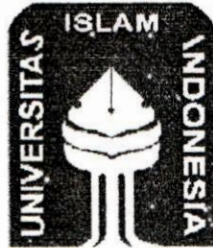


PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM
(Telaah Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf dalam Kitab *al-Kharâj*)



Oleh:

M. Nazori

NIM: 2011017

Pembimbing:

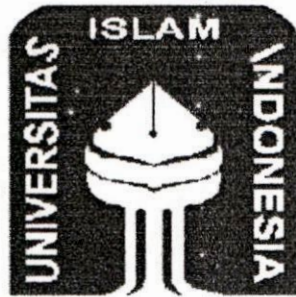
Drs. H. Akh. Minhaji, MA., Ph.D

T E S I S

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam

YOGYAKARTA
2003

PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM
(Telaah Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf dalam Kitab *al-Kharâj*)



Oleh:
M. Nazori
NIM: 2011017

T E S I S

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam

YOGYAKARTA
2003



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
MAGISTER STUDI ISLAM
Jln. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp./Fax. (0274) 523637

HALAMAN PERSETUJUAN

TESIS Berjudul : **PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM**
(Telaah Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf dalam Kitab *al-Kharaj*)

Ditulis oleh : M. Nazori

NIM : 2011017

Konsentrasi : Ekonomi Islam

Telah dapat disetujui untuk diuji di hadapan Tim Penguji Tesis Magister Studi Islam (S-2) Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 24 April 2003
Pembimbing,

Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.



MAGISTER STUDI ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

NOTA DINAS
No : 017/PS-MSI/ND/V/2003

TESIS berjudul : PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM (Telaah Pemikiran Ekonomi
Abu Yusuf dalam kitab al-Kharaj)

Ditulis oleh : M. Nazori.

NIM : 2012017

Konsentrasi : Ekonomi Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Magister Studi Islam
(S-2) Universitas Islam Indonesia.



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Yogyakarta, 5 Mei 2003
Ketua Program,
YOGYAKARTA



Des. H. Amir Mu'allim, MIS



MAGISTER STUDI ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : M. Nazori
Tempat/tgl.lahir : Ps. Bedaro, 18 April 1973
No. Peserta : 2011017
Konsentrasi : Ekonomi Islam
Judul Tesis : PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM (Telaah Pemikiran Ekonomi Islam Abu Yusuf dalam Kitab al-Kharaj)

Ketua : Drs. Yusdani, M.Ag.  (.....)

Sekretaris : Drs. H. Asmuni, MA.  (.....)

Pembimbing : Drs. Akh. Minhaji, MA., Ph.D.  (.....)

Penguji : Dr. H. Edy Suandi Hamid, M.Ec.  (.....)

Dr. H. Amir Mu'allim, MIS  (.....)

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 10 Mei 2003

Pukul 11.00 s/d 12.00 WIB

Hasil/Nilai : A / 3,85

ABSTRAKSI

PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM

(Telaah Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf dalam Kitab *Al-Kharâj*)

Oleh

M. Nazori

Dalam perkembangan sejarah modern, abad ke-18 dan ke-19 menempati kejadian penting (*event*) tersendiri bagi sejarah ekonomi yang mengedepankan *Kapitalisme* dan *Sosialisme* sebagai ideologi. Ideologi ini pada gilirannya mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan ekonomi modern. Namun pada babakan terakhir dari perkembangan selanjutnya, teori ekonomi yang muncul sebagai anak kembar tersebut dianggap perlu direkonstruksi ulang, karena keduanya dianggap gagal dan tidak mampu lagi menyelesaikan problematika ekonomi masyarakat modern, bahkan dianggap gagal dalam menciptakan ekonomi yang adil dan berperadaban.

Kondisi demikian kiranya membutuhkan sebuah solusi yang dapat dijadikan alternatif baru dari ideologi ekonomi di atas. Salah satu dari alternatif tersebut adalah mencoba mengembalikan ekonomi kepada sejarahnya. Untuk memposisikan ekonomi dalam konteks sejarah tersebut, kiranya muatan dan ajaran Islam adalah salah satu bentuk alternatif yang perlu dikedepankan. Dalam konteks seperti inilah dianggap perlu mengangkat pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharaj* sebagai salah satu tema Tesis. Hal ini tidak saja dikarenakan pemikiran tersebut pernah dipraktekkan pada masa kejayaan Islam, namun juga dapat digunakan sebagai jawaban terhadap beberapa kajian sejarah ekonomi modern yang memberi kesan bahwa Islam pada abad *klasik* (sejak Rasulullah wafat), tidak memunculkan tokoh yang banyak memberi kontribusi dalam kajian ekonomi.

Penelitian ini mengangkat studi tentang pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharaj*, dengan menelusuri bangunan metodologi (*struktur fundamental*) pemikirannya secara historis. Selain muatan konstruksi metodologi Abu Yusuf yang dibangun melalui kenyataan historis dan konteks zamannya tersebut, penelitian ini juga akan melihat model pemikiran ekonominya, serta mendialogkannya dalam konteks kekinian, untuk melihat tingkat aplikasinya jika diterapkan dalam konteks ekonomi modern. Selain itu dalam penelitian ini terkandung pula harapan dan tawaran pemikiran sebagai pelengkap dari beberapa tawaran dalam menyelesaikan ketimpangan-ketimpangan ekonomi dan krisis multi dimensional yang kini melanda dunia.

Untuk melihat pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam wilayah historis, maka penelitian ini akan mengedepankan model penelitian (*teori*) Nasr Hamid Abu

Zayd, yakni (1) membaca pemikiran-pemikiran masa lalu dan (2) mendiskusikan pemikiran-pemikiran tersebut dalam konteks kekinian. Untuk penelaahannya secara sistematis, digunakan tehnik *diskriptif*, kemudian *komparatif analisis*, dan pada akhirnya untuk bermuara pada suatu kesimpulan maka penulis menggunakan *sintesis analitis*.

Untuk kepentingan analisis tersebut, penelitian ini menggunakan penalaran dari *deduksi* ke *Induksi* atau sebaliknya. Dua bentuk penalaran ini digunakan untuk memahami eksistensi pemikiran ekonomi Abu Yusuf pada masanya (yang tertuang dalam kitab *al-Kharaj*) dan aplikasinya pada tataran dunia modern sekarang. Dengan cara *sintesis* dari berbagai ide dalam pemikiran ekonomi Abu Yusuf di atas, penelitian ini membuahkan hasil antara lain bahwa melalui *visi Maslahah 'Ammah*, serta *mekanisme* dan *filterisasi etika Syari'ah* yang disepadankan dengan konteks sosio kulturalnya, serta landasan metodologi *Istihsan* dan *Qias*, pemikiran ekonomi Abu Yusuf ternyata sangat aktual, sehingga dapat dijadikan bahan komparasi dan bentuk tawaran solusi bagi pengembangan ekonomi dan etika pada masa sekarang dan masa mendatang.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

ABSTRACT

THE THOUGHTS OF ISLAMIC ECONOMIC

(A study of Abu Yusuf's Thoughts on Economics in His Kitab '*Al-Kharâj*')

By

M. Nazori

It has been recognized that, in the history of economics, Capitalism and Socialism had ever been applied in the 18th and 19th centuries as the two well-known ideologies of economics. These two theories, in fact, have provided a great influence towards the development of modern economics. In recent development, however, Capitalism and Socialism require a reconstruction, since it is considered that they fail and are ineffective to overcoming the economic problems in the modern society, or even they bring unjust and uncivilized economy.

Consequently, the conditions above demand a *proper* solution, which becomes a new alternative of those two distinctive theories. One of several alternatives is to properly settle the economy back to its history. In relation to this, Islamic teaching must be a primary alternative to be born in mind. As this thesis topic, it is not only to show that the thoughts had ever been employed in the era of Islamic triumph, but also to react on some historical studies of modern economics that disregard the role of Islam (since Prophet passed away) particularly in the field of economic studies. Islam in the classical period, according to the historical studies, never had prominent people who contributed in the field.

Concerning the statement above, this research is aimed at highlighting the Abu Yusuf's thoughts on economics in his book *al-Kharâj*, trough historically tracing his methodological framework of thoughts. In addition to the objective, this research is attempt to scrutinize his model proposed on the economic thoughts and to relate mutually with the recent context in order to look at the application level as if the thoughts were applied in terms of a modern economics. At last, the thesis also hopes and offers a thought, which is additionally utilized to settle of the economic imbalances and multi dimensional crisis the currently occur.

In terms of studying Abu Yusuf's thoughts on economics historically, there are two models of research theory, proposed by Nasr Hamid Abu Zayd, that were applied. *First* is understanding several past thoughts, and *second*, reviewing the thoughts in term of present day contexts. To obtain a systematic analysis, the study provided respectively *descriptive* and *comparative analysis technique*, and

to secure a conclusion, the study, then, employed analytic synthesis technique. In term of those techniques, thus the analysis is conducted either from the existence of Abu Yusuf's thoughts on economics at that time (as stated in his book) and their application towards modern era.

The finding, as result of the synthesis of Abu Yusuf thoughts, indicates that his thoughts on economics in fact are very relevant and actual. This is performed through the vision of *Maslahah 'Ammah, mecanism and filter of Shari'ah ethics as well*, in line with the social and cultural contexts and *Istihsan* and *Qiyas* principles. Thefore, his thoughts can become a comparison and possible solution towards development of economics and ethics either in the present day or future.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

SISTEM TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Departemen Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 Nomor : 157/1987 dan 0593b/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	h	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z'	ze (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	şad	ş	es (dengan titik di bawah)
ض	đad	đ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	Koma terbalik di atas
غ	gin	g	ge

ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ye

II. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	ditulis	'iddah

III. *Ta' Marbūtah* di akhir kata

a. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة	ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

b. Bila diikuti dengan kata sandang "*al*" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*.

كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliya'</i>
----------------	---------	---------------------------

c. Bila *ta' marbūtah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāt al-fiṭr</i>
------------	---------	----------------------

IV. Vokal Pendek

ا	fathah	ditulis	a
إ	kasrah	ditulis	i
و	dammah	ditulis	u

V. Vokal Panjang

1.	fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā <i>jāhiliyah</i>
2.	Fathah + ya' mati تسمى	ditulis ditulis	ā <i>tansā</i>
3.	Kasrah + yā' mati كريم	ditulis ditulis	ī <i>karīm</i>
4.	Dammah + wāwu mati فروض	ditulis ditulis	ū <i>furūd</i>

VI. Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai <i>bainakum</i>
2.	Fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au <i>qaul</i>

VII. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VII. Kata Sandang Alif +Lam

a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf / (el)nya.

السماء	ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>asy-Syams</i>

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذوى الفروض	ditulis	<i>Zawī al-furūd</i>
أهل السنة	ditulis	<i>Ahl as-Sunnah</i>

KATA PENGANTAR

Tak ada ungkapan yang patut penulis kedepankan, kecuali rasa amat bersyukur keharibaan Allah, serta terimakasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah membantu terselesaikannya penelitian ini. Meski dengan langkah tertatih-tatih, namun penelitian ini sampai juga pada titik penyelesaiannya.

Masih terekam baik dalam memori saya, ketika proses pertama penelitian ini dihadapkan kepada bapak Drs.H.Akh.Minhaji,MA.,Ph.D, (Pembimbing Tesis ini), dengan motivasi dan ancaman, beliau mengingatkan saya untuk lebih berhati-hati dalam mencari referensi, baik itu sumber primer maupun sumber sekunder. Idealisme akademiknya yang begitu tinggi kadangkala membuat saya menjadi pesimis dalam menyelesaikan Tesis ini, tapi motivasi dan caranya yang sangat bersahabat seringkali menantang idealisme saya untuk menyelesaikan penelitian ini dengan kemampuan maksimal. Terlebih ketika beliau memberikan saya sebuah referensi langka tentang kajian Tesis ini, ketika itu pula idealisme akademik saya terasa menggeliat keras untuk menyelesaikannya secara lebih baik.

Meskipun penelitian Tesis ini pada tahap proposalnya mengalami perombakan berkali-kali, karena beberapa kali idenya terpatahkan dalam diskusi bersama teman-teman sejawat, terutama bersama saudara Syaifullah Ansori,M,Ag. Yang sekarang sedang menyelesaikan studinya pada program Doktor IAIN Sunan Kali Jaga, bahkan tidak jarang ide-ide yang sudah tertuang dalam bentuk tulisan tersebut terpatahkan oleh kegenitan akademik saya sendiri,

dan kali itu pula Tesis ini mengalami perombakan. Ditengah kegalauan mencari solusi tersebutlah bantuan dari beberapa pihak tidak mungkin saya lupakan, karena mereka tak segan-segan memberi informasi, bahkan meminjami buku yang berkaitan dengan judul ini untuk di Kopi, dan sebagian lain memberi buku aslinya. Dalam hal ini penulis sangat berterimakasih sekali kepada bapak Drs. H. Asmuni, MA., saudara Iswadi, S.Ag., teman-teman sekelas, dan beberapa orang lainnya yang tak dapat disebutkan satu persatu, kepada mereka saya ucapkan *Jazakumu Allah Khairu al-Jaza.*

Perkenalan saya dengan pemikiran ekonomi Abu Yusuf sebenarnya terinspirasi dari suatu kesempatan diskusi kelas, ketika itu saya *mereview* kitab (*al-Kharaj*) karya Abu Yusuf, dan saya tidak sengaja mengangkat persoalan itu, lalu respons serius oleh Bapak Akh. Minhaji (pengampu matakuliah Ushul al-Fiqh) saat itulah yang mendorong tekad saya untuk berkenalan lebih jauh, dan perkenalan itu saya lanjutkan dengan menulis sebuah makalah *Pajak dalam kitab al-Kharaj* untuk dipresentasikan pada mata kuliah *Fiqh Mu'amalah*, yang pada gilirannya memuncak pada penulisan Tesis ini.

Walau sekarang penelitian ini telah saya tuntaskan, namun tidak menutup kemungkinan pada saatnya nanti ide-ide dalam penelitian ini akan mengalami perubahan-perubahan lagi. Meskipun demikian, saya tidak merasa risau dengan perubahan-perubahan tersebut, karena itu justru menunjukkan dinamika pemikiran manusia menuju kearah yang lebih baik, malah yang saya risaukan kalau tidak ada perubahan sama sekali, karena adanya perasaan bahwa penelitian ini telah final.

Jujur saja, bahwa Tesis ini terselesaikan tak terlepas dari kebaikan semua pihak, baik itu berupa dorongan, bimbingan, arahan, saran dan do'a, maupun fasilitas belajar. Untuk semua kebaikan itu selayaknyalah saya ucapkan terimakasih. Terutama kepada :

1. Bapak ketua Magister Studi Islam (MSI) Program Pascasarjana (PPS) Universitas Islam Indonesia (UII) Drs. H. Amir Muallim, MIS, dan bapak DR. H. Imam Syafi'i (*almarhum*) yang perhatian mereka begitu besar terhadap pengembangan MSI. ke depan.
2. Bapak Drs. H. Akh. Minhaji, MA., Ph.D., atas kesediaannya menjadi pembimbing dan memberi arahan dalam penyelesaian Tesis ini.
3. Rektor IAIN STS Jambi, beserta segenap Civitas Akademika yang telah memberi izin saya untuk tugas belajar pada MSI. UII sejak Agustus 2001
4. Ayahanda Guru Abd. Majid *al-Magfur lahu*, yang mendidik dan membimbing saya, sering diskusi dalam suatu masalah. Ditengah kegigihannya dalam melakukan apa yang ia yakini benar dalam hidupnya, telah mengemas saya dengan jubah pengetahuan. Kematianya beberapa tahun lalu, yang meninggalkan sebuah madrasah di desa saya, telah menegakkan mental saya untuk meyakini hidup dengan semangat ilmu pengetahuan. Meskipun ia tak sempat menyaksikan putranya kuliah pada PPS. UII sekarang, namun Tesis ini adalah bagian dari cita-cita yang ia titipkan pada keluarga kami.
5. Ibunda Hj. Zahara, yang tak pernah kenal lelah dalam mendidik dan menyekolahkan saya, meskipun ia sendiri tak pernah kenal bangku

sekolahan, namun semangat ikhlas dan harapan besar terhadap masa depan turunannya selalu tumbuh bagai kecambah yang ia semaikan. Semoga Allah mengampuni dan selalu menyertai dalam menjalani sisa hidupnya.

6. Saudara kandungku Hj. Rohana dan suaminya iparku H. Zaidar, bantuan dan restu kalian yang tak henti-hentinya, sungguh mencerminkan saudara yang tak ada duanya. Semoga kalian beserta keluarga selalu dimudahkan dalam mengarungi kehidupan dunia dan akherat.
7. Saudara kandungku Drs. M. Jaidawi, dan Isterinya iparku Harni, yang juga selalu diskusi bareng dengan saya. Ditengah kegigihannya mempertahankan apa yang ia yakini benar dalam pandangannya, telah mencambuk semangat saya untuk menjalani studi ini. Bantuan, doa dan restu kalian sungguh mencerminkan nilai-nilai pendidikan yang kita dapatkan dari ayah dan ibu. Semoga kita semua selalu berada dalam lindungan-Nya.
8. Nakanda Muzanni, Murtadho, Rozdaini, El-Wihdah, Izzil Kirom, kelucuan dan keluguan kalian dimasa kecil telah memberi semangat tersendiri bagi saya untuk menunjukkan prestasi baik, guna sebagai pelajaran untuk masa depan kalian.
9. Saudara angkatku Salbiyah, teman-teman dan adik-adik Bedaro Cs. Bantuan, dorongan dan motivasi kalian juga tak dapat saya lupakan. Do'a saya menyertai kalian semua.
10. Semua stap pegawai MSI.UII. Yang selama ini telah mencerminkan pelayanan yang sangat bersahabat.

11. Pihak perpustakaan MSI. UII dan IAIN SUKA yang banyak berjasa dalam mengumpulkan referensi Tesis ini.

Terakhir saya ingin menyampaikan, bahwa Tesis ini hanyalah melakukan salahsatu kerja intelektual dari sekian banyak kerja yang dilakukan. Persoalan yang dikaji disini pun merupakan persolan yang sederhana. Maka dengan jujur saya akui bahwa kekurangan tetap ada dalam tulisan ini, saya akan lebih bahagia bila ada pembaca menyimaknya dengan kritik atau bahkan melakukan penelitian lebih komprehensif. Pujian memang selalu menjadi sanjungan bagi setiap orang, namun kritikan akan selalu memberi nilai lebih dari semuanya.

Demikianlah, Hanya kepada Allah dimohon pertolongan.



Jogjakarta, 18 April 2003

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

M. Nazori

DAFTAR ISI

Bab. I

PENDAHULUAN

Latarbelakang	1
Rumusan Masalah.....	15
Pentingnya Penelitian.....	16
Tujuan dan manfaat Penelitian	18
Tinjuan Pustaka.....	19
Kerangka Teoritis.....	23
Metode Penelitian.....	28
1.Pengumpulan Data	28
2.Analisis Penelitian	29

Bab.II.

ABUYUSUF DALAM LINGKUP SEJARAH

A. Abu Yusuf: Sebuah Sketsa Biografi.....	35
1. Kehidupan Abu Yusuf.....	35
2. Karya-karya	42
3. <i>Background</i> pemikiran	45
4. Kitab <i>al-Kharāj</i> : Sebuah pengenalan awal.....	47
B. Setting sosio kultural	53
1. Sistem pemerintahan	53
2. Konteks sosial ekonomi.....	60
C. Perkembangan Pemikiran Ekonomi pra Abu Yusuf	65
1. Masa Rasulullah.....	66
2. Masa <i>Khulafā' al-Rāsyidīn</i>	72
3. Masa Dinasti Umayyah.....	76

Bab.III.

PEMIKIRAN EKONOMI ABU YUSUF.....

A. Problem sistem ekonomi yang dihadapi Abu Yusuf.....	80
B. Restrukturisasi sistem ekonomi.....	83
1. Mekanisme.....	84
a. Menggantikan sistem <i>Wazifah</i> dengan sistem <i>Muqosamah</i>	86
b. Membangun Pemahaman Fleksibilitas sosial.....	92
c. Membangun sistem dan politik ekonomi yang transparan.....	103
d. Menciptakan sistem ekonomi yang otonom.....	109
2. Landasan Pemikiran.....	113
3. <i>Visi</i> Ekonomi.....	119

Bab. IV

MENDIALOGKAN PEMIKIRAN EKONOMI ABU YUSUF DALAM KONTEKS KEKINIAN..... 127

- A. Sistem ekonomi : Antara ide dan Realita 130**
- B. Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf dalam konteks kekinian 137**
- C. Rekonstruksi pemikiran ekonomi: Sebuah tawaran pemikiran..... 149**
 - 1. Kebijakan Etis..... 156
 - 2. Pendekatan Antardisiplin..... 162
 - 3. Pemahaman Etika Global..... 167

Bab. V

PENUTUP

- A. Kesimpulan..... 173**
- B. Saran-saran..... 175**

DAFTAR PUSTAKA..... 177

RIWAYAT HIDUP



**UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA**

BAB I PENDAHULUAN

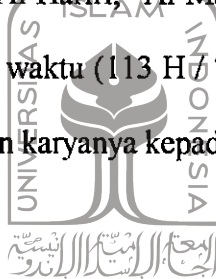
A. Latar Belakang

Kecenderungan kajian ekonomi Islam yang belakangan ini marak dibicarakan para tokoh, kiranya masih banyak terjebak dengan kajian yang sifatnya normatif, dalam artian berkisar tentang kajian yang berupaya menjelaskan dasar-dasar filosofis atau normatif suatu kegiatan ekonomi yang sesuai dengan ajaran Islam (menurut ajaran baku al-Qur'an dan Hadis). Meskipun belakangan ini kaum muslimin terutama kalangan para tokoh ekonom (pakar ekonomi Islam) mulai bergerak dengan meragukan tesa yang menyatakan bahwa perkembangan kajian ekonomi dalam dunia muslim telah mengalami stagnasi dan bahkan nyaris terhenti sejak meninggalnya Rasulullah (Muhammad bin Abdullah)¹. Namun sebagian kalangan Intelektual Indonesia bahkan di dunia pada umumnya masih sangat terganggu dengan bentuk pertanyaan metodologis yang sering muncul kepermukaan dan mempertanyakan apa dan bagaimana sebenarnya wujud dan bentuk dari sistem ekonomi Islam ? selain dari upaya Islamisasi ilmu pengetahuan

¹ Josep A. Schumpeter dalam *History of Economic Analysis* (1954) dan Paul A. Simuelson, dalam *Economic*-nya memeta diagram ilmu ekonomi dengan mengatakan bahwa puncak tertinggi ilmu ekonomi adalah "*Bible*" dalam tulisannya beliau mengatakan adanya "*Grade gap*" atau lompatan ke depan, dari zaman filosof Yunani Aristoteles, Plato dan lain-lain, dengan tiba-tiba memunculkan nama St. Thomas Aquinas (1225-1247 M) dan St. Albertus Magnus (1206-1280). Dari tulisan tersebut baik Schumpeter maupun PA. Simuelson seperti ingin mengatakan bahwa pada dunia Islam dalam renggang waktu tersebut tidak muncul seorang tokoh pun yang ahli di bidang ekonomi, Baca, Marshall Green dan Eddy Sutrisno, *Buku Pintar Ekonomi*, Jakarta: Intermedia Ladang Pustaka, tt., p.,3-9. Bandingkan, Azyumardi Azra, *Kata pengantar*, dalam Didin Saifuddin, *Zaman Keemasan Islam: Rekonstruksi sejarah Imperium Dinasti Abbasiyah*, Jakarta: Grasindo, 2002, hal.ix

yang terinspirasi dari pemikiran al-Faruqi² yang sempat menjadi *trend* tersendiri sejak akhir abad 20 lalu.

Fenomena dan bentuk pertanyaan tersebut di satu sisi akan memberi kesan wajar saja, karena masih sangat sedikit sekali informasi yang sampai ke tangan kita tentang wujud dan perkembangan ekonomi Islam yang dimaksud. Nama-nama pemikir dan ekonom seperti Abu Yusuf, Muhammad bin Hasan al-Syaibani, Abu Ubayd Qasim al-Sallam, Haris Ibnu As'ad, Al-Muhadibi, Junaid al-Baghdadi, Ibnu Maskawaih, Al-Hariri, Al-Mawardi dan lain-lainnya, yang kesemuanya hidup dalam kurun waktu (113 H / 731 M.- 450 H / 1058 M) nyaris belum terdengar buah pikiran dan karyanya kepada kita terutama dalam kaitannya dengan ekonomi.³



² Al-Faruqi, atau dengan nama lengkapnya Ismail Razi al-Faruqi, adalah seorang tokoh yang berkebangsaan Palestina yang lahir pada tanggal 1 Januari 1921, dan memulai studinya di *College freres* Libanon. Pada tahun 1941 ia melanjutkan ke *American University*, Bairut. Sebenarnya ide *Islamization of knowledge* juga telah dibicarakan oleh seorang Syed Muhammad Naguib al-Attas (1337H / 1977M) yang secara bersamaan juga terlihat dari karya-karya Sayyid Husein Nasr. Untuk mengenal lebih jauh tentang al-Faruqi ini lihat, J.L. Esposito, "Ismail Razi al-Faruqi" *Muslim Scholar activist* dalam Yvonne. Haddad (Ed). *The Muslim of America*, Newyork & Oxford: 1991,65-79, lihat juga, "Faruqi Ismail al-Razi" dalam J.L. Esposito (Ed). *The Oxford Ensyklopedia of the Modern Islamic word*, Newyork & Oxford: 1995, Vol 2, p.3-4, atau juga dapat dilacak dari beberapa karya beliau seperti *Historical Atlas of the religions of the world*, 1974: New York: Macmillan co.inc, *Islamization of knowledge: The general Principles and the workplan* dalam *Knowledge for what ?* 1986, Islamabad – Fakistan: National Hijra Council. Dapat juga dilihat pada Aziz, Amin, 1992 *Islamisasi ilmu* dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, volume II. No.4 tahun 1992. Penulusuran tentang dialog Islamisasi ekonomi lebih jauh dapat dibaca: Amrullah, Ahmad, dkk. *Islamisasi Ilmu Ekonomi: Suatu sketsa evaluasi dan prospek gerakan perekonomian Islam*, Yogyakarta: PLP2M. Kajian dialog yang lebih luas juga dapat dibaca, Isya Abduh, *Al-Iqtishad al-Islami al-Madhal wa al-Minhaju*, tt: Daru al-I'tisham, hal., 3

³ Tanpa bermaksud mengatakan tidak ada yang terdengar sama sekali, karena dari beberapa tokoh ekonom pada generasi berikutnya juga banyak karya-karya dan pemikirannya ikut berkembang di kancah perkembangan ilmu pengetahuan, tidak terkecuali di bidang ekonomi. seperti *Muhammad bin Hasan alTusi* (w.1274 M) *Ibnu Taimiyah* (w.1328 M) *Ibnu Khaldun* (1322-1406 M), (untuk menyebut beberapa di antaranya). Lihat, Muhammad Nejatullah Shiddiqi, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam (suatu survei)* dalam Adiwarmar Karim, *Sejarah pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta, 2002, p.3-14 Bandingkan, Mannan, *Islamic Economic, Theori and Practice*, ed. Terj. *Teori dan praktek Ekonomi Islam*, 1997, Untuk mendalami kajian lebih jauh tentang hal ini lihat, Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking: a survey or contemporary literature*, terj. A.M. Saefuddin, *Pemikiran Ekonomi Islam, (Suatu penelitian kepustakaan masa kini)*, Jakarta: Media Da'wah, 1986.

Ketidakjelasan wujud dan bentuk ekonomi Islam atau sistem perekonomian di dunia Islam tersebut bukan saja karena langkanya informasi yang sampai ke tangan kita, tapi memang besar kemungkinan jajahan pemikiran *Kapitalis* dan *Sosialis* yang lahir sebagai anak kembar warisan tradisi konseptual ekonomi warisan dunia Barat yang telah mewarnai dan bahkan meracuni sistem dan cara berpikir sebagian besar masyarakat muslim, sehingga tidak sedikit kalangan muslim yang terjebak dengan sistem dan cara berpikir yang seringkali menghalalkan semua cara tersebut.

Bila ditelusuri catatan sejarah dan pemikiran dalam kajian ekonomi, maka kita akan menemukan beberapa kealpaan yang kadangkala merugikan kajian dan *khazanah* intelektual muslim. Itu terlihat dari sangat langkanya nama para tokoh muslim yang dimunculkan ke permukaan. Di antara para tokoh tersebut adalah Abu Yusuf, yang jika dilihat dan ditelusuri beberapa pandangan dan pemikirannya dalam bidang ekonomi kiranya dapatlah digolongkan sebagai tokoh yang sangat brilliant, namun beberapa ide pemikirannya dalam bidang ekonomi tersebut nyaris terlupakan sama sekali, padahal jika dicermati secara seksama pikirannya, terutama dalam kaitannya dengan ekonomi ini akan memberi kesan tidak kalah istimewanya dengan hasil pemikiran para tokoh lain seperti Adam Smith, Joseph Schumpeter, Karl Marx, Jhon Maynar Keynes, Fichte, Lasalle, atau beberapa tokoh lain yang pernah mendapat hadiah nobel seperti Paul A. Samuelson, Milton Fried Man, James Buchanan, atau Amarttya K. Sen dan beberapa tokoh lain yang selama ini nama mereka sangat mendominasi dalam kajian ekonomi dewasa ini. Padahal jika diamati lebih jauh bentuk kajiannya saat itu pada prinsipnya tidak

terlepas dari sentuhan pikiran para tokoh klasik, kendatipun harus diakui pula bahwa semua bentuk pikiran, baik itu ekonomi filsafat, etika, moral dan lainnya merupakan hasil sintesis kreatif antara ajaran Islam dan pikiran Yunani klasik yang berkembang pada masanya.

Apabila dilihat dari sistem pemikiran dan perekonomian modern yang dimulai sejak tahun 1776 maka persentuhan nilai filsafat dan etika antar agama ini jelas mempunyai nilai tersendiri dalam menopang kajian ekonomi. Tapi pada kenyataannya nilai-nilai etika dan moral dalam ekonomi tersebut pada gilirannya harus tersisihkan begitu saja.⁴ Analisis tersebut dapat dilihat dari sistem *Kapitalis* yang sudah terlalu merajalela dan menimbulkan penderitaan serta kemelaratan buruh yang selalu dihisap dan diperas, selain juga terlihat banyaknya ketimpangan dan kesenjangan sosial yang terjadi di tengah masyarakat,⁵ yang salah satu penyebabnya adalah krisis moral ekonomi. Namun kenapa justeru teori ini masih tetap dipakai di setiap negara ?. Padahal sudah jelas teori ini telah memperlihatkan ketimpangan pendapatan dan kemiskinan yang melanda hampir seluruh dunia, dan

⁴ Lahirnya ekonomi konvensional sebagai suatu disiplin ilmu pengetahuan seiringan dengan munculnya karya monumental Adam Smith "An Inquiry into The Nature an Causes of The Wealth of Nation". Yang sebelumnya didahului dengan karyanya *Philosofi of moral*. Teorinya yang terkenal tentang mekanisme pasar itu telah menjadi bahan analisis bagi terbentuknya suatu ilmu yang semakin utuh. Pandangan, analisis dan teori yang tertuang dalam buku dimaksudlah yang membidani lahirnya sistem ekonomi *Kapitalis* yang sangat liberal tersebut. Dan sistem ekonomi ini pulalah yang pada gilirannya juga telah mendorong lahirnya sistem tandingannya, yaitu sistem ekonomi *Sosialis*, yang dimulai dari kupasan dan bahasan Karl Marx tentang *Kapitalisme*, meramalkan keruntuhannya dan sekaligus naiknya *Sosialisme* sebagai penggantinya. Namun pada kenyataannya analisis Karl Marx tersebut terposisikan pada kenyataan yang berbalik, yang mana sejarah telah mengukir dengan tinta emasnya bahwa *Sosialisme* lah yang runtuh. Hal ini berdampak kepada gejala perkembangan ekonomi yang semakin meyakinkan untuk menjadikan *Kapitalisme* sebagai dasar pembangunan pada beberapa negara.

⁵ AM. Saefuddin, *Nilai-nilai sistem ekonomi Islam*, PLP2M, Jakarta: 1985,p.73-80, Bandingkan, Fran Magniz Suseno, *Pemikiran Karl Marx (Dari sosialisme utopis ke perselisihan Revisiones)* Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 2000, p., 178-206, Juga dapat didalami dalam tulisan, Anthoni Giddens, *Capitalism and Modern sosial theory: an analysis of writing of Marx, Durkheim, and Max Weber*, ed. Terj. Soeheba, *Kapitalisme dan teori sosial modern: Suatu analisis karya tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*

dengan penerapan teori ini juga telah terjadinya beberapa guncangan ekonomi dengan segala sistemnya yang tak pernah teramalkan sebelumnya.

Jika dilihat pada konteks kekinian, pada beberapa negara berkembang, misal saja Indonesia sebagai negara yang kaya sumber daya alam (SDA) dengan persentase penduduk yang mayoritas Islam, guncangan ekonomi tersebut telah melahirkan anak kembar siam resesi. Hal ini terlihat dari peran dan kebijakan pemerintah yang besar namun tidak terarah dan terkesan *individualistik*, kurs mata uang (rupiah) yang terus merosot, serta dibarengi dengan krisis energi yang melingkupi semua masyarakat, dan krisis seperti ini kiranya menjadi penyakit kronis yang sangat sulit untuk disembuhkan. Akibatnya, kemakmuran ekonomi hanya menjadi bumerang yang menghantui masyarakat kecil dengan bayangan-bayangan yang menakutkan, dan pada gilirannya hanya menjadi umpan para konglomerat dan elit politik untuk menindas kaum lemah dan masyarakat kecil.⁶ Pemerintah (Indonesia) dalam menyikapi ini hanya mampu memberi obat dan jalan keluar yang berbentuk penjelasan dari pakar ekonomi dan ahli politik mengenai sebab-sebab harga yang terus meningkat, *output* yang terus menurun, seluk beluk anggaran pemerintah dan pajak, mengenai perkembangan kurs (rupiah) dan minyak, tapi rasionalisasi tersebut tidak dapat dicerna oleh pemahaman masyarakat, bahkan lebih celaka lagi jangan-jangan mereka (pemerintah) juga tidak dapat memahaminya. Jika memang demikian halnya,

⁶ Hal ini dapat dilihat dari beberapa kebijakan pemerintah Indonesia yang pada awal Januari 2003 menaikkan Tarif Dasar Listrik, Telepon dan BBM secara bersamaan, yang pada gilirannya mengundang aksi protes dari kalangan masyarakat kecil yang selalu tertindas dan menjadi sasaran empuk dari kebijakan tersebut. Meskipun kebijakan dimaksud pada akhirnya direfisi, namun kecerobohan pemerintah dalam hal ini telah sempat membuat harga barang-barang melambung lebih duluan.

maka penyakit di atas tidak hanya merupakan serangan terhadap kesejahteraan ekonomi, tapi lebih jauh juga merupakan serangan terhadap ketenangan batin yang pada gilirannya berdampak pada krisis moral, bahkan multi-dimensional. Padahal jika dilihat dari dasar *genesis* ekonomi adalah sesuatu yang berdiri pada perangkat nilai yang kiranya dapat dikedepankan sebagai obat mujarab untuk memperbaiki problematika dan keadaan di atas. Namun pada dataran prakteknya kenapa nilai-nilai etika tersebut terposisikan di antara benang merah yang tak pernah terbumikan ? Ataukah teori etika tersebut dianggap tidak bisa berjalan secara bergandengan dengan ekonomi? Kenyataan seperti ini bila ditelusuri lebih jauh, kiranya juga dapat dijadikan bukti atas kegagalan *mainstream* ekonomi dalam merumuskan panduan ekonomi yang dibarengi dengan nilai-nilai etika religius.

Gambaran kenyataan di atas pada gilirannya telah mengundang para pakar untuk mencari bentuk dan alternatif lain dari kedua sistem perekonomian (*Kapitalisme* dan *Sosialisme*) yang telah melahirkan beberapa persoalan yang dinilai tidak mampu lagi dicari jawabannya tersebut. Dari sinilah muncul semacam ide yang memuat suatu sistem ekonomi yang mungkin lebih cocok untuk menyusun tatanan dunia, serta lebih menjamin keadilan, kedamaian dan kesejahteraan, baik dalam jangka pendek maupun dalam jangka panjang, atau dapat dibahasakan dengan suatu “ekonomi yang lebih beradab dan manusiawi”.

Ke arah itu para tokoh (Ilmuwan Muslim) mencoba mengedepankan Islam sebagai sebuah tawaran solusi untuk memberikan jawaban secara rasional dari beberapa problematika perekonomian modern yang dijelaskan di atas. Hal ini

merupakan tantangan untuk melahirkan pemikiran-pemikiran *dekonstruktif* dan sekaligus *rekonstruktif* dalam kajian-kajian keislaman, terutama dalam kaitannya dengan ekonomi dalam upaya memunculkan pemikiran-pemikiran baru atau pengkajian yang lebih mendalam tentang ekonomi yang Islami di abad XXI. Hal ini dikarenakan Islam yang secara konseptual dikenal sebagai agama *Mawaddah dan Rahmah* atau dengan *Rahmatan lil 'Alamin*, tentu mempunyai ajaran dan konsep filosofis yang memuat ide dan pemikiran sistematis dan metodologis tentang ajaran-ajaran ekonomi yang lebih etis, agamis, dan manusiawi. Lalu persoalannya apakah Islam memang mempunyai prinsip ekonomi sendiri? Jika memang ada, apakah prinsip-prinsip tersebut pernah dipraktekkan sejak munculnya Islam empat belas abad yang silam? Atau memang prinsip-prinsip tersebut hanya sekedar teori usang dengan cerita melangit yang memuat kisah-kisah mistis dan sulit dicerna pada tataran ilmiah yang tentunya tidak lebih baik dari sekedar dongeng penghantar tidur?

Untuk pertanyaan-pertanyaan seperti yang pertama kiranya sekarang telah terjawab oleh beberapa tulisan para penulis, baik dari kalangan Islam sendiri maupun dari kalangan non-Islam. Dan ini secara ilmiah dapat digunakan sebagai bukti bahwa Islam memang mempunyai prinsip ekonomi sendiri. Tulisan ini kiranya akan lebih banyak mengarah pada dimensi etik dalam praktek dan pelaksanaannya menurut pemikiran Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharāj*. Hal ini tentunya tidak terlepas dari upaya menggali ide-ide dasar dari generasi-generasi sebelumnya dengan meneliti ulang konsepsi-konsepsi filosofis, mengkritik dan menguji kembali buah pikiran yang telah terpatri kuat dalam buku-buku literatur,

yang kemudian diikuti dengan langkah-langkah *reorientasi* dan *reformulasi* konsepsi-konsepsi tersebut dalam upaya merumuskan paradigma pemikiran yang baru. Hal ini kiranya mutlak harus dilakukan dalam upaya mengejar beberapa kealfaan di atas yang telah memberi kesan bahwa Islam tidak memiliki paradigma dan konsep ekonomi seperti halnya yang ada di dunia belahan barat. Padahal jauh sebelumnya Islam juga telah melahirkan tokoh-tokoh yang sarat dengan pemikiran-pemikiran ekonomi yang bermuatan dan bernuansa Islami, dengan bukti-bukti peninggalan sejarah pemikiran yang dituangkan dalam bentuk tulisan-tulisan dan karya-karya monumental yang cenderung terlupakan selama ini.

Problema di atas jika kita hadapkan kepada Islam (hasil pemikiran Ulama/fiqh) sebagai cermin tempat mengaca, maka akan kita dapatkan bahwa salah satu karakteristik sistem ekonomi yang Islami adalah "*Multy Ownership*" yang berarti bahwa Islam mengakui multi kepemilikan, baik itu kepemilikan pribadi, kepemilikan umum, maupun kepemilikan pemerintah, dengan garis keyakinan bahwa semua bentuk kepemilikan tersebut hanyalah merupakan amanah yang diberikan Allah, dan hanya Allah lah pemilik mutlak. Berdasarkan konsep Islam mengenai kepemilikan tersebut kita akan dapatkan bahwa apa yang diyakini oleh ekonom modern mengenai peranan pemerintah dalam kebijakan ekonominya, telah diterapkan oleh Islam semenjak Rasulullah sebagai penggagas negara Madinah yang kemudian dikembangkan oleh para pelanjutnya, dengan selalu merujuk pada kaidah umum yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Dalam bentangan sejarah, kita juga akan dapatkan ulama-ulama yang memberi kontribusi besar atas perkembangan pemikiran ekonomi Syariah. Di antara tokoh tersebut adalah Abu Yusuf dengan kitabnya *al-Kharâj* yang banyak memuat kajian dalam bidang *public finance* yang erat kaitannya dengan kebijakan fiskal yang berbicara masalah pajak proporsional atas hasil pertanian dari tanah *Kharaj*, sedangkan dalam sektor pembelanjaan ia lebih menekankan akan pentingnya pembangunan infrastruktur yang diperlukan masyarakat, seperti irigasi, jembatan dan semisalnya.

Abu Yusuf⁷ jika dilihat dari sejarah perkembangan politik dan hukum Islam hidup dalam periode Tabi'in dan masa kemajuan atau zaman keemasan (*The Golden Age of Islam*). Dalam bidang hukum periode ini ditandai dengan mencuatnya pemikiran para tokoh dan imam Mujtahid⁸ dalam menyelesaikan

⁷ Abu Yusuf selalu disebut sebagai pengikut mazhab Hanafi, karena di samping banyak belajar pada gurunya Abu Hanifah Ia juga banyak menulis karya dengan berpedoman kepada Fiqh dan Ushul fiqh Mazhab Hanafi. Tetapi berdasarkan karya ilmiah dan pandangan-pandangannya dalam bidang fiqh dan Ushul fiqh sebagaimana terlihat dalam penelitian ini tidaklah terlalu berlebihan bila ia sendiri dikatakan sampai kepada tingkat *mujtahid mutlaq*, sebagaimana cara pandangannya yang juga banyak tidak sependapat dengan beberapa Ulama lainnya dalam beberapa masalah fiqh, terutama dalam kaitannya dengan mu'amalah dan al-Maslahah. Bandingkan, Hamid Abdu al-Rahman al-Jundal *Manahij al-Bahitsin fi al-iqtisodi al-Islami*, 1406 H. Selanjutnya ahmad Sodiq al-Farabi, *Dirosat fi el-Mafahim al-Iqtisodiyah lada al-mufakkirin al-Islamiyyin uhud al-Umbrituriyyat al-Islam iyyah*, 1990, hal.13. Nama beliau adalah Ya'qub bin Ibrohim bin Habib al-Anshori al-Kufi al-Baghdadi. Al-Anshori merupakan sebutannya dari sisi keturunan ibunya yang masih ada darah dari kaum Anshor. Beliau dilahirkan di kota Kufah yang terkenal sebagai wilayah Islam yang didominasi oleh *ahlu ra'yi*. Beliau mendapatkan sebutan *al-Kufi* karena lahir dan dibesarkan di kota Kufah, sementara *al-Baghdadi* adalah nisbah kepada Baghdad yang merupakan kota tempat beliau mengabdikan dirinya sebagai ulama dan Qodhi sekaligus menyebarkan mazhab Hanafi hingga akhir hayatnya.

⁸ Para Ulama tersebut di antaranya Abu Hanifah, seorang Ulama besar yang mumpuni dibidang Ushul fiqh, Hadis, serta tokoh yang berpengaruh besar terhadap perkembangan hukum disaat itu, dari ide dan pemikiran beliau yang brilliant ini lahirlah corak berpikir di kalangan umat Islam yang dikenal dengan Mazhab Hanafi. Selain itu juga dikenal nama seperti Sofyan al-Tsauri (97-161 H / 1521-1581 M). beliau adalah seorang ahli hadis yang sangat ternama serta Mujtahid besar yang mempunyai pengikut dan pengaruh yang besar. Kemudian Syarik Ibnu Abdillah (95 H) Beliau dikenal sebagai seorang ahli hukum yang sangat cerdas dan berpengalaman. Namun yang lebih berpengaruh lagi dan sangat dikenal pada masa itu adalah Muhammad Ibnu Abi Laila (74-148 H). Seorang Mujtahid besar yang berpegang kepada ra'yu dan pernah menjabat hakim di

beberapa problematika hukum dengan melakukan Ijtihad secara langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, terutama dalam kaitannya dengan masalah penetapan hukum. Pada masa itu juga Ijtihad para ulama telah memberi sumbangan yang amat besar bagi pengembangan hukum dan kaedah-kaedah fiqh yang telah dihasilkan sebelumnya.

Pesatnya perkembangan madrasah-madrasah tafsir yang semula dipelopori oleh Ibnu Abbas telah melahirkan beberapa tokoh dan ulama dengan berbagai corak pemikiran yang tetap eksis sampai saat ini, hal ini dari satu sisi merupakan suatu kemajuan yang sangat luar biasa, dan pada saat yang sama juga telah melahirkan beberapa mazhab pemikiran *Fiqh* yang berdampak terhadap sikap fanatisme hukum dan pertentangan pendapat antara mazhab satu dengan mazhab lainnya yang pada gilirannya sempat menimbulkan akibat yang tidak menguntungkan bagi sejarah dinamika hukum dan penggalangan persatuan di kalangan umat Islam. Hal ini menurut analisis Najmuddin al-Tufi⁹ dikarenakan adanya perbedaan ketentuan hukum dari masing-masing mazhab, dan perbedaan ketentuan hukum itu sendiri terjadi karena tidak adanya kesatuan landasan antara masing-masing mazhab dalam menetapkan hukum. Menurutny untuk

Kufah selama 33 tahun, yaitu pada masa Bani Umayyah sampai pada masa Bani Abbasiyah, Dan pendapat dari para tokoh tersebut banyak memberi pengaruh terhadap corak dan warna berpikir pada madrasah-madrasah dan kelompok pengajian pada masa itu yang terkadang melahirkan polemik intelektual dalam beda pendapat yang tidak jarang harus diselesaikan melalui penguasa saat itu (Gubernur Irak). Untuk kajian lebih mendalam tentang hal ini, Baca: Muhammad Khudari Bik, *Tarikh Tasyri' al-Islam i*, Matbaah al- Istiqomah, Kairo: Cet. V. hal. 232-233

⁹ Najmuddin al-Tufi selalu disebut sebagai pengikut Mazhab Hanbali, karena di samping banyak belajar pada guru-guru mazhab Hanbali, ia juga banyak menulis karya dengan berpedoman pada Ushul fiqh mazhab Hanbali. Tetapi berdasarkan atas karya ilmiah dan pandangannya dalam bidang Fiqh serta Ushul fiqh, para ulama ada yang menggolongkannya ke dalam imam *Mujtahid mutlaq*, sebagaimana ungkapan beliau sendiri yang mengatakan perbedaan pendapatnya dengan para Ulama lainnya tentang konsep Maslahah. Bandingkan Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fi Tasri' al-Islam i wa Najmuddin al-Thufi*, Misr: Dar fikri al-“Arabi, 1964, hal.235

mengembalikan persatuan dikalangan ummat Islam dan menyelesaikan pertentangan di antara mereka adalah dengan menyeragamkan landasan penetapan hukum tersebut.

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Abu Yusuf yang menawarkan jalan keluar dari pertentangan dan perbedaan pendapat yang terjadi, terutama yang erat kaitannya dengan bidang Ibadah yang harus dikembalikan secara utuh kepada hukum yang tertinggi yaitu *al-Nass* (ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis). Sementara di bidang *Muâmalah* dan sejenisnya, satu-satunya dalil yang tertinggi adalah *Ri'ayah al-Maslahah*¹⁰ (memelihara kemaslahatan).

Abu Yusuf adalah salah seorang tangan kanan Abu Hanifah, yang merupakan murid dan teman terdekatnya yang telah banyak melontarkan ide-ide pemikiran yang erat kaitannya dengan pengembangan *Qiyas* sebagai perangkat metodologi yang merupakan buah pikiran dari gurunya Abu Hanifah. Hal ini mempengaruhinya, sehingga ide pemikiran dan fatwanya pun lebih banyak mengacu kepada *ra'yu* yang merupakan ciri khas dari pemikiran gurunya Abu Hanifah. Dengan peran yang begitu besar dan keilmuannya yang begitu mendalam tersebut tidaklah begitu berlebihan kiranya beliau disebut tangan kanan Abu Hanifah dan orang yang paling bertanggung jawab terhadap pengembangan Mazhab Hanafi di kalangan umat Islam. Namun nama besarnya yang selama ini dikenal dalam beberapa referensi Islam hanya sebagai ahli fiqh, yang notabeneanya sering diidentikkan dengan Hanafian, juga bagian dari para tokoh yang ahli dalam

¹⁰ *Ri'ayah al-Maslahah* dikenal dalam terminologi Ushul fiqh dengan bahasa *al-Kulliyah al-Khamsah* (lima ketentuan umum). Ada juga yang menyebutnya dengan *al-Dharurat al-Khams* (lima kebutuhan primer). Bandingkan dengan Konsep Masalah, *Maqosid al-Syari'ah* al-Syatibi dalam *al-Muwafaqat*, Juz I-IV., Abdullah Darraz, (Mesir: Matba'ah al-Rahmaniyyah, tt.)

bidang hadis dan bahkan sempat meriwayatkan beberapa hadis yang erat kaitannya dengan sosial, politik dan *Muamalah* lainnya. Hal ini tidak terlepas dari pendidikannya yang dimulai dengan menekuni hadis, dan kemudian juga belajar fiqh pada beberapa tokoh, seperti Abi Laila, Abu Ishaq al-Syaibani, Sulaiman al-Tamimy, Yahya Ibnu Sa'id dan lainnya.¹¹ Dengan menyerap beberapa pemikiran para tokoh tersebut beliau telah menulis sebuah kitab yang sangat monumental dan merupakan karya yang paling terkenal dari beberapa karya-karyanya yang lain,¹² kitab itu adalah *al-Kharâj fi Nizâmi al-Amwâl wa al-Dharâib*, yang kemudian dikenal dengan kitab *al-Kharâj*. Kitab ini ditulis sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan pemerintahan Islam dimasa itu (Harun al-Rasyid), dan menjadi sangat populer bahkan dijadikan rujukan oleh para penguasa dan hakim dalam menyelesaikan beberapa kasus kenegaraan saat itu.

Al-Kharâj yang merupakan salah satu karyanya yang sangat populer tersebut memberi kesan tampil beda dari beberapa kitab beliau lainnya, karena selain memuat beberapa hadis yang dijadikan landasan pemikirannya, di dalamnya pun banyak memuat ide-ide dan pikiran yang secara khusus merespon dan menjawab beberapa fenomena masyarakat dan kasus hukum yang terjadi pada masa itu dengan menggunakan al-Qur'an, al-Hadis, serta beberapa *Atsar* yang dijadikan landasan berpikirnya yang dianalisis dengan beberapa perangkat metodologi, yang

¹¹ Baca: A.Sanqiti, Jamaluddin, *Sejarah Legislasi Hukum Islam*, al-Ikhlâs, Surabaya, cet. I. 1994 hal. 117. Bandingkan, W. Montgomeri Watt, *The Majesty that was Islam*, Ed. Terj. Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam; Kajian kritis dari tokoh Orientalis*, 1990, hal. 126-127

¹² Abu Yusuf telah menulis beberapa kitab di samping kitab *al-Kharâj* tersebut, di antaranya, *Kitab al-Atsar*, *Kitab al-Ikhtilaf Abi Hanifah wa Ibnu Laila*, *Kitab al-Raad ala al-Syiyar al-Auza'I*. (untuk menyebut beberapa di antaranya) masing-masing kitab karya ada yang masih berbentuk manuskrip dan juga ada yang sangat sulit untuk ditemukan (untuk tidak mengatakannya hilang sama sekali dari peredaran). Baca: W. Montgomery Watt, *Ibid*, 126

dalam hal ini lebih dikenal dengan *Istihsan* yang kemudian dikembangkan ke arah pendekatan *Qiyas*. Meskipun kitab ini ditulis lebih dari 1200 tahun lalu dan terlepas dari beberapa kekurangan sistematika dan metodologinya,¹³ namun masih sangat terlihat ide-ide maju dan sikap kritis dari muatannya yang begitu cemerlang. Hal ini terlihat dari beberapa pandangannya dalam bidang *Muâmalah* terutama dibidang ekonomi, pajak, keuangan, perdagangan, dan distribusi, yang masih dapat digunakan sebagai bentuk tawaran bagi pelengkap kebijakan pemerintah (negara) dalam pembangunan ekonomi, terutama yang erat kaitannya dengan anggaran negara, fiskal, serta pembangunan ekonomi pada umumnya.

Beberapa aspek pemikiran di atas, telah memberi gambaran bahwa Abu Yusuf sejak jauh sebelumnya juga telah melakukan hal yang sama seperti yang pernah dilakukan para tokoh-tokoh dan pemikir ekonomi lainnya. Hal ini terlihat dari beberapa ide pemikiran Abu Yusuf yang menganalisis permasalahan besar ekonomi yang terjadi pada masa Khalifah Harun al-Rasyid, yang termuat di antaranya hal-hal yang berkenaan dengan sumber pemasukan negara (*income*), anggaran pembelanjaan dan pengeluaran (*expenditure*), hak milik, regulasi harga dengan analisis teori permintaan dan penawaran, serta hal lain yang erat kaitannya dengan perdagangan internasional, anggaran biaya subsidi dan lainnya. Hanya saja Abu Yusuf dalam pemikirannya lebih mengedepankan etika Islam sebagai

¹³ Meskipun kitab *al-Kharâj* karya Abu Yusuf ini dijadikan sebagai buku panduan ekonomi yang memuat penyelesaian beberapa kasus perekonomian kenegaraan yang bernilai kritis, namun sangat lemah dalam metodologi penulisannya, hal ini terlihat dari sistematikanya yang tidak beraturan dan sulit dipahami, serta bahasanya yang seringkali tumpang tindih antara pasal-pasal dan beberapa bab yang ada, serta beberapa ide pembahasannya yang sering terputus. Lihat, Norman Calder, *Studies Early Muslim Jurisprudence*, (ttp.Clarendon Press-Oxford, 1993), hal. 106

barometer segala bentuk tindakan dan perilaku ekonomi yang menggejala pada masanya.

Suatu realita yang patut diakui, bahwa Islam bukan ajaran agama yang mengajari sistem negara teokrasi dalam arti kependetaan, tapi adalah suatu negara ideologi yang berperan sebagai suatu mekanisme untuk melaksanakan hukum-hukum al-Qur'an dan al-Sunnah. Karena itu kebijakan fiskal dalam suatu negara Islam harus sepenuhnya sesuai dengan prinsip hukum dan nilai-nilai Islam. Jika dilihat dari muatan ajarannya, maka tujuan pokok hukum agama Islam adalah untuk mencapai kesejahteraan umat manusia. Kesejahteraan umat manusia tersebut dapat dicapai apabila seluruh hukum dan ekonomi tidak hanya membicarakan kebijakan fiskal saja, namun lebih konsisten dengan sifat-sifat Ilahi yang pokok, di antaranya *Maha Pemberi Rezeki*, *Maha Pemurah* dan *Maha Pengasih dan Maha Penyayang*. Demikianlah, kegiatan-kegiatan yang sifatnya menambah pengeluaran dan menarik penghasilan negara harus digunakan untuk mencapai tujuan ekonomi dan sosial tertentu dalam kerangka umum hukum Islam seperti ditetapkan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁴

Abu Yusuf, seorang tokoh ulama dan pemikir muslim dengan karakteristik pemikiran ekonominya yang berlandaskan etika keseimbangan dengan menggunakan interpretasi al-Qur'an dan al-Sunnah yang dianalisis dengan metodologi *Qiyas*, dinilai mampu untuk menemukan jawaban-jawaban rasional yang lebih *agamis*, *etis*, serta *berkeadilan* dan *manusiawi* dalam merespon beberapa problematika ekonomi di atas. Hal ini terlihat dari beberapa kasus resesi

¹⁴ Baca, M. Abul Mannan, (ed) *Islamic Economic, Theori and Practice*, Terj. M. Nastangin, *Teori dan praktek Ekonomi Islam*, PT. Dana Bhakti Primayasa, (Yogyakarta: 1997), hal. 228 dan 309

ekonomi sebagai problematika besar yang dihadapi Khalifah-khalifah sebelum dan pada masa awal pemerintahan Harun al-Rasyid yang dapat diselesaikan melalui teori *Maslahah* (bahasa penulis) oleh Abu Yusuf dengan mengedepankan konsep keseimbangan yang berlandaskan etika dan moral agama. Diharapkan dari teori Abu Yusuf ini dapat menyelesaikan segala bentuk negatif dari tatanan kehidupan perekonomian yang melanda semua negara di dunia, atau setidaknya dari teori ini dapat ditawarkan bentuk jalan keluarnya. Di sinilah makna strategis dari pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf untuk mensikapi kehidupan dan sistem perekonomian modern yang telah melahirkan beberapa ketimpangan dalam tatanan kehidupan manusia.

Merespon beberapa kenyataan tersebut, kiranya tulisan ini sangat menarik untuk dikonsentrasikan pada kajian tentang mencari aspek dan dimensi ekonomi pemikiran Abu Yusuf yang tertuang dalam kitab *al-Kharâj*, serta bagaimana pula posisi pemikirannya di tengah para tokoh dan *fuqohâ* yang berkembang pada masanya serta refleksi pemikirannya pada masa kini. Untuk mencermati tiga hal tersebut di atas maka tulisan ini akan diarahkan pada upaya mencari jawaban atas pertanyaan bagaimana bentuk dan karakteristik pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj*, metodologi yang digunakannya dalam menyelesaikan beberapa kasus, dan bagaimana pula refleksi pemikirannya jika dikomparasikan dengan sistem perekonomian yang ada.

B. Rumusan Masalah

Dari gambaran sepintas pada latar belakang di atas dapat ditegaskan bahwa pokok masalah yang hendak dicari jawabannya dalam penelitian ini berakar pada pemikiran ekonomi Abu Yusuf yang tertuang dalam kitab *al-Kharāj* sebagai berikut:

1. Bagaimana model Pemikiran ekonomi Abu Yusuf dan kontribusinya bagi pemikiran ekonomi Islam ?
2. Sejauh manakah relevansi pemikirannya dengan konteks kekinian ?

C. Pentingnya Penelitian

Penelitian terhadap pemikiran Abu Yusuf ini dianggap penting tidak saja dikarenakan langkanya tulisan-tulisan para tokoh muslim yang mencuat ke permukaan, atau upaya meluruskan beberapa kajian sejarah pemikiran ekonomi dunia, namun penelitian ini akan lebih penting lagi ketika melihat pemikiran Abu Yusuf yang berupaya menawarkan sistem keseimbangan dengan menjadikan etika Islam sebagai landasan filosofisnya untuk mengatasi kemungkinan timbulnya kemakmuran yang pincang, dan menjadikan Islam sebagai benang merah yang membatasi antara hak-hak individu dan hak-hak bersama, terutama yang erat kaitannya dengan pendapatan dan pajak, *Ghanimah*, *Ushur* dan *Ju'ul* dengan mengedepankan solusi yang berbentuk lembaga-lembaga Zakat, Infaq, Shadaqah dan warisan. Lebih dari itu sintesis harmonis yang dilakukan Abu Yusuf dalam menyelesaikan beberapa kasus ekonomi yang tergolong sulit untuk diputuskan pada masanya, namun atas permintaan khalifah ia mampu untuk menyusun

panduan manual pajak yang secara filosofis mengacu kepada beberapa pendapat dan pemikiran ulama pada masanya yang berlandaskan argumentasi normatif dan agamis.¹⁵ Secara metodologis hal ini memungkinkan untuk diterapkan pada masa sekarang dan tidak membiarkan agama sebagai bumerang yang seringkali dianggap sebagai isolasi antara ekonomi dan etika. Selain itu yang tak kalah pentingnya adalah metodologi yang beliau terapkan dalam menyusun aturan tentang pemungutan pajak yang merupakan urat nadi dan darah jantung dari berdiri dan runtuhnya sebuah negara, sehingga dengan metode penerapannya yang lebih seimbang telah mengantarkan kehidupan masyarakatnya kepada taraf kehidupan yang lebih etis dan agamis.

Pemikiran ekonomi Abu Yusuf seperti ini bila diteliti lebih seksama akan memberi arti yang sangat penting, baik dalam konteks perkembangan ekonomi Islam pada masanya dan terlebih lagi untuk perkembangan ekonomi Islam pada masa sekarang dan masa akan datang. Pada masanya misalnya, pemikiran Abu Yusuf telah mampu membawa ekonomi berjalan secara bersamaan dengan norma-norma etika dan agama, maka untuk masa sekarang dan mendatang pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf ini dianggap mampu untuk memberi kontribusi ke arah pengembangan ekonomi Islam yang lebih positif dan agamis. Hal ini dikarenakan pemikirannya yang menempatkan ekonomi sebagai cara untuk memperoleh keuntungan dalam upaya mengabdikan diri kepada Allah, namun pada saat yang sama beliau juga meletakkannya pada wilayah moral etis dan agamis. Dia tidak menjadikan ekonomi sebagai sesuatu yang kaku dan ukiran patung mati yang

¹⁵ Lihat, Ahmad Sodiq Saad al-Farabi, *Dirasat fi al-Mafâhim al-Iqtisâdiyyah lada al-Mufakkirina al-Islamiyyin uhud al-Umratoriyyah*, 1990, hal. 19

tidak bisa diubah dan sulit dicerna jika dihadapkan kepada ajaran agama, tapi memposisikannya sebagai sesuatu yang *inklusif* dan *fleksibel* dalam menata kehidupan masyarakat serta tetap pada kerangka normatif agamis. Karakteristik pemikiran ekonomi seperti ini dianggap pula mampu untuk mengatasi beberapa ketimpangan-ketimpangan dinamika perekonomian yang saat ini dirasakan sisi negatifnya yang disebabkan adanya pemisahan antara ekonomi sebagai budaya dan agama sebagai dogma dan kepercayaan.

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan sebagai berikut:

1. Untuk memberikan pengetahuan tentang dimensi-dimensi ekonomi dalam pemikiran Abu Yusuf yang tertuang dalam kitab *al-Kharâj*, baik yang menyangkut struktur bangunan pemikirannya, metodologi pemikirannya, bentuk sistem penerapan maupun alasan dalam beberapa penyusunan kerangka berpikir ekonominya.
2. Untuk menunjukkan sisi relevansi pemikiran ekonomi Abu Yusuf, praktek dan sistem penerapannya dalam konteks perekonomian dunia modern.

Hasil penelitian ini nantinya juga diharapkan dapat memberi manfaat, baik dalam kehidupan masyarakat, maupun untuk *khazanah* perpustakaan, antara lain:

1. Dapat memberi sumbangan pemikiran terhadap dinamika kehidupan perekonomian masyarakat modern melalui pendekatan ekonomi yang Islami.
2. Memberikan masukan terhadap kemajuan pemikiran ekonomi yang berlandaskan etika umumnya dan ekonomi Islam khususnya, untuk tetap eksis di tengah-tengah perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada dinamika kehidupan modern.
3. Sebagai penelitian tahap awal tentang pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf untuk dapat dikembangkan pada penelitian lebih lanjut.

E. Tinjauan Pustaka

Berdialog dengan pemikiran seorang tokoh memang sebuah wacana yang sangat menarik, karena selain dapat menyerap ide-ide konstruktif dari dialog tersebut kita pun dapat melihat warna, corak dan pola pikir dari tokoh dan kondisi historis yang mengitarinya. Selain itu kajian-kajian seperti ini pun merupakan salah satu upaya mengaktualisasikan nilai-nilai sejarah dalam *khazanah* pengembangan ilmu pengetahuan. Maka tidak heran jika aktifitas-aktifitas eksegetik dalam kajian seperti ini di kalangan akademik tidak habis-habisnya dibicarakan, karena ia bagai mata rantai yang tak terputuskan dan selalu berkait kelindan antara satu generasi ke generasi berikutnya.

Kajian penelitian tentang *al-Kharāj* karya Abu Yusuf pada kesempatan ini bukanlah hal yang pertama, karena banyak penelitian-penelitian yang dilakukan para tokoh untuk melihat dan mengkaji pemikirannya, terutama dalam kaitannya

dengan ekonomi yang dalam bahasa Ahmad Sodiq Sa'ad al-Farabi merupakan tokoh pertama dalam Islam yang berbicara tentang kajian ekonomi pada tataran sistematis¹⁶(terlepas dari Rasulullah sebagai tonggak pertama dan generasi sahabat sesudahnya). Ahmad Sodiq al-Farabi, (untuk berikutnya disebut Sodiq) dalam hal ini sebagai tokoh yang pernah meneliti tentang kajian pemahaman ekonomi di kalangan para pakar Islam mengedepankan sosok seorang Abu Yusuf untuk memulai bahasannya. Penelitian yang dilakukan Sodiq ini sangat bernilai besar dalam upaya menggali kajian ekonomi Islam ke arah disiplin ilmu yang sistematis, karena selain beliau mengemukakan pandangan para tokoh yang pernah berbicara tentang ekonomi dimulai dari masa klasik sampai abad pertengahan, Sodiq juga memulai dengan kupasan mendalam tentang sejarah perkembangan pemikiran dalam Islam. Selain itu kajian ini pun juga banyak memuat informasi tentang Abu Yusuf dengan latar belakang historis yang mengitarinya serta hubungannya dengan para tokoh yang semasa, dan beberapa pandangannya tentang fiqh Hanafiyah. Tapi kajian Sodiq ini dalam kaitannya dengan pemikiran ekonomi Abu Yusuf yang tertuang dalam kitab *al-Kharâj* masih bersifat *overview* (gambaran umum), yang memberi ide dan kesan terpenggal, karena target yang ingin dicapai dalam penelitian ini sepertinya ingin menunjukkan bahwa Islam mempunyai konsep dan kajian tentang ekonomi, dengan menampilkan beberapa tokoh sebagai pemikirnya, sehingga kajiannya lebih terfokus pada beberapa aspek pemikiran yang pernah dilontarkan para tokoh klasik dari generasi ke generasi.

¹⁶ lihat, Ahmad Sodiq Sa'ad al-Farabi, *Ibid.*, hal.,13. Bandingkan, Hamid Abdu al-Rahman al-Jundal, *Manahij al-Bahitssin fi el-Iqtishadi el-Islami*, 1406 H

Selain itu juga ada penelitian yang dilakukan oleh Hamid bin Abdulrahman al-Jundal, dengan judul *Manâhij al-Bâhitsin fi al-Iqtishadi al-Islami* pada tahun 1406 H. Buku ini terdiri dari dua jilid, yang di dalamnya memuat beberapa metodologi yang digunakan para tokoh klasik dalam membahas tentang kajian ekonomi, yang juga memuat tentang pola pikir *al-Iqtishadiy* (ekonomi) Abu Yusuf, guru dan sistem belajarnya, serta menggambarkan keakrabannya dengan Abu Hanifah yang pada gilirannya mendudukan Abu Yusuf sebagai orang yang paling bertanggung jawab terhadap Mazhab Hanafi. Penelitian ini juga tidak memberikan kesan yang berbeda dari penelitian Sodik di atas, karena masih pada tataran *review* beberapa tulisan tokoh-tokoh klasik, yang di dalamnya tidak terkecuali Abu Yusuf dengan beberapa karyanya, juga sedikit mengupas beberapa pemikiran Abu Yusuf tentang fiqh Muâmalat yang kaitannya dengan tanah mati, pajak dan zakat serta yang berkenaan dengan harta pusaka. Kajian ini mengarah kepada beberapa bentuk pemikiran ekonomi para tokoh, tak terkecuali di dalamnya Abu Yusuf dengan kitabnya *al-Kharâj* tersebut. Namun kajian dalam tulisan ini masih memberi kesan sangat umum dan tidak begitu menitik kepada kajian kitab *al-Kharâj* karena penelitian ini juga terkesan mengejar target tokoh-tokoh semasa dan generasi sesudahnya.

Bahasan yang sama juga pernah ditulis oleh Muhammad Nejatullah Shiddiq, dalam *Sejarah pemikiran Ekonomi Islam*, mengupas tentang survei pemikir ekonomi Islam yang dimulai dari Zaid bin Ali sampai kepada Ja'far al-Daudi, kupasannya tentang Abu Yusuf yang begitu cemerlang dalam buku tersebut telah mengantar pemikiran kitab *al-Kharâj* kepada beberapa

perkembangan dunia berikutnya, namun tulisan ini juga masih memberi kupasan yang terpenggal dan belum menoleh lebih mendalam kepada beberapa kajian praktis dalam kitab *al-Kharâj* tersebut. Begitu juga dengan Abdullah Zaki al-Kaaf dalam bukunya *Ekonomi dalam perspektif Islam* juga sedikit mengupas tentang Abu Yusuf dengan kitab *al-Kharâj*-nya, dalam beberapa permasalahan, pemasukan dan pengeluaran negara. Namun ini hanya merupakan keterangan dan informasi sekelumit tentang isi *al-Kharâj* Abu Yusuf tersebut.

Penelitian yang sama juga dilakukan oleh Baber Johansen, dalam *The Islamic law on land tax and rent, (The peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods)*. Dalam penelitiannya Johansen mencoba menjelaskan berapa aspek yang berkenaan dengan tanah dan hak para petani serta beberapa hal yang berkaitan dengan persewaan tanah, dan pajak, namun penelitian yang dilakukan Johansen ini sepertinya lebih cenderung membahasakannya dengan Mazhab Hanafi, meskipun di dalamnya banyak mengungkapkan pendapat Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj*. Selain itu penelitian inipun masih terkesan *overview* dalam beberapa hal tentang kajian hukum pertanahan yang termuat dalam kajian kitab *al-Kharâj* Abu Yusuf.

Penelitian yang lebih sistematis dalam hal ini dilakukan oleh Norman Calder, *The Kitab al-Kharâj of Abu Yusuf dalam Studies in Early Muslim Jurisprudence*, yang mengupas secara tuntas tentang kitab *al-Kharâj* karya Abu Yusuf, mulai dari pengenalan *al-Kharâj*-nya, sistematika pembahasan, beberapa materi yang menyangkut masalah *pajak, zakat, Ushur, Fa'y* dan lainnya. Namun

Norman Calder dalam bahasannya tidak mengupas *al-Kharâj* dalam ide pemikiran ekonominya, tapi lebih megarahkan kajian pada aspek metodologi penulisan, yang tidak sampai pada bentuk tawaran dalam kajian ekonomi secara umum, karena penelitian Calder ini lebih mengarah pada bentuk penelitian filologi dengan menggunakan pendekatan Hermeunetik dalam menganalisis tingkat validitas teks, namun kajian dimaksud merupakan bagian dari bentuk analisis ke arah kajian pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab monumentalnya tersebut.

Dari penelitian para tokoh di atas belum tergambar kajian secara fokus dan mendalam tentang *al-Kharâj* karya Abu Yusuf ini, sementara *al-Kharâj* tidak hanya memuat tentang zakat dan pajak, tapi juga di dalamnya sistem kehidupan ekonomi, industri, perdagangan, sistem fiskal, mekanisme pasar, regulasi harga, hak milik, harta rampasan, dan beberapa kajian perekonomian lainnya.

Aspek lain yang dianggap lebih krusial dalam membedakan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya adalah upaya penelitian ini untuk melihat ide-ide *al-Kharâj* jika didialogkan dengan sistem dan beberapa teori ekonomi saat ini, untuk melihat kontribusi dan kemungkinannya diterapkan pada tataran perekonomian dewasa ini.

F. Kerangka Teoritis

Pemahaman ontologi tentang realitas sosial dan ilmu pengetahuan yang merupakan bagian dari hasil karya dan cipta manusia setidaknya akan membawa kita pada suatu kesimpulan bahwa segala sesuatu di dunia ini dalam keadaan berproses (*in a state process*). Demikian juga halnya dengan pemikiran (ilmu

pengetahuan), ia bukanlah merupakan produk akhir dari sebuah proses, tapi merupakan bagian dari paradigma revolusi yang mengantarkan kita kepada justifikasi ilmiah terhadap konstruk pemikiran tersebut dari berbagai perspektif general (*General perspektif*). Ekonomi sebagai bagian dari ilmu pengetahuan tentunya juga tidak terlepas dari revolusi paradigma yang menyejarah, hal ini terlihat dari adanya istilah *Mercantilist Paradigm, Physioratic Paradigm, Clasical Paradigm, Neo Clasical, Marxian, Keynesian dan Syari'ah Paradigm*. Hal tersebut setidaknya berangkat dari cara pandang terhadap sebuah realitas, dan ini akan erat kaitannya dengan metodologi, karena ia merupakan pola (*pattern*) yang digunakan untuk memproduksi suatu ilmu pengetahuan (*teori*). Dengan kata lain, bentuk ilmu pengetahuan akan sepenuhnya ditentukan oleh desain sebuah metodologi.

Mengingat Abu Yusuf dalam kajian ini termasuk salah seorang tokoh/sarjana Islam masa lalu yang merupakan bagian dari para tokoh yang banyak berbicara tentang ekonomi, kiranya perlu menghadapkan pemikirannya terhadap perangkat metodologi. Hal ini dilakukan dalam upaya membongkar muatan pemikirannya dalam kategori masa lalu, serta memetakannya dari berbagai aspek kajian kekinian. Untuk membedakan dua wilayah pokok tersebut (wilayah historis dan wilayah pemikiran), maka penelitian ini akan mengedepankan model penelitian (*teori*) yang diintrodusir oleh Nasr Hamid Abu

Zayd,¹⁷ yakni (1) membaca pemikiran-pemikiran masa lalu dan (2) mendiskusikan pemikiran-pemikiran tersebut dalam konteks kekinian.

Dalam wilayah historis, penelitian ini akan menelusuri bagian-bagian yang erat kaitannya dengan sebab, motif dan pengaruh pemikiran ekonomi Abu Yusuf. Jika teori Lois Gottscalk,¹⁸ tentang penelitian mengenai *sebab* dapat disepakati, maka penelitian yang mendalam tentang sebab akan menjawab bukan hanya pertanyaan “bagaimana”, tapi juga pertanyaan “mengapa”. Pertanyaan (bagaimana) menurutnya hanya akan memberi makna dengan proses apa dan sarana apa.

Dalam kaitannya dengan motif, Gottscalk sebagaimana yang ia kutip dari Thomas dan Znaniecki, mengatakan:

Setiap individu mempunyai varietas yang luas daripada keinginan-keinginan yang hanya dapat dipenuhi dengan penggabungannya ke dalam masyarakat. Di antara pola umum keinginan-keinginannya dapat disebutkan: (1) hasrat untuk pengalaman baru, untuk rangsangan segar; (2) hasrat akan pengakuan, termasuk misalnya saja tanggapan sexuil dan penghargaan sosial umum yang diteguhkan oleh alat-alat, mulai dari pameran perhiasan sampai kepada demonstrasi kemampuan melalui prestasi ilmiah; (3) hasrat untuk menguasai atau “kehendak untuk berkuasa” yang diungkapkan dengan hak milik, tirani domestik, despotisme politik., yang didasarkan atas naluri kebencian, tapi dapat disublimasikan menjadi ambisi yang terpuji; (4) hasrat akan keamanan, berdasarkan naluri kekuatan yang diungkapkan secara negatif oleh kesengsaraan individu dalam kesendirian yang terus menerus atau di dalam lingkungan tabu sosial. Sedangkan pengaruh, merupakan aspek yang tegar dan membentuk terhadap pikiran dan perilaku manusia, baik sendiri-sendiri maupun kolektif.¹⁹

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur 'ân*, (Hazîrân,: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Farabi, 1990), hal. 5.

¹⁸ Louis Golttschalk, *Understanding History: A primer of Historical method* ed. Terj. Nugroho Noto Susanto, *Mengerti Sejarah*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 166.

¹⁹ *Ibid*, hal.168-170.

Pemikiran-pemikiran Abu Yusuf dalam kategori historis ini – terutama kategori perkembangan bukan origin (*otentitas*) – jelas tidak terlepas dari muatan teori di atas yang melingkupi sebab, motif dan pengaruh.

Selanjutnya, wilayah *kedua*, adalah wilayah pemikiran. Dalam wilayah ini penelusuran akan diarahkan kepada *Visi* ekonomi Abu Yusuf. Umar Chapra²⁰ mengatakan, setiap aktivitas manusia yang berakal, pasti memiliki tujuan dan cenderung untuk diartikan sesuai dengan sifat alamiah tujuan itu sendiri, serta biasanya dibedakan dari sudut aktivitas lainnya atau yang dapat membantu mengevaluasi kinerjanya. Ekonomi, termasuk salah satu aktivitas manusia, dan dalam menjalankan aktivitas ini, para pelakunya tentu mempunyai tujuan, kendatipun secara individual (*Particular pattern*) tujuannya berbeda-beda, namun secara umum (*General pattern*) para pelaku ekonomi tersebut pasti mempunyai tujuan yang sama, yaitu tujuan untuk mewujudkan kesejahteraan (*well-being*).

Kesejahteraan, di samping terpenuhinya kebutuhan material, manusia juga tidak terlepas dari kesejahteraan iminateril. Kesejahteraan material, berbentuk segala kebutuhan hidup manusia sehari-hari seperti pangan, sandang dan papan. Sedangkan kesejahteraan immaterial berhubungan dengan kepuasan batin dan kebahagiaan diri seseorang.

Untuk mencapai kesejahteraan di atas, kiranya diperlukan sebuah *mekanisme* dan *landasan dasar*. Menurut kacamatanya Umar Chapra,²¹ ada tiga mekanisme penting yang menentukan sistem ekonomi. *Pertama*, semua tuntutan

²⁰ M. Umer Chapra, *The Future Of Economics: An Islamic Persperktive; Landscape Baru Perekonomian Masa Depan*, (Jakarta: Shari'ah Economics and Banking Institute (SEBI), 2001), hal. 2.

²¹ *Ibid*, hal. 9-10.

terhadap sumber daya yang terbatas harus menjalankan proses *filterisasi* terlebih dahulu, sehingga menghasilkan keseimbangan antara tuntutan yang ada dengan sumber daya yang tersedia. Dengan cara tersebut, realisasi tujuan kerohanian atau kemanusiaan tidak akan terancam. *Kedua*, apabila cara pemaksaan dikesampingkan, maka hal-hal yang akan *difilterisasi* harus dibuat sedemikian rupa sehingga dapat menjadi *motivasi* kepada semua individu untuk melakukan yang terbaik, dan menjauhkan diri dari cara-cara yang cenderung untuk memunculkan perasaan kegagalan dalam upaya perwujudan kesejahteraan yang diinginkan dengan mempergunakan sumber daya ekonomi. *Ketiga*, keadaan fisik, lingkungan sosial dan politik juga mempengaruhi perilaku dalam menggunakan sumber daya yang terbatas maka diperlukan tambahan *mekanisme filterisasi* dan sistem *motivasi* kepada kedua pengaruh tersebut dengan menciptakan lingkungan ekonomi, nilai-nilai sosial dan politik, dan lembaga-lembaga yang dapat mempengaruhi setiap individu secara positif dan membentuk cara-cara yang kondusif guna merealisasikan kesejahteraan dalam pengertian yang komprehensif. Hal ini akan melahirkan kebutuhan pada reformasi sosial-ekonomi dan politik.

Untuk membaca pemikiran Abu Yusuf, yang merupakan bagian dari produk masa lalu tersebut, kiranya kaca mata yang digunakan Umar Chapra ini dapat digunakan sebagai kerangka teoritis, dan sekaligus garis merah yang membatasi peta wilayah yang akan ditelusuri, hal ini dengan pertimbangan luasnya skope kajian ekonomi. Hanya saja, perspektif teoritis tinjauan Umar Chapra di atas masih perlu ditambahkan satu model, yakni *landasan berpikir*, hal ini mengingat Abu Yusuf dalam melahirkan pemikiran ekonominya baik *Visi*

maupun mekanisme tentu tidak terlepas dari landasan dasar yang dijadikan sebagai tempat berpijak yang digunakan sebagai argumentasi logis dari pemikirannya. Untuk itu perlu menempatkan landasan pemikiran sebagai salah satu kaca mata tinjauan dalam kajian ini.

Membaca pemikiran Abu Yusuf, dengan menggunakan cara di atas, kiranya akan dapat memberi gambaran serta kontribusi pemikirannya dalam kajian ekonomi. Kontribusi dan hasil pemikiran ekonomi tersebut setidaknya akan dapat dilihat dengan berbagai interpretasi yang nanti akan didialogkan dengan sistem ekonomi konvensional, dalam upaya menghadapkannya dengan problematika ekonomi kekinian.



G. Metode Penelitian

1. Pengumpulan Data

Mengingat penelitian ini adalah penelitian terhadap pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitabnya *al-Kharâj*, maka pengumpulan bahan sepenuhnya dilakukan dalam bentuk penelitian kepustakaan.

Bahan-bahan penelitian tersebut dapat dikelompokkan menjadi kepustakaan primer, yaitu *al-Kharâj* karya Abu Yusuf, *Al-Râd 'ala Syiar al-Auza'î*. Kemudian kepustakaan sekunder, yaitu berupa tulisan-tulisan penulis yang membicarakan Abu Yusuf baik pemikirannya, sejarah hidupnya, maupun sejarah kondisi masyarakatnya. Demikian juga karya-karya para tokoh klasik maupun modern yang banyak berbicara tentang ekonomi, di antaranya adalah *Al-Iqtishâd al-Islâmi* karya Isya Abduh, *Kitab al-Kharâj* karya Yahya bin Adam, kemudian

Al-Istikhraj lial-Ahkami al-Kharâj karya Ahmad Rajab al-Hanbali, *Ekonomi dalam perspektif Islam* karya Zaki al-Kaaf, *The Kitab al-Kharâj of Abu Yusuf* dalam *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, hasil penelitian Norman Calder, *Doktrin Ekonomi Islam* karya Afzalurrahman, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* karya Umar Chapra, *Sejarah pemikiran Ekonomi Islam* karya Adiwarman karim, *Economic system Under Umar the Great* karya Irfan Mahmud Ra'ana, *Kitab al-Amwal* karya Abu Ubayd, *Al-Ahkamu al-Sulthaniyyah* karya Al-Mawardi, *Tarikh al-Hukama' al-Islam* oleh Zakhiruddin al-Baihaqi, *Dirasat fi al-Mafahim al-Iqtishadiyyah lada al-Mufakkirin al-Islamiyyiin uhud al-Umbrituriyyat al-Islamiyyah* oleh Ahmad Sodiq Saad al-Farabi, dan *Manahij al-bahitsin fi al-Iqtishodiy al-Islami* oleh Hamid Abdu al-Rahman al-Jundal, dan beberapa karya-karya tulis yang erat kaitannya dengan masalah yang diangkat.

2. Analisis Penelitian

Untuk menelaah pemikiran Abu Yusuf secara sistematis, pertama-tama metode yang peneliti gunakan adalah *diskriptif*, kemudian *komparatif analisis*, dan pada akhirnya untuk bermuara pada suatu kesimpulan dengan menggunakan *sintesis analitis*.

Dengan metode *diskriptif* dimaksudkan untuk menguraikan kembali ide pemikiran Ekonomi Abu Yusuf sebagaimana adanya, dengan maksud untuk memahami jalan pikiran dan makna yang terkandung dalam muatan kitab *al-Kharâj* tersebut.

Kemudian dengan metode *komparatif* dimaksudkan untuk membandingkan pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf dengan pemikiran-pemikiran muslim tertentu untuk diketahui adanya persamaan dan perbedaan dari suatu ide tertentu, sehingga dapat diketahui adanya benang merah yang menghubungkan ide-ide pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf dengan ide-ide pemikiran ekonom muslim lainnya.

Selanjutnya dengan metode *analisis* dimaksudkan untuk menganalisis secara kritis semua bentuk-bentuk istilah dan ide-ide pemikiran ekonomi Islam yang dibentangkan Abu Yusuf maupun para tokoh muslim lainnya sehingga dapat diketahui persamaan dan perbedaannya. Hal ini merupakan sebagian langkah untuk mengetahui makna-makna dan pengertian yang lebih tepat dan lengkap mengenai pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf. Untuk kepentingan analisis seperti ini penulis gunakan penalaran dari *deduksi* ke *Induksi* atau sebaliknya. Demikian juga dua bentuk penalaran ini penulis gunakan untuk memahami eksistensi pemikiran beliau pada masanya dan aplikasinya pada tataran dunia modern sekarang.

Akhirnya dengan cara *sintesis* dari berbagai macam ide dalam pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf di atas ditarik suatu kesimpulan dalam bentuk kesatuan pendapat yang lebih utuh dan lengkap dalam kerangka pencapaian tujuan serta manfaat penelitian yang telah ditentukan.

Dengan cara kerja tersebut di atas akan tersusun bentuk sistematika sebagai berikut:

Bab I berisi Pendahuluan, yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, pentingnya penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teoritis, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

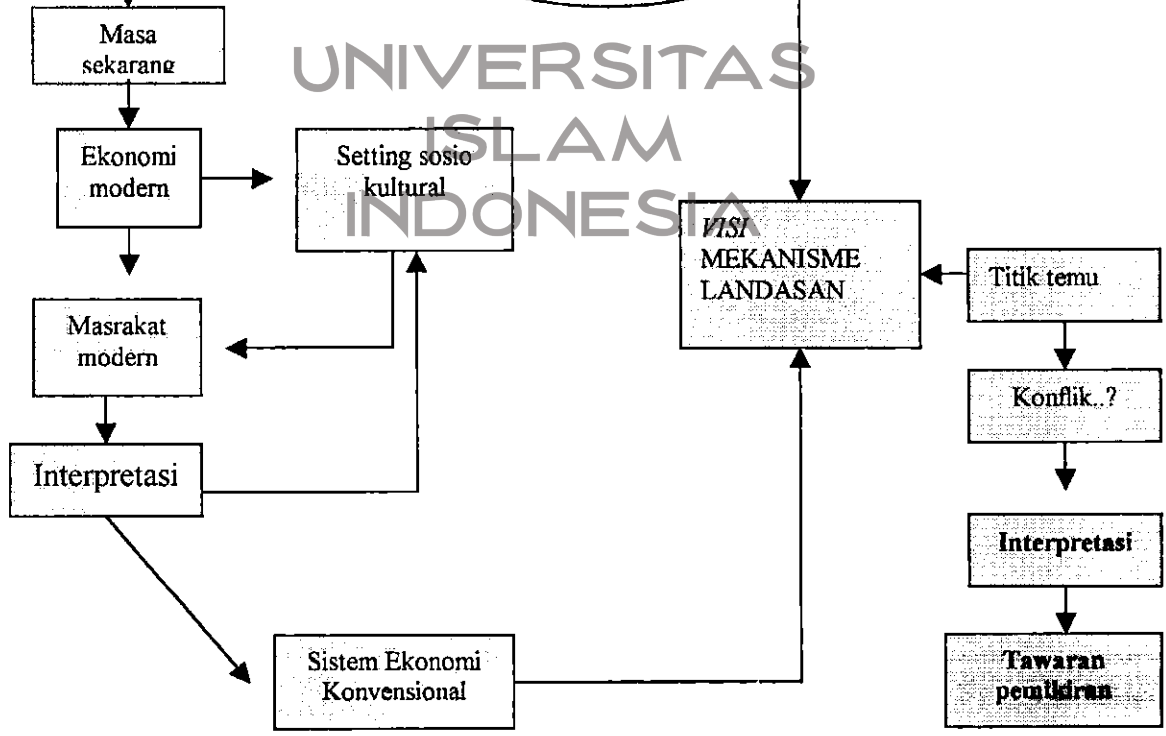
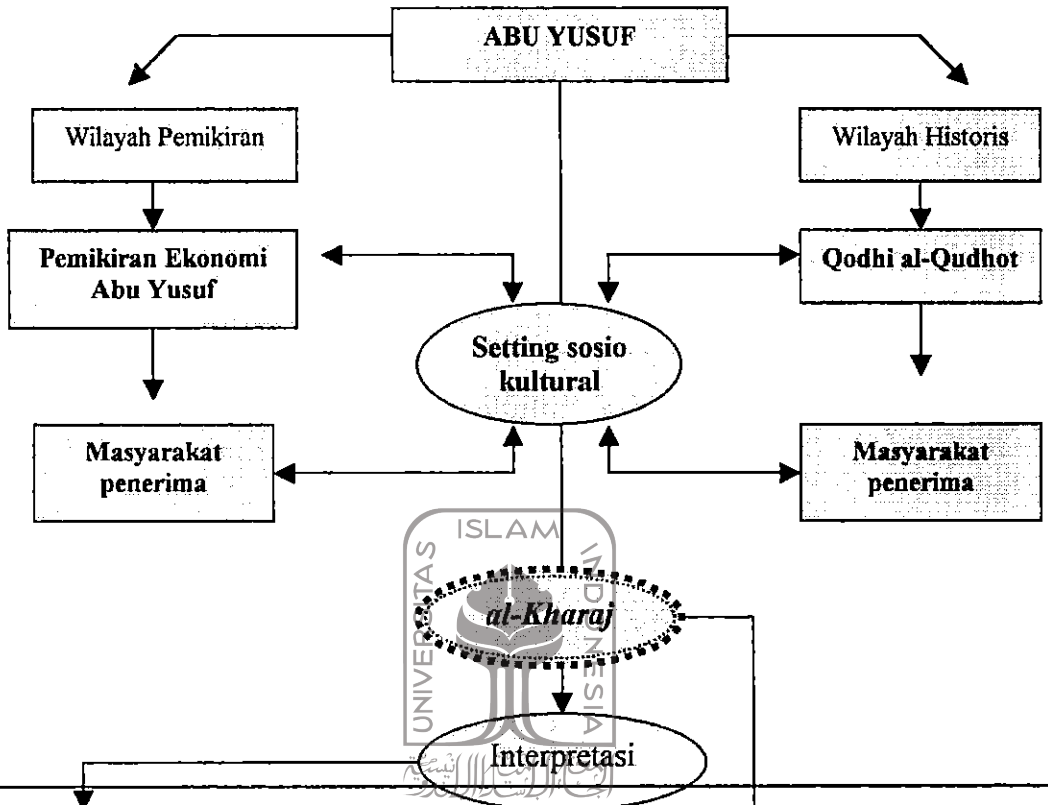
Bab. II memuat sejarah yang mengitari kehidupan Abu Yusuf, riwayat hidupnya secara singkat dan karya-karyanya, *background* pemikiran, pengenalan awal terhadap kitab *al-Kharâj*, setting sosio kultural, serta perkembangan pemikiran ekonomi pra Abu Yusuf.

Bab.III berisi deskripsi pemikiran ekonomi Islam Abu Yusuf yang di dalamnya memuat komparasi kritis dan sintesis dengan bentuk penalaran dari *induksi* ke *deduksi* atau sebaliknya. Bab ini akan menguraikan tentang hal-hal yang berkenaan dengan *Kharaj*, tanah dan hak milik, keuangan dan perdagangan, *zakat*, *jizyah*, *ushur*, distribusi, mekanisme pasar serta metodologi pemikiran yang beliau gunakan dalam membangun teori-teori ekonominya.

Bab.IV akan menganalisis berbagai ide Abu Yusuf dari sudut pandang ekonomi modern saat ini dalam sebuah dialog konstruktif. Hal ini meliputi analisis konsep nilai, masalah, atau etika dan moral dengan melihat refleksi pemikiran Abu Yusuf dalam sistem perekonomian modern, yang kemudian dianalisis dengan bentuk tawaran pemikiran. Dalam hal ini penulis menggunakan metode *reflektif kritis* dan *interpretatif*.

Bab.V merupakan bab yang memuat hasil dari *sintesis* berbagai pengetahuan yang diperoleh dalam kajian di atas untuk ditarik dalam suatu kesimpulan.

Cara kerja dimaksud dapat dilihat dalam skema sebagai berikut:



BAB II

ABU YUSUF DALAM LINGKUP SEJARAH

Tidaklah begitu sulit untuk meraba-raba peran Abu Yusuf dalam membentuk era pemikiran baru pada abad permulaan tersebut, setidaknya ia telah berjasa dalam merumuskan fungsi “*pure practical reason*” dalam kaitannya dengan dunia *ide*, *ilmu pengetahuan* dan dunia *empiris*. Dalam dunia perpolitikan dan hukum Abu Yusuf menemukan atau merumuskan dan sekaligus menyanggah gelar *Qodhi al-Qudhat* pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid, yang banyak menentukan struktur, ketetapan, aturan hukum-hukum tertentu. Penemuan yang sangat berharga tersebut pada gilirannya telah memberi inspirasi yang kuat pada pemikir generasi-generasi berikutnya.

Dalam kajian ekonomi dan kemasyarakatan beliaupun telah berhasil mewarnai kajian sejarah dengan pola dan corak pemikirannya yang begitu cemerlang. Hal ini ditandai dengan keberhasilan Abu Yusuf dalam menyusun berbagai teori tentang struktur kehidupan perekonomian manusia yang dibangun pada pondasi yang sangat kokoh. Langkah Abu Yusuf ini kemudian diikuti oleh pemikir-pemikir sosial lain yang berusaha secara serius memberi gambaran-gambaran yang jelas tentang struktur kehidupan masyarakat (*Sosiologi*), struktur kehidupan jiwa (*Psikologi*), struktur kehidupan beragama (*Religisitas*), struktur kesadaran masa lalu untuk mengantisipasi masa depan (*Sejarah*). Teori-teori tersebut sudah barang tentu dibangun atas pondasi kreativitas manusia, di mana Abu Yusuf sendiri punya andil dalam menyulutnya. Adanya teori-teori itu sedikit

banyak telah berjasa membantu menerangkan fenomena-fenomena kehidupan ekonomi sosial masyarakat sekaligus juga dapat mengantisipasi beberapa perubahan-perubahan yang ada.

Untuk lebih cermat dalam mengakrabi pemikiran tokoh ini, lebih jauh kita telusuri latar belakang pemikiran dan biografinya. Hal ini untuk lebih leluasa mengetahui Abu Yusuf dengan corak berpikir yang mempengaruhi serta beberapa kondisi sejarah masyarakat yang mengitarinya. Selain itu kajian biografi inipun akan memberi kesan lebih dalam dan tepat, sehingga dapat menghindari kekeliruan-kekeliruan dalam menentukan sosok tokoh yang dimaksud dalam kajian sejarah.²²Karena tidak menutup kemungkinan dalam kurun waktu yang sama atau abad yang sama atau dari generasi ke generasi ditemukan nama dan tulisan yang memberi kesan yang sama pula. Hal ini dapat dibuktikan dari adanya tiga nama kitab *al-Kharâj* yang ditemukan dalam literatur ekonomi perpajakan. Maka berikut ini akan kita bedah biografinya dalam artian sejarah, corak berpikir serta kondisi masyarakat yang mengitarinya, menelusuri *al-Kharâj* yang dimaksud dalam tulisan ini, serta pengaruhnya terhadap beberapa kondisi sejarah pada masanya (untuk berusaha tidak terjebak dengan polemik yang membedakan secara mendalam pola dan format pemikiran dari Abu Yusuf dengan beberapa tokoh lainnya).

²² Baca, Syahrin Harahap, *Studi tokoh dalam bidang pemikiran Islam*, (Medan: IAIN Press, 1995), hal. 14. Bandingkan, Louis Gottschalk, *Understanding...Op.,Cit.*, hal.14

A. Abu Yusuf: Sebuah sketsa biografi

1. Kehidupan Abu Yusuf

Dalam literatur Islam Abu Yusuf sering disebut dengan *Imam Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim bin Habib al-Anshori al-Jalbi al-Kufi al-Baghdadi* yang dilahirkan pada tahun 113 H. Dalam terminologi *Sunny* istilah *Imam* akan memberi pengertian yang berbeda dengan *Imam* dalam mazhab *Si'i*. Menurut aliran *Sunny*, Istilah *Imam* bukanlah masalah prinsip atau rukun dalam agama, bukan pula jabatan sakral yang diwarisi secara turun temurun, terpelihara dari berbuat dosa besar ataupun kecil (*ma'sum*). *Imam* dalam terminologi *Sunny* tidak lebih dari seorang muslim yang dikenal sangat *istiqomah*, memiliki ilmu yang luas, adil, takwa, dan ahli dalam bidang agama. Ia sangat terampil dalam mengistinbatkan hukum dari sumber aslinya secara tegas, tepat dan akurat, atau dapat dibahasakan sebagai seorang mujtahid yang memahami secara mendalam masalah-masalah agama, serta berani memberi fatwa agama jika memang dibutuhkan.

Dalam terminologi *Sunny* akan dapat ditemui beberapa orang yang menyandang sebutan *Imam*, namun yang paling populer di antaranya dan dinobatkan sebagai Imam dalam artian Mujtahid mutlak adalah Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad Ibnu Hanbal. Namun jika melihat dari eksistensi dan potensi yang dikembangkan oleh seorang *Imam* maka tidaklah begitu berlebihan kiranya jika Abu Yusuf dalam hal ini juga dibahasakan sebagai seorang *Imam*. Hal ini dikarenakan kepiawaiannya dalam menetapkan hukum dan luasnya *kapasitas* ilmu yang beliau miliki. Terlebih lagi bila dilihat

peran dan fungsinya dalam mengembangkan hukum dengan menggunakan beberapa perangkat metodologi yang terinspirasi dari seorang Abu Hanifah, sehingga banyak kalangan yang mengatakan beliau adalah orang yang paling bertanggungjawab terhadap pengembangan mazhab Hanafi di kalangan umat Islam.

Dilihat dari biografinya Imam Abu Yusuf lahir pada tahun 113 H / 731/732 M di Kufah, dan wafat pada tahun 182 H / 798 M.²³ Dari *Nashab* keturunan beliau masih merupakan turunan dari golongan kaum *Ansor* (pemeluk Islam pertama dan kelompok penolong Nabi SAW di Madinah). Sehingga kata-kata *al-Ansori* pada namanya merupakan nisbah dari sebutan *nashab* tersebut. Di masa hidupnya di *Kufah* yang terkenal sebagai daerah pendidikan yang diwariskan oleh Abdullah Ibnu Mas'ud (w.32 H), seorang sahabat besar Nabi Muhammad SAW. Di daerah tersebut Abdullah Ibnu Mas'ud pernah mengajar sejak ia dikirimkan Khalifah Umar Ibnu Khattab sebagai guru dan *Qodhi* (Hakim), dan sejak itu pulalah pendidikan di daerah tersebut berkembang sampai kepada generasi Abu Yusuf.

Dilihat dari sejarah dan perkembangan Islam, Imam Abu Yusuf hidup pada masa transisi dua zaman kekhalifahan besar dalam Islam, yaitu pada akhir kekuasaan bani Umayyah dan masa Bani Abbasiyah. Hal ini ditandai dengan adanya persaingan perebutan kekuasaan di kalangan anggota-anggota dinasti

²³ Lihat, Abdullah Musthofa al-Maraghi, *Fathu al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyyin*, Terj. Husein Muhammad, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Cet.I (Yogyakarta: LKPSM., 2001), hal. 77. Lihat juga, Al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh al-Baghdad, Jilid XIII*, (Dar al-Fikri Beirut, tt.), hal. 329-338. Ahmad Sodiq, Saad al-Farabi, *Op.,Cit.*, hal. 13. Bandingkan, Hamid Abdual-Rahman al-Jundal, *Op.,Cit.*, hal.129. Nejatullah Siddiq, *Op.,Cit.*, hal. 9. H.A.R. Gibb, dkk., *Abu Yusuf*, dalam *Ensyiclopedia of Islam*, Jilid I, Edisi baru, (Leiden: Ej.Brill, 1960).

Umayyah dengan kemewahan di Istana yang telah membawa dinasti ini kepada kelemahan yang pada gilirannya membawa kepada kehancuran pada tahun 749 M. Dan ketika itu muncullah kelompok dari Bani Hasyim, sebagai saingan politik Bani Umayyah memperebutkan jabatan Khalifah atau pemerintahan umat Islam. Gerakan ini dipelopori oleh Abu al-Abbas, seorang keturunan dari paman Nabi Muhammad, al-Abbas ibnu Abdu al-Muthalib Ibnu Hasyim.²⁴

Pada masa Abu Yusuf di Kufah ada beberapa orang ulama besar yang sangat berpengaruh, di antaranya Sofyan al-Tsauri (97-161 H / 1521-1581 M), seorang imam yang ahli dalam bidang Hadis, beliau juga salah seorang mujtahid besar yang mempunyai pengikut dan pengaruh yang amat besar. Muhammad ibnu ‘Abdillah ibnu Abi Laila (74-148 H) beliau dikenal sebagai seorang mujtahid yang berpegang kepada *ra'yu* dan pernah menjabat hakim di Kufah selama 33 tahun, yaitu sejak masa bani Umayyah sampai beberapa masa pada daulat Bani Abbsiyah. Selain itu juga dapat ditemukan tokoh seperti Abu Ishaq al-Syaibani, Sulaiman al-Tamimi, dan Yahya Ibnu Said, yang masing-masing ulama besar dan sempat menjadi tempat Abu Yusuf menimba ilmu pengetahuan.

Abu Yusuf mempunyai minat yang kuat terhadap ilmu pengetahuan sejak kecilnya, kecenderungan dan minat yang kuat tersebutlah yang selalu memacu beliau untuk lebih giat menimba ilmu pengetahuan dari beberapa tokoh yang hidup pada masanya dan ini pula yang mendorongnya untuk menekuni beberapa kajian, terutama dalam kajian-kajian *hadis*, meskipun dalam perjalanan pendidikannya harus berbaur dengan beberapa pekerjaan lain yang memaksa

²⁴ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, Cet. V (Jakarta: UI-Press, 1985), hal. 67

beliau untuk mencari nafkah dalam upaya pemenuhan kebutuhan orang tuanya yang tergolong dalam kelompok garis kemiskinan.

Karir pendidikannya yang dimulai dari mempelajari hadis dari para *tabi'in* yang mempunyai nama besar dan termasyhur pada masa itu seperti Hisyam bin Urwah, Abu Ishaq al-Syaibani, dan beberapa orang tokoh yang juga memberi pengaruh besar terhadap pengembangan intelektual beliau seperti Jalil 'Atho' bin al-Sya'bi,²⁵ al-A'masy,²⁶ Hisyam bin Urwah,²⁷ Muhammad bin Abdu al-Rahman bin Abi Laila,²⁸ dan juga Muhammad bin Ishaq²⁹ serta Ajjaj bin Artoh,³⁰ seorang tokoh sejarawan yang sangat terkenal pada masa itu, dan beberapa tokoh-tokoh masyhur lainnya (untuk menyebut beberapa di antaranya), telah mengangkat namanya sebagai seorang yang mempunyai intelegensi yang kuat dan daya ingat serta etika yang luar biasa dan menunjukkan kemampuan yang sangat tinggi sebagai ahli *ra'yi*, sehingga beliau sering mendapat pujian dari para gurunya, meskipun beberapa orang di antara gurunya tersebut sangat jarang memberi pujian pada ahli *ra'yi*. Setelah banyak mendalami beberapa kajian hadis, beliau tertarik

²⁵ Beliau adalah seorang tokoh dan imam besar yang ahli di bidang fiqh dan hadis, wafat pada tahun 136 H.

²⁶ Namanya adalah Sulaiman bin Mahran, beliau lahir tepat pada hari wafatnya Husein bin Ali bin Abi Thalib, yaitu pada hari 'Asyuro tahun 61 H. dan wafat pada tahun 148 H.

²⁷ Nama beliau adalah Hisyam bin 'Urwah al-Asadi al-Madani, beliau adalah salah seorang ulama hadis yang sangat terkenal pada masanya serta termasuk ke dalam thobaqat para Tabi'in yang banyak menelorkan murid, terutama para ulama Hijaz, seperti al-Zuhri, Imam Malik dan lainnya. Beliau juga lahir pada hari wafatnya Husein bin Ali (61 H) dan wafat pada tahun 145 H.

²⁸ Nama beliau adalah Muhammad bin Abdu al-Rahman bin Abi laila, seorang pejabat dan ahli hukum pada masa Umayyah dan juga seorang yang berpandangan rasional sebelum Abu Hanifah. Beliau dilahirkan pada tahun 74 H. dan wafat pada tahun 148 H.

²⁹ Beliau adalah Muhammad bin Ishaq bin Yasar bin Jabbar, yang menulis kitab *al-Khulafa wa-al-Sirah wa al-Mubtada*, serta kitab *al-Maghazi*. Beliau wafat pada tahun 150 H

³⁰ Beliau adalah seorang tokoh yang sangat diperhitungkan pada masanya, dan juga sebagai *Qodi* di Bashrah. Wafat pada tahun 147 H

kembali untuk menekuni kajian dalam bidang fiqh, dan ia memulai pelajarannya dengan mengabdikan kepada Muhammad bin Abdu al-Rahman bin Abi Laila atau Ibnu Abi Laila (w.148 H), dan setelah itu melanjutkan pengajiannya pada Imam Abu Hanifah, yang sering disebut sebagai pendiri mazhab Hanafi. Bakat dan ketekunan Abu Yusuf dalam belajar ini telah menggugah hati Abu Hanifah untuk membiayai seluruh keperluan pendidikannya, bahkan biaya hidup keluarganya. Hal ini dikarenakan besarnya harapan Abu Hanifah terhadap Abu Yusuf dalam melanjutkan dan menyebarkan paham fiqh beliau ke berbagai wilayah. Hal ini terlihat dari ungkapan Abu Hanifah yang mengatakan bahwa Abu Yusuf adalah seorang yang sangat kuat hafalan dan ilmunya. Dan tidak ada lagi seorangpun di seluruh dunia yang lebih luas ilmu fiqhnya dari pemuda ini. Ungkapan tersebut memberi gambaran bahwa sekiranya Abu Hanifah tidak mempunyai murid selain Abu Yusuf, niscaya beliau sendiri (Abu Yusuf) telah cukup untuk menjadi kebanggaan besar bagi manusia”.³¹

Jika ditilik lebih jauh pada aspek kajian pendidikannya, maka beliau juga punya kaitan erat dengan pemikiran fiqh *Muhammad bin Abdu al-Rahman bin Abi Laila* yang terkenal dengan nama *Ibnu Abi Laila*, karena pemikiran tokoh ini juga telah banyak berjasa dalam memberi nuansa pemahamannya tentang *fiqh* sebagai murid dan guru, namun pada tatapan praktisnya pemikiran Abu Hanifah-lah yang lebih dominan dalam pandangannya. Dominannya corak berpikir ala Abu Hanifah ini bagi beliau selain ketertarikan dan pergaulannya yang begitu akrab

³¹ *Ensiklopedy Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, tt.), hal. 16-17

sebagai sahabat, murid dan guru,³² corak berpikir inipun sangat dominan pada masyarakat waktu itu. Di samping itu juga ada dorongan yang kuat dari Imam Abu Hanifah yang sempat memberi spirit tersendiri bagi beliau untuk menyebarluaskan *Mazhab Hanafi* di seluruh wilayah kekuasaan *Abbasiyah*, sehingga banyak kalangan menyebutnya sebagai tangan kanan Abu Hanifah, dan yang paling gencar dalam menyebarkan ajaran mazhab Hanafi dalam Islam. Hal ini dikarenakan kedatangannya ke Baghdad pada tahun 166H/782M yang pada gilirannya mendapat sambutan hangat oleh Khalifah Abbasiyyah yang dipimpin oleh al-Mahdi (159 H/775 M-169 H/785 M) untuk dijadikan hakim pada wilayah Baghdad timur. Dan jabatan itu terus disandangnya sampai pada masa Khalifah al-Hadi (169 H/785 M-170 H/786 M). Pada masa Khalifah Harun al-Rasyid (170 H/786 M - 194 H/809 M) beliau diangkat menjadi Ketua Hakim (*Qodhi al-Qudhat*). Jabatan ini sebenarnya merupakan jabatan pertama dalam sistem peradilan Islam, sehingga dengan posisinya yang sangat strategis ini telah menempatkan beliau untuk lebih leluasa mengeluarkan fatwa dan memutuskan perkara dengan merujuk kepada fiqh *Hanafi*, dan pada saat yang sama beliau mendapatkan kebebasan untuk mencari para pembantunya yang tentu saja mempunyai pola pandang dan cara pikir yang sejalan dengan fiqhnya sendiri.

Meskipun beliau sering disebut sebagai murid dan pengikut Imam Hanafi, namun dari beberapa tulisan beliau tidaklah seutuhnya mengambil pendapat Imam Abu Hanifah tersebut, atau dengan *bertaqlid* secara penuh. Hal ini juga

³² Hal ini dapat dilihat pada ungkapan beliau yang mengatakan bahwa “*Dalam kurun waktu tujuhbelas tahun persahabatannya dengan Abu Hanifah tak pernah mereka berpisah baik pada waktu siang maupun pada waktu malam.* Baca, Hamid Abdu al-Rahman al-Jundal, *Op.,Cit.*, hal. 129

merupakan bagian dari keistimewaan Abu Yusuf dalam pandangan bani Abbas, karena beliau juga mempunyai keahlian tersendiri dalam berfatwa, serta karir dalam politik. Hal ini terlihat dari beberapa fatwanya yang kadang-kadang berbeda dari gurunya, oleh karena itu sering ditemukan dalam kitab-kitab mazhab Hanafi yang mencantumkan pendapat-pendapat mereka dengan dalil-dalilnya, bahkan terkadang dalam satu masalah terdapat empat pendapat, yaitu pendapat Abu Hanifah, Abu Yusuf, Muhammad Hasan al-Syaibani (yang juga merupakan bagian dari murid Abu Hanifah dan Abu Yusuf) serta pendapat Zufar. Hal seperti itu pada umumnya mereka lakukan dengan terlebih dahulu mengemukakan pendapat Abu Hanifah, kemudian pada bagian akhir baru menyebut pendapat mereka serta menjelaskan perbedaan-perbedaannya dengan pendapat gurunya.

Abu Yusuf dan beberapa orang murid Abu Hanifah lainnya terus menyebarkan fiqh mazhab Hanafi ini sampai akhir hayatnya, sehingga mereka juga dikenal mempunyai murid sebagai penyambung mata rantai dari generasi ke generasi. Di antara murid dan pengikut mereka yang terkenal adalah Ibrahim ibnu Rustam al-Marwi (w.210 H), Ahmad Ibnu Hafs, Bisyr Ibnu Ghiyas al-Marisi (w.228 H), Bisyr Ibnu walid al-Kindi (w.273 H), Muhammad ibnu Sima'ah al-Tamimi (w.223 H), Muhammad ibnu Suja' al-Salji (w.276 H), Sulaiman Musa ibnu Sulaiman al-Jaujani (w.200 H), Hilal Ibnu Yahya Ibnu Muslim al-Ra'yi al-Basr (w.380 H), Ahmad Ibnu Umar Ibnu Muhair (w.260 H), Baka ibnu Qutaibah ibnu As'ad (w.209 H), Abu Khazim Abdul Hamid (w.292 H), Abu Su'ud Ahmad bin Husein al-Barda'i (w.317 H), Abu Ja'far al-Tahawi, dan mereka inilah penyambung tangan dari Abu Yusuf dan kawan-kawannya, atau juga sering

disebut generasi kedua setelah Abu Hanifah.³³Generasi-generasi ini pada gilirannya melahirkan generasi-generasi baru sebagai penyambungannya yang belakangan terkenal sebagai tokoh yang memperkenalkan metode pemikiran fiqh Mazhab Hanafi seperti Abu Hasan al-Karakhi (w.340 H) yang menyusun kitab *al-Ushul*, Abu Bakar al-Razi (w.380 H) yang sering disebut al-Jassas, yang menyusun kitab ushul fiqh *'Ulu al-Jassas*, Zaid al-Dabbus, al-Bazdawi, al-Syahisi, al-Humam, dan lainnya (untuk menyebut beberapa di antaranya).³⁴ Begitu besar nama Abu Yusuf dalam kancah pengembangan ilmu pengetahuan, sehingga mampu melahirkan tokoh-tokoh yang mempunyai nama besar seperti di atas. Untuk melihat prestasi akademiknya, berikut akan dimuat beberapa karya-karyanya dalam bidang ilmu pengetahuan.



2. Karya-karya

Tokoh Abu Yusuf ini cukup mempunyai nama besar pada masa hidupnya, hal ini tidak hanya dikarenakan corak berpikirnya yang cukup maju, tapi beliau juga seorang tokoh yang paling banyak menentukan kebijakan dalam kehidupan masyarakat dan bernegara pada masa itu. Selain itu posisi sebagai seorang tokoh ilmuwan yang brilliant pun ada pada pundaknya, hal ini dapat dilihat dari banyaknya karya ilmiah dan tulisan beliau yang merespon beberapa gejala dan problematika masyarakat yang berkenaan dengan tatanan kehidupan sosial dan

³³ Lihat, Akhmad Khudori Bik, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Cet.V (Kairo: Matbaah al-Istiqomah, 1939), hal. 200-202

³⁴ Untuk mendalami tentang runtutan generasi dari mazhab Abu Hanifah ini dapat dibaca, Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, tt.), hal.130-131

agama, sehingga tidaklah begitu mengherankan dengan reputasi yang begitu baik tersebut beliau sempat menjadi orang pilihan dan kepercayaan dari Khalifah Harun al-Rasyid yang mempunyai nama begitu besar tersebut. Di antara karya-karya dan tulisan beliau adalah sebagai berikut:

- a. Kitab *al-Atsar*. Sebuah kitab yang menghimpun hadis-hadis yang diriwayatkan dari para gurunya dan juga dari ayahnya. Hadis-hadis yang terhimpun dalam kitab ini tidak semuanya *muttasil* (bersambung sampai kepada Rasulullah SAW). Sebagian hanya sampai kepada para sahabat (*mauquf*) atau kepada tabi'in (*mursaf*).
- b. Kitab *Ikhtilaf Abi Hanifah wa Ibni Abi Laila*. Dari judul kitab ini sudah terlintas bayangan dari isinya yang menghimpun perbedaan-perbedaan mendasar dalam fiqh antara *Abu Hanifah* dan *Ibnu Abi Laila* yang keduanya merupakan guru dari Imam Abu Yusuf.
- c. Kitab *al-Radd ala Siyar al-Auza'i*. Kitab ini memuat beberapa pendapat dan pandangan Abu Yusuf tentang beberapa hukum Islam yang merupakan himpunan dari beberapa kritikan dan sanggahan-sanggahan beliau terhadap pendapat al-Auza'i di seputar perang dan jihad.
- d. Kitab *Adabu al-Qodhi*. Sebuah kitab yang memuat tentang ketentuan-ketentuan yang harus dipenuhi oleh seorang hakim (*Qodhi*), hal-hal yang berkenaan dengan tatacara pelaksanaan hukum, serta beberapa studi kasus yang terkait dengan permasalahan lembaga kehakiman. Dalam kitab ini Abu Yusuf memberi penjelasan yang panjang lebar tentang praktek hukum yang seharusnya dengan mengacu kepada pandangan Hanafiah.

- e. Kitab *Al-Maharij fi al-Haili*. Sebuah kitab yang disusun atas bantuan muridnya Imam Muhammad bin Husein al-Syaibani. Kitab ini memuat tentang kajian biologi, tentang binatang-binatang dan hal-hal yang berkenaan dengannya. Namun kitab ini belakangan lebih dikenal sebagai buah karya Muhammad bin Husein al-Syaibani.
- f. Kitab *al-Jawami'*, yang banyak memuat tentang hal yang berkenaan dengan pendidikan serta muatan-muatannya. Dalam kitab ini juga banyak diskusi tentang muatan ide yang dituangkan oleh seorang muridnya Basyir bin Walid.
- g. Kitab *al-Kharâj*. Kitab ini merupakan kitab beliau yang paling utama dan terkenal, sehingga mengalahkan kemasyhuran beberapa kitab-kitab beliau yang lain, karena selain kitab ini memuat tentang banyak masalah-masalah yang erat kaitannya dengan fenomena-fenomena sosial, kitab ini pun telah dijadikan sebagai panduan dalam menentukan kebijakan perekonomian pada masa dinasti Abbasiyah, terutama sejak di bawah pemerintahan Harun al-Rasyid. Dan dengan kitab ini pulalah beliau dinobatkan menjadi *fakih*. Dan dalam beberapa kesempatan para tokoh juga menobatnya sebagai tokoh ekonomi muslim klasik.

Selain beberapa kitab di atas sebagian ilmuwan menginformasikan tentang masih banyak lagi kitab-kitab yang ditulis oleh Imam Abu Yusuf, seperti yang diungkapkan Ibnu Nadim (w.386 H/995 M.), yang merupakan salah seorang tokoh sejarawan dan ulama mazhab Hanafiyah yang mengatakan bahwa Abu Yusuf juga menulis beberapa kitab tentang *al-Sholah*, *al-Zakah*, *al-Shiyam*, *al-Bai'*, *al-Faraid*, *al-Wasiah* dan lain-lain. Namun beberapa kitab dan tulisan

tentang itu sebagian masih berupa manuskrip-manuskrip dan sebagian lagi ada yang berbentuk naskah yang sulit untuk dilacak bagian-bagiannya secara sempurna.³⁵

3. *Background* Pemikiran

Metode dan pemikiran Abu Yusuf tentang ekonomi setidaknya dilatar belakangi oleh beberapa faktor yang bisa dikelompokkan sebagai *ekstern* dan *intern*. Faktor *intern* yang muncul dari latar belakang pendidikannya sendiri, antara lain berguru pada beberapa orang tokoh yang tergabung di dalamnya sebagai ulama fiqh (lihat tokoh-tokoh yang menjadi gurunya). Hal tersebut terlihat dari pendapatnya yang pasti disesuaikan dengan setting sosio kultural masyarakatnya, sehingga aplikasi dari setting sosio kultural tersebut akan mewarnai masing-masing pendapat para tokoh yang telah banyak mewarnai pemikiran Abu Yusuf. Selain itu aspek rasionalitas yang kurang ditempatkan pada posisi netral, kritis serta digunakan sebagai sarana dialog, melainkan pada posisi kontradiktif, perselisihan dan justifikasi, sehingga kurang memberikan kedewasaan berpikir pada masyarakat Islam pada masanya. Abu Yusuf dalam hal ini berupaya ke arah pelepasan belenggu tersebut dengan membongkar sedikit demi sedikit kekangan pemikiran yang telah ditelurkan para ulama sebelumnya. Ini terlihat dari beberapa metode pemahamannya yang lebih mengedepankan *ra'yu* sebagai landasan berpikir dalam penetapan hukum. Selain itu pembebasan

³⁵ Muhammad Abdu Rahman bin Jundal, *Manahij al-Bahitsin..... Op.,Cit.*, 132-134, Bandingkan, *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar baru van Hoeve, tt.), hal.16-17

taqlid juga terlihat dari tulisannya yang tidak sedikit berbeda pendapat dan bahkan bertentangan sama sekali dengan gurunya Abu Hanifah atau Abu laila.³⁶

Faktor *ekstern* (di luar Islam), adalah adanya sistem pemerintahan yang absolut dan terjadinya pemberontakan-pemberontakan masyarakat terhadap kebijakan Khalifah yang sering mengabaikan hak-hak masyarakat serta menindas kaum lemah.³⁷ Abu Yusuf tumbuh pada saat situasi politik dan ekonomi kenegaraan yang tidak stabil, karena antara penguasa dan tokoh agama sangat sulit untuk dipadukan.³⁸ Abu Yusuf dengan setting sosio kulturalnya amat menyadari ancaman ini, dan pandangan tentang Islam tersebut tidak saja di bidang politik, tapi juga pada sisi kultural sehingga tidak aneh kalau pada gilirannya Abu Yusuf harus memilih pendapat berbeda dari gurunya Abu Hanifah, dalam masalah penerimaan tawaran pemerintah untuk menjadi hakim. Analisis ini bisa saja dikarenakan background pemikiran Abu Yusuf yang terserap dari multitokoh, namun tidak menutup kemungkinan penerimaan tawaran tersebut bagian dari upaya untuk menyelamatkan ajaran agama (*mazhab*) gurunya, atau kepentingan politik, sosial, ekonomi lainnya yang harus mendudukkannya pada jabatan yang

³⁶ Lihat, beberapa kitab Mazhab Hanafi, di antaranya, *al-Rad ala al-Siyar al-Auza'i, dan al-Kharaj* (untuk menyebut di antaranya) selalu memaparkan pendapat Abu Hanifah, dan kemudian pendapat murid-muridnya, yang termuat di antaranya Abu Yusuf, dan lainnya

³⁷ Hal ini terlihat dari tidak adanya kekuasaan khalifah yang bertahan lama, Akibat kondisi politik dan ekonomi yang tidak stabil, mulai dari Abu Abbas Assafah yang memerintah lebih kurang empat tahun, Abu Ja'far al-Mansur, lebihkurang duapuluhsatu tahun, al-Mahdi, lebihkurang sepuluh tahun, al-Hadi satu tahun, baru Harun al-Rasyid yang memerintah selama lebihkurang duapuluhlima tahun. Lihat, (Bab. II Abu Yusuf dalam lingkup sejarah).

³⁸ Hal ini terlihat dari adanya pertentangan penguasa dengan tokoh seperti Imam Abu Hanifah sebagai pencetus pemikiran Hanafian, yang hidup 52 tahun pada masa dinasti Umayyah dan 18 tahun pada masa dinasti Abbasiyah harus menerima hukuman akibat beberapa penolakan terhadap ajakan dan tawaran penguasa, terutama tawaran jabatan Hakim yang seringkali ditolak oleh Abu Hanifah sehingga pada masa al-Mansur (754-775) beliau harus menerima hukuman keluar masuk penjara. Penelusuran lebih jauh tentang ini baca, Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, Cet. VIII, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1974), hal.184. Baca juga, Jurzi Zaidan, *Tamaddun fi al-Islam*, Juz II, (Kairo: tt.) hal.,186, Bandingkan, Al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jilid XIII, (Bairut: Dar- al-Fikri, tt.), hal.328-329.

tidak pernah diterima oleh Abu Hanifah seumur hidupnya. Namun interaksi antara Abu Yusuf sebagai tokoh agama dan Khalifah sebagai penguasa masing-masing mempunyai nilai kepentingan dan harapan, baik itu jangka pendek maupun jangka panjang.

Berangkat dari realitas setting sosio kultural seperti itulah Abu Yusuf tampil kepermukaan dengan beberapa muatan pemikiran ekonomi *al-Kharâj* tersebut. Setting sosio kultural seperti ini pada gilirannya berpengaruh terhadap pola pikir dan cara pandang masyarakat pada masanya, terutama pada muatan pemikiran Abu Yusuf yang tidak terkecuali padanya kitab *al-Kharâj*.

4. Kitab *al-Kharâj*: Sebuah Pengenalan Awal

Al-Kharâj buah karya Abu Yusuf yang sempat menjadi panduan manual perpajakan pada masa khalifah Harun al-Rasyid ini sebenarnya memiliki berbagai versi percetakan. Yang tertua di antaranya adalah edisi *Bulaq* yang dicetak pada tahun 1302/1885. Kemudian *Salafiah Press* mengeluarkan kembali satu edisi, dan sempat mengalami beberapa kali cetakan ulang yang memuat isi dan hadis yang sama. Edisi ini hanya memberi kesan tampilan perbedaan halamannya saja. Melihat dari beberapa tampilannya tersebut, kuat dugaan edisi ini bersumber pada bahan dan manuskrip yang sama.

Pada edisi *Bulaq* yang merupakan cetakan pertama dari buku ini tidak memiliki kelengkapan editorial, sementara pada edisi *Salafiyah Press* sebagian memiliki editorial, namun hal itu hanya sebagian kecil saja. Sementara edisi yang lengkap tentang kitab *al-Kharâj* ini terdapat dalam satu komentar yang diberi

judul *Fiqhu al-Mulk wa miftah al-Ritâj* yang ditulis oleh Abul Aziz bin Muhammad al-Rahbi (W. 1194 H.) -selanjutnya disebut (Rahbi)-, dan tulisan ini diedit oleh A.U.Kabishi yang telah meletakkan kitab *al-Kharâj* dalam beberapa komentar serta membuat perbedaannya secara sistematis dengan edisi Rahbi, edisi ini terdapat dalam dua manuskrip yang kemudian dicetak dengan hasil yang sangat memuaskan. Selain itu juga ada teks yang dicetak dan diedit oleh Ikhsan Abbas, namun edisi ini tidak menampilkan hasil yang lebih baik dari edisi yang diproduksi oleh Kabishi tersebut. Pada tahun 1352 kitab ini kembali dicetak pada penerbit *Daru al-Maa'rifah li al-Thabi'ah* di Bairut Libanon, edisi ini juga memuat materi dan hadis yang sama dengan edisi *Bulaq*, dan edisi inilah yang digunakan dalam penelitian ini.

Kitab *al-Kharâj* yang menjadi obyek penelitian ini memuat beberapa tulisan yang dimulai dari nasehat dan wejangan yang dialamatkan Abu Yusuf kepada Amiru al-Mu'minin dan Putra mahkota, yang isinya tidaklah memuat tentang hukum melainkan tentang nasehat umum (yang paling dominan daripada muatan-muatan fiqh) yang diikuti dengan sejumlah hadis yang mayoritas dikategorikan sebagai hadis-hadis marfu'.³⁹ Setelah memberi nasehat yang panjang lebar kepada Khalifah dan putra mahkota, barulah Abu Yusuf memuat tulisannya

³⁹ Nasehat-nasehat tersebut seperti :

لا تؤخر عملك اليوم الى غد فانك اذا فعلت ذلك اضعفت. ان الاجل دون الامل فبا در الاجل با لعمل فانه لا عمل بعد الاجل. ان للرعاة مؤدون الى ربهم ما يؤدى الراعى الى ربه فاقم الحق فيما ولاك الله وقلدك ولو ساعة من نهار. فان اسعد الرعاة عند الله يوم القيامة راع سعت به رعيته. ولا تزغ فتز يغ رعيته. واياك والامر بالهوى والاخذ بالغضب. واذا نظرت بالامر بين احدهما للاخرة والاخر للدين فاختر الامر الاخره على امر الدين فان الاخره تبقى والاخره تقنى وكن من خشية الله على حذر واجعل الناس عندك في امر الله سواء القريب والبعيد..... الخ (الخراج : ٤)

Setelah wejangan dan nasehat seperti di atas diikuti kembali oleh hadis-hadis seperti:

قال ابو يوسوف: حدثني بعض اشياخنا عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر الصديق رضى الله عنه بعث يزيد بن ابي سفيان الى الشام فمشى معهم نحو من ميلين. فقيل له: يا خليفة رسول الله، لو انصرفت. فقال: لا، انى سمعت رسول الله صلعم يقول: من اغبرت قدماه فى سبيل الله حرمهما الله على النار. (الخراج: ٦)

tentang hukum yang berhubungan dengan distribusi, rampasan perang, dan kemudian dilanjutkan dengan berbagai hal yang berkenaan dengan kepemilikan tanah, pajak tanah, dan pajak-pajak hasil pertanian. Kemudian diperluas dengan diskusi tentang pajak-pajak dalam term *Kharaj* yang kemudian menghasilkan beberapa term seperti ‘*Ushr*, *Zakat* atau *Shadaqah*. Jika diperhatikan secara sepintas kitab ini hanya memuat beberapa hal yang berkenaan dengan pajak dan shadaqah, serta yang erat kaitannya dengan peperangan saja. Namun jika diteliti lebih seksama akan terlihat muatannya yang begitu banyak tentang ekonomi, hal ini terlihat dari pembahasannya yang dilanjutkan dengan *Jizyah* yang hanya diberlakukan pada orang-orang non-muslim, dan ini dimuat secara bersamaan dengan pembahasan mengenai status sosial, hak dan kewajiban penduduk non-muslim di negara Islam, dan pada bagian akhir juga memuat tentang topik-topik yang berhubungan dengan hudud, gaji pegawai pemerintah, fiskal, devisa negara, kesejahteraan non-muslim dan lain sebagainya.

Penamaan kitab ini dengan sebutan *al-Kharâj* dikarenakan memilih beberapa persoalan mayoritas yang berbicara tentang pajak, *jizyah*, serta terinspirasi dari penjelasan tentang beberapa persoalan yang menjelaskan tentang administrasi pemerintahan. Jika ditelusuri lebih jauh dari akar katanya yang berasal dari “*Kharaja*” yang secara linguistik mempunyai arti “keluar” atau “mengeluarkan dari tempatnya”, sementara “*Kharj*” atau “*Kharaj*” dapat dimaknai dengan “apa yang dikeluarkan”, atau kebalikan dari bahasa “upaya untuk

mengeluarkan”. Hal ini terinspirasi dari firman Tuhan dalam QS.18:94⁴⁰ dan QS.23:72.⁴¹ Selain itu *Kharaj* juga dapat diartikan sebagai harta yang dikeluarkan oleh pemilik tanah untuk diberikan kepada negara. Pada bagian lain *Kharaj* juga dapat diartikan dengan apa yang dibayarkan untuk pajak tanah pertanian atau pajak hasil bumi. Jika dilihat dari beberapa aspek garapannya yang melingkupi beberapa bentuk dari perpajakan yaitu pajak bumi, *jizyah* dan *ushr*, maka pengertian *Kharaj* dapat dikembangkan ke arah pengertian yang lebih luas, yaitu hasil karya ilmu ekonomi yang meliputi segala bentuk sumber kekayaan umum.⁴²

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa kitab ini terlihat sekali tampil beda dari beberapa kitab lainnya. Hal ini tidak saja dikarenakan muatannya tentang hadis yang ditopang dengan beberapa pendapat dan komentar dari pengarangnya, tapi juga mempunyai keunikan dan ciri khas tersendiri. Hal ini terlihat dalam setiap permasalahan yang dikemukakan dalam menguraikan bagian-bagian yang paling dominan dari isi kitab tersebut selalu diungkapkan dengan istilah “*Qola*” atau “*Qola Abu Yusuf*”, bahkan dalam satu judul ada terdapat “*duapuluhtiga*” kali ucapan kata-kata tersebut yang terinci darinya “*enam*” kali ucapan *Qola Abu Yusuf*, sementara “*tujuhbelas*” kali lainnya adalah dibahasakan dengan “*Qola*” yang anonim. Pada bagian lain juga akan ditemukan hal yang sama sebanyak “*sepuluh*” kali, “*tujuh*” kali di antaranya dibahasakan

⁴⁰ “... maka dapatkah kami memberi suatu pembayaran kepadamu supaya kamu membuat dinding antara kami dan mereka.”

⁴¹ “Ataukah kamu meminta upah kepada mereka..? Maka Upah dari Tuhanmu adalah lebih baik, dan Dialah pemberi rezeki yang paling baik.”

⁴² Baca, Abdullah Zakiy al-Kaaf, *Ekonomi dalam perspektif Islam*, (Bandung: Pustaka setia, 2002), hal. 149. Bandingkan, Abu Yusuf, *al-Kharāj*, *Op.,Cit.* hal. 28, 42, 94, 69, 117, 128 dan beberapa analisisnya tentang tindakan Umar dalam kitabnya dengan *Kharāj*. Kajian lain yang lebih mendalam tentang ini juga terdapat dalam tulisan Najman Yasin, *Tathawwur al-Audha’...Op.,Cit.*, hal.184-185

dengan "Qola Abu Yusuf" sementara sisanya dibahasakan dengan anonim. Selain itu hadis-hadis yang terdapat dalam kitab inipun diriwayatkan dengan *isnad* yang mayoritas, dan muatan-muatan kitab inipun merupakan respon dari realitas yang terjadi, karena sebagian besar isi buku ini (untuk tidak mengatakan semuanya) adalah jawaban hasil dialog dari pertanyaan Khalifah tentang semua yang berkenaan dengan praktek administrasi negara.

Pada bagian inti dari karya monumental Abu Yusuf ini memulai pembahasan tentang judul yang berkenaan dengan *pembagian harta rampasan perang*, yang di dalamnya juga memuat judul tentang *Fa'y* dan *Kharaj*. Kemudian dilanjutkan dengan judul yang kedua dengan pembahasan tentang *Apa yang telah dilakukan di Sawad*, yang di dalamnya memuat sebanyak "duapuluhtiga" bagian, yang kemudian dibagi lagi menjadi "dua" bagian, pada bagian *pertama* terfokus pada hal-hal yang erat kaitannya dengan perluasan kekuasaan (*ekspansi*), dan ini terbagi lagi menjadi "dua" bagian, yaitu hal yang berkenaan dengan penaklukan dan konsekuensinya. Kemudian diikuti dengan "lima" bagian yang menceritakan tentang pertempuran *Qodisiyah* dan "empat" bagian tentang pertempuran di *Nihawand*. Pada bagian *kedua*, fokus bahasannya lebih ditekankan pada hal yang berkenaan dengan pajak tertentu yang diberlakukan atas inisiatif Umar. Bagian ini memuat lagi satu pandangan hukum yang langsung dianggap pandangan Abu Yusuf, serta diikuti dengan *sebelas* hadis yang menceritakan tentang aktivitas Umar.⁴³ Setelah itu dilanjutkan lagi dengan bagian yang menjelaskan tentang hal yang berkenaan dengan tanah wilayah Syam (*syria*) dan Jazirah. Dan dilanjutkan

⁴³ Lihat, Abu Yusuf, *al-Kharāj*, (Libanon: ed. Dar al-Ma'rifah, 1353), Bandingkan dengan anilis Norman Calder, *Stadies...Op.,Cit.*, hal.115-116

dengan penjelasan tentang pendistribusian yang dilakukan oleh Abu Bakar dan Umar pada masa sahabat yang kemudian memberi beberapa penjelasan tentang tindakan yang akan dilakukan di *Sawad*. Setelah berpanjang lebar menjelaskan tentang hal yang berkenaan dengan tindakan yang akan dilakukan di *Sawad* kitab ini memberi informasi dan penjelasan tentang *Qatha'i*, dan setelah itu dilanjutkan kembali dengan uraian tentang tanah-tanah Hijaz, Makkah, Madinah, Yaman dan Arab. Dalam beberapa kesempatan kitab inipun mengupas tentang Khawarij, Basrah, dan Khurasan. Dan kemudian bahasan tersebut dilanjutkan dengan hal-hal yang berkenaan dengan kelompok *Ahli al-Harbi*, yang dilanjutkan dengan hal yang berkenaan dengan tanah mati, dan pada berikutnya tentang hukum yang berkenaan dengan orang-orang yang murtad, dilanjutkan dengan tanah Madinah dan penduduknya, tanah *Usry* dan kaitannya dengan *Kharaj*, hal yang berkenaan dengan kekayaan laut, kemudian dilanjutkan dengan hasil produksi binatang seperti madu, dan sejenisnya yang dikaitkan dengan pajak. Beberapa uraian tersebut di atas dilanjutkan dengan bahasan tentang shadaqah, dan pada beberapa bagian akhir kitab ini menjelaskan tentang beberapa hal yang erat kaitannya dengan mekanisme pasar, pendapatan negara, keuangan, serta beberapa penegasan pada keterangan-keterangan sebelumnya.

Jika ditelusuri lebih jauh akan ditemukan lebih banyak lagi keunikan dan perbedaan kitab ini daripada beberapa kitab-kitab lainnya, baik itu yang sifatnya merupakan bagian dari keunggulan maupun beberapa hal yang berkenaan dengan kekurangannya. Untuk mensikapi kajian lebih mendalam dan transparan, ada baiknya kita telusuri dulu muatan-muatan pemikiran Abu Yusuf ini dalam kitab

al-Kharāj tersebut yang punya kaitan erat dengan kajian ekonomi, yang kemudian akan mengantarkan tulisan ini kepada beberapa pandangan yang akan mengupas kitab *al-Kharāj* Abu Yusuf, baik itu dari aspek metodologi, sistematika maupun beberapa kebijakan yang akan dimuat pada bab-bab berikutnya.

B. Setting Sosio Kultural

1. Sistem Pemerintahan

Harun Nasution memeta perkembangan sejarah dalam Islam ke dalam tiga periode besar yaitu *Klasik, Pertengahan* dan *Modern*. Periode *Klasik* (650-1250) merupakan zaman kemajuan, periode ini terdiri dari *dua* fase, *pertama*, fase *ekspansi, integrasi* dan puncak kemajuan (650-1000). Pada zaman inilah daerah Islam meluas melalui Afrika utara sampai ke Spanyol di Barat dan melalui Persia sampai ke India Timur. Daerah-daerah ini tunduk kepada kekuasaan Khalifah yang pada mulanya berkedudukan di Madinah, kemudian di Damaskus dan terakhir di Baghdad. Pada masa ini ilmu pengetahuan dan kebudayaan Islam berkembang dan bahkan memuncak, sehingga catatan sejarah memuat satu masa dalam periode klasik ini sebagai *Golden Age of Islam*,⁴⁴ atau dalam bahasa Philip K. Hitti dikenal dengan *The Most Brilliant period*⁴⁵ (masa paling cemerlang). *Kedua*, yaitu fase *Disintegrasi* (1000-1250). Pada masa ini keutuhan umat Islam

⁴⁴ Untuk diskusi lebih mendalam tentang masa kejayaan / keemasan Islam ini dapat dilacak pada tulisan Maurice Lombard, *The Golden age of Islam*, (New York: American Elsevier, 1975).

⁴⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: MacmillanPress, 1974), hal. 297

dalam bidang politik mulai pecah, kekuasaan Khalifah menurun dan akhirnya Baghdad dirampas dan dihancurkan oleh Hulagu Khan pada tahun 1258.⁴⁶

Jika Istilah *Golden age of Islam* atau zaman keemasan Islam pada fase pertama masa *Klasik* tersebut dapat disepakati sebagai sebuah fakta sejarah, maka tesis sejarah pemikir ekonomi yang dikemukakan oleh Paul A. Samuelson dan J. Schumpeter dalam beberapa kajian sejarah ekonomi yang dimuat pada beberapa kurikulum pendidikan ekonomi kiranya perlu ditelaah dan dikaji ulang secara kritis, karena tulisan tersebut menafikan sama sekali adanya *Golden Age* dalam Islam, bahkan lebih jauh Samuelson mengungkapkan adanya *Grad gap* dalam Islam. Padahal jika dilihat dari muatan dan kemajuannya kekhalifahan dalam Islam ini mempunyai garis runtun sejarah yang tak terputuskan, hal ini dapat dilihat dari perbandingan sejak masa Nabi sampai pada masa Bani Abbasiyah yang sering disebut sebagai puncak kemajuan Islam. Kalau kemajuan pada masa Nabi sering disebut sebagai suatu kemajuan di bidang agama dan politik, masa *Khalifah Rasyidah* sebagai sebuah kemajuan dalam bidang politik dan kemiliteran, masa *Bani Umayyah* telah memperlihatkan kemajuan di bidang politik, ekonomi dan militer, maka pada masa *Bani Abbasiyah* merupakan puncaknya yang telah memperlihatkan kemajuan di bidang politik, ekonomi, militer, sains dan peradaban. Pengaruh serta mata rantai dari keterkaitan antara masing-masing kemajuan ini kiranya telah menafikan istilah *grad gap* yang dikemukakan Samuelson di atas.

⁴⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal.13

Abu Yusuf jika dilihat dari tahun kehidupannya, menunjukkan bahwa ia hidup pada masa transisi dua zaman kekhalifahan dalam Islam yaitu pada akhir kekuasaan bani Umayyah dan kekuasaan bani Abbasiyah. Sejarah mencatat bahwa dinasti Abbasiyah berhasil didirikan setelah munculnya berbagai pemberontakan yang dilakukan oleh keturunan al-Abbas dan para penentang lainnya terhadap kekuasaan dinasti bani Umayyah di Damaskus. Ketidakberdayaan menghadapi pemberontakan massal yang berkepanjangan tersebut telah menyebabkan tumbangannya bani Umayyah pada tahun 750 M / 132 H dengan dikalahkannya Khalifah Marwan II.⁴⁷

Analisis sejarah terhadap runtuhnya Umayyah dengan revolusi Abbasiyah ini telah banyak dikemukakan para tokoh, di antaranya Ibnu Katsir dalam *al-Bidayah* nya mengatakan adanya kekecewaan penduduk terhadap pimpinan yang telah melakukan praktek ketidakadilan dan kezaliman terhadap beberapa golongan. Di antaranya kaum *mawali* yang pada gilirannya menyebabkan para penduduk untuk berbalik mendukung semua pemberontakan terhadap kekhalifahan, di samping adanya kelemahan yang dialami oleh pemerintahan dinasti Umayyah sendiri.⁴⁸ Analisis yang sama juga dikemukakan oleh W. Montgomeri Watt, yang mengatakan adanya ketidakpuasan yang berkaitan dengan masalah *klan* atau muslim non-Arab yang merasa inferior dengan muslim Arab.⁴⁹ Namun Stephen Humprey dalam hal ini memberi analisis yang berbeda,

⁴⁷ Marwan Ibnu Muhammad adalah Khalifah yang ke-14 sekaligus yang terakhir dari Bani Umayyah, Damaskus.

⁴⁸ Untuk kajian mendalam tentang Analisis ini dapat dibaca, Ibnu Katsir, *al-Bidayah waal-Nihayah*, Jilid V. (Beirut: Daral-Fikri, 1993), hal. 31

⁴⁹ Baca, William Montgomery Watt, *A sort History*, Terj. Imron Rosadi, *Islam*, (Yogyakarta: jendela, 2002), hal.45

karena selain dari adanya perbedaan antara muslim dan non muslim, sesuatu yang lebih krusial dalam pandangan beliau ialah adanya pengabaian terhadap kelompok ekonomi yang merupakan faktor penting dalam sistem produksi dan distribusi.⁵⁰

Terlepas dari analisis revolusi yang membawa kepada diskusi yang sifatnya simplistik di atas, yang jelas adanya pergeseran kekuasaan dari dinasti Umayyah kepada dinasti Abbasiyah telah memuat fase baru dalam sejarah Islam, karena masa inilah yang tercatat sebagai akhir dari riwayat entitas politik Islam yang didominasi oleh golongan aristokrasi Arab kepada periode muslim Arab dan non-Arab secara bergandengan ke arah entitas politik Islam yang universal berdasarkan prinsip *equalitas* antara muslim Arab dan non-Arab. Abu Yusuf dalam hal ini ikut andil dalam catatan pelaku sejarah pada zamannya. Hal ini erat kaitannya dengan kepindahan beliau dari Kufah ke Baghdad pada tahun 166 H / 782 M. yang disambut dengan hangat oleh Khalifah Abbasiyah yang dipimpin oleh al-Mahdi (159H/775M-169H/782M) dengan mengangkatnya sebagai hakim di Baghdad Timur. Jabatan hakim tersebut terus dipegangnya sampai masa pemerintahan al-Hadi (169 H/785 M-170 H/786 M). Menurut William Muir masa ini adalah masa peralihan dari pemerintahan Abbasiyah yang telah terkesan keras ke arah pemerintahan yang lembut dan makmur.⁵¹ Sejarah telah mencatat bahwa pemerintahannya sebagai pemerintahan yang lemah lembut dan dermawan, hal ini dapat dibuktikan dari sikapnya yang memulai pemerintahan dengan membebaskan semua tahanan yang berada di penjara (terkecuali tahanan yang dianggap bisa

⁵⁰ R. Stephen Humprey, *Islamic History, A prame work for inquiry*, (New Jersey: Princeton University press, 1991), hal. 104

⁵¹ William Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, (London: Darf Publiser, 1984), hal. 465

membahayakan). Pada masa inipun terlihat usahanya yang sangat positif ke arah pembebasan daerah yang selama ini terkekang oleh pemerintahan ayahnya. Selain itu pembangunan yang sifatnya ke dalam juga ditingkatkan. Hal ini terbukti dari upayanya yang banyak memperbesar masjid, sekolah-sekolah dan menatanya sedemikian rupa serta memberi tunjangan kepada para masyarakat yang dianggap tidak mampu mencari nafkah karena sakit, atau kepada para fakir miskin dan anak terlantar, sehingga wilayah Abbasiyah pada masa pemerintahannya menjadi banyak dikunjungi para pendatang dari luar daerah. Hal ini secara tidak langsung akan memberi dampak positif terhadap pertumbuhan ekonomi kenegaraan saat itu.

Setelah al-Mahdi yang terkenal begitu toleran dan bijak ini, pemerintahan kemudian diganti oleh adiknya al-Hadi, namun al-Hadi ini tidak sempat memerintah dalam waktu yang lama, karena beliau mendapat saingan dari adiknya Harun yang kemudian dikenal dengan Harun al-Rasyid. Pada masa Harun al-Rasyid inilah Abu Yusuf mencapai puncak karirnya dalam jabatan kenegaraan, karena pada masa Khalifah Harun al-Rasyid ini beliau diangkat menjadi *Qodhi Qudhat*, yaitu ketua majelis para Hakim, atau dalam sistem pemerintahan Indonesia saat ini kiranya dapat disepadankan dengan ketua Mahkamah Agung. Pada masa ini pula yang dalam analisis sejarah ditetapkan sebagai puncak kejayaan Islam atau sering disebut zaman keemasan Islam (*The Golden Age of Islam*).

Harun al-Rasyid merupakan Khalifah paling besar dan cemerlang dalam kurun pemerintahan dinasti Abbasiyah. Catatan sejarah menginformasikan bahwa beliau telah memerintah selama 23 tahun, dan telah membangun sebuah kemajuan

dan kejayaan yang luar biasa di bidang politik, ekonomi, perdagangan dan ilmu pengetahuan serta peradaban Islam, sehingga banyak ditemukan kisah yang menceritakan tentang keagungannya.⁵² Di bawah pemerintahan Harun al-Rasyid ini pulalah Baghdad menjadi kota metropolitan dan kota utama bagi dunia Islam yang dijadikan sebagai pusat pendidikan, ilmu pengetahuan, pemikiran dan peradaban Islam, serta pusat perdagangan ekonomi dan politik.

Walaupun dalam catatan sejarah, masa pemerintahan Abbasiyah ini dikenal sebagai masa kejayaan Islam atau *The Golden Age of Islam*, namun pada sisi lain seperti karakter politik dan gaya pemerintahan belum memberikan perubahan yang mendasar dari pemerintahan sebelumnya, karena gaya pemerintahan dinasti Abbasiyah secara keseluruhan masih memberi kesan kekuasaan mutlak dan bersifat tidak terbatas, karena secara politis pada masa awal pemerintahan bani Abbasiyah, Khalifah memegang kekuasaan pada dua aspek yaitu aspek spritual dan aspek temporal. Aspek spritual adalah berorientasi pada keagamaan, di mana Khalifah berfungsi sebagai wakil Tuhan di muka bumi, sementara pada aspek temporal yang merupakan orientasi keduniaan yang memberi wewenang sepenuhnya kepada pemerintah sebagai pemegang otoritas dalam pemerintahan. Hal ini erat kaitannya dengan corak dan gaya pemerintahan sebelumnya, yaitu dinasti Umayyah dan kekaisaran Persia dan Sasaniah, sehingga dalam analisis Marshal GS.Hodgson, corak dan karakteristik yang ditampilkan

⁵² Lihat, Al-Thabari, *Tarikh*, jilid IX yang mengatakan bahwa Harun al-Rasyid telah menjadi figur yang sangat legendaris karena cerita-cerita tentang dirinya dalam kitab *Alf lailah wa lailah* (1001 malam). Bandingkan, *Encyclopedia Americana*, Vol. VIII, 1976, hal. 834, yang mengatakan bahwa Harun al-Rasyid begitu termasyhur, sehingga sempat menjadi buah bibir baik di barat maupun di timur, Baca juga Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Ed. Terj. Mulyadi kartanegara, *Iman dan sejarah dalam peradaban dunia*, Buku ke.II, *Peradaban Khalifah Agung*, (Jakarta: Paramadina, 2002), hal. 77

pemerintahan Abbasiyah ini tidak ada bedanya dengan corak dan warna kepemimpinan yang Absolut.⁵³ Tradisi absolutisme ini telah berlangsung sejak masa-masa pertama pembentukan dan perkembangannya. Hal ini terlihat dari kekuasaan Khalifah yang siap untuk memenggal seketika setiap leher para penentang dan orang yang menolak perintah Khalifah sebagai kepala negara. Hal itu juga terlihat dari beberapa tindakan lain yang sifatnya mengeleminasi seluruh musuh politik mereka pada masa-masa selanjutnya dengan berbagai jenis kebencian yang didekati dari sudut pandang *historis, teologis, politis* dan *geneologis*.

Dari sudut pandang *historis*, bani Umayyah selalu dianggap sebagai pemicu malapetaka besar dalam sejarah umat Islam. Dari sudut *teologis*, bani Umayyah dianggap sebagai penyebab pertama yang mengundang umat melakukan dosa kolektif dalam bentuk fitnah, intrik melakukan pembunuhan dan kelicikan untuk merebut kekuasaan dan jabatan. Dari sudut pandang *politis*, bani Umayyah dianggap telah merusak tatanan sosial politik yang telah disepakati umat Islam, dengan mengubah sistem Khilafah yang dipandang ideal dan demokratis kepada sistem kerajaan yang turun temurun. Dari aspek *Geneologis*, bani Umayyah bukanlah *klan* atau keluarga Nabi, karena itu mereka dipandang tidak pantas untuk menjadi Khalifah.⁵⁴

Terlepas dari beberapa analisis karakteristik pimpinan dinasti Abbasiyah yang dalam beberapa aspek telah memberi kesan absolutisme tersebut, yang jelas sejarah telah mencatat bahwa masa ini telah merajut benang emas sebagai masa

⁵³ Marshal GS. Hodgson, *The Venture of Islam, Ibid.*, hal. 63-66

⁵⁴ Baca, Didin Saefuddin, *Op.Cit.*, hal. 59-61

kemajuan yang luar biasa di dunia keislaman. Karena kemajuan-kemajuan tersebut meliputi semua aspek kehidupan masyarakat, tak terkecuali pada aspek sosial, pemikiran rasional, sains dan teknologi, serta pada bidang ekonomi dan keagamaan. Untuk melihat beberapa aspek kemajuan di atas, berikut tulisan ini akan menelusuri aspek ekonominya, hal ini dianggap penting dalam upaya memeta dan memosisikan pemikiran Abu Yusuf sebagai obyek penelitian ini di tengah gejolak perekonomian masyarakat Abbasiyah yang beliau sendiri ikut berperan dalam menyulut dinamika perekonomiannya, serta upaya untuk melihat dalam posisi apa dan kondisi bagaimana kitab *al-Kharâj* yang menjadi panduan sebagian besar perekonomian kerajaan tersebut ditulis.



2. Konteks Sosial Ekonomi

Prestasi luar biasa yang juga dicapai pada masa pemerintahan dinasti Abbasiyah adalah kemajuan dalam bidang sosial ekonomi. Hal ini terlihat dari stabilnya kondisi perekonomian negara dan masyarakat yang pada gilirannya menjadikan kota Baghdad sebagai lalulintas perdagangan antarnegara. Hal ini erat kaitannya dengan terkumpulnya beberapa bekas wilayah kekuasaan besar seperti Byzantium dan kekaisaran Sasaniah ke dalam satu wilayah Abbasiyah di bawah kekuasaan tunggal Khalifah, sehingga memberi pengaruh positif terhadap pertumbuhan dan perkembangan perekonomian negara yang pada gilirannya menjadikan kota Baghdad sebagai pusat perekonomian yang sangat besar dan mampu menyediakan segala bentuk kebutuhan penduduk terhadap barang maupun jasa. Selain itu segala bentuk aktivitas ekonomi dapat berjalan dengan lancar. Hal

ini didukung oleh segala bentuk aktivitas masyarakat yang aktif dalam menyediakan segala bentuk sumber-sumber ekonomi seperti sektor pertanian, industri, perdagangan, jasa transportasi, kerajinan dan pertambangan. Beberapa wilayah yang berada di bawah kekuasaan Abbasiyah memiliki tanah dan lahan yang sangat subur, seperti Irak dan Mesir yang kondisi geografisnya mempunyai banyak *oase* dan *irigasi*. Sementara pada dataran Afrika juga terkenal sebagai wilayah penghasil gandum dan minyak. Sedangkan Armenia dan Afrika Utara serta Spanyol, Sudan, Asia Tengah dan Afrika Tengah terkenal dengan penghasilan tambang seperti emas perak dan lainnya. Begitu pula pada wilayah lain seperti Iran, Syria dan Mesir yang penduduknya terkenal sangat kreatif dengan kerajinan tangannya.⁵⁵

Adanya pelabuhan besar seperti Teluk Persia dan laut merah yang membuka jalan menuju lautan India dan pelabuhan Syria dan Mesir yang dikenal dengan Alexandria, serta pelabuhan Sisilia dan Gibraltar yang menjadi lalu lintas menuju Eropa telah membuka aktivitas perdagangan antara Timur dan Barat, sehingga aktivitas perdagangan ekspor dan impor pun berlangsung dengan sangat lancar.

Kenyataan di atas membuktikan bahwa aktivitas ekonomi dan perdagangan pada masa Abbasiyah tidak hanya terbatas pada wilayah kekhalifahan saja, karena aktivitas ini juga mencakup wilayah kawasan di luar kekuasaan Islam, dan sampai ke Cina. Sementara negara Cina ketika itu dalam catatan Marshal GS. Hodgson sedang terjadi masa revolusi komersial. Jika dilihat

⁵⁵ lihat, Hasan, *Op.Cit.*, Juz. II, hal. 301-313

dari hubungan perdagangan dan ekonomi antara kedua negara ini sangat baik dan saling menguntungkan kedua belah pihak,⁵⁶ begitu pula dengan negara lain seperti, Afrika Utara, Turki, Asia Tengah, serta Itali. Hal ini menjadikan semua permintaan terhadap berbagai macam komoditas menjadi semakin meningkat, dan secara bersamaan memberi dampak positif terhadap kesejahteraan masyarakat Abbasiyah yang dapat dilihat dari adanya kesetaraan ekonomi, dalam artian tidak memberi kesan perbedaan yang begitu mencolok antara kelas atas dengan kelas bawah.

Pada aspek lain kondisi perekonomian pemerintah yang stabil juga berdampak positif terhadap beberapa pertanian regional, yang semula memberi kesan merosot dan cenderung menjadi bagian yang sangat dilematis, pada masa ini dikelola dengan sangat intensif, sehingga dapat menghasilkan pertanian yang baik dan beragam. Maurice lombard, dalam Didin Saifuddin⁵⁷ memuat beberapa rincian yang dihasilkan pada masa itu sebagai berikut:

Perkebunan	Daerah produksi
Kurma	Jerid, Teluk Persia, Tunis selatan
Kacang-kacangan	Tabessa
Buah ara	Malaga
Kismis	Malaga
Tebu	Spanyol Timur
Kapas	Transaksonia, Iran, Irak Utara
Anggur	Mesir, Arabia Utara
Bahan Pengawet	Damaskus
Jagung	Mediterania
Gabah	Syiria
Pohon Olive	Mediterania, Syiria, Mesopotamia
Gula	Mesir

⁵⁶ M.G.S. Hodgson, *The Venture...., Op.,Cit.*, hal. 6-10

⁵⁷ Didin Safiuddin, *Op.,Cit.*, hal.130-132

Jeruk	Syria
Kentang	Palestina, Mesir
Apel	Syria
Kunyit	Yaman

Sementara pada bidang peternakan juga dapat dilihat pada tabel berikut:

Peternakan	Daerah produksi
Unta	Nejd, Asia Tengah
Kuda	Iran

Pada bagian pertambangan dan tekstil juga dapat dilihat pada tabel berikut:

Pertambangan	Daerah produksi
Emas	Arabia, Armenia, Kirman
Perak	Iran Timur, Spanyol
Besi	Libanon, Afrika Utara, Spanyol
Baja	India selatan
Batu Bara	Georgia
Marmer	Tibris
Pirus	Naysabur
Mutiara	Bahrain

Tekstil	Daerah produksi
Karpet	Iran Irak
Wol	Armenia, Afrika utara, Spanyol
Kain Rami	Mesir
Sutra	Kaspia, Armenia
Kain Brokat	Fars

Puncak kemajuan ekonomi ini dialami pada masa kejayaan Islam, yaitu pada masa khalifah Harun al-Rasyid dan putranya al-Ma'mun. Kekayaan negara yang begitu melimpah ini oleh pemerintah dialokasikan sebagian besar untuk keperluan sosial, hal ini terbukti dari menjamurnya lembaga-lembaga sosial yang didirikan, seperti lembaga pendidikan, rumah sakit, sekolah kedokteran dan farmasi, serta beberapa kegiatan-kegiatan sosial lainnya seperti tempat pemandian

umum, ilmu pengetahuan, kebudayaan dan kesusasteraan (untuk menyebut beberapa di antaranya). Pada masa ini kota Baghdad menjadi kota yang sangat terkenal, karena beberapa kemajuan yang sangat pesat setelah sebelumnya tidak memberi makna apa-apa. Pertumbuhan kota-kota yang sangat pesat ini pada gilirannya membawa Irak sebagai sebuah negara yang sangat terpadang di dunia Internasional. Karena secara tidak langsung hal ini mendorong terjadinya proses asimilasi dari kaum muslim pendatang dan kaum muslim setempat.

Kemajuan dan kesejahteraan ekonomi masyarakat muslim pada masa Abbasiyah ini kiranya tidak terlepas dari beberapa faktor yang mendukung, di antaranya terlihat dari kondisi relatif dari politik dan pemerintahan yang kondusif setidaknya telah mendorong pihak pemerintah dan masyarakat untuk membuka jalur-jalur ekonomi dalam rangka pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari. Selain itu pada masa ini juga tidak cenderung membuka pembebasan wilayah baru, karena fokus pengembangan lebih ditekankan pada kegiatan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat dalam semua sektor. Aspek lain yang juga turut mempengaruhi adalah besarnya arus permintaan (*demand*) bagi kebutuhan-kebutuhan hidup sehari-hari baik yang sifatnya kebutuhan primer, sekunder, maupun tersier. Hal ini dengan sendirinya telah mendorong pelaku ekonomi untuk makin memperbesar kuantitas persediaan (*Supply*) barang-barang dan jasa. Selain itu pada masa ini juga terlihat besarnya arus permintaan akan barang-barang, disebabkan karena peningkatan jumlah penduduk terutama di wilayah perkotaan yang menjadi basis pertukaran aneka macam komoditas komersial, di samping luasnya wilayah kekuasaan dinasti Abbasiyah yang telah mendorong perputaran

dan pertukaran kebutuhan komoditas menjadi ramai, dan wilayah-wilayah bekas jajahan Persia dan Bizantium telah menjadi berkah bagi peningkatan ekonomi yang besar sehingga jalur transportasi laut menjadi sarana yang amat menunjang bagi kelancaran pengiriman barang antarwilayah. Namun yang tidak kalah pentingnya dalam hal ini adalah etos ekonomi para Khalifah dan pelaku ekonomi dari golongan Arab yang memang sudah dibuktikan oleh sejarah sebagai pelaku ekonomi yang tangguh. Hal ini barangkali erat kaitannya dengan kehidupan bangsa Arab dan Nabi sendiri sebagai seorang pedagang, serta beberapa orang sahabat dekat Nabi yang dikenal sebagai seorang saudagar.

C. Perkembangan Ekonomi Pra Abu Yusuf

Menelusuri sejarah pemikiran ekonomi dalam Islam kiranya tidak akan terlepas dari sejarah munculnya Islam pada awal abad ke-7, dan ini akan memberikan gambaran yang erat kaitannya dengan muatan syariat Islam yang sangat universal, menghimpun tata nilai yang sangat sempurna dan dapat sejalan sesuai dengan semua ruang, waktu, serta keadaan. Kesesuaian tersebut tidak hanya terbatas di jazirah Arab saja, tapi lebih jauh mengitari seluruh dunia. Hal ini dikarenakan sejarah perkembangan Islam telah mengalami ekspansi yang sangat cepat pada masa pertama dan masa-masa sesudahnya. Pada masa Abu Bakar Islam telah mencapai seluruh Arabia, di bawah Umar bin Khattab Islam meluas sampai ke wilayah Bizantium, Palestina, Mesir dan wilayah-wilayah Sasaniah, Persia dan Irak. Meskipun pada masa Usman dan Ali perluasan wilayah tersebut terkesan agak stagnasi dan nyaris terhenti akibat timbulnya konflik internal umat

Islam, namun perluasan kekuasaan tersebut terus berlanjut sampai ke seluruh Afrika Utara, Andalusia, Kaukasus, perbatasan wilayah Bizantium di Anatolia, Asia Tengah, Transaksonia dan wilayah Sind di India di bawah pemerintahan Dinasti Umayyah. Kemudian berlanjut ke wilayah Anatolia, Asia Tengah dan Asia Selatan di bawah dinasti Abbasiyah.

Ekspansi wilayah dan kekuasaan tersebut tidak hanya memuat aspek politik kenegaraan saja, karena secara bersamaan juga ikut menata tata nilai kehidupan masyarakat, baik dalam aspek sosial, ekonomi maupun agama. Untuk sampai kepada beberapa muatan tersebut, tulisan ini akan berusaha menelusuri sejarah runtun ekonomi Islam sampai pada masa dinasti Abbasiyah terutama pada kejayaannya di bawah pemerintahan Harun al-Rasyid. Hal ini dilakukan dalam upaya untuk melihat dan memposisikan pemikiran Abu Yusuf dengan beberapa kajian dan pemikiran ekonomi masa-masa sebelumnya. Untuk sampai ke arah itu penelitian ini akan membagi periodisasi perkembangan ekonomi Islam dari masa Rasulullah sebagai tonggak awal sejarah Islam, kemudian dilanjutkan kepada masa Khalafau al-Rasyidin dan seterusnya masa dinasti Umayyah.

1. Masa Rasulullah

Timur tengah yang menjadi wilayah kelahiran Nabi, pada kurun sejarah yang berbeda-beda selalu tercatat sebagai salah satu pusat perdagangan dunia, dan ini berlangsung sejak awal kelahiran Muhammad abad ke-6 dan terus berkelanjutan pada masa-masa Islam diperkenalkan sebagai suatu ajaran agama

pada abad ke-7. Islam pada masa Rasulullah memang tidaklah berbicara tentang ekonomi secara rinci, tapi dari beberapa ajaran yang dimuat dalam kitab sucinya al-Qur'an dan al-Hadis maupun beberapa Sunnah Rasul telah memberikan suatu ajaran etika yang menata kehidupan manusia dalam segala bentuk perilaku, termasuk di dalamnya yang berkenaan dengan perilaku ekonomi, dan ini merupakan suatu landasan dasar yang dapat dijadikan sebagai *point of few* dalam mensikapi segala bentuk perilaku perekonomian dunia. Hal ini terbukti dari beberapa ungkapan al-Qur'an yang tidak sedikit mengajak manusia untuk lebih hati-hati dalam segala bentuk kegiatan ekonominya, baik itu dalam hal bisnis, transaksi jual beli, kredit, untung rugi maupun isyarat lain yang memuat kajian dalam aspek ekonomi.⁵⁸

Walaupun pada masa ini praktek perekonomian dan muatan prinsip fundamentalnya semata-mata mengacu kepada al-Qur'an dan perilaku Nabi (*Sunnah*), namun interpretasi dari semua tindakan pada masa ini dapat dikembangkan oleh generasi berikutnya tanpa mengabaikan aspek politik, sosial dan budaya. Pada masa ini hukum Islam (*syari'ah*) tetap eksis untuk ber-evolusi dan berkembang dalam menghadapi segala bentuk problematika dan tuntutan masyarakat. Gambaran yang lebih jauh dan mendalam lagi dapat dilihat dalam kajian sejarah yang telah mencatat bahwa Muhammad adalah seorang pedagang, yang tentunya banyak dari sikap, tindakan dan perilakunya yang mencerminkan

⁵⁸ Tentang isyarat ekonomi dapat dilihat pada QS. 62:20, QS. 2 :168, QS. 35:9, QS. 6:141, QS. 17:27, QS. 7:31, QS. 5:87 QS. 2:173, QS. 16:10-12, QS. 32: 27, QS. 69:30-32, QS.35:29, QS. 59:7 QS.6 :141, QS.2:261 QS. QS.2:272, QS.2:274, QS. 4:36-37, QS. 11:5, QS. 2:29 QS. 41:10 QS. 16: 71, dan banyak lagi ayat-ayat al-Qur'an yang memberi isyarat tentang ekonomi.

beliau sebagai seorang praktisi ekonomi.⁵⁹ Dalam perjalanan hidupnya Muhammad telah memberi teladan terbaik untuk menjadi pedagang yang berhasil, beliau selalu berusaha untuk bersikap jujur dalam segala tindakan, sehingga integritas dan kejujuran yang beliau miliki telah mengantarkannya sampai kepada puncak kesuksesan dalam mengelola perekonomian yang bermula dari ekonomi rumah tangga sampai kepada sistem perekonomian negara. Jika melihat kajian dan perilaku ekonomi yang selalu dikaitkan dengan untung dan rugi, maka dapatlah dikatakan bahwa perdagangan merupakan bagian dari induk keberuntungan, kedudukannya akan lebih tinggi jika dibandingkan dengan industri pertanian dan jasa, sehingga hampir semua bangsa di dunia muncul dengan dilatar belakangi perdagangan dan perniagaan, yang pada gilirannya mendapatkan wilayah yang luas untuk mendirikan sebuah kerajaan dan negara, maka tidak sedikit orang beranggapan bahwa perdagangan merupakan tulang punggung untuk memperoleh kekayaan. Lebih jauh ekonomi dan perdagangan yang diajarkan Muhammad pada masa itu juga terinspirasi dari al-Qur'an QS. 178:11,⁶⁰ QS. 62:20⁶¹ serta QS. 2:275⁶² yang memberi petunjuk untuk berdagang dan memberi motivasi dalam memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.

Melihat dari profesi Nabi yang dikenal sebagai seorang pedagang ini, kiranya tidaklah terlalu berlebihan jika dikatakan sebuah negara akan lebih banyak mendapat keuntungan pada bidang perdagangan dibandingkan keuntungan

⁵⁹ Baca, Afzalurrahman, *Muhammad as A treder*, dalam *Muhammad: Enyclopedia of seerah*, ed. Terj. Dewi Nurjulianti, dkk. *Muhammad sebagai seorang pedagang*, Vol.II buku ke 3, (Jakarta: Yayasan Swarna Bumi, 1995).

⁶⁰ "Dan kami jadikan siang untuk mencari kehidupan"

⁶¹ "Tidak ada dosa bagi kamu untuk mendapatkan kekayaan dari Tuhanmu "....
Bertebaranlah kami dimuka bumi dan carilah Rahmat Allah"

⁶² "Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"

dari kekuatan perang. Namun tidak juga begitu bijak kiranya jika kita memperbincangkan prestasi yang dicapai Nabi sebagai seorang pedagang dengan melihatnya sebagai hasil perjuangan pribadinya semata tanpa melihat sampai di mana keberhasilannya tersebut, karena Nabi sendiri adalah seorang manusia yang tentunya tidak terlepas dari dukungan orang-orang sekitarnya, namun pandangan dogmatis dan agamis telah membawa kita pada kesimpulan bahwa iman dan wahyulah yang membimbingnya untuk tetap bertindak dalam koridor kebenaran, etis dan manusiawi, karena prestasi tersebut sesungguhnya bagian dari serangkaian penegakan sistem ketuhanan di dunia yang dikaitkan dengan *Nizâmu al-Rububiyat* dalam kajian fiqh. Kalau agama Islam tidak diturunkan ke dunia sebagai penyempurna dari semua ajaran agama, maka belum tentu kronologis perjalanan historisnya akan demikian. Islam dan wahyulah yang telah membentuk pribadinya, Islamlah yang telah menyampaikan suatu ideologi terbaik untuk diyakini dan diterapkan, sehingga Muhammad menjadi sosok yang ideal untuk diteladani dalam berbagai aspek.

Islam dan wahyu telah melahirkan Muhammad di tengah puak-puak politik dan kesukuan yang semberaut dan bertentangan, mereka masing-masing menganut kepercayaan yang berbeda dan sama sekali tidak memiliki pengetahuan di bidang politik, ekonomi, sosial maupun keagamaan. Belahan utara dan selatan tinggal dan hidup secara / saling terpisah, dan masing-masing anggota kelompok satu berbeda dengan kelompok lain, sehingga rakyat seringkali menjadi santapan dari berbagai bentuk kekejaman, masing-masing kelompok dan individu berusaha menguasai kelompok yang lainnya, bahkan lebih jauh dalam analisis historian saat

itu yang diperlakukan adalah hukum rimba, sehingga dalam beberapa literatur masa ini dikenal sebagai masa jahiliyah. Di tengah kondisi seperti inilah Muhammad tampil sebagai seorang Nabi, pemimpin, dan negarawan. Sebagai seorang pemimpin Nabi mendirikan *Madinatun Nabi* sebagai ibu kotanya, dan dengan posisi ini beliau mengirimkan beberapa gubernur ke berbagai negeri, untuk merealisasikan ajaran-ajaran Islam terutama yang erat kaitannya dengan ekonomi, keuangan dan kenegaraan. Hal ini terlihat dari ketetapan Nabi yang mewajibkan bagi setiap muslim untuk membayar zakat ke Madinah. Zakat pada masa itu merupakan pajak yang dikumpulkan oleh para petugas yang ditunjuk oleh pemimpin negara, dan pajak ini dikirim ke Madinah dan dibagikan oleh Rasulullah kepada para pemimpin untuk dibelanjakan sesuai dengan ketentuan al-Qur'an.

Kalaulah harus menelusuri beberapa kesuksesan Muhammad dalam memperkenalkan dan menegakkan ekonomi yang berlandaskan syari'at maka ajaran utama yang beliau terapkan adalah selalu berlaku jujur dalam setiap transaksi, tidak boleh ada praktek penipuan dan kebohongan dalam setiap transaksi, baik itu pada transaksi jual beli maupun pada transaksi-transaksi lainnya. Dalam hal berdagang, terhadap pelanggan yang tidak sanggup untuk membayar kontan, bagi beliau hendaknya diberi tempo untuk melunasinya, bahkan dengan sifat kenabiannya beliaupun memberi ampun bagi mereka yang dianggap benar-benar tidak mampu untuk melunasi hutangnya. Kemudian dalam setiap transaksi bagi beliau agar diupayakan untuk menghindari sumpah yang berlebihan, beliau juga selalu berusaha mencari kesepakatan antara pedagang dan

pembeli, dan yang lebih ditekankan dalam hal ini bagi beliau adalah ketegasan dalam timbangan, melarang bentuk monopoli dan lain sebagainya.

Praktek perekonomian pada masa ini sungguh merupakan tatanan nilai yang dapat diteladani bagi seluruh sistem perekonomian yang ada, meskipun belum sempat memberi gambaran terhadap kondisi perekonomian negara secara keseluruhan, karena negara selalu dihadapkan dengan peperangan, namun muatan-muatan tentang ekonomi tersebut telah diatur sepenuhnya sesuai dengan ajaran al-Qur'an yang diwasiatkan sebagai kitab suci yang memberi petunjuk dalam setiap aspek kehidupan. Selain itu, muatan-muatan dari ajaran politik, sosial, ekonomi tersebut juga telah dimuatkan dalam beberapa dokumen Nabi antara Muhajirin, Anshar, dan Yahudi tentang undang-undang dan aturan kenegaraan yang belakangan ini sering disebut dengan Piagam Madinah.⁶³ Meskipun di dalamnya tidak termuat secara utuh, namun ide dan pengembangan lebih jauh ke arah kehidupan dan perekonomian yang adil dan berperadaban setidaknya telah dipraktekkan Nabi, hal itu setidaknya terlihat dari beberapa tindakan Nabi yang telah membagi sebagian dari harta bani Nadhir kepada para fakir miskin dari kalangan Muhajirin, refleksi persamaan yang dipraktekkan Rasul terhadap ahli *Suffah*, penetapan beberapa aturan tentang harta rampasan perang, penerapan sistem *muakhah* sebagai dasar hubungan manusia, beberapa hal yang erat kaitannya dengan *Jizyah*,⁶⁴ pemilikan, *Luqotho*, harta warisan dan beberapa

⁶³ Akram Diauddin Umari, *Madinan Society at the time of the prophet: Its Characteristics an organization*, ed. Terj. Mun'im A. Sirry, *Masyarakat Madani: Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, cet. I, (Jakarta: Gema insani press, 1999), hal. 118-122

⁶⁴ Pada masa Rasul ini *jizyah* belum menjadi sebuah ketentuan yang wajib ditaati, hal ini terbukti dari ucapan rasul :

امرت ان لقاتل الناس حتى يقول لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني نفسه وما له , الا يحقه وحسا به على الله

ketentuan lain yang berkenaan dengan konsumsi dan lain sebagainya yang merupakan interpretasi-interpretasi ayat-ayat al-Qur'an yang sempat dipraktekkan dan dikembangkan oleh generasi-generasi berikutnya.⁶⁵ Untuk menyikapi sejarah ini secara bijak, berikut akan diuraikan perekonomian pada masa Khulafau al-Rasyidin yang merupakan generasi pertama setelah wafatnya Rasul dan para sahabat yang masa hidupnya masih bertemu dengan rasul.

2. Masa *Khulafū' al-Rāsyidin*

Belum lama munculnya negara baru di bawah pimpinan Muhammad yang telah meletakkan dasar-dasar kepemimpinan, sosial dan politik secara mapan dengan berlandaskan ajaran agama (Islam) yang dalam bahasa Akram Diauddin Umari sering disebut dengan *Civil society* atau *Independent society*⁶⁶ berjalan, negara besar tersebut harus menerima kenyataan wafatnya Rasulullah sebagai tonggak utama dan pendirinya. Sejak itu tugas kepemimpinan negara dipangku

Jika dilihat dari redaksi al-Qur'an QS. 9:29 maka akan memberi kesimpulan bahwa ucapan ini diucapkan Nabi sebelum turunnya QS. di atas yaitu pada tahun 9 H. ketika nabi memerintahkan para sahabatnya untuk ikut dalam perang tabuk, dan setelah itu diwahyukanlah suatu isyarat untuk mewajibkan membayar *jizyah*. Ayat tersebut adalah :

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَتَّى يُؤْتُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (التوبة: ٢٩)

Selain itu juga ditemukan dalam catatan sejarah bahwa Rasulullah telah mengirim surat kepada para raja-raja untuk mengajak mereka masuk Islam, tapi bila ajakan ini ditolak maka kepada mereka dijatuhkan kewajiban untuk membayar *jizyah*. Analisis lebih mendalam tentang sejarah *jizyah*/pajak ini dapat dibaca, Masdar F. Mas'udi, *Zakat: Merebut Uang dan Kekuasaan Negara untuk Rakyat*, Makalah pada Workshop Zakat Infaq dan Shodaqoh, (Yogyakarta: Pusat studi Islam UII., 2002). Bandingkan, dengan analisis Akh. Minhaji, *Zakat dalam Konteks Otonomi Daerah: Perspektif Sejarah Sosial Hukum Ekonomi Islam*, dalam Amin Abdullah dkk., *Tafsir Baru studi Islam Dalam era multi kultural*, (Yogyakarta: IAIN Sunan kalijaga & Kurnia kalam semesta, 2002), hal.224-232

⁶⁵ Kajian lebih sistematis dan mendalam tentang prestasi ekonomi zaman Nabi ini dapat dibaca, Najman Yasin, *Tathawwuru al-Audha' al-Iqtishādiyyah fi asri al-Risālah wa al-Rāsyidin*, (Baghdad: Baitual-Muwashal, 1988), hal.85-153

⁶⁶ *Ibid*, hal. 63-92. Bandingkan, Nurcholish Madjid, *Menuju Masyarakat Madani*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.2/VII/1996, hal.51-55

oleh Abu Bakar untuk pengembangan dari sistem dan model negara yang dirintis oleh Muhammad sebelumnya. Sayangnya pada masa ini muncul beberapa gejala dan kerusuhan dari berbagai pelosok. Hal ini terlihat dari beberapa kelompok dari kalangan Arab yang sebelumnya tidak pernah mengakui adanya suatu otoritas kenabian menggunakan kesempatan untuk memisahkan diri pada saat wafatnya Nabi. Saat itu bermunculan berbagai bentuk pemberontakan, baik di kalangan mereka yang memusuhi Islam maupun di kalangan mereka yang memusuhi negara. Namun tindakan dan pemberontakan yang lebih fatal saat itu adalah kalangan mereka yang enggan membayar zakat dengan beberapa dalih di antaranya, bahwa pembayaran zakat itu hanya dianggap syah kepada Nabi, dan setelah Nabi wafat maka beberapa kewajiban tersebut dianggap gugur, mereka merasa bebas dan tidak lagi merasa berkewajiban untuk membayar pajak apapun atau menunjukkan kesetiaan kepada negara. Kondisi yang demikianlah yang memotivasi Abu Bakar untuk memerangi kelompok-kelompok tersebut dan mengalahkan mereka satu persatu sampai kondisi negara menjadi pulih kembali.

Setelah Abu Bakar wafat maka tampuk pimpinan dipegang oleh Umar bin Khattab, dan pada masa Umar ini kondisi kenegaraan sangat damai, serta kesejahteraan masyarakat semakin membaik daripada masa sebelumnya. Meskipun Umar hanya memerintah selama sepuluh tahun, namun pada masa yang sangat singkat ini beliau telah mampu mengantarkan negara Islam sebagai sebuah negara yang aman serta perekonomiannya makmur dan berkeadilan. Hal ini terbukti dari kondisi perekonomian dan pendapatan masyarakat Arab pada masa itu dapat digolongkan pada taraf perekonomian yang merata. Kekayaan dan

kemakmuran tersebut mereka dapatkan dari harta rampasan perang (*ghanimah*), pajak tanah (*kharaj*), pajak perdagangan (*ushr*), zakat, pajak tanggungan (*jizyah*), dan lain-lain.

Pada masa ini Umar membentangkan garis perbedaan mendasar pengelolaan ekonomi dengan kerajaan lainnya, seperti sistem *feodalisme* yang diterapkan di Iran dan Irak.⁶⁷ Umar dalam hal ini berusaha menetapkan sistem perekonomian yang dipandang lebih Islami dan tidak mengenal istilah kesewenang-wenangan para raja. Pengelolaan harta selalu diserahkan dan disimpan dalam *Baitu al-Mal* yang siap digunakan untuk kepentingan umum, dan bukan untuk kepentingan Khalifah. Devisa negara dan kekayaan Khalifah selalu disimpan secara terpisah dari aparat eksekutif, meskipun semuanya berada di bawah kekuasaan eksekutif. Umar juga menerapkan gaji bulanan ataupun tahunan bagi para aparat keamanan, selain itu juga masyarakat bisa memperoleh tunjangan yang diambil dari harta benda umum, bahkan para wanita dan bayi yang baru lahir berhak mendapat santunan dari negara. Ideologi ekonomi seperti inilah yang menurutnya sebagai sebuah ideologi yang paling baik dan Islami, karena ideologi ekonominya dibangun di atas pondasi kebersamaan dan keadilan. Sistem ini juga memberlakukan suatu prinsip untuk mengambil sebagian kekayaan orang-orang kaya untuk dibagikan kepada orang-orang miskin dalam upaya menciptakan

⁶⁷ Iran dan Irak pada saat itu adalah Negara yang Monarkhi, yang mana sistem ekonomi yang diterapkan adalah sistem *feodalisme* yang membagi ekonomi menjadi dua kelas, yaitu kelas *kaya* dan kelas *miskin*. Kelas *kaya* yaitu terdiri dari raja, para anggota istana, para pejabat, para baron, para tuan tanah, dan pemimpin-pemimpin agama. Kelas ini menguasai segala sumber produksi yang ada. Sedangkan kelas yang *miskin* terdiri dari para petani, tukang-tukang dan para penghasil barang, dan mereka ini tidak dibenarkan untuk mengkonsumsi barang yang mereka hasilkan sendiri. Dan cara ini dimaksudkan untuk membantu kelompok kaya agar selalu bertambah kaya dengan mengeksploitasi kelompok orang-orang miskin. Dan yang paling berkuasa dalam penerapan sistem seperti ini adalah para raja yang bebas untuk menggunakan kekayaannya.

kebersamaan ekonomi dan meniadakan kelas-kelas di tengah masyarakat. Prinsip pemerataan seperti ini sebenarnya sudah diterapkan pada masa Rasulullah, tapi kesibukan dalam menyiarkan ajaran agama dan peperangan telah menjadikan prinsip ini belum terealisasi secara sistematis, namun dari beberapa interpretasi ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasul, terciptalah sebuah sistem yang tidak memberi hak perseorangan secara berlebihan, tidak menghembuskan rasa benci pada kelas yang berbeda seperti halnya yang belakangan ini sering terjadi dalam mekanisme dan sistem penerapan ekonomi *Sosialisme*. Persoalannya kemudian apakah sistem yang diterapkan Umar tersebut masih aplikable untuk diterapkan pada masa sekarang ? atau perlu dielaborasi dengan *Sosialisme* dan *Kapitalisme* ?⁶⁸ Pertanyaan-pertanyaan tersebut kiranya akan terjawab dengan mengetahui beberapa hal yang erat kaitannya dengan batas kepemilikan pribadi, berapakah jumlahnya, apakah negara mempunyai hak-hak tertentu terhadap kepemilikan individu yang diperoleh terhadap perangkat-perangkat hukum yang sah, dapatkah tarif pajak ditentukan berdasarkan ketentuan-ketentuan al-Qur'an, dan kemudian diubah menurut kebutuhan dan keadaan yang selalu berubah, kemudian kepada siapakah faktor-faktor produksi harus diserahkan, siapakah yang

⁶⁸ Dalam Beberapa literatur ekonomi Islam atau sistem ekonomi Islam, misalnya al-Maududi dari kalangan *Summi*, Baqir al-Shadar dari kalangan *Syi'i*, demikian pula pada sebagian tulisan para ilmuwan dan pakar ekonomi Indonesia, misalnya Safruddin Prawiranegara, selalu meletakkan alternatif Islam di tengah-tengah *Sosialisme* dan *Kapitalisme*, dan seringkali memberi kesan bahwa pemikiran Islam di bidang ekonomi didahului dengan kedua kritik terhadap kedua sistem tersebut. Kesan yang sering timbul dari beberapa tulisan tersebut barangkali adalah bahwa konsep Islam memadukan unsur-unsur yang baik dari kedua *sistem* tersebut dan tentu saja menolak yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam. Sikap serupa juga tampak pada negara-negara dunia ketiga yang menolak kedua sistem yang ada. Perbedaannya adalah bahwa yang pertama adalah memadukan dalam teori atau pemikiran, sedangkan yang kedua mengambil unsur-unsur yang baik dari kedua sistem itu dalam praktek Analisis tentang hal ini baca, Dawam Raharjo, *Pengantar* dalam buku *Perspektif Deklerasi Mekkah menuju ekonomi Islam*, (Bandung :Mizan, 1987), hal.11

harus mengelola tanah, adakah batasan bagi pemilik tanah, apakah negara bertanggung jawab terhadap persediaan kebutuhan pokok penduduk, dan beberapa hal lain yang erat kaitannya dengan beberapa sistem tersebut di atas.

Melihat beberapa kenyataan di atas kiranya perlu diakui bahwa dunia Islam jauh lebih dahulu mempraktekkan sistem perekonomian yang lebih maju dan ber peradaban daripada beberapa sistem ekonomi konvensional. Lalu persoalannya kemudian mengapa justru tidak terjadi perubahan yang besar di jazirah Arab sendiri...? Kenapa justru belahan dunia barat lebih dahulu terjadi perubahan dan kemajuan di bidang ekonomi...? Hal ini dalam analisis Najman Yasin dikarenakan Umar pada masa itu belum menerapkan sistem ekonomi keuangan atau moneter yang merata di Arab, karena sebagian besar dari penduduk Arab masih "*buta huruf*"⁶⁹ serta tidak pernah mengenal ketentuan pembayaran pajak kepada pemerintah, dan mereka juga sama sekali belum mampu melaksanakannya dalam praktek, sehingga dalam beberapa penaklukan seperti Irak, Iran, Syria dan Mesir, para pejuang tidak segera mengadakan perubahan secara menyeluruh dan masih tetap menerapkan sistem yang mereka terapkan sebelumnya.

Terlepas dari beberapa analisis di atas, yang jelas Umar telah mengembangkan prinsip ekonomi bersama berdasarkan prinsip al-Qur'an tentang keadilan dan keseimbangan yang harus dinikmati oleh setiap orang. Beliau telah memanfaatkan semua faktor produksi, tanah, tenaga kerja, modal yang diletakkan pada pundak komunitas secara merata dengan mencegah terjadinya dominasi

⁶⁹ Lihat Najman Yasin, *Op., Cit.*, hal.85-153

suatu kelompok kecil yang pada gilirannya akan membawa kepada stagnasi ekonomi. Dan kondisi perjalanan dan aturan main dalam sistem perekonomian ini terus berlangsung sampai pada masa Utsman dan Ali, yang pada masa berikutnya (dinasti Umayyah) kembali terjadi beberapa perubahan dalam praktek dan pemikiran ekonomi. Untuk melihat pengaruh dan perubahan tersebut berikut akan dijelaskan kondisi ekonomi pada masa dinasti Umayyah.

3. Masa Dinasti Umayyah

Meluasnya ekspansi Islam keluar daerah jazirah Arabia telah menghadapi struktur ekonomi Islam dengan beberapa pemikiran lain yang datang dari beberapa wilayah lain, kondisi politik yang selalu tidak stabil telah menghadapi umat Islam pada kenyataan baru dalam masyarakat, terutama beberapa muatan pemikiran yang bersumber dari kawasan Syria yang merupakan bekas jajahan Imperium Romawi telah memosisikan ekonomi pada *dualisme* pemikiran yang paradoks, yang pada gilirannya membuka peluang bagi kasta kaum feodal untuk memperkosa hak-hak budak belian. Selain itu meluasnya ajaran kristen ke beberapa wilayah Arabia juga telah memberi pengaruh yang besar bagi runtuhnya tantangan ekonomi yang semula dirintis oleh Muhammad (Rasulullah) tersebut. Hal ini terbukti dari menjamurnya beberapa pemahaman yang mengatakan bahwa hak milik manusia haruslah dipersembahkan kepada Paus sebagai wakil mutlak dari Tuhan, yang pada gilirannya menjadikan masyarakat terkotak-kotak ke dalam beberapa kelas, yaitu kelompok mereka yang terdiri *Da'i, Kaum agama, Tuan-tuan tanah* dan kelompok *kaum budak* dan

rakyat jelata yang selalu menjadi santapan bagi kelompok pertama yang bekerjasama memperkosa hak milik mereka dengan mengatasnamakan Tuhan.

Berhadapan dengan kenyataan demikian maka pemerintah Muawiyah memilih untuk menerapkan politik ekonomi yang berbeda, yaitu dengan menerapkan politik liberal, yang memberi kebebasan sepenuhnya kepada setiap orang untuk berlomba-lomba dan bersaing dalam lapangan kehidupan, dan melepaskan ajaran Islam tentang campur tangan negara dalam mengatur perekonomian rakyat, serta menghapus instansi pemerintah yang mengatur tentang zakat, yang dahulunya diterapkan oleh Khalifah Abu Bakar dan Umar. Selain itu pada masa ini juga dibuka kebebasan penuh kepada rakyat dan budak belian untuk memerdekakan dirinya, dan memberi kebebasan seluas-luasnya kepada kaum muslimin untuk hidup mewah dan bersenang-senang. Hal ini dalam rangka mengimbangi kehidupan tuan-tuan tanah dan kelompok kaum agama yang sangat gemerlapan dan berlebihan tersebut. Pada masa ini juga urusan zakat yang menjadi salah satu bagian dari urusan kenegaraan menjadi urusan individu, dan pada masa ini bermunculanlah pemahaman individualistik di kalangan masyarakat. Implikasi dari penerapan sistem ekonomi seperti ini telah menimbulkan berbagai gejolak di kalangan masyarakat yang menuding Muawiyah sebagai pemerintah penghianat agama yang harus ditumbangkan.

Kondisi perekonomian kerajaan yang makin hari makin melemah ini juga berdampak terhadap perekonomian masyarakat semakin kabur akibat munculnya gerakan *religijs sosialisme* yang menentang stelsel ekonomi yang sedang berjalan tersebut, sehingga praktek sekonomi universal yang berakar dari gereja dan

feodalisme, maupun rencana perekonomian liberal yang dijalankan hilang semakin tak terarah. Pada masa inilah muatan ekonomi yang didasari nilai-nilai Islami tersisihkan dari beberapa perkembangan sistem perekonomian lainnya. Hal ini tidaklah berarti bahwa nilai-nilai Islam dalam kajian ekonomi sudah hilang secara keseluruhan, dan juga bukan berarti Islam dengan sistem ekonominya tidak bangkit kembali ke permukaan, karena beberapa ajaran dan sistem ekonomi yang diterapkan sebelumnya muncul kembali ke permukaan sebagai sistem ekonomi yang ideal, sehingga pada generasi berikutnya bermunculanlah para tokoh dan cendekiawan muslim yang mengkaji lebih mendalam tentang sistem dan struktur ekonomi ini, serta memuatkannya dalam beberapa rumusan *fiqh*, yang kesemuanya itu bermuara pada masa puncak kejayaan Islam yaitu pada masa dinasti Abbasiyah. Untuk melihat bagian kecil dari masa kejayaan dinasti Abbasiyah tersebut, berikut akan dikupas muatan kitab *al-Kharâj* Abu Yusuf yang meliputi Ide, Realita, dan beberapa pemikiran brilliant Abu Yusuf dalam menata sistem perekonomian pada masa Khalifah Harun al-Rasyid.

BAB III

PEMIKIRAN EKONOMI ABU YUSUF

A. Problem Ekonomi yang Dihadapi Abu Yusuf

Kurang harmonisnya hubungan antara pemerintah (umara) dan tokoh agama (*ulama*) pada masa-masa awal *Islam*⁷⁰ setidaknya merupakan suatu hambatan tersendiri dalam perkembangan dinamika ekonomi dan sosialisasi pemahaman hukum pada masa generasi pertama tersebut, bagaimana tidak, secara normatif psikologis *ulama* mempunyai pengaruh yang besar dalam menentukan nilai-nilai etika dan hukum, yang dapat mengarahkan corak dan warna mentalitas masyarakat untuk jangka panjang, pada sisi lain umara merupakan *power* dari kontrol hukum yang ditetapkan, serta penentu mutlak kebijakan negara dalam suatu pemerintahan yang absolut.

Pada beberapa ruas akhir dari pemerintahan Bani Umayyah dan awal Bani Abbasiyah misalnya, harmonisasi dan solidaritas antara kedua kelompok tersebut memberi kesan yang kurang positif, meskipun pada beberapa bagian pemerintahan daulat Abbasiyah (masa Harun al-Rasyid) hubungan solidaritas antara keduanya agak terlihat harmonis,⁷¹ namun hal itu tidak berlaku secara general, karena sikap egoistik penguasa dengan sistem pemerintahan yang absolut

⁷⁰Terjadinya hubungan kurang harmonis antara penguasa dan Umara pada masa awal *Islam* dimaksud, terlihat pada belahan akhir dari pemerintahan daulat bani Umayyah dan sampai generasi-generasi terakhir pada masa daulat Abbasiyah, yang mana para Ulama yang tidak sependapat dengan para penguasa selalu disisihkan dan bahkan tidak sedikit dari kalangan mereka yang harus mendekam dalam tahanan penjara.

⁷¹ Hal ini terlihat dari hubungan baik antara Abu Yusuf sebagai Ulama yang mempunyai pengaruh besar di tengah masyarakat menerima tawaran jabatan Hakim pada masa pemerintahan al-Mahdi dan *Qodhi al-Qudhat* pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid.

seringkali memberi kesan apriori dan sangat sensitif terhadap muatan saran dan kritik yang dinilai tidak sependapat dengan pola pandangnya⁷².

Ketidakharmonisan hubungan solidaritas antara dua kelompok tersebut pada gilirannya memberi pengaruh negatif terhadap hubungan baik antara masyarakat dan penguasa, karena pada suatu sisi penguasa berkewajiban untuk menjaga stabilitas ekonomi masyarakat dan negara, namun beberapa kebijakan yang ditetapkan sangat rentan terhadap penindasan kaum lemah dan cenderung lebih banyak perhatian terhadap kelompok penguasa dan keluarga istana. Kondisi seperti ini dengan sendirinya telah mengurangi kemungkinan hubungan dialogis yang lebih bersahabat antara tiga komponen pokok dalam sistem pemerintahan, yaitu *Masyarakat*, *Ulama* dan *Umara*. Terjadinya hubungan non-dialogis antara tiga komponen ini, pada gilirannya melahirkan penyakit dan budaya negatif, termasuk di dalamnya krisis nilai etis dan moral keadilan yang membawa kepada ketidakstabilan sistem ekonomi, budaya korupsi, kehidupan mewah para penguasa, dan kultus pemujaan terhadap kaum istana, dan yang lebih parah lagi adalah terjadinya eksploitasi agama untuk kepentingan pribadi penguasa.

Berbaurnya antara krisis nilai etis dan ekonomi yang tidak stabil tersebut, seringkali menelorkan kebijakan pemerintah yang dianggap tidak memihak kelompok kecil, bagaimana tidak, untuk menutup pos-pos perekonomian negara dan menjaga kestabilan ekonomi demi keberlangsungan sebuah kerajaan, pemerintah memerlukan *income* negara yang dipungut dari setoran pajak

⁷² Hal ini dapat dilihat dari hubungan yang tidak baik antara Harun al-Rasyid dan Abu Hasan al-Saybani (w.189/804), salah seorang murid Abu Hanifah yang mempunyai kontribusi besar terhadap fiqh Hanafi, ketika al-Syaibani melontarkan fatwa kritis yang tidak sependapat dengan penguasa.

masyarakat, dan jika terjadi pendapatan dan pengeluaran negara yang tidak seimbang, maka kebijakan terhadap penarikan pajak sering terjadi tanpa adanya pertimbangan nilai-nilai etika moral dan asas keseimbangan. Di tengah kondisi seperti ini di kalangan *ulama* lahir sikap untuk menjauhi kelompok penguasa, dan berpihak kepada kelompok kecil dalam upaya menentang kebijakan penguasa yang sifatnya menindas.

Sebagai seorang ulama yang mempunyai jabatan strategis di dalam sistem pemerintahan Abbasiyah - periode Harun al-Rasyid, Abu Yusuf mempelajari beberapa fenomena yang menggejala di tengah masyarakatnya, memetik pelajaran dari beberapa problematika kenegaraan sebelumnya untuk menelorkan suatu ide pembenahan terhadap sistem pemerintahan dan budaya masyarakat yang dianggap telah merambah ke arah krisis etika tersebut. Kegelisahannya terhadap beberapa fenomena di atas, termuat dalam ungkapan surat panjang⁷³ yang ditujukan kepada penguasa (Harun al-Rasyid) dalam upaya membenahi sistem ekonomi pemerintahan untuk tidak menindas nilai-nilai etika dan mengedepankan asas-asas keseimbangan. Beberapa point pokok dari muatan surat Abu Yusuf tersebut mengundang diskusi yang panjang antara penguasa (Khalifah Harun al-Rasyid) dan Abu Yusuf, terutama dalam hal yang berkaitan erat dengan *income* dan *expenditure* negara, dan beberapa hal yang erat kaitannya dengan mekanisme pasar.

Masalah besar yang dihadapi negara, dalam pandangan Abu Yusuf kiranya harus diselesaikan dengan upaya mengedepankan nilai keseimbangan antara

⁷³ Lihat Abu Yusuf, *al-Kharāj, Op.Cit.*, hal.3-4

output dan *input*. Untuk mencapai keseimbangan dimaksud, menurut Abu Yusuf etika pemerintah dan moral masyarakat perlu dibenahi, karena kestabilan ekonomi hanya akan dapat dicapai bila komponen etika yang memuat beberapa sistem dalam pandangan Abu Yusuf tersebut mampu disosialisasikan di tengah individu dan masyarakat. Sementara etika keseimbangan tersebut akan melalui mekanisme dan proses cara kerja dengan landasan-landasan tertentu untuk mencapai sebuah *Visi* ekonomi yang didambakan. Lalu bagaimana cara Abu Yusuf menghadapinya? Berikut akan dilihat beberapa aspek kajian penting yang merupakan bagian dari restrukturisasi ekonomi yang dalam pandangan Abu Yusuf harus dibenahi.



B. Restrukturisasi Sistem Ekonomi

Di bawah kekuasaan Harun al-Rasyid isu *al-Kharâj* menjadi topik yang sangat aktual dan banyak dibicarakan secara luas di kalangan intelektual Baghdad. Abu Yusuf tampil dengan sosok pribadi yang merefleksikan muatan *al-Kharâj* dengan penuh kepedulian dan kesadaran yang disinari dengan kearifan intelektualnya yang sempat mengantarkan beliau menjadi lambang hati nurani bangsa dan pengikutnya. Berkat dari perasaan dan kesadaran yang mendalam seperti ini beliau tampil secara tegar dan gigih memperjuangkan dan menyuarakan nilai-nilai kemanusiaan demi terpeliharanya kelestarian akar-akar perpaduan antara agama, tradisi dan budaya dalam menyikapi beberapa pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan Khalifah pada saat itu. Terlepas beberapa corak pemikirannya yang kadangkala cenderung apriori terhadap pembelaan mazhab

gurunya, hal ini terlihat dari karyanya yang berjudul *Al-Rad 'ala Siyar al-Auza'I*, dan *Ikhtilaf Abi Hanifah wa Ibnu Abi Laila*.⁷⁴ Namun muatan konstruktif dari tulisannya tersebut merupakan sebuah keberanian yang patut dihargai sejarah. Bagian ini akan memfokuskan perhatiannya untuk mengupas al-Karaj karya Abu Yusuf tersebut dengan menampilkan fleksibilitas dari berbagai variasi, baik itu yang berkenaan dengan fiqh, hadis, maupun yang berkaitan dengan institusi-institusi hukum. Hal ini dilakukan tidak hanya untuk memberikan gambaran yang jelas tentang pola pikir ekonomi Abu Yusuf, tapi lebih jauh juga membedah pemikiran ekonominya yang termuat dalam kitab *al-Kharâj* tersebut dengan melihat aspek mekanisme atau cara kerja dan bentuk tawaran, *Visi* yang ingin dicapai serta landasan-landasan berpikir yang beliau gunakan.



1. Mekanisme

Bagai seorang montir pintar yang dapat mengajarkan banyak hal mengenai cara kerja sebuah mobil tanpa membawa pendengarnya pada uraian rasio kompresi, demikianlah yang dilakukan seorang Abu Yusuf dalam membenahi sistem perekonomian, beliau tampil dengan membetulkan dan membenahi mekanisme ekonomi, dengan mencari pemecahan dan jalan keluar terhadap kesulitan yang dialami warga negara yang merupakan mesin perekonomian. Beliau menjelaskan bagaimana sistem kerja ekonomi yang selama ini membebani masyarakat kecil, yang menjadikan kehidupan perekonomian menjadi tidak merata, membuka jurang pemisah antara yang kaya dan yang miskin. Hal ini

⁷⁴ Dua kitab ini dianggap kitab yang memperlihatkan pertentangan pendapatnya dengan Imam Syafi'i

dalam pandangannya harus segera dirombak ke arah ekonomi yang merata dan berkeadilan dengan menggunakan *kemaslahatan* sebagai barometer utama dari *Visi* yang ingin dicapainya.

Abu Yusuf dalam hal ini melihat sektor negara sebagai satu mekanisme yang memungkinkan warga negara melakukan campur tangan atas proses ekonomi, jika proses ekonomi tersebut memberi kesan tidak baik, namun juga tidak berarti bahwa pemerintah tidak punya hak untuk mengatur mekanisme sistem perekonomian yang ada, tapi yang dimaksudkan Abu Yusuf dalam hal ini adalah adanya batasan-batasan tertentu yang dapat dijadikan garis pemisah antara kebijakan pemerintah dan peran masyarakat di dalamnya. Lalu persoalannya bagaimana mekanisme pengaturan tersebut? Ada *dua* isu yang dipertaruhkan Abu Yusuf di sini, yang *pertama* adalah untuk menentukan tingkat pemajakan yang sesuai dan seimbang, dalam upaya menghindarkan perekonomian negara dari ancaman resesi. Isu *kedua* adalah sebuah arahan yang jelas tentang pengeluaran pemerintah untuk tujuan yang diinginkan oleh kebijaksanaan umum.

Ke arah pencapaian tersebut, dalam catatan Abu Yusuf ada beberapa aspek krusial yang perlu dibenahi, beberapa aspek tersebut meliputi *Income*, *expenditure*, dan *mekanisme pasar*. Untuk melihat beberapa aspek di atas, berikut akan ditelusuri bagian-bagian dasar perekonomian dalam pemikiran Abu Yusuf yang merupakan bagian dari restrukturisasi sistem perekonomian di tengah problematika perekonomian negara.

a. Menggantikan sistem *Wazifah* dengan sistem *Muqosamah*

Istilah *Wazifah* dan *Muqosamah* merupakan term yang digunakan Abu Yusuf dalam membahasakan sistem pemungutan pajak. Istilah *pertama* akan memberi kesan sistem pemungutan yang ditentukan berdasarkan nilai tetap, tanpa membedakan ukuran tingkat kemampuan wajib pajak atau mungkin dapat dibahasakan dengan pajak yang dipungut dengan ketentuan jumlah yang sama secara keseluruhan. Sementara term *kedua* merupakan sistem pemungutan pajak yang diberlakukan berdasarkan nilai yang tidak tetap (berubah) dengan mempertimbangkan tingkat kemampuan dan persentase penghasilan atau pajak proporsional.

Untuk membangun sebuah tatanan perekonomian yang baru, Abu Yusuf memandang perlu mengganti sistem *Wazifah* yang berlaku pada masanya dan beberapa masa sebelumnya dengan sistem *Muqosamah*. Hal ini dalam pandangan beliau merupakan bagian dari upaya mencapai keadilan ekonomi dan pajak di tengah individu, masyarakat dan negara. Lalu persoalannya apa yang dimaksudkan Abu Yusuf dengan pajak yang adil tersebut ? Apakah sistem *Muqosamah* tersebut dapat dikategorikan sebagai sistem pemungutan pajak yang adil ? Akan sulit bagi kita untuk menilai bahwa salah satu kategori pajak lebih adil dari kategori lainnya, namun tidaklah begitu sulit bagi Abu Yusuf untuk memilih satu bagian dari sistem pajak yang dianggap lebih efisien dan memperhatikan nilai etika keseimbangan di tengah masyarakatnya yang sedang digandrungi krisis etika ekonomi. Lebih jauh dalam hal ini Abu Yusuf mengatakan :

“Saya melihat pertanyaan mengenai *Kharaj* di *Sawad* dan bentuk pengumpulannya, saya mengumpulkan pendapat orang-orang di lapangan dan mendiskusikan permasalahan tersebut bersama mereka, dan tidak satu pun yang gagal dalam pelaksanaannya, kemudian saya menanyakan tentang *Kharaj* yang ditetapkan (*Tauzif*) oleh Umar bin Khattab, dan tentang kapasitas tanah yang dikenai pajak (*Wazifah*),... Mereka (orang-orang yang dikumpulkan untuk bermusyawarah) tersebut mengungkapkan, bahwa belakangan ini tanah-tanah subur lebih banyak dibandingkan tanah-tanah yang tidak subur, dan mereka juga mengemukakan tentang banyaknya tanah sisa yang tidak dikerjakan (*non-produktif*) dan sedikitnya tanah garapan yang digunakan sebagai subjek *Kharaj*. Menurut pandangan mereka, jika tanah yang tidak digarap (*non-produktif*) yang kami miliki akan dikenakan *Kharaj* seperti halnya tanah garapan yang subur, maka kami tidak akan bisa mengerjakan tanah atau lahan-lahan yang ada sekarang, lantaran ketidakmampuan kami untuk membayar *Kharaj* terhadap tanah yang non-produktif tersebut, dan jika tanah tersebut tidak dikelola dalam waktu seratus tahun, maka ia tetap akan mejadi subyek *Kharaj* atau tetap tidak akan pernah digarap selamanya, dan jika memang demikian halnya maka bagi orang-orang yang menggarap tanah ini untuk keperluan sehari-hari tidak bisa dikenai *Kharaj*. ...Konsekuensinya, saya menyadari, bahwa biaya yang tetap dalam bentuk barang (*tha'am*) ... atau dalam bentuk uang (*dirham*) ... tidak diberlakukan kepada orang-orang di samping keadaan mereka yang tidak memungkinkan, juga tidak mempunyai keuntungan yang dapat disumbangkan kepada pemerintah, terutama dalam membayar pajak”⁷⁵

Ada beberapa point penting yang terlihat dari ungkapan Abu Yusuf di atas, *Pertama* adalah Abu Yusuf telah sukses mengadakan penelitian di lapangan, dengan mengetahui beberapa problematika pajak dan perekonomian masyarakat. Hasil pengamatannya tersebut beliau angkat dalam sebuah forum diskusi interaktif dengan masyarakat, untuk mengetahui tanggapan terhadap sistem perekonomian dan ketentuan hukum yang ada. *Kedua* adalah terjadinya musyawarah di kalangan masyarakat sebagai tindak lanjut dari diskusi interaktif di atas, dan musyawarah tersebut menghasilkan keputusan keberatan terhadap adanya pembebanan pajak terhadap tanah yang tidak subur dan non-produktif, dan mereka mengusulkan untuk membedakan antara pajak tanah subur dan tanah tidak subur. *Ketiga* adalah

⁷⁵ Lihat, Abu Yusuf, *al-Kharāj, Op., Cit.*, hal.48

tanggapan positif Abu Yusuf terhadap usulan tersebut dengan mengatakan bahwa bagi mereka yang menggarap tanah untuk keperluan sehari-hari tidak perlu dipungut pajak, hal tersebut atas pertimbangan *لمن يُمِر ذلك حاجة إلى مؤنة ونفقة لا يمكنه*. Ini adalah pengecualian untuk mencegah agar tidak adanya tanah yang terbuang. Pernyataan di atas diperkuat dengan sebuah konsekuensi untuk memungut pajak hanya berdasarkan hasil yang diperoleh masyarakat.

Ungkapan pengalihan sistem pemungutan pajak dari *Wazifah* kepada sistem *Muqosamah* di atas dijelaskan oleh Abu Yusuf dalam satu pasal yang menguraikan tentang “*Apa yang seharusnya dilakukan di Sawad*”. Pasal ini memuat argumentasi hukum yang panjang, disebutkan secara langsung oleh Abu Yusuf tentang mekanisme pemungutan yang berkenaan dengan tanah *Kharaj*.

Pajak jenis *Kharaj* ini, jika didekati dengan kaca mata sejarah, maka akan ditemukan bahwa istilah tersebut dipinjam oleh bangsa Arab dari bahasa administratif Bizantium, yang pada mulanya berarti *Upeti*,⁷⁶ yang dalam bahasa Persia dikenal dengan istilah *Kharag*. Terminologi ini sudah dikenal sejak masa Yunani ketika di bawah kekuasaan Romawi dengan istilah *Tribum soli*, yang kemudian diserap ke dalam bahasa Arab dan dicernakan dengan pertimbangan makna yang sama dengan *hasil bumi*, kemudian dalam terminologi ekonomi dimaknai dengan “Pajak yang harus dibayar atas dasar hak kepemilikan tanah”.⁷⁷ Jika istilah *Kharaj* ditarik lebih jauh dalam kajian sejarah, maka akan ditemukan

⁷⁶ Mengenai analisis tentang pertautan dan pengembangan makna pajak sebagai *Upeti* ini dibahas secara gamblang dalam tulisan Masdar F.Mas’udi, *Zakat: Merebut uang... Op., Cit.*, hal.2-6

⁷⁷ Lihat, *Enciclopedia Britanica*, London, vol .21, hal.838-840

berbagai macam pemaknaan,⁷⁸ namun pemaknaan yang penulis gunakan dalam tulisan ini adalah mengacu pada istilah *Kharaj* yang digunakan Abu Yusuf dalam karya monumentalnya *al-Kharâj*, yang secara sederhana dapat dimaknai dengan penarikan pajak hasil bumi yang diberlakukan terhadap setiap penduduk atau anggota masyarakat.

Melihat dari segi prakteknya, *Kharaj* menurut Abu Yusuf hanya diberlakukan satu kali dalam setahun, meskipun teknologi pengelolaan lahan mampu mengolah tanah untuk panen lebih dari satu kali dalam setahun. Pemungutan pajak jenis ini menurut beliau berlaku tetap, tanpa memandang obyek pemungutan tersebut, baik pemiliknya dari kalangan anak-anak, orang dewasa, merdeka atau budak, muslim ataupun non-muslim. Namun *Kharaj* ini tidak diberlakukan jika lahan yang ditanami tidak mendapat hasil yang memuaskan, seperti mendapat bencana banjir, tanah longsor, kebakaran dan sejenisnya.

Penjelasan yang lebih luas dalam hal ini dapat dikembangkan dari uraian Yahya bin Adam,⁷⁹ dalam tulisannya yang melihat *Kharaj* ini dari dua sisi. *pertama*, beliau melihat *Kharaj* dalam jenis yang sebanding (*proporsional*), yaitu penerapan *Kharaj* berdasarkan pembagian hasil yang diperoleh, misalnya, *seperdua*, *sepertiga*, atau *seperlima*. Kemudian jenis kedua menurut beliau adalah *Kharaj* yang pasti, yaitu beban pajak tertentu yang jumlahnya jelas dengan hasil

⁷⁸ Pemaknaan istilah *Kharaj* ini di kalangan tokoh seringkali tumpang tindih dengan pemaknaan istilah *Jizyah*, pada hal *Kharaj* dan *Jizyah* dalam praktek pelaksanaannya merupakan dua hal yang berbeda. Untuk mendalami kronologis sejarah tentang praktek pajak ini dapat dibaca, Masdar F. Mas'udi, *Zakat: Merebut uang... Op., Cit.*, hal. 2, 7, 10, 14. Bandingkan, Quthb Ibrahim Muhammad, *Al-Siyasyah al-Maliyah li 'Umar ibnu Khatthab*, ed. Terj. Ahmad Syarifuddin Shaleh, *Kebijakan Ekonomi Umar bin Khatthab*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), hal. 77-91

⁷⁹ Yahya bin Adam, *Kitabu al-Kharâj*, (Libanon – Bairut: tt), hal. 65-67, 164-168. Bandingkan, Quthb Ibrahim Muhammad, *Al-Siyasah... Op., Cit.*, hal. 85-86

proses natural. Lebih jauh pandangan di atas, jika ditarik pada titik perbandingan dengan apa yang diungkapkan Abi Faraj Abdu Rahman bin Rajab ketika memuat beberapa cara yang dilakukan Umar dalam menata sistem pertanian dan perpajakan negara setelah penaklukan Irak, Syria dan Mesir. Abi Faraj mengutip bahwa penaklukan yang dilakukan Umar tersebut telah membuat para raja dan tuan tanah yang pada mulanya berpengaruh pada wilayah penaklukan, pergi meninggalkan negerinya, dan akibatnya tanah-tanah milik mereka atau tanah-tanah milik gereja pada waktu itu menjadi tanah tak bertuan. Umar dalam hal ini menyita semuanya dan menyatakannya sebagai milik umat (selain tanah milik kelompok ekonomi menengah dan ekonomi miskin), namun bagi mereka tetap dikenakan beban pembayaran pajak (*Kharaj*).⁸⁰

Mengenai standar pajak yang harus dibayar, di kalangan sejarawan terjadi perbedaan pendapat. Hal ini terlihat dari ungkapan Abu Yusuf yang mengatakan bahwa

“Penentuan jumlah dalam pemungutan pajak ini di kalangan ulama terjadi perbedaan pendapat, namun ketentuan ini menurut beliau sangat tergantung kepada hasil yang diperoleh, beliau membuat rincian sebagai berikut: Untuk kebun kurma ditentukan *sepuluh* dirham setiap *jarib*, untuk kebun tebu ditentukan sebanyak *enam* dirham per-*jarib*, untuk jenis sayur-sayuran ditetapkan *lima* sampai *sepuluh* dirham per *jarib*, untuk kebun tanaman gandum dan sejenisnya ditetapkan sebesar *dua* dirham.”⁸¹

Jika mengacu kepada standar yang ditetapkan di Irak, Abu Yusuf menceritakan tentang petani yang membayar pajak tanah kepada *Ajamis* sebesar 27 dirham untuk setiap *jarib*. Standar ketetapan itu menurut beliau dalam pandangan Umar terlalu berat bagi para petani, lantaran itu ketentuan ini

⁸⁰ Abi Faraj Abu Rahman bin Rajab, *al-Istihraju li el-Ahkami al-Kharāj*, (Bairut-Libanon: Dar-al-Ma’rifah, tt), hal. 14-15

⁸¹ Abu Yusuf, *al-Kharāj, Op., Cit.*, hal. 37-38

diturunkan menjadi satu dirham untuk setiap *jarib*, dan satu *qafiz* gandum atau barley (sejenis gandum) atas tanah yang terdiri atas sungai dan kanal, hal ini seperti apa yang ditetapkan terhadap kaum *Sawad* sebagai berikut:

Anggur	10 Dirham
Kurma	8 Dirham
Tebu	6 Dirham
Gandum	4 Dirham
Barley	2 Dirham
Kapas	5 Dirham

Jumlah ini dalam catatan Abu Yusuf merupakan sepertiga dari jumlah pajak yang telah ditentukan oleh pemegang otoritas kekuasaan sebelumnya. Namun ketentuan ini pada generasi berikutnya selalu bervariasi,⁸² hal ini sesuai situasi dan kondisi yang melatar belakangnya.

Berbeda dengan Umar, Abu Yusuf dalam hal ini cenderung lebih mengedepankan persentase penghasilan, bahkan bagi beliau jika memang tidak memungkinkan untuk membayar pajak dari hasil pertanian tersebut, maka ada kesempatan bagi masyarakat untuk tidak dikenakan pajak.

Jika melihat praktek penerapan sistem perpajakan yang ditetapkan di Syria, Abu Yusuf dalam kitabnya memberi kesan yang sama dengan apa yang telah diterapkan di *Sawad*. Hal ini dikarenakan kondisi dan jenis penerapan pajak

⁸² Bandingkan, dengan ketentuan yang terdapat pada catatan Yaqut dalam *Mu'jam al-Buldan* yang memuat standar pajak hasil bumi untuk setiap jarib tanaman Gandum, 4 dirham, Barley, 2 dirham, Kurma, 8 dirham, Anggur, 6 dirham. Juga ketetapan yang diberlakukan Umar di Irak, yang menetapkan satu dirham untuk uang kontan, dan satu *qafiz* dalam bentuk barang dan hasil bumi, dan ini diberlakukan juga pada tanah yang dikelola maupun yang tidak dikelola. Untuk kebun anggur dikenakan sebesar *sepuluh* dirham, sementara terhadap sayur-sayuran dikenakan beban sebesar *lima* dirham untuk setiap *yard*, sementara terhadap kurma dan beberapa tanaman lain tetap tidak dikenakan pajak.

di Syria juga sama dengan di *Sawad*, yaitu pemungutan terhadap jenis tanah taklukan dan tanah dimiliki kaum muslimin setelah gencatan senjata.⁸³

b. Membangun pemahaman fleksibilitas sosial

Sebuah diskusi yang seringkali muncul ke permukaan ketika konsep agama dan negara dihadapkan adalah wacana tentang muslim dan non-muslim, di antaranya warga negara yang non-muslim harus membayar pajak, sedangkan warga yang muslim tidak diharuskan. Meskipun hukum Islam hanya mengakui muslimin sebagai individu dengan kapasitas hukum penuh, secara bersamaan kaum non-muslim sebenarnya juga dapat menuntut adanya kepastian hukum untuk mendapatkan perlindungan dari penguasa Islam apabila mereka diizinkan untuk memasuki wilayah *Dar al-Islam*. Seorang muslim adalah seorang yang secara alamiah berada di bawah hukum Islam, dan menikmati hak-hak kewarganegaraannya secara penuh. Namun di balik itu setiap warga negara akan menikmati haknya secara berbeda-beda, tergantung hubungan dan kepentingan mereka masing-masing. Abu Yusuf dalam hal ini menyikapi perlakuan terhadap tiga kelompok yang dianggap tidak mempunyai kapasitas hukum secara penuh, yaitu kelompok *Harbi*, kelompok *Musta'min* dan kelompok *Zimmi*.

Untuk kelompok pertama (*Harbi*), dalam artian hukum merupakan kelompok asing bagi kaum muslimin, apalagi jika terjadi kontak senjata (perang) antara kaum muslimin dan kaum *Harbi*. Bahkan secara tegas dalam konteks ini al-

⁸³ Lihat, Abu Yusuf, *al-Kharâj, Op., Cit.*, hal. 59-60

Qur'an⁸⁴ menyatakan hukuman mati jika kelompok *Harbi* tersebut merupakan seorang yang musyrik. Sementara kelompok *kedua* dan *ketiga* (*Musta'min* dan *Zimmi*), yaitu kelompok asing yang berada di wilayah kekuasaan Islam dan membutuhkan perlindungan keamanan dari pemerintahan Islam, serta tunduk dengan segala aturan hukum yang berlaku.⁸⁵

Ketiga kelompok ini mendapat perhatian khusus dalam pandangan Abu Yusuf, yang berusaha memberi pemahaman keseimbangan dan persamaan hak terhadap mereka di tengah masyarakatnya dengan mengatur beberapa ketetapan khusus berkenaan dengan status kewarganegaraan, sistem perekonomian dan perdagangan, serta ketentuan hukum lainnya. Perhatian khusus tersebut di antaranya terlihat dalam mekanisme penetapan pajak *Jizyah* terhadap mereka.

Pemungutan pajak jika ditelusuri lebih jauh, merupakan ajaran agama yang dibahasakan al-Qur'an⁸⁶ dengan sebutan *Jizyah*, dan ini merupakan ajaran syari'at yang juga termuat isyaratnya dalam Piagam Madinah yang banyak dianalisis oleh mayoritas tokoh fiqh yang kemudian menjadi bentuk-bentuk perjanjian pada generasi-generasi berikutnya (*Sahabat* dan *Tabi'in*). Secara sepintas hal ini terkesan sebagai konsep yang menghilangkan persamaan di hadapan hukum atau disebut semacam diskriminatif, karena hal ini memberi kesan

⁸⁴ "...Bunuhlah orang-orang yang menyekutukan Allah di manapun kamu temukan mereka". Lihat, QS. Al-Taubah: 6

⁸⁵ Lihat, al-Mawardi, *al-Ahkam* *Op., Cit.*, hal.252

⁸⁶ Ayat al-Qur'an yang sering dikemukakan oleh para tokoh (ulama) sebagai dalil dasar penetapan *Jizyah* adalah al-Qur'an QS. 9:29 yang artinya, "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, mereka yang tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (Agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Qur'an sampai mereka membayar *Jizyah* dengan patuh dan dalam keadaan tunduk." Berdasarkan ayat inilah kemudian ulama fiqh memandang *Jizyah* sebagai pajak perseorangan yang menjadi kewajiban bagi setiap warga negara non-muslim, dan dengan kompensasi bahwa mereka akan mendapat hak perlindungan

bahwa yang menjadi warga penuh hanyalah kelompok muslim, tetapi jika diamati lebih seksama, justru hal ini merupakan konsep persamaan yang patut dihargai.

Jika istilah *Jizyah* yang dibahasakan al-Qur'an tersebut merupakan pajak yang dibebankan kepada kelompok non-muslim, maka itu digunakan sebagai ganti agar mereka bebas melaksanakan ajaran kepercayaan mereka. Pajak yang secara garis besar dalam terminologi Islam berasal dari kata *Jizyah* ditinjau dari akar katanya adalah "*Jaza*" yang dalam bahasa Arab diartikan dengan Pergantian (*kompensasi*) atau *bayaran untuk tujuan kebaikan*, atau *denda atas suatu kejahatan* atau *Memberi sesuatu yang dimaksudkan untuk mengganti sesuatu yang diberikan*. Jika ditinjau lebih jauh dalam terminologi Islam, *Jizyah* bukanlah hadiah yang diberikan kaum non-muslim lantaran mereka tidak percaya kepada Islam, karena agama menurut al-Qur'an dan Sunnah lahir jauh dari nilai-nilai material. Dalam kitab *al-Kharâj* hal ini juga digambarkan ketika Abu Yusuf memuat surat keluhan yang datang dari gubernur muslimin kepada khalifah Umar bin Abdul Aziz tentang adanya perubahan sebagian kelompok non-muslim terhadap Islam yang menyebabkan kecenderungan terhadap *Income* dari *Jizyah*, maka khalifah waktu itu berkata, "*Muhammad diutus sebagai rasul yang mengajak kepada kebenaran, bukan untuk mengumpulkan uang*".⁸⁷ Isyarat ini menggambarkan bahwa *Jizyah* bukanlah merupakan hukuman karena ketidakpercayaan mereka terhadap Islam, sebab hal yang demikian bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang mengatakan "*Tidak ada paksaan dalam agama*,"⁸⁸ jika *Jizyah* merupakan denda terhadap ketidakpercayaan mereka dengan Islam, maka

⁸⁷ Abu Yusuf, *al-Kharâj, Op., Cit.*, hal. 122

⁸⁸ QS.2: 256

ia akan disebut dalam *Nas* yang khusus tentang denda tersebut. Namun hal tersebut tidak dilakukan, karena *Jizyah* tidak diberlakukan kepada kelompok kaum perempuan, anak-anak, orang miskin dan kalangan yang tidak mampu. Hal ini menandakan bahwa kewajiban *Jizyah* bukanlah merupakan denda seperti yang dimaksudkan di atas. Selain itu bagi seorang muslim yang dianggap tidak mampu, mereka bukan hanya dibebaskan dari membayar *Jizyah*, tapi mereka juga dianggap orang yang harus disantuni dari keuangan negara. Khalid bin Walid dalam naskah perjanjian perdamaian yang ditujukan kepada penduduk Hirah menulis,

“Saya menjanjikan, jika di antara mereka tidak mampu bekerja karena umurnya yang tua atau karena alasan yang lain, atau jika seseorang di antara mereka yang dahulunya kaya lalu menjadi miskin, mereka akan dibebaskan dari membayar *Jizyah*, bahkan mereka dan keturunannya akan mendapat santunan tahunan dari keuangan negara selama mereka berdiam di negara Islam”.⁸⁹

Persoalan yang kemudian muncul adalah jika yang meninggal tersebut bukan dari kalangan muslim apakah hal yang sama juga diberlakukan..? Abu Yusuf kemudian memberi komentar dalam kitabnya yang mengatakan, “*Jika ada orang zimmi meninggal dunia sebelum membayar Jizyah, maka Jizyah tersebut tidak boleh dibayar oleh ahli warisnya, atau harta yang ditinggalkannya*”.⁹⁰

Dalam hal ini juga tidak dapat dikatakan bahwa kewajiban *Jizyah* terhadap non-muslim tersebut agar mereka dapat hidup di negara Islam, karena al-Qur’an dengan jelas menyatakan, “*Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang Allah haramkan, melainkan dengan haq*”.⁹¹ Ayat ini menginformasikan bahwa

⁸⁹ Abu Yusuf, *al-Kharâj, Op., Cit.*, hal.122 dan 124

⁹⁰ *Ibid*, hal.123

⁹¹ QS. 7:152

keselamatan seluruh manusia, tanpa memandang agama dan kepercayaannya merupakan sebuah prinsip yang sakral.

Sisi lain yang membuktikan *Jizyah* ini bukanlah suatu pemberatan dalam sejarah, adalah ketika kelompok non-muslim tidak diwajibkan untuk turun dalam bidang kemiliteran yang berada pada garis depan saat berhadapan dengan peperangan. Meskipun demikian, bagi mereka tetap diberi hak dan perlindungan yang sama, serta keselamatan mereka harus dijaga dari segala macam bentuk serangan baik dari dalam maupun dari luar. Melihat kenyataan seperti ini, maka tidaklah terlalu berlebihan kiranya bagi mereka dibebankan pembayaran *Jizyah*, dan *Jizyah* yang seperti ini dalam terminologi konvensional sering disebut dengan pajak perlindungan.

Berkenaan dengan ini kitab *al-Kharāj* Abu Yusuf memberitakan tentang peristiwa yang terjadi pada masa pemerintahan Umar bin Khattab, ketika diberitakan bahwa orang-orang Rum datang dengan balatentara yang sangat besar untuk menyerang kaum muslimin, maka ketika itu Abu Ubaidah (seorang Jenderal muslim), memerintahkan kepada seluruh gubernur di daerah Syria untuk mengembalikan seluruh *Jizyah* orang-orang non-muslim. Ia menerangkan “Kami mendapat kabar bahwa kekuatan balatentara datang menggempur kita, maka kami ingin mengembalikan uang yang telah dikumpulkan ini, sebab uang ini dibayar dengan perjanjian bahwa anda harus kami lindungi dan kami jaga, kami harus melaksanakan tugas itu, jika kami diberikan Allah kemenangan terhadap Rum, maka kita harus memenuhi perjanjian bersama tersebut.”⁹²

⁹² Abu Yusuf, *al-Kharāj, Op., Cit.*, hal. 44

Dalam catatan historian bahwa sikap adil yang diberlakukan terhadap kelompok non-muslim tersebut telah membuat mereka saling menghormati dan mengharap kemenangan kaum muslimin dari serangan Rum yang dalam pandangan mereka selalu berbuat ketidakadilan dan kekerasan.⁹³ Dari sini nampak jelas bahwa pajak *Jizyah* ini diharuskan kepada kelompok non-muslim bukan karena mereka tidak mengakui Islam sebagai agama, tapi pajak ini diwajibkan kepada mereka seperti kewajiban yang dibebankan kepada kaum *Zimmi* lainnya sebagai pengganti perlindungan yang diberikan tentara muslim kepada mereka (*Musta'min*). Dan generalisasi dari kasus seperti ini dalam pandangan hukum sebenarnya memberi arah atas kewajiban pemerintah Islam untuk memberikan keamanan terhadap kehidupan mereka, hak milik, tempat peribadatan, serta praktek keagamaan lainnya. Persoalannya kemudian, bagaimana sekiranya dengan beberapa ketentuan di atas tetap menjadikan kalangan non-muslim tidak mau membayar *Jizyah*? Menjawab pertanyaan ini kiranya diperlukan logika berpikir yang menganalisis *Jizyah* bukan terletak pada kewajiban pajaknya, tetapi status kewarganegaraan mereka (penerimaan mereka sebagai seorang *Zimmi*) lah merupakan syarat bagi mereka untuk membayar *Jizyah*. Hal ini terlihat dari tulisan Abu Yusuf yang menyarankan untuk memperlakukan para kelompok *Zimmi* dalam pemungutan *Jizyah* secara berhati-hati dan lemah lembut. Hal ini terlihat dari ungkapan beliau yang mengatakan:

“ Tidak boleh melakukan kekerasan terhadap fisik, seperti memukul, menjemur mereka di terik matahari, atau bentuk-bentuk lain yang sifatnya menyiksa, untuk

⁹³ *Ibid.*, hal. 44

mendapatkan jizyah dari mereka, dianjurkan memperlakukan mereka secara manusiawi bahkan sebagaimana layaknya teman”.⁹⁴

Selain itu perlakuan *Jizyah* ini pun dibayar sebagai pajak ganti dibebaskannya mereka dari kewajiban militer. Jika memang demikian, apakah semua kaum *Zimmi* tidak ada yang turun ke medan perang untuk membantu pasukan muslim ? Pertanyaan ini terjawab dalam beberapa keterangan Tritton yang mengutip dari Baladhuri dan Thabari, beliau mengatakan bahwa di kalangan non-muslim banyak yang masuk ke lapangan militer dan turun ke medan perang, lantaran itu Khalifah tidak membebaskan *Jizyah* terhadap mereka.⁹⁵

Mengenai masalah di atas, Abu Yusuf secara khusus memuat suratnya tentang *Jizyah* yang ditulis untuk Khalifah Harun al-Rasyid sebagai berikut:

“Kewajiban membayar pajak hanyalah terhadap kaum laki-laki, sedangkan kaum hawa dan kalangan yang tidak mampu dibebaskan dari kewajiban tersebut. Pembayaran bagi orang kaya ditetapkan sebesar 48 dirham, orang yang dikategorikan golongan menengah dikenakan beban pajak sebesar 24 dirham, sementara orang yang bekerja dengan tangannya seperti petani, mereka hanya dikenakan beban pajak sebesar 12 dirham.⁹⁶ Pajak tersebut harus dikumpulkan setiap tahun, tapi bagi mereka dibolehkan membayarnya dengan cara menyicil... Pajak ini juga tidak diwajibkan bagi kelompok miskin yang selayaknya disantuni, juga tidak bagi orang buta yang tidak memiliki pekerjaan, tidak juga bagi mereka yang memiliki penyakit kronis, tidak juga bagi orang yang pincang, kecuali bagi mereka (orang yang berpenyakit kronis, buta, pincang) yang kaya raya. Selain itu pajak ini juga tidak dibebankan bagi para *Biarawan* yang diam dalam biaranya, tidak juga bagi orang tua renta yang tidak memungkinkan untuk bekerja karena bermasalah dengan kesehatannya, dan juga tidak dibebankan kepada orang yang gila...*Ya Amiru al-Mu'minin*, semoga Allah memberi pertolongan, sesungguhnya anda harus memberi hati kepada mereka (penduduk) yang pernah dilindungi Rasulullah dan kerabat beliau (warga negara yang non-muslim) menurut kondisi

...ولا يصرب احد من اهل الذمه في استيذا نهم الجزية ولا يقا موا في الشمس ولا غيرها ولا يجعل عليهم في ايدا
نهم شين من المكاره ولكن يرفق بهم ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم ولا يخرجون من الحبس حتى نستوفي منهم الجزية
(الخراج: ١٢٣)

⁹⁴ Baca, Tritton, *Ahlu al-Zimmah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikri, 1949), hal.199

⁹⁶ Dalam beberapa tempat Abu Yusuf juga memuat dengan hitungan dinar. Jika istilah dirham ini dipakai, maka nilai *satu* dinar sama dengan *duabelas* dirham, atau jika dinilai dengan barang atau hasil bumi, sekitar satu *mudd* gandum/tepung terigu, satu *qist* minyak zaitun atau satu *qist* asam cuka.

mereka. Mereka ini janganlah dipaksa, ditakut-takuti, atau dimintai pajak di luar kemampuan mereka, atau mengambil sesuatu dari mereka kecuali apa yang diharuskan. Rasulullah bersabda, "Siapa saja yang memaksa warga yang bukan muslim, atau meminta pajak kepada mereka di luar kemampuannya, maka saya adalah termasuk golongannya (orang yang non-muslim)...Ahiru al-Kalam, Khalifah Umar bin Khattab sebelum wafatnya mengatakan, "Saya memberi nasehat kepada penerusku mengenai perjanjian yang harus dilaksanakan terhadap penduduk yang dilindungi oleh Rasulullah (non-muslim), mereka harus dipenuhi perjanjian mereka, kehidupan dan pekerjaan mereka, jiwa mereka pun harus dilindungi, dan bahkan terhadap mereka yang berangkat berperang jangan diminta pajak. ...Pada suatu ketika Umar berjalan, dan di sepanjang jalan ia bertemu dengan seseorang yang buta dan tua renta meminta belas kasihannya, Umar menepuk bahunya dan berkata, "anda dari masyarakat mana" ? Orang itu menjawab, Saya adalah seorang Yahudi, Umar bertanya lagi, "Apakah saya telah membebankan sesuatu terhadap anda"...? Orang tersebut menjawab, Saya harus membayar *Jizyah*, sementara saya adalah seorang yang fakir miskin dan tua renta, maka Umar membawa orang tersebut ke kamarnya dan memberinya uang dari kotak uangnya sendiri. Lalu ia memberi surat kepada petugas *Baitu al-Mal* (keuangan negara) yang isinya kurang lebih "Lihat dan perhatikan orang ini, demi Allah, sungguh tidak adil jika kita pergunakan ia ketika muda dan kita tinggalkan setelah beliau tua. Firman Allah: "*Sadaqah itu hanyalah bagi orang fakir dan orang miskin.*"(QS. 9: 60) – Orang fakir adalah kaum muslimin, sementara orang miskin adalah dari kelompok Ahlu al-Kitab. Kemudian Umar membebaskannya dari membayar *Jizyah*.⁹⁷

Jika melihat ketentuan jumlah standar dalam penetapan *Jizyah* ini, maka kita tidak akan menemukan aturan yang baku, meskipun pada dasarnya isyarat penetapan *Jizyah* ini terdapat dalam al-Qur'an. Hal ini terbukti dengan adanya perubahan ketentuan oleh Umar dari jumlah yang berlaku sejak periode Rasulullah.⁹⁸ Ketentuan jumlah tersebut kembali berubah dalam Ijtihad Abu Yusuf yang menetapkan bahwa jumlah tersebut menjadi *empat* dinar bagi golongan kaya, *dua* dinar untuk kelas menengah, dan *satu* dinar untuk kalangan

⁹⁷ Lihat, Abu Yusuf, *al-Kharâj*, hal.25, 42, 80,122

⁹⁸ Khalifah Umar menaikkan jumlah penarikan *Jizyah* ini menjadi satu dinar, dan pada masa sebelumnya hanya dipungut kurang dari satu dinar. Baca, Quthb Ibrahim muhammad, *Al-Siyasah al-Maliyah...Op., Cit.*, hal. 62

miskin.⁹⁹ Standarisasi yang ditetapkan Abu Yusuf tersebut, berdasarkan klasifikasi strata masyarakat dengan perhitungan persentase. Hal ini dalam upaya untuk mencapai sistem pemungutan pajak yang adil dan keseimbangan perekonomian masyarakat. Perbedaan itupun juga terlihat di kalangan ulama Syafi'i, yang berpendapat bahwa jumlah minimum yang harus dibayar adalah *satu* dinar perkepala.¹⁰⁰ Sementara dalam analisis Tritton untuk menentukan ukuran standar dalam ketentuan ini kiranya perlu pertimbangan kemampuan finansial yang dikaji ulang tentang *Nas* mengenai *Jizyah* tersebut dalam wilayah *fiqh*, dan ditetapkan dengan standar serendah-rendahnya melalui para pemimpin dengan persetujuan bersama.¹⁰¹

Analisis Tritton di atas sebenarnya adalah bagian dari upaya untuk tidak memihak pada satu pendapat di antara perbedaan tersebut, namun Tritton dalam hal ini terkesan tidak tegas dalam menyikapinya. Padahal jika masalah tersebut dihadapkan dalam konteks realitas sosial ekonomi masyarakat, maka pertimbangan persentase berdasarkan pendapat Abu Yusuf di atas kiranya lebih mengarah kepada tingkat keseimbangan dan nilai keadilan dan manusiawi, karena dengan menggunakan pertimbangan di atas kiranya akan terlihat nilai persamaan

⁹⁹ Kategorisasi dan tipologi yang dikemukakan Abu Yusuf dalam klasifikasi masyarakatnya adalah sebagai berikut: Para Penukar uang, para pedagang pakaian, para pemilik tanah, para saudagar, para tabib (dokter), dan yang sejenisnya, dianggap dari kelompok yang mampu, sementara pekerja tangan yang ahli dalam suatu bidang, misalnya tukang jahit, tukang celup, pembuat dan tukang sepatu dan yang sejenisnya, digolongkan sebagai kelompok miskin. Kuat dugaan kehidupan masyarakat yang antara dua kelompok tersebut dikategorikan sebagai kelompok menengah, hal ini dikarenakan Abu Yusuf dalam *al-Kharāj*-nya tidak memuat keterangan secara tuntas tentang kelompok menengah ini, padahal ketentuan yang beliau tetapkan sebelumnya diklasifikasikan menjadi tiga kelompok. Baca, Abu Yusuf, *al-Kharāj, Op., Cit.*, hal. 124

¹⁰⁰ Abu Yusuf, *al-Kharāj, Ibid.*, hal. 122. Untuk membandingkan standarisasi *Jizyah* dalam pandangan Abu Yusuf ini dapat dibaca misalnya, Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hal. 249, Ibnu Rusd, (al-Hafidz), *Bidayatu al-Mujtahid*, Vol.I (Istanbul:tp., 1333 H), hal. 238-239

¹⁰¹ Baca, Tritton, *Ahlu al-ZimmahOp.,Cit.*, hal. 22

dari sisi ukuran material dan kemampuan masyarakat dalam menunaikan kewajibannya sebagai warga negara.

Pemahaman fleksibilitas yang dibangun Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* di atas juga akan terlihat ketika beliau lebih mengedepankan sikap toleransi terhadap kaum non-muslim dalam memberi izin melakukan transaksi/perdagangan di wilayah kekuasaan Islam,¹⁰² dan sikap toleransi ini pada gilirannya melahirkan beberapa kesepakatan damai dalam masalah hubungan perdagangan antara negara (Hubungan Dagang Internasional).¹⁰³

Hal itu dapat dilihat ketika Abu Yusuf memberi aturan dan batasan mengenai pertukaran komoditas secara bebas yang diajukan kepada imam untuk diterapkan dalam sistem dan mekanisme pasar. Batasan tersebut terlihat secara jelas ketika beliau mengajukan saran untuk membangun pusat-pusat penjagaan (*masalih*) di perbatasan *Dar al-Islam* untuk memeriksa pedagang-pedagang asing, serta mencegah ekspor barang-barang selundupan.¹⁰⁴ Batasan tersebut juga

¹⁰² Para tokoh fiqh tidak satu pandangan dalam masalah hubungan dagang ini, Imam Maliki misalnya menyarankan agar umat Islam menjauhi perdagangan dengan *Dar al-Harbi*, baik itu hubungan darat maupun hubungan laut. Namun dalam hal ini ia membolehkan kaum non-Islam untuk masuk *Dar al-Islam*, dan berdagang dengan pihak muslimin, tapi tidak menyetujui kalau kaum muslimin pergi berdagang ke *Dar al-Harbi*. Pendapat Maliki ini didasarkan pada alasan bahwa kaum muslimin dilarang tinggal di daerah di mana orang-orang nya tidak menghormati nenek moyang mereka, atau bahkan menyekutukan Tuhan dan menyembah berhala. Untuk analisis lebih mendalam. Baca, Sahnun, *al-Mudawwana al-Kubra*, Vol. X, (Kairo:tp., 1323 M.), hal.102. Bandingkan, Ibnu Hazm, *Al-Mahalla*, Vol.VII, (Kairo:tp., 1347 M.), hal.349

¹⁰³ Beberapa kesepakatan damai tersebut di antaranya bahwa, pedagang-pedagang non-muslim diatur dalam sebuah jaminan keamanan berkala, dengan hitungan per-empat bulan, dan kemungkinan akan diadakannya pembaharuan jika transaksi bisnis mereka belum selesai dalam waktu yang telah ditentukan tersebut. Selain itu mereka mempunyai kebebasan untuk bergerak dalam wilayah *Dar al-Islam* (kecuali pada tempat-tempat tertentu), dan bagi mereka pun diberi kesempatan untuk tinggal menetap di wilayah *Dar al-Islam* dengan status sebagai ahli zimmi. Untuk kajian lebih rinci tentang hal ini dapat dilihat, al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, (ed) Bonn: hal. 291-292. Juga dapat dilacak pada Ibnu Qudama, *Al-Mughni*, Vol.VIII, (ed.), Rasyid Ridha, (Kairo:tp., 1367M.), hal.531

¹⁰⁴ sebagian dari pernyataan tersebut dapat dilihat sebagai berikut:
فإن أبو يوسف : وينبغي للإمام أن تكون له مسا لج على المواضع التي تنفذ إلى بلاد أهل الشرك من الطرق فيقتسون من مر بهم من التجار فمن كان معه سلاح أخذ منه ورد , ومن كان معه رقيق رد , ومن كان معه كتب قرئت كتبه الخ

memuat prinsip embargo bahan-bahan yang mungkin dapat digunakan oleh *Dar al-Harbi* dalam menguatkan pasukannya ketika terjadi perang melawan *Dar-al-Islam*. Embargo tersebut terlihat dalam analisis Sahnun yang memuat di antaranya senjata dan peralatan perang, serta juga di dalamnya termasuk beberapa bahan makanan dan larangan menjual al-Qur'an,¹⁰⁵ di samping beban pajak *Ushr* yang diwajibkan atas mereka. Namun beberapa ketentuan di atas diikuti dengan catatan Abu Yusuf yang mengatakan bahwa beberapa aspek dari batasan tersebut diberlakukan jika pihak negara pedagang asing memperlakukan hal yang sama, tapi jika negara pihak pedagang tersebut tidak membebaskan suatu kewajiban apapun kepada pedagang muslim, maka beliau menyarankan untuk memberi timbal balik berupa perdagangan bebas.¹⁰⁶

Keterangan Abu Yusuf di atas kiranya sejalan dengan apa yang dijelaskan Imam Al-Ghazali yang melarang kaum muslimin untuk memperdagangkan beberapa jenis barang yang dikategorikan sebagai barang haram, seperti daging babi, minuman keras, atau bentuk perdagangan yang menjalankan praktek riba, binatang-binatang dan jenis tumbuhan yang termasuk kotor dan berbahaya, serta beberapa tipe motivasi perdagangan yang bertujuan untuk mencari kesenangan semata, dengan tidak memperdulikan dampak negatif yang ditimbulkannya, seperti gading, gambar, patung dan beberapa jenis alat-alat musik.¹⁰⁷ Namun beberapa keterangan Abu Yusuf dalam hal ini, dibarengi dengan beberapa

Lihat, Abu Yusuf, *Kitab al-Kharâj*, hal.188 dan 190

¹⁰⁵ Baca, Sahnun, *Op., Cit.*, Vol.X hal.102 dan 107

¹⁰⁶ Lihat, Abu Yusuf, *Op., Cit.*, hal. 135

¹⁰⁷ Lihat Ghazali, *Op., Cit.*, Vol. II, hal.59-60

kelonggaran yang sifatnya memberi kesempatan yang luas untuk melakukan perdagangan internasional.

Yang menarik dalam permasalahan ini adalah ketika beberapa para ahli hukum mengedepankan pendapat yang melarang pedagang Islam untuk berdagang di wilayah *Dar al-Harbi*,¹⁰⁸ ketika itu Abu Yusuf tampil dengan pernyataan kontroversial yang dianggap lebih toleran dalam mensikapi beberapa kasus perdagangan, meskipun bagi Abu Yusuf harus didasari dengan beberapa pertimbangan dan batasan-batasan tertentu. Dan ini secara tidak langsung dapat membuka peluang untuk kontribusi bagi pembangunan dan penyebaran beberapa teknik perdagangan ke seluruh dunia. Hal ini dapat dilihat dari adanya kontak perdagangan dinasti Abbasiyah dengan beberapa wilayah di dunia, seperti Cina, Afrika, Asia tengah, Asia Tenggara dan Turki¹⁰⁹ yang banyak saling tukar menukar komoditas dalam pasar Internasional.

Dari beberapa kenyataan di atas terlihat sikap Abu Yusuf yang sangat memperhatikan hubungan baik antarnegara, pengembangan ekonomi perdagangan, serta upaya mensikapi perekonomian masyarakat sebagai antisipasi jika terjadi krisis kebutuhan pokok. Meskipun demikian, ada aspek lain yang lebih diutamakan yaitu aktivitas perdagangan yang berlandaskan moral dan etika.

¹⁰⁸ Imam Maliki dalam hal ini melarang perjalanan melewati batas *Dar al-Islam* dan melarang para pedagang *Islam* untuk berdagang di wilayah *Dar al-Harbi*. Lihat, Ibnu Rusyd, *Op., Cit.*, Vol. II hal. 287. Sementara Ibnu Hazm memberi kelonggaran dengan batasan untuk tujuan Jihad atau membawa pesan kenegaraan. Baca, Ibnu hazm, *Op., Cit.*, Vol. VII, hal. 349.

¹⁰⁹ Baca, Didin Saefuddin, *Op., Cit.*, hal. 127

c. Membangun sistem dan politik ekonomi yang transparan

Untuk mewujudkan sistem dan politik ekonomi yang stabil dan merata dengan menggunakan barometer *kemaslahatan* dalam pandangan Abu Yusuf perlu membangun sistem politik dan ekonomi yang transparan, karena asas transparansi dalam ekonomi merupakan bagian yang paling krusial dalam mencapai perwujudan ekonomi yang adil dan manusiawi. Dengan asas transparansi juga akan terlihat peran dan hak asasi masyarakat dalam menyikapi tingkah laku dan kebijakan ekonomi, baik yang berkenaan dengan nilai-nilai keadilan (*al-'Adalah*) kehendak bebas (*al-Ikhtiyar*) keseimbangan (*al-Tawâzun*) dan berbuat baik (*al-Ikhsan*). Pandangan Abu Yusuf dalam hal ini akan terlihat ketika beliau memeta *Income* negara yang meliputi *Ghanimah* dan *Fay'* sebagai pemasukan yang sifatnya *Insidental revenue*, sementara *Kharaj*, *Jizyah*, *Ushr* dan *Sadaqah / Zakat* sebagai pemasukan yang sifatnya *Parmanen revenue*.

Terhadap istilah pertama, Abu Yusuf memberi interpretasi yang jelas tentang aturan al-Qur'an dalam surat al-Anfal ayat 41 yang mengatakan:

“...Ketika engkau mengambil setiap barang rampasan, *seperlima* darinya adalah milik Allah dan Rasul, saudara-saudara dekatnya, anak yatim, orang-orang miskin dan musafir...”¹¹⁰

Interpretasi dari istilah *seperlima* dalam ayat ini dikalangan para ahli fiqh terjadi perbedaan pandangan. Dalam catatan kitab *al-Kharâj* Abu Yusuf, *seperlima* tersebut menurut:

“Riwayat Qois bin Muslim yang diriwayatkan dari Hasan bin Muhammad bin Hanafiyah dibagi menjadi tiga bagian, yaitu untuk Nabi (Para Khalifah

¹¹⁰ QS. al-Anfal:41

penggantinya setelah beliau wafat), untuk keluarga terdekat, dan untuk kelompok anak yatim, fakir miskin dan musafir.”¹¹¹

Sementara Imam Maliki dalam memahami *seperlama* tersebut lebih cenderung membaginya sama dengan pembagian *Fay'* yaitu dengan dibagi rata antara orang miskin dan kaya di kalangan muslimin.¹¹² Pendapat Maliki ini dalam analisis Sahnun¹¹³ memberi kebebasan kepada Imam dalam menentukan sikapnya, karena Imam bisa saja memberikan bagian kepada keluarga Nabi jika hal itu diinginkannya. Imam Syafi'i¹¹⁴ dalam mengomentari hal ini membagi *seperlama* tersebut menjadi lima bagian, dimana Allah dan Rasulnya mendapat satu bagian. Pendapat ini menurut beliau lebih mengacu kepada pesan al-Qur'an tentang hal yang dimaksud di atas.

Perbedaan persepsi dalam memahami ayat tersebut dalam catatan Abu Yusuf juga terlihat ketika memahami “*Kerabat dekat*”. Di antaranya ada yang berpendapat bahwa istilah “*Kerabat dekat*” mengarah kepada Bani Hasyim, sementara pendapat yang lainnya juga ada yang menganggap istilah tersebut ditujukan kepada Bani Hasyim dan Bani Abdu al-Muthalib.¹¹⁵

Perbedaan pandangan juga terjadi mengenai *empat perlina* lainnya, yang dialokasikan untuk kelompok mujahidin (mereka yang pergi berperang). Dalam pandangan al-Auza'i¹¹⁶ dari bagian ini dialokasikan kepada perempuan dan anak-

¹¹¹ Lihat Abu Yusuf, *al-Kharāj, Op., Cit.*, hal.21

¹¹² Ibid, hal.22

¹¹³ Lihat, Sahnun, *Op., Cit.*, Vol.III. hal. 26-29

¹¹⁴ Baca, Syafi'i, *Kitab al-Umm*, Vol. IV, (Kairo: 1325 H), hal. 64

¹¹⁵ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharāj, Op., Cit.*, hal.11

¹¹⁶ Abu Yusuf, *al-Raad ala siyar.... Op., Cit.*, hal.42

anak, sementara para tokoh lainnya justru menolaknya.¹¹⁷ Kalangan Syafi'i dan Maliki misalnya dalam hal ini lebih menekankan tiga bagian untuk pasukan berkuda (dua untuk kudanya, dan satu untuk penunggangnya), dan satu bagian lagi untuk pasukan infanteri.¹¹⁸ Sementara Abu Hanifah dalam hal ini hanya membagikannya dalam dua bagian, yaitu satu bagian untuk penunggangnya dan satu bagian untuk kudanya. Pendapat Abu Hanifah ini dengan alasan untuk tidak membagikan bagian binatang lebih besar dibandingkan bagian manusia.¹¹⁹ Sementara Abu Yusuf dalam hal ini menempati posisi yang tidak sependapat dengan gurunya Abu Hanifah, karena dalam pandangan beliau penunggangnya hanya berhak satu bagian, dan kudanya berhak atas dua bagian.¹²⁰

Muatan dialogis yang dimuat Abu Yusuf dalam hal ini merupakan bagian dari pengalokasian dana yang transparan dalam anggaran perbelanjaan negara, terutama yang erat kaitannya dengan pembagian harta yang dapat digunakan sebagai bagian pengalokasian dana anggaran biaya subsidi. Hal ini akan lebih terlihat ketika kitab *al-Kharāj* Abu Yusuf yang memuat keterangan masalah subsidi harta ini lebih cenderung kepada beberapa hadis yang erat kaitannya dengan distribusi harta yang terjadi pada beberapa kali peperangan, hal tersebut secara khusus memuat tentang tindakan yang dilakukan Umar terhadap para sahabat. Hadis-Hadis tentang hal tersebut termuat dalam beberapa sanad yang mengungkapkan sesuatu yang berkenaan dengan pembagian harta yang kiranya

¹¹⁷ lihat, Sahnun, *Op., Cit.*, hal.33-34

¹¹⁸ *Ibid*, hal.32

¹¹⁹ Lihat, Abu Yusuf, *al-Kharāj, Op., Cit.*, hal.19

¹²⁰ *Ibid*, hal.18

dapat dijadikan bahan analisis perbandingan dengan subsidi yang berkembang pada beberapa sistem ekonomi negara.

Muatan *al-Kharâj* Abu Yusuf tentang hal tersebut mengalokasikan rincian dana 12.000 dirham yang diberi untuk setiap isteri Nabi, dan 12.000 dirham diberikan untuk paman Nabi yaitu Abbas, sementara untuk kelompok kaum Muhajirin dan Anshar yang telah ikut dalam perang Badar bagi mereka disiapkan dana 5.000 dirham,¹²¹ sementara bagi mereka yang keislamannya dikategorikan sebagaimana keislaman penduduk Badar maka bagi mereka mendapat bagian 4000 dirham,¹²² dan untuk putra-putra kaum Muhajirin dan Ansor bagi mereka mendapat bagian 2000 dirham, sementara untuk penduduk Makkah masing-masing mendapat 800 dirham.¹²³

Abu Yusuf juga menjelaskan bahwa bentuk-bentuk subsidi tersebut tidak hanya terbatas pada uang, tapi juga barang atau benda, hal ini terlihat dari muatan kitab *al-Kharâj* yang menceritakan bahwa Umar pernah memerintahkan untuk mengumpulkan satu ember makanan yang diaduk dan kemudian dibuat menjadi roti, dan membagikannya kepada 30 orang sebagai jatah makan siang. Setelah itu beliau menyiapkan untuk makan malam, dan beliau berkata, "Cukup untuk seorang dua ember setiap bulan". Maka beliau memberikan kepada semua rakyatnya tak terkecuali laki-laki, perempuan, maupun budak, masing-masing dua ember selama

¹²¹ Hasan dan Husein dalam hal ini dikategorikan sebagai kerabat dekat Nabi.

¹²² Umar menetapkan 3000 Dirham untuk putranya Abdullah bin Umar, dan menetapkan Utsman bin Zaid dalam kelompok keislaman *Sohibu al-Badar*.

¹²³ Ketetapan ini dibedakan oleh Umar terhadap Nazar bin Anas, dan beliau memberikan kepadanya senilai 200 Dirham, ketika sebagian sahabat protes, Umar berkata "*Sesungguhnya bapak ini telah menemuku di hart Uhud, lalu ia berkata, Apa yang terjadi dengan Rasulullah ? Aku menjawab, yang aku tahu Rasulullah telah diserang musuh, lalu ia menghunus pedangnya dan melempar sarung pedangnya seraya berkata, Kalau Rasulullah sampai meninggal, maka Allah senantiasa hidup dan tidak akan mati, maka mari kita berperang sampai titik darah penghabisan*". Lihat, *al-Kharâj, Op., Cit.*, hal. 23

satu bulan. Selain itu Umar juga menetapkan dua karung gandum dan cuka untuk satu orang kaum muslim.¹²⁴ Informasi *al-Kharâj* Abu Yusuf tentang subsidi barang dan makanan ini dipertegas juga dalam informasi Abu Ubayd yang mengatakan bahwa kami hanya melihat Umar telah membagikan makanan kepada para budak, dan mereka mengikuti apa yang telah menjadi hak mereka di *Baitu al-Mal*, maka beliau menggantikan makanan itu dengan pemberian yang tidak diwajibkan bagi tuan-tuan untuk mereka.¹²⁵

Abu Yusuf secara tegas juga memuat dalam tulisannya tentang ucapan Umar yang memulai distribusi harta dengan pernyataan bahwa “Harta ini adalah hak semua orang, tetapi apakah akan diberi atau tidak terhadap orang lain itu masalah lain lagi, namun yang paling berhak terhadap harta ini adalah para budak, saya sendiripun sebenarnya punya hak sebagaimana yang lainnya, hal ini dikarenakan ayat al-Qur’an yang menegaskannya. Mengenai preferensi yang telah dicontohkan Rasulullah, maka kita akan tinjau kembali sesuai dengan konteksnya.¹²⁶ Melihat distribusi yang dilakukan Umar di atas kiranya sangat memperhatikan beberapa aspek yang erat kaitannya dengan kemaslahatan, hal ini terlihat dari perhatiannya terhadap mereka yang ditinggal oleh suaminya untuk berjihad, para fakir miskin, anak yatim dan para budak.

Hal yang sama juga terlihat dari pengaturan pengeluaran anggaran pendapatan negara, baik itu yang erat kaitannya dengan *Insidental Revenue* maupun *Parmanen Revenue* dijelaskan secara transparan pengalokasiannya

¹²⁴ Lihat *al-Kharâj*, *Ibid.*, hal.27. Bandingkan, Abu Ubayd Qosim bin Salam, *al-Amwal*, hal.318

¹²⁵ Lihat, Abu Ubayd, *Ibid.*, hal. 315

¹²⁶ Abu Yuuf, *Op., Cit.*, hal. 43-44

kepada masyarakat, terutama yang erat kaitannya dengan fasilitas masyarakat. Seperti penjelasan Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharāj* tentang beberapa alokasi dana yang disiapkan untuk perbelanjaan dalam pembelian persenjataan dan beberapa hal yang erat kaitannya dengan gaji tetap pemerintah dan tentara.¹²⁷ Abu Yusuf dalam masalah ini terlihat sependapat dengan apa yang pernah diterapkan pada masa pemerintahan Umar bin Khattab, hal ini terbukti dari beberapa kesepakatannya untuk memperhatikan gaji pemerintah, dalam beberapa pembagian dan distribusi harta.¹²⁸

Melihat dari sistem pembagian harta yang dilaksanakan, maka akan terlihat dari empat bagiannya didistribusikan untuk prajurit, sedangkan *seperlimanya* disimpan pada bendahara umat atau *Baitu al-Mal* untuk kepentingan umat. Hal ini sesuai dengan ajaran al-Qur'an QS. 8:41¹²⁹ yang mengatur tentang distribusi harta rampasan perang tersebut. Melihat beberapa pertimbangan di atas yang lebih mengacu kepada kebijakan Umar yang berlandaskan ayat di atas, Abu Yusuf dalam kitabnya memaparkan tentang distribusi harta ini dengan menjelaskan perwujudan dari alokasi anggaran, maka interpretasi dari tindakan tersebut kiranya merupakan perwujudan dari asas transparansi sistem dan politik ekonomi yang melingkupi beberapa aspek seperti transparansi terhadap tentara sebagai keamanan negara, gaji pegawai, perbaikan masjid, lampu penerang, serta

¹²⁷ *Ibid.*, hal. 19-20

¹²⁸ Kesepakatan Abu Yusuf terhadap pendapat Umar tersebut sangat terlihat sekali ketika kitab *al-Kharāj* menjelaskan tentang distribusi harta ini hanya memuat apa yang dilakukan Umar terhadap para sahabat Rasulullah, meskipun pada beberapa bagian sistem dan mekanisme pembagiannya juga terdapat perbedaan. Lihat, Abu Yusuf, *al-Kharāj*, *Ibid.*, hal. 23

¹²⁹ *Ketahuilah, Sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang (Ghanimah) maka seperlimanya untuk Allah, Rasul, Kerabat Rasul, Anak-anak Yatim, Orang-orang miskin, dan Ibnu sabil.... (QS. 8: 41)*

beberapa kepentingan lain yang sifatnya *Maslahah 'Ammah*. Asas transparansi yang digambarkan di atas kiranya perlu diciptakan dalam upaya mewujudkan kestabilan ekonomi yang berlandaskan etika Islami.

d. Menciptakan sistem ekonomi yang otonom

Salah satu upaya untuk mewujudkan *Visi* ekonomi dalam pandangan Abu Yusuf adalah upaya menciptakan sistem ekonomi yang otonom (tidak terikat dari intervensi pemerintah). Lalu bagaimana mekanisme kerja yang ditawarkan Abu Yusuf dalam hal ini ? Pertanyaan tersebut akan terjawab dalam ungkapan terbalik Abu Yusuf dalam analisisnya terhadap regulasi harga yang bertentangan dengan teori *Supply and demand*. Abu Yusuf dalam hal ini mengungkapkan

وليس للرخص والغلاء حد يعرف ولا يقوم عليه، إنما هو أمر من السماء لا يدرك كيف هو. وليس الرخص من كثير الطعام ولا غلاؤه من قلته، إنما ذلك أمر الله وقضائه، وقد يكون الطعام كثيرا غاليا، وقد يكون قليلا رخيصا

Pernyataan di atas merupakan sebuah konsep teori yang sangat menarik untuk ditelusuri cara kerjanya, hal ini kelihatan berbeda dengan beberapa pemahaman teori ekonomi yang beranggapan bila persediaan barang sedikit, maka harga akan menjadi mahal, dan begitu pula sebaliknya. Namun secara tegas dalam hal ini Abu Yusuf menyangkal pernyataan terbalik tersebut, bagi beliau jumlah banyak dan sedikitnya barang tidak dapat dijadikan tolok ukur utama bagi naik dan turunnya harga, tapi ada kekuatan lain yang lebih menentukan. Pernyataan

Abu Yusuf tersebut didasari dengan beberapa redaksi hadis yang termuat dalam kitabnya,¹³⁰ di antaranya

“Abu Yusuf berkata, Diriwayatkan dari Abdu al-Rahman bin Abi Laila, dari Hikam bin ‘Utaibah yang menceritakan bahwa pada masa Rasulullah harga pernah melambung tinggi, maka sebagian masyarakat mengadu kepada Rasulullah dan meminta agar Rasulullah membuat ketentuan tentang penetapan harga ini. Maka Rasulullah berkata: Tinggi dan rendahnya harga barang merupakan bagian dari keterkaitan dengan keberadaan Allah, dan kita tidak bisa mencampuri terlalu jauh bagian dari ketetapan tersebut.”

Pada bagian yang sama Abu Yusuf juga memuat riwayat yang lain sebagai berikut:

“Abu Yusuf mengatakan, bahwa beliau meriwayatkan Hadis dari Tsabit Abu Hamzah al-Yamani, dari Salim bin Abi Ja’ad yang mengatakan bahwa sebagian masyarakat mengadu kepada Rasulullah tentang tingginya harga barang, dan mereka meminta Rasulullah membuat sebuah ketentuan yang mengatur tentang hal ini, maka Rasulullah bersabda, “Sesungguhnya urusan tinggi dan rendahnya harga suatu barang punya kaitan erat dengan kekuasaan Allah. Aku berharap dapat bertemu dengan Tuhanku di mana salah seorang di antara kalian tidak akan menuntutku karena kezaliman”¹³¹

Hadis di atas diikuti lagi dengan hadis berikutnya yang diriwayatkan oleh

Sufyan bin Uyainah, dari Ayub, dari Hasan, beliau berkata,

“Pada masa Rasulullah pernah terjadi kenaikan harga secara mendadak, para sahabat berkata, Wahai Rasulullah kami berharap agar engkau menentukan harga untuk kita, Rasul menjawab: Allah itu sesungguhnya adalah penentu harga, penahan, pencurah serta pemberi rezeki. Aku mengharapkan dapat menemui Tuhanku di mana salah seorang dari kalian tidak menuntutku karena kezaliman dalam hal darah dan harta.¹³²

قال ابو يوسف : محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن حكم بن عتيبة عن رجال حدثه ان السعر قد غلا في زمان رسول الله . فقال للناس لرسول الله ان السعر قد غلا فوظف وظيفه تقوم عليها . فقال : ان الو رخص والغلا بيد الله ليس لنا ان نجوز امر الله وقضاء

قال ابو يوسف: وحدثني ثابت ابو حمزة ليما نى عن سالم بن ابي الجعد . قال سمته سقول : قال للناس لرسول الله صلعم : ان السعر قد غلا . فسعر لنا سعرا . فقال : ان السعر غلا وه و رخصه بيد الله . واني لريد انلقى الله وليس لاحد عندي مظلمة يطالبني بهاز

132

قال وحدثنى سفيان بن عيينة عن ايوب عن حسن . فقال غلا السعر على عهد رسول الله صلعم . فقال للناس : يا رسول الله الا تسعر لنا ؟ فقال صلعم : ان الله هو التسعر . ان الله هو اللقايض . ان الله هو لبا سطر . واني والله ما اعطيكم شيئا ولا امنعكموه . ولكن

Teori harga yang dikemukakan Abu Yusuf ini kiranya terposisikan terbalik dari teori ekonomi konvensional yang mengatakan naik dan turunnya harga ditentukan oleh permintaan dan suplai komoditi yang dikenal dengan teori *Supply and Demand*. Analisis filosofis dari teori ini mengatakan bahwa peningkatan permintaan dari suatu komoditi akan cenderung menaikkan harga, dan mendorong produsen untuk memproduksi barang-barang lebih banyak (naik dan turunnya harga akan terjadi bila adanya ketidaksesuaian antara permintaan dan suplai), dan ketidaksesuaian itu bisa saja terjadi karena adanya praktek persaingan yang tidak sempurna (*Unfair Market Mechanism*), yang akan terjadi apabila jumlah penjual dibatasi, atau juga akan terjadi apabila ada perbedaan hasil produksi, dan faktor lainnya.

Meskipun secara tegas Abu Yusuf tidak menolak adanya keterkaitan antara permintaan dan penawaran, namun dari pernyataannya tersebut akan memuat pemahaman bahwa tingkat naik dan turunnya produksi tidak akan berpengaruh terhadap harga. Sayangnya teori tersebut tidak dapat dilacak secara pasti bentuk dan mekanisme kerjanya, namun ungkapan dialogis dari kalimat "*Qod yakunu*" di atas memuat pemaknaan lain dari variabel konsumsi sebagai penentu naik dan turunnya harga. Selain itu pemuatan teori terbalik dari *Supply and Demand* ini dikemukakan secara bersamaan dalam bahasan mengenai tingkat pengenaan pajak terhadap masyarakat. Jika dilihat dari latar belakang pengungkapan teori ini, yaitu diawali dengan ungkapan

انما انا خازن اضع هذا ال الامر حيث امرت. واني لا ارجو ان القى الله واني احد يطلبنى بمظلمة ظلمتها ايا هني نفسولا دام ولا مال

“Konsekuensinya, saya menyadari bahwa biaya yang ditetapkan dalam bentuk barang (*tha'am*)... atau dalam bentuk uang (*dirham*) ...diberlakukan kepada orang-orang di samping keberadaan mereka menyatakan tidak adanya keuntungan yang diberikan kepada pemerintah, dan begitu pula kepada pembayar pajak.”

“Pembayaran dalam bentuk barang merupakan hal yang tidak menentukan dalam hal yang berkaitan dengan naik dan turunnya harga barang, begitu pula dalam bentuk uang, fluktuasi harga ditentukan oleh Tuhan.”

Setelah ungkapan ini Abu Yusuf baru memuat teori terbalik tersebut dan melanjutkan dengan tiga hadis di atas. Setelah menjelaskan tiga hadis tersebut Abu Yusuf memuat kembali tulisannya tentang pajak yang mengatakan,

“Abu Yusuf berkata, Tidak ada keuntungan bagi pembayar pajak yang satu dengan yang lainnya, hal tersebut bersumber dari kebutuhan untuk mengukur tanah dan produksi dan akibat perselisihan dari yang berkuasa dan yang lemah”.

“... Oleh karena itu lanjutnya, saya tidak melihat adanya manfaat lebih hal tersebut dari aspek kekayaan, melainkan hanya mengarah kepada kecenderungan lebih besar untuk membebaskan pembayar pajak dari adanya perselisihan, atau memberikan rasa aman kepada para gubernur dan para pegawai....”

Melihat ungkapan dan situasi munculnya dialog ini bisa saja penekanan dan pelonggaran harga pajak merupakan suatu variabel lain yang diinginkan Abu Yusuf, atau bisa saja variabel tersebut adalah pergeseran dalam permintaan atau jumlah uang yang beredar di suatu negara, atau penimbunan dan penahanan barang. Namun dari kronologis dialog di atas sebenarnya menggambarkan adanya batasan-batasan tertentu bagi pemerintah dalam menentukan kebijakan harga.

2. Landasan Pemikiran

Melihat cara kerja dan analisis Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* tersebut kiranya tidak akan berlebihan jika dikatakan ia lebih banyak mengedepankan

ra'yu dengan menggunakan perangkat analisis *Qiyas*¹³³ dalam upaya mencapai *kemaslahatan 'Ammah* sebagai tujuan akhir hukum. Hal ini terlihat dari beberapa penyelesaian kasuistik yang terjadi pada masanya, dan dalam hal ini beliau selalu menggali dari al-Qur'an yang dijadikan rujukan utamanya, dan juga terlihat dari muatan *al-Kharâj* yang begitu kaya dengan hadis-hadis *Ittisal al-Sanad*, *Atsar - Atsar sahabi* dan dilanjutkan dengan pendapat baru yang sejalan dengan pola pikiran baru yang merupakan ciri utama dari cara kerja mazhab Hanafi ini. Kenyataan seperti ini sesuai dengan apa yang diungkapkan kalangan mazhabnya dalam menetapkan hukum sebagai berikut:

“Dalam menetapkan hukum aku berpegang kepada kitab Allah, hal itu jika aku temukan di dalamnya. Dan jika aku tidak menemukannya dalam al-Qur'an maka aku berpegang kepada Sunnah Rasul, dan *Atsar shohih* yang diriwayatkan para rawi yang terpercaya, jika aku tidak mendapatkan dalam keduanya, aku berpegang kepada pendapat sahabat yang aku sukai dan meninggalkan pendapat mereka yang tidak aku sukai, hal ini aku lakukan bukan untuk meninggalkan pendapat mereka untuk mengambil pendapat yang lainnya. Dan apabila masalahnya telah sampai kepada Ibrahim al-Sa'bi, al-Hasan, Ibnu Sirin, dan Said bin Musayyab, maka aku berijtihad sebagaimana mereka berijtihad.¹³⁴

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Zufar, salah seorang pengikut Hanafiah yang mengatakan “Bahwa sesungguhnya Abu Hanifah dan para pengikutnya tidak akan memutuskan suatu masalah kecuali dengan kitab Allah

¹³³ Istilah *Qiyas* secara Harfiah dapat diartikan dengan mengukur, atau dengan memastikan panjang, berat atau kualitas sesuatu. Sehingga dalam istilah bahasa arab *Miqyas* sering diartikan dengan Skala atau dengan misal *Qosat al-Tsaubu bi al-Zira'i*, artinya adalah pakaian itu diukur dengan meteran, atau *Zaid Yuqosu ila Khalid fi aklihi wa Nashabihi*, artinya Zaid diperbandingkan dengan Khalid soal Intelegensi dan keturunannya. Lihat, Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, ed. Terj. Norhadi, S.Ag. *Prinsip dan Teori Hukum Islam*, Cet. I, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 255

¹³⁴ Ungkapan tersebut dapat dilihat dalam, Khuddari Bik, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, Cet.V, (Kairo: Matbaah al-Istiqomah, 1939), hal. 230.

انى اخذت بكتاب الله اذا وجدته فما لم اجده فيه اخذت بسنة رسول الله صلعم والاثار الصحاح عنه التى تثبت فى ايدي النقا ة فان لم اجد فى كتاب الله وسنة رسوله اخذت بقول اصحابه من شئت وادع من شئت ثم لم اخرج عن قولهم الى قول غيرهم فاذا انتهى الامر الى ابرا هيم والشعب والحسين وابن سريين ويعيد ابن مسيب فعلى ان اجتهد كما اجتهدوا

Ungkapan yang senada juga dapat dibaca, Abu Zahroh *Tarikh Mazahib al-Islami*, (Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabiyyi, tt.), hal.161

dan Sunnah Rasul, dan pendapat-pendapat sahabat yang sahih, setelah itu dilakukan barulah mereka menganalogikannya”.¹³⁵

Pada lain tempat, Abu Yusuf juga mengungkapkan hal yang sama sebagai acuan dalam menetapkan hukum, hal tersebut akan terlihat dari ungkapannya yang mengatakan ”Aku tidak pernah melihat seorang yang lebih pandai menginterpretasikan hadis, sekaligus dalam mencari jalan penetapan hukumnya, selain dari Abu Hanifah.”¹³⁶

Pandangan di atas kiranya akan semakin jelas jika melihat cara kerja dan pola pikir ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* yang banyak mengacu kepada pendapat Umar yang dianggap masih *aplikable* untuk diterapkan pada masanya, dan meninggalkan atau membangun sesuatu yang baru dari beberapa bagian yang dianggap tidak tepat lagi untuk diterapkan. Cara kerja seperti ini dikalangan para ulama fiqh sering dibahasakan dengan cara kerja *Qiyas*, atau pada lain kesempatan juga dibahasakan dengan *Istihsan*.¹³⁷ Kedua istilah ini dalam kacamata golongan Hanafiah mempunyai kaitan erat jika dilihat dari aspek *Illat*-nya. Hal ini terlihat dari pandangan mereka tentang *Illat* yang mempunyai pengaruh hukum yang lemah sering disebut dengan *Qiyas*, sedangkan yang mempunyai pengaruh hukum kuat sering dibahasakan dengan *Istihsan*.

¹³⁵ Lihat, Abdu al-Halim al-Zundi, *Abu Hanifah: Batlu al-Hurriyah wa al-Tasamuh fi al-Islam*, (ttp: Lajnah al-Ta'rib bi al-Islam, 1966), hal. 165

¹³⁶ Lihat, Muhammad Yusuf Musa, *Abu Hanifah*, (Mesir: Mathbaah al-Risalah, tt.), hal. 90

¹³⁷ *Istihsan*, dalam literatur Ushul fiqh seringkali disebut sebagai sebuah teori penetapan hukum (*istinbat hukum*) yang digunakan oleh kelompok Hanafiah. Secara etimologi, istilah tersebut kiranya dapat dipahami dengan pengertian “*menganggap sesuatu baik*”, seperti kata *Astahsin* dapat diartikan dengan “*saya menganggap baik*”. Baca, Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, ed. Terj. Masdar Helmy, Cet.II, (Bandung: Gema Risalah, 1997), hal.136

Penyepadanan kedua istilah ini juga akan terlihat dalam pandangan Al-Karakhi¹³⁸ yang mengatakan bahwa *Istihsan* adalah tindakan Mujtahid yang berpaling dari suatu hukum pada suatu masalah yang sebanding kepada hukum yang lain, karena adanya pertimbangan utama yang menghendaki perpalingan tersebut.

Pernyataan di atas akan semakin lebih jelas ketika Al-Sarakhsi dalam kitab *al-Mabsuth*-nya mengatakan bahwa *Istihsan* sebenarnya adalah merupakan hakikat dari *dua* macam *Qiyas*, yaitu *Qiyas jali* dan *Qiyas khafi*.¹³⁹ Jika istilah yang diungkapkan Al-Sarakhsi di atas dapat disepakati dalam konteks pemahaman Hanafiah, maka aspek krusial yang lebih mengutamakan *Istihsan* daripada *Qiyas* adalah terletak pada pengaruh hukumnya, bukan terletak pada istilah bentuknya yang dikategorikan kepada *Khafi* dan *Jali* di atas.

Hasim Kamali¹⁴⁰ dalam hal ini mengomentari, bahwa *Qiyas* sebenarnya merupakan perluasan nilai *Syari'ah* yang terdapat dalam kasus asal (kasus yang ditentukan oleh *Nas* yang ada), kepada kasus baru, karena kasus baru tersebut menurut uraian-nya mempunyai kausa (*Illat*) yang sama dengan kasus asal. Jika melihat beberapa komentar di atas, yang mengidentifikasi beberapa kesamaan antara cara kerja *Qiyas* dengan *Istihsan*, yang dilihat dari aspek *Illat*-nya, maka tidaklah berlebihan kiranya meletakkan persamaan *Illat* tersebut menjadikan

¹³⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Abu Hanifah Hayatuhu Wa 'Asruhu Ara uhu, wa fiqhuhu*, (tpt: Dar al-Fikri al-'Arabi, 1974 M), hal.342

¹³⁹ Istilah *pertama* merupakan *qiyas* yang jelas, dan mempunyai pengaruh yang lemah dalam mencapai tujuan syari'at, sedangkan istilah *kedua* merupakan *qiyas* tersembunyi, dan mempunyai pengaruh yang kuat dalam pencapaian tujuan syari'at, dan inilah yang oleh al-Sarakhsi dibahasakan dengan *Istihsan*. Lihat, Al-Sarakhsi, Kitab *al-Mabsuth*, Juz X, (Mesir: Matbaah al-Sa'adat, 1321H), hal.145

¹⁴⁰ Hashim Kamali, *Op., Cit.*, hal.255

keduanya (*Qiyas* dan *Istihsan*) mendapat justifikasi dalam pandangan para Ulama.

Terlepas dari beberapa perbedaan pandangan para ulama fiqh dalam menetapkan *Istihsan* sebagai perangkat penetapan hukum (*Istinbat*), yang jelas tujuan dari hukum secara general kiranya dapat disimpulkan sebagai upaya untuk mencapai kemaslahatan umat, meskipun cara kerja dan metodologi yang digunakan berbeda, seperti Syafi'i yang menggunakan teori *Maslahah*, namun jika diperhatikan cara kerjanya dan *Visi*-nya akan memberi kesan tidak jauh berbeda dengan apa yang oleh kelompok Hanafiah dibahasakan dengan *Qiyas* dan *Istihsan*.

Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharāj* di atas kiranya telah memberi gambaran kerja yang menggunakan teori analisis *Qiyas*. Hal ini terlihat dari redaksi tulisannya dalam kitab *al-Kharāj* tersebut yang selalu menggali muatan dari al-Qur'an dan Sunnah, kemudian mengacu kepada pendapat ulama (terlebih dalam hal ini adalah pendapat Umar), dan kemudian menetapkan ketentuan hukum baru, jika dianggap hukum yang ada kurang tepat untuk diterapkan dengan beberapa pertimbangan sosio kultural-nya. Lalu persoalannya kemudian, *Qiyas* seperti apa yang digunakan oleh Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharāj* tersebut ? Pertanyaan seperti ini sangat menarik untuk dianalisis, karena salah satu wacana yang selalu menjadi perdebatan di kalangan para ulama Mujtahid adalah kerangka *Istinbat*

hukum, terlebih ketika terjadinya perbedaan pendapat antara kalangan Hanafiah dan beberapa tokoh lainnya dalam menetapkan proses *Istinbat* hukum.¹⁴¹

Melihat cara kerja dan analisis metodologi penetapan hukum yang dikemukakan dalam kitab *al-Karaj* di atas kiranya akan memberi gambaran bahwa dalam beberapa kasus Abu Yusuf cenderung menggunakan *Qiyas Jali*. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa analisisnya tentang hal yang erat kaitannya dengan perlakuan terhadap kaum *Harbi* dan kaum *Zimmi*, tentang hal yang berkenaan dengan harta rampasan perang, dan begitu juga tentang penjelasan mengenai sadaqah dan zakat, seperti yang diungkapkan di atas, namun pada kesempatan lain tidak menutup kemungkinan bagi Abu Yusuf dalam hal ini mengedepankan *Qiyas Khafi*, hal ini terlihat dari beberapa pendapatnya yang bertentangan dengan cara pandang tokoh sebelumnya, seperti upayanya yang merubah sistem pemungutan pajak dengan cara *Wazifah* kepada sistem *Muqosamah*. Pada tempat lain juga terlihat cara kerja yang dimaksud dikedepankan oleh Abu Yusuf ketika beliau menawarkan pemikiran tentang pengeluaran (*expenditure*) negara dengan memperhitungkan alokasi dana yang dipersiapkan untuk pembangunan fasilitas umum, serta pada beberapa kesempatan tindakan Ikhsan (*al-Ikhsan*) yang beliau kedepankan dalam upaya mengayomi masyarakatnya terutama bagi kalangan rendah dan golongan yang tidak mampu.

¹⁴¹ Perbedaan cara pandang tentang *Istihsan* tersebut sangat terlihat ketika kelompok Syafi'iah menentang habis-habisan pendapat tokoh sebelumnya (Hanafi dan Maliki). Penolakan seperti ini akan semakin terlihat ketika kita menelusuri pandangan Syafi'i yang mengatakan *من استحسن فقد شرع ومن شرع فقد كفر* dan ungkapan seperti ini sebenarnya ditujukan kepada kalangan Hanafiah yang tidak menjelaskan cara kerja penetapan hukum dengan menggunakan *Istihsan* tersebut, namun cara kerja *Istihsan* ini belakangan diperjelas oleh Al-Sarakhsi (seorang pengikut Mazhab Hanafi), sehingga ungkapan di atas hanya ditujukan dalam konteks sosio kultural masyarakat pada masanya yang cenderung menetapkan hukum dengan *Talazzuz*. Baca, Al-Sarakhsi, *Op., Cit.*, hal.145-146

Hal ini dapat dilihat dari ungkapan pengaduan dari seorang Yahudi yang tua renta atas keberatannya membayar pajak *jizyah* lantaran kemiskinan dan ketidakmampuannya, maka Abu Yusuf memberi peluang untuk membantu kalangan dimaksud dari harta yang tersimpan pada *Baitu al-Mal*.

Cara kerja yang dikemukakan seperti di atas dilakukan Abu Yusuf dalam upaya untuk mencapai kestabilan ekonomi dengan menggunakan ukuran-ukuran tertentu, seperti *keseimbangan, keadilan, kebebasan, dan perlakuan baik* terhadap sesama. Hal inilah yang digunakan sebagai bagian dari filterisasi ekonomi dalam upaya mencapai *Maslahah 'Ammah*. Persolannya kemudian kenapa harus *Maslahah 'Ammah* ? Dan apa *Visi* yang dinginkannya ? Bagaimana konsep *Maslahah* yang dikemukannya ? Untuk memberi jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan dimaksud kiranya perlu melihat terlebih dahulu apa *Visi* ekonomi yang dinginkannya. Untuk itu uraian berikut akan melihat *Visi* ekonomi Abu Yusuf yang tertuang dalam kitab *al-Kharāj* dimaksud.

C. *Visi* Ekonomi

Dari pola pikir serta dekonstruksi dan rekonstruksi ekonomi yang dibangun di atas, secara sepintas kiranya memberi gambaran bahwa sistem ekonomi yang diinginkan Abu Yusuf sebenarnya adalah upaya untuk mencapai *kemaslahatan*, (Baca; Ungkapan Nasehat Abu Yusuf kepada Harun al-Rasyid). Dan tujuan (*kemaslahatan*) ini secara general dapat diakui, karena baik itu landasan utama hukum (al-Qur'an dan Sunnah), maupun landasan-landasan pendukungnya (Interpretasi dan metodologi), semuanya adalah dalam upaya mencapai

kemaslahatan ummat. Hal yang sama juga berlaku dalam sikap dan perilaku ekonomi, seperti yang diungkapkan Umar Chapra, bahwa setiap tindak dan perilaku ekonomi, pasti mempunyai *Visi* dan *Mekanisme*, meskipun pada tataran praktisnya *Visi* tersebut bisa saja berbeda, namun dimensi realistik dari *Visi* tersebut dapat diterima dan dimiliki oleh semua pelaku ekonomi (Masyarakat), yaitu upaya untuk mencapai kesejahteraan (*Well-being*). Dan upaya untuk mencapai kesejahteraan ini dalam terminologi agama (*Fiqh*) sering disepadankan dengan istilah *Maslahah*. Lalu apa dan bagaimana konsep *Maslahah* yang dimaksud Abu Yusuf dalam analisis ekonominya tersebut ?

Memeta pemikiran ekonomi Abu Yusuf, dengan melihat teori dan cara kerja yang digunakan di atas, kiranya dapat disimpulkan bahwa kesejahteraan atau *Maslahah* yang dimaksud Abu Yusuf dalam *al-Kharâj* tersebut adalah *Maslahah* / kesejahteraan yang sifatnya individu (*mikro*) maupun golongan (*makro*). Secara *mikro*, diharapkan manusia dapat menikmati hidup secara berarti dan penuh makna (*Meaningful*), secara *makro* juga diharapkan agar masyarakat dapat menikmati kedamaian dan ketenangan dalam hubungan interaksi sosial antar sesama, dan diatur dengan tatanan masyarakat yang saling menghargai antar masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lainnya.

Dalam pandangan Abu Yusuf, sesuatu yang dianggap *Maslahah* akan dapat diukur dari beberapa aspek, yaitu keseimbangan (*al-Tawâzun*), kehendak bebas (*Al-Ikhtiyar*), tanggung jawab / keadilan (*Al-Adâlah / Accountability*), dan berbuat baik (*Al-Ikhsan*). Empat bagian inilah yang dikategorikan sebagai bagian

dari alat ukur dalam tindakan *Ri'ayah Maslahah* tersebut (dalam konteks ekonomi).

Jika istilah *Ri'ayah Maslahah* yang dalam bahasa Syatibi secara umum dibagi menjadi *Maslahah Mu'tabarah*, *Maslahah Mursalah* dan *Maslahah al-Gharibah*¹⁴² dapat disepakati sebagai bentuk teori hukum, maka kecenderungan teori analisis ekonomi Abu Yusuf ini kiranya dapat dikategorikan sebagai bentuk dari *Maslahah al-Mu'tabarah*. Hal ini erat kaitannya dengan perangkat *Qiyas* yang beliau gunakan sebagai bagian dari metodologi pembentukan hukum yang mengarah kepada kemaslahatan umum tanpa melupakan dasar-dasar pijakan yang diangkat dari sumber utama hukum pada ungkapan di atas.

Dengan *Visi* pemikiran mencapai *Maslahah 'Ammah* inilah Abu Yusuf tampil ke permukaan di tengah persoalan kenegaraan yang dianggap rumit dan rentan terhadap beberapa krisis multi-dimensional seperti pada masa Khalifah Abbasiyah sebelum Harun al-Rasyid dan pada awal pemerintahannya. Ini semua terlihat dari beberapa muatan surat panjang yang ditujukan kepada Imam yang di dalamnya meliputi masalah pajak, rampasan perang, distribusi harta, mekanisme pasar, dan beberapa hal lain yang erat kaitannya dengan sistem *mikro* dan *makro* ekonomi, yang mayoritas (untuk tidak mengatakan semuanya) kasusnya diselesaikan dengan menggunakan cara berpikir analisis *Qiyas* sebagai perangkat metodologi.

¹⁴² Al-Syatibi dalam *al-Muwafaqat*-nya memeta *Ri'ayah maslahah* dalam beberapa kategori, di antaranya, *Maslahah al-Mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang diakui dan *Maslahah* ini mengambil bentuk *Qiyas* (analogi), *Maslahah Mursalah* yaitu kemaslahatan yang tidak didukung Nas tertentu, tapi didukung oleh sejumlah Nas secara umum, kemudian ada juga yang dikenal dengan *Maslahah al-Gharibah*, yaitu kemaslahatan yang dianggap asing atau sering juga disebut dengan *Maslahah al-Mulghah* atau kemaslahatan yang diabaikan. Pendalaman lebih jauh Lihat, al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt.), hal. 37

Untuk mencapai *Maslahah 'Ammah* yang dalam hal ini merupakan *Visi* dari pemikiran ekonomi Abu Yusuf maka beliau melalui mekanisme atau metode keseimbangan (*al-Tawâzun*), kehendak bebas (*Al-Ikhtiyar*), Keadilan (*al-'adâlah*) dan Ikhsan (*Al-Ikhsan*), yang kesemuanya dirajut dalam satu kesatuan sistem yang dapat dikategorikan sebagai etika yang kemudian dikembangkan ke arah filterisasi ekonomi. Perhatian terhadap bagian-bagian di atas kiranya terlihat dari ungkapan awal surat panjang yang termuat dalam bagian nasehat yang ditujukan kepada Khalifah sebagai berikut:

لا تَوَخَّرْ عَمَلَكَ الْيَوْمَ إِلَى غَدَا فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ أَضَعْتَ إِنْ الْإِجْلَ دُونَ الْإِمْلِ فَبِإِجْلِ الْإِجْلِ بِالْعَمَلِ فَإِنَّهُ لَا عَمَلَ بَعْدَ الْإِجْلِ. إِنْ الرِّعَاةَ مُؤَدُونَ إِلَى رَبِّهِمْ مَا يُؤَدُونَ الرِّعَاةَ إِلَى رَبِّهِ فَأَقِمِ الْحَقَّ فِيمَا وَلَاكَ اللَّهُ وَقَدْ كُنْتَ لَوْ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ. فَإِنَّ أَسْعَدَ الرِّعَاةَ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَاعٍ سَعِدَتْ بِهِ رِعِيَّتُهُ. وَلَا تَزُغْ فِتْرِيغَ رِعِيَّتِكَ. وَإِيَّاكَ وَالْأَمْرَ بِالْهَوَى وَالْإِخْذَ بِالْغَضَبِ. وَإِذَا نَظَرْتَ بِالْأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا لِلْآخِرَةِ وَالْآخَرَ لِلدُّنْيَا فَاخْتَرِ الْآخِرَةَ عَلَى أَمْرٍ دُنْيَا فَإِنَّ الْآخِرَةَ تَبْقَى وَالدُّنْيَا تَفْنَى وَكُنْ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ عَلَى حَذَرٍ وَاجْعَلِ النَّاسَ عِنْدَكَ فِي أَمْرٍ اللَّهُ سِوَاءَ الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ وَلَا تَخَفْ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَأَنْتُمْ. وَاخْذَرِ فَإِنَّ الْحَذَرَ بِالْقَلْبِ وَلَيْسَ بِاللِّسَانِ ١٤٣

Ungkapan ini sangat kaya dengan nilai-nilai etika yang merupakan bagian dari mekanisme kerja pemikiran Abu Yusuf dalam upaya pencapaian *Visi* ekonominya (*Maslahah 'Ammah*) yang tertuang dalam beberapa varian di atas.

Al-Tawâzun yang merupakan ajaran dasar sistem perekonomian, juga merupakan dimensi horizontal ajaran Islam yang selalu ditekankan dalam setiap aspek kehidupan, hal ini terlihat banyaknya ayat al-Qur'an yang mengajarkan keadilan dan keseimbangan yang di antaranya isyarat al-Qur'an yang mengajarkan untuk tidak melupakan bagian dunia dalam mengejar aktivitas akherat.¹⁴⁴ Asas keseimbangan pulalah yang terlihat dalam beberapa penyelesaian kasus oleh Abu Yusuf selalu diperhatikan. Asas keseimbangan tersebut dicerna dengan

¹⁴³ Lihat, Abu Yusuf, *Op., Cit.*, hal. 3-4

¹⁴⁴ QS.28:77

metodologi *Qiyas* dalam upaya mengatur tatanan kehidupan bernegara dengan menyusun anggaran penetapan pajak, distribusi harta dan mekanisme pasar. Perhatian terhadap keseimbangan tersebut jelas kelihatan ketika beliau menetapkan pemungutan pajak jizyah dengan standar klasifikasi 48 dirham untuk golongan elit, 24 dirham untuk golongan menengah dan 12 dirham untuk golongan rendah. Hal yang sama juga terlihat dalam penetapan pajak pertanian yang ditetapkan 10% untuk lahan pertanian yang menggunakan irigasi tadah hujan, 5% untuk lahan yang menggunakan irigasi buatan dan membuka kesempatan untuk persentase yang lebih kecil pada pertanian yang menggunakan dana yang lebih besar. Pandangan yang sama juga akan terlihat ketika beliau membedakan standar pajak terhadap kaum muslimin dan kelompok non-muslim dengan dasar pertimbangan kaum muslim terjun ke medan perang dan non-muslim membutuhkan keamanan. Selain itu dari perbedaan standar pajak tersebut juga terlihat asas keseimbangan ketika beliau mempertimbangkan pengeluaran zakat wajib kaum muslim.

Asas *Al-Tawâzun* di atas terjalin dalam rajutan kehendak bebas yang mengantarkan masyarakat (manusia) untuk menjadi *Khalifatullah fial-Ardhi*, dengan berbuat tanpa adanya paksaan dan intervensi pihak lain, serta mengantarkan manusia kepada suatu pemahaman pemerataan yang tidak membedakan antara satu dengan yang lainnya (menganggap semua manusia sebagai makhluk yang sama di hadapan pencipta-Nya). Perhatian Abu Yusuf terhadap kehendak bebas ini terlihat ketika beliau memberi kesempatan kepada pihak *Zimmi* dan *Harbi* untuk dapat melakukan transaksi perdagangan di wilayah

negara Islam, dan menetapkan jaminan keamanan terhadap pihak asing (*Dar al-Harbi*) dalam wilayah *Dar al-Islam*. Asas yang sama juga terlihat ketika beliau mengatur sistem dan mekanisme kepemilikan tanah yang membuka kesempatan kepada setiap individu untuk menggarap dan mengolah tanah mati, yang kesemuanya mengacu kepada beberapa hadis Rasulullah.

Kecenderungan terhadap *Maslahah 'Ammah* di atas dilengkapi dengan tanggung jawab dan keadilan (al-'Adâlah) yang juga merupakan inti pokok ajaran agama, karena baik dalam pandangan sosial maupun agama, manusia dengan sendirinya pasti akan membutuhkan tanggung jawab terhadap semua tindakan yang lainnya, baik itu secara *makro* (pertanggungjawaban terhadap masyarakat umum) maupun *mikro* (pertanggungjawaban individu di depan Allah). Perhatian Abu Yusuf terhadap asas tanggung jawab ini kelihatan jelas ketika beliau mengatur aturan yang menjamin keselamatan para warga negara asing yang berada pada wilayah negara Islam, serta muatan-muatan lain yang membimbing masyarakatnya untuk menjalankan proses perekonomian dengan berlandaskan ajaran agama, karena setiap tindakan dalam aktivitas perekonomian dalam pandangan beliau selalu memperhatikan bagian-bagian yang tidak berdampak buruk pada lingkungan dan kepribadian masyarakat. Bimbingan dan cara kerja ke arah itu terlihat dari perhatiannya yang sangat kuat kepada ketetapan dan tindakan terhadap perdagangan barang-barang yang diharamkan, serta proses Ekspor-Import yang dijaga ketat pada garis batas kenegaraan. Perhatian terhadap barang terlarang, pada satu sisi merupakan tanggung jawab terhadap Allah, dan pada sisi lain juga tanggung jawab terhadap individu, kelompok, dan negara. Hal ini terlihat

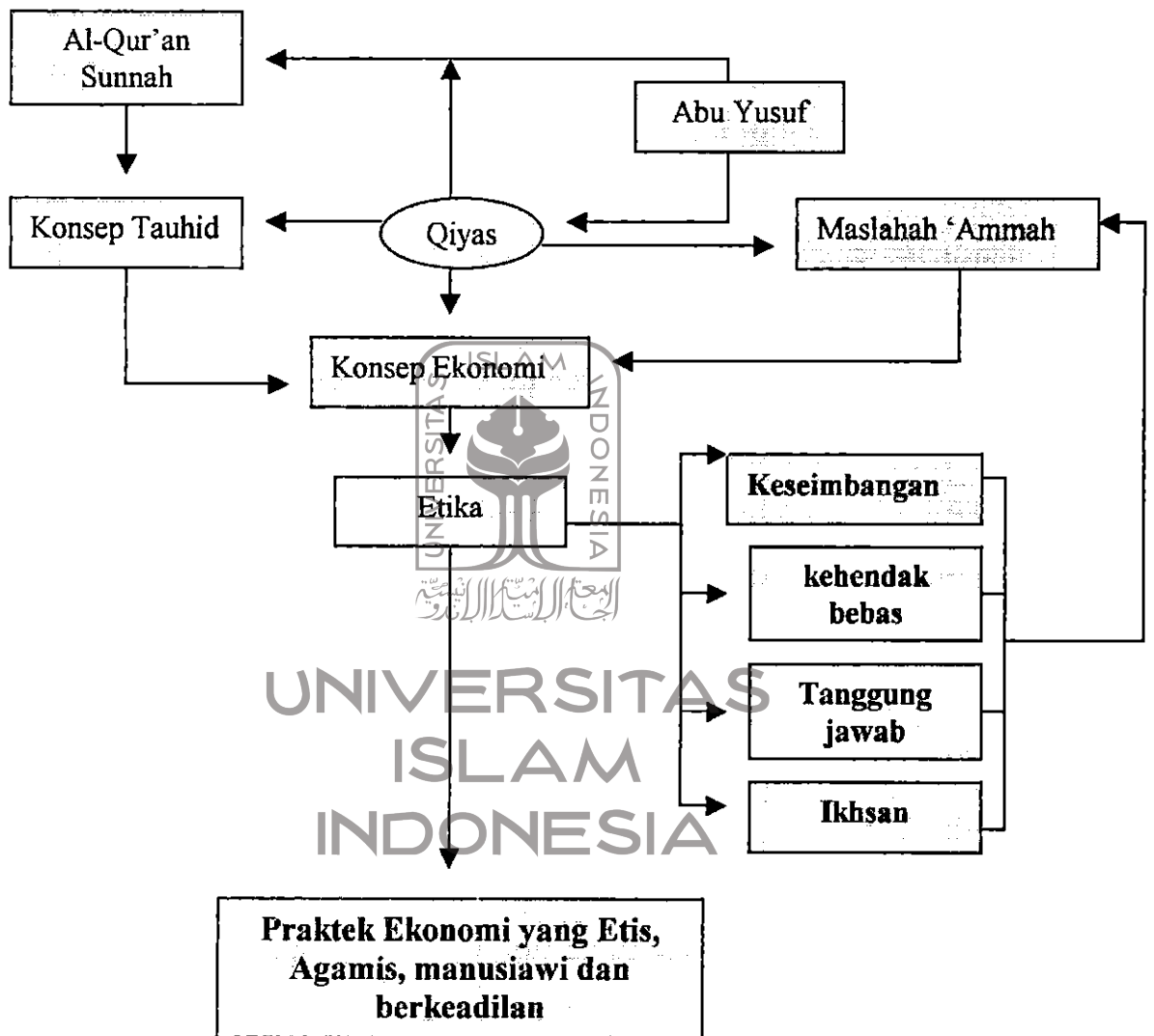
dari adanya aturan yang ketat terhadap larangan untuk menjual barang-barang yang bisa digunakan untuk bagian dari alat yang bisa mengalahkan negara dalam keadaan perang dan aspek lain yang merugikan negara.

Asas-asas di atas diikat dengan sebuah mata rantai *Benevolence (Al-Ikhsan)* yang merupakan suatu tindakan yang memperhatikan orang lain (berbuat baik), hal ini terlihat dari beberapa muatan pemikirannya yang mengarah kepada tindakan tersebut seperti zakat, sadaqah, distribusi harta, penyaluran harta kekayaan negara, dan lain-lainnya.

Semua mekanisme dan ukuran kemaslahatan di atas kiranya berpangkal dari landasan dasar al-Qur'an dan Sunnah yang menjadi pijakan utama untuk melahirkan konsep tauhid yang merupakan komitmen total terhadap semua kehendak Allah, dan menjadikannya sebagai nilai dari semua tindakan manusia.

Jika ukuran konsep Abu Yusuf ini dihadapkan lebih jauh kepada rincian *Maslahah* dalam pandangan al-Syatibi yang membagi *Maslahah* menjadi *Maslahah Dharuri*, *Hajiy*, dan *Tahsini*,¹⁴⁵ maka ukuran dan standar Abu Yusuf ini akan bisa diletakkan pada semua aspek di atas. Namun dikarenakan ukuran tersebut muncul dari sebuah analisis ekonomi, maka lebih tepat kiranya meletakkan konsep tersebut pada bagian *Maslahah Dharuri* yang dilihat dari aspek *Ri'ayah Maslahah al-Mali*. Karena jika harta dalam pandangan Al-Syatibi dapat disepakati sebagai bagian dari *Maslahah Dharuri*, maka dalam mengelolanya dibutuhkan asas keseimbangan untuk mencapai dan mendekati nilai keadilan, kehendak bebas, dalam upaya membebaskan manusia dari belenggu-

¹⁴⁵ Lihat, Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt ... Op., Cit.*, hal. 3-4



BAB IV

MENDIALOGKAN PEMIKIRAN EKONOMI ABU YUSUF

DALAM KONTEKS KEKINIAN

Suatu wacana yang acap tampil ke permukaan sejak abad kedupuluh adalah ramainya diskusi mengenai peran agama-agama di tengah pergolakan ideologi-ideologi sekuler yang pada gilirannya telah menghadapkan masyarakat agama kepada suatu kesadaran kolektif, bahwa penyesuaian dan revitalisasi nilai dan ajaran agama merupakan suatu keharusan,¹⁴⁶ dan Islam dalam hal ini juga termasuk bagian yang diperdebatkan. Perdebatan tersebut setidaknya dapat dilihat dari maraknya *trend* revitalisasi nilai etika Islam, terutama dalam hal yang erat kaitannya dengan nilai dan etika ekonomi. Meskipun perdebatan tersebut memberi kesan kualitas yang berbeda pada setiap tempat, namun wacana tersebut setidaknya telah menjadi ajang perdebatan antara beberapa ideologi, terutama yang erat kaitannya dengan ideologi *Kapitalisme* dan *Komunisme*. Sementara dua yang terakhir selalu diidentikkan sebagai ideologi ekonomi modern yang berkembang di seluruh penjuru dunia (ekonomi *konvensional*).

¹⁴⁶ Setidaknya hal ini diungkapkan oleh Bachtiar Efendy yang menganggap perlu adanya penyesuaian struktural dan kultural pemahaman agama. Hal ini menurut beliau hendaknya dilihat sebagai suatu upaya menyeret agama untuk kemudian diletakkan dalam posisi *subordinate* dalam hubungan dengan perkembangan sosial, budaya, ekonomi, dan politik yang sedemikian cepat. Ungkapan demikian setidaknya diungkapkan Bahtiar sebagai salah satu upaya untuk menengok kembali keberagamaan masyarakat beragama. Baca, Bachtiar Efendy, Masyarakat Agama dan Tantangan Globalisasi: Mempertimbangkan konsep deprivatisasi Agama, dalam *Jurnal Ulumu al-Qur'an*, Ed 3 /VII: 1997, hal. 43

Bagaikan suatu realitas yang ditilik dari tiga kaca mata berbeda, karena masing-masing ideologi di atas mempunyai *Visi*, *Mekanisme*, dan *Landasan* yang berbeda pula. Islam dengan *Visi* manusia muslim dan paradigma *Syariâh* dengan landasan filosofis *Individualisme* berperan sebagai *Khalifatullah fi al-Ardhi* secara *intrinsik* dan keras menolak *Kapitalisme* dan *Komunisme*, begitu pula *Sosialisme* dengan *Visi* pembebasan terhadap adanya hak milik pribadi dan paradigma *Marxian* dengan landasan filosofis *Materialisme Dialektikal* menolak *Kapitalisme* yang dianggap semena-mena dengan *Visi*-nya manusia ekonomi dan paradigma ekonomi pasar yang berlandaskan *Individualisme Utilitarianisme*, dan begitu pula sebaliknya.

Apa yang kita tangkap dari pemikiran Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* di atas adalah bagian dari cerminan prinsip ekonomi yang Islami, hal ini dilihat dari aspek *Visi*, *mekanisme* dan *landasan* yang beliau gunakan memuat nilai-nilai dan etika yang Islami. Meskipun penjelasan Abu Yusuf dalam hal ini lebih merupakan pengalaman sosial ekonomi, politik dan budaya masyarakat masa lalu daripada budaya universal, namun sebagai sebuah produk pemikiran masa lalu, pemikiran Abu Yusuf ini kiranya dapatlah dikategorikan sebagai bagian dari prestasi yang maju dan gemilang. Hal ini terlihat dari beberapa kepiawaiannya dalam menyelesaikan permasalahan yang terjadi pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid dan menyepadankan logika berpikirnya kepada rasio masyarakat dalam setiap kasus, terutama yang erat kaitannya dengan sistem dan dinamika ekonomi.

Sebagai entitas sejarah masa lalu yang ditelorkan sesuai dengan sosio kultural yang mengitarinya, tentunya tidak semua bisa diaplikasikan pada setiap

kondisi sosio kultural yang berbeda, karena kondisi yang berbeda secara pasti akan melahirkan tindakan, ketetapan dan pola pikir yang berbeda pula. Lalu bagaimana jika dua setting yang berbeda dan dua ideologi yang berbeda (Pemikiran ekonomi Abu Yusuf sebagai produk masa lalu, *Sosialisme* dan *Kapitalisme* sebagai produk modern –Ekonomi *konvensional*–) dihadapkan dalam suatu dialog¹⁴⁷ pemikiran yang mencari titik temu antara keduanya ? tentunya dengan melihat tingkat aplikasinya untuk dapat dijadikan tawaran konstruktif dalam dinamika perekonomian dunia.

Ke arah tujuan dimaksud, bagian ini akan mengedepankan telaah kritis terhadap pemikiran ekonomi Abu Yusuf dan pemikiran ekonomi *konvensional*, dengan menghadapkannya pada konteks kekinian, serta melihat bagian pertautan ide pemikiran tersebut, begitu pula pertentangannya, serta upaya rekonstruksi ke arah pemikiran ekonomi yang aplikatif. Hal ini dilakukan karena pemikiran-pemikiran tersebut, baik pemikiran Abu Yusuf, maupun sistem ekonomi konvensional masing-masing mempunyai nilai persamaan dan perbedaan, tidak terkecuali pada aspek kelebihan dan kekurangannya. Untuk menjadikan dua sistem dan pemikiran tersebut saling menutupi dan melengkapi, maka bagian ini akan menghadapkannya dalam suatu dialog konstruktif dalam upaya mendapatkan

¹⁴⁷ Istilah dialog dalam tulisan ini adalah upaya untuk melihat titik persamaan dan perbedaannya, dengan perbandingan metodis dan konseptual atau salah satu upaya untuk melihat kontak pertautan antara keduanya, dari kacamata adaptasi parsial (*partial adaptation*) antara pemikiran Abu Yusuf dalam konteks kekinian, sehingga dapat ditemukan persamaan ataupun perbedaan antara keduanya, untuk menyatukannya dalam konsep yang serupa dan sebanding. Dialog seperti ini setidaknya pernah dipraktikkan oleh Ian G. Barbour, yang mencoba mendialogkan agama dan sains, menurutnya dialog Agama dan sains bisa terjadi dalam dua hal, yaitu kesamaan metodologis dan kesamaan konsep. Untuk keterangan lebih rinci Baca, Barbour, *Jurubicara Tuhan: Antara sains dan Agama*, (Bandung: Mizan, 2000). Atau juga pernah dilakukan William B. Dress, *Religion Science an Naturalism*, (New York: Cambridge University press, 1996).

nilai-nilai dan pemikiran baru dalam menyikapi beberapa permasalahan besar perekonomian dewasa ini.

A. Sistem Ekonomi: Antara Ide dan Realita

Kekhawatiran kalangan agamawan (khususnya beberapa tokoh muslim) terhadap perkembangan dan dinamika sistem ekonomi yang ada (ekonomi *konvensional*) salah satunya adalah memudarnya (untuk tidak mengatakannya hilang dan sirna) nilai-nilai etika religius dalam sistem dan praktek perekonomian modern, selain melihat adanya indikasi kegagalan sistem ekonomi modern (*konvensional*) dalam mempertautkan antara ajaran etika, moral dan ekonomi.

Dalam beberapa pandangan, kekhawatiran itu juga muncul dari beberapa penilaian tentang gagalnya ilmu ekonomi dalam menjelaskan berbagai fenomena masyarakat, sehingga dianggap perlu mengembalikan ekonomi kepada konsep dasarnya yaitu berlandaskan moral dan etika.

Meskipun secara parsial (*Particular pattern*) bentuk dan nilai etika itu dapat dipahami berbeda-beda, namun secara umum (*General pattern*) etika tersebut sama-sama berangkat pada tatanan nilai-nilai normatif utuh, yang selama ini dianggap menjadi titik tolak dan landasan berpijaknya sistem ekonomi yang ada. Ini dapat disimpulkan dari munculnya *The Philosophy of Moral* yang ditulis oleh Adam Smith sebelum mengawali karya monumentalnya *The Wealth of Nations*, serta *Das Kapital* Karl Marx yang bertolak dari filsafat yang muncul

pada masanya.¹⁴⁸ Kedua kitab ini selalu dianggap kitab suci dan landasan filosofis-nya ekonomi di kalangan dunia modern. Persoalannya kemudian, kenapa justru ekonomi yang mempunyai kerangka dasar berlandaskan etika filosofis tersebut, pada tataran prakteknya justru terkesan menindas ? ataukah antara keduanya (ekonomi dan etika) itu memang tidak memungkinkan digandengkan dalam kehidupan modern ?

Jika memang demikian halnya, maka kegelisahan-kegelisahan di atas kiranya juga punya kaitan erat dengan dinamika budaya dan peradaban Barat yang telah banyak mewarnai corak dan perilaku perekonomian modern saat ini. Bagaimana tidak, ekonomi modern yang lahir pada belahan dunia barat, tentunya akan selalu diwarnai dengan corak dan peradaban budaya barat¹⁴⁹ yang cenderung dipandang sebagai *Kapitalis*, dan ini jika diterapkan pada dunia lain tentunya akan memberi kesan yang berbeda dan cenderung tidak semulus praktek pada negeri asalnya, bahkan tidak jarang menimbulkan masalah-masalah lain serta penderitaan dan kemelaratan seperti yang banyak terjadi pada negara-negara dunia ketiga. Hal ini dapat dibuktikan dari kemunculan *Kapitalisme* yang mendeklarasikan kelompoknya sebagai penganut ekonomi liberal, namun pada realitanya justru

¹⁴⁸ Baca, AM. Ssaefuddin, *Pengantar*, dalam Nejatullah Siddiqi, *Pemikiran Ekonomi Islam*.....*Op.,Cit.*, hal. xi-xii

¹⁴⁹ Pelaksanaan sistem perekonomian oleh suatu negara cenderung berkaitan erat dengan ideologi politiknya, seperti negara dengan *Ideologi Liberal*, biasanya akan cenderung menganut ekonomi *Kapitalis*. Begitu pula dengan negara yang menganut *Ideologi Komunis*, biasanya akan cenderung menganut sistem ekonomi *Sosialis*. Ideologi *Liberalisme* dan *Kapitalisme* bagaikan dua anak kembar yang selalu berjalan seiring. Begitu pula *Komunisme* dan *Sosialisme*. Fakta ini dapat dilihat sampai dengan sebelum pertengahan 1980-an, ketika Negara Uni Soviet masih utuh, dan Jerman masih terpisah antara Jerman Barat dan Jerman Timur, serta sebelum RRC mengisolasi diri. Semuanya merupakan contoh negara-negara *Komunis* yang menerapkan sistem ekonomi *Sosialis*. Di lain pihak juga dapat dilihat pada negara seperti Amerika Serikat, Australia, Jepang, Jerman Barat, Belanda dan beberapa negara Eropa Barat yang merupakan beberapa contoh negara liberal yang mempraktekkan sistem ekonomi *Kapitalis*.

menjadi pendukung diktator yang menghisap dan menindas hak-hak asasi manusia. Pada sisi lain *Sosialisme* yang konon muncul dari pembelaan terhadap kaum buruh dan kelompok kecil, justeru juga menjadi penindas yang sangat kejam. Kedua sistem ekonomi yang lahir dari dunia belahan Barat tersebut, kenyataannya telah menjadi sumber penyebab peperangan, kemelaratan, dan kemiskinan yang berkepanjangan.¹⁵⁰

Kapitalisme secara umum dapat dipahami sebagai suatu sistem yang menempatkan kapital¹⁵¹ sebagai isu sentral, sementara *Sosialisme* yaitu suatu sistem yang menempatkan para pekerja (buruh/tenaga kerja) sebagai isu sentralnya. Dalam kelompok *Kapitalis* diatur adanya pengakuan terhadap pemilikan individual atas sumber daya ekonomi atau faktor-faktor produksi, ia memberi keluasan yang sangat longgar bagi individual dalam memiliki sumberdaya, kompetisi individu dalam memenuhi kebutuhan hidup, menghargai persaingan antarbadan usaha dalam mengejar keuntungan, tidak memberi kekangan ataupun batasan bagi individu dalam menerima imbalan atas prestasi kerjanya dengan mengedepankan prinsip keadilan ekonomi, yang mengatur bahwa setiap orang akan menerima imbalan berdasarkan prestasi kerjanya dan campur tangan pemerintah atau negara dalam hal ini sangat minim (pemerintah hanya akan berkedudukan sebagai pengamat atau pelindung perekonomian).

Sementara jika dilihat dalam sistem ekonomi *Sosialis*, justeru yang terjadi adalah sebaliknya, mereka lebih menekankan kebersamaan dalam menjalankan dan memajukan perekonomian. Sedangkan imbalan bagi mereka didasarkan atas

¹⁵⁰ *Ibid.*, hal. xi-xii

¹⁵¹ Istilah *Kapital* di sini dapat diartikan sebagai modal, uang, ataupun barang modal atau alat-alat produksi lainnya.

kebutuhan bukan atas jasa yang dikeluarkan. Prinsip keadilan yang diterapkannya adalah bahwa setiap orang akan menerima imbalan yang sama. Sementara kadar campur tangan pemerintah dalam hal ini sangat tinggi, bahkan pemerintah yang menentukan dan merencanakan program-program pokok ekonomi.¹⁵²

Babakan baru dari ilmu ekonomi yang lahir di Inggris pada tahun 1936, seiring dengan terbitnya buku "*The General Theory of Employment, Intrest, and Money*" yang ditulis oleh John Maynard Keynes,¹⁵³ (Selanjutnya disebut Keynes) yang sempat menjadi *best seller book* karena banyaknya tanggapan terhadap paradigma ekonomi yang ditawarkannya memberi kesan berbeda dari beberapa literatur ekonomi lain yang terbit setelah *The wealth of Natian*. Namun kenyataannya, meskipun ekonomi *Klasik* (versi Smith) dan ekonomi *Modern* (versi Keynes) lahir di Inggris, praktek dan perkembangannya secara pesat justeru terjadi di Amerika, sehingga kecenderungan teori yang membentuknya dikembangkan berdasarkan kerangka kehidupan masyarakat Barat.

Jika istilah ekonomi dilihat dari konteks prakteknya, maka akan memberi kesan adanya bagian dari wilayah-wilayah pemikiran. Hal ini terkesan dari adanya pemilahan ekonomi yang mengarah kepada dua macam pengertian. *Pertama*,

¹⁵² Pada kelompok ini peran pemerintah sangat terlihat dalam penentuan tiga komponen pokok ekonomi, yaitu apa yang harus diproduksi, bagaimana memproduksinya, dan untuk siapa hal itu diproduksi.

¹⁵³ Dalam *The Wealth of Nation* karya Adam Smith, Pemerintah dianggap tabu melihat dan melibatkan diri dalam kegiatan dan pengaturan ekonomi. Sementara paradigma yang ditawarkan Keynes *justeru* mengizinkan intervensi pemerintah dalam mengarahkan dan mengatur perekonomian. Kalangan pemikir ekonomi banyak memberi analisis terhadap perbedaan antara Keynes dan Adam Smith ini, di antaranya ada yang mengatakan bahwa pemikiran Keynes dimaksud muncul ketika negara dunia menghadapi depresi besar, maka Keynes berusaha menawarkan obat bagi depresi tersebut. Banyaknya hal yang berbeda antara teori yang ditawarkan Keynes dan Smith ini telah mengantarkannya sebagai Bapak ilmu ekonomi modern. Terhadap wacana penobatan Adam Smith sebagai bapak ilmu ekonomi, baca, Dumairy, *Konsep-konsep dasar ekonomi: Makalah Kursus singkat lokakarya Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: Kerjasama antara UII, P3EI, SBI, ICMi DIY, 1994), hal.3

sesuatu yang mengarah kepada pemikiran keilmuan (*school of thought*). *Kedua*, acuan yang mengarah kepada sistem pelaksanaan perekonomian oleh negara (*economic system*). Dalam konteks *pertama*, kiranya akan melahirkan dua aliran besar pemikiran ekonomi yaitu *Klasik* dan *Keynesian*, yang masing-masing memiliki varian tersendiri, seperti *ekonomika Neo Klasik* dan *ekonomika Neo Keynesian*. Sementara dalam konteks *kedua*, juga akan dikenal dua macam sistem pelaksanaan ekonomi yaitu sistem ekonomi *Kapitalis* dan sistem ekonomi *Sosialis*, yang pada gilirannya juga sempat melahirkan varian lain, seperti sistem ekonomi campuran.

Jika dilihat dari landasan dasarnya, pemikiran ekonomi *Klasik* sebenarnya berangkat dari asas keseimbangan umum (*General Equilibrium*), yaitu persamaan antara permintaan *agregat* dan penawaran *agregat*. Pemikiran ekonomi *Klasik* memuat pemahaman adanya *Invisible hand* yang akan menggiring pasar melalui mekanisme harga untuk mencapai keseimbangan. Pemahaman seperti inilah yang menyebabkan mereka tidak menyukai adanya intervensi pemerintah atau negara dalam perekonomian.¹⁵⁴ Bagi mereka campur tangan pemerintah hanya akan menyebabkan distorsi perekonomian, mengakibatkan alokasi sumber daya ekonomi menjadi tidak efisien, dan merintangi terciptanya keseimbangan umum, sehingga dalam pandangan mereka ukuran kebaikan suatu pemerintahan dapat

¹⁵⁴ Berbeda dengan Keynesian yang berangkat dari asumsi ketidakseimbangan umum (*General disal-Tawâzun*) yang tidak mempercayai keseimbangan akan tercipta dengan sendirinya, sehingga mereka beranggapan perlunya peran pemerintah dalam menggerakkan dan mengarahkan perekonomian. Bagi mereka pemerintah dapat berperan sebagai dinamisator perekonomian dengan mengelola permintaan agregat, sehingga analisis versi mereka dikenal dengan analisis ekonomi sisi permintaan (*demand side economic*).

dilihat dari semakin sedikitnya campur tangan pemerintah tersebut dalam sistem perekonomian.

Dalam sistem ekonomi, kaum *Klasik* ini juga sering dikenal dengan istilah analisis ekonomi sisi penawaran (*Supply Side Economic*). Hal ini dikarenakan titik tolak ekonom *Klasik* adalah sisi penawaran atau juga dikenal dengan kaum *Monetarism*, dikarenakan pandangan mereka terhadap sektor keuangan dan perbankan merupakan bagian yang paling krusial dalam mendominasi perekonomian.¹⁵⁵

Pada Abad XX merupakan babak selanjutnya, dalam pemikiran ekonomi abad ini telah melahirkan pemikiran baru tentang Ekonomi Islam (*The Syariâh paradigm*), yang mengarah kepada agen ekonomi yang representatif dengan mengedepankan manusia sebagai *Muslim Man* bukan *Economic Man* seperti yang dianut oleh ekonomi lain. Dengan mengemukakan *falah* sebagai tujuan hidup manusia muslim dan juga dengan menggunakan filterisasi etika. Namun etika tersebut pada tahap perkembangannya juga sangat sulit untuk diterapkan dalam praktek ekonomi.

Jika etika dapat dipahami sebagai suatu prinsip moral yang membedakan sesuatu yang benar (*The Right*) dari apa yang salah (*The wrong*), maka etika dalam konteks ini merupakan bagian dari ajaran yang normatif. Hal ini setidaknya dikarenakan posisinya yang sangat krusial dalam menentukan dan menyarankan apa yang seharusnya orang lakukan dan apa yang seharusnya orang hindari. Dan ukuran atau *filterisasi* seperti ini memberi gambaran yang sangat general sekali,

¹⁵⁵ Lihat, Dumairi, *Op, Cit.*, hal. 6

sehingga di kalangan ekonom murni tidak sedikit muncul pertanyaan kenapa ekonomi harus etis ? Sementara antara etika dan ekonomi adalah dua hal yang berbeda, bagaimana harus bisa berjalan secara bergandengan ? Pertanyaan-pertanyaan seperti ini secara normatif sangat mengganggu dan cenderung menghilangkan nilai-nilai eksistensi etika dalam ekonomi. Hal ini akan lebih sangat terasa di kalangan muslim yang terikat dengan prinsip-prinsip Islam yang telah mengharuskan dan mengatur aktivitas ekonomi sedemikian rupa sehingga diharapkan dapat menegakkan nilai-nilai keadilan dan kewajaran dalam setiap transaksi ekonomi dengan menjauhi segala bentuk *status quo*.

Sementara dalam konteks ekonomi secara praktis, bukanlah hal yang krusial untuk menentukan apakah suatu transaksi dalam persaingan bebas harus diukur dengan *filterisasi* keadilan dan persamaan, karena yang terpenting dalam hal ini (bagi mereka pelaku ekonomi) adalah upaya untuk mewujudkan dinamika pasar dan mendapatkan keuntungan yang sebesar-besarnya dengan melihat kecenderungan harga, permintaan dan penawaran yang merupakan bagian dari penilaian kondisi pasar bebas yang sedang berlaku.

Dalam ekonomi Islam, *filterisasi* dan landasan etis yang digunakan dalam hal ini adalah paradigma *Syari'ah*. *Syari'ah* dalam hal ini dijadikan sebagai barometer etika yang menentukan segala bentuk aktivitas ekonomi dan bertengger pada garis *kemaslahatan* individu dan masyarakat. Lalu apakah etika dimaksud (etika umum dan Islam) mungkin untuk diterapkan ? Untuk menjawab pertanyaan seperti ini, peneliti ingin mengulangi kembali bahwa konsep dasar dari semua sistem ekonomi secara umum adalah etika. Maka pertanyaan tentang bisa dan

tidak bisanya etika diterapkan dalam sistem ekonomi, secara ideal moral adalah pasti bisa, namun jika terjadi beberapa ketimpangan dalam sistem ekonomi, ini akan erat kaitannya dengan individu sebagai pelaku ekonominya. Maka pertanyaan seperti di atas kiranya lebih tepat diarahkan kepada sistem etika yang bagaimana diterapkan dalam sistem ekonomi tersebut. Apakah etika *konvensional* (modern) yang menggunakan *filterisasi* standar *Relativisme*,¹⁵⁶ *Utilitarianisme*,¹⁵⁷ *Universalisme*,¹⁵⁸ *Hak*¹⁵⁹ dan *Keadilan distributif*¹⁶⁰ tersebut telah terbumikan dalam sistem ekonomi masyarakat ? Ataukah *filterisasi* etika seperti ini perlu didekonstruksi dan rekonstruksi ulang, karena memberi kesan sulit untuk menyatukan ekonomi antara ide dan realita ? Untuk memberi jawaban yang lebih spesifik dalam hal ini berikut akan dilihat eksistensi pemikiran ekonomi Abu Yusuf yang berlandaskan etika normatif di tengah kancah perekonomian modern.

B. Pemikiran Ekonomi Abu Yusuf dalam konteks kekinian

Sebagai sebuah respon atas konteks historis tertentu, pemikiran Abu Yusuf tentunya melalui pengindahan masyarakat atas perangkat nilai-nilai (etika) tertentu yang dipandang bermakna dan sekaligus memberi makna. Namun, perlu ditekankan bahwa perangkat nilai-nilai tersebut bermula dari praktek-praktek individual atas dasar daya budi individual, guna menghadapi tantangan dalam

¹⁵⁶ Keputusan etis yang dibuat berdasarkan pada kebutuhan dan kehendak diri sendiri (*self Interest*)

¹⁵⁷ Keputusan etis yang dibuat berdasarkan hasil (*outcomes*) akibat hasil tindakan tersebut. Atau secara sederhana dapat dipahami bahwa suatu tindakan akan dinilai etis jika dipandang menghasilkan/manfaat sebesar-besarnya bagi sebagian besar orang.

¹⁵⁸ Keputusan etis yang didasarkan pada maksud/tujuan tindakan. Dengan pengertian bahwa keputusan yang sama harus dibuat oleh seseorang pada situasi yang sama.

¹⁵⁹ Keputusan etis yang menitikberatkan pada nilai tunggal kebebasan, dan didasarkan pada hak-hak individu yang menjamin hak-hak memilih

¹⁶⁰ Keputusan etis yang menjamin distribusi kekayaan dan keuntungan. Atau suatu keputusan yang dibuat berdasarkan hukum abadi (*eternal law*) yang terdapat dalam kitab suci

konteks historisnya. Begitupula halnya dengan ekonomi *konvensional* yang juga melalui proses menyejarah, yang pada mulanya juga berpijak pada perangkat nilai yang lahir dari praktek dan abstraksi masyarakat yang kemudian diterima sebagai nilai yang diakui bersama dan selanjutnya menjadi praktek bersama. Namun pada ekonomi *konvensional* rangkaian nilai-nilai yang berakar ini pada gilirannya berdiri sendiri dan tidak begitu terikat lagi pada konteks historis yang melahirkannya.

Kenyataan di atas kiranya amat menarik untuk didialogkan dalam sebuah analisis konseptual, hal ini mengingatkan pemikiran ekonomi Abu Yusuf sebagai bagian dari produk masa lalu dan ekonomi *konvensional* sebagai produk pemikiran modern, pada beberapa kesempatan mempunyai titik persamaan dan perbedaan yang mendasar dengan satu tujuan mencapai kesejahteraan ekonomi.¹⁶¹

Suatu kesamaan yang patut diakui, bahwa pemikiran ekonomi Abu Yusuf sebagai produk sejarah masa lalu mengedepankan *Visi Masalahah 'Ammah*, dan ekonomi *konvensional* sebagai produk modern mengedepankan *Visi* kesejahteraan (*well-being*). Namun terminologi "*kesejahteraan*" yang kini berkembang di kalangan ekonom saat ini tumbuh dalam sebuah wacana yang kontroversial, hal ini setidaknya dikarenakan terminologi tersebut dapat didefenisikan dalam banyak pengertian (*ambiguitas*).¹⁶² Jika istilah *kesejahteraan*

¹⁶¹ Kajian seperti ini setidaknya pernah dipraktekkan oleh Amin Abdullah dalam Desertasinya *Konsepsi Etika Ghazali dan Kant (kajian etika mistik dan rasional)*. Dalam kajiannya Amin berusaha medialogkan Al-Ghazali yang dibesarkan dalam lingkungan muslim yang taat, dan Kant dibesarkan dalam lingkungan Protestan yang puritan. Ghazali sebagai orang yang hidup pada masa klasik dan Kant pada abad modern.

¹⁶² Hal ini setidaknya dapat dilihat dari kemungkinannya untuk diartikan ke arah pengertian murni *materialis* yang sama sekali menafikan keterkaitan spiritual atau juga mungkin dengan sedikit singgungan aspek spiritual. Dengan menggunakan definisi seperti ini maka akan cenderung

telah didefinisikan ke arah konsep *materialis* dan *hedonis*, maka akan cenderung mengarahkan ekonomi kepada porsi keunggulan dalam upaya pemenuhan kepentingan pribadi (*self Interest*), memaksimalkan kekayaan, kenikmatan fisik dan kepuasan hawa nafsu, karena kesenangan dan kepuasan hawa nafsu sangat tergantung kepada selera dan keinginan individu, maka pertimbangan nilai terbuka lebar untuk disisihkan dalam upaya mengejar kemerdekaan penuh dalam memilih apa yang diinginkan manusia.

Sementara *Visi* yang dikedepankan Abu Yusuf dalam hal ini adalah *Maslahah 'Ammah* yang berupaya untuk menyisihkan segala bentuk kepentingan pribadi dengan mengedepankan kepentingan umum. Bahkan jika memang diperlukan harus mengorbankan kepentingan pribadi untuk memenuhi *kemaslahatan* sosial dan pasar, keluarga, hidup bermasyarakat atau di dalam pemerintahan. Dalam upaya mencapai *Kemaslahatan 'Ammah* setidaknya akan dituntut untuk memuatkan eksistensi kerohanian dan kemanusiaan yang patut dipertimbangkan, karena pertimbangan *kemaslahatan* akan memuat nilai-nilai normatif terhadap kesejahteraan dunia dan kesejahteraan akherat. Mempertautkan dua ide ini (kesejahteraan dunia dan kesejahteraan akherat) mungkin akan menimbulkan konflik antara satu dengan lainnya, maka untuk mencegah konflik dimaksud kiranya dibutuhkan kompromi dalam penyelesaiannya. Di sinilah letak makna strategis konsep *maslahah* yang dikedepankan Abu Yusuf dalam pemikiran ekonominya. Jika nilai-nilai *maslahah*, *kompromi* dan *etika* tersebut dapat direalisasikan dalam semua aspek kehidupan, (terutama dalam kehidupan

bias dan rentan terhadap ketimpangan dan penyalahgunaan ekonomi ke arah mekanisme yang berbeda bagi pegalokasian dan pendistribusian.

ekonomi) setidaknya akan dapat dijadikan motivasi yang bisa mencegah individu dari perbuatan salah, meskipun punya kesempatan untuk itu. Persoalannya, mungkinkah seseorang mengorbankan kepentingan pribadi untuk memenuhi kemaslahatan sosial dalam pasar, keluarga, dan hidup bermasyarakat di dalam pemerintahan ? Atau mungkinkah etika sebagai *filterisasi masalah* dalam ide Abu Yusuf tersebut untuk diterapkan pada konteks kekinian ? Menjawab pertanyaan dimaksud setidaknya perlu mengetahui terlebih dahulu problem politik, etika dan budaya masyarakat saat ini. Namun yang pasti, bila ilmu ekonomi hanya berkonsentrasi pada pemenuhan kepentingan pribadi dan tidak ada tempat baginya kekuatan motivasi lain, maka pertanyaan tersebut mustahil akan didapatkan jalan keluarnya. Karena selama maksimalisasi kekayaan dan konsumsi adalah satu-satunya tujuan hidup individu, maka berkorban untuk orang lain tidak akan memberi makna apa-apa.

Selain itu dari *Visi masalah* yang dikedepankan Abu Yusuf, juga akan membawa kepada motivasi kerja yang tidak hanya didasarkan kepentingan diri sendiri (*raw self-Interest*), melainkan juga telah mempertimbangkan bersama antara yang memberi kontribusi kepada kepentingan masyarakat. Kepentingan diri sendiri dalam hal ini ditarik ke arah pencerahan (*enlightened self-interest*). Jika ditarik lebih jauh dalam konteks kekinian, melihat negara-negara industri maju bersistem ekonomi liberal, yang kini telah menamakan diri mereka sebagai negara “*kapitalis yang berwajah manusia*” (*human kapitalism*) atau “*kapitalisme luhur*” (*benign kapitalism*) yaitu *kapitalisme* yang telah memiliki etika yang tinggi, yang berusaha melihat laba bukan lagi sebagai sumber satu-satunya, melainkan juga

memuat faktor lain seperti realisasi diri atau keadilan, maka dalam konteks ini ide pemikiran ekonomi etika dan *maslahah* Abu Yusuf akan terlihat sangat aplikable untuk diterapkan dalam sistem ekonomi modern. Hal ini setidaknya terlihat dari upaya penguasa (baik penguasa ekonomi maupun pemerintah), dalam mengedepankan nilai-nilai asas sosial yang membela kelompok kecil dan melayani masyarakat. Dan inilah konstruksi pemikiran ekonomi yang dibangun Abu Yusuf dengan mekanisme asas fleksibilitas sosial. Dengan asas tersebut, pemerintah/penguasa tidak saja dituntut mendasarkan diri pada nilai-nilai ekonomi dan aturan main bisnis yang khusus, tapi lebih jauh bagi mereka juga harus menganut etika sosial. Kepada pekerja misalnya, pemerintah/penguasa ataupun pengusaha tidak hanya memberi imbalan ekonomis, tapi juga memperhatikan kebutuhan sosial dan psikologis, diperlakukan lebih manusiawi, dan dirawat keselamatan kerjanya.

Aspek lain yang juga diperhatikan Abu Yusuf dalam pemikiran ekonominya adalah sikap manusia terhadap alam, untuk dapat mengelola dan memperlakukannya sebagai sesuatu titipan Allah yang tidak hanya untuk dinikmati oleh satu generasi, tapi lebih jauh dinikmati oleh semua makhluk ciptaan-Nya. Manusia dituntut untuk tidak merendahkan alam hanya lantaran manusia mampu menguasai dan mengeksploitasinya, melainkan justeru untuk memelihara dan menjaga lingkungan dan kelestariannya, di samping memanfaatkannya untuk kepentingan dan meningkatkan kualitas hidup manusia. Inilah yang barangkali merupakan landasan filosofis dari ekonomi Islam secara

global, yaitu memposisikan manusia sebagai *Khalifatullah fi al-Ardhi* dengan tujuan *falah* dunia dan akherat.

Etika dalam ekonomi setidaknya dapat dilihat dalam tiga kategori operasional, yaitu operasional etika pada tingkat *individu*, *organisasi*, dan *sistem*. Pada tingkat *individual* etika dapat dilihat dari pengaruhnya dalam pengambilan keputusan seseorang, atas tanggung jawab pribadinya dan kesadarannya sendiri, baik sebagai pengusaha maupun sebagai manajer. Pada tingkat *organisasi*, seseorang sudah terikat pada kebijaksanaan perusahaan/institusi dan persepsi institusi tentang tanggung jawab sosialnya. Pada tingkat *sistem*, seseorang menjalankan kewajiban dan tindakan berdasarkan sistem etika tertentu, misalnya etika *Kapitalisme* dan lainnya. Jika ditarik dalam konteks Indonesia, setidaknya seorang mengacu secara formal kepada etika ekonomi Pancasila. Tapi bisa saja menganut suatu sistem etika lain, menurut keyakinannya sebagai pelaku ekonomi.

Jika melihat landasan etis dan *filterisasi* etika yang digunakan Abu Yusuf dalam pemikiran ekonominya, dengan menggunakan standar *al-Tawâzun*, *al-Ikhtiyar*, *al-Adâlah*, dan *al-Ikhsan*, sebagai sarana dan alat ukur sistem etika ekonomi, maka standarisasi dan alat ukur seperti ini kiranya merupakan bangunan utuh dari sistem ekonomi yang memungkinkan untuk diterapkan dalam konteks sosio kultural masyarakat saat ini. Permasalahannya barangkali hanya terletak dari mampu dan tidaknya standarisasi tersebut diaplikasikan di tengah masyarakat. Untuk ini tentunya memerlukan waktu, dana, sosialisasi dan pemikiran yang matang.

Di Indonesia misalnya, etika dalam ekonomi masih merupakan barang baru bagi sebagian besar orang, etika dalam praktek ekonomi bahkan patut diakui masih jarang diajarkan di mana pun, termasuk di Universitas. Ini tidak berarti bahwa pelaku ekonomi dan bisnis di Indonesia tidak memiliki etika, tapi etika yang dijalankan masih merupakan etika sosial dan etika individual. Sistem etika yang sesungguhnya berlaku pada masyarakat Indonesia masih harus diteliti dan dirumuskan secara sistematis. Dewasa ini yang ramai dibicarakan barulah pola dan manajemen Pancasila, atau pola manajemen Indonesia, meskipun pada beberapa kesempatan kalangan masyarakat, pemerintah, ilmuwan bahkan teknokrat dan birokrat juga telah banyak yang berbicara tentang perlunya undang-undang anti monopoli, atau beberapa undang-undang yang telah menjadi acuan bisnis, seperti undang-undang pokok agraria, undang-undang pokok perkoperasian, undang-undang pokok perbankan, perindustrian, dan lingkungan hidup (untuk menyebut beberapa di antaranya). Namun kiranya undang-undang seperti ini perlu diteliti kembali, terutama aturan dan pelaksanaannya yang seringkali memberi kesan tidak tegas. Hal ini terlihat dari beberapa masalah besar yang akhir-akhir ini banyak dibicarakan, seperti kelompok yang disebut dengan *White collar crime*, atau kelompok “kerah putih”, yaitu kejahatan yang dilakukan oleh pekerja ahli atau anggota masyarakat terpendang, dengan menyalahgunakan posisi yang diduduki dalam manajemen, yang tentu saja dengan keahlian dan bahkan kecanggihan tinggi, karena kejahatan seperti ini kerap kali sulit untuk diidentifikasi dan dikonfrontasikan dengan peraturan dan UU. yang berlaku. Di sinilah peran strategis dan makna krusial etika yang bersumber dari kesadaran

moral dan berkaitan dengan moral pribadi dan masyarakat seperti yang ditawarkan Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* tersebut perlu diterapkan. Lalu bagaimana dengan mekanisme ekonomi yang ditawarkan Abu Yusuf di atas? Misalnya ketika Abu Yusuf mengganti sistem *wazifah* dengan sistem *muqosamah*, masalah *usus fleksibilitas*, *ekonomi otonom*, dan masalah *income* dan *expenditure*.

Yang pertama perlu kita lihat, barangkali adalah adanya semacam kegelisahan dalam pikiran Abu Yusuf ketika kehidupan perekonomian didominasi oleh pemerintah, seakan-akan Abu Yusuf dalam ungkapannya terdahulu mengatakan bahwa pemerintah dalam kenyataannya tidak berdaya untuk memaksakan usaha yang kecil melawan tekanan sistem pasar, atau campur tangan pemerintah dalam sistem ekonomi (terutama dalam penetapan harga) bisa menghambat sistem usaha bebas untuk menjalankan fungsinya, atau ikut campur pemerintah terlalu besar dalam hal ini tidak akan mengubah kehidupan dan pendapatan kelompok miskin, melainkan hanya akan merangsang kelompok miskin untuk tetap menjadi miskin. Namun pada sisi lain peran pemerintah dianggap sangat krusial oleh Abu Yusuf ketika mengatur *filterisasi* dan menata aturan-aturan perundangan yang memperkuat sistem dan nilai etika dalam ekonomi dimaksud. Pada tahap ini sebenarnya jelas bukanlah merupakan pandangan kolektif Abu Yusuf terhadap peran pemerintah, karena bagaimanapun ia juga melihat negara sebagai suatu mekanisme yang memberi kesempatan kepada warga negara untuk campur tangan dalam proses ekonomi jika proses ekonomi tersebut tidak berjalan dengan baik, dan begitu pula pemerintah punya peluang untuk campur tangan dalam dinamika ekonomi jika hal itu tidak berjalan

dengan baik. Hal ini terlihat dari idenya meletakkan aturan yang menetapkan pengawasan terhadap segala bentuk perkembangan ekonomi, seperti menjual barang-barang haram, persenjataan, atau hal-hal lain yang memberi dampak negatif terhadap kehidupan masyarakat. Sementara dalam konteks kekinian, hal seperti ini sebenarnya juga telah diatur dengan rapi, namun dalam beberapa kesempatan peran pemerintah di atas seringkali terlalu berlebihan dan tidak memihak kepada kelompok kecil.

Pada sisi lain, ketika Abu Yusuf mengganti sistem pajak untuk mengarah kepada tindakan adil, mungkin hal tersebut akan memberi kontribusi banyak jika diterapkan dalam konteks ekonomi kekinian? Jawabannya saya yakini adalah pasti. Namun permasalahannya barangkali adalah apa yang dimaksud dengan pajak adil tersebut? Siapa yang harus membayar? Seperti yang saya jelaskan pada bagian terdahulu, bahwa sulit untuk mencari ukuran ekonomi dalam koridor kata adil dan tidak adil, tapi setidaknya ada beberapa ukuran obyektif yang memungkinkan kita untuk menganalisa jawaban dengan lebih tajam daripada terjun ke dalam perdebatan adil dan tidak adil tersebut. Oleh karena itu lebih tepat kiranya kita memperhatikan berbagai jenis pajak, mulai dari pajak penjualan sampai pajak pendapatan, untuk dapat mendialogkannya dengan beberapa sistem dan mekanisme dalam pandangan Abu Yusuf terdahulu.

Jika dalam pemikiran Abu Yusuf dalam *parmanen income* ditemui adanya istilah *Ushr* dan istilah *Kharaj*, sistem dan mekanisme yang sama sebenarnya juga ditemui dalam sistem ekonomi modern, setidaknya hal tersebut dapat disepadankan dengan istilah pajak penjualan dan pajak pendapatan. Lalu apakah

Kharaj dan *Ushr* dalam pandangan Abu Yusuf serta pajak penjualan dan pendapatan dalam ekonomi modern dapat dikatakan adil ? Dalam konteks Abu Yusuf, dengan sosio kultural masyarakatnya barangkali bisa saja dikatakan adil, namun jika hal itu ditarik dalam konteks kekinian, barangkali kita akan merasakan betapa sulitnya menjawab pertanyaan tersebut. Bahkan dalam kasus yang jelas, setidaknya kita harus mengetahui dua hal. *Pertama*, kita harus mengetahui berapa banyak pajak yang diteruskan pada konsumen, dan berapa banyak yang diserap oleh penjual atau produsen. Hal seperti ini setidaknya memerlukan pengetahuan tentang permintaan dan penawaran yang seringkali sangat sulit untuk diukur secara obyektif. *Kedua*, untuk mengetahui berapa banyak pajak penjualan yang dibayar oleh seseorang, setidaknya kita harus mengetahui sampai seberapa jauh seseorang tersebut dikategorikan sebagai seseorang konsumen, produsen, atau *supplier*. Hal ini menjadi penting karena mempunyai pengaruh yang sangat besar dalam mengukur adil dan tidak adil. Misalkan saja pajak yang dikenakan dengan jumlah Rp. 250 untuk setiap bungkus rokok bagi seseorang yang tidak merokok, tapi mempunyai sepuluh lembar saham Indonesian tobacco, apakah yang demikian juga dikategorikan adil ? begitulah di antara kesulitan yang dihadapi untuk mengetahui penjelasan atas pengenaan beban pajak dari sudut pandang keadilan.

Pada sisi lain, muatan pemikiran Abu Yusuf juga terlihat masih aplikabel ketika beliau berbicara mengenai *Jizyah*, *pajak kekayaan*, serta beberapa santunan yang diterima dari kas negara (*Baitu al-Mal*). Secara eksplisit hal seperti di atas memang tidak memuat rinciannya, namun jika hal tersebut dihadapkan kepada

konteks ekonomi modern (ekonomi *konvensional*) setidaknya akan dapat diarahkan kepada praktek pajak jaminan sosial ataupun beberapa hal yang erat kaitannya dengan tabungan pensiun yang sering menjadi problem ketika pengenaannya dikaitkan dengan pendapatan penerima upah, sehingga tidak jarang terdengar keluhan dan keberatan dari wajib pajak dalam memahaminya. Keluhan tersebut setidaknya berakar dari mekanisme pengenaan pajak jaminan sosial yang dibayar oleh individu pada suatu saat tertentu dalam kehidupannya, sementara manfaatnya baru akan dapat diterima pada kesempatan lain.

Secara matematika ekonomi (*konvensional*) hal seperti ini tidak mudah untuk memahaminya, karena untuk membandingkan antara biaya dan manfaat dalam waktu yang terpisah oleh perbedaan masa pasti akan mengalami kesulitan tersendiri. Kesulitan tersebut setidaknya dikarenakan jumlah antara rasio orang yang bekerja (yang membayar pajak) dan orang yang tidak bekerja (yang menerima manfaat) terus mengalami perubahan, (ke arah lebih banyak yang pensiun), maka suatu bagian akan bertambah besar dari penduduk adalah hidup dari jaminan sosial, dan tingkat jumlah kecenderungan seperti ini pasti akan berlanjut. Hal seperti ini pada gilirannya akan membawa kepada pemahaman tidak mungkin untuk dapat membiayai jaminan sosial dengan pajak jaminan sosial seperti yang dipraktekkan ekonomi modern, kecuali kalau pajak tersebut dinaikkan dalam jumlah yang cukup besar. Hal ini pada gilirannya juga tidak menutup kemungkinan akan ditutup dari penerimaan hasil pajak umum. Sementara dalam pandangan Abu Yusuf untuk meninggalkan hal yang dimaksud kiranya juga tidak mungkin, seperti yang beliau ungkapkan di atas, bahwa tidak

bijak kiranya bagi kita meninggalkan mereka setelah tua lantaran tenaganya tidak dibutuhkan lagi, sementara waktu muda mereka telah banyak menyumbangkan tenaga dan pikirannya untuk negara.

Pada bagian lain yang juga kiranya perlu dikaji ulang dalam melihat permasalahan ekonomi dan pajak ketika mendialogkannya dengan pemikiran Abu Yusuf adalah pajak kekayaan yang merupakan bagian dari pendapatan yang paling penting dalam suatu negara dan pemerintahan. Jika pajak kekayaan juga meliputi bagian hak milik tanah, maka kekhawatiran yang sama seperti masyarakat Abu Yusuf di atas juga terjadi dalam hal ini (lihat; tanggapan Abu Yusuf terhadap usulan masyarakat dalam hal pajak tanah). Apakah pajak-pajak kekayaan yang meliputi tanah-tanah tersebut juga akan selalu dibayar oleh pemilik rumah ? Atau juga terhadap tanah yang tidak produktif ? Namun pertanyaan yang sama barangkali mungkinkah hal tersebut tidak dipungut ? Menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dibutuhkan analisis ke arah penetapan pajak yang lebih adil dan proporsional. Lalu apakah pajak proporsional tersebut merupakan pajak yang adil ? maka jawabannya adalah *Ya* dan *Tidak*, karena hal ini tergantung dengan bagaimana kita mendefinisikan keadilan tersebut. Di sinilah peran filterisasi etika dalam ekonomi dibutuhkan, karena dengannya barangkali akan mampu menata ekonomi sedemikian rupa, sehingga akan semakin mendekati nilai-nilai moral dan keadilan.¹⁶³

¹⁶³ Pandangan yang seperti ini sebenarnya telah disadari oleh beberapa kalangan, sehingga dianggap perlu merumuskan tatanan etika yang dapat merespon masyarakat dunia. Menghadapi problem seperti inilah kiranya dibutuhkan etika global seperti yang ditawarkan Hans Kung dalam bukunya *A Global Ethics for Global Politics and Economics* (1997), yang diterjemahkan oleh Noer Zaman ke dalam edisi Indonesia menjadi *Etika Ekonomi Politik Global: Mencari Visi baru kelangsungan Agama di Abad XXI*, (Yogyakarta: Qalam, 2002).

Dari beberapa dialog pemikiran ekonomi Abu Yusuf di atas, setidaknya telah memberi muatan dan sumbangan tersendiri bagi pengembangan pemikiran dan pemahaman ekonomi dengan menggunakan pendekatan *Syari'ah*, atau bagian dari upaya menggandengkan nilai-nilai etika Islami di dalam praktek ekonomi di dunia modern.

Jika pada tataran praktisnya ekonomi modern telah terkesan gagal dalam mempertautkan antara nilai etika moral dan ekonomi,¹⁶⁴ namun muatan pemikiran ekonomi dan etika yang ditawarkan Abu Yusuf di atas secara utuh dan sempurna barangkali juga sulit untuk diterapkan. Untuk menata ekonomi ke arah pemikiran yang lebih aplikatif kiranya perlu mengelaborasi nilai-nilai etika dalam pemikiran ekonomi Abu Yusuf dengan muatan dan nilai etika yang berada dalam kerangka teoritis ekonomi *konvensional*. Untuk melakukan hal tersebut, kiranya perlu rekonstruksi ekonomi dan penataan kembali nilai-nilai etika di tengah perkembangan ekonomi modern, baik secara lokal maupun secara global. Bagian ini akan mencoba menawarkan bagian pemikiran solutif ke arah pembumian ekonomi yang lebih etis dan manusiawi, terutama dalam sorotan perkembangan ekonomi dan permasalahannya di Indonesia.

C. Rekonstruksi Ekonomi: Sebuah Tawaran Pemikiran

Problem besar ekonomi di Indonesia dewasa ini bagai sel-sel kanker yang sangat sulit untuk disembuhkan. Berhubung penyakit ini telah menyebar ke seluruh tubuh, maka penyembuhannya dengan obat "*deregulasi sektor riil*"

¹⁶⁴ Baca, Bernard Murchland, *Humanism and Kapitalism*, Ed. Terj. Hartono Hadikusumo, *Humanisme dan Kapitalisme: Kajian pemikiran tentang moralitas*, (Jogjakarta: Tiara wacana, 1992), p.1

tentunya tidak mungkin berlangsung dalam sekejap. Begitulah kesimpulan Wahyudi Prakarsa¹⁶⁵ (Selanjutnya disebut Prakarsa) ketika mendiskusikan nilai etika bisnis dan ekonomi bersama Fran Magniz Suseno dan J. Soejati Djiwandono dalam sebuah buku *Etika Bisnis* yang disunting oleh Jacobus Tarigan (1994). Prakarsa mengatakan bahwa parahnya penyakit dunia usaha dan perekonomian kita dikarenakan tidak adanya acuan etis yang memadai, dan belum juga mendapatkan kebijaksanaan konkrit yang benar-benar menunjang.

Apa yang dikatakan Prakarsa di atas, setidaknya merupakan gambaran dari situasi Indonesia yang semakin suram. Bagaimana tidak, sampai hari ini krisis ekonomi yang dimulai sejak tahun 1997 lalu, kini telah merambah ke arah krisis fundamental,¹⁶⁶ yang tidak hanya menyerang bagian ekonomi, tapi juga ekologi dan politik global, bahkan hal ini diperparah lagi dengan krisis etika dan kepercayaan. Kondisi demikian dalam analisis Hans Kung¹⁶⁷ setidaknya ditandai dengan miskin akan sebuah *Grand Vision*, terjatuh dalam problem pelik yang tak terpecahkan, paralisis politik dan dangkalnya wawasan ke depan, serta mengecilnya rasa kebersamaan disertai menggunungnya rasa permusuhan di mana-mana.

Kita dapat melihat dengan mata kepala sendiri berapa banyaknya manusia terbebani penderitaan akibat kemiskinan, pengangguran, kelaparan, dan

¹⁶⁵ Baca, Wahyudi Prakarsa, *Dunia Usaha menyongsong PJPT II, dalam Etika Bisnis: Dasar dan Aplikasinya*, (Jakarta: Kerjasama KKA KWI dan Gramedia Widayarsana Indonesia, 1984), hal. 33

¹⁶⁶ Analisis tentang cikal bakal dan berkembangnya krisis ekonomi ke arah krisis fundamental global ini, dapat dibaca, Edy Suandi Hamid, *Perekonomian Indonesia; Masalah dan kebijakan Kontemporer*, (Jogjakarta: UII Press, 1999).

¹⁶⁷ Lihat Hans Kung, Dalam pengantar penerbit, *A Global Ethics*, *Op., Cit.* hal. xii

kehancuran keluarga. Ketegangan antarjenis kelamin dan antargenerasi semakin memanas, anak-anak bergelimpangan terbunuh atau terpaksa membunuh. Negara digoncang hebat oleh kasus Korupsi, Kolusi dan Nepotisme (KKN), baik itu dalam dunia politik maupun dalam dunia bisnis. Konflik sosial, rasial dan etnik, penyalahgunaan obat terlarang, kejahatan anarkis yang terorganisasi, saling mencurigai antara tetangga telah menyebabkan hidup bersama dalam damai semakin sulit didambakan. Planet bumi seakan terancam kehancuran ekosistem, harapan akan perdamaian abadi antarnegara tak kunjung tiba, malah waktu demi waktu masyarakat dapat menyaksikan terjadinya perang di mana-mana, para pemimpin dan para penganut agama saling menghasut dan saling menyerang, sikut kiri dan sikut kanan, tak mengerti mana teman dan mana lawan, fanatisme, saling membenci, dan *xenophobia* yang kerap mengilhami mereka untuk melakukan tindak kekerasan pada pihak lain dengan menggunakan legitimasi dari ajaran masing-masing yang pada gilirannya akan menyebabkan ledakan konflik antar penganut agama. Bahkan lebih ironis lagi terkadang agama disalahgunakan demi tujuan-tujuan politis, demi kepentingan partai dan golongan, termasuk demi perang. Masyarakat tidak lagi merasa heran dengan perilaku kehidupan yang menjijikkan, cabul dan memuakkan tersebut, karena itulah bahan tontonan dan penglihatan yang dijadikan hiburan masyarakat di media masa setiap hari.

Begitulah gambaran etika dan kebudayaan masyarakat Indonesia saat ini, meskipun tidak dirasa, tapi benar-benar terasa dan menusuk-nusuk perasaan setiap orang yang sadar akan arti dan makna sebuah etika dan kebudayaan. Meskipun problem tersebut di atas tidak hanya merupakan satu-satunya problem ekonomi,

tapi setidaknya problem ekonomilah yang menjadi titik tolak dari semua petaka dan penyakit kronis di atas.

Kesadaran kolektif dalam hal ini kiranya sangat dibutuhkan, dalam upaya revitalisasi ekonomi dengan jati dirinya yang berlandaskan etika dan moral. Untuk itu dalam konteks Indonesia setidaknya perlu *Dekonstruksi*, *Revitalisasi*, dan *Rekonstruksi* nilai-nilai etika, budaya dan politik yang kini bagai api dalam sekam dan duri dalam daging bagi perkembangan dunia generasi-generasi berikutnya. Karena ketiga pokok di atas (budaya, politik dan ekonomi), merupakan mata rantai yang tak mungkin bisa dipisahkan. Jika saja salah satu memisah di antaranya, maka pertumbuhan dan perkembangan yang lainnya pasti akan terhambat. Maka untuk membangun perekonomian Indonesia (yang dalam bahasa Prakarsa telah terserang penyakit *kanker* tersebut) kiranya perlu menoleh lebih jauh kedalam tiga mata rantai di atas, untuk dapat dipahami dan rekonstruksi ulang serta dibumikan dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Pembentukan terhadap tiga mata rantai tersebut dengan mengembalikan posisi jati dirinya yang berlandaskan nilai-nilai etis, kiranya akan dapat dijadikan bagian dari bentuk tawaran solusi *ultimate* bagi perekonomian Indonesia ke depan. Persoalannya kemudian, apa saja yang perlu dibenahi atau sesuatu yang perlu ditambah dalam rekonstruksi dari tiga mata rantai tersebut ? Dan mungkinkah hasil rekonstruksi tersebut akan bisa dibumikan di tengah masyarakat ?

Menjawab beberapa pertanyaan di atas memang merupakan sebuah proyek besar, dan langkah seperti ini setidaknya telah juga dicoba oleh beberapa tokoh,

para pemikir dan ilmuwan-ilmuwan saat ini.¹⁶⁸ Namun yang lebih krusial dalam hal ini barangkali mekanisme praktek dan pembumiannya di tengah masyarakat yang sangat sulit untuk dicari jalan keluarnya. Untuk itu peneliti mencoba melihatnya sebagai satu kesatuan sistem yang unik di tengah problematika besar yang menggeluti masyarakat kita saat ini.

Gaung Reformasi di tengah era globalisasi yang marak dibicarakan masyarakat Indonesia akhir-akhir ini setidaknya telah menjanjikan harapan besar bagi sebagian orang dan teror hantu yang menakutkan bagi sebagian lainnya. Fakta dan kondisi masyarakat Indonesia seperti di atas setidaknya bisa mengajak semua orang untuk berpikir ke arah dekonstruksi dan rekonstruksi tiga tantangan dan permasalahan besar masyarakat Indonesia seperti di atas. Meskipun hal itu merupakan bagian dari sebuah problem rumit, seperti yang diakui oleh Mochtar Probotinggi¹⁶⁹ ketika memetakan limabelas proposisi dalam memberi batasan dalam memahami kebudayaan masyarakat Indonesia. Kelimabelas proposisi tersebut dalam pandangan beliau di antaranya memahami kebudayaan sebagai suatu nilai yang lahir dari respon atas rangkaian konteks historis tertentu, yang kemudian menjadi suatu sistem nilai yang mengakar di tengah masyarakat, dan dapat diatur melalui peran pemerintah untuk dapat dibina dengan sebaik-baiknya dalam batas-batas negara.

¹⁶⁸ Tokoh-tokoh tersebut yang banyak menyorot aspek politik dan Budaya, seperti Dawam Raharjo, Nurcholis Majid, Nurhadi Magetsari, Mochtar Probotinggi. Pada aspek ekonomi, seperti, Suroso Imam Jazuli, Akhyar Adnan, Mubyarto, Dumairy, Edy Suandi Hamid, dan lainnya (untuk menyebut beberapa di antaranya).

¹⁶⁹ Mochtar Probotinggi adalah mantan kepala Pusat penelitian dan Pengembangan Politik dan Kewilayahan Lembaga ilmu pengetahuan Indonesia (LIPI) di Jakarta, Beliau juga seorang guru besar yang memperoleh gelar Ph.D pada bidang politik dari *Universitas of Hawaii* pada tahun 1991. Untuk mendalami pemikirannya tentang beberapa proposisi kebudayaan, dapat dibaca dalam tulisannya tentang pembangunan kebudayaan sebagai masalah politik dan Ekonomi, dalam *Jurnal UQ.No.2 Vol.5 Th. 1994*, hal.4

Begitu unik dan dilematisnya problematika tersebut, terutama dalam masalah yang erat kaitannya dengan kebudayaan, sehingga refleksi dari pembinaan atasnya setidaknya memerlukan dua kesadaran pokok. Di antaranya, *Pertama*, perlu kesadaran bahwa dinamika kebudayaan umumnya melibatkan proses politik dan proses ekonomi, di mana terdapat kaitan antara gejala internasional, nasional dan lokal. *Kedua*, juga diperlukan adanya kesadaran bahwa kerja kebudayaan adalah kerja sehari-hari, di mana individu-individu dalam masyarakat mengeksperisikan daya budinya dalam ber-interaksi antara satu dengan yang lainnya, terlebih lagi ketika membangun tatanan nilai di tengah keruntuhan moral dan etika fundamental.

Keunikan dan problematika di atas dalam pandangan saya tidak cukup hanya dengan menggunakan pendekatan yang semata-mata bertumpu pada nilai yang dilancarkan melalui Penataran, Indoktrinasi, atau bahkan Undang-undang. Tapi lebih jauh perlu dilakukan melalui strategi *otosentris* yang tidak budaya *sentris*. Atau pembenahan ke arah itu harus dilakukan secara langsung pada pelbagai praktek kita di bidang politik, ekonomi dan kebudayaan, selain dari upaya mencari dan melahirkan perspektif baru ekonomi di tengah percaturan era globalisasi.

Tanpa adanya pembenahan ke arah itu, terlebih lagi jika keduanya terapropriasi oleh kepentingan-kepentingan luar, perkembangan kebudayaan dalam arti penyiapan bangsa untuk menghadapi tantangan dalam konteks historisnya pasti akan terhambat, menyimpang atau bahkan mengalami kemunduran. Ini tidak hanya berarti bahwa usaha pembinaan kebudayaan demi

pematerian nilai-nilai baru hanya bisa dimulai setelah adanya topangan politik dan ekonomi, tapi juga didukung oleh pendidikan formal yang merupakan bagian yang tidak bisa ditunda lagi. Dan inilah *Maslahah Dhururiyah* yang paling krusial dalam konteks mengatasi krisis multi dimensional yang melanda Indonesia khususnya dan dunia umumnya.

Selain itu, bagian yang tak kalah pentingnya adalah kembali kepada pemahaman budaya-budaya etnis kita, hal ini dalam bahasa Mochtar Probotinggi bukan hanya dalam upaya mencari *mekanisme pelatuk*¹⁷⁰ untuk merangsang kreativitas serta etos kerja yang baik, melainkan juga lebih jauh untuk menangkap tekanan-tekanan budaya (*simbolik emphases*) tertentu di dalamnya, agar bangsa kita lebih mudah membaca satu sama lain. Atau juga dikarenakan adanya bagian-bagian lain dari distorsi kebudayaan kita yang belum terungkap, karena pembinaan kebudayaan tidak hanya memerlukan ketertebakan politik serta transparansi dunia usaha, tapi yang lebih krusial dalam hal ini adalah keterbacaan nilai-nilai (*symbolic readability*) ke arah penyempurnaan yang lebih matang (seperti bangunan pemikiran ekonomi Abu Yusuf di atas). Lalu bagaimana mekanisme kerjanya ?

Menjawab pertanyaan tersebut, tulisan ini akan mengajak kita sama-sama melihat bahwa disiplin ilmu ekonomi kita saat ini yang meliputi *mikro* dan *makro* dinilai sangat sulit (untuk tidak mengatakannya tidak berdaya sama sekali) untuk mengatasi tantangan kebudayaan masyarakat yang semakin lama semakin kompleks. Untuk itu diperlukan paradigma baru yang digunakan sebagai suatu

¹⁷⁰ Mochtar Probotinggi, *Op.Cit.*, hal.15

pendekatan dalam mengatasi problematika perekonomian dewasa ini. Paradigma tersebut selain dari upaya pemahaman ekonomi dengan menggunakan pendekatan ilmu sosial lain, kiranya juga diperlukan pendekatan antardisiplin, terlebih lagi dalam hal ini adalah pendekatan normatif agamis. Hal ini atas pertimbangan kajian ekonomi selama ini yang diajarkan pada masyarakat kita lebih cenderung menggunakan pendekatan-pendekatan ilmu sosial lain seperti sosiologi, sejarah, matematika, alam, lingkungan, dan lainnya (untuk menyebut beberapa di antaranya) Ini memang merupakan bagian yang amat krusial, namun tidak terdengar dalam paradigma ekonomi suatu kajian khusus yang menggunakan agama sebagai sebuah pendekatan keilmuan.¹⁷¹ Meskipun akhir-akhir ini dimunculkan ekonomi yang digali dari Syari'at Islam, atau sering dibahasakan dengan istilah Ekonomi Islam, namun ide seperti itu masih menjadi ajang perdebatan di kalangan ilmuwan, termasuk kalangan Islam sendiri. Namun terlepas dari segala bentuk perdebatan di atas, yang jelas upaya membaca ekonomi dengan menggunakan agama sebagai suatu pendekatan, dalam hal ini merupakan ide ke arah pembangunan ekonomi yang lebih etis, berkeadilan dan manusiawi. Untuk itu kiranya diperlukan suatu kebijakan yang bermotif etika, menggunakan agama sebagai pendekatan ekonomi, dan perlu membangun suatu pemahaman etika politik global.

¹⁷¹ Kajian ekonomi dengan menggunakan pendekatan agama ini baru saja mencuat ke permukaan setelah masa akhir abad XX. Hal ini seiring dengan munculnya beberapa tokoh yang sangat getol dalam memperjuangkannya, seperti Baqir Sardar, Nejatullah Sidiqie, Umar Chapra, Dawam Raharjo, Safruddin Alwi, Akhyar Adnan, Safi'i Antonio dan beberapa tokoh lainnya yang baru muncul akhir-akhir ini.

1. Kebijakan etis

Mencari suatu kebenaran nilai dari kebudayaan yang berbeda merupakan suatu problem pelik, terutama hal tersebut jika dilihat dari kacamata ekonomi, karena suatu kebiasaan yang baik menurut individu tertentu belum tentu baik pula dalam pandangan kelompok lainnya.¹⁷² Itulah barangkali salah satu penyebab kenapa politik dan sosio-politik yang berbeda pada tatanan ekonomi, masing-masing memiliki titik berat dan tindakan yang berbeda pula dalam sebuah kebijakan ekonomi. Perlu diakui pula di sini bahwa di antara beberapa kebiasaan kultural yang seringkali termuat dalam sebuah kebijakan tidak semuanya memberikan kontribusi pada pembentukan moral sosial, karena di antaranya tidak sedikit tindakan individu yang hanya berdasarkan pertimbangan kelompok dan golongan.

Dalam kasus Indonesia misalnya, kebijakan-kebijakan yang dilahirkan dalam bentuk aturan dan perundang-undangan seringkali memberi kesan tidak memihak kepada rakyat, terlepas dari beberapa problem dan tantangan pemerintah dalam melahirkan sebuah kebijakan, tapi yang jelas sebuah kebijakan etis adalah berdiri di atas kebajikan sosial, kejujuran, keterandalan, keadilan, keseimbangan dan tanggung jawab. Tapi sayangnya dalam setiap pengambilan kebijakan hal ini kurang mendapat perhatian dan terkesan selalu dinomorduakan.

Jika demikian halnya, maka komentar minor tentang hal itu tidak hanya akan muncul dari kalangan masyarakat kecil, para politisi dan kelompok papan atas, tapi juga akan muncul dari kalangan akademisi, bahkan kalangan ekonom

¹⁷² Baca, Francis Fukuyama, *Trust; The Sosial Vitues and the Creation of Prosperity*, Ed. Terj. Ruslani, *Trust; Kebijakan Sosial dan penciptaan kemakmuran.* (Jogjakarta: Qolam, 2002), hal.65

sendiri pun tidak akan tinggal diam ketika melihat keganjilan dari kebijakan pemerintah tersebut. Misal saja kebijakan pemerintah yang menaikkan harga BBM, tarif telepon dan tarif dasar listrik pada awal 2003 lalu, yang dinilai tidak memihak kepada rakyat dan dinilai tidak etis, maka terjadilah gerakan protes dan pemberontakan di seluruh daerah, akibat kebijakan pemerintah yang dipandang bersifat kontraproduktif tersebut pada gilirannya mengurangi dan bahkan mengikis kepercayaan masyarakat kepada pemerintah, bahkan semua keputusan pemerintah dianggap tidak transparan dan dinilai KKN. Yang lebih menarik dari beberapa poster yang dibentangkan demonstran di depan istana Negara saat itu adalah “Pemerintah berjalan mundur,” “Pejabat adalah Vampire yang menghisap darah rakyatnya.” Itulah gambaran kemuakan yang fantastis sekali dari masyarakat Indonesia terhadap pemerintahnya akibat kebijakan-kebijakan yang dinilai tidak etis. Lalu bagaimana sebenarnya kebijakan yang etis tersebut? Apakah kebijakan ekonomi yang konon merupakan demokrasi ekonomi yang dipahami pemerintah selama ini dangkal terhadap muatan nilai etis?

Terhadap pertanyaan pertama setidaknya kita perlu memahami etika dalam dua sisi, *pertama* adalah sisi *subyektif* yaitu mutu pribadi orang yang bersangkutan, yang *kedua*, adalah sisi *obyektif* yaitu prinsip-prinsip normatif yang berlaku secara *obyektif*. Jika etika dipahami dalam konteks *pertama*, maka dari sisi *subyektif* tersebutlah yang membuka peluang bagi setiap individu untuk bertindak diluar aturan-aturan kewajaran. Namun jika etika dipahami dalam konteks *kedua* yaitu sisi *normatif*, maka demokrasi ekonomi yang selama ini dipahami dalam konteks kenegaraan kita, sebenarnya telah memberi kesan

hubungan erat dengan norma yang ideal. Karena sesuatu yang ideal sebenarnya juga memuat nilai dan norma (*value and Norm*).

Terhadap hal itu, maka sebuah kebijakan pemerintah kiranya sangat krusial dalam menentukan sebuah kerangka ekonomi yang komprehensif, efisien dan langgeng. Karena seruan moral dalam hal ini hanya akan mampu memberi pengaruh yang sifatnya sangat terbatas, kecuali bila seruan tersebut harus dikombinasikan dengan tindakan politik. Pada sisi lain tindakan politik menuju sebuah tatanan dunia tidak akan mungkin dapat dicapai di hadapan kepentingan khusus dan *egotisme kolektif* dari seluruh penentu kebijakan tanpa adanya motivasi etik. Karena dalam kondisi demikian makna esensial dari sebuah tatanan nilai, baik itu etika *subyektif* maupun etika *normatif* akan dengan sangat mudah diremehkan. Akibatnya, terjadilah gesekan-gesekan antar individu, karena dangkalnya rasa tanggung jawab (*sense of responsibility*), dan inilah yang oleh Francis Fukuyama meminjam istilah Edward Benfield dalam bukunya *The Moral basis of Backward Society* dibahasakan dengan "*Familisme amoral*".¹⁷³

Tak ada yang dapat mengabaikan fakta kemandulan mayoritas ketika nilai norma standar etika disisihkan dalam sebuah kebijakan, baik itu kebijakan politik, ekonomi, maupun kebijakan-kebijakan lainnya. Dalam kasus Indonesia misalnya, akibat banyaknya kebijakan yang dinilai tidak etis, telah membawa negara kepada kemandulan mayoritas bahkan berjalan mundur. Negara seakan mengidap penyakit turunan yang tak mungkin disembuhkan. Apabila dahulu pelanggaran-pelanggaran oleh pejabat, dibiasakan atau dianggap biasa, namun sekarang

¹⁷³ Lihat, Francis Fukuyama, *Ibid*, hal. 84

pelanggaran yang tidak pernah terbayangkan (*mustahil*) menurut orang-orang dulu, dua atau tiga dekade yang lalu, kini bagai kecambah yang disemaikan di tengah negara-negara beradab. Sepanjang sejarah perpolitikan dan ekonomi Indonesia sebelumnya, selalu dikecam dalam sebuah tatanan nilai mereka yang melakukan tindakan curang, korupsi, memperkaya dan mencari status untuk diri sendiri (meskipun pemerintah dan perumus kebijakan itu sendiri yang melakukannya). Namun pada perkembangan terakhir, tindakan-tindakan kecurangan, korupsi dan sejenisnya di atas tidak lagi menjadi barang langka karena sudah dianggap rahasia umum di tengah masyarakat. Inilah yang saya maksud dengan penyakit turunan yang sangat sulit dicari obat penyembuhnya tersebut.

Meskipun runtuhnya rezim Orde Baru seiring dengan munculnya orde Reformasi, yang membuka potensi protes dari gerakan alternatif, gerakan mahasiswa, inisiatif sipil, gerakan kelompok, sumberdaya dan juga potensi untuk memilih, serta gelombang protes dari media massa, namun suatu hal yang jelas dalam pandangan kita, bahwa kredibilitas institusi, perwakilan dan para ahlinya tidak memberi peningkatan bahkan sebaliknya menciptakan skandal-skandal baru yang *legitimate* dan terorganisir. Lebih ironis lagi, semua itu terjadi terhadap perwakilan politik, ekonomi, Dewan Perwakilan Rakyat, pejabat tinggi, mulai dari Lokal, Regional, dan Nasional bahkan tokoh-tokoh agama sekalipun (untuk tidak memberi kesimpulan mayoritas), karena tidak sedikit para tokoh yang juga menyadari sepenuhnya hal demikian, serta bertindak pada koridor yang benar.

Skandal-skandal politik dan ekonomi yang mengabaikan nilai-nilai normatif di atas bukan hanya bersifat kebetulan, juga tidak dapat dibebankan sebagai kesalahan individual, tapi merupakan bagian dari kesalahan sistem dan metode. Kesalahan sistem dan metode tersebut juga erat kaitannya dengan kebijakan-kebijakan pemerintah yang kurang tepat, tidak tegas atau bahkan tidak etis. Hal ini dapat dibuktikan dari banyaknya pelanggaran, penyalahgunaan mencolok, serta skandal-skandal lainnya yang mendapat tolerir secara resmi, disembunyikan dan dimaafkan selama bertahun-tahun. Menyikapi kondisi seperti ini kiranya perlu suatu kebijakan tegas yang dibangun di atas pondasi etis dan kerangka normatif yang mampu menata kehidupan yang lebih manusiawi dan berkeadilan. Agama memang bukanlah satu-satunya solusi konkrit dalam hal ini, tapi dengan agama setidaknya akan dapat memotivasi individu (terutama penentu kebijakan) untuk menggunakan keyakinan dasar, sikap dasar, nilai dasar, dalam praktek kehidupannya sehari-hari. Dalam artian dan tahap seperti inilah yang saya maksudkan agama tidak bisa dipisahkan lagi dengan politik, ekonomi, dan budaya. Politik etis, ekonomi etis, dan kebijakan etis semestinya saling bergantung meskipun keputusan agama personal tetap berada pada wilayah individu.

Lalu bagaimana melahirkan serta membudayakan sebuah pemahaman tentang perilaku etis dan tindakan etis tersebut ? terutama dalam hal ini yang erat kaitannya dengan ekonomi, politik dan budaya ? Dalam konteks inilah perlunya sebuah metode dan pendekatan yang dapat memotivasi etika individual dalam menyikapi semua persoalan negara, terutama yang erat kaitannya dengan etika

ekonomi. Untuk menjawab itu semua kiranya diperlukan rekonstruksi pendekatan ekonomi ke arah pendekatan antardisiplin. Hal ini setidaknya akan mampu memberi arahan pemahaman dalam upaya membumikan budaya etis di tengah masyarakat.

2. Pendekatan antardisiplin

Untuk keluar dari kondisi buruk perekonomian di atas, hal lain yang perlu saya tawarkan di sini adalah pendekatan antardisiplin. Istilah antardisiplin dalam hal ini sebenarnya bukanlah barang baru, karena gagasan tentang hal ini dalam catatan Ali Sugihardjanto sebenarnya telah dimulai sejak tahun 1960-an.¹⁷⁴ Namun pada tahap perkembangannya, penerapan pendekatan seperti ini hanya terkesan dalam kerangka yang terbatas pada ilmu-ilmu sosial. Terlebih jika hal ini kita lihat pada pendekatan dalam pengkajian ekonomi, meskipun berkembang ke arah pendekatan ilmu-ilmu kontemporer, namun nyaris tidak ditemukan sebuah pendekatan keilmuan yang menggunakan paradigma agama sebagai suatu pendekatan keilmuan ekonomi (terlepas dari wacana kemunculan ekonomi Islam belakangan ini), sehingga nilai etika dalam kajian ekonomi seringkali dipahami secara bias pada tahap perkembangannya. Padahal pemisahan antara agama dan

¹⁷⁴ Ali Sugihardjanto membedakan istilah antardisiplin, multidisiplin dan transdisiplin. Dalam tulisannya *Ekonomi Multi Dimensi*, beliau mengutip pendapat J. Piaget yang membedakan ketiga jenis pendekatan tersebut sebagai berikut: Di dalam metode pluridisiplin, beberapa disiplin ilmu bekerja sama, tapi masing-masing mempertahankan karakteristiknya. Sementara transdisiplin adalah metode yang berada pada tingkat abstraksi tinggi yang memanfaatkan teori-teori dan konsep-konsep umum semua bidang ilmu sosial. Sedangkan metode antardisiplin adalah metode yang berdasarkan konfrontasi dan pertukaran metode, konsep dan sudut pandang dari disiplin yang berbeda-beda. Baca, Ali Sugihardjanto, *Ekonomi Multi Dimensi: Perspektif baru Ilmu Ekonomi*, dalam *Jurnal Prisma*, Ed. 2 Februari, 1995, hal. 8

perangkat keilmuan merupakan salah satu tindakan gegabah yang bisa meruntuhkan nilai-nilai etis dalam tatanan kehidupan sosial.

Dalam konteks seperti ini, barangkali saya ingin mengatakan tidak sepakat dengan kelompok yang berpandangan bahwa agama merupakan bagian yang terpisah dari bagian ilmu pengetahuan, politik, sosial, ekonomi, dan budaya. Karena eksistensi agama dalam pandangan saya merupakan bagian dari sosial kontrol dari semua tindak dan perilaku manusia di dunia ini. Jika cara pikir seperti ini dikategorikan sebagai paradigma berpikir mundur, maka pemisahan agama dengan segala aspek kehidupan, dalam kacamata saya merupakan paradigma yang salah kaprah. Pada beberapa wilayah tertentu, saya tidak menantang argumen filosofis dari kelompok yang memandang bahwa agama dan realitas sosial di tengah masyarakat modern adalah bagian yang terpisah, tetapi jika pelalaian terhadap nilai dan norma agama harus dijadikan sebagai tolok ukur modernitas untuk mencapai penilaian realistik, dalam hal ini saya anggap sebagai suatu kekeliruan besar. Bagaimana tidak, jika dalam semua aspek kehidupan manusia sudah tidak lagi mempunyai batas kontrol yang mengatur semua ketentuan, maka akan terjadilah kepincangan sosial dan kehancuran peradaban. Maka sosial kontrol yang lebih tepat dalam mengatasi kehidupan ini adalah memposisikan agama di tengah pergulatan peradaban.

Pemahaman ekonomi dengan menggunakan pendekatan antardisiplin seperti dijelaskan di atas, setidaknya akan dapat memecahkan problem kompleksitas yang kini melanda semua perekonomian dunia. Dengan menggunakan agama sebagai sebuah pendekatan keilmuan, maka fenomena-

fenomena sosial ekonomi akan mempunyai aturan dan acuan yang jelas dalam memposisikan peran etika dalam praktek perekonomian.

Ekonomi yang merupakan urat nadi dari kehidupan haruslah berdiri pada pondasi yang kokoh, dan pondasi yang kokoh tersebut adalah moral dan etika. Sementara moral dan etika akan dapat *difilterisasi* melalui nilai-nilai dan ajaran agama. Terlepas dari sikap apriori dan fanatisme terhadap suatu agama, yang jelas jika kerangka nilai dan ajaran etika tersebut menggunakan agama sebagai *filterisasi* dengan *Visi* menjunjung tinggi nilai-nilai moral dan kemanusiaan, maka hal itu akan sangat mudah diterima oleh semua kalangan. Karena *fitrah* kualitas manusia pada dasarnya adalah cenderung pada aktualisasi nilai-nilai kejujuran, dedikasi, idealisme, kebaikan dan lain-lain.

Kualitas moral dan etika seperti ini (nilai dan ajaran agama) tidak bisa dipisahkan dari peran manusia dalam sistem sosial yang ada, jika masing-masing antara keduanya berdiri pada wilayahnya sendiri-sendiri, tanpa ada peluang untuk memberi kontribusi terhadap keberadaan yang lainnya, maka yang akan terjadi adalah kekacauan global dan krisis fundamental seperti yang digambarkan di atas. Realita yang ada sebenarnya telah memberi gambaran kepada kita bahwa ideologi *Kapitalisme*, seperti kecenderungan yang ada di Indonesia sekarang telah mengarahkan manusia kepada persaingan-persaingan, penumpukan harta dan kekayaan individual tanpa adanya kontrol dari sistem dan nilai yang ada, karena baik disadari maupun tidak, sistem itu sendiri telah membenarkannya. Begitu pula dengan ideologi *Sosialisme* yang menjadikan kekayaan sangat tidak fungsional, dengan menggaji pekerja sesuai dengan kebutuhannya, tanpa ada pertimbangan

aspek kemanusiaan lainnya, sehingga tidak heran jika isu Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme (KKN) menjadi sebuah penyakit bangsa yang menggerogoti etika dan peradaban masyarakat Indonesia mulai dari masyarakat yang sekecil-kecilnya sampai kepada pejabat negara. Pertanyaannya, kenapa masyarakat Indonesia cenderung serakah ? Jawabannya tidak semata-mata terletak pada kesalahan individual, tapi jawaban yang lebih krusial dalam hal ini adalah sistem yang ada serta pendekatannya yang kurang tepatlah yang telah menjerat mereka. Hal ini erat kaitannya dengan ideologi *Kapitalisme* dan *Sosialisme* yang menjadi kiblat sistem perekonomian Indonesia dewasa ini telah menjerat masyarakat kepada tindakan KKN dan terperangkap kepada orientasi mentalitas *profit-motive* yang berusaha mencari keuntungan pribadi tanpa menghiraukan kepentingan orang lain. Kondisi seperti inilah yang oleh Hans Kung dibahasakan dengan “Ideologi besar yang kehilangan kedigdayaannya.”¹⁷⁵

Keterpurukan ekonomi dan kehancuran budaya masyarakat Indonesia pada saat ini setidaknya disebabkan oleh dangkalnya nilai-nilai etika dalam praktek perekonomian, hal ini ditandai dengan munculnya gejala keterasingan, penjungkirbalikan nilai, apatis dan kebosanan sosial, pengutamaan hidup materialistik dan Individualistik, serta menganggap sepele makna agama dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kondisi seperti inilah paradigma *antardisiplin* sebagai bentuk tawaran pendekatan dalam kajian ekonomi perlu dibenahi, dan pembenahan tersebut kiranya lebih tepat menggunakan agama sebagai pendekatan

¹⁷⁵ Hans Kung, *A Global Ethic... Op., Cit.*, hal. xxii.

dalam kajian dan praktek ekonomi, yang selama ini cenderung dianggap tabu dan berdiri pada posisinya masing-masing.

Selain itu, dengan melepaskan *filterisasi* agama dalam menyelesaikan realitas konkrit dari problematika ekonomi dewasa ini, seakan kita akan membangun rumah dengan sebuah pondasi yang sangat rapuh, terutama dalam penyelesaian fenomena dan fakta-fakta ekonomi yang bersifat multiproblem. Karena penyelesaian problematika seperti itu setidaknya harus menggunakan perangkat penelitian yang tegas dan menuntut para ekonom untuk segera menggunakan reduksi dari pendekatan etika sosial ke arah pendekatan etika agama. Jika hal ini tidak dilakukan, maka harapan akan bangkit dari krisis multi kompleksitas tersebut mustahil akan dapat diwujudkan. Dalam posisi seperti inilah pemerintah dan ekonom harus berani mengambil jalan sulit, yaitu mengakui kompleksitas korelatif fenomena-fenomena ekonomi yang bersifat tri-dimensi tersebut harus ditambah dengan dimensi *humanis* atau sosio kultural yang berlandaskan etika dan peradaban. Dengan bahasa lain, pemerintah seharusnya segera menyadari bahwa teori dan etika ekonomi standar saat ini telah membawa kita kepada pilihan yang sangat *arbitrer* yang membawa kita kepada reduksi masalah sosial dan ekonomi pada suatu pandang artifisial yang tidak mampu menjelaskan masalah-masalah kontemporer dan memberikan jalan keluar spesifik sesuai dengan waktu dan tempat. Sementara dengan menggunakan agama sebagai salah satu pendekatan ekonomi, diharapkan akan mampu menghindari spekulasi murni, meninggalkan semua tindakan kejahatan, aprioris dan konservatis, tetap bersifat positif, empiris dan mampu mengembalikan ekonomi kepada fitrahnya

yang berlandaskan etika dan moral kemanusiaan. Etika seperti apa yang diperlukan dalam penyelesaian problematika ekonomi saat ini ? Bagaimana mekanisme kerja dan penerapannya dalam konteks masyarakat Indonesia ? Bagian berikut akan memuat tawaran etika global sebagai salah satu bentuk tawaraan pemikiran ekonomi.

3. Pemahaman etika global

Kenapa harus etika Global ? Dan bagaimana cara kerjanya ? Itulah barangkali di antara beberapa kegelisahan akademik yang dikemukakan Hans Kung ketika menulis bukunya *Global Ethics for Global Politics and Economics* (1997).¹⁷⁶ Hal tersebut dalam pikiran Kung setidaknya didasari oleh suatu pandangan bahwa manusia dengan segala potensi dirinya dianggap mampu untuk merealisasikan nilai-nilai etika dalam kehidupannya sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing. Untuk merealisasikan nilai-nilai etika dalam kepercayaan yang berbeda tersebut kiranya perlu sebuah mekanisme elaborasi nilai-nilai etika dalam upaya mengkonter kemalangan global yang saat ini dirasakan.

Meskipun mekanisme elaborasi dalam pandangan Kung tersebut belum tentu mampu untuk memberi solusi langsung atas problem krisis yang memuncak saat ini, namun paling tidak ia akan mampu menyuplai dunia dengan fondasi moral demi tatanan sosial yang lebih baik atau akan mampu manuntun manusia untuk menghindari keputusasaan, serta menjauhkan masyarakat dari segala bentuk

¹⁷⁶ Baca, Hans Kung, *Global Ethics for...* (Pengantar penerbit) *Op.,Cit.*, hal. xiii

kemelaratan. Inilah peran strategis solusi *ultimate* yang ditawarkan Kung dengan istilah “*The Need for a Global Ethics*”.

Interpretasi pemahaman tentang etika global bukanlah bermaksud untuk memposisikan salah satu ajaran dan norma agama sebagai norma tunggal yang mengatasi agama-agama yang ada, tapi lebih dari itu merupakan sebuah konsensus fundamental yang memadukan nilai-nilai standar dan sikap-sikap mutlak. Etika Global juga bukan sebuah ideologi atau suprastruktur baru, dengan menggantikan ajaran dan muatan spesifik dari berbagai agama, tapi justru memperkuat nilai dan ajaran agama yang mengatur tatanan kehidupan bermasyarakat dengan mengidentifikasi apa yang sudah ada dalam ajaran agama-agama. Disinilah diharapkan muncul sebuah pondasi moral serta prinsip yang kokoh dan kuat untuk dapat memposisikan manusia, alam dan lingkungan hidup sesuai dengan harkat dan martabatnya. Prinsip seperti inilah yang selalu muncul dari para pemikir sejak dulu kala, termasuk di dalamnya apa yang dapat kita pahami dari pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* di atas. Prinsip tersebut kiranya memuat upaya untuk memperlakukan setiap manusia, tanpa membedakan jenis kelamin, usia, ras, warna kulit, bahasa, agama, pandangan politik, dan asal usul nasional atau memiliki martabat dan kehormatan setara.

Pemahaman terhadap etika global dengan cara pandang di atas akan membuka suatu pemahaman tentang keramahan dan kesepakatan tentang nilai-nilai kebenaran dan keadilan. Makanya perumusan etika global dalam konteks seperti Indonesia sekarang ini sudah sangat diperlukan adanya, karena

dalam masyarakat yang multikultural seperti Indonesia, kiranya diperlukan konsensus terhadap norma-norma universal. Apakah konsensus seperti ini tidak akan mengurangi makna esensial etika dalam sebuah agama? Misalkan saja, *filterisasi* etika ekonomi dalam Islam tentu akan memberi kesan berbeda ketika dibandingkan dengan *filterisasi* etika dalam ajaran agama lainnya. Pertanyaan seperti inilah yang selalu muncul sebagai sebuah kegamangan normatif dikalangan sebagian umat Islam ketika ingin menelorkan paradigma ekonomi Syari'ah. Seakan ekonomi Syari'ah harus lahir dari aturan dan ajaran agama (Islam) murni. Padahal beberapa pandangan tentang Syari'ah (agama dalam artian *fiqh*) juga merupakan produk dari pemikiran tokoh-tokoh generasi pertama dalam Islam. Pemahaman seperti inilah yang oleh Mulya E. Siregar menjadi salah satu faktor penyebab munculnya mazhab dalam pemikiran ekonomi Islam.¹⁷⁷

Terhadap bentuk pertanyaan di atas, kiranya kita perlu memahami bahwa ekonomi dengan pendekatan Syari'ah (atau ekonomi Islam), sebenarnya adalah cabang ilmu (*Branch of Knowledge*), yang membantu manusia untuk mencapai kesejahteraan melalui alokasi dan distribusi dari kelangkaan sumberdaya yang mengikuti *Maqosid Syari'ah*.¹⁷⁸ Sementara jika kita melihat tujuan *Maqosid* dalam pandangan Al-syatibi, maka yang digolongkannya dalam konteks *Dhururiyah* adalah meliputi penjagaan terhadap agama (*al-Din*), jiwa (*al-Nafs*), akal (*al-Aql*), keturunan (*al-Nasl*), dan harta (*al-Maal*). Maka jika ekonomi konvensional, atau

¹⁷⁷ Mulya E. Siregar adalah seorang peneliti Bank senior, Biro Perbankan Syari'ah dan Bank Indonesia. Dalam tulisannya beliau memeta perkembangan ekonomi dalam Islam kepada tiga fase, yaitu fase *abad awal* sampai abad ke-5 H./11 M, fase *kedua*, yaitu pada abad 11-15 M. Dan fase *ketiga* yaitu 1446-1932 M. Baca, Mulya E Siregar dalam Umar Chapra, *The Future..., Op., Cit.*, hal. 401. Untuk mengenal mazhab-mazhab tersebut, baca, Adi Warman Karim, *Ibid*, hal. 396-400.

¹⁷⁸ Baca, Umar Chapra, *Ibid.*, hal. 284-285, 397.

apapun jenisnya dan dari kelompok manapun, kalau bentuk tawaran pemikiran, etika, budaya dan peradabannya memelihara aspek krusial di atas atau tidak terjadi pertentangan nilai, maka bukankah hal itu juga dapat dikategorikan Islami? Begitulah etika global yang perlu dimunculkan dari standar etika fundamental, sekalipun harus mengelaborasikannya dalam banyak perbedaan agama. Karena bagaimanapun, etika dan moralitas pada dasarnya akan selalu konkrit. Ia tidak berada dalam sebuah universalitas abstrak, tapi berada dalam situasi lokal yang kultural. Dalam konteks seperti inilah kembali kelihatan interpretasi lebih jauh dari penerapan asas fleksibilitas seperti yang ditawarkan Abu Yusuf di atas. Meskipun kitab *al-Kharâj* Abu Yusuf tidak memberi uraian detail ke arah penerapan etika global, karena setting sosio kulturalnya pada masa itu tidak sama (berbeda) dengan setting sosio kultural masa sekarang, namun dari beberapa kasus penyelesaian ekonomi (lihat: contoh sikap yang dikedepankan Abu Yusuf terhadap kelompok *Zimmi* dan *Harbi*), yang beliau tawarkan setidaknya memberi peluang untuk dikembangkan ke arah etika global.

Sisi lain dari makna strategis yang dapat ditawarkan dengan mengedepankan etika global dalam konteks problematika Indonesia adalah sebagai ikatan kerjasama dari berbagai agama, ras, kultur, dan budaya, dalam mengatasi konflik dengan menggunakan tatanan nilai normatif untuk dapat ditaati semua pihak sebagai suatu komitmen bersama, serta dipahami sebagai motivasi dari semua perilaku ekonomi masyarakat yang ditetapkan dalam sebuah aturan perundang-undangan, disosialisasikan melalui pembenahan kurikulum lembaga pendidikan, dan tindakan tegas dari semua pihak. Namun dalam konteks ini, ide

dan nilai prinsip dari sebuah etika global harus menjadi titik sampul yang menawarkan stimulus moral, minimal dalam beberapa aspek yang harus dijalankan oleh masyarakat dalam mengatasi persoalan yang sangat sulit dicari jalan keluarnya tersebut. Lalu apa saja sumber etika global dimaksud ? Menurut Hans Kung ada lima pilar muatan etika global. Pilar-pilar tersebut adalah, hak asasi dan tanggung jawab manusia, demokrasi dan unsur masyarakat sipil, perlindungan minoritas, kewajiban terhadap resolusi damai bagi konflik dan negosiasi yang *fair*, dan perlakuan yang sama terhadap generasi (keadilan antargenerasi).¹⁷⁹

Aturan dan ketentuan seperti lima pilar yang ditawarkan Hans Kung di atas sebenarnya telah termuat dalam beberapa aturan dan ketentuan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, tapi kenapa justru terkesan tidak memberi kontribusi apa-apa ? Barangkali dalam hal ini ketegasan hukum dan komitmen individu terhadap ketetapan tersebutlah yang perlu dibenahi dan diteliti ulang, ataukah rumusan tersebut hanya mewakili sebagian kelompok saja, maka untuk memahami dan menjawab fenomena sosial dan etika global dalam konteks ke Indonesiaan tersebut, perlu suatu rumusan etika yang menggali dari semua kultur, wawasan, pengalaman emosional, memori sejarah dan orientasi spritual seseorang, terutama pada bagian-bagian yang erat kaitannya dengan norma-norma agama yang berlaku.

Jika aspek-aspek di atas, kebijakan yang menggunakan etika sebagai *filterisasi* (kebijakan etis), menggunakan agama sebagai salah satu pendekatan

¹⁷⁹ Hans Kung, *Ibid.*, hal. 386

dan nilai prinsip dari sebuah etika global harus menjadi titik sampul yang menawarkan stimulus moral, minimal dalam beberapa aspek yang harus dijalankan oleh masyarakat dalam mengatasi persoalan yang sangat sulit dicari jalan keluarnya tersebut. Lalu apa saja sumber etika global dimaksud ? Menurut Hans Kung ada lima pilar muatan etika global. Pilar-pilar tersebut adalah, hak asasi dan tanggung jawab manusia, demokrasi dan unsur masyarakat sipil, perlindungan minoritas, kewajiban terhadap resolusi damai bagi konflik dan negosiasi yang *fair*, dan perlakuan yang sama terhadap generasi (keadilan antargenerasi).¹⁷⁹

Aturan dan ketentuan seperti lima pilar yang ditawarkan Hans Kung di atas sebenarnya telah termuat dalam beberapa aturan dan ketentuan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, tapi kenapa justru terkesan tidak memberi kontribusi apa-apa ? Barangkali dalam hal ini ketegasan hukum dan komitmen individu terhadap ketetapan tersebutlah yang perlu dibenahi dan diteliti ulang, ataukah rumusan tersebut hanya mewakili sebagian kelompok saja, maka untuk memahami dan menjawab fenomena sosial dan etika global dalam konteks ke Indonesiaan tersebut, perlu suatu rumusan etika yang menggali dari semua kultur, wawasan, pengalaman emosional, memori sejarah dan orientasi spritual seseorang, terutama pada bagian-bagian yang erat kaitannya dengan norma-norma agama yang berlaku.

Jika aspek-aspek di atas, kebijakan yang menggunakan etika sebagai *filterisasi* (kebijakan etis), menggunakan agama sebagai salah satu pendekatan

¹⁷⁹ Hans Kung, *Ibid.*, hal. 386

dalam pengkajian dan praktek ekonomi (pendekatan antardisiplin) serta tidak fanatik terhadap kebenaran atau kepercayaan individu (etika global), dapat diwujudkan serta dibumikan dalam konteks ke-Indonesiaan, maka saya yakin kerusakan budaya, krisis ekonomi, dan multi dimensi, akan dapat diatasi. Meskipun hal ini memerlukan proses dan waktu yang relatif panjang, namun proses ke arah itu adalah merupakan satu point positif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kita seharusnya dapat mengambil pelajaran pada masa akhir dari keruntuhan Bani Umayyah dan beberapa periode awal Bani Abbasiyah yang sempat memicu ketegangan politik dan mengarah kepada krisis multidimensi seperti sekarang, namun tawaran penyelesaian ke arah pembangunan etika politik oleh Harun al-Rasyid telah mengantarkan masyarakatnya kepada kesejahteraan ekonomi, dan bahkan dihargai sejarah sebagai suatu prestasi *The golden Age of Islam*. Dan Abu Yusuf dengan muatan pemikiran *al-Kharâj*-nya di atas, ikut menempati peran strategis dalam menyelesaikan persoalan politik ekonomi dan budaya saat itu. Dan sepatutnya pejabat, pemerintah dan masyarakat kita belajar dari sejarah masa lalu tersebut.

BAB V KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Seperti yang dijelaskan di atas, bahwa sasaran utama yang dicari dalam penelitian ini adalah mengkaji dan mencari dimensi ekonomi pemikiran Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj*, serta melihat relevansi pemikirannya dalam konteks kekinian. Berdasarkan kajian dan pembahasan tersebut, penelitian ini menyimpulkan bahwa pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* adalah berbentuk pemikiran ekonomi kenegaraan, mengupas tentang kebijakan fiskal, yang berkenaan dengan pendapatan negara. Hal tersebut terlihat dari muatan pemikirannya yang memeta mekanisme pendapatan negara (*Income*), pengeluaran (*Expenditure*) yang terinci dalam bentuk *Insidental Income*, *Permanent Income*, dan beberapa aspek yang erat kaitannya dengan kebijakan pemerintah, terutama dalam masalah perdagangan, regulasi harga dan pengaturan sumber daya energi.

Bagaimanapun juga, kita harus mengakui bahwa apa yang telah diberikan Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* tersebut bukanlah merupakan survei lengkap dalam kajian ekonomi, tetapi upayanya yang mengedepankan *Maslahah 'Ammah* sebagai *visi* utama pemikiran ekonominya dalam upaya menciptakan keseimbangan ekonomi pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid, merupakan bagian esensial dalam mengarahkan ekonomi yang lebih etis, manusiawi dan berkeadilan. Dan konsep *Maslahah 'Ammah* seperti ini jika dikembangkan dalam wacana etika ekonomi masa sekarang dan masa mendatang adalah sangat

memungkinkan. Hal ini selain terlihat dari bangunan struktur pemikirannya yang berangkat pada pengembangan moral *etis agamis*, juga terlihat dari filterisasi *Al-Tawâzun, Al-Ikhtiyar, al-'Adâlah, Al-Ikhsan*, yang memungkinkan etika ekonomi bergerak lebih leluasa dan ideal dalam dinamika sosio kultural masyarakat tanpa harus meninggalkan bagian *normativitas transedental* ajaran agama.

Bagian lain yang merupakan hasil penelitian ini adalah pendekatan pemikiran yang digunakan Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* dalam upaya menggunakan kerangka agama (*fiqh*) sebagai paradigma pendekatan keilmuan. Pendekatan yang digunakan Abu Yusuf seperti ini, selain bisa mengarahkan manusia untuk mencari kesejahteraan dunia, juga dapat mencegah adanya kemungkinan terjerumusnya manusia pada penindasan individu terhadap individu lain serta lingkungannya.

Pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj* di atas jika ditarik dalam konteks kekinian dalam upaya pembenahan terhadap krisis ekonomi Indonesia yang mengarah kepada krisis fundamental saat ini, kiranya akan memberi kontribusi yang sangat berharga dalam upaya mempertautkan antara ekonomi dan agama, di samping perlunya rekonstruksi dan elaborasi dengan beberapa pemikiran lain, terutama yang erat kaitannya dengan budaya, politik, dan etika modern. Rekonstruksi ke arah itu kiranya perlu memperhatikan beberapa aspek yang erat kaitannya dengan *kebijakan etis*, penelaahan kajian ekonomi dengan menggunakan pendekatan agama (*Antardisiplin*) dan perlunya *penerapan etika global* dalam konteks masyarakat Indonesia yang multi kultural.

B. Saran-saran

Setelah mengetahui beberapa aspek pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam mengatasi atau mengantisipasi problematika ekonomi kenegaraan pada masanya, seperti mengatasi pengangguran, perpajakan, pendapatan dan pengeluaran pemerintah, penyesuaian sumber energi, dan lainnya, terlebih ketika pemikiran-pemikiran ekonomi Abu Yusuf tersebut ditarik dalam konteks kekinian, maka selayaknyalah bagi kita untuk menemukan tempat kita dalam percaturan perekonomian dunia dewasa ini. Tidak ada waktu lagi bagi kita untuk berdiam dan menutup mata terhadap bencana krisis multi dimensional yang kini mewabah pada masyarakat kita, terlebih lagi krisis moral etika para pemimpin yang benar-benar telah membungkam harapan besar masyarakat untuk dapat bangkit dari krisis yang berkepanjangan ini.

Pertanyaan yang tepat untuk kita sekarang ini, apa yang harus kita lakukan setelah membaca pikiran-pikiran Abu Yusuf di atas, dan bagaimana menghadapkannya dengan kenyataan pahit Indonesia dewasa ini. Untuk mencari jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan seperti ini kiranya perlu dimulai dari lembaga pendidikan dan akademis dalam membumikan nilai-nilai etika dan agama pada setiap individual masyarakat, di samping menggali pemikiran-pemikiran ekonomi lain yang mungkin dapat membantu kita mengatasi problematika besar ekonomi dewasa ini.

Jika dalam menghadapi krisis sekarang kita harus menelan pil pahit sebagai obat, dalam pandangan individu saya, kiranya lebih bijak menyebarkan

pengorbanan seluas mungkin, daripada harus membebankannya pada kelompok tertentu, terutama pada kelompok lemah dan tidak berdaya.

Untuk kelompok elit politik dan pejabat negara, termasuk di dalamnya para ilmuan dan pengatur lembaga pendidikan, sudah selayaknya menelaah ulang kurikulum pendidikan kita terutama dalam kajian ilmu ekonomi yang tidak sedikit mengarahkan tujuan hidup manusia ke arah kepuasan konsumtif, sehingga dari pola pendidikan seperti sekarang bermunculanlah manusia-manusia *konsumeris*, koruptor-koruptor kakap dan penggelapan-penggelapan uang negara.

Dalam konteks inilah dianggap perlu bangunan setiap paradigma ilmu dengan menggunakan pendekatan agama, untuk dijabarkan dalam bentuk ilmu *humanika* yang menata moral masyarakat dari strata yang serendah-rendahnya sampai setinggi-tingginya. Bukan malah menghapus pelajaran agama pada sekolah-sekolah dasar dan lembaga-lembaga pendidikan lainnya. Karena tindakan seperti ini tidak akan memberi kontribusi etis terhadap kultur masyarakat, bahkan justru sebaliknya, akan memperparah problematika-problematika dan ketimpangan perekonomian yang ada.

Mengingat penelitian ini terfokus pada dimensi pemikiran ekonomi Abu Yusuf dalam kitab *al-Kharâj*, maka disarankan penelitian lebih lanjut untuk mencari sisi-sisi ide filosofis dari pemikiran-pemikiran para tokoh lainnya, terutama para tokoh etika dan filsafat moral yang dianggap lebih konseptual dalam mengatasi problematika perekonomian dunia saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Isya. tt *Al-Iqtishad al-Islami: al-Madhal wa al-Minhajuh*, Daru al-I'tisham

Abu Zayd, Nasr Hamid. 1990, *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Hazîrân: al-Markaz al-Tsaqafi al-Farabi

Amin, Ahmad. 1974, *Duha al-Islam*, Cet.VIII, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah:

Amin, Aziz. 1992 *Islamisasi ilmu dalam Ulum al-Qur'an*, volume II. No.4 tahun

A.Sanqiti, Jamaluddin. 1994, *Sejarah Legislasi Hukum Islam*, cet. I .Surabaya: al-Ikhlâs

Azra, Azyumardi. 2002, *Kata pengantar*, dalam Didin Saifuddin, *Zaman Keemasan Islam: Rekonstruksi sejarah Imperium Dinasti Abbasiyah*, Jakarta:Grasindo

Ahmad, Amrullah, dkk. *Islamisasi Ilmu Ekonomi: Suatu sketsa evaluasi dan prospek gerakan perekonomian Islam*, Yogyakarta, PLP2M.

Baghdadi, Al-Khatib. tt, *Tarikh al-Baghdad, Jilid XIII*, Beirut: Dar al-Fikri

Barbour. 2000, *Jurubicara Tuhan: Antara sains dan Agama*, Bandung: Mizan

Bik, Akhmad Khudori. 1939, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, cet.V Kairo: Matbaah al-Istiqomah

Bin Adam, Yahya. tt, *Kitabu al-Kharâj*, Libanon – Bairut: tp.

Calder, Norman. 1993, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxpord: Carendon Press

Chapra, M. Umer. 2001, *The Future Of Economics; An Islamic Persperktive*, ed. Terj. TIM SEBI, *Landscape Baru Perekonomian Masa Depan*, Jakarta: Shari'ah Economics and Banking Institute (SEBI)

Dress, William B. 1996 *Religion Science an Naturalism*, New York: Cambridge University press.

Dumairy. 1994, *Konsep-konsep dasar ekonomi, Makalah Kursus singkat lokakarya Ekonomi Islam*, Yogyakarta: Kerjasama antara UII, P3EI, SBI, ICM, DIY

Efendy, Bachtiar. 1997, *Masyarakat Agama dan Tantangan globalisasi: Mempertimbangkan konsep deprivatisasi Agama*, Dalam *Jurnal Ulumu al-Qur'an*, Ed.3 / VII

Enisklopedi Indonesia, tt. Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve ,

Encyklopedi Oxpord, Dunia Islam Modern, 2000, (ed) John L. Esposito, Bandung: Mizan

Farabi, Ahmad Sodiq Saad. 1990, *Dirasat fi al-Mafahim al-iqtishadiyyah lada al-Mufakkirina al-Islamiyyin uhud al-Umratoriyyah*,

Fukuyama, Francis. 2002, *Trust: The Sosial Vitues and the Creation of Prosperity*, Ed. Terj. Ruslani, *Trust: Kebijakan Sosial dan penciptaan kemakmuran*. Jogjakarta:CV.Qolam

Giddens, Anthoni. 1986, *Capitalism and Modern sosial theory : an analysis of writing of Marx, Durkheim, and Max Weber*, ed. Terj. Soeheba kramadibrata, *Kapitalisme dan teori sosial modern: Suatu analisis karya tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*, Jakarta:UI Press

Gibb, H.A.R. dkk. 1960, *Abu Yusuf*, dalam *Ensyiclopedia of Islam*, Jilid I, Edisi baru, Leiden:Ej.Brill

Goltschalk,Louis, 1986, *Understanding History*, Ed. Terj. Nugroho Noto Susanto, *Mengerti Sejarah*, Jakarta: UI Press

Green, Marshall dan Sutrisno, Eddy. tt. *Buku pintar Ekonomi*, Jakarta: Intermedia ladang pustaka

Hamid, Edy Suandi. 1999, *Perekonomian Indonesia; Masalah dan kebijakan Kontemporer*, Jogjakarta: UII Press

Harahap, Syahrin. 1995, *Studi tokoh dalam bidang pemikiran Islam*, Medan: IAIN Press

Hitti, Philip K. 1974, *History of the Arabs*, London: MacmillanPress

Hodgson, Marshal GS. 2002, *The Venture of Islam*, Terj. Mulyadi Kartanegara, *The Venture of Islam: Iman dan sejarah dalam peradaban dunia*, Buku ke.II *Peradaban Khalifah Agung*, Jakarta: Yayasan Paramadina

Humprey, R. Stephen. 1991, *Islamic History, A prame work for inquiry*, New Jersey: Princeton Universsity press

Ibnu Sallam, Abu Ubayd al-Qosim. 1353. H, *Kitab al-Amwal*, (ed) M. Hamid al-Fiqqi, Kairo:tp

Johansen Barber. 1988, *The Islamic Law on Land Tax and Rent; The Peasants' Loss of proferty Rights as Interpretened in The Hanafite Legal Literature of The Mamluk and Ottoman periods*, London;Croom Helm

Jundal, Hamid Abdu al-Rahman. 1406 H *Manahij al-Bahitssin fi al-Iqtishadi al-Islami*,Sirkah Ubikan li al-Thabi'ah wa al-Nasrs

Kaaf,Abdullah Zakiy. 2002, *Ekonomi dalam perspektif Islam*, Bandung: Pustaka setia

Kamali, Hashim, 1996, *Principles of Islamic Jurisprudence*, ed. Terj. Norhadi, S.Ag. *Prinsip dan Teori Hukum Islam*, Cet. I, Jogjakarta: Pustaka Pelajar

Katsir, Ibnu. 1993, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Jilid V. Beirut: Daral-Fikri

Khallaf, Wahab. 1997, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet.II ed. Terj. Masdar Helmy, Bandung: Gema Risalah

Kung, Hans. 2002, *A Global Ethics for Global politics and Economics*, Ed. Terj. Noer Zaman *Etika Ekonomi Politik Global: Mencari Vist baru kelangsungan Agama di Abad XXI*, Yogyakarta: Qalam

Lombard, Maurice. 1975, *The Golden age of Islam*, New York: American Elsevier

Madjid, Nurcholish. 1996, *Menuju masyarakat madani*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.2/VII

Mannan, M. Abul. 1997, *Islamic Economic, Theori and Practice*, ed. Terj. M. Nastangin, *Teori dan praktek Ekonomi Islam*, Yogyakarta: PT. Dana bhakti primayasa

Maraghi, Abdullah Musthofa. 2001, *Fathu al-Mubin fi Thabaqoat al-Ushuliyin*, Terj. Husein Muhammad, *Pakar-pakar Fiqh sepanjang sejarah*, Cet.I. Yogyakarta: LKPSM

Mas'udi, Masdar F. 2002, *Zakat: Merebut uang dan kekuasaan negara untuk rakyat*, Makalah pada *Workshop Zakat Infaq dan Shodaqoh*, Yogyakarta: Pusat studi Islam UII

Mawardi, Abu Hasan Ali Ibnu Muhammad Ibnu Habib. 1853, *Kitab Al-Akhkam al-Sulthaniyyah*, M. Enger, (ed) Bonn.

Minhaji, Akh. *Zakat dalam konteks otonomi daerah: Perspektif sejarah sosial hukum ekonomi Islam*, dalam Amin Abdullah dkk. 2002, *Tafsir baru studi Islam dalam era multi kultural*, Yogyakarta: IAIN Sunan kalijaga & Kurnia kalam semesta

Murchland, Bernard. 1992, *Humanism and Kapitalism*, Ed. Terj. Hartono Hadikusumo, *Humanisme dan Kapitalisme: Kajian pemikiran tentang moralitas*, Jogjakarta: Tiara wacana

Muhammad, Quthb Ibrahim. 2002, *Al-Siyasyah al-Maliyah li 'Umar ibnu Khatthab*, ed. Terj. Ahmad Syarifuddin Shaleh, *Kebijakan Ekonomi Umar bin Khatthab*, Jakarta: Pustaka Azzam

Muir, William. 1984, *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall*, London: Darf Publisier

Musa, Muhammad Yusuf. tt *Abu Hanifah*, Mesir: Mathbaah al-Risalah

Nasution, Harun. 1985, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, Cet. V Jakarta: UI-Press

_____. 1991, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang

Prakarsa, Wahyudi. 1984 *Dunia Usaha menyongsong PJPT II, dalam Etika Bisnis: Dasar dan Aplikasinya*, Jakarta: Kerjasama KKA KWI dan Gramedia Widayarsana Indonesia

Probotinggi, Mochtar. 1994, *Pembangunan Kebudayaan sebagai masalah Politik dan Ekonomi*, Jurnal UQ.No.2 Vol.5

Qudama, Ibnu. 1367 M, *Kitab Al-Mughni*, Vol.VIII, (ed) Rasyid Ridha, Kairo:tp

Raharjo, Dawam. 1987, *Perspektif Deklerasi Mekkah menuju ekonomi Islam*, Bandung :Mizan

Rahman, Afzalur. 1995 *Muhammad as A treder*, dalam *Muhammad: Encyclopeda of seerah*, ed. Terj. Dewi Nurjulianti, dkk. *Muhammad sebagai seorang pedagang*, Vol.II buku ke 3, Jakarta: Yayasan Swarna bumi

Rajab, Abi Faraj Abu Rahman. tt, *al-Istihraju li el-Ahkami al-Kharâj*, Bairut-Libanon: Dar-al-Ma'rifah

Rusyd, Ibnu (al-Hafidz). 1333 H *Bidayatu al-Mujtahid*, Vol.II., Istanbul:tp

Saefuddin,AM. 1985, *Nilai-nilai sistem ekonomi Islam*, Jakarta: PLP2M

Sahnun, Ibnu Sa'id al-Tanukhi. 1323 M, *al-Mudawwana al-Kubra*, Vol. X dan XVII, Kairo:tp

Sarakhsi. 1321H. *Kitab al-Mabsut*, Juz X, Mesir: Matbaah al-Sa'adat

Shiddiqi, Muhammad Nejatullah. 2002, *Sejarah pemikiran Ekonomi Islam (suatu survei)* dalam Adiwarmanto Karim, *Sejarah pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta:IIT Indonesia

1986 *Muslim Economic Thinking: a survey or contemporary literature*, terj. A.M. Saefuddin, *Pemikiran Ekonomi Islam*, (Suatu penelitian kepustakaan masa kini), Jakarta: Media Da'wah

Sugihardjanto, Ali. 1995, *Ekonomi Multi-Dimensi, Perspektif baru Ilmu Ekonomi*, Dalam Jurnal Prisma, Ed. 2 Februari

Suseno, Fran Magniz. 2000, *Pemikiran Karl Marx (Dari sosialisme utopis keperselisihan revisiones)* Jakarta: Gramedia Pustaka utama

Syafi'I, Abu Abdullah Muhammad Idris. 1325 H, *Kitab al-Umm*, Vol. VII, Kairo:tp

Syatibi. tt., *al-Muwafaqât*, Ed. Abdullah Darraz, Mesir: Matba'ah al-Rahmaniyyah, Juz I-IV

Thabari, Ibnu Jarir. 1879, *Tarikh al-Rasul wa al-Mulk*, (ed) M.J. de Goeje, Leiden: tp

Tritton. 1949, *Ahlu al-Zimmah fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Fikri

Umari, Akram Diauddin. 1999, *Madinan Society at the time of the prophet: Its Characteristics an organization*, ed. Terj. Mun'im A. Sirry, *Masyarakat Madani: tinjauan Historis kehidupan zaman Nabi*, cet. I, Jakarta: Gema insani press

Watt, W. Montgomeri. 1990 *The Majesty that was Islam*, Ed. Terj. Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam ; Kajian kritis dari tokoh Orientalis*, Jogjakarta: PT. Tiara Wacana

_____. 2002 *A sort History*, Terj. Imron Rosadi, *Islam*, Yogyakarta:jendela

Yasin, Najman. 1988, *Tathawwuru al-Audha' al-Iqtishadiyyah fi asri al-Risalah wa al-Rasyidin*, Baghdad: Baitual-Muwashal

Yuliadi, Imamuddin. 2001, *Ekonomi Islam: Sebuah pengantar*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar

Yusuf, Abu. 1353, *Kitabu al-Kharâj*, Libanon: ed. Dar al-Ma'rifah

_____. 1357, *Kitab al-Râdd 'Ala Syiyar al-Awza'I*, (ed) Abu Wafa al-Afghani, Kairo: tp

Zahrah, Muhammad Abu. 1974 M, *Abu Hanifah Hayatuhu Wa 'asruhu Ara uhu, wa fiqhuhu*, Dar al-Fikri al-'Arabi

_____. tt., *Tarikh al-Mazahib al-Islami*, Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabi

Zaid, Mustafa. 1964, *Al-Maslahah fi Tasri' al-Islami wa Najmuddin al-Thufi*, Misr: Dar- fikri al-'Arabi

Zundi, Abdu al-Halim. 1966, *Abu Hanifah: Batlu al-Hurriyah wa al-Tasamuh fi al-Islam*, ttp: Lajnah al-Ta'rib bi al-Islam



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA