agama Kristen. Maka dari itu, para penulis Eropa yang membela aliran utilitarianisme mengupayakan kompromi antara *asketisme* dan *utility*.

Namun, hal seperti ini tidak terjadi di dalam fiqh Islam untuk menjadikan *masalahah* sebagai dasar untuk menetapkan hukum. Sebab, menurut Zahrah, kehidupan asketik (zuhud) tidak termasuk ajaran Islam. Zuhud dalam Islam adalah tindakan positif untuk

memberikan manfaat bagi orang lain, meski pun dengan mengorbankan kepentingan individual, sebagaimana dilakukan para tokoh asketik awal Islam, semacam Abu Bakar, Umar, Usman, Ali serta para siddiqin dan shuhada. Islam tidak mengajarkan penyiksaan jasmani demi kesucian rohani, akan tetapi Islam mengajarkan penguatan rohani demi menjalankan kewajiban rohani. Dengan demikian, Zahrah menegaskan adanya titik temu antara sebagian *fuqaha* yang menjadikan *maslahah* sebagai metode *istinbat* hukum dengan para filsuf yang menjadikan manfaat sebagai tolok ukur yang dapat dipertanggungjawabkan terhadap tindakan moral. Zahra meyakini bahwa penjelasan *maslahah mu'tabarah* dan kedudukannya akan dapat menghilangkan kesalahpahaman yang melekat padanya sebagaimana dilakukan para pendukung aliran utilitarianisme modern dalam menjelaskan hakikat manfaat untuk menghilangkan kesalahpahaman para pengkritiknya yang melekat pada ide tentang 'manfaat'.

Hakikat *maslahah* menurut Zahra yang bisa dijadikan sebagai dalil hukum agama dalam syariat Islam adalah *maslahah* yang sesuai dengan *maqasid al shari'ah*, yaitu memelihara lima hal yaitu jiwa, akal, harta, keturunan dan kehormatan. Kelima hal ini tidak boleh dilanggar baik dalam aturan perundangan manapun baik yang didasarkan pada pandangan agama tertentu maupun didasarkan pada akal sehat manusia. Dalam kaitannya dengan tindakan-tindakan dalam upaya pemeliharaan terhadap lima hal ini, Zahrah menukil pembagian ulama *ushul fiqh* terhadapnya menjadi tiga, yaitu daruriyyat, hajiyyat dan tahsiniyyat. Salah satu hal yang Zahrah anggap perlu dikaji adalah masalah yang berkaitan dengan tempat di mana *maslahah* atau manfaat bisa ditemukan dan kaitannya dengan lima hal yang wajib dipelihara untuk mengetahui apakah ia termasuk dalam kategori *maslahah* yang menjadi pijakan ada atau tidak adanya hukum (*al-maslahah allati tadur haulaha al-ahkam wujudan wa 'adaman*), ataukah ia tidak termasuk kategori itu, ataukah ia hanya dorongan hawa nafsu belaka yang tidak perlu diperhitungkan sebagai

kaidah umum untuk mengatur masyarakat dan menegakkan bangunannya atas dasar pondasi yang kokoh atau yang lainnya.

Menurut Zahra, *masalah* tidak sunyi dari *mafsadah*, sebaliknya *mafsadah* tidak sunyi dari *masalah* yang menyertainya. Manfaat selalu berkaitan *mafsadah*, juga *mafsadah* tidak terlepas dari manfaat. Dengan menyadur al-Shatibi, ia menyatakan bahwa semua *masalah* selalu diiringi taklif (pembebanan) dan keberatan yang menyertainya, seperti makan, minum, berpakaian, naik kendaraan, bersuami-istri dan lain-lain tidak akan pernah dicapai kecuali dengan susah payah dan kerja keras, sebagaimana *mafsadah* duniawi bukan *mafsadah* murni dilihat dari sisi eksistensinya. Tidak ada satu pun *mafsadah* yang diyakini selalu ada di dalam adat kebiasaan yang berlaku kecuali ia diiringi oleh kelembutan, kasih sayang dan perolehan banyak kelezatan. Sebab kehidupan dunia ini dirancang untuk menggabungkan dua hal ini (*masalah* dan *mafsadah*). Siapa pun yang berupaya ingin melepaskan diri dari salah satunya, maka ia tidak akan mampu melakukannya. Pengalaman empiris telah membuktikan hal itu. Sebab dunia adalah rumah ujian. Zahrah juga mengulas panjang lebar pendapat Ibn al-Qayyim yang senada dengan al-Shatibi bahwa *masalah*, kebaikan, kelezatan dan kesempurnaan hanya dapat dicapai dengan jalan susah payah.

Zahrah mengutip kategorisasi *masalah* dan *mafsadah* yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim yang membagi tindakan hukum manusia menjadi 5 kategori, yaitu :

1. Tindakan hukum bersifat *masalah* murni
2. Tindakan hukum yang *masalahnya* bersifat dominan
3. Tindakan hukum yang bersifat *mafsadah* murni
4. Tindakan hukum yang *madaratnya* bersifat dominan
5. Tindakan hukum yang *masalah* dan *madaratnya* sama

Pembagian ini dilakukan secara rasional murni tanpa mempertimbangkan kenyataan di lapangan. Dalam kenyataannya, para cendekia ada beda pendapat berkaitan dengan 3 kategori dan sepakat mengenai 2 kategori. Mereka sepakat mengenai kategori

kedua, tindakan hukum yang *masalahnya* lebih dominan dan kategori keempat, tindakan hukum yang *mafsadah*nya lebih dominan. Adapun mengenai 3 kategori lainnya yaitu Tindakan hukum murni *masalah* dan tindakan hukum murni *mafsadah* serta Tindakan hukum yang *masalah* dan *mafsadah*nya setara, mereka berbeda pendapat .

Zahrah menjelaskan bahwa menurut sebagian ulama, tindakan hukum bersifat manfaat murni dan tindakan hukum bersifat *mafsadah* murni tidak ada dalam kenyataan empiris. Menurut Ibn al-Qayyim *inna al-maslahah hiya al-na'im wa al-Ladhdhah* (*masalah* adalah kenikmatan dan kelezatan) dan *wa al mafsadah hiya al-'adhab wa al-alam* (apapun yang menjadi sarana padanya dan *mafsadah* adalah siksaan dan rasa sakit dan sarana yang mengantarkan padanya)

Namun menurut ulama lainnya, manfaat dan *mafsadah* murni ada dalam kenyataan, mereka beralasan bahwa para Nabi dan Malaikat suci adalah contoh baik murni sedangkan Iblis dan para anteknya buruk murni. Jika memang ada sebagian orang yang baik murni berarti tindakan manusia pun ada yang baik murni dan buruk murni .

Untuk mengkompromikan dua pendapat yang bersebrangan tersebut, Zahrah mengutip pendapat Ibn al-Qayyim yang telah disimpulkannya sebagai berikut :

1. Sebagian *masalah* ada yang bersifat murni, tetapi ada kesulitan yang harus dijalani dengan sabar dalam proses mendapatkannya, untuk mencapainya penuh dengan duri yang menyakitkan
2. Besarnya kesulitan tergantung besarnya *masalah* murni. Semakin murni, maka kesulitan, energi dan kesabaran yang dicurahkan semakin besar.
3. Semakin mulia jiwa seseorang dan semakin luhur cita-citanya, maka badannya akan semakin payah dan semakin sedikit istirahat. Dan manfaat individual bagi pelakunya bersifat maknawi (rohani), sedangkan manfaat materinya bersifat bisa ditunda, tidak sekarang .

Berdasar pembacaan terhadap kompromi yang dilakukan Ibn al-Qayyim di atas, Zahrah menyimpulkan bahwa pandangan ini sejalan dengan pandangan para ahli etika yang mendukung teori Utilitarianisme di Barat. Mereka menyatakan bahwa manfaat individual kadang-kadang bersifat maknawi (rohani) Ketika manusia berjiwa mulia dan bercita-cita luhur. Zahrah kemudian mengutip pendapat John Stuart Mill : “Ada suatu kenyataan yang tidak dapat disangkal bahwa orang-orang yang kaya pengalaman atau orang-orang yang mampu mengukur segala sesuatu

menurut ukuran yang sebenarnya (adil) sangat mengutamakan kehidupan yang bersifat intelektual. Sedikit sekali manusia yang suka berubah menjadi binatang, bahkan orang yang cerdas enggan berubah menjadi binatang, meski pun dijanjikan dengan berbagai kenikmatan yang bersifat kebinatangan. Orang terpelajar tidak mau berbalik menjadi orang yang bodoh, orang yang memiliki perasaan halus dan pemahaman yang lurus tidak akan mau berubah menjadi orang yang kasar dan sembrono, meskipun mereka merasa yakin bahwa kedunguan, kebodohan dan kekasaran lebih memuaskan keinginan nafsu diri mereka. Bahkan mereka tidak akan rela untuk menukarkan apa yang ada di dalam diri mereka berupa amal, ilmu dan perasaan dengan kepuasan terbesar yang diinginkan oleh keinginan hawa nafsu mereka sendiri dan kebanyakan orang . Jika seandainya mereka membayangkan satu jam saja bahwa mereka menerima pertukaran tersebut, maka mereka merasa pada satu jam yang menyengsarakan. Al-Buti menegaskan bahwa *masalah* manusia tidak boleh bertentangan dengan *mafsadah* yang setara atau yang lebih dominan sehingga kehilangan nilai dan manfaatnya. Seperti orang yang menelan obat untuk mengobati rasa sakit yang ada di perutnya, namun ternyata menyebabkan sakit kepala. Namun Ketika *masalah* dibarengi *mafsadah* yang lebih kecil *dararnya*, maka sesungguhnya tidak ada pertentangan dalam hal ini, sebab akal sehat akan menuntut untuk menanggung *darar* yang kecil demi memperoleh *masalah* yang dapat menolak *darar* yang besar.

Kesulitan (*mashaqqah*) dilihat dari sisi rasa sakit yang ditimbulkan termasuk *mafsadah*, akan tetapi ia berubah menjadi *maslahah*.

manakala digunakan sebagai sarana untuk mewujudkan *maslahah*, seperti orang yang makanannya tertahan di tenggorokannya karena tidak ada air sama sekali di sekitarnya kecuali segelas khamer yang jika tidak diminum, maka dia akan mati atau orang yang berupa menahan diri dari konsumsi makanan tertentu karena ada gula di dalamnya yang menyebabkan dirinya terserang penyakit, namun jika ia tidak memakannya, maka dia akan mati. *Maslahah* dalam hal ini bertentangan dengan *mafsadah* yang setara dengannya atau lebih dominan. Ia diperkenankan untuk mengkonsumsi khamer atau gula demi memelihara kepentingan dasarnya yaitu jiwanya. Adapun kesulitan yang lebih rendah dari itu yaitu kesulitan yang terjadi dalam pekerjaan dan tugas hidup keseharian, maka bukan termasuk kesulitan yang hendak dihilangkan oleh Allah (*raf' al-harj*). Buti menjelaskan bahwa perintah-perintah agama disyariatkan demi merealisasikan kemaslahatan

manusia. Kesulitan yang melekat pada pelaksanaan setiap perintah agama adalah lebih kecil dibandingkan kemaslahatan yang hendak diperoleh. Persoalan lainnya yang menjadi perdebatan di antara para ulama dalam kaitannya dengan hubungan *maslahah* dan *mafsadah* adalah kategori kelima yang menyatakan adanya tindakan hukum yang *maslahah* dan *mafsadah*nya sama. Misalnya al-Tufi, menyatakan bahwa kategori ini ada dalam kenyataan. Namun sebagian lain, yaitu ibn al-Qayyim menyatakan sebaliknya. Zahrah sepakat dengan Ibn al-Qayyim dalam hal bahwa kategori semacam ini meskipun secara rasional dimungkinkan, namun secara nyata tidak ada bentuknya. Mengandaikan tindakan yang manfaat dan *dararnya* sama adalah tidak mungkin, sebab yang ada dalam kenyataan hanyalah tindakan hukum yang dominan *maslahah* atau dominan *mafsadah*nya, sehingga kebolehan maupun larangan tergantung pada hal yang dominan. Terkadang ada suatu Tindakan hukum yang dominan *mafsadah*nya pada suatu waktu tertentu, namun pada waktu lainnya *maslahah* lebih dominan. Sehingga ketetapan

hukumnya ditentukan berdasarkan pada tindakan manakah yang dominan pada suatu waktu tertentu.

Dengan demikian, hukum berbeda-beda berdasarkan perbedaan situasi dan keadaan. Hal ini didukung al-Razi membagi tindakan manusia dalam kaitannya dengan *maslahah* dan *mafsadah* menjadi 6 kategori :

1. *Maslahah* murni wajib diupayakan.
2. *Maslahah* lebih dominan wajib direalisasikan.
3. *Maslahah* dan *mafsadah* seimbang. Kategori ini tidak ada (*'abath*) tidak boleh direalisasikan
4. *Maslahah* dan *mafsadah* tidak ada di dalamnya. Kategori ini tidak ada (*'abath*) tidak boleh direalisasikan.
5. *Mafsadah* murni tidak boleh direalisasikan.
6. *Mafsadah* lebih dominan tidak boleh direalisasikan .

Menurut Zahrah, pendapat ibn al-Qayyim dan al-Razi ini rasional dan sesuai dengan yang ada dalam kenyataan empiris. Namun al-Tufi yang berpendapat sebaliknya dengan pengandaian adanya sesuatu yang sama antara manfaat dan bahayanya dan antara *maslahah* dan *mafsadah*nya dalam realitas empiris. Jika keduanya sama, maka jalan keluarnya adalah melalui proses pemilihan atau pengundian (*bi al-ikhtiyar au al-qur'ah*). Zahrah mengkritik al-Tufi dengan argumen-argumen yang telah dikemukakan ibn al-Qayyim. Telaah empiris menunjukkan tidak ada sesuatu pun yang sama kadar manfaat dan bahayanya dalam semua keadaan dan untuk semua orang. Yang ada adalah sesuatu yang berbeda-beda *maslahah* dan *mafsadah*nya sesuai dengan perbedaan manusia dan perbedaan keadaan-keadaan seorang individu serta perbedaan adat kebiasaan umat manusia. Ibarat obat hanya bermanfaat di kala sakit dan membahayakan di kala sehat. Perbedaan akibat tergantung pada keadaan sakit dan sehat, meski pun sifat-sifat sesuatu itu tidak berbeda dan karakteristiknya tidak berubah .

B. TEORI SEJAHTERA - UMAR CHAPRA

Chapra mengungkapkan kesejahteraan merupakan suatu kondisi yang diinginkan oleh seluruh umat manusia. Di dalam kesejahteraan terkandung kenikmatan hidup yang diinginkan oleh manusia di dunia, seperti kebahagiaan, ketentraman, kemakmuran dan keadilan. Oleh karena itu, tidak heran jika semua manusia menguras tenaga maupun pikirannya dalam mencapai sebuah kesejahteraan dari berbagai “petunjuk”. Dari sinilah, peradaban manusia lahir dengan berbagai ideologi-ideologi yang digunakan sebagai petunjuk, seperti kapitalis, sosialis dan negara kesejahteraan.

Beliau juga mengungkapkan kesejahteraan sejatinya menurut syariat Islam tidak hanya diwujudkan dalam memaksimalkan kekayaan dan konsumsi, ia menuntut kepuasan aspek materi dan spiritual diri manusia dalam satu cara yang seimbang. Kebutuhan-kebutuhan materi mencakup sandang, pangan, papan, pendidikan, transportasi, jaminan kehidupan serta harta benda yang harus memadai, dan semua barang dan jasa yang membantu memberikan kenyamanan dan kesejahteraan riil. Sementara, kebutuhan spiritual mencakup ketaqwaan kepada Allah kedamaian pikiran (budi), kebahagiaan batin, keharmonisan keluarga serta masyarakat dan tiadanya kejahatan anomi (bunuh diri). Mengingat bahwa sumber-sumber daya itu langka, maka penekanan berlebihannya pada salah satu aspek akan menyebabkan pengabaian yang lain.

Ideologi yang digunakan oleh dunia terdahulu ialah kapitalis, sosialis dan negara kesejahteraan, ideologi tersebut telah direalisasikan dalam kehidupan namun kenyataannya semua ideologi itu telah gagal menciptakan kesejahteraan manusia, sosialis dengan penekanannya dengan ekonomi terpusat telah runtuh ditempat dimana ia lahir dan berkembang yaitu dibekas negara-negara Uni Soviet dan Eropa Timur. Sedangkan kapitalis dan negara kesejahteraan juga telah menunjukkan kegagalannya di negara-negara Eropa Barat dan Amerika Serikat, akibat dari ideologi tersebut munculah kesenjangan antara si kaya dan miskin serta tidak seimbangnnya eksternal dan makro ekonomi. Akibat lahirnya

pandangan masyarakat Barat Sekuler mengenai agama tidak relevan apabila dikaitkan dalam mengatasi masalah-masalah ekonomi dan berdasar bahwa yang berlaku hanya hukum-hukum perilaku ekonomi maka mengakibatkan aspek moralitas dalam kebijakan ekonomi ditinggalkan.

Chapra juga mengungkapkan jika kesejahteraan manusia telah menjadi tujuan seluruh masyarakat. Bagaimana tetap ada suatu perbedaan pendapat mengenai apakah kesejahteraan itu dan bagaimanakah ia dapat mewujudkan. Sekalipun persyaratan-persyaratan materi bukan merupakan unsur satu-satunya unsur kesejahteraan, orang modern yang berpandangan sekular dengan terutama ditekankan pada syarat-syarat itu, tampak mempercayai bahwa kesejahteraan dapat mencapai bila tujuan-tujuan materi tertentu telah terwujud. Tujuan-tujuan ini meliputi: penghapusan kemiskinan, pemenuhan kebutuhan pokok materi dari semua individu, tersedia untuk setiap orang suatu kesempatan untuk mendapatkan nafkah yang jujur, dan distribusi pendapatan serta kekayaan yang merata. Bagaimanapun, tidak ada negara di dunia, terlepas ia kaya ataupun miskin, yang telah dapat mewujudkan tujuan-tujuan materi ini secara paripurna. Perencanaan ekonomi terpusat, yang telah mengklaim dapat menjamin tujuan-tujuan materi ini tidak hanya gagal melakukannya, tetapi juga tengah menghadapi krisis ekonomi yang serius yang tidak diragukan lagi telah meyakinkan kegagalan sistem ini.

Seperti yang dituliskan oleh Hervey Leibenstein, “ketika nurani versal sudah lagi tidak ada, ilmu ekonomi kesejahteraan tidak akan dapat menyatakan apakah telah terjadi suatu peningkatan kesejahteraan masyarakat yang disebabkan karena sebagian mereka sebagian lebih baik dan sebagian lainnya merasa kurang baik”. Ini sama artinya dengan menyatakan “optimalitas pareto” telah menganugerahkan hak veto pada siapa saja yang menentang perubahan. Hal ini menyebabkan proses pembuatan kebijakan nyaris lumpuh, terutama dalam masyarakat pluralis yang masing-masing kelompok mencoba memenuhi kepentingannya sendiri.

Thomas Carlybe menganggap ilmu ekonomi sebagai suatu “ilmu pengetahuan yang muram” dan menolak gagasan bahwa kepentingan privat yang tak terkendali dan bebas akan bekerja secara harmonis dan meningkatkan kesejahteraan. Sementara itu, Henry George mengutuk fenomena kontras kekayaan dan kemiskinan. Ia menulis “selama kekayaan yang terus meningkat, yang dihasilkan oleh kemajuan modern hanya untuk membangun keuntungan, meningkatkan kemewahan, dan mempertajamkan kontras antara rumah si kaya dan rumah si miskin, maka kemajuan itu tidak real dan tidak permanen.

Chapra juga mengungkapkan Jika ajaran Islam disuntikan didalam pikiran para pemuda melalui sistem pendidikan yang tepat, saya yakin akan lahir generasi baru, individu akan lebih bergerak untuk berfikir ke arah mencapai kesejahteraan sosial dari pada untuk pribadi. Kepentingan umum diatas kepentingan sendiri terdengar sebagai ungkapan yang usang, tetapi sesungguhnya disinilah terletak keselamatan dan ketenangan hati bagi individu dan dari sini pulalah tergantung dari kelestarian bangsa.

Strategi Islam dari 4 elemen yang saling menguatkan dalam kesejahteraan:

1. Sebuah mekanisme filter yang secara sosial disepakati. Islam mempunyai kelebihan ini dengan memperkenalkan filter moral. Pada alokasi sumber daya akan dipasang dua lapis filter. Filter pertama menyerang persoalan keinginan yang tidak terbatas pada pusat muaranya kesadaran individu yang paling dalam, dengan mengubah skala preferensinya seiring dengan tuntutan kedudukannya sebagai khalifah dan prinsip „adalah“ keadilan“. Islam mewajibkan kaum muslimin untuk mengetes klaim-klaim potensial pada sumber-sumber daya melalui filter nilai-nilai Islam sehingga sebagian dapat dieliminasi sebelum dapat diekspresikan dalam pasar. Dengan ini klaim-klaim pada sumber daya yang tidak menyumbang secara positif kepada realisasi kesejahteraan manusia dapat disarangnya sebelum memasuki filter tahapan kedua, yaitu harga yang ditentukan oleh pasar.

Filter moral menjadikan klaim-klaim pada sumber daya sebagai suatu fungsi kesejahteraan manusia dan tidak membiarkan penggunaannya untuk tujuan lain. Ia tidak akan mengizinkan, umpamanya penggunaan sumber-sumber daya bagi aktivitas-aktivitas yang secara moral dilarang aktivitas-aktivitas yang akan membunuh atau membahayakan manusia, binatang, atau tumbuh-tumbuhan, baik sekarang maupun dimasa yang akan datang, karena akan mereduksi kesejahteraan mereka. Ia menuntut gaya hidup sederhana dan tidak membiarkan sikap berlebih-lebihan atau penggunaan sumber-sumber daya untuk tujuan-tujuan pamer diri atau kompetisi kosong, penggunaan-penggunaan yang tidak membuat perbedaan riil dalam kesejahteraan. Ia juga tidak membolehkan perusakan atau penggunaan sumber-sumber daya secara mubazir (umpamanya membakar makanan untuk menaikkan harga).

2. Sebuah sistem motivasi yang mendorong individu untuk melakukan yang terbaik untuk dirinya dan masyarakat Apa yang diciptakan oleh Islam untuk menciptakan keseimbangan adalah dengan menciptakan suatu dimensi spiritual dan berjangka panjang kepada *self interest*. Individu harus memenuhi kepentingan dirinya yang sifatnya amatlah pendek dan singkat, dan juga akhirnya yang bersifat abadi. Meskipun kepentingan di dunia ini dapat dipenuhi dengan cara mementingkan diri sendiri dan tidak memindahkan moral (tetapi tidak selamanya demikian), namun kepentingan akhirat hanya bisa dipenuhi dengan memenuhi kewajiban seseorang terhadap orang lain, walaupun tidak harus melupakan kepentingan diri sendiri. Dengan demikian keyakinan kepada pembalasan Tuhan Yang Maha Tahu akan berperan penting akan mengontrol kepentingan diri dan menggalakan perilaku yang berorientasi kepada kesejahteraan sosial. Pemaksaan negara tidak dapat melakukan fungsi ini karena peluang untuk dapat dideteksi negara tidak kebal terhadap kesalahan (*fool proof*) dan terdapat banyak kemungkinan untuk menghindar dari konsekuensi buruk

dengan menyogok atau berlindung dari eksploitasi ekonomi dan politik.

3. Restrukturisasi perekonomian secara keseluruhan dengan mewujudkan maqashid meskipun menghadapi kelangkaan sumber-sumber daya. Lingkungan finansial dan ekonomi juga harus disusun sedemikian rupa sehingga manusia ekonomi tidak dilahirkan, dan sekalipun dilahirkan, tidak akan hidup lama. Jika sistem nilai masyarakat menghancurkan sumber prestise manusia ekonomi, dan jika ini diperkuat lebih lanjut dengan restrukturisasi ekonomi dan finansial sedemikian rupa sehingga mesin alokatif dan *distributive* perekonomian tidak mendukung penggunaan sumber-sumber daya untuk tujuan-tujuan menggalakan realisasi maqashid, maka kualitas lebih unggul dan berarti akan dapat diperkenalkan pada pola perilaku konsumsi, mencari kehidupan dan investasi individual.
4. Peran pemerintah yang positif dan kuat. Peran negara dalam ekonomi Islam tidak seperti “intervensi” pemerintah yang komitmen dengan kapitalisme laissez-faire. Ia juga tidak seperti kolektivisasi dan regimentasi yang mencekik kebebasan dan inisiatif individu serta keinginan berusaha. Ia juga tidak seperti negara kesejahteraan yang sekularis, yang karena menghindarinya dari penilaian, makin memperkuat klaim-klaim pada sumber daya dan menimbulkan ketidakseimbangan makroekonomi. Ia adalah sebuah peran positif, suatu kewajiban moral untuk membantu mewujudkan kesejahteraan semua orang dengan menjamin keseimbangan antara kepentingan privat dan sosial, memelihara roda perekonomian pada rel yang benar, dan mencegah pengalihan arahnya oleh kelompok berkuasa yang berkepentingan.

Dalam perspektif strategi sekuler, apakah itu kapitalisme, sosialisme, atau negara kesejahteraan. Bila memang tidak demikian, tentu negara-negara yang mengikuti sistem-sistem ini sudah berhasil gemilang dalam menjamin kehidupan yang baik bagi semua

rakyatnya. Kenyataannya mereka gagal, inilah paradoks kekayaan itu “negara-negara kaya tidak lebih bahagia dari pada negara-negara yang lebih miskin”, seperti yang disimpulkan oleh Richard Easterlin, setelah melakukan 30 survei di 19 negara-negara maju dan berkembang. Dan karena itu Dahrendorf Sah bertanya, “Mengapa begitu banyak warga negara dari masyarakat kaya tidak bahagia, setelah mengalami periode kemakmuran dan kedamaian selama empat dasawarsa, dan mengapa mendapatkan kesulitan, bukan karena kekurangan uang, tetapi anomie dan aliensi di tengah-tengah keserbaadaan.

Para fuqaha telah meletakkan sejumlah qaidah ushul (legal maxim) yang dapat membantu merealisasikan kesejahteraan untuk semua dalam suatu cara yang seimbang dan adil. Diantara kaidah-kaidah ini adalah sebagai berikut:

- a. Suatu kerugian atau pengorbanan privat dapat ditimpakan untuk menyelamatkan pengorbanan atau kerugian publik, dan sesuatu maslahat yang lebih kecil dapat dikorbankan untuk merealisasikan maslahat yang lebih besar (pasal 26)
- b. Suatu kerugian yang lebih besar dapat digantikan oleh kerugian yang lebih kecil (pasal 27). Kemaslahatan mayoritas yang lebih besar harus didahulukan dari pada kemaslahatan minoritas yang lebih sempit; kemaslahatan publik harus dikedepankan dari pada kemaslahatan privat (pasal 28)
- c. Penghapusan kesulitan dan bahaya harus didahulukan daripada mendapatkan kemaslahatan (pasal 30)
- d. Bahaya harus dihilangkan sejauh mungkin (pasal 31)

C. TEORI PEMANFAATAN BARANG GADAI - IBNU QUDAMAH

Fiqh Islam memandang barang gadaian merupakan amanat pada tangan murtahin, sama dengan amanat lain, dia tidak harus membayar kalau barang itu rusak, kecuali jika karena tindakannya. Penerima gadai hanya bertanggung jawab untuk menjaga, memelihara, dan berusaha semaksimal mungkin agar barang itu tidak rusak, barang yang rusak diluar kemampuan murtahin tidak harus

diganti. Barang gadaian/jaminan adalah amanat yang tidak boleh diganggu oleh murtahin. Sedang biaya pemeliharannya boleh diambil dari manfaat barang itu sejumlah biaya yang diperlukan.

Pemegang amanat barang gadai mempunyai kewajiban memelihara keselamatan barang gadai, apabila pemegang barang gadai telah memelihara barang gadai dengan baik lalu bagaimana jika mengalami kerusakan/hilang? Para ulama mempunyai pandangan yang berbeda terkait hal ini, diantaranya:

- a. Ulama Madzhab Syafi'i dan Hambali berpendapat bahwa pemegang barang gadai tidak menanggung resiko apapun.
- b. Ulama Madzhab Hanafi berpendapat pemegang barang gadai menanggung resiko besar harga barang yang minimum, dihitung mulai waktu yang diserahkannya barang gadai kepada pemegang barang gadai sampai saat rusak atau hilang.
- c. Berbeda halnya jika rusak atau hilangnya barang gadai itu akibat kelengahan pemegang barang gadai. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat, semua ulama sepakat bahwa pemegang barang gadai menanggung resiko, memperbaiki kerusakan atau mengganti yang hilang.

1. Izin atau kesepakatan dari kedua belah pihak

Berkaitan dengan hukum penerimaan gadai yang mengambil manfaat dari barang, apabila yang menggadaikan memberi izin kepada penerima gadai dalam nafkah dan mengambil manfaat dengan ukurannya, maka itu boleh karena hal itu termasuk kepada salah satu macam dari macam-macam bentuk mu'awadlah. Apabila barang yang digadaikan itu tidak bisa diperah dan tidak bisa ditunggangi, maka terbagi kepada dua bagian:

- a. Apabila barang yang digadaikan bukan hewan, seperti amat atau abid bolehmenjadikannya sebagai khadam.
- b. Apabila bukan, seperti rumah, kebun, sawah dan sebagainya, maka tidak boleh mengambil manfaatnya. Contohnya seperti rumah yang runtuh kemudian dibangun oleh penerima gadai

maka tidak kembali kepada pegadai sedikitpun dan tidak boleh baginya mengambil manfaatnya.

Jenis barang gadai (marhun) adalah barang yang dijadikan agunan oleh rahin sebagai pengikat hutang, dan dipegang oleh murtahin sebagai jaminan hutang, barang-barang yang dapat digadaikan harus memenuhi kategori:

- a. Berwujud mempunyai nilai uang (dapat dijual), misalnya menggadaikan buah dari pohon yang belum berbuah, binatang yang belum lahir.
- b. Berupa harta menurut pandangan Syara', tidak sah menggadaikan sesuatu yang bukan harta seperti bangkai, hasil tangkapan seperti anjing, babi.
- c. Barang gadai tersebut harus diketahui, tidak boleh menggadaikan sesuatu yang mahjul (tidak dapat dipastikan ada atau tidak).
- d. Barang tersebut merupakan milik rahin.

2. Jenis-jenis Barang yang digadaikan

- a. Hewan yang bisa diperah dan ditunggangi seperti : sapi, kuda, kerbau, kambing.
- b. Perhiasan: emas, perak, mutiara.
- c. Rumah, sawah, tanah

Boleh menggunakan harta yang ditunggangi dan diambil susunya Ibnu Qudamah berpendapat pengambilan manfaat dari barang gadaian yang pada pokoknya membagi kepada dua bagian yaitu:

- a. Barang yang bisa diperah susunya atau ditunggangi, maka si penerima gadai dapat mengambil manfaat dari padanya sesuai nafkah yang dikeluarkan.
- b. Barang yang tidak bisa diperah dan tidak bisa ditunggangi, maka penerima gadai tidak boleh mengambil manfaat dari barang gadaian tersebut. Adapun yang menjadi alasan diperbolehkannya penerima gadai untuk mengambil manfaat dari barang gadaian

yang bisa diperah dan ditunggangi ialah hadis Rasullulah Shalallahu Alaihi Wassalam:

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَاءُ عَنْ عَامِرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ الرَّهْنُ يَرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ وَيُشْرَبُ لَبَنُ الدَّرِّ إِذَا كَانَ مَرَهُونًا

Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'aim telah menceritakan kepada kami Zakariya' dari Amir dari Abu Hurairah radhiallahu'anhu dari Nabi صلی اللہ علیہ وسلم bersabda, "Sesuatu (hewan) yang digadaikan boleh dikendarai untuk dimanfaatkan, begitu juga susu hewan boleh diminum bila digadaikan". (HR Bukhari no 2328)

Nafkah bagi barang yang digadaikan itu adalah kewajiban yang menerima gadai, karena barang tersebut di tangan dan kekuasaan penerima gadai. Oleh karena yang mengambil nafkah adalah penerima gadai, maka dia pulalah yang berhak mengambil manfaat dari barang tersebut, sebagaimana hadis nabi dibawah ini:

حَدَّثَنَا هَنَادٌ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ زَكَرِيَّا عَنْ السَّعْبِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَبَنُ الدَّرِّ يُحْلَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرَهُونًا وَالظَّهْرُ يَرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرَهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَحْلَبُ النَّفَقَةُ قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهُوَ عِنْدَنَا صَحِيحٌ

Telah menceritakan kepada kami Hannad dari Ibnu Al Mubarak dari Zakaria dari Asy Sya'bi dari Abu Hurairah dari Nabi صلی اللہ علیہ وسلم, beliau bersabda, "Jika digadaikan maka susu hewan boleh diperah sesuai dengan nafkah yang diberikan kepada hewan tersebut, dan punggung hewan boleh dinaiki. Orang yang menaiki dan memerah wajib memberikan nafkahnya." Abu Daud berkata, "Menurut kami hadits ini lebih shahih." (HR. Abu Daud no. 3059)

3. Pemanfaatan barang gadaian oleh murtahin

Apabila barang gadaian berbentuk rumah, kemudian al-murtahin berkata “aku menempati rumah ini dengan menyewakannya dan ini merupakan hak yang dapat dipindahkan”, maka yang demikian itu berubah menjadi hutang dan berpindah dari gadai, meskipun disewakan kepada orang yang mengadaikan rumah tersebut. Imam Ahmad berkata dalam riwayat Ibnu Mashur ketika sebuah rumah digadaikan kemudian disewakan kepada orang yang mengadaikan rumah tersebut, maka rumah tadi statusnya tidak menjadi barang gadaian, dan ketika rumah tadi sudah kembali kepada orang yang menerima gadai maka menjadi barang gadaian lagi. Adapun riwayat yang utama rumah tersebut tetap menjadi barang gadaian meskipun disewa atau dipinjamkan oleh murtahin karena tetapnya penerimaan rumah tadi oleh murtahin dan tidak menafikan dua akad.

Imam Ahmad dalam riwayat al- Hasan bin tsawab menjelaskan bahwa murtahin memberikan izin kepada ar-rahin untuk menempati rumah tersebut sebagaimana dalam riwayat Ibnu Manshur karena rumah tadi tidak menjadi hak murtahin maka hilanglah hak untuk menempatnya, kecuali jika murtahin menempati rumah tadi kemudian ia meminjamkannya maka ia menjadi orang yang bertanggung jawab atas barang tersebut. Ketika murtahin mensyaratkan agar ia dapat memanfaatkan barang yang digadaikan, maka syarat itu adalah fasid (rusak) karena syarat tersebut menafikan sifat butuh pada barang gadaian. Al-Qadli mengatakan dari Imam Ahmad bahwa syarat tersebut diperbolehkan dalam jual beli, yakni jika dia murtahin berkata “aku menjual pakaian ini seharga satu dinar, dengan syarat engkau mengadaikan budakmu kepadaku untuk membantuku selama satu bulan” maka syarat tadi merupakan syarat jual beli dan sewa.

Jika barang yang membutuhkan upah, maka hukum mengambil manfaat atas barang tersebut adalah dengan adanya ganti atau tidak adanya ganti atas izin dari murtahin, bila murtahin mendapatkan izin untuk menafkahkan, dan pengambilan manfaat dengan ketentuannya, maka dibolehkan karena merupakan bagian yang

ditanggungkan. Ketika tidak ada izin maka barang gadaian tadi terbagi menjadi dua bagian. Yaitu hewan perah dan karapan dan selain keduanya. Adapun hewan perah dan kerapan itu harus diberi nafkah oleh murtahin dan ia boleh memerah susunya serta boleh menaikinya sebagaimana kadar nafkah yang ia berikan.

Dalam kitab al- Mughni karya Ibnu Qudamah mengatakan sebagai berikut:

Artinya: “Tidak boleh bagi orang yang menerima barang gadaian memakainya dengan cara apapun kecuali hewan yang ditunggangi dan perahan susu, maka ia boleh menungganginya dan memerah susu dengan sekedar ukuran memberi makanan binatang itu (tidak melebihi kapasitas)”.

Hadis di atas menunjukkan tidak bolehnya mengambil manfaat dari barang gadaian, kecuali barang gadaian yang bisa ditunggangi atau diperah, maka bisa menunggangi atau memerah susunya. Pengecualian ini khususnya hanya bagi binatang yang bisa diperas dan ditunggangi saja, sedangkan yang lainnya tidak bisa diqiyaskan kepadanya. Tetapi walaupun demikian penerima gadai juga bisa pengambil manfaat dari barang gadaian dengan syarat: adanya izin dari yang menggadaikan.

Lebih lanjutnya Ibnu Qudamah menjelaskan yang ringkasan maksudnya bahwa pengambilan manfaat dari barang gadaian itu mencakup kepada dua keadaan, yaitu:

- a. Yang tidak membutuhkan kepada biaya seperti rumah, barang-barang dan sebagainya, maka dalam keadaan ini penerima gadai tidak boleh mengambil manfaat tanpa seizin yang menggadaikan termasuk segala yang dihasilkan dan kemanfaatan barang tersebut. Karna gadai itu adalah milik orang yang menggadaikannya, demikian juga pengembangan dan pemanfaatannya sehingga selainnya tidak boleh memanfaatkannya tanpa siizinnnya.
- b. Yang membutuhkan kepada pembiayaan. Hukum pemanfaatan bagi pegadai dalam hal ini baik dengan imbalan atau tidak, harus dengan izin orang yang menggadaikan. Jika pegadai

megizinkannya untuk membiayai sekaligus memanfaatkan nya sekedarnya maka hal itu boleh karena hal ini termasuk bagian mu'awadhoh. Jika seseorang yang menerima gadai memanfaatkan barang gadai, baik menggunakan, mengendarai, memakai dan mengambil susunya atau menempati rumahnya, maka nilainya bisa mengurangi nilai pemanfaatan, mengurangi jumlah hutang yang menggadaikan sesuai dengan nilai pemakaian, tetapi yang penting. kesepakatan antar dua pihak kalau sudah tidak dimanfaatkan, barang tersebut nilainya bertambah. Rahn berpegang pada janji hutang untuk memenuhi pembayaran sesuai dengan nilai, jika si pegadai kesulitan untuk membayar hutangnya bisa dicicilkan dengan pemanfaatan barang dan pelelangan barang.

Menurut Ibnu Qudamah suatu tambahan yang muncul dari benda yang digadaikan, baik yang tidak terpisah darinya seperti naiknya harga dan keahlian membuat sesuatu jika yang digadaikan adalah hamba sahaya, ataupun sesuatu tersebut terpisah seperti anak, buah dan hasil penjualannya, maka ia diikutkan dengan benda yang digadaikan tersebut dan menjadi benda yang digadaikan juga. Dan ini berlaku untuk semua tambahan yang muncul dari benda yang digadaikan tersebut. Demikian juga seandainya benda yang digadaikan tersebut mengalami kerusakan atau cacat karena perbuatan yang semena-mena, maka tindakan tersebut diikutkan dengan benda gadaian.

Dengan demikian, apabila barang gadai berupa sebidang tanah misalnya, pemegang barang gadai tidak berhak menanaminya, kecuali dengan izin orang yang menyerahkan barang gadai (pemilik barang). Dalam hal orang yang menyerahkan barang gadai (pemilik barang) harus diberikan Sebagian hasilnya, seperti ketentuan-ketentuan yang berlaku pada perjanjian bagi hasil. Berbeda halnya apabila barang gadai berupa binatang yang pemeliharannya memerlukan biaya. Apabila biaya itu dikeluarkan pemegang barang gadai, ia berhak menggunakan dan memungut hasil binatang gadai

itu untuk dikendarai, diperah susunya dan sebagainya yang dipandang sebagai imbalan dan biaya pemeliharaan yang telah dikeluarkan pemegang barang gadai.

Oleh karena itu dalam menikmati hak manfaat binatang gadai itu, pemegang barang gadai harus memperhatikan keseimbangan antara besar biaya yang dikeluarkan dengan hasil dan manfaat lebih dari biaya yang dikeluarkan, maka selisihnya adalah menjadi hak orang yang menyerahkan barang gadai (pemilik barang), yang apabila tetap ada ditangan pemegang barang gadai, harus digabungkan kepada barang gadai milik orang yang menyerahkan barang gadai itu.

Imam Syafi'i dan Imam Malik sependapat bahwa manfaat dari barang gadai itu adalah hak yang menggadaikan (pemilik barang). Murtahin tidak dapat mengambil manfaat daripadanya, kecuali atas izin dari pihak yang menggadaikan. Imam Ahmad berpendapat bahwa penerima gadai tidak dapat mengambil manfaat dari barang gadaian apabila barang yang digadaikan itu hewan yang tidak bisa ditunggangi dan diperah. Sedangkan apabila barang yang digadaikan itu hewan yang dapat mengambil manfaat dengan menunggangi dan pemerah susunya sesuai dengan biaya pemeliharaan yang telah dikeluarkan. Ulama Hanafiah melarang murtahin memanfaatkan barang gadai, seperti menjual atau meminjamkan tanpa seizing rahin hal ini disebabkan oleh murtahin yang tidak mempunyai hak kepemilikan terhadap barang gadai, sehingga tidak dapat memanfaatkan yang bersifat menghilangkan materi barang gadai.

4. Pemanfaatan barang gadai oleh rahin

Status rahin dalam transaksi akad gadai adalah pemilik barang. Namun kepemilikan itu dibatasi oleh hak habsu (hak menahan barang gadai) oleh murtahin. Oleh karena itu, dalam perjanjian gadai maka rahin tidak mempunyai hak penuh untuk memanfaatkan barang miliknya yang telah digadaikan.

Pemilik barang masih tetap berhak mengambil manfaatnya dari barangnya yang dijamin, bahkan manfaatnya tetap kepunyaan pemiliknya dan kerusakan menjadi tanggungan pemilik. Tetapi usaha

untuk menghilangkan miliknya dari barang itu (jaminan), mengurangi harga, menjual atau mempersewakannya tidak sah tanpa izin yang menerima jaminan. Kecuali barang yang digadaikan itu adalah budak maka, tidak boleh mengambil manfaatnya.

Jenis pemanfaatan barang gadai yang dilarang adalah pemanfaatan yang mengurangi nilai barang gadai, seperti membangun gedung atau mengolah tanah yang masih dalam status gadai. Namun pemanfaatan seperti itu pun dibolehkan apabila rahin mengizinkan. Bentuk pemanfaatan barang gadai yang menjadi pokok pembicaraan para ulama fikih adalah pemanfaatan yang bersifat tasarrufat, yaitu pemanfaatan yang dapat menghabiskan atau menghilangkan nilai materil dari barang yang menjadi objek transaksi.

Berdasarkan dari beberapa pendapat ulama, bahwa menelantarkan barang gadai tanpa dimanfaatkan oleh penerima gadai adalah bertentangan dengan tujuan syariat Islam. Bahkan dapat mengurangi atau merusak nilai materiil dari barang gadai yang menjadi objek akad. Oleh karena itu, pemanfaatan atas barang gadai merupakan sesuatu yang seharusnya dilakukan oleh penerima gadai. Namun para ulama hanya berbeda pendapat dalam hal mekanisme pemanfaatan barang gadai, yaitu dalam pemanfaatan harta gadai tidak dapat merugikan hak masing-masing pihak.

Oleh karena itu, dalam akad gadai, rahin tetap memiliki hak milik atas marhun sedangkan murtahin memiliki hak menahan marhun sebagai jaminan pelunasan utang. Dengan demikian, pemanfaatan oleh rahin atas marhun digantungkan kepada izin dari murtahin. Jadi ketika murtahin mengizinkan dan menganggap pemanfaatan yang dilakukan oleh rahin tersebut tidak akan menghilangkan kepemilikan dari marhun, maka yang dilakukan rahin tersebut diperbolehkan menurut syara'.

Sabda Rasullulah Shalallahu Alaihi Wassalam, yang artinya: "Janganlah ia (pemegang gadaian) menutup hak gadaian dari pemiliknya (rahin) yang menggadaikan. Ia (murtahin) berhak memperoleh bagiannya dan dia (rahin) berkewajiban membayar gharamahnya".

Dari hadis diatas jelaslah bahwa si pemilik benda berhak mengambil manfaat benda yang telah diborgnya (jaminan) dan ia menanggung resiko atas kerusakan benda jaminan itu. Karena sesuatu yang digadaikan tersebut adalah milik penggadai, maka ia yang menanggung biaya perawatannya. Ia juga menanggung biaya gudang yang digunakan untuk menyimpan barang gadaian serta biaya penjagaannya. Karena semua itu masuk dalam biaya perawatannya. Ia juga

menanggung biaya pengembalaan hewan ternak yang digadaikan. Jika sebagian benda yang digadaikan rusak dan sebagian lagi tidak rusak, maka sebagian yang tidak rusak adalah gadai untuk semua utang, karena utang tersebut berkaitan dengan semua bagian benda yang digadaikan. Maka apabila sebagiannya rusak, sebagian lain pun menjadi jaminan untuk semua utang.

Jika penggadai membayar sebagian utangnya, maka tidak ada bagian pun yang terlepas dari benda yang digadaikan hingga ia membayar semua utangnya. Jika tiba masa pelunasan utang yang dijamin dengan gadaian, maka pengutang wajib melunasinya sebagaimana utang yang tidak ada gadainya, karena inilah konsekuensi dari akad yang mereka lakukan. Jika pegutang tidak mau melunasi utangnya, maka ia termasuk orang yang mengulur-ngulurkan pelunasan utang. Dalam hal ini, penguasa memaksanya untuk melunasi utangnya tersebut. Lalu jika tetap tidak mau melunasinya, maka ia dipenjara dan dihukum hingga melunasinya atau menjual benda yang digadaikan untuk melunasi utangnya dengan hasil penjualan tersebut, karena itu adalah kewajiban yang harus ditunaikan penghutang.

D. TEORI ISTISHNA' MENURUT IMAM ABU HANIFAH

Bank Syariah diperkenalkan pada tahun 1992, dimulai dengan Undang-Undang Nomor 7 Undang-Undang Perbankan pada tahun 1992 . Selanjutnya, Keputusan Nomor 10 Tahun 1998 revisi dari Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992. Selanjutnya, lahirlah regulasi terbaru tentang perbankan syariah. 21 Februari 2008. Perubahan ini

memberikan peluang yang sangat baik bagi Bank Islam untuk lebih memperluas perannya sebagai perantara antara dana surplus dan dana defisit. Abu Hanifah mengungkapkan tentang akad Istishna sangat luar biasa. Akad istishna berkembang di masyarakat dan memberikan solusi yang sangat relevan bagi masyarakat yang menginginkan atau membutuhkan sesuatu, namun mereka merasa kesulitan karena dana untuk mendapatkannya tidak cukup. Imam Abu Hanifah memberikan kutipan, yang berarti bahwa barang-barang tertentu dengan syarat tertentu diperlukan di masa depan, tetapi dia tidak memerlukan waktu tertentu untuk mengirimkan barang . Abu Hanifah dikenal jujur, tidak suka banyak bicara, dekat dengan teman-temannya, dan tidak suka membicarakan hal buruk orang lain. Ia adalah seorang penjual kain dan mencari nafkah dari pekerjaannya. Dia juga tidak suka percakapan sekuler, tetapi ketika ditanya tentang pertanyaan agama, dia dengan senang hati menjelaskannya. Ketika ditanya tentang orang-orang yang tidak disukai Abu Hanifah, Sufyan ats-Tsauri berkata: “Pikirannya lebih pintar dan dipengaruhi oleh hal-hal yang menghapus kebajikannya” .

Pemikiran-pemikiran Imam Abu Hanifah dalam bidang fiqh diantaranya: Pertama, mempermudah dalam hal urusan ibadah dan muamalah. Misalnya, Abu Hanifah berpendapat bahwa jika badan atau pakaian terkena najis, maka boleh dibasuh dengan barang cair yang suci, seperti air bunga mawar, cuka, dan tidak terbatas pada air saja . Dalam hal zakat Abu Hanifah membolehkan zakat dengan nilai uang sesuai dengan banyaknya kadar zakat. Kedua, dengan yang miskin dan yang lemah. Seperti Abu Hanifah meminta zakat untuk terlibat dalam perhiasan emas dan perak, jadi zakat itu dikumpulkan untuk mereka yang membutuhkan. Abu Hanifah Pendapat bahwa orang yang berhutang tidak wajib membayar zakat. Jika hutang lebih dari uang. Ini menunjukkan simpatinya untuk orang-orang yang berhutang. Ketiga, pertahankan perilaku manusia berdasarkan berbagai tingkat kemampuannya. Abu Hanifah berusaha untuk membuat perilaku manusia benar dan dapat diterima sambil memenuhi persyaratan. Keempat, jaga martabat manusia dan nilai

kemanusiaan . Oleh karena itu, Abu Hanifah tidak membutuhkan wali untuk menikah karena kerabatnya sudah dewasa, karena dia berhak menikah dan pernikahannya sah. Dari pengajaran ketiga erat dikaitkannya dengan istishna.

Pembiayaan Istishna adalah perjanjian jual beli dalam bentuk *order-to-manufacturing* yang dicapai oleh pembeli dan penjual dengan standar dan ketentuan tertentu. Aplikasinya berupa pembiayaan konstruksi / produk manufaktur . Jenis pembayaran ini erat kaitannya pada perbankan syariah. Istishna adalah akad pembelian dalam bentuk akad pembelian yang menetapkan standar dan ketentuan tertentu yang disepakati antara pembeli (pembeli, *mustashni*') dan penjual (pabrikan, *shani*'). Perbedaan dengan akad Salam adalah pada barangnya. Dalam kontrak Salam, produk pertanian dibutuhkan. Dalam akad istishna harus berupa pemesanan barang melalui proses konstruksi. Dalam akad istishna terdapat dua ritme, yaitu masa konstruksi dan masa konstruksi selanjutnya. Sedangkan untuk pengakuan pendapatan menurut PSAK 104, yaitu:

Penghasilan Istishna diakui dengan menggunakan metode persentase penyelesaian atau metode kontrak penyelesaian. Ketika proses pembuatan produk yang dipesan selesai dan diserahkan kepada pembeli, kontrak pun selesai. Selain itu, dalam PSAK 104 disebutkan bahwa terdapat dua metode pembayaran dalam akad istishna yaitu pembayaran tunai dan pembayaran tunai. Jika pembayaran selesai saat barang sudah selesai dan kemudian proses pengiriman selesai disebut pembayaran tunai. Sebaliknya jika barang sudah selesai dan sudah dikirim ke pelanggan, namun pembayaran cicilan belum selesai dan masih berlanjut, maka pembayaran ini disebut "hard payment". Dalam praktik perbankan Islam, akad istishna diwujudkan dalam berbagai produk. Salah satunya adalah produk apartemen. Produk ini merupakan produk keuangan Bank X Syariah dan menggunakan akad istishna '. Melihat data bahwa selisih pembiayaan pada prinsip jual beli yang cukup jauh, maka kemungkinan muncul risiko maupun kendala pada praktik perbankan syariah. Kendala ini bisa dilihat dari relevan atau tidaknya penerapan

PSAK 104 akuntansi istishna' jika dipraktikan secara penuh pada perbankan syariah. Dan kenyataannya, secara praktek pada Bank Syariah X tidak menerapkan PSAK 104 secara keseluruhan. Ada beberapa konsekuensi saat bank Islam menggunakan kontrak istishna' paralel. Menurut Antonio , konsekuensi tersebut antara lain:

- a. Bank Islam sebagai pembuat pada kontrak pertama tetap merupakan satu-satunya pihak yang bertanggung jawab terhadap pelaksanaan kewajibannya. Istishna' paralel atau subkontrak untuk sementara harus dianggap tidak ada. Dengan demikian, sebagai shani' pada kontrak pertama, bank tetap bertanggung jawab atas setiap kesalahan, kelalaian, atau pelanggaran kontrak yang berasal dari kontrak paralel.
- b. Penerima subkontrak pembuatan pada istishna' paralel bertanggung jawab terhadap bank Islam sebagai pemesan. Dia tidak mempunyai hubungan hukum secara langsung dengan nasabah pada kontrak pertama akad. Istishna' kedua merupakan kontrak paralel, tetapi bukan merupakan bagian atau syarat untuk kontrak pertama. Dengan demikian, kedua kontrak tersebut tidak mempunyai kaitan hukum sama sekali.
- c. Bank sebagai shani' atau pihak yang siap untuk membuat atau mengadakan barang, bertanggung jawab kepada nasabah atas kesalahan pelaksanaan subkontraktor dan jaminan yang darinya. Kewajiban inilah yang membenarkan keabsahan istishna' paralel, juga menjadi dasar bahwa bank boleh memungut keuntungan kalau ada. Pada prakteknya, ketika bank menggunakan akad istishna' paralel maka bank melakukan kerja sama dengan pengembang karena bank bukan sebagai produsen barang. Kerja sama kedua adalah dengan pihak nasabah sebagai pemesan. Masing-masing kerja sama tersebut memiliki risiko. Oleh karena itu, bank syariah memiliki prosedur standar pelaksanaan yang dapat meminimalkan risiko yang muncul.

E. TEORI IJARAH MENURUT IMAM SYAFII

Kata Ijarah dari bahasa Arab ke bahasa Indonesia. Antara sewa dan upah terdapat perbedaan makna operasional, sewa biasanya digunakan untuk benda, seperti ,seorang mahasiswa menyewa kamar untuk tempat tinggal, sedangkan upah digunakan untuk tenaga, seperti ,para pekerja bangunan dibayar gajinya (upahnya) satu kali dalam seminggu. Dalam bahasa Arab upah dan sewa disebut Ijarah. Secara etimologi Al-ijarah berasal dari kata Al-ajru yang berarti Al-‘iwadh / penggantian, dari sebab itulah ats-tsawabu dalam konteks pahala dinamai juga al-ajru / upah.

Rukun adalah unsur yang menyusun sesuatu, sehingga sesuatu dapat diwujudkan dengan cara menyusun benda. Misalnya rumah terdiri dari unsur-unsur yang menyusun sebuah rumah yaitu pondasi, tiang penyangga, lantai, dinding, atap, dll. Dalam konsep Islam, unsur pembentuk sesuatu disebut dengan "rukun". Ijarah ada dua macam , yakni:

1. Ijarah atas manfaat, yang disebut juga dengan sewa-menyewa. Dalam ijarah bagian pertama ini, objek akadnya adalah manfaat dari suatu benda
2. Ijarah atas pekerjaan atau upah

Menyewakan atau Ijarah merupakan salah satu kegiatan yang dilakukan dalam kehidupan manusia. Islam sangat menganjurkan agar manusia saling bekerjasama karena tidak mungkin manusia menjalani kehidupan yang layak tanpa beremigrasi dengan manusia lain, dapat dikatakan merupakan salah satu cara untuk memenuhi kebutuhan manusia secara prinsip. Oleh karena itu, para ulama meyakini bahwa ijarah adalah salah satu hal yang dapat dilakukan .

Sewa dianggap sah jika memenuhi persyaratan berikut:

1. Penyewa dan pengguna sewa sudah matang, memiliki akal sehat dan sama-sama puas.
2. Barang atau barang yang disewakan mempunyai manfaat yang sangat berharga, dan penyewa dapat menikmati keuntungan tersebut, dan harganya juga sangat jelas, misalnya menyewa

rumah selama satu tahun, menyewa taksi dari Yogya ke Solo selama sehari, atau menyewa pekerja untuk membuat pintu yang panjangnya beberapa meter.

3. Harga sewa dan kondisinya jelas, misalnya rumah Rp. 1.000.000 / bulan, dibayar tunai atau dicicil.
4. Barang yang menikmati manfaat harus tetap dalam kondisi aslinya sampai dengan waktu yang ditentukan sesuai kesepakatan
5. Waktunya harus diketahui dengan jelas, misalnya satu hari, satu minggu atau satu bulan, dll .
6. Dalam sewa ini terkadang muncul dalam bentuk jasa seperti dokter, tukang pijat, supir, dll. Terkadang suatu benda digunakan, seperti taman untuk ditanam, rumah untuk ditinggali, mobil untuk mengangkat benda.

Dalam penandatanganan kontrak tidak boleh ada unsur penipuan, baik itu dari mu'jir (lessor) maupun musta'jir (tenant). Banyak kitab atau narasi yang berbicara tentang larangan makar atau penipuan di berbagai bidang kegiatan, penipuan semacam itu adalah fitur yang sangat dikutuk oleh agama. Dalam kerangka ini, kedua pihak dalam akad ijarah juga harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang target akad yang ditargetkan selama haji agar kedua pihak tidak merasa dirugikan atau tidak menimbulkan perselisihan di kemudian hari.

F. TEORI BA'I SALAM IMAM SYAFII DAN IMAM HANAFI

Perdagangan dalam arti khusus adalah pertukaran obligasi yang tidak memiliki imbal hasil atau daya tarik. Pertukarannya bukan emas atau perak, dan transaksinya bukan emas atau perak. Objek yang bisa direalisasikan adalah instan (tanpa suspensi), dan komoditas Apakah itu bukan hutang dihadapan pembeli. Apakah itu memiliki karakteristik yang diketahui atau produk yang diketahui sebelumnya . Imam Syafi'i memberikan pengertian jual beli yaitu pada prinsipnya, jika Berdasarkan keinginan (will) dua orang Diizinkan untuk membeli

dan menjual barang yang diizinkan . Menurut ulama Hanafi, Maal (harta dan barang) itu sendiri adalah segala sesuatu yang disukai oleh kodrat manusia dan dapat disimpan sampai dibutuhkan. Namun, standar yang disebut maal adalah semua atau sebagian dari mereka memperkaya diri dengan maal. Berdasarkan hal tersebut, ulama Hanafi meyakini bahwa kepentingan dan hak tidak termasuk dalam kategori *malicious (property)*, dan bagi sebagian besar ahli hukum, hak dan kepentingan termasuk aset yang berharga. Sebab, menurut sebagian besar ahli, tujuan akhir dari kepemilikan komoditas adalah keuntungan yang mereka hasilkan .

Terdapat tiga jenis jual beli dalam pembiayaan konsumtif, modal kerja, dan investasi dalam bank syariah, yaitu :

1. Ba'i Al-Murabahah ialah jual beli dengan harga asal ditambah keuntungan yang disepakati antara pihak bank dengan nasabah, dalam hal ini bank menyebutkan harga barang kepada nasabah yang kemudian bank memberikan laba dalam jumlah tertentu sesuai dengan kesepakatan.
2. Ba'i As-Salam ialah jual beli dimana nasabah sebagai pembeli dan pemesan memberikan uangnya ditempat akad sesuai dengan harga barang yang dipesan dan sifat barang yang telah disebutkan sebelumnya.
3. Ba'i Al-Istishna' merupakan bagian dari Ba'i As-salam namun Ba'i Al-Istishna' biasa digunakan dalam bidang manufaktur. Seluruh ketentuan Ba'i Al-Istishna' mengikuti Ba'i As-Salam namun pembayaran dapat dilakukan beberapa kali pembayaran.

Makna teknis dalam fiqh, menurut Mazhab Syafi'i: Penjualan komoditas yang didefinisikan dengan baik untuk dikirim oleh penjual pada tanggal tertentu. Menurut Mazhab Hambali, pembayaran saat ini dari harga untuk suatu barang dagangan tertentu yang kewajibannya tetap pada penjualnya sampai ia menyerahkannya pada waktu yang ditentukan di masa depan. Menurut Mazhab Hanafi, penjualan komoditas yang ditangguhkan dengan harga saat ini, atau pembelian komoditas yang ditangguhkan dengan harga saat ini .

Kontrak pertukaran yang dengannya salah satu dari dua pihak menjadi berhutang budi kepada yang lain, sementara hutangnya tidak terkait dengan barang yang ada saat ini atau hasil, dan kontrak melibatkan pertukaran dua yang berbeda komoditas. Dari berbagai definisi dapat disimpulkan bahwa keempat mazhab Sunni sepakat tentang dibolehkannya Bai Salam sebagai kontrak yang mensyaratkan pembayaran harga untuk komoditas yang pengirimannya ditanggguhkan dalam periode waktu tertentu di masa depan. Namun, satu-satunya area divergensi adalah batasan yang dianut dalam definisi .

Bai Salam sebagai pengecualian ternyata dibiarkan dari pembahasan di atas untuk memenuhi kebutuhan petani dan produsen skala kecil dan menengah sebagai sarana khusus untuk memenuhi kebutuhan mereka. Moda pembiayaan ini dapat digunakan oleh bank dan lembaga keuangan modern, terutama untuk pembiayaan sektor pertanian dan produsen skala kecil dan menengah. Seperti disebutkan sebelumnya, harga di Bai Salam dapat ditetapkan pada tingkat yang lebih rendah daripada harga komoditas yang dikirim di tempat, namun, ini tidak boleh ditetapkan tanpa partisipasi aktif dari penjual. Dengan cara ini, perbedaan antara kedua harga tersebut dapat menjadi keuntungan yang sah bagi bank atau lembaga keuangan. Untuk memastikan bahwa penjual mengirimkan komoditas pada tanggal yang disepakati, mereka juga dapat memintanya untuk memberikan jaminan, yang bisa dalam bentuk jaminan atau dalam bentuk hipotek atau agunan. Jika terjadi kegagalan dalam pengiriman, penjamin dapat diminta untuk mengirimkan komoditas yang sama dengan membelinya dari pasar, atau untuk memulihkan harga yang diajukan olehnya.

G. TEORI SYIRKAH MENURUT IMAM ASY-SYAUKANI

Menurut ulama Hanafi, Maal (harta dan barang) itu sendiri adalah segala sesuatu yang disukai oleh kodrat manusia dan dapat disimpan sampai dibutuhkan. Namun, standar yang disebut maal adalah semua atau sebagian dari mereka memperkaya diri dengan

maal. Berdasarkan hal tersebut, ulama Hanafi meyakini bahwa kepentingan dan hak tidak termasuk dalam kategori *malicious (property)*, dan bagi sebagian besar ahli hukum, hak dan kepentingan termasuk aset yang berharga. Sebab, menurut sebagian besar ahli, tujuan akhir dari kepemilikan komoditas adalah keuntungan yang mereka hasilkan .

Al-Imam asy-Syaukani menyatakan dalam al-Sailul Jarrar (III / 246, III / 248), mengungkapkan bahwa hukum Sahara Syari'ah terjadi ketika dua orang atau lebih sepakat satu sama lain, asalkan masing-masing orang Mereka harus membayar sejumlah aset yang jelas. Kemudian, mereka menggunakan aset yang dia serahkan untuk mencari bisnis dan keuntungan, dan setiap orang memiliki skala kewajiban pembiayaan yang sama, yang juga dikeluarkan dari aset syirkah .

Menurut ahli fiqih Hanafiyah, syirkah adalah akad antara pihak-pihak yang berserikat dalam hal modal dan keuntungan. Menurut ahli fiqih Malikiyah, syirkah adalah kebolehan (atau izin) bertasharruf bagi masing-masing pihak yang berserikat. Maksudnya masing-masing pihak saling memberikan izin kepada pihak lain dalam mentasharrufkan harta (obyek) syirkah. Menurut ahli fiqih Syafi'iyah, syirkah adalah berlakunya hak atas sesuatu bagi dua pihak atau lebih dengan tujuan persekutuan .

Rukun syirkah menurut Sayyid Sabiq yaitu adanya ijab dan qabul. Maka sah dan tidaknya syirkah tergantung pada ijab dan qabulnya. Misalnya: aku bersyarikah dengan kamu untuk urusan ini dan itu, dan yang lainnya berkata: aku telah terima . Maka dalam hal ini syirkah tersebut dapat dilaksanakan dengan catatan syarat-syarat syirkah telah terpenuhi. Dalam rukun syirkah Hanafiyah berpedapat bahwa rukun syirkah hanya satu, yaitu shighah ijab dan qabul) karena shihahlah yang mewujudkan adanya transaksi syirkah .

Syarikah itu memiliki lima syarat:

1. Ada barang berharga yang berupa dirham dan dinar.
2. Modal dari kedua pihak yang terlibat syarikah harus sama jenis dan macamnya.

3. Menggabungkan kedua harta yang dijadikan modal.
4. Masing-masing pihak mengizinkan rekannya untuk menggunakan harta tersebut.
5. Untung dan rugi menjadi tanggungan bersama.

Menurut ulama Hanafiyah, meliputi syarat umum syirkah antara lain:

- a. Dapat dipandang sebagai perwakilan.
- b. Ada kejelasan dalam pembagian keuntungan.
- c. Laba merupakan bagian umum dari jumlah (diambil dari hasil laba harta syirkah, bukan dari harta lain) .

Pada dasarnya prinsip yang dikembangkan dalam syirkah adalah prinsip keadilan dalam kemitraan antara pihak yang terkait untuk meraih keuntungan prinsip ini dapat di temukan dalam prinsip Islam taawun dan ukhuwah dalam sektor bisnis, dalam hal ini syirkah merupakan bentuk kerja sama antara pemilik modal untuk mendirikan suatu usaha bersama yang lebih besar, atau kerja sama antara pemilik modal yang tidak memiliki keahlian dalam menjalankan usaha yang tidak memilki modal atau yang memerlukan modal tambahan, bentuk kerja sama antara pemilik modal dan pengusaha merupakan suatu pilihan yang lebih efektif untuk meningkatkan etos kerja.

Pembagian laba pada syirkah ini bergantung pada tanggungan bukan pada pekerjaan. Apabila salah seorang pekerja berhalangan tidak dapat melaksanakan pekerjaan, keuntungan tetap dibagi dua, sesuai dengan kesepakatan. Pernyataan ini membawa konsekuensi bahwa pekerjaan yang dilakukan masing-masing anggota syirkah dapat berbeda-beda begitu juga keuntungan yang diperoleh. Resikonya masing-masing pihak bertanggung jawab terhadap pekerjaan anggota lainnya. jika terjadi hal-hal yang berakibat kerugian di pihak yang memberi pekerjaan, hal itu menjadi tanggung jawab seluruh anggota syirkah. Masing-masing dapat dituntut membayar ganti kerugian disesuaikan dengan perbandingan upah

masing-masing. Tidak dibebankan kepada anggota yang mengakibatkan timbulnya kerugian tersebut .

Adapun keuntungan yang diperoleh dalam syirkah ini dibagi sesuai dengan kesepakatan, sedangkan kerugian ditanggung sesuai dengan jenis syirkahnya, yaitu ditanggung oleh para pemodal sesuai porsi modal (jika berupa syirkah inân), atau ditanggung pemodal saja (jika berupa syirkah mudhârabah), atau ditanggung mitra-mitra usaha berdasarkan persentase barang dagangan yang dimiliki (jika berupa syirkah wujûh). Contohnya: A adalah pemodal, berkontribusi modal kepada B dan C, dua insinyur teknik sipil, yang sebelumnya sepakat, bahwa masing-masing berkontribusi kerja. Kemudian B dan C juga sepakat untuk berkontribusi modal, untuk membeli barang secara kredit atas dasar kepercayaan pedagang kepada B dan C.

H. TEORI PERTUMBUHAN EKONOMI

Syah Waliyullah mengemukakan dua faktor utama yang menyebabkan penurunan pertumbuhan ekonomi. Kedua faktor itu adalah: pertama, keuangan negara dibebani dengan berbagai macam pengeluaran yang tidak produktif; kedua, pajak yang dibebankan kepada pelaku ekonomi terlalu memberatkan sehingga menghilangkan semangat untuk berekonomi. Menurutnya, perekonomian dapat tumbuh jika terdapat tingkat pajak yang ringan yang didukung oleh sistem administrasi yang efisien.

Syah Waliyullah mengeluarkan dua karya besar yang sangat terkenal yaitu Hujjatullah Al-Balighah dan Budur Al-Bazighah. Di dalam buku Hujjatullah AlBalighah, dia banyak menjelaskan rasionalitas dari aturan-aturan syariat bagi perilaku manusia dan pengembangan masyarakat. Menurutnya, manusia secara alamiah adalah makhluk sosial sehingga harus melakukan kerja sama antara yang satu dengan yang lainnya. Kerja sama yang dimaksud bisa kerja sama usaha (mudharabah, musyarakah), kerja sama pengelolaan pertanian, dll. Islam melarang kegiatan-kegiatan yang merusak semangat untuk bekerja sama, misalnya perjudian dan riba. Kedua perbuatan ini mendasarkan pada transaksi yang tidak fair, cenderung

eksploitatif dan mengandung unsure ketidakpastian yang tinggi, serta memiliki tingkat resiko yang tinggi oleh karena itu larangan tadi memberikan kontribusi positif bagi peradaban manusia. Dia juga menekankan perlu adanya pembagian faktor ekonomi yang bersifat alamiah secara lebih merata dan menyeluruh, misalnya tanah, dia berpendapat “sesungguhnya, semua tanah sebagaimana masjid atau tempat-tempat peristirahatan diberikan kepada wayfarers”. Benda-benda tersebut tepatnya dibagi berdasarkan prinsip siapa yang pertama datang dapat memanfaatkannya (*First come first served*), kepemilikan terhadap tanah akan berarti jika orang itu lebih dapat memanfaatkannya daripada orang lain.

Dalam buku Budur Al-Bazighah mengenai konsep tatanan sosial yang dikenal dengan Al-Irtifaqat. Irtifaq adalah kata arab berasal dari akar R.F.Q. yang berarti menjadi lembut, nyaman, baik hati, membantu atau memberi manfaat. Kata irtifaq mengacu pada mengadopsi cara yang nyaman, alat bantu, metode yang bermanfaat, teknologi yang bermanfaat, dan sopan santun dalam kehidupan seseorang. Dan dia menggunakannya dalam arti khusus yang menunjukkan berbagai tahap perkembangan sosial-ekonomi umat manusia. Menurutnya, mulai dari kehidupan desa primitif sederhana hingga komunitas internasional, perkembangan sosial ekonomi masyarakat manusia dapat dibagi menjadi empat tahap. Tahap pertama, didominasi oleh perjuangan ekonomi sederhana, sementara tahap terakhir dikembangkan untuk mempertahankan tatanan politik yang adil di tingkat internasional, untuk melindungi kepentingan sosial ekonomi negara yang berbeda dan membangun perdamaian dan keadilan diantara mereka. Semua gagasan ekonomi Syah Waliyullah terkait dengan konsepnya tentang irtifaqat atau tahapan perkembangan sosial ekonomi.

1. Al-Irtifaq al-Awwal

Tahap pertama pengembangan sosial ekonomi didasarkan pada kehidupan binatang (al-irtifaq al-baha'im), dibedakan dalam kejelasan komunikasi, penyempurnaan dan kecerdasan. Manusia dipandu untuk memperoleh kekuatan bicara untuk mengekspresikan

pemikirannya dengan cara alami tanpa ada halangan. Dari uraian Syah Waliyullah tentang tahap memenuhi kebutuhan dasar, makanan, tempat tinggal, pakaian, keadilan dll. Irtifaq pertama dalam ilmu ekonomi dikenal dengan istilah perkonomian subsisten. Dimana unit produksi dari keluarga tradisional dengan menggunakan cara dan alat yang sederhana. Pola produksi relative rendah sehingga jarang sekali terjadi surplus (kelebihan) produksi yang dikirim ke pasar. Kalaupun surplus, barang dikirim ke pasar dengan pola jual-beli barter

2. Al-Irtifaq al-Thani

Tahap kedua dari perkembangan sosial ekonomi ketika ia mengatasi masalah kebutuhan alamnya akan makanan, minuman, pakaian, dll. Kompleksitas kehidupan meningkat dalam tahap ini dan kebutuhan muncul untuk lembaga yang sesuai dan langkah bijaksana yang kondusif untuk kemajuan. Pada tahap ini, Syah Waliyullah menentukan 5 jenis kebijaksanaan (hikmat) sebagai berikut:

- a. Al-Hikmat al-Ma'ashiyah atau kebijaksanaan yang berkaitan dengan cara hidup dengan mengacu pada konsistensi dalam perilaku dan pengetahuan praktis tentang makan, minum, etiket.
- b. Al-Hikmat al-Manziliyah atau kebijaksanaan kehidupan rumah tangga yang berkaitan dengan kehidupan pernikahan, mendidik anak.
- c. Al-Hikmat al-Iktisabiyah atau kebijaksanaan mencari nafkah, yang melibatkan berbagai pekerjaan yang dikejar orang, sesuai dengan kapasitas pribadi dan sarana yang membantu mereka.
- d. Al-Hikmat al-Ta'amuliyah atau kebijaksanaan transaksi bersama yang menyangkut pembelian dan penjualan, pemberian hadiah, sewa maupun barter.
- e. Al-Hikmat al-Ta'awuniyah atau kebijaksanaan kerja sama yang berkaitan dengan kepastian berdiri, kemitraan diamdiam, surat kuasa.

Dalam perkembangan yang ada, elemen kebijaksanaan atau Al-Hikmat dirasa tidak lagi mampu menjawab tantangan zaman. Semisal barter atau tukar menukar. Karena didalamnya memerlukan syarat yang mutlak berupa kecocokan bagi kedua belah pihak yang melakukan barter tersebut. Kemudian dibutuhkan sesuatu yang mampu menjembatani keduanya, yaitu sarana alat tukar atau *medium of exchange* yaitu uang. Dia menjelaskan bahwa agar uang dapat dinyatakan berlaku sebagai sebuah entitas maka harus memiliki beberapa persyaratan, antara lain:

- a. Tahan lama (*durability*)
- b. Mudah (*convenience*)
- c. Tidak dapat dikorup (*incorruptibility*)
- d. Dikehendaki (*desirability*)
- e. Orang senang melihatnya

3. Al-Irtifaq al-Thalith

Kebutuhan akan pelestarian hubungan ini dan pencegahan berbagai kejahatan ekonomi membawa masyarakat ke tahap ketiga pembangunan sosial ekonomi. Menurutnya kota yang bagaikan satu tubuh itu sangat mungkin terkena berbagai macam penyakit internal maupun eksternal. Dengan demikian, ada kebutuhan tak terelakkan dari seorang dokter untuk pemeliharaan yang sehat dari tubuh kota. Imam atau pemimpin dengan semua jajarannya mewakili tahap ini. Imam merepresentasikan sebuah lembaga dimana integritas, kepentingan dan kemandirian kota dipertahankan olehnya. Pada tahap ini lima lembaga berikut ini diperlukan untuk kemajuan negara kota dan menjaga keberlangsungan demi terhindar dari korupsi, pelanggaran, kekacauan, dan pembusukan. 5 lembaga itu adalah:

- a. Al-Qadha atau Peradilan
- b. Al-Syahriyariyah atau Eksekutif
- c. Al-Jihad atau Polisi dan Pasukan Militer
- d. Al-Tawalli Wa al-Naqabah atau Kesejahteraan dan Pekerjaan Umum
- e. Al-Maw'izah wa al-Tazkiyah atau bisnis agama dan moral

Pada tahap ini Syah Waliyullah menerangkan penyebab kemunduran sebuah negara, yaitu:

- a. Penyelewengan wewenang dan tidak profesional.
- b. Pajak yang sangat tinggi. Pajak yang terlalu memberatkan petani, pedagang maupun rakyat secara umum akan membuat yang patuh menjadi jatuh dan hancur dan orang yang cukup kuat akan menolak pajak itu dan membangkang kepada penguasa.

4. Al-Irtifaq al-Rabi'

Ketika irtifaq ketiga selesai, para penguasa yang berbeda mengendalikan negara mereka yang mana mereka memiliki sumber pendapatan dan dukungan dari para pejuang pemberani dan perlindungan, permusuhan dan keserakahan akan membuat mereka saling bertarung sehingga menyebabkan banyak nyawa dan sarana prasarana yang hilang. Maka menurutnya sebuah negara harus memiliki kekuatan agar tidak ada yang berharap untuk dapat mengalahkannya, sehingga dapat menjamin kedamaian dalam negaranya. Seperti yang terjadi hari ini bahwa pertumbuhan ekonomi di seluruh negara mengalami penurunan, prediksi IMF dan World Bank bahwa pada akhir tahun 2020 semua negara akan mengalami penurunan pertumbuhan ekonomi hingga -7 di karenakan dampak pandemi yang mempengaruhi dunia. Ini menunjukkan bahwa teori yang di kemukakan oleh syah waliyullah bahwa faktor yang mempengaruhi pertumbuhan ekonomi salah satunya adalah keuangan negara dibebani dengan berbagai macam pengeluaran yang tidak produktif. Sama seperti yang terjadi hari ini setiap negara harus mengeluarkan anggaran besar untuk mencegah penularan covid 19 sedangkan dampak dari covid 19 menyebabkan tingkat produktivitas setiap negara mengalami penurunan.

I. TEORI AL-HALAL WA AL-HARAM (HALAL DAN HARAM DALAM ISLAM)

1. Yusuf Qardhawi

Pada hukum awalnya, segala sesuatu diciptakan Allah untuk hamba-Nya. Oleh karena itu semua yang ada di dunia ini adalah boleh (mubah) bagi manusia. Sesuatu menjadi haram, ketika sudah turun nas} (ayat atau hadis) yang melarangnya. Maka sesungguhnya, prosentase larangan (yang haram) lebih kecil dibandingkan dengan yang diperbolehkan(halal atau mubah).

2. Halal-Haram Dalam Perspektif Ahli Fikih

Halal-haram menurut ulama' fikih adalah sebagaimana yang diterangkan oleh Allah Azza Wa Jalla dan rasul-Nya. Dalam pengertian ini ada pemahaman bahwa yang berhak menentukan halal-haramnya sesuatu hanyalah Allah Azza Wa Jalla melalui Rasulnya.

Al-Qushayri meriwayatkan, Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam bersabda, bahwa sesungguhnya halal itu jelas dan haram juga jelas, dan apa yang ada di antara keduanya adalah shubhat (perkara yang samar).

Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam bersabda: "Apa yang telah dihalalkan di dalam kitab- Nya (al-Qur'an), maka ia halal, dan apa yang diharamkan maka haram, dan apa saja yang Allah diamkan, maka ia adalah kemaafan. Maka terimalah apa yang telah Ia maafkan(bolehkan). Sesungguhnya Allah tidak pernah lupa". Menurut riwayat al-Hakim, kemudian beliau membaca ayat 64 surat Maryam: "Dan tidaklah Tuhanmu itu lupa".

Yusuf al-Qaradlawi mengutip, Salman Al-Farisi meriwayatkan bahwa Rasulullah pernah ditanya tentang samin, keju, dan keledai hutan. Maka Rasulullah bersabda: "Yang halal adalah apa saja yang telah Allah halalkan di dalam kitab-Nya, dan yang haram adalah apa saja yang telah Allah haramkan didalam kitab-Nya.

Menurut Yusuf Qardhawi , adalah hak Allah untuk menetapkan halal-haramnya sesuatu atas hambahamba- Nya. Barang siapa berani

menetapkan hukum halal-haram - di luar ketetapan Allah – maka ia telah melanggar dan menentang hak Allah. Lihat. Yusuf al-Qardhawi, Halal Haram Dalam Islam,

Al-Imam Nawawi meriwayatkan dari al-Bukhari dan Muslim:

عن أبي عبد الله النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور مشتبّهات لا يعلمهن آثيّر من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ألراعي يرفع حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب.

Hadis tersebut banyak diriwayatkan pula oleh beberapa ahli hadis, di antaranya oleh Imam Muslim sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِيُّ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا زَارِيَاءُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ « سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِاصْطِبَاحِهِ إِلَى أَذُنَيْهِ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ أَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ أَلْرَّاعِي يُرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ حِمَى جَمًى أَلَا وَإِنَّ جَمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ ».

Dalam al-Mustadrak ‘Ala al-Sahihain diriwayatkan:

ما أحل الله في آتابه فهو حلال و ما حرم فهو حرام و ما سكت عنه فهو عافية فاقبلوا من الله العافية فإن الله لم يكن يائسا ثم تلا هذه الآية : وَمَا أَرَأَى رَبُّكَ نَسِ

Dalam kitab-Nya. Dan apa yang Allah diamkan, maka ia adalah kemaafan dari Allah untukmu”.

Dan ketika Rasulullah ditanya tentang hal-hal kecil – yang tidak ada nas-nya – maka beliau tidak menjawab pertanyaan itu dengan persis. Tetapi beliau memberikan kaidah pokok yang dapat dirujuk untuk mengetahui status halalharamnya sesuatu.

Dengan demikian definisi halal berdasarkan al-Qur’an dan hadis sangat simple dan jelas. Segala sesuatu yang baik – bagi tubuh, akal dan jiwa – maka hukumnya halal. Begitu sebaliknya, segala sesuatu yang mendatangkan mudarat(bahaya) bagi kesehatan: badan, akal, dan jiwa, hukumnya adalah haram.

Dalam Mustadrak al-Hakim; al-Mustadrak ‘Ala al-Sahihain diriwayatkan sebagai berikut:

حدثنا علي بن حمشاد العدل ثنا العباس بن الفضل الأسفطي ثنا منجاب بن الحارث ثنا
سيف بن هارون البرجمي
عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان رضي الله عنه قال : سئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن السمن
و الجبن و الفراء فقال : الحلال ما أحل الله في آتائه و الحرام ما حرام الله في آتائه و ما
سكت عنه فهو مما عفى عنه

al-Hakim al-Naysabur, Mustadrak al-Hakim; al-Mustadrak ‘Ala al-Sahihain, juz. 4, 129.

Al-Bayhaqi meriwayatkan hadis yang serupa sebagai berikut:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَمَرَ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ فَذَارَ
الْحَدِيثَ إِلَى أَنْ قَالَ فَمَكَثَ
إِنِّي وَاللَّهِ لَا يُمْسِكُ النَّاسَ عَلَيَّ : رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- مَكَانَهُ وَجَلَسَ إِلَى
جَنْبِ الْحَجَرِ يُحَدِّثُ الْفِتْنَةَ وَقَالَ
بِشْيءٍ إِلَّا أَنِّي لَا أَجِلُّ إِلَّا مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي آتَائِهِ وَلَا أُحَرِّمُ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي آتَائِهِ

Da’irah al-Ma’arif, 1344H), 162. Dalam al-Sunan al-Kibri, juz. 2: 304, al-Bayhaki meriwayatkan kembali hadis tersebut dengan lafadz seperti berikut:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- سُئِلَ عَنِ الْجُبْنِ وَالسَّمَنِ وَالْفِرَاءِ فَقَالَ رَسُولُ : - :
 اللَّهُ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَقَدْ عَفَا عَنْهُ

Yusuf Qaradlawi menjelaskan, halal adalah sesuatu yang dianggap baik oleh jiwa yang normal, dan seluruh manusia juga menilainya baik, sedangkan haram adalah sebaliknya. Al-Sam’ani mendefinisikan haram adalah sesuatu yang mengakibatkan pelakunya mendapatkan dosa, sedangkan halal adalah sesuatu yang mengakibatkan pelakunya mendapat pahala. Ada pun ja’iz (boleh) adalah sesuatu yang jika dilakukan, pelakunya tidak mendapatkan dosa atau pun pahala.

Para ulama’ membatasi diri untuk mengeluarkan fatwa tentang halal atau haramnya sesuatu yang tidak ada nas}-nya secara qat’i (pasti). Yusuf Al- Qaradlawi menuliskan, bahwa Al-Imam Shafi’i meriwayatkan dari Al-Qadhi Abu Yusuf, bahwa ulama’ dulu tidak suka mengeluarkan fatwa tentang halal-haram, kecuali hal itu sudah tertulis dalam kitab Allah secara jelas tanpa harus ditafsirkan lagi. Meskipun demikian, mereka telah memberikan kaedah: “Sesuatu yang menjurus kepada yang haram maka hukumnya haram juga”.

Yusuf Al-Qaradlawi memberikan penjelasan kaidah tersebut, bahwa salah satu prinsip yang ditetapkan Islam adalah jika Islam megharamkan sesuatu, maka juga mengharamkan segala perantara yang mengarah pada yang haram tersebut. Contohnya, jika Islam mengharamkan zina, maka juga mengharamkan segala hal yang bisa mengarah pada perbuatan itu. Begitu juga tentang khamr(zat yang memabukan). Jika kedua hal tersebut menyebabkan

perantaranya juga dilarang (mendapat dosa), maka kesudahannya pun (hasil dari perbuatan itu) juga dilarang (haram).

Dalam al-Qur’an Allah S.W.T mengharamkan khamr (zat adektif yang bisa menghilangkan akal orang yang mengkonsumsinya), bangkai, darah, dan sembelihan untuk berhala . Rasulullah S.A.W pun

mengharamkan transaksi jual- belinya, Al-Bukhari meriwayatkan hadis:

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما : أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عام (الفتح وهو بمكة) (إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام)

Jika transaksi jual- belinya dilarang, maka hasilnya pun juga menjadi terlarang(haram). Kaidah ini bisa dipahami dari analogi, bahwa jika sesuatu dikerjakan mendatangkan dosa, maka jika ditinggalkan akan mendatangkan pahala.

J. TEORI PENETAPAN HARGA DAN TEORI SISTEM BARTER DAN FUNGSI UANG

1. Teori penetapan harga

Penekanan pemikiran ekonomi Yahya bin Umar adalah pada masalah penetapan harga (al-tas'ir). Penetapan harga yang tidak diperbolehkan oleh Yahya bin Umar ialah menaikkan harga yang disebabkan interaksi penawaran serta permintaan. Tetapi bila harga naik tinggi yang disebabkan kesalahan manusia maka pemerintah berhak mengintervensi untuk kesejahteraan masyarakat.

Karya tulis yang sudah berhasil dibukukan ± dari 40 juz, salah satunya adalah kitab "Ahkam as-Suq." Sebuah kitab yang membahas tentang persoalan-persoalan ekonomi. Kitab ini terasa lebih membumi karena merupakan hasil dialektika Yahya bin Umar dengan lingkungan sosialnya, yaitu kota Qairuwan, yang terletak di Afrika Utara. Sebuah kota yang sudah memiliki institusi pasar yang permanen sejak tahun 155 H. Selain tema utama yang dijelaskan didalam kitab itu yakni tentang hukum-hukum pasar seperti ta'sir (penetapan harga), dijelaskan juga mengenai masalah ihtikar serta siyasah al Ighraq. Istilah-istilah itu didalam ilmu ekonomi kontemporer disebut dengan nama *monopoly's rent-seeking* (ihtikar) serta *dumping policy* (siyasah al-ighraq).

Ini merupakan kitab pertama di dunia Islam yang khusus membahas hisbah dan berbagai hukum pasar, taksir (penetapan harga), satu penyajian materi yang berbeda dari pembahasan–pembahasan fiqh pada umumnya, dan para penguasanya, mulai dari masa Yazid bin Hatim Al Muhibli hingga sebelum masa Ja’far al Manshur, sangat memerhatikan keberadaan institusi pasar pada abad ketiga hijriah. 15 Subhan, M. (2015). Pemikiran Ekonomi Yahya Bin Umar Dalam Perspektif Ekonomi Modern. *Ulumuna: Jurnal Studi Kelslaman*, 1(1), 84-97.

a. Aktivitas Ekonomi Berlandaskan Alquran dan Sunnah

Aktivitas ekonomi adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari ketakwaan seorang muslim kepada Allah Azza Wa Jalla. Faktor utama yang membedakan ekonomi Islam dengan ekonomi konvensional sekaligus sebagai asas dalam perekonomian Islam adalah ketakwaan. Oleh sebab itu, dalam melakukan setiap aktivitas ekonominya, selain Alquran, setiap muslim juga harus berpegang teguh kepada As-sunnah serta menjalankan seluruh perintah Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam.

b. Konsep Penetapan Harga

Penekanan pemikiran ekonomi Yahya bin Umar adalah pada masalah penetapan harga (al-tas’ir). Penetapan harga yang tidak diperbolehkan oleh Yahya bin Umar ialah menaikkan harga yang disebabkan interaksi penawaran serta permintaan. Tetapi bila harga naik tinggi yang disebabkan kesalahan manusia maka pemerintah berhak mengintervensi untuk kesejahteraan masyarakat. c) Peran Negara dalam Regulasi Pasar. Didalam Islam, salah satu fungsi utama negara ialah menjadikan keadilan sosial dan ekonomi dalam masyarakat dan membuat ketentuan hukum dan kelembagaan yang diperlukan. Dalam kaitannya dengan pasar, fungsi negara ialah pembuatan lembaga-lembaga yang dibutuhkan supaya pasar berfungsi dengan baik, dan membuat peraturan untuk kelestarian hak penjual dan konsumen, serta mencegah terbentuknya organisasi yang bisa mengganggu kepatutan fungsi pasar. Menurut Yahya bin

Umar, dalam regulasi pasar amat penting dilakukan negara. Dimana pengawasan serta pembuatan organisasi yang dibutuhkan untuk mengadakan pemeriksaan merupakan peran negara didalam regulasi pasar, hal ini disebabkan bila pasar dibiarkan berjalan tanpa diawasi dan di periksa, maka pihak lain baik secara internal maupun eksternal, akan mengintervensi pasar. Hal ini bisa menghalangi fungsi pasar secara normal serta bisa menyebabkan pasar tidak seimbang.

Pemerintah bisa melakukan intervensi atas regulasi harga di pasar, jika terjadi dua hal berikut ini:

- 1) Para pedagang tak menjual produk dagangan tertentu yang dibutuhkan masyarakat (*ihtikar/monopoly's rent seeking*), yang menyebabkan harga di pasar tak stabil dan dapat membahayakan kehidupan masyarakat luas serta terciptanya masyarakat yang sejahtera tidak tercapai. Didalam keadaan seperti ini, pemerintah bisa mengintervensi sehingga harga barang kembali normal.

Serta wajib dipahami ialah, sesuatu bisa disebut sebagai ihtikar bila :

- Produk yang ditimbun adalah sebagai kebutuhan pokok (*basic need*) rakyat.
 - Penimbunan dilakukan bertujuan agar mendapatkan margin/laba di atas rata-rata / normal (*super normal profit*).
 - Produk yang ditimbun lebih dari kebutuhannya. Ketika terjadi panen raya atau untuk persediaan kebutuhan pribadinya, seseorang yang menyimpan stok tidak bisa disebut sebagai tindakan ihtikar. Karena hal itu tidak akan menyebabkan kelangkaan produk / barang di masyarakat, justru bila hal tersebut tidak dikerjakan oleh suatu perusahaan atau produsen maka harga produk / barang bisa anjlok serta masyarakat bisa rugi.
- 2) Sebagian pedagang mengerjakan tindakan siyasah al ighraq atau banting harga (*dumping*). Tindakan banting harga bisa mengakibatkan persaingan yang tidak sehat dan bisa mengancam kestabilan harga didalam pasar. Didalam keadaan

ini, pemerintah berhak untuk mengintervensi para pedagang itu supaya menaikkan kembali harga barang sesuai dengan harga yang berlaku di pasar (anti *dumping*).

c. Struktur Pasar

Pasar merupakan tempat berkumpulnya orang-orang yang ingin menjual dan membeli barang atau jasa secara bersamaan. Dan pasar yang ideal adalah pasar yang mesti mempunyai karakteristik seperti terjadinya transparansi dimana semua pembeli dan penjual mempunyai pengetahuan yang penuh atas jenis produk, kualitas kuantitas produk dan harga barang yang ditawarkan, ditandai dengan penggunaan standar yang sama di seluruh pasar pasar, tak ada monopoli, tak ada kartel, tidak terjadinya penjualan di luar pasar (*forestalling*), minimnya persaingan yang tak sehat, terhindarnya kecurangan serta terhindar dari penjualan barang yang tidak halal. Di Ahkam al-Suq, pembentukan harga bisa dikelompokkan menjadi dua jenis: Pertama, pembentukan harga di pasar dengan kualifikasi ideal. Pada keadaan seperti ini, dalam penentuan harga tidak diperlukan adanya intervensi dari negara. Kedua, pembentukan harga di pasar sebagai upaya untuk mengganggu keseimbangan pasar. Pada keadaan seperti ini, negara berhak untuk mengintervensi dalam menentukan harga.

Menurut pemikiran Yahya bin Umar mengenai harga adalah jika tidak ada kecenderungan monopoli, kartel atau persaingan tidak sehat maka harga dibebaskan dalam mekanisme pasar yang ideal. Dimana kekuatan penawaran dan permintaan pasar dapat menentukan harga di pasar. Jika Intervensi pada harga yang menyebabkan keseimbangan pasar terancam dan menyebabkan ketidakadilan, seperti kecenderungan monopoli dan kartel. Maka pembentukan harga seperti ini harus segera dicegah demi keberlangsungan mekanisme pasar.

Karena harga di pasar harus diserahkan kepada kekuatan penawaran dan permintaan. Maka didalam pasar monopoli, seorang produsen bisa sebagai *price maker* (penentu harga). Faktor lain pasar

yang ideal seperti menurut Yahya bin Umar adalah dilarang memperjualbelikan barang yang haram / dilarang. Kesepakatan para ulama ialah illat haramnya ihtikar ialah disebabkan bisa terjadinya kemudlaratan untuk masyarakat luas.

2. Teori sistem barter dan fungsi uang menurut al-ghazali

Imam al- Ghazali, beliau dilahirkan pada abad ke-5 H tepatnya tahun 450H/ 1058 M di Ghazalah sebuah kampung kecil dipinggir kota kecil bernama Thusi. Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad al-Ghazali al-Thusi. Karir pendidikannya dimulai dari berguru kepada seorang Sufi yang merupakan sahabat dekat dari ayahnya semasa hidupnya kepada Ahmad bin Muhammad Al-Rozkani. Melalui guru ini Imam al-Ghazali telah banyak belajar tentang membaca dan menulis Al-Qur`an, Nahwu, Bahasa Arab, ilmu Hisab dan Fiqih.(Al-Ghazali,, 1995:92)

Pembahasan Al-Ghazali tentang uang nampak cukup komprehensif, yang dimulai dari evolusi uang hingga fungsi uang. Tanpa adanya uang masyarakat saat ini akan mendapatkan kesusahan untuk melakukan sistem jual beli. Ini adalah penemuan yang sangat penting untuk kehidupan manusia. Karya fenomenalnya Ihya Ulum Ad-Din, Al-Ghazali mendefinisikan bahwa uang adalah barang atau benda yang berfungsi sebagai sarana untuk mendapatkan barang-barang lainnya. (P3EI, 2008:110).

Al-Ghazali menyatakan bahwa uang muncul disebabkan adanya sistem jual beli, misalnya seseorang ingin membeli sebuah baju dengan makanan, darimana dia mengetahui ukuran baju dari nilai makanan tersebut. Jual beli diatas terjadi dengan jenis-jenis barang yang berbeda, kedua barang tersebut tidak sama, maka diperlukan "hakim yang adil" Sebagai penengah antara kedua orang yang ingin bertransaksi dan berbuat adil satu dengan yang lain. Keadilan itu dituntut dari jenis harta, maka dengan demikian dibutuhkan lah jenis harta yang dapat bertahan lama karena menyangkut suatu kebutuhan yang terus-menerus. (Al-Ghazali,, 1995:96)

Jenis harta yang paling bertahan lama adalah barang tambang, maka dibuatlah uang dari bentuk emas dan perak. Melihat keterbatasan yang dimiliki oleh perdagangan sistem barter, maka diperlukan suatu alat yang mampu berperan lebih baik dalam transaksi jual beli. Itulah menurutnya yang mendasari munculnya kebutuhan uang di masyarakat. Sistem barter dibutuhkan sebagai ukuran nilai dari suatu barang, karena transaksi barter hanya terjadi ketika kedua belah pihak sama-sama membutuhkan barang dan jasa masing-masing.

Uang dapat difungsikan sebagai alat penengah antara kepentingan penjual dan pembeli, yang membantu kelancaran proses pertukaran komoditas dan jasa. Selain itu diisyaratkan juga bahwa uang sebagai alat simpanan, karena itu dibuat dari jenis harta yang mampu bertahan lama karena kebutuhan yang berkelanjutan sehingga benar-benar bersifat cair dan dapat dengan mudah diuangkan kembali, serta dapat digunakan pada waktu yang dibutuhkan dan cenderung memiliki nilai harga yang stabil.

Al-Ghazali mengibaratkan bahwa uang sebagai cermin. (Chamid, 2010:222) Cermin tidak punya warna, namun dapat merefleksikan semua warna. Uang bukanlah komoditas sehingga tidak dapat diperjualbelikan. Berbagai permasalahan perdagangan barter dibahas dan dijelaskan dengan baik. Meskipun perdagangan dalam sistem barter dapat dilakukan, namun sangat tidak efisien untuk dilaksanakan, karena adanya perbedaan karakteristik barang, baik dalam bentuk, ukuran maupun kualitasnya.

Beliau menjelaskan bahwa evolusi uang terjadi karena kesepakatan dan kebiasaan yang berlaku di masyarakat, yakni tidak ada masyarakat tanpa pertukaran barang dan tidak ada pertukaran yang efektif tanpa ekuivalensi, dan ekuivalensi demikian hanya dapat ditentukan dengan tepat bila terdapat ukuran yang sama. Dikutip dari tulisan Nur Chamid yang mengutip perkataan Imam Al-Ghazali pernah memaparkan:

“Bahwa dinar dan dirham termasuk nikmat yang besar dari Allah Azza Wa Jalla. Dengan keduanya kehidupan menjadi lurus. Keduanya hanyalah dua barang tambang yang tidak ada manfaat pada bendanya, tapi makhluk perlu kepadanya sekiranya setiap manusia membutuhkan banyak barang yang berkaitan dengan makanan, pakaian, seluruh kebutuhannya. Misalnya seseorang memiliki za‘faran, dan ia membutuhkan unta untuk tunggangannya. Dan orang yang memiliki unta dapat saja tidak membutuhkannya dan membutuhkan za‘faran.” (Chamid, 2010:75)

Sistem perdagangan barter kurang adil, karena jika dilihat dari nilai tukarnya antara za‘faran dan unta sangat jauh berbeda. Maka dilihat dari kekurangan barter ini, Allah menciptakan dinar dan dirham sebagai penengah diantara keduanya, sehingga dengan keduanya semua harta dapat diukur. Namun Al-Ghazali menekankan bahwa uang tidak diinginkan karena uang itu sendiri. Uang yang dibutuhkan masyarakat bukan karena masyarakat menginginkan mempunyai emas dan perak yang merupakan bahan uang tersebut, tetapi kebutuhan tersebut lebih pada menggunakan uang sebagai alat tukar. (Kalsum, 2014: 428)

Uang memiliki nilai jika digunakan dalam suatu penukaran. Tujuan utama dari emas dan perak adalah untuk dipergunakan sebagai uang, sedangkan uang tidak dibutuhkan untuk uang itu sendiri. Ungkapan Al-Ghazali diatas, sebenarnya beliau ingin menunjukkan bahwa fungsi uang (*function of money*) ada dua: Pertama: Uang dinar dan dirham sebagai perantara (wasilah) kepada barang-barang lain. Kedua: Uang dinar dan dirham sebagai alat tukar barang.

K. TEORI EKONOMI KEUNTUNGAN TANPA MENANGGUNG RISIKO (Syarh dan Kritik dengan Metode Takhrîj) IBNU MAS’UD AL KASANI

Keadilan adalah salah satu fondasi utama ajaran Islam dalam segala aspeknya (QS. Al-Ma`idah [5]: 8). Keadilan sendiri pada dasarnya merupakan keseimbangan antara hak dan kewajiban (Nukri,

2000, Juz 2: 220). Karena itu, dalam akad pertukaran misalnya, kalau objeknya berupa benda sejenis maka keseimbangan itu harus diwujudkan dalam bentuk “seukuran dan tunai”. Karena tidak memenuhi syarat inilah riba dilarang. Kalau objeknya berbeda, maka keseimbangannya *relative* lebih longgar; ada peluang kelebihan pada salah satu pihak sebagai keuntungan.

Atas dasar itu, Al-Kasani (2003, Juz 7: 517) menegaskan bahwa sumber keuntungan yang absah ada tiga, yaitu harta, kerja dan tanggung jawab atau jaminan. Tanggung jawab atau jaminan berkaitan dengan kesediaan memikul risiko dari sebuah pekerjaan dan ia diakui dapat dijadikan sebagai dasar perolehan keuntungan.

1. Teks Hadis

Syarh dan kritik hadis dengan metode takhrîj tentang hadis keuntungan tanpa menanggung risiko bermula dari hadis dalam fatwa Dewan Syari'ah Nasional (DSN) Nomor 65 tahun 2008 tentang Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD) Syariah, yang sepertinya kutipan dari kitab Bulûgh al-Marâm karya Ibn Hajar Al-'Asqalani (2003: 233) berikut:

No	DILALAH	MASHADIR AL-ASHLIYAH
1	<i>Bulûgh al- Marâm</i>	<i>Sunan Abû Dâwud</i> (w. 275 H), <i>Sunan al-Nasâ'î</i> (w. 303 H), <i>Sunan al-Tirmidzî</i> (209-279 H), <i>Sunan Ibn Mâjah</i> (w. 273 H), dan <i>Musnad Ahmad</i> (w. 241 H)
2	<i>Al-Jâmi' al- Shaghîr</i>	<i>Al-Mu'jam al-Kabîr al-Thabrânî</i> (260-360 H)
3	<i>Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Hadîts</i>	<i>Sunan Abû Dâwud</i> (w. 275 H), <i>Sunan al-Nasâ'î</i> (w. 303 H), <i>Sunan Ibn Mâjah</i> (w. 273 H), <i>Sunan al-Dârimî</i> (181-255 H), dan <i>Musnad Ahmad</i> (w. 241 H)
4	<i>Program al-Maktabah al-Syâmilah</i>	<i>Musnad Al-Rabî' bin Hâbib</i> (w. 103 H), <i>Musnad al-Thayalâsî</i> (w. 204 H), <i>Mushannaf 'Abd al-Razzâq</i> (w. 211 H), <i>Mushannaf Ibn Abî Syaybah</i> (159-235 H), <i>Musnad Ahmad</i> (w. 241 H), <i>Sunan al-Dârimî</i> (181-255 H), <i>Akhbâr Makka</i> al-Fâkihî (w. h. 272 H), <i>Sunan Ibn Mâjah</i> (w. 273 H), <i>Sunan al-Tirmidzî</i> (209-279 H), <i>Sunan al-Nasâ'î</i> (w. 303 H), <i>Al-Muntaqâ Ibn Jârûd</i> (w. 307 H), <i>al-Mu'jam al-Awsath al-Thabrânî</i> (260-360 H), <i>Sunan al-Dâruquthnî</i> (306-385 H), <i>Mustadrak al-Hâkim</i> (321-405 H), <i>Sunan al-Kubrâ al-Bayhâqî</i> (w. 458 H), <i>al-Sunan al-Shughra al-Bayhaqî</i> (w. 458 H), <i>Ma'rifa</i> al-Sunan al-Bayhâqî (w. 458 H), dan <i>Syarh al-Sunna</i> al-Baghawi (436-516 H H)

Dari ‘Amr bin Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata: Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam bersabda: “Tidak halal (memberikan) pinjaman dan jual beli, tidak halal (menetapkan) dua syarat dalam suatu jual beli, tidak halal keuntungan sesuatu yang tidak ditanggung risikonya, dan tidak halal (melakukan) penjualan sesuatu yang tidak ada padamu.” (HR. Al-khamsah; hadis ini dinyatakan shahih oleh Tirmizi, Ibn Khuzaimah, dan Hakim).

Dari kutipan di atas diketahui bahwa mashâdir Al-ashlîyah-nya, sesuai urutan Ibn Hajar, adalah empat Sunan (Abû Dâwud, Al-Nasâ’î, Al-Tirmidzî, Ibn Mâjah) dan Musnad Ahmad. Dari semua tahapan penelusuran yang telah dilakukan, ditemukan mashâdir al-ashlîyah hadis keuntungan tanpa menanggung risiko sebagai berikut:

Ada sebanyak 37 matan hadis, khususnya frase yang secara spesifik berbicara tentang keuntungan tanpa menanggung risiko. Dari tiga puluh tujuh hadis tersebut, terdapat beberapa hadis dengan matan yang identic. Kalau matan hadis yang identic disatukan, ditambah dengan yang unik (sendirian), maka jumlah matan hadis tersebut adalah sebelas buah, sebagai tergambar pada tabel berikut:

TABEL 2
IDENTISITAS MATAN HADIS KEUNTUNGAN TANPA MENANGGUNG
RISIKO

Matan	Mashādir al-Ashliyah	No
... فأنهم عن أربع حصال: ... وعن ربح ما لم يضمن...	مسند الربيع بن حبيب، تصنف ابن أبي شيبة (22349)، أخبار مكة للفاكهي (1801)، المعجم الأوسط للطبراني (9007)، السنن الكبرى البيهقي (10682)	1
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وعن ربح ما لم يضمن	مسند الطيالسي (2371)، مسند أحمد بن حنبل (6628)، مسند أحمد بن حنبل (6918)، سنن الدارمي (2602)، سنن النسائي (6180)، سنن النسائي (6182)، المعجم الأوسط للطبراني (1554)، المعجم الأوسط للطبراني (4683)، السنن الكبرى البيهقي (10828)، السنن الكبرى البيهقي (10922)، معرفة السنن البيهقي (11513)، شرح السنة البغوي (2112).	2
لئن لم يأت الميثاق لم يكن حنيفة فلا يكون له ربح ما لم يضمن	مصنف عبد الرزاق.	3
... لا تأكل شئ شئ لئن عليه حنيفة	تصنيف ابن أبي شيبة (22348)، سنن ابن ماجه (2188).	4
أن جده كان إذا بعث تجارة لهاهم وعن ربح ما لم يضمنوا	تصنيف ابن أبي شيبة (22350).	5
لا يعلل ... ولا ربح ما لم يضمن...	مسند أحمد بن حنبل (6671)، سنن أبي داود (3504)، سنن الترمذي (1224)، سنن النسائي	6
	(6181)، المستقلى لأبن الجارود (601)، سنن الدارقطني (3040)، المستدرک الحاكم (2185)، السنن الكبرى البيهقي (10419)، شرح السنة البغوي (2112, penjelasan)	
نهأ عن شئ ما لم يضمن	سنن ابن ماجه (2189)، السنن الكبرى البيهقي (10683)، السنن الصغیر البيهقي (1918).	7
نهأ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع حصال في البيع: عن ... وربح ما تضمن	المعجم الكبير للطبراني (3146)	8
أبلغهم عن أربع حصال: الله لا يصلح ... ولا ربح ما لم يضمن...	المعجم الأوسط للطبراني (1498)	9
... ولا يأكل أحد منهم من ربح ما لم يضمن...	السنن الكبرى البيهقي (10681)	10
لا يصلح ... ولا ربح ما لم يضمن	السنن الكبرى البيهقي (10856).	11

2. Daftar Rawi Sanad

Secara keseluruhan, râwî dan sanad dari 35 hadis di atas berjumlah 134 orang. Untuk mengetahui lahir-wafat, rutbañ jarḥ wa ta'dîl dan thabaqañ râwî sanad dibuat daftar menggunakan kitab Tahdzîb al-Kamâl al-Mizzî (1980), Tahdzîb al-Tahdzîb Ibn Ḥajar al-'Asqalani (1326 H), Mîzân al-I'tidal al-Dzahabi (1963), dan kitab lain yang dibutuhkan ketika tidak terdapat di dalam kitab yang telah disebutkan.

3. Diagram atau Silsilah Sanad

Dalam bentuk diagram, semua râwî sanad hadis di atas dapat dilihat ilustrasinya pada gambar 1

4. Taqṣîm atau Kualifikasi Hadis

Dilihat dari jumlah râwî-nya pada tiap tingkatan, hadis ini bisa dikatakan sebagai hadis mutawâtir, karena jumlah râwî tiap tingkatannya mencapai jumlah mutawâtir. Menurut Ashḥâb al-Syafi'i sudah disebut mutawâtir kalau rawi di satu tingkatan berjumlah 5 orang (Endang Soetari, Ad., 2008,:114). Râwî pada tingkatan Shaḥâbî berjumlah 5 orang, pada tingkatan tâbi'în, 14 orang, pada tingkatan tâbi' al-tâbi'în 29 orang, tâbi' min atibbâ' al-tâbi'în 26 orang, tâbi' al-tâbi'în min atibbâ' altâbi'în 39 orang, tâbi' min atibbâ' al-tâbi'în min atibbâ' al-tâbi'în 14 orang dan tâbi' al-tâbi'în min atibbâ' al-tâbi'în min atibbâ' altâbi'în sebanyak 16 orang. Keterangan itu sekaligus menginformasikan bahwa jumlah râwî pada tiap tingkatannya tetap memenuhi syarat ketiga hadis mutawâtir yang dikemukakan ulama.

5. Tashḥîḥ atau Kualitas Hadis

Penjelasan sebelumnya, diketahui bahwa ada 19 buah hadis yang memenuhi syarat ṣhaḥîḥ, Sementara sisanya, sebanyak 18 hadis, termasuk kategori ṣhaḥîḥ li ghayriḥ,

6. Tathiq atau Aplikasi Hadis

Dari sisi tathbîq, sebagai hadis mutawâtir, maka (larangan mengambil) keuntungan tanpa menanggung risiko ini memberikan faidah ilmu secara dharûrî. Artinya, yang diberitakan hadis itu harus diterima secara bulat, hingga mencapai tingkat qath'i. Dengan demikian, posisinya setara dengan ayat yang melarang memakan riba. Sebab riba sendiri adalah salah satu bentuk pengambilan keuntungan tanpa memikul risiko (rugi; hilang dan sebagainya). Hadis tersebut, dengan lafal Abu Dawud (t.th., Juz 3, h. 284), berbunyi sebagai berikut:

Telah menyampaikan hadis Ahmad bin Yûnus, telah menyampaikan hadis Ibn Abi Dzi'b dari Makhlad bin Khufâf dari 'Urwah dari A'isyah ra., katanya: "Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam bersabda: "Keuntungan dengan jaminan".

Ulama fikih menjadikan matan hadis tersebut sebagai salah satu kaidah peting, yaitu kaidah al-kharâj bi al-dhamân. Hal itu berarti bahwa penghasilan suatu benda yang diperjual belikan, baik berupa manfaat (jasa) atau materi, menjadi milik si pembeli yang telah membayar harga benda tersebut sebagai dasar kepemilikan. Konsekwensinya, kalau benda tersebut hilang atau rusak, tanggung jawabnya ada di pundak si pembeli. Dalam hal itu, keuntungan adalah sisi sebaliknya dari tanggung jawab (al-Laḥji, 1388 H: 59).

7. Mufradat dan Maksud Lafal

Dari hadis di atas, ada dua lafal penting yang menentukan maksud hadis tersebut. Lafal-lafal tersebut adalah ribḥ dan dhamân. Kata al-ribḥ, juga dapat dibaca dengan Al-rabaḥ, Al-rabâḥ atau Al-rabâḥaḥ, secara kebahasaan berarti kelebihan atau pertambahan dalam perdagangan (Al-namâ` fî al-tajr). Dengan kata lain, al-ribḥ tersebut dapat diartikan sebagai keuntungan. Kata lain yang semakna dan bisa digunakan secara bergantian dengan kata ribḥ, seperti terlihat dalam hadis di atas, Hal itu misalnya terlihat dalam hadis Al-Bukhari (2002:521) berikut:

Telah menyampaikan hadis 'Abdullâh bin Yûsuf telah mengabarkan Malik dari Nâfi' dari Abu Sa'îd al-Khudrî bahwa Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam bersabda: "Janganlah kalian pertukarkan emas dengan emas kecuali sama jumlahnya dan jangan kalian lebihkan yang satu atas lainnya dan janganlah kalian pertukarkan uang kertas dengan uang kertas kecuali sama jumlahnya dan jangan kalian lebihkan yang satu atas lainnya dan janganlah kalian pertukarkan yang disegerakan (hadir) dengan yang diakhirkan (ghoib, ditangguhkan)". (HR. al- Bukhari)

Sementara kata dhamân memiliki makna yang berdekatan dengan kafâlah, dan himâlah. Ulama Malikiyah malah menegaskan bahwa dhamân atau kafâlah atau himâlah merupakan tiga buah kata dengan pengertian yang sama (al-Jaziri, Juz 3: 197). Di samping dua kata itu, kata dhamân juga bermakna sama dengan zi'âmah, yaitu menjamin (Ibn Manzhur, t.th., Juz 12:264). Kata za'im dengan makna seperti ini, dan lazimnya dijadikan sebagai dalil naqlî kafâlah, dapat dijumpai dalam surat Yusuf [12] ayat 72 berikut:

Penyeru-penyeru itu berkata: "Kami kehilangan piala raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta, dan aku menjamin terhadapnya."

Dengan demikian, pernyataan hadis di atas dapat dipahami sebagai seseorang tidak halal menguasai atau mengkonsumsi keuntungan yang diperoleh dari suatu objek yang kalau kerugian dan risiko yang mungkin muncul darinya tidak dipikulnya; yang berhak mendapatkannya adalah orang yang memikul (menjamin) kerugian kalau objek tersebut rusak atau hilang (al-Kasymiri, t.th., Juz 3: 56). Sebab keuntungan (ribh) adalah ikutan dari kesediaan menanggung risiko (dhamân); tidak bersedia memikul risiko, tidak dapat untung. Kalau disejajarkan dengan hadis riwayat A'isyah di atas, karena memang sangat berdekatan dengannya, maka pemahaman yang lebih lengkap adalah tidak halal menguasai dan mengkonsumsi keuntungan objek jual beli yang belum serah terima (Al-Mubarakfuri, t.th., Juz 1:1230). Oleh karena itu, sejalan dengan pernyataan Al-Tsawri yang diriwayatkan 'Abd al- Razzaq, kalau jual beli tetap

dilakukan dan menguntungkan, maka keuntungan itu milik si penjual pertama, karena dialah pemilik barang itu.

8. Asbabul al-Wurud dan Munasabah Hadis

Dua dari 19 hadis yang shāhîḥ menyebutkan secara eksplisit adanya asbab al-wurud pernyataan Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam, yaitu Mushannaf Ibn Abî Syaybah, Sunan al-Kubrâ al-Bayhâqî 10681. Hadis yang secara eksplisit juga menyebutkan asbâb Al-wurûd-nya, tapi bukan hadis shāhîḥ, adalah yaitu Sunan Ibn Mâjah 2189, dan Sunan Al-Kubrâ al-Bayhâqî. Lengkapnya hadis tersebut, dengan matn Ibn Majaḥ (2009, Juz 3: 309), adalah:

Telah menyampaikan hadis ‘Utsmân bin Abi Syaybah, menyampaikan hadis Muḥammad bin al-Fadhil dari Layts dari ‘Athâ dari ‘Attâb, katanya: “Ketika ia diutus Rasul Shalallahu Alaihi Wassalam ke Makkah, beliau melarangnya dari keuntungan yang tidak ditanggung risikonya”.

Sementara sisa hadis shāhîḥ lainnya, secara eksplisit tidak menyebutkan asbâb alwurûd-nya. Di samping itu, hadis lain juga tidak menyebutkan hal yang sama, dan bukan hadis shāhîḥ, Sembilan buah hadis yang termasuk hadis, hadis Sunan Al-Shaghîr Al-Bayhâqî dan hadis

Sunan Al-Kubrâ Al-Bayhâqî. Asbâb Al-wurûd yang disebutkan secara eksplisit adalah pengutusan ‘Attab bin Asyid ke Makkah. Pengutusan tersebut dilakukan setelah Makkah dibebaskan tahun 8 H, sebelum Abu Bakr memimpin rombongan haji pertama tahun 9 H. Penugasan ‘Attab tersebut merupakan bagian dari pendelegasian kekuasaan yang dilakukan Nabi, sebagaimana yang beliau lakukan terhadap berbagai wilayah lain.

Kalau para petugas khusus ini kembali ke Madinah setelah pelaksanaan tugasnya, maka orang-orang seperti ‘Attab tetap bertahan tinggal di tempat tugasnya sebagai gubernur (wali) dan qadhi (al- Karami, 2006: 239). Hadis di atas, tentang larangan mengambil keuntungan tanpa menanggung risiko, merupakan pesan

Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam kepada 'Attab dalam menjalankan tugasnya sebagai gubernur dan qadhi.

Kalau dilihat dari substansi hadisnya, hadis tersebut berkaitan (munasabah) dengan berbagai bentuk transaksi jual beli terlarang. Al-Darimi, misalnya, menempatkan hadis tersebut berurutan setelah larangan jual beli gharar, jual beli buahan yang belum bisa diserahkan, jual beli ja'ifah, jual beli muhaqalah dan muzabana, jual beli 'araya, jual beli buahan yang belum matang, dan jual beli dengan dua syarat. Ibn Maja dan al-Tirmidzi menempatkannya di bawah judul larangan jual beli objek yang tidak dikuasai (ma laysa 'indak). Al-Nasa'i (2001, Juz 6: 66) menempatkannya pada bab larangan jual beli dengan dua syarat. Sementara al-Bayhaqi menempatkannya pada bab larangan jual beli objek yang tidak bisa diserahkan-terimakan. Bisa dikatakan bahwa pada dasarnya sebab adanya larangan itu adalah karena ketiadaan wewenang dan tanggung jawab terhadap objek transaksi. Sebagai contoh hadis yang relevan dengan hal ini adalah hadis Ibn Maja, substansinya juga diriwayatkan Al-Tirmidzi, berikut:

Telah menyampaikan hadis Muhammad bin Basysyâr, katanya: telah menyampaikan hadis Muhammad bin Ja'far, katanya telah menyampaikan hadis Syu'bah, dari Abi Bisyr, katanya aku mendengar Yûsuf bin Mâhak menyampaikan hadis dari Hâkim bin Hizâm, katanya: Aku berkata: *"Ya Rasulullah, seseorang memintaku untuk menjual sesuatu yang tidak aku miliki. Bolehkan aku menjualnya?" Rasulullah menjawab : "Janganlah engkau menjual sesuatu yang tidak ada padamu."*

Besar kemungkinan yang dimaksud dalam hadis di atas bukanlah menjual objek yang sama sekali tidak ada hubungan dengan si penjual. Maksud hadis itu lebih mengarah pada menjual objek yang belum serah terima, baik sama sekali belum dibeli atau belum dikirim atau diserahkan. Hal itu lebih terlihat relevansinya dengan hadis riwayat Al-Bukhari, juga diriwayatkan banyak rawi lain, berikut:

Telah menyampaikan hadis Abu al-Walîd, telah menyampaikan hadis Syu'bah, telah menyampaikan hadis 'Abdullâh bin Dinar, katanya: Aku mendengar Ibn 'Umar ra., berkata: "Bersabda

Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam: “Siapa yang membeli makanan, maka jangan ia menjual sebelum menerimanya”. (HR. al-Bukhari)

Karena jual beli seperti itu merupakan jual beli yang dilarang, maka mengambil keuntungan dari proses transaksi seperti itulah yang ditegaskan (ulang) oleh hadis (larangan) keuntungan tanpa menanggung risiko.

9. Istinbath Ahkam dan Hikmah

Ibn Baththal (2003, Juz 6:262-263) menyebutkan bahwa ulama sepakat (ijmâ') tidak boleh menjual, sebelum serah terima, semua makanan yang dapat ditakar dan ditimbang, baik biji-bijian yang tahan lama atau tidak, berbentuk daging atau garam dan sebagainya. Sementara terhadap benda-benda lain, yang bukan jenis makanan, Ibn 'Abbas dan Jabir tetap tidak membolehkannya sebelum serah terima. Pendapat ini diikuti oleh Ahli Kufah dan Imam Al-Syafi'i. Hal itu didasarkan pada kandungan umum hadis di atas. Di samping itu, ia juga didasarkan atas qiyas terhadap pelarangan menjual makanan sebelum serah terima yang disebutkan dalam hadis al-Bukhari di atas. Akan tetapi, Imam Abu Hanifah mengecualikan harta tidak bergerak, seperti tanah dan rumah. Menurutnya, boleh menjual tanah dan rumah sebelum serah terima. Sebab harta jenis ini tidak bisa dipindahkan dan diubah. Imam Malik dan Abu

Tsawr malah membolehkan penjualan hewan ternak sebelum serah terima. Alasannya, hadis larangan menguasai keuntungan tanpa menanggung risiko itu hanya tertuju pada makanan saja, sama seperti hadis yang disebutkan terakhir.

Argumentasi tambahannya, kalau larangan itu tidak terbatas hanya pada makanan, tentu tidak ada artinya pengkhususan yang dilakukan Nabi dalam lafal hadis terakhir. Mereka juga berpendapat bahwa sah memerdekakan budak yang dibeli sebelum serah terima. Karena itu, sah juga menjual budak tersebut sebelum serah terima. Lebih dari itu, 'Utsman al-Bata, seperti disebut Qâdhî 'Iyadh, membolehkan penjualan ulang segala hal sebelum serah terima.

Qâdhî 'Iyadh menyebut pendapat ini sangat lemah (syâdz), dan kebolehan yang dimaksud al-Bata itupun hanya pada transaksi tunai, bukan tunda.

Ibn Rajab menyebutkan bahwa larangan dalam hadis itu bersifat sadd al-dzari'ah. Termasuk kategori ini, selain keuntungan objek jual beli yang belum ditanggung, menurutnya adalah larangan jual beli muhâqalah, muzâbanah, jual beli makanan yang belum matang, dan dua jual beli dalam satu akad. Pelarangan jual beli seperti itu, menurutnya, adalah dalam rangka menghindari terjadinya perbuatan riba. Sebab riba sendiri adalah cara perolehan keuntungan yang secara tegas dan pasti diharamkan oleh nash Al-Qur'an dan Sunnah.

10. Musykilat Fi Tafhim dan Tathbiq

Dalam pemahaman terhadap maksud hadis larangan mengambil keuntungan tanpa menanggung risiko ini sebetulnya tidak ada kesamaran yang berarti. Sebab secara gamblang hadis ini, didukung oleh berbagai hadis lain yang relevan, telah memberikan gambaran bahwa dilarang dan haram melakukan hal itu (Ibn Al-Atsir, 1979, Juz 2:182). Hanya saja terdapat beberapa kendala dalam aplikasi hadis ini, antara lain: Pertama, tak bisa dipungkiri bahwa dorongan nafsu untuk mendapat untung segera menjadi tantangan berat manusia dalam rangka menaati aturan Allah. Betapa tidak, tentu semua orang ingin mendapat untung dengan cara mudah dan biaya yang murah, hingga mendorong munculnya sikap pragmatisme ekonomi. Hal itu terakumulasi dalam kaidah (prinsip atau hukum ekonomi) meraih keuntungan yang sebesar-besarnya dengan modal sesedikit mungkin. Prinsip ini tidak hanya mempengaruhi para pedagang dan produsen, tetapi juga konsumen. Hingga seringkali upaya memperoleh keuntungan besar itu mengabaikan cara perolehan yang dibenarkan Allah. Dalam bentuk ironi, ada pepatah menyebutkan "It is easier for a camel to go through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of God". (Eric Nilsson, 2007: 58)

Kedua, sikap pragmatisme ekonomi tersebut mendapat lahan karena fitrah manusia yang tergesa-gesa dan silau oleh kesenangan sementara. Ada banyak ayat yang memberikan indikasi ini. Salah satu yang perlu dinyatakan adalah surat Ali 'Imran [3] ayat 14, berikut:

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).

Ketiga, walau ada kesepakatan dalam makna hadis, tetapi ulama tidak sepakat dalam aplikasinya dalam persoalan ekonomi praktis. Dalam berbagai kasus saat ini, mayoritas ulama cenderung “membuka” peluang pembolehan transaksi terhadap objek yang tidak dikuasai. Produk lembaga keuangan syariah berbasis akad murabahah, misalnya, yang dinyatakan sah secara hukum, berdasar Fatwa DSN No: 04 Tahun 2000. Pada Ketentuan Murabahah kepada Nasabah angka (1), bermula dari: “Nasabah mengajukan permohonan dan janji pembelian suatu barang atau aset kepada bank”. Padahal kasus yang ditanyakan Hakim bin Hizam, dalam hadis Ibn Majah di atas, sangat identic dengan rumusan ini. Terhadap kasus itu, secara tegas Nabi mengatakan: “Janganlah engkau menjual sesuatu yang tidak ada padamu”. Keempat, lemahnya posisi hukum Islam dalam bidang ekonomi membuat berbagai “inkonsistensi” tersebut jadi semakin sulit dibendung.

L. TEORI PAJAK, DISTRIBUSI DAN KEUANGAN PUBLIK

1. Teori pajak menurut abu yusuf

Pajak menurut Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 tahun 2007 tentang Ketentuan Umum dan Tata Cara Perpajakan (KUP) adalah kontribusi wajib kepada negara yang terutang oleh orang pribadi atau badan yang bersifat memaksa berdasarkan Undang-Undang, dengan tidak mendapatkan imbalan secara langsung dan digunakan untuk keperluan negara bagi sebesar-besarnya kemakmuran rakyat. Adapun beberapa pendapat ulama dan para

ahli tentang pengertian pajak adalah sebagai berikut: Pajak menurut Yusuf Qardhawi adalah kewajiban yang ditetapkan terhadap wajib pajak, yang harus disetorkan kepada negara sesuai dengan ketentuan, tanpa mendapat prestasi kembali dari negara dan hasilnya untuk membiayai pengeluaran-pengeluaran umum disatu pihak dan untuk merealisasi sebagian tujuan ekonomi, sosial, politik dan tujuan-tujuan lain yang ingin dicapai oleh negara.

Dalam bahasa Arab pajak disebut kharaj yang berasal dari kata kharaj yang berarti mengeluarkan. Secara etimologis kharaj adalah sejenis pajak yang dikeluarkan pada tanah yang ditaklukkan dengan kekuatan senjata, terlepas dari apakah si pemilik seorang muslim. Dalam pengertian lain, kharaj adalah sesuatu yang dikeluarkan. Misalnya dengan dikeluarkannya pungutan dari hasil tanah pertanian. Dapat dikatakan pula bahwa kharaj adalah hasil bumi yang dikenakan pajak atas tanah yang dimiliki oleh non muslim. Dalam istilah lain kharaj adalah uang sewa yang menjadi milik negara akibat pembebasan tanah itu oleh tentara Islam. Tanah itu dipandang sebagai milik negara dan disewakan kepada penduduk muslimin dan yang bukan muslimin. Secara etimologi mempunyai arti sebagai iuran yang wajib dibayar oleh rakyat sebagai sumbangan kepada negara / pemerintah sehubungan dengan pendapatan, pemilikan, harga beli barang dan sebagainya.

Latar belakang pemikiran Abu Yusuf tentang ekonomi, setidaknya dipengaruhi beberapa faktor, baik intern maupun ekstern. Faktor intern muncul dari latar belakang pendidikannya yang dipengaruhi dari beberapa gurunya. Hal ini nampak dari, *setting social* dalam penetapan kebijakan yang dikeluarkannya, tidak keluar dari konteksnya. Ia berupaya melepaskan belenggu pemikiran yang telah digariskan para pendahulu, dengan cara mengedepankan rasionalitas dengan tidak bertaqlid. Faktor ekstern, adanya sistem pemerintahan yang *absolute* dan terjadinya pemberontakan masyarakat terhadap kebijakan khalifah yang sering menindas rakyat. Ia tumbuh dalam keadaan politik dan ekonomi kenegaraan yang tidak stabil, karena anti penguasa dan tokoh agama sulit untuk

dipertemukan. Dengan *setting social* seperti itulah Abu Yusuf tampil dengan pemikiran ekonomi al-Kharaj.

Penekanan terhadap tanggung jawab penguasa merupakan tema pemikiran ekonomi Islam yang selalu dikaji sejak awal. Tema ini pula yang ditekankan Abu Yusuf dalam surat panjang yang dikirimkannya kepada penguasa Dinasti Abbasiyah, Khalifa Harun Al-Rasyid. Di kemudian hari, surat yang membahas tentang pertanian dan perpajakan tersebut dikenal sebagai kitab al-Kharaj. Abu Yusuf cenderung menyetujui negara mengambil bagian dari hasil pertanian dari para penggarap daripada menarik sewa dari lahan pertanian. Dalam pandangannya, cara ini lebih adil dan tampaknya akan memberikan hasil produksi yang lebih besar dengan memberikan kemudahan dalam memperluas tanah garapan. Dalam hal pajak, ia telah meletakkan prinsip-prinsip yang jelas yang berabad-abad kemudian dikenal oleh para ahli ekonomi sebagai *canons of taxation*. Kesanggupan membayar, pemberian waktu yang longgar bagi pembayar pajak dan sentralisasi pembuatan keputusan dalam administrasi pajak adalah beberapa prinsip yang ditekankannya, misalnya Abu Yusuf juga mengangkat kisah khalifah Umar bin al-Khattab yang menghadapi kaum nasrani bani Taghlab. Mereka adalah orang Arab yang anti pajak. Maka jangan sekali-kali kamu engkau jadikan mereka sebagai musuh (karena tidak mau membayar pajak), maka ambillah dari mereka pajak dengan atas nama sedekah. Karena mereka Sejak dulu mau membayar sedekah dengan berlipat ganda asa tidak bernama pajak. Mendengar hal itu pada mulanya khalifah Umar menolak usulan ini, tetapi kemudian hari justru menyetujuinya, sebab di dalamnya terdapat unsur mengais manfaat dan mencegah mudharat. Sebagai contoh dalam sentralisasi pembuatan keputusan dalam administrasi pajak. Dalam bukunya kitab Al-Kharaj, Abu Yusuf menguraikan kondisi-kondisi untuk perpajakan, yaitu: 1. *Charging a justifiable minimum* (harga minimum yang dapat dibenarkan) 2. *No oppression of tax-payers* (tidak menindas para pembayar pajak) 3. *Maintenance of a healthy treasury*, (pemeliharaan harta benda yang sehat) 4. *Benefiting both government and tax-payers* (manfaat yang

diperoleh bagi pemerintah dan para pembayar pajak) 5. *In choosing between alternative policies having the same effects on treasury, preferring the one that benefits tax-payers* (pada pilihan antara beberapa alternatif peraturan yang memiliki dampak yang sama pada harta benda, yang melebihi salah satu manfaat bagi para pembayar pajak).

Abu Yusuf dengan keras menentang pajak pertanian. Ia menyarankan agar petugas pajak diberi gaji dan perilaku mereka harus diawasi untuk mencegah korupsi dan praktek penindasan. Dan mengusulkan penggantian sistem pajak tetap (*lumpsum sistem*) atas tanah menjadi pajak proporsional atas hasil pertanian. Sistem proporsional ini lebih mencerminkan rasa keadilan serta mampu menjadi *automatic stabilizer* bagi perekonomian sehingga dalam jangka panjang perekonomian tidak akan berfluktuasi terlalu tajam. Bagi Abu Yusuf metode pajak secara proporsional dapat meningkatkan pemasukan negara dari pajak tanah dari sisi lain mendorong para penanam untuk meningkatkan produksinya. Abu Yusuf menyatakan: Dalam pandangan saya, sistem perpajakan terbaik untuk menghasilkan pemasukan lebih banyak bagi keuangan negara dan yang paling tepat untuk menghindari kezaliman terhadap pembayar pajak oleh para pengumpul pajak adalah Pajak pertanian yang proporsional. Sistem ini akan menghalau kezaliman terhadap para pembayar pajak dan menguntungkan keuangan negara.

Sistem pajak ini didasarkan pada hasil pertanian yang sudah diketahui dan dinilai, sistem tersebut mensyaratkan penetapan pajak berdasarkan produksi keseluruhan, sehingga sistem ini akan mendorong para petani untuk memanfaatkan tanah tandus dan amati agar memperoleh bagian tambahan. Dalam menetapkan angka. Abu Yusuf menganggap sistem irigasi sebagai landasannya, perbedaan angka yang diajukannya adalah sebagai berikut : 1. 40 % dari produksi yang diairi oleh hujan alamiah 2. 30 % dari produksi yang diairi secara artificial 1/3 dari produksi tanaman (pohon palm, kebun buah-buahan dan sebagainya) ¼ dari produksi tanaman musim panas. Dari tingkatan angka di atas dapat dilihat bahwa Abu Yusuf

menggunakan sistem irigasi sebagai kriteria untuk menentukan kemampuan tanah membayar pajak, beliau menganjurkan menetapkan angka berdasarkan kerja dan modal yang digunakan dalam menanam tanaman.

Abu Yusuf wrote too that all persons had the right to use water from the great rivers. But if the canal excavated passed through land belonging to others, then those who benefited from this canal might have to pay compensation like a monthly charge (Abu Yusuf juga menjelaskan bahwa semua manusia memiliki hak untuk menggunakan air dari sungai besar tetapi jika kanal (parit kecil) digali yang melalui lahan milik Orang lain, kemudian ini dimanfaatkan dari kanal tersebut harus membayar kompensasi seperti membayar iuran setiap bulan. Dapat dilihat bahwa pemikiran Abu Yusuf menggambarkan adanya batasan-batasan tertentu bagi pemerintah dalam menentukan kebijakan harga. Abu Yusuf lebih banyak mengedepankan *ra'yu* dengan menggunakan perangkat analisis *qiyas* dalam upaya mencapai kemaslahatan *ummah* sebagai tujuan akhir hukum. Penting diketahui, para penguasa pada periode itu umumnya memecahkan masalah kenaikan harga dengan menambah suplai bahan makanan dan mereka menghindari kontrol harga. Kecenderungan yang ada dalam pemikiran ekonomi adalah membersihkan pasar dari praktek penimbunan, monopoli, dan praktek korup lainnya dan kemudian membiarkan penentuan harga kepada kekuatan permintaan dan penawaran.

2. TEORI DISTRIBUSI MENURUT UMER CHAPRA

Tujuan keadilan sosio ekonomi dan distribusi kekayaan dan pendapatan yang merata, secara aklamasi dipandang sebagai bagian tak terpisahkan dari falsafah moral Islam dan didasarkan pada komitmennya yang pasti terhadap persaudaraan kemanusiaan. Sesungguhnya, ada penekanan besar pada keadilan dan persaudaraan dalam Al Qur'an dan As Sunnah sehingga nyaris tidak terbayang sebuah masyarakat muslim ideal di mana hal-hal ini tidak diaktualisasikan di dalamnya. Keduanya secara esensial merupakan

dua profil dari satu wajah. Keduanya tidak dapat direalisasikan tanpa adanya distribusi pendapatan dan kekayaan. Karena itulah, sasaran-sasaran ini terintegrasi kuat ke dalam seluruh ajaran Islam sehingga realisasinya menjadi suatu komitmen spiritual masyarakat muslim.

Berbeda dengan kepedulian kapitalis keadilan sosio ekonomi dan distribusi kekayaan dan pendapatan yang merata, ia tidak didasarkan pada komitmen spiritual terhadap persaudaraan kemanusiaan; ia lebih disebabkan karena tekanan kelompok. Karena itu, sistem sebagai keseluruhan, terutama aspek perbankan dan keuangan, tidak diperuntukkan mencapai sasaran-sasaran ini dan distribusi kekayaan dan pendapatan yang tidak adil tetap berlanjut. Akan tetapi, karena pengaruh sosialisme dan tekanan-tekanan politik, Sebagian usaha telah dilakukan untuk mengurangi ketidakadilan ini, terutama lewat perpajakan dan pembayaran transfer. Betapapun juga, upaya-upaya ini terbukti sangat tidak efektif.

Berbeda dengan ini, Islam percaya dapat mengikis akar ketidakadilan ini daripada sekadar meringankan beberapa simtom (gejala). Ia memasukkan ke dalam keimanannya sejumlah Tindakan yang tidak membolehkan suatu distribusi yang tidak adil terjadi. Di samping itu, ia memiliki sebuah program yang sudah terpasang untuk mengurangi ketidakadilan yang masih tersisa dengan pembayaran zakat dan sejumlah metode lain untuk menciptakan suatu distribusi pendapatan yang manusiawi dan seirama dengan konsep persaudaraan kemanusiaan. Karena itu, perlu sekali mendesain sistem perbankan dan keuangan serta kebijakan moneter sedemikian rupa sehingga terjalin rapi ke dalam jaringan nilai-nilai Islam dan membantu mengurangi ketidakadilan, dan bukannya melakukan sesuatu yang berlawanan arah.

Sendi kebebasan sistem ekonomi Islam memberikan peluang dan akses yang sama dan memberikan hak-hak alami kepada semua orang. Kepemilikan individu dilindungi tetapi perlu diimbangi dengan rasa tanggung jawab dan dibatasi oleh landasan moral dan hukum. Dalam kerangka moral Islam setiap individu tidak akan melakukan monopoli, tindakan korupsi, mengabaikan kepentingan orang lain

untuk diri sendiri, keluarga atau kerabat. Semua individu memiliki peluang dan kesempatan yang sama untuk berusaha dan mengalokasikan pendapatannya secara efisien tanpa mengganggu keseimbangan ekonomi masyarakat. Melalui prinsip-prinsip ekonomi Islam pula, tidak memungkinkan individu menumpuk kekayaan secara berlebihan sementara mayoritas masyarakat berada dalam kemiskinan dan tidak dapat memenuhi kebutuhan pokoknya. Keberhasilan sistem ekonomi Islam terletak pada sejauh mana keselarasan dan keseimbangan dapat dilakukan antara kebutuhan material dan kebutuhan akan pemenuhan etika dan moral itu sendiri. Islam memandu nilai kebebasan dan keadilan ini dalam kerangka tauhid, yaitu menyadari potensi yang ada pada diri manusia adalah anugerah ilahi yang harus digunakan untuk pengabdian dan menjalankan misi moral yang tidak berkesudahan di muka bumi ini.

Menurut Umer Chapra kesejahteraan manusia hanya dapat direalisasikan melalui pemenuhan kebutuhan material dan spiritual manusia sedemikian rupa sehingga salah satu dari kedua aspek tidak ada yang diabaikan. Sesungguhnya, tidak ada pemisahan antara kehidupan material dan spiritual dalam Islam. Semua usaha manusia, apakah di bidang ekonomi, social, Pendidikan, atau ilmiah, bernuansa spiritual selama hal itu sesuai dengan sistem nilai-nilai Islam.

Menilik dari kegagalan sistem Kapitalis sekuler dan Sosialis, Chapra menegaskan, kewajiban negara Islam dalam mewujudkan negara sejahtera adalah menciptakan standar hidup yang layak bagi rakyatnya dan membantu mereka yang tidak mampu mencukupi kebutuhan hidupnya. Namun, konsepsi Islam dalam pemerataan pendapatan dan distribusi kekayaan tidak menyamaratakan kepemilikan bagi semua orang, tetapi mengakui perbedaan yang dibatasi oleh hak-hak kaum miskin dengan zakat untuk mewujudkan keadilan. Untuk melaksanakan kewajiban tersebut, maka negara memerlukan adanya sumber-sumber penghasilan. Sumber-sumber tersebut antara lain: zakat, penghasilan dari sumber alam, pemungutan pajak dan pinjaman. Makna dari sejahtera haruslah diperjelas. Menurut Chapra, 'sejahtera' bukan berarti 'yang kaya'

namun ‘yang ideal’ yaitu keadaan dimana terjadi keseimbangan antara keadaan material dan spiritual yang diperoleh dari sumber-sumber daya yang ada. Oleh karena itu, negara Islam dapat dikatakan menjadi negara yang sejahtera atau ideal bilamana martabat batin dan moral masyarakat meningkat, kewajiban-kewajiban masyarakat sebagai khalifah di bumi terhadap sumber daya alam telah ditunaikan, dan tegaknya keadilan serta lenyapnya penindasan. Negara Sejahtera menurut Islam, bukanlah negara kapitalis ataupun sosialis, akan tetapi negara dengan konsep Islam dan kehidupan Islami.

Suatu sistem perekonomian yang tidak seimbang akan menciptakan suatu sederetan Panjang keinginan yang tidak dijamin, mempertajam nafsu memperoleh kebendaan, menanamkan pada diri manusia sifat iri dan dengki, menjadikan mereka mementingkan diri sendiri dan tidak mengindahkan moral, dan hal ini merupakan sumber utama ketidakadilan dalam distribusi pendapatan dan kekayaan. Distribusi pendapatan dan kekayaan yang adil tidak dapat direalisasikan tanpa adanya:

- a. Suatu kepercayaan kepada persaudaraan manusia, yang bermuara hanya dai keimanan kepada Keesaan Tuhan yang telah menciptakan semua manusia dan semua manusia sama kedudukannya dan bertanggung jawab sepenuhnya kepada Tuhan.
- b. Suatu sistem sosioekonomi yang tidak akan melahirkan sikap-sikap social Darwinis yang berprinsip bahwa si kuat yang menang, namun mereorganisasi masyarakat pada fondasi moral untuk yang menang, namun mereorganisasi masyarakat pada fondasi moral untuk mengembangkan interaksi sosioekonomi yang didasarkan pada keadilan dan kooperasi.
- c. Suatu sistem social politik yang mencegah ketidakadilan dan eksploitasi melalui berbagai cara, di antaranya melarang riba, dan mewajibkan secara moral kepada individu, masyarakat, dan negara untuk mengulurkan dukungan material kepada yang lemah dan yang mendapatkan kesusahan.

Tanggung jawab negara adalah berperan positif dalam membimbing dan mengatur perekonomian agar terjamin realisasi tujuan-tujuan Syariah. Peran positif negara dalam pengertian ini tidak dapat disamakan dengan istilah “intervensi” yang salah dalam *terminology* kapitalis. Selain mengandung konotasi penghinaan, istilah intervensi juga mengandung aroma komitmen kepada kapitalisme laissez faire yang bermakna bahwa negara terbaik adalah negara yang berperan paling minim. Intervensi negara bisa-bisa bersifat despotis, namun hal ini hanya akan terjadi jika intervensi negara itu ditujukan untuk memenuhi kepentingan kelompok yang berkuasa. Jika negara melakukan intervensi, ketika memang diperlukan, dalam kerangka nilai-nilai yang telah dijelaskan dan tanpa kesewenang-wenangan, ia dapat membantu mendorong kemaslahatan publik.

Negara Islam berkewajiban untuk berperan aktif dalam rangka memenuhi sasaran sistem Islam tanpa harus mengorbankan kebebasan individu atau berkompromi dengan kesejahteraan social. Suatu tindakan harus mengandung kepentingan individu dalam batasan moral sehingga mencegah individu untuk melakukan eksploitasi masyarakat demi memuaskan kepentingan dirinya sendiri dan mencegah masyarakat melakukan eksploitasi kepada individu dengan mengabaikan hak-hak yang ada padanya atau menghalanginya menikmati hasil jerih payahnya. Negara harus melakukan intervensi secara efektif untuk membimbing dan meregulasi serta mencegah penyimpangan dalam realisasi sasaran. Penghapusan efektif terhadap semua kezaliman atau ketidakadilan dan eksploitasi tidak dapat dicapai hanya dengan peningkatan moral atau kekuatan pasar.

Umer Chapra memerinci beberapa fungsi yang harus dilakukan pemerintah Negara Islam, yaitu 1) Memberantas kemiskinan; 2) Menciptakan kondisi *full employment* dan pertumbuhan yang tinggi; 3) Menjaga stabilitas nilai riil uang; 4) Menegakkan hukum dan ketertiban; 5) Menjamin keadilan sosial dan ekonomi; 6) Mengatur jaminan sosial dan mendorong distribusi pendapatan dan kekayaan

yang adil; 7) Mengharmoniskan hubungan internasional dan menjaga pertahanan Negara.

3. Teori keuangan publik menurut abu ubaid

Abu Ubaid hidup pada masa khalifah Daulah Abassiyah, yakni pada masa Khalifah al Mahdi (158/775 M). Dalam penelitian Najatullah Siddiqi, masa al Mahdi ini ditemukan tiga tokoh terkenal yang menuliskan karya dalam bidang ekonomi, sedangkan pada masa Abasiyah pertama ini, ditemukan lebih dari 200 orang pemikir yang terdiri selain fuqaha juga filsufis, masa Abasiyah ini merupakan kegemilangan dunia Islam atau masa renaissance. Dengan tidak menyimpang dari nilai keadilan dan peradaban, Abu Ubaid lebih secara historis mementingkan aspek rasionalitas, nalar Abu Ubaid sebagai Fuqaha' dan Ekonom dan spritual terhadap kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun masyarakat. Atas dasar itu, Abu Ubaid menjadi salah seorang pioner yang menawarkan nilai-nilai tradisional pada abad ke III H, yang mana ia berpendapat bahwa revitalisasi dari sistem perekonomian, dapat diupayakan melalui reformasi terhadap akar-akar kebijakan keuangan serta institusi ekonomi dengan di dasarkan berdasarkan Al Qur'an dan Hadits. Dengan kata lain, bersumber dari yang suci yaitu Al Qur'an dan Hadits, guna mendapatkan nilai-nilai eksklusif serta yang kemudian diimplementasikan pada pemikiran ekonomi.

Abu Ubaid merupakan seorang ahli hadist dan ahli fiqh terkemuka dimasa hidupnya. Selama menjabat sebagai Qadi di Tarsus, dia sering menangani berbagai kasus pertanahan dan perpajakan serta menyelesaikannya dengan baik. Juga dia merupakan ahli bahasa. Karenanya ia banyak menterjemahkan karya dari bahasa Persi ke Bahasa Arab. Bila kita pelajari isi dari Kitab Al Amwal, maka secara filosofis hukum akan jelas bahwa Abu Ubaid menekankan keadilan sebagai prinsip utama. Bagi Abu Ubaid, pengimplementasian dari prinsip-prinsip ini akan membawa kepada kesejahteraan ekonomi dan keselarasan sosial.

Dan juga bagi Abu Ubaid memiliki pendekatan yang seimbang terhadap hak-hak individu, publik dan negara, jika seandainya kepentingan individu berbenturan dengan kepentingan publik, maka bagi Abu Ubaid didahulukan kepentingan publik. Pada masa keemasan Islam, yaitu pada masa Dinasti Abassiah, maka Abu Ubaid menitik beratkan tulisannya pada masalah yang berkaitan dengan khalifah dalam rangka mengambil suatu kebijakan dalam memutuskan suatu perkara selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan kepentingan masyarakat. Sehingga dengan demikian, Abu Ubaid menyatakan bahwa zakat tabungan dapat diberikan kepada negara atau pribadi penerima secara langsung, tapi bagi zakat komoditas harus diberikan kepada pemerintah dan jika tidak, maka kewajiban agama diasumsikan tidak dilaksanakan.

Di sisi lain, Abu Ubaid juga menekankan bahwa perbendaharaan negara tidak boleh disalahgunakan atau dimanfaatkan untuk kepentingan pribadi. Dengan kata lain, perbendaharaan negara harus digunakan untuk kepentingan publik. Ketika membahas masalah pajak atau kharaj dan jizyah, dia menyinggung tentang pentingnya keseimbangan antara kekuatan finansial penduduk non Muslim dengan kepentingan dari golongan Muslim yang berhak menerimanya. Abu Ubaid juga menyatakan bahwa tarif pajak kontraktual tidak dapat ditunaikan, bahkan dapat diturunkan apabila terjadi ketidakmampuan membayarnya. Jika seorang penduduk non Muslim mengajukan permohonan bebas utang dan dibenarkan oleh saksi Muslim, maka barang perdagangan mereka tersebut yang setara dengan jumlah utangnya, sehingga mereka itu akan terbebas dari bea cukai.

Dalam masalah pemungutan kharaj, jizyah, ushur dan zakat, Abu Ubaid tidak memaksa masyarakat agar memenuhi kewajiban finansialnya secara teratur dan seharusnya, dengan kata lain, Abu Ubaid menghentikan sistem diskriminasi dan eksploitasi serta penindasan dalam perpajakan serta upaya menghindari pajak. Pandangan Abu Ubaid yang tidak merujuk kepada tingkat kharaj yang diterapkan oleh Khalifah Umar terhadap permasalahan yang muncul

dari kebijakan peningkatan dan penurunan tingkat kharaj berdasarkan situasi dan kondisi, ini menunjukkan bahwa Abu Ubaid menggunakan kaedah fiqh *la yunkaru taghayyuru al-fatwa bi taghayyuril azmani*, namun demikian, baginya, keberagaman tersebut hanya berlaku aturan hukum atau hukum tersebut diputuskan melalui suatu ijtihad.

Dalam sistem perekonomian, Abu Ubaid mengakui adanya kepemilikan pribadi dan kepemilikan publik. Dalam hal kepemilikan ini Abu Ubaid berpendapat bahwa hubungan antara kepemilikan dengan kebijakan perbaikan pertanian, merupakan kebijakan pemerintah, seperti deklarasi resmi terhadap kepemilikan individual atas tanah tandus yang disuburkan, sebagai insentif untuk meningkatkan produksi pertanian. Karena itu tanah yang diberikan dengan persyaratan untuk diolah dan dibabaskan dari kewajiban pajak, jika dibiarkan menganggur selama tiga tahun berturut-turut akan di denda dan kemudian dialihkan kepemilikannya kepada penguasa. Bahkan dalam pandangan Abu Ubaid, sumber dari kesejahteraan publik, seperti air, padang rumput, dan api tidak boleh dimonopoli seperti hima' (pohon pribadi), maka seluruh sumber daya ini hanya dapat dimasukkan kedalam kepemilikan negara yang akan digunakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.

Abu Ubaid sangat menentang pendapat yang menyatakan bahwa pembagian zakat harus dilakukan secara merata diantara para kelompok penerima zakat dan cenderung menentukan suatu batas tertinggi terhadap bagian perorangan, namun bagi Abu Ubaid yang terpenting adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar, berapapun besarnya, serta bagaimana menyelamatkan orang-orang dari bahaya kelaparan. Oleh sebab itu, pendekatan yang dilakukan oleh Abu Ubaid ini mengindikasikan bahwa ada tiga kelompok sosio ekonomi yang terkait dengan status zakat, yaitu:

- a. Kalangan kaya yang terkena wajib zakat;
- b. Kalangan menengah yang tidak terkena wajib zakat, tapi juga tidak berhak menerima zakat;
- c. Kalangan penerima zakat.

Berkaitan dengan distribusi zakat, Abu Ubaid mengadopsi prinsip “mendistribusikan kepada setiap orang menurut kebutuhannya masing-masing”, dan ketika membahas kebijakan penguasa dalam hal jumlah zakat/pajak yang diberikan kepada pengumpul zakat, pada prinsipnya Abu Ubaid menekankan implementasi prinsip “bagi setiap orang sesuai dengan haknya”. Karena zakat yang dibagikan kepada pengelola zakat harus sesuai dengan kebijakan imam.

Pada epilog kitabnya kembali Abu Ubaid menekankan keadilan sebagai prinsip utama. Baginya, pengimplementasian dari prinsip ini akan membawa kepada kesejahteraan ekonomi dan keselarasan sosial. Secara umum, dan fundamental Abu Ubaid memiliki pendekatan yang berimbang kepada hak-hak individual, publik, dan negara. Bahkan ketika kepentingan individual berbenturan dengan kepentingan publik, maka Abu Ubaid berpihak kepada kepemilikan publik. Abu Ubaid adalah peletak kode etik dan moral dalam hal distribusi keuangan publik (public finansial) secara adil. Pemikiran Abu Ubaid menjadi rujukan bagi pengembangan dunia ekonomi modern, bahkan berdasarkan analisa para pemikir ekonomi Islam kontemporer, Adam Smith, dengan karyanya *The Wealth of Nation* sangat dipengaruhi oleh pemikiran Abu Ubaid yang ada dalam kitab *Al Amwal*. Meskipun keduanya hidup dan berkembang dalam masa dan periode yang berbeda.

M. TEORI RIBA DAN BUNGA

Wahbah Zuhaili

Riba berasal dari bahasa Arab yang berarti ekstra (*Az Ziyadah*), perkembangan (*an nuuwuw*), tumbuh (*Al irtifa'*) dan menjadi besar (*al'uluw*). (Tim Pengembangan Perbankan Syariah, 2003). Berdasarkan istilah riba, itu berarti mengambil tambahan aset utama dengan cara yang salah. Intinya yang dimaksud adalah penambahan perolehan harta pokok tanpa adanya kompensasi atau pertimbangan yang dapat dipertanggungjawabkan oleh hukum Syariah. (Edi wibowo, 2005).

Berdasarkan terminologi, riba berarti pembayaran lebih tanpa kompensasi kerugian atau kompensasi, yang diperlukan untuk salah satu dari dua orang yang melakukan transaksi, terlepas dari apakah suplemen itu wajar atau berasal dari luar dalam bentuk kompensasi. (Sumarin, 2012a)

Ajaran Islam dengan nyata menyebutkan bunga atau riba. Seseorang yang makan riba sangat dikutuk dan diingatkan bahwa dia akan diancam dengan siksaan neraka. Dikatakan riba sebagai tindakan orang-orang kafir dan ujian bagi mereka yang percaya bahwa mereka telah meninggalkannya. (Sumarin, 2012a)

Islam membenarkan perkembangan uang melalui perdagangan Seperti firman Allah Azza Wa Jalla, QS An Nisa:29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu”

Islam menutup pintu bagi mereka yang mencoba mengembangkan bisnis melalui riba. Jadi itu sedikit atau atau besar dilarang dan membenci orang Yahudi yang melakukan riba, bahkan mereka tidak diperbolehkannya.

(Sumarin, 2012a)

Larangan riba dalam Alquran tidak langsung diturunkan, tetapi diturunkan dalam empat langkah:

Langkah pertama adalah menolak gagasan bahwa riba adalah upaya untuk membantu mereka yang membutuhkan taqarrub (mendekatkan diri kepada Allah). (Sumarin, 2012b)

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ
زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ

" Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya)" (QS. Ar-rum: 39)

Langkah kedua, dalam ayat ini, mulai diterangkan bahwa riba dilarang dalam hukum agama sebelumnya.(Sumarin, 2012b)

فَيُظْلَمُ مِنَ الدِّينِ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدَّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ
كَثِيرًا

وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ
مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

"Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, kami haramkan atas (memakan makanan) yang baik-baik (yang dahulunya) dihalalkan bagi mereka, dan karena mereka banyak menghalangi (manusia) dari jalan Allah, dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih". (QS. An-Nisa: 160-161)

Langkah ketiga, dilangkah ini menjalankan riba mulai tidak diperbolehkan.(Sumarin, 2012b)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda] dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.” (QS. Al-Imran: 130)

Langkah keempat, tahapan akhir larangan riba, kembali digarisbawahi dengan larangan tegas, siapapun yang mengamalkan riba akan diperangi oleh Allah dan Rasul-Nya. (Sumarin, 2012b)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ
فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتِغُوا فَلََكُمْ رُعُوسُ أَمْوَالِكُمْ
لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (QS. Al-Baqarah: 278-279)

Menurut pandangan Az-Zuhaili, riba adalah penambahan barang atau properti tertentu secara berlebihan untuk ditukar dengan harta satu dengan yang lain, tanpa ada penggantian. Ia juga menyatakan bahwa dasar hukum ribā terdapat dalam naṣṣ Al-Qur'an, Ḥadīṣ dan Ijma'.

Menurut Wahbah az-Zuhaili, bunga perbankan merupakan bagian dari ribā naṣī'ah. Ribā naṣī'ah biasanya disebut ribā jāhiliyah. Saat ini menyebutnya sebagai keterlambatan pembayaran hutang.

Wahbah az-Zuhaili juga mengatakan bahwa dia mengenakan sedikit atau banyak bunga bank dikategorikan riba. Saat ini, transaksi yang mengandung ribā naṣī'ah dapat ditemukan dalam bentuk penukaran uang, seperti membeli dolar dengan dirham tanpa adanya ijab qobul dan meminjam uang, asalkan mengembalikannya dengan

tambahan jumlah yang dibutuhkan. Dinyatakan oleh sahabat dalam ijma yang mengatakan bahwa kullu qarḍin jarra naf'an fahuwa ribā (setiap pinjaman yang diterimanya adalah ribā). (Al-Zuhaylī, 1989)

Sadd arī'ah adalah metode ushul fiqh yang digunakan oleh Wahbah az-Zuhaili. Sadd arī'ah adalah segala sesuatu yang mendukung sesuatu. Memosisikan zari'ah sebagai salah satu dalil penetapan hukum, masih banyak kontroversi mengenai diperbolehkan atau tidak penggunaannya, sehingga berarti bahwa meskipun hukum syara 'suatu undang-undang tidak secara jelas didefinisikan, namun undang-undang tersebut didefinisikan sebagai wasīlah (perantara) untuk tindakan yang jelas-jelas dilarang. Maka dalam hal ini hukum wasīlah dianggap sama dari syara 'pada prinsipnya. Wahbah az-Zuhaili mengizinkan bunga bank di dalam batas darūrah. Jika tidak ada alternatif lain selain kepentingan bank dalam menjalankan perekonomian, maka tidak masalah.

N. TEORI MAQASHID SYARIAH

Menurut Imam Syatibi, bahwa tuntutan syariat atas makhluk berorientasi kepada maqashid (tujuan syari'at). Asy-Syatibi berpandangan, maqashid asy-syari'ah memiliki dasar pemikiran yang kuat yakni *l'tibar al-mal*, hal ini lah yang mendorong jiwa dalam mempertimbangkan kemaslahatan dan menolak kerusakan. *l'tibar al-mal* merupakan sebuah paradigma yang tidak terjebak pada aspek formal suatu perbuatan, tetapi harus melihat jauh ke depan serta terfokus pada pentingnya mengawasi dan mewaspadaai implikasi suatu perbuatan, artinya status hukum perkara itu tergantung pada dampak baik dan buruknya yang akan ditimbulkan. Adapun tolak ukur yang menjadikan penentuan baik buruknya sesuatu yang dilakukan ialah sesuatu yang menjadi kebutuhan manusia. Pembagian kebutuhan *maqashid Al-shari'ah* ada tiga kategori, yakni *maqashid dharuriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat* yaitu sebagai berikut:

1. *Al-Dharuriyyat*

Menurut imam Syatibi *Dharuriyyat* adalah maslahat paling utama dan menjadi landasan dalam menegakkan kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat. Masalah ini di dalamnya terdapat lima pemeliharaan unsur pokok kehidupan yaitu, *hifdz al-din* (pemeliharaan agama), *hifdz an-nafs* (pemeliharaan jiwa), *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan), *hifdz al-mal* (pemeliharaan harta) dan *hifdz al-'aql* (pemeliharaan akal). Syatibi memiliki pemikiran pokok dari keselamatan dunia dan akhirat terletak pada 5 hal tersebut. Apabila kelima unsur tersebut tidak terpenuhi maka dapat menimbulkan kerusakan baik di dunia maupun akhirat. Oleh karena itu, kelima unsur pokok dapat dipelihara dengan menjaga eksistensi *din*, *nafs*, *mal*, dan *aql* dalam kehidupan manusia. Menggunakan istilah lain masalah *dharuriyyat* ialah kebutuhan primer, yaitu segala hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia yang ada demi kemaslahatan mereka, yang dimaksudkan untuk memelihara kelima unsur pokok di atas.

2. *Al-Hajiyyat*

Masalah *hajiyyah* adalah masalah yang memiliki sifat memudahkan atau menghindarkan manusia dari kesulitan dan kesusahan. Ketiadaan masalah *hajiyyat* tidak akan menimbulkan kerusakan seperti *dharuriyyat*. Masalah *hajiyyat* dapat disebut sebagai kebutuhan sekunder. Segala sesuatu yang sangat dihajatkan oleh manusia untuk menghilangkan kesulitan dan menolak segala halangan. Yang dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi. Seperti misalnya dalam transaksi ekonomi syariah adalah diizinkannya transaksi jual beli (*bai*), sewa menyewa (*ijarah*), bagi hasil (*mudharabah*), dan transaksi ekonomi syariah lainnya.

3. *Al-Tahsiniyyat*

Tahsiniyyat merupakan tindakan atau sifat-sifat yang pada prinsipnya memiliki hubungan dengan Al-Akhlak Al-Karim agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk menyempurnakan pemeliharaan kelima unsur pokok kehidupan manusia.

Artinya jika hal ini tidak dijaga maka akan timbul kekacauan. Sebagai contoh, ibadah harus menutup aurat, dan disy'ariatkan dalam kondisi suci dari najis. Sebagai contoh antara lain adalah dibolehkannya menggunakan seni dan keindahan, memakan makanan yang lezat, meminum minuman yang dingin dan jus, memakai pakaian yang baik dan lain sebagainya.

Pada 16 Desember 2020 buruh perusahaan PT Tang Mas di Depok melakukan mogok kerja. Hal ini disebabkan perusahaan tidak membayar gaji kepada 220 tenaga kerja selama dua bulan. Menurut ketua Federasi Serikat Pekerja Metal Indonesia (FSPMI) Kota Depok, Wido Pratikno 200 orang lebih juga belum dapat pesangon.

Juru bicara Juru bicara Federasi Serikat Buruh Demokratik Kerakyatan (*F-SEDAR*) Sarinah menuturkan perlakuan sewenang-wenang PT Alpen Food Industry (es krim *Aice*) kepada buruh perempuan yang sedang hamil. Perlakuan tersebut meliputi tetap kerja *shift* malam hingga PHK. Para pekerja wanita hamil dipaksa untuk bekerja sesuai dengan target normal, mengangkat beban 10 gulung rol plastik, dimana berat satu gulung adalah 10 kilogram. Hingga kini berbagai langkah negosiasi yang dilakukan tidak juga menemukan titik temu dari pihak manajemen AICE. Kondisi kerja tidak mengalami perubahan.

Melihat dari pemikiran asy-syatibi mengenai lima unsur pokok *dharuriyyat* minimal dapat menerapkan dua unsur pokok yaitu *hifdz an-nafs* (pemeliharaan jiwa) dan *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) dapat menghindarkan manusia dari ketidakadilan seperti kasus tersebut.

Kondisi ekonomi yang kurang baik dapat menjadi salah satu faktor suatu perusahaan mengalami penurunan pendapatan bahkan merugi. Akibatnya keuangan dalam perusahaan terganggu dan

mengakibatkan terlambatnya pendistribusian upah pegawai. Solusinya pihak perusahaan harus menerapkan pemikiran asy-Syatibi tentang pemeliharaan unsur pokok dan nilai keterbukaan seperti yang dijelaskan Ibnu Khaldun. Para pekerja mendapat keadilan dan perusahaan dapat terbuka dengan pekerjaannya atas apa yang terjadi pada perusahaan, dengan demikian para pekerja dapat lebih tenang dan tidak saling curiga.

O. TEORI MAQASHID SYARIAH PADA PENDEKATAN EKONOMI

Secara etimologis, maqāṣid adalah bentuk jamak dari maqṣad, artinya “maksud, tujuan, prinsip, intensi, maksud, tujuan akhir” dan lain-lain. Menurut Auda, dalam terminologi maqasid diartikan sebagai pengertian makna dan tujuan dibalik suatu hukum. Maqāṣid adalah penjelasan alternatif bagi maṣāliḥ (manfaat-manfaat) bagi sejumlah ahli teori Islam.(Auda, 2008)

Ruang lingkup Al-maqāṣid klasik adalah syari'at secara keseluruhan, jadi al-maqāṣid tidak mencakup tujuan khusus dari suatu hukum / teks atau sejumlah teks yang mengatur subjek tertentu dari syariat. Pendekatan ini menggunakan hukum Islam dan pendekatan Uṣul Fiqh.(Duderija, 2014) Filsafat dan tujuan hukum Islam berkaitan dengan: universalitas (Al'amīyyah); keadilan (al-'Adl); penghapusan kesulitan; nasionalisme (Al-tqmīyyah); serta milik pribadi.(Kharoufa, 2000)

Klasifikasi klasik maqasid mencakup 3 (tiga) tingkat kebutuhan: al-ḍarūrīyyah (kebutuhan), Al-hājīyyah (kebutuhan) dan Al-taḥsīnīyyah (kemewahan). Oleh karena itu, ilmuwan membagi keniscayaan menjadi 5 (lima): hifẓ al-dīn (pelestarian agama), hifẓ al-nafs (pelestarian kehidupan), hifẓ al-mal (pelestarian aset), hifẓ al-'aql (pelestarian pikiran) dan hifẓ al-nasl (pelestarian keturunan)).

Beberapa ulama telah menambahkan hifẓ al-'ird (menjaga kehormatan) untuk memenuhi lima al-maqāṣid untuk enam tujuan utama / utama atau keniscayaan.(Kharoufa, 2000) Al-Juwainī, yang menyebut Auda sebagai ulama pertama yang menawarkan konsep

maqāṣid, kadang disebut maqāṣid al-syarīah dengan istilah maṣlaḥah 'āmmah (manfaat umum). Sedangkan al-

Ghazali menganggap maqāṣid sebagai al-maṣālih almursalah dengan tiga tingkatan, yaitu: primer/ kebutuhan (darūrīyyah), sekunder/ kebutuhan (ḥājīyyah), dan tersier/ kemewahan (taḥsīnīyyah). Pandangan peneliti lain, seperti al-Tūfī dan Al-Qar Qfā, meskipun editornya berbeda, namun memiliki tujuan dan sasaran yang sama. Karena itu Auda juga menyatakan bahwa maqāṣid dan maṣlaḥah adalah sama. (Auda, 2007)

Klasifikasi klasik Al-maqasid hanya berfokus pada perorangan dan bukan pada keluarga, masyarakat dan orang pada umumnya. Tema utama dari perspektif al-maqāṣid klasik adalah perorangan (kehidupan, harga diri dan kepemilikan perorangan), bukan masyarakat (masyarakat, kebanggaan atau kekayaan nasional dan ekonomi nasional). Al-maqāṣid klasik tidak memasukkan dalam teori dasarnya tentang keniscayaan, nilai-nilai yang lebih fundamental, yang secara umum diakui, seperti keadilan, kebebasan, dan sebagainya. Al-Maqāṣid klasik bersumber dari tradisi dan literatur pemikiran mazhab hukum Islam, bukan dari teks suci (Alquran dan hadits).

Dengan menggunakan pisau analisis teori sistem yang ditemukan oleh Jasser Auda, serta oleh Yusuf Qardawi, kita dapat mengkonstruksi ilmu hukum ekonomi Islam dengan lima ciri dari sistem yang ada. Salah satu sajian konstruksi ilmiah untuk hukum ekonomi Islam adalah sebagai berikut:

1. Sifat kognitif dari sistem hukum ekonomi Islam

Pendapat umum di antara pemikir sistem adalah bahwa sistem apa pun adalah fakta, tetapi hasil dari konstruksi dalam pikiran atau gagasan pengamat atau pemerhati. Inilah yang dimaksud dengan karakteristik sistem atau prinsip kognitif. Sistem bukanlah entitas yang nyata, tetapi cara bagi observer untuk membangun realitas sebagai suatu sistem.

Ciri atau sifat kognitif inilah yang dipakai Auda untuk memahami hukum Islam secara universal. Jika asas ini digunakan dalam kaitannya dengan hukum ekonomi Islam maka dapat ditarik kesimpulan yang sama, yaitu hukum ekonomi Islam (*fiqh iqtshad*) merupakan hasil pemahaman, persepsi dan pengetahuan (ijtihad) manusia terhadap teks-teks agama, untuk memahami implikasi praktisnya. mendiskusikan. dan interpretasi makna yang belum jelas.

Oleh sebab itu, hukum ekonomi Islam (*fiqh iqtishad*) adalah bagian dari masalah pengetahuan manusia dan penafsiran teks, bukan dalam bentuk hukum Tuhan yang literal. Para ahli fiqh dan kalam bersikeras bahwa Allah tidak disebut faqih (ahli hukum) karena tidak ada yang tersembunyi dari-Nya. Oleh sebab itu, fiqh merupakan bagian dari ilmu manusia atau materi pengetahuan dan pemahaman manusia. Sebagai salah satu penafsiran, fiqh lebih 'mungkin' (zan) bukan 'pasti' (qat'i) dan memiliki tingkatan yang berbeda-beda sehingga memungkinkan dapat terus dipelajari dan berkembang sesuai dengan permasalahan yang dihadapinya. Jika dilihat dari gambaran hubungan antara sistem hipotetik sebagai sesuatu yang bersifat fisik dan non fisik, maka sistem hipotetik hukum ekonomi Islam terkait dengan landasan pemahaman (zihn) yang dipegang oleh seorang ahli hukum ekonomi Islam.

Berkaitan dengan hal tersebut, untuk itu mungkin memiliki berbagai macam perspektif tentang konstruksi hukum ekonomi Islam. Oleh karena itu tidak mengherankan jika saat ini terdapat beberapa mazhab yang memahami ekonomi Islam, misalnya aliran mainstream, aliran Baqr al-Sadr dan aliran penerpan kritis. (Adiwarman Karim, 2003)

Masing-masing aliran ini tidak dapat mengklaim sebagai yang paling benar. Ini karena sifat fiqh (zan).

2. Prinsip-prinsip umum

Wholeness adalah prinsip lain dalam analisis sistem. Sistem baru dikatakan sistem jika merupakan satu kesatuan dengan bagian-bagian yang menjadi komponen sistem. Komponen tidak terlihat

dalam isolasi dari bagian lain dari sistem, tetapi merupakan unit yang dihubungkan oleh hubungan tertentu. Sistem tidak dapat direduksi menjadi beberapa bagian atau unit tanpa melihatnya secara keseluruhan dan keseluruhan. Analisis sistem berbeda dari analisis tradisional yang bersifat sangat kecil/atom.

Dalam konteks hukum ekonomi Islam, asas wholeness searah dengan asas umum yang didukung oleh dalil rasional dan teologis, maka kewenangan hukum yang diindikasikan oleh para ahli hukum sebagai al-dalil al-kulli dapat digolongkan sebagai salah satu teori dalam landasan hukum Islam, mengutamakan al-dalil al-Kulli dengan menghilangkan sebagian atau sebagiannya dari hasil dan keputusan.(Adiwarman Karim, 2003) Lainnya, harus ada pengembangan pemikiran yang terarah dan menyeluruh agar mampu menyatukan hukum sebab akibat dan semantik dalam bahasa yang utuh. Hal ini dikarenakan pendekatan yang terarah dan menyeluruh dapat memberikan manfaat untuk pengujian dan pengembangan teori hukum ekonomi Islam di masa yang akan datang. Jadi pengaruh dari atribut wholeness dalam hal ini adalah kita perlu memahami nash (al-Qur'an dan hadits) secara utuh, baik juz'i (sebagian) maupun kulli (utuh). Misalnya, memahami hukum riba tidak cukup dengan mengutip ayat, tetapi harus mengkomparasi dengan seluruh ayat Alquran tentang hukum riba. Demikian juga, kita perlu memahami beberapa hadits yang berbicara tentang riba.

3. Transaparansi sistem hukum ekonomi Islam

Prinsip transparansi adalah salah satu ciri dari sistem yang dapat digunakan untuk menelaah sistem hukum ekonomi Islam. Prinsip transparansi ini mengasumsikan bahwa suatu sistem, terutama sistem kehidupan, selalu menerima masukan dari lingkungannya.

Sistem dipandang sebagai sistem terbuka karena berinteraksi dengan lingkungan luar atau lingkungan sekitar sistem.(Adiwarman Karim, 2003) Pada saat hukum ekonomi Islam dianggap sebagai sistem terbuka, maka sistem teori hukum ekonomi Islam yang berkembang haruslah sistem teori universal. Dengan kata lain, dalam

kedua kasus tersebut, (ijtihad) seharusnya tidak harus stagnan dengan hukum ekonomi Islam. Karena dapat mengubah keadaan sistem teori hukum Islam ke arah “tertutup”, yang kemudian dapat mengarahkan teori hukum ekonomi Islam ke lembah stagnasi.

Aktivist ekonomi Islam harus terus mereformasi hukum ekonomi Islam melalui transparansi dengan mengubah budaya kognitif. Oleh karena itu, terjadi pergeseran cara pandang sebagai perluasan dari pertimbangan *urf* untuk mencapai tujuan hukum lebih luas. Sampai saat ini, istilah "*urf*" biasanya bersifat literal dan mengacu pada adat istiadat Arab yang belum tentu cocok dengan daerah lain. Misalnya daftar jenis barang ribawi yang diperdagangkan. Masih banyak hasil dari keputusan hukum ekonomi Islam yang dihasilkan dalam dua atau tiga abad pertama ketika keberadaan Islam masih dipengaruhi oleh adat istiadat dan praktek orang Arab. Seperti masalah zakat yang harus berupa makanan pokok orang Arab yaitu kurma atau kismis, masalah batas politik antara negara Islam dan negara perang, dan sebagainya. Inilah yang dimaksud dengan transparansi terhadap budaya kognitif.

4. Multidimensi sistem hukum ekonomi Islam

Prinsip multidimensi mengkritisi akar oposisi binary dalam hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam. Menurut Auda, dikotomi antara *qat'i* dan *zanni* yang sangat dominan dalam metodologi pembentukan hukum Islam, sehingga istilah *qat'iyyat al-dilalah*, *qat'iyyat al-thubut* dan *qat'iyyat al-mantiq*, harus dikritik. Bagi Auda, pendekatan multidimensi lebih cocok digunakan daripada pendekatan 'oposisi' binary untuk menghindari pemotongan metodologis dan mendamaikan beberapa argumen yang kontradiktif (*ta'adrud*) dengan mengutamakan aspek *maqasid* (tujuan utama hukum). Contohnya perbedaan orang Galilea dalam hadits ibadah yang sering terjadi harus dilihat dari sudut pandang tujuan yang paling sederhana (*taysir*). Beberapa perbedaan hadits mengenai "*urf*" harus dilihat dari perspektif universalitas hukum menurut *maqasid*. Keberadaan nasakh juga harus dilihat sebagai solusi hukum

bertahap.(Adiwarman Karim, 2003) Contohnya adalah kewajiban zakat hewan yang dibatasi jumlah tertentu. Misalnya rasio zakat unta adalah 5; sapi 30; dan 40 kambing. Dengan cara jika kurang dari angka yang ditetapkan nisab di atas, maka zakat hewan tidak seharusnya zakat. Dalam hal ini perlu mengacu pada target (maqasid) zakat. Sehingga, masyarakat yang memiliki hewan tersebut dapat setiap saat menyalurkan zakat, tanpa harus menunggu jumlah hewan tersebut mencapai nisab, sehingga memudahkan mereka dalam memberikan bantuan kepada orang lain yang memerlukan, terutama pada saat kelaparan/krisis kebutuhan pokok.

5. Tujuan hukum ekonomi Islam

Untuk mencapai tujuan dan sasaran yang sama dalam suatu sistem, dapat dicapai dengan berbagai cara yang sudah valid dan teruji dengan baik. Oleh karena itu, mengejar suatu tujuan merupakan salah satu ciri yang dapat diterapkan pada semua prinsip dasar hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam secara keseluruhan, serta pada semua tingkatan dan unsur.

P. TEORI KEBUTUHAN BURUH

1. Menurut Al-Syatibi

Riwayat Hidup Al-Syatibi Kerajaan Granada yang merupakan kekuatan Islam terakhir di Spanyol didirikan oleh Muhammad Ibn Yusuf Ibn Ahmad al-Hazraj al-Ansary, dinamai juga Ibn Ahmar, yang dinisbahkan kepada seorang sahabat Nabi, Sa'ad Ibn Ubadah, pemimpin suku Khazraj di Madinah. Kerajaan ini merupakan kekuatan Islam yang dapat mempertahankan kedaulatannya selama lebih dari dua setengah abad (1232-1492 M), suatu rentang waktu yang cukup lama. Wilayah kerajaan ini terbentang dari daerah selatan Andalus sampai laut tengah dan selat Jabal Tariq (Gibraltar). Dalam wilayah kerajaan ini terdapat lembah-lembah yang hijau dan pegunungan yang kaya dengan bahan-bahan tambang yang berharga. Kondisi alam yang demikian itu merupakan daya dukung ekonomi kerajaan Islam ini, sehingga mampu mengesankan dan menjadi

catatan sejarah. Diantara ulama yang muncul pada pertengahan perjalanan kerajaan Granada, yang disebut juga Daulah Bani Ahmar adalah Abu Ishaq al-Syatibi. Al-Syatibi yang bernama lengkap Abu Ishaq bin Musa bin Muhammad AlLakhmi Al-Gharnati Al-Syatibi. Ia berasal dari suku Arab Lakhmi. Nama AlSyatibi dinisbatkan ke daerah asal keluarganya, Syatibah (Xatibah Atau Jativa), yang terletak dikawasan Spanyol bagian timur. Al-Syatibi wafat pada tahun 790 H, dari tahun wafatnya dapat diperkirakan, walaupun keluarganya berasal dari Syatibah, namun Al-Syatibi sendiri tidak lahir di negeri asal keluarganya. Sebab, kota Syatibah telah jatuh ketangan penguasa Kristen hampir sepuluh tahun sebelum kelahiran Al-Syatibi.

Semua penduduk yang beragama Islam pada waktu itu diusir dari Syatibah dan sebagian besar mereka melarikan diri ke Granada. Dapat diduga keluarga Al-Syatibi bermukim sebagai penduduk Granada sampai akhir hayat mereka. Maka oleh karena itu, nama Al-syatibi dikaitkan pula dengan kota Granada ini. Namanya belum terlalu populer ketika ia masih hidup. Mungkin disebabkan karena selain lahir dari keluarga yang sederhana, ia juga hidup didalam masa transisi Cordova, kota Islam terakhir di Spanyol menuju tahap kehancuran. Sejak kecil Al-Syatibi termasuk orang yang tekun belajar. Ia mempelajari berbagai ilmu, baik dalam bentuk ilmu alat maupun metode, esensi ataupun Asafri Jaya Bakri. Banyak penulis sejarah menduga Al-Syatibi berada di granada pada abad klasik masa pemerintahan Ismail Ibn Farraj yang berkuasa tahun 731 H, Muhammad Ibn Ismail yang berkuasa tahun 725 H, Abu Hajjaj Ibn Yusuf ibn Ismail berkuasa pada tahun 734 Hn dan Muhammad al-Ghani bi Allah Ibn Abi Hujjaj Yusuf tahun 755 H.

2. Teori Kebutuhan

Kebutuhan adalah segala sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mempertahankan hidup serta untuk memperoleh kesejahteraan dan kenyamanan. Kebutuhan juga merupakan keinginan manusia terhadap benda atau yang dapat memberikan kepuasan jasmani maupun kebutuhan rohani. Pada dasarnya,

manusia bekerja mempunyai tujuan tertentu, yaitu memenuhi kebutuhan. Kebutuhan tidak terlepas dari kehidupan sehari-hari. Selama hidup manusia membutuhkan bermacam-macam kebutuhan. Seperti: makanan, pakaian, perumahan, pendidikan, dan kesehatan. Kebutuhan dipengaruhi oleh kebudayaan, lingkungan, waktu, dan agama. Dalam model itu, ia menyatakan bahwa manusia memiliki berbagai tingkat kebutuhan, mulai dari keamanan sampai aktualisasi diri. Maslow menyusun teori motivasi manusia, dimana variasi kebutuhan manusia dipandang tersusun dalam bentuk hirarki atau berjenjang. Setiap jenjang kebutuhan dapat dipenuhi hanya jenjang sebelumnya telah (relatif) terpenuhi. Study akademis tentang kebutuhan mencapai puncaknya pada tahun 1950-an. (2016). Kebutuhan adalah keinginan terhadap barang atau jasa yang harus dipenuhi, apabila tidak terpenuhi akan menimbulkan dampak negatif. jadi perbedaannya antara kebutuhan harus dipenuhi tetapi kalau keinginan tidak harus dipenuhi.

Menurut Imam Ghazali kebutuhan adalah keinginan manusia untuk mendapatkan sesuatu yang diperlukan dalam rangka mempertahankan kelangsungan hidupnya dan menjalankan fungsinya. Kita melihat misalnya dalam hal kebutuhan akan makanan dan pakaian. Kebutuhan makanan adalah untuk menolak kelaparan dan melangsungkan kehidupan, kebutuhan pakaian untuk menolak panas dan dingin. Dilihat dari sudut kerasulan Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam. Dapat diketahui bahwa syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan. Menurut Abu Ishaq Al-Syatibi, Maqashid Syari'ah berarti tujuan Allah Azza Wa Jalla dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat Al-quran dan Sunah Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi pada kemaslahatan umat manusia. Al-Syatibi mengemukakan bahwa tujuan pokok disyariatkan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan (masalih) yang akan diwujudkan itu menurut

Al-Syatibi terbagi pada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan Anisatul Munawaroh, Pengaruh Taqsih Terhadap Pemenuhan Kebutuhan Dharuriyah (Ekonomi Islam IAIN, Bengkulu, 2015) h. 35 Daruriyat, kebutuhan Hajiyat, dan Kebutuhan Tahsiniyat. Shatibi menganggap pembagian masalah di atas sebagai suatu struktur yang terdiri atas tiga tingkatan, yang satu sama lain saling berhubungan. Pengabaian terhadap aspek-aspek tersebut akan mengakibatkan kekacauan dan ketidakadilan di dunia ini, dan kehidupan akan berlangsung dengan sangat tidak menyenangkan. Kesalahan apapun yang mempengaruhi kategori daruriyat ini akan menghasilkan berbagai konsekuensi. Dua kategori lainnya (hajiyat dan tahsiniyat), yang secara struktural tunduk dan secara substansif merupakan pelengkap dari daruriyat, akan terpengaruh, meskipun hal apapun yang mengganggu tahsiniyat akan sedikit berpengaruh pada hajiyat. Hal yang sama berlaku bagi hubungan antara hajiyat dengan daruriyat, hal-hal yang mengganggu hajiyat hanya akan berpengaruh kecil pada daruriyat. Sejalan dengan itu, maka memperhatikan ketiga kategori tersebut berdasarkan urutan kepentingannya dimulai dari daruriyat, hajiyat dan diakhiri oleh tahsiniyat. Pengertian pekerja yaitu tiap orang yang melakukan pekerjaan, baik dalam hubungan-kerja maupun diluar hubungan-kerja yang secara kurang tepat oleh sementara orang disebut buruh-bebas. Sedangkan istilah tenaga kerja juga sangat luas, yaitu meliputi semua orang yang mampu dan dibolehkan melakukan pekerjaan, baik yang sudah mempunyai pekerjaan—dalam hubungan-kerja atau sebagai sewa-pekerja maupun yang belum/ tidak mempunyai pekerjaan. Undang-undang perburuhan (buruh atau pekerja) mengakui bahwa individu yang menunaikan pekerjaan bagi setiap pemilik pekerjaan berhak menerima upah sesuai kesepakatan khusus atau umum yang dibuat. Seorang buruh memiliki kedudukan mulia dan posisi tinggi dalam Islam. Karena Islam menetapkan hak-hak yang menjamin kehidupan yang baik dan mulia. Ini diberikan jauh sebelum era alat industri Buruh, pekerja, *worker*, *laborer*, tenaga kerja atau karyawan pada dasarnya adalah manusia yang menggunakan tenaga dan kemampuan untuk mendapatkan balasan berupa pendapatan

baik berupa uang maupun bentuk lainnya kepada pemberi kerja atau pengusaha atau majikan. Buruh adalah mereka yang bekerja pada usaha perorangan dan diberikan imbalan kerja secara harian maupun borongan sesuai dengan kesepakatan kedua belah pihak, baik lisan maupun tertulis, yang biasanya imbalan kerja tersebut diberikan secara harian.

Menurut fatwa DSN-MUI tentang upah, sistem pengupahan dalam Islam juga diatur di dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 9/DSN-MUI/IV/2000 yang menjelaskan tentang pembiayaan ijarah. Dewan Syariah Nasional setelah menimbang: 1. Bahwa kebutuhan masyarakat untuk memperoleh manfaat sering memerlukan pihak lain melalui akad ijarah, yaitu pemindahan hak guna (manfaat) atas suatu barang dalam waktu tertentu dengan pembayaran sewa (ujrah), tanpa diikuti dengan pemindahan kepemilikan barang itu sendiri. 2. Bahwa masyarakat sering juga memerlukan jasa pihak lain guna melakukan pekerjaan tertentu dengan pembayaran upah (ujrah/fee) melalui akad ijarah. 3. Bahwa kebutuhan akad ijarah kini dapat dilayani oleh lembaga keuangan syariah (LKS) sesuai akad pembiayaan ijarah. 4. Bahwa agar akad tersebut sesuai dengan ajaran Islam DSN memandang perlu menentukan fatwa tentang akad ijarah untuk dijadikan pedoman oleh LKS. Islam menawarkan suatu penyelesaian yang sangat baik atas masalah upah dan menyelamatkan kepentingan kedua belah pihak, kelas pekerja dan para majikan tanpa melanggar hak-hak yang sah dari majikan. Upah ditetapkan dengan cara yang paling tepat tanpa harus menindas pihak manapun. Setiap pihak memperoleh bagian yang sah dari hasil kerjasama mereka tanpa adanya ketidakadilan terhadap pihak lain. Prinsip pemerataan terhadap semua makhluk tercantum dalam surat Al-Baqarah: 279.

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ
لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

“Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya”.

Ketika pekerjaan selesai dikerjakan, beralasan kepada hadis yang diriwayatkan Ibnu Majah, Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam. Bersabda:

أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرْقُهُ

“Berikan kepada seorang pekerja upahnya sebelum keringatnya kering.” (HR. Ibnu Majah, shahih).

Dalam perjanjian (tentang upah) kedua belah pihak diperingatkan untuk bersikap jujur dan adil dalam semua urusan mereka, sehingga tidak terjadi tindakan aniaya terhadap orang lain juga tidak merugikan kepentingannya sendiri. Prinsip keadilan yang sama tercantum dalam surat Al Ahqaf: 19

وَلِكُلِّ دَرَجَتٍ مِّمَّا عَمِلُوا ۖ وَلِيُوفِّيَهُمْ أَعْمَلَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ

“Dan bagi masing-masing mereka derajat menurut apa yang telah mereka kerjakan dan agar Allah mencukupkan bagi mereka (balasan) pekerjaan-pekerjaan mereka sedang mereka tiada dirugikan”.

Dan dalam surah Al-Qassas 26

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ

Artinya: Salah seorang dari kedua wanita itu berkata: "Ya bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) ialah orang yang kuat lagi dapat dipercaya

Dan dalam surat Al-Imran 161

ثُمَّ تُؤَفَّى كُلُّ نَفٍّ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغْلَى ۚ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۚ ثُمَّ
تُؤَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

“Tidak layak seorang nabi menyelewengkan (harta rampasan perang). Siapa yang menyelewengkan (-nya), niscaya pada hari Kiamat dia akan datang membawa apa yang diselewengkannya itu. Kemudian, setiap orang akan diberi balasan secara sempurna sesuai apa yang mereka lakukan dan mereka tidak dizalimi”.

Meskipun dalam ayat ini terdapat keterangan tentang balasan terhadap manusia di akhirat kelak terhadap pekerjaan mereka di dunia, akan tetapi prinsip keadilan yang disebutkan di sini dapat pula diterapkan kepada manusia dalam memperoleh imbalannya di dunia ini. Oleh karena itu, setiap orang harus diberi imbalan penuh sesuai hasil kerjanya dan tidak seorangpun yang harus diperlakukan secara tidak adil. Pekerja harus memperoleh upahnya sesuai sumbangsihnya dalam produksi, sementara majikan harus menerima keuntungannya sesuai dengan modal dan sumbangsihnya terhadap produksi. Dengan demikian, setiap orang memperoleh bagiannya dari dividen negara dan tidak seorangpun yang dirugikan. Sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam. Bersabda: “Berikanlah makanan dan pakaian kepada pelayan dan budak sebagaimana

kebiasaanya dan berilah mereka pekerjaan sesuai dengan kemampuannya ” Hadis ini jelas menganjurkan agar upah para pekerja harus cukup untuk menutupi kebutuhan-kebutuhan pokok mereka menurut taraf hidup pada saat itu. Sudah merupakan hukum alam bahwa seseorang yang melakukan sesuatu akan memperoleh imbalannya sesuai apa yang dilakukannya, tidak terkecuali kegiatan-kegiatan manusia yang berhubungan dengan ketenagakerjaan. Setiap pekerja akan menerima sesuai apa yang telah dilakukannya. Islam tidak mengizinkan sistem upah yang memberikan perbedaan besar

dan terkadang tidak adil terhadap gaji para pegawai pemerintah. Oleh sebab itu, menjadi kewajiban bagi setiap majikan untuk membayar dengan upah yang baik dan cukup kepada para pekerjanya agar mereka dapat menikmati kehidupan yang menyenangkan. Orang-orang yang tidak membayar ganti rugi yang sesuai kepada para pekerja mereka diperingatkan agar memperbaiki kesalahan mereka dan membayar kembali apa yang menjadi hak orang lain.

Q. PENGELOLAAN KEUANGAN ISLAM DAN INFLASI PADA FENOMENA SOSIAL EKONOMI

1. Pengelolaan keuangan Islam menurut abu ubaid

Jika isi buku Abu Ubaid dievaluasi dari sisi filsafat hukum maka 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 ia memiliki pendekatan yang berimbang kepada hak-hak individual, publik dan Negara. Jika kepentingan individual berbenturan dengan kepentingan publik maka ia akan berpihak pada kepentingan publik (Jaribah bin Ahmad Al-Haritsi, 2006:125). Tulisan-tulisan Abu Ubaid lahir pada masa kuatnya Dinasti Abbasiyah dan tidak ada masalah legitimasi, sehingga pemikirannya sering kali menekankan pada kebijakan khalifah untuk membuat keputusan (dengan kehati-hatian). Khalifah diberikan kebebasan memilih di antara alternatif pandangannya asalkan dalam tindakannya itu berdasarkan pada ajaran Islam dan diarahkan pada kemanfaatan kaum Muslim, yang tidak berdasarkan pada kepentingan pribadi. Sebagai contoh, Abu Ubaid berpendapat bahwa zakat dari tabungan dapat diberikan pada negara ataupun penerimanya sendiri, sedangkan zakat komoditas harus diberikan kepada pemerintah, jika tidak maka kewajiban agama diasumsikan tidak ditunaikan (Euis Amalia, 2007:127). Lebih jauh, pengakuannya terhadap otoritas Imam dalam memutuskan, untuk kepentingan publik, seperti membagi tanah taklukan pada para penakluk ataupun membiarkan kepemilikannya pada penduduk

setempat atau lokal adalah termasuk dalam hal tersebut. Mirip dengan itu setelah mengungkapkan alokasi dari khams, ia menyebutkan bahwa imam yang adil dapat memperluas batasan-batasan yang telah ditentukan apabila mendesaknya kepentingan publik. Akan tetapi di lain pihak, Abu Ubaid dalam pembahasannya secara tegas menekankan bahwa pembendaharaan negara tidak boleh disalahgunakan atau dimanfaatkan oleh penguasa untuk kepentingan pribadinya.

Perbendaharaan negara harus digunakan untuk kepentingan atau kemanfaatan publik (Adiwarman Karim, 2004:273). Saat membahas tentang tarif atau persentase untuk pajak tanah dan *poll-tax*, ia menyinggung tentang pentingnya keseimbangan antara kekuatan finansial dari subyek non Muslim, dalam finansial modern disebut sebagai "*capacity to pay*" (kemampuan membayar) dan juga memperhatikan kepentingan para penerima Muslim. Pasukan Muslim yang lewat di atas tanah subjek non Muslim dilarang untuk ditarik uang atau biaya yang melebihi apa yang diperbolehkan oleh perjanjian perdamaian. Ia membela pendapat bahwa tarif pajak kontraktual tidak dapat dinaikkan tapi dapat diturunkan jika terjadi ketidakmampuan membayar serius. Lebih jauh Abu Ubaid mengatakan jika permohonan pembebasan hutang disaksikan oleh saksi muslim, maka komoditas komersial subyek muslim setara dengan jumlah hutangnya itu akan dibebaskan dari cukai ia juga menjelaskan beberapa bab untuk menekankan, di satu sisi bahwa pengumpul kharaj, jizyah, zakat tidak boleh menyiksa subyeknya dan di sisi lain bahwa para subyek harus memenuhi kewajiban finansialnya secara teratur dan pantas (wajar) (Muhammad, 2002, 120). Dengan perkataan lain, Abu Ubaid berupaya untuk menghentikan terjadinya diskriminasi atau penindasan dalam perpajakan serta terjadinya penghindaran terhadap pajak. 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 Abu Ubaid mengadopsi

keberagaman aturan atau hukum karena perbedaan waktu atau periode tidak dapat dielakkan.

a. Sumber Penerimaan Keuangan Publik

Kitab al-Amwal secara khusus memusatkan perhatian sekitar keuangan publik (*public finance*), analisis yang ia titik beratkan adalah pada praktek yang dilakukan Rasulullah dan Khalifaur Rasyidin, terutama Umar bin Khattab sebagai contoh ideal dalam pengelolaan keuangan publik. Institusi yang mengelola disebut Baitul Mal. Baitul Mal setelah perang badar menurut pendapat yang diunggulkan (Qaul Rajih), karena pada waktu itu kaum muslimin mendapatkan harta rampasan perang (ghanimah) yang banyak dan pada waktu itu tempat penyimpanan kekayaan negara seperti ghanimah, shadaqah dan fa'i adalah mesjid. Setelah melalui perkembangan beberapa saat kemudian sumber penerimaan keuangan publik pun bertambah, seperti kharaj, 'ursy dan khumus. Mengenai hal ini akan dibahas secara mendalam, namun yang perlu diketahui bahwa dalam Kitab Al-Amwal banyak harta yang diserahkan kepada Rasulullah yang berasal dari kaum musyrikin.

Pertama adalah fa'i, yaitu berupa harta benda dan tanah yang mereka serahkan tanpa melalui peperangan. Yang menjadi landasan adalah firman Allah dalam surah Al-Hasyr ayat 6, yang artinya (Huda, Muti, 2011:182): "Dan apa saja harta rampasan perang (fa'i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) mereka, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kuda pun dan (tidak pula) seekor unta pun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya".

Kedua adalah harta shafi yang Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam pilih dari ghanimah yang diberikan kaum muslimin sebelum harta itu dibagikan. Sebagaimana riwayat Ibnu Abbas dari Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam, "Berikanlah dari harta ghanimah bagian Rasulullah dan shafi" (An-Nabhani, 2009:138).

Ketiga, adalah harta 1/5 dari ghanimah yang telah dibagi. Menurut hadits yang diriwayatkan dari Abi 'Aliyah, ia berkata: "Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam mengumpulkan ghanimah

dan beliau dibagi, ketika ada sesuatu yang jatuh Nabi menempatkannya bagian untuk Ka'bah, bagian untuk Baitullah, kemudian membagi sisa 1/5, untuk Nabi satu bagian, ahli kerabat satu bagian, anak yatim satu bagian, orang miskin satu bagian dan Ibnu Sabil satu bagian. Abi 'Aliyah berkata yang Nabi jadikan satu bagian untuk Ka'bah adalah bagian Allah (Al-Maududi, A'la, 2005:172)."

Namun yang perlu diketahui bahwa sebagaimana menurut takwil Umar bin-Khattab, ada tiga harta yang masuk dalam keuangan publik, yaitu: shadaqoh, fa'i dan khumus.

- 1) Shadaqoh/Zakat Dalam hal ini, shadaqoh wajib yang disebut zakat harta seperti zakat emas, perniagaan, unta, sapi, kambing, biji-bijian dan buah-buahan. Di mana dari zakat harta ini dialokasikan untuk delapan golongan yang Allah sebutkan dalam Al-quran, tidak seorang pun berhak atas zakat tersebut kecuali mereka dan merupakan kewajiban pada setiap harta apabila telah mencapai nisab dan haul untuk dikeluarkan zakatnya (Mustafa Edwin Nasution, dkk, 2006:201). Abu Ubaid dalam mendeskripsikan permasalahan sekitar sumber keuangan publik memang begitu luas dan mendalam. Namun, penulis dalam hal ini hanya mengutip sebagian kecil saja dari pemikiran beliau pada permasalahan sekitar penerimaan keuangan Negara (Adiwarman Karim, 2007:205). Namun yang perlu diketahui, Abu Ubaid mengungkapkan ketentuan yang disepakati (tidak ada ikhtilaf), yaitu apabila seseorang memiliki harta yang wajib dizakati diantaranya 200 dirham, 20 dinar, 5 ekor unta, 30 ekor sapi, atau 40 ekor kambing. Konsekuensinya, bila seseorang memiliki salah satu di atas dari awal haul sampai akhir, maka ia wajib mengeluarkan zakatnya yang dinamakan nishab oleh Imam Malik dan penduduk Madinah sedangkan penduduk Iraq menyebutnya asal harta (Euis, 2007:84).
- 2) Fa'i Fa'i menurut bahasa adalah ar-Rujuu' berarti kembali, sedang menurut istilah fiqh adalah sesuatu yang diambil dari harta ahli kitab dengan cara damai tanpa peperangan atau

setelah peperangan itu berakhir,¹ disebut fa'i karena Allah mengembalikan harta tersebut kepada kaum muslimin. Sedangkan menurut versi Abu Ubaid adalah sesuatu yang diambil dari harta dzimmah perdamaian atas jizyah dari mereka, yang sebab itu jiwa mereka dilindungi dan dihormati. Harta fa'i digunakan untuk kepentingan pemerintahan dan kesejahteraan umat (Chaundry, 2016:128). Bagian-bagian fa'i adalah:

- Kharaj
Kharaj menurut bahasa al-ghullah yaitu penghasilan atau tanah taklukan kaum muslimin dengan jalan damai yang pemilknnya menawarkan untuk mengolah tanah itu sebagai pengganti sewa tanah dan bersedia memberikan sebagian dari hasil produksinya. Jumlah kharajnya setengah dari hasil produksi.
- Jizyah Jizyah adalah pajak tahunan yang wajib dibayarkan oleh seorang non-muslim khususnya ahli kitab, untuk jaminan perlindungan jiwa, properti, ibadah dan harta merdeka atau budak yang tinggal di wilayah pemerintahan Islam. Pada masa Rasulullah, ketika memerintahkan kepada Muadz ibn Jabal atas ahli kitab di Yaman besarnya jizyah bagi masing-masing kepala adalah: ۞ 1 dinar atau ۞ 30 ekor sapi – jizyahnya 1 ekor tabi' [sapi umur 1 tahun] ۞ 40 ekor sapi – jizyahnya 1 ekor musinah ۞ Penghasilan dari tanah 1/10 bila diairi dengan hujan dan 1/5 bila menggunakan biaya (Adiwarman Karim, 2006:215).
Diantara ahli kitab yang membayar jizyah yaitu penduduk Najran yang beragama Kristen. Kewajiban membayar jizyah (pajak per kepala yang dipungut oleh pemerintah Islam dari orang-orang yang bukan Islam sebagai imbalan bagi keamanan mereka), akan hilang setelah masuk Islam. Persamaan antara kharaj dan jizyah merupakan kewajiban atas ahli 1 Fa'i ialah harta rampasan yang diperoleh dari musuh tanpa terjadinya pertempuran. Pembagiannya berlainan dengan pembagian ghanimah. Pembagian Fa'i sebagai yang tersebut pada ayat 7, sedang pembagian ghanimah tersebut ayat 41 surat Al-anfaal dan yang dimaksud dengan rampasan perang (ghanimmah) adalah harta

yang diperoleh dari orang-orang kafir dengan melalui pertempuran, sedang yang diperoleh tidak dengan pertempuran dimana fai'. dzimmah dan dibelanjakan berdasarkan penggunaan harta fa'i, perbedaannya jizyah itu atas kepala dan kharaj atas tanah, jizyah gugur saat masuk Islam, dan kharaj tidak.

3) Khumus

Khumus menurut Abu Ubaid adalah 1/5 ghanimah dari ahli harbi, rikaz, dan luqathah. Dalam pembahasan khumus Abu Ubaid menyebutkan bahwa harta yang terkena khumus, pertama, beliau menafsirkan itu ghanimah (rampasan perang) adalah harta yang diperoleh dari orang-orang kafir dengan melalui pertempuran. Sesuai dengan firman Allah surat Al-Anfal ayat 41. Kedua, khumus dari harta yang diperoleh melalui penambangan dan harta yang terpendam (rikaz). Ketiga, khumus pada harta yang dipendam hal, sebagaimana terjadi ketika mujahid dari As'sya'abi dimana seorang laki-laki menemukan 1000 dinar yang dipendam di luar kota, kemudian datang kepadanya Umar, dan Umar mengambil 1/5 dari harta itu sebesar 200 dinar dan sisanya diberikan pada orang yang menemukan. Kemudian 200 dinar itu dibagikan kepada kaum muslimin. Namun yang perlu diketahui bahwa Abu Ubaid menyatakan bahwa ada tiga hukum yang dilakukan Umar kepada harta benda yang dipendam. Pertama, bahwa harta itu diambil khumusnya dan sisanya diberikan kepada yang menemukannya. Kedua, yang menemukan tidak diberikan harta itu, namun diserahkan seluruhnya kepada Baitul Mal. Ketiga, harta itu seluruhnya diberikan kepada yang menemukan dan tidak diserahkan ke Baitul Mal (Adiwarman Karim, 2006:353).

4) Usyr Al-'usyr merupakan jama' dari kata 'usyrun yaitu satu bagian dari sepuluh. Sedangkan menurut fuqoha terdapat dua pengertian, pertama 'usyr zakat yaitu sesuatu yang diambil pada zakat tanaman dan buah-buahan (Q.S. Al-An'am: 141) (Muhammad, 2002:234). Kedua, 'usyr adalah sesuatu yang

diambil dari harta kafir dzimmi atau disebut dengan orang kafir yang tinggal di negeri Islam yang melintas untuk perniagaan. Zakat

b. Hubungan antara Zakat dan Politik (Kekuasaan)

Menurut Ugi (2004:315), karakter politis zakat adalah karakter yang menjadikan zakat sebagai institusi keuangan publik. Namun, ia merupakan institusi keuangan publik yang khas karena ia memiliki karakter religius. Meskipun pada masa Nabi, kedua karakteristik zakat itu disatukan, namun setelah Nabi wafat, ada fenomena di mana keduanya diperlakukan secara terpisah. Adalah peran Abu Bakar yang menjelaskan kedua karakteristik zakat dan meskipun melalui usahanya karakteristik religius dan polisi zakat ditetapkan. Masalah apakah zakat dibayarkan kepada pemerintah dan bukan kepada Nabi, muncul pada masa khalifah Abu Bakar ketika beberapa kabilah Arab menolak membayarkan zakatnya setelah wafatnya Nabi. Qardhawi (2004:125) menyebutkan bahwa alasan mereka menolak membayar zakat Available at: <http://journal.uhamka.ac.id/index.php/jei> 205 Jurnal Ekonomi Islam Volume 9, Nomor 2, November 2018 setelah Nabi wafat karena mereka menganggap perjanjian mereka dengan Nabi tentang kewajiban syahadat, shalat dan zakat telah batal dengan wafatnya orang yang dalam perjanjian. Hal itu disebabkan sikap kabilah-kabilah itu bermacam-macam. Di antaranya ada yang mengakui nabi-nabi palsu, ada yang tidak mengakui syariat Islam dan menghindari kewajiban shalat dan zakat semuanya, ada pula yang mengakui shalat dan sayriat-syariat Islam lainnya tetapi masih ragu-ragu menerima zakat. Hal tersebut di atas dikarenakan mereka baru memeluk Islam dan masih terpengaruh oleh kehidupan badui mereka, bukan karena belum mengerti zakat. Atas dasar itu, Imam Abu Sulaiman Khattabi dan lainnya menggolongkan mereka “pembangkok” bukan “murtad”, walaupun mereka juga tidak mengakui zakat itu wajib setelah Nabi wafat. Sunnah telah membedakan antara keduanya. Tidaklah kalian melihat bahwa Nabi kadang mengirim pengumpu zakat (mushaddiq) ke (para pemilik)

binatang ternak dan mengambil darinya baik dengan rela (rida) atau terpaksa (kurh).

Hal yang sama juga dilakukan oleh para pemimpin negara setelah beliau. Dan atas dasar ini, Abu Bakar memerangi mereka yang tidak mau (membayar) zakat binatang ternak. Tidak ada petunjuk bahwa Nabi dan khalifah-khalifah setelahnya memaksa orang membayar zakat uang (sadaqat al-samit). Sebaliknya, mereka (masyarakat muslim) lebih membayarnya tanpa paksaan, sebagaimana ia diamanahkan kepada mereka untuk membayarnya (Ugi, 2004:134). Berdasarkan hal-hal di atas, dapat dipahami dengan cukup jelas bahwa zakat memiliki 2 (dua) karakter yang berbeda. Karakter politis zakat, menjadi alasan pemerintah atau penguasa politik dalam melakukan upaya untuk menjamin zakat dapat dijalankan dengan baik, khususnya pada harta yang tampak (amwal zahiriyah). Sedangkan karakter religius zakat lebih memberikan penekanan kepada kesadaran dari masing-masing individu muslim untuk membayar zakat dari hartanya yang tidak tampak (amwal batiniah). Pemerintah tidak memiliki otoritas untuk memaksa para muzakki agar membayar zakat atas segala jenis harta yang tidak tampak (amwal batiniah). Abu Bakar dalam hal ini memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga karakter zakat, khususnya karakter politisnya. Abu Bakar telah mengambil keputusan yang tepat dalam hal memerangi para pembangkang zakat. Jika Abu Bakar tidak memerangi para pembangkang zakat, maka karakter politis zakat akan punah, sehingga zakat hanya dipandang sebagai sebuah kewajiban individu dan penyalurannya dapat dilakukan secara individu juga (Rozalinda, 2016:113).

c. Pembelanjaan Penerimaan Keuangan Publik

Dalam masalah distribusi pendapatan memegang erat kaitannya antara penerimaan dan pembelanjaan/pengalokasian untuk kepentingan publik. Begitu pula Abu Ubaid dalam Kitab al- Amwal nya begitu jelas dan transparan dalam membahas masalah keuangan publik terkait sekitar masalah penerimaan dan pembelanjaan. Abu

Ubaid menyebutkan kaidah mendasar dalam membatasi orang yang berhak atas kekayaan publik. Dengan menukil pendapat Umar sebagaimana diriwayatkan dari Aslam, ia berkata, “Telah berkata Umar RA bahwa tidak seorang muslim kecuali hak atas harta menerima atau menolak, setelah itu Umar membacakan surah (al-Hasyr: 7-10) dan berkata Umar: ayat ini memuat semuanya (manusia) dan tidak tersisa seorang muslim kecuali ia mendapat hak akan harta itu (harta fa’i). Menurut riwayat Ibnu Syibah bahwa ketika Umar membentuk dewan membagi para istri Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam yang dinikahi 12.000 dirham, bagian juwairiyah dan shafiyah 6.000 dirham (karena keduanya fa’i dari Allah untuk Rasulullah) kaum muhajirin syahid Badar masing-masing 5.000 dirham dan kaum anshar yang syahid 4.000 dirham (Adiwarman Karim, 2006:237).” Selanjutnya, bahwa zakat diambil dari mereka yang kaya dan dikembalikan kepada mereka yang membutuhkan, yaitu delapan golongan yang disebut dalam al-Qur’an. Bagaimanapun pendistribusian harta dalam Islam itu sangat penting dimana Rasulullah telah memberi batasan, yaitu seseorang yang memikul tanggungan (hidup) kaumnya, seseorang yang tertimpa musibah besar dan memusnahkan harta bendanya dan seseorang yang tertimpa kemiskinan (Ugi, 2004:277). Dalam pendistribusian pengeluaran dari penerimaan khumus (khumus ghanimah, khumus, barang tambang dan rikaz serta khumus lainnya) adalah ketentuan dari Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam dan pendistribusiannya kapan dan untuk siapa tentu juga dengan ketentuan Rasulullah. Karena danadana publik merupakan kekayaan publik, maka dialokasikan untuk kesejahteraan publik seperti kesejahteraan anak-anak, korban bencana, santunan dan lainnya.

d. Kepemilikan

Pandangan Kebijakan Perbaikan Pertanian. Sesuatu yang baru dalam hubungan antara kepemilikan dengan kebijakan perbaikan pertanian ditemukan oleh Abu Ubaid secara implisit. Menurutnya, kebijakan pemerintahan seperti itu 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 (Boedi, 2010:182). 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 (tanah pribadi). Semua ini hanya dapat dimasukkan ke dalam kepemilikan negara yang digunakan untuk pelayanan masyarakat (Taqquddin, An-Nizham, 1990:217). Adapun hukum – hukum pertanahan yang dikemukakan oleh Abu Ubaid adalah terdiri dari a. Iqtha', Yaitu tanah yang diberikan oleh kepala negara kepada seorang rakyat untuk menguasai sebidang tanah dengan mengabaikan yang lainnya. Dalam kitab Al-Amwal, Abu Ubaid menafsirkan tanah biasa yang bisa dijadikan iqtha' dan yang tidak bisa. Dan biasanya setiap daerah/tanah yang dihuni pada masa yang lama, kemudian ditinggalkan penghuninya maka keputusan hukum tanah itu diserahkan kepada kepala negara. Dari penjelasan di atas, mengenai 'iqtha' hendaknya pemerintah menurut Abu Ubaid tidak meng-'iqtha' tanah kharaj. Alasannya karena tanah kharaj adalah tanah yang produktif memberikan hasil dan menambah devisa negara. Dan di sisi lain dengan mempetakan tanah bukan kharaj dapat memberikan manfaat untuk bagi para penggembalaan hewan ternak, dimana hal ini dapat menambah pertambahan produksi hewan yang sama pentingnya dengan masalah pertanian (Nurul, dkk, 2011:135). b. Ihya' al-Mawat Yaitu menghidupkan kembali tanah yang mati, tandus, tidak terurus, tidak ada pemiliknya dan tidak dimanfaatkan dengan membersihkannya, mengairi, mendirikan bangunan dan menanam

kembali benih-benih kehidupan pada tanah tersebut. Dalam hal ini negara berhak menguasai tanah tersebut dengan menjadikannya milik umum dan manfaatnya diserahkan untuk kemaslahatan umat (Adiwarman Karim, 2007:237). c. Hima (perlindungan) Yaitu lahan yang tidak berpenduduk yang dilindungi negara untuk tempat mengembala hewan-hewan ternak. Dimana tanah hima ini adalah tanah yang mendapat perlindungan dari pemerintah, namun dapat dimanfaatkan oleh seluruh umat hasil yang ada pada tanah tersebut seperti air, rumput dan tanaman, hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah, “Orang muslim adalah saudara bagi muslim yang lainnya, yang memberi mereka keleluasaan air dan rumput

e. Fungsi Uang

Abu Ubaid mengakui adanya dua fungsi uang –yang tidak mempunyai nilai intrinsik– sebagai standar dari nilai pertukaran (*standard of exchange value*) dan sebagai media pertukaran (*medium of exchange*). Tampak jelas bahwa pendekatan ini menunjukkan dukungan Abu Ubaid terhadap teori ekonomi mengenai uang logam. Ia merujuk pada kegunaan umum dan relatif konstannya nilai emas dan perak dibanding dengan komoditas yang lain. Jika kedua benda tersebut digunakan sebagian komoditas maka nilainya akan dapat berubah-ubah pula karena dalam hal tersebut keduanya akan memainkan peran yang berbeda sebagai barang yang harus dinilai atau sebagai standar penilaian dari barang lainnya. Walaupun Abu Ubaid tidak menyebutkan fungsi penyimpanan nilai (*store of value*) dari emas dan perak, ia secara implisit mengakui adanya fungsi tersebut ketika membahas tentang jumlah tabungan minimum tahunan yang wajib terkena zakat dan jumlah zakatnya (Boedi, 2010:201).

f. Ekspor Impor

Pemikiran Abu Ubaid tentang ekspor impor ini dapat dibagi kepada tiga bagian, yaitu tidak adanya nol tarif dalam perdagangan internasional, cukai bahan makanan pokok lebih murah, dan ada batas tertentu untuk dikenakan cukai (Boedi, 2010:201).

- 1) Tidak Adanya Nol Tarif Pengumpulan cukai merupakan kebiasaan pada zaman jahiliah dan telah dilakukan oleh para raja bangsa Arab dan non Arab tanpa pengecualian. Sebab, kebiasaan mereka adalah memungut cukai barang dagangan impor atas harta mereka, apabila masuk ke dalam negeri mereka. Dari Abdurrahman bin Maqil, ia berkata, “Saya pernah bertanya kepada Ziyad bin Hudair, Siapakah yang telah kalian pungut cukai barang impornya? Ia berkata, “Kami tidak pernah mengenakan cukai atas Muslim dan Mua-hid. Saya bertanya, Lantas, siapakah orang yang telah engkau kenakan cukai atasnya? Ia berkata, “Kami mengenakan cukai atas para pedagang kafir harbi, sebagaimana mereka telah memungut barang impor kami apabila kami masuk dan mendatangi negeri mereka (Adiwarman Karim, 2006:126)”. Dari uraian di atas, Abu Ubaid mengambil kesimpulan bahwa cukai merupakan adat kebiasaan yang senantiasa diberlakukan pada zaman jahiliah. Kemudian Allah membatalkan sistem cukai tersebut dengan pengutusan Rasulullah dan agama Islam. Lalu, datanglah kewajiban membayar zakat sebanyak seperempat dari usyur (2.5%). Dari Ziyad bin Hudair, ia berkata, “Saya telah dilantik Umar menjadi petugas bea cukai. Lalu dia memerintahkanku supaya mengambil cukai barang impor dari para pedagang kafir harbi sebanyak usyur (10%), barang impor pedagang ahli dzimmah sebanyak setengah dari usyur (5%), dan barang impor pedagang kaum muslimin seperempat dari usyur (2.5%) (Ugi, 2004:253)”.
2) Cukai Bahan Makanan Pokok Untuk minyak dan gandum yang merupakan bahan makanan pokok, cukai yang dikenakan bukan 10% tetapi 5% dengan tujuan agar barang impor berupa makanan pokok banyak berdatangan ke Madinah sebagai pusat

pemerintahan saat itu. Dari Salim bin Abdullah bin Umar dari ayahnya, ia berkata, “Umar telah memungut cukai dari kalangan pedagang luar; masing-masing dari minyak dan gandum dikenakan bayaran cukai sebanyak setengah dari usyur (5%). Hal ini bertujuan supaya barang impor terus berdatangan ke negeri madinah. Dan dia telah memungut cukai dari barang impor Al-Qithniyyah sebanyak usyur (10%) (Adiwarman Karim,

- 3) Ada Batas Tertentu untuk Cukai Yang menarik, tidak semua barang dagangan dipungut cukainya. Ada batas-batas tertentu dimana kalau kurang dari batas tersebut, maka cukai tidak akan dipungut. Dari Ruzaiq bin Hayyan Ad-Damisyqi (dia adalah petugas cukai di perbatasan Mesir pada saat itu) bahwa Umar bin Abdul Aziz telah menulis surat kepadanya, yang isinya adalah (Ugi, 2004:253): “Barang siapa yang melewatimu dari kalangan ahli zimmah, maka pu-ngutlah barang dagangan impor mereka. Yaitu, pada setiap dua puluh dinar mesti dikenakan cukai sebanyak satu dinar. Apabila kadarnya kurang dari jumlah tersebut, maka hitunglah dengan kadar kekurangannya, sehingga ia mencapai sepuluh dinar. Apabila barang dagangannya kurang dari sepertiga dinar, maka janganlah engkau memungut apapun darinya. Kemudian buatlah surat pembayaran cukai kepada mereka bahwa pengumpulan cukai akan tetap diberlakukan sehingga sampai satu tahun (Nurul, Ahmad, 2011:205)”. Jumlah sepuluh dinar adalah sama dengan jumlah seratus dirharn di dalam ketentuan pembayaran zakat. Seorang ulama Iraq, Sufyan telah menggugurkan kewajiban membayar cukai apabila barang impor ahli dzimmah tidak mencapai seratus dirharn. Menurut Abu Ubaid, seratus dirharn inilah ketentuan kadar terendah pengumpulan cukai atas harta impor ahli dzimmah dan kafir harbi (Ugi, 2004:282).

Menurut Abu Ubaid fungsi uang tidak mempunyai nilai intrinsic sebagai standar dari nilai pertukaran (*standard of exchange value*) dan sebagai media pertukaran (*medium of exchange*). Ia merujuk

pada kegunaan umum dan relatif konstannya nilai emas dan perak dibanding dengan komoditas yang lain. Hal ini sangat berbanding terbalik dengan keadaan sekarang yang dimana fungsi uang merupakan sebagai media pertukaran yang sah dan di terima oleh masyarakat. Pandangan-pandangan Abu Ubaid merefleksikan perlunya memelihara dan mempertahankan hak dan kewajiban masyarakat, menjadikan keadilan sebagai prinsip utama dalam menjalankan roda kebijakan pemerintah, serta menekankan rasa persatuan dan tanggung jawab bersama. Disamping itu, Abu Ubaid juga secara tegas menyatakan bahwa pemerintah wajib memberikan jaminan standar kehidupan yang layak bagi setiap individu dalam sebuah masyarakat muslim. Abu Ubaid mengatakan bahwa penerimaan negara (*fai'*, *khumus*, *shadaqah* dan *zakat*) wajib dikelola negara dan mengalokasikannya kepada masyarakat. Administrasi keuangan Abu Ubaid adalah bahwa dia adalah bapak dari filosofi hukum dan menekankan keadilan sebagai prinsip utama. 1) Ekuitas dari pajak tanah, abses, Anshor, dan milik umum pelaksanaan prinsip ini akan mengakibatkan kesejahteraan ekonomi. (2) Keseimbangan sosial Abu Ubaid pemandangan berfokus pada keadilan antara Muslim dan non-Muslim

2. Inflasi pada Fenomena Sosial Ekonomi

a. Inflasi menurut Al- Maqrizi

Masalah fenomena sosial ekonomi senantiasa menarik perhatian berbagai macam lapisan masyarakat dan individu karena kemapanan ekonomi merupakan tulang punggung dari kemakmuran rakyat secara materi yang akan berdampak positif terhadap pembangunan diberbagai bidang. Berbagai penelitian telah dibuat untuk menyelesaikan permasalahan ekonomi. Berbicara mengenai sistem ekonomi sering kali merujuk pada dua sistem: kapitalisme pasar dan sosialisme terpimpin. Kapitalisme adalah sistem yang didasarkan atas pertukaran sukarela (*voluntary exchanges*) di dalam pasar bebas. Sebaliknya, sosialisme mencoba mengatasi problem produksi, konsumsi dan distribusi melalui perencanaan dan komando.

Selain kedua sistem di atas, muncul sebuah sistem baru yang dianggap bisa menjadi penengah sekaligus solusi dalam perekonomian umat manusia yaitu ekonomi Islam karena sebagaimana bidang ilmu-ilmu yang lainnya ekonomi juga tidak luput dari kajian Islam yang bertujuan untuk menuntun manusia agar berada di jalan yang lurus (Siraatal Mustaqiim). Penerapan syariat Islam di bidang ekonomi haruslah dilihat sebagai bagian integral dari penerapan syariat Islam di bidang-bidang lain. Karena yang ingin dicapai adalah transformasi masyarakat dari masyarakat yang berbudaya lama menjadi masyarakat yang berbudaya Islami, maka nilai-nilai Islam harus internal dalam kehidupan masyarakat. Dengan kata lain Islam menjadi budaya masyarakat (*built in culture*). Di bidang ekonomi, dapat dibedakan menjadi tiga tingkat (level) penerapan yaitu teori ekonomi Islam, sistem ekonomi Islam dan perekonomian umat Islam.

Dalam wikipedia, inflasi didefinisikan sebagai suatu proses meningkatnya harga-harga secara umum dan terus-menerus (*continue*). Dengan kata lain, inflasi juga merupakan proses menurunnya nilai mata uang secara terus menerus. Kenaikan harga dari satu atau dua barang saja tidak dapat disebut inflasi kecuali bila kenaikan itu meluas atau mengakibatkan kenaikan kepada barang lainnya. Inflasi dapat dianggap sebagai fenomena moneter karena terjadinya penurunan nilai unit penghitungan moneter terhadap suatu komoditas. Sementara itu para ekonom modern mendefinisikannya sebagai kenaikan yang menyeluruh dari jumlah uang yang harus dibayarkan (nilai unit penghitungan moneter) terhadap barang-barang/komoditas.

Para Ekonom cenderung lebih sering menggunakan "*Implicit Gross Domestic Product Deflator*" atau GDP Deflator untuk melakukan pengukuran tingkat inflasi. GDP Deflator adalah rata-rata harga dari seluruh barang tertimbang dengan kuantitas barang-barang yang dibeli. Sehingga secara umum inflasi dapat mengakibatkan berkurangnya investasi di suatu Negara, mendorong tingkat bunga, mendorong penanaman modal yang bersifat spekulatif,

kegagalan pelaksanaan pembangunan, ketidakstabilan ekonomi, deficit neraca pembayaran dan merosotnya tingkat kehidupan dan kesejahteraan masyarakat. Di Indonesia, tanda-tanda perekonomian mulai mengalami penurunan pada tahun 1997 saat terjadinya awal krisis. Saat itu pertumbuhan perekonomian Indonesia hanya berkisar pada level 4,7 %, sangat rendah dibandingkan dengan tahun sebelumnya yang 7,8 %. Bagi Indonesia, dengan meningkatnya pertumbuhan ekonomi, maka akan meningkatkan Pendapatan Nasional (GNP) dan pendapatan perkapita akan meningkat, tingkat inflasi dapat ditekan, suku bunga berada pada tingkat yang wajar, dan semakin bergairahnya modal dalam maupun luar negeri.

Menurut salah satu sumber yang mengutip dialog dengan perwakilan dari Bank Indonesia menyatakan bahwa pengendalian inflasi tidak bisa dilakukan hanya melalui kebijakan moneter, melainkan juga kebijakan ekonomi makro lainnya seperti kebijakan fiskal dan kebijakan di sektor riil. Untuk itulah koordinasi dan kerja sama antar lembaga lintas sektoral sangatlah penting dalam menangani masalah inflasi bahkan lebih lanjut BI menambahkan bahwa berbagai kebijakan penyesuaian harga barang yang dikendalikan pemerintah juga dapat memberikan tekanan inflasi secara signifikan.

b. Konsep Inflasi Secara umum,

Inflasi dapat mengakibatkan berkurangnya investasi di suatu negara, mendorong kenaikan suku bunga, mendorong penanaman modal yang bersifat spekulatif, kegagalan pelaksanaan pembangunan, ketidakstabilan ekonomi, defisit neraca pembayaran, dan merosotnya tingkat kehidupan dan kesejahteraan masyarakat.

Inflasi adalah keadaan perekonomian yang ditandai oleh kenaikan harga secara cepat sehingga berdampak pada menurunnya daya beli. Inflasi sering pula diikuti menurunnya tingkat tabungan dan atau investasi karena meningkatnya konsumsi masyarakat dan hanya sedikit untuk tabungan jangka panjang. Sementara itu pengertian inflasi juga sebagai kecenderungan naiknya harga secara umum dan

terus-menerus, dalam waktu dan tempat tertentu. Keberadaannya sering diartikan sebagai salah satu masalah utama dalam perekonomian negara, selain pengangguran dan ketidakseimbangan neraca pembayaran. Secara teori, timbulnya inflasi dapat dikarenakan oleh beberapa hal. Menurut Soediyono dalam Setyawan (2000), dari sebabnya inflasi dapat timbul karena adanya peningkatan permintaan masyarakat (*demand pull inflation*), karena desakan naiknya biaya serta karena keduanya (*mixed inflation*). Beberapa determinan inflasi yang masuk ke dalam jenis *demandpull inflation* antara lain: likuiditas perekonomian yang ditandai dengan meningkatnya jumlah uang beredar, harga minyak mentah, nilai tukar rupiah yang terapresiasi, produktivitas, hingga jenis inflasi dari permintaan musiman (hari raya idul fitri, tahun baru). Sementara yang termasuk penyebab inflasi jenis *cost-push* ini adalah: depresiasi nilai rupiah, *volatile food inflation* (paceklik), kenaikan upah minimum provinsi oleh pemerintah (UMP), dan determinan inflasi lain dari jenis *administered inflation* seperti: kenaikan harga BBM, tarif listrik, harga rokok dan bea masuk impor bahan baku. Inflasi adalah keadaan perekonomian yang ditandai oleh kenaikan harga secara cepat sehingga berdampak pada menurunnya daya beli. Inflasi sering pula diikuti menurunnya tingkat tabungan dan atau investasi karena meningkatnya konsumsi masyarakat dan hanya sedikit untuk tabungan jangka panjang. Inflasi dapat digolongkan pada beberapa cara. Cara pertama, inflasi dapat digolongkan menurut besarnya. Budiono mengelompokkan inflasi menjadi empat:

1. Inflasi ringan (inflasi di bawah 10% per tahun),
2. Inflasi sedang (antara 10%-30%),
3. Inflasi berat (antara 30%-100%), dan
4. Hiperinflasi (di atas 100% per tahun).

Samuelson dan Nordhaus dalam Djohanputro mengkategorikan inflasi menjadi tiga:

- 1) *Low inflation*, atau disebut juga inflasi satu digit (*single digit inflation*), yaitu inflasi di bawah 10%. Inflasi ini masih dianggap normal. Dalam rentang inflasi ini, orang masih percaya pada uang dan masih mau memegang uang.
- 2) *Galloping inflation* atau *double digit* bahkan *triple digit inflation*, yang didefinisikan antara 20%-200% per tahun. Inflasi seperti ini terjadi karena pemerintahan yang lemah, perang, revolusi, atau kejadian lain yang menyebabkan barang tidak tersedia, sementara uang berlimpah sehingga orang tidak percaya pada uang.
- 3) *Hyper inflation*, yaitu inflasi di atas 200% per tahun. Dalam keadaan seperti ini, orang tidak percaya pada uang. Lebih baik membelanjakan uang dan menyimpan dalam bentuk barang daripada menyimpan uang. Mengapa? Karena kebanyakan barang seperti emas, tanah, bangunan, mengalami kenaikan harga yang setara (bahkan bisa lebih tinggi) dari inflasi.

C. Analisis Inflasi Menurut Al-Maqrizi

Dari perspektif objek pembahasan, apabila ditelusuri Kembali berbagai literatur Islam klasik, pemikiran terhadap uang merupakan fenomena yang jarang diamati para cendekiawan Muslim, baik pada periode klasik maupun pertengahan. Menurut survey Islahi, selain Al-Maqrizi, diantara sedikit pemikir muslim yang memiliki perhatian terhadap uang pada masa ini adalah Al-Ghazali, Ibnu Taimiyyah, Ibnu Al-qayyim Al-Jauziyah dan Ibnu Khaldun. Dengan demikian, secara kronologis dapat dikatakan bahwa Al-Maqrizi merupakan cendekiawan Muslim abad pertengahan yang terakhir mengamati permasalahan tersebut, sekaligus mengkorelasikannya dengan peristiwa inflasi yang melanda suatu negeri. Diskursus tentang inflasi pada fenomena sosial ekonomi selalu menjadi perbincangan hangat diantara para ekonom barat maupun timur. Bapak kaum moneteris seperti Milton Friedman misalnya, terkenal dengan pernyataannya

“inflation is just monetary phenomenon” atau inflasi hanyalah jumlah fulus atau uang yang berlebihan. Sedangkan cetusan pemikiran spesialis utama berkisar tentang uang dan inflasi dari pakar ekonom Islam salah satunya adalah Taqiyuddin Al-Abbas Ahmad bin Ali Abdil Qadir AlHusaini, ia lahir di Desa Barjuwan, Kairo pada tahun 766 H (1364-1365 M). Keluarganya berasal dari maqarizah sebuah desa yang terletak di kota Ba’lakkab.

Oleh karena itu ia cendrung dikenal sebagai Al-Maqrizi,⁴³ yang merupakan murid Ibn Khaldun, bukunya yang berjudul *Igatsat al-Ummah bi Kassf al-Gummah* (Menolong Ummat dengan Menyembuhkan Penyebab Krisisnya). Al-Maqrizi menggolongkan inflasi dalam dua golongan yaitu *human error inflation* adalah inflasi yang terjadi karena kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh manusia sendiri (QS. Ar-Rum ayat 41) dan *natural inflation* adalah Inflasi oleh sebab alamiah yang diakibatkan oleh turunnya Penawaran agregat atau naiknya Permintaan agregat. Al-Maqrizi menyatakan bahwa peristiwa inflasi pada fenomena sosial ekonomi adalah sebuah fenomena alam yang menimpa kehidupan masyarakat di seantero dunia dahulu, kini, hingga masa mendatang. Inflasi menurutnya terjadi ketika harga secara umum mengalami kenaikan dan berlangsung terus-menerus. Pada saat ini, persediaan barang mengalami kelangkaan dan konsumen, karena sangat membutuhkannya, harus mengeluarkan lebih banyak uang untuk sejumlah barang yang sama. Menurut Al-Maqrizi, baik pada masa sebelum maupun setelah kedatangan Islam, mata uang digunakan oleh manusia untuk menentukan berbagai harga barang dan biaya tenaga kerja. Untuk mencapai tujuan ini, mata uang yang dipakai hanya terdiri dari emas dan perak. Umumnya kedua mata uang itu dibentuk dinar dengan menggunakan bahan emas dan dirham dari bahan perak.

Dalam sejarah perkembangannya, Al-Maqrizi menguraikan bahwa bangsa Arab jahiliyyah menggunakan dinar emas dan dirham perak sebagai mata uang mereka yang masing-masing diadopsi dari romawi dan Persia serta mempunyai bobot dua kali lebih berat

dimasa Islam. Setelah Islam datang, Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam menetapkan berbagai praktik muamalah yang menggunakan kedua mata uang tersebut, bahkan mengkaitkannya dengan hukum zakat harta.

Penggunaan kedua mata uang ini terus berlanjut tanpa perubahan sedikitpun hingga tahun 18 H ketika khalifah Umar ibnu Al-Khattab menambahkan lafaz-lafaz Islam pada kedua mata uang tersebut. Dalam pandangan Al-Maqrizi, kekacauan pada fenomena social ekonomi di Mesir mulai terlihat ketika pengaruh kaum mamluk semakin kuat di kalangan istana, termasuk terhadap kebijakan pencetakan mata uang dirham campuran. Pencetakan fulus, mata uang yang terbuat dari tembaga.

Berdasarkan penggolongan strata oleh Al-Maqrizi ini dapat disimpulkan bahwa analisa pada fenomena sosial ekonomi dan dampak inflasi tergantung pada hakikat pendapatan (income) dan kekayaan (wealth) masing-masing golongan. Jika pendapatan bersifat tetap atau meningkat tetapi lebih rendah dari laju inflasi, maka kondisinya parah. Sebaliknya jika pendapatannya meningkat lebih tinggi dari laju inflasi, maka kesejahteraan material mereka meningkat. Begitu juga kekayaan yang berupa uang, mereka juga mengalami kerugian di samping itu mereka juga harus meningkatkan biaya untuk memenuhi kebutuhan yang harganya terus meningkat. Adapun yang menyebabkan inflasi adalah sistem administrasi yang korup, membebankan pajak berlebihan bagi rakyat dan pencetakan uang dalam jumlah yang tidak sesuai dengan tingkat produksi suatu negara dan perlu menekan pemerintah intervensi agar segera memperhatikan keadaan, disamping pengendalian terhadap sistem administrasi yang Baik, mempertimbangkan kemampuan Pajak dan menyesuaikan pencetakan uang. Dalam konsep inflasi menurut al Maqrizi ini perlu teori yang diuji melalui proses berbagai literatur dan praktek, meskipun dalam penelitian ini teori yang ada telah banyak membuktikan terhadap fenomena sosial ekonomi yang terjadi di masyarakat.

R. TEORI EKONOMI MIKRO

1. Menurut Abu Yusuf

Merupakan ilmu ekonomi yang mempelajari perilaku konsumen dan produsen. Serta menentukan harga pasar dan kuantitas barang dan jasa. Ekonomi mikro mempengaruhi pengambilan keputusan dalam hal penawaran dan permintaan barang atau jasa.

Teori dasar yang mendasari lahirnya ilmu ekonomi mikro adalah kelangkaan sebagai akibat dari keinginan manusia yang tidak terbatas dan sumber daya alam yang terbatas. Dalam literatur Islam kita akan mendapati bahwa keinginan manusia memang tidak terbatas dan manusia tidak pernah merasa puas sebagaimana dalam hadis riwayat berikut:

لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيًّا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ ، وَلَنْ يَمْلَأَ فَاهُ إِلَّا
الشَّرَابَ ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ

“Seandainya seorang anak Adam memiliki satu lembah emas, tentu ia menginginkan dua lembah lainnya, dan sama sekali tidak akan memenuhi mulutnya (merasa puas) selain tanah (yaitu setelah mati) dan Allah menerima taubat orang-orang yang bertaubat.” (Muttafaquun ‘alaih. HR. Bukhari no. 6439 dan Muslim no. 1048)

Hadis di atas menjelaskan bahwa manusia sangatlah rakus yang artinya keinginannya tidak terbatas. Sehingga jika dia memiliki dua lembah harta maka dia tetap ingin memiliki lembah harta berikutnya sampai tak terhingga. Padahal semua harta yang kita konsumsi semuanya akan kembali ke tanah maksudnya binasa.

Selain hadis di atas, Al-Gazali (1975) dalam Ihya Ulumuddin juga menyatakan bahwa keinginan manusia tidak terbatas dan bahkan sudah menjadi fitrah manusia untuk mencintai dunia dan isinya baik berupa sumber daya insani maupun sumber daya alam. Bahkan cinta manusia kepada dunia itu bisa sangat tinggi sampai-sampai hatinya seolah menjadi budak dunia.

Selain dua pernyataan di atas pemikiran tentang kecintaan manusia pada dunia atau hubb ad-dunyâ sudah menjadi pemahaman umum dalam literatur Islam klasik. Keinginan manusia yang tidak terbatas menjadi masalah yang dikaji. Dalam ranah aqidah hal ini menjadi masalah karena dapat membawa manusia kepada maksiat kepada Tuhannya, karena cinta kepada dunia membuat seseorang menjadi budak dunia dan mengurangi bahkan meniadakan kehambaannya pada Tuhannya. Dalam ranah fiqih hal ini menjadi masalah karena berpengaruh ibadah seorang hamba yang merupakan bentuk pengabdian kepada Sang Pencipta, dalam ranah akhlak hal ini juga menjadi kajian. Dan tentu saja sebagai literatur utama umat Islam, al-Quran juga menyatakan hal tersebut:

رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۚ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ
عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

“Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga)”
(Ali Imran: 14)

Walaupun pemaknaan ayat di atas dalam literatur tafsir lebih ditekankan pada keberadaan dunia sebagai fitnah terutama tentang fitnah perempuan bagi laki-laki. Namun ayat tersebut secara keseluruhan menyampaikan sifat manusia yang mencintai dunia, dengan kata lain manusia tidak pernah puas dengan apa pun yang dia miliki.

Dalam literatur Islam keinginan yang tak terbatas tersebut dianggap sebagai fitnah dan godaan yang harus dihindari. Dan ide bahwa sumber daya terbatas sehingga tidak dapat memenuhi kebutuhan semua orang dan membuat manusia harus bersikap

individual dengan prinsip survival of the fittest (yang kuat dialah yang menang), maka dalam literatur Islam akan kita dapati ide berbeda sebagai berikut:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

“Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya, dan Dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya. Semuanya tertulis dalam Kitab yang nyata (Lauh mahfuzh). (Q.S. Hud: 6)

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran. (Q.S al-Qamar: 49)

Ibnu Katsir menyatakan bahwa ayat di atas menjelaskan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu di dunia ini baik manusia, hewan maupun tumbuhan dan sudah memastikan rezeki yang mereka makan serta terpenuhi semua kebutuhannya. Bahkan Allah juga sudah memastikan tempat tinggalnya, hingga bagaimana dan kapan akhir hayatnya.

Jadi sumber daya alam yang terbatas tidak ada dalam pandangan Islam, karena semua sudah Allah pastikan terpenuhi kebutuhannya. Yang membuat sumber daya alam ini menjadi langka bagi manusia adalah sikap rakusnya, bukan kebutuhannya.

Selanjutnya mengenai efisiensi baik efisiensi dalam konsumsi maupun efisiensi dalam produksi. Efisiensi dalam konsumsi menurut ekonomi konvensional berarti memberikan pengorbanan tertentu untuk meraih kepuasan atau utilitas sebesar-besarnya. Sedangkan efisiensi dalam produksi artinya menggunakan sejumlah input tertentu baik sumber daya alam, modal dan sumber daya manusia

untuk menghasilkan output serta meraih keuntungan sebesar-besarnya.

Terkait dengan hal di atas, kita akan mendapati bahwa dalam literatur Islam ada dorongan untuk berusaha dan berkorban maksimal dalam produksi (bekerja) dengan cara yang halal dan tidak kecewa jika hasil yang didapat belum sebesar hasil yang diharapkan. Sedangkan dalam masalah konsumsi, Islam memberikan dorongan untuk meraih kepuasan yang sesuai (tidak berlebihan) sehingga tidak melakukan tindakan *tabdzîr* yang dilarang dalam ajaran Islam. Juga tidak melupakan bahwa dalam setiap konsumsi yang berhasil kita raih, ada hak orang lain yang membutuhkan yang Allah titipkan melewati kita. Dan juga senantiasa mengingat bahwa barang dan jasa yang dikonsumsi haruslah yang halal dan *thayyib*.

Pasar adalah tempat terjadi interaksi antara konsumen dan produsen yaitu antara permintaan dan penawaran. Dalam ekonomi konvensional permintaan selalu berbanding terbalik dengan harga dan penawaran selalu berbanding sama dengan harga.

Dalam literatur Islam kita akan menemukan masyarakat pada masa Abu Yusuf memahami bahwa jika terjadi kelangkaan barang harga akan naik dan permintaan akan menurun. Berarti bahwa pemahaman tentang konsep permintaan dan penawaran sudah ada pada masa itu. Dan Yusuf (1979) dalam bukunya “*Al-Kharaj*” memprotes pemahaman bahwa harga selalu mempengaruhi permintaan. Ia mengatakan bahwa terkadang makanan sangat banyak tetapi harganya tetap mahal dan terkadang makanan sangat sedikit tetapi harganya justru murah. Namun Abu Yusuf setuju bahwa jika harga naik, pasti penawaran akan naik, sebaliknya jika harga menurun maka penawaran akan menurun pula. Dia juga mengatakan bahwa ada hal lain yang menyebabkan naik dan turunnya penawaran.

2. Tujuan Ekonomi Mikro

Terdapat beberapa tujuan ekonomi mikro, diantaranya :

- a. Membuat analisis pada mekanisme pasar yang akan membentuk harga relatif terhadap produk barang maupun jasa.

- b. Menganalisis kegagalan pasar di saat memproduksi hasil yang efisien.
- c. Menjelaskan kondisi teoretis yang diperlukan suatu pasar dengan persaingan sempurna.

3. Ruang Lingkup Ekonomi Mikro

Ruang lingkup ekonomi merupakan konsumen dan produsen. Pada dunia ekonomi, produsen dan konsumen merupakan individu pada setiap rumah tangga, masyarakat, organisasi, dan juga perusahaan.

Berikut ruang lingkup ekonomi mikro di bawah ini:

- a. Interaksi di pasar barang
Pasar sebagai pertemuan atau hubungan antara permintaan dan penawaran. Pasar juga tempat antara penjual dan pembeli bertemu untuk melakukan transaksi jual beli.
- b. Perilaku penjual dan pembeli
Baik penjual maupun pembeli memiliki sifat yang rasional. Di mana penjual menginginkan adanya keuntungan yang maksimal. Sedangkan pembeli menginginkan kepuasan maksimal.
- c. Interaksi di pasar faktor produksi
Dari sisi pembeli memiliki faktor produksi dan membutuhkan uang untuk memenuhi kebutuhannya.

Sedangkan penjual memiliki barang kebutuhan manusia dan membutuhkan faktor produksi dengan cara membelinya. Dari hubungan tersebut dapat diketahui bahwa antara konsumen dan produsen memiliki hubungan timbal balik atau saling membutuhkan.



TEORI-TEORI EKONOMI ISLAM PART B

A. TEORI PERDAGANGAN DAN EKONOMI MAKRO

1. Teori Perdagangan Ibnu Khaldun

Perdagangan Internasional adalah perdagangan yang dilakukan oleh penduduk suatu Negara dengan penduduk Negara lain atas dasar kesepakatan bersama.[1] Penduduk yang dimaksud dapat berupa antar perorangan (individu dengan individu), antara individu dengan pemerintah suatu negara atau pemerintah suatu negara dengan pemerintah negara lain. Di banyak negara, perdagangan internasional menjadi salah satu faktor utama untuk meningkatkan GDP. Meskipun perdagangan internasional telah terjadi selama ribuan tahun (lihat jalur Sutra) dampaknya terhadap kepentingan ekonomi, sosial, dan politik baru dirasakan beberapa abad belakangan. Perdagangan internasional pun turut mendorong Industrialisasi, kemajuan transportasi globalisasi , dan kehadiran perusahaan multinasional.[2]

Ibnu Khaldun telah mencetuskan sejumlah teori dasar ekonomi modern jauh sebelum Adam Smith dan David Ricardo. Pada puncak kejayaannya, dunia Islam tak hanya unggul dalam bidang politik dan militer saja. Salah satu faktor penting yang menopang kemajuan Kekhalifahan Islam di era keemasan adalah sistem perekonomiannya.

yang kuat. Dengan menguasai ekonomi dunia, dunia Islam sempat menjadi adikuasa yang disegani.

Dunia Islam di era keemasan memiliki sederet ekonom yang telah mencurahkan pemikirannya untuk membangun Kekhalifahan Islam. Salah satunya adalah Ibnu Khaldun. Sejatinnya, ia adalah ilmuwan Muslim yang serbabisa. Namun, cendekiawan Muslim yang terlahir di Tunisia itu juga telah menyumbangkan pemikirannya tentang ekonomi.

Ibnu Khaldun sudah mencetuskan berbagai macam teori ekonomi, jauh sebelum lahirnya para ekonom Barat yang diklaim sebagai bapak ekonomi seperti Adam Smith (1723-1790 M) dan David Ricardo (1772-1823). Ibnu Khaldun telah mencetuskan sejumlah teori dasar ekonomi modern yang hingga kini masih tetap berlaku.

Teori-teori yang dicetuskannya merupakan hasil pemikiran yang terlahir dari hasil pengamatannya terhadap berbagai masyarakat yang kemudian dipadukan dengan analisis tajam dengan ilmu dan pengetahuan yang dimilikinya. Tak heran jika Ibnu Khaldun sempat didaulat sebagai guru besar Universitas al-Azhar Kairo yang dibangun Dinasti Fatimiyah.

Selama mengabdikan dirinya di salah satu universitas tertua dan terkemuka di dunia itu, Ibnu Khaldun menulis sederet karya fenomenal di bidang ekonomi, yang hingga kini masih menjadi obyek studi. Lantas apa sumbangan Ibnu Khaldun dalam bidang ekonomi?

Ibnu Khaldun tercatat sebagai ekonom pertama yang secara sistematis menganalisis fungsi ekonomi, pentingnya teknologi, spesialisasi dan perdagangan ke luar negeri jika negara mengalami surplus ekonomi. Ia juga menekankan peran pemerintah dan kebijakan stabilisasi untuk meningkatkan output produksi serta pembukaan kesempatan kerja yang luas bagi masyarakat.

Sang ekonom telah mempelajari ekonomi, sosiologi, ilmu politik dan berbagai ilmu lainnya untuk memahami perilaku manusia dan sejarah. Dia mengungkapkan fakta bahwa spesialisasi merupakan sumber utama terjadinya surplus ekonomi. Pernyataan tersebut

diungkapkan hampir tiga abad sebelum Adam Smith mengungkapkannya.

Menurut Ibnu Khaldun, ketika ada suatu lingkungan yang kondusif untuk melakukan spesialisasi, maka sebaiknya pengusaha didorong untuk melakukan perdagangan dan produksi lebih lanjut. Dengan spesialisasi, seseorang bisa mendapatkan keuntungan lebih banyak dari usahanya.

Dalam menjelaskan spesialisasi, Ibnu Khaldun mengatakan, "Setiap jenis kerajinan tertentu harus dihasilkan oleh orang-orang yang mahir dan terampil dalam membuat kerajinan tersebut. Semakin banyak berbagai subdivisi dari suatu kerajinan, maka semakin besar pula jumlah orang-orang yang harus mahir dalam membuat kerajinan tersebut."

Para perajin, papar dia, harus mempunyai keahlian tertentu dan mereka dari hari ke hari semakin mahir dalam membuat kerajinan tangan. Pengetahuan mereka tentang kerajinan juga semakin banyak. Jika hal ini dilakukan dalam waktu yang lama, maka kerajinan akan berakar kuat dan bisa menjadi sumber mata pencaharian yang bagus.

Menurutnya, spesialisasi berarti koordinasi dari berbagai fungsi dari faktor produksi. Sehingga, orang-orang akan mendapatkan kepuasan yang lebih dengan melakukan kerja sama dari pada mengerjakannya sendirian. Selain itu, koordinasi dan kerja sama dalam proses produksi harus ada dalam kewirausahaan berdasarkan kekuatan pasar.

Ibnu Khaldun menganggap pekerja dan pengusaha sebagai pelaku ekonomi yang dihormati dalam masyarakat. Keduanya mencoba untuk memaksimalkan kegiatan mereka untuk mendapatkan upah dan laba. Baginya, keuntungan adalah motif utama dalam kewirausahaan. Sebab, dengan meraih banyak keuntungan diharapkan produksi bisa diperluas.

Sedangkan, perdagangan berarti usaha untuk meraih keuntungan dengan meningkatkan modal, melalui pembelian barang-barang dengan harga rendah lalu menjualnya kembali dengan harga yang lebih tinggi. Laba merupakan nilai yang direalisasikan dari

tenaga kerja. Namun nilai ini, yakni harga tenaga kerja, ditentukan oleh hukum penawaran dan permintaan. Poin ini tidak terjawab oleh Karl Marx dan para pengikutnya.

Menurut Ibnu Khaldun, koordinasi, kerja sama dan arah faktor-faktor produksi dalam meningkatkan surplus ekonomi produktif, merupakan sebuah proses yang dilakukan oleh pengusaha. Tujuannya untuk mencari keuntungan. Para pengusaha menghabiskan waktu, tenaga dan modal untuk mencari barang dan jasa lalu menjualnya kembali dengan harga yang lebih tinggi demi memperoleh keuntungan.

Ibnu Khaldun memuji prakarsa para pengusaha dalam kegiatan produktif mereka dan mereka pantas mendapat keuntungan dari usaha mereka yang berisiko. Bahkan Karl Marx dan David Ricardo kurang bisa memahami hal tersebut.

Selain itu, sang ekonom Muslim legendaris itu juga mengungkapkan sebuah teori ekonomi yang menyatakan harga barang dan jasa ditentukan oleh penawaran dan permintaan. Ketika suatu barang langka dan permintaan naik, maka harga menjadi tinggi. Para pedagang akan membeli barang di pusat barang tersebut diproduksi. Sehingga mereka bisa membeli dengan harga murah. "Lalu mereka akan menjual barang tersebut di daerah yang barang tersebut masih dianggap langka serta tentu saja yang permintaan terhadap barang tersebut tinggi," papar Ibnu Khaldun. Dengan demikian, kata dia, para pedagang bisa menjual barangnya dengan harga tinggi dan mendapat laba yang lebih banyak.

Namun ketika pada suatu tempat terdapat barang yang jumlahnya berlimpah, maka harga barang menjadi rendah. Ibnu Khaldun juga telah berhasil menunjukkan konsep biaya jangka panjang produksi. Ia juga terus menekankan kebijakan moneter yang stabil. Ibnu Khaldun benar-benar menentang kebijakan-kebijakan yang bisa memainkan nilai mata uang.

Dia khawatir, pihak berwenang tergoda untuk mempermainkan nilai mata uang untuk mendapatkan keuntungan guna membangun istana dan membayar gaji para tentara bayaran. Jika pihak

berwenang sampai melakukan hal itu, maka bisa terjadi inflasi dan penduduk akan kehilangan kepercayaan terhadap mata uang.

Menurut Ibnu Khaldun, perlindungan terhadap daya beli uang itu harus dilaksanakan sebagai bentuk keadilan bagi masyarakat. Oleh karena itu, dia mengusulkan berdirinya badan moneter yang independen di bawah kekuasaan Hakim Agung, yang takut kepada Allah Azza Wa Jalla. Sebab jika dibawah penguasa yang tidak takut Allah Azza Wa Jalla, maka penguasa tersebut bisa mempermainkan nilai mata uang demi keuntungan pribadi. Pajak dalam Pandangan Ekonom Legendaris

Dalam sebuah risalah ekonomi yang ditulisnya, Ibnu Khaldun pernah menulis dan membahas masalah pajak. Tulisan tersebut tercantum dalam bukunya yang fenomenal berjudul Muqqadimah. Tulisan tentang pajak termuat pada bagian faktor pemicu peningkatan dan penurunan pendapatan negara/kerajaan.

Menurut Ibnu Khaldun, sebuah kerajaan yang baru saja didirikan, memungut pajak dari rakyatnya dalam jumlah yang tak terlalu besar.. Tetapi, ketika kerajaan tersebut semakin berkembang, maka pajak yang dipungut dari rakyatnya juga kian besar.

Jika para pendiri kekaisaran/kesultanan mengikuti jalan agama, mereka akan menerapkan pajak yang disahkan oleh hukum Tuhan yang mencakup zakat, kharaj (pajak tanah), dan jizyah. Baik zakat, kharaj, maupun jizyah jumlahnya tidak terlalu memberatkan bagi masyarakat. Lagi pula pajak semacam itu sudah tetap dan tidak bisa dinaikkan.

Ibnu Khaldun berpendapat, sebuah kerajaan yang dibangun dalam sistem suku dan penaklukan merupakan nomaden. Sebenarnya, kata dia, peradaban dibentuk untuk membuat para penguasa menjadi penuh kebaikan, kesabaran. Sehingga, kata dia, pajak dan kewajiban-kewajiban pribadi yang digunakan untuk memberikan pendapatan kepada kerajaan seharusnya tak memberatkan. "Jika pajak tak memberatkan, maka subjek pajak akan melaksanakan kewajiban mereka dengan penuh antusiasme," papar Ibnu Khaldun. Menurutnya, masyarakat akan giat bekerja untuk

menyisihkan sebagian penghasilannya, guna membayar pajak yang ringan. Sehingga akan lebih banyak orang yang bekerja keras untuk meraih pendapatan. Hasilnya, orang yang membayar pajak akan meningkat dan pendapatan negara juga bertambah.

Menurut dia, ketika sebuah kerajaan telah mengalami periode yang cukup panjang dan mulai menetap, tidak nomaden lagi, maka kerajaan akan melakukan kegiatan bisnis. Kemudian kesederhanaan, tata krama, dan kesabaran mulai menghilang. Administrasi dituntut lebih detil.

Anggota kerajaan semakin sejahtera dan penuh dengan kesenangan. "Mereka hidup dalam kemewahan dan kebutuhan baru yang kurang penting mulai bermunculan," tuturnya. Hal itu, ungkap Ibnu Khaldun, mendorong kerajaan untuk menaikkan pajak pada semua golongan masyarakat, termasuk petani.

Mereka ingin pajak membawa lebih banyak keuntungan bagi negara. Mereka juga memaksakan penjualan produk-produk pertanian ke kota-kota. Ketika pengeluaran untuk pembelian barang mewah semakin meningkat dalam pemerintahan, maka pajak pun pasti naik.

Akibatnya, rakyat semakin terbebani dan itu membuat semangat para petani untuk bekerja semakin luntur. Sebab semakin banyak pendapatan yang mereka hasilkan, kian besar pula pajak yang harus ditanggung. Ketika petani membandingkan antara biaya pengeluaran dengan pendapatan. Mereka jadi semakin kecewa

Oleh karena itu, sebaiknya negara atau pemerintah tidak menerapkan pajak yang terlalu tinggi kepada masyarakatnya supaya mereka giat bekerja," papar Ibnu Khaldun. Demikianlah salah satu sumbangan penting Ibnu Khaldun dalam bidang ekonomia. Sehingga mereka meninggalkan pertanian. Hal ini menimbulkan penurunan pajak yang dikumpulkan oleh negara. Sehingga pendapatan negara berkurang.

a. Tujuan Perdagangan Internasional

Selain untuk memenuhi kebutuhan suatu barang atau jasa yang tidak ada di negaranya, perdagangan internasional memiliki beberapa tujuan lain, seperti:

- 1) Memperluas pasar (wilayah perdagangan) dan meningkatkan produksi
- 2) Meningkatkan devisa negara melalui kegiatan ekspor produk ke negara lain.
- 3) Meningkatkan pertumbuhan sektor ekonomi, menstabilkan harga barang, dan menyerap banyak tenaga kerja.
- 4) Melakukan transfer teknologi modern untuk membantu meningkatkan efisiensi dalam proses produksi.

b. Ruang Lingkup Perdagangan Internasional

1) Ekspor

Ekspor merupakan suatu proses perdagangan barang atau komoditas dari dalam negeri ke luar negeri. Ekspor juga merupakan salah satu proses bisnis yang penting karena menghasilkan banyak keuntungan dan peluang bisnis bagi negara asal komoditas tersebut.

2) Barter

Barter merupakan penjualan dengan cara pengiriman barang ke luar negeri untuk ditukarkan langsung dengan barang yang dibutuhkan dalam negeri. Barter terdapat beberapa jenis seperti *direct barter*, *switch barter*, *counter purchase* dan *buy black barter*.

3) Konsinyasi

Konsinyasi merupakan penjualan dengan pengiriman barang. Pada konsinyasi belum ada pembeli tertentu di luar negeri. Penjualannya dapat dilakukan melalui pasar bebas atau bursa dagang dengan cara dilelang.

4) *Package Deal*

Package Deal merupakan kegiatan perdagangan yang dilakukan guna memperluas hasil produksi suatu negara. Perdagangan ini dilakukan dengan mengadakan perjanjian dagang (*trade agreement*) dengan salah satu negara. Isi perjanjian itu berupa ketetapan jumlah barang yang akan diekspor ke negara lain atau diimpor dari negara tertentu.

5) *Border Crossing*

Perdagangan ini terjadi bagi negara yang saling berbatasan satu sama lain, dengan persetujuan tertentu. Tujuan perdagangan ini adalah untuk memudahkan penduduk di negara yang berbatasan mengalami kemudahan dan kebebasan dalam berinteraksi. Perdagangan tersebut dapat terjadi dengan cara *se border* atau lintas batas laut dan *overland border* atau lintas batas darat.

2. Teori Ekonomi Makro menurut Abu Yusuf

Ilmu ekonomi makro merupakan bagian dari ilmu ekonomi yang khusus mempelajari mekanisme bekerjanya perekonomian secara keseluruhan. Makro ekonomi dapat digunakan untuk menganalisis target-target kebijaksanaan seperti pertumbuhan ekonomi, inflasi, tenaga kerja, dan keseimbangan neraca pembayaran yang berkesinambungan.

Pengertian ekonomi makro dalam buku *Ekonomi Makro Islam*, adalah sebuah ilmu ekonomi yang mempelajari perekonomian sebuah negara secara komprehensif. Hubungan yang dipelajari dalam ekonomi makro adalah hubungan kausal antara variabel-variabel agregatif.

a. Tujuan Ekonomi Makro

Kebijakan ekonomi makro yang dilakukan negara dilaksanakan oleh pemerintah dan swasta. Dengan tujuan untuk mengatasi masalah yang timbul. Masalah timbul dalam perekonomian, di mana pemerintah sebagai regulatornya dan swasta sebagai pelaksananya. Berikut beberapa tujuan kebijakan ekonomi makro, yaitu:

1. Tingkat kesempatan kerja yang tinggi
Keberadaan pengangguran di dalam negara memberikan dampak yang kurang baik bagi kehidupan sosial dan beban ekonomi negara. Dengan kebijakan ekonomi makro pemerintah dapat mengurangi pengangguran hingga tingkat *full employment*. Di mana semua lapangan pekerjaan yang ada baik pemerintah maupun swasta terisi penuh.
2. Produksi nasional tinggi
Tinggi rendahnya kapasitas produksi tergantung dari tinggi rendahnya investasi. Investasi dalam negeri tergantung tingkat tabungan dalam negeri. Sedangkan tabungan dalam negeri terkait dengan tingkat bunga dan pendapatan masyarakat. Untuk meningkatkan kapasitas produksi dalam negeri, peningkatan pendapatan masyarakat perlu dilakukan peningkatan produktivitas masyarakat.
3. Keadaan perekonomian stabil
Kestabilan ekonomi dalam tingkat pendapatan, kesempatan kerja, dan kestabilan pada tingkat harga barang secara umum. Perekonomian yang stabil bukan berarti suatu kondisi ekonomi selalu mengalami tinggi, tetapi suatu kondisi yang fluktuatif variabel ekonomi terutama harga komoditi dan tingkat pendapatan secara wajar.
4. Neraca pembayaran yang seimbang
Ikhtisar sistematis dari seuai transaksi dari ekonomi dengan luar negeri selama jangka waktu tertentu dalam satuan uang. Dalam neraca pembayaran tersebut beberapa hal penting yang perlu diketahui adalah neraca perdagangan, transaksi berjalan dan lalu lintas moneter.
5. Distribusi pendapatan merata
Hasil pengelolaan sumber daya baik alam dan manusia dalam negara harus dapat dinikmati secara merata oleh rakyat. Artinya distribusi pembagian pendapatan yang relatif adil. Dengan meratanya pembagian pendapatan diharapkan tingkat konsumsi masyarakat relatif lebih baik.

b. Ruang Lingkup Ekonomi Makro

Ruang lingkup ekonomi makro terdiri atas tiga ruang, yaitu:

1) Penentuan tingkat kegiatan perekonomian negara

Ekonomi makro menjelaskan sejauh mana suatu perekonomian dapat menghasilkan produk dan jasa. Rincian pengeluaran secara keseluruhan sebagai berikut:

- Pengeluaran konsumsi rumah tangga
- Pengeluaran pemerintah
- Pengeluaran perusahaan atau investasi
- *Eksport dan import*

2) Kebijakan pemerintah

Perekonomian negara tidak lepas dari masalah pengangguran dan inflasi. Berbagai upaya dilakukan pemerintah baik kebijakan moneter maupun kebijakan fiskal. Kebijakan moneter adalah kebijakan yang dilakukan pemerintah untuk memengaruhi jumlah uang yang beredar di masyarakat dalam perekonomian. Kebijakan fiskal merupakan langkah pemerintah untuk mengubah struktur dan jumlah pajak yang bertujuan memengaruhi kegiatan ekonomi.

3) Pengeluaran agregat

Pengeluaran agregat (menyeluruh) tidak mencapai tingkat yang ideal maka terjadi masalah perekonomian. Dengan mewujudkan kesempatan kerja mampu mengontrol laju inflasi, maka idealnya pengeluaran agregat berada di tingkat yang dibutuhkan.

Pemikiran ekonomi Abu Yusuf lebih difokuskan pada masalah keuangan *public*, Abu Yusuf menguraikan masalah keuangan dan menunjukkan beberapa kebijakan yang harus diadopsi bagi pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan rakyat terlepas dari berbagai prinsip perpajakan dan pertanggung jawaban negara terhadap kesejahteraan rakyatnya. Negara harus memiliki pengetahuan administrasi yang proporsional agar tercipta sistem administrasi yang efisien dan jujur. Beliau juga menekankan pengawasan terhadap pengumpul pajak untuk mencegah korupsi.

Pemikirannya tentang pentingnya pembangunan infrastruktur untuk menambah sumber pendapatan negara.

c. Sumber pendapatan pemerintah

Dalam kitab al kharaj Abu Yusuf menyebutkan bahwa secara umum penerimaan negara dalam daulah Islamiyah dapat diklasifikasikan menjadi 3 bagian :

1. Ganimah, ganimah adalah segala sesuatu yang dikuasai oleh kaum muslim dari harta orang kafir melalui peperangan biasanya berupa senjata bahan makanan dan barang dagangan.
2. Zakat atau shodaqah, obyek zakat yang menjadi perhatian Abu Yusuf adalah : zakat pertanian dan zakat barang tambang pembayarannya sebesar 5 % jika tanahnya memerlukan kerja keras untuk pengairannya. Pembayarannya sebesar 10 % jika tanahnya tidak memerlukan kerja keras untuk mengairinya. Zakat pertanian ini dikeluarkan jika sudah mencapai nisab yaitu 633 kg untuk agricultural. Zakat barang tambang tarifnya adalah 1/5 atau 20 % dari total produksi.
3. Harta fa'l adalah segala sesuatu yang dikuasai oleh kaum muslimin dari orang kafir tanpa peperangan termasuk harta yang mengikutinya, yaitu kharaj (pajak tanah dari non muslim) jizyah (pajak perlindungan dari non muslim), usyr (beacukai yang dibayarkan oleh non muslim karena melewati daerah perbatasan Islam).

d. Pendistribusian pendapatan negara

Pemerintah harus membelanjakan anggarannya untuk membangun infrastruktur atau pembangunan jangka panjang dengan tujuan memberikan kemudahan untuk rakyatnya, misalkan untuk membangun jalan raya, jembatan, bendungan yang sifatnya adalah vasilitas umum.

Abu Yusuf juga menegaskan pembangunan pembangunan irigasi yang manfaatnya digunakan untuk kepentingan umum harus dibiayai oleh negara. Adapun pembangunan yang sifatnya pribadi maka

beban biayanya akan dibebankan pada kelompok-kelompok yang memanfaatkan. Pemerintah juga harus membangun tembok tepi sungai agar tidak terjadi banjir.

Ekonomi makro Islam menurut fiqh adalah dibatasi oleh dua hal yaitu fiqh riba dan fiqh zakat. Riba dan zakat inilah yang merupakan dua indikator yang biasanya digunakan dalam pembahasan ekonomi makro Islam.

- Fiqh riba adalah : tindakan atau praktik peminjaman uang dengan tingkat suku bunga yang berlebihan dan tidak sesuai dengan hukum dan suku bunga dengan rate yang tinggi.
- Fiqh zakat : zakat secara makna adalah suci, selain itu zakat bisa bermakna tumbuh.

Zakat memiliki efek dominan dalam kehidupan masyarakat yaitu produksi, investasi, lapangan kerja, pertumbuhan ekonomi dan kesenjangan sosial.

Fungsi dari redistribusi pendapatan dalam perspektif Islam dalam melindungi anggota masyarakat yang ekonominya lemah. Maka dari itu ajaran Islam juga mewajibkan golongan kaya untuk menyantuni yang miskin. Dengan cara ini maka setiap warga negara akan mencapai kesejahteraan taraf hidup minimum yang layak sebagai manusia.

B. TEORI EKSPORT IMPORT MENURUT ABU UBAID

Salah satu karya yang cukup banyak dirujuk dalam kajian ekonomi dari pemikir Muslim klasik adalah Kitab Al-Amwal karya Abu 'Ubaid Al-Qasim (Abu'Ubaid, 2007). Karya ini terutama mengungkap berbagai masalah seputar pajak, perdagangan internasional (ekspor import) berdasarkan sumber utama ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Selain itu, Abu 'Ubaid juga menggunakan sejumlah metode yang memperkuat argumentasinya, seperti analogi maupun kondisi faktual di masanya. (Hans Gottschalk, 1936: 245-249)

Abu Ubaid berpendapat bahwa dalam eksport import terdapat tiga persoalan yang perlu dibahas yakni tentang tidak adanya nol tarif dalam perdagangan internasional, cukai bahan makanan pokok lebih murah dan ada batas tertentu untuk dikenakan cukai. Pemikiran Abu Ubaid tentang penentuan tidak adanya nol tarif dalam perdagangan internasional didasarkan pada riwayat yang diterima oleh Abdurahman bin Maqil, ia berkata:

“Saya pernah bertanya kepada Ziyad bin Hudair, iapakah yang telah kalian pungut cukai barang importnya? Ia berkata: kami tidak pernah mengenakan cukai atas muslim dan muahid. Saya bertanya: lantas siapa yang telah engkau kenakan cukai atasnya? Ia berkata: kami mengenakan cukai atas pedagang kafir harbi, sebagaimana mereka telah memungut barang import kami jika kami masuk dan mendatangi negeri mereka.”

Dasar hukum ini diperkuat lebih lanjut dengan surat-surat Rasulullah yang dikirim kepada penduduk penjuru negeri seperti Tsaqif, Bahrain, Dumatul Jandal, dan lainnya yang telah memeluk agama Islam, yang berisi, “Binatang ternak mereka tidak boleh diambil dan barang dagangan import mereka tidak boleh dipungut cukai atasnya.” (Yadi Janwari, 2017: 111)

Dalam pembahasan tentang cukai bahan makana pokok Abu Ubaid berpendapat bahwa cukai untuk minyak dan gandum yang merupakan bahan makanan pokok, cukai yang dikenakan adalah 5% bukan 10%. Ketentuan ini dimaksudkan agar barang import berupa makanan pokok banyak berdatangan ke Madinah sebagai pusat pemerintahan saat itu. Diriwayatkan oleh Salim bin Abdullah bin Umar dari ayahnya berkata:

“Umar telah memungut cukai dari kalangan pedagang luar, masing-masing dari minyak dan gandum dikenakan bayaran cukai sebanyak setengah dari usyur (5%). Hal ini bertujuan supaya barang import terus berdatangan ke negeri Madinah. Dan dia telah memungut cukai dari barang import al-Qhitniyyah sebanyak unsyur (10%).” (Yadi Janwari, 2017: 112)

Berkaitan dengan batas tertentu atas cukai, Abu Ubaid berpendapat bahwa tidak semua barang dagangan dipungut cukainya. Ada batas-batas tertentu dimana kalau kurang dari batas tertentu maka cukai tidak akan dikenakan. Pendapatnya ini didasarkan pada riwayat yang diterima oleh Ruzaiq bin Hayyan ad-Damisyqi bahwa Umar bin Abdul Aziz telah menulis surat kepadanya, yang isinya adalah:

“Barang siapa yang melewati dari kalangan ahli zimmah maka pungutlah barang dagangan import mereka, yaitu pada setiap 20 dinar mesti dikenakan cukai sebesar 1 dinar. Apabila kadarnya kurang dari jumlah tersebut jumlah tersebut maka hitunglah dengan kadar kekurangannya, sehingga ia mencapai 10 dinar. Jika barang dagangan kurang dari $\frac{1}{3}$ dinar maka janganlah engkau memungut apapun darinya. Kemudian buatlah surat pembayaran cukai kepada mereka bahwa pengumpulan cukai akan tetap diberlakukan sehingga sampai satu tahun.”

Dari uraian tentang pemikiran ekonomi pada masa dinasti Abbasiyah, maka dapat diketahui bahwa pada masa dinasti Abbasiyah telah muncul beberapa pemikir yang memiliki perhatian terhadap ekonomi. Diantara pemikir muslim yang memiliki perhatian terhadap ekonomi. Diantara pemikir muslim yang berfokus terhadap ekonomi adalah Abu Yusuf, al-Syaibani, dan Abu Ubaid. Ketiga pemikir tersebut memiliki kecenderungan yang berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya. Dalam konteks pemilahan disiplin ilmu misalnya, pemikiran Abu Yusuf lebih menekankan pada ekonomi makro, al-Syaibani cenderung pada ekonomi mikro, sedangkan Abu Ubaid berupaya mengkonversikan diantara keduanya. Ketiga pemikir yang muncul pada masa dinasti Abbasiyah ini sangat mempengaruhi secara signifikan terhadap pemikir atau ekonom muslim berikutnya. (Yadi Janwari, 2017: 113)

Ketiga pemikir ini memiliki perbedaan pula dalam motivasi penulisan dari karya masing-masing. Penulisan kitab al-Kharaj karya Abu Yusuf ditulis karena memang ada pesanan dari khalifah saat itu, yaitu khalifah Harun al-Rasyid. Sementara penulisan al-Ikhtisab fi al-

rizq al-Mustathab dan al-Kasb karya al-Syaibani dan kitab al-Amwal karya abu Ubaid dibuat karena inisiatif sendiri dengan membaca fenomenayang terjadi pada zamannya.

Namun demikian metodologi yang digunakan diantara ketiganya memiliki kesamaan, yakni penelusuran terhadap Al-Qur'an dan Al-Sunnah, yang kemudian dilanjutkan dengan penelaahan terhadap praktik pada masa Khulafa al- Rasyidin, yang akhirnya dibuat pendapatnya sendiri. Sekalipun memang dalam afiliasi mazhab mereka berada, dimana Abu Yusuf dan al-Syaibani memiliki kecenderungan kepada Mazhab Hanafi, sementara Abu Ubaid sama sekali tidak berafiliasi kepada salah satu mazhab pun. (Yadi Janwari, 2017: 113)

C. TEORI PERILAKU KONSUMEN MENURUT M. FAHMI KHAN

Menurut Khan, teori perilaku konsumen dalam perspektif Islam berfokus pada konsep mashlahah, atau kesejahteraan masyarakat, dalam membentuk perilaku konsumen muslim. (M. Fahmi Khan, 1992: tt) diam membedakan antara keinginan dan kebutuhan dan berpendapat bahwa keinginan bukan kekuatan yang memotivasi bagi perilaku konsumen dalam Islam. Islam menurutnya meniadakan asumsi bahwa semua keinginan sama-sama penting dan bahwa keinginan tidak terbatas harus puas. Sebaliknya Islam mengakui bahwa ada satu set kebutuhan yang harus dipenuhi terlebih dahulu sebelum keinginan dapat dianggap dan bahkan kebutuhan ini memiliki skala preferensi dimana beberapa mungkin lebih penting dari pada yang lain.

Dalam memutuskan apakah suatu barang atau jasa itu keinginan atau kebutuhan, konsep masalah dapat digunakan untuk memeriksa jika produksi barang dan layanan akan meningkat kesejahteraan masyarakat, masalah, atau tidak. Jika itu terjadi sebagai sebuah kebutuhan dan dapat diproduksi dan dikonsumsi selain itu adalah keinginan yang bisa menunggu sampai semua kebutuhan terpenuhi. Oleh karena itu mereka, konsumsi muslim harus termotivasi oleh

kebutuhan mereka lebih dari keinginan mereka dalam membentuk pola konsumsinya.

Dalam hal ini Khan mengklasifikasi kebutuhan kedalam 5 bagian, yaitu kehidupan, properti (kekayaan), iman (agama), intelek (pikiran) dan keturunan (pernikahan). Semua barang tersebut memiliki kekuatan untuk mempromosikan 5 elemen seperti yang dikatakan memiliki masalah bagi manusia. Ini dengan implikasi menekankan bahwa masalah tidak sama dengan utilitas, sementara yang pertama menganggap apa yang baik bagi kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan sebagai suatu yang pertama dalam membentuk pola konsumsi. Selain itu, sementara ini semua terkait dengan apa yang dihabiskan konsumen dalam konsumsi di dunia ini, ia juga diharapkan untuk menghabiskan di jalan Allah demi dunia, serta untuk menyeimbangkan pengeluaran diantara keduanya. (M. Fahmi Khan, 1992) (Yadi Janwari, 2017: 211)

Di masa Rasul Shalallahu Alaihi Wassalam sendiri, telah ada lembaga yang bernama Al-Hisbah yang berfungsi sebagai pengawas pasar, yang mengawasi agar pasar bebas dari praktik menyimpang, seperti riba, penipuan, pemalsuan, dll.¹⁰ Namun, menurut Khan akan terdapat beberapa lembaga lagi untuk membimbing dan memonitor aspek-aspek khusus perilaku konsumen. Yang terpenting diantaranya adalah: (Khan, 1995:40)

- 1) Untuk menjamin tiadanya israf (bermewahan);
- 2) Untuk menjamin konsistensi dalam memenuhi kebutuhan di ketiga tingkatan (dharuriyyat, hajiyyat dan tahsiniyyat);
- 3) Untuk menjamin tiadanya penyimpangan dari prinsip Islam;
- 4) Untuk memotivasi, mengorganisasikan dan mengatur pengeluaran individual di jalan Allah.

Dan untuk menanggulangi permasalahan di atas, beliau menggagas ide untuk didirakannya lembaga-lembaga berikut ini: (Khan, 1995:41)

- 1) Lembaga sukarela yang dikembangkan melalaui pendidikan dan pelatihan syariah dan diperuntukkan bagi semua orang. Diperlukan adanya pendidikan dan pelatihan syariah agar orang dapat berperilaku secara Islami khususnya dalam hal perilaku konsumen. Pendidikan syariah tidak hanya akan mendorong orang-orang untuk melatih ketahanan diri dan tunduk kepada prinsip-prinsip Islam, melainkan juga mengembangkan lembaga sosial sukarela dalam memonitor (dan mengontrol, jika perlu) perilaku individ. Selain itu, syariah juga mendorong lembaga sosial untuk memenuhi kewajiban social
- 2) Lembaga penegakan hukum mewajibkan para individu untuk menahan diri dari kegiatan-kegiatan yang menciptakan kekacauan sosial maupun ekonomi di masyarakat. Lembaga yang dapat melakukan pengaturan seperti itu terutama sekali adalah lembaga pemerintah. Lembaga ini melakukan campur tangan dalam kegiatankegiatan konsumsi barang terlarang yang akan mengacaukan hukum dan aturan di masyarakat pada suatu masyarakat Islam:
 - a. Konsumsi yang mencolok mata pada tingkatan yang dapat menciptakan rasa iri dan kerusakan moral di masyarakat.
 - b. Israf, melakukan konsumsi hajiyyat dan tahsiniyyat secara berlebihan saat dharuriyyat sebagian besar masyarakat belum terpenuhi.
 - c. Penyimpangan yang nyata atau perilaku yang tidak konsisten dari sudut pandang prinsip Islam, seperti pengeluaran sebagian besar anggaran untuk tahsiniyyat dan mengabaikan dharuriyyat

D. TEORI HARGA DAN MEKANISME PASAR

1. Teori Harga Menurut Ibnu Taimiyah

Nama Lengkapnya adalah Taqi al-Din Ahmad bin Abd. Al-Halim bin Abd Salam bin Taimiyah , ia lahir di Harran tanggal 22 Januari 1263 M (10 Rabiul Awwal 661 H), Ibnu Taimiyah lahir di zaman ketika Baghdad merupakan pusat kekuasaan dan budaya Islam pada masa Dinasti Abbasiyah. Ia berasal dari keluarga religius, Ayah dan kakeknya adalah ulama besar dari mazhab Hambali, Ayahnya bernama Syihabuddin bin Taimiyah adalah seorang syaikh, hakim, dan khatib, kakeknya Majduddin Abul Birkan Abdussalam bin Abdullah bin Taimiyah al Harrani adalah seorang ulama yang menguasai fiqih, hadits, tafsir, ilmu ushul dan menghafal Al Qur'an (hafidz), lingkungan keluarganya yang ulama mempunyai peran dalam kehidupannya, ia mengabdikan waktunya untuk belajar sepenuhnya terutama tentang Al-Qur'an dan Sunnah nabi.

Pemikiran ekonomi Ibnu Taimiyah dalam bukunya Al-Hisbah Fi'l Islam dan As-Siyasah Asy-Syar'iyah fi Islah al Ra'i wa Al-Ra'iyah, banyak membahas problem ekonomi yang dihadapi saat itu , baik dalam tinjauan sosial maupun hukum (fiqh) Islam , karyanya banyak mengandung ide yang berpandangan jauh ke depan sehingga banyak dikaji oleh ekonom barat, selain itu karyanya juga mencakup aspek makro dan mikro ekonomi.

Menurut Ibnu Taimiyah harga yang adil adalah “Nilai harga dimana orang-orang menjual barangnya dan di terima secara umum sebagai hal yang sepadan dengan barang yang dijual ataupun barang-barang yang sejenis lainnya di tempat dan waktu tertentu”

Dalam al-Hisbah Ibnu Taimiyah lebih memperjelas apa yang dimaksud dengan Tsaman al-Mitsl, yaitu: “Apabila orang-orang memperjualbelikan barang dagangannya dengan cara-cara yang biasa dilakukan, tanpa ada pihak yang dizalimi kemudian harga mengalami kenaikan karena berkurangnya persediaan barang ataupun karena bertambahnya jumlah penduduk (permintaan), maka itu semata-mata karena Allah Azza Wa Jalla. Dalam hal demikian, memaksa para

pedagang untuk menjual barang dagangannya pada harga tertentu merupakan tindakan pemaksaan yang tak dapat di benarkan”

Menurut Ibnu Taimiyah harga yang adil adalah harga yang dibentuk oleh kekuatan pasar yang berjalan secara bebas, yakni pertemuan antara kekuatan permintaan dan penawaran, dan naik turunnya harga tidak selalu disebabkan oleh tindakan tidak adil dari sebagian orang yang terlibat transaksi, bisa juga dikarenakan kelangkaan output atau impor komoditas yang laku, jika permintaan terhadap suatu komoditas meningkat sementara penawaran komoditas yang diminta meningkat, maka harga akan naik, jika permintaan menurun dan penawaran meningkat, harga akan turun. Jadi keadilan yang diinginkan oleh Ibnu Taimiyah berhubungan dengan prinsip La Dharar yaitu tidak melukai dan tidak merugikan orang lain, sehingga akan mencegah tindakan kezaliman,

Dalam mendefinisikan kompensasi yang setara, Ibnu Taimiyah berkata: “Yang dimaksud dengan kesetaraan adalah kuantitas dari objek khusus dalam penggunaan secara umum (‘urf) dan berkaitan dengan nilai dasar (ratelsi’r) serta kebiasaan”. Lebih dari itu, ia menambahkan “Evaluasi yang benar terhadap kompensasi yang adil di dasarkan atas analogi dan taksiran dari barang tersebut dengan barang lain yang setara (ekuivalen), inilah yang benar-benar adil dan benar-benar di terima dalam penggunaanya”

Dengan tetap memperhatikan pasar tidak sempurna Ibnu Taimiyah merekomendasikan bahwa bila penjual melakukan penimbunan dan menjual dengan harga yang lebih tinggi di banding dengan harga normal, padahal orang-orang membutuhkan barang itu, maka para penjual diharuskan untuk menjualnya pada tingkat harga ekuivalen, Ibnu Taimiyah menentang peraturan yang berlebihan ketika kekuatan pasar secara bebas bekerja untuk menentukan harga yang kompetitif

Tentang kompensasi yang setara dan harga yang setara, ia menguraikan ada dua macam jumlah kuantitas yang tercatat dalam kontrak. Pertama, jumlah kuantitas yang sangat akrab di masyarakat, yang biasa mereka gunakan. Kedua, jenis yang tak lazim

(nadir), sebagai akibat dari meningkat atau menurunnya kemauan (raghabah) atau faktor lainnya. Ini menyatakan harga yang setara, agaknya menjadi jelas, bagi Ibnu Taimiyah kompensasi yang setara itu relatif merupakan fenomena yang lebih bertahan lama akibat terbentuknya kebiasaan. Sedangkan harga yang setara itu bervariasi, dipengaruhi oleh pertimbangan kekuatan penawaran dan permintaan.

Ibnu Taimiyah menyebutkan dua sumber persediaan barang (supply) yaitu produksi lokal dan impor yang diminta. Kata al-Mathlub yang dipakai Ibnu Taimiyah merupakan sinonim dari demand, untuk menyatakan permintaan atas barang-barang tertentu ia menggunakan raghabat fi al-shai'l, (keinginan atas suatu barang). Ibnu Taimiyah mengungkapkan jika masyarakat menjual barang dagangannya dengan harga normal (kenaikan harga dipengaruhi oleh kurangnya persediaan barang karena menurunnya supply barang) kl terjadi hal tersebut maka tidak diharuskannya regulasi harga terhadap barang, karena kenaikan tersebut kenaikan harga yang adil dan berada dalam persaingan sempurna, tanpa unsur spekulasi

Apabila sekelompok masyarakat ada yang melakukan monopoli, maka menurut Ibnu Taimiyah pemerintah harus melakukan pengaturan (regulasi) terhadap harga, hal ini untuk menerapkan harga yang adil. Monopoli sangat di tentang oleh Ibnu Taimiyah karena menurut Ibnu Taimiyah monopolin merupakan perbuatan yang tidak adil dan merugikan orang lain, perbuatan tersebut adalah zalim dan mnopoli sama saja dengan menzalimi orang yang membutuhkan barang-barang kebutuhan yang dimonopoli , Jadi tujuan harga yang adil adalah memelihara keadilan dalam mengadakan transaksi timbal balik dan hubungan-hubungan lain diantara anggota masyarakat. Pada konsep harga yang adil pihak penjual dan pembeli sama-sama merasakan keadilan.

Relevansi antara pemikiran Ibnu Taimiyah tentang harga yang adil dengan konsep ekonomi modern tentang harga, yang sama-sama menghendaki keadilan, diantaranya :

- a. Harga yang adil sudah pernah disebutkan dalam beberapa periode jauh di atas periode Ibnu Taimiyah, seperti pada masa Roma, Yahudi dan Yunani, namun mereka belum memberikan konsep yang detail dan rinci seperti Ibnu Taimiyah
- b. Pada masa setelah Ibnu Taimiyah, terdapat tokoh-tokoh modern dari berbagai masa mengemukakan juga teori tersebut, diantaranya Teori permintaan dan penawaran Adam Smith yang sebenarnya telah ada dalam pemikiran Ibnu Taimiyah yaitu konsep Adam Smith tentang *the invisible hands*, dimana konsep tersebut sebenarnya telah muncul dalam pemikiran Ibnu Taimiyah meskipun beliau tidak secara eksplisit menyebutkan istilah tersebut, pemikir barat yang terkenal dengan bukunya *The Wealth Nation* ini dapat kita simpulkan bahwa pemikirannya mempunyai relevansi dan mengadopsi pemikiran Ibnu Taimiyah selain itu mereka mempunyai pandangan yang berbeda, Adam Smith mengatakan bahwa ekonomi tidak boleh disangkut pautkan dengan agama sedangkan Ibnu Taimiyah menjadikan Al'Qur'an dan Sunnah sebagai pedoman pemikirannya.
- c. Ada juga konsep harga Thomas Aquinas yang mempunyai kemiripan dengan Ibnu Taimiyah yaitu harga pasar haruslah terjadi dalam pasar yang kompetitif dan tidak boleh ada penipuan, keduanya membela penetapan pagu harga pada waktu terjadi perbedaan dari harga pasar . Meskipun demikian, dalam hal penetapan pagu harga , Thomas Aquinas hanya mempertimbangkan nilai subjektif dari sebuah objek dari sisi penjual saja, sementara Ibnu Taimiyah turut mempertimbangkan nilai subjektif objek dari sisi pembeli sehingga menjadikan analisisnya lebih baik daripada Thomas Aquinas, dimana Ibnu Taimiyah meninjau lebih komprehensif. Ibnu Taimiyah melakukan pembahasan mengenai pengaturan tingkat harga oleh pemerintah serta juga memberi perhatian pada monopoli, oligopoli, dan monopoli, selain harga pasar , Ibnu Taimiyah juga membahas konsep-konsep keuntungan yang adil (*just profit*), upah yang adil (*just wage*), dan kompensasi yang

adil (*just compensation*) hal-hal tersebut tidak ditemukan dalam tulisan Thomas Aquinas.

2. TEORI MEKANISME PASAR IBNU KHALDUN

Nama lengkap Ibnu Khaldun adalah Abdurrahman Abu Zaid Waliuddin Ibn Khaldun. Dilahirkan di Tunisia pada bulan Ramadhan 732 M/ 27 Mei 1332 M. Nama kecil dari Ibnu Khaldun adalah Abdurrahman, nama panggilan keluarganya adalah Abu zaid dan nama gelar yang diberikannya sewaktu sebagai Qodhi di Mesir adalah Waliuddin.

Ibnu Khaldun wafat di Kairo Mesir pada tanggal 17 Maret 1406. N.J. Dawood menyebutnya sebagai negarawan, ahli hukum, sejarawan, dan sarjana. Beliau berasal dari Hadramaut negeri Yaman yang kemudian bermigrasi ke Seville (Spanyol) pada abad ke-8 setelah semenanjung itu dikuasai Arab Muslim. Keluarganya pro Bani Umayyah ini yang selama berabad-abad menduduki posisi tinggi dalam politik di Spanyol sampai akhirnya hijrah ke Maroko beberapa tahun sebelum Seville jatuh ke tangan penguasa Kristen pada tahun 1248. Kemudian menetap di Tunisia. Di kota inilah mereka dihormati pihak istana, dan diberi tanah milik dinasti Hafsiyah.

Berbicara tentang mekanisme pasar, sebenarnya sedang berbicara tentang sebuah proses teknikal bagaimana terbentuknya sebuah harga yang sama di pasar antara produsen yang memproduksi barang atau jasa dengan konsumen yang membutuhkan barang atau jasa tersebut. Pasar itu sendiri adalah tempat atau keadaan dimana para pembeli dan penjual membeli dan menjual barang, jasa dan sumber daya.

Harga suatu barang atau jasa sangat berkaitan dengan permintaan dan penawaran. Permintaan adalah jumlah suatu komoditi yang bersedia dibeli individu selama periode waktu tertentu merupakan fungsi dari atau tergantung pada harga komoditi tersebut, pendapatan nasional individu dan harga komoditi lainnya. Melalui harga komoditi yang tertentu tadi, sementara menganggap konstan pendapatan nominal individu, citarasa dan harga komoditi

lainnya (sumsi *ceteris paribus*). Sedangkan penawaran adalah jumlah komoditi yang bersedia ditawarkan produsen selama periode waktu tertentu adalah fungsi dari atau tergantung pada harga komoditi tersebut dan biaya produksi untuk produsen tersebut. Agar didapat skedul penawaran untuk produsen suatu komoditi, maka faktor lainnya (teknologi, harga input) harus dipertahankan konstan (*ceteris paribus*).

Ibnu Kholdun membahas tentang teori harga, teori pasar dan teori mekanisme pasar ada pada bukunya al-Muqoddimah pada pasal ke-12 tentang harga-harga di kota. Mengawali pembahasan tentang teori harga (mekanisme pasar) Ibnu Kholdun membagi jenis barang menjadi barang kebutuhan pokok (primer), kebutuhan sekunder dan kebutuhan tersier (barang mewah) sebagaimana urainya pada kitab al-Muqoddimah sebagai berikut: Semua pasar memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia. Di antaranya adalah kebutuhan primer (pokok atau dharuri), yaitu makanan-makanan pokok, misalnya gandum dan apa saja yang sejenis dengannya, seperti sayur mayur, bawang merah, bawang putih dan lainnya. Sedangkan kebutuhan sekunder (hajat) dan kebutuhan tersier (penyempurna atau kamali) seperti lauk pauk, buah-buahan, pakaian, peralatan harian, kendaraan, kerajinan lainnya dan bangunan-bangunan.

Menurut dia, bila suatu kota berkembang dan selanjutnya populasinya bertambah banyak, harga-harga barang kebutuhan pokok akan mendapat prioritas pengadaannya. Akibatnya, penawaran meningkat dan ini berarti turunnya harga. Adapun untuk barang-barang mewah, permintaannya akan meningkat sejalan dengan berkembangnya kota dan berubahnya gaya hidup.

Ibnu Khaldun juga menegaskan mekanisme penawaran dan permintaan dalam menentukan harga keseimbangan. Naik turunnya penawaran terhadap harga ketika barang-barang yang tersedia sedikit, harga-harga akan naik. Namun bila jarak antar kota dekat dan aman untuk melakukan perjalanan, akan banyak barang yang diimpor sehingga ketersediaan barang akan melimpah, dan harga-harga akan turun.

Ibnu Khaldun membahas tentang pembentukan harga barang-barang sekunder dan tersier dalam sebuah permintaan dan penawaran yang sedikit berbeda dengan apa yang terjadi dengan pembentukan harga pada barang-barang pokok (primer). Harga akan meningkat atau jadi mahal ketika barang-barang tersebut jadi langka karena banyak masyarakat yang membutuhkannya. Walaupun harga makin mahal tetap saja masyarakat akan membelinya.

Ibnu Khaldun juga sudah memperhitungkan faktor-faktor yang mempengaruhi adanya mekanisme pasar, yakni salah satunya adalah biaya tenaga kerja dan pendapatan individu. Ibnu Khaldun menggambarkan kenapa pertumbuhan penduduk di Kota lebih pesat, dikarenakan adanya daya tarik kota itu sendiri yang akhirnya akan mempengaruhi pola pembentukan harga baik barang pokok maupun sekunder atau tersier. Menurut Ibnu Khaldun ada beberapa faktor kenapa kota mempunyai daya tarik dan semakin mahal biaya tenaga kerja. Sedangkan mahal biaya keterampilan dan kerajinan serta pekerjaan-pekerjaan di kota-kota yang penuh pembangunannya penyebabnya ada tiga hal. Pertama, banyaknya kebutuhan terhadap tempat mewah di kota yang disebabkan oleh banyaknya pembangunan. Kedua, kesombongan dan perasaan hina ahli pekerja itu untuk tetap bekerja di kota disebabkan mudahnya mendapatkan makanan pokok. Ketiga, banyaknya orang-orang kaya dan kebutuhan mereka untuk memperkerjakan selain mereka dan para pengrajin dalam profesi-profesi mereka.

Di samping itu ada juga faktor-faktor yang menyebabkan harga penawaran lebih mahal yakni adanya biaya tambahan ketika proses penanaman, hanya analisa ini berlaku ketika Ibnu Khaldun ada di Andalusia yang dalam keadaan sedikit kalut. Situasi yang sangat merugikan masyarakat yang mengira bahwa mahal biaya bahan makanan pokok adalah karena persediaannya sedikit seperti uraian Ibnu Khaldun sebenarnya sudah meletakkan dasar-dasar teori mekanisme pasar atau teori permintaan dan penawaran dengan adanya “*ceteris paribus*” artinya apabila harga dinaikan maka

permintaan terhadap barang tersebut akan menurun dengan syarat faktor-faktor lainnya tetap atau tidak ada perubahan.

Dalam membahas faktor-faktor penentu yang menaikkan dan menurunkan permintaan. Menurutnya, setidaknya ada lima faktor, yaitu, Harga, Pendapatan, Jumlah penduduk, kebiasaan masyarakat dan Pembangunan kesejahteraan umum. Sedangkan faktor-faktor penentu pada penawaran adalah Harga, tingkat permintaan pasar, tingkat keuntungan perusahaan, biaya tenaga kerja, tingkat keamanan negara dan tingkat kesejahteraan masyarakat.

Dengan melihat dari uraian tentang mekanisme pasar ini, Ibnu Khaldun sudah memberikan gambaran bahwa penentuan harga yang terjadi sebaiknya diserahkan ke pasar tanpa intervensi pemerintah atau kesultanan, kecuali dalam komoditas dan hal tertentu, terutama menjaga stabilitasi harga bahan makanan pokok. Bisa jadi Ibnu Khaldun memberikan dasar-dasar sistem ekonomi pasar yang berdasarkan ketauhidan.

E. TEORI PRODUKSI Baqir Ash Sadr

Secara umum produksi merupakan proses untuk menghasilkan suatu barang dan jasa, atau proses peningkatan utility (nilai) suatu benda. Dalam istilah ekonomi, produksi merupakan suatu proses (siklus) kegiatan-kegiatan ekonomi untuk menghasilkan barang atau jasa tertentu dengan memanfaatkan faktor-faktor produksi (amal/kerja, modal, tanah) dalam waktu tertentu. Dalam sistem ekonomi Islam, definisi produksi tidak jauh berbeda dengan apa yang disebutkan di atas. Akan tetapi, dalam sistem ini, ada beberapa nilai yang membuat sistem produksi sedikit berbeda, di mana barang yang ingin diproduksi dan proses produksi serta proses distribusi harus sesuai dengan nilai-nilai Syariah. Baqir Ash Sadr yang merupakan salah satu pemikir ekonomi Islam mendefinisikan produksi sebagai proses pengolahan alam sehingga tercipta bentuk terbaik yang mampu memenuhi kebutuhan manusia, pernyataan tersebut dilatarbelakangi oleh dalil dalam al-Quran Surat An-Nahl ayat 5. Berdasarkan dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa

produksi merupakan proses terbentuknya pertambahan nilai dari hasil pengolahan barang atau jasa, produksi menjadi bagian yang terpenting dalam aktivitas ekonomi, karena tidak akan ada kegiatan distribusi dan konsumsi tanpa diawali dengan proses produksi.

Dalam aktivitas ekonomi sering kali terdapat permasalahan terkait pemenuhan kebutuhan seperti dalam hal produksi, distribusi dan konsumsi. Kaum Kapitalis mendasarkan persoalan ekonomi pada terbatasnya sumber daya untuk memenuhi kebutuhan dan keinginan manusia yang tidak terbatas. Adapun kaum sosialis berpendapat persoalan ekonomi muncul tidak sejalanannya proses produksi dengan proses distribusi. Menurut teori ekonomi, masalah ekonomi muncul karena adanya keinginan manusia yang tidak terbatas. Sementara sumber daya yang tersedia untuk memuaskan keinginan manusia tersebut jumlahnya terbatas. Mazhab Baqir menolak pernyataan ini, sebab Islam tidak mengenal adanya sumber daya yang terbatas. Dalil yang dipakai adalah Al-Qur'an: "Sesungguhnya telah Kami ciptakan segala sesuatu dalam ukuran yang setepat-tepatnya." (QS. Al-Qomar ayat 49).

Pandangan Muhammad Baqir Al-Sadr mengenai keinginan manusia itu tidak terbatas juga ditolak. Suatu contoh adalah manusia akan berhenti minum jika rasa dahaganya sudah terpuaskan. Oleh karena itu, pandangan Muhammad Baqir Al-Sadr tersebut berkesimpulan bahwa, keinginan yang tidak terbatas itu tidak dapat dibenarkan karena kenyataannya keinginan manusia itu terbatas. Bandingkan pendapat tersebut dengan teori Marginal Utility, Law of Diminishing Return, dan Hukum Gossen dalam ilmu ekonomi. Pemikiran

Untuk itu, Baqir Ash-Sadr membagi dua aspek dalam produksi sama seperti dia membagi dua aspek dalam ekonomi yaitu:

1. Aspek pertama adalah aspek objektivitas atau keilmuan dimana berhubungan dengan sisi keekonomian dan pelaksanaannya seperti berhubungan dengan (para pekerja, hukum produksi, fungsi-fungsi biaya, aspek keilmuan ini berhubungan dengan pertanyaan tentang teknis dan efisiensi ekonomi). Sadr memilih

untuk memberi pandangan tentang pertanyaan dasar (apa yang diproduksi, bagaimana cara memproduksi, untuk apa diproduksinya)

2. Aspek kedua produksi-aspek subjektivitas dan doktrin (apa yang diproduksi dan untuk siapa produksi) adalah patokan bagi perintah dalam Islam yang diperbolehkan atau barang-barang yang sah dan berbagai macam kategori barang seperti kelayakan, kenyamanan Sedangkan "bagaimana memproduksi" adalah pertanyaan yang menjadi tanggung jawab negara.

Dalam mendukung atas keberhasilan suatu produksi, dibutuhkan faktor-faktor produksi yang menjadi pendukungnya. Dalam pemikirannya Sadr merumuskan faktor-faktor Produksi sebagai berikut :

1. Alam
2. Modal (barang-barang modal)
3. Kerja, termasuk organisasi yang dengannya sebuah proyek(rencana) disusun dan dijalankan.

Alam merupakan faktor produksi utama dalam suatu produksi. Karena dari alam kita bisa mengolah dan menghasilkan serta menikmati nilai dari barang atau jasa itu sendiri. Sementara modal merupakan faktor turunannya dan kerja merupakan elemen abstraknya. Produksi secara Islam menurut pandangan Baqr Ash-Sadr mempunyai dua cabang strategi, yaitu :

1. Doktrin/strategi intelektual
Sebagai *Islamic man* yang cerdas adalah suatu kesalahan jika membiarkan sumber daya menganggur. Oleh karena itu, manusia harus berupaya (bekerja) sebagai wasilah *taqarrub ilallah*.
2. Strategi *legislative*
Legislasi merupakan landasan hukum negara sebagai wujud intervensi negara sebagai regulator. Diantara hal yang disampaikan Sadr mencakup:

- a. Penyitaan terhadap tanah yang menganggur yang selanjutnya didistribusikan kepada mereka yang mau dan mampu menggarapnya.
- b. Pelarangan terhadap hima (memiliki tanah dengan cara paksa)
- c. Islam melarang terhadap penguasaan sumber-sumber produksi secara individu.
- d. Islam melarang waliatul amr untuk menyerahkan sebidang tanah kepada seseorang yang tidak memiliki kapasitas untuk memanfaatkan dan menggarapnya
- e. Prinsip "tak ada kerja, tak ada hasil"
- f. Islam mengharamkan bunga dan menghapuskan praktik riba.
- g. Pelarangan transaksi "tidak produkti, seperti membeli murah dan menjual mahal tanpa
- h. Pelarangan terhadap penimbunan uang
- i. Larangan terhadap kesenangan dan hiburan yang sia-sia.
- j. Usaha mencegah konsentrasi kekayaan.
- k. Larangan terhadap manipulasi perdagangan
- l. Anjuran terhadap pemberian harta kepada sanak keluarga.
- m. Islam mengharamkan memberikan jaminan sosial kepada individu yang cakap.
- n. Islam melarang praktik boros dan berlebihan
- o. Islam mewajibkan kaum muslimin untuk belajar.
- p. Islam memperbolehkan menuntut ilmu pada level setinggi-tinggnya
- q. Islam mengizinkan negara untuk memimpin di seluruh ranah produksi dengan cara membangun sektor public
- r. Islam telah memberikan wewenang kepada negara untuk membangun sektor-sektor public
- s. Islam memberikan wewenang negara untuk meregulasi dan mengecek manipulasi di pasar.

Secara garis besar, teori produksi dalam pandangan Baqir Ash Sadr yang terdapat dalam karyanya *Iqtishaduna* ini sangat berbeda dengan teori produksi pada umumnya seperti kalangan kapitalis terkait sumber daya alam dan sumber daya manusia. Sadr menjelaskan bahwa terciptanya sebuah produksi karena munculnya sumber daya alam yang tidak terbatas sebagaimana terdapat dalil dalam Al-Quran serta terbatasnya pula keinginan manusia. Hal tersebut berbanding terbalik dengan teori produksi pada umumnya. Sehingga konsep produksi dari Sadr itu sendiri adalah penambahan utilitas atau nilai suatu barang lebih diutamakan untuk memenuhi kebutuhan terlebih dahulu dibandingkan keinginan, sehingga dalam produksi suatu barang atau jasa Sadr membaginya ke dalam 2 aspek yaitu aspek objektivitas dan subjektivitas.

F. TEORI INFLASI Al Maqrizi

Terkait dengan dampaknya terhadap makro ekonomi suatu negara, inflasi sangat menarik untuk dikaji karena merupakan fenomena ekonomi. Setiap negara pernah mengalami fenomena inflasi karena berhubungan dengan uang yang mana menjadi alat tukar di setiap negara.

Mengutip dari Nurul Huda, dalam banyak literatur disebutkan bahwa inflasi didefinisi sebagai kenaikan harga umum secara terus-menerus dari suatu perkenomian. Sedangkan menurut Rahardja dan Manurung mengatakan bahwa inflasi adalah gejala kenaikan harga barang-barang yang bersifat umum dan terus-menerus. Sedangkan menurut Sukirno inflasi yaitu kenaikan harga barang dan jasa yang terjadi karena permintaan bertambah lebih besar dibandingkan dengan penawaran barang di pasar. Berdasarkan beberapa pengertian tersebut, maka inflasi dapat didefinisikan sebagai suatu kondisi ekonomi yang dialami sebuah negara yang ditandai dengan banyaknya uang yang beredar yang diikuti dengan kenaikan harga barang-barang sementara nilai uang tersebut menurun.

Teori inflasi dalam Islam dikemukakan oleh al-Maqrizi, yang menyatakan bahwa peristiwa inflasi pada fenomena sosial ekonomi adalah sebuah fenomena alam yang menimpa kehidupan masyarakat. Inflasi, menurutnya, terjadi ketika harga secara umum mengalami kenaikan dan berlangsung terus-menerus dalam jangka waktu tertentu. Persediaan barang mengalami kelangkaan dan konsumen harus mengeluarkan lebih banyak uang untuk sejumlah barang yang sama.

Dengan mengemukakan berbagai fakta bencana kelaparan yang pernah terjadi di Mesir, Al Maqrizi menyatakan bahwa peristiwa inflasi merupakan sebuah fenomena alam yang menimpa kehidupan masyarakat di seluruh dunia sejak masa dahulu hingga sekarang. Menurutnya, inflasi terjadi ketika harga- harga secara umum mengalami kenaikan dan berlangsung terus menerus, Pada saat ini, persediaan barang dan jasa mengalami kelangkaan dan konsumen karena sangat membutuhkannya, harus mengeluarkan lebih banyak uang untuk sejumlah barang dan jasa yang sama. Al-Maqrizi membahas permasalahan inflasi secara lebih mendetail dengan mengklasifikasikan inflasi berdasarkan faktor penyebabnya ke dalam dua hal, yaitu:

1. Inflasi Alamiah

Sesuai dengan namanya, inflasi jenis ini disebabkan oleh berbagai faktor alamiah yang tidak bisa dihindari umat manusia. Menurut al-Maqrizi, ketika suatu bencana alam terjadi, berbagai bahan makanan dan hasil bumi lainnya mengalami gagal panen, sehingga persediaan barang-barang tersebut mengalami penurunan yang sangat drastis dan terjadi kelangkaan. Di lain pihak, karena sifatnya yang sangat signifikan dalam kehidupan, permintaan terhadap berbagai barang itu mengalami peningkatan. Harga- harga membumbung tinggi jauh melebihi daya beli masyarakat. Hal ini, sangat berimplikasi terhadap kenaikan harga berbagai barang dan jasa lainnya. Akibatnya, transaksi ekonomi mengalami kemacetan, bahkan berhenti sama sekali, yang pada akhirnya menimbulkan bencana kelaparan, wabah penyakit, dan kematian di kalangan masyarakat. Keadaan yang

semakin memburuk tersebut memaksa rakyat untuk menekan pemerintah segera memperhatikan keadaan mereka. Untuk menanggulangi bencana itu, pemerintah mengeluarkan sejumlah besar dana yang mengakibatkan pembendaharaan negara mengalami penurunan drastis karena, di sisi lain, pemerintah tidak memperoleh pemasukan yang berarti. Dengan kata lain, pemerintah mengalami defisit anggaran dan negara, baik secara politik, ekonomi, maupun sosial, menjadi tidak stabil yang kemudian menyebabkan keruntuhan sebuah pemerintahan.

Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa sekalipun suatu bencana telah berlalu, kenaikan harga-harga tetap berlangsung. Hal ini merupakan implikasi dari bencana alam sebelumnya yang mengakibatkan aktivitas ekonomi, terutama : sektor produksi, mengalami kemacetan. Ketika situasi telah normal, persediaan barang-barang yang signifikan, seperti benih padi, tetap tidak heranjak naik, bahkan tetap langka, sedangkan permintaan terhadapnya meningkat tajam. Akibatnya, harga barang-barang ini mengalami kenaikan yang kemudian diikuti oleh kenaikan harga berbagai jenis barang dan jasa lainnya, termasuk upah dan gaji para pekerja.

2. Inflasi Karena Kesalahan Manusia

Selain faktor alam, al-Maqrizi menyatakan bahwa inflasi dapat terjadi akibat kesalahan manusia. Ia telah mengidentifikasi tiga hal yang, baik secara sendiri-sendiri maupun bersama-sama menyebabkan terjadinya inflasi ini. Ketiga hal tersebut diantaranya:

a. Korupsi dan Administrasi yang Buruk

Al-Maqrizi menyatakan bahwa pengangkatan para pejabat pemerintahan yang berdasarkan pemberian suap, dan bukan kapabilitas, akan menempatkan orang-orang yang tidak mempunyai kredibilitas pada berbagai jabatan penting dan terhormat, baik di kalangan legislatif, yudikatif, maupun eksekutif. Mereka rela menggadaikan seluruh harta miliknya sebagai kompensasi untuk meraih Jabatan yang diinginkan serta kebutuhan sehari-hari sebagai pejabat. Akibatnya, para pejabat pemerintahan tidak lagi bebas dari

intervensi dan intrik para kronistana. Mereka tidak hanya mungkin disingkirkan setiap saat tetapi juga disita kekayaannya, bahkan dieksekusi. Kondisi ini, selanjutnya sangat mempengaruhi moral dan efisiensi administrasi sipil dan militer. Ketika berkuasa, para pejabat tersebut mulai menyalahgunakan kekuasaan untuk meraih kepentingan pribadi, baik untuk memenuhi kewajiban finansialnya maupun kemewahan hidup. Mereka berusaha mengumpulkan harta sebanyak-banyaknya dengan menghalalkan segala cara. Merajalelanya ketidakadilan para pejabat tersebut telah membuar kondisi rakyat semakin memprihatinkan, sehingga mereka terpaksa meninggalkan kampung halaman dan pekerjaannya. Akibatnya, terjadi penurunan drastis jumlah penduduk dan tenaga kerja serta hasil-hasil produksi yang sangat berimplikasi terhadap penurunan penerimaan pajak dan pendapatan negara.

b. Pajak yang Berlebihan

Menurut al-Maqrizi, akibat dominasi para pejabat bermental korup dalam suatu pemerintahan, pengeluaran negara mengalami peningkatan yang sangat drastis. Sebagai kompensasinya, mereka menerapkan sistem perpajakan yang menindas rakyat dengan memberlakukan berbagai pajak baru serta menaikkan tingkat pajak yang telah ada. Hal ini sangat mempengaruhi kondisi para petani yang merupakan kelompok mayoritas dalam masyarakat. Para pemilik tanah yang ingin selalu berada dalam kesenangan akan melimpahkan beban pajak kepada para petani melalui peningkatan biaya sewa tanah. Karena tertarik dengan hasil pajak yang sangat menjanjikan, tekanan para pejabat dan pemilik tanah terhadap para petani menjadi lebih besar dan intensif. Frekuensi berbagai pajak untuk pemeliharaan bendungan dan pekerjaan-pekerjaan yang serupa semakin meningkat. Konsekuensinya, biaya-biaya untuk penggarapan tanah, penaburan benih, pemungutan hasil panen, dan sebagainya meningkat. Dengan kata lain, panen padi yang dihasilkan pada kondisi ini membutuhkan biaya yang lebih besar hingga melebihi jangkauan para petani. Kenaikan harga-harga tersebut,

terutama benih padi, hampir mustahil mengalami penurunan karena sebagian besar benih padi dimiliki oleh para pejabat yang sangat haus kekayaan. Akibatnya, para petani kehilangan motivasi untuk bekerja dan memproduksi. Mereka lebih memilih meninggalkan tempat tinggal dan pekerjaannya daripada selalu hidup dalam penderitaan untuk kemudian menjadi pengembara di daerah-daerah pedalaman. Dengan demikian, terjadi penurunan jumlah tenaga kerja dan peningkatan lahan tidur yang akan sangat mempengaruhi tingkat hasil produksi padi serta hasil bumi lainnya dan, pada akhirnya, menimbulkan kelangkaan bahan makanan serta meningkatkan harga-harga.

c. Peningkatan Sirkulasi Mata Uang Fulus

Seperti yang telah disinggung di atas, pada awalnya, mata uang fulus yang mempunyai nilai intrinsik jauh lebih kecil dibandingkan dengan nilai nominalnya dicetak sebagai alat transaksi untuk memenuhi berbagai kebutuhan hidup sehari-hari yang tidak signifikan. Oleh sebab itu, jumlah mata uang ini hanya sedikit yang terdapat dalam peredaran. Ketika terjadi defisit anggaran sebagai akibat dari perilaku buruk para pejabat yang menghabiskan uang negara untuk berbagai kepentingan pribadi dan kelompoknya, pemerintah melakukan pencetakan mata uang fulus secara besar-besaran. Menurut al-Maqrizi, kegiatan tersebut semakin meluas pada saat ambisi pemerintah untuk memperoleh keuntungan yang besar dari pencetakan mata uang yang tidak membutuhkan biaya produksi tinggi ini tidak terkendali. Sebagai penguasa, mereka mengeluarkan maklumat yang memaksa rakyat menggunakan mata uang itu. Jumlah fulus yang dimiliki masyarakat semakin besar dan sirkulasinya mengalami peningkatan yang sangat tajam, sehingga fulus menjadi mata uang yang dominan.

Lebih jauh, al-Maqrizi mengemukakan bahwa kebijakan pemerintah tersebut berimplikasi terhadap keberadaan mata uang lainnya. Seiring dengan keuntungan besar yang diperoleh dari pencetakan fulus, pemerintah menghentikan pencetakan perak

sebagai mata uang. Bahkan, sebagai salah satu implikasi gaya hidup para pejabat, sejumlah dirham yang dimiliki masyarakat dilebur menjadi perhiasan. Sebagai hasilnya, mata uang dirham mengalami kelangkaan dan menghilang dari peredaran. Sementara itu, mata uang dinar masih terdapat di peredaran meskipun hanya dimiliki oleh segelintir orang.

Keadaan ini menempatkan fulus sebagai standar nilai bagi sebagian besar barang dan jasa. Kebijakan pencetakan fulus secara besar-besaran, menurut al-Maqrizi, sangat mempengaruhi penurunan nilai mata uang secara drastis. Akibatnya, uang tidak lagi bernilai dan harga-harga membumbung tinggi yang pada gilirannya menimbulkan kelangkaan bahan makanan.

Al-Maqrizi menjelaskan teori inflasi pada saat terjadinya krisis di Mesir yang mana harga secara terus menerus mengalami kenaikan sementara uang yang beredar banyak. Sehingga al-Maqrzi dalam teori inflasinya membagi inflasi ke dalam 2 bagian yakni yang pertama inflasi alamiah yang diakibatkan bencana dan berimbas pada berkurangnya persediaan barang, yang kedua inflasi karena kesalahan manusia seperti korupsi dan administrasi yang buruk, pajak yang berlebihan peningkatan sirkulasi mata uang fulus.

G. TEORI ZAKAT SAHAM - Yusuf Qardawi

1. Teori-Teori Zakat

Dilihat dari bahasa, kata zakat terdapat berbagai makna, yaitu *albarakatu* “keberkahan”, *al-namaa* “pertumbuhan dan perkembangan”, *ath-thaharatu* “kesucian” dan *ash-shalahu* “keberesan”.(M. Hasbi Ash-Shiddieqy, 2009) *Shara'* menggunakan kata tersebut untuk kedua arti tersebut. Pertama-tama, zakat diharapkan membawa kesuburan dan pahala, oleh karena itu disebut zakat. Kedua, zakat adalah fakta jiwa yang suci karena pelit dan berdosa. Meskipun dari segi istilah, meskipun ulama telah menyajikan tajuk rencana yang sedikit berbeda, namun prinsipnya tetap sama, yaitu zakat adalah bagian dari harta dengan syarat

tertentu yang diwajibkan oleh Allah Azza Wa Jalla kepada pemiliknya. menerimanya, dengan persyaratan tertentu.

2. Ayat Al-Qur'an tentang Zakat

- a. Al-Qur'an Surat Al-Baqarah 2: 43 tentang Kewajiban Membayar Zakat.

Sebagai makhluk sosial, manusia bersama-sama di antara orang-orang yang berbeda dalam suatu lingkungan sosial, suatu masyarakat yang, meskipun memiliki sifat yang berbeda di antara individu-individu ini, tidak dapat dipisahkan darinya. (Shihab, 2002)

Maka dalam ayat ini terdapat dua kewajiban yaitu tanda hubungan selaras, shalat dan berdoa untuk hubungan baik dengan Allah Azza Wa Jalla dan zakat merupakan pertanda hubungan yang selaras dengan sesama. Kenyamanan dalam kehidupan bermasyarakat akan tercapai dengan adanya sistem zakat karena pemerataan pendapatan dari zakat dapat mengurangi konstelasi sosial di masyarakat.

- b. Surat Al-Qur'an At-Taubah 9:60 tentang pembagian Zakat.

Dalam sistem ekonomi Islam, zakat dapat berfungsi sebagai penyalur modal bagi masyarakat. Dengan membagi zakat dari muzakki pada mustahiq, berarti terjadi proses pembagian untuk penyebaran sumber daya ekonomi. Sumber daya dari muzakki pada mustahiq akan membantu kehidupan masyarakat untuk mendorong perkembangan dan perbaikan ekonomi. Dampak zakat terhadap kesejahteraan masyarakat dan ekonomi Islam sangat jelas. Sebab dalam zakat itu sendiri selain untuk menumbuhkan kesadaran akan kepentingan bersama juga merupakan unsur pemberian bantuan kepada orang yang membutuhkan. Hal ini terlihat jelas dari pos-pos penyaluran zakat. Dengan cara ini ada elemen pemerataan kekayaan.

- c. Surat Al-Qur'an. Al-Baqarah 2:83 tentang tata cara sholat dan zakat

Zakat juga sering disebut sebagai *maaliyah ijthadiyah*. Pentingnya zakat terlihat dari banyaknya ayat yang menempatkan perintah zakat di samping perintah shalat. Kondisi para mustahik, terutama kondisi fakir miskin dan fakir miskin, dapat membuat mereka putus asa atas rahmat Allah. (M. Alii Nuruddin, 2007) Dilihat oleh penerimanya, zakat dapat membebaskan manusia dari segala sesuatu yang merendahkan martabat luhur umat dan merupakan kegiatan bermanfaat yang sangat baik dalam menyelesaikan masalah kehidupan. Dengan membagikan kekayaan di antara penerima zakat, dana tersebut dapat digunakan oleh mereka sehingga mereka dapat bertahan hidup. Sehingga permintaan barang kebutuhan pokok meningkat.

- d. Surat Al-Qur'an At-Taubah 9: 103 tentang pemurnian Zakat.

Meskipun zakat dapat dikenakan pada aset pasif seseorang setelah satu tahun, kegiatan produktif tidak tercakup oleh zakat. Hal ini dilihat sebagai peningkatan produktivitas yang dapat mengembangkan dan menambah aset seseorang. Dengan demikian, peredaran uang di masyarakat meningkat. Pada akhirnya, perekonomian suatu negara akan berkinerja lebih baik.

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ
لَّهُمْ ۚ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”. (Q.S At Taubah : 103).

- e. Surat Al-Qur'an. Al-Baqarah 2: 277 tentang Zakat Memperoleh Kebaikan

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”. (Q.S Al-Baqarah : 277).

Ayat ini tentang upah. Dimana orang yang telah mengamalkan zakat berhak mendapatkan kebaikan berupa pahala yang dijanjikan Allah. Hal ini menegaskan bahwa pahala atas kebaikan yang dilakukan oleh manusia, Allah pasti akan membalasnya dengan cara yang benar dan Allah tidak akan merugikan dengan amalan hamba-Nya.

- f. Al-Qur'an Surah Al-Baqarah 2: 267 tentang Hasil Bisnis, Zakat harus dikeluarkan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

“Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji”. (Q.S Al Baqarah : 267).

Dalam ayat ini, Allah memerintahkan agar apa yang diberikan seseorang adalah miliknya, apa yang baik dan apa yang disukainya, bukan yang buruk dan tidak disukai dirinya dalam bentuk makanan, buah-buahan, barang, hewan dan sebagainya. Kemudian melarang setiap orang untuk memilih barang yang buruk, sebaliknya, mereka memilih barang yang baik, membuat penerima merasa senang.

Menurut Yusuf Qardawi Saham adalah hak pemilikan tertentu atas kekayaan satu perseorangan terbatas atau atas penunjukan atas sanam tersebut. Tiap saham merupakan bagian yang sama kekayaan itu. Berdasarkan definisi tersebutlah yang dijadikan alasan munculnya zakat saham atau saham dikenai zakat.

Qardawi berpendapat bahwa menerbitkan, memiliki, menjual, membeli dan mentransaksikannya halal tidak ada larangan, selama kegiatan perusahaan yang dibentuk dari banyak saham itu tidak mengandung kegiatan yang dilarang, seperti membuat, menjual, dan memperdagangkan minuman keras dan sebagainya. Atau transaksi perusahaan itu dilakukan dengan memungut riba, baik meminjam maupun meminjamkan, dan sebagainya.

Dalam hal pengeluaran zakat saham atau kewajiban atas zakat saham, Qardawi membagi ke dalam 2 pendapat yaitu :

1. Pendapat memandang saham berdasarkan jenis perusahaan yang mengeluarkannya: apakah perusahaan itu perusahaan industri, atau perdagangan, atau campuran keduanya.

Saham hanya bisa dinilai setelah perusahaan yang mencerminkan sebagian kekayaan itu diketahui. Berdasarkan hal itulah ditetapkan apakah perusahaan itu wajib zakat atau tidak. Pendapat ini khususnya dikemukakan oleh Syekh Abdul Rahman Isa dalam bukunya al-Mu'amalat al-Haditha wa Ahkamuha. Kriteria wajib zakat atas saham-saham perusahaan adalah bahwa perusahaan-perusahaan itu harus melakukan kegiatan dagang baik juga melakukan kegiatan industri atau tidak. Saham itu dihitung berdasarkan harga sekarang dengan pemotongan (khashm)' harga gedung-gedung, alat-alat, dan peralatan- peralatan yang dimiliki oleh perusahaan-perusahaan itu. Seluruh nilai gedung-gedung dan alat-

alat itu dinilai sekitar lebih kurang seperempat harga seluruh kekayaan, kemudian dipotong dari Jumlah seluruh saham. Kemudian baru zakat dikeluarkan dari sisanya. Dan jumlah kekayaan bersih itu dapat pula diketahui dari neraca perusahaan yang biasanya dimuat setiap tahun dalam koran-koran.

Syekh menegaskan bahwa zakat saham yang dilandaskannya atas pendapat, yang terkenal bahwa pabrik, gedung yang diinvestasi, dan kekayaan yang juga diinvestasikan, yang bukan bersifat perdagangan, seperti hotel, mobil, trem, kapal terbang, dan sebagainya, tidaklah wajib zakat, baik atas modal sekaligus dengan keuntungannya seperti kekayaan dagang maupun atas pendapatan dan pemasukannya seperti saja seperti kekayaan hasil pertanian (kecuali bila ada sisa pada masa setahun). Dengan demikian ia memperbedakan antara perusahaan industri (yang dimaksudkan adalah perusahaan industri yang tidak melakukan kegiatan perdagangan) dengan perusahaan-perusahaan lain. Perusahaan industri pertama tidak diwajibkan zakat, sedangkan yang kedua diwajibkan. Begitu juga dengan keuntungan yang diperolehnya, tidak wajib zakat, kecuali bila keuntungan itu tetap bersisa sampai akhir tahun dan cukup senisab baik sendiri atau ditambah dengan keuntungan dari sumber lain. Bila ia membayar zakat itu sebelum setahun, maka ia sama artinya tidak berzakat.

Menurut pandangan Qardawi, memperbeda-bedakan perusahaan-perusahaan industri atau semi industri dari perusahaan-perusahaan dagang atau semi dagang, di mana yang pertama dibebaskan dari kewajiban zakat sedangkan yang kedua tidak, adalah tindakan yang tidak ada landasannya yang jelas yang bersumber dari Quran, sunnah, ijmak dan qiyas yang benar. Tidak ada landasannya memungut zakat dari saham-saham yang ditanam dalam perusahaan dagang dan membebaskannya dari yang yang ditanam dalam perusahaan industri, karena saham-saham baik pada yang pertama maupun pada yang kedua sama-sama merupakan modal yang bertumbuh yang memberikan keuntungan tahunan yang terus mengalir, bahkan pada yang kedua keuntungan itu bisa lebih besar.

Bila kita mengambil pendapat, yang melihat saham sesuai dengan jenis perusahaan dagangnya dimana ia merupakan bagian dari perusahaan, maka Qardawi lebih cenderung di sini untuk memperlakukan perusahaan-perusahaan itu, bagaimanapun bentuknya, sama dengan pribadi-pribadi bila mereka mempunyai pula pabrik-pabrik dan toko- toko seperti yang dimiliki oleh perusahaan-perusahaan itu. Perusahaan- erusahaan industri atau semi industri yang ia maksudkan adalah perusahaan-perusahaan yang modalnya terletak dalam perlengkapan peralatan, gedung, dan lain-lain misalnya percetakan, pabrik, hotel, mobil, angkutan, taksi, dan lain-lain tidaklah dipungut zakatnya dari saham- sahamnya tetapi dari keuntungan bersihnya sebesar 10%, sesuai dengan pendapat yang kita pandang lebih kuat dalam hal zakat investasi dan sesuai dengan sikap yang kita ambil mengenai pabrik, hotel, dan lain-lain bila merupakan kepunyaan orang-orang yang telah kita kemukakan sebelum ini.

Tetapi perusahaan-perusahaan dagang, yaitu perusahaan yang modalnya terletak dalam bentuk barang yang diperjual-belikan dan materinya tidak tetap, dipungut zakat dari sahamnya, sesuai dengan harga yang berlaku di pasar, ditambah dengan keuntungannya, sedangkan besar zakatnya adalah 2.5% setelah nilai peralatan yang masuk dalam saham, dikeluarkan. Hal itu sesuai dengan penegasan kita mengenai harta perdagangan: bahwa zakat dikenakan atas kekayaan yang terus mengalir dan bergerak. Perlakuan terhadap perusahaan-perusahaan dagang ini sama dengan perlakuan terhadap toko-toko dagang yang dipunyai olen perseorangan, tidak berbeda sedikit pun.

2. Pendapat kedua, Saham Dipandang Sama dengan Barang Dagang:

Di samping pendapat pertama di atas terdapat pula pendapat lain. Yaitu pendapat yang tidak memandang saham sesuai dengan jenis perusahaannya, yang berakibat saham satu perusahaan berbeda dari saham perusahaan Jenis lain, tetapi memandang saham itu satu

jenis dan memberinya satu hukum pula tanpa melihat perusahaan apa yang menerbitkannya.

Ulama-ulama besar seperti Abu Zahra, Abdur Rahman Hasan, dan Khalaf, berpendapat bahwa saham dan obligasi adalah kekayaan yang diperjual-belikan, karena pemiliknya memperjual-belikan dengan menjual dan membelinya dan dari pekerjaannya itu pemilik memperoleh keuntungan persis seperti pedagang dengan barang dagangannya, karena harga yang sebenarnya yang berlaku di pasar berbeda dari harga tertulis dalam kegiatan jual-beli tersebut. Berdasarkan pandangan itu, maka saham dan obligasi termasuk ke dalam kategori masuk objek zakat seperti kekayaan-kekayaan dagang lain dan dinilai sama dengan barang dagang.

Hal itu berarti bahwa zakat dipungut tiap di penghujung tahun sebesar 2.5% dari nilai saham-saham, sesuai dengan harga pasar pada saat itu dan setelah ditambah dengan keuntungan, dengan syarat pokok dan keuntungannya itu cukup senisab atau ditambah dengan dari sumber lain kebutuhan minimum sehari-hari, disesuaikan dengan kondisi pemilik saham bila tidak mempunyai sumber pencaharian lain seperti janda dan anak yatim, dikeluarkan dan kemudian baru dikeluarkan zakat dari sisa. Pendekatan ini tampaknya lebih baik dari pendekatan pertama ditinjau dari segi orang-orang tersebut. Karena setiap pemilik saham dapat mengetahui berapa nilai sahamnya dan keuntungan yang diperoleh setiap tahun, lalu dengan mudah ia bisa mengeluarkan zakatnya. Berbeda dengan pendekatan pertama, yang memperbeda-bedakan antara satu saham dari saham lain, yang satu dipungut zakatnya dari keuntungan sedangkan yang satu lagi dipungut dari saham dan keuntungannya, yang dipandang dari segi orang-orang yang dibebani kewajiban zakat tersebut cukup menyulitkan. Karena itu kita berpendapat bahwa pendekatan kedua lebih baik bagi kepentingan pembayar zakat, karena lebih mudah melaksanakannya. Terkecuali bila pemerintah yang bertugas memungut zakat dari perusahaan-perusahaan, dalam hal ini saya berpendapat bahwa pendekatan pertama lebih baik dan lebih kuat.

Dalam hal pemungutan pajak, Qardawi berpendapat bahwa kita harus memungut zakat hanya dari satu muka. Bisa dari nilai saham ditambah keuntungan sebesar 2.5% dan bisa dari keuntungan dan pendapatan bersih sebesar 10%, tidak boleh dari dua muka.

H. TEORI PRODUKSI - MOHAMMAD ABDUL MANNAN

Muhammad Abdul Mannan, merupakan seorang tokoh ahli ekonomi yang konsern dalam membahas produksi. Dalam karya master piecenya, *Islamic Economic; Theory and Practice*, Mannan telah menjelaskan bahwa tujuan produksi selain untuk meningkatkan utilitas suatu produk, juga bertujuan untuk kesejahteraan masyarakat. Di samping itu, sistem produksi dalam Negara Islam haruslah berlandaskan pada aspek objektif maupun subjektif. Aspek objektif merupakan cerminan kesejahteraan dalam bentuk material, sedangkan aspek subjektif teraplikasi pada proses produksi yang mengimplementasikan nilai-nilai ekonomi Islam (Mannan, 1989).

Proses produksi harus berdasarkan prinsip-prinsip ekonomi Islam, sehingga dapat memberikan kemaslahatan kepada stakeholder (Rafsanjani, 2016). Islam tidak sepenuhnya memberikan kebebasan aktivitas ekonomi seperti pada sistem ekonomi kapitalis, dimana manusia diperbolehkan menumpuk harta bahkan dengan menggunakan cara-cara yang bathil. Islam telah menetapkan kebijakan terhadap perilaku ekonomi, yakni keadilan dan kewajiban di mana setiap individu memiliki hak yang sama dalam memperoleh kekayaan dengan tanpa mengeksploitasi individu lainnya atau merusak kemashlatan masyarakat (Rahman, 1997).

Pendapat ini didukung oleh Rustam Effendi yang menegaskan bahwa tujuan produksi adalah kemaslahatan yang berkeadilan bagi individu (*self interest*) maupun masyarakat (*sosial interest*) (Effendi, 2003). Saat ini terjadi krisis kemanusiaan pada proses produksi, hal ini terletak pada mekanisme dan model produksi tanpa pertimbangan moral (*moral judgement*) (Sukarno, 2010), Ini sangat bertolak belakang dengan prinsip produksi yang dikonsepkan oleh Mannan yang menyebutkan bahwa produksi dapat memberikan

manfaat, kesejahteraan dengan tetap mengedepankan produksi yang ramah lingkungan, dan produksi yang berorientasi kesehatan fisik dan psikis manusia.

Menurut Muhammad Abdul Mannan Produksi berarti menciptakan manfaat, seperti juga konsumsi adalah pemusnahan produksi itu sendiri. Produksi tidak berarti menciptakan secara fisik sesuatu yang tidak ada, karena tidak seorang pun dapat menciptakan benda. Dalam pengertian ahli ekonomi, yang dapat dikerjakan manusia hanyalah membuat barang-barang menjadi lebih berguna.

1. Konsep Produksi

Konsep produksi dalam literatur ekonomi Islam, berasal dari bahasa arab “al-intaj” yang secara harfiah berarti “ijadul silatin” (menciptakan atau mengadakan sesuatu) (Sumar’in, 2013). Secara terminologi, produksi berarti aktivitas manusia dalam memanfaatkan sumber-sumber ekonomi yang disediakan oleh sang Kholiq guna menciptakan atau menambah manfaat yang bertujuan untuk memenuhi kebutuhan manusia (Adesy, 2016). Atas dasar terpenuhinya kebutuhan manusia itulah, akhirnya produksi dapat mewujudkan kemaslahatan.

2. Tujuan Produksi

Profit oriented menjadi dasar sebagai produsen dalam melakukan produksi yang dimulai dengan pemanfaatan faktor produksi sehingga menghasilkan output berupa barang ataupun jasa. Dalam ekonomi Islam, tidak hanya profit oriented melainkan juga diperlukan implementasi prinsip ekonomi syari’ah sebagai pedoman aktifitas produksi guna menciptakan maslahah. Pencapaian maslahah tersebut akan mendorong tercapainya falah sebagai tujuan akhir aktifitas ekonomi sekaligus tujuan hidup manusia.

3. Prinsip Produksi

Kegiatan produksi harus sejalan dengan tujuan aktivitas ekonomi yang lain, seperti konsumsi maupun distribusi, yaitu mencari falah (Kamma, 2015). Secara umum, prinsip produksi meliputi:

- a. Prinsip tauhid (At-tauhid). Prinsip ini menyebutkan bahwa aktivitas produksi tidak hanya melibatkan hubungan secara horizontal (hablun minannas) melainkan juga hubungan secara vertikal (hablun minallah).
- b. Prinsip kemanusiaan (Al-insaniyyah). Implementasi Al-insaniyyah adalah bahwa manusia mempunyai hak untuk mencapai kesejahteraan dengan mengaktualisasikan kemampuan produktif yang mereka miliki.
- c. Prinsip keadilan (Al-'adl). Perilaku adil akan memberikan kontribusi positif terhadap peningkatan kualitas hidup manusia.
- d. Prinsip kebajikan (Al-maslahah). Masalah memiliki implikasi terhadap pola hubungan vertikal maupun horizontal.
- e. Prinsip kebebasan (Al-hurriyah) dan tanggung jawab (Al-fardh). Manusia secara utuh memiliki kebebasan atas apa yang mereka kerjakan. Akan tetapi, dalam kebebasan tersebut juga menuntut adanya pertanggungjawaban. Dalam kegiatan produksi, manusia diharuskan dapat mengambil manfaat, mengeksplorasi dan mengelola sumber daya ekonomi tanpa merusak serta harus bertanggung jawab terhadap pelestariannya.

4. Produksi Perspektif Muhammad Abdul Mannan

Mannan menjelaskan bahwa produksi bukanlah proses penciptaan fisik sesuatu yang tidak ada, melainkan usaha bersama untuk menghasilkan/menambah utilitas barang/jasa guna kesejahteraan bersama (Mannan, 2009). Utilitas barang/jasa tersebut berkisar pada produksi hal-hal yang halal, menguntungkan (Haneef, 2010) dan diproses sesuai dengan ketentuan syari'at, baik dari segi zat, proses pengolahan maupun outputnya.

Istilah produksi secara implisit substansi produksi tercermin dalam beberapa terminologi, seperti: islahul mal (memperbaiki harta), kasab (usaha), imarah (memakmurkan), dan ihtiraf (bekerja) (Al-Haritsi, 2014). Esensi produksi pada masa ini berupa pengoptimalan sumber daya guna menambah manfaat suatu barang atau jasa yang berlandaskan pada aturan-aturan syari'at.

5. Faktor Produksi

Faktor produksi terdiri dari empat elemen. produksi merupakan hasil integrasi antara alam, usaha/kerja dengan manusia. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam surat Huud ayat 61.

Dan kepada Tsamud (kami utus) saudara mereka shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku Amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba- Nya)"

6. Jenis-Jenis Faktor produksi

a. Faktor alam/tanah

Menurut Manan Faktor produksi dirumuskan menjadi empat yaitu alam, modal, tenaga kerja dan peran organisasi (Mannan, 1989). Tanah Menurut Mannan,

"Islam has recognized land as factor of production not exactly in the sense it is used in modern times. In classical writings land, which was regarded as an important factor of production, includes all the natural resources used in the process of production, e. g. the surface of the earth, the fertility of soil, properties of air and water and mineral resources, etc" (Mannan, 1989).

b. Faktor tenaga kerja

Fungsi manusia sebagai tenaga kerja adalah pemanfaat dari segala sumber daya alam(Rafsanjani, 2016). Dengan usaha manusia sebagai tenaga kerja baik secara fisik maupun pikiran tersebut, selanjutnya ia mendapatkan imbalan/upah (Rahman, 1995). Mannan menyebutkan:

"Islam is quite alive to the interest of the employers as well who can also make a positive contribution toward the welfare of the society" (Mannan, 1989).

Eksistensi tenaga kerja dalam Islam sangat dijunjung tinggi, sebab dapat memberikan kontribusi positif terhadap peningkatan taraf hidup masyarakat, seperti perusahaan memperoleh output seperti yang direncanakan, sementara tenaga kerja memperoleh imbalan/intensif dari usaha yang telah mereka curahkan.

c. Faktor modal (capital)

Modal sering didefinisikan sebagai harta yang dapat membantu menghasilkan harta lainnya. Mannan menjelaskan, *“capital is produced by the expenditure of labour and the use of natural resources”* (Mannan, 1989). Pada prinsipnya, modal bukan merupakan faktor produksi utama. Kedudukan modal sebagai sarana untuk mengadakan tanah dan tenaga kerja. Semua benda yang bernilai selain tanah disebut sebagai modal termasuk benda milik umum.

d. Faktor Organisasi

Organisasi adalah wadah kerja sama untuk melaksanakan misi guna mencapai visi yang telah ditetapkan (Sucipto, 2010). Sistem kerja organisasi mengupayakan perpaduan pengolahan antara ketiga faktor produksi, yakni tanah, tenaga kerja dan modal dalam aktivitas produksi (Rahman, 1995). Konsep organisasi ekonomi Islam, beranggapan bahwa dalam pencapaian tujuan perusahaan, mutlak berlandaskan pada Al-Qur'an dan Hadis sebagai pondasi utama. Dalam Al-Qur'an Surat ash-Shaf: 4 dijelaskan bahwa

“sesungguhnya Allah Azza Wa Jalla menciptakan orang-orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur, mereka seakan seperti bangunan yang tersusun kokoh”.

Urgensi organisasi Islam menghendaki usaha yang halal, baik zat (bahan baku), cara perolehan, cara penggunaannya, mendasarkan usaha pada kekayaan bukan pinjaman, mengutamakan kepentingan sosial, adanya integritas moral, ketepatan dan kejujuran dalam *accounting*.

I. **TEORI *DEVELOPMENT AS FREEDOM* - AMARTYA SEN**

Melalui tulisannya dalam buku yang berjudul *Poverty and Famine: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Menurut Sen, kemiskinan dan kelaparan tidak hanya diakibatkan oleh bencana alam tetapi juga kediktatoran dalam sistem politik suatu negara. Hal ini memiliki dua alasan Pertama, Sen tidak hanya menekankan pembangunan sebatas pertumbuhan ekonomi, tetapi juga mengutamakan pembangunan sebagai penciptaan ruang kebebasan yang lebih luas (Winarno, 2011 : 85).

Bagi Sen pembangunan selalu berkaitan dengan usaha untuk mengupayakan munculnya bangunan kebebasan nyata dan atau pengembangannya yang lebih besar yang dapat dinikmati oleh rakyat, *development can be seen as a process of expanding the real freedoms that people enjoy* (Sen, 1999 : 3). Tidak ada person yang menjadi sasaran atau instrumen pembangunan, semuanya adalah subyek pembangunan yang memiliki kebebasan. Lebih lanjut Sen menyatakan bahwa kebebasan merupakan tolok ukur pembangunan dengan dua alasan, yaitu:

- a. Alasan evaluatif, penilaian atas keberhasilan pembangunan dipahami berdasarkan sejauh mana kebebasan manusia meningkat.
- b. Alasan efektivitas, keberhasilan pembangunan sepenuhnya tergantung pada manusia yang bebas. Dengan kebebasan yang dimilikinya, manusia menentukan tujuan dan cara pemenuhan kebutuhannya. Sehubungan dengan pembangunan sebagai perluasan kebebasan, menurut Sen perlu didasarkan atas dua sudut pandang yaitu: *the primary end*, yang disebut sebagai peran konstitutif yang mengacu kepada pentingnya kebebasan sesungguhnya dalam meningkatkan kehidupan manusia dan *the principal means*, yang disebut sebagai peran instrumental yang mengacu kepada sarana-sarana untuk mencapai kebebasan seutuhnya. (Sen, 1999 : 36).

Instrumental kebebasan terdiri dari lima jenis:

1. kebebasan politik,
2. kesempatan-kesempatan dalam bidang ekonomi,
3. kesempatan-kesempatan dalam bidang sosial,
4. jaminan adanya keterbukaan, dan
5. jaminan keamanan (Sen, 1999 : 38).

Dalam mewujudkan kebebasan perlu upaya untuk menghilangkan intoleransi, kemiskinan dan pemerintahan yang totaliter. Bagi penyanggah kebebasan sebagai instrumen dan tujuan pembangunan, menurut Wiyta penolakan terhadap kebebasan didasarkan atas beberapa argumentasi sebagai berikut (Wiyta, 2009): Pertama, kebebasan menghambat pembangunan ekonomi. Kedua, bagi manusia pemenuhan kebutuhan ekonomi lebih utama daripada kebebasan politik. Dalam hal ini, pemenuhan kebutuhan ekonomi lebih berkaitan langsung dengan kehidupan eksistensial pertama manusia. Ketiga, kebebasan adalah konsep Barat, sehingga tidak sesuai dengan nilai-nilai Timur. Penerapan kebebasan sebagai konsep Barat di Timur akan menjadi dominasi nilai, penguasaan. Bagi Sen, pembangunan harus dipandang sebagai usaha untuk memperluas kebebasan substantif atau human capability (Sen: 1999, 49). Yang terdiri dari dua yaitu human capital yang memfokuskan kepada upaya untuk meningkatkan produksi atau agar manusia lebih produktif agar meningkatkan pertumbuhan ekonomi. Dan konsep human capability lebih kepada kebebasan manusia untuk memenuhi kehendaknya terutama untuk bebas.

Kapabilitas merupakan elemen fundamental manusia karena semakin besar kapabilitas seseorang, makin besar pula kebebasan untuk merespon peluang-peluang yang ada. Selain itu kapabilitas juga mampu mempengaruhi perubahan sosial dan ekonomi, hal ini sesuai dengan yang diungkapkan Sen bahwa kemiskinan terjadi karena adanya perampasan kapabilitas (capability deprivation). Konsep human capability Sen dapat dipahami dengan membedakan antara

pertumbuhan dan perkembangan ekonomi dalam konteks pembangunan.

Tujuan utama pertumbuhan ekonomi adalah menaikkan pendapatan per kapita. Sedangkan perkembangan ekonomi menyangkut pengembangan kemampuan manusia yang berkaitan dengan peningkatan harapan hidup, bebas buta huruf, kesehatan dan pendidikan dalam masyarakat. Dengan demikian perkembangan selalu sinergis dengan peningkatan harkat manusia. Sehubungan dengan hal tersebut Sen berpendapat bahwa negara seharusnya berfokus kepada tujuan yang nyata, yakni: perkembangan potensi manusia. Peningkatan perkembangan ekonomi berbanding lurus dengan peningkatan anggota masyarakat yang bebas dari buta huruf dan harapan hidup dari pada pertumbuhan produksi atau tingkat pendapatan.

J. TEORI PERDAGANGAN INTERNASIONAL - ABU 'UBAID AL - QASIM

Abu 'Ubaid Al-Qasim berpandangan bahwa intervensi pemerintah dalam perdagangan internasional sangat dibutuhkan untuk memastikan hukum-hukum dalam Al-Qur'an dan Sunnah dijalankan. Ia menyarankan perdagangan international untuk menciptakan sistem ekonomi yang adil bagi masyarakat. Hal ini lebih memberikan kepastian untuk mewujudkan tujuan pembangunan ekonomi dan menciptakan kesejahteraan sosial.

Perdagangan menempati peran yang penting dalam ajaran Islam. AlQur'an misalnya menyebutkan suku Quraisy sebagai nama sebuah surat dan menyebutkan bagaimana mereka melakukan perjalanan dagang. Allah Azza Wa Jalla menganugerahi keamanan bagi Quraisy dalam melakukan perdagangan ke Yaman pada musim dingin dan ke Suriah pada musim panas. Suku Quraisy bahkan menjadi pelaku perdagangan internasional yang telah mencapai sejumlah wilayah penting peradaban di masanya. Misi perdagangan Quraisy telah sampai ke Bizantium di utara, Persia di timur, Ethiopia di barat, dan Yaman di selatan.

Al-Qur'an juga menggunakan sejumlah redaksi dalam Bahasa Arab yang dekat maknanya dengan perdagangan. Kata-kata tersebut antara lain adalah *hisāb*, *jaza'*, *hasira*, *syira* (*isyara*), *qaradha*, dan lainnya yang diulang di beberapa tempat dalam Al-Qur'an. Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam yang lahir dari Suku Quraisy juga memiliki darah pedagang yang membawanya pada usaha ini sebelum masa kenabian. Beliau juga menjadi contoh sukses dalam perdagangan sehingga menjadi kepercayaan banyak pihak dalam kerjasama bisnis.

Ajaran Islam dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam dalam perdagangan ini kemudian memberikan pengaruh pada perilaku bisnis dan perdagangan sebagai salah satu aspek kehidupan umat Islam sekaligus sebagai salah satu media dakwah yang membuat Islam tersebar ke berbagai wilayah dunia. Melalui perdagangan Islam dapat diterima di berbagai wilayah dengan damai dan sangat memperhatikan perdagangan ini juga mengilhami banyak pemikir Muslim untuk menghasilkan karya berkaitan dengan hal ini ataupun topik ekonomi yang lebih luas. Abu 'Ubaid menggunakan sejumlah metode yang memperkuat argumentasinya, seperti analogi maupun kondisi faktual di masanya.

Abu 'Ubaid merupakan perintis awal kajian kebijakan publik di bidang ekonomi termasuk perdagangan internasional di masa awal Islam, tepatnya Dinasti Abbasiyah. Kitab *al-Amwal* merupakan sebuah mahakarya tentang ekonomi yang dibuat oleh Abu 'Ubaid yang menekankan beberapa isu mengenai perpajakan, hukum, serta hukum administrasi dan hukum internasional. Kitab *Al-Amwal* secara komprehensif membahas tentang sistem keuangan publik Islam terutama pada bidang administrasi pemerintahan. kitab ini juga memuat sejarah ekonomi Islam selama dua abad pertama hijriyah, dan merupakan sebuah ringkasan tradisi Islam asli dari Nabi, para sahabat dan para pengikutnya mengenai permasalahan ekonomi.

Abu 'Ubaid, dalam Kitab *Al-Amwal*, banyak mengutip pandangan dan perlakuan ekonomi dari imam dan ulama terdahulu. Ia sering mengutip pandangan Malik ibn Anas dan pandangan sebagian besar

ulama madzhab Syafi'i lainnya, dan juga mengutip beberapa ijhtihad Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad ibn al Hasan asy-Syaibani.

1. Tidak adanya nol tarif

Abu 'Ubaid mengambil kesimpulan bahwa cukai merupakan adat kebiasaan yang senantiasa diberlakukan pada zaman jahiliyah. Kemudian Allah membatalkan sistem cukai tersebut dengan pengutusan Rasulullah dan agama Islam. Lalu, datanglah kewajiban membayar zakat sebanyak seperempat dari 'usur (2.5%). Dari Ziyad bin Hudair, ia berkata, "Saya telah dilantik Umar menjadi petugas bea cukai. Lalu dia memerintahkanku supaya mengambil cukai barang impor dari para pedagang kafir harbi sebanyak 'usur (10%), barang impor pedagang ahli dzimmah sebanyak setengah dari 'usur (5%), dan barang impor pedagang kaum muslimin seperempat dari 'usur (2.5%)".

Yang menarik, cukai merupakan salah satu bentuk merugikan orang lain, yang sekarang ini didengungkan oleh penganut Perdagangan Bebas (free trade), bahwa tidak boleh ada tarif barrier pada suatu negara. Barang dagangan harus bebas masuk dan keluar dari suatu negara. Dengan kata lain, bea masuknya nol persen. Tetapi, dalam konsep Islam, tidak ada sama sekali yang bebas, meskipun barang impor itu adalah barang kaum muslimin. Untuk barang impor kaum muslimin dikenakan zakat yang besarnya 2.5%. Sedangkan non muslim, dikenakan cukai 5% untuk ahli dzimmah (kafir yang sudah melakukan perdamaian dengan Islam) dan 10% untuk kafir harbi (Yahudi dan Nasrani). Jadi, tidak ada prakteknya sejak dari dahulu, bahwa barang suatu negara bebas masuk ke negara lain begitu saja.

2. Cukai Bahan Makanan Pokok

Untuk minyak dan gandum yang merupakan bahan makanan pokok, cukai yang dikenakan bukan 10% tetapi 5% dengan tujuan agar barang impor berupa makanan pokok banyak berdatangan ke Madinah sebagai pusat pemerintahan saat itu. Hal ini bertujuan supaya barang impor terus berdatangan ke negeri madinah. Dan dia

telah memungut cukai dari barang impor Al-Qithniyyah sebanyak 'usyur (10%)".

3. Ada Batas Tertentu untuk Cukai

Tidak semua barang dagangan dipungut cukainya. Ada batas-batas tertentu dimana kalau kurang dari batas tersebut, maka cukai tidak akan dipungut. Yaitu, pada setiap dua puluh dinar mesti dikenakan cukai sebanyak satu dinar. Apabila kadarnya kurang dari jumlah tersebut, maka hitunglah dengan kadar kekurangannya, sehingga ia mencapai sepuluh dinar. Apabila barang dagangannya kurang dari sepertiga dinar, maka janganlah engkau memungut apapun darinya.

Konsep ekspor dan Impor di dalam perdagangan internasional menurut Abu 'Ubaid Al-Qasim, bahwa intervensi pemerintah sangat dibutuhkan untuk bertindak sebagai mekanisme dalam menerapkan hukum Al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, ia tidak menempatkan peran pemerintah dalam bentuk intervensi sebagai kapitalisme dan sosialisme tetapi sebagai tugas amr ma'ruf nahy munkar yang harus berorientasi pada keadilan bersama dan kesejahteraan sosial, termasuk semua kebijakan dan peraturan yang digunakan oleh pemerintah. Semua instrumen peran pemerintah dalam ekonomi, kebijakan pemerintah, regulasi dan pengawasan pemerintah untuk memainkan peran dalam upaya menjaga perekonomian berjalan dalam stabilitas dengan menjunjung tinggi keadilan bersama dan mewujudkan kesejahteraan sosial di negara bagian.

Dengan semua ini, Abu 'Ubaid Al-Qasim membuat peran pemerintah di dalam konsep Perdagangan Internasional lebih mudah untuk mewujudkan tujuan pembangunan ekonomi yang menciptakan keadilan bersama dan kesejahteraan sosial di negara bagian. Sedangkan peran pemerintah dalam perdagangan internasional dalam pemikiran Abu 'Ubaid, adalah untuk menciptakan sistem ekonomi yang adil bagi masyarakat, dan itu akan membuat masyarakat menjadi mudah untuk mencapai kesejahteraan serta

dapat memberikan kepastian dalam mewujudkan tujuan pembangunan ekonomi dan menciptakan kesejahteraan sosial.

K. TEORI MATA UANG BY IBNU KHALDUN

1. Biografi Ibnu Khaldun

Nama lengkapnya adalah Abd al-Rahman bin Muhammad bin Khaldun al-Hadrawi, dikenal dengan panggilan Waliyuddin Abu Zaid, Qadi al-Qudat. Ia lahir tahun 732 H di Tunis . Ia bermazhab Maliki, Muhadist al-Hafidz, pakar ushul fiqh, sejarawan, pelancong, penulis dan sastrawan. Saat kecil ia biasa dipanggil dengan nama Abdurrahman. Sedangkan Ibnu Zaid adalah panggilan keluarganya. Ia bergelar waliyudin dan nama populernya adalah Ibnu Khaldun. Gelar waliyudin merupakan gelar yang diberikan orang sewaktu Ibnu Khaldun memegang jabatan hakim (qadli) di Mesir. Sebutan 'alaham didepan namanya menunjukkan bahwa pemakai gelar tersebut merupakan orang yang mempunyai gelar keserjanaan tertinggi, sebagaimana gelar-gelar yang lain, seperti Rais, Al-Hajib, Al-Shadrul, Al-Kabir, Al-Faqih, Al-Jalil dan Imamul A'immah, Jamal al-Islam wa al-Muslimin. Mengenai tambahan nama belakangnya, al-Maliki, ini dihubungkan dengan imam mazhab yang dianutnya dalam ilmu fiqh, yaitu mazhab Imam Malik bin Anas. Nenek moyangnya berasal dari Hadramaut yang kemudian bermigrasi ke Seville (Spanyol) pada abad ke-8 setelah semenanjung itu dikuasai Arab muslim. Keluarga yang dikenal pro Umayyah ini selama berabad-abad menduduki posisi tinggi dalam politik di Spanyol, sampai akhirnya hijrah ke Maroko beberapa tahun sebelum Seville jatuh ke tangan Kristen pada 1248 M. Setelah itu mereka menetap di Tunisia. Di kota ini mereka dihormati oleh pihak istana, diberi tanah milik dinasti Hafsiyah. Latar belakang keluarga dari kelas atas ini rupanya menjadi salah satu faktor penting yang kemudian mewarnai karir hidup Ibnu Khaldun dalam politik sebelum ia terjun sepenuhnya ke dunia ilmu. Otak cerdas yang dimilikinya jelas turut bertanggung jawab mengapa ia tidak puas bila tetap berada di bawah. Orientasi ke atas inilah yang mendorongnya untuk terlibat dalam berbagai intrik politik yang melelahkan di Afrika

Utara dan Spanyol. Salah satu karya fenomenal Ibnu Khaldun adalah Kitab Al-Muqaddimah, yang selesai penulisannya pada Nopember 1377. Sebuah kitab yang sangat menakjubkan, karena isinya mencakup berbagai aspek ilmu dan kehidupan manusia pada ketika itu. Al-Muqaddimah secara harfiah berarti 'pembukaan' atau 'introduksi' dan merupakan jilid pembuka dari tujuh jilid tulisan sejarah. Al-Muqaddimah mencoba untuk menjelaskan prinsip-prinsip yang menentukan kebangkitan dan keruntuhan dinasti yang berkuasa (daulah) dan peradaban ('umran). Tetapi bukan hanya itu saja yang dibahas. Al-Muqaddimah juga berisi diskusi ekonomi, sosiologi dan ilmu politik, yang merupakan kontribusi orisinal Ibnu Khaldun untuk cabang-cabang ilmu tersebut. Ibnu Khaldun juga layak mendapatkan penghargaan atas formula dan ekspresinya yang lebih jelas dan elegan dari hasil karya pendahulunya atau hasil karya ilmuwan yang sejaman dengannya. Melahirkan karya Al-Muqaddimah menjadikan Ibnu Khaldun sebagai seorang genius polymath (jenius dalam berbagai bakat) dan seorang renaissance man yang menguasai banyak bidang ilmu. Di dalam kitab ini, Ibnu Khaldun membicarakan berbagai topik seperti sejarah, geografi, matematik, agama, sistem kerajaan, sistem ekonomi, sistem pendidikan dan lain-lain.

2. Mata Uang Memegang Peranan Penting

Ibnu Khaldun hidup di jaman di mana mata uang sudah menjadi alat penghargaan. Pada masa itu ia sudah membicarakan kemungkinan yang bakal terjadi tentang kedudukan yang selanjutnya dari mata uang. Dia menulis sebagai berikut: "Sesudah demikian, ALLAH Azza Wa Jalla telah menjadikan pula dua barang galian yang berharga, ialah emas dan perak menjadi bernilai di dalam perhubungan ekonomi. Keduanya menurut kebiasaan menjadi alat perhubungan dan alat simpanan bagi penduduk dunia. Jika terjadi alat perhubungan dengan yang lainnya pada beberapa waktu, maka tujuan yang utama tetap untuk memiliki kedua benda itu di dalam peredaran harga-harga pasar, karena keduanya terjauh dari pasar itu".

Akhirnya Ibnu Khaldun meramalkan bahwa kedua barang galian ini nanti akan mengambil tempat yang terpenting di dalam dunia perekonomian, ialah melayani tiga kepentingan, yaitu: pertama, menjadi alat penukar dan pengukur harga, sebagai nilai usaha (makasib); kedua, menjadi alat perhubungan, seperti deviezen (qaniah); dan ketiga, menjadi alat simpanan di dalam bank-bank (zakhirah). Inilah analisa Ibnu Khaldun sewaktu emas dan perak baru merupakan dinar dan dirham. Dia sudah mengetahui bahwa dengan secepatnya dunia akan meninggalkan zaman natural wirschift (tukar menukar barang), berpindah kepada jaman modern yang lebih terkenal dengan “geld wirschift” (jual beli dengan perantaraan uang). Dalam jaman baru itu, emas dan perak akan menempati tempatnya “ukuran nilai” (standaard). Mungkin ada waktunya juga harga itu diganti dengan uang kertas, sebagaimana yang terjadi pada jaman kita ini. Tetapi tujuan yang sebenarnya seperti keterangan Ibnu Khaldun tetap emas dan perak. Tiap-tiap uang kertas yang dicetak mesti ada jaminan emas atau perak di dalam bank. Sebagai contoh riel adalah seperti apa yang pernah dikatakan oleh Robert G. Rodkey, bahwa bank deposit yang pertama ada di kota-kota Itali, yang dimulai pada permulaan jaman Renaissance pada abad 15, yaitu berabad-abad di belakang jaman tengah Islam.

L. TEORI HAK MILIK BY IBNU TAIMIYAH

1. Biografi Ibnu Taimiyah

Nama lengkap adalah Taqi al-Din Ahmad bin Abd. Al-Halim bin Abdi Salam bin Taimiyah. Beliau lahir di Harran 22 januari 1263 M (10 Rabiul Awwal 661). Ayahnya Abdal-Halim, pamannya Fakhruddin dan kakeknya Majduddin merupakan ulama besar dari mazhab Hambali. Keluarganya mengungsi dari tempat kelahirannya tahun 1262 M, menjelang kedatangan pasukan Mongol dan mengungsi ke Damaskus. Saat itu beliau berusia 7 tahun. IbnuTaimiyah menyelesaikan pendidikannya dalam bidang yurisprudensi (fiqh), hadis nabi, tafsir Al-Quran, matematika dan filsafat pada usia yang sangat muda. Diantara gurunya adalah syamsudin al-Maqdisi, ibnu al-Yusr, al-kamal

bin abd Majid, Yahya bin al-Shairafi, Ahmad bin abu al-Khair dan yang lainnya. Ibnu Taimiyah membahas prinsip-prinsip masalah ekonomi dalam dua buku, yaitu: *al Hisbah fi al Islam* (Lembaga Hisbah dalam Islam) dan *Al Siyasa al Syar'iyah fi Ishlah Al Ra'iwa al Ra'iyah* (Hukum Publik dan Privat dalam Islam). Dalam buku pertama, ia banyak membahas tentang pasar dan intervensi pemerintah dalam kehidupan ekonomi. Dalam buku kedua, ia membahas masalah pendapatan dan pembiayaan publik. Ia juga dikenal sebagai seorang pembaharuan, dengan pengertian memurnikan ajaran Islam agar tidak bercampur dengan hal-hal yang berbau bid'ah. Diantara elemen gerakan reformasinya, adalah: pertama, melakukan reformasi melawan praktek-praktek yang tidak Islami. Kedua, kembali kearah prioritas fundamental dan semangat keagamaan yang murni, sebaliknya memperdebatkan ajaran yang tidak fundamental dan sekunder. Ketiga, berbuat untuk kebaikan masyarakat umum melalui intervensi pemerintah dalam ikut serta menjaga mereka dari sikap eksploitatif dan mementingkan diri sendiri.

2. Konsep Hak Milik

Dalam Islam, ALLAH Azza Wa Jalla pemilik yang sesungguhnya dan mutlak. Menurut Ibnu Taimiyah, penggunaan hak milik dibolehkan sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Ada tiga jenis hak milik, sebagai berikut:

- a. Hak milik individu: Setiap individu memiliki hak untuk menikmati hak miliknya, menggunakannya secara produktif, memindahkannya dan melindunginya dari pemubaziran. Ia tidak boleh menggunakannya secara berlebihan untuk tujuan bermewah-mewahan.
- b. Hak milik sosial atau kolektif: Hak milik sosial memiliki bentuk yang bermacam-macam. Misalnya, sebuah objek bisa saja dimiliki oleh dua orang atau lebih, organisasi atau asosiasi. Contoh penting dari kepemilikan bersama adalah anugerah alam, seperti: air, rumput dan api yang juga disebutkan dalam hadis Rasulullah shallallahu alaihi wasallam. " manusia itu berserikat

(dalam pemanfaatan tiga hal) yaitu: air, rumput dan api”. (HR. Ahmad bin Hambal). Salah satu alasan dari keharusan pemilikan kolektif terhadap obyek-obyek alam adalah semua itu diberikan oleh ALLAH Azza Wa Jalla secara gratis dan semua itu demi kepentingan umum.

- c. Hak milik Negara : Negara membutuhkan hak milik utuh dalam memperoleh pendapatan, sumber-sumber penghasilan dan kekuasaan untuk melaksanakan kewajibannya, seperti untuk menyelenggarakan pendidikan, regenerasi moral, memelihara keadilan, memelihara hukum dan secara umum melindungi seluruh kepentingan material dan spiritual penduduk. Menurut Ibnu Taimiyah, sumber utama dari pendapatan Negara adalah zakat dan harta rampasan perang (ghanimah).

M. TEORI-TEORI WAKAF DALAM KITAB FATH AL-BARI

Ibnu Hajar Al'Asqalani

Perkembangan wakaf yang diharapkan berkembang pesat membutuhkan solusi respon yang lengkap dan meyakinkan. Masalahnya, dasar hukum wakaf yang bersumber dari sumber hukum yang disepakati sangat terbatas. Peneliti wakaf tidak menemukan bukti apapun dari Al-Quran terkait wakaf yang dapat selidiki. Biasanya yang menjadi dasar pembuktiannya adalah hadits 'Umar Ibn Khattab ketika ia memperoleh tanah Khaibar dan bermaksud untuk menyumbangkannya. Dalam hadits ini Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam memberikan penjelasan yang dapat diartikan lebih lanjut untuk amalan dan pengelolaan wakaf. Hanya saja dalil tentang wakaf dalam hadits Nabi Muhammad juga sangat terbatas. Oleh karena itu, ijtihad menjadi solusi paling sensitif untuk menjawab permasalahan wakaf yang semakin kompleks.

Al-Imam al-Hafiz Abi al-Fadal Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalani al-Misri, namun lebih dikenal sebagai Ibn Hajar atau Ibn Hajar al-'Asqalani. Lahir di Mesir pada usia 12 tahun di Sya'ban 773 H atau 517 tahun. Bukunya yang berjudul Fath al-Bari Syarhi Sahihal-Bukhari merupakan kitab abadi dan dianggap sebagai syarah terbaik

bagi Sahih al-Bukhari. Buku syarah ini terdiri dari 13 jilid ditambah satu jilid muqadimah yang berjudul Hadyul-Sari. (Al-'Asqalani, 2000d)

Kata wakaf berasal dari bahasa Arab dan artinya al-waqfu. Harfiyah, al-waqfu artinya berhenti atau berhenti (Munawwir, 2002). Dalam fiqh, wakaf diartikan sebagai harta yang diberikan kepada orang yang disimpan substansinya, sedangkan manfaatnya dapat digunakan untuk kepentingan umum atau dapat fi sabilillah (Sabiq, n.d.). Dalam praktiknya, wakaf telah lama mengakar dalam tradisi Islam sepanjang sejarah, baik di Indonesia maupun di negara Muslim lainnya.

Delapan hadis dalam kitab Fath al-Bari yang menjelaskan tentang wakaf, namun dari hadits tersebut nampak bahwa hadits 'Umar Ibn Khattab merupakan hadits yang paling umum digunakan sebagai dasar hukum wakaf oleh banyak ulama tentang wakaf. Secara umum, semua hadits yang berhubungan dengan wakaf bisa dijadikan dalil penggunaan wakaf (dalil al-masyru'iyah). Sesuatu yang dipraktekkan atau disetujui oleh Nabi Muhammad setidaknya mengatur hukum diterimanya perbuatan tersebut, karena

Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam tidak dapat melakukan atau mengizinkan suatu perbuatan yang dilarang dalam agama.

1. Teori Objek Wakaf

Diriwayatkan dari Ibnu 'Umar ra, bahwa 'Umar Ibn Khattab memperoleh tanah (kebun) di Khaibar, lalu ia datang kepada Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam, seraya berkata, "Wahai Rasulullah saya memperoleh tanah yang belum pernah saya peroleh harta yang lebih baik bagiku melebihi tanah tersebut, maka apa yang engkau perintahkan (kepadaku) mengenainya?" Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam menjawab, "Jika mau, kamu tahan pokoknya dan kamu sedekahkan (hasilnya)". Ibnu 'Umar berkata, "Maka 'Umar menyedekahkan tanah tersebut (dengan mensyaratkan) bahwa tanah itu tidak dijual, tidak dihibahkan, dan tidak diwariskan, yaitu kepada orang-orang fakir, kerabat, riqab (hamba sahaya), sabilillah, tamu dan Ibnu Sabil. Tidak berdosa bagi orang yang mengelola untuk memakan dari (hasil) tanah itu secara ma'ruf (wajar)

atau memberi makan seorang teman, dengan tanpa menjadikannya sebagai hak milik.

Ibn Hajar (Al-'Asqalani, 2000c) juga banyak menyebutkan kesimpulan tentang wakaf dari hadits yaitu syarat wakaf berupa aset dan menolak gagasan bahwa wakaf itu tidak kekal atau bisa dicabut dari wakaf. Menurut Imam al-Syafi'i, wakaf merupakan ciri khas umat Islam dan tidak diketahui apakah wakaf pernah terjadi di zaman masa lampau.

2. Teori Wakaf Harta Yang Bergerak

Hadits di atas lebih cocok digunakan sebagai argumentasi untuk menunjukkan hukum zakat. Adapun baginya, itu dijadikan salah satu dalil wakaf karena hadits ini menjelaskan mengapa Khalid Ibn Walid termasuk salah satu orang yang "dicurigai" enggan membayar zakat, artinya Khalid menyumbangkan baju besi dan baju zakatnya. Orang yang telah bersedekah kepada sunnah, secara logika tidak mungkin meninggalkan sedekah wajib. Hadits Khalid ini digunakan sebagai bukti untuk masuk wakaf bergerak atau *Al-manqul* dan diperbolehkan juga harta wakaf tetap ada pada orang yang menyumbangkannya. (Al-'Asqalani, 2000b)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra, ia berkata, "Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam pernah memerintahkan seseorang untuk menarik sedekah (zakat). Lalu dikatakan kepadanya, bahwa Ibnu Jamil, Khalid Ibn Walid dan 'Abbas Ibn 'Abdul Muttalib enggan menunaikannya. Maka Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam bersabda, "Mengapa Ibnu Jamil tidak mau membayar zakat, padahal semula dia miskin, kemudian dia diberi kekayaan oleh Allah dan Rasul-Nya. Adapun Khalid, maka kalian telah menganiaya pada jalan Allah. Sedangkan 'Abbas Ibn 'Abdul Muttalib, dia adalah paman Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam, maka wajib baginya membayar zakat dan sejumlah perhitungan yang senilai dengan zakat (yakni dua kali lipat dari zakat orang biasa).

3. Teori Wakaf Secara Berjamaah

Diriwayatkan dari Anas Ibn Malik ra, ia berkata, “Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam tiba di Madinah, Beliau singgah di kawasan yang agak tinggi di kota itu, yaitu sebuah tempat yang bernama Bani ‘Amru Ibn‘Auf. Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam tinggal bersama mereka selama empat belas malam, kemudian beliau mengirim utusan supaya memanggil (pemimpin) Bani an-Najjar, lalu mereka pun mendatanginya dengan menenteng pedangpedang mereka. Seakan-akan, aku melihat Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam berada di atas kendaraannya dan Abu Bakar berada di belakang, sementara Bani al-Najjar mengelilinginya. Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam membiarkan untanya itu membawanya hinggalah tiba di halaman rumah milik Abu Ayyub.

Beliau senang mengerjakan shalat walau di mana saja bila tiba waktu shalat, lalu beliau shalat di dalam tempat pemeliharaan kambing. Beliau memerintahkan agar membangun masjid, lalu mengirim (utusan) untuk memanggil sekelompok Bani Al-Najjar, seraya berkata, “Wahai Bani Al-Najjar, berikan tawaran (harga) kebun kalian ini kepadaku?”. Mereka menjawab, “Tidak. Demi Allah, kami tidak meminta harganya kecuali hanya kepada Allah”. Lalu, Anas berkata, “Pada tempat itu, seperti apa yang aku katakan, terdapat kuburan orang-orang musyrik, ada reruntuhan bangunan dan ada pohon kurma. Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam memerintahkan agar membongkar kuburan orang-orang musyrik itu, meratakan bangunan dan memotong pohon kurma. Lalu mereka menjadikan pohon kurma tersebut sebagai arah kiblat dan sebuah batu besar sebagai bahu pintu gerbang. Mereka memindahkan batu besar itu sambil mengalunkan syair dan Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam bersama mereka, beliau bersabda, “Ya Allah, tidak ada kebaikan melainkan kebaikan akhirat, maka ampunilah orang-orang Al-Anshor dan orang-orang Al-Muhajirin”.

Mengingat kedudukan hadits ini dalam kitab Fath Al-Bari, maka dapat disimpulkan bahwa hadits tersebut di atas dapat dijadikan dalil untuk membolehkan wakaf berjamaah, memperbolehkan wakaf

masjid dan memperbolehkan status wakaf milik bersama, meski jelas harta itu tidak dibagi karena setiap wakaf dilakukan di bersama-sama

4. Teori Wakaf dengan Tanpa Tujuan Spesifik

Diriwayatkan dari 'Amer Ibnal Haris, saudara dari isteri Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam yaitu Juwairiyah binti Al-Harits, ia berkata, "Tatkala wafat, Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam tidak meninggalkan dirhm, dinar, budak laki-laki, budak perempuan, dan tidak meninggalkan harta sedikitpun kecuali seekor bighalnya yang berwarna putih dan pedangnya serta sebidang tanah yang beliau jadikan sebagai sedekah

Hadits ini dijadikan dalil bagi orang-orang yang mengartikan wakaf tetapi tidak memiliki tujuan khusus apa itu wakaf, sehingga mereka menawarkan kelonggaran pada bagian-bagian yang akan mendapat manfaat dari wakaf tersebut. Dalam hadits ini, kata wakaf tidak menyebut kata sedekah, tapi ada. Penyebutan frasa "ketika Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam wafat" memiliki makna yang mirip dengan wasiat, dari sudut pandang pelaksanaan wakaf setelah wafat.

5. Teori Wakaf dengan Mengambil Manfaatnya

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra bahwasannya Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam melihat seorang laki-laki mengiring ont, lalu beliau bersabda, "Naiklah ont itu." Ia menjawab, "Ini ont kurban." Beliau bersabda, "Naiklah ont itu" Ia menjawab "Ini ont kurban". Beliau bersabda, "Naiklah ont itu, celaka kamu! (Beliau mengucapkan demikian) pada kali yang ketiga atau kedua

Hadits ini tidak secara langsung menyebutkan kata wakaf, tetapi dapat disimpulkan bahwa hukum memperbolehkan orang yang telah menyumbangkan barangnya untuk terus menerima atau menerima manfaat dari wakaf (Al-'Asqalani, 2000b)

6. Teori Bukti Wakaf

Diriwayatkan dari Ibnu 'Abbas ra bahwa Sa'ad Ibn "Ubadah ra ibunya meninggal dunia ketika ia tidak ada ditempat, lalu ia datang kepada Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam untuk bertanya, "Wahai Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam, sesungguhnya ibuku telah meninggal sedang saya tidak ada ditempat, apakah jika saya bersedekah untuknya akan bermanfaat baginya?". Rasul Shalallahu Alaihi Wassalam menjawab, "ya". Sa'ad berkata, "Saksikanlah bahwa kebunku yang banyak buahnya aku sedekahkan untuknya".

Hadits Sa'ad Ibn' Ubadah inilah yang dijadikan sebagai bukti keterangan dalam wakaf. Dalam hadits tersebut, Sa'ad menyaksikan wakafnya kepada Nabi Muhammad. Al-'Asqalani, 2000c)

7. Teori Wakaf Lebih dari 1/3 dari Harta Yang Dimiliki

Diriwayatkan dari Anas Ibn Malikra, ia berkata, "Abu Thalhah adalah orang dari golongan ansar yang memiliki kebun kurma paling banyak di Madinah, kebun kurma yang paling ia sukai adalah kebun Bairuha'. Kebun itu berada di depan Masjid Nabawi. Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam biasa masuk dan minum air yang baik di kebun itu". Anas melanjutkan, "Ketika Allah menurunkan ayat ini (Kalian tidak akan sampai pada kebaikan yang sempurna sampai kalian menginfakkan harta yang paling kalian cintai), maka Abu Thalhah menemui Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam lalu berkata, "Wahai Rasulullah, Allah telah menurunkan ayat kepadamu, dan sesungguhnya harta saya yang paling saya cintai adalah kebun Bairuha' dan sesungguhnya saya menginfakkannya di jalan Allah, saya berharap bisa menjadi kebajikan dan simpanan di sisi Allah. Maka gunakanlah harta tersebut sesuai dengan petunjuk Allah kepadamu." Maka Rasulullah Bersabda, "Bakh, itulah harta yang mulia. Sungguh, aku telah mendengar apa yang engkau katakan dan aku berpendapat agar engkau membagikannya kepada kerabatmu. Maka Abu Thalhah berkata, "Aku akan melakukannya wahai Rasulullah." Kemudian dia membaginya kepada kerabat dan keluarga pamannya.

Hadits ini juga menyiratkan bahwa sedekah diperbolehkan meskipun lebih dari sepertiga miliknya dilakukan oleh seseorang yang tidak sakit parah (maut maradh), karena dalam hadits ini Nabi tidak menetapkan syarat untuk sedekah lebih lanjut.(Al-'Asqalani, 2000c)

8. Teori Keutamaan Wakaf

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra, Ia berkata, "Telah berkata Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam, "Barang siapa menahan (mewakafkan) seekor kuda di jalan Allah (disadari) karena iman kepada Allah dan membenarkan janji-Nya, maka makannya, minumannya, kotorannya dan kencingnya (akan menambah berat) timbangannya pada hari kiamat

Hadits ini menjelaskan tentang keutamaan wakaf yaitu harta yang dianugerahkan akan meningkatkan amalan orang yang melimpahkannya, semua yang ada hubungannya dengan kebaikan itu.(Al-'Asqalani, 2000a)

N. TEORI AL-QURAN TENTANG EKONOMI

1. Definisi ekonomi dan ekonomi Islam menurut Yusuf Al Qarhdawi

Definisi Ekonomi dan Ekonomi Islam Secara bahasa ekonomi berasal dari bahasa Yunani kuno (*Greek*) yaitu *Oikos* (rumah tangga) dan *nomos* (aturan). Jadi secara Bahasa ekonomi berarti aturan rumah tangga. Menurut istilah konvensional ekonomi berarti aturan-aturan untuk menyelenggarakan kebutuhan hidup manusia dalam rumah tangga baik rumah tangga rakyat maupun rumah tangga Negara (Idri, 2015). Para pakar ekonomi konvensional mendefinisikan ekonomi sebagai suatu usaha untuk mendapatkan dan mengatur harta baik materiil maupun non materiil dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup manusia, baik secara individu maupun kolektif, yang menyangkup perolehan, pendistribusian maupun penggunaan untuk memenuhi kebutuhan hidup (Taqiudin an Nabhani, 1999). Dengan kata lain, ilmu ekonomi adalah ilmu yang mempelajari setiap rumah tangga atau masyarakat mengelola sumber daya yang mereka

miliki untuk memenuhi kebutuhan. Adapun definisi yang sering dipakai untuk menerangkan ilmu ekonomi adalah: yang mempelajari tingkah laku manusia atau segolongan masyarakat dalam memenuhi kebutuhannya yang tidak terbatas, dengan alat pemuas kebutuhan yang terbatas adanya (Deliarnov, 2012). Ekonomi juga diartikan sebagai kajian tentang perilaku manusia dalam hubungannya dengan pemanfaatan sumber daya produktif yang langka untuk memproduksi barang-barang dan jasa serta mendistribusikannya untuk dikonsumsi (Paul A. Samuelson, 1983).

Adapun Ekonomi Islam dalam bahasa Arab disebut Al-Iqtishad Al-Islami (Lihat Q.S Luqman 31:32). Al iqtishad secara bahasa berasal dari kata Al-qashdu yang berarti pertengahan atau berkeadilan. Al-Qashdu juga berarti sederhana, jalan yang lurus, dekat, dan kuat. Ekonomi juga disebut sebagai muamalah al maadiyah, yaitu aturan-aturan pergaulan dan hubungan antar manusia mengenai kebutuhan hidupnya. Ekonomi disebut Al-iqtishad, yaitu pengaturan soal-soal penghidupan manusia dengan sehemat-hematnya dan secermat-cermatnya. Ekonomi Islam merupakan ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi yang di ilhami oleh nilai-nilai Al Quran dan As Sunnah. Ekonomi Islam berbeda dengan ekonomi non Islam manapun.

Meskipun pada hal-hal tertentu ekonomi Islam sama atau mirip dengan ekonomi non Islam, namun secara filosofis dan ideologis sangat berbeda. Ekonomi Islam membahas dua disiplin ilmu secara bersamaan. Dua disiplin ilmu tersebut adalah ilmu ekonomi (*Iqtishad*) dan fiqh muamalah. Secara istilah, ekonomi Islam dikemukakan dengan redaksi yang beragam oleh para pakar ekonomi Islam. Menurut Mohammad Nejatullah Siddiqi (2001), ekonomi Islam adalah jawaban dari para pemikir muslim Jurnal Ekonomi Volume 8 Nomor 2, November 2017 53 terhadap tantangan ekonomi pada zamannya. M. Abdul Mannan (1986), mendefinisikan ekonomi Islam sebagai ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang di ilhami dengan nilai-nilai Islam. Menurut Syekh Yusuf al Qarhdawi (1995), ekonomi Islam adalah ekonomi

yang berdasarkan ketuhanan, bertitik tolak dari Allah, bertujuan akhir kepada Allah dan menggunakan sarana yang tidak lepas dari syariah Allah Azza Wa Jalla. Khurshid Ahmad (2001), mendefinisikan ekonomi Islam suatu usaha sistematis untuk memahami masalah ekonomi dan perilaku manusia dalam hubungannya dengan persoalan tersebut menurut perspektif Islam.

M. Umer Chapra (2001), mendefinisikan ekonomi Islam dengan cabang ilmu pengetahuan yang membantu merealisasikan kesejahteraan manusia melalui suatu alokasi dan distribusi sumber-sumber daya langka seirama dengan maqashid, tanpa mengekang kebebasan individu, menciptakan ketidakseimbangan makro ekonomi dan ekologi yang berkepanjangan, atau melemahkan solidaritas keluarga dan sosial serta jaringan masyarakat. Filosofi ekonomi memberikan ruh pemikiran dengan nilai-nilai Islami dan Batasan berisi alat-alat analisis yang dapat digunakan. Jadi ekonomi Islam bukan hanya sekedar ilmu tetapi sebuah sistem kehidupan yang didalamnya juga berbicara ilmu. Proses integrasi doktrin dan ilmu ini didasari pada paradigma hidup yang tidak hanya berhenti di dunia, tetapi berlanjut pada kehidupan akhirat. Ditinjau secara filsafat ekonomi Islam menggunakan dasar petunjuk Allah berupa. Dalam Islam yang menjadi pendorong adalah kehendak Allah Azza Wa Jalla (*God Interest*) yaitu dalam rangka mengabdikan dan mencari ridha Allah Azza Wa Jalla. Prinsip Ekonomi Islam Menurut AM Saefudin, secara filosofis Ekonomi Islam berasaskan tiga asas. Pertama, dunia semesta adalah milik Allah Azza Wa Jalla yang Dia cipta seluruhnya untuk manusia. Hal itu selaras dengan Firman Allah Azza Wa Jalla dalam Surah Al-Maidah ayat 120 dan Al-Baqarah ayat 29 sebagai berikut :

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu”. (Al Maidah 5:120).

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu”. (Al Baqarah 2 : 29).

Kedua, Allah Azza Wa Jalla adalah Maha Kuasa, pencipta segala makhluk, dan semua yang Dia ciptakan tunduk kepada-Nya. Salah satu ciptaannya yang paling baik adalah manusia sebagai khalifah di muka bumi. Manusia diciptakan dari substansi yang sama serta memiliki hak dan kewajiban sebagai khalifah di muka bumi. Semua sama posisinya di sisi Tuhan. Yang membedakannya hanyalah keterandalannya dalam takwa dan amal shalehnya.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”. (Al-Hujurat 49:13)

Ketidakmerataan karunia nikmat dan sumber-sumber ekonomi kepada perorangan atau bangsa adalah kuasa Allah Azza Wa Jalla. Agar yang diberi lebih, selalu bersyukur kepada Allah Azza Wa Jalla. Implikasi dari doktrin ini adalah bahwa antara manusia terjalin persamaan dan persaudaraan dalam kegiatan ekonomi.

Saling membantu dan bekerjasama dalam kegiatan ekonomi dengan prinsip profit and loss sharing. Ketiga, Allah Azza Wa Jalla

Maha Esa. Allah Azza Wa Jalla adalah Tuhan yang berhak untuk disembah dan dimintai pertolongan. Semua manusia diciptakan sebagai khalifah di muka bumi akan dimintai pertanggungjawaban. Dia memiliki syariah atau aturan-aturan yang harus ditaati Jurnal Ekonomi Volume 8 Nomor 2, November 2017 54 dalam ekonomi. Bagi yang mentaati aturannya akan dibalas dengan surga dan bagi yang tidak mentaati aturanNya maka akan disiksa di neraka (AM Saefudin, 2002). Berdasar pendapat AM Saefudin di atas dapat diambil kesimpulan bahwa pemilik hakiki dalam kehidupan ini adalah Allah Azza Wa Jalla.

Kepemilikan manusia bersifat relatif dan bersyarat. Manusia adalah wakil Allah Azza Wa Jalla di muka bumi yang diberi tugas untuk memimpin, mengatur dan memakmurkannya secara adil sesuai ketentuan Allah Azza Wa Jalla. Semua yang ada di jagad raya ini diciptakan untuk manusia. Adapaun terjadinya fenomena kaya miskin adalah ketentuan Allah Azza Wa Jalla sebagai ujian bagi manusia agar senantiasa beriman dan bertakwa kepada Allah Azza Wa Jalla serta melakukan kegiatan muamalah dengan prinsip kejujuran dan kasih sayang. Tidak diperbolehkan terjadi kedholiman dan penindasan antara manusia karena perbedaan penguasaan sumber daya yang Allah Azza Wa Jalla berikan kepada orang-orang tertentu.

2. Ciri Khusus Ekonomi Islam

Banyak buku yang menggagas tafsir tentang ayat-ayat dan Hadits-Hadits tentang ekonomi. Misalnya Muhammad Amin Summa, Idris, Mardani, Muchtar Naim, dan lain-lain. Dengan metodenya masing-masing mereka mencoba mengumpulkan ayat-ayat atau hadits-hadits yang dapat dikaitkan dengan ekonomi. Adapun beberapa penting, yang mendasar dan landasan terbangunnya ilmu dan sistem ekonomi Islam antara lain (Muhammad Amin Summa, 2013) :

- a. Filosofi Kepemilikan yang ada di langit dan ada di bumi ini adalah milik Allah Azza Wa Jalla. Dalam berbagai redaksi ayat-ayat yang mengaskan hal itu menekankan kebesaran/ keagungan/

ketinggian Allah Azza Wa Jalla. Dalam surah Asy-Syuura ayat 4 Allah Azza Wa Jalla Kepunyaan-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi dan Dialah Yang Maha Tinggi lagi Maha Besar. Dalam Surah Ali-Imran ayat 109 Allah Azza Wa Jalla. Kepunyaan Allahlah segala yang di langit dan di bumidan kepada Allah kembalinya segala urusan). Dalam Surah Al-Hajj ayat 64 Allah Azza Wa Jalla berfirman, Kepunyaan-Nyalah segala yang ada di langit dan segala yang ada di bumi dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya lagi Maha Terpuji. Dalam Surah Ar-Rahmaan ayat 24 Dan kepunyaan-Nyalah bahtera-bahtera yang dibangun di lautan laksana gunung-gunung. Dalam Surah An-Nuur ayat 42 Allah Dan kepunyaan Allahlah kerajaan langit dan bumi dan kepada Allahlah kembali. Dari ayat-ayat tersebut sangat jelas bahwa semua yang ada di bumi ini adalah milik Allah Azza Wa Jalla. Tidak benar jika manusia merasa memiliki apa yang ada di bumi ini. Kepemilikan manusia adalah amanah atau titipan Allah Azza Wa Jalla yang harus ditunaikan kewajiban dan hak-haknya. Hal itu sangat berbeda dengan kepemilikan di sistem kapitalis dan sosialis (komunis).

- b. Filosofi Khalifah fil Ardhi Jurnal Ekonomi Volume 8 Nomor 2, November 2017 59 Jika semua yang ada di langit dan di bumi adalah milik Allah Azza Wa Jalla maka manusia adalah khalifah-Nya di muka bumi ini. Meskipun manusia memiliki hawa nafsu yang dan sifat buruk yang lain namun manusia diberi kelebihan oleh Allah Azza Wa Jalla dengan kemampuan berilmu dan berkreasi. Dengan iman dan ilmu itulah manusia akan mengelola bumi dan langit sebagai amanah Allah Azza Wa Jalla. Allah Azza Wa Jalla berfirman dalam Surah Al-Baqarah ayat 30 Dan ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi. Kata mereka, "Kenapa hendak Engkau jadikan di bumi itu orang yang akan berbuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah padahal kami selalu bertasbih dengan memuji-Mu dan menyucikan-Mu. Allah berfirman,"Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak

kamu ketahui". Allah Azza Wa Jalla berfirman dalam Surah Al-Ahzab ayat Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat pada langit, bumi dan gunung-gunung maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim lagi amat bodoh. Allah Azza Wa Jalla berfirman dalam Surah Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat untuk mengujimu tentang apa yang diberikan kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu itu adalah amat cepat siksaanNya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."Dalam Surah An-Naml Atau siapakah yang memperkenankan doa orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya, dan yang menghilangkan kesusahan dan yang menjadikan kalian sebagai khalifah di bumi. Apakah di samping Allah ada tuhan yang lain? Amat sedikitlah kalian mengingatNya Dan Allah telah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman di antara kalian dan mengerjakan amal-amal yang saleh, bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan berkuasa orang-orang yang sebelum mereka dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka dan Dia benar-benar akan menukar keadaan mereka sesudah mereka berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Aku. Dan barang siapa yang tetap kafir sesudah janji itu maka mereka itulah orang-orang yang fasik Dari ayat-ayat di atas sangat jelas bahwa manusia diciptakan oleh Allah Azza Wa Jalla adalah sebagai khalifah, pemimpin atau penguasa di muka bumi yang diberi amanah untuk menjalankan ketentuan-ketentuan Allah Azza Wa Jalla pemilik dan penguasa jagad raya.

- c. **Filosofi Harta dan Mencarinya** Kecintaan kepada kesenangan dunia adalah naluri manusia. Sehingga manusia pasti ingin memiliki hal tersebut. Sebenarnya harta, kekayaan atau rizki itu adalah pemberian Allah Azza Wa Jalla. Manusia berusaha/berikhtiar untuk memperolehnya. Kadar yang diperoleh adalah ketentuan Allah Azza Wa Jalla. Dalam upaya memilikinya harus diraih dengan jalan yang halal. Allah Azza Wa Jalla berfirman dalam Surah Al-Imran ayat 14 Dijadikan indah pada pandangan manusia kecintaan kepada syahwat yaitu wanita-wanita, anak-anak dan harta yang banyak berupa emas, perak, kuda-kuda yang tampan binatang ternak dan sawah ladang. Demikian itu merupakan kesenangan hidup dunia dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik berfirman dalam Surah Ash-Syu'araa' Dan Tuhanku, yang memberi makan dan minum kepadaku Dan bahwasanya Dia yang memberi kekayaan dan yang memberikan kecukupan Katakanlah,"Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan yang baik-baik dari rezeki?" Katakanlah, "Semuanya itu disediakan bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia khususdi hari kiamat." Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui Ayat yang semaksa adalah Al-Baqarah: 29, Yunus: 31, An-Naml: 60, Al-Baqarah: 22,Hai orang-orang yang beriman, janganlah melalaikan kalian harta-harta kalian dan anak-anak kalian dari mengingat Allah. Barang siapa yang berbuat demikian maka mereka itulah orang-orang yang rugi (Al-Munaafiqun: 9),³Sesungguhnya harta kalian dan anak-anak kalian hanyalah cobaan dan di sisi Allah lah pahala yang besar (At-Taghaabun: 15), Sesungguhnya kehidupan dunia hanyalah permainan dan senda gurau. Dan jika kalian beriman serta bertakwa Allah akan memberikan pahala kepada kalian dan Dia tidak akan meminta harta-harta kalian (Muhammad: 36) Telah membuat kalian lalai bermegah-megahan hingga kalian masuk ke liang kubur (At-Takaatsur: 1-2), cobaan berupa sedikit ketakutan kelaparan,

kekurangan harta, dan jiwa serta buah-buahan. Dan sampaikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar (Al-Baqarah: 155) harta kalian dan anak-anak kalian itu hanyalah sebagai cobaan dan sesungguhnya di sisi Allahlah pahala yang besar (Al-Anfaal: 28) melebihi sebagian kalian dari sebagian yang lain dalam hal rezeki tetapi orang-orang yang dilebihkan rezekinya tidak mau memberikan rezeki mereka kepada budak-budak yang mereka miliki agar mereka sama merasakan rezeki itu. Maka mengapa mereka mengingkari nikmat Allah? sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megahan antara kalian serta berbangga-bangga tentang banyaknya harta dan anak seperti hujan yang membuat orang-orang yang bertani merasa kagum akan tanam-tanamannya kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya yang kuning itu kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya.

Ummul Kitab membahas segala hal yang diperlukan oleh manusia dalam menjalani kehidupan termasuk salah satunya adalah perekonomian. Sistem ekonomi Islam yang telah digariskan oleh ketentuan syariat tersebutlah yang menjadi pegangan utama bagi manusia, jika ketentuan tersebut ditaati dengan penuh keimanan dan konsistensi maka akan tercapai kesejahteraan dan kebahagiaan hidup umat manusia di dunia maupun di akhirat. Jika tidak ditaati maka akan selalu terjadi berbagai masalah kedholiman dan ketidakadilan dalam bidang ekonomi. Sistem ekonomi Islam memiliki peluang besar untuk maju dan berkembang bahkan memimpin ekonomi dunia jika dijalankan dengan teknik dan metode yang profesional, canggih dan terus dikembangkan sesuai jamannya. Tidak hanya bersifat filosofis, ideologis dan normatif, yang lebih penting adalah berjalannya sistem ekonomi Islam secara riil di tengah masyarakat dan memberi solusi berbagai kedholiman dan ketidakadilan yang tidak bisa disolusi oleh sistem ekonomi non Islam. Kesatuan pandangan para ulama,

ilmuwan, ekonom dan pengusaha muslim sangat penting diupayakan dalam rangka mempercepat perkembangan ekonomi Islam.

1. TEORI_TEORI TENTANG PERBANKAN SYARIAH

Pengertian Bank

Kata bank berasal dari kata *banque* dalam bahasa Prancis, dan dari *banco* dalam bahasa Italia, yang dapat berarti peti, lemari dan bangku. Konotasi kedua kata ini menjelaskan dua fungsi dasar yang ditunjukkan oleh bank komersial. Kata peti atau lemari menyiratkan fungsi sebagai tempat menyimpan benda-benda berharga seperti peti emas, peti berlian, peti uang dan sebagainya.

Pada abad ke 12 kata *banco* yang berarti "kepingan papan atau tempat buku", sejenis "meja". Hal ini merujuk pada *counter* atau tempat usaha penukaran uang (*money changer*). Arti ini menyiratkan fungsi transaksi yaitu "penukaran uang" atau dalam arti transaksi bisnis yang lebih luas yaitu "membayar barang dan jasa". Untuk itu kesimpulannya fungsi dasar bank dari definisi di atas adalah : 1). Menyediakan tempat untuk menitipkan uang dengan aman (*safe keeping function*). 2). Menyediakan alat pembayaran untuk membeli barang dan jasa (*transaction function*). Selanjutnya berawal dari kata *banco* inilah berkembang terus menjadi istilah bank yang berkembang di era modern sekarang. Pada umumnya tidak terdapat Zainul Arifin, Dasar-Dasar Manajemen Bank Syariah definisi yang tepat berkenaan dengan bank. Undang-undang perbankan di New York mendefinisikan pengertian bank sebagai segala tempat transaksi valuta setempat, juga merupakan tempat usaha yang berbentuk *trust*, pemberian diskonto dan memperjual belikan surat kuasa, draf, rekening dan sistem peminjaman; menerima deposito dan semua bentuk surat berharga; member peminjaman; menerima deposito dan semua bentuk surat berharga; memberi pinjaman uang dengan memberikan jaminan berbentuk harta maupun keselamatan pribadi dan memperdagangkan emas batangan, uang dan rekening bank.

Adapun fungsi bank umum adalah sebagai berikut :

- a. Menyelesaikan berbagai urusan uang, seperti penukaran uang, pengiriman uang dan surat berharga dan sekaligus memperjual belikan surat-surat berharga tersebut.
- b. Menerima deposito.
- c. Mengurus masalah diskonto (misalnya, membeli dengan harga yang berlaku saat ini) surat-surat berharga (seperti rekening dan nota perjanjian).
- d. Memberi pinjaman dengan menggunakan jaminan atau dengan cara *over draft*, mengurus bidang pegadaian atau dengan membeli saham perusahaan-perusahaan industri.
- e. Yang berhak mengurus kepentingan dan fungsi nota bank saat ini hanya terbatas pada Bank Sentral
- f. Mengurus pertukaran valuta asing.
- g. Melaksanakan fungsi agensi bagi para nasabah seperti :
 - 1) Mengurus masalah sekuriti, seperti mengusahakan keamanan berangkas.
 - 2) Mengusahakan penjagaan berangkas yang berisi barang-barang berharga lainnya.
 - 3) Mengurus pemungutan *dividen* dan semua jenis rekening.
 - 4) Menjalin hubungan kepentingan dengan pihak bank lainnya.
 - 5) Mengurus semua bentuk perkreditan.
 - 6) Bertindak sebagai pemegang amanah, surat wasiat dan mengurus kepentingan para nasabah.
 - 7) Menyelenggarakan semua kepentingan bank yang berhubungan dengan badan-badan usaha lainnya.

Perlu diketahui bahwasanya semua fungsi bank di atas tidak dilakukan oleh semua bank. Terdapat pembagian kerja dan spesialisasi, seperti Bank Perdagangan dibentuk untuk menerima deposito dan member kredit untuk jangka pendek (yang digunakan oleh perusahaan-perusahaan perdagangan) ini sering dilakukan oleh bank-bank di Inggris dan Amerika Serikat. Hal ini terdapat pertentangan misalnya mengenai kebijakan Bank Industri seperti

yang terdapat di Jepang, yang lebih mengutamakan pemberian kredit jangka panjang bagi industri tertentu dan mengembangkan modal secara debitur. Tetapi Bank Kredit di Jerman lebih merupakan gabungan antara bank perdagangan biasa dan Bank Niaga. Selain itu ada juga bank khusus bergerak di bidang penggadaian surat-surat perjanjian, ada juga yang bergerak di bidang pembiayaan perdagangan luar negeri ataupun penukaran valuta asing. Semua bank tersebut sering digunakan oleh dunia usaha yang mengejar keuntungan. Sementara Bank Sentral memiliki kedudukan memiliki kedudukan yang Muhammad Muslehuddin, lebih istimewa dibandingkan dengan bank-bank lainnya, bank sentral bertindak sebagai kuasa pemerintah yang mengurus masalah uang kertas.

2. Pengertian Bank Syariah dan Sejarah Berdirinya

Pengertian Bank Syariah Sebelum membahas tentang pengertian bank syariah perlu diketahui terlebih bahwasanya istilah lain yang digunakan untuk sebutan bank syariah adalah bank Islam. Secara akademik istilah bank Islam dan bank syariah sebenarnya mempunyai pengertian yang berbeda namun secara teknis untuk penyebutan bank syariah dan bank Islam mempunyai pengertian yang sama. Pengertian bank syariah menurut Ensiklopedia bebas yaitu suatu sistem perbankan yang pelaksanaannya berdasarkan hukum Islam (syariah). Pembentukan sistem ini berdasarkan adanya larangan dalam agama Islam untuk meminjamkan atau memungut pinjaman dengan mengenakan bunga pinjaman (riba), serta larangan untuk berinvestasi pada usaha-usaha berkategori terlarang (haram) atau dalam kata lain bank syariah adalah suatu lembaga keuangan yang usaha pokoknya memberikan kredit dan jasa-jasa dalam lalu lintas pembayaran serta peredaran uang yang pengoperasiannya disesuaikan dengan prinsip-prinsip syariat Islam sedangkan menurut Karnaen Perwaatmadja : Bank syari'ah adalah bank yang beroperasi sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, yakni bank dengan tata cara dan operasinya mengikuti ketentuan ketentuan syariah Islam. Salah satu unsur yang harus di jauhi dalam muamalah Islam adalah praktik-

praktik yang mengandung unsur riba. Berdasarkan rumusan tersebut, bank Islam berarti bank yang tata cara beroprasinya didasarkan pada bermuamalat secara Islam, yakni mengacu kepada ketentuan-ketentuan Al-Qur'an dan hadis. Sedangkan pengertian muamalat adalah ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan manusia dengan manusia, baik hubungan pribadi maupun antara perorangan dengan masyarakat.

Peristiwa ini diawali oleh pertemuan ketiga dari menteri-menteri luar negeri negara-negara Islam di Jeddah pada tanggal 29 Februari 1972. Dalam pertemuan tersebut dicapai kesepakatan pembentukan Departemen Keuangan dan Ekonomi di bawah Sekretaris Jenderal yang ditugasi untuk menjelaskan sistem perbankan Islam dan mengumpulkan pendapat dari negara-negara Islam. Hasil dari kajian departemen ini dibicarakan pada pertemuan pertama menteri-menteri keuangan Organisasi Konferensi Islam pada bulan Desember 1973. Dalam pertemuan ini dihasilkan pernyataan kehendak untuk mendirikan sebuah bank syariah. Perkembangan bank syariah yang pesat ternyata tidak terlepas dari andil yang diperankan oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) yang sejak tahun 1970-an banyak mengeluarkan anjuran dan mendorong negara-negara anggotanya untuk meningkatkan perekonomian rakyat di negara masing-masing. Sampai pada akhirnya *Islamic Development Bank* (IDB) bulan Juli 1985 yang berkantor di Jeddah. Sampai akhirnya bank Islam masuk di Indonesia sejak tahun 1988, yaitu pada saat pemerintah mengeluarkan Paket Kebijakan Oktober (*Pakto*) yang mengatur deregulasi *industry* perbankan di Indonesia. Para ulama waktu itu telah berusaha untuk mendirikan bank bebas bunga, tetapi tidak ada satupun perangkat hukum yang dapat dirujuk kecuali adanya penafsiran dari peraturan perundang-undangan yang ada bahwa perbankan dapat saja menetapkan bunga sebesar 0% (nol persen).

لَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ
 ذَلِكَ 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

“Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. 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 (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya”. (Q.S Al-Baqarah : 275).

O. TEORI KONSEP PAJAK BY IBNU KHALDUN

1. Biografi Ibnu Khaldun

Ibnu Khaldun adalah tokoh yang cukup terkenal di dunia akademisi meskipun tidak setenar para tokoh pemikir sosial modern semisal Emil Durkheim (1858-1917 M). Ibnu Khaldun berkebangsaan Arab dan dikenal sebagai sejarawan, filsuf dan pemikir Muslim. Dalam memandang masyarakat Ibnu Khaldun mendasarkan pada data dan fakta empiris yang bersumber dari pengamatannya. Namun ia juga menggunakan Al-Qur'an dan Hadits sebagai dalil dalam pemikiran sosialnya. Salah satu poin penting yang menarik adalah pembahasan pajak yang menyangkut dengan hajat orang banyak. Perekonomian yang makmur di awal suatu pemerintahan menghasilkan penerimaan pajak yang lebih tinggi dari tarif pajak yang lebih rendah, sementara perekonomian yang mengalami depresi akan menghasilkan penerimaan pajak yang lebih rendah dengan tarif yang lebih tinggi.

Alasan terjadinya hal tersebut adalah karena pemerintah tidak mengedepankan kepentingan rakyat untuk meningkatkan infrastruktur dari segi kebutuhan primer, sekunder serta pemerataan pembangunan. Apabila fungsi atau manfaat pajak itu hilang maka mereka akan berhenti bekerja karena semakin besar pembebanan maka akan semakin besar efek terhadap usaha mereka dalam memproduksi. Akhirnya, jika rakyat enggan menghasilkan dan bekerja, maka pasar akan mati dan kondisi rakyat akan semakin memburuk serta penerimaan pajak juga akan menurun. Oleh karena itu, Ibnu Khaldun menekankan agar fungsi, manfaat serta mekanisme dari pajak itu dapat direalisasikan dengan tepat dan benar. Lebih lanjut Ibnu Khaldun berpendapat pemerintah hendaknya harus berorientasi pada kesejahteraan rakyat, memiliki kebijakan aggaran, menghargai hak milik masyarakat dan menghindari pungutan pajak yang memberatkan. Ibnu Khaldun mendukung negara yang mengutamakan keadilan, pembangunan dan kemakmuran serta menginginkan negara yang menjamin penerapan syariat dan negara yang berfungsi

2. Konsep Pajak Menurut Ibnu Khaldun

Menurut Ibnu Khaldun pajak merupakan tanggungan-tanggungan yang dibebankan kepada masyarakat yang sesuai dengan syariat seperti zakat-zakat, pajak bumi (kharaj) dan pajak kepala (Jizyah) yang digunakan untuk pembangunan negara . Pemerintahlah yang harusnya menetapkan setiap peraturan termasuk pajak dan masyarakat wajib untuk mentaati peraturan tersebut, hal tersebut tertera dalam QS. An-Nisa : 59 yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan

pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".

Pembangunan Negara membutuhkan kepemimpinan politik maupun ekonomi untuk pelaksanaan yang tepat guna agar pembangunan tersebut dapat terealisasi dengan benar. Landasan pemikiran Ibnu Khaldun adalah mempunyai pola empirisme positivisme karena berisi kajian tentang sejarah, politik sosiologi dan ekonomi serta dalam mengungkapkan sebuah teori Ibnu Khaldun melihat keadaan yang terjadi disekelilingnya serta dengan pengalaman dari perjalanan hidupnya. Pola pemikiran seperti ini pula tidak jarang orang menilai seluruh teori-teori sepenuhnya bersifat materialistis temporalitis dan relativistis yang berbasis pada paham materialisme. Bahkan ada menyebutnya sebagai Machiavelli versi Islam dalam hal pemikiran filsafat politik dan sejarah. Dan dari pemikiran di atas dapat di kristalisasi menjadi 2 makna pemahaman, yaitu antara lain ;

- a. Perekonomian yang makmur di awal suatu pemerintahan menghasilkan penerimaan pajak yang lebih tinggi dari tarif pajak yang lebih rendah, sementara perekonomian yang mengalami depresi akan menghasilkan penerimaan pajak yang lebih rendah dengan tarif yang lebih tinggi hal tersebut di ungkapkan dalam kitab Muqadimmah.
- b. Biasanya kondisi pajak pada masa awal daulah adalah sedikit yang dibagikan namun jumlah yang didapatkan banyak. Sedangkan pada masa akhir daulah jumlah yang harus dibagikan banyak, namun jumlah yang didapatkan sedikit.

3. Faktor Yang Mempengaruhi Pemikirannya

- a. Adapun faktor yang mempengaruhi pemikiran Ibnu Khaldun tentang pajak tersebut adalah ketika di awal suatu pemerintahan pajak yang di pungut jumlahnya kecil, namun

tingkat pembangunan cenderung lebih banyak. Hal tersebut dikarenakan pemerintah masih memiliki sifat *Badawah* yaitu belas kasihan kepada rakyat.

- b. Alasan terjadinya hal tersebut adalah karena pemerintah tidak mengedepankan kepentingan rakyat untuk meningkatkan infrastruktur dari segi kebutuhan primer, sekunder serta pemerataan pembangunan. Karena perilaku pemerintah yang pada saat itu sering melakukan praktik-praktik yang sangat merugikan negara. Seperti senang hidup mewah, korupsi, nepotisme dll. Hal ini bisa jadi merupakan dampak dari dunia Islam yang sedang mengalami kemunduran disebabkan oleh runtuhnya pemerintahan Abbasiyah.

4. Jenis Pajak Menurut Ibnu Khaldun Dan Pajak Di Indonesia

- a. Menurut Ibnu Khaldun pajak merupakan tanggungan-tanggungan yang dibebankan kepada masyarakat yang sesuai dengan syariat seperti zakat-zakat, pajak bumi (*kharaj*) dan pajak kepala (*Jizyah*) yang digunakan untuk pembangunan negara
- b. Di Indonesia terdapat beberapa jenis pajak yang diterapkan kepada rakyat dan dipungut pemerintah seperti PBB, PPh, Ppn dan pajak bea Cukai. sebagai instrumen dan kesejahteraan masyarakat.

P. KONSEP KEBIJAKAN MONETER - UMER CHAPRA

M. Umer Chapra adalah seorang ekonom kelahiran Pakistan, pada 1 Februari 1933. Dia meneruskan pendidikan strata satu dan magister di Karachi, Pakistan. Kemudian meraih gelar Ph.D pada bidang ekonomi pada tahun 1961 dengan predikat *cum laude* di Universitas Minnesota, Minneapolis, Amerika Serikat. Kemudian dia kembali ke negara asalnya dan bergabung dengan Central Institute of Islamic Research di tahun yang sama. Selama 2 tahun berada di dalam lembaga tersebut Chapra aktif melakukan penelitian kajian yang sistematis terhadap gagasan-gagasan dan prinsip-prinsip tradisi Islam untuk mewujudkan sistem ekonomi yang sehat. Hasil kajian itu,

dia tuliskan dan dibukukan dengan judul *The Economic Sistem of Islam: A Discussion of Its Goals and Nature*, (London, 1970). Selain itu, dia juga menjabat sebagai ekonom senior dan Associate Editor pada *Pakistan Development Review* di *Pakistan Institute of Economic Development*.

Pada tahun 1964, Chapra kembali ke Amerika dan mengajar di beberapa sekolah tinggi ternama. Diantaranya adalah Harvard Law School, Universities of Wisconsin, United States, Universitas Autonom, Madrid, Universitas Loughborough, U.K, Oxford Center for Islamic Studies, London School of Economic, Universitas Malaga, Spanyol, dan beberapa Universitas di berbagai negara lainnya. Kemudian dia bergabung dengan Saudi Arabian Monetary Agency (SAMA), Riyadh, dan menjabat sebagai penasihat ekonomi hingga pensiun pada tahun 1999. Selain itu dia juga menjabat sebagai penasehat riset di Islamic Research and Training Institute (IRTI) di Islamic Development Bank (IDB), Jeddah.

Dia juga bertindak sebagai komisi teknis dalam Islamic Financial Services Board (IFSB) dan menentukan rancangan standar industri keuangan Islam (2002 -2005). Atas kiprah dan jasanya dalam dunia ekonomi Islam, dia mendapatkan penghargaan dari the Islamic Development Bank untuk bidang Ekonomi Islam, dan penghargaan dari King Faisal untuk bidang studi Islam, yang keduanya diraih pada tahun 1990. Selain itu, dia juga mendapatkan penghargaan yang dianugerahkan langsung oleh Presiden Pakistan, berupa medali emas dari IOP (Islamic Overseas of Pakistanis) untuk jasanya terhadap Islam dan Ekonomi Islam, pada konferensi pertama IOP di Islamabad.

Kebijakan Moneter sudah ditetapkan sejak zaman Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam. Bangsa Arab sebagai jalur perdagangan antara Romawi-India-Persia, serta Sam dan Yaman, telah menjadikan Dinar dan Dirham sebagai alat tukar resmi. Maka pertukaran valuta asing, penggunaan cek dan promissory

notes, kegiatan impor-ekspor serta factoring atau anjak piutang, sudah dikenal dan banyak digunakan dalam perdagangan. Kebijakan moneter yang diterapkan oleh Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam

antara lain adalah pelarangan riba dan tidak digunakannya sistem bunga. Sehingga stabilitas ekonomi terjaga dan pertumbuhan ekonomi terdorong maju dengan lebih cepat dengan pembangunan infrastruktur sektor riil. Rasulullah Shalallahu Alaihi Wassalam juga melarang transaksi tidak tunai sehingga menutup kemungkinan untuk melakukan riba dan iktikar atau penimbunan.

Monzer Kahf dalam bukunya Ekonomi Islam, Telaah Analitik terhadap fungsi Sistem Ekonomi Islam, memberikan gambaran mengenai uang dan otoritas moneter. Dimana uang sebagai media barter yang disahkan oleh Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam sebagai satuan moneter yang menjembatani transaksi-transaksi agar menjadi seimbang dan adil. Uang diposisikan hanya sebagai alat tukar dan tidak bisa memainkan peran sebagai barang yang layak diperjual-belikan. Kuantitas uang memberikan pengaruh langsung terhadap berbagai transaksi lainnya.

Sejalan dengan apa yang dinyatakan Kahf, Chapra mengajukan mekanisme kebijakan moneter yang terdiri dari enam elemen.

1. Target pertumbuhan dalam M dan Mo M yang dimaksudkan di sini adalah peredaran uang yang diinginkan. Sedangkan Mo adalah uang berdaya tinggi, atau mata uang dalam sirkulasi plus deposito pada bank sentral, sehingga pertumbuhan M dan Mo haruslah diatur dan disesuaikan dengan sasaran ekonomi nasional, yang harus berorientasi kepada kesejahteraan sosial.
2. Saham publik terhadap deposito unjuk (uang giral) Sebagian dari uang giral pada bank komersial, guna melakukan pembiayaan terhadap proyek-proyek yang bermanfaat secara sosial dan tidak menggunakan prinsip bagi hasil. Tujuannya untuk memobilisasikan sumber daya masyarakat yang menganggur untuk kemaslahatan sosial.
3. Cadangan wajib resmi Bank-bank komersial diwajibkan untuk menahan suatu proporsi tertentu dari deposito unjuk mereka dan disimpan di bank sentral sebagai cadangan wajib.
4. Pembatas kredit Pembatasan ini dimaksudkan untuk menjamin bahwa penciptaan kredit total adalah konsisten dengan

targettarget moneter. Sebab kucuran dana kepada perbankan tidak mungkin menemui angka yang akurat terutama di pasar uang yang masih kurang berkembang.

5. Alokasi kredit yang berorientasi kepada nilai Alokasi ini harus ditujukan untuk realisasi maslahat sosial secara umum. Yaitu harus merealisasikan sasaran-sasaran masyarakat Islam dan memaksimalkan keuntungan privat. Maka haruslah dijamin bahwa alokasi tersebut akan menimbulkan produksi dan distribusi yang optimal bagi barang dan jasa yang dibutuhkan oleh masyarakat. Serta manfaatnya dapat dirasakan oleh sejumlah besar kalangan bisnis dalam masyarakat.
6. Teknik yang lain Chapra sekali lagi menekankan pentingnya moral sebagai kunci dari semua teknik yang telah diajukan sebelumnya. Hubungan yang baik antara bank sentral dan bank-bank komersial akan mempermudah proses pencapaian tujuan yang diinginkan.

Q. TEORI PEMIKIRAN EKONOMI BAQIR AL SADR (1353 H/1935 M - 1980 M/1348 H)

Muhammad Baqir Sadr memiliki nama lengkap Imam Al Sayyid al Syahid Muhammad Baqir bin Al Sayyid Haidar Ibn Isma'il Al Sadr,1 lahir di Kazhimiyyah, pinggiran kota Baghdad, Irak, pada 25 Dzulqa'dah 1353 H / 1 Maret 1935 M. Ayahnya meninggal ketika Muhammad Baqir al Sadr masih berusia empat tahun. Kemudian ia, bersama kakaknya Isma'il dan Adiknya Aminah, diasuh oleh ibunya. Ibunya sendiri adalah anak seorang ulama besar yaitu Syaikh Abdul Husain al Yasin dan saudara perempuan dari tiga orang ulama kenamaan. Paman-pamannya dari pihak ibunya inilah yang berjasa mengasuh dan mendidik Baqir al Sadr dan saudaranya karena paman-pamannya dari pihak ayah memilih tinggal di Iran, tempat kakeknya berpindah dan menetap.

Dalam bidang ekonomi, Muhammad Baqir Sadr memberikan sebuah interpretasi baru yang bisa dikatakan sebagai sebuahpemikiran yang original dari sekian banyak pemikir ekonom

baik dari kalangan Islam maupun Barat. Dia memandang ekonomi Islam bukanlah sebuah disiplin ilmu, melainkan sebuah madzhab atau doktrin yang direkomendasikan oleh Islam. Perbedaan ini dapat dilihat dari pengertian yang diberikan oleh Muhammad Baqir Sadr tentang ilmu ekonomi dan doktrin ekonomi itu sendiri.

Pemikiran ekonomi Muhammad Baqir Sadr yang fundamental ini membuat dia terkenal dengan konsep ekonominya yang benar-benar baru, bahkan lebih mengarah menolak konsep ekonomi yang disodorkan oleh ekonom Barat. Oleh karena itu, Adi Warman Azwar Karim mengklasifikasikan madzhab ekonomi masa kontemporer ini menjadi tiga madzhab yaitu Madzhab Baqir Sadr, Madzhab Mainstream dan Madzhab Alternatif Kritis. Dengan adanya pengklasifikasian ini menunjukkan bahwa pemikiran Muhammad Baqir al Sadr memang benar-benar orisinal dan memiliki daya tawar dikalangan para pemikir ekonom yang lainnya.

Muhammad Baqir al Sadr dapat dikatakan sebagai salah satu intelektual muslim yang paling produktif abad ke- 20. Baqir Sadr menulis buku-buku dengan tema besar seperti filsafat, tafsir al Quran, logika, pendidikan, hukum undang-undang, ekonomi, perbankan tanpa bunga, serta karya-karya tradisional lain tentang fiqh dan ushul fiqh. Berikut karya-karya Muhammad Baqir al Sadr dalam bidang ekonomi :

1. Iqtishaduna.
2. Al-Bank alla Ribawi fi al-Islam.
3. Maqalat al-Iqtishadiyyah.
4. Al-Bank al-Islamiyyah.

Sebagai seorang pemikir ekonomi Muslim yang cukup terkenal dengan keoriginalitasan pemikirannya pada abad ke- 20an. Muhammad Baqir al Sadr memandang ekonomi Islam bukan sebuah disiplin ilmu melainkan sebuah madzhab atau doktrin yang direkomendasikan oleh Islam. Dia membuat perbedaan yang signifikan antara ilmu ekonomi dan doktrin (madzhab) ekonomi. Dalam kasus ini Muhammad Baqir al Sadr berpendapat bahwa ilmu

ekonomi adalah ilmu yang mencakup penjelasan terperinci perihal kehidupan ekonomi, peristiwa-peristiwanya, gejalagejala lahirnya, serta hubungan antara peristiwa-peristiwa dan fenomenafenomena tersebut dengan sebab-sebab dan faktor-faktor umum yang mempengaruhinya.

Sementara itu madzhab atau doktrin ekonomi menurut Muhammad Baqir al Sadr adalah sebuah nama yang dipakai untuk mengungkapkan cara atau metode yang dipilih dan diikuti oleh suatu masyarakat dalam kehidupan ekonomi mereka serta dipergunakan memecahkan setiap masalah prktis yang tengah mereka hadapi.

Muhammad Baqir al Sadr selanjutnya menyatakan bahwa perbedaan yang signifikan dari kedua terminologi di atas adalah bahwa doktrin ekonomi berisi setiap aturan dasar dalam kehidupan ekonomi yang berhubungan dengan ideologi seperti nilai-nilai keadilan. Sementara ilmu ekonomi berisikan setiap teori yang menjelaskan realitas kehidupanekonomi yang terpisah dari kerangka ideologi.³¹⁹ Dengan demikian, pandangan ekonomi Islam menurut Baqir al Sadr adalah sebuah doktrin dan bukan merupakan suatu ilmu penegetahuan, karena dia adalah cara yang

direkomendasiakan Islam dalam mengejar kehidupan ekonomi, bukan merupakan suatu penafsiran yang dengannya Islam menjelaskan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan ekonomi dan hukumhukum yang berlaku di dalamnya

Lebih lanjut mazhab Baqir al Sadr mengemukakan bahwa ada tiga hal yang membedakan antara ilmu ekonomi dengan mazhab ekonomi, yaitu:

- a. Ilmu ekonomi dan mazhab ekonomi berbeda dalam tujuan. Tugas ilmu ekonomi adalah untuk menemukan fenomena eksternal kehidupan ekonomi. Sedangkan tugas doktrin (mazhab) ekonomi adalah menyusun suatu sistem berdasarkan keadilan sosial (al- `Adalah al-Ijtima`iyyah) yang sanggup mengatur kehidupan ekonomi umat manusia.

- b. Doktrin atau mazhab ekonomi adalah sistem, sementara ilmu ekonomi merupakan interpretasi/penafsiran.
- c. Ilmu Ekonomi dan mazhab ekonomi berbeda dalam hal metode dan tujuan, akan tetapi tidak berbeda dalam hal materi pembahasan dan ruang lingkup. Pada saat yang bersamaan, seperti saat membahas produksi dan distribusi, seseorang akan membahas doktrin ekonomi dan ilmu ekonomi sekaligus.

R. TEORI KONSUMSI - Monzer Kahf

Monzer Kahf (selanjutnya dibaca : Kahf) dilahirkan di Damaskus, Syria, pada tahun 1940. (“[http://www.irtipms.org/ Monzer%20Kahf_E.asp#top,](http://www.irtipms.org/Monzer%20Kahf_E.asp#top)” n.d.) Kahf adalah yang pertama berusaha memperbarui penggunaan lembaga penyaluran Islam (zakat, sedekah) dalam hal agregat ekonomi, pendapatan, konsumsi, tabungan dan investasi. (Amalia, 2005).

Monzer Kahf memiliki empat metode konsumsi, yaitu: (Kahf, 1995)

1. Rasionalisme Konsumsi Islam

Rasionalisme konsumsi Islam adalah prinsip yang mengedepankan koherensi konsumsi berdasarkan akhlak Islam dengan menggunakan akal sehat yang diberikan Allah Azza Wa Jalla kepada setiap individu. Prinsip ini juga mencakup tiga hal, yaitu konsep sukses, jangka waktu, dan konsep aset. Konsep kepemilikan telah dibuktikan oleh semua whistleblower yang meyakini bahwa semua barangnya hanya dipercayakan kepada Tuhan.

Kahf berpendapat Ada dua faktor yang mempengaruhi perilaku konsumsi, yaitu (1) faktor eksogen; yang meliputi pendapatan, cita rasa, teknologi, kesehatan lingkungan, budaya, agama dan legalitas, dan (2) endogen; termasuk informasi harga pasar produk dan keberadaan barang pengganti dan tambahan di pasaran. (Kahf, 2008)

Unsur utama rasionalisme Islam adalah sebagai berikut:

a. Konsep sukses

Konsep sukses dalam Islam selalu dikaitkan dengan nilai-nilai moral. Sukses ada dalam kebaikan. Kebaikan dalam Islam berarti sikap baik sangka terhadap kehidupan orang lain. (Kahf, 2008)

b. Momentum perilaku konsumen

Islam sangat erat mengaitkan keyakinan akan keberadaan hari akhir dan kehidupan di akhirat dengan keyakinan akan keberadaan Allah. Ini memperluas cakrawala pengetahuan setiap Muslim tentang akhirat.

c. Konsep Kekayaan

Islam menganggap kekayaan sebagai anugerah dari Allah.

Keserakahan dan pemborosan dalam (perburuan) kekayaan adalah kejahatan. Orang-orang beriman digambarkan dalam Alquran sebagai salah satu dari “orang-orang yang, ketika mereka menghabiskan kekayaan mereka, tidak berlebihan dan tidak menyebabkan kerugian, tetapi menjaga keseimbangan yang adil antara sikap (ekstrim) ini (Surah al-Furqan/25:67)

Dalam kasus sedekah, konsep berlebihan ini tidak berlaku untuk memperbaiki kondisi kehidupan masyarakat dan menyebarkan ajaran Islam. Tidak ada batasan untuk jumlah jenis pengeluaran (sedekah) ini dan semua pengeluaran untuk tujuan ini akan menerima pahala (pahala/kebaikan) dari Allah. (Kahf, 2008)

2. Keseimbangan konsumsi

Seorang konsumen akan mencari kepuasan maksimal dengan menyeimbangkan pendapatan dan asetnya. Dengan asumsi rasionalitas Islam, seorang konsumen muslim akan menggabungkan rasionalitas ekonominya dengan keimanan pada hari terakhir. Artinya seorang konsumen muslim akan menghabiskan hartanya untuk kegiatan amal (misalnya bersedekah).

3. Konsep komoditas dalam Islam

Dalam referensi Islam, barang adalah hadiah yang diberikan kepada umat manusia oleh Allah Azza Wa Jalla. Sebuah studi tentang Alquran menawarkan kepada kita konsep unik tentang produk dan

barang yang berbeda. Alquran selalu menyebutkan barang yang dapat dikonsumsi dengan istilah yang menghubungkan nilai moral dan ideologis dengan keduanya. Dalam hal ini, ada dua macam istilah yang digunakan dalam Alquran, yaitu al-Tayyibât dan al-Riz(Kahf, 2008)

4. Etika konsumsi Islami

Menurut Islam, anugerah Allah adalah milik semua orang dan suasana di mana sebagian dari anugerah tersebut ada di tangan orang-orang tertentu, tidak berarti mereka dapat menggunakannya untuk diri sendiri, sehingga orang lain tidak menerima bagiannya. Bahkan jika mereka masih memiliki hak atas hadiah

Mereka tidak mendapatkannya, Alquran menolak alasan orang kaya dan pelit karena mereka tidak mau menyerahkan bagian atau hartanya. QS Yasin: 47, Allah Azza Wa Jalla berfirman:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

"Dan apabila dikatakan kepada mereka: "Nafkahkanlah sebahagian dari reski yang diberikan Allah kepadamu", maka orang-orang yang kafir itu berkata kepada orang-orang yang beriman: "Apakah kami akan memberi makan kepada orang-orang yang jika Allah menghendaki tentulah Dia akan memberinya makan, tiadalah kamu melainkan dalam kesesatan yang nyata".

Salah satu ciri penting Islam adalah bahwa Islam tidak hanya mengubah nilai dan adat istiadat masyarakat, tetapi juga menyediakan kerangka hukum yang diperlukan untuk mendukung dan memperkuat tujuan tersebut dan mencegah penyalahgunaan (properti). Misalnya, untuk orang-orang yang terkena kasus tabzir, orang-orang tersebut tunduk pada pembatasan dan, jika perlu, dibiarkan dan dibebaskan dari tugas mereka untuk mengelola

kekayaan benda mereka. Dalam fiqh Islam hal ini disebut dengan al-Hajr (larangan).(Haroen, 2000)

S. PEMIKIRAN EKONOMI MONZER KAHF (H1359/1940 M–SEKARANG)

Salah satu tokoh ekonomi Islam abad ke- 20 yang memberikan pemikiran segar setelah Muhammad Baqir al Sadr adalah Monzer Kahf. Dengan keorisinalitas pemikirannya, Monzer Kahf merupakan orang pertama yang mencoba mengaktualisasikan penggunaan institusi distribusi Islam (zakat, sedekah) terhadap agregat ekonomi seperti pendapatan konsumsi, simpanan dan investasi.³⁷² Dilahirkan di Damaskus (ibukota Suriah) pada Tahun 1940, Monzer Kahf sekarang tercatat menjadi warga negara Amerika Serikat. Yang saat ini tinggal di Westminster, California dengan istri dan anak-anaknya. Beliau lahir pada tahun 1940 di Damaskus, ibukota Suriah.

Monzer Kahf menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah dari lembaga pendidikan di Damaskus, kemudian mengambil gelar sarjana BA dalam perdagangan dari Universitas Damaskus pada bulan Juni tahun 1962. Pada saat yang sama Monzer Kahf diberi penghargaan oleh presiden Suriah atas kinerja yang luar biasa. Pada tahun 1967, Monzer Kahf mencapai Diploma Tinggi dalam perencanaan sosial dan ekonomi dari PBB lembaga perencanaan di Suriah. Selanjutnya, sejak tahun 1968 Monzer Kahf menjadi Akuntan Publik yang bersertifikat di Suriah. Bukan hanya itu, pada bulan Maret tahun 1975 Monzer Kahf juga mendapat gelar Ph.D di bidang ekonomi (mayor pengembangan mata uang dan ekonomi) di University of Utah, Salt Lake, kota Utah.

Monzer Kahf dikenal sebagai seorang ekonom terkemuka, konselor, dosen dan pakar Syariah serta hukum-hukum Islam. Beliau juga memiliki pengetahuan yang kuat tentang Fiqh Islam dan studi Islam. Tidak diragukan lagi, dapat disebutkan bahwa kinerja Monzer Kahf cukup memuaskan dalam organisasi. Beliau tergabung dalam organisasi yang berbeda-beda dalam universitas, lembaga penelitian,

dan lembaga keuangan. Monzer Kahf bekerja dengan sangat baik sekali. Berikut ini adalah jenjang karir Monzer Kahf:

- a. Tahun 1962-1963 Monzer Kahf menjadi Instruktur dari School of Business, University of Damascus, Suriah.
- b. Tahun 1963-1971 Monzer Kahf menjadi auditor dari kantor Audit Negara Pemerintahan Suriah.
- c. Tahun 1971-1975 Monzer Kahf menjadi asisten dosen pengajar ilmu ekonomi di Universitas Utah.
- d. Dari tahun 1974-1999 Kahf menjadi anggota dari American Economic Association.
- e. Tahun 1975-1981 Monzer Kahf menjadi Direktur Keuangan di masyarakat Islam Amerika Utara dan Manajer Zakat Dana Nasional serta Koperasi Dana Islam bagi umat Islam di Amerika Utara.
- f. Tahun 1980 Monzer Kahf menjadi salah satu anggota pendiri Association International Economic Islam dan Asosiasi Muslim Ilmuwan Sosial dari Amerika Serikat dan Kanada.
- g. Tahun 1985-1999 Monzer Kahf menjadi peneliti ekonomi.
- h. Tahun 1989-1991 Monzer Kahf menjadi Kepala Divisi.
- i. Tahun 1995-1999 Monzer Kahf menjadi Senior Research Economist penelitian Islam dan lembaga pelatihan dari Islamic Development Bank (IDB) di Jeddah, Arab Saudi. Beliau telah menunjukkan hasil kinerja yang luar biasa dalam beberapa hal, seperti: a) Mempersiapkan rencana penelitian b) Mengevaluasi karya penelitian c) Mengorganisir seminar tentang ekonomi Islam, perbankan dan keuangan d) Menulis makalah penelitian asli e) Menghasilkan ide-ide untuk proyek-proyek penelitian f) Melakukan koordinasi dengan departemen lain dan jaringan dengan organisasi penelitian yang lain
- j. Tahun 2004-2005 Monzer Kahf bergabung di Universitas Yarmouk, Jordan, sebagai guru besar ekonomi Islam dan perbankan dalam program pascasarjana serta mengajar ekonomi Islam.

- k. Mulai tahun 1999-sekarang Kahf bekerja sebagai konsultan, Trainer dan dosen perbankan syariah, keuangan dan ekonomi serta memiliki praktek pribadi di California, Amerika Serikat.

Konsep kepemilikan yang dikemukakan oleh Monzer Kahf dapat ditelusuri melalui poin-poin yang ia tulis dalam bukunya yaitu:

1. Harta milik merupakan amanat, pemiliknya yang sebenarnya adalah Allah sendiri. Adapun hak manusia akan barang-barang di dunia ini semata-mata hanya sebagai khalifah dan pengemban amanah semata. Dengan menggunakan definisi ini, maka hak-haknya akan dibatasi oleh ketentuan-ketentuan yang telah ditentukan oleh Allah Azza Wa Jalla. Oleh karena itu kewajibankewajiban yang telah ditentukan oleh Allah untuk memindahkan hak-hak ini harus secara jujur dipenuhi. Karena kita sadar hak milik tidak bersifat mutlak melainkan terbatas dan dipersyaratkan.
2. Harta/barang-barang berharga yang kita miliki seharusnya bersifat instrumental untuk melaksanakan secara efektif tanggung jawab-tanggung jawab manusia sebagai Khalifah Allah Azza Wa Jalla, dan dalam upaya memperoleh kesejahteraan dalam hidup didunia ini maupun di hari kiamat kelak. Karena sekali lagi, menurut Monzer Kahf kekayaan hanyalah alat untuk menuju tujuan hidup yang sesuai dengan petunjuk Allah dan untuk mendapatkan pahala darinya.
3. Sifat purposif hak-hak milik yang diberengi dengan gagasan tentang keesaan umat manusia menuntut agar anugrah alam serta benda-benda duniawi itu bisa dimanfaatkan oleh semua orang, atau agar barang-barang itu tidak menjadi monopoli oleh sejumlah orang. Karena semua manusia adalah anggotaanggota satu keluarga, maka manusia harus berusaha untuk mengelola harta yang dimiliki secara baik-baik itu bagi keluarga manusia secara keseluruhan sebagaimana dilakukan oleh para anggota keluarga seseorang.

4. Adapun sasaran hak milik adalah kesempatan untuk memanfaatkan secara ekonomi. Apabila kesempatan ini tidak dipenuhi atau dimanfaatkan untuk diselewengkan kepada tujuan-tujuan non ekonomi sebagaimana sudah dirtumuskan sebelumnya, hak itu akan berkurang (hingga batas nol) dalam proposinya hingga penindasan yang terkait dengannya. Hal ini dapat diartikan sebagai kembalinya semua hak kepada asalnya dengan hilangnya kesempatan tersebut, atau penyelewengan dalam penguasaan atas harta seseorang dalam hal penyelenggaraanya.
5. Meski demikian Monzer Kahf juga tidak menganggap hak milik pribadi sebagai hak yang diberikan oleh masyarakat, sebaliknya, ia bahkan terikat dengan prinsip bahwa manusia adalah pemegang amanat Allah Azza Wa Jalla. Karena harta hanya diberikan oleh Allah dengan konsep pemberian bersyarat. Oleh karena itu pemiliknya tidak boleh melakukan tindakan yang keji atau menindas dengan menggunakan harta tersebut. Atas dasar inilah sumbangan bagi kesejahteraan sosial dikumpulkan dengan kekuasaan hukum dalam Islam.
6. Hak milik dibatasi dengan waktunya dengan umur pemiliknya. Artinya pemilik tidak memiliki otoritas terhadap hartanya setelah dia meninggal. Oleh karena itu hukum waris dalam Al Qur'an memberi rincian mengenai pembagian harta peninggalan dan menganggap kematian sebagai akhir alami hak-hak seorang atas hartanya. Pembatasan ini sepenuhnya sesuai dengan konsepsi Islam mengenai hak milik, yang lebih tepat disebut sebagai khalifah yang terbatas, bukan hak yang bersifat mutlak.

T. PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM ABU YUSUF

Abu Yusuf, yang dalam literatur Islam sering disebut dengan Imam Abu Yusuf Ya"qub bin Ibrahim bin Habib Al-Ansāri Al-Jalbi Al-Kufi Al-Baghdādi lahir pada tahun 113 H/731/732 M di Kufah dan pernah tinggal di Baghdad, serta meninggal pada tahun 182 H/798 M (Al Maraghi, 2001: 77, Al Baghdadi, tt: 329-338). Ia berasal dari suku

Bujailah, salah satu suku Arab. Keluarganya disebut Ans^hori karena dari pihak ibu masih mempunyai hubungan dengan kaum Ans^hor (pemeluk Islam pertama dan penolong Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam) di masa hidupnya di Kufah, yang terkenal sebagai daerah pendidikan yang diwariskan oleh Abdullah Ibnu Mas^ud (w. 32 H) seorang sahabat besar Nabi Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam (AlMaraghi, 2001: 77; Al Baghdadi, tt: 329-338).

Secara historis dapat diketahui, Abu Yusuf hidup pada masa transisi dua zaman kekhalifahan besar dalam Islam, yaitu pada akhir kekuasaan Bani Umayyah di Damaskus dan masa Bani Abbasiyah. Hal ini ditandai dengan adanya persaingan perebutan kekuasaan di kalangan anggota-anggota dinasti Umayyah dengan kemewahan di istana yang telah membawa dinasti ini kepada kelemahan yang pada gilirannya membawa pada kehancuran pada tahun 750 M (K. Hitti, 1970: 281; Lewis, 1988: 73; Nasution, 1985: 67). Ketika itu muncullah kelompok dari Bani Hashim, sebagai saingan politik Bani Umayyah memperebutkan jabatan Khalifah atau pemerintahan umat Islam. Gerakan oposisi ini dipelopori oleh Abu al-Abbas ibnu Abdu al-Mut^halib Ibnu Hashim. Kesatuan mereka berhasil membunuh Khalifah Marwan II, yaitu khalifah terakhir Bani Umayyah (Dewan, 1993: 135).

Abu Yusuf adalah orang pertama yang memperkenalkan konsep perpajakan di dalam karyanya al-Kharāj. Kitab ini ditulis atas permintaan Khalifah Harun alRashid, ketika beliau ingin mengatur sistem baitulmal, sumber pendapatan negara seperti al-kharāj, al-'ushr dan al-jizyah. Demikian pula cara pendistribusian hartaharta tersebut dan cara menghindari manipulasi, kezaliman. Bahkan juga bagaimana mewujudkan harta-harta tersebut, untuk kepentingan penguasa (Al Junaidal, tt: 139).

Muatan konseptual al-Kharāj dan visi strategisnya terhadap kebijakan sumber pendapatan negara mencerminkan keunggulan akademik Abu Yusuf dalam bidang ekonomi dan pengalamannya menjabat sebagai hakim agung. Interaksinya dengan penguasa dari satu sisi dan kepakarannya dalam ilmu fikih dari sisi lain, telah

menempatkan kitab al-Kharāj sebagai karya monumental dan komprehensif. Keberadaan kitab al-Kharāj juga mempertegas bahwa ilmu ekonomi adalah bagian tak terpisahkan dari seni dan manajemen pemerintahan dalam rangka pelaksanaan amanat yang dibebankan rakyat kepada pemerintah untuk mensejahterakan mereka. Dengan kata lain, tema sentral pemikiran ekonominya menekankan pada tanggung jawab penguasa untuk mensejahterakan rakyatnya. Ia adalah peletak dasar prinsip-prinsip perpajakan yang di kemudian hari “diambil” oleh para ahli ekonomi sebagai *canons of taxation* (Karim, 2001; Asmuni, 2005: 118).

Al-Kharāj buah karya Abu Yusuf yang menjadi panduan manual perpajakan pada masa Khalifah Harun al-Rashid, sebenarnya memiliki berbagai versi percetakan. Yang tertua di antaranya adalah edisi Bulaq yang dicetak pada tahun 1302 H/1885 M dan tidak memiliki kelengkapan editorial. Setelah itu Salafiyah Press menerbitkan kembali satu edisi dan sempat mengalami beberapa kali cetak ulang yang memuat isi dan hadis yang sama. Pada edisi ini hanya memberi kesan tampilan perbedaan halamannya saja. Sehingga tidak salah bila diduga edisi ini bersumber pada bahan dan manuskrip yang sama. Pada edisi Salafiyah Press sebagian memiliki editorial namun hanya sebagian kecil saja. Sementara edisi yang lengkap tentang kitab al-Kharāj ini terdapat dalam satu komentar yang diberi judul *Fiqhu al-Mulk wa miftāh al-Ritaj* yang ditulis oleh Abdul Aziz bin Muhammad al-Rahbi, yang wafat pada tahun 1194 H (Majid, 2003: 33).

Kitab karya Abu Yusuf diberi nama al-Kharāj, didasarkan kepada pemilihan persoalan mayoritas yang dibahas dalam kitab tersebut yaitu pajak, jizyah, serta terinspirasi dari penjelasan tentang beberapa persoalan yang menjelaskan tentang administrasi pemerintahan. Selain itu kharāj diartikan sebagai harta yang dikeluarkan oleh pemilik tanah untuk diberikan kepada negara. Ada bagian lain kharāj diartikan dengan apa yang dibayarkan untuk pajak tanah pertanian atau pajak hasil bumi (Al-Kaaf, 2002: 149).-34).

Sedangkan pemikiran kontroversialnya ada pada sikapnya yang menentang pengendalian dan penetapan harga (*tas'ir*) oleh

pemerintah. Pada zaman Abu Yusuf, asumsi yang berkembang adalah, apabila tersedia sedikit barang maka harga akan mahal dan jika tersedia banyak maka harga akan murah. Tetapi beliau menolak asumsi masyarakat tersebut. Menurutnya tidak selamanya persediaan barang sedikit (supply) menyebabkan harga (price) mahal, demikian pula persediaan barang banyak mengakibatkan harga akan murah. Karena pada kenyataannya harga tidak tergantung pada permintaan (supply) saja, tetapi juga bergantung pada kekuatan penawaran (demand) (Habib, 2004: 10).

Oleh karena itu peningkatan atau penurunan harga tidak selalu berhubungan dengan peningkatan atau penurunan permintaan akan barang. Menurut Abu Yusuf, ada variabel lain yang ikut mempengaruhi harga, tetapi tidak dijelaskan secara rinci. Bisa saja variabel tersebut adalah pergeseran dalam 16 permintaan atau jumlah uang yang beredar di suatu negara atau terjadinya penimbunan dan penahanan barang. Bagi Abu Yusuf, tinggi rendahnya harga adalah bagian dari ketentuan Allah. Manusia tidak dapat melakukan intervensi atas urusan dan ketetapan-Nya (Habib, 2004: 10; Al-Duri, 1394 H).

Dapat dipastikan, bahwa konsep "ekonomi makro" tidak ditemukan dalam al-Kharāj karya Abu Yusuf dan juga belum dikenal di dunia Barat sampai beberapa abad pasca Abu Yusuf. Kegiatan perekonomian, menurut Abu Yusuf merupakan fenomena yang selalu berubah-ubah (zawāhir thanāwīyyah) dan bersumber dari aktivitas kolektif masyarakat muslim. Faktor-faktor yang mempercepat kegiatan perekonomian tidak sama dari segi tingkat kepentingan dan kekuatannya. Pertama, mewujudkan undang-undang tertinggi yang dengannya dapat memerintah dengan pertolongan Tuhan. Kedua, usaha untuk memenuhi kebutuhan material dan keinginan-keinginan lainnya. Ketiga, inisiatif atau keinginan penguasa (Dahlan, 1996: 18).

Oleh karena itu, menurut Abu Yusuf, fenomena perekonomian tidak selalu berhubungan secara langsung dengan sebab akibat (undang-undang tentang perekonomian). Hubungan biasanya bersifat tidak langsung karena melalui kehendak tertinggi, atau

kehendak wakil Tuhan di permukaan bumi dalam bentuk masyarakat muslim, penguasa atau lainnya. Para Khalifah Tuhan memiliki wewenang untuk mengambil keputusan berkaitan dengan sejumlah fenomena-fenomena perekonomian seperti perbaikan tanah dan lain-lain. Tentang keuangan, Abu Yusuf menyatakan bahwa uang negara bukan milik Khalifah dan Sultan, tetapi amanat Allah s.w.t. dan rakyatnya, yang harus dijaga dengan penuh tanggung jawab. Hubungan penguasa dengan kas negara sama seperti hubungan seorang wali dengan harta anak yatim yang diasuhnya (Dahlan, 1996: 18).

U. KONSEP PEMIKIRAN EKONOMI MUHAMMAD ABDUL MANNAN

Muhammad Abdul Mannan lahir di Bangladesh tahun 1938. Pada tahun 1960, ia mendapat gelar Master di bidang Ekonomi dari Rajshi University dan bekerja di Pakistan. Tahun 1970, ia meneruskan belajar di Michigan State University dan mendapat gelar Doktor pada tahun 1973. Setelah mendapat gelar doctor, Mannan mengajar di Papua Nugini.

Pada tahun 1978, ia ditunjuk sebagai Profesor di *International Centre for Research in Islamic Economics* di Jeddah. Sebagian karya Abdul Mannan adalah *Islamic Economics, Theory and Practice*, Delhi, Sh. M. Ashraf, 1970. Buku ini oleh sebagian besar mahasiswa dan sarjana ekonomi Islam dijadikan sebagai buku teks pertama ekonomi Islam. Penulis memandang bahwa kesuksesan Mannan harus dilihat di dalam konteks dan periode penulisannya. Pada tahun 1970-an, ekonomi Islam baru sedang mencari formulanya, sementara itu Mannan berhasil mengurai lebih seksama mengenai kerangka dan ciri khusus ekonomi Islam. Harus diakui bahwa pada saat itu yang dimaksud ekonomi Islam adalah fikih muamalah. Seiring dengan berlalunya waktu, ruang lingkup dan kedalaman pembahasan ekonomi Islam juga berkembang.

Hal tersebut mendorong Abdul Mannan menerbitkan buku lagi pada tahun 1984 yakni *The Making of Islamic Economy*. Buku

tersebut menurut Mannan dapat dipandang sebagai upaya yang lebih serius dan terperinci dalam menjelaskan bukunya yang pertama.

1. Asumsi Dasar Muhammad Abdul Mannan Beberapa asumsi dasar dalam ekonomi Islam, sebagai berikut:

Pertama, Mannan tidak percaya kepada “harmony of interests” yang terbentuk oleh mekanisme pasar seperti teori Adam Smith. Sejatinnya harmony of interests hanyalah angan-angan yang utopis karena pada dasarnya setiap manusia mempunyai naluri untuk menguasai pada yang lain. Hawa nafsu ini jika tidak dikendalikan maka akan cenderung merugikan pada yang lain. Begitulah kehidupan kapitalistik yang saat ini tengah terjadi, di mana kepentingan pihak-pihak yang kuat secara faktor produksi dan juga kekuasaan mendominasi percaturan kehidupan.

Kedua, penolakannya pada Marxis. Teori perubahan Marxis tidak akan mengarah pada perubahan yang lebih baik. Teori Marxis hanyalah reaksi dari kapitalisme yang jika ditarik garis merah tidak lebih dari solusi yang tidak tuntas. Bahkan, lebih jauh teori Marxis ini cenderung tidak manusiawi karena mengabaikan naluri manusia yang fitrah, di mana setiap manusia mempunyai kelebihan antara satu dan lainnya dan itu perlu mendapatkan reward yang berarti.

Ketiga, Mannan menyebarkan gagasan perlunya melepaskan diri dari paradigma kaum neoklasik positivis, dengan menyatakan bahwa observasi harus ditujukan kepada data historis dan wahyu. Argumen ini sebenarnya bertolak belakang dari agumennya sendiri untuk meninggalkan paradigma kaum neoklasik yang berdasarkan pada historis.

Keempat, Mannan menolak gagasan kekuasaan produsen atau kekuasaan konsumen. Hal tersebut menurutnya akan memunculkan dominasi dan eksploitasi. Dalam kenyataan, sistem kapitalistik yang ada saat ini dikotomi kekuasaan produsen dan kekuasaan konsumen tak terhindarkan. Oleh karena itu, Mannan mengusulkan perlunya keseimbangan antara kontrol pemerintah dan persaingan dengan menjunjung nilai-nilai dan norma-normasepanjang diizinkan oleh syariah.

Kelima, dalam hal pemilikan individu dan swasta, Mannan berpendapat bahwa Islam mengizinkan pemilikan swasta sepanjang tunduk pada kewajiban moral dan etik. Dia menambahkan bahwa semua bagian masyarakat harus memiliki hak untuk mendapatkan bagian dalam harta secara keseluruhan. Namun, setiap individu tidak boleh menyalahgunakan kepercayaan yang dimilikinya dengan cara mengeksploitasi pihak lain. Pandangan Mannan ini masih bersifat normatif. Mannan dalam beberapa tulisannya belum menjelaskan secara gamblang cara, instrumen dan sistem yang dipakai sehingga keharmonisan ekonomi Islam di masyarakat dapat terwujud.

Keenam, dalam mengembangkan ilmu ekonomi Islam, langkah pertama Mannan adalah menentukan *basic economic functions* yang secara sederhana meliputi tiga fungsi, yaitu konsumsi, produksi dan distribusi.

Ada lima prinsip dasar yang berakar pada syariah untuk *basic economic functions* berupa fungsi konsumsi, yakni prinsip *righteousness, cleanliness, moderation, beneficence* dan *morality*. Perilaku konsumsi seseorang dipengaruhi oleh kebutuhannya sendiri yang secara umum adalah kebutuhan manusia yang terdiri dari *necessities, comforts* dan *luxuries*.

Aspek penting lainnya adalah aspek distribusi pendapatan dan kekayaan. Mannan mengajukan rumusan beberapa kebijakan untuk mencegah konsentrasi kekayaan pada sekelompok

masyarakat saja melalui implementasi kewajiban yang dijustifikasi secara Islam dan distribusi yang dilakukan secara sukarela.

2. Ciri – ciri dan Kerangka Institusional Berdasarkan asumsi dasar di atas, Mannan membahas sifat, ciri dan kerangka institusional ekonomi Islam, sebagai berikut:
 - a. Kerangka Sosial Islam dan Hubungan yang Terpadu antara Individu, Masyarakat, dan Negara
 - b. Kepemilikan Swasta yang Relatif dan Kondisional
 - c. Mekanisme Pasar Didukung Oleh Kontrol, Pengawasan dan Kerja Sama dengan Perusahaan Negara Terbatas.

- d. Implementasi Zakat dan Penghapusan Bunga (Riba)
3. Distribusi Mannan memandang kepedulian Islam secara realistis kepada si miskin demikian besar sehingga Islam menekankan pada distribusi pendapatan secara merata dan merupakan pusat berputarnya pola produksi dalam suatu negara Islam. Mannan berpendapat bahwa distribusi merupakan basis fundamental bagi alokasi sumber daya.
 4. Produksi Mannan berpendapat bahwa produksi terkait dengan utility atau penciptaan nilai guna. Agar dapat dipandang sebagai utility dan mampu meningkatkan kesejahteraan, maka barang dan jasa yang diproduksi harus berupa hal-hal yang halal dan menguntungkan, yaitu hanya barang dan jasa yang sesuai aturan syariah. Menurut Mannan, konsep Islam mengenai kesejahteraan berisi peningkatan pendapatan melalui peningkatan produksi barang yang baik saja, melalui pemanfaatan sumber-sumber tenaga kerja dan modal serta alam secara maksimal maupun melalui partisipasi jumlah penduduk maksimal dalam proses produksi

DAFTAR PUSTAKA

- pasang surut gerakan Islam, Jakarta: media dakwah, 1982
- Terjemahan: Abdurrahman ali bauzir, Huda al Islam Fatawa
- Terjemahan: Wahid Ahmadi dkk, Halal dan Haram Dalam Islam,
- Al- halal Wal Haram Fiel al- Islam. Terjemahan (Beirut: Al Maktaba (jakarta: Prenada Media, 2004)
- , 1989, al-Sunan al-Shagir, Pen-tahqiq: ‘Abd al-Mu’thiy Amin Qal’ajiy, al-Manshurah: Dar al-Wafa`
- , 1991, Ma’rifah al-Sunan wa al-Atsar, Pen-tahqiq: ‘Abd al-Mu’thiy Amin Qal’ajiy, Beirut: Dar Qutaybah Al-Bukhari, Abi ‘Abdillah Muḥammad bin Isma’il (194-256 H), 2002, Ṣḥaḥiḥ al-Bukhari, Beirut: Dar Ibn Katsir
- , Development as Freedom, New York: Anchor Books, 1999
- _____, 1979, Cet. II, Islam, Chicago, University of Chikago Press
- _____, 1980, Major Themes of The Qur’an, Chicago, Bibliotheca Islamic
- _____, 1965, Islamic Methodology In History, Karaci, Central Institute of Islamic Reserch.
- _____, (2016) Hadith :Origins and Developments, Editor. Lawrence I.Conrad, New York :Routledge.
- _____, (1996). Quo vadis, Ḥadīṭ-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A.Juynboll: „Nāfi“ the mawlā of Ibn „Umar, and his position in Muslim Ḥadīṭ Literature“dalam jurnal Der Islam, Nijmegen.vol.73.
- _____, Globalisasi & Krisis Demokrasi, Yogyakarta: MedPress, 2007.
- _____, Globalisasi: Peluang atau Ancaman Bagi Indonesia, Jakarta Erlangga, 2008.

_____, M e l a w a n G u r i t a Neoliberalisme, Jakarta: Erlangga, 2010

_____. (2009). *Frontiers Of Islamic Economics*. Delhi: Idrarah-I adabiyat-I Delli.

‘Ali al-Sais, Muhammad. *Nasy’at al-Fiqh al-Ijtihadiy wa At-waruh, Qahira Majma’ al-Buhus al-Islami ya* , 1970. A. Perwaatmadja, Karnaen., *Membumikan Ekonomi Islam di Indonesia*, dalam Sofiniyah Ghuftron (Penyunting) *Briefcase Book Edukasi Profesional Syari’ah, Konsep dan Implementasi Bank Syari’ah*. Cet. 1 ; Jakarta : Renaisan, 2005

“Steuern und Gelehrsamkeit in der frühen `Abbāsidenzeit: Das Kitāb al-amwāl des Abū `Ubaid al-Qāsim b. Sallām. Teil 2: Abū `Ubaid’s juristische Argumentation.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 162, 2(2012):317352. <https://doi.org/10.13173/zeitdeutmorggese.162.2.0317>.

12

A. Karim Adiwarman, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 2004

A.J. Toynbee, *A Study of History*, 12 Jilid, London, Oxford University Press, 1945, III.

A.Karim Adiwarman, *Ekonomi Makro Islam*, Jakarta, Rajawali Pers, 2014

Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997

Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996)

Abdul Aziz bin Ibrahim bin Qasim (1420 H). *Ad-Dalil ila Mutun al-’Ilmiyyah*. Riyadh: Dar ash-Shumai’i. hlm. 99

AbdulAzhim bin Badawi al-Khalafi, *Al Wajaiz Panduan Fiqih Lengkap*, (Bogor : Pustaka Ibnu Katsir, 2007)

Abdullah Al-Muslih dkk, *Terjemahan, Abu Umar Basyir, Fiqih Ekonomi Keuangan Islam*, Jakarta: Darul Haq, 2008. Cet Ke-II

Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Baghdadi, *Al-Mugni*, (Riyadh: Departemen Riset Ilmiah dan Fatwa, 1401 H)

- Abdullah bin Muhammad Ath-Thayyar, *Ensiklopedi Fiqih Muamalah Dalam Pandangan 4 Madzhab*, (Yogyakarta: Maktabah Al-Hanif, 2014)
- Abdullah Mustafa al-Maraghi, Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Ushuliyyah, Terj. Husein Muhammad, "Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang sejarah", Yogyakarta: LKPSM, 2001, Cet. 1
- Abdullah Mustafa al-Maraghi, Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Ushuliyyin, terj. Husein Muhammad, (Yogyakarta: LKPSM, 2001).
- Abdullah Mustafa al-Maraghi, Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Ushuliyyin, terj. Husein Muhammad, (Yogyakarta: LKPSM, 2001).
- Abdullah, Amin. 2000. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Kelslaman pada Era Millenium Ketiga". *Al-Jamiah. Journal of Islamic Studies IAIN Sunan Kalijaga*. No. 65/VI. Coulson, N.J. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Mustaqim.
- Abdullah, Boedi, 2010, *Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Abdullah Zakiy. 2002. *Ekonomi dalaam Perspektif Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Abdul-Sahiron Syamsudin (eds). 2002. *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Abdurrahman Ibnu Khaldun, Muqaddimah Ibn Khaldun, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Abdurrahman Ibnu Khaldun, Muqaddimah Ibn Khaldun, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Abdurrahman, Mifdhol, Pengantar Studi Ilmu Hadis Oleh Syaikh Manna' Al- Qaththan. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 2008
- Pembaruan M. Syuhudi Ismail), Cet. I ; Jakarta: Renaisan, 2005.
- Abi 'Abdullah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim al-Bukhari, Shahih Bukhari, (qahirah:Dari Ibnu al-Haistam, 1425)
- Abi 'Abdullah Muhammad bin Isma'Il bin Ibrahim al-Bukhari, Shahih Bukhari, qahirah: Dar Ibnu al-Haistam, 1425
- Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaiburi, Shahih Muslim, Beirut: Daral-Kutub al-Ilmiah, 1971

- Abidu, Yunus Hasan, Tafsir al-Qur'an Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Abu Dawud, Sulayman bin al-Asy'ats al-Sajastani (w. 275 H), t.th., Sunan Abi Dawud. Pen-tahqiq: Muḥammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid, Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah,
- Abu Dawud, Sulayman bin Dawud bin al-Jarud al-Bashri al-Thayalasi (w. 204 H), 1999, Musnad Abi Dawud al-Thayalasi, Pen-tahqiq: Muḥammad 'Abd al-Muhsin al-Turmiy, Ardh al-Liwa': Hajar,
- Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Salamah at-Thahawi, Syarh Ma'ani al- Atshar, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), Cet. Ke II
- Abu Ubaid al Qasim, Al-Amwal, Ensiklopedi Keuangan Publik: Panduan Lengkap Mengelola Keuangan, Zakat, Pajak, dll, Jakarta; Gema Insani, 2012
- Abu Zahrah, Malik : Hayatuh wa 'Asruh – Arauh wa Fiqhuh Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- Ad., Endang Soetari, 2008, Ilmu Hadits; Kajian Riwayat dan Dirayah, Edisi Baru, Cet. Ke-5, Bandung: Mimbar Pustaka,
- Adityangga, Krishna. Latar Belakang Kemunculan Ekonomi Islam. <http://adityangga.wordpress.com/2007/10/09/lingkup-bahasan-dan-urgensisejarah-pemikiran-ekonomi-islam/>. Tanggal 12 Februari 2008.
- adiwarman A Karim. Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014.
- Adiwarman A. Karim, Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001).
- Adiwarman A. Karim, Ekonomi Makro Islam, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010).
- Adiwarman A. Karim, Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
- Adiwarman A. Karim. (2010). Ekonomi Mikro Islami, Jakarta: Raja Grafindo Persada. Cet.ke- 3.
- Adiwarman Azwar Karim, Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam, Jakarta :PT. Raja Grafindo Persada, 2008

- Adiwarman Azwar Karim, Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam, Jakarta :PT. Raja Grafindo Persada, 2008
- Adiwarman Karim. (2003). Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam (kedua). Jakarta: IIIT Indonesia.
- Adiwarman, Ekonomi Mikro Islami, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007).
- Aḥādīth of the First Century A. H. Dalam jurnal Near Eastern Studies, vol.50.No.1, Chicago: Chicago University Press.
- Ahmad A.K. Muda, Kamus Lengkap Bahasa Indonesia, Jakarta: Reality Publisher, 2006, Cet. Ke-1
- Ahmad asy-Syurbasy, al-Aimmah al-Arba'ah, Terj. Futuhal Arifin, "Empat Mutiara Zaman", Jakarta Timur: Pustaka Qalami, 2003, Cet. 1
- Ahmad Mudjab Mahall, Hadits-Hadits Mutatafaq 'Alaih, bagian munakahat dan muamlat,
- Ahmad Syafi'i Ma'arif, Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
- Ahmad Syafi'i Ma'arif, Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
- Ahmad Warson Munawir, Al-Munawir: Kamus Arab – Indonesia, Yogyakarta: Pon. Pes.Al-Munawir, 1984, Al-Khatib Al-Baghdady, Tarikh Al-Baghdad Beirut: Dar Al-Fikri, 1989.
- Ahmad Warson Munawwir, Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap. Surabaya. Pustaka Progressif, 1997.
- Ahmad, Abdussamad H. "Trade and Islam in the Towns of Bägemdir 1900- 1935." Journal of Ethiopian Studies 29, no. 2 (1996): 5–21. <https://doi.org/10.2307/44259280>.
- Ahmad, Khurshid, Nature and Significance of Islamic Economic, dalam M Umer Chapra, Landscape Baru Perekonomian Masa Depan, diterjemahkan oleh Amdiar Amin dkk, Jakarta : SEBI, 2001
- Ahmad, Khursid (ed). Studies in Islamic Economics. Jeddah: The Islamic Foundation.
- Aidit Ghazali, Islamic Thinkers on Economic, Administratio, and Transaction, (Kuala Lumpur: Quil Publisher, 1991).

- Aidit, Ghazali. *Islamic Thinkers on Economic Administration, and Transaction*. Kuala Lumpur: Quil Publisher, 1991.
- Akhmad Yusuf. *Analisis Pendapat Imam Abu Hanifah tentang Akad Istishna' dan Relevansinya pada Bank Syari'ah Mandiri Kantor Cabang Bandung*. Skripsi tidak diterbitkan. Program Studi Keuangan dan Perbankan Syariah (2018)
- Al Islami, 1400H)., Cet, ke- XIII
- Al Mishri, Rafiq Yunus, *Ushul al Iqtishad al Islami*, Damsyiq: Dar Al Qalam, 1993
- Al Qardhawi , Yusuf, 7 Kaidah Utama Fiqih Muamalah, Jakarta : Pustaka Al Kautsar, 2014
- Chapra, M Umer, *The Future of Economic*, terjemahan : Masa Depan Ekonomi Islam, Jakarta : Gema Insani Press, 2001
- Al Qardhawi, Yusuf, *Norma dan Etika Ekonomi Islam*, Jakarta: PT Bangkit Daya Insana, 1995
- Al Qasim, Abu Ubaid. 1988. *Kitab al Amwal*, Beirut: Dar al Fikr.
- al-'Arabiyyah, t.th.
- Al-'Asqalani, A. I. I. (2000a). *Fath al-BariSyarhi Sahih Bukhary*, Juz (Cet.II). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-'Asqalani, A. I. I. (2000b). *Fath al-BariSyarhi SahihBukhary*, Juz (Cetakan 2). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-'Asqalani, A. I. I. (2000c). *Fath al-BariSyarhi SahihBukhary*, Juz 5 (Cetakan 2). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-'Asqalani, A. I. I. (2000d). *Hadyual-Sari Muqaddimah Fath al-Bari* (Cetakan Ke). Beirut: Daral-Kutub al-'Ilmiah.
- al-Arnauth, Syuaib dkk Musnad Ahmad, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1420 H), Cet. Ke II
- Al-Asqalaniy, Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Hajar., t.t., *Fath al-Bariy al-Imam bi-Imam al-Bukhāriy*, Mesir: Dār al-Fikriy Al- , tt., *Manhaj Naqd al-Matan*, Bairut: Dār al-Afaq alJadidah
- Al-Azadi, Al-Rabi' bin Ḥabib bin 'Umar al-Bashri (w. 103 H), 1415 H, *Musnad al-Rabi' bin Ḥabib*, Pen-tahqiq: Muḥammad Idris dan 'Asyur bin Yusuf, Beirut: Dar al-Hikmah

- Al-Baghawi, Abu Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ud bin Muḥammad bin al- Farra` al-Syafi'iy (326-516 H), 1983, Syarḥ al-Sunnah, Cet. Ke-2, Pentahqiq: Syu'ayb al-Arna`uth, Beirut: al-Maktab al-Islami
- Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al- Khathib. Al-Kifayah fi Ma'rifat Ushul al- Riwayah. Mit Ghamr: Dar al-Huda, T.th.
- Al-Baghdadi, Abu Ishāq Ibrahim bin Ishāq bin Ibrahim bin Basyir al-Ḥarbi (198-285 H) , 1985, Gharib al-Ḥadits, Pen-tahqiq: Sulayman bin Ibrahim Muḥammad al-'Ayid, Jeddah: Markaz al-Bahts al-'Ilmi wa Ihya` al-Turats al-Islami
- Al-Baghdady, Al-Khatīb. tt. Tārīkh al-Baghdād. Jilid XIII. Beirut: Dār al-Fikri.
- Al-Bani, Muhammad Nasruddin, Majmua'ah Fatawa al-madina al-munawwarah
- Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Ḥusayn 'Ali bin Musa al-Khusrawjirdi al-Khurasani Abu Bakr (w. 458 H), , 2003al-Sunan al-Kubra, Pentahqiq: Mushthafa 'Abd al-Qadir 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- Al-Darimi, Abu Muḥammad 'Abdillah bin 'Abd al-Rahman bin al-Fadhil bin Bahram bin 'Abd al-Shamad al-Tamimi al-Samarqandi (w. 255 H), 1420 H, Sunan al-Darimi, Pen-tahqiq: Ḥusayn Salim Asad al-Darani, Riyadh: Dar al-Mughni
- Alex MA, Kamus ilmiah populer kontemporer, (Surabaya: karya harapan, 2005)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1995. Ihya Ulumal-Din, Bayrut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Ghazali. (2011). Ihya' Ulumuddin. Jakarta: Republika.
- Al-Haritsi, D. J. B. A. (2014). Fikih Ekonomi Umar Bin Al-Khathab. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Al-Haritsi, Jaribah bin Ahmad, 2006. Fikih Ekonomi Umar bin Alhumami, Amich. Menggugat Makna Kemiskinan, Harian Kompas., 16 ktober 2009.
- Ali Abdul Wakhid Wafi, Ibnu Khaldun; Riwayat dan Karyanya, (Jakarta: PT. Grafika Pers, 1985).

- Ali Abdul Wakhid Wafi, Ibnu Khaldun; Riwayat dan Karyanya, (Jakarta: PT. Grafika Pers, 1985).
- Ali Abi el-Futuh, Al-Syari'ah al-Islamiyah wa al-Qawwaaniin al-Wadh'iyyah.
- Ali Audah, Ibnu Khaldun, Sebuah Pengantar, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1982).
- Ali Audah, Ibnu Khaldun, Sebuah Pengantar, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1982).
- Ali, Nuruddin Mhd. Zakat Sebagai Instrumen Dalam Kebijakan Fiskal. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Alih Bahasa: Adni Kurniawan, Fatwa-fatwa Al Bani, Jakarta:Pustaka At Tauhid,2002., Cet, Ke-1
- Al-Maqrizi, Ighatsah Al-Ummah bi Kasyf Al-Gummah, (Kairo: Maktabah Al-tsaqafah Al Diniyah, 1986), dalam Adiwarman A. Karim, Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.
- Al-Maragy, A. M. (n.d.). Tafsir al-Maragy, juz 30, (Cetakan Ke). Mesir: Mushtafa al-Babiy al- Halabiy.
- Al-Omar, F. & Iqbal, M. Some strategic suggestions for Islamic banking in the 21st century. Review of Islamic Economics, No. 9, al-Qardhawi, Yusuf, Hayatul Islam Fatawi Mu'asyirah, terjemahan oleh As'ad
- Al-Quran dan Terjemahan. 2010. Bandung: CV Jabal Raudhatul Jannah.
- Al-Qurthubi, Al-Jami'Li Ahkami al-Qur'an, (Beirut: Dar al-fikr, tth)
- Al-Shatibi, Ibrahim Ibn Musa, Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari'ah (Toronto: University Of Toronto Library, 1968)
- Al-Subki, Abu Nashr 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kafi. Thabaqat Al-Syafi'iyyah Al-Kubra. Al-Qahirah: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Hallabi, 1964.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din al-Rahman ibn Abiy Bakr , Tadrib al-Rawiy fi Syarh Taqrib al-Nawawiy, Daru al-Fikr, Beirut, t.th
- Al-Suyuti, Jalaluddin. 2008. Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an. Beirut: Maktabah Asyriyah.
- Al-Tufi, Risalah fi Ri'ayah al-Maslahah

- Al-Utsaimin, Muhammad Shalih (2001). Tim Editor Al-Maktabah al-Islamiyyah, ed. Ushûl fî at-Tafsîr (dalam bahasa Arab). Al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Alwi Shihab, Islam Inklusif: Menuju Terbuka dalam Agama, (bandung: Mizan, 1999), hal. V.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad Ibn Abdullah. 2006. Al-Burhan fi Ulum al Qur'an. Mesir: Dar al-Hadis.
- Al-Zarqani, Muhammad Abdul Adzim. 2004. Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutb Ilmiyyah.
- Al-Zuhaylî, W. (1989). al-Fikih al-Islâmî wa Adillatuh (Juz IV). Kairo: AM Saefudin, Membumikan Ekonomi Islam, Jakarta : PT PPA Consultants, 2002
- Amal, Taufik Adnan., 1993, Islam Dan Tantangan Modernitas Studi Pemikiran Hukum
- Amalia , Euis, Keadilan Distributif dalam Ekonomi Islam, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009
- Amalia Euis, Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam, Depok, Gramata Publishing 2010
- Amalia, DR. Euis. 2010. Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam dari Masa Klasik Hingga
- Amalia, Euis (2010). Sejarah pemikiran Ekonomi Islam. Depok: Gramata Publishing
- Amalia, Euis, 1996. Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam. Jakarta: Grama Publishing.
- Amalia, Euis, 2005. Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam. Depok: Gramata Publishing.
- Amalia, Euis, Keadilan Distributif dalam Ekonomi Islam, Jakarta, Rajawali Pers, 2009
- Amalia, Euis. 2010. Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam dari Masa Klasik Hingga Kontemporer. Depok: Gramata Publishing.
- Amalia, Euis. Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer. Jakarta: Gramata Publishing, 2005.
- Amin, Kamaruddin, (2003). „Book Review: The Origins of Islamic Jurisprudence Meccan Fiqh before the Classical Schols“, dalam

- Jurnal al-Jami'ah ;Journal of Islamic Studies,Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, vol.41, no.1.
- Amin, Kamaruddin, (2009). Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis, Jakarta: Penerbit Hikmah.
- An Nabhani, Taqiudin, Membangun Sistem Ekonomi Alternatif, Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- Anas al-Asbahi, ibn Abu'Abdillah Malik, Muwat'ta' al-Imam Malik, Juz. 3 Mesir: Dar Ihya' al-Turaal-'Arabi, t.th.
- An-Nabhani, Taqyuddin, 1990. An-Nizham al-Iqtishad fi al-Islam, Beirut: Dar al-Ummah.
- Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubeir, Metodologi Penelitian Filsafat, (Yogyakarta: Kanisius 1992).
- Antonio, M. S. Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktik. (Jakarta: Gema Insani Press, 2001)
- Arif, Syamsuddin, (2005). „Gugatan Orientalis Terhadap Hadits dan Gaungnya di Dunia Islam“, dalam Jurnal al-Insan, Jakarta : no.2,Vol.1.
- Arifin, Busthanul, Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional (Jakarta: Gema Insani Press, 1996)
- Asmawi, Perbandingan Ushul Fiqh (Jakarta: Penerbit Amzah, 2011).
- Asmuni Mth. 2005. Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf dan Ibn Adam: Eksplorasi awal tentang konsep sumber keuangan Negara. Dalam MILLAH Jurnal Studi Agama, vol. IV. no. 2. Januari.
- As-Suyuthi. Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân (dalam bahasa Arab). Dar al-Fikr.
- As-Syatibi. T.th. Al-Muwâfaqât fî Ushûl As-Syarî'ah (Jilid Dua). Kairo: Mushtafa Muhammad.
- Atik Wartini, Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Al-Mishbah, dalam Hunafa: Jurnal Studi Islamika, vol. 11, no. 1, juni 2014, hal. 114.
- Atik Wartini, Tafsir Feminis M. Quraish Shihab, jurnal Palastren, vol. 6, no. 2, Desember 2013, hal. 484.

- Auda, J. (2007). *Maqashid Al Shariah As Philosophy Of Islamic Law: A Sistem Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Auda, J. (2008). *Auda, Jasser, Maqasid Al-Shariah A Beginner's Guide*., London: The International Institute of Islamic Thought.
- B, Abdullah. *Peradaban Ekonomi Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Baidan, N. (2002). *Nashiruddin Baidan, Metode Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Baidan, N. (2011). *Nasruddin Baidan, Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baidan, Nasaruddin, *Metode Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Bakhri, S. *Masalah Dan Implementasinya Dalam Pengembangan Ekonomi Syariah Sudut Pandang Al-Syatibi*. 10 Ningrum, R. T. P. (2014). *PEMIKIRAN ASY-SYATIBI TENTANG MAQASHID SYARI'AH DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TEORI PERILAKU EKONOMI MODERN*. *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama*, 2(2), 142-159.
- Bakhri, S. *MASLAHAH DAN IMPLEMENTASINYA DALAM PENGEMBANGAN EKONOMI SYARIAH SUDUT PANDANG AL-SYATIBI*.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996)
- Basri, Yuswar Zainul & Mulyadi Sabri, 2005. *Keuangan Negara dan Analisis Kebijakan Utang*
- Bernard Lewis, et. al., *The Encyclopedia of Islam*, vol. VIII, (Leiden: E.J. Brill & London: Luzac&Co,1971).
- Bernard Lewis, et. al., *The Encyclopedia of Islam*, vol. VIII, (Leiden: E.J. Brill & London: Luzac&Co,1971)
- Bin Sallam, Abu 'Ubaid Al-Qasim. 2007. *Al-Amwal*. Diedit oleh Muhammad Imarah. Kairo: Dar Al-Syuruq.
- Bin Sallam, Abu 'Ubaid Al-Qasim. *Al-Amwal*. Diedit oleh Muhammad Imarah. Kairo: Dar Al-Syuruq, 2007. Brett, Michael. "Islam and Trade in the Bilād Al-Sūdān, Tenth-Eleventh Century A.D." *The*

- Journal of African History 24, no. 4 (1983): 431–40. <https://doi.org/10.1017/S0021853700027985>.
- Bindarwan, Saidi, Teori Kebutuhan Menurut Maslow, Gardner Murphy, Perspektif Maqashid Al-Syariah (Jakarta: Kencana, 2014)
- Hallaq, Wael B., Sejarah Teori Hukum Islam (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000)
- Boedi Abdullah, Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam, Bandung: Pustaka Setia, 2010
- Bogor: Ghalia Indonesia.
- Bohari, Pengantar Hukum Pajak, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004
- Bukhari, Imam. 1981. shahîh al-bukhârî. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Busthami Muhammad Sa'id. (1984). Mafhum Tajdid al-Din. Kuwait: Dar al-Da'wah.
- Capra, Umer, Islam and The Economic Challenge, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), Cet. Ke- 1
- Chalil. Zaki Fuad, Pemerataan Distribusi Kekayaan Dalam Ekonomi Islam, Jakarta , Erlangga , 2009
- Chamid Nur, Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2010).
- Chamid Nur, Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010
- Chapra, M Umer, Toward a Just Monetary Sistem, diterjemahkan oleh Ikhwan Abidin
- Chapra, M. Umar, 2001. The Future of Economics; an Islamic Prespective, penterj. Amdiar Amir, Jakarta: SEBI.
- Chapra, M. Umer, Islam dan Pembangunan Ekonomi, Jakarta : Gema Insani Press, 2000
- Chapra, M. Umer, Islam and the Economic Challage, Leicester :The Islamic Foundation, 1992
- Chapra, M. Umer. Sistem Moneter Islam, (terjemahan Ikhwan Abidin). Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Chapra, M. Umer. The Future of Economics: An Islamic Perspective, (terjemahan Ikhwan Abidin). Jakarta: Gema Insani Press, 2001

- Chapra, Muhammad Umer. 2001. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. Jakarta: SEBI.
- Chapra, Umer, 2001. *Masa Depan Ilmu Ekonomi, Sebuah tinjauan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001)
- Chaundhry, Muhammad Sharif, 2011. *Sistem Ekonomi Islam*, Jakarta: Prenada Media Group.
- Deliarnov, 2014. *Perkembangan Pemikiran Ekonomi Edisi Ketiga*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Choiriyah. (2016). *Pemikiran Ekonomi Muhammad Baqir Ash-Sadr*. Jurnal Islamic Banking Volume 2 Nomor 1.
- Chuzaimah T. Yanggo, Hafiz Anshary, *Problematisasi Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta :
- Cosuelo G. Sevilla (ed), 1993, Cet. I, *An Introduction to Research Methods*, Terj. Oleh
- Dahlan Abdul Aziz, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jakarta : Ictar Baru Van Hoeve, 1996
- Dahlan, Abdul Azis. 1997. *Ensiklopedi Hukum Islam*. jilid 1-3. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- dalam *Sistem Moneter Islam*, Jakarta : Gema Insani Press, 2000
- Dâr al-Fikr.
- Daud, Abu. t.th. *Sunan Abî Dâud*. Beirut: Dâr al-Fikr
- Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011).
- Deliarnov, *Perkembangan Pemikiran Ekonomi*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012
- Depag RI, *Al-quran dan Terjemahnyannya*, (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1995)
- Dewan Redaksi *Ensiklopedi Islam*, Suplemen *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999).
- Dhahabi (al), Muhammad Husain, *‘Ilm al-Tafsir*, ttp: Dar al-Ma’arif, t.t. _____, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur’an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Djalal, Abdul. 2000. *Ulumul Qur’an*. Surabaya: Dunia Ilmu.

- Djamil , Fathurrahman, Hukum Ekonomi Islam, Jakarta: Sinar Grafika, 2013
- Duderija, A. (2014). *Maqāḍid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. Amerika: Palgrave Macmillan.
- Edi wibowo, untung H. W. (2005). *Mengapa Memilih Bank Syariah*.
- Edwin RA. Seligman (ed.), *Encyclopedia of The Social Sciences*, Vol II, New York: 1954.
- Edwin RA. Seligman (ed.), *Encyclopedia of The Social Sciences*, Vol II, New York: 1954.
- Effendi, R. (2003). *Produksi dalam Islam*. Yogyakarta: Magistra Insania Press.
- Eko Suprayitno, *Ekonomi Islam, Pendekatan Ekonomi Makro Islam dan Konvensional*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2005).
- Ensiklopedi Hadist – Kitab 9 Imam.
- Euis Amalia, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam: dari Masa Klasik hingga Kontemporer* , Jakarta: Gratama Publishing, 2010
- Euis Amalia, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam: dari Masa Klasik hingga Kontemporer* , Jakarta: Gratama Publishing, 2010
- Euis Amalia. (2010). *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Depok : Gramata Publishing.
- Euis Amalia. (2010). *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Depok : Gramata Publishing.
- Fahim Khan, M. 1995. *Essays in Islamic Economics*, UK: The Islamic Foundation.
- Fahmi Khan, M. 1992. *Theory of Consumer Behavior in Islamic Perspektif*. Jeddah. Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh Beirut* : Muassasah al-Risalah, 1998.
- Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits* (Bandung: Alma'arif, 1974),
- Fauroni, Lukman. "Rekonstruksi Etika Bisnis: Perspektif Al-4XU¶DQ." *Jurnal Iqtisad* 4.1 (2003).
- Fazlur Rahman, Bandung: Penerbit Mizan

- Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism; Ibnu Khaldun's Sociological Thought*, New York: State University of New York Press, 1988.
- Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism; Ibnu Khaldun's Sociological Thought*, New York: State University of New York Press, 1988.
- Ghazali (al), Abu Hamid Muhammad, *al-Mustashfa fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyah, 2008.
- Ghazali, Imam. 1975. *Ihyâ` 'Ulûmuddîn* (Jilid Empat). Beirut: Dar al-Ma`rifah.
- Ghufron A. Mas'adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002)
- Ghufron, A Mas'adi, *Fiqh Muamalah Konstekstual*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002
- Gottschalk, Hans. "Abû `ubaid Al-Qāsim B. Sallām. Studie Zur Geschichte Der Arabischen Biographie." *Der Islam* 23, no.4(1936):245289.<https://doi.org/10.1515/islam.1936.23.4.24> Graha Ilmu.
- Gusfahmi, Pajak Menurut Syariah (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007) <http://www.bps.go.id/2015/h.2-9>. Pusat Riset Ekonomi Syariah/PRIDES, 2–9.
- Haas, Peter M. (et.all.), *Controversies in Globalization*, Washington D.C.: CQ Press, 2010
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1998). Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosda Karya, 1996).
- Hadi Muhammad , *problematika Zakat Profesi dan Solusinya Sebuah Tinjauan Hukum Islam*,
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, Jild. I, Cet. 21 ; Yogyakarta: Andi offset, 1989.
- Hafiduddin Didin, *peran nilai dan moral Dalam Perekonomian Islam*, (Jakarta:Robbani
- Haider, Ziad. "Sino-Pakistan Relations and Xinjiang's Uighurs: Politics, Trade, and Islam along the Karakoram Highway." *Asian Survey* 45,no.4(2005):522–545. <https://doi.org/10.1525/as.2005.45.4.522>.

- Hakim Rahmad, Membandingkan Konsep Pajak Yahya bin Adam dan Imam al Mawardi, dalam Jurnal Tsaqafa, e journal. Unida.Gontor.ac.id, Vol 12, No. 1. Mei 2016. Hal 154
- Haleem, M. A. S. Abdel. The Qur'an: A New Translation. Oxford & New York: Oxford University Press, 2005. Hill, Charles W. L., dan G. Tomas M. Hult. Global Business Today. 9e ed. New York: McGraw-Hill Education, 2016.
- Hamka, Tafsir Al-Azhar, (Jakarta:PT. Pustaka Panjimas, tt), Cet. Ke-IV
- Hamzah, Muchotob (2003). Studi Al-Qur'an Komprehensif. Yogyakarta: Gama Media. ISBN 979-95526-1-3.
- Hanafi, Hasan, Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat, Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Haneef. M. Aslem, Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer, Jakarta, PT.Raja Grafindo Persada, 2010
- Hans Gottschalk, "Abū `ubaid Al-Qāsim B. Sallām. 1936. Studie Zur Geschichte Der Arabischen Biographie," Der Islam 23, no. 4.
- Haralambos, M (and) R.M. Heald, Sociology: Themes and Perspectives, Slough: University Tutorial Press, 1980.
- Haron, Sudin. Prinsip dan Operasi Perbankan Islam Kuala Lumpur : Berita Publishing , 1996
- Hartono, Perkembangan Pemikiran Hadis Kontemporer di Indonesia: Studi atas Pemikiran Abdul Hakim Abad dan Ali Mustafa Yaqub - Tesis (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2009),
- Harun Nasution, (eds), Ensiklopedi Islam Indonesia, (Jakarta: Djambatan, 1992)
- Harun Nasution, Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan . Jakarta UI Pres, 1986
- Hasan, Ahmad. The Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamabad : Islamic Research Institute, 1970. Hasibuan Malayu S.P. Teori Dan Praktik Kgiatan Operasional Bank, Jakarta : PT.Citra Haji Masagung, 1996. ` ,
- Havis Aravik. (2017). Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer. Jakarta: Kencana.
- Hendi Suhendi, Fiqih Muamalah, (Jakarta, Rajawali Pers, 2010)

- Hendri Tanjung, Dosen Pascasarjana UIKA Bogor dan Peneliti Tamu FEM IPB dalamshariaeconomicforum, 2012.
- Hitti , Philip.K, History of the Arabs, diterjemahkan Cecep Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2010. Lihat pula Ahmad Hatta dkk, The Great Story of Muhammad Shalallahu Alaihi Wassalam, Jakarta : Maghfirah Pustaka, 2014
- Hoetoro, Arief. 2007. Ekonomi Islam Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi (Cetakan Pertama). Malang: BPFE UNIBRAW.
- <http://quran.kemenag.go.id/an-nisa/59>
- <http://repository.umy.ac.id/handle/123456789/11917>
- http://www.irtipms.org/Monzer%20Kahf_E.asp#top. (n.d.).
- <https://acehsatu.com/tidak-manusiawi-buruh-hamil-dieksplotasi-pabrik-es-krim-aice-buruh-mogok-kerja/> Diakses 18 Desember 2020 pkl. 09.47 WIB.
- <https://www.cnbcindonesia.com/news/20201001142818-4-190891/skandal-es-krim-aice-vs-buruh-belum-juga-usai-ini-updatenya> Diakses 18 Desember 2020 pkl. 09.40 WIB.
- <https://www.liputan6.com/news/read/4434964/gaji-hingga-pesangon-belum-dibayar-ratusan-buruh-di-cimanggis-depok-mogok-kerja> Diakses 18 Desember 2020 pkl. 09.22 WIB.
- <https://www.viva.co.id/berita/bisnis/1332091-gaji-dan-pesangon-belum-dibayar-ratusan-buruh-demo-pt-tang-mas> Diakses 18 Desember 2020 pkl. 09.27 WIB.
- Huda, Nurul & Ahmad Muti, 2011. Keuangan Publik Islam Pendekatan al-Karaj (Imam Abu Yusuf), Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia.
- Husain Hamid Hassan, Nazariyyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami Kairo : Dar al-Nahdah
- Huzaemah Tahido Yanggo, Pengantar Perbandingan Mazhab (Cet. I; Jakarta: Logos, 1997),
- Ibn Abidin. Hashiyat Rad al Muhtar, published by Mustafa at Babi at Halabi, Egypt, 1386H (1966), 2nd ed, part 5
- Ibn al-Jauzi, Jilid 16, 129; Abu al-Fida'Isma'il ibn 'Umar ibn Katsir (selanjutnya disebut Ibn Katsir), Al-Bidayah wa al-Nihaya (di-

- tahqiq oleh 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki), Juz 16, Giza: Dar Hijr, 1998.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, Miftah Dar al-Sa'adah,
- Ibn Hibban, Kitab al-Majruhin (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), 282; Ibn 'Abd alBarr, Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadhlih (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 9; dan Nashir alDin Al-Albani, Silsilah al-Ahadits al-Dha'ifah wa al-Maudhu'ah (Beirut: alMaktalMaktabah al-Islami, 1398 H),
- Ibn Khalkan, Abu al-'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakar. Wafayat al- A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman. Beirut: Dar al-Shadir, T.th.
- Ibn Manzur, Lisan al-'Arab. Kairo : Dar al-Hadith, 2003.
- Ibn Taimiyah, al-Tafsir al-Kabir Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, TT.
- Ibn Zakariyya, Ahmad Ibn Faris, Mu'jam Maqāyis al-Lughah, jilid V ; Dar al-Fikr, Beirut: Lebanon, 2002.
- Ibnu Faris ibn Zakariyah, Abu al-Husain Ahmad. Mu'jam Maqayis al-Lughah, Juz III ; Beirut : Dar al-Fikr li al-Taba'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1979. Ismail, M. Syuhudi. Kaedah Kesahehan Sanad Hadis, (Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Sejarah). Cet . I ; Jakarta: Bulan Bintang, 1988. Ismail, M. Syuhudi, "Metodologi Penelitian Hadits Nabi". Cet. I ; Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Adziim TTP: Syirkah al-Nur Asia, TT,
- Ibnu Kholdun, 2012. Muqoddimah, Edisi Indonesia, Penerj, Masturi Ilham, Malik Supar, dan Abidin Zuhri., cet. 3, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Ibnu Mas'ud, et al, Fiqih Madzhab Syafi'i Edisi Lengkap Muamalah, Munakahat, Jinayat, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1992)
- Ibnu Qudamah, al- Mughni. Kairo : Hajar li al-Thiba'aah. 1992.
- Idri, Hadis Ekonomi, Jakarta : Prenada Media Group, 2015
- Ika Yunia Fauzia dan Abdul Kadir Riyadi, Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif , Jakarta : Kencana, 2014
- Imam Syafi'l, Musnad Imam Syafi'i. Beirut : Darul Fikri. 1996.

- Imam Syafi'i Abu Abdullah Muhammad bin Idris, Ringkasan kitab Al Umm, penerjemah: Imron Rosadi, Amiruddin dan Imam Awaluddin, Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2013)
- Imam Taqiyuddin Abu Bakar, Kifayatul Akhyar. Surabaya : CV Bina Imam.1994.
- Imarah, Mustafa Muhammad, Jawahir Al-Bukhari wa Syarh al-Qisthilani
Insani Press, 2000;
- Irfan Mahmud Raana, Sistem Ekonomi Pemerintahan Umar Ibn Khattab, (Yogyakarta: Pustaka Firdaus, cet. 1, 1990
- Ishom Talimah . Manhaj fiqh Yusuf Al-Qardhawi, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2001
- Islahi, A.A. , 1997. Konsepsi Pemikiran Ekonomi Ibnu Taimiyah. Surabaya: Bina Ilmu.
- Islahi, A.A. 1997. Konsepsi Ekonomi Ibnu Taimiyah Surabaya: Bina Ilmu.
- Ismail R. Al-Faruqi, The Cultural Atlas of Islam, New York; Mac Millan Publicing Company, 1986.
- Ismail R. Al-Faruqi, The Cultural Atlas of Islam, New York; Mac Millan Publicing Company, 1986.
- Ismail, M. Syuhudi, 1988, Kaidah Kesahihan Sanad Hadis, Jakarta: Bulan Bintang
- Ismail, Perbankan Syariah, (Jakarta: Kencana, 2011).
- Janwari, Yadi. 2016. Pemikiran Ekonomi Islam dari Masa Rasulullah Hingga Masa Kontemporer (Cetakan Pertama). Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Janwari, Yadi. 2017. Peradaban Ekonomi Islam. Bandung: Rosdakarya.
- Janwari, Yadi. 2017. Peradaban Ekonomi Islam. Bandung: Rosdakarya.
- John Stuart Mill, Utilitarianism. New York : McGraw Hill, 2001.
- Juynboll, G. H. (1985). Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahf, M. (1995). Ekonomi Islam: Telaah Analitik terhadap Fungsi dan

- Kahf, M. (2008). *The Demand Side or Consumer Behaviour In Islamic*
- Kara, M. (2012). *Pemikiran al-Syatibi tentang masalah dan implementasinya dalam pengembangan ekonomi syariah. Jurnal Assets, 2(2).*
- Karim, A. Adiwarman, 2010. *Sejarah pemikiran ekonomi Islam*. edisi 3. Jakarta: Rajawali Press.
- Karim, Adiwarman Azwar, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012)
- Karim, Adiwarman, *Sejarah Pemikiran Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010
- Karim, Adiwarman. 2001. *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani.
- Karim, Adiwarman. 2001. *Ekonomi Islam: Suatu Kajian Ekonomi Makro*. Jakarta: Karim Business Consulting. Karim, Adiwarman. 2004, 2006, 2008. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: Rajawali Pers
- Kasabah, Mustafa Dasuki. "Namadhij Minal-Fikr al-Malifial Islam:Waraqah Ma'lumat Asasiyyah." *Tsaqafah* 5, no.1(2009):13980.<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v5i1.151>.
- Kementerian Urusan Agama Islam, Wakaf, Da'wah dan Irsyad Kerajaan Saudi Arabia, *Al Qur'an dan Terjemahanya...*
- Khaf, M. (2000). *Ekonomi Islam Telaah Analitik terhadap Fungsi Ekonomi Islam*. Yogyakarta: Aditya.
- Khaldun, Ibnu. 1967. *The Muqaddimah*. New York: Bollingan Foundation.
- Khaldun, Ibnu. *Muqadimmah*, Terj. Masturi Irham dkk. Jakarta: Pustaka AlKautsar, 2017.
- Kharoufa, "Ala" Eddine. (2000). *Philosophy Of Islamic Shariah and Its Contribution To The Science Of Contemporary Law*. Islamic Research and Training Institute, 21
- Khattab, Penerjamah H. Asmuni Solihan Zamakhsyari, Jakarta: Khallifah.
- Kontenporer. Jakarta: Gramata Publishing.

- Kurniawan, Hamsir, Sistem Ijarah Dalam Perspektif Hukum Islam (Syariah Dan Ekonomi Islam IAIN, Bengkulu, 2015)
- Kusmanto, Buruh Bulog, Wawancara tanggal 23-05-2016Mardani, Ayat-Ayat dan Hadis Ekonomi Syariah (Jakarta: Rajawali Pers, 2012)
- Lechner, Frank J. (et.all.ed.), The Globalization: Reader, Berlin: Blackwell, 2000. Nurani, Amartya Sen: Pembangunan sebagai Pembebasan, 2006.
- Lovejoy, Paul E. "Long-Distance Trade and Islam: The Case of The Nineteenth-Century Hausa Kola Trade." Journal of the Historical Society of Nigeria 5, no. 4 (1971): 537–547. <https://doi.org/10.2307/41856882>.
- Luar Negeri. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- M Abdul Mannan, Teori dan praktek Ekonomi Islam, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima
- M Umer Chapra, Islam Dan Tantangan Ekonomi, M.I ikhwan Abidin B: cet 1 Jakarta:Gema
- M Umer Chapra, Masa Depan Ilmu Ekonomi, Jakarta: Gema Insan Press, 2000;
- M. Alii Nuruddin. (2007). Zakat Sebagai Instrumen Dalam Kebijakan Fiskal. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- M. Fauzan Zenrif, Tafsir Fenomologi Kritis, Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realitas, Malang, UIN Maliki Press, 2012
- M. Hasbi Ash-Shiddieqy. (2009). Pedoman Zakat. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- M. Lutfi Jum`ah, Tarikh falasifatil Islam.
- M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,(Bandung: Mizan, 2003).
- M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran, (Jakarta: Lentera Hati,2002), vol. 1, hal. Vii.
- M. Thalib, Fikih Nabawi, (Surabaya: Al-Ikhlash, tth).
- M. Umer Chapra, Al-Qur`an Menuju Sistem Moneter yang Adil, (Yogyakarta: PT. Dhana Bakti Prima Yasa, 1997)

- M. Umer Chapra, Habib Ahmed, Corporate Governance, Edisi terjemahan : Lembaga Keuangan Syariah. Penerjemah: Ikhwan Abidin Basri, M.A, M. Sc (Jakarta Timur: PT Bumi Aksara, 2008)
- M. Umer Chapra, Islam and The Economic Challenge, (United Kingdom: The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought, 1992).
- M. Umer Chapra, Islam and The Economic Challenge, (United Kingdom: The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought, 1992)
- M. Umer Chapra, Islam dan Tantangan Ekonomi, Edisi terjemahan dari Islam and The Economic Challenge, diterjemahkan oleh, Ikhwan Abidin Basri, M.A, M.Sc (Jakarta: Gema Insani Press atas kerjasama dengan Tazkia Institute, 2000)
- M. Umer Chapra, Sistem Moneter Islam, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000). Edisi terjemahan, oleh Ikhwan Abidin Basri, dari judul asli; Towards a Just Monetary Sistem.
- M.Nejatullah Shiddiqi,1996. Kegiatan Ekonomi Islam, Jakarta: Bumi Aksara.
- Ma'arif, Ahmad Syamsul, 1996. Ibnu Khaldun dalam pandangan Penulis Barat dan Timur. Jakarta: Gema Insani.
- Mafri Amin dan Lilik Umi Katsum, Literatur Tafsir Indonesia, (Ciputat: LP. UIN Jakarta, 2011), hal.251.
- Mahmud Thahhan, Uloomul Hadis Studi Kompleksitas Hadis Nabi (Yogyakarta: ASWAJA Pressindo, 2016)
- Maktabah al-Nahdhah al-Islamiyah, 1982.
- Mannan, M. A. (1989). Islamic Economics; Theory and Practice. Delhi: Idarahl Adabiyati Delli.
- Masrur, A. (2007). Teori Common Link G.H.A. Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi. Yogyakarta: LKiS
- Maswan, Nur Faizin, 2002. Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir. Yogyakarta: Menara Kudus.
- Mohamed Aslam Haneef, 2010. Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer. Jakarta: Raja Grafindo

- Mohamed Aslam Haneef, *Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Monzer Kahf, *Ekonomi Islam, Telaah Analitik terhadap Fungsi Sistem Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)
- Monzer Kahf, *The Islamic Economy: Analytical of The Functioning of The Islamic Economic Sistem*, Terj. Machnun Husein, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
- Motzki, H. (2005). *Whither Ḥadīth Studies?* In H. Motzki *Analysing Muslim Traditions; Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Ḥadīth*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Motzki, H. (2012). *Theme Issue: Methods of Dating Early Legal Traditions; Introduction*. *Jurnal Islamic Law and Society*, 19
- Mozki, Harald, (1991). *The Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq al-San‘ānī as a Source of Authentic*
- MR, G. N. K., & Noor, H. (2014). *Konsep Maqashid al-Syari’ah dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi dan Jasser Auda)*. *AL IQTISHADIIYAH JURNAL EKONOMI SYARIAH DAN HUKUM EKONOMI SYARIAH*, 1(1), 50-69.
- mu’asirah, Surabaya Al-risalah Gusti, 1996, Cet, Ke-III
- Muassasah al-Risalah, 1400 H./1980 M.
- Mubarok, Jaih. *Perkembangan Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia*. (Bandung : Pustaka Bani Quraisy, 2004
- Muhammad ‘Aliy al Syabuny, *al Tibyan fi ‘Ulum al Qur’an* , Jakarta; Dinamika Berkat Utama, t.th
- Muhammad “Abd al-Azam al Zarqaniy, *Manahil al “Irfan fi “Ulum al Qur’an*, Jilid II , Beirut: Dar al Fikr, 1988
- Muhammad Adib Shalih, *Lamhat fiy Ushul al-Hadits*, al-Maktabah al-Islamiy, Beirut, 1399 H
- Muhammad Baqir al Sadr, *Iqtishaduna*, (Beirut: Dar al Ta’aruf al Mathbu’at, 1981).
- Muhammad Baqir Al Sadr, *Keunggulan Ekonomi Islam : Mengkaji Sistem Ekonomi Barat Dalam Kerangka Pemikiran Sistem Ekonomi Islam*, (Jakarta : Pustaka Zahra, 2002), cet. Ke11

- Muhammad Baqir Ash Sadr, Sistem Politik Islam, (Jakarta: Lentera Basritama, 2001)
- Muhammad Baqir Ash-sadr. (1987). Iqtishaduna, Bairut: Dar At-Ta'aruf Lil Mathbu'at.
- Muhammad bin Ali Al-Shaukani, Irshad al-Fuhullla Tahqiq Al-Haq min' Ilmi Al-Ussu, Jilid 2 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999).
- Muhammad Hilmi Murad, Abu al-Iqtishad, Ibnu Khaldun dalam A'mal Mahrajan Ibnu Khaldun, (Kairo: Markaz Al-Qawmi lil Buhuts al-Ijtimaiah wa al-Jinaiah, 1962), 308.
- Muhammad Nejatullah Siddiqi, The Economic Enterprise in Islam, Alih Bahasa Anas Siddiq, (Jakarta : Bumi Aksara, 1991), Cet. Ke-2
- Muhammad Syahrur. (1992). Al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah al-Mu'ashirah. Kairo : Sina Publisher.
- Muhammad, 2002. Kebijakan Fiskal dan Moneter dalam Ekonomi Islam, Jakarta: Salemba Empat.
- Muhammad, Manajemen Dana Bank Syariah (Jakarta: Rajawali Pers, 2015)
- Muhammed Islam Haneef, Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer. (Jakarta: Rajawali pers, 2010)
- Muhibbin, 2003, Kritik Kesahihan Hadis Imam al-Bukāri, Yogyakarta, Penerbit Waktu (INSPEAL Group)
- Muhsin Mahdi, Ibnu Khaldun's Philosophy of History, (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).
- Muhsin Mahdi, Ibnu Khaldun's Philosophy of History, (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).
- Muhtasib (al), Abd al-Majid Abd al-Salam, Ittijahat al-Tafsir fi al-Asr al-Rahin, Aman:
- Muhyar Fanan. (2010). Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern. Yogyakarta: LKIS
- Muin, M. (2017). Pengaruh Faktor Produksi Terhadap Hasil Produksi Merica Di Desa
- Munawwir, A. W. (2002). Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap (cet. 25). Surabaya: Pustaka Progressif.

- Mustafa Edwin Nasution; Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007).Nopirin, Ekonomi Moneter, (Yogyakarta: BPFE 1997). Sumadi Suryabrata, Metodologi Penelit
- Mustafa Zaid, Al-Maslahah Fi al-Tashri' al-Islami. Kairo : Dar al-Yusr, 2006.
- Mustaq Ahmad, Etika Bisnis dalam Islam, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar,2001)
- Mustaq Ahmad, Etika Bisnis dalam Islam, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar,2001).
- Mustaqim, Abdul, Epistemologi Tafsir Kontemporer, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Mustaqim,H.Abdul, Ilmu Ma'anil Hadits Paradigma Interkoneksi, Idea Press, Yogyakarta, 2008
- Musthafa Dayb al-Bagha'. (1983). Al-Tahdzib fi Adillah Matn Ghiyah wa al-Taqrib. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muzlifah, E. (2013). Maqashid syariah sebagai paradigma dasar ekonomi Islam. Economic: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam, 3(2), 2103.
- N. Gregory Mankiw, Euston Quah, and Peter Wilson. 2014. Pengantar Ekonomi Mikro Principles of Economics. Jakarta: Salemba Empat.
- Nakosteen, Mehdi. 1996. Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat deskripsi Analisis Abad keemasan Islam. Cetakan Pertama. Surabaya: Risalah Gusti.
- Naqvi, Syed Nawab Haider. 2003. Menggagas Ilmu Ekonomi Islam (Cetakan Pertama). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nashiruddin Al-Bani, Muhammad, Irwa' Al Gholil Fi Takhri Al hadits Manar Al Sabil. Cet : 2 Baerut : Al-Maktab Islami, 1405 H
- Nasrullah Nurdin, Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA. Muhaddis Nusantara Bertaraf Internasional, dalam Jurnal Lektur Keagamaan (Vol. 14, No. I, 2016),
- Nasution, Harun. Ensiklopedi Islam Indonesia, Jakarta : Jambatan, 1992.

- Ningrum, R. T. P. (2014). PEMIKIRAN ASY-SYATIBI TENTANG MAQASHID SYARI'AH DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TEORI PERILAKU EKONOMI MODERN. *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama*, 2(2), 142-159.
- Nur Chamid. 2010. *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
- Nur Ichwan, Mohammad, 2004. *Tafsir 'Ilmiy Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*. Yogyakarta: Menara Kudus.
- Nurul Huda dkk, *Ekonomi Makro Islam Pendekatan Teoritis*, Jakarta, Kencana, Prenada Media Grup, 2014
- Nurul Huda. (2018). *Ekonomi Makro Islam*, Jakarta: Kencana. Cet.Ke-6.
- Nushruddin Baidan, 1988. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Pelajar.
- P.Eko Prasetyo, *Fundamental Makro Ekonomi*, Yogyakarta: Beta Offset.
- Parwataatmadja, Karnaen A, *Jejak Rekam Ekonomi Islam*, Jakarta: Cicero Piblishing, 2008
- Raharjo , M. Dawam, *Arsitektur Ekonomi Islam*, Jakarta: Mizan, 2015
- Pelajar.
- Perkembangan Ekonomi Syariah/PRIDES (Sabtu, Maret 2008), Perspective. Makalah yang diterima dari Pusat Riset dan Data
- Poerwadarmita, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka, 1996
- Press, 2001), cet,Ke-I
- PT. Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan. 2004.
- Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI), *Ekonomi Islam Jakarta*: PT. Raja Grafindo Persada, 2008
- Pusat Pengkajian Dan Pengembangan Islam (P3EI) UII Yogyakarta. 2008. *Ekonomi Islam*. (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Qardhawi, Yusuf. 2004. *Hukum Zakat* (terjemahan dari buku *Fiqhuz Zakat*). Jakarta:Pustaka Litera AntarNusa.
- Qorashi, Baqir Sharief, *Keringat Buruh* (Jakarta: Al-Huda, 2007)
- Qudamah, Ibnu. *Al-Mughni di tahqiq Abdullah bin Abdulmuhsin Al-Turki*. Cet : 2 ; t.t. :Hajr 1412H. al-Qazwini,

- Rachmat Syafe'i, Ilmu Ushul Fiqh (Jakarta: Prenada Media Group, 2010).
- Rahman, Fazlur, 1964, Riba And Interest, Karachi, Islamic Studies
- Rahman, Fazlur. 1982. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press.
- Rane, Halim. 2009. "Maqasid, Contextualisation and Social Science: Towards a Contemporary Methodology of Interpreting the Qur'an". Islamic Perspective, Vol.1, No. 2, hal. 55-85.
- Rani, Achmad, Advokasi Terhadap Buruh Sebagai Upaya Peningkatan Rasyid, Fathor. 2015. Metodologi Penelitian Sosial Teori & Praktek. Kediri: STAIN Kediri Press
- Rippin, Andrew. "Trade and Commerce." Dalam Encyclopaedia of the Qurān, Volume Five Si – Z, 311–16. Diedit oleh Jane Dammen McAuliffe. Leiden & Boston: Brill, 2004.
- Rizal Darwis, Hukum Islam dalam Multikulturalis Pluralitas di Indonesia, Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 3, No. 1, Juli 2017.
- Rohimin, 2007. Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rohmansyah, Hadith Hermeneutic of Ali Mustafa Yaqub....,
- Rona Rasyidaturrabi'ah, Hadis Nikah Mut'ah (Studi Aplikatif Isnad Cum Matn), Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 20.
- Rozalinda, 2016. Ekonomi Islam (Teori dan Aplikasinya pada Aktivitas Ekonomi, Jakarta: PT. Raja Grafindo.
- Rubin, Uri. "Quraysh." Dalam Encyclopaedia of the Qurān, Volume Four P – Sh, 333–39. Diedit oleh Jane Dammen McAuliffe. Leiden & Boston: Brill, 2004.
- Rusyd, Ibnu, Terjemah Bidayatul Mujtahid, Terj (Semarang: CV. Asy-Syifa')
- Sabiq, S. (n.d.). Fiqhus Sunnah, Darul Fathi Lil-'lam al-Araby (Cetakan Ke). Cairo.
- Sabiq, Sayid, Fiqih Sunnah (Terj. Nor Hasanuddin), Jilid 4 ; Jakarta : Pena Aksara, 2004

- Sachs, Jeffrey, *The End of Poverty: How We can Make it Happen in Our Lifetime*, New York: Penguin Book, 2005
- Saeed, Abdullah. 2006a. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge. Saeed, Abdullah. 2006b. *Islamic Thought an Introduction*. London: Routledge.
- Safri, Edi, *Al-Imam Al-Syafi'iy: Metode Penyelesaian Hadits-Hadits Mukhtalif*, IAIN Bonjol Press, Padang, 1999.
- Said Agil Husain Al Munawar, 2003. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press.
- Said Sa'ad Marthon. (2007). *Ekonomi Islam Di Tengah Krisis Ekonomi Global*. Cet. Ke-3, Jakarta: Zikrul Hakim.
- Saiful Amin Ghafur, *Biografi Para Mufasir Al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), hal.236.
- Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Tafsir Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba, 2013), hal. 188.
- Salvatore, 1991. Dominick, *Teori Mikroekonomi*, edisi Indonesia, penerj, Rudy Sitompul., cet. 4, Jakarta: Erlangga,
- Sam, M. Ichwan Dkk. (ed.), *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional*. Jakarta: P.T. Intermasa, 2003
- Samuelson, Paul and William Nordhaus. 2001. *Economics*. Singapura: McGraw-Hill.
- Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah Jilid 13*, ter. Khahar Masyhur, (Jakarta: Kalam Mulia, 1991).
- Sayyid Sabiq, *Fiqh sunnah*, (Bandung: Al Ma'arif, 1987)
- Sayyid sabiq, *fiqh sunnah*, (Jakarta : pena pundi akara, 2006)
- Sayyid Sabiq. *Fiqh Sunnah*. (Beirut, Dar Kitab al-Arabi, 97).
- Schacht, J. (1982). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press
- Schat, J. (1950). *The Origins of Muhamad Jurisprudence*. Oxford: Calredon Press.
- Scheiner, Jens. "Steuern und Gelehrsamkeit in der frühen `Abbāsidenzeit: Das Kitāb al-amwāl des Abū `Ubaid al-Qāsim b. Sallām. Teil 1: Abū `Ubaid's Steuersystematik und die Rolle des Herrschers." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen*

- Gesellschaft 162, no. 1 (2012): 53–93. <https://doi.org/10.13173/zeitdeutmorgese.162.1.0053>.
- Sen, Amartya, *Poverty and Famines*, Oxford: Oxford University Press, 1982
- Shatibi (al), Ibrahim bin Musa, *al-Muwafaqat*, t.t.p: Penerbit Dar Ibn Affan, 1997.
- Shihab, Quraissy, 1994. *Membumikan Al-Qur'an (Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat)*. Bandung: Mizan.
- Shultoni Muhammad, kitab *al Kharaj : Studi Terhadap Konsep Keuangan Public* Yahya bin Adam dalam *Jurnal Hukum Islam*, e Journal STAIN Pekalongan.ac.id, Vol 1, No.2, Juni 2012.hal 180
- Siddiqi, Mohammed Nejatullah ³+LVWRU\ RI ,VODPLF 7KRXWK¥ dalam Umer Chapra, *Landscape Baru Perekonomian Masa Depan*, diterjemahkan oleh Amdiar Amin dkk, Jakarta : SEBI, 2001
- Simuelson , Paul A, *Economic*, New York : McGraw Hill, 1983
- Sistem Ekonomi Islam*. Terj. Machnul Husein. Yogyakarta: Pustaka
- Subhan, M. (2015). *Pemikiran Ekonomi Yahya Bin Umar Dalam Perspektif Ekonomi Modern*. Ulumuna: Jurnal Studi Kelslaman, 1(1),
- Subhi al-Shalih, *'Ulu>m Al Hadi<ts Wa Musthalahuh*, Beirut : Dar al-Ilm li al-malayin, 1988
- Suharto, Ugi. 2004. *Keuangan Publik Islam: Reinterpretasi Zakat dan Pajak*. Studi Kitab Al -Amwal Abu Ubayd. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Pusat Studi Zakat (PSZ)
- Suhendi, Hendi. 2010. *Peradaban Pemikiran Ekonomi Islam*, Bandung: Pustaka Setia.
- Sukirno, *Makro Ekonomi:Teori Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 2005).
- Sukirno, Sadono, *Mikro Ekonomi Teori Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012)
- Suma , Muh Amin, *Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi*, Jakarta: AMZAH, 2013
- Sumarin. (2012a). *Konsep Kelembagaan Bank Syariah*. Yogyakarta:

- Sumbulah, Umi, (2017). Kajian Kritis Ilmu Hadits, Malang: UIN-Maliki Press, 2010, dalam :Idri, Hadis dan Orientalis; Perspektif Ulama Hadis dan Para Orientalis tentang Hadis Nabi,Depok: Kencan Surakarta: Era Intermedia, 2003, Cet, Ke,-III
- Sutimin, Buruh Bulog, Wawancara tanggal 23-05-2016
- Suwarno.(2009). Perlu Kebijakan Konkrit Untuk Percepatan Pencapaian MDG's, [<http://melampauipemilu.com/statement-infid-untukhariantipemiskinan-sedunia-17-oktober-2009/>]. Diakses 15 Desember 2011.
- Suyuti (al), Jalal al-Din Abd. al-Rahman, al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr, 2008.
- Syafe'i, Rachmat, 2006. Pengantar Ilmu Tafsir. Bandung: Pustaka Setia.
- Syafei , Rahmat, Fiqih Muamalah, Bandung : Pustaka Setia, 2002
- Jurnal Ekonomi Volume 8 Nomor 2, November 2017 65
- Syahrur, Muhammad. 1992. Al-Kitab wa Alquran: Qira'ah Mu'ashirah. Damaskus: Ahali li Al-Nasyr wa AtTauzi".
- Syaikh Manna' (2006). Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an (Mabahits fi Ulum al-Qur'an). Penerjemah: H. Aunur Rafiq El-Mazni, Lc. MA. Editor: Abduh Zufidar Akaha, Lc. & Muhammad Ihsan, Lc. (edisi ke-1). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. hlm. 457. ISBN 979-592-349-8.
- Syurbasyi, A. (1999). Qishshatu at- Tafsir, terj. Zufran Rahman. Jakarta: Kalam Mulia.
- Taimiyah, Ibnu. 1996. Li-Hisbah fi Al-Islâm (Cetakan Pertama). Libanon: Dâr al-Kutub al-Islamiyah.
- Terj. A. Najuyullah dan Hidayatullah. (1991). Kajian Kritik Pemahaman Hadis: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual. Jakarta: Islamuna Press.
- Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, Pengantar Hukum Islam (Cet. I; Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997)
- Tim Pengembangan Perbankan Syariah. (2003). Bank syariah: Konsep, Produk, dan Implementasi Operasional. Jakarta: Djambatan.

- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. (1992). Ensiklopedi Islam Indonesia. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Tim Penyusun Laporan Tujuan Pembangunan Milenium (MD's) Indonesia-Tahun 2007, Laporan Perkembangan Pencapaian Millenium Development Goals Indonesia, Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional, 2007, 11
- Todaro, Michael P. & Smith, Stephen C., Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga, Jakarta: Erlangga, 2004.
- Tono, S. (2013). Pemikiran dan Kajian Teori Hukum Islam Menurut al-Syatibi. *Al-Mawarid Journal of Islamic Law*, 13, 26030.
- Triulzi, Alessandro. "Trade, Islam, and the Mahdia in Northwestern Wallaggā Ethiopia." *The Journal of African History* 16, no.1(Januari1975):5571.<https://doi.org/10.1017/S0021853700014109>.
- Uddin, Syed Jamal. "Understanding the Framework of Business in Islam in an Era of Globalization: A Review." *Business Ethics: A European Review* 12, no. 1 (2003): 23–32. <https://doi.org/10.1111/1467-8608.00302>.
- Ugi Suharto, Ilmu Ekonomi Islam sebagai Persepaduan Ilmu Ekonomi dan Ilmu-Ilmu Agama Islam: Suatu Pengamatan Ringkas, dalam buku; Adab dan Peradaban, Karya Pengi'tiraf untuk Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Editor; Mohd Zaidi Ismail, Wan Suhaimi Wan Abdullah, (Selangor, Malaysia: MPH Group Printing: 2012)
- Umar Chapra, Islam dan Pembangunan Ekonomi, (Tazkiah Institute, t.t., 2000),
- Umar, Buruh Bulog, Wawancara tanggal 21-05-2016
- Ummi Kalsum, Fiat Money Dalam Perspektif Ekonomi dan Hukum Islam. *Jurnal Al- adalah*. Vol. XII, No. 2 Desember 2014.
- Undang-Undang Nomor 7 Undang-Undang Perbankan pada tahun 1992
- United Nations, A Study of the Capacity of the United Nations Developmen Sistem, Vol. II, New York: United Nations Publications, 2004.

- Vattimo, Gianni, *The End Of Modernity*, Cambridge : Polity Press , 2003.
- Winarno, Budi, *Isu-Isu Global Kontemporer*, Yogyakarta: CAPS, 2011
- Wahbah al-juhaili, *al-fiqih al-Islami wa adilatuhu*. (Jakarta: Gema Insani, 2011)
- Wardalisa, *Teori Abraham Maslow* ([http://staf.gunadarma.ac.id/Pdf/08 April 2016](http://staf.gunadarma.ac.id/Pdf/08%20April%202016))
- Wiyta (2009), *Pembangunan sebagai Kebebasan*. Diakses 15 Desember 2011.
- Yadi Janwari, *Pemikiran Ekonomi Islam*, Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, 2016
- Yadi Janwari. (2016). *Pemikiran Ekonomi Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.
- Yadi Janwarin, *Pemikiran Ekonomi Islam, dari Masa Rasulullah Hingga Masa Kontemporer* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2016),
- Simal, A. H. (2018). *KONSEP PEMIKIRAN EKONOMI DAN KEBIJAKAN PASAR PERSPEKTIF YAHYA BIN UMAR*. *TAHKIM*, 14(2), 289-304.
- Yasa, 1997;
- Yasin, - *fatwa Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani, 1995)
- Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Yudian, *Filsafat Hukum Islam Dan Perubahan Sosial* (Pustaka IAIN Bengkulu)
- Yusuf al-Qardawi. (2002). *Kaifa Nata'amal Ma'a al- Sunnah al- Nabawiyyah*. Mesir: Dar al-Syuruq.
- Yusuf al-Qardawi. *Al-Ijtihad al-Mu'asir*. Kairo: Dar al-Tauzi' wa an-Nashr al-Islamiyah, t.t.
- Yusuf al-Qardhawi, *Peran Nilai dan Moral Perekonomian*, Jakarta: Rabbani press: 1997
- Yusuf Qardawi. (1991). *Hukum Zakat*. Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa dan Mizan
- Yusuf Qardawi. (1999). *Hukum Zakat*. Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa dan Mizan. Cet. Ke-5,
- Yusuf, Abu. 1979. *Kitâb al-Kharâj*, Beirut: Dâr al-Ma`arif.

Zain al-Din al-Razi, Mukhtar al-Siah. Kairo : Dar al-Salam, 2007.

Zainal Abidin Ahmad, Dasar-Dasar Ekonomi Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hlm. 310

Zainal Abidin Ahmad, Dasar-Dasar Ekonomi Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hlm. 310.

Zainudin Ali, Hukum Gadai Syariah. Jakarta : Sinar Grafika, 2008

Zamakhshari Dhofier, Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia (Jakarta: LP3ES, 2015),

Zatadini, N., & Syamsuri, S. (2018). Konsep Maqashid Syariah Menurut Al-Syatibi Dan Kontribusinya Dalam Kebijakan Fiskal. AL-FALAH: Journal of Islamic Economics, 3(2), 1-16.

PROFIL PENULIS

Iendy Zelvian ADHARI, M.M., M.E.,MMC



Iendy, memiliki latar belakang pendidikan S1 Jurusan Akuntansi di Universitas Mulawarman, dan beliau mengambil double degree pendidikan S2 di Magister Manajemen Universitas Padjadjaran dan Magister Ekonomi Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati. Saat ini beliau tercatat sebagai mahasiswa S3 double degree di Doktor Ilmu Manajemen, Universitas Gadjah Mada dan Doktor Ekonomi Syariah, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati. Beliau juga memiliki sertifikasi keahlian di bidang Master Management Consultant (MMC) AAPM® USA.

Hj. Didah Durrotun Naafisah, M.Ag.



Hj. Didah. Lahir di Ciamis pada tanggal 4 Desember 1980. Penulis merupakan Dosen Tetap Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Latar belakang Pendidikan S1 jurusan Pengembangan Masyarakat Islam Fakultas Dakwah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (lulus tahun 2003), S2 Ekonomi Islam UIN Sunan Gunung Djati Bandung (lulus tahun 2006), dan saat ini sedang menyelesaikan S3 Ekonomi Islam UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Sejak tahun 2006 hingga sekarang, penulis kerap muncul di layar kaca beberapa Stasiun TV Nasional mengisi berbagai Program Religi baik sebagai narasumber, presenter, ataupun host, dengan mengawali kariernya sebagai pemenang Audisi Dai/Daiah TPI 2006. Tahun 2014 menjadi Mentor Audisi Dai Muda Indonesia MNCTV, serta program lainnya yang sering berpartner dengan Dai Nasional lainnya, diantaranya Majelis Sakinah MNCTV (2011-2014), Sarapan Hati MNCTV, Sehat Cara Al-Quran MNC Hidayah & INews TV, Syiar Syair Ramadhan dan Taman Surga Kompas TV, dan berbagai program lainnya. Di samping sebagai akademisi,

dalam aktivitasnya di sektor ekonomi, penulis juga kini aktif sebagai pengusaha muslimah di bidang kuliner dan fashion.

Toto Sukarnoto, S.E., M.E.



Mas Toto, adalah Dosen dan juga Kepala Program Studi Perbankan Syariah pada Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam Institut Agama Islam (IAI) Bunga Bangsa Cirebon. Mas Toto merupakan alumni D3 PAAP Akuntansi Fakultas Ekonomi Universitas Padjadjaran Bandung Tahun 2000, pernah tercatat mahasiswa ekstensi S-1 Fakultas Ekonomi Universitas Padjadjaran Bandung Tahun 2001, alumni S-1 Fakultas Ekonomi Manajemen Universitas 17 Agustus 1945 Cirebon Tahun 2005, alumni dari program S-2 (Magister) Ekonomi Syariah Pasca Sarjana Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon tahun 2019. Saat ini melanjutkan studi S-3 (Doktor) prodi Hukum Islam Kosentrasi Ekonomi Syariah di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung. Mas Toto, sebelumnya merupakan praktisi perbankan syariah di bank milik pemerintah Jawa Barat Unit Usaha Syariah dari tahun 2002-2010 dan di salah satu Bank Syariah Swasta Umum Nasional dari 2010-2018. Saat ini juga sebagai konsultan keuangan PT. Wijaya Raya Perkasa, perusahaan nasional konstruksi dan *advertising*.

Yudistia Teguh Ali Fikri., S.E.Sy., M.E



Yudis, memiliki latar belakang pendidikan S1 Jurusan Manajemen Keuangan Syariah di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, dan beliau mengambil pendidikan S2 di Magister Ekonomi Syariah Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung. Saat ini beliau tercatat sebagai mahasiswa S3 Doktor Ekonomi Syariah, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung. Saat ini beliau menjabat sebagai ketua program studi ekonomi syariah di universitas muhammadiyah bandung.

Dan sebagai ketua bidang penelitian ikatan ahli ekonomi Islam komisariat universitas muhammadiyah bandung.

Jujun Jamaludin, S.Sy.,M.E.Sy.



Jujun, lahir di Garut 22 Juli 1988, dengan latar belakang pendidikan S1 Muamalah (Hukum Ekonomi Syariah), S2 Ekonomi Syariah dan sekarang sedang mengambil jenjang Doktor S3 Ekonomi Syariah di kampus yang sama UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Saat ini yang bersangkutan sebagai Dosen Tetap Universitas Ma'soem dan Manajer Lembaga Amil

Zakat Musa'adatul Ummah Al Ma'soem. Selanjutnya beliau aktif sebagai Pengurus Masyarakat Ekonomi Syariah Jawa Barat, Forum Organisasi Zakat Jawa Barat, ICMI Jawa Barat dan Gerakan Kewirausahaan Nasional Jawa Barat.

Neli Purnamasari SHI.,ME.



Neli, beliau dilahirkan di Bandung, 19 Juni 1986. Ia menempuh S1 Jurusan Hukum Ekonomi Islam (Muamalah) di UIN Sunan Gunung Djati Bandung lulus pada tahun 2007 dan melanjutkan pendidikannya lagi S2 Ekonomi Syariah di UIN Sunan Gunung Djati Bandung lulus pada tahun 2020. Sekarang beliau sedang menempuh kuliah S3

Ekonomi Syariah prodi Hukum Islam masuk pada tahun 2020. dalam perjalanan hidupnya dalam mengembangkan ilmu yang dimilikinya beliau menjadi seorang dosen di salah satu sekolah tinggi swasta yaitu di STAI Manggala dan menjadi narasumber terkait koperasi syariah pada tahun 2021 serta beliau aktif di organisasi sebagai Pengurus Wilayah Fatayat NU Provinsi Jawa Barat periode 2020-2025.

Irni Sri Cahyanti, ME



Irni, memiliki latar belakang pendidikan S1 Jurusan Manajemen Keuangan Syariah di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, pendidikan S2 di Magister Ekonomi Syariah di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati. Saat ini beliau tercatat sebagai mahasiswa S3 Doktor Ekonomi Syariah, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati. Beliau merupakan dosen tetap Prodi Perbankan Syariah UNINUS Bandung dari tahun 2018 sampai sekarang.

Nema Widiyanti, S.Pt, M.E



Nema, memiliki latar belakang pendidikan S1 Sosial Ekonomi Peternakan UNPAD, S2 Ekonomi Syariah dan sekarang sedang mengambil jenjang Doktor S3 Ekonomi Syariah di kampus yang sama UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Saat ini yang bersangkutan sebagai Tenaga Kependidikan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Selanjutnya beliau aktif di WJS (Wirausaha Jabar Sejahtera) dan di IPEMI (Ikatan Pengusaha Muslimah Indonesia).

Yayuk Sri Rahayu, SE., ME., CRA



Yayuk, memiliki latar belakang pendidikan S1 Jurusan Akuntansi di Universitas Padjadjaran, dan beliau mengambil pendidikan S2 di Magister Ekonomi Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati. Saat ini beliau tercatat sebagai mahasiswa S3 Doktor Ekonomi Syariah, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati. Beliau juga memiliki sertifikasi keahlian di bidang .Certified Risk Associate (CRA). Saat ini beliau seorang Pegawai Negeri sipil yang menduduki jabatan Fungsional Analis

Pengelola Keuangan di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati dan sekaligus seorang Dosen di Universitas Terbuka di Bandung.

Ikhsan Bayanuloh, S.E.,M.E. Sy



Ikhsan, memiliki latar belakang pendidikan S1 Jurusan Manajemen di Universitas Kuningan Jawa Barat, dan menempuh pendidikan S2 di Magister Ekonomi Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syekh Nurjati Cirebon. Saat ini beliau tercatat sebagai mahasiswa S3 Doktor Ekonomi Syariah di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati.

Syahrial, SE., MM., AAAIK.



Syahrial, Lahir di Riau 13 September 1971, dengan latar belakang pendidikan S1 Manajemen Keuangan & Perbankan pada STIE YAI Jakarta, S2 Magister Manajemen pada STIE Ekuitas Bandung dan sekarang sedang mengambil jenjang Doktor S3 Ekonomi Syariah di kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan sebagai Dosen Praktisi (Luar Biasa) di Politeknik

Pos Indonesia.

Yana Maulana, S.Sy., ME.



Yana, memiliki latar belakang pendidikan S1 Jurusan Muamalah/Hukum Ekonomi Islam, dan pendidikan S2 jurusan Ekonomi Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati. Saat ini tercatat sebagai mahasiswa S3 Ekonomi Syariah, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati.

Mochamad Gayo Artuah, S.Ip.,M.Si.



Gayo, lahir di Bandung 20 Juli 1972, dengan latar belakang pendidikan S1 Administrasi Negara Universitas Padjadjaran, S2 Administrasi Publik dan sekarang sedang mengambil jenjang Doktor S3 Ekonomi Syariah di kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Saat ini yang bersangkutan sebagai Aparatur Sipil Negara di Mahkamah Agung RI.



Bismillahirrahmanirrahim...

Segala puji dan syukur kami segenap penulis sampaikan kepada Allah Azza Wa Jalla, karena dengan rahmat dan hidayah-Nya, tim penulis dapat merampungkan penyusunan buku ini. tema yang di angkat pada buku ini, mengenai kumpulan pemahaman pemikiran dari para alim dan ulama Islam mengenai teori-teori penafsiran Al-Quran dan Al-Hadits serta pemahaman pemikiran tentang tema ekonomi Islam.



buku ini merupakan hasil kolaborasi 13 mahasiswa/i calon doktor Ekonomis Syariah di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung angkatan tahun 2020. kolaborasi ini cukup unik dan menarik, dimana dengan latar belakang pendidikan dan pekerjaan yang sangat beragam mampu menghasilkan dan menyusun sebuah karya yang di harapkan dapat bermanfaat bagi penikmatnya. buku ini bersumber dari teori pada artikel-artikel ilmiah dan buku-buku rujukan ekonomi Islam yang di rangkum oleh tim penulis menjadi sebuah karya buku.



tim penulis berharap bagi para pembaca buku ini untuk dapat lebih kritis dalam memahami sebuah sudut pandang dari para alim dan ulama Islam yang tertera di dalam buku ini. tim penulis menyarankan kepada para pembaca buku ini untuk



dapat menggali informasi pembanding eksternal dari teori-teori yang tersusun di dalam buku ini. akhir kata, tim penulis menginginkan agar para pembaca bisa memilah dan memilih isi buku ini dengan pikiran terbuka.

Wallahualam Bissawab...