

PEMIKIRAN EKONOMI ABU AL-A'LÂ AL-MAUDÛDÎ



Disusun Oleh:
DRS. H.M. MASYHUR AMIN
970011

Diajukan untuk melengkapi salah satu syarat guna memperoleh
Gelar Magister Ilmu Agama Islam pada Program Pascasarjana
(S-2) Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia
Yogyakarta

**PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2000**



Program Pascasarjana
Magister Studi Islam (S-2)
Universitas Islam Indonesia Yogyakarta

PERSETUJUAN

TESIS berjudul : Pemikiran Ekonomi Abu Al-A'la Al-Maududi

Ditulis oleh : Drs. H.M. Masyhur Amin

N I M : 970011

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

Yogyakarta, 4 Desember 2000
Pembimbing,

Drs. H. Syafaruddin Alwi, MSi



**Program Pascasarjana
Magister Studi Islam (S-2)
Universitas Islam Indonesia Yogyakarta**

NOTA DINAS

TESIS berjudul : Pemikiran Ekonomi Abu Al-A'la Al-Maududi

Ditulis oleh : Drs. H.M. Masyhur Amin

N I M : 970011

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

Yogyakarta, 4 Desember 2000
Ketua Program,

DR. Imam Syafi'ie, MA



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

TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : DRS. M. MASYHUR AMIN
Tempat/tgl.lahir : Bangkalan, 10 – 3 – 1949
No. Peserta : 970011
NIMKO : 97/UII/III/00167
No. Ujian : 97/UJN/DIY/III/0020
Konsentrasi : Ekonomi Islam
Judul Tesis : PEMIKIRAN EKONOMI ABUL AL-A'LA AL-MAUDUDI

Ketua : Dr. Imam Syaff'ie, MA

Sekretaris : Dra. Rahmani Timorita Y., M.Ag.

Pembimbing : Drs. H. Syafaruddin Alwi, MS.

Penguji : 1. Drs. Akh. Minhaji, MA., Ph.D.
2. Drs. M. Akhyar Adnan., MBA., AK., Ph.D. ()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 9 Desember 2000

Pukul : 09.00 WIB

Hasil/Nilai : 81,42/A

Predikat : Pujian

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Puji syukur penulis panjatkan kehadiran Allah Swt. yang telah memberikan karunia-Nya, sehingga tesis ini dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat dan salam semoga tetap dicurahkan kepada junjungan Nabi Muhammad Saw. yang telah memberikan tuntunan kepada umatnya menuju jalan yang diridhai Allah Swt.

Tesis ini selesai melalui perjalanan panjang dengan suka duka yang menyertainya, namun akhirnya dapat diselesaikan juga berkat dorongan dan bantuan banyak pihak. Penulis ingin mengucapkan terimakasih kepada pihak-pihak yang telah berperan dalam penyelesaian tesis ini, terutama kepada

1. Dr. Imam Syafi'i, selaku Direktur serta seluruh pegawai Magister Studi Islam
2. Drs. Syafarudin Alwi, selaku pembimbing penulisan tesis ini
3. Para Dosen yang telah memberikan bekal keilmuan
4. Pegawai perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga yang telah memberikan pelayanan kepada penulis untuk mendapatkan bahan-bahan yang dibutuhkan

Penulis ingin menyampaikan penghargaan yang sedalam-dalamnya pula kepada isteri dan anak-anak kami yang telah memberikan dorongan moril yang tidak terhingga dalam penyelesaian tesis ini.

Akhirnya, penulis berdoa semoga tesis ini bermanfaat terutama bagi penulis dan bagi masyarakat pada umumnya. Amiin.

Yogyakarta, 25 November 2000

Penulis,



Drs. H.M. Masyhur Amin

DAFTAR ISI

	Halaman
Halaman Judul	i
Persetujuan Pembimbing	ii
Pengesahan Tim Penguji	iii
Kata Pengantar	iv
Daftar Isi	v
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Dasar Pemikiran	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	6
D. Telaah Pustaka	7
E. Kerangka Teoretik	9
F. Metode Penelitian	10
G. Sistematika Pembahasan	11
 BAB II PETA PEMIKIRAN ISLAM DI INDIA	 13
A. Dimensi Sufisme	13
B. Dimensi Modernisme	17
C. Dimensi Fundamentalisme	26
D. Al-Maudûdî Sebagai Intelektual Fundamentalis	29
 BAB III KRITIK AL-MAUDÛDÎ TERHADAP ALIRAN EKONOMI	 39
A. Kritik terhadap Feodalisme	39
B. Kritik terhadap Kapitalisme	46
C. Kritik terhadap Sosialisme	56
 BAB IV PEMIKIRAN EKONOMI AL-MAUDÛDÎ	 68
A. Kerangka Umum Pemikirannya	68
B. Sendi-sendi Sistem Ekonomi Islam	80
C. Islam sebagai Antitesis Ekonomi Dunia	88
1. Zakat sebagai Antitesis Kapitalisme (Riba)	88
2. Waris sebagai Antitesis Sosialisme (Serba Negara)	102
D. Kritik terhadap Pemikiran Ekonomi Al-Maudûdî	108
 BAB V PENUTUP	 112
A. Kesimpulan	112
B. Saran dan Rekomendasi	114
 DAFTAR PUSTAKA	 115

TRANSLITERASI ARAB – INDONESIA

Penulisan Arab ke dalam huruf Latin dalam tesis ini pada dasarnya menggunakan ejaan berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor : 158 Tahun 1987 dan Nomor : 15436/U/1987, tentang Pedoman Transliterasi Arab – Latin. Transliterasi penulisannya adalah sebagai berikut?

1. Konsonan

ا = tidak ditransliterasikan	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = sy	ل = l
ث = s'	ص = s	م = m
ج = j	ض = d	ن = n
ح = h	ط = t	و = w
خ = kh	ظ = z	ه = h
د = d	ع = '	ء = '
ذ = z	غ = g	ي = y
ر = r	ف = f	

2. Vokal

a. Vokal tunggal, transliterasinya sebagai berikut :

_____ = a _____ = i _____ = u

b. Vokal rangkap transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu :

أَوْ (fathah dan waw) = au

أَي (fathah dan ya') = ai

3. Vokal panjang (*maddah*) transliterasinya berupa huruf dan tanda, misalnya:

قال = qāla

يقول = yaqūlu

قيل = qīla

4. *Syaddah* atau *tasydid*, transliterasinya dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah*, contohnya :

رَبَّنَا = rabbana

الْحَجَّ = al-hajj

5. *Ta marbutah* yang hidup, yakni mendapat *fathah*, *kasrah*, atau *dammah*, transliterasinya adalah = t, misalnya :

أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ = ummat al-wahidah

رَحْمَةٌ = rahmat

6. Kata sandang baik yang diikuti oleh huruf *Syamsiyah* maupun huruf *Qamariyah*, transliterasinya sesuai dengan bunyi aslinya, misalnya :

الْقُرْآن = al-Qur'aṇ

السُّنَّة = al-sunnah

الفكرة الاقتصادية لأبي الأعلى المودودي

الموضوع الذي يتركز في هذه الرسالة حول " الفكرة الاقتصادية لأبي الأعلى المودودي ". خلفية الباحث باختيار هذا الموضوع لكثرة كتابة المودودي في البحث عن الاقتصاد. وذلك لأن معظم الباحث عن المودودي يهتم عن الفكرة الدينية الأصولية سواء كان من الناحية العقيدة أو السياسة. منهج البحث في هذه الرسالة هي البحث المعنوي على الفكرة الاقتصادية للمودودي.

بدأت الفكرة الدينية في الهند بطريقتها الصوفية المنتشرة من خلال المؤسسات للطرق الصوفية مثل الطريقة الحثيثة والشهر اوردی والنقشبندی. وبعد اشارة الفكر الغربى ظهرت الفكرة الدينية المعاصرة التى يقودها السيد احمد خان حيث ان المسلمين ينبغي عليهم ان يستقبلوا تقدم الغربى من ناحية العلوم والتكنولوجيا. وفى اثناء وجود هذه الفكرتين ظهرت الفكرة الثالثة وهى الفكرة الاصولية التى تتفسر نصوص الدينية بمعانيها اللغوية. من بعض رجال هذه الفكرة الاصولية هو ابو الاعلى المودودي. من افكار المودودي هي : (١). الاسلام هو عقيدة كاملة, (٢). القرآن والسنة هما اساسان الرئيسان لحياة المسلمين, (٣). الاحكام الاسلامية هي اصول للمسلمين, (٤). ضعف المسلمين لأنهم تركوا دينهم, وقوتهم لأنهم يعودون الى دينهم, (٥). الكفاءة فى العلم والتكنولوجيا يلزم على المسلمين للدفاع على دينهم.

فنظلم الاسلام الاقتصادى وثيق الارتباط بنظام الاسلام الاخرى السياسية والتشريعية والمدنية والخلقية ومنهاج الاسلام الاجتماعى واسلوبه فى الحكم. ونقد ابو الاعلى المودودى على النظام الاقتصادى الذى يجرى فى العالم كنظام الأقطاعية والنظام الرأسمالية والنظام الاشتراكية. وصور المودودى المجتمع فى نظام الأقطاعية مثل المصعد, الجالس على كل سلم من سلالمه اله لمن تحته وعبد لمن فوقه, وعلى رأسهم جميعا أسرة الوالى, وتحت أقدامهم عامة المساكين الذين لايقدرّون على ان يسوقوا احدا بعصا الظلم والقهر.

واما مبادئ النظام الرأسمالية وهى: (١). حق الفرد فى الملكية الشخصية, (٢). حق الحرية فى السعى, (٣). كون المنفعة الذاتية هى الدافع الى العمل, (٤). المنافسة بين الافراد, (٥). الفرق بين حقوق الأجير والمستأجير, (٦). التعويل الفطرية للارتقاء, (٧). عدم تدخل الدولة والعاقبة من هذا النظام انتاج المرابين واصحاب المصانع وملاك الاراضى فى جانب والعمال والمزارعين فى الجانب الأخرى. وضد النظام الرأسمالية هو النظام الاشتراكية, وتطبيق النظام الاشتراكية هو تنقسم الى فريقين: فريق يختار طريقا ديموقراطيا لتطبيق هذا النظام, وفريق يقول انه لايمكن ان يتأتى هذا التطبيق بالطرق الديموقراطية ولابد من اعمال الثورية بقتل النفوس وسفك الدماء كالثورة المشهورة بروسيا تحت قيادة ستالين.

ان الأهمية الحقيقية فى الاسلام عند المودودى هى : (١). للفرد وليست للجماعة ولا المجتمع ولا الأمة, (٢). الحقيقة انه لايمكن النمو الصحيح لفردية الانسان والنبوغ الكامل لشخصيته بدون ان يكون متمتعاً بالحرية فى فكره وعمله, (٣). ان الطراز الفكرى والوعى الخلقى الذى يريد الاسلام تنشئته فى الانسان اساسه التقوى والشعور بالمسؤولية امام الله يوم القيامة, (٤). الاسلام يريد ان يبقى الانسان اقرب ما يكون للحالة الفطرية ولايحب منه التكلف والتصنع فى أية ناحية من نواحي الحياة, (٥). الاسلام لا يحب الطرق الانقلابية كما لا يحب الطرق المصطنعة, (٦) الاسلام يحول الاقتصاد الطلق الى الاقتصاد الحر.

ان النظرية الاقتصادية الوسط التى اختارها الاسلام بين الرأسمالية والشيوعية يستعين لينهض عليها بناء نظام عملى بالأخلاق والقانون معا وهى : (١). الفرق بين الحلال والحرام فى وسائل اكتساب المال, (٢). النهي عن جمع المال (٣). الأمر بالانفاق, (٤). الزكاة, (٥). قانون الارث, (٦). منحة الفيئ والغنيمة (٧). الأمر بالانفاق فى الانفاق.

ومن الناحية النقدية لفكرة المودودى انه لا يهتم الاقتصاد الاسلامى من الناحية العلمية, بل يهتم النظر على الاقتصاد الاسلامى من ناحية الشريعة الاسلامية حتى ترى فكرته تقليديا وفقهيا.

ABSTRACT

The topic of this thesis is on “Abu Al-A’la Al-Maududi’s Thoughts on Economy”. The writer chose this topic because many books have been written by Al- Maududi discussing on economic issues. All this time the study on Al-Maududi more emphasized on his religious thoughts which are fundamental, viewed from faith and political aspects. The analysis in this thesis uses content analysis method to Al-Maududi’s books, particularly with regard to economy.

This thesis commences with the mapping the religious thoughts in India to determine the position of Al-Maududi’s thoughts. The map of religious thoughts in India can be grouped into three. *First*, Sufism thoughts constituting the historical strengths are being deeply rooted. *Secondly*, Modernism thoughts as fruits of Western imperialism effects to India. *Thirdly*, fundamentalism thoughts calling for “*The return to the texts of Al-Quran and Al-Sunnah*” and Al-Maududi is this third position. As Al-Maududi fundamentalist, Al-Maududi had the following thoughts: 1. Islam is a complete ideology; 2. Al-Quran and Al-Sunnah are the want of live of Moslem community; 3. Islamic Laws are the blueprints for the life of Moslem community; 4. The weaknesses of Moslem community result from the fact they keep from their religion; 5. To rebuild the progress and dignity, the Moslem community must firmly hold their religion; 6. Science and Technology must be empowered in the frame of Islam.

Al-Maududi believed that Islamic economy system is closely related the other Islamic systems such as social, political, legislation, cultural, ethical, and administration system. All are based on solid faith. With such rationale, Al-Maududi launched fundamental criticism to the feudalism, capitalism and socialism economic system like Al-Maududi stairs, those who sit in a stair become slaves for those sitting above them. Above their head sit the family of those in power and below their footstep are poor people who have not power to express their aspirations.

The principles of capitalism according to Al-Maududi are: 1. Individual rights in personal possession; 2. Free right to do business; 3. Personal interest stimulating the pursuit of business; 4. Individual competition; 5. Different rights between labor and employer; 6. Based on natural motives to achieve progress. The fruit of this system is the birth of users who own major industries and landlords in one side, and of powerless labor and farmers on the other side.

The opponent of capitalism is socialism. This socialism system is carried out in two ways. *Firstly*, through evolution and democracy, *secondly* through revolution such as one carried out by Stalin in Russia who killed many people and shed blood.

In connection with economy, the writer summarized Al-Maududi's thoughts as follows: 1. The roles are played by individuals, not groups, community, or congregation; 2. In principle, human personality will develop in normal and proper way, if they have freedom to think and do business; 3. Way of

thinking and morale consciousness must be based on piety and responsibility toward Allah; 4. Human being should get closer to the natural conditions of attitudes which are artificial and pretentious; 5. Islam does not want revolutionary and artificial ways; 6. Islam changes the liberal (*laissez faire*) economy system into free economy.

From these thoughts, Al-Maududi compared the Islamic economy system through seven principles: 1. In Islam, pursuing wealth is through allowable ways, not through illegal ways; 2. It is not allowed to pile up wealth; 3. The commandment to expend wealth in the path of Allah; 4. To pay alms; 5. To apply inheritance laws; 6. To distribute the spoils of war; 7. Economy in expenditure.

There are critical notes towards Al-Maududi's thoughts. He did not take into account the scientific basis of Islamic economy, rather than viewed Islamic economy from Islami laws, so his thoughts are considered very conservative and fiqh (*Islamic law*) oriented.

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

ABSTRAK

Fokus masalah dalam pembahasan tesis ini adalah seputar “Pemikiran Ekonomi Abul A’la Al Maududi”. Latar belakang Penulis memilih topik ini, karena banyak tulisan Al Maududi yang membahas soal ekonomi. Selama ini kajian tentang Al Maududi lebih banyak menekankan pada pemikiran keagamaannya yang fundamentalistik, baik dari segi akidah maupun siyasah. Metode pembahasan dalam penulisan tesis ini memakai metode analisis isi (*contents analysis*) terhadap karya tulis Al Maududi, khususnya dalam bidang ekonomi.

Pembahasan dalam tesis ini dimulai dengan memetakan pemikiran keagamaan di India untuk mendudukan posisi pemikiran Al Maududi. Peta pemikiran keagamaan di India dapat dikelompokkan menjadi tiga. Pertama, pemikiran Sufisme yang merupakan kekuatan historis dan berakar. Kedua, pemikiran Modernisme, sebagai buah dari pengaruh imperialisme Barat terhadap India. Ketiga, pemikiran fundamentalisme yang meyerukan “kembali kepada teks Al Qur’an dan Assunnah” dan Al Maududi berada dalam posisi ketiga ini. Sebagai seorang fundamentalis Maududi mempunyai pemikiran sebagai berikut: 1. Islam adalah ideologi yang komplet, 2. Al Qur’an dan Assunnah adalah dasar kehidupan umat Islam, 3. Hukum Islam adalah cetak biru bagi kehidupan umat Islam, 4. Kelemahan umat Islam akibat mereka menjauhi agamanya, 5. Untuk membangun

kembali kemajuan dan harga diri umat Islam harus kembali berpegang teguh pada agamanya, 6. Ilmu dan Teknologi harus diperkuat dalam kerangka Islam.

Al Maududi berpendapat sistem ekonomi Islam terkait erat dengan sistem Islam yang lain seperti sosial, politik, perundang-undangan, kebudayaan, akhlaq dan politik pemerintahan. Semua itu bersumber pada aqidah tauhid yang teguh. Dengan dasar pemikiran itu, Al Maududi melancarkan kritik yang fundamental terhadap sistem ekonomi feodalisme, kapitalisme dan sosialisme. Al Maududi menggambarkan masyarakat dalam sistem feodalisme laksana tangga, orang yang duduk pada sebuah anak tangga menjadi tuan bagi orang yang duduk di bawahnya dan menjadi budak orang yang duduk di atasnya. Di atas kepala mereka bersemayam keluarga penguasa dan di bawah telapak kaki mereka bersimpuplah rakyat jelata yang miskin yang tidak mempunyai kemampuan untuk memaksakan aspirasinya.

Prinsip-prinsip Kapitalisme menurut Al Maududi adalah: 1. Hak individu dalam kepemilikan perorangan, 2. Hak merdeka berusaha, 3. Kepentingan pribadi pendorong berusaha, 4. Persaingan individu, 5. Perbedaan hak buruh dan hak majikan, 6. Bersandar pada motif-motif alamiah untuk mencapai kemajuan. Buah dari sistem ini adalah lahirnya periba pemilik industri besar dan tuan tanah dari satu sisi, dari sisi yang lain lahir buruh dan petani yang tidak berdaya.

Lawan dari kapitalisme ini adalah sosialisme. Penerapan sistem sosialisme ini ada dua macam. Pertama, melalui jalan evolusi dan demokrasi, dan kedua, melalui

jalan revolusi seperti yang dilakukan oleh Stalin di Rusia yang banyak membunuh jiwa dan menumpahkan darah.

Dalam kaitannya dengan ekonomi, penulis sarikan pemikiran Al Maududi sebagai berikut: 1. Peran itu dimainkan oleh individu, bukan kelompok, masyarakat maupun umat, 2. Pada hakekatnya kepribadian manusia akan berkembang dengan normal dan wajar, jika mendapatkan kemerdekaan berfikir dan berusaha, 3. Cara berfikir dan kesadaran moral harus dilandasi takwa dan tanggung jawab kepada Allah, 4. Hendaknya manusia lebih dekat pada keadaan yang alami daripada sikap yang dibuat-buat dan berpura-pura, 5. Islam tidak menghendaki cara revolusioner dan cara yang dibuat-buat, 6. Islam mengubah sistem ekonomi liberal (*laissez faire*) menjadi ekonomi merdeka.

Dari pemikiran itu Al Maududi melandingskan sistem ekonomi Islam melalui tujuh sendi: 1. Dalam Islam jalan mencari kekayaan dengan cara yang halal, tidak dibenarkan dengan cara yang haram, 2. Tidak dibenarkan menumpuk-numpuk kekayaan, 3. Perintah membelanjakan harta di jalan Allah, 4. Mengeluarkan zakat, 5. Menerapkan hukum waris, 6. Membagi rampasan perang, 7. Hemat dalam pembelanjaan.

Ada catatan kritis terhadap pemikiran Al Maududi. Ia kurang memperhatikan basis ilmiah ekonomi Islam, namun lebih memandang ekonomi Islam dari sudut hukum Islam, sehingga pemikirannya dipandang sangat konservatif dan fiqh oriented.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Dasar Pemikiran

Dibandingkan dengan bidang-bidang kajian semisal fiqih, filsafat, tasawuf dan teologi, bidang ekonomi dalam Islam agaknya kurang mendapatkan ruang kajian yang serius dan memadai. Sejak zaman klasik hingga zaman modern dewasa ini, kajian dalam aspek ekonomi masih sangat minim.

Perkembangan pemikiran ekonomi dalam Islam, baru disadari sebagai disiplin kajian yang sangat vital terhitung sejak akhir abad ke-18, berbarengan dengan ekspansi imperialisme dan kolonialisme Eropa Barat ke wilayah-wilayah Islam. Imperialisme dan kolonialisme membawa resiko munculnya proses *akulturasi* (pembauran budaya) antara Islam dan Barat. Dalam kerangka teoretik, akulturasi memang mengandaikan terjadinya “pertukaran” budaya yang sifatnya setara. Sayangnya, kesetaraan budaya ini tidak terjadi, sebab yang muncul adalah, bahwa Eropa Barat selalu tampil sebagai masyarakat superior, sedangkan masyarakat Islam diletakkan dalam kultur inferior. Inilah yang oleh Bassam Tibi disebut bahwa Eropa Barat selalu ingin diletakkan dalam posisi *top-dog*, sementara Islam senantiasa menempati posisi *under-dog*.¹

Salah satu dampak terbesar dari penetrasi Barat ke tanah Muslim ini adalah bangkitnya antusiasme di sebagian besar negeri Muslim untuk kembali menjadi-

¹Bassam Tibi, *Krisis Peradaban Islam Modern*, alih bahasa Yudian W. Asmin, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1992), hal. 43.

kan Islam sebagai ideologi politik. Masyarakat Islam percaya bahwa retrospeksi kultural yang didasarkan pada kultur Islam asli cukup untuk mengatasi keteringgalannya selama ini. Dengan demikian, repolitikisasi Islam memberikan pengertian bahwa penerapan nilai-nilai Islam secara total merupakan keniscayaan.

Dalam konteks inilah kajian tentang ekonomi Islam menjadi sangat signifikan. Ekonomi Islam bukan saja menandakan perlunya masyarakat Islam menemukan identitas dirinya, melainkan juga didasarkan pada realitas kontemporer, yakni sistem ekonomi dunia yang berkiblat pada sistem sosialisme di satu sisi, dan sistem kapitalisme di sisi yang lain, tidak mampu menjawab problema masyarakat modern yang bersifat kompleks. Baik sistem sosialisme maupun sistem kapitalisme jelas menafikan sama sekali dimensi kemanusiaan dengan cara-cara ekstrim. Dengan demikian, ekonomi Islam mencoba menawarkan jalan kompromi atas dua kekuatan yang diametris tersebut.²

Runtuhnya bangunan sistem sosial, ekonomi, dan politik masyarakat sosialisme pada penghujung abad ke-20 menunjukkan bahwa sistem sosialisme ekonomi, yang tidak memberikan tempat yang wajar bagi kreativitas individual, jelas mengabaikan dimensi kemanusiaan. Pertanyaan yang muncul adalah, apakah sistem sosial-ekonomi yang dibangun di atas fondasi yang semata-mata didasarkan atas kemampuan individual dan mengabaikan dimensi kebersamaan, kego-

²Taqiyyu Al-Din Al-Nabhani, *Al-Nizhamu al-Iqtishadi fi-al Islam*, (Beirut, Dar al-Ummah, 1990, hal. 33-34.

tongroyongan sebagai watak dasar manusia sebagai makhluk sosial juga akan mengalami nasib yang serupa.

Pertanyaan di atas rupanya cukup membangkitkan gairah bagi masyarakat Muslim untuk menemukan sistem ekonomi alternatif yang bersifat seimbang, berkeadilan, dan tidak mengabaikan unsur-unsur kemanusiaan. Dalam kerangka inilah ekonomi Islam akan selalu memiliki afinitas transendental agar ia dapat dijalankan melalui bimbingan moral dan etika.

Salah seorang di antara sekian banyak pemikir Muslim yang menaruh perhatian besar di bidang ekonomi Islam adalah Abu al-A'la Al-Maudûdî (1903-1974 M), selanjutnya disebut Al-Maudûdî, seorang pemimpin Jama'ati Islami di Pakistan. Sejauh ini, Al-Maudûdî lebih dikenal sebagai seorang pemikir dan sekaligus aktivis politik. Akan tetapi, Al-Maudûdî sesungguhnya seorang pemikir generalis.³ Perhatian Maududi sangat luas, seluas bidang yang menyangkut ajaran Islam, agama, moral, sosial, budaya, hukum, politik, dan juga ekonomi.

Dalam masalah ini ia berusaha, berdasarkan keyakinannya yang sangat dalam, untuk berpangkal pada dasar-dasar al-Qur'ân dan al-Hadiş yang ia kembangkan sebagai konsep yang diharapkan dapat mengatur kehidupan masyarakat dan negara. Baik sebelum Pakistan merdeka, maupun sesudahnya, kajiannya se-

³ Fazlur Rahman menyebut bahwa Al-Maudûdî adalah seorang otodidak yang sangat cerdas dan memiliki pengetahuan bahasa Arab yang cukup untuk menembus literatur Arab klasik tentang Islam. Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas*, alih bahasa Ahsin Muhammad, Cet. II (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 138.

lalu menekankan hal ini. Al-Maudûdî sangat mendambakan terciptanya suatu tatanan masyarakat Islam berdasarkan referensi yang terdapat dalam ajaran Islam sendiri, yaitu al-Qur'ân dan al-Hadiš.

Pandangan Al-Maudûdî dalam bidang ekonomi, seolah-olah melengkapi suatu sistem politik Islam yang ia kembangkan.⁴ Sebagaimana yang tampak dalam kajiannya tentang politik dan hukum yang menolak sistem Barat, hal yang sama juga tampak pada bidang ekonomi. Dalam bidang ini, Al-Maudûdî menolak secara tegas baik sistem sosialisme maupun sistem kapitalisme.

Dalam pandangan Al-Maudûdî, sistem kapitalisme bertitik tolak dari egoisme yang dipertaruhkan kepada diri tiap-tiap individu dari masyarakat manusia dan berkesudahan pada batas yang paling jauh dari egoisme dan cinta pada diri pribadi. Menurut Al-Maudûdî, sistem kapitalisme cenderung membinasakan sifat-sifat manusia dan budi pekertinya yang luhur. Akibat dari sistem kapitalisme ini, maka secara praktis masyarakat manusia akan terbagi menjadi dua kelas, yaitu kelas hartawan dan kelas fakir-miskin. Kelas hartawan menguasai seluruh sumber kekayaan dan bertindak sesuai dengan kehendak hatinya, sedangkan kepentingan masyarakat luas dikorbankan demi memperbesar kekayaannya.⁵

⁴ Lihat Abu al-A'la Al-Maudûdî, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, alih bahasa Asep Hidayat (Bandung : Mizan, 1990), hal. 166-167.

⁵ Abu al-A'la Al-Maudûdî, *Usul al-Iqtishad Bayn al-Islam wa al-Nuzhm al-Mu'ashirah*, (t.k.,: Darus Su'udiyah, 1971), hal. 12.

Sistem sosialisme juga dikecam oleh Al-Maudûdî lantaran ia menghapuskan sama sekali peran individu di dalamnya. Menurut Al-Maudûdî, tujuan dari sistem sosialisme adalah kehendak menegakkan keadilan dan keseimbangan dalam pembagian kekayaan. Tujuan ini, kata Al-Maudûdî, adalah baik, tetapi salah jalan, karena sistem sosialisme pada hakikatnya tidak ada lain kecuali memerangi fitrah manusia dan hak-hak individu.⁶

Dari dua kecenderungan sistem ekonomi di atas, Al-Maudûdî mencoba menghadirkan sistem ekonomi Islam, sebagai suatu sistem ekonomi yang bersifat pengambilan jalan tengah. Dalam pandangan Al-Maudûdî, sistem ekonomi Islam memberikan kepada individu hak-hak asasi dan suatu cara yang tidak merusak keseimbangan dalam pembagian kekayaan. Pada satu segi, ia memberikan kepada individu haknya mengenai milik perseorangan dan hak dalam melakukan aktivitas ekonomi. Namun, pada sisi yang lain ia mengikat tiap-tiap hak dan tiap-tiap aktivitas ini dengan berbagai ikatan moral, dengan tujuan supaya sumber-sumber kekayaan tidak terkumpul pada satu tempat secara besar-besaran, tetapi beredar dan berpindah dari satu individu ke individu lainnya, sehingga masing-masing memperoleh bagiannya secara adil dan wajar.⁷

Dengan demikian, dalam sistem ekonomi Islam ada suatu pembatasan moral yang serius berdasarkan ketetapan doktrin agama. Dengan kata lain, dalam ekonomi Islam aktivitas individu sangat berkaitan dengan kehidupan sosial

⁶ *Ibid*, hal. 13.

⁷ *Ibid*, hal. 17.

kemasyarakatan dan konteks universal.⁸ Aktivitas individu dipacu, namun aspek-aspek sosial kemasyarakatan dan kemaslahatan manusia secara umum tetap dipertimbangkan dan tidak diabaikan.

B. Rumusan Masalah

Sesuai dengan dasar pemikiran tersebut, dapat dirumuskan beberapa pokok permasalahan sebagai berikut:

1. Mengapa Al-Maudûdî melakukan kritik pedas terhadap sistem ekonomi yang berlaku dewasa ini, baik feodalisme, kapitalisme maupun sosialisme?
2. Bagaimana sistem ekonomi yang ditawarkan oleh Al-Maudûdî?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini mempunyai beberapa tujuan:

1. Untuk memahami latar belakang sosial dan kultural dan pengaruhnya terhadap pemikiran Al-Maudûdî.
2. Untuk mengungkap kritik Al-Maudûdî terhadap sistem ekonomi yang berada dalam sejarah perjalanan umat manusia, yaitu feodalisme, kapitalisme dan komunisme.
3. Untuk melukiskan pemikiran ekonomi Islam sebagai alternatif pilihan Al-Maudûdî.

⁸ M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, alih bahasa M. Nastangin, (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995), hal. 20.

D. Telaah Pustaka

Telaah terhadap Al-Maudûdî dan pemikirannya sudah banyak dikaji dan dilakukan oleh para pemikir dan penulis. Penelaahan tersebut ada yang berupa tesis dan ada juga yang berupa skripsi. Di antara penelitian tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, tesis yang berjudul “*Abu Al-A’la Al-Maudûdî (1903-1979): Studi tentang Pemikiran dan Pandangannya dalam Metode Tafsir al-Qur’an*” oleh Muhammad Muchayyar. Sesuai dengan judulnya tesis ini hanya membahas pemikiran Maududi tentang metode penafsiran al-Qur’an.

Kedua, tesis yang berjudul “*Abu Al-A’la Al-Maudûdî dan Konsep Tauhidnya: Studi terhadap Kalam dan Aplikasinya*” oleh Ahmad Arifi. Pembahasan dalam tesis ini penulis menelaah tentang konsep tauhid Al-Maudûdî secara deskriptif, dan implikasinya dalam beberapa aspek kehidupan, termasuk dalam kehidupan ekonomi.

Penulis menemukan beberapa penelitian yang berbentuk skripsi di beberapa fakultas di lingkungan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Terdapat tiga skripsi di Fakultas Adab, empat skripsi di Fakultas Syari’ah dan satu skripsi di Fakultas Tarbiyah. Judul-judul skripsi tersebut adalah sebagai berikut:

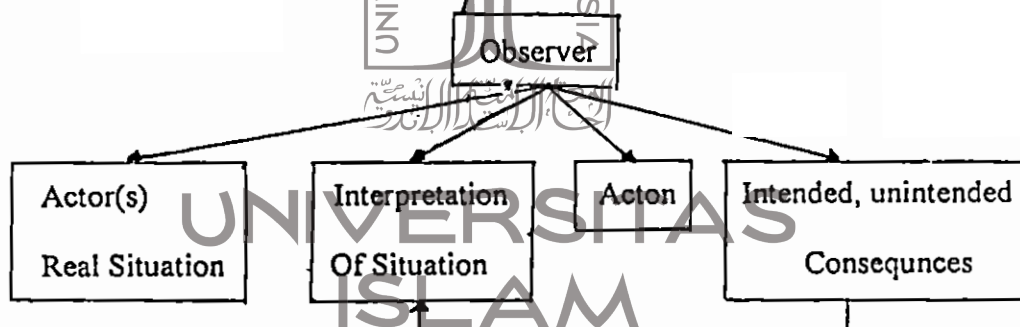
- “*Fazlur Rahman dan Abu Al-A’la Al-Maudûdî: Studi Komparasi tentang Pemikiran Islam Modern*”, karya Masyitoh, 1997.

- “*Abu Al-A 'la Al-Maudûdî: Studi tentang Pemikiran dan Perjuangannya*”, karya Dimiyati, 1987.
- “*Abu Al-A 'la Al-Maudûdî dan Pemikiran Politiknya*” karya Abdul Basit, 1990.
- “*Pemikiran Abu Al-A 'la Al-Maudûdî tentang Teo-Demokrasi: Studi tentang Relevansinya dengan Pemikiran di Indonesia*” karya Siti Nur Hidayat, 1997.
- “*Konsep Kekuasaan Menurut Al-Maudûdî dan Relevansinya di Indonesia*” karya Muchammad Imron, 1998.
- “*Partisipasi Warga Negara dalam Penyelenggaraan Negara Islam: Telaah atas Pandangan Abu Al-A 'la Al-Maudûdî*” karya Wildan Ni'am, 1999.
- “*Konsep Ijtihad Abu Al-A 'la Al-Maudûdî dan Implikasinya dalam Pembaharuan Hukum Islam*” karya Muhammad Amin MS., 1999.
- “*Pemikiran Sayyid Abu Al-A 'la Al-Maudûdî tentang Pendidikan Islam*” karya Rabiatul Adawiyah, 1996.

Dari beberapa penelitian tesis dan skripsi di atas penulis melihat bahwa karya yang ditulis tentang Al-Maudûdî dalam kaitannya dengan masalah ekonomi belum penulis. Padahal buku karya Maududi tentang ekonomi dapat dibaca misalnya pada: *Usus al-Iqtishad Bayn al-Islam wa al-Nuzhm al-Mu'ashirah* (Al-Maudûdî, 1971), *Islam dan Dilema Ekonomi* (Al-Maudûdî, 1988), *Al-Riba* (Al-Maudûdî, 1970), *Mu'adhalat al-Iqtishad wa Halluha fi al-Islam* (Al-Maudûdî, 1960). Dalam konteks ini pemikiran ekonomi Al-Maudûdî menjadi layak untuk dikaji.

E. Kerangka Teoretik

Banyak teori yang dapat digunakan untuk menelaah pemikiran pribadi besar seperti Abu Al-A'la Al Maududi : *Pertama*, model Robert F. Berkhoferyenyong menuntut agar peneliti melakukan penelitian dalam lima aspek, 1. Aspek situasi riil yang mempengaruhi aktor; 2. (*Actor(s) Real Situation*) Interpretasi aktor terhadap situasi yang dihadapi (*Interpretasi of Situation*); 3. Aksi gerakan yang dilakukan (*action*) dan; 4. Konsekuensi dari gerakan itu (*intended, unintended consequences*),⁹ seperti dalam bagan berikut ini:



Kedua, teori yang dikemukakan oleh Ali Syari'ati, ada dua macam cara untuk mengenal pribadi besar, 1. Menenal pikiran, pemikiran dan ide-idenya yang tercermin dalam tiap-tiap tulisannya, ceramah-ceramahnya dan sebagainya, 2.

⁹Robert F. Berkhoferyen, *A Behavioral Approach to Historical Analysis* (New York: The Press. 1971), hal, 69.

Dengan cara mengenal kehidupannya dan menemukan latar belakang keluarga, guru-gurunya, perjalanan hidupnya, kegagalan dan kesuksesannya.¹⁰

Dalam tesis ini penulis lebih memilih teori Ali Syari'ati yang pertama, dan pendekatan ini lebih bersifat analysis isi (*contents analysis*).

F. Metode Penelitian

Kajian dalam tesis ini mempergunakan metode sejarah, yaitu metode yang bertumpu pada proses menguji dan menganalisis secara rekaman dan peninggalan masa lampau.¹¹ Langkah-langkah yang dilakukan adalah sebagai berikut.

Langkah pertama adalah *heuristik*. Karena kajian ini termasuk kajian sejarah pemikiran ekonomi, maka sumber informasinya adalah buku-buku karya tulis Al-Maudûdî sebagai sumber primer. Sumber lainnya bersifat sekunder, yaitu buku-buku karya tulis mengenai Al-Maudûdî dan buku-buku yang berkaitan dengan pembahasan tesis ini sebagai pembandingan.

Langkah kedua adalah *kritik*. Kritik yang penulis lakukan adalah proses pencarian otentisitas dan konsistensi pemikiran Al-Maudûdî dengan cara memperbandingkan pemikirannya yang tertuang dalam satu buku dengan pemikiran yang tertuang dalam buku lainnya, sebab buku Al-Maudûdî yang sampai pada penulis sekitar 48 buku, versi perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹⁰ Ali Syari'ati, *Islam Agama Protes*, alih bahasa Satria Pandita (Jakarta: Hidayat, 1993), hal. 83.

¹¹ Louis Gattchalle, *Mengerti Sejarah*, alih bahasa Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI Press, 1971), hal. 32.

Langkah ketiga adalah *interpretasi*. Dalam interpretasi ini penulis tidak hanya melihat pemikiran Al-Maudûdî dalam masalah ekonomi secara deskriptif, tetapi juga menganalisis latar belakang kultur dan strukturnya serta akibat-akibatnya.

Dalam kesempatan ini penulis menempuhnya seirama dengan pendapat Ali Syari'ati, ketika ia mengatakan, ada dua cara untuk mengenal pribadi besar. Pertama, mengenal pikiran, pemikiran, dan ide-idenya yang tercermin dalam karya-karya tulisnya, ceramah-ceramahnya, dan sebagainya. Kedua, dengan cara mengenal kehidupannya dan menemukan latar belakang keluarga, guru-gurunya, pengalaman hidupnya, kegagalan, dan kesuksesannya.¹²

Langkah keempat adalah *pelaporan*, yang dalam ilmu sejarah dikenal sebagai historiografi, yang diungkapkan dalam sistematika pemikiran tesis berikutnya.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk mendapatkan gambaran yang utuh dari tesis ini, dapat dilihat sistematika pembahasan yang logis berikut ini.

Pertama kali penulis memulai dengan bab pendahuluan. Pendahuluan ini merupakan pintu masuk (*al-madkhal*) untuk memahami latar belakang pemikiran penulis yang memilih topik pembahasan tentang: "Pemikiran Ekonomi Al-

¹²Ali Syari'ati, *op.cit.*, hal. 83.

Maudûdî”, apa masalahnya, metode pembahasan yang dipakai, kerangka teoretik, serta signifikansinya dengan perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini.

Berikutnya penulis memasuki bab kedua, yaitu mengenal lebih jauh tentang peta pemikiran Islam di India yang meliputi beberapa dimensi, yaitu sufisme, modernisme, dan fundamentalisme sebagai latar belakang pemikiran yang melahirkan aktor sejarah yaitu Al-Maudûdî. Dalam konteks pemikiran Islam di India, Al-Maudûdî dikenal sebagai reformis fundamentalis. Latar belakang ini mempengaruhi juga terhadap pemikiran ekonomi Al-Maudûdî.

Bab ketiga membahas tentang kritik Al-Maudûdî terhadap sistem dan ideologi ekonomi yang dominan menguasai perjalanan sejarah dunia, yaitu feodalisme, kapitalisme dan sosialisme. Dalam bab ini diungkapkan perjalanan kapitalisme dan sosialisme, baik kelebihan dan kelemahannya, dan dibahas juga oleh Al-Maududi dalam bukunya. Bab keempat memasuki pembahasan tentang pemikiran ekonomi Al-Maudûdî sebagai alternatif dari pemikiran ekonomi feodalisme, kapitalisme, dan sosialisme dan sekaligus kritik terhadap model pemikiran Al-Maududi..

Pada bab terakhir, sebagai bab penutup, penulis mencoba membuat beberapa kesimpulan dan rekomendasi untuk kajian berikutnya.

BAB II

PETA PEMIKIRAN ISLAM DI INDIA

A. Dimensi Sufisme

Trend sufisme mewarnai dunia Islam selama abad ke-6 H/12 M dan 7 H/13 M.¹ Sufisme mencapai India hampir bersamaan dengan pendirian kesultanan Delhi.² Dalam perjalanan sejarahnya, sufisme merupakan kekuatan historis yang utama dalam penyebaran Islam di anak Benua India, dan sufisme juga memainkan peranan yang berpengaruh dalam evolusi dan perkembangan Islam populer.³

Sufisme menyebar di India melalui Tarikat Chistiyah dan Suhrawardi. Tarikat yang mengalami kejayaan di masa kesultanan Delhi tersebut, pada umumnya mengajarkan kebaktian dan kepatuhan secara total para murid kepada sang guru besar.⁴ Secara spesifik, Tarikat Sufi Suhrawardi menitikberatkan pada

¹ Uraian yang cukup memadai mengenai sufisme diungkapkan oleh Fazlur Rahman. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad, Cet. I (Bandung: Mizan, 1984), hal. 282-285. Seperti halnya pemikiran teologi dan hukum, kemunculan trend sufisme dimungkinkan ada unsur sengketa politik. Dalam kasus ini sufisme berhadapan dengan hukum (fiqh). Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), hal. 112.

² Ira.M dan Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, alih bahasa Ghuftron, Cet. I (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hal. 680.

³ Lihat Riaz Hassan, *Islam dari Konservatisme Sampai Fundamentalisme*, alih bahasa Dewi Haryani S., Cet. I (Jakarta: Rajawali, 1985) hal. 55.

⁴ Ira.M dan Lapidus, *Sejarah Sosial*, hal. 683-684.

pelaksanaan ajaran-ajaran agama, dan tidak menyetujui pemakaian musik-musik dan tarian-tarian sebagaimana diperbolehkan oleh tarikat-tarikat yang lain.⁵

Penyebaran sufisme, yang dilakukan oleh para syekh sufi, dilakukan dengan cara mendirikan tempat yang dikenal dengan nama *Khanqah*. Ada sekitar 2000 Khanqah di Delhi dan daerah sekitarnya. Khanqah-khanqah ini masuk ke dalam pola kebudayaan India yang kompleks, dan turut memberikan andil dalam membersihkan kecurigaan dan isolasi hubungan antara berbagai kelompok kebudayaan di India yang terkotak-kotak.⁶

Khanqah menjadi lembaga yang penting bagi kehidupan masyarakat muslim dan non-muslim di India pada abad pertengahan. Urgensitas dari eksistensi Khanqah timbul dari fungsi-fungsi keagamaan, kesejahteraan sosial, pendidikan, dan kebudayaan yang diselenggarakan Khanqah bagi penduduk setempat. Inilah yang menjadikan sufisme banyak menarik perhatian masyarakat India untuk mengikutinya. Peran dan pengaruh para syekh juga menjadikan kebanyakan muslim di India menunjukkan ketertarikan terhadap sufisme.

Pada masa kesultanan Delhi, kaum sufi lebih disenangi daripada golongan ulama, karena mereka tidak mau ikut campur soal-soal politik, sementara para ulama memberikan pembatasan-pembatasan terhadap kekuasaan raja. Oleh karena

⁵ Mozheruddin Siddiqi, "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India" dalam Kenneth W. Morgan (ed), *Islam Jalan Mutlak*, alih bahasa Abusalamah dkk., Cet.I (Jakarta: Yayasan Penerbitan Franklin, 1963) hal.59.

⁶ Riaz Hassan, *Islam dari Konservatisme*, hal.56.

itu, sebagian besar raja-raja di Delhi adalah pengabdian sufi.⁷ Setelah kesultanan Delhi berakhir, Islam di India mengalami kemajuan dengan berdirinya Kerajaan Mongol. Kerajaan ini terbentuk melalui kemenangan Babur dan diperkokoh pada masa pemerintahan cucunya, Akbar (1556-1605).

Pada masa pemerintahan Akbar, krisis Islam mengalami puncaknya, yaitu ketika Akbar merasa tidak puas dengan keadaan agama yang ada, dan mendirikan sebuah agama baru yang merupakan campuran antara berbagai agama, seperti, Islam, Nasrani dan Hindu, yang bernama *Din-i Ilahi*.⁸ Sebagai agama baru, *Din-i Ilahi* tidak disukai oleh para sufi dan bubar dengan sendirinya. Tokoh yang paling menentang adalah Syekh Ahmad Sirhindi.⁹

Syekh Ahmad Sirhindi merupakan pengikut Thariqat Naqshabandiyah, yang pada periode Mongol, bersama Thariqat Qadariyah menggantikan pengaruh Thariqat Suhrawardiyah dan Chistiyah. Thariqat Naqshabandiyah mengembangkan sebuah disiplin spiritual yang mengarah pada penglihatan (*vision*) terhadap Allah, tetapi mereka juga bersikeras akan pentingnya keterlibatan aktif dalam berbagai urusan *duniawi*. Sejumlah syekh dari Thariqat Naqshabandiyah berusaha terus-menerus mewujudkan kesatuan di antara kaum muslim dengan mengklaim diri sebagai ahli waris dari seluruh tradisi sufi.¹⁰

⁷ Mozheruddin Siddiqi, "Kebudayaan Islam", hal.59.

⁸ Mozheruddin Siddiqi, "Kebudayaan Islam", hal. 63

⁹ Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 295.

¹⁰ Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial*, hal. 705.

Syekh Akhmad Sirhindi mempunyai peranan besar dalam mengembalikan paham ortodoks dalam Islam dan memerangi penyimpangan-penyimpangan kaum sufi pada umumnya. Ia memandang kaum sufi yang kebanyakan terdapat pada masanya lebih berbahaya dibandingkan kaum ulama. Ia mendasarkan pandangannya kepada ajaran-ajaran agama tentang perbedaan antara Tuhan dan makhluk. Menurutnya, jika ciptaan Tuhan tidak nyata, dan hanya Tuhan sendiri yang berwujud, maka kebutuhan akan agama dan hukum akan lenyap, bahkan kehidupan dan kewujudan akan menjadi hal-hal yang sekejap saja.¹¹

Ia memodifikasi doktrin Ibn Arabi tentang "kesatuan wujud" dan landasan metafisika ajaran sinkretisme agama menjadi *wahdat al-wujud* dalam pengertian sebagai kesatuan pandangan. Ia menyangkal kritik terhadap praktik keislaman sufi dan Hindu, seperti pemujaan wali, penyembelihan binatang kurban, dan sejumlah perayaan keagamaan. Ia melancarkan kampanye secara terus-menerus untuk mempengaruhi pihak Mongol dalam mengambil kebijakan yang sejalan dengan konsep negara Islam. Ia memandang hubungan Hinduisme dan Islam adalah saling terpisahkan. Karenanya, menjadi kewajiban bagi Muslim untuk menundukkan nonmuslim. Ia menganjurkan para penguasa dan kalangan bangsawan untuk memberlakukan pajak kepada nonmuslim, mengizinkan penyembelihan sapi, membebaskan warga nonmuslim dari jabatan politik, dan memberlakukan syari'ah dalam segala bidang.¹²

¹¹ Mozeruddin Siddiqi, "Kebudayaan Islam", hal. 64.

¹² *Ibid*, hal. 709.

Pengaruh sufisme terhadap masyarakat Muslim, sebagaimana digambarkan di atas, mendapat respons dari Shah Waliyullah (1702-1763), seorang murid terbesar Syekh Ahmad Sirhindi. Ia melanjutkan tradisi pembaharuan gurunya, dalam situasi dan lingkungan yang berbeda. Shah Waliyullah adalah tokoh yang sangat signifikan dan banyak berjasa dalam menyelamatkan kelangsungan umat Muslim di anak benua India, pada masa kemunduran Imperium Mughal.

Ia menekankan pentingnya kembali kepada ajaran Nabi dan keharusan memurnikan Islam dari pemujaan para wali lantaran bertentangan, dan tidak konsisten dengan kehidupan Nabi. Ia menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Persia dan menyusun argumen tentang pentingnya penggunaan ijtihad dalam hukum Islam untuk menghadapi kondisi lokal. Ia menjunjung tinggi supremasi al-Qur'an dan Sunnah, dan berusaha mensintesis perbedaan mazhab hukum dan berusaha meredam perselisihan hukum di kalangan muslim.¹³

Masyarakat pada saat itu masih menganut sistem kerajaan dan bersifat feodalistik.

B. Dimensi Modernisme

Trend modernisme juga bisa dilihat dalam sejarah Islam. Sebagaimana terdapat pada negara-negara Asia lainnya (negara-negara Islam lainnya), modernisme di India juga merupakan sesuatu yang datang (berasal) dari luar,

¹³ Ira.M dan Lapidus, *Sejarah Sosial*, hal. 709-710.

yakni sebagai implikasi ekspansi dan imperialisasi yang dilakukan Barat ke benua ini.

Sebagai sesuatu yang berasal dari luar, respons di kalangan masyarakat Islam sendiri sangat bervariasi. Reaksi Islam-India terhadap imperialisme Barat sangatlah beragam. Ada yang menanggapinya secara akomodatif, kooperatif, dan ada juga yang radikal dan fundamental. Respons-respons yang beragam tersebut, antara lain berdampak pada munculnya ide-ide modernisme Islam di India, yang antara satu dengan lainnya mempunyai karakteristik tersendiri. Bermunculanlah tokoh-tokoh modernis dengan konsep dan ide-ide modern, yang mencoba mensintesis antara Islam dan Barat.¹⁴

Di antara tokoh yang menonjol adalah Sayyid Ahmad Khan. Ia muncul setelah melemahnya gerakan Mujahidin yang dipimpin oleh Sayyid Ahmad Syahid yang bersikap melawan dan menentang kekuasaan dan keberadaan Inggris di India.¹⁵ Ia muncul untuk memimpin umat Islam India. Sayyid Ahmad

¹⁴ Salah satu respon yang cukup menarik adalah respon Jamaluddin al-Afghani (1255 – 1315 H/1839 – 1897 M), seorang yang dianggap sebagai modernis pertama. Ia menyerukan kepada masyarakat Islam supaya meningkatkan standar moral dan intelektual untuk menjawab bahaya ekspansionisme Barat. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 316-317.

¹⁵ Misalnya dalam kasus pendidikan, pengaruh Inggris sangat kuat dalam pendidikan di India sehingga cenderung sekuler. Sayyid Ahmad menanggapinya dengan mendirikan sebuah madrasah kecil yang kemudian menjadi sebuah Perguruan Tinggi Agama yang bernama *Darul Ulum* Deoband. Perguruan Tinggi inilah yang mempunyai pengaruh besar terhadap masyarakat Islam India. Ia didirikan tidak lain adalah untuk mengimbangi pendidikan sekuler yang dikembangkan oleh Barat. Kedudukan perguruan tinggi itu di India sama dengan kedudukan Al-Azhar di Mesir. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah dan Pemikiran*, Cet. II (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hal. 163.

Khan adalah pelopor pembaruan Islam di India yang mendasarkan ide-ide gerakannya dengan berkiblat kepada Barat. Ia mendekati Islam dengan menggunakan nilai-nilai Barat.¹⁶

Menurut Sir Sayyid Ahmad Khan bahwa peningkatan kedudukan umat Islam India hanya dapat diwujudkan dengan bekerja sama dengan Inggris. Menurutnya, Inggris adalah penguasa yang terkuat di India pada saat itu, dan jika menentang kekuasaan itu tentu tidak akan membawa kebaikan bagi umat Islam India. Sikap permusuhan akan membuat mereka tetap mundur dan akhirnya akan jauh ketinggalan dari masyarakat Hindu.

Secara pribadi, Sayyid Ahmad Khan memang telah menjalin hubungan yang baik dengan Inggris. Bahkan pihak Inggris menganggapnya sangat berjasa, terutama ketika ia mencegah terjadinya kekerasan terhadap orang Inggris pada saat terjadi pemberontakan tahun 1857. Berkat jasa itulah ia diberi gelar "sir". Inilah yang membawanya memiliki hubungan baik dengan Inggris. Kesempatan tersebut dipergunakannya untuk kepentingan umat Islam India.¹⁷

Dua hal yang membuat Barat memiliki peradaban yang tinggi dan kuat adalah ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Karenanya, untuk mencapai kemajuan, umat Islam harus pula menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Menurutnya, semangat ilmiah modern atau hukum-hukum alam harus

¹⁶ Azumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm.153.

¹⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hal.165.

menjadi kriteria untuk menilai bisa diterima atau tidaknya suatu agama.¹⁸ Oleh karena itu, jalan yang harus ditempuh oleh umat Islam adalah memperkuat hubungan baik dengan Inggris.¹⁹ Gagasan-gagasan itu banyak diimplementasikan dalam majalah berbahasa Urdu *Tahdib-I-akhlaq*, yang menunjukkan adopsi seluruh gaya hidup Inggris oleh masyarakat Muslim.²⁰

Secara umum, pokok-pokok pemikiran pembaharuan Islam Sayyid Ahmad Khan memberi penghargaan yang tinggi pada akal manusia dan menganut paham Qadariah. Mereka percaya kepada hukum alam ciptaan Tuhan, menentang taklid, dan membuka pintu ijtihad yang dianggap tertutup oleh umat Islam pada umumnya waktu itu.²¹

Ide-ide pembaharuan yang dicetuskan Sayyid Ahmad Khan, selanjutnya dianut dan disebarkan oleh murid dan pengikutnya, yaitu melalui perguruan tingginya, yang kemudian berkembang menjadi sebuah universitas Islam, bernama, "Aligarh". Melalui perguruan tinggi inilah tradisi sebagai pusat gerakan pembaharuan Islam India dilanjutkan. Gerakan ini kemudian dikenal dengan gerakan Aligarh. Gerakan Aligarh ini menjadi penggerak utama terwujudnya modernisme di kalangan umat Islam India. Tanpa adanya gerakan ini ide-ide

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas*, alih bahasa Ahsin Muhammad, Cet.II (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), hal. 60.

¹⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, hal.166.

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 63

²¹ *Ibid*, hal. 169. Tampaknya ada kemiripan dengan pemikiran Abduh di Mesir.

gerakan selanjutnya, seperti Sayyid Amir Ali, Muhammad Iqbal dan Maulana Kalam Azad dan sebagainya tidak akan timbul.²²

Tokoh modernisme Islam India yang meneruskan perjuangan Sayyid Ahmad Khan, adalah Sayyid Amir Ali, meskipun dalam beberapa pandangan, ia memiliki perbedaan dengan Sayyid Ahmad Khan. Sayyid Amir Ali berkeyakinan bahwa Islam bukanlah agama yang membawa kepada kemunduran. Islam adalah agama yang membawa kepada kemajuan. Untuk membuktikan hal tersebut, ia kembali ke dalam ajaran Islam klasik. Ia adalah pemikir pertama yang kembali ke sejarah lama untuk menunjukkan bahwa Islam adalah agama rasional dan agama kemajuan.²³

Pandangan inti Amir Ali tentang Islam adalah jika Islam benar-benar dipahami, pasti akan bisa menanamkan nilai-nilai sosial-moral yang dirumuskan oleh al-Qur'an dan Nabi, dan yang perwujudannya merupakan lembaga-lembaga dasar Islam. Untuk membuktikan ini, ia menggambarkan situasi kontemporer Arab abad pertama Hijriyah/7 M. Adapun untuk masa sekarang ini, ia menunjukkan suatu kecenderungan mendasar dan sangat jelas ke arah modernitas. Dengan nada yang agak apologetis, ia meyakini bahwa Islam adalah kekuatan pembina peradaban.²⁴

²² *Ibid.* hal. 174.

²³ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hal. 182-183.

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 323.

Motivasi Amir Ali sesungguhnya adalah untuk pembaharuan, bukan sebagai bentuk kontroversi (permusuhan) melawan Barat, juga bukan untuk tindakan apologetis. Dalam konteks pertemuan dengan peradaban Barat, ia bermaksud mendorong kaum Muslimin agar menerima intelektualitas dan humanisme Barat modern sebagai perkembangan yang sebenarnya dari puncak peradaban Islam sendiri, bahkan sebagai pesan Islam yang sejati. Hal ini disebabkan peradaban Barat adalah keturunan langsung dari budaya intelektual Islam yang gemilang pada zaman pertengahan, yang menyebar ke Barat melalui Spanyol dan Sisilia.²⁵

Namun demikian, Sayyid Amir Ali memang sulit dilepaskan dari kesan apologetis. Ia dipandang sebagai contoh yang paling tepat tentang apologi Islam. Ia adalah pembela utama ajaran Islam di hadapan pengadilan opini Barat. Ia mempertahankan Islam di hadapan pemikiran kaum muslim yang kebarat-baratan, yang menunjukkan tanda-tanda kekenduran keyakinan agamanya.²⁶

Tokoh modernisme Islam India lainnya adalah Sir Muhammad Iqbal. Dalam konteks kemunduran Islam, Iqbal berpendapat bahwa kemunduran umat Islam selama lima ratus tahun disebabkan oleh kebekuan pemikiran. Hukum dalam Islam telah sampai kepada keadaan statis.²⁷ Dengan kata lain, Islam bukan hanya mengurus soal ibadah, tetapi juga mengurus masyarakat, bangsa, dan negara.

²⁵ *Ibid*, hal. 323.

²⁶ H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung : Mizan, 1993), hal. 144.

²⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hal. 191.

Iqbal juga berkeyakinan bahwa Islam adalah agama dinamis. Menurutny, bukanlah Islam yang sebenarnya, apabila kebenaran yang dianjurkan tidak “hidup” dalam menyesuaikan diri dengan keadaan yang beraneka ragam. Sebagai suatu gerakan kultural, ia meyakini bahwa Islam menolak pandangan statis yang kuno tentang alam semesta, dan meningkat kepada suatu pandangan yang dinamis.²⁸ Pengaruh Iqbal dalam pembaharuan Islam di India adalah menimbulkan paham dinamisme di kalangan umat Islam dan menunjukkan jalan yang harus mereka tempuh untuk masa depan agar semua umat minoritas di anak benua itu dapat hidup bebas dari tekanan-tekanan dari luar.²⁹ Gagasan Iqbal yang bisa dirasakan sampai sekarang adalah gagasan tentang Negara Islam Pakistan, yang kemudian diwujudkan oleh Ali Jinnah melalui organisasi Liga Muslimin.³⁰

Seorang tokoh modernis berikutnya, yang mempunyai garis pemikiran yang berbeda dengan para tokoh modernis di atas dan cenderung berseberangan dengan pemikiran-pemikiran modernisme yang dikembangkan oleh kalangan Aligarh adalah Maulana Abul Kalam Azad. Ia adalah murid Syibli, seorang tokoh yang tumbuh di Aligarh, tetapi mempunyai pemikiran yang berbeda dengan Sayyid Ahmad Khan, terutama mengenai persepsinya tentang Inggris. Jika Sayyid Ahmad Khan dan para penerusnya menekankan pentingnya umat Islam untuk loyal kepada pemerintah yang berkuasa, maka Syibli mengatakan, hal tersebut

²⁸ H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran*, hal. 186.

²⁹ *Ibid*, hal.194.

³⁰ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hal. 195.

merupakan mental budak dan menyatakan bahwa Perguruan Tinggi Aligarh sebagai “suatu lembaga untuk melatih perbudakan”.³¹

Pemikiran Abul Kalam Azad, tidaklah seliberal Sayyid Ahmad Khan. Pembaharuannya bersifat moderat. Tujuannya ialah melepaskan umat Islam dari pemikiran-pemikiran abad pertengahan dan taklid. Ia menganjurkan kembali kepada Al-Qur'an, dan untuk keperluan ini Al-Qur'an harus dipahami sebagaimana ia terlepas dari pengaruh pemikiran ahli hukum, sufi, teolog, filosof, dan sebagainya. Menurutnya, kemunduran Islam disebabkan oleh dogmatisme dan sikap taklid. Keadaan umat Islam yang tidak lagi seluruhnya menjalankan ajaran-ajaran Islam adalah menjadi penyebab yang lain.³²

Abul Kalam Azad melancarkan reaksi terhadap gerakan Aligarh. Ia bisa dianggap sebagai tonggak dari beberapa hal. Ia adalah kampion gerakan lama melawan gerakan baru, gerakan revivalisme melawan gerakan rasionalisme, Pan-Islamisme melawan usaha-usaha regional, teori bahwa umat muslim adalah umat Tuhan yang terpilih melawan pendapat bahwa hukum alam yang tidak bisa dihindari adalah sama bagi manusia, dan sebagai lawan terhadap pernyataan bahwa umat Islam harus meminjam dari umat lain --khususnya Barat--apabila mereka ingin mempertahankan diri.³³

³¹ H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran*, hal. 138.

³² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hal. 203.

³³ H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran*, hal. 158.

Menurut Abul Kalam Azad bahwa pendidikan modern yang dibawa Sayyid Ahmad Khan hanya menghasilkan orang-orang yang berjiwa pegawai dan tunduk serta patuh pada Inggris. Sebagai seorang nasionalis Islam India, ia juga menentang sikap antinasionalisme India yang terdapat di Gerakan Aligarh. Ia berpendapat antara Islam dan nasionalisme India tidak ada pertentangan dengan alasan bahwa semua umat manusia bersaudara, dan darah seorang yang bukan Islam sama tinggi harganya dengan darah seorang Islam.³⁴ Namun, usaha yang dilakukan oleh Abul Kalam Azad untuk mewujudkan nasionalisme Islam India, pada akhirnya, tidak dapat terwujud. India kemudian terpecah menjadi dua negara; negara umat Islam dan negara umat Hindu.

Demikian beberapa hal yang berkaitan dengan modernisme Islam di India, sejak datangnya Inggris sampai pertentangan terhadap kecenderungan westernisme yang dikembangkan oleh Aligarh.

Dari uraian di atas, satu hal penting yang bisa diambil untuk menandai seorang modernis adalah pandangannya bahwa Islam dapat dijadikan dasar atas ide-ide yang diimpor dari Eropa.³⁵ Pandangan tersebut menempatkan pertimbangan rasional sebagai sesuatu yang sangat menentukan.³⁶ Dengan kata lain, kaum modernis melakukan sintesis antara prinsip-prinsip keruhanian dan

³⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, hal. 204.

³⁵ Maryam Jameelah dan Margaret Marcus, *Islam dan Modernisme*, alih bahasa A. Jainuri dan Syafiq A. Mughni, Cet. I (Surabaya: Al-Ikhlas, tt), hal. 70.

³⁶ H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, alih bahasa Machnun Husein, (Jakarta : CV. Rajawali, 1992), hal. 173.

moral Islam dengan sains dan teknologi.³⁷ Adapun secara metodologis, bahwa karakteristik modernisme yang menonjol adalah pada “keharusan ijtihad”, terutama dalam masalah *muamalah* (kemasyarakatan), penolakan terhadap *jumud* (kebakuan berpikir) dan *taqlid* (mengikuti sesuatu tanpa pengetahuan dan pengertian).³⁸

Jelas diantara para tokoh modernisme tersebut ada yang dipengaruhi oleh alam pikiran barat yang imperialistik dan kapitalistik yang nantinya menjadi sasaran kritik Al-Maududi dari sisi ekonomi.

C. Dimensi Fundamentalisme

Berbicara tentang fundamentalisme, penulis berangkat dari sebuah pengertian bahwa fundamentalisme Islam adalah salah satu aliran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara *rigid* dan *literalis* (harfiah), yang dianggap sebagai reaksi terhadap modernisme.³⁹ Dalam beberapa hal, fundamentalisme Islam bisa diartikan sebagai kebalikan dari modernisme, karena modernisme melakukan penafsiran teks-teks keagamaan

³⁷ Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake City : The University of Utah Press, 1988), hal. 13.

³⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 215-217. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta : LP3ES, 1980), hal. 323.

³⁹ Yusril Ihza Mahendra, “Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan” dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta : Paramadina, 1996), hal. 97. Perbincangan mengenai fundamentalism Kristen bisa dibaca dalam Mercia Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), hal. 190-197.

secara elastis dan fleksibel untuk menyesuaikan dengan berbagai kemajuan zaman. Fundamentalisme menolak terjadinya sekularisasi yang membuat agama semakin terkesampingkan dan perannya digantikan oleh sains dan teknologi modern.⁴⁰ Bagi kalangan modernis, iman adalah sesuatu yang jauh lebih luwes, tidak eksklusif, dan sekaligus tidak banyak menuntut serta lebih mengakomodasi; lebih dari itu iman adalah sesuatu yang cukup harmonis dengan iman-iman yang lain, bahkan, atau khususnya, dengan yang kurang iman.⁴¹ Fundamentalisme menolak pandangan modernisme seperti itu. Apa yang dimaksud fundamentalisme adalah *“the activist affirmation of a particular faith that defines that faith in an absolutist and literalist manner”*⁴² (iman adalah sesuatu yang absolut dan literalis).

Baik fundamentalisme maupun modernisme bisa dilihat sebagai “aliran politik” atau “aliran ideologi” keagamaan yang menyatakan diri berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah Nabi serta bertujuan untuk menegakkan satu tatanan sosial dan politik yang berdasarkan kedua sumber ajaran Islam itu. Namun, secara metodologis dan aplikasinya menunjukkan sesuatu yang berbeda. Perbedaan itu

⁴⁰Yusril Ihza Mahendra, “Fundamentalisme”, hal. 98.

⁴¹Ernest Gellner, *Menolak Posmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasional dan Fundamentalisme Religius*, (Bandung : Mizan, 1994), hal. 14.

⁴²John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2 (New York & Oxford : Oxford University Press, 1995), hal. 32.

membawa implikasi kepada gagasan-gagasan politik, pendirian dan perilaku politik tokoh-tokohnya.⁴³

Karakter fundamentalisme Islam di India sesungguhnya merupakan reaksi terhadap ide-ide modernisme dan/atau westernisme.⁴⁴ Gerakan fundamentalisme (revivalisme) Islam, dalam beberapa hal, lebih mengungguli gerakan modernisme Islam disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, kaum fundamentalis adalah pewaris langsung dari gerakan-gerakan pembaharuan pramodern, yang berdiri tegak di atas suatu tradisi yang telah bersumber dari dalam Islam sendiri dan bersifat pribumi dalam Islam. *Kedua*, bahaya yang mengancam integritas umat dari luar dan rongrongan pengkaratan diri dari dalam, menuntut sikap yang kohesif dan bersatu. Keadaan yang demikian, menjadikan *fundamentalisme* mampu untuk menguasai keadaan, dan yang menjadi semboyan lebih banyak iman daripada perumusan agama, serta lebih banyak kepastian intuitif daripada pemikiran yang logis. *Ketiga*, kekuatan fundamentalisme terletak pada kelemahan Westernisme itu sendiri. Westernisme—suatu proyeksi modernitas Barat kepada masyarakat non-Barat-- tidak bisa menghasilkan hasil-hasil level

⁴³ Mengenai masalah ini bisa dilihat dalam Yusril Ihza Mahendra, "Al-Maudûdî dan Jama'ati Islami" dalam, *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.3, Vol.IV tahun 1993.

⁴⁴ Menyikapi perkembangan di India, kalangan para pembaharu terjadi perpecahan menjadi dua gerakan, dalam arah yang berbeda: satu ke arah westernisme yang hampir murni, dan satu yang lain mengarah kepada *fundamentalisme* atau apa yang disebut sebagai *revivalisme*. Tidak jarang antara kedua kelompok ini terjadi perseteruan yang tajam, baik dalam tataran pemikiran maupun aksi politik, baik secara intelektual maupun spiritual, dan hal itu telah berlangsung sejak dasawarsa kedua dalam abad ini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal.326.

tinggi yang segar dalam bidang-bidang yang spesifik modern, karena hal itu memerlukan penyesuaian dengan iklim yang baru dan pertumbuhan.⁴⁵

Reaksi yang ditunjukkan terhadap westernisme dalam bentuk *fundamentalisme* atau *revivalisme* seringkali telah mengakibatkan terbentuknya kelompok-kelompok tertentu atau partai-partai keagamaan. Di anak benua India, suatu reaksi terhadap Westernisme Aligarh, yaitu pada level intelektual, dilakukan oleh Syibli Nu'mani dan Abul Kalam Azad. Melalui kritik mereka yang terus-menerus terhadap westernisme telah membuka jalan bagi munculnya suatu gerakan *revivalis* yang disebut dengan Jama'ati Islami.⁴⁶ Sebuah gerakan yang didirikan oleh Abul A'la Al-Maudûdî. Faktor-faktor kekecewaan dengan kekuasaan imperialisme Inggris yang hegemonik, serta sikap Al-Maudûdî sendiri yang sangat tidak menyukai model kebudayaan Barat menjadi faktor yang signifikan.⁴⁷

D. Al-Maudûdî Sebagai Intelektual Fundamentalis

Karakter pemikiran Al-Maudûdî dapat dijelaskan dengan mengemukakan tiga kelompok yang ada dalam dunia pemikiran Islam, *sufis*, *modernis*, dan *fundamentalis*. Al-Maudûdî berada dalam kelompok yang ketiga, dan senantiasa

⁴⁵ *Ibid*, hal.326-327.

⁴⁶ *Ibid*, hal. 330.

⁴⁷ Maryam Jameelah, *Biografi Abul A'la Al-Al-Maudûdî*, alih bahasa Dedy Jamaluddin Malik, Cet I (Bandung: Risalah, 1984), hal.5.

tidak dapat dipertemukan ke dalam kelompok yang pertama dan kedua.⁴⁸ Hal itu di antaranya didasarkan pada tekadnya yang kuat untuk memahami Islam langsung dari sumber-sumber utamanya (fundamental) --Al-Qur'an dan Sunnah-- ketimbang dari warisan kesadaran total tradisional yang dibentuk oleh *taqlid*, serta doktrin dan praktik-praktik kaum Sunni ortodoks yang didasarkan pada *ijma'*.⁴⁹

Selain itu, karakter fundamentalis dalam pemikiran dan Gerakan Al-Maudûdî dapat dilihat dari partainya, Jama'ati Islami, yang berhaluan fundamentalis, dengan ciri-ciri yang monolitis dan mengandalkan dominasi kepemimpinan seorang tokoh kharismatis. Pada konteks ini, kritisisme terhadap pemimpin menjadi tabu, tetapi justru inilah yang sejalan dengan konsep kepemimpinan fundamentalisme, yakni bahwa seorang "Amir" atau "khalifah"

⁴⁸Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Cet. I (Bandung: Mizan, 1989), hal. 50. Lihat juga Fauzi Rahman dan Miftahuddin, *Upaya AL-Maududi Memurnikan Pemahaman Islam*, Cet. I (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1993), hal. 56.

⁴⁹ Al-Maudûdî, yang lahir tanggal 3 Rajab 1321 H/ 25 September 1903 M. di Aurangbad, India, berasal dari keluarga syarif (keluarga tokoh muslim India Utara) dari Delhi yang bermukim di Deccan. Keluarga ini keturunan Wali sufi besar tarikat Chisti yang membantu menanamkan benih Islam di bumi India. Ayahnya bernama Sayyid Ahmad Hasan. Al-Maudûdî adalah anak yang paling kecil dari tiga bersaudara. Lihat Edward Mortimer, *Faith and Power, The Political Of Islam*, Cet I (New Yorl: Rondon House, 1982), hal. 188, dan Chaudri 'Abdur Rahman' Abd, *Mufakkir al-Islam; Sayyid Abul A'la Al-Maudûdî*, (Lahore: Islamic Publication, 1971), hal. 46-47. Tentang pendidikannya, lihat Sayyid Asad Gilana, *Al-Maudûdî; Thought and Movement*, (Lahore; Islamic Publication, 1984), hal. 25-8. Pengalaman dia yang hendak dihukum mati, lihat Rifyal Ka'bah, "Riwayat Hidup Al-Maudûdî Selayang Pandang" dalam *Al-Maudûdî, Islam dan Dilema Ekonomi*, alih bahasa Rifyal Ka'bah, Cet I (Jakarta: Minaret, 1998), hal.13.

adalah seorang yang benar-benar “bertakwa dan beriman” serta memiliki sifat-sifat kenabian dan merupakan tokoh terbaik dari semua anggota partai yang ada.⁵⁰

Pandangannya tentang imperialisme Barat adalah bahwa imperialisme Barat tidak hanya mengancam secara politis dan ekonomis, tetapi juga mengancam eksistensi budaya Islam. Al-Maudûdî memandang bahwa westernisasi mengancam identitas dasar, kemandirian, dan cara hidup kaum Muslim. Oleh karena itu, Jama'ati Islami memproklamasikan Islam sebagai suatu hal yang mencakup segala sesuatu, mengatur semua kehidupan, dan suatu ideologi alternatif bagi kapitalisme Barat atau Marxisme.⁵¹

Al-Maudûdî adalah tokoh yang mampu bergerak dalam dua bidang secara bersamaan, yaitu di bidang politik praktis dan di bidang intelektual. Ia adalah “pemikir paling sistematis dalam Islam modern” yang berhasil mengelaborasi suatu sistem gagasan yang mengagumkan.⁵² Al-Maudûdî adalah pemimpin yang

⁵⁰Yusril Ihza Mahendra, “Al-Maudûdî”, hal. 48.

⁵¹Namun, ada pandangan lain dari John L. Esposito tentang Al-Maudûdî. Menurut Esposito, meskipun secara tegas Al-Maudûdî menolak westernisasi, ia sama sekali tidak menentang modernisasi. Al-Maudûdî ternyata juga terlibat dalam organisasi modern dan pendirian institusi, mengadakan pelayanan pendidikan dan kesejahteraan sosial, serta menggunakan teknologi modern dan komunikasi massa untuk menyebarkan pesan-pesan dan mobilisasi dukungan masyarakat. Pesan-pesan tersebut meski berakar pada wahyu dan ajaran Islam, jelas ditujukan untuk masyarakat abad ke-20. Pesan-pesan tersebut mengungkap problem modernitas, menganalisis hubungan Islam dan Nasionalisme, demokrasi kapitalisme, Marxisme, perbankan modern, pendidikan, hukum, kaum perempuan dan pekerjaan, zionisme, dan hubungan internasional. Lihat dalam John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*, (Bandung : Mizan, 1995), hal. 135.

⁵²W.C. Smith, *Islam in Modern History*, Cet. I (New York: Princeton University Press, 1957), hal. 234.

berkemampuan tinggi dalam memformulasikan Islam pada tataran nyata kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan persoalan keagamaan. Hal ini berangkat dari suatu pemahaman bahwa Islam adalah segala-galanya, yang menjadi fondasi utama pada setiap sudut kehidupan.

Al-Maudûî memahami secara luas, sistematis, dan berusaha menunjukkan relevansi komprehensif Islam dalam semua aspek kehidupan. Spektrum topik-topik pilihannya mencerminkan pandangannya yang holistik: Islam dan negara, ekonomi, pendidikan, revolusi, dan perempuan. Berdasarkan reinterpretasi Al-Maudûî atas sejarah dan tradisi Islam menghasilkan suatu *Worldview Ideologis* (Pandangan Dunia Ideologis), yang menginspirasi dan membimbing banyak gerakan reformasi sosio-moral yang berorientasikan Islam. Prinsip dan pandangan dunia Al-Maudûî adalah sebagai berikut.

- a. Islam adalah ideologi yang komplit bagi individu dan kehidupan bersama, serta bagi negara dan masyarakat.
- b. Al-Qur'an sebagai wahyu Allah dan teladan (sunnah) Rasul Allah adalah dasar bagi kehidupan kaum Muslim.
- c. Hukum Islam (Syari'ah) didasarkan pada Al-Qur'an dan teladan Rasul Allah, yang menjadi cetak biru bagi kehidupan kaum muslim. Keteguhan berpegang pada tujuan Muslim dalam menegakkan kerajaan Allah melalui penerapan hukum Allah akan membawa keberhasilan, kekuasaan, dan kesejahteraan bagi masyarakat Islam (umat), di dunia dan akhirat.

- d. Kelemahan dan perbudakan yang dialami masyarakat Muslim bersumber pada ketiadaan iman kaum muslim. Mereka telah terjauhkan dari jalan yang telah ditetapkan Allah dan mengikuti jalan sekuler, ideologi-ideologi materialistik, dan nilai-nilai yang datang dari Barat atau Timur---yakni kapitalisme dan marxisme.
- e. Untuk menumbuhkan kembali harga diri, kekuatan dan kekuasaan kaum Muslim (dengan merujuk ke masa lalu yang gemilang yang pernah dicapai oleh kerajaan-kerajaan Islam dan puncak kebudayaan mereka), maka umat Islam harus kembali pada Islam, menaati kembali hukum-hukum Allah dan bimbingan dalam hidup bernegara dan bermasyarakat.
- f. Ilmu dan teknologi harus diperkuat dan digunakan dalam kerangka Islam dan konteks terencana untuk menghindari proses westernisasi dan sekularisasi dalam diri masyarakat Muslim.⁵³

Konsep-konsep pemikiran Al-Maudûdî sebenarnya mempunyai korelasi yang tidak bisa dilepaskan dari pemahaman dan pemaknaannya tentang Islam. Mengutip yang dipaparkan Mukti Ali dari Professor W.C. Smith, bahwa salah satu jasa Al-Maudûdî ialah kemampuannya mencarikan dasar-dasar dalam ajaran Islam secara tertulis tentang segala tindak-laku manusia.⁵⁴

Pangkal tolak pemahamannya tentang Islam berdasar pada konsepsinya tentang tauhid. Ia mendasarkan konsepsinya pada pernyataan “Tidak ada Tuhan

⁵³John L. Esposito, *Ancaman Islam*, hal.136.

⁵⁴H.A Mukti Ali, *Aliram Pikiran*, hal. 243-244.

melainkan Allah". Menurutnnya, bagian pertama dari syahadat itu bukan hanya menerangkan keesaan Tuhan sebagai pencipta atau bahkan sebagai satu-satunya sasaran penyembahan, melainkan ia juga menerangkan tidak adanya sesuatu yang menyerupai Tuhan sebagai yang mahakuasa dan maha pengatur. Hanya Tuhanlah yang mempunyai hak untuk memberi tahu kepada manusia apa tujuan sebenarnya dari penciptaan ini. Peran tauhid dalam Syahadat Islam adalah sebagai deklarasi moral, yaitu suatu ajakan kepada manusia agar menggapainya dengan keseluruhan dirinya untuk beramal dan berbakti kepada-Nya.⁵⁵

Al-Maudûdî meyakini bahwa tauhid mempunyai implikasi luas terhadap setiap sendi kehidupan, baik sosial, politik maupun ekonomi. Baginya, tauhid adalah inti dari Islam. Kemauannya untuk mendasarkan segala sesuatu terhadap sumber dasar Islam yang paling asasi, Al-Qur'an dan Al-Sunnah, menjadikan Al-Maudûdî dikategorikan sebagai seorang intelektual-fundamentalis Muslim.

Ia berpandangan bahwa tauhid merupakan landasan sosial dan dasar yang fundamental bagi tata sosial Islam. Ini didasarkan kepada identifikasi kehendak Tuhan yang Esa, membebaskan semua wujud yang membawa kepada *partikularisme*, seperti suku, tanah air, dan kebudayaan. Semua makhluk mempunyai kedudukan dan derajat yang sama di hadapan Tuhan.⁵⁶ Karena itu, Al-Maudûdî menolak adanya asas nasionalisme. Ia mengecam teori kebangsaan (nasionalisme) yang terpengaruh kepada *chauvinisme* dengan menjadikan negara,

⁵⁵ *Ibid.*

kebangsaan mereka sebagai pujaan. Ia memperjuangkan bangsanya sendiri dan menempatkan bangsa lain berada di bawah kelas bangsanya.⁵⁷

Pandangan Al-Maudûdî tentang tauhid bisa dijabarkan bahwa tata sosial Islam yang berlandaskan tauhid adalah universal, mencakup seluruh umat manusia tanpa kecuali. Pengakuan bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah, dan Dialah satu-satunya pencipta, mempunyai sebuah pemahaman bahwa manusia berada dalam keadaan dan kedudukan yang sama. Hal itu segaris dengan tujuan didirikannya *Jama'ati Islami*, yakni untuk memperjuangkan kepentingan umat Islam di seluruh dunia, dan tidak terbatas umat Islam di India ataupun Pakistan.

Islam, menurut Al-Maudûdî, tidak mengalami perubahan dan tidak mengenal waktu dan tempat. Alam dalam kenyataannya memiliki satu pencipta dan penguasa, yang tidak terbagi kekuasaannya. Kewajiban makhluk hanyalah menyembah dan melaksanakan kepatuhan (taat) kepada Allah.⁵⁸ Tauhid sebagai prinsip tata politik menunjukkan bahwa kedaulatan tertinggi ada di tangan Tuhan, bahwa Tuhan sebagai sumber hukum (normatif) satu-satunya dalam masyarakat Muslim.⁵⁹ Tuhanlah yang berdaulat atas hukum, sebagaimana Dia pencipta alam semesta. Dialah yang berhak memerintah dan melarang. Tidak seorang pun yang berhak memerintah atas orang lain dan juga mematuhi perintah-perintah-Nya,

⁵⁶ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam Way*, hal.53.

⁵⁷ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Gerakan Solidaritas Islam*, alih bahasa Abdullah Shaili, Cet. I (Jakarta: Sinar Hudaya-Documenta, 1972), hal. 7.

⁵⁸ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam Today*, (Quwait: Dar al-Qalam, 1968), hal.3.

⁵⁹ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islamic Law*, hal. 50.

karena hak prerogatif memerintah hanya kepada Tuhan, dan keputusan itu hanya milik Allah, dan segala urusan ada di tangan Allah.⁶⁰

Untuk itulah, sebuah negara Islam harus dibangun atas fondasi hukum Tuhan. Konsep Al-Maudûdî tentang negara Islam bersumber pada pandangan dan kepercayaan terhadap keesaan Allah (tauhid), yakni kedaulatan Allah adalah landasan dari sistem sosial dan moral yang dibawa oleh para rasul.

Pada dasarnya Al-Maudûdî berpandangan bahwa kedaulatan adalah milik Allah. Allah sendirilah yang menetapkan hukum, sehingga tidak seorang pun, bahkan Nabipun, tidak berhak untuk melakukan hal tersebut, karena Nabi sendiri juga terikat kepada perintah-perintah Allah. Teori inilah yang kemudian menghasilkan konsep Al-Maudûdî tentang negara Islam, yang diderivasi dari pernyataan-pernyataan yang ada dalam al-Qur'an.⁶¹

Adapun ciri-ciri pokok negara Islam yang disimpulkan dari pernyataan al-Qur'an yang dijadikan landasan Al-Maudûdî adalah sebagai berikut:

- a. Bahwa tidak seorang pun, kelas atau kelompok dalam masyarakat dapat menyatakan dirinya sebagai pemilik atau pemegang kedaulatan. Allah sendirilah yang memegang kedaulatan yang sebenarnya, sedangkan semuanya adalah hamba-hambanya.

⁶⁰ Q.S. *Ali Imran* (3):154.

⁶¹ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, "Teori Politik Islam", dalam John L. Esposito, (ed), *Islam dan Pembaharuan*, (Jakarta: Rajawali, tth), hal. 467.

- b. Allah adalah pembuat aturan hukum dalam arti seutuhnya dan wewenang untuk menetapkan berlakunya secara mutlak berada di tangan-Nya.
- c. Negara Islam harus dibentuk berdasarkan aturan hukum yang ditetapkan Allah kepada Rasul-Nya.⁶²

Implikasi tauhid dalam kehidupan ekonomi, menurut Al-Maudûdî, adalah sebagai landasan sistem ekonomi Islam. Dalam prinsip tauhid bahwa Tuhan adalah pencipta alam semesta beserta isinya. Meskipun demikian, bahwa sumber-sumber yang disediakan Tuhan di dunia ini menjadi hak sepenuhnya umat manusia. Pada dasarnya sumber-sumber itu dapat dimanfaatkan sepenuhnya oleh umat manusia, dan tiap individu berhak untuk mengambil faedahnya sejauh yang diinginkan. Setiap orang berhak atas sumber ekonomi bagi kepentingan kelangsungan hidupnya. Karena itu, Islam tidak membenarkan setiap bentuk yang menghilangkan hak-hak milik pribadi terhadap sumber ekonomi, atau menghalangi hak-hak orang lain untuk memperoleh penghidupan. Al-Maudûdî memberi kritik yang tajam terhadap ideologi sistem perekonomian Barat dan Timur, seperti kapitalisme dan sosialisme.

Menurut Al-Maudûdî, sistem ekonomi Islam mempunyai keterkaitan yang erat dengan sistem-sistem Islam yang lain seperti sosial, politik, perundang-undangan, kebudayaan, dan akhlak.⁶³ Sistem akhlak dalam ekonomi Islam

⁶² Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Its Meaning*, hal. 48.

⁶³ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Problema-problema Ekonomi dan Pemecahannya dalam Islam*, alih bahasa Abdullah Suhaili, Cet. II (Bandung: Al-Ma'arif, 1988), hal. 42.

bersumber dari suatu akidah yang teguh, yaitu suatu akidah yang menghendaki agar manusia beriman kepada Allah Yang Maha Esa, percaya terhadap kehidupan setelah mati, pertanggungjawaban atas semua perbuatan yang telah dilakukan selama di dunia, dan pembalasan atas semua perbuatan yang telah dilakukan, serta akidah agar manusia percaya bahwa sistem ekonomi Islam merupakan sebagian dari risalah Muhammad yang tidak bisa dipisahkan daripadanya. Oleh karena itu, barang siapa yang tidak menerima akidah secara keseluruhan, dan bertekad untuk tidak melaksanakan sistem akhlak Islam secara global dan merealisasikan program-programnya untuk perikehidupan manusia tetapi hanya mau mengambil dari program itu sistem ekonominya saja, maka ia tidak akan menikmati kebahagiaan hidup dan tidak akan memetik buahnya.⁶⁴

Karena itulah, Islam mengakui adanya hak milik pribadi, kebebasan untuk memenuhi kebutuhan hidup, mengatur tentang tata cara memperoleh kekayaan yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, yang semuanya itu didasarkan kepada sumber asasi Islam Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

Berdasarkan pemikiran ini ia melakukan kritik tajam terhadap sistem ekonomi feodalisme, kapitalisme, dan sosialisme. Masalah ini akan dibahas pada bab berikut ini.

⁶⁴ *Ibid*, hal. 42-43.

BAB III

KRITIK AL-MAUDÛDÎ TERHADAP ALIRAN-ALIRAN EKONOMI

A. Kritik terhadap Feodalisme

Gejala feodalisme menjadi pembahasan yang tidak bisa dinafikan ketika kita membahas tentang aliran-aliran ekonomi, apalagi ketika melihat tumbuh dan berkembangnya kapitalisme. Pembahasan tentang gejala feodalisme menjadi sangat penting dalam pembahasan tentang kapitalisme, karena disinyalir bahwa runtuhnya feodalisme di Eropa adalah awal mula lahirnya kapitalisme sebagai sistem perekonomian di Eropa sekitar abad XVI.¹

Penulis melihat bahwa feodalisme adalah sesuatu yang lebih merupakan fenomena kultural, yakni bahwa dalam konteks hubungan antarmasyarakat, yang muncul bukanlah suatu interaksi yang didasarkan atas prinsip kesetaraan dan persamaan, melainkan lebih bersifat “bawahan-atasan”, “tuan-budak”, dan sebagainya, yang cenderung paternalistik. Seperti kasus di Eropa abad pertengahan, di bawah pemerintahan Karel Agung (814), antara kelas tuan tanah dan kelas tani terlihat sangat mencolok. Lalu, munculnya suatu sistem bahwa kelompok tuan tanah mengatur kaum petani.² Stratifikasi masyarakat saat itu terbagi ke dalam dua kelas, yaitu petani dan tuan tanah. Petani berkewajiban

¹ Hikmat Budiman, *Pembunuhan Yang Selalu Gagal*, Cet.I (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997), hal. 65.

² Henry S. Lucas, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, alih bahasa Dr. Sugiharjo S. dan Drs. Budiawan, Cet I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hal. 131-132.

menggarap tanah, sedangkan tuan tanah adalah kelas yang memiliki tanah dan sekaligus mengaturnya.³

Biasanya para tuan tanah merupakan golongan status bangsawan. Kekayaan serta kekuasaan mereka berlandaskan pemilikan tanah yang merupakan sarana pencaharian satu-satunya penduduk. Kaum tani terikat dengan tanah para tuan tanah. Mereka itu merupakan golongan kelas bawah dalam tangga sosial. Dengan menggarap tanah, mereka mendapat perlindungan kaum bangsawan dari serangan luar. Sebenarnya kedua golongan ini sangat terikat, karenanya mereka saling bergantung.⁴

Dengan kata lain, feodalisme adalah konsep tentang sistem dan struktur sosial, ekonomi, dan politik. Di antara ciri-ciri pokok feodalisme adalah sebagai berikut. *Pertama*, hubungan tuan tanah dan penyewa. *Kedua*, sistem pemerintahan yang sentralistik, yang efektif pada tingkat lokal dan tidak pada tingkat nasional, yakni pembagian fungsi-fungsi kekuasaan sangat terbatas. *Ketiga*, pola penguasaan dan pengusahaan tanah didasarkan pada pemberian hak atas tanah sebagai imbalan atas jasa-jasa yang diberikan, khususnya di bidang militer. *Keempat*, sistem ketentaraan yang bersifat swasta, dan *Kelima*, hak tuan tanah atas petani yang berkedudukan sebagai hamba.⁵

³ Lihat Bertrand Russel, *Kekuasaan; Sebuah Analisa Sosial Baru*, alih bahasa Hasan Basari, Cet I (Jakarta: Yayasan Obor, 1988), hal.163.

⁴ L. Laeyendecker, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan*, alih bahasa Samekto S. S, (Jakarta: Gramedia, 1991), hal. 3.

⁵ M. Dawam Raharjo, "Kapitalisme Dulu dan Sekarang" dalam *Kapitalisme Dulu dan Sekarang*, Cet I. (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. Xxxv.

Pada perkembangan selanjutnya, sistem hak menguasai tanah berkembang menjadi konsep tata politik. Oleh karena itu, feodalisme bisa dipahami sebagai sistem politik. Feodalisme sebagai tata politik disebut *ancient regim* dan sekaligus menjadi sistem sosial. Sebagai sistem politik, feodalisme mengandung pengertian yang lebih luas, yaitu berkaitan dengan hubungan hak dan kewajiban antara para penggarap tanah.⁶

Feodalisme, baik yang berkembang di belahan Eropa maupun belahan bumi lainnya, selalu memiliki karakteristik tersendiri. Di Jawa kuno, misalnya, wilayah yang banyak terpengaruh oleh budaya Hindu-India, mendapatkan kelas manusia dalam bentuk hierarkis, yang secara moral dan mistis manusia dianggap tidak sederajat. Para penguasa duniawi (raja) dan kaum priyayi dipandang lebih tinggi dan lebih luas. Karenanya mereka dipandang lebih dekat pada kebenaran dan dalam keadaan yang lebih menguntungkan dinilai sebagai komunitas yang paling berhak untuk berkomunikasi dengan kekuatan-kekuatan kosmos dibandingkan dengan manusia-manusia rendahan yang kasar. Karena pemikiran inilah banyak ningrat atau priyayi yang berorientasi ke kerajaan lebih menekankan perlunya sikap hormat akan keteraturan hierarkis sebagai langkah awal dalam perjalanan manusia pada Tuhan.⁷

⁶ Lihat M. Dawam Raharjo, "Neo-Feodalisme dan Demokratisasi Ekonomi", *Ulumul Qur'an No.4 VII/1997*, hal 17-18. Lihat juga Joestein Gaarder, *Dunia Sophie: Sebuah Novel Filsafat*, alih bahasa Rahmani Astuti, Cet I (Bandung: Mizan, 1996), hal. 192.

⁷ Akhmad Setiawan, *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hal. 40.

Secara substansial, feodalisme tidak mendorong berkembangnya prinsip egalitarianisme. Sistem tersebut hanya berpretensi pada anggota kelompok tertentu. Hal ini membuat kesempatan mengembangkan mobilitas menjadi tidak sama, karena lahir *privilege-privilege* bagi kelompok tertentu, yang berakibat pada terjadinya solidaritas sempit antarsesama.⁸ Selain itu, juga tumbuh di kalangan masyarakat feodalistik bahwa keistimewaan-keistimewaan yang dimiliki, sebagaimana yang ada dalam diri kaum ningrat, tidak bisa secara otomatis ditransfer kepada orang lain.

Kultur feodalisme, baik yang berlatar belakang budaya Hindi, Kristen-Eropa, maupaun Islam Arab, mempunyai kesamaan, yakni tidak adanya kebebasan bagi rakyat, terutama rakyat lapisan bawah untuk mengekspresikan keinginannya, dan memperoleh hak hidup secara adil dan wajar. Hak-hak rakyat dianggap tidak ada, ketika keistimewaan feodalisme dikemukakan. Bagi rakyat, yang ada hanyalah kewajiban-kewajiban, yang jika mereka tidak menaatinya atau melanggarnya, mereka dianggap akan menerima kutukan dari para dewa atau Tuhan.⁹ Fungsi publik dari raja atau penguasa dijadikan sebagai objek untuk kepentingan pribadi.

⁸Albert Hasibuan, "Modernisasi Indonesia dan Usaha Mencegah dan Mengatasi Kemacetan Faktor-faktor Pembangunan" dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi*, Cet I (Jakarta, Paramadina, 1994), hal. 27.

⁹M. Masyhur Amin dkk., *Laporan Penelitian Kelompok: Islam dan Kemiskinan*, Proyek Perguruan tinggi Agama IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999/2000, hal. 16.

In feudal society, much of what all of us, the staunchest supporters of private property included, now think of as the exclusive domain of public administration was managed by means of an arrangement that to us looks as if those public functions had been made the objects of private ownership and the sources of private gain.¹⁰

Tentang feodalisme ini, Al-Maudûdî berpandangan bahwa, dalam sistem feodalisme, masyarakat dibagi dalam beberapa kelas. Atas dasar pembagian kelas tersebut terciptalah perbedaan-perbedaan dalam martabat, kedudukan dan hak-hak, hingga masyarakat di dalam sistem feodal laksana tangga, yaitu orang yang duduk pada sebuah anak tangga menjadi tuan bagi orang yang duduk di bawahnya dan menjadi budak bagi orang yang duduk di atasnya. Di atas semuanya, bersemayam keluarga penguasa dan di bawah telapak kaki mereka bersimpuplah rakyat jelata yang miskin dan tidak mempunyai kemampuan untuk memaksakan kehendaknya kepada seseorang dengan tindakan kekerasan.¹¹

Al-Maudûdî mengemukakan beberapa ciri yang lahir bersama dengan sistem feodalisme. *Pertama*, adanya penguasaan tanah sebagai dasar bagi kemenangan seseorang dan keunggulannya. Kekuatan, kekuasaan dan kemuliaan, dan hak-hak yang kekal dimiliki secara khusus oleh orang yang memelihara keamanan di bagian itu. Selain itu, bagi masyarakat feodal, adanya pembagian kelompok masyarakat dalam kelas-kelas telah menjadi tradisi yang berurat akar. Hal tersebut

¹⁰ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Ed. III (New York : Harper Harper Colophon Books, 1975), hal. 200-201.

¹¹ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Usus al-Iqtishad* (th.), hal.23.

berpengaruh terhadap timbulnya perbedaan-perbedaan di dalam martabat, kedudukan, dan hak-hak.

Kedua, adanya kekuasaan gereja Masehi, yang bekerja sama dengan sistem feodal, dan memberikan legitimasi keagamaan atas semua peraturan, hak-hak istimewa, dan ikatan-ikatan tradisional yang diberlakukan bersama sistem feodal. Pada waktu itu, keberanian seseorang untuk berpikir sesuatu yang bertentangan dengan gereja dianggap sebagai kekufuran dan kesesatan. Oleh karena itu, setiap tata susila dan sistem-sistem sosial, politik dan ekonomi, yang tumbuh dalam bentuk yang khas di dalam sistem feodal, ditetapkan oleh gereja. Setiap usaha untuk mengubahnya tidak saja dipandang sebagai suatu kejahatan menurut undang-undang, bahkan juga dianggap sebagai suatu dosa menurut agama.

Ketiga, tidak adanya suatu pimpinan atau kekuasaan pusat yang menjamin perbaikan dan pemeliharaan sarana-sarana transportasi, dan juga tidak adanya jaminan keamanan dan kesentosaan bagi orang-orang dalam sebuah perjalanan. Inilah yang mengakibatkan tidak berkembangnya perdagangan, perindustrian, dan ilmu-ilmu akliah.

Keempat, adanya kelompok-kelompok yang hanya melayani satu cabang dari perdagangan dan perindustrian, sehingga tidak seorang pun dapat keluar dari lingkungan mata pencaharian kelompok, dan ia tergolong di dalamnya. Sebaliknya, orang lain tidak bisa masuk. Barang-barang diproduksi untuk keperluan setempat dalam masa tertentu dan dikonsumsi untuk daerah-daerah tertentu pula. Inilah yang menjadikan tertutupnya pintu terhadap khalayak ramai

untuk mencapai kemajuan, memperluas ilmu pengetahuan, menemukan penemuan-penemuan baru, memperbaiki teknik perusahaan dan mengumpulkan kekayaan.¹²

Al-Maudûdî melihat bahwa pada abad pertengahan dulu, kekuasaan Gereja lewat para Paus, yang menjadi legitimasi bagi institusionalisasi sistem feodalisme, menjadikan masyarakat terkotak-kotak secara sosial, ekonomi, dan politik. Sistem feodalisme ini mendapat tantangan dari kaum borjuis (kaum pedagang, kaum periba, dan kaum tukang). Kaum borjuis menginginkan sebuah kemajuan dari tatanan sosial-ekonomi dan politik yang telah ada. Menghadapi tantangan kaum borjuis itu, para feodal di-*back up* oleh gereja, meliputi semua lapangan kehidupan sosial, misalnya, dalam lapangan ilmu pengetahuan dan kesusastraan, yang terjadi perkosaan terhadap akal oleh Gereja dengan dihambatnya kemerdekaan berpikir dan penyelidikan ilmiah. Di bidang sosial, politik, dan ekonomi, kaum borjuis meneriakan kutukan keras terhadap hak-hak istimewa dan tindakan-tindakan diskriminasi yang terjadi di bawah naungan kaum feodal. Persengketaan antara kaum feodal dengan kaum borjuis pada akhirnya dimenangkan oleh kaum borjuis. Bersamaan dengan kekalahan Gereja dan kaum feodal, kaum borjuis terus-menerus membebaskan dirinya dari rintangan-rintangan sosial dan tradisi yang diletakkan oleh gereja dan Feodalisme.¹³

¹² *Ibid*, hal. 23-24

¹³ *Ibid*, hal. 21-22.

B. Kritik terhadap Kapitalisme

Sebelum memasuki pemikiran dan kritik Al-Maudûdî tentang kapitalisme, penulis akan sedikit mengeksplorasi berbagai persepsi tentang kapitalisme, perjalanannya, dan ciri-cirinya. Sebagaimana halnya pada feodalisme, kapitalisme juga mengalami beragam persepsi. Kapitalisme bisa dipandang sebagai konsep pemikiran, sebagai tahapan sejarah, dan sebagai suatu paham yang secara terang-terangan diperjuangkan dan ditentang.¹⁴

Sebagai suatu pemikiran, kapitalisme digagas pertama kali oleh Adam Smith dan David Ricardo. Mereka inilah yang pertama kali mempermasalahkan dan merumuskan sistem masyarakat kapitalis, dengan menteorisasikan apa yang kemudian dikenal dengan teori kerja (*Theory of labour value*). Perumusan ini kemudian dikembangkan oleh Karl Marx dan Friederich Engels, dengan elaborasinya mengenai teori nilai lebih (*theory of surplus value*), dan konsep cara produksi (*mode of production*).¹⁵

Sebagai fenomena sejarah (*historical phenomenon*), kapitalisme –misalnya-- dipaparkan oleh Peter L. Berger. Menurutnya, kapitalisme tumbuh dalam jangka waktu yang lama. Pada konteks ini, konsekuensinya, para sejarawan berbeda

¹⁴M. Dawam Raharjo, “Kapitalisme Dulu dan Sekarang”, kata pengantar, dalam *Kapitalisme Dulu dan Sekarang*, Cet I (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. x

¹⁵ Lihat Bonni Setiawan, *Peralihan ke Kapitalisme di Dunia Ketiga*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 17.

pendapat tentang kapan fenomena tersebut secara rasional dapat dikatakan ada. Karena itu, Berger juga menyatakan bahwa kapitalisme adalah sebuah konsep.¹⁶

Sementara itu, Robert Heilbroner mengemukakan kapitalisme sebagai suatu sistem perekonomian, yakni alat-alat produksi seperti pabrik, ladang, tambang, dan sebagainya dimiliki oleh perseorangan atau perusahaan dan cara utama dalam pembagian pendapatan ditentukan oleh persaingan pasar.¹⁷ Dudley Dillard juga mendefinisikan kapitalisme sebagai istilah yang dipakai untuk menamai sistem ekonomi yang mendominasi dunia Barat sejak runtuhnya feodalisme. Sebagai dasar pada setiap sistem, yang disebut “kapitalis” adalah hubungan-hubungan di antara para pemilik pribadi atas alat-alat produksi yang bersifat nonpribadi (tanah, tambang, instalasi industri, dan sebagainya), yang secara keseluruhan disebut modal, dan juga yang menjual jasa tenaga kerjanya kepada para majikan. Di bawah kapitalisme, keputusan-keputusan yang menyangkut produksi dibuat oleh kaum bisnis swasta dan diarahkan demi keuntungan pribadi.¹⁸ Secara lebih spesifik lagi, dalam sejarah abad pertengahan di Barat, kapitalisme dimaknai dengan penggunaan uang sebagai komoditi dalam manufaktur dan perdagangan.¹⁹

Maxim Rodinson mendefinisikan kapitalisme ke dalam dua pengertian.

Pertama, kapitalisme sebagai sosok atau bangunan perekonomian tertentu yang

¹⁶ Peter I. Berger, *Revolusi Kapitalis*, alih bahasa Muh. Oemar, Cet I (Jakarta: LP3ES, 1990), hal.18-19.

¹⁷ Robert Heilbroner, *Runtuhnya Peradaban Kapitalisme*, alih bahasa Yep Sujana, Cet I (Jakarta: Bumi Angkasa, 1984), hal. 17.

¹⁸ Dudley Dillard, “Kapitalisme”, hal. 15.

terisolir. Bangunan atau susunan masyarakat kapitalis, menurut definisi tersebut, sekurang-kurangnya adalah pemilikan alat-alat produksi secara pribadi, perusahaan-perusahaan bebas, berusaha mencari keuntungan yang merupakan pendorong utama dalam aktivitas perekonomian, produksi untuk pemasaran, penghematan uang, persaingan rasionalisasi dalam pengelolaan perusahaan, dan sebagainya. *Kedua*, kapitalis adalah sebutan yang diberikan kepada suatu masyarakat secara keseluruhan, dengan susunan serta mentalitas kapitalisnya.²⁰

Awal atau permulaan lahirnya kapitalisme ditandai oleh runtuhnya feodalisme di Eropa. Sebagai sebuah sistem dunia, kapitalisme bermula pada akhir abad XIV dan awal abad XV, ketika orang-orang Eropa berhasil mengatasi hambatan geografis.²¹ Max Weber memaparkan ciri-ciri sejarah kapitalisme. Menurutnya, ciri yang paling umum adanya kapitalisme adalah perhitungan rasional atas kapital. Perhitungan ini meliputi, *pertama*, pemilikan semua sarana fisik untuk produksi, tanah, bahan-bahan mentah, mesin, peralatan, dan seterusnya. *Kedua*, kebebasan pasar, yaitu tidak adanya pembatasan-pembatasan irrasional atas perdagangan. *Ketiga*, teknologi rasional yang memacu aktivitas ekonomi.

¹⁹ Henry S. Lucas, *Sejarah Peradaban*, hal. 158.

²⁰ Maxim Rodinson, *Islam dan Kapitalisme*, alih bahasa Asep Hikmat, Cet I (Bandung: Iqra, 1982), hal. 29.

²¹ Sementara itu, Yusuf Qardawi memiliki penilaian yang lain. Menurutnya, akar kesejarahan lembaga kapitalis sesungguhnya telah terdapat sejak zaman kuno. Paling tidak bisa dilihat dari informasi sejarah para nabi, misalnya dengan adanya kasus Qarun, yang dianggap sebagai pelopor golongan kapitalis. Ia adalah kaum Nabi Musa yang kemudian menentang kepadanya. Allah Swt telah memberikan harta yang berlimpah ruah kepadanya. Lihat Yusuf Qardawi, *Konsepsi Islam dalam Mengentas Kemiskinan*, alih bahasa Umar Panany (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1996), hal. 5.

Keempat, suatu sistem hukum yang rasional. Bentuk organisasi kapitalistik dari organisasi industrial, administrasi yang dapat diperhitungkan. *Kelima*, pekerja bebas (kebalikan dari berbagai bentuk perbudakan), harus tersedia, yaitu orang-orang yang berkesempatan melakukannya secara legal, dan/atau orang yang karena keadaan ekonomi harus menjual tenaga mereka di pasar. *Keenam*, komersialisasi kehidupan ekonomi, yaitu penggunaan secara umum sarana-sarana komersial yang berbentuk hak-hak saham dalam sebuah perusahaan²².

Sebagai ilmuwan, Al-Maudûdî juga tidak luput mengamati dan memahami praktek kapitalisme. Al-Maudûdî melihat bahwa secara asasi kapitalisme merupakan sistem yang didasarkan pada teori bahwa “individu adalah pemilik satu-satunya apa yang dihasilkan, sedangkan orang lain tidak mempunyai hak apa-apa atasnya. Ia berhak memonopoli semua alat produksi yang dapat dicapainya dengan usahanya. Ia juga berhak untuk tidak mengeluarkannya, kecuali pada apa yang memberi keuntungan padanya.”²³

Al-Maudûdî melihat ada dua hal penting dari teori di atas jika dilihat dari sudut moral, yakni sikap egoisme sebagai titik tolak dan individualisme (mementingkan diri sendiri) sebagai implikasi. Konsekuensinya adalah hilangnya jiwa santun-menyantun, tolong-menolong, dan gotong royong. Apa pun yang dilakukan hanya dijiwai oleh keuntungan pribadi, sehingga ada semboyan

²² Max Weber, “Hakikat Kapitalisme Modern”, dalam Stainslav Andreski (ed.), *Max Weber; Kapitalisme, Birokrasi dan Agama*, alih bahasa Hartono, Cet I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hal. 105-106.

²³ Abu Al-A’la Al-Maudûdî, *Usus al-Iqtishad*, hal. 11.

“memperoleh uang dengan uang” yang tidak mempedulikan apakah yang dilakukannya itu suatu perdagangan atau bentuk riba. Adapun dari sudut ekonomi, teori di atas mengakibatkan rusaknya keseimbangan dalam pembagian kekayaan di antara individu-individu dan tertumpuknya alat-alat produksi di tangan suatu kelompok yang merupakan satu kelas yang paling mewah hidupnya dan paling unggul. Karena itulah, masyarakat terbagi menjadi dua kelas, yaitu kelas hartawan dan kelas fakir miskin. Kelas hartawan itu antara lain terdiri dari para rentenier, para pemilik pabrik, dan para tuan tanah. Sementara itu, kelas fakir miskin antara lain terdiri dari kaum buruh dan kaum tani.²⁴

Menurut Al-Maudûdî, di zaman ini, untuk pertama kalinya lahir paham yang membenarkan riba dan memberikan legalitas hukum kepadanya. Efeknya dari tidak adanya penghormatan kepada prinsip-prinsip moralitas agama, meskipun pada waktu itu banyak agama mengharamkan riba, dianggap tidak ada hubungan antara transaksi-transaksi dagang dengan agama dan moral. Yang lebih parah lagi, bahwa riba dianggap sebagai pembawaan fitrah dan dapat dipahami secara ekonomi.²⁵

Teori kapitalisme, sebagaimana diungkapkan Al-Maudûdî, yang didasarkan pada egoisme dan cinta kepada diri sendiri adalah sebuah kenyataan yang dapat dibuktikan. Kenyataan ini bisa dilihat, misalnya, di Amerika, yang dengan sangat luar biasa mengagungkan dan mengutamakan kebebasan individu. Sistem

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid*, hal.29-30.

kapitalisme melekat dalam kehidupan masyarakat Amerika, dan mereka menjadikan kapitalisme sebagai jalan dalam mengaktualisasikan bentuk-bentuk kebebasan individu. Ini terjadi karena kapitalisme mensyaratkan kebebasan tukar-menukar antara produsen dan konsumen, antara pembeli dan penjual. Selain itu, kapitalisme juga menekankan pentingnya kebebasan tukar-menukar barang-barang dan jasa sesuai dengan keinginan, dan memperoleh kekayaan sebanyak-banyaknya, apabila keadaan pasar bebas memungkinkan.²⁶

Berikut ini adalah prinsip-prinsip asasi sistem kapitalisme yang disajikan oleh Al-Maudûdî. (1) Hak individu di dalam hak milik perseorangan. (2) Hak kemerdekaan berusaha. (3) Kepentingan pribadi adalah pendorong untuk bekerja. (4) Persaingan antara individu-individu. (5) Perbedaan antara hak buruh dan hak majikan. (6) Bersandar kepada motif-motif alamiah untuk mencapai kemajuan. (7) Negara tidak turut campur tangan.²⁷ Menurut Al-Maudûdî, prinsip-prinsip itu tidak ada sesuatu yang baru (prinsip yang senantiasa dijalankan oleh sistem ekonomi manusia sejak permulaan sejarahnya), kecuali kekerasan yang berlebih-lebihan dan melampaui batas.²⁸

Kritik Al-Maudûdî terhadap sistem kapitalisme dapat dilihat dari pendapatnya tentang sebab-sebab kerusakan sistem kapitalisme berikut ini.²⁹

²⁶ Herbert Mc Closky dan John Zeller, *Etos Amerika*, alih bahasa J.F.R. Sardjono, Cet 1 (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1988), hal. 28.

²⁷ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Usus al-Iqtishad*, hal. 37-43.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, hal 44-57.

Pertama, bahwa dalil kapitalis yang egoistis yang berusaha mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan masyarakat adalah tidak benar adanya. Dalam kenyataannya, mereka (para kapitalis) lebih mengutamakan tujuan kepentingan-kepentingan pribadi daripada kepentingan-kepentingan rakyat, massa buruh, kaum pekerja, dan pemerintah yang memelihara keamanan dan bekerja untuk kemakmuran rakyat. Mereka telah bersekongkol untuk menyita semua kemanfaatan dan keuntungan yang dibawa oleh revolusi industri untuk diri mereka sendiri. Selain itu, prinsip mereka tentang *Laisses Faire*³⁰ telah menyebabkan akibat yang buruk dan menyedihkan, yakni adanya beberapa oknum yang melakukan persekongkolan di dalam rapat-rapat untuk mengeksploitasi golongan mayoritas yang lemah secara habis-habisan.

Kedua, sikap yang berlebih-lebihan di dalam prinsip ekonomi liberal adalah suatu kesalahan besar, khususnya yang terjadi pada masa revolusi industri. Revolusi itu telah membawa perubahan yang fundamental di dalam cara memproduksi. Konsekuensi dari kenyataan ini adalah terjadinya pengangguran. Pekerjaan yang tadinya dilakukan oleh manusia telah digantikan oleh tenaga mesin. Hal ini berimplikasi banyaknya jumlah pengangguran. Oleh karena itu, menjadi kewajiban pemerintah untuk memikirkan bagaimana memberikan jalan

³⁰ *Laisses Faire*, secara harfiah berarti 'biarkanlah', suatu doktrin tidak adanya campur tangan pemerintah (dipakai dalam ekonomi, politik, filsafat sosial). Lihat *Kamus Ilmiah Populer*, cet I (Surabaya: Arkola, 1994), hal. 396. Lihat juga Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Usus al-Iqtishad*, hal. 33.

bagi orang-orang yang kehilangan mata pencaharian sebagai akibat kedatangan perindustrian modern. Tidak adanya campur tangan pemerintah telah menimbulkan masalah pengangguran. Pengangguran ini adalah masalah yang kronis pada masyarakat Barat, yang disebabkan oleh cara memproduksi yang mekanis.

Ketiga, perubahan cara produksi telah mendatangkan pengangguran ribuan manusia dan mengakibatkan terjadinya keterpaksaan para penganggur untuk bekerja kepada para kapitalis dengan upah yang rendah. Karena mereka datang kepada kapitalis untuk memohon pekerjaan, mereka tidak mempunyai kesempatan sama sekali untuk melakukan tawar-menawar dengan sang kapitalis untuk mencapai syarat-syarat yang pantas dan sesuai dengan perikemanusiaan. Al-Maudûdî menyangkal konsep kapitalisme yang menyatakan bahwa upah yang adil dan berimbang dengan sendirinya akan terwujud dalam persaingan umum berkat adanya faktor yang saling mempengaruhi dan saling memberi antara buruh dan majikan. Menurutny, argumen tersebut salah, karena persaingan dalam transaksi telah kehilangan syarat persamaan antara kedua belah pihak yang bersaing dalam transaksi tersebut. Inilah yang menjadi penyebab kapitalisme pada masa revolusi industri telah membelenggu masyarakat dengan kemiskinan, kepicikan, dan kesulitan di samping merajalelanya pengangguran.

Keempat, kaum borjuis telah menyalahi dalil mereka bahwa kepentingan pribadi adalah pendorong satu-satunya untuk bekerja. Meski dinyatakan secara retorika, mereka tetap mempunyai kesempatan untuk memperoleh keuntungan yang tidak terbatas. Selain itu, mereka telah meninggalkan cara-cara perdagangan

dan perindustrian yang wajar dan berimbang, dan menciptakan cara-cara yang bertentangan dengan kepentingan masyarakat untuk kepentingan pribadi. Perilaku itu menyebabkan naiknya harga-harga di pasar secara buatan (artifisial), sehingga menghambat berkembangnya kekayaan dan memperlambat jalannya kemajuan. Uang yang ada di tangannya digunakan untuk memborong barang-barang konsumtif dan alat-alat yang menjadi kebutuhan orang banyak, dan kemudian menimbunnya secara besar-besaran.

Kelima, terjadinya eksploitasi besar-besaran terhadap hak bangsa-bangsa yang lemah, hanya untuk membela kepentingan perdagangan dan keuangan mereka. Inilah yang paling merusak dan paling berbahaya. Fenomena ini ditandai adanya pembagian dunia menjadi beberapa daerah pengaruh dan kekuasaan, sehingga tampillah raja-raja uang dari tiap-tiap bangsa, dan menjadikan rakyat mereka sebagai alat untuk memenuhi keinginan-keinginan mereka yang ekstrem dan tidak mengenal batas. Hal ini membuktikan bahwa egoisme mereka tidak terkendali. Karenanya, tanggapan terhadap kepentingan masyarakat tidak berubah, bahkan sebaliknya, dicurahkan kepada cara-cara yang lebih mengutamakan kepentingan pribadi dari kepentingan masyarakat.

Keenam, mereka membenarkan bagi individu-individu untuk menumpuk kekayaan dan memberikannya kepada orang dengan riba (memungut bunga). Kalangan borjuis beranggapan bahwa riba merupakan satu-satunya bentuk yang sah bagi perdagangan dan satu-satunya struktur yang sehat bagi sistem keuangan. Bagi mereka, riba dapat menjamin keuntungan-keuntungan dari modal-

modal yang dikeluarkan. Karena itulah, sistem keuangan yang dibangun di atas landasan riba benar-benar telah menganiaya pekerja-pekerja untuk menghasilkan kekayaan dari segala segi dan dari segala jurusan. Sistem itu telah menyerahkan kendali perekonomian masyarakat kepada suatu kelompok kaum hartawan dan kapitalis yang hanya mengutamakan diri mereka sendiri dan tidak memikirkan kebahagiaan dan kesejahteraan masyarakat. Mereka menjadi pelaku utama eksploitasi jerih payah masyarakat, dan juga memperhamba masyarakat untuk kepentingan pribadi serta mempermainkan nasib negara-negara dan bangsa-bangsa.

Ketujuh, masyarakat modern yang berdiri di atas dasar-dasar kapitalisme modern adalah sunyi dari perikemanusiaan yang luhur, seperti saling membantu, tolong-menolong, kasih-mengasihi dan santun-manyantuni. Hak seorang saudara mendapat bantuan dan menerima penyantunan dari saudara yang lain telah hilang dari kesadaran mereka. Penggunaan mesin-mesin sebagai ganti tenaga manusia telah mengakibatkan ribuan orang menganggur. Kendati demikian, pemerintah, pabrik, kaum hartawan, dan kaum kapitalis telah melepaskan pertanggungjawaban mereka terhadap nasib kaum penganggur dan golongan yang lemah, yang tidak lagi mampu bekerja. Karena itulah, sistem-sistem modern ini telah menciptakan bermacam-macam perangai di dalam jiwa individu, seperti egoisme, kelicikan dan kepalsuan, yakni seseorang tidak lagi merasa berkewajiban untuk mengangkat saudaranya yang jatuh terjerembab.

Itulah di antara kritik Al-Maudûdî terhadap kapitalisme, yang secara eksplisit menunjukkan kemudatan yang timbul dan lahir dari eksekutif kapitalisme. Bahkan ada yang mengatakan bahwa kapitalisme yang mengesahkan praktik monopoli itu adalah biang keroknya kekejaman dan siksaan. *To typical liberal bourgeois in particular, monopoly became the father of almost all abuses.*³¹

C. Kritik terhadap Sosialisme

Munculnya sistem sosialisme tidak bisa dilepaskan dengan sistem kapitalisme. Sosialisme adalah respons yang berbalik arah dengan kapitalisme, bahkan ada yang menganggap bahwa sosialisme adalah warisan kapitalisme dalam bentuk yang bertolak belakang, dalam arti kapitalisme tidak akan bertahan dan akan digantikan oleh sosialisme. Joseph Schumpeter memprediksi bahwa kapitalisme tidak akan dapat bertahan. Ia berpendapat bahwa sosialisme akan menggantikan kedudukan kapitalisme, karena ia “sebagai pewaris kapitalisme”. Dengan mengutip dari Stalinisme, Heilbroner menyatakan bahwa akhir dari kapitalisme akan mengantarkan masyarakat dari masa transisi ke arah satu masyarakat baru tanpa kelas.³²

Karl Marx, yang mengklaim dirinya sebagai sosialis, menyatakan bahwa bila kapitalisme lumpuh, maka akan ada satu alternatif historis, yaitu kembali ke

³¹ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism*, hal. 100.

³² Mengenai Joseph Schumpeter dan Stalinisme ini, lihat Robert Heilbroner, *Runtuhnya Peradaban Kapitalisme*, hal.33.

barbarisme atau revolusi sosial. Transisi ke sosialisme akan berawal dari intervensi aktif kelompok proletar dalam proses historis dan bukan berasal dari semata-mata bekerjanya hukum ekonomi tertentu.³³ Oleh karena itu, meskipun membenci kapitalisme, Marx menganggap bahwa suatu revolusi sosial adalah hal yang logis datang dari perkembangan kapitalisme itu sendiri.³⁴

Menurut pandangan Marx, sosialisme mempunyai kecenderungan untuk mengubah “produksi demi keuntungan” menjadi “produksi demi kemaslahatan manusia”, yang berarti kekuatan teknologi modern yang sama dilaksanakan di bawah lembaga ekonomi yang berbeda. Demi kemaslahatan manusia itu maka pemilikan pribadi (swasta) digantikan oleh pemilikan negara (pemerintah), dan mekanisme pasar digantikan oleh mekanisme-mekanisme alokasi politik.³⁵

Pandangan tersebut mengindikasikan bahwa pemilikan swasta (pribadi) atas alat-alat produksi telah menyebabkan terbatasnya kebebasan memilih tujuan, sebab ada keterpaksaan untuk mencari untung dan cenderung untuk memandang segala sesuatu secara sempit dan egoistis. Dalam pandangan sosialisme, pemilikan negara memberikan kebebasan yang lengkap dalam memilih tujuan apa pun yang dipilih. Pemilikan swasta adalah alat yang pada umumnya menentukan sendiri tujuan apa

³³ Michael A. Riff (ed.), *Kamus Ideologi Politik Modern*, Cet I (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1995, hal.288.

³⁴ Anthony Brewer, *Kajian Kritis Das Kapital Marx*, alih bahasa Joebaar Ajoeb, Cet I, (Jakarta: Teplok Press, 1999), hal 8.

³⁵ Peter L. Berger, *Revolusi Kapitalis.*, hal.24.

yang hendak dicapai dengan alat itu. Sementara itu, pemilikan negara adalah alat untuk mencapai tujuan yang masih kabur dan masih harus dipilih.³⁶

Jika sistem kapitalisme hanya berorientasi keuntungan, yang cocok dengan ide pasar, sehingga muncul “pelembagaan individualisme dan tidak adanya tanggung jawab,”³⁷ maka kaum sosialis mengusahakan industri negara bukan semata-mata digunakan untuk mencari keuntungan yang melebihi keuntungan kaum kapitalis, melainkan untuk mengembangkan sistem penyelenggaraan industri yang lebih demokratis dan lebih bermartabat kemanusiaan. Kaum sosialis berusaha menggunakan mesin dengan lebih memperhatikan manusia dan menggunakan hasil usaha dari kecerdasan manusia tersebut dengan lebih bijaksana. Jika operasionalisasi sistem ini dapat dilakukan, maka masa depan ada di tangan mereka.³⁸

Kontra produktif dengan hal di atas, ada sebuah oposisi yang menyatakan bahwa sosialisme industri ditandai dengan berlakunya interaksi dua bentuk stratifikasi yang terpisah, yakni sistem kelas dan sistem patrimonialisme politik.³⁹ Interaksi antara dua kelas tersebut menghasilkan sebuah kenyataan sosial yaitu *privilege*, kekuasaan maupun prestise, terikat pada jabatan politik. Oleh Weber, gejala ini disebut sebagai patrimonial, seiring dengan jabatan politik yang dilimpahkan kepada elite politik. Hal inilah yang kemudian disebut oleh Berger

³⁶ E.F.Schumacher, *Kecil itu Indah*, alih bahasa S. Supomo, Cet I (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. 245.

³⁷ *Ibid*, hal 241.

³⁸ *Ibid*, hal. 246.

sebagai keterputusan secara konseptual, tetapi pengujian empiris atas kebenarannya dapat dipercaya.⁴⁰

Secara historis, cita-cita yang kemudian disebut sebagai sosialisme sebenarnya sudah ditemukan dalam budaya Yunani Kuno, misalnya, mengenai kasta para filosof yang harus memimpin negara adalah mereka yang tidak boleh mempunyai milik pribadi dan tidak berkeluarga. Mereka harus memiliki segalanya bersama dan hidup menurut aturan yang sama. Sosialisme ini terbatas pada kasta calon pemimpin. Masyarakat tertata secara hierarkis dan tentu saja mempunyai hak milik.⁴¹

Pada abad pertengahan, motif-motif sosialisme berkaitan erat dengan paham religius, yakni berkaitan dengan kekuasaan Tuhan dan orang harus bebas dari segala keterikatan. Namun, sejak zaman *renaissance*, sosialisme mulai mengalami pergeseran terutama sejak munculnya sejenis tulisan baru yang disebut *Utopia* atau *Utopis*. Motivasi dasar di belakang cita-cita utopis ini bersifat sosial dan tidak lagi religius. Ini terjadi karena adanya kesadaran akan keadaan buruk kelas-kelas bawah. Keyakinan bahwa konflik-konflik sosial, ketidaksetaraan, dan penindasan bertentangan dengan kodrat manusia, disebabkan oleh akibat hak milik pribadi yang membuat manusia egois, sehingga menghancurkan keselarasan masyarakat yang alami. Cita-cita utopis --seperti penghapusan hak milik pribadi, kewajiban

³⁹ Peter L. Berger, *Revolusi Kapitalis*, hal.271.

⁴⁰ *Ibid*, hal.270-271.

⁴¹ Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx*, Cet I (Jakarta: Gramedia, 1999), hal. 14.

setiap orang untuk bekerja, penyamaan pendapatan dan hak semua orang, pengorganisasian produksi oleh negara sebagai sarana menghapus kemiskinan dan penghisapan orang kecil-- menjadi cita-cita utama sosialisme modern.⁴²

Pandangan-pandangan sosialis modern terbentuk antara tahun 1789 (permulaan revolusi Perancis) dan tahun 1848. Ada dua peristiwa yang menjadi konteks kelahiran cita-cita sosialisme modern; Revolusi Perancis (1789-1795) dan Revolusi Industri (abad XVIII). Revolusi Perancis menuntut kesamaan di atas bendera etiknya, sedangkan revolusi industri menciptakan kaum proletariat yang secara tajam memperlihatkan bahwa masyarakat tidak sama, tetapi terpecah antara yang kaya dan yang melarat. Secara prinsipil, keyakinan dasar para pemikir sosialis modern adalah produk pekerjaan tetap merupakan milik si pekerja. Milik bersama dianggap tuntutan akal budi. Mereka meyakini bahwa masyarakat akan berjalan tidak berdasarkan milik pribadi.⁴³

Al-Maudûdî memandang bahwa sosialisme berarti kemasyarakatan, yang digunakan sebagai tandingan dari individualisme yang menjadi dasar bagi kapitalisme. Hal ini sejalan dengan Anthony Brewer yang memaknai sosialisme bertentangan dengan kapitalisme.⁴⁴ Pemaknaan ini secara teoretik mempunyai tujuan untuk membangun suatu sistem bagi perikehidupan di atas dasar kepentingan masyarakat, bukan kepentingan individu.

⁴² *Ibid*, hal. 15-16.

⁴³ *Ibid*, hal 18-19.

⁴⁴ Lihat Anthony Brewer, *Kajian Kritis*, hal 7.

Menurut Al-Maudûdî, sosialisme lahir dari kemarahan golongan yang tidak punya, dan kemurkaan golongan yang melarat hidupnya. Para pendiri mazhab sosialisme menjadikan “hak milik perseorangan” sebagai sasaran penyerbuan mereka. Mereka beranggapan “hak milik perseorangan” sebagai sumber dari segala kejahatan dan akar dari semua kebobrokan di dunia. Barang-barang seperti pakaian, perkakas dapur, perabot rumah tangga, dan alat konsumtif --menurut kaum sosialis-- menjadi milik perseorangan, tetapi tanah, mesin, dan alat-alat yang dapat menghasilkan kekayaan manusia, bukan menjadi hak milik perseorangan untuk selama-lamanya. Mereka berkeyakinan bahwa implikasi dari adanya “hak milik perseorangan” akan menjadikan manusia bersikap individualistik dalam mental dan pikirannya. Sebaliknya, dengan sistem “hak milik masyarakat”, pikirannya akan berubah menjadi sosialistik.

Kaum sosialis mempunyai sebuah program, bahwa ketika hak-hak perseorangan telah dihapuskan, maka yang akan dilakukan adalah upaya nasionalisasi seluruh alat produksi, seperti tanah, pabrik-pabrik dan lembaga perdagangan, dan perindustrian yang lain. Artinya, hak milik dari alat-alat produksi tersebut akan dicabut dari tangan-tangan individu dan dipindahkan kepada milik masyarakat.

Al-Maudûdî mengakui bahwa, dalam perkembangannya, sosialisme terbagi menjadi dua bagian, yaitu sosialisme evolusioner dan sosialisme revolusioner (komunis). Sosialisme evolusioner mempunyai prinsip perubahan secara demokratis, seperti dalam proses operasional menghabisi riwayat hak milik tuan-tuan tanah. Mereka mengandaikan memiliki tampuk pemerintahan dan akan

merebut kekuasaan politik dengan mempersiapkan ~~pendapat~~ umum di dalam negeri, dan secara berangsur-angsur, mereka akan memindahkan hak milik atas tanah kepada masyarakat, dengan membuatkan perundang-undangan yang modern.

Sosialisme revolusioner, atau biasa disebut dengan “bolsjewik”, atau kadang-kadang “marxisme”, dan/atau yang populer dikenal dengan “komunisme”, dalam melakukan perubahan lebih menyukai cara-cara revolusioner dan radikal. Mereka mengorganisasi seluruh kaum buruh dan memerintahkan perang terhadap kelas-kelas yang memiliki alat-alat produksi dengan segala jalan dan cara. Mereka mempunyai sebuah obsesi, yakni akan adanya *dictatorship* yang kuat bagi kaum buruh.⁴⁵ Mereka inilah yang menuntut penghapusan total hak pribadi dan kesamaan konsumsi, serta mengharapkan keadaan komunis itu bukan dari kebaikan pemerintah, melainkan dari perjuangan kaum terhisap sendiri.⁴⁶

Di antara dua bentuk sosialisme tersebut, Al-Maudûdî memberikan perhatian dan kritik yang mendalam terhadap sosialisme revolusioner (komunis), karena dianggap telah berhasil menarik keuntungan dari Perang Dunia Pertama (1914-1918) dan sekaligus mencetuskan suatu revolusi besar di Rusia. Komunis telah mendirikan suatu sistem yang lengkap bagi peradaban sesuai dengan teori-teori dan prinsip-prinsipnya, sedangkan sosialisme evolusioner dianggap belum teruji

⁴⁵ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Usus al-Iqtishad*, hal. 66.

⁴⁶ Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx*, hal. 19.

keberhasilannya secara praksis dalam menggantikan kapitalis individualis di dunia ini.⁴⁷

Menurut Al-Maudûdî, sosialisme revolusioner atau komunis, yang lebih menyukai cara-cara radikal demi terwujudnya sebuah tujuan, mempunyai beberapa manfaat, khususnya dalam rangka mewujudkan cita-cita dan prinsip-prinsip sosialismenya, seperti perpindahan kepemilikan individu ke dalam perbendaharaan negara, dan telah menyebabkan kemungkinan-kemungkinan keuntungan untuk urusan-urusan di bidang kesejahteraan sosial. Demikian juga, ketika pemerintah telah menguasai sumber-sumber kekayaan negara, maka memungkinkan tersedianya pekerjaan yang berimbang untuk semua warga negara. Ketika pemerintah telah memungut keuntungan-keuntungan dari pertanian negara, perindustrian dan perdagangan, ia dapat mengeluarkan sebagian keuntungan-keuntungan ini untuk mendirikan “asuransi sosial” di dalam negeri, dengan tujuan demi kesejahteraan sosial bagi orang-orang yang tidak mampu dan memerlukan bantuan.

Namun demikian, Al-Maudûdî juga berpendapat bahwa manfaat-manfaat di atas belum seberapa jika dibandingkan dengan kerusakan-kerusakan yang ditimbulkan oleh pemberlakuan sistem komunisme. Menurutnya, untuk menegakkan sistem “hak milik masyarakat”, sebagai ganti “hak milik perseorangan”, adalah pekerjaan raksasa. Kenyataannya, pekerjaan itu telah menghasilkan banyak madarat-madaratnya sebagaimana tersebut berikut ini.

⁴⁷ Abu Al-A’la Al-Maudûdî, *Usus al-Iqtishad* hal 72-80.

Pertama, pemindahan “hak milik perseorangan” ke tangan “hak milik masyarakat” adalah pekerjaan yang berat. Rencana ini sangatlah berat untuk dilakukan, karena belum tentu dapat diterima dengan hati rela oleh para pemilik tanah. Maka, tidak jarang rencana itu dilakukan dengan membenarkan segala cara --sesuai dengan konsep membenarkan segala cara untuk mencapai tujuan-- untuk mewujudkannya. Misalnya dalam proyek pertanian kolektif, komunisme menjadikan pembunuhan terhadap pemilik-pemilik tanah sebagai jalan keluarnya. Kira-kira 19.000.000 jiwa manusia telah dibunuh, 2000.000 jiwa dijatuhi hukuman dan siksaan, dan sekitar 4000.000 atau 5000.000 jiwa diusir ke negeri lain.

Kedua, dalam rangka mewujudkan rencananya terhadap para pemilik tanah, sistem komunisme telah memunculkan sebuah teori baru bagi moral, yang membenarkan dilakukannya segala macam kekerasan, kezaliman, penindasan, kedustaan dan kecurangan, yang pada akhirnya, mereka sampai pada suatu propaganda untuk menentang Tuhan, agama, dan syariat-syariatnya. Penindasan yang mereka lakukan tidak saja terhadap agama --Islam maupun Kristen-- tetapi juga terhadap kaum borjuis.

Praktek moral yang melawan agama itu telah mengakibatkan sistem komunisme yang harus dibayar mahal dengan penindasan dan kekerasan. Adapun di sisi lain juga telah mengorbankan sembilan belas juta putra-putranya, agama, moral, perikemanusiaan, dan keutamaan. Dengan kata lain, sistem itu kenyataannya menimbulkan *chaos* dan merupakan sesuatu yang sulit dilaksanakan

(impian yang tidak dapat dipraktikkan). *Its elimination would in fact have spelled chaos and could have been well described as an impracticable dream.*⁴⁸

Ketiga, adanya ekses yang ditimbulkan ketika pemerintah telah menguasai berbagai kebutuhan hidup, menetapkan harga-harganya dan mengawasi penjualannya, yakni membanjirnya penyyuapan, penipuan, dan pengkhianatan. Konsekuensi sosial dari hal ini adalah masyarakat akan ramai mengalami berbagai kesukaran dalam memperoleh keperluan dan kebutuhan-kebutuhan hidup. Di sisi lain, para pegawai negeri akan menghadapi masa panen dan memperoleh segala cita-cita.

Keempat, dalam mewujudkan rencana pembasmian hak milik perseorangan dan menjalankan sistem ekonomi negara di atas prinsip hak milik masyarakat, sistem sosialisme mempunyai cara dengan membersihkan individu-individu dari egoisme dan cinta kepada diri sendiri. Menanamkan dalam jiwa mereka kecenderungan untuk berusaha guna kepentingan masyarakat. Menanggapi hal ini, Al-Maudûdî menilainya sebagai dalih kosong yang mengalami kegagalan total. Indikasi yang dipaparkan Al-Maudûdî adalah ketika mereka gagal dalam membentuk egoisme dan kecenderungan untuk memburu keuntungan pribadi, mereka menganjurkan kepada khalayak ramai agar bekerja dengan perantaraan egoisme. Karenanya, dikatakan oleh Al-Maudûdî bahwa mereka telah melakukan penyesuaian diri dengan kehidupan kaum borjuis.

Kelima, . Al-Maudûdî mempertanyakan pembasmian “hak milik perseorangan” dan menempatkan suatu sistem “hak milik masyarakat” yang

⁴⁸ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism*, hal. 201.

dilakukan dengan pembunuhan jiwa, penumpahan darah, pembasmian agama, keutamaan, dan moral. Padahal di sisi lain, rakyat awamlah yang telah bekerja dan membanting tulang untuk perdagangan dan pertanian masyarakat (negara), namun mereka sama sekali tidak mendapat bagian dari keuntungan yang diperoleh.

Keenam, akibat dari eksperimen komunis untuk mempopulerkan hak milik masyarakat telah dibayar mahal dengan penderitaan yang telah dialami oleh negara Rusia, yang berupa kebinasaan jiwa dan harta benda serta kehancuran agama, moral, dan perikemanusiaan.

Al-Maudûdî juga mengungkapkan bahwa pemerintah di dalam sistem “hak milik masyarakat” memperoleh suatu kekuatan yang tidak pernah diperoleh di dalam sistem sejarah perikemanusiaan di dunia. Karenanya, tiap-tiap kelompok apabila sekali saja dapat menguasai kekuatan ini dan memilikinya, tidak boleh tidak seluruh penduduk negeri akan menyerah bulat dan tunduk sepenuhnya kepada pemerintahnya. Tentang keberadaan diktator proletariat, yang mendirikan sebuah sistem yang baru dengan merombak sendi-sendi sistem “hak milik perseorangan”, menurutnya, tidak lain hakikatnya merupakan “diktator Partai Komunis atas Proletar”.⁴⁹

Berangkat dari kenyataan di atas, Al-Maudûdî menawarkan dan mengemukakan sistem Islam. Menurutya, sistem Islam berada di antara kedua sistem tersebut (kapitalisme dan sosialisme). Pokok dan prinsip dari sistem Islam adalah memberikan kepada individu hak-hak asasi pribadinya, dengan suatu cara yang tidak merusak keseimbangan dalam pembagian kekayaan. Teori

perekonomian Islam mengajarkan bahwa ikatan antara kepentingan pribadi dan kepentingan masyarakat adalah erat, dan semata-mata karena fitrah keduanya. Antara keduanya harus ada keselarasan dan keserasian, bukan persaingan dan pertarungan. Maka dari itu, tidak dibenarkan bagi seseorang untuk mencari kekayaan dengan suatu jalan yang mendatangkan kerugian orang lain, atau menyebabkan tertumpuknya kekayaan yang didapat dengan jalan sah pada satu tempat, tetapi harus beredar di antara berbagai individu-individu.⁵⁰

Karena itulah, dalam agama Islam masih dihargai adanya kepemilikan pribadi sebagai fitrah manusia, dengan catatan tidak menumpuk harta kekayaan. Islam juga mengakui hak milik umum sebagai solidaritas antarmanusia yang juga merupakan fitrah manusia. Di dalam Islam juga dikenal adanya hukum waris, yang berbeda dengan sosialisme, yakni hukum waris ditiadakan, karena semua hak kepemilikan dianggap sebagai hak negara (hak kemasyarakatan).⁵¹

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

⁴⁹ *Ibid*, hal. 70.

⁵⁰ *Ibid*, hal. 13-14.

⁵¹ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam dan Dilemma*, hal. 85.

BAB IV

PEMIKIRAN EKONOMI AL-MAUDÛDÎ

A. Kerangka Umum Pemikirannya

Sebagaimana telah disinggung di muka, Al-Maudûdî memiliki pemikiran yang menempatkan Islam sebagai sesuatu yang segala-galanya. Al-Maudûdî berpendapat bahwa Islam tidak hanya mencakup pembaharuan dalam bidang agama dan kesadaran terhadap pelaksanaan syari'at, tetapi juga meliputi semua disiplin ilmu, alam pikiran, industri, ekonomi, dan semua aspek kehidupan.¹ Untuk membuktikan pandangannya itu, Al-Maudûdî mempunyai pandangan-pandangan yang bersifat riil dan teknis dalam persoalan-persoalan ekonomi manusia, seperti, bagaimana membangun sebuah sistem yang menyediakan apa yang dibutuhkan seseorang dalam kehidupan sehari-hari tanpa menghalangi perjalanan peradaban secara alami, bagaimana setiap individu berkembang dan maju sesuai dengan kesanggupan dan kemampuannya secara fitri, bagaimana seseorang sanggup mengembangkan karakter dan mendidik pribadinya berdasarkan moral yang baik, dan juga bagaimana setiap orang dapat mencapai kesempurnaan yang diinginkannya sesuai dengan kapasitas lingkungannya.²

¹ Abu al-A'la 'al-Maudûdî, *Langkah-langkah Pembaharuan Islam*, alih bahasa H. Dadang Kahmad dan Afif Muhammad, Cet I (Bandung: Pustaka, 1984), hal.136.

² Abu al-A'la al-Maudûdî, *Islam dan Dilema Ekonomi*, alih bahasa Rifyal Ka'bah, Cet I (Jakarta: Minaret, 1988), hal. 27.

Berikut ini adalah kerangka umum pemikiran Al-Maudûdî berkenaan dengan masalah ekonomi:

Pertama, sesungguhnya memegang peranan adalah individu bukan kelompok masyarakat, atau umat; sebab individulah yang nantinya bertanggung jawab di hadapan Allah Swt. Di atas pertanggungjawaban individu inilah tergantung kesuksesan dan moralitas manusia. Dengan demikian, tujuan yang asli dari kehidupan sosial bukanlah untuk suksesnya masyarakat dan kesejahteraannya, tetapi tujuannya adalah untuk suksesnya individu dan kesejahteraannya.³

Adapun yang perlu diperhatikan adalah bahwa hak individu tersebut hendaknya tidak mengganggu kepentingan masyarakat secara keseluruhan, tetapi hendaknya menciptakan sebuah kondisi yang positif untuk pertumbuhan dan kesentosaan.⁴ Jika masing-masing individu sejahtera dan sentosa, maka otomatis masyarakat atau kelompok juga akan sejahtera.

Al-Maudûdî mencontohkan hak individu untuk memiliki tanah. *Inna al-Islâma ya'tarifu bi milkiyyati al-insân li al-ardi* (Islam mengakui hak manusia untuk memiliki tanah) Apabila seseorang memiliki tanah besar atau kecil secara legal menurut hukum yang berlaku, maka tanah itu adalah miliknya yang sah dan tidak ada satu halangan baginya untuk menanaminya sendiri. Ia berhak

³ Abu al-A'la al-Maudûdî, *Usus al-Iqtishad bayn al-Islam wa al-Nuzhm al-Mu'ashirat* (Riyadh: Al-Dar al-Sa'udiyyah li al-Nasyr, 1971), Cet. III, hal. 115-119.

⁴ Abu al-A'la al-Maudûdî, *Islam Way Of Life*, (Pakistan: Islamic Publication, 1967) hal. 75.

memberikannya kepada orang lain tanpa imbalan (sedekah), atau dengan sewa-menyewa (*mudharabah*) Hal ini sangat berbeda dengan sistem feodal (India), yang membatasi kepemilikan tanah, hanya untuk kelas tertentu dalam masyarakat. Dalam kaitan kepemilikan tanah di India yang sangat problematik, maka jalan keluarnya adalah sebagai berikut:⁵

1. Hendaklah segala macam ikatan dalam memperjualbelikan tanah dihapuskan, sehingga urusan memperjualbelikannya dapat diselesaikan secara bebas seperti memperjualbelikan barang-barang dan kebutuhan-kebutuhan hidup yang lain.
2. Hendaklah perbedaan yang ada antara kelas-kelas yang bekerja dalam bidang pertanian dan yang tidak, dihapuskan sama sekali dalam segala bentuk dan manifestasinya.
3. Hendaklah hak-hak istimewa dan jaminan-jaminan yang dinikmati oleh tuan-tuan tanah dalam kehidupan desa dihapuskan dengan undang-undang.
4. Hendaklah batas-batas bagi hak-hak dan kewajiban-kewajiban antara tuan-tuan tanah dan petani-petani yang mengerjakan tanah sesudah itu.
5. Hendaklah segala adat-istiadat dan tatakrama zaman jahiliyah mengenai pusaka dikikis habis. Pembagian milik-milik kepunyaan tuan-tuan tanah hendaklah diselesaikan di antara mereka yang berhak yang masih hidup menurut ketentuan-ketentuan Syara'. Hukum Islam mengenai pusaka hendaklah dilaksanakan dengan seksama di bawah pengawasan pihak-pihak yang berwenang dalam urusan tanah-tanah.

⁵ Abu al-A'la al-Maududi, *op. Cit.*, hal. 120-3.

6. Hendaklah ditetapkan berbagai ikatan terhadap kelalaian mengurus tanah, yaitu membiarkan terbengkalai tanpa ditanami dan dibangun. Tanah yang dianugerahkan hak pemakaiannya kepada seseorang dengan cuma-cuma (tanah Feud), kemudian dibiarkannya terbengkalai tanpa ditanami dan tanpa dibangun lebih dari tiga tahun, seyogyanya ditarik kembali daripadanya. Adapun tanah-tanah yang meskipun telah dibeli oleh yang empunya dengan uangnya, tetapi dibiarkan telantar tanpa ditanami dan dibangun, seyogyanya dikenakan pajak sesudah beberapa masa tertentu.
7. Hendaklah dipungut dari para pemilik tanah dan kebun sebagian yang tertentu dari hasil dan pendapatannya yang lain.
8. Apabila dikehendaki suatu pertanian yang luas menurut sistem ilmiah yang modern, maka hendaklah dibentuk perhimpunan-perhimpunan koperasi, yaitu para pemilik tanah-tanah yang kecil menyerahkan tanahnya kepadanya untuk dijadikan satu tanah perkebunan yang besar (*estate*) atas dasar suka sama suka antara sesama mereka, kemudian mereka memimpinnya bersama-sama sebagai suatu perhimpunan.

Pada sisi lain, Islam tidak berarti membiarkan kepemilikan individu secara bebas dan tanpa batas dalam mengkonsumsi dan mempergunakan hak miliknya. Islam meletakkan batas tertentu untuk ini. Setiap pengeluaran yang merusak dan membahayakan masyarakat adalah dilarang, dan dibolehkan mengeluarkan keuangan untuk hal-hal yang baik dan tidak merusak. Pembatasan

dimaksudkan agar seseorang sederhana dalam kehidupan, dan uang yang berlebih dari kebutuhan dipergunakan untuk kepentingan umum. Islam juga mempunyai prinsip perekonomian yang menjadi soko guru bagi sistem ekonomi Islam, yakni “bahwa harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya”, *Kai lā takūnu dūlatan bainal-agniyāi minkum*⁶.

Konsep kepemilikan Islam dan mekanisme pemanfaatannya berbeda dengan paham kapitalis. Paham kapitalis mempunyai dasar materialistik, sehingga memberikan seseorang akan hak milik hartanya secara bebas, mutlak, dan mengizinkannya untuk menggunakan hartanya sesuka hati.⁷ Hal ini disebabkan keyakinan mereka yang menyandarkan semua kekayaan atas diri pribadinya. Disadari atau tidak, paham ini sebenarnya telah merampas hak-hak Allah dan merampas hak rakyat.⁸

Konsep kepemilikan Islam dan mekanisme pemanfaatannya juga berbeda dengan paham sosialis. Paham sosialis memberi ruang yang cukup bebas dan kuat

⁶Q.S. 59:7. Pemikiran ini senada dengan pandangan Ibnu Taimiyah. Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa setiap individu mempunyai hak untuk menikmati hak miliknya, menggunakannya secara produktif, memindahkannya dan melindungi dari penyalahgunaan (pemubaziran), namun ia tidak boleh menggunakannya secara berhambur-hamburan, semena-mena, dan untuk tujuan bermewah-mewah. Lihat A.A. Islahi, *Konsep Ekonomi Ibnu Taymiyah*, Cet I (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), hal. 138.

⁷ Mufti Muhammad Shafi, *Distribusi Kekayaan Dalam Islam*, alih bahasa A. Syamsuddin dan AA. Asma Anshari, Cet I (Solo: Ramadhani, 1986), hal. 13.

⁸ Seorang tokoh yang mengupas secara panjang lebar tentang penolakan Islam terhadap sistem yang individualistik dan kapitalistik adalah Yusuf Qardawi. Lihat Yusuf Qardawy, *Musykilat al-Faqri wa Kayfa 'Alajah al-Islam*, (Amman: Maktabah al-Aqsha, t.t.), hal. 23-25.

bagi negara atau pengelola negara mengambil hak rakyat. Bagi Islam, posisi negara ataupun badan legislatif dalam masalah ini tidak mempunyai hak untuk secara sewenang-wenang membebaskan rakyat dari hak miliknya, mengambil alih, dan/atau campur tangan.⁹ Eksploitasi, baik yang dilakukan oleh negara, individu, kelompok atau institusi, tetap merupakan sebuah tirani.¹⁰

Islam memberikan sepenuhnya kemerdekaan atas hak milik individu, namun bukan berarti kebebasan mutlak. Islam memberikan kebebasan yang terkendali dan terikat dengan keadilan yang diwajibkan oleh Allah.¹¹ Ada kewajiban-kewajiban yang harus ditanggung dan dilakukan oleh setiap individu untuk kepentingan masyarakat, misalnya, membayar zakat dari hasil perniagaannya dan hasil pertaniannya, dan mempraktikkan prinsip *fair* dan kejujuran dalam berhubungan dengan masyarakat ataupun negara, seperti dalam perdagangan, industri, dan pertanian.¹²

Kedua, Al-Maudûdî memiliki pandangan bahwa pada hakikatnya kepribadian manusia akan berkembang dengan rasional dan wajar, jika mendapat kemerdekaan berpikir dan berusaha. Dengan demikian masyarakat yang paling baik di dunia ini ialah masyarakat yang dapat menikmati kesempatan-kesempatan yang cukup untuk mencari apa yang dibutuhkannya untuk mempertahankan

⁹ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam Way.*, hal. 70.

¹⁰ Lihat A.A. Islahi, *Konsep Ekonomi.*, hal.146.

¹¹ Lihat Yusuf Qardawi, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam*, alih bahasa KH.Didin Hafidzuddin dkk., Cet I (Jakarta: Robbani Press, 1997), hal.382.

kelanjutan hidupnya dan menegakkan sendi-sendi jasmaninya dengan usaha dan kegiatan, tanpa tawar-menawar dengan hati nuraninya. Oleh karena itu, masyarakat hendaknya diberi kesempatan untuk berusaha, bekerja, dan berpikir. Hal ini mengimplikasikan adanya kemerdekaan berpikir, kemerdekaan bermasyarakat, dan kemerdekaan berpolitik bagi masyarakat. Paksaan atas tanah, pabrik, dan perdagangan untuk diletakkan di bawah kekuasaan negara pun merupakan sesuatu yang tidak boleh terjadi. Islam sangat menentang cara-cara kekerasan, intimidasi, paksaan, penindasan, perampasan, dan pembunuhan atas nama negara dengan melepaskan alat-alat produksi dari tangan individu-individu, sebagaimana yang dilakukan oleh Komunisme.

Hal ini mengindikasikan bahwa tidak ada halangan atas individu, ras, atau kelas apa pun untuk mendapat penghidupan atau mendapat profesi tertentu. Semua mendapat kesempatan yang sama, termasuk dalam bidang ekonomi.¹³ Sumber yang disediakan dapat digunakan secara langsung oleh manusia dan boleh dimanfaatkan secara bebas. Tiap-tiap orang memiliki hak untuk memenuhi kebutuhannya sesuai dengan tingkatannya. Dalam persoalan kekayaan hidup, manusia telah ditakdirkan oleh Tuhan dengan realitas perbedaan, keragaman, dan tidak sama dalam model dan standar kehidupan. Adanya keberagaman merupakan penyedap kehidupan dan menjadi spirit di balik perjuangan dan usaha manusia

¹² Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam Way.*, hal.78

¹³ *Ibid.*, hal.68.

dalam mencapai kesuksesan.¹⁴ Karena itu, dalam masalah ekonomi, Islam telah meletakkan beberapa prinsip dan menentukan batasan tertentu bagi aktivitas ekonomi manusia. Semua pola produksi, pertukaran, distribusi kekayaan harus disesuaikan dengan standar Islam dalam keadilan dan persamaan.¹⁵ Sebagaimana dinyatakan oleh Qardawi bahwa ekonomi Islam merupakan bagian dari sistem yang bersifat umum yang berlandaskan pada prinsip pertengahan dan keseimbangan yang adil. Islam menyeimbangkan antara dunia dan akhirat, antara individu dan masyarakat.¹⁶

Adanya keragaman manusia dalam berusaha yang sesuai dengan bakat dan kemampuannya adalah suatu kenyataan. Ada orang yang memperoleh hasil lebih dari kebutuhannya dan ada orang yang kekurangan sehingga tidak dapat mencukupi kebutuhannya. Karena itulah, di tengah-tengah masyarakat lahir kelompok-kelompok sebagai orang kaya, buruh, pembantu, dan pemberi kerja. Selain itu juga terdapat kelompok manusia yang tidak sanggup berusaha sendiri, seperti orang tua, anak-anak, orang sakit, dan orang yang tidak sanggup bekerja.¹⁷

Ketiga, Al-Maudûdî memiliki pandangan bahwa cara berpikir dan kesadaran moril yang hendak diciptakan oleh Islam pada diri manusia pada dasarnya adalah

¹⁴ *Ibid*, hal. 71.

¹⁵ *Ibid*, hal.52:

¹⁶ Yusuf Qardawi, *Peran Nilai*, hal. 86.

¹⁷ Di antara faktor yang membawa kemudahan dan kesulitan manusia adalah masalah warisan, di mana ada yang mendapat warisan banyak kekayaan, sehingga ia

takwa dan rasa bertanggung jawab di hadapan Allah Swt. pada hari kiamat. Manusia tidak bisa melepaskan diri dari tanggung jawab pribadinya di hadapan Allah Swt. Kekayaan yang dimiliki oleh manusia adalah amanah dari Allah Swt, yang kelak harus dipertanggungjawabkan di hadapan-Nya.

Keempat, Islam menghendaki supaya manusia tetap lebih dekat kepada keadaan yang alami, tidak suka dengan sikap yang dibuat-buat dan berpura-pura. Keadaan yang alami bagi perekonomian manusia adalah bahwa tiap-tiap individu dapat memiliki jalan untuk mendapatkan rezeki yang telah diamparkan Allah di muka bumi, bertindak terhadapnya dan menikmatinya, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok dan tukar-menukar barang-barang, tenaga dan jasa-jasa secara bebas. Manusia hidup di tengah masyarakat, karena itu manusia tidak bisa melepaskan masyarakat. Manusia bukanlah mesin masyarakat yang tanpa nyawa dan tanpa kemauan, tetapi ia merupakan manusia yang berdiri sendiri dengan ruh dan kepribadiannya, mempunyai jiwa, kehendak, dan cita-cita dalam perikehidupan.

Kelima, Al-Maudûdî memandang bahwa Islam tidak menyetujui cara-cara yang revolusioner, sebagaimana ia tidak menyetujui cara-cara buatan. Artinya, Islam menganut tahapan-tahapan dalam menyelesaikan suatu persoalan hukum. Ia memberi contoh seperti praktik yang pernah terjadi pada bangsa Arab dulu. Dulu, bangsa Arab menggunakan cara apa pun untuk mencari penghidupan, sekalipun dengan cara tidak sah. Sebagian ada yang dilarang oleh Islam, namun Islam tidak

dapat melalui hidupnya dengan mudah. Sebaliknya ada juga yang melalui kehidupan

menyita milik-milik dan tanah-tanah pertanian yang didapat sebelumnya dengan cara yang tidak sah. Dengan kata lain, Islam tidak menghukumi persoalan-persoalan sebelum datang syari'ah.

Keenam, Al-Maudûdî memiliki pandangan bahwa Islam mengubah ekonomi bebas atau tidak terikat menjadi ekonomi merdeka dan memagari kemerdekaan ini dengan sejumlah pembatasan-pembatasan dan ikatan-ikatan, sebagaimana yang dilakukan terhadap sektor-sektor kehidupan yang lain, misalnya, sosial dan kebudayaan. Ia juga menutup semua jalan yang mungkin akan memunculkan ciri-ciri khas dari kapitalisme yang tiranik, yang memiliki pengaruh dan akibat pada sistem ekonomi yang tersebut. Ekonomi merdeka, sebagai bagian yang penting dalam sistem ekonomi Islam, diharapkan mampu mengubah ketidakseimbangan, tetapi juga membawa pada pengalokasian sumber-sumber dengan tujuan persamaan dan efisiensi, yang dapat direalisasikan secara simultan.¹⁸

Al-Maududi memberi solusi agar kita keluar dari sistem ekonomi bebas, yaitu:¹⁹

1. Seyogyanya tidak diperkenankan pemakaian suatu penemuan teknik yang menggunakan tenaga mesin sebagai pengganti tenaga manusia dalam perindustrian dan perdagangan, sebelum diketahui dengan pasti bilangan anggota masyarakat yang terpaksa menjadi penganggur dan kehilangan mata pencaharian sebagai akibat dari padanya, kemudian diusahakan untuk menyediakan mata pencaharian bagio mereka.

dengan kesusahan. Lihat Abu al-A'la al-Maudûdî, *Islam dan Dilema.*, hal. 30-31.

¹⁸M. Umer Chapra, *Islam and The Economic Challenge* (Nigeria: The Islamic Foundation, 1992), hal. 199.

2. Tidak diragukan, bahwa ketentuan yhang sesungguhnya antara kaum majikan dan kaum buruh mengenai hak-hak, kewajiban-kewajiban dan syarat-syarat, hanya dapat diselesaikan dengan persetujuan dari kedua belah pihak dan kerelaan mereka. Akan tetapi, pemerintah wajib menetapkan dasar-dasar keadilan dan saling pengertian dalam urusan ini, seperti tingkat minimal dari upah atau gaji yang didapat oleh seorang buruh, batas maksimal dari jam-jam kerja, sekurang-lurangnya biaya pengobatan yang harus diterima oleh seseorang buruh di waktu sakit, hak untuk mendapat uang pemulihan (rehabilitasi) di waktu mendapat kecelakaan fisik, hak untuk menerima pensiun ketika tidak ada kemampuan lagi untuk bekerja, dan lain-lain.
3. Hendaklah pemerintah memikul pertanggungjawaban dalam menyelesaikan perselisihan dan persengketaan yang terjadi di antara kaum buruh dan meletakkan dasar-dasar untuk mencapai pengertian, mengangkat *arbitrage* dan menyerahkan perkara ke Pengadilan, sehingga perkara itu tidak meningkat menjadi pemogokan.
4. Hendaklah diadakan larangan terhadap penimbunan (*boarding*), spekulasi, judi, dan jual beli secara “gharar” di dalam perdagangan dan semua cara yang dapat menyebabkan naiknya harga-harga di pasar secara buatan (artifisial), dibatalkan dengan undang-undang.
5. Hendaklah tindakan merusak hasil produksi industri dan hasil bumi, dianggap sebagai suatu kejahatan (kriminal).

¹⁹Abu al-A'la al-Maududi, *Usus al-Iqtishad*., hal. 124-5.

6. Hendaklah pintu tiap-tiap cabang perindustrian dan perdagangan senantiasa terbuka untuk persaingan sejauh mungkin, dan tidak seorangpun – baik individu maupun kelompok – boleh memiliki berbagai hak istimewa dan bermacam-macam prioritas yang tidak dinikmati oleh orang lain.
7. Hendaklah dilarang orang mendirikan perindustrian dan perdagangan yang memberi pengaruh buruk kepada moral rakyat atau kesehatan mereka. Jika di sana ada sesuatu yang tidak dapat dielakkan dengan jalan apa pun juga, maka hendaklah diberikan syarat-syarat untuk memperniagakan dan membuatnya sejauh mungkin.
8. Meskipun tidak seyogyanya pemerintah meletakkan perindustrian dan perdagangan di bawah kekuasaannya seperti yang dilakukan oleh kaum Nazi, tetapi wajiblah ia tetap memberikan bimbingan dan koordinasinya, supaya perindustrian negara dan perdagangan tidak menjurus ke arah yang salah dan supaya tercipta keseragaman dan keselarasan yang diharapkan antara berbagai sektor kehidupan ekonomi.
9. Hendaklah pembagian kekayaan pengusaha-pengusaha industri dan pedagang-pedagang yang tersimpan dijalankan terhadap kekayaan para pemilik tanah, supaya tidak lahir di dalam negeri kelas-kelas elite yang hidup serba mewah.
10. Hendaklah dipungut dari pengusaha-pengusaha industri, pedagang-pedagang dan tukang-tukang sebagian dari pendapatan mereka untuk tujuan yang akan kami terangkan di bawah judul; “zakat”.

B. Sendi-Sendi Sistem Ekonomi Islam

Al-Maudûdî memaparkan beberapa ketentuan sistem ekonomi Islam yang dijadikan sebagai penuntun bagi aktivitas dan perilaku manusia dalam memenuhi hajat ekonominya. Al-Maudûdî melihat ada dua sendi Islam, yakni moral dan hukum. Secara moral, Islam melatih mental masyarakat dan mental tiap-tiap individu untuk mematuhi sistem Islam. Secara hukum, Islam memberikan kepada masyarakat dan individu-individu banyak ikatan yang memaksanya dan memaksa mereka untuk mengikatkan diri kepada pembatasan-pembatasan sistem ini dan ikatan-ikatannya.

Adapun karakter dan ciri sistem ekonomi Islam yang menjamin adanya keadilan dan keseimbangan sosial dalam masyarakat menurut Al-Maudûdî ada tujuh, yaitu; 1. Islam membedakan antara yang halal dan haram dalam mencari kekayaan; 2. Melarang menumpuk-numpuk kekayaan secara tidak sah; 3. Infaq fi Sabilillah; 4. Kewajiban zakat; 5. Pelaksanaan waris; 6. Pembagian harta rampasan; 7. Hemat dalam pembelanjaan.²⁰ Dalam fasal ini seluruh sendi-sendi ekonomi Islam itu akan dibahas, kecuali zakat dan waris yang akan dibahas dalam fasal berikutnya.

1. Islam membedakan antara yang halal dan haram dalam mencari kekayaan

²⁰ Abu Al-A'la Al-Maududi, *Usus al-Iqtishad*, hal. 131-144. Bandingkan dengan Yusuf al-Qardhawi, *Musykilat al-Faqri wa Kayfa Alajat al-Islam* (Beirut: Dar al-'Arabiyyah, 1966), hal. 43-121. Al-Qardhawi menyebut ada lima langkah dalam sistem ekonomi Islam untuk mengatasi kemiskinan, yaitu: 1. Bekerja; 2. Mencukupi keluarga yang lemah; 3. Zakat; 4. Dana bantuan dari perbendaharaan negara; 5. Keharusan memenuhi hal-hal selain sistem zakat; 6. Sedekah sukarela dan kebajikan individu.

Islam tidak membenarkan bagi pemeluknya untuk mencari kekayaan dengan jalan semau-maunya. Dalam Islam ada perbedaan yang jelas antara cara yang sah dan tidak sah untuk mencari kekayaan. Adalah sah jika seseorang memberikan keberuntungan kepada sesama mereka secara suka sama suka, dan tidak sah jika seseorang merugikan orang lain dalam memperoleh keuntungan. Prinsip ini sesuai dengan firman Allah Swt:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا.
وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدُوًّا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا.

Artinya:

"Hai orang-orang yang beriman! Sekali-kali jangan kamu makan harta sesamamu dengan jalan yang tidak sah, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah maha penyayang kepadamu. Dan barangsiapa berbuat demikian dengan melanggar hak dan aniaya, maka kami kelak akan memasukkannya ke dalam neraka" (Q.S. An-Nisa': 29-30)

Pemahaman terhadap ayat di atas adalah bahwa dalam suatu perdagangan hendaknya dilakukan secara suka sama suka di antara kedua belah pihak, dan hendaknya keuntungan satu pihak tidak berdiri di atas dasar kerugian pihak lain. Ungkapan yang juga menggambarkan maksud di atas adalah "Orang yang merugikan orang lain untuk membela kepentingan pribadinya adalah seolah-olah ia menumpahkan darahnya dan pada akhirnya membukakan jalan kebinasaan bagi dirinya." Cara-cara seperti pencurian, penyuapan, perjudian,

jual beli dengan cara penipuan, pemalsuan, membungakan uang (*riba*), adalah sebagian sebab yang menjadikan tidak sahnya pencarian kekayaan.²¹

2. Islam melarang mengumpulkan harta secara tidak sah

Islam melarang seseorang mengumpulkan kekayaan secara tidak sah, karena tindakan ini akan menghambat perputaran kekayaan dan merusak keseimbangan dalam pembagiannya di masyarakat. Orang yang bertindak seperti itu tidak saja dianggap tidak bermoral tetapi juga telah melakukan kejahatan besar terhadap masyarakat seluruhnya, yang mudaratnya dan keburukannya akan menimpa dirinya juga.²² Oleh karena itu, Islam memerangi kebakhilan dan kekarunan, sebagaimana firman Allah:

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ. (آل عمران: ١٨٠)

Artinya:

"Sekali-kali janganlah orang bakhil dengan harta yang Allah berikan dari karunia-Nya menyangka, bahwa kebakhilan itu baik bagi mereka. Sebenarnya kebakhilan itu adalah buruk bagi mereka" (QS. Al-Imran, 180).

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي
سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. (التوبة: ٣٤)

Artinya :

²¹ Seirama dengan pendapat Al-Maududi adalah uraian Taqiyy al-Din al-Nabhani, *Al-Nizham al-Iqtishad fi al-Islam*, hal. 186-196. Dalam buku tersebut al-Nabhani mengemukakan cara pengembangan harta yang dilarang, yaitu perjudian, riba, penipuan, penimbunan, dan pematokan harga.

²² Amir Hasan Siddiqi, *Studies in Islamic History*, edisi Indonesia (Bandung: Al-Ma'arif, 1987), hal. 144, menyebutkan, prinsip ideologi ekonomi Islam adalah: 1. Kekayaan sebagai sesuatu yang harus selalu beredar; 2. Tidak dibenarkan menimbun kekayaan; 3. Menghapus semua bentuk pemerasan ekonomi; 4. Memperkecil kesenjangan ekonomi antaranggota masyarakat guna menghindari pertentangan kelas.

“Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak membelanjakannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, bahwa mereka akan mendapat siksa yang pedih” (At-Taubah,34)

3. Islam memerintahkan untuk membelanjakan harta di jalan Allah

Islam tidak membenarkan umatnya untuk membelanjakan hartanya secara boros dan hanya menuruti hawa nafsunya. Islam menganjurkan untuk membelanjakan hartanya dengan disertai syarat *“fi sabilillah”*. Pandangan Islam dalam masalah ini berlainan dengan pandangan kapitalisme. Seorang kapitalis berpandangan bahwa jika mereka membelanjakan hartanya di jalan kebaikan (bersedekah) maka ia akan jatuh miskin, dan sebaliknya, apabila mereka mengumpulkan hartanya, mereka akan menjadi kaya. Keyakinan Islam pada konteks ini, sesungguhnya Allah memberkati harta seseorang apabila dibelanjakan di jalan kebajikan dan melipatgandakannya, sebagaimana firman Allah:

الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ
مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا (البقرة: ٢٦٨)

Artinya:

“Syaitan itu menjanjikan kefakiran (kemiskinan) kepadamu jika kamu bersedekah dan kamu berbuat keji, sedang Allah menjanjikan ampunan dan karunia kepadamu, jika kamu bersedekah (yaitu pemberian yang berlimpah-limpah). (Q.S. Al-Baqarah, 268)

وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوقِفَ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ

Artinya :

"Apa yang kamu belanjakan dari kebaikan (harta) akan dikembalikan Allah balasannya kepadamu, sedangkan kamu tidak teraniaya." (Al-Baqarah, 272).

Seorang kapitalis beranggapan bahwa semua harta yang dikeluarkannya di jalan kebajikan telah hilang dan tidak akan kembali lagi. Oleh karena itu, seorang kapitalis lebih senang meminjamkan kepada orang lain dengan jalan riba. Adapun seorang muslim percaya dan yakin bahwa harta yang dibelanjakan (disedekahkan) di jalan kebajikan itu tidak hilang, tetapi akan kembali dengan keuntungan yang besar.

4. Islam menganjurkan pembagian rampasan perang

Islam memerintahkan dibaginya sesuatu yang dirampas kaum muslimin di medan perang menjadi lima bagian; empat bagian untuk mereka yang turut berperang, dan satu bagian lagi untuk kepentingan sosial kaum muslimin yang diurus dan diawasi oleh pemerintah. Salah satu alasan yang mendasari perintah ini adalah firman Allah:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ
وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِالسَّائِلِ وَالْإِسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ. (الأنفال: ٤١)

Artinya:

"Ketauhilah apa saja yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlimanya untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnus-sabil." (Q.S. Al-Anfal: 41)

Al-Maudûdî mengemukakan alasan-alasan yang menyebabkan mereka mendapatkan bagian-bagian itu. Untuk kerabat Nabi, karena mereka tidak mempunyai bagian dari zakat kaum Muslimin dan sedekah mereka. Bagi anak

yatim adalah untuk keperluan memberi pengajaran dan pendidikan kepada mereka, supaya mereka dapat memiliki syarat-syarat keahlian untuk turut mengambil bagian dalam perpacuan hidup pada masa yang akan datang. Bagi orang-orang miskin adalah untuk memenuhi kebutuhan dan tempat tinggal mereka. Kemudian, bagi ibnussabil adalah untuk menumbuhkan kecenderungan di kalangan umat Islam untuk menghormati orang musafir dan menjamunya dengan sebaik-baiknya. Inti dari semua masalah di atas adalah agar harta jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja, yang merupakan soko guru dari sistem ekonomi Islam.

5. Islam memerintahkan untuk berhemat dalam perbelanjaan

Islam memperhatikan dan mengawasi perputaran kekayaan pada seluruh masyarakat, dan memberi ketentuan bahwa dari harta orang kaya ada hak untuk fakir miskin. Islam memerintahkan kepada tiap-tiap individu ketika membelanjakan hartanya hendaknya memperhatikan keseimbangan dalam pembagian kekayaan. Allah berfirman :

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ نَفْسِكَ
وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

Artinya;

"Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu, (dan sebaliknya) janganlah kamu terlalu mengulurkannya, agar kamu tidak menjadi tercela dan menyesal". (Q.S.Ali Imron: 18)

Allah juga berfirman:

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا (الفقان: ٦٧)

Artinya:

"Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebih-lebihan, dan tidak pula kikir, tetapi adalah (pembelanjaan itu) di tengah tengah antara yang demikian." (Q.S.Al-Furqon: 67)

Islam mengingatkan agar seseorang seyogianya tidak membelanjakan hartanya kecuali dalam lingkungan batas-batas kemampuan ekonominya. Tidak halal baginya melampaui batas itu, apalagi pengeluarannya lebih besar daripada pendapatannya. Kemudian, mengenai batas-batas kemampuan itu bukan berarti seseorang boleh membelanjakan semua penghasilannya secara boros dan mewah, hanya untuk bersenang-senang dan berfoya-foya sepanjang masa, sementara karib kerabatnya, teman sejawatnya dan tetangganya dalam keadaan lapar, miskin, melarat dan sengsara, bahkan mereka hampir tidak mampu memperoleh sesuatu yang dapat dipergunakan untuk mempertahankan kelanjutan hidup mereka. Membelanjakan harta yang semata-mata didorong oleh nafsu egoistis seperti itu dipandang oleh Islam sebagai suatu keborosan.

Jadi, kehidupan yang diperintahkan Islam dengan ajaran-ajaran moral dan hukum-hukum perundang-undangnya adalah kehidupan yang sederhana. Kehidupan yang sederhana adalah kehidupan yang tidak dipenuhi oleh keinginan dan hawa nafsu, sehingga seseorang tidak lagi dapat hidup secara sewajarnya. Lebih parah lagi jika penghasilannya dibelanjakan semuanya untuk bersolek, menghiasi tubuh jasmaninya dan rumahnya, serta memuaskan hawa nafsunya,

sebaliknya ia tidak mau membantu saudara-saudara di sekelilingnya, yang penghasilannya kurang.

Karakter pokok dari nilai-nilai normatif sistem ekonomi Islam adalah keadilan. Artinya, masyarakat ekonomi harus memiliki kemakmuran dalam prinsip keadilan dan adil dalam kemakmuran menurut syari'at Islam.²³ Selain itu, tersirat juga karakter keseimbangan, yang dapat dilihat pada beberapa aspek, seperti kesederhanaan, berhemat, dan menjauhi pemborosan. Konsep keseimbangan ini tidak hanya diarahkan untuk akhirat saja, tetapi juga berkait dengan kepentingan perseorangan dan kepentingan umum yang harus dipelihara, dan juga keseimbangan dalam hak dan kewajiban.²⁴

Menurut Al-Maudûdî, Islam tidak menyetujui kebijakan ekonomi yang merusak hak yang dianugerahkan oleh syari'ah; apa pun namanya dan apa pun pretensi kesejahteraan yang akan dibuat. Keadilan sosial dan kebaikan bersama adalah hal yang paling disukai oleh Islam. Oleh karena itu, salah satu tugas bagi suatu negara adalah menjaga hak-hak legal individu dan sekaligus memastikan bahwa mereka memenuhi kewajibannya kepada komunitas sebagaimana

²³Lihat Adi Sasono dkk., *Solusi Islam Atas Problematika Umat*, cet I (Jakarta:Gema Insani,1998) hal. 44

²⁴ Adi Sasono dkk. menggambarkan secara panjang lebar tentang nilai dasar ekonomi yang tersirat dalam filsafat tauhid, yakni hak milik itu sifatnya fungsional bukan kekuasaan, hak milik itu terbatas, hak milik umum tidak boleh untuk pribadi, perlunya keseimbangan dan keadilan. Lihat *Ibid*, hal. 41-45.

diperintahkan oleh hukum. Jadi, Islam menerapkan keseimbangan antara individu dan kolektivitas.²⁵

C. Islam Sebagai Antitesis Sistem Ekonomi Dunia

1. Zakat Sebagai Antitesis Kapitalisme (*Riba*)

Zakat merupakan salah satu sistem keuangan masyarakat yang memegang peranan penting bagi kehidupan sosial. Substansi zakat sesungguhnya meliputi bidang moral, sosial, dan ekonomi. Secara moral, zakat mengikis habis ketamakan dan keserakahan si kaya. Secara sosial, zakat bertindak sebagai alat khas Islam untuk menghapuskan kemiskinan dari masyarakat dengan menyadarkan tanggung jawab sosial mereka yang kaya. Secara ekonomis, zakat mencegah penumpukan kekayaan yang mengerikan di tangan segelintir orang.²⁶

Menurut Al-Maudûdî, zakat adalah salah satu unsur terpenting dalam sistem ekonomi Islam. Ia adalah unsur terpenting kedua setelah sembahyang. Al-Qur'an telah menegaskan, barang siapa menyimpan harta kekayaan, tidaklah halal baginya sebelum dikeluarkan zakatnya.

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (التوبة : ١٠٣)

Artinya:

“Ambillah sedekah dari harta mereka, dengan sedekah itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka” (Q.S. At-Taubah: 103).

²⁵ Abul A'la Al-Maudûdî, *Islam Way.*, hal.70-71.

²⁶ Abdul Mannan, *Teori dan Praktek.*, hal.. 256.

Islam menghendaki agar kekayaan tidak dibiarkan terkumpul di salah satu tempat dalam masyarakat. Bagi orang-orang yang memperoleh kekayaan karena kebetulan nasib mereka baik atau karena kecakapan, tidak seyogianya menyimpannya dan tidak seyogianya untuk tidak membelanjakan di jalan yang memungkinkan bagi orang yang tidak mempunyai nasib baik akan memperoleh bagian yang cukup dari kekayaan masyarakat. Islam mewajibkan atas tiap-tiap orang dalam kualitasnya sebagai individu untuk menolong orang yang memerlukan pertolongan di antara karib kerabatnya dan lain-lainnya menurut kadar kemampuannya. Pedagang, pengusaha industri, tukang, dan pemilik tanah harus menunaikan kewajiban mereka terhadap orang-orang yang dipekerjakan untuk melayani pekerjaan mereka dengan secukupnya.²⁷

Zakat memiliki faedah yang banyak. Faedah zakat yang paling menonjol adalah agar kaum muslimin memiliki sikap saling menolong dan merasa ada persamaan di kalangan mereka, sehingga tidak ditemukan lagi orang yang kekurangan pakaian, lapar, dan terhina. Melalui zakat, orang kaya menjamin orang miskin secara otomatis, tanpa harus menengadahkan tangan bagi orang miskin untuk minta bantuan. Islam memberi suatu pemahaman bahwa sesungguhnya di dalam harta kekayaan seseorang terdapat hak-hak anak yatim, janda-janda tua, dan fakir miskin. Di dalam harta kekayaan seseorang juga terdapat hak bagi orang-orang yang kuat bekerja namun tidak ada jalan bagi mereka untuk mendapatkan pekerjaan untuk mendapatkan uang. Di dalam

²⁷ *Ibid*, hal. 113.

harta kekayaan juga terdapat hak bagi anak-anak yang, tetapi mereka tidak mempunyai biaya untuk menuntut ilmu, karena kemiskinan mereka.²⁸ Dengan kata lain, zakat sesungguhnya bisa difungsikan sebagai sarana untuk menolong orang yang sedang mengalami kesusahan, orang yang belum memiliki pekerjaan, dan juga untuk membantu biaya pendidikan.

Sebagai kekuatan keuangan negara, zakat bisa berfungsi sebagai pajak dan menjadi sumber pendapatan utama negara Islam. Zakat bukan tidak mungkin dijadikan sebagai ukuran fiskal utama dalam rangka memecahkan masalah ekonomi secara umum.²⁹ Al-Maudûdî menyebut zakat sebagai sebuah “asuransi sosial” yang harus diwujudkan dan bisa dikerjakan di bawah pengawasan negara. Mengenai sumber-sumber keuangan yang dibutuhkan oleh asuransi sosial ini Islam memberikan beberapa jalan.

Pertama, bagi orang-orang yang telah mengumpulkan kekayaan lebih dari satu *nishab* diwajibkan untuk mengeluarkan zakat kekayaannya sesuai dengan ketentuannya, yaitu 2,5%. *Kedua*, bagi orang yang memiliki tanah diwajibkan mengeluarkan zakat tanahnya, yaitu 10% dari hasilnya bila tanah itu diberi air dari langit atau dari sungai, dan 5% bila diairi dari sumur atau seumpamanya yang memerlukan biaya lebih besar. *Ketiga*, setiap pedagang atau pengusaha

²⁸ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Prinsip-prinsip Islam*, alih bahasa Abdullah Suhaili Cet I (Bandung: Al-Ma'arif, 1991), hal. 115.

industri diwajibkan mengeluarkan zakat harta perdagangannya, yaitu 2,5 %. *Keempat*, setiap orang yang memiliki sejumlah binatang ternak yang dilepas di padang rumput yang lebih dari satu nishab diwajibkan menyerahkan kepada pemerintah sebagian dari kekayaan hewannya. *Kelima*, pemerintah diwajibkan memungut seperlima dari bahan pertambangan atau benda-benda purbakala. *Keenam*, pada masa perang diwajibkan menyisihkan seperlima dari harta rampasan perang untuk tujuan ini.

Apa yang telah disebutkan di atas adalah cara bagaimana orang Islam membantu orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit, anak-anak yatim, dan janda-janda. Adanya sikap saling menolong di antara sesama manusia mempunyai implikasi positif dalam kehidupan di dunia ini. Artinya, seorang muslim tidak perlu khawatir dan gelisah untuk memikirkan hari esoknya.

Orang kaya yang tidak mengakui hak-hak "orang lain" atas harta-hartanya sama dengan telah melakukan perbuatan "dzalim". Islam membenci orang seperti ini, dan prinsip-prinsip Islam memerangi sikap egoisnya. Egoisme yang muncul dalam perilaku dzalim tidak lain adalah tabiat orang-orang kafir. Dalam konteks sekarang ini, perbuatan mereka itu persis dengan sistem kapitalisme yang sedang hegemoni sistem perekonomian dunia, yakni mereka menyimpan semua kekayaan untuk dibungakan (diribakan), dan menyedot semua kekayaan orang lain untuk diri mereka. Bagi kaum muslimin; agama

²⁹ Irfan Mahmud Ra'ana, *Sistem Ekonomi Pemerintahan Umar Ibn Al-Khatab*, alih bahasa Mansuruddin Djoely, Cet I (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1990),

telah mengajarkan, “Apabila kamu dikaruniai Allah rezeki yang berlebih dari kebutuhanmu, maka janganlah kamu simpan, tetapi berikanlah kepada saudara-saudaramu yang tidak punya, supaya mereka dapat menutupi hajat mereka, dan kembali dapat mencari penghidupan mereka, seperti kamu mencari penghidupanmu”.³⁰

Islam, sebagaimana agama-agama *samawi* lainnya, mengharamkan riba.³¹ Pada zaman jahiliyah, praktik riba sudah sedemikian marak. Rasulullah sendiri pada waktu itu sempat menemui dan mengalami praktik riba. Di antara contoh praktik riba pada zaman jahiliyah adalah ungkapan seseorang dalam kasus hutang-piutang, “Saya akan memberi kepada anda sedemikian banyak, jika anda memberikan kepada saya perpanjangan waktu”.³² Pada masa sekarang ini, praktik riba sangat terkait dengan sistem kapitalisme.

Al-Maudûdî melakukan kritik tajam terhadap sistem ekonomi kapitalisme yang membenarkan bagi individu-individu untuk menumpuk kekayaan, misalnya, dengan jalan riba. Kapitalisme menganggap bahwa riba merupakan bentuk yang sah bagi perdagangan dan satu-satunya struktur yang sehat bagi sistem keuangan seluruhnya.

hal.85.

³⁰ *Ibid*, hal. 116.

³¹ Lihat Ahmad Muhammad Al-Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karim, *Sistem Ekonomi Islam, Prinsip-prinsip dan Tujuannya*, alih bahasa Abu Ahmadi dan Anshori Umar Sitanggal, Cet I (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), hal. 85.

³² Pembahasan riba dalam perspektif modern telah banyak dilakukan oleh para pemikir. Lihat Abdul Mannan, *Teori dan Praktik Ekonomi Islam*, alih bahasa M. Nastangin, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), hal.118-123.

Riba adalah kelebihan yang didapat dari modal yang memang telah disebut oleh al-Qur'an dengan kata "riba". Al-Maudûdî mengemukakan tiga unsur riba, yaitu tambahan atas modal, ketentuan banyaknya tambahan itu ditentukan berdasarkan waktu (tempo), dan ketentuan tambahan itu menjadi syarat dalam transaksi.³³

Alasan logis-ekonomis³⁴ yang dipakai oleh para periba sebagai dasar untuk membenarkan perbuatan riba adalah alasan yang tidak masuk akal. Alasan itu tidak memenuhi prinsip keadilan, tidak meringankan beban manusia dan secara substansial tidak mempunyai kemanfaatan sama sekali bagi kedua belah pihak. Riba merupakan buah dari kebakhilan dan akibat dari pengumpulan harta. Sikap Islam terhadap masalah kebakhilan ini sudah jelas, seperti dalam firman Allah:

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ . (آل عمران: ١٨٠)

Artinya:

"Sekali-kali janganlah orang bakhil dengan harta yang Allah berikan kepada mereka dari karunia-Nya menyangka, bahwa kebakhilan itu baik bagi mereka. Sebenarnya kebakhilan itu adalah buruk bagi mereka" (Q.S. Ali Imran: 180)

³³ Abul A'la Al-Maudûdî, *Al-Riba*, (Beirut. Dar-Al Fikr, t.t.) hal. 80 – 82.

³⁴ Alasan para pembela riba di antaranya adalah, orang yang telah memberikan pinjaman kepada orang lain, telah meletakkan hartanya dalam posisi yang berbahaya, mengutamakan kepentingan orang lain di atas kepentingannya sendiri, mengesampingkan kepentingannya sendiri. Karena itulah, sang peminjam diwajibkan membayar bunga kepada si pemberi pinjaman, sebagaimana yang berlaku dalam pinjam-meminjam dan sewa-menyewa. Selengkapannya tentang masalah ini dapat dilihat dalam, Abul A'la Al-Maudûdî, *Al-Riba*, hal.9-22..

Ayat tersebut merupakan petunjuk yang penting tidak diperkenalkannya sistem kapitalisme yang penuh dengan praktik riba. Hal itu disebabkan ada beberapa kemudharatan yang ditimbulkan oleh riba, baik dari segi moral, sosial, peradaban, maupun ekonomi.³⁵

Secara moral atau secara psikologis, riba dipengaruhi oleh sifat-sifat egoisme, kikir, sempit dada, hati yang membatu, memperhambakan diri kepada harta, rakus kepada benda, dan sifat-sifat rendah lainnya. Pekerjaan riba selalu berada di bawah pengaruh sifat-sifat ini sampai mendarah daging pada diri seseorang, seiring dengan kemajuan dan sukses yang dicapai oleh perdagangan riba. Hal ini sangat berbeda dengan praktik zakat didasarkan dan dipengaruhi oleh kedermawanan, murah hati, mengutamakan kepentingan orang lain, kasih-mengasihi, tolong-menolong, luas hati, lapang dada, tinggi semangat, dan sifat-sifat mulia lainnya.

Kemudharatan riba dari aspek peradaban dan sosial dapat dilihat ketika terjadi perselisihan karena sikap egois dalam bermuamalah. Sikap egois itu termanifestasi, misalnya, ketika seseorang mau menolong orang lain semata-mata karena suatu keuntungan bagi dirinya. Ketidakmampuan, kesempitan, dan kesulitan seseorang dijadikan objek untuk mencari kekayaan dan keuntungan bagi kepentingan golongan kaya dan mampu. Fenomena tersebut sangat jauh menyimpang dengan praktik yang dikonstruksi atas dasar tolong-menolong,

³⁵ Pembahasan berikut akan menjelaskan kemudharatan-kemudharatan yang ditimbulkan oleh riba, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Maudûdî. Lihat Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Al-Riba*, hal. 40-60.

kasih-mengasihi, jamin-menjamin, dan pergaulan sesama anggotanya dengan bersendikan sifat kedermawanan dan tangan terbuka.

Dalam konteks ekonomi, kemudaranan riba terletak pada ketergantungan kehidupan sosial dengan hutang piutang, yang telah dilakukan oleh banyak orang dengan berbagai macam corak dan bentuk. Diterangkan oleh Al-Maudûdî bahwa di antara corak dan bentuknya adalah pinjaman orang yang mempunyai kebutuhan, pinjaman para pedagang dan pengusaha industri, pinjaman pemerintah kepada warga negaranya, dan pinjaman pemerintah dari luar negeri. Artinya, orang yang mempunyai kebutuhan namun ia hanya mempunyai penghasilan kecil, dan kemudian meminjam modal kepada seorang periba, niscaya dijadikan sebagai sarana oleh para kapitalis untuk menguasai sebagian besar penghasilannya dan memungkinkan bagi para kapitalis untuk memonopolinya, sehingga mereka hampir-hampir tidak memperoleh jaminan hidup dari penghasilannya. Belum lagi kemudian terjadi pelecehan-pelecehan, pelanggaran hak asasi manusia dan ditelantarkannya pendidikan anak-anak. Dari sisi ini, muamalah yang terjadi antara seorang periba dengan si peminjam tidak saja merupakan bentuk kedzaliman, tetapi kemudaranan yang paling besar bagi ekonomi masyarakat.

Kemudaranan lain dari segi ekonomi adalah bahwa riba tidak mau terjun ke dalam usaha-usaha yang memang sangat dibutuhkan oleh kemaslahatan umum yang tidak banyak memberi keuntungan kepada pemiliknya. Praktik riba yang diambil oleh pedagang, pengusaha industri, dan pengusaha lainnya hanya

untuk dikembangkan dalam usaha-usaha produktif yang hanya menguntungkan dirinya sendiri. Praktik riba mengarahkan modal mengalir ke dalam usaha-usaha yang mendatangkan keuntungan yang berlimpah-limpah bagi pemiliknya.

Kemudaran yang disebabkan oleh pinjaman pemerintah dari warga negaranya (obligasi), menurut Al-Maudûdî, adalah bahwa kekayaan dan perekonomian umat mengalir dari golongan yang fakir menuju golongan yang kaya. Padahal, yang dikehendaki oleh kemaslahatan umat adalah kekayaan mengalir dari yang kaya kepada yang miskin. Adapun kemudaran yang disebabkan oleh pinjaman pemerintah dari luar negeri adalah adanya implikasi yang lebih buruk bagi rakyat, yaitu hutang-hutang tersebut bersama bunga-bunganya dibebankan kepada rakyat, misalnya, dengan menaikkan pajak dan menunda keperluan-keperluan lainnya. Hal ini tentu saja lebih membawa kemudaran yang lebih massif bagi suatu negara.

Demikianlah di antara kemudaran-kemudaran yang disebabkan oleh riba, yang telah menghalangi kebaikan dan meniadakan harapan orang-orang miskin yang memerlukan bantuan orang lain, karena riba mengambil keuntungan dari ketidakmampuan orang lain. Selain itu, riba telah memutuskan keterkaitan antara kekayaan dan usaha (antara harta dan kerja). Artinya, orang yang telah memiliki kekayaan, ia telah mendapatkan keuntungan tanpa usaha.³⁶

³⁶ Murtadha Muthahari, *Asuransi dan Riba*, alih bahasa Irwan Kurniawan, Cet I (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hal. 14.

Padahal, Islam menginginkan agar manusia selalu berusaha dan bekerja dalam memenuhi kebutuhannya.

Al-Maudûdî menyangkal anggapan kapitalis yang berkeyakinan bahwa apabila mengumpulkan harta dengan meminjamkannya kepada orang lain dengan riba (bunga) maka kekayaannya akan menjadi banyak. Menurut Al-Maudûdî, harta akan berkurang dengan riba dan tidak bertambah. Ia mengutip firman Allah :

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ بِالْصَّدَقَةِ (البقرة: ٢٧٦)

Artinya:

Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah yaitu ditambah banyaknya dan dikembangkannya. (Q.S. Al-Baqarah : 276)

Bahkan dalam al-Qur'an, kata-kata yang dipakai untuk menyatakan pengharaman riba lebih keras dibanding kata-kata yang dipakai al-Qur'an untuk melarang perbuatan-perbuatan munkar dan maksiat lainnya. Berdasarkan pertimbangan itulah, Rasulullah memperkeras larangan melakukan riba dan beliau berusaha terus-menerus untuk membasminya di masyarakat.³⁷

Mengenai pengharaman riba ini, sebagaimana terdapat dalam pemikiran-pemikiran Al-Maudûdî, ada tiga rahasia pengharaman riba. *Pertama*, bagi diri sendiri, bahwa dengan riba orang akan mempunyai sifat individualis, hanya memikirkan kepentingannya sendiri dan tidak peduli dengan kepentingan orang lain. *Kedua*, efek negatif bagi masyarakat, bahwa dengan melakukan riba, akan memunculkan kebencian dan permusuhan, dan sebaliknya, sifat saling

³⁷ Abul A'la Al-Maudûdî, *Al-Riba*, hal. 86.

menolong dan cinta-mencintai sebagaimana dianjurkan oleh agama akan musnah. *Ketiga*, adalah pemborosan. Seorang pelaku riba mempunyai sifat pemboros, sebuah sifat yang jelas-jelas dilarang oleh agama. Sudah menjadi kebiasaan bahwa seseorang yang mendapat harta dengan jalan yang mudah, biasanya akan menghambur-hamburkannya, yang berarti akan memunculkan sifat-sifat pemboros.³⁸

Alasan pengharaman riba lainnya adalah bahwa uang hanya dibuat untuk dijadikan standar penetapan harga dan alat tukar. Uang itu sendiri tidak mempunyai nilai intrinsik. Kalau ia memiliki nilai intrinsik, maka ia tidak akan memerankan sebagai uang, karena sama dengan benda-benda niaga yang lain. Setiap barang niaga mungkin diperlukan bendanya untuk memenuhi salah satu kebutuhan, tetapi uang tidak diperlukan bendanya. Yang juga termasuk praktik riba adalah jika seseorang mendapatkan uang dari uang, dari uang yang sedikit memperoleh uang yang banyak. Ini adalah kufur nikmat karena menggunakan sesuatu tidak sesuai dengan fungsinya. Sebaliknya, syukur adalah menggunakan sesuatu sesuai dengan fungsinya.³⁹

Selama ini paling tidak ada dua pandangan mengenai riba, yakni riba dalam pengertian konsumtif dan riba dalam pengertian produktif. Riba konsumtif adalah riba yang diambil dari si pemberi pinjaman (kreditor) untuk konsumsi dan digunakan untuk keperluan pribadi semata-mata. Riba produktif

³⁸Lihat Khoiruddin Nasution, *Riba dan Poligami*, Cet I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal.53-54.

³⁹ Pernyataan itu dikutip oleh Murtadha Muthahari. Lihat Murtadha Muthahari, *Asuransi*, hal. 29.

adalah riba yang digunakan dan dikembangkan dalam perdagangan dan/atau usaha-usaha ekonomi lainnya. Ada pandangan bahwa riba produktif itu tidak bertentangan dengan akal, moral, perikemanusiaan dan prinsip-prinsip ekonomi, bahkan halal. Al-Maudûdî mengecam praktik riba, tidak terkecuali riba produktif. Al-Maudûdî juga menolak riba yang diberlakukan pada sistem perbankan modern, meskipun perbankan modern berdalih bahwa sistem riba sekarang ini berbeda dengan sistem riba pada masa lalu.⁴⁰

Pernyataan Al-Maudûdî yang sangat tegas dan tajam adalah ketika ia membandingkan riba pada masa lalu dan masa kini. Al-Maudûdî menyatakan bahwa perbedaan antara riba masa lalu dengan riba sekarang adalah, jika zaman dulu mereka (para periba) merampok orang dengan cara sendiri-sendiri, maka sekarang ini mereka datang merampok dengan cara bersama-sama melalui sebuah sistem. Zaman dulu para “perampok” tidak membawa alat pembongkar tembok dan membunuh manusia, kecuali dari dan oleh mereka sendiri. Sekarang, masyarakat sendiri telah mempersenjatai “perampok-perampok” yang terorganisasi itu dengan “alat-alat besar” dan “senjata-senjata tajam” (dengan sistem dan perundang-undangan) untuk membongkar rumah mereka dan membinasakan jiwa mereka semua dengan menerima upah. Karena kepicikan akal dan kelemahan perundang-undangan dan unsur-unsur pemerintahan, para bankir memberikan upah kepada orang-orang miskin di tempat yang “terang”, tetapi melancarkan serangan dan merampas harta benda

⁴⁰ Abul A’la Al-Maudûdî, *Al-Riba*, hal.6-7.

mereka di tempat yang “gelap”. Upah ini dimaksudkan supaya kita mau mengatakannya suci dan legal.⁴¹

Al-Maudûdî menegaskan, eksekusi sosial-ekonomi dari perilaku orang yang melipatgandakan uangnya (riba) dan menggunakannya untuk perdagangan dan industri, telah menyebabkan umat manusia terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, kasta minoritas, yang hidup berkelebihan dan memiliki sumber-sumber kehidupan lebih dari kebutuhan. Kelompok ini menggunakan sumber-sumber keuangan untuk selalu mengembangkannya sehingga dapat menguasai sumber-sumber lain yang belum dikuasai sebelumnya. *Kedua*, kelompok mayoritas, terdiri dari kelompok-kelompok yang hanya dapat menutupi kebutuhannya secara cukup, kelompok yang tidak dapat memenuhi kebutuhan hidupnya, kelompok miskin yang hidup dalam kemelaratan dan tidak dapat menutupi kebutuhannya sama sekali.⁴²

Ada banyak perbedaan antara mentalitas Islam dan mentalitas kapitalis. Bahkan bukan hanya perbedaan, melainkan berlawanan. Bisa dilihat bahwa di hati kaum kapitalis tidak pernah terlintas ada orang yang mau meminjamkan uangnya kepada orang lain tanpa bunga, apalagi memberi bantuan secara sukarela. Dalam operasionalnya, para kapitalis bukan hanya memungut bunga

⁴¹*Ibid*, hal. 77-78. “Terang” di sini bisa dimaknai sebagai sistem dan perundang-undangan hitam-putih. “Gelap” bisa dimaknai sebagai maksud-maksud di balik sistem dan perundang-undangan yang ternyata menyekik dan menindas orang-orang miskin.

⁴² Abu Al-A’la Al-Maudûdî, *Islam dan Dilema*, hal. 39.

atas piutangnya saja, melainkan juga menyita semua kekayaan yang dimiliki oleh orang yang berhutang jika ada sesuatu masalah. Adapun mentalitas yang diajarkan oleh Islam adalah menganjurkan kepada umatnya agar mengeluarkan hartanya, paling tidak untuk kepentingan zakat, dan meminjamkan uangnya, tidak hanya kepada orang yang membutuhkan saja, tetapi juga memberikan penangguhan pembayarannya sampai pada waktu yang lapang, jika ia dalam keadaan kesukaran. Bila mungkin, bahkan perlu menyedekahkan piutang itu, jika seseorang dalam kesukaran dan tidak mampu membayar. Hal ini sesuai dengan firman Allah berikut ini.

وَأِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا
خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرة: ٢٨٠)

Artinya;

"Jika (orang yang berhutang) itu dalam kesukaran, maka berilah penangguhan sampai dia berkelapangan, dan menyedekahkan (sebahagian atau semua hutang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui" (Q.S. Al-Baqarah: 280).

Al-Maudûdî mengkritik pola mekanisme "koperasi" dalam kapitalisme, yang hanya memberikan pertolongan pinjaman kepada anggotanya saja dengan bunga yang lebih rendah dari pasar. Padahal untuk menjadi anggota koperasi seseorang harus membayar sejumlah uang sebagai persyaratan. Hal itu berarti bahwa jika seseorang tidak memiliki uang, orang umum tidak akan bisa menjadi anggota koperasi dan tidak akan mendapatkan kesempatan memperoleh bantuan dan pertolongan.

Sebaliknya, koperasi dalam sistem ekonomi Islam bukan saja mengharuskan kepada orang yang berkelapangan dan mempunyai kelebihan untuk memberikan pinjaman kepada saudara-saudaranya yang berada dalam kesukaran, melainkan mereka juga wajib memberikan pertolongan kepada mereka. Oleh sebab itu, *gharimin* (orang-orang yang terlibat dengan hutang) dimasukkan sebagai salah satu golongan yang berhak menerima zakat. Hal itu dalam rangka untuk melunasi hutang orang-orang yang berhutang.

Jadi, zakat memiliki fungsi sosial yang luar biasa. Praktik zakat merupakan antitesis dari praktik kapitalisme yang tidak mengenal unsur ibadah dan unsur membantu kesulitan sesama manusia. Sebaliknya, zakat justru menekankan kepedulian sosial, membantu kemiskinan, dan meringankan beban kehidupan orang lain.

2. Waris sebagai Antitesis Sosialisme (Serba Negara)

Dalam tradisi dan adat istiadat (feodal) yang berlaku di India, harta waris hanya kepada anak laki-laki saja, sedangkan anak perempuan tidak mendapatkannya sama sekali. Bahkan kadang-kadang harta waris hanya dimiliki oleh anak laki-laki tertua dan yang lainnya tidak mendapatkannya.⁴³

Sistem ekonomi Sosialis tidak mengakui adanya waris kecuali dalam hal-hal yang sepele. Mereka boleh membelanjakan hartanya untuk kebutuhan mereka, namun mereka tidak diperbolehkan menanamkan hartanya pada

perusahaan dagang dan industri yang memberikan keuntungan kepadanya untuk menambah kekayaannya tanpa melalui perantara pemerintah dan ia boleh mewariskan kekayaannya itu untuk ahlinya.⁴⁴

Hukum Islam tentang harta warisan telah banyak mengubah filsafat pembagian kekayaan, baik secara langsung maupun tidak langsung.⁴⁵ Secara meyakinkan, Al-Maudûdî menyatakan bahwa Islam lebih maju selangkah dalam mendistribusikan kekayaan. Artinya, pengeluaran harta itu bukan hanya untuk keperluan pribadi, melainkan juga untuk kepentingan sosial di jalan Allah.⁴⁶ Seperti halnya zakat, sistem hukum waris menjadi faktor terpenting dalam distribusi kekayaan.⁴⁷

Hikmah yang terkandung dalam hukum waris mencakup tiga komponen, yakni kemaslahatan individu, keluarga, dan masyarakat.⁴⁸ Berdasarkan hukum ini, Islam menghendaki apabila ada seseorang yang meninggal dunia dengan meninggalkan harta kekayaan, hendaknya hak atas harta itu diberikan kepada karib kerabatnya yang terdekat. Jika tidak ditemukan kerabat terdekat, maka diberikan kepada pihak-pihak yang memang sudah ditentukan oleh al-Qur'an, termasuk ada kemungkinan diberikan kepada "*haitul-mal*" untuk kemaslahatan

⁴³ Abu Al-A'la al-Maududi, *Usus al-Iqtishad*, hal. 122.

⁴⁴ *Ibid*, hal. 77.

⁴⁵ Abdul Mannan, *Teori dan Praktek*., hal. 134.

⁴⁶ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Usus Al Iqtishad*, hal.132.

⁴⁷ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam dan Dilema*., hal.82.

⁴⁸ Yusuf Qardawi, *Peran Nilai*., hal.367.

umat,⁴⁹ sebagaimana juga ditegaskan oleh Ibnu Taimiyah bahwa sejumlah kekayaan yang tidak mempunyai ahli waris bisa digunakan untuk kepentingan umum.⁵⁰

Sistem hukum Islam ini berbeda sekali dengan prinsip hukum sistem ekonomi sosialisme dan kapitalisme. Sistem hukum ekonomi sosialisme kurang memperhatikan hak-hak individu, sementara sistem hukum kapitalisme hanya mempunyai prinsip untuk menumpuk kekayaan. Seorang milyuner yang meninggal dunia dalam sistem yang bukan Islam akan membuat kekayaan itu menumpuk tanpa terbagi (kapitalisme) atau terbagi semua tanpa memperhatikan hak individu keluarganya (sosialisme).⁵¹

Kaum sosialis menolak prinsip pewarisan dan hampir tidak mengakuinya. Mereka berargumen bahwa warisan adalah memindahkan harta kepada orang yang tidak berhak sama sekali untuk mendapatkannya. Menurut mereka, hal ini bertentangan dengan prinsip keadilan dan kesamaan kesempatan. Disamping itu, anak-anak orang kaya mempunyai perilaku yang membahayakan masyarakat dalam mengkonsumsi kekayaan yang mereka warisi disamping perbuatan tolol.⁵²

Argumen kaum sosialis tersebut, menurut Al-Maudûdî, adalah dalih untuk menguasai hak-hak milik. Jika dalam sistem kapitalisme harta dikuasai oleh

⁴⁹ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Usus Al Iqtishad.*, hal.132.

⁵⁰ A.A. Islahi, *Konsep Ekonomi.*, hal. 234.

⁵¹ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam dan Dilema.*, hal.85.

⁵² Yusuf Qardawi, *Peran Nilai.*, hal. 379.

beberapa kalangan kapitalis, maka dalam sistem sosialis yang itu juga menumpuk dalam satu tangan, yaitu negara. Pemilik-pemilik pabrik dan tuan-tuan tanah hilang, tetapi muncul satu pihak (baik sebagai pemilik pabrik maupun sebagai tuan tanah) yang menguasai hak milik yaitu negara.⁵³ Dengan alasan ini bisa dipahami mengapa kalangan sosialis bermaksud menghapuskan institusi keluarga,⁵⁴ karena keluarga dianggap akan menyebabkan kekayaan tidak bisa dikuasai secara mutlak.

Sistem kapitalisme memaklumi adanya penimbunan kekayaan, sementara itu, Islam berpandangan bahwa kekayaan harus didistribusikan dan disirkulasikan kepada masyarakat serata mungkin. Islam tidak memperbolehkan adanya monopoli atas sumber-sumber kekayaan, baik secara individu maupun kelompok, tetapi Islam memberikan kepada masyarakat hak yang sama untuk memperoleh bagian yang layak dari padanya.⁵⁵ Dalam hal ini, waris juga berarti menghindari penumpukan harta pada satu pihak dan menghindari berhentinya kekayaan pada golongan-golongan tertentu.

Menurut Al-Maudûdî, Islam mempunyai tujuan untuk membagikan kekayaan dan meratakannya sampai peredaran dan perputaran kekayaan itu menjadi mudah dan lancar. Melalui hukum waris Islam, penumpukan harta tidak terjadi pada satu pihak (misalnya pada pihak yang kaya atau tuan tanah) dan sekaligus juga tidak menelantarkan individu-individu, karena hak individu

⁵³ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam dan Dilema*, hal.48.

⁵⁴ Yusuf Qardawi, *Peran Nilai*, hal. 370.

masih sangat diperhatikan.⁵⁶ Waris adalah salah satu faktor penyebab pemilikan harta,⁵⁷ sekalipun sebelumnya seseorang tidak memilikinya dan tidak pernah mengusahakannya.

Mengenai waris ini, Al-Maudûdî mengutip firman Allah dalam surat An-Nisa': 7-14. Ayat inilah yang menjadi landasan hukum waris. Keyakinan Al-Maudûdî tentang distribusi kekayaan dengan hukum waris dapat dilihat dari argumennya, bahwa uang dalam sistem Islam—banyak atau sedikit—tidak lama akan terbagi kepada pecahan-pecahan kecil setelah melalui tiga jenjang keturunan. Uang itu pasti terpecah-pecah dan dibagi merata.⁵⁸

Keyakinan Al-Maudûdî tersebut adalah masuk akal, karena syariat Islam telah menetapkan aturan waris dengan bentuk yang sangat teratur dan adil. Aturan waris menetapkan hak kepemilikan harta bagi setiap individu, baik laki-laki maupun perempuan dengan cara yang legal. Syariat Islam juga telah menetapkan hak pemindahan kepemilikan seseorang sesudah meninggal dunia kepada ahli warisnya, dari seluruh kerabatnya dan nasabnya, tanpa membedakan antara laki-laki, perempuan, besar atau kecil.⁵⁹

⁵⁵ Mufti Muhammad Shafi, *Distribusi*, hal. 17.

⁵⁶ Abu Al-A'la Al-Maudûdî, *Islam Way*, hal. 79.

⁵⁷ Taqiyy Al-Din Al-Nabhani, *Al-Nizham al-Islami*, hal. 116.

⁵⁸ Abul A'la Al-Maudûdî, *Islam dan Dilema*, hal. 85-86.

⁵⁹ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Pembagian Waris Menurut Islam*, alih bahasa A.M. Basalamah, Cet I (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 32.

Al-Maudûdî menyatakan bahwa dahulu orang belum dapat memahami sebagian besar hukum-hukum tentang waris dan kemaslahatan yang ditimbulkannya. Sekarang ini, banyak orang telah menjalankannya secara meyakinkan, baik di negara Islam maupun di negara lain. Al-Maudûdî memberikan contoh apa yang terjadi di Rusia. Disebutkan bahwa, menurut undang-undang pusaka yang paling baru di Rusia, ahli waris adalah anak-anak, suami/isteri, dua orang tua, saudara laki-laki, saudara perempuan, dan anak-anak angkat. Ditetapkan juga dalam undang-undang itu bahwa si mati boleh mewasiatkan supaya peninggalannya dibagikan kepada keluarga-keluarganya yang dekat, yang membutuhkannya, dan kepada badan-badan swasta, sedangkan keluarga-keluarga terdekat lebih berhak untuk menerima peninggalannya. Selain itu, dilarang membuat wasiat yang bertujuan meniadakan “hak pusaka” bagi anak-anak yang belum dewasa atau ahli waris yang miskin⁶⁰. Inilah yang telah terjadi di Rusia, sebuah negara komunis yang sebelumnya menentang keras hukum-hukum tentang waris yang dibawa oleh Islam.

Dengan demikian, adalah masuk akal jika sistem waris yang dibawa oleh Islam menjadi alternatif bagi sistem-sistem waris lain yang tidak sesuai dengan syariat, yang menerapkan ketidakadilan dan mengesampingkan orang tua dan perempuan dari warisan. Tidak diragukan lagi, Islam menerapkan kesamaan, yang memberikan hak-hak perempuan dalam berbagai kapasitas, baik sebagai ibu, saudara perempuan, anak perempuan, maupun janda. Salah satu perubahan

⁶⁰ Abul A'la Al-Maudûdî, *Riba*, hal. 10.

besar yang dilakukan oleh Islam adalah mengangkat perempuan dalam kehidupan, baik moral dan posisi sosialnya, maupun memberikan hak warisan kepada janda, ibu, anak perempuan dan saudara perempuan.⁶¹

D. Kritik terhadap Pemikiran Ekonomi Al-Maudûdî

Setelah mengamati dan menganalisis pemikiran ekonomi Al-Maudûdî, ada beberapa yang penting untuk dikritisi. Yaitu:

Pertama, bahwa penulisan buku Al-Maududi yang berjudul *Usus al-Iqtishad bayn al-Islam wa al-Nuzhm al-Mu'ashirah*⁶² dimulai suatu bagian yang mengeritik dengan pedasnya terhadap sistem ekonomi kapitalisme dan sosialisme. Hal ini serupa dengan penulis-penulis Muslim lainnya, seperti Yusuf al-Qardhawi⁶³ dan Taqiyyu al-Din al-Nabhani⁶⁴ yang karya tulisnya dikutip juga dalam tesis penulis ini. Artinya jalan pikiran mereka seirama, yaitu melakukan kritik terlebih dahulu terhadap sistem ekonomi kapitalisme dan sosialisme, lalu mengupas sistem ekonomi Islam sebagai alternatif. Hanya saja kelebihan Al-Maududi adalah melakukan kritik juga terhadap sistem ekonomi feodalisme, fasisisme, dan nazisme. Sementara kelemahannya adalah ketika membicarakan sistem ekonomi non Islam, Al-Maududi membicarakan dalam tataran teoritik dan empirik,

⁶¹ M. Mustafa Khan, *Islamic Law Of Inheritance*, (India: Kitab Bhavan, 1989), hal. 12.

sementara sistem ekonomi Islam sebagai alternatif ia membicarakannya secara normatif.

Kedua, ada satu hal yang kurang –atau mungkin tidak sama sekali—dibicarakan oleh Al-Maudûdî yaitu masalah wakaf. Padahal, masalah wakaf ini adalah salah satu ajaran Islam yang dimaksudkan untuk memberi solusi juga atas berbagai persoalan hak milik di kalangan umat Islam, terutama untuk kepemilikan umat. Wakaf adalah menahan sesuatu benda yang kekal zatnya, dan diambil manfaatnya guna kebaikan umat. Wakaf adalah memindahkan hak milik pribadi menjadi milik suatu badan yang memberikan manfaat bagi masyarakat. Selain untuk tujuan kemanusiaan (kemajuan pembangunan untuk generasi yang ada dan setelahnya), wakaf juga mempunyai tujuan untuk amal jariyah yang pahalanya senantiasa akan mengalir selama hak milik itu dimanfaatkan oleh manusia. Wakaf bisa diberikan kepada fakir-miskin, ulama, murid-murid, masjid-masjid, sekolah-sekolah, untuk membikin jalan, jembatan, gedung-gedung, dan hal-hal lain yang bersifat untuk kemaslahatan umum.⁶⁵

Wakaf adalah salah satu institusi ekonomi yang berdasarkan ajaran Nabi bahwa “jika manusia meninggal dunia, maka terputuslah amalnya kecuali dari tiga

⁶² Lihat Abu al-A'la al-Maududi, *Usus al-Iqtishad*, hal. 19-74 dan hal. 16, Jan hal. 76.

⁶³ Yusuf al-Qardhawi, *Musykilat al-Faqri*, hal. 32-35.

⁶⁴ Taqiyyu al-Din al-Nabhani, *Al-Nizham al-Iqtishad*, hal. 15-36.

hal; *shadaqah jariyah*, ilmu yang bermanfaat, atau anak shalih yang mendoakan orang tuanya”. Dengan wakaf inilah, kepedulian sosial dan kesetiakawanan yang sejati dalam masyarakat semakin terpupuk, sehingga lahir sikap kasih sayang dan sikap saling menolong antara satu dengan yang lain.⁶⁶

Di negara-negara lain, seperti Mesir, Saudi Arabia, dan di beberapa negara Timur Tengah lainnya, masalah wakaf ini mendapat perhatian serius, bahkan mereka melakukan wakaf modal dan dimasukkan dalam administrasi negara dalam bentuk suatu kementrian tersendiri. Ketika berbicara tentang masalah pemerataan dan perputaran ekonomi, maka wakaf sesungguhnya menjadi bagian yang sangat penting. Amir Hasan Siddiqi memasukkan wakaf sebagai bagian dari sistem ekonomi Islam.⁶⁷

Ketiga, bahwa pemikiran ekonomi Al-Maudûdî kurang memperhatikan basis ilmiah ekonomi Islam, tetapi Al-Maudûdî lebih memperhatikan potensinya. Al-Maudûdî tidak pernah berupaya mengembangkan basis ilmu ekonomi untuk dunia Islam, namun ia lebih memandang ekonomi Islam sebagai penerapan hukum Islam pada soal-soal seperti waris, riba, dan hak pekerja. Oleh karena itu, ada yang menilai –seperti Sayyid Vali Reza Nasr-- bahwa pemikiran ekonomi Al-Maudûdî bersifat konservatif. Selain itu, pemikiran ekonomi Al-Maudûdî sangat bersifat

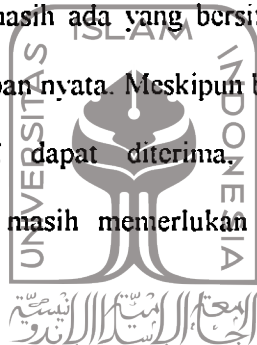
⁶⁵ Lihat Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, Cet. VIII (Jakarta : Penerbit “Attahiriyyah”, t.t.), hal. 323-325.

⁶⁶ Lihat Yusuf Qardhawi, *Peran Nilai*, hal. 427-428.

⁶⁷ Amir Hasan Siddiqi, *Studies in Islamic History*, hal. 150.

ideal seperti idealnya negara Islam.⁶⁸ Agama dijadikan sebagai suprastruktur ideologis, politis, dan ekonomis atau hal-hal lain bagi kehidupan manusia.⁶⁹

Sekali lagi dapat dilihat bahwa kritik Al-Maudûdî terhadap aliran-aliran ekonomi Barat sampai konsep-konsep ekonominya, diwarnai oleh ruh fundamentalis yang begitu melekat.⁷⁰ Hal itu dapat diverifikasi secara nyata. Kritik-kritik pedasnya terhadap mentalitas perekonomian Barat, dan pikiran-pikiran idealisnya tentang pengejawantahan ajaran Islam dalam konteks kehidupan nyata, menjadi sebuah parameter bahwa beberapa pemikiran Al-Maudûdî memang masih ada yang bersifat sangat idealis dan sulit untuk diterapkan dalam kerangka kehidupan nyata. Meskipun begitu, secara normatif setidaknya pemikiran-pemikiran Al-Maudûdî dapat diterima, meskipun secara institusional, pemikiran-pemikiran Al-Maudûdî masih memerlukan perjuangan dan kemauan keras umat Islam untuk mewujudkannya.



UNIVERSITAS

⁶⁸ Sayyid Vali Reza Nasr, "Maududi dan Jama'at Islami: Asal-usul, Teori dan Praktik Kebangkitan Islam", dalam Ali Rahnema (ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, alih bahasa Ilyas Hasan, Cet II (Bandung: Mizan), hal. 113.

⁶⁹ Lihat Azumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 73-74.

⁷⁰ Sebagai seorang sosok fundamentalis, oleh G.H. Jansen, Al-Maudûdî dengan Jama'ati Islam-nya disejajarkan dengan kelompok lain seperti, *Ikhwanul Muslimin* dari Mesir, Partai Pembebasan Islam di Yordania, partai Masyumi di Indonesia, kelompok allal fassi di Maroko, gerakan pembebasan Iran dibawah pimpinan Mahdi Bazargan, Mujahidin Al-Khaliq di Iran, kolonel Qaddafi dari Libya. Mereka itu adalah unsur-unsur Islam militan masa kini yang paling bersungguh-sungguh, dinamis dan penting bagi masa depan. Kutipan pandangan Janen ini lihat dalam Fauzi Rahman dan Miftahuddin, *Upaya Al-Maudûdî Memurnikan Pemahaman Islam*, Cet. I (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1993), hal.56. Sebagaimana disebutkan oleh Fazlur Rahman, bahwa ia bagaikan angin segar dalam iklim kegersangan Islam. Ia menampilkan kemajuan yang pasti, yang melampaui ulama dengan kemampuannya menguasai dengan baik bahasa Arab dan bahasa Inggris. Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas*, alih bahasa Ahsin Muhammad, Cet. II (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 138.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan pembahasan dan penelitian atas pemikiran ekonomi Al-Maudûdî, penulis menemukan beberapa hal yang penting.

Kritik Al-Maudûdî terhadap sistem feodalisme didasari oleh pembacaannya bahwa telah terjadi diskriminasi kelas, martabat, kedudukan, dan hak-hak di kalangan masyarakat. Al-Maudûdî menganalogikan diskriminasi tersebut seperti urutan anak tangga. Artinya, orang yang duduk pada anak tangga yang lebih atas menjadi tuan bagi orang yang duduk di anak tangga bawahnya. Dengan kata lain, orang yang di bawah menjadi budak orang di atasnya.

Kritik Al-Maudûdî terhadap sistem kapitalisme didasari oleh suatu kenyataan bahwa sistem kapitalisme membenarkan praktik “riba” dan bahkan memberikan legalitas hukum kepadanya dengan menganggap sebagai hal biasa dan normal-normal saja. Kenyataan ini merupakan pelecehan terhadap prinsip-prinsip moralitas agama, karena moralitas agama dianggap tidak ada hubungan dengan praktik dagang (bisnis). Selain itu, sistem kapitalisme mencerminkan sebuah sikap yang sangat egoistik, individualistik, dan liberalistik. Sistem kapitalisme membenarkan seseorang hanya memikirkan dirinya sendiri, sehingga ‘solidaritas sosial atau kepedulian sosial menjadi sangat rendah. Al-Maudûdî melihat bahwa banyak kemudaratannya yang timbul dan lahir sebagai eksese dari kapitalisme.

Mengenai sistem sosialisme, Al-Maudûdî mengakui memang ada beberapa kemanfaatan, misalnya, jasanya menghilangkan sikap egoistik dan individualistik sistem kapitalisme. Namun, ia melihat bahwa kerusakan-kerusakan sistem sosialisme ini jauh lebih besar daripada manfaat-manfaatnya. Sistem sosialisme merupakan pekerjaan yang sangat berat, bahkan cenderung utopis, sehingga menghasilkan banyak mudarat karena tidak jarang konsep ini membenarkan segala cara untuk mencapai tujuan; misalnya dengan kekerasan kolektif, kekerasan struktural, penindasan, dan sebagainya. Sistem sosialisme membenarkan hegemoni negara atas berbagai kebutuhan hidup manusia.

Al-Maudûdî menawarkan sistem ekonomi Islam sebagai alternatif dari berbagai sistem ekonomi yang ada. Prinsip dari sistem Islam adalah memberikan kepada individu-individu hak-hak asasi pribadinya, dengan cara yang tidak merusak keseimbangan dalam pembagian kekayaan. Islam mengajarkan bahwa antara kepentingan pribadi dan kepentingan masyarakat memiliki ikatan yang erat. Kedua kepentingan itu adalah fitrah manusia, yang harus ada keselarasan dan keserasian, bukan persaingan dan pertarungan. Islam tidak membenarkan bagi seseorang untuk mencari kekayaan dengan membuat kerugian orang lain.

Untuk itu, Al-Maudûdî mengungkapkan beberapa institusi ekonomi yang terdapat dalam Islam, yang menonjolkan dasar keseimbangan dan keadilan, yakni perekonomian yang dilakukan secara merdeka (tidak ada paksaan atau penindasan), dengan cara mencari nafkah secara halal dan membelanjakannya secara hemat, tidak menumpuk-numpuk kekayaan dan memperolehnya dengan

cara riba, serta melakukan distribusi harta kekayaan melalui zakat, waris dan pembagioan harta ghanimah.

B. Saran (Rekomendasi)

Mengingat betapa pentingnya kajian tentang masalah ekonomi dalam perspektif Islam, maka masih perlu dilakukan studi lanjut mengenai implikasi dari pandangan-pandangan para pemikir Islam. Sejauh mana pandangan-pandangan tersebut dapat direalisasikan. Penting ada kajian yang menelaah keberhasilan atau ketidakberhasilan pandangan-pandangan ekonomi yang disampaikan oleh para pemikir Islam dalam tatanan empirik.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

DAFTAR PUSTAKA

- Abd, Chaudri 'Abdur Rahman'. 1971. *Mufakkir al-Islam; Sayyid Abul A'la Al-Maudûdî*. Lahore: Islamic Publication.
- Ahmed, Z. 1990. *Islam Universal Religion*. India: Royal Publishers and Distributors.
- Al-Assal, Ahmad Muhammad dan Fathi Ahmad Abdul Karim. 1980. *Sistem Ekonomi Islam, Prinsip-prinsip dan Tujuannya*. Alih bahasa Abu Ahmadi dan Anshori Umar Sitanggal. Surabaya : PT. Bina Ilmu.
- Al-Maudûdî, Abu Al-A'la. 1990, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Alih bahasa Asep Hidayat. Bandung : Mizan.
- , 1971. *Usus Al-Iqtishad Bayn al-Islam wa Al-Nuzhm Al-Mu'ashirah*. t.k.,: Darus Su'udiyah.
- , T.t. *Mu'adhdhalat al-Iqtishad wa Halluha fi al-Islam*. Kuwait: Maktabah al-Manar.
- , 1980. *Dasar-Dasar Ekonomi dalam Islam*. Alih bahasa Abdullah Suhaili. Bandung : PT. Al-Ma'arif.
- , 1988. *Problema-problema Ekonomi dan Pemecahannya dalam Islam*. Alih bahasa Abdullah Suhaili. Cet. II. Bandung: Al-Ma'arif.
- , t.t., "Teori Politik Islam", dalam John L. Espostio, (ed). *Islam dan Pembaharuan*. Jakarta: Rajawali.
- , 1972. *Gerakan Solidaritas Islam*. Alih bahasa Abdullah Shaili. Cet. I. Jakarta: Sinar Hudaya-Documenta.
- , 1968. *Islam Today*. Quwait: Dar al-Qalam.
- , 1991. *Prinsip-prinsip Islam*. Alih bahasa Abdullah Suhaili. Cet I. Bandung: Al-Ma'arif.
- , 1970. *Riba*. Alih bahasa Abdullah Suhaili. Cet. I. Jakarta: Hudaya.
- , t.t. *Ar-Riba*. Beirut : Darul-Fikr.
- , 1967. *Islam Way Of Life*. Pakistan: Islamic Publication.

- , 1984. *Langkah-langkah Pembaharuan Islam*. Alih bahasa H. Dadang Kahmad dan Afif Muhammad. Cet. I. Bandung: Pustaka.
- , 1988. *Islam dan Dilemma Ekonomi*. Alih bahasa Rifyal Ka'bah. Cet. I. Jakarta: Minaret.
- Ali, H.A. Mukti. 1993. *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*. Bandung : Mizan.
- Amal, Taufik Adnan. 1989. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Cet. I, Bandung: Mizan.
- Amin, M. Masyhur dkk. 1999/2000. *Laporan Penelitian Kelompok: Islam dan Kemiskinan*. Proyek Perguruan tinggi Agama IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- An-Nabhani, Taqiyuddin. 1990. *Al-Nizham Al-Iqtishad fi Al-Islam*. Bairut : Darul Ummah.
- , 1996. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif*. Alih bahasa M. Maghfur Wachid. Cet. II. Surabaya: Risalah Gusti.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. 1996. *Pembagian Waris Menurut Islam*. Alih bahasa A.M. Basalamah. Cet. I. Jakarta: Gema Insani Press.
- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam*. Cet. I, Jakarta: Paramadina.
- Berger, Peter L. 1990. *Revolusi Kapitalis*. Alih bahasa Muh. Oemar. Cet. I. Jakarta: LP3ES.
- Berkhoferyen, Robert F. 1971. *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York : The Press.
- Brewer, Anthony. 1999. *Kajian Kritis Das Kapital Marx*. Alih bahasa Joebaar Ajoeb, Cet. I. Jakarta: Teplok Press.
- Budiman, Hikmat. *Pembunuhan Yang Selalu Gagal*. Cet. I. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Chapra, M. Umer. 1992. *Islam and The Economic Challenge*. Nigeria: The Islamic Foundation.

- Closky, Herbert Mc. dan John Zeller. 1988. *Etos Amerika*. Alih bahasa J.F.R. Sardjono, Cet. 1, Yogyakarta: Gajah Mada University.
- Eliade, Mercia (ed). 1987. *The Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company.
- Esposito. John L. (ed). 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. vol. 2. New York & Oxford : Oxford University Press.
- 1995. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*. Bandung : Mizan.
- Faruqy, Misbah al-Islam. t.t. "Introducing Al-Maudûdî" dalam Abul A'la Al-Maudûdî. *Islam Today*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Gaarder, Joestein. 1996. *Dunia Sophie: Sebuah Novel Filsafat*. Alih bahasa Rahmani Astuti. Cet. I. Bandung: Mizan.
- Gattchalle, Louis. 1971. *Mengerti Sejarah*. Alih bahasa Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press.
- Gellner, Ernest. 1994. *Menolak Posmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasional dan Fundamentalisme Religius*. Bandung : Mizan.
- Gibb, H.A.R. 1992. *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. Alih bahasa Machnun Husein. Jakarta : CV. Rajawali.
- Gilana, Sayyid Asad. 1984. *Al-Maudûdî; Thought and Movement*. Lahore: Islamic Publication.
- Hasibuan. Albert. 1994. "Modernisasi Indonesia dan Usaha Mencegah dan Mengatasi Kemacetan Faktor-faktor Pembangunan". Dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi*. Cet. I. Jakarta: Paramadina.
- Hassan, Riaz. 1985. *Islam dari Konservatisme Sampai Fundamentalisme*. Alih bahasa Dewi Haryani S. Cet. I, Jakarta: Rajawali.
- Heilbroner, Robert. 1984. *Runtuhnya Peradaban Kapitalisme*, Alih bahasa Yep Sujana. Cet. I. Jakarta: Bumi Angkasa.
- Husain, M. Hasan Askari Karrar. 1986. *Distribusi Kekayaan Dalam Islam*, Alih bahasa A. Syamsuddin dan AA. Asma Anshari. Cet. I. Solo: Ramadhani.

- Ira.M dan Lapidus. 1999. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Alih bahasa Ghuftron, Cet. I. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Islahi, A.A. 1997. *Konsep Ekonomi Ibnu Taymiyah*. Cet. I. Surabaya: Bina Ilmu.
- Jameelah, Maryam dan Margaret Marcus. t.t. *Islam dan Modernisme*. Alih bahasa A. Jainuri dan Syafiq A. Mughni. Cet. I. Surabaya: Al-Ikhlas.
- , 1984. *Biografi Abul A'la Al-Al-Maudûdî*. Alih bahasa Dedy Jamaluddin Malik. Cet. I. Bandung: Risalah.
- Ka'bah, Rifyal. 1998. "Riwayat Hidup Al-Al-Maudûdî Selayang Pandang". Dalam Al-Maudûdî. *Islam dan Dilema Ekonomi*. Alih bahasa Rifyal Ka'bah. Cet. I. Jakarta: Minaret.
- Kamus Ilmiah Populer*. 1994. Cet. I. Surabaya : Arkola.
- Khan, M.Mustafa. 1989. *Islamic Law Of Inheritance*. India: Kitab Bhavan.
- Laeyendecker, L. 1991. *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan*. Alih bahasa oleh Samekto S. S. Jakarta: Gramedia.
- Lucas, Henry S. 1993. *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*. Alih bahasa Dr. Sugiharjo S. dan Drs. Budiawan. Cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mahendra, Yusril Ihza. 1996. "Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan". Dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta : Paramadina.
- , 1993. "Al-Maudûdî dan Jama'ati Islami". Dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. No.3. Vol. IV. tahun 1993.
- Mannan, M. Abdul. 1995. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Alih bahasa M. Nastangin. Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf.
- Mortumer, Edward. 1982. *Faith and Power, The Political Of Islam*. Cet. I. New York: Rondon House.
- Muthahari, Murtadha. 1995. *Asuransi dan Riba*. Alih bahasa Irwan Kurniawan. Cet. I, Bandung: Pustaka Hidayah.

- Nasr, Sayyid Vali Reza. 1996. "Maududi dan Jama'at Islami: Asal-usul, Teori dan Praktik Kebangkitan Islam". Dalam Ali Rahnema (ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam*. Alih bahasa oleh Ilyas Hasan, Cet. II, Bandung: Mizan.
- Nasution, Harun. 1982. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah dan Pemikiran*. Cet. II. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, Khoiruddin. 1996. *Riba dan Poligami*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Noer, Deliar. 1980. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta : LP3ES.
- Qardawy, Yusuf. 1997. *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam*. Terjemahan oleh KH.Didin Hafidzuddin dkk. Cet. I. Jakarta: Robbani Press.
- , 1996. *Konsepsi Islam dalam Mengentas Kemiskinan*. Alih bahasa Umar Fanani. Cet. I. Surabaya: Bina Ilmu.
- , t.t. *Musykilat al-faqri wa kaifa 'alajah al-Islam*. Amman : Maktabah al-Aqsha.
- Ra'ana, Irfan Mahmud. 1990. *Sistem Ekonomi Pemerintahan Umar Ibn Al-Khatab*. Alih bahasa Mansuruddin Djoely. Cet. I. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Raharjo, M. Dawam. 1987. "Kapitalisme Dulu dan Sekarang", kata pengantar. Dalam *Kapitalisme Dulu dan Sekarang*. Cet. I. Jakarta: LP3ES.
- Raharjo, M. Dawam. "Neo-Feodalisme dan Demokratisasi Ekonomi". Dalam *Ulumul Qur'an No.4 VII/1997*.
- Rahman, Fazlur. 1995. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Alih bahasa Ahsin Muhammad. Cet. II. Bandung: Pustaka.
- , 1984. *Islam*. Alih bahasa Ahsin Muhammad. Cet. I. Bandung: Mizan.
- Rahman, Fauzi dan Miftahuddin. 1993. *Upaya Al-Maudûdî Memurnikan Pemahaman Islam*. Cet. I. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Rasyid, Sulaiman. t.t. *Fiqih Islam*. Cet. VIII. Jakarta : Penerbit "Attahiriyyah".
- Riff, Michael A. (ed). 1995. *Kamus Ideologi Politik Modern*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Rodinson, Maxim. 1982. *Islam dan Kapitalisme*. Alih bahasa Asep Hikmat. Cet. I. Bandung: Iqra.
- Russel, Bertrand. 1988. *Kekuasaan; Sebuah Analisa Sosial Baru*. Alih bahasa Hasan Basari. Cet. I. Jakarta: Yayasan Obor.
- Saddiqi, Mozheruddin. 1963. "Kebudayaan Islam di Pakistan dan India". Dalam Kenneth W. Morgan (ed). *Islam Jalan Mutlak*. Alih bahasa Abusalamah dkk. Cet. I. Jakarta: Yayasan Penerbitan Franklin.
- Sasono, Adi. dkk. 1998. *Solusi Islam Atas Problematika Umat*. Cet. I. Jakarta: Gema Insani.
- Setiawan. Bonni. 1999. *Peralihan ke Kapitalisme di Dunia Ketiga*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Setiawan, Akhmad. 1998. *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shafi, Mufti Muhammad. 1986. *Distribusi Kekayaan dalam Islam*. Sala : Ramadhani.
- Shiddiqi. Nourouzzaman. 1996. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Siddiqi, Amir Hasan, 1987, *Studies in Islamic History*, edisi Indonesia , alih bahasa H.M. Wirawan, Bandung: Al-Ma'arif.
- Smith, W.C. 1957. *Islam in Modern History*. Cet. I. New York: Princeton University Press.
- Schumacher, E.F. 1987. *Kecil itu Indah*. Alih bahasa S. Supomo. Cet. I. Jakarta: LP3ES.
- Suseno, Frans Magnis. 1999. *Pemikiran Karl Marx*. Cet. I. Jakarta: Gramedia.
- Syafi'ie, Imam, 1998, *Pedoman Penulisan Tesis*, Yogyakarta: Program Magister Studi Islam (S-2), Universitas Islam Indonesia.
- Syari'ati, Ali. 1993. *Islam Agama Protes*. Alih bahasa Satria Pandita. Jakarta : Hidayat.

Tibi, Bassam. 1992. *Krisis Peradaban Islam Modern*. Alih bahasa Yudian W. Asmin. Yogyakarta : Tiara Wacana.

-----, 1988. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture int the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City : The University of Utah Press.

Weber, Max. 1989. "Hakikat Kapitalisme Modern". Dalam Stainslav Andreski (ed.), *Max Weber; Kapitalisme, Birokrasi dan Agama*. Alih bahasa Hartono. Cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Zadjudli, Suroso Imam. 1998. *Potensi dan Kendala Serta Perspektif Demokratisasi Ekonomi Politik di Indonesia*. Surabaya : Fakultas Ekonomi Universitas Airlangga.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA