

SISTEM EKONOMI POLITIK DALAM NEGARA ISLAM*

Shahrukh Rafi Khan**

Abstract

This article explain about the contemporary works of Islamic studies, especially in connection with the issues of Islamic economy and politic. The economic and politic issues in Islamic system would be an easy to apply the process if there was a consensus among Moslem scholars. Unfortunately, it is very difficult to find the consensus, so the article just discuss the important controversies about it. After understanding well that the Islamic state theoretically is a legal entity, the writer tries to study on the structure of economy and politic in Islamic system. The benefit way and often used is comparing between the Islamic system and the socialism as the theoretical entities. This way is used in framework as written above. Following the consensus of the scholars, the successful of an Islamic state depends on its capacity in creating the Islamic mechanism, especially in relation with preceptor mechanism.

الخلاصة

يركز هذا البحث في الدراسة الإسلامية المتعلقة بالاقتصاد والسياسة الإسلامية. إن تطبيق الاقتصاد والسياسة في المنهج الإسلامي عملية سهلة إذا كان العالمون المسلمون يتفقون في تطبيقهما. ولصعوبة هذا الاتفاق كان الكاتب يريد أن يبحث الاختلافات المهمة عنهما. إن الدولة الإسلامية أمر شاه وجودها و لذلك كان الكاتب يبحث مكانة الاقتصاد والسياسة في المنهج الإسلامي. و الطريقة المستخدمة في هذا البحث هي المقارنة بين المنهج الإسلامي والاشتراكي.

* Artikel ini terjemahan bebas dari judul asli *Political Economy of an Islamic System* yang dimuat dalam *Hamdard Islamicus*, Vol: VIII, No.4. 1985, yang kemudian dialihbahasa oleh Sobirin Malian, Editor pada UII Press.

** Staf Pengajar pada Pakistan Institute of Development Economica, Islamabad, Pakistan.

A. Pendahuluan

Ada dua golongan besar yang sampai saat ini berbeda pendapat tentang hubungan agama dan negara, yaitu golongan sekularis dan Islamis. Golongan "sekularis" menekankan bahwa agama adalah masalah individual dan pandangan ini bertentangan dengan posisi kalangan "Islamis" yang menggunakan pendapat bahwa negara diperlukan untuk ditegakkannya Syariah dalam sistem Islam. Sebagaimana nampak dalam teks, keduanya mendasarkan argumennya pada Kitab Suci, dan perdebatan itu intinya tetap tak menemukan titik temu.

Kontroversi tersebut tidak berhenti sampai di situ, dalam kalangan Islamis sendiri banyak kontroversi dalam mensikapi hubungan agama dan negara. Salah satunya adalah kubu "ortodoks" yang mengambil bentuk dalam ketidaksepakatan mengenai sumber-sumber syariah, dan dari sini mengarah pada percekocokan tentang hak untuk melakukan *ijtihad* (penalaran bebas). Jika teori konstitusional Islam dianalisis sebagai contoh mengenai signifikansi kontemporer dari kontroversi ini, suatu pandangan telah dimunculkan mengenai struktur kekuasaan dalam sistem Islam.

Kubu modernis berkehendak mewujudkan hak *ijtihad* itu di dalam sebuah majelis legislatif yang dipilih rakyat, sementara kubu ortodoks ingin membatasi hak majelis untuk melakukan *ijtihad* itu dengan mengikatnya dalam pandangan mereka mengenai sumber-sumber hukum. Dalam pengertian konkret, mereka menganjurkan dibentuknya organ yang lebih tinggi, semacam badan yudikatif, yang bisa membatalkan rumusan-rumusan yang dibuat majelis legislatif.

Sekali lagi, perdebatan tetap tak bisa diselesaikan. Kendatipun demikian, tercapai suatu konsensus tentang basis pokok kedaulatan, dan bahwa struktur kekuasaan haruslah bersifat representatif. Kalangan islamis juga bersepakat tentang perlunya sistem politik yang demokratis, dan dalam beberapa perinciannya menyangkut pemilihan serta struktur kepartaian yang akan membuat organ-organ politik Islam berbeda.

Untuk mempertajam pembahasan, dalam tulisan ini secara berturut-turut akan diungkap tentang mekanisme *preceptorial* dalam Sosialis-Marxis dan Islam. Setelah melihat bahwa negara Islam merupakan suatu entitas yang secara teoritis dan praktis ada, maka berikutnya akan dikaji tentang konsep keadilan dalam ekonomi Islam. Kemudian akan diungkap pula tentang elemen-elemen ekonomi Islam. Selanjutnya, berkaitan dengan kesepakatan penulis terhadap negara Islam, akan dibahas pula tentang mekanisme ekonomi dalam Islam.

B. Islam dan Sosialis-Marxis: Mekanisme Preceptorial

Apa yang mendasari digunakannya mekanisme *preceptorial* adalah keyakinan mengenai alterabilitas (berubah-ubahnya) sifat manusiawi. Baik Islam maupun

sosialisme Marxis menganggap manusia sebagai memiliki kecenderungan inheren untuk menjadi baik atau jahat. Islam dengan jelas mengakui kecenderungan manusia akan ketamakan, kekikiran, kenekatan dalam mencari keuntungan. Di pihak lain Islam juga mengakui kapasitas manusia untuk mencapai derajat yang “tertinggi dari yang tinggi”.¹ Transendensi dalam Islam merupakan suatu proses yang bersifat individual dan spiritual dengan menggunakan kitab suci dan sunnah sebagai pembimbing, dan dengan demikian juga mengakui bahwa tanggung jawab manusia bersifat individual.

Di dalam sosialisme, individu bisa berubah menjadi lebih baik dalam kerangka perubahan lingkungan (enviromental) yang lebih luas, dan oleh karenanya tanggung jawab manusia lebih bersifat kolektif. Perubahan pada level yang terakhir ini menyebabkan transformasi individual dan memaksa terjadinya perubahan dalam kesadaran sosialnya.

Baik dalam Islam maupun sosialis-Marxis dikatakan memberikan bimbingan kepada para pengikutnya dengan sarana “kitab suci”. Sementara “kitab suci” Marxis adalah ideologi yang dikembangkan oleh Marx dan yang diadaptasikan pada pengalaman lokal, maka Kitab Suci Islam adalah wahyu Ilahi (Alquran).

Keberhasilan kedua sistem itu terletak pada sejauhmana keduanya bisa mengilhami masyarakat dengan ideologi-ideologi baru (meskipun yang satu idealis dan yang satunya lagi materialis), karena kekuatan mekanisme *preceptoral* terdapat dalam penggalian sumber daya potensial manusia. Kedua sistem itu dianggap sebagai bersifat “totalitarian” –lebih-lebih Islam- karena perilaku sosial dan individual manusia yang diaturinya mencakup semua aspek kehidupan.² Sarjana-sarjana Islam lebih suka menggunakan istilah “holistik” dalam menggambarkan dan menekankan kesatuan dan kesalingkaitan ideologi Islam. Sistem sosialis menggunakan mekanisme *preceptoral* dengan tujuan untuk menciptakan “manusia baru” yang karena dituntun oleh kesadaran sosialis, rela bekerja untuk kepentingan umum.³ Terpisah dari “pendidikan”, insentif-insentif moral dimaksudkan untuk menciptakan persamaan (*emulasi*) sosial, seperti misalnya diberikannya “medali buruh” atau pujian oleh ketua partai. Sistem Islam sementara itu dimaksudkan untuk menciptakan individu-individu yang secara moral baik dan adil yang karena kesadaran dan ketakwaannya, ketundukan dan kecintaannya kepada Tuhan mampu mendorongnya untuk berbuat baik dan menghindari kemunkaran. Kendatipun

¹ Ali al-Khateef, 1964, “Individual Property and its Limits in Islam”, dalam *Proc. Of First Conference of the Academy of Islamic Research*, Cairo: Al Azhar, Academy of Islamic Research, 1964, hal. 91; Sulayman S. Nyang, 1976, “The Islamic State and Economic Development”, dalam *Islamic Culture*, 50, No. 1, hal. 10; Muhammad Muslehuddin, 1974, *Economics and Islam*, Lahore, Islamic Publication, hal. 38; QS, 4 : 127; 17 : 102; 95 : 4-5; 100 : 8.

² Rodinson, 1978, *Islam and Capitalism*, Trans. Brian Pearce, Austin, University of Texas Press, hal. 6.

³ John C. Curley, 1970, “Capitalist and Marxist Economic Development”, dalam *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 2, No. 3, hal. 39.

negara mempunyai peranan untuk mendidik masyarakat, insentif utama bagi orang beriman adalah dicapainya penyelamatan melalui kontribusi sosial dan peningkatan keimanan.

Dalam prakteknya, baik sistem Islam maupun sosialisme Marxis tidak bisa bersandar semata-mata pada mekanisme *preceptoral*. Kekuasaan negara yang disentralisasi secara ketat diperlukan untuk terlaksananya rekayasa sosial seperti yang dilakukan oleh sistem sosialis. Keluasan dan kompleksitas dari tugas ini barangkali telah mendorong rute yang lebih mudah untuk lebih mengandalkan kepada infrastruktur kekuasaan yang sudah ada sebelumnya, ketimbang mengubah persepsi-persepsi individual. Sementara keyakinan individual dan perilaku moral yang dituntun oleh suatu kode moral merupakan elemen-elemen sentral dalam sistem Islam, maka kelemahan personal yang bersifat manusiawi melatarbelakangi alasan diperlukannya legislasi Qur'an, yaitu yang sekaligus mengisyaratkan pengakuan teoritis akan perlunya kekuasaan. Sabda Nabi yang menyatakan bahwa Allah akan meruntuhkan kekuasaan (*to bring an end through authority*) yang tidak dikelola menurut prinsip-prinsip moral, ditafsirkan sebagai konfirmasi terhadap masalah ini.⁴ Kendatipun demikian, kekuasaan menurut sistem sosialis didasarkan pada teori bikinan-manusia, di dalam sistem Islam ia harus didasarkan pada, dan dibatasi oleh wahyu Tuhan.

Banyak ekonom Islam ketika mengemukakan pandangan-pandangan mereka, terjebak pada perangkat untuk sekadar menjelaskan visi utopis sistem Islam. Rupanya ini merupakan akibat dari asumsi implisit atau eksplisit mereka menyangkut kebutuhan akan eksistensi mengenai individu Islam, yang menyebabkan munculnya statemen-statemen umum tentang perilaku yang secara moral dimotivasi untuk menanggulangi problem-problem masyarakat demi tercapainya keadilan sosial. Kendatipun eksistensi mengenai religiositas di negeri-negeri muslim sulit disangkal, namun dengan hanya menyandarkan diri semata-mata pada hal itu, justru akan menyebabkan cita-cita Islam tentang keadilan sosial menjadi tidak realistis dan secara teoritis sulit dijustifikasi.

Sebaliknya, walaupun banyak eksperimen Marxis ditujukan untuk terciptanya manusia baru, namun ia tetap tak membawa pembentukan kembali lembaga-lembaga yang bisa menjamin kelangsungan hidupnya sendiri dan membantu mencapai tujuan-tujuannya. Sementara itu meskipun Islamisasi sangat tergantung pada regenerasi moral sebagai suatu upaya individu, ia tidak bisa menimbulkan perubahan-perubahan institusional untuk tujuan kolektif keadilan sosial.

⁴ Muhammad Qutb, 1972, *Islam : The Misunderstood Religion*, Lahore, Islamic Publication, hal. 152; Engineer, hal. 60.

C. Keadilan Sosial

Konsensus yang paling dikenal dalam literatur Islam kontemporer antar aliran-aliran pemikiran yang ada adalah menyangkut dukungan terhadap cita-cita keadilan sosial. Karena keadilan sosial juga menjadi prinsip yang tersebar luas di dalam Syariah, maka pembahasan mengenai mekanisme ekonomi senantiasa diwarnai oleh topik mengenai bagaimana mewujudkannya. Walaupun demikian, sebelum ikut terlibat dalam pembicaraan tentang itu, akan bermanfaat sekali untuk mempertanyakan apakah konsep Islam mengenai keadilan sosial merupakan konsep yang unik.

Konsep keadilan sosial, sebagaimana begitu luas dibahas dalam literatur Islam kontemporer, akan dikupas di sini. Pertama-tama di antara elemen-elemen keadilan yang paling sering dikemukakan adalah persamaan di hadapan hukum. Obyektivitas Hukum (Syariah) sendiri membuat konsep ini menjadi lebih penting. Elemen-elemen penting lainnya dari konsep banyak-faset (*multifacet*) ini adalah sebagai berikut : dijaminnya persamaan kesempatan di bidang pendidikan yang merupakan tanggung jawab negara; dilaksanakannya pajak kekayaan untuk penyediaan kebutuhan dasar bagi mereka yang tak beruntung dan mereka yang berhak dalam rangka mengurangi kesenjangan ekonomi; dihapuskannya semua sumber ketidakadilan sosial tanpa kecuali; dan ditekannya kesempatan terciptanya keuntungan (*opportunities for return*) yang diperoleh tanpa usaha-usaha yang sah, kecuali untuk tujuan-tujuan yang diperbolehkan menurut Syariah.⁵

Sulit untuk mengatakan bahwa konsep Islam mengenai keadilan sosial dengan elemen-elemen yang dipaparkan di atas, mempunyai banyak perbedaan dengan konsep-konsep keadilan sosial menurut ideologi dan filsafat lain. Konsep ini, setidaknya dalam ekspresinya, dekat sekali dengan konsep keadilan yang diterima secara universal.⁶

Barangkali, apa yang dianggap unik menurut pandangan-dunia Islam adalah luasnya tekanan terhadap keadilan sosial dan, sampai sedemikian jauh malah dianggap sebagai sarana untuk realisasi Islamisasi. Adalah penting untuk mengelaborasi isu-isu ini, karena pencapaian keadilan sosial bisa dipandang

⁵ Untuk pembahasan tentang keadilan sosial dalam Islam, lihat Hasan Ashari, 1978, *Society and State in Islam: An Introduction*, New Delhi: Islam and Modern Society, hal. 77-169; Yahya Noori, 1980, "The Islamic Concept of State", dalam *Hamdard Islamicus*, 3, No. 3, hal. 71-92; H. Mintjes, 1977, "The Sheria and Social Justice", dalam *Al-Mushir*, hal. 99 mengatakan bahwa *concern* mengenai keadilan sosial ini jelas-jelas menjadi keasyikan kaum modernis. Hal yang sama juga berlaku dalam hal pemikiran dan lembaga-lembaga politik kontemporer Barat yang berpengaruh kepada pemikiran muslim. Pada kenyataannya, dalam literatur tentang keadilan sosial dan pembangunan ekonomi Islam, "blueprint" tentang suatu negara Islam ideal secara moral berubah menjadi semacam regenerasi dari negara-kesejahteraan. Sebagai contoh lihat misalnya Muhammad Umar Chapra, 1970, *The Economic System of Islam*, London, Islamic Cultural Center, dan juga *Objectives of the Islamic Economic Order* Leicester, The Islamic Foundation, 1979; Khursid Ahmad, 1979, *Economic Development in an Islamic Framework*, Leicester, The Islamic Foundation; Syed A. Ali, 1964, *Economic Foundations of Islam* Bombay, Orient Longmans.

⁶ Perhatian khusus menyangkut hal ini adalah statemen kebijakan Paus Paulus II tentang keadilan sosial. Lihat "The Pope Gets to Work", *Newsweek*, 28 September 1982, hal. 59.

sebagai tujuan utama item Islam yang untuk tujuan-tujuan lain disubordinasikannya.

Dengan menunjuk bahwa masalah ini benar-benar merupakan topik yang penting, orang terpaksa harus menengok kembali sumber-sumber primer untuk memahami keutamaan yang diberikan kepada keadilan dalam tulisan-tulisan Islam. Qur'an merujuk pada konsep keadilan yang merupakan istilah ketiga di antara istilah-istilah yang paling sering digunakan setelah "Tuhan" dan "ilmu pengetahuan".⁷ Boleh jadi keadilan dianggap sebagai konsep yang lebih luas di mana keadilan sosial memperoleh kedudukan utama. Dalam kenyataannya, banyak penulis menegaskan bahwa keseluruhan infrastruktur hukum di dalam Islam didasarkan pada keadilan sosial.⁸

Bahwa ini benar-benar menjadi topik yang sangat penting bisa diikhtisarkan dari metodologi hukum, implisit atau eksplisit, menurut ketetapan-ketetapan para yuris terkenal.⁹

Para filosof politik Islam, yang banyak mewarisi tradisi pemikiran Yunani, juga menganggap keadilan sebagai masalah yang sangat penting dalam konteks Islam. Mereka yang sering dianggap banyak dipengaruhi oleh pemikiran Yunani, dengan suara bulat menggantikan *nomos*, yaitu hukum buatan manusia dengan Syariah yang merupakan wahyu, untuk mencapai keadilan.¹⁰ Ini menyebabkan timbulnya isu kedua dalam hubungannya dengan sarana-sarana yang ditentukan untuk mencapai keadilan sosial.

Sistem Islam bisa dianggap unik karena ia memiliki seperangkat konstrain etik dalam menyelenggarakan mekanisme-mekanisme ekonomi yang diterapkannya. Kendatipun begitu, apa yang barangkali lebih penting adalah, tingkat fleksibilitasnya mencakup sampai pada pencapaian tujuan-tujuannya. Ini nampak menjadi statemen-statement yang kontradiktif yang akan segera kita jelaskan di sini; dimulai dengan yang terakhir. Banyak penulis Islam mengemukakan bahwa karena wahyu Qur'an bersifat abadi, maka ia tidak menyokong terbentuknya sistem ekonomi tertentu, karena yang terakhir ini tunduk pada perubahan dan evolusi.¹¹ Sering dikatakan secara prinsip negara Islam dianggap cukup fleksibel untuk melaksanakan tujuan-tujuan masyarakat

⁷ Ini pernah dikemukakan oleh Syed N.H. Naqvi, 1986, dalam *Ethics and Economics : An Islamic Synthesis*, Leicester, The Islamic Foundation, hal. 86.

⁸ Nait Balkacern, hal. 135; S.W.A. Husaini, 1971, "Principles of Environmental Engineering Systems : Planning in Islamic Culture" dalam *Programs in Engineering Economic Planning*, Stanford University Report EEP, hal. 181.

⁹ Sebagai contoh, Abd. Allah, hal. 121-129 mengatakan bahwa tiga prinsip pokok telah diperkenalkan oleh Malik yaitu *istihsan* (keadilan, persamaan), *sadd adh-dhara 'I* (mencegah cara yang menyebabkan akibat-akibat yang buruk), dan *al-masalih al-mursala* (kepentingan umum). Ketiga prinsip ini mencerminkan perhatiannya kepada masalah keadilan sosial. Lihat juga Khalifa, hal. 227-228.

¹⁰ E.I.J. Rosenthal, 1968, "Political Philosophy in Islam and Judaism", *Judaism*, hal. 431.

¹¹ A.K. Broki, 1975, "Islamic Way of Life" dalam *Islam in the Modern World*, Edisi Kedua, ed. Khursid Ahmad, Lahore, Publisher United, hal. 109; M.M. Siddiqni, 1945, *What is Islam?*, Edisi Kedua, Pathankot, Maktaba-e-Jamaat e-Islami, hal. 65.

Islam. Sistem-sistem lain juga menganggap keadilan sosial sebagai tujuan kritis, walaupun mereka terus menghadapi perdebatan ideologis yang keras menyangkut masalah tentang cara mencapainya. Mungkin merupakan sesuatu yang ironis bahwa dengan menekankan metode, tujuan bisa dan boleh dikorbankan. Dengan kata lain, mekanisme-mekanisme ekonomi-politik yang dipakai untuk melaksanakan tujuan tertentu, sering dianggap tak boleh diganggu-gugat. Salah satu konsekuensi dari kecenderungan ini adalah bahwa ia telah melahirkan sistem dengan tingkat manuverabilitas (dinamika) yang rendah. Pertanyaan mengenai apakah konstrain-konstrain di dalam sistem Islam menghambat fleksibilitasnya, dengan demikian, tetap tak terjawab.

D. Elemen-elemen Ekonomi Islam

Di atas telah kita bahas konsep-konsep politik menurut Qur'an dan implikasi-implikasi kontemporeranya. Legislasinya Qur'an yang spesifik terutama berkenaan dengan isu-isu ekonomi mencakup ketentuan-ketentuan mengenai *zakat*, hukum waris, dan *riba*. Apek-aspek dari kedua ketentuan yang pertama, *zakat* dan hukum waris hanya akan diringkaskan secara singkat, karena banyak sekali literatur yang sudah membahasnya. Perhatian akan lebih banyak kita berikan kepada *riba*, yang merupakan elemen penting dalam sistem ekonomi Islam.

Zakat adalah semacam pajak kekayaan yang dikumpulkan dan dibagikan oleh negara. Lembaga ini bersifat khas karena ia berkaitan dengan kewajiban keagamaan, bahkan dianggap merupakan alat pembersihan spiritual. Dengan melepaskan sesuatu yang bernilai bagi diri sendiri, seorang individu diharapkan berkembang secara spiritual, dan secara simultan membantu masyarakat. Secara spesifik *zakat* dimaksudkan untuk membantu orang-orang dengan kategori-kategori tertentu, seperti orang yang jompo, orang-orang yang berada dalam kesulitan, para janda, dan anak-anak yatim.¹²

Hukum waris juga bersifat khas dalam Qur'an. Banyak upaya dilakukan oleh para juris selama berabad-abad untuk menginterpretasikan Syariah dalam kasus-kasus yang spesifik. Mengizinkan seorang pewaris menetapkan hanya dua-pertiga kekayaannya untuk diwariskan, dan sejumlah sisanya untuk saham bagi anggota keluarganya, sering dipikirkan sebagai sesuatu yang secara sosial dianggap produktif menurut Syariah. Apa yang diharapkan untuk diikuti adalah mendistribusikan kekayaan sebagai *antidot* (penangkal) kemakmuran yang mengarah menuju konsentrasi.¹³ Waris, dalam dirinya, bisa dipertanyakan

¹² Mabid A.M. Al-Jahri, 1980, "Zakat and Fiscal Policy" dalam *Studies in Islamic Economics*, ed. Khursid Ahmad, Leicester, The Islamic Foundation, hal. 119-130; Abdul Q. Shaikh, 1977, "Zakah and Taxation", dalam *Outlines of Islamic Economics, Proc. Of the First Symposium on the Economics of Islam in North America*, Indianapolis, Association of Muslim Social Scientists, hal. 5-12; M. A. Azadi, 1974, "The Role of az-Zakah (An Institutionalized Charity) in the Islamic System of Economics in Curing the Poverty Dilemma", dalam *Proc. Of the Third National Seminar of the Association of Muslim Social Scientists*, Indianapolis, Association of Muslim Social Scientists, hal. 9-18.

¹³ Mian M. Nazeer, 1981, *The Islamic Economic System : A Few High Lights*, Islamabad, Pakistan Institute of Development Economics, hal. 23.

atas dasar bahwa ia memungkinkan individu-individu mendapatkan kekayaan tanpa melalui usaha. Kendatipun demikian seringkali dikatakan bahwa keturunan para pewaris mempunyai motivasi yang kuat terhadap produktivitas individual yang mungkin muncul atas dasar insting belaka.

Dalam banyak kasus, mereka melakukan kontribusi secara langsung kepada perusahaan keluarga dengan menjadi karyawannya, sementara dalam kasus lain, mereka memenuhi kewajiban keagamaan mereka untuk membantu orang-orang tua mereka (yang sedikit sekali mempunyai harta untuk diwariskan).¹⁴

Riba, sebagaimana dikatakan oleh Haque (1978, hal. 33), dianggap oleh Qur'an sebagai dosa yang paling jahat di antara dosa-dosa besar lainnya.¹⁵ Itu sebabnya tidak mengejutkan jika konsep ini mengundang munculnya banyak analisis, pembahasan, dan tentu saja juga kontroversi. Pertama saya akan menjelaskan makna dari konsep ini sebagaimana yang akan dipakai untuk studi ini, dan kemudian akan memaparkan pelbagai kontroversi yang muncul mengenainya.

Riba didefinisikan oleh Haque (1980, hal. 16) sebagai "suatu eksese atau kelebihan (*fadl*) yang dalam pertukaran atau penjualan, diterima oleh peminjam (penjual) tanpa ia harus memberikan imbalan, pengganti, atau nilai tukar apapun kepada pihak lainnya".¹⁶ Eksese yang berasal dari tak diberikannya nilai tukar ini dikatakan menyebabkan terjadinya ketidakadilan. Untuk lebih jelasnya, beberapa elaborasi amat diperlukan untuk memahami jenis-jenis transaksi yang menyebabkan terjadinya eksese semacam itu.

Dari analisis terhadap literatur, setidaknya kita bisa menemukan tiga kategori pokok transaksi yang bisa menimbulkan eksese seperti itu. *Pertama*, kategori transaksi di mana suatu perolehan (*return*) yang dijamin untuk individu-individu semata-mata atas asar pemilikan, adalah dilarang.¹⁷ Bunga dan rente termasuk dalam kategori ini karena suatu perolehan dijamin atau ditanggung pada kapital atau pemilik tanah tanpa dilakukannya suatu usaha.¹⁸ Sering dikatakan beberapa aset yang memberikan kepada pemiliknya

¹⁴ Muhammad A. al-Saud, 1975, "Islamic View of Ribaa", *The Islamic Review*, 45, No. 2, hal. 13.

¹⁵ Riba secara sempit telah didefinisikan sebagai hanya berarti bunga untuk pinjaman konsumsi, atau secara lebih luas mencakup berbagai transaksi lain sejenis. Penganjur utama dari pandangan yang terakhir adalah Zia-ul-Haque, 1980, "Riba, Interest, and Profit", *Pakistan Economist*, 24 Mei 1980, hal. 14-35, dan 31 Mei 1980, hal. 13-30; Abd al-Hamid Ibn Sulayman, 1976, "The Economics of Tawheed and Brotherhood" dalam *Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam*, U.P, American Trust Publication, hal. 9-54.

¹⁶ Joseph Schacht, 1939, "Riba", dalam *Encyclopedia of Islam*.

¹⁷ Zia-ul-Haque, 1977, *Landlord and Peasant in Early Islam*, Islamabad, Islamic Research Institute, hal. 33; al-Saud, hal. 13.

¹⁸ Kendatipun mungkin bukan dalam pengertian spesifik seperti ini banyak penulis Islam bersepakat bahwa Islam melarang penghasilan tanpa usaha. Lihat, Abdul H. Ghanameh, "The Interestless Economy" dalam *Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam*, hal. 86; Abulhasan Bani Sadr, *Work and the Worker in Islam*, terj. Hasan Mashhadi, Tehran :L The Hamdani Foundation, 4.4, hal. 9.

suatu perolehan didapatkan melalui usaha. Para penulis Islam mungkin akan mengatakan bahwa pemilikan aset merupakan bukti bahwa pemiliknya mendapatkan imbalan untuk usahanya, tapi secara moral dikatakan tidak boleh ada tambahan pada imbalan selebihnya untuk usaha itu.

Kategori *kedua* yang terlarang adalah berbagai macam kontrak antara dua pihak, yang salah satunya menetapkan jumlah tertentu pemberian hasil bagi dirinya tanpa peduli mengenai hasil keuntungan yang bakal didapatkan dari usaha yang dilakukan oleh pihak lainnya.

Dua implikasi bisa muncul dari kontrak semacam ini. Pertama, pihak yang berkontrak bisa mengklaim bagian keuntungan jika usaha tersebut mengalami keuntungan.

Kedua, tidak bakal ada kontrak yang bisa dibatalkan jika salah satu pihak menjalankan kekuasaan ekonomi secara curang. Contoh-contoh dari kontrak semacam itu, atau sebutlah dalam praktek ekonomi yang lebih luas, tidak hanya meliputi bunga (karena merupakan perolehan yang ditentukan sebelumnya), tapi juga monopoli, pasar gelap, penumbunan atau pemonopolian pasar/penjualan.¹⁹ Kategori *ketiga* yang dianggap terlarang adalah sub kategori dari kontrak-kontrak yang mengandung ketidakpastian menurut cara yang mereka kerangkakan.²⁰ Ketidakpastian itu sendiri tak menjadi masalah; tapi yang menjadi masalah adalah ia bisa menimbulkan pemberian nilai tanpa kontribusi imbalan yang sah. Contoh dari kontrak-kontrak ini dalam tulisan para juris abad pertengahan yang dikutip dari Haque (1980, hal. 26) meliputi praktek pembelian pohon buah-buahan yang belum berbuah atau penyewaan buruh dengan suatu imbalan dari penghasilan akhir lebih daripada dengan jumlah upah yang ditentukan sebelumnya. Dalam kedua kasus ini, karena kepastiannya, suatu eksese nilai bisa menimpa pihak yang satu atau pihak lainnya. Perhatian terhadap kasus yang terakhir pada umumnya lebih ditujukan untuk perlindungan buruh, yaitu sebagai pihak yang secara ekonomis lebih lemah. Para sarjana juga sering mengecam praktek-praktek restriksi dalam pasar bursa (*stock exchange*) dan transaksi-transaksi "dagang sapi" (*forward market*).²¹

Komonalitas (kebiasaan-kebiasaan lazim) dalam kontrak-kontrak semacam ini dilarang karena dianggap mendatangkan *income* tanpa memberikan sesuatu yang produktif secara sosial dalam pertukarannya. Dan demikianlah, definisi yang luas mengenai riba itu telah memberikan suatu basis etik yang sama untuk melarang apa yang dalam hal lain mungkin nampak sebagai kegiatan-

¹⁹ Afzal ur-Rahman, 1974, *Economic Doctrines of Islam*, Lahore, Islamic Publication, hal. 42; S.M. Yusuf, 1971, *Economic Justice in Islam*, Lahore, Ashraf, hal. 50.

²⁰ Joseph Schacht, 1964, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, hal. 147; N.J. Coulson, 1964, hal. 38.

²¹ M.A. Khan, hal. 29; Afzal ur-Rahman, hal. 50.

kegiatan yang tak berkaitan. Kendatipun demikian tidak setiap orang setuju pada definisi seluas itu.

Asal-usul dari sebagian kontroversi tentang riba mungkin bisa dilacak dari perkembangan awal Islam, dan itu berkenaan dengan masalah-masalah mengenai jenis riba yang bagaimanakah yang benar-benar dilarang oleh Qur'an.²²

Sementara itu kontroversi dalam bentuknya yang kontemporer sering berkisar di sekitar masalah sub-kategorisasi bunga. Kubu modernis misalnya menyamakan riba dengan bunga dalam pinjaman-pinjaman konsumtif, atas dasar bahwa Qur'an bermaksud mencegah terjadinya eksploitasi terhadap orang yang lemah secara ekonomis dan melarang konsumsi yang berlebihan.²³ Lagi pula sering dikatakan bahwa masyarakat Arab pada abad VII sudah mengenal pinjaman-pinjaman untuk konsumsi dan bukan untuk usaha-usaha produktif.²⁴ Walaupun begitu, para penulis ortodoks secara panjang-lebar mengatakan anggapan itu keliru.²⁵ Terhadap penegasan yang dikemukakan kubu modernis bahwa hanya bunga dalam bentuk yang eksekusif yang bisa dianggap riba, atas dasar bahwa referensi Qur'an mengenai "penggandaan dan penggandaan kembali" ditujukan pada jenis-jenis pendapatan yang seperti itu,²⁶ kelompok ortodoks mengatakan, gagasan itu bisa menyebabkan terjadinya kesimpangsiuran (*arbitrariness*). Mereka cenderung mengatakan, dalam banyak hal semua bentuk bunga adalah terlarang. Argumen yang paling sering dikemukakan untuk mendukung sikap ini adalah ayat Qur'an yang –setelah diinterpretasikan secara eksplisit– menganjurkan untuk hanya mendapatkan kembali yang pokok.²⁷

Terdapat suatu konsensus pendapat mengenai pandangan bahwa pencapaian keadilan sosial sudah menjadi sesuatu yang selazimnya bagi ketiga elemen sistem ekonomi Islam ini.²⁸ Jika memang begitu, seperti yang diharapkan, maka alih-alih daripada melanggar fleksibilitas sistem ekonomi-politik Islam dalam mencapai tujuannya, mereka malah harus menyumbang usaha pencapaian tersebut. Menghapuskan bunga mengimplikasikan perubahan radikal mengenai bagaimana transaksi-transaksi finansial dilakukan, tapi tanpa

²² Dua tipe itu adalah *riba al-nasi'a* yang mencakup peminjaman dan piutang, dan *riba al-fadl* yang mencakup penjualan dan pembelian. Untuk penjelasan lebih rinci untuk isu yang agak teknis ini, lihat Haque, hal. 26.

²³ Sabri F. Ulgener, 1967, "Monetary Conditions of Economic Growth and the Islamic Concept of Interest", *Islamic Review*, 55, No. 2, hal. 12; Homayoun Kotouzian, 1981, "Riba and Interest in an Islamic Political Economy", *Peoples Mideiterraneans*, No. 14, hal. 102; Aushaf, hal. 122.

²⁴ Syed Y. Shah, 1959, "Islam and Productive Credit", *Islamic Review*, 47, No. 3, hal. 37.

²⁵ Ziauddin Ahmed, 1978, "The Theory of Riba", *Islamic Studies*, 17, No. 4, hal. 179; dan juga Sayyid A.A. Maududi, 1965, "Prohibition of Interest", *Muslim News International*, 3, No. 9, hal. 25.

²⁶ Fazlur Rahman, 1964, "Riba and Interest", *Islamic Studies*, 3, No. 1, hal. 6.

²⁷ S.H. Husan-uz-Zaman, 1966, "Islam via-a-vis Interest rate", *Islamic Culture*, 40, No. 1, hal. 8; 11 : 279; F. gannauri, 1958, "A Study of Commercial Interest In Islam", *Islamic Thought*, 5, No. 4 dan 5, hal. 29.

²⁸ M. Hamidullah, 1936, "Islam's Solution to Basic Economic Problems : The Position of Labour", *Islamic Culture*, 10, No. 2, hal. 213-233; Ziauddin Ahmed, 1971, "Socio-Economic Values of Islam and Their Significance and Relevance to the Present Day World", *Islamic Studies*, 10, No. 4, hal. 350-353.

infleksibilitas mengimplikasikan dilakukannya pemilihan atas institusi pengganti institusi bunga.

Dalam sub bagian berikut, kita akan membahas mekanisme-mekanisme ekonomi dalam Islam.²⁹

E. Mekanisme Ekonomi dalam Negara Islam

Sampai sejuhu ini sangat sedikit pembicaraan dilakukan mengenai kegunaan pasar dalam sistem Islam. Smogyi (1967, hal. 61) mengatakan sebagai berikut: “*laissez – faire*, yang di Eropa tidak pernah menjadi teori dan praktek ekonomi sampai abad kedelapan belas, telah menjadi teori dan praktek Islam sejak awal abad ke tujuh”. Riset yang dilakukan oleh penulis-penulis lain, baik di kalangan sarjana Islam maupun Barat, menunjukkan perhatian pada lembaga dan kegunaan dari pasar. Seperti telah dikemukakan di muka, tradisi yang berasal dari Nabi melarang pencampuradukan-harga (*price – fixing*), dan bahwa para juris mengecam praktek-praktek yang bisa mengganggu permintaan bebas dari permintaan dan penawaran.³⁰ Pendapat yang lain menunjukkan Nabi menentang setiap bentuk pajak pembelian atau penjualan.³¹ Ini semuanya nampak sekali membuktikan, bahwa kegunaan pasar telah disyahkan oleh Syariah.

Juga diakui bahwa pengawasan yang ketat terhadap pasar diperlukan untuk mencegah terjadinya riba. Demikianlah, dalam rangka menyelaraskan antara kegunaan pasar dengan tuntutan akan keadilan sosial, berbagai macam praktek seperti monopoli, penimbunan, pasar gelap, dan kontrak-kontrak yang kondusif bagi terciptanya ketidakpastian seperti praktek “dagang sapi”, dinyatakan terlarang. Semua transaksi-transaksi itu telah dan akan menyebabkan timbulnya riba, karena praktek-praktek tersebut memungkinkan penjual memperoleh sesuatu yang tidak sah. Dengan demikian, harga-harga pasar hanya akan menjadi reflektif sesuai dengan kenyataan pertukaran nilai yang *fair* dalam konteks tatanan yang adil secara sosial, yang mengeliminasi konsentrasi ekonomi dan yang oleh karenanya juga konsentrasi kekuasaan politik –faktor-faktor yang menjadi dasar dari berlakunya riba. Ayat-ayat Qur’an yang dikutip secara luas yang memperlihatkan bahwa kekayaan tidak boleh hanya beredar

²⁹ Sering dikatakan bahwa sejarah ekonomi wilayah-wilayah Islam memberikan bukti dari penggunaan penuh fiksi legal (*hiyah*) untuk mengelakkan ketentuan-ketentuan *riba* : Rodinson, 1978, hal. 28-58. Pandangan sebaliknya bahwa ketentuan-ketentuan *riba* diperhatikan secara serius juga sering dikemukakan. Lihat A.L. Udovitch, 1975, “Reflection on the Institution of redit and Banking in the Midieval Islamic Near-East”, *Studis Islamica*, No. 41, hal. 19; dan juga oleh pengarang yang sama, 1979 “Bankers without Banks” dalam *The Dawn of Modern Banking*, ed. CMRS, U.C.L.A, New haven, yale University Press, hal. 257. Perhatian pokok studi ini tidak berkenaan dengan pengalaman sejarah dari pelaksanaan suatu doktrin, tapi lebih menyangkut konsep-konsep teoritis dan penerapannya dalam kondisi sekarang.

³⁰ Rodinson, 1978, hal. 34; S.M. Yusuf, hal. 40.

³¹ M.J. Kister, 1965, “The Market of the Prophet”, *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 8, No. 3, hal. 273.

di kalangan orang-orang kaya, sering ditafsirkan dalam semangat ini.³²

Untuk memastikan kegunaan mekanisme pasar yang semestinya dan untuk melaksanakan legislasi sosial yang berkenaan dengan itu, jelas dibutuhkan kekuasaan.

Kendatipun demikian, hampir sebagian besar penulis muslim kontemporer cenderung mendukung secara eksplisit dilaksanakannya mekanisme *preceptoral*. Salah satu justifikasi untuk sikap ini adalah gagasan bahwa pertanggungjawaban kepada Tuhan adalah urusan individual, dan bukannya urusan kolektif.³³ Dengan demikian setiap hari, dalam proses menjadikan dirinya lebih baik dan bertindak lebih religius, secara otomatis akan mengakibatkan masyarakat juga menjadi lebih baik. Kendatipun pernyataan ini dekat dengan posisi sekularis, mereka memahami preskripsi ini secara berbeda. Sementara kalangan sekularis menganjurkan dipisahkannya "gereja" dari mekanisme kekuasaan, kalangan Islam melihat negara terutama bertanggung jawab dalam menyediakan infrastruktur spiritual dan edukasional yang layak untuk menanamkan persepsi-persepsi keislaman.³⁴ Seperti diindikasikan di atas, kebutuhan akan perlunya kekuasaan diakui sebagai sesuatu yang dipakai untuk bertahan sebagai upaya terakhir.

Apa yang kemudian bisa dipakai sebagai kriteria menurut mana keseimbangan yang pas bisa muncul antar penggunaan kekuasaan, pasar, dan persuasi? Jawaban terhadap pertanyaan ini bisa dilacak dari suatu prinsip legal, yang validitasnya disepakati luas, mengenai pen subordinasian individu pada kepentingan masyarakat. Sebuah kasus yang spesifik mungkin bisa diangkat untuk menjelaskan masalah ini. Adalah benar dalam negara-negara miskin, kekayaan hanya dinikmati oleh sekelompok kecil elit. Konsentrasi semacam ini akan diperkuat jika semua perbankan dan lembaga-lembaga asuransi menjadi wilayah eksklusif mereka. Dari perspektif Islam, ini akan menyebabkan timbulnya riba, dan oleh karena itu juga ketidakadilan sosial. Tapi mencabut hak milik orang-orang kaya itu akan merupakan tindakan sewenang-wenang terhadap hak sah kepemilikan pribadi. Untuk memecahkan konflik antara prinsip-prinsip ini, jalan lain bisa diambil atas dasar prinsip legal yang disebutkan di atas.

Seperti dalam kasus kedaulatan, hak milik diakui sebagai salah satu hak yang dipercayakan, dan bukannya hak tak bersyarat. Di pihak lain, keadilan sosial telah ditetapkan sebagai tujuan utama dalam sistem Islam. Oleh karena itu sesuai dengan prinsip ini hak milik pribadi harus disubordinasikan pada

³² M.A. Al-Arabi, 1966, *The Islamic Economy and Contemporary Economy, The Third Conference of the Academy of Islamic Research*, Cairo, hal. 256; 49 : 7.

³³ Broki, 1975, *Islamic Way of Life dalam, Islam in the Modern World*, Edisi Kedua, ed Khursid Ahmad, Lahore, Publisher United, hal. 45.

³⁴ Khursid Ahmad, hal. 178-181.

tuntunan akan keadilan sosial.³⁵ Adalah dalam prinsip yang sama mengenai kepentingan umum ini, klaim bahwa semua sumber daya alam dan daya-guna publik perlu dikuasai negara, sering dinyatakan sebagai sah.³⁶ Rumusan yang dikemukakan di atas, mempunyai alasan yang sederhana. Sayangnya, simplisitas itu bukan kondisi yang mencukupi untuk bisa segera dilaksanakan. Jika negara mewakili kepentingan elit, seperti yang biasanya terjadi, dapatkah ini dijadikan alasan untuk memberontak demi kepentingan keadilan sosial?

Seperti sering dikemukakan, satu-satunya justifikasi terhadap kekuasaan adalah jika kekuasaan itu didasarkan dan mengemban amanat Syariah. Landasan Syariah adalah keadilan sosial, sehingga dengan demikian, *raison d'être* kekuasaan adalah pelaksanaan keadilan. Kekuasaan akan kehilangan legitimasinya, dan secara sah bisa digugat jika tujuan dari prinsip-prinsip ini tidak dilaksanakan.³⁷ Kenyataan ini telah diakui di masa lalu oleh tokoh-tokoh terkemuka seperti Ibn Sina (Avicenna, wafat 980 M), yang telah melakukan *tyrannicide* –penentangan terhadap kekuasaan tiran- (di mana tirani dianggap sebagai penyelewengan terhadap Syariah) sebagai suatu perbuatan yang disukai Tuhan.³⁸ Pesan yang sama juga terdengar dari pidato pelantikan Abu Bakar sebagai Khalifah pertama yang menegaskan bahwa kekuasaannya hanya boleh dipatuhi sejauh ini melaksanakan dan menjunjung tinggi Syariah.³⁹

F. Penutup

Mengikuti konsensus para sarjana, penulis mengakui keadilan sosial sebagai tujuan utama sistem Islam, sehingga penulis perlu menguji apa mekanisme-mekanisme kontrol yang diperlukan bagi pencapaiannya. Tulisan-tulisan dari kalangan Islamis menunjukkan adanya kesepakatan terhadap semua bentuk mekanisme. Kekuasaan rupanya menjadi kebutuhan ketika pendidikan tidak cukup kuat sebagai sarana untuk mencapainya, atau ketika pasar justru menjadi kekuatan yang merusak. Karena pencapaian keadilan sosial merupakan tujuan primer, salah satu kemungkinannya adalah bahwa ia harus bisa dipakai sebagai kriteria untuk menentukan pilihan terhadap mekanisme-mekanisme kontrol, terutama dalam situasi-situasi khusus. Karena alasan inilah, fleksibilitas diperlukan dalam penerapan mekanisme-mekanisme ini sebagai lawan dari digunakannya pendekatan *a-priori* yang ketat. Dengan

³⁵ Subkhish Mahmassani, "Transaction in the Sharia", dalam *Law in the Middle East*, hal. 181; Mirza M. Hussain, 1947, *Islam vs. Socialism*, Lahore, Ashraf, hal. 58.

³⁶ Husni Ahmad, 1971, "Social Justice in Islam", *Islamic Studies*, 10, No. 3, hal. 213; Fazlur Rahman, 1969, "Economic Principles of Islam", *Islamic Studies*, 8, No. 1, hal. 5.

³⁷ Ahmad A.W. al-Ghandour, 1958, "Islam and Social Justice", *The Islamic Review*, 46, No. 3, hal. 9; Anshari, hal. 173.

³⁸ E.I.J. Rosenthal, 1962, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, hal. 153.

³⁹ Yusuf M. Khan, 1970, "Islamic Polity", *Studies in Islam*, No. 7, hal. 71; Ahmad M. Azmal, 1960, "Islam and Democracy", *The Islamic Review*, 43, No. 11, hal. 10.

mengikuti prinsip di atas, kekuasaan harus mengesampingkan pilihan tertentu apabila dengan dijalankannya pilihan itu justru malah menyebabkan terjadinya eksternalitas (keadaan) yang merusak keadilan sosial.

Pandangan penulis mengenai masalah ini adalah bahwa di samping terdapat ruang untuk reformasi institusional Islam yang bisa membawa masyarakat lebih dekat pada keadilan sosial terdapat, juga terdapat bahaya bahwa jika penerapan reformasi institusional semacam itu dilakukan semata-mata sebagai simbol legitimasi politik, maka itu justru hanya akan menciptakan *aversi* (penolakan) terhadap agama. Lagi pula penulis merasa bahwa, gagasan sentral di dalam Islam adalah "memilih" mana konsep keselamatan (*salvation*) menjadi konsep yang bermakna. Dengan demikian, semua perubahan atau perombakan institusional harus terjadi di dalam konteks menawarkan pilihan-pilihan yang dimotivasi secara normatif (misalnya perbankan bebas-bunga sebagai suatu pilihan), lebih dari pada sebagai pilihan-pilihan yang membatasi dan bersifat mengekang.

DAFTAR PUSTAKA

- Fakhry, Majid, 1954, "The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversy", *International Affairs*, 30 Oktober.
- Haque, Zia-ul, 1977, *Landlord and Peasant in Early Islam*, Islamabad : Islamic Research Institute.
- _____, 1980, "Riba, Interest, and Profit", *Pakistan Economist*, 24 Mei.
- Iqbal, Muhammad, 1934, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London, Oxford University Press.
- Khalid, Khalid Muhammad, 1953, *From Here We Start*, Washington DC, American Council of Learned Societies.
- Lindholm, Charles E., 1977, *Politics and Markets : The World's Economic System*, New York, Basic Books.
- Nasr, Syed Hussain, 1967, *Islamic Studies*, Beirut, Librairie Du Liban.
- Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, Chicago, University of Chicago Press.
- Rodinson, Maxime, 1978, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce, Austin, University of Texas Press.
- Somogyi, Joseph de, 1967, "State Intervention in Trade in Classical Arabic Literature", *Studies in Islam*, 4, No. 2.
-