

SISTEM EKONOMI
SAYYID QUTHB
KAJIAN TEMATIK
TAFSIR FĪ ZHILĀL AL-QUR'ĀN

DR. HERI JUNAIDI, MA



**Dilarang memperbanyak, mencetak, menerbitkan
sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

**Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

SISTEM EKONOMI SAYYID QUTHB

Penulis : Dr. Heri Junaidi, MA
Layout : Tri Septiana Kebela
Desain Cover : Ismoko

Hak Penerbit pada NoerFikri Palembang
Anggota IKAPI (No. 012/SMS/13)

Dicetak oleh NoerFikri Offset

Jl. Mayor Mahidin No. 142
Palembang – Indonesia ☒ 30126
Telephone : 0711 366625
Fax : 0711 366625
Email : noerfikri@gmail.com
Cetakan I : September 2020

16,25 x 25

IV, 62 hlm

Hak Cipta dilindungi Undang-undang pada Penulis

All right reserved

ISBN : 978-602-447-592-5

KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan kami kemudahan sehingga kami dapat menyelesaikan buku ini. Tanpa pertolongan-Nya tentunya kami tidak akan sanggup untuk menyelesaikan buku ini dengan baik. Shalawat serta salam semoga terlimpah curahkan kepada baginda tercinta kita yaitu Nabi Muhammad SAW yang kita nantikan syafa'atnya di akhirat.

Tidak lupa, Penulis mengucapkan syukur kepada Allah SWT atas limpahan nikmat sehat-Nya, baik itu berupa sehat fisik maupun akal pikiran, sehingga penulis mampu untuk menyelesaikan pembuatan buku yang berjudul “ Sistem Ekonomi Sayyid Quthb”.

Penulis tentu menyadari bahwa buku ini masih jauh dari kata sempurna dan masih banyak terdapat kesalahan serta kekurangan di dalamnya. Untuk itu, penulis mengharapkan kritik serta saran dari pembaca untuk buku ini, supaya buku ini nantinya dapat menjadi buku yang lebih baik lagi. Demikian apabila terdapat banyak kesalahan pada buku ini, penulis mohon maaf yang sebesar-besarnya.

Demikian, semoga makalah kami , sekian dan terima kasih.

Palembang, September 2020

Heri Junaidi

DAFTAR ISI

HALAMAN DEPAN	i
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	iv
1. Menenal Sayyid Quthb	1
A. Mesir dan Perkembangan Ekonomi: Sketsa Awal	1
B. Kehidupan dan Kepribadian Sayyid Quthb	13
C. Pemikiran dan Pengaruh Sayyid Quthb	21
D. Karya Tulis	25
2. Ekonomi Islam dan Sayyid Quthb : Pendekatan Sudut Pandang	29
A. Menelisik Ekonomi Islam	29
B. Studi-Studi Pendahuluan	34
C. Pendekatan Kajian	35
D. Tafsir ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab <i>fi Zhilal al- Qur'an</i>	37
E. Metode Penafsiran	39
F. Sistematika Penulisan	40
3. Menenal Kitab Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an	41
A. Pengantar	41
B. Latar Belakang Penulisannya	42
C. Struktur Tafsir dan ciri-cirinya	46
4. Gagasan Ekonomi Islam Dalam Tafsir Fi Fi Zhilal Al- Qur'an	53
A. Pengertian Ekonomi Islam	53
B. Asal Usul Ekonomi Islam	56
C. Prinsip dan Fondasi Dasar Ekonomi Islam	65
D. Etika Transaksi dalam Perdagangan	70
E. Penegasan Atas Riba	73
F. Konsep Kepemilikan	80
5. Membangun Ekonomi Islam : Respon Pemikiran Saytid Quthb	89
A. Pengantar	89
DAFTAR PUSTAKA	110

1 MENGENAL SAYYID QUTHB

“...alangkah lemah keadilan di bumi. Walaupun dalam pengertiannya yang paling sempit, keadilan selalu terbatas, tidak memberikan pertolongan bagi penuntut keadilan, kecuali diplomasi kekebalan bohong pihak penguasa. Sedangkan keadilan langit berkata: *“kembali kepada yang benar adalah suatu sifat yang terpuji. Keadilan langit tidak melarang seorang hakim yang telah menjatuhkan vonisnya, tetapi setelah ia melihat kebenaran dan ternyata ia telah menjatuhkan hukuman yang salah, untuk kembali kepada kebenaran melalui pembatalan putusan yang telah dijatuhkannya...* para penguasa tidak menyadari bahwa mentalitas perundang-undangan yang ada pada mereka adalah beku dan lemah, dibandingkan dengan Syari’at Allah yang toleran, egaliter, bebas, teliti dan penuh dengan keadilan...” (Sayyid Quthb)¹

A. Mesir dan Perkembangan Ekonomi: Sketsa Awal

Sejak zaman kuno, 4.000 tahun SM., Mesir telah mempunyai peradaban yang tinggi, sehingga dengan potensi geografis dan budayanya, ketika masuk ke dalam wilayah Islam, Mesir segera menjadi daerah yang mempunyai peranan penting dalam sejarah perkembangan Islam, baik pada zaman pramodern maupun pada zaman modern. Peranan yang

¹Cuplikan dari tulisan Sayyid Quttub, *Keadilan Bumi dan Darah Syahid Hasan al-Banna*, dalam, Sayyid Quttub. *Dirâsah al-Islâmiyyah*. (Mesir: Dâr al-Syurûq li-al-Thibâ’ah wa Nasyri). Hal. 227

dimainkan Mesir dalam sejarah perkembangan Islam tampak dalam berbagai bidang, misalnya bidang politik berupa perluasan daerah Islam², bidang ilmu pengetahuan, pendidikan, dan kebudayaan. Ekonomi Mesir sangat tergantung pada pertanian, media, ekspor minyak bumi, ekspor gas alam, dan pariwisata, terdapat pula lebih dari tiga juta orang Mesir bekerja di luar negeri, terutama di Arab Saudi, Teluk Persia dan Eropa. Penyelesaian Bendungan tinggi Aswan pada tahun 1970 dan resultan Danau Nasser telah menghasilkan tempat yang dihormati sepanjang masa dari Sungai Nil dalam pertanian dan ekologi negara Mesir. Sebuah populasi yang berkembang pesat, lahan pertanian terbatas, dan semua ketergantungan pada Sungai Nil terus membebani sumber daya dan menekankan ekonomi.^{3[8]}

Mesir ditaklukkan pertama sekali oleh Amr ibn Ash pada masa khalifah Umar ibn Khattab tahun 254 H. Setelah penaklukan itu ia kemudian menjadi gubernur pertama Mesir (632-660 M), ia juga mendirikan masjid pertama di kota Fustat, Cairo lama, yang kemudian masjid tersebut menjadi pusat kegiatan sosial politik. Pada masa selanjutnya Mesir secara berturut-turut diperintah oleh Dinasti Ummayah⁴; Dinasti

²Mesir merupakan jalur utama penyebaran Islam di benua Afrika. Lebih lanjut sejarah penaklukan benua Afrika, lihat, Ahmad Subhi Mansur, *Syakhshiyah Misr*, Mesir: tp, 1984; Jurji Zaidan, *Fath al-Andalus*, Beirut: Mansyarat dâr al-Maktabah, tt, yang diterjemahkan dalam versi Inggris oleh Margholiot, *History Of Islamic Civilization*, New Delhi: Kitab Bahavan, 1978.

³ Lihat Abu-Lughod, Janet L.. "The Mideast Heartland". *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press. 1991, h. 243–244.

⁴Muamiyah dengan nama lengkap Shakhr ibn Harb ibn Muamiyyah ibn Abd Syams ibn Abd Manâf ibn Qushay ibn Kilâb, adalah salah seorang sahabat nabi yang di kenal sebagai ahli siyasah yang paling berpengaruh, pemimpin *wasathan*, dan bijaksana. Pembentukan pemerintahan Muamiyah pada mulanya adalah sebuah pelimpahan kekuasaan pemerintahan transisi Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib yang kemudian mendapatkan baiat dari Pemerintahan transisi tersebut Menjadi khalifah pada tanggal 5 Rabi'ul Awwal 41 H. sejak saat itu muncullah

Abbasiyah⁵; Dinasti Thulun (254-292 H/ 868-905 M)⁶; Dinasti Ikhsyd (935-969); Dinasti Fathimiyah (909-1171)⁷; Dinasti Ayubiyah (1174-1250) yang ditandai dengan perang barat dan timur yang dikenal kemudian dengan istilah “Perang Salib (1096-1273)”, salah seorang penguasa dinasti ini yang paling berpengaruh adalah Shalahuddin al-Ayubi; Dinasti Mamalik (684-932 H)⁸; dan Dinasti Mamluk II (1250-1517). Pada masa

Dinasti Ummayah. Salah satu hal yang paling urgen dalam pemerintahan Muawwiyah ini adalah upaya pencaharian format negara Islam. untuk jelasnya lihat, A. Syalabi, *Mausu'ab al-Târikh al-Islâm wa al-Hadhârah al-Islâmiyyah*, Cairo: Maktbah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978, cet ke 5; lihat juga ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî al-Târikh*, Beirut: Dâr Beirut, 1965.

⁵Dinasti Abbasiyah mendapatkan puncak kejayaannya pada zaman khalifah Harun al-Rasyid (786-809 M) dan putranya al-Makmun (813-833 M). keduanya merupakan khalifah terhebat sepanjang sejarah Islam masa dinasti ini dikenal kemudian dengan “*The golden Age*”. Untuk jelasnya lihat JJ. Sarders, *a History of Medieval Islam*, London: Roudledge and Kegan Paul Ltd, 1965; Syed Ameer Ali, *Islamic History and Culture*, New Dehli: Hardeep Junega Amar Parkashan, 1981; lihat juga Heri Junaidi, “Sejarah Kudeta Dalam Kebudayaan Islam: Studi Siyasah Kesultanan Palembang Darussalam”, *Hasil Penelitian DIP*, 2001, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang.

⁶Thulun adalah salah seorang dari keturunan Bukhairah, Turkistan. Ia datang ke Bahgdad sebagai tawanan pada masa Khalifah al-Makmun (2000 H). berkat kecerdasannya, ia kemudian diangkat menjadi pengawal Khalifah. Sampai lahirnya ia bisa memimpin Mesir dan mendirikan masjid Ibn Thulun pada tahun 879 M. lihat Ahmad Amin, *Dhubâ al-Islâm*, Cairo: Lajnah al-Ta’lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, tt,

⁷Dinasti ini didirikan oleh Jauhâr al-Shiqili salah seorang keturunan Fatimah al-Zahrah. Jauhâr juga yang pertama mendirikan Masjid Azhar yang dibangun selama 2 tahun (359-361). Ahmad Amin, *Dhubâ al-Islâm*, Cairo: Lajnah al-Ta’lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, tt

⁸Mamalik adalah budak-budak raja-raja Ayubiyah yang berhasil merebut kekuasaan dari tangan dinasti Ayyubiyah. Raja-raja yang terkenal pada masa dinasti Mamalik ini adalah: Aibak, Qalawun, Syahzarad Durr (raja perempuan pertama di Mesir). Lihat Ibn al Ashir, *al-Kâmil fî al-Tarikh*, Beirut: tp, 1965; Thabari, *Târikh al-Umam wa al-Mulûk*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.

sesudahnya, Mesir menjadi bagian dari kerajaan Turki Utsmani (1517-1917).

Masa Dinasti Fathimiyah (909-1171) Kairo menjadi pusat intelektual muslim dan kegiatan Ilmiah dunia Islam. Pada tanggal 22 Juni 1972, berdirilah universitas Al-Azhar⁹. Sebuah universitas yang berangkat dari halaqah-halaqah yang diadakan di bawah tiang Masjid Jami' Al-Azhar dengan sistem yang sangat tradisional sampai kemudian terjadi *transformasi pemikiran*. Hingga kini universitas tersebut menjadi pusat pendidikan Islam dan tempat pertemuan puluhan ribu mahasiswa muslim yang datang dari seluruh dunia.

Hasan Syafei dalam bukunya *Fikerina al-Hadis wa al-Mu'asir* menjelaskan bahwa seiring dengan masuk berkembangnya Islam di Mesir dan berbagai perkembangan dunia pendidikan di Mesir ditemukan keunikan dasar dalam sejarah kebudayaan Mesir melalui tiga aliran pemikiran sebelum muncul kemudian aliran pemikiran Islam yang merekonstruksi ketiganya, yaitu. *Pertama*, Aliran *Faraonisme* (fir'auniyyah).aliran ini berawal kebanggaan orang mesir terhadap negaranya, dan rasa taasubiyah terhadap negara dikalangan *grass root* yang di motori oleh orang-orang Koptik¹⁰ dengan menciptakan sebuah pandangan “membentuk Mesir kembali seperti masa kejayaan Fir'aun”. Aliran ini berupaya membangun negaranya untuk tidak melibatkan negara-negara dunia Arab dan dunia Islam. aliran ini kemudian

⁹Sebutan Al Azhar diambil dari nama Sayyidah Fatimah Az-Zahra, putri kesayangan Nabi Muhammad saw. Sebagai mazhab yang identik dengan kecintaan kuat pada keluarga nabi (Nabi Muhammad), mazhab Syiah biasa menggunakan pilihan nama-nama yang ada kaitannya dengan keluarga nabi. Pada bulan Ramadan atau Oktober 975 M, secara resmi proses belajar mengajar di Al Azhar dimulai. Tepatnya ketika Abul Hasan Ali bin Al-Nu'man, Ketua Mahkamah Agung mengupas buku Al-Ikhtisar tentang topik yurisprudensi Sy'ah.

¹⁰Koptik= *Qibti* yang berarti *egypt*=Mesir, sebuah ungkapan kepada kelompok masyarakat asli Mesir.

mengundurkan diri dalam dunia politik dan terkurung dalam dunia sastra. Namun demikian aliran ini memberikan kontribusi pemikiran pembaharuan terhadap tokoh-tokoh semisal Muhammad Husain Haikal, Ahmad Amin, dan Ismail Mu'zir.

Kedua, aliran *Mediterianisme*, aliran ini adalah perpaduan antara keinginan untuk lepas dari lingkungan Arab Islam dengan mencari rujukan kepada negara Eropa. Aliran ini mendapat sambutan antusias dan harapan menuju Mesir yang *neo-tradisinalis*, yaitu sebuah negara yang modern seperti pola eropa dengan tidak meninggalkan jati diri sebagai bangsa Mesir. salah seorang motor penggerak aliran ini adalah Taha Husain. Dari tangannya itu kemudian muncul ide-ide pembaharuan yang di puji maupun di hujat. *Ketiga*, Aliran *Arabisme*, kearaban Mesir merupakan kebenaran yang tidak mungkin dibantah lagi. Melalui Cairo sebagai ibukota Mesir, al-Azhar sebagai pusat ilmu dan budaya yang melahirkan landasan pokok kebangkitan modern dunia Arab. Aliran ini berkembang bergandengan dengan Islam. ketika terjadi revolusi di Mesir pada bulan Juli 1952, masyarakat dari aliran arabi dan umat Islam saling bahu membahu untuk dapat menyelesaikan krisis yang hampir menghancurkan negara ini sendiri. Melalui aliran ini juga, *fan-arabisme* bisa menjadi sebuah kekuatan yang kokoh menghancurkan kaum kolonial¹¹. Dari ketiganya kontribusi agama Islam yang dibawa oleh para ulama memberikan kontribusi pluralitas atas ketiga pemikiran tersebut dengan mengembangkannya di universitas Al-Azhar sebagai pusat studi Islam yang melahirkan pemikir-pemikir dan pejuang di Mesir

¹¹Hasan al-Syafe'I, *Fikerina al-Hadis wa al-Mu'asir*, Cairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1976, hh. 101-136, tulisan yang menjelaskan tentang tiga aliran itu diterjemahkan dari kitab ini.

merupakan bukti yang tidak dapat dipungkiri adanya hingga kini¹²

Gerakan pembaharuan di Mesir mulai sejak pemerintahan Muhammad Ali Pasya (1765-1849), mantan perwira keturunan turki kelahiran Yunani, yang merebut kekuasaan dari kaum Mamluk pada saat kekosongan kekuasaan politik sepeninggal Prancis tahun 1801. Ia mengangkat dirinya sebagai Pasya yang baru, pada tahun 1805. Muhammad Ali Pasya mengadakan usaha alih ilmu pengetahuan dan teknologi dari Barat ke Mesir. Untuk itu ia mengirim sejumlah mahasiswa untuk belajar di Prancis. Setelah kembali ke Mesir, mereka menjadi guru di berbagai universitas, terutama di Universitas Al-Azhar. Dengan demikian menyebarlah ilmu-ilmu tersebut ke berbagai daerah Islam. Ia membuka Sekolah Militer di Mesir pada tahun 1815, Sekolah Teknik pada tahun 1816, dan sekolah Kedokteran pada tahun 1827. Guru-gurunya didatangkan dari Barat. Buku-buku asing diterjemahkan kedalam bahasa Arab untuk keperluan studi. Untuk itu didirikan Sekolah Penerjemahan pada tahun 1836. Dari Penerjemahan buku-buku

¹²Dalam menggambarkan kejumudan itu, al-Samih ‘Athif al-Zayân dalam karyanya *al-Tsaqâfah wa al-Tsaqâfah al-Islâmiyah* seperti dikutip Satria Effendi, bahwa waktu diperkenalkan telepon dinegeri ini, para ulama berfatwa bahwa berbicara lewat telepon hukumnya haram dengan satu alasan bahwa teknologi ini tidak sama seperti yang berlaku selama ini di dunia Islam. dari keadaan yang demikian muncullah tiga sikap yang terjadi di internal umat Islam; (a) mereka yang tetap ingin mempertahankan fiqh dalam bentuk keadaanya, tanpa membedakan antara hukum berupa ketegasan nhusus atau berupa ijtihad; (b) mereka yang berupaya merekonstruksi pemikiran yang ada dengan alasan hasil ijtihad masa silam tidak akan bisa memecahkan masala sekarang;(c) mereka yang berpikir untuk melakukan klaim pemisahan antara hukum dan agama. Lihat Satria Effendie M.Zein, “Munawir Sjazali Dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia”, dalam Muammad Wahyu Nafis, et el, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof.Dr. H. Munawir Sjazali, MA*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 239-240.

Eropa itu, orang-orang Mesir mulai mengenal negara-negara Barat. Beberapa tahun kemudian sekolah tersebut diserahkan kepada kepemimpinannya kepada Rifa'ah At-Tahtawi, seorang ulama Al-Azhar yang pernah belajar di Paris, yang kemudian hari banyak berpengaruh dalam penyebaran ide-ide barat di Mesir.

Masuknya Napoleon ke mesir pada 1798 juga menyadarkan umat Islam akan kebudayaannya. Pada masa selanjutnya kesadaran itu memunculkan gagasan-gagasan besar bagi para pemikir dan pemimpin umat islam, khususnya di Mesir. Patriotisme Mesir dipelopori oleh Al-Tahtawi (1801-1873), Syeikh Hasan al-Athar, Syekh Ahmad al-Tamimiy yang ketiganya berpendirian bahwa Mesir dan negara-negara lain akan dapat maju bila berada di bawah penguasa sendiri, bukan di bawah tangan orang asing. Mutu patriotisme bukan saja menuntut orang agar berusaha memperoleh haknya yang layak dari tanah airnya, tetapi juga menuntut agar ia melaksanakan kewajibannya terhadap tanah airnya itu. Jika seorang putra tanah air tidak memenuhi kewajiban-kewajibannya berarti ia telah kehilangan hak-haknya sebagai warga negara.¹³ Tahtawi pergi ke Paris pada 1826 dan mulai merenungkan apa yang di lihatnya disana, serta apa yang seharusnya dilakukan untuk “membudayakan” orang-orang Mesir. Ia berusaha sungguh-sungguh untuk menjelaskan tentang dunia baru, yang ia saksikan. Ia melihat bahwa organisasi politik dan ekonomi, rasa cinta kepada tanah air, dan kesadaran sebagai anggota

¹³Reeva S. Simon (edt.) *Encyclopedia of The Modern Middle East*, The Middle East Institute of Columbia University, 1996. Hh. 1313-1318.

masyarakat, serta ilmu pengetahuan adalah kunci kemajuan Eropa.¹⁴

Dari ringkas sejarah diatas dapatlah dikatakan baik ekspedisi Perancis maupun percobaan Muhammad Ali Pasya merupakan jembatan pertama peralihan antara Mesir dan pemikiran Eropa Modern. Meskipun terdapat perbedaan penilaian dikalangan banyak ahli sosial Mesir modern dan perbedaan pendapat mengenai pengaruh kedua faktor yang disebutkan diatas dalam mengadakan perubahan mendasar terhadap organisasi sosial yang ada waktu itu dan terhadap kandungan budaya yang menjadi dasar pijakannya, namun kedua faktor itu tetap mempunyai arti penting historis seperti diperlihatkannya dengan adanya sikap ketebukaan terhadap kebudayaan dan ilmu pengetahuan Barat modern dan munculnya perdebatan mengenai tradisionalisme dan modernisme dalam masyarakat- suatu hal yang pada akhirnya ikut andil dalam melahirkan gerakan reformis pemikiran keagamaan dan intensitas jiwa nasionalisme Mesir di masa depan.

Nasionalisme Mesir dipelopori oleh Mustafa Kamil (1874) yang mendirikan Partai Hizb Wathan untuk memperjuangkan kemerdekaan mesir dari kekuasaan Inggris. Terbentuknya partai tersebut adalah atas usaha Al-Afghani. Slogan “Mesir untuk Mesir” mulai terdengar. Tujuan partai tersebut selanjutnya ialah memperjuangkan pendidikan Universal, Kemerdekaan pers, dan pemasukan unsur-unsur

¹⁴ Lebih lengkap perjalanan al-Thahowi di Eropah, lihat Ibrahim Ahmad al-Adawy, *Qadât al-Tahrir al-Araby fi al-Asbr al-Hadîts*, Cairo: tp, tt. Terutama pada bab II.

Mesir ke dalam posisi-posisi militer. Dari Mesir, lahirlah ide nasionalisme Arab yang dipelopori oleh Gamal Abdel Nasser.¹⁵

Pada tahun 1882 Inggris campur tangan dalam pemerintahan Mesir. Antara 1914-1922 Mesir menjadi protektorat Inggris. Berkat perjuangan Partai Wafd yang dipimpin Sa'ad Zaghlul, Mesir diberi kemerdekaan bersyarat oleh Inggris pada tahun 1922 dengan Fuad I sebagai raja konstitusional yang pertama dan Sa'ad Zaghlul diangkat sebagai perdana Menteri. Selama pemerintahan kerajaan Turki utsmani atas Mesir (1517-1918), kebudayaan Islam disana mengalami kemunduran, karena penguasa berkeyakinan bahwa menuntut ilmu filsafat, ilmu bumi, ilmu pasti, dan ilmu-ilmu yang bertalian dengan itu menyebabkan kemurtadan. Perubahan ke arah kebudayaan dan pendidikan hingga Mesir menjadi pusat ilmu pengetahuan dunia islam tidak lepas dari jasa Jamaluddin Al-Afghani (1837-1897) dan muridnya, muhammad Abduh (1849-1905). Al-Afghani-lah yang membangkitkan gerakan berpikir di Mesir sehingga negara ini dapat mencapai kemajuan. Gema gagasan beliau beserta murid-muridnya menggetarkan dunia Islam secara keseluruhan. Revolusi ilmu pengetahuan Islam di dunia Islam berlangsung melalui para mahasiswa dari pelosok dunia Islam yang meneruskan studi di Universitas Al-Azhar dan Universitas-universitas lainnya. Hal ini ditunjang oleh media cetak yang menerbitkan buku-buku keagamaan karya ulama dan pemikir-pemikir terkemuka, baik klasik maupun modern.¹⁶

Jamaluddin Al-Afghani meletakkan titik balik saat ia berkelana dari India ke Mesir dalam usahanya untuk

¹⁵Jamal Abdul Nasr lahir di Bani Mor, 15 Januari 1918 dan meninggal 28 September 1970 di Cairo. Karir politiknya lahir pada masa pergolakan revolusi melawan Inggris. Lihat Rifat Siyat Ahmad, *Saurah al-Janral Jamâl Abdul Nasher*, Madinah NashrL Dar al-Huda, 1993, hh. 14-17.

¹⁶Sayyid Quthb. *Dirâsah al-Islâmiyyah*, Mesir: Dâr al-Syurûq li-al-Thibâ'ah wa Nasyri, h. 227

membangkitkan umat Islam dan membela diri dari tindakan-tindakan imperialisme dengan cara menyatukan kekuatan mereka sebagai bangsa-bangsa yang berdiri sendiri, atau sebagai bangsa muslim, dalam rangka memperoleh kembali kekuasaan dan harga diri mereka yang hilang. Jamaluddin al-Afghani mempelopori gerakan untuk kembali kepada Islam, yang langsung menyentuh perasaan kelompok tradisional selama itu. Ia berpendapat, bahwa Islam pernah jaya dan bisa menjadi jaya kembali, jika tidak membiarkan Eropa menginjak-injak umat Islam. Karena itu umat Islam harus melawan, sebab mereka sanggup melawan. Cara untuk melawan adalah dengan mengadakan reformasi¹⁷.

Dengan reformasi, setiap negara muslim menjadi kuat dan bersatu dalam konfederasi atau federasi Islamisme dan penganjur utama gerakan pembaharuan Islam. Dia menyebarkan hampir seluruh sikap dan tema yang menyangkut kepentingan umat Islam dikalangan para pejuang muslim tahun 1900 hingga kini. Dengan bekal ilmu yang mendalam dan dedikasi yang mantap, ia membacakan kembali sejarah Islam untuk mendapatkan sesuatu yang tersembunyi dimasa-masa silam, yang secara rasional telah ditelesuri oleh Barat. Ia mengakui bahwa apa yang dilakukan Barat adalah akibat kontak Barat dengan Islam. Karena itu, tidak ada permasalahan untuk bisa menjadi modern dan sekaligus menjadi muslim.

Sejalan dengan gerakan reformasi itu, salah seorang grand Syekh al-Azhar, Muhammad Syalthut ((lhir 1893) mengadakan reformasi terhadap perguruan ini. Salah satu yang paling monumental adalah masuknya kurikulum eksak sebagai bagian bidang ilmu di perguruan ini. Dari sini kemudian bermunculan

¹⁷Ahmad Subhi Mansyur, *Syakhshiyah Misr*, Mesir: tp, 1984, hh. 42-43.

tokoh-tokoh dalam berbagai sektor kehidupan membaaur dalam pemikiran doktrin-doktrin klasik Islam. salah seorang tokoh yang sangat simpatis terhadap kegiatan perguruan ini adalah al-Afgani.¹⁸

Di bawah seruan murid-murid Al-Afghani, seperti Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Ridha (1865-1935),serta gerakan salafiyah dengan majalah pembaharunya Al-Manar, mencuat kembali doktrin-doktrin klasik Islam sebagai dasar pembaharuan politik, hukum, dan intelektual Islam. Dampaknya terasa di seluruh dunia muslim dengan munculnya gerakan-gerakan kemerdekaan dan nasionalisme muslim dari Afrika Utara sampai Asia Tenggara. Dalam rentang waktu antara 1860 sampai dengan 1914, sekurangnya terdapat tiga tipe nasionalisme yang muncul di Mesir. (1)nasionalisme yang didasarkan atas persamaan agama; (2) nasionalisme yang didasarkan atas persamaan bangsa dan bahasa; (3) nasionalisme yang didasarkan atas persamaan tempat atau teritorial. Tipe nasionalisme yang terakhir ini yang mula-mula dominan dan mulai tahun 1870 nasionalisme ini dengan upaya memisahkan diri dari kekhalifahan Turki menjadi lebih dominan. Perkembangan lebih lanjut, ketika Mesir jatuh ketangan kolonialisme Inggris pada 1882, nasionalisme keagamaan menjadi lebih dominan lagi, berupa ketaatan Mesir kepada kesultanan Turki untuk mendapatkan perlindungan dari cengkraman Inggris.

Sejak abad kesembilan belas, Mesir telah mengikuti arah sekularisasi yang semakin luas, mulai dari pemerintahan

¹⁸Lebih jelas masalah sekitar pembaharuan al-Azhar dan eksistensi pembaharuan di Mesir. Lihat, Muhammad Sayyid Thanthawi, "Min A'lam al-Ijtihad fi al-Ashr al Hadits al-Imam al-Akbar Mahmud Syalthut", artikel dalam *Harian al-Abram*, 9 Juli 1996, hh. 67-69; lihat juga Abdul Aziz M.Syennawi, *al-Azhar Jami'ah wa Jamiatun*, Cairo: Maktabah Anglo, Vol.II, 1984. Hh. 101-114,.

Muhammad Ali (1805-1849) dan berlanjut melalui revolusi perwira bebas 23 Juli 1952 yang dipimpin oleh Mayor Jenderal Mohammad Naguib, panglima perang dalam pemerintahan Raja Farouk, yang menyebabkan raja turun tahta.. Mesir kemudian menjadi republik pada 18 Juni 1953 dengan Naguib sebagai presiden merangkap perdana menteri sampai November 1954, dan diganti Nasser

Pada tahun-tahun pertama sesudah revolusi, nasionalisme Mesir kian melaju menempuh jalan sekuler. Sesudah tahun 1955, Nasser berusaha mempersatukan rakyat mesir dibelakangnya, sekaligus memperkukuh kedudukannya sebagai juru bicara dunia Arab. Untuk itu ia memperluas nasionalisme Mesir menjadi nasionalisme Arab, yang berakar pada kesamaan Arab atau masa lalu yang islami. Nasionalisme nasser memberikan pengertian, identitas, dan solidaritas bersama yang menjadi titik tolak persatuan Arab¹⁹. Dalam situasi Mesir modern demikianlah Sayid Qutub hidup dan berjihad menegakkan cita-cita Islam.

¹⁹Pada perkembangan terkini, terutama setahun setelah terpilihnya presiden Mohammad Mursy dari kubu Islamis dan bekas PM Mesir era mantan Presiden Husni Mubarak, Ahmad Shafiq terjadi pemakszulan lewat kudeta Meliter. Kudeta telah berlangsung dengan mengatasnamakan “legitimasi rakyat“ dari kubu minoritas liberal yang tidak rela Presiden Mursy menjalankan roda pemerintahan hingga akhir masa jabatannya. Keinginan rakyat untuk merasakan demokrasi sesungguhnya pun pudar sudah, Mesir set back lagi, bila pun demokrasi kembali dimunculkan lewat pemilu dini dalam waktu dekat mendatang, dikhawatirkan hanya sekedar dekorasi bila akhirnya militer akan tetap berperan di belakang layar. Kaula muda pada kubu liberal yang menamakan dirinya Tamarrud (insubordinasi) terhadap Presiden terpilih, Mursy, menyebut kudeta militer tersebut dengan nama “*syar`iyah sya`biyah*“ (legitimasi rakyat). Sejumlah penulis menyebutnya sebagai kudeta militer dengan muka sipil dan payung agama karena diikuti sertakannya Syekh Al-Azhar dan pemimpin tertinggi Kristen Koptik dalam keputusan pema`zulan Mursy, sebagaimana dikutip dari Harian Al-Shuruq, 18 Agustus 2013.

B. Kehidupan dan Kepribadian Sayyid Quthb.²⁰

Hampir semua pemikir besar dan reformasi keagamaan, mempunyai biografi dan pengalaman pribadi dalam proses perubahan pemikiran pada fase-fase tertentu dalam kehidupannya. Salah seorang pemikir besar Islam yang selalu menjadi bahan kajian sepanjang zaman yaitu Sayyid Quthb (1906-1966). Nama aslinya adalah Sayyid Quthb Ibn Ibrahim Husain Al-Syadzili. Quthb kecil lahir di Musha, Asyut, Mesir pada 9 Oktober 1906. Putra salah seorang masyarakat kebanyakan di Mesir bernama Ibrahim Husain Shadhili. Bentuk tubuhnya kecil, kulitnya hitam, dan bicaranya lembut. Oleh teman-teman sezamannya ia dikenal sangat sensitif, serius, dan mengutamakan persoalan tanpa rasa humor²¹.

Kesuraman dan kerumitan yang dihadapinya, seperti diduga Yvonne, menjadi faktor yang membutnya lebih peka terhadap apa yang dialaminya. Ia seorang tokoh yang mempunyai bakat-bakat *intuitif*. Ia dinilai oleh Charles Tripp sebagai salah seorang penulis kontemporer yang terus-terang, apresiasi Al-Qur'annya *estetis*, ramah dengan masyarakat seputarnya di Mesir, serta mempunyai pengalaman langsung atas apa yang dipandanginya sebagai sumber kerusakan selama dua tahun tinggal di Amerika

²⁰Berbagai sumber utama dipakai sebagai informasi biografi Sayyid Quthub dalam tesis ini adalah: Majdi Fadhullah. *Ma' Sayyid Quthub fī Fikrihī al-Siyāsah wa al-Dīn*, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 1979; Muhammad Taufiq Barakah, *Sayyid Quthub*, Beirut: Dar al-Da'wah, 1989; A. Mussalam. *The Formative Stages Of Sayyid Quthb's Intellectual Career And His Emergence as an Islamic Da'yyan 1906-1952*. Serta beberapa buku dan hasil penelitian tesis dan disertasi.

²¹Majdi Fadhullah. *Ma' Sayyid Quthb fī Fikrihī al-Siyāsah wa al-Dīn*, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 1979, hh. 7-8; Muhammad Taufiq Barakah, *Sayyid Quthb*, Beirut: Dar al-Da'wah, 1989, h. 2.

Serikat. Sayid Qutub dinilai oleh kelompok pro-kemapanan sebagai fundamentalis²²

Sayid Qutub mula-mula dididik dalam lingkungan desanya dan sudah hafal Al-Qur'an selagi kecil. Menyadri bkat anaknya, orang tuanya memindahkan keluarganya ke Halwan, daerah pinggiran Kairo. Dia memperoleh kesempatan masuk ke *Tajhiziyah Dar Al-Ulum*, nama lama Universitas Kairo. Pada tahun 1929, ia menempuh kuliah di Dar Al-Ulum dan memperoleh gelar sarjana Muda Pendidikan pada tahun 1933, lalu bekerja sebagai pengawas sekolah pada Departemen Pendidikan. Sayyid Quthb hidup di Mesir ketika perbedaan pikiran dan debat di lingkungan kerajaan, tunduk kepada pemikiran Nasserisme. Ia menyaksikan pergantian gerakan untuk bebas dari kendali Inggris, juga debat dan konflik dikalangan orang mesir, mengenai masa depan negeri mereka sendiri. Pada sekitar tahun 1930 dan 1940, ia terlibat dalam debat mengenai upaya perbaikan kondisi masyarakat Mesir. Fokus diskusinya banyak berada di seputar pertanyaan : Apa yang sebenarnya titik sentral perubahan dalam mewujudkan perbaikan konstruk dalam tatanan masyarakat Mesir?

Charles Tripp mengidentifikasi Sayyid Quthb sebagai seorang moralis dalam memasuki debat tersebut. Ia mencela kemerosotan moral orang-orang diseputar dirinya dan berupaya memahami penyebab kemerosotan tersebut, serta mendesak agar lebih menyadari norma akhlak yang ia kaitkan dengan kehidupan yang baik. Pada saat yang sama ia dipengaruhi kecendrungan umum untuk mengkaji ulang tema-tema Islam yang pada waktu itu merupakan tema-tema dikalangan terpelajar Mesir. Kajiannya atas tamsil yang digunakan dalam Al-Qur'an menunjukkan suatu upaya untuk kembali kepada warisan Islam

²²Azyumardi Azra. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Jakarta Paramadina, 1996, hh. `98-99.

secara *Eksplisit*²³. Pada era tersebut, moralisasi Sayyid Quthb berdasarkan pada akhlak islam.

Pada periode 1940-an Sayyid Quthb mengembangkan gagasan tentang perlunya revolusi total. Seperti dinyatakan Sagiv, Sayyid Quthb memulai kariernya sebagai seorang pengarang dan jurnalis sekuler. Namun eksistensi dirinya sebagai seorang muslim yang merubah tulisan kearah dan sejumlah buku tentang penafsiran Al-Qur'an.²⁴ Dalam berbagai literatur banyak menyebutkan bahwa Sayyid Quthb banyak dipengaruhi pemikiran Abbas Mahmud Al-Aqqad yang cenderung pada pendekatan Barat. Ia sangat berminat pada sastra Inggris, dan dilahapnya segala sesuatu yang dapat diperolehnya dalam bentuk terjemahan.

Sayyid Quthb mengalami perubahan pada akhir 1940-an Ini disebabkan antara lain oleh kebijaksanaan Perang Inggris selama Perang Dunia II, dan akibat dibentuknya negara Israel yang dianggapnya sebagai suatu penolakan hak bangsa-bangsa Arab untuk menentukan nasib sendiri dan suatu penolakan persamaan hak antara mereka dengan bangsa Barat. Pada tahun 1949 ia mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat untuk memperdalam pengetahuannya di bidang pendidikan selama dua tahun, yakni di Wilson's Teacher's College di Washington, Greely College di Colorado dan Stanford University di California.

Di Amerika Serikat tempat ia mendalami ilmu pendidikan, ia mendapatkan dan menyaksikan dukungan yang luas dan tidak terhingga pers Amerika untuk Israel.²⁵ hal Ini

²³Muhammad Taufiq Barakah, *Sayyid Quthb*,hh.34-36.

²⁴K. Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikiran Sayyid Quthb: Menuju Gerakan Pembaharuan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007, h. 43

²⁵Kesaksian Sayyid Quthb terhadap dukungan zionisme Israel sampai kini menjadi bahan perbincangan dan perdebatan sepanjang waktu,

menimbulkan kepahitan pada diri Sayyid Quthb dan tidak dapat disembunyikannya untuk selama-lamanya. Selain mengunjungi beberapa kota besar di Amerika Serikat, ia sempat pula berkunjung ke Inggris, Swiss, dan Italia. Pengalaman di Amerika Serikat memperluas wawasan pemikirannya mengenai problema-problema sosial kemasyarakatan yang ditimbulkan oleh paham materialisme yang gersang dari roh ketuhanan. Ia semakin yakin bahwa hanya Islam yang sanggup menyelamatkan manusia dari paham materialisme, sehingga terlepas dari cengkraman materi yang tak pernah terpuaskan.

Sayyid Quthb kembali dari Amerika Serikat saat berkembang krisis politik di Mesir yang kemudian menyebabkan terjadinya kudeta militer pada Juli 1952. Quthb menjadi sangat anti-As dan Anti-Barat. Ia menjadi salah seorang pendukung pemberontakan Nasser, tetapi akhirnya berbalik menentanginya ketika Nasser mulai menyiksa orang-orang Ikhwan²⁶. Dibawah pengaruh karya-karya pemikir Islam dari Pakistan, Al-Maududi, Quthb menjadi lebih ekstrem, sampai pada tingkat mengutuk masyarakat secara keseluruhan dengan menyebutnya *Jahilliah Jadidah* atau Jahiliah Modern. Secara terbuka dan jujur ia menyerukan perlunya perubahan radikal dalam kehidupan Islam. Intisari pemikirannya tercermin dalam bukunya *Ma'alim Fith-Thariq* yang kemudian tak ubahnya seperti sumpah setia bagi sejumlah organisasi Islam militan.

terutama memasuki tahun 2002, dengan alasan menghancurkan kelompok terorisme Palestina dan para pejuang pelaku bom bunuh diri, Israel dengan tangan dingin menadakan ekspansi ke Palestina hingga Ramallah, ibukota Palestina, tempat tinggal sekaligus kantor Yasser Arafat. Lihat, "Kekejaman zionisme Baru", *Republika*, 30 April 2002; "Sikap plin plan Amerika terhadap agresi Amerika, *Kompas*, 1 Mei 2002.

²⁶Lihat pertarungan kelompok Ikhwanul al-Muslimin dalam kancan perpolitikan dalam Johannes Den Heijer dan Syamsul Anwar (Redak.), *Islam, Negara, dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993, hh. 6-12.

Sayyid Quthb bergabung dengan gerakan Islam Ikhwanul Muslimin pada tahun 1953 dan menjadi salah seorang tokohnya yang berpengaruh, disamping Hasan Al-Hudaibi dan Abdul Qadir Audah²⁷. Sayyid Quthb menjadi juru bicara utama Ikhwan Mesir setelah pembubaran jamaah mereka pada 1954; sebagai pembawa oposisi keagamaan terhadap sosialisme. Ia berjuang untuk mewujudkan upaya transformasi Islam dari agama yang hanya mengejar cita-cita *real-transenden* (transendental murni) yang statis dan tak relevan, menjadi suatu kekuatan operatif yang bekerja secara aktif untuk memecahkan masalah-masalah modern. Ia melihat Ikhwanul Muslimin sebagai organisasi yang bertujuan mewujudkan kembali dan melindungi masyarakat politik Islam, serta sebagai kelompok yang hendak membuktikan keyakinan mereka.

Aktivitas ikhwanul muslimin dalam beberapa kegiatan di zona kultural maupun di zona perang²⁸ mengesankan Sayid Qutub dan membuatnya percaya bahwa Ikhwanul muslimin memadukan berbagai kebajikan yang banyak dipuji dalam tulisannya dikemudian hari; suatu visi Islam sejati yang di padu dengan niat dan kemampuan untuk membuat visi itu menjadi realitas praktis didunia.²⁹ Sayyid Quthb mengundurkan diri dari

²⁷Untuk mengetahui lebih jauh tentang gerakan Ikhwanul Muslimin, lihat. Ali Garishah, *al-Mabâdi'u al-Khamsah*, Cairo: Dar al-Quthb, 1976.

²⁸Kegiatan seperti bantuan terhadap kegiatan orang-orang Palestina dalam memerangi zionisme Israel, maupun dalam serangan terhadap instansi militer Inggris di Zona Terusan Suez. Kegiatan penyebaran dakwah Islam seutuhnya serta segi-segi sistem pemikiran dalam arena politik Mesir. (pen.)

²⁹Ketika terjadi revolusi 23 Juli 1952. Ia tenggelam dalam perjuangan bersama tokoh-tokoh revolusi 23 Juli sampai Pebruari 1953, ketika pemikirannya berbeda dengan tokoh-tokoh lain mengenai lembaga (organisasi) pembebasan dan cara pembentukannya, serta masalah-masalah lain yang terjadi pada saat itu. Sejak saat itu hubungan-hubungannya dengan gerakan Ikhwan kian erat. Akhirnya pada tahun 1953 ia secara

dari jabatannya sebagai salah seorang juru bicara Ikhwanul muslimin³⁰ pada tahun 1953. Ia beralih mulai menulis topik-topik tentang Islam. Dalam banyak tulisan dalam buku-bukunya ia cenderung kepada (a) memberikan kontribusi Islam sebagai suatu alternatif diantara sistem-sistem yang tengah bersing memperebutkan Mesir; (b) Sayyid Quthb banyak dipengaruhi oleh tulisan-tulisan muhammad Asad (*Leopold Weiss*), Abul Hasan Ali An-Nadawi, Abdul Qadir Audah, dan Abul A'la Maududi (1903-1979) hal ini dapat dibuktikan dengan melihat tulisan-tulisan pertamanya tentang Islam yang sarat dengan pandangan tokoh-tokoh tersebut. Karya-karyanya yang belakangan merupakan kesimpulan radikal dari pikiran-pikiran yang mereka kemukakan.

Sayyid Quthb juga mengakui bahwa ia telah meminjam definisi jahiliah dari Abul A'la maududi. Jahiliah bukanlah sebutan bagi suatu masa, melainkan keadaan yang berulang setiap kali masyarakat membelok dari jalan Islam, apakah dimasa lalu, saat ini, atau masa yang akan datang. Karya-karya

resmi bergabung dengan Ikhwan, karna ia menganggap gerakan tersebut merupakan sebuah wadah yang *accountable* dalam penegakan syari'at Islam di negara Mesir.

³⁰Al-Ikhwan al-Muslimin adalah organisasi keagamaan yang didirikan di Ismailliya pada tahun 1928 oleh Syaikh Hasan al-Banna. Kegiatannya tertuju pada reformasi moral dan sosial, dan pendidikan dengan satu ideologi *the total conception of ideology*. Organisasi ini oleh Amin Rais dikelompokkan sebagai reformasi radikalisme, yaitu kelompok yang mencerminkan pandangan kelas menengah atas maupun kelas menengah bawah yang juga telah mengalami sedikit-banyak modernisasi. Sementara penulis Barat umumnya menggunakan istilah fundamentalisme Islam untuk ideologi al-Ikhwan dan gerakannya. Lihat, Amin Rais, *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1987, hh. 187-188. Untuk memahami fundamentalisme lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996. Untuk memotret ideologi al-Ikhwan Muslimin secara objektif, lihat Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York: Norton, 1946, h. 177-185; Abbas Sisi, *Hasan al-Banna: Mawâqifuhu fi al-Dakwah wa al-Tarbiyyah*, Alexandria: tp, 1978..

Maududi yang diterbitkan dalam bahasa Arab sesudah tahun 1951, besar pengaruhnya pada tulisan-tulisan sayid Qutub tentang ekonomi dan jihad.

Selama dekade tahun 1951-1952, ia terlibat dalam polemik yang sengit melawan kebijakan-kebijakan kepemilikan yang berlaku, sistem monopoli, dan kapitalis, melalui tulisan, pidato maupun pertemuan-pertemuan.³¹ Jawabannya terhadap polemik tersebut tertuang dalam buku dan ratusan artikel yang dimuat pada koran-koran milik Partai Nasional Baru, Partai Sosialis, majalah *Al-Da'wah*, *Al-Risalah*. Kegiatan dalam tulis menulis dari beberapa media milik partai tertentu bukanlah sebuah kegiatannya dalam mencapai aliansi menuju panggung politik, namun semata-mata penegakan syari'at Islam.

Ketika terjadi revolusi Juli 1952 sampai dengan Februari ia berjuang bersama tokoh-tokoh pergerakan termasuk didalamnya tokoh-tokoh al-Ikhwan al-Muslimin berbaur dengan kekuatan oposisi nasional lainnya. Pada saat perjuangan revolusi Juli tersebut, Sayyid Quthb sangat tertarik dengan pandangan, ideologis, dan hukum ikhwan. Salah satu yang memberikan kekuatan dirinya untuk mengikuti kelompok al-ikhwan al-muslimin adalah upaya kelompok ini menegakkan syari'at Islam melalui deskonstruksi hukum yang berlaku pada saat itu. Yaitu

³¹Problematika hukum positif dan hukum Islam juga sangat mewarnai polemik ketika itu. Masalahnya adalah bahwa tingkat kerusuhan politik atau sosial berbeda-beda dari satu periode sejarah ke periode sejarah lainnya, sesuai dengan perbedaan lingkungan sosial budaya dan konteks politik ekonomi yang ada. Semakin konteks itu kacau dan mengandung berbagai krisis maka semakin kuat gaung polemik yang terjadi. Kesemua polemik ini ketika dihadapkan kemasyarakat akan membawa pada pilihan-pilihan yang tidak mudah. Tindak kekerasan oleh pemerintah menjadi salah satu alternatif menyelesaikan polemik dalam kultur maupun struktur. Nabil Abdul Fatah, "Teks dan Peluru: Problematika Hukum Islam dan Hukum Positif Dalam Sistem Politik Mesir", dalam Johannes Den Hejer dan Syamsul Anwar (edit.), *Islam, Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993, hh. 3-5.

perombakan hukum berdasarkan *west constitution* ke dalam hukum Islam baik di lapangan perdata, pidana dan bidang hukum lainnya³². Sementara di pihak pemerintah Mesir yang berkuasa saat itu melakukan berbagai kebijaksanaan dalam mengantisipasi gerakan radikal al-ikhwan al-muslimin. Diantaranya: (a) menggunakan aparat keamanan untuk menindak tegas seluruh jama'ah al-ikhwan al-muslimin³³; (b) melakukan propoganda ideologis melalui media massa pemerintah; (c) menggunakan agama secara ideologis untuk membenaran terhadap pemerintah dan berbagai kebijakannya melalui pemungisian lembaga-lembaga keagamaan resmi³⁴.

Tarik ulur dukung dan menolak pada pemerintahan pasca revolusi Juli 1952 dengan kelompok al-Ikhwan al-Muslimin membawa kepada penahanan tokoh-tokoh ikhwanul muslimin terutama pasca percobaan pembunuhan terhadap Presiden Mesir Jendral Gamal Abd. Nasser. Sekitar Mei 1955, Sayyid Quthb termasuk mereka yang ditangkap dengan alasan “makar” dengan hukuman 15 tahun kerja keras oleh pengadilan rakyat pada tanggal 13 juli 1955³⁵.

Sejak itu perjalanan dari penjara ke penjara mewarnai perjuangannya. Melalui jeruji besi itu pula ia menulis buku-buku yang kemudian menjadi bahan kajian sampai sekarang. Pada

³²Al-Ikhwan beroandangan bahwa: Islam pada dasarnya revolusi, dalam arti bahwa Islam adalah revolusi melawan kediktatoran moral, sosial dan monopoli. Lihat Abbas Sisi, *Hasan al-Banna, Mawâqifuhu fi al-Da'wah wa al-Tarbiyyah*, hh. 41-45.

³³Sampai tahun 1965, Pemerintah telah menghukum mati sejumlah pemimpin puncak al-Ikhwanul al-Muslimin. termasuk didalamnya Hasan al-Banna.

³⁴Johannes den Heijer dan Symasul Anwar, *Islam, Negara dan Hukum*, h. 7.

³⁵Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York: Nortcourt B, Jovanovich, 1946, lihat juga Ali Rahmenna, seperti dikutip Muhammad Khirzin, *Jihad Menurut Sayid Qutub Dalam Tafsir Zhilal*, Jakarta: Intermedia, 2001, hh. 38-40.

tanggal 21 Agustus 1966, Sayyid Quthb dieskusi mati. Walau mendapat tekanan dan protes keras dari organisasi Amnesti Internasional, pemerintah Mesir akhirnya tetap memberikan hukuman gantung dan dilaksanakan pada 29 Agustus 1966³⁶.

C. Pemikiran dan Pengaruh Sayyid Quthb.

Sayyid Quthb disebut-sebut sebagai motor pemikiran al-Ikhwanul al-Muslimin, disejajarkan dengan Hasan al-Banna, Abu A'la al-Maududi, dan al-Ghazali. Sayyid Quthb sangat mengecam dominasi asing terhadap negaranya Mesir. Pemahaman Islam secara ortodok dan revolusioner membawa ia sebagai seorang yang sangat disegani dan ditakuti oleh pemerintah, dan sangat dihormati oleh kawan-kawan seperjuangannya. Munawwir Syadzali menulis sisi pemikiran Sayyid Quthb yang paling mendasar bahwa Islam adalah suatu agama yang sempurna dan amat lengkap, yang meliputi tidak saja tuntutan moral dan peribadatan, tetapi juga petunjuk-petunjuk mengenai cara mengatur segala aspek kehidupan,..termasuk kehidupan ekonomi...; oleh karenanya untuk pemulihan kejayaan dan kemakmuran, umat Islam harus kembali kepada kitab sucinya, mencontoh pola hidup Rasul dan ummat Islam generasi pertama, tidak perlu atau bahkan jangan meniru pola atau sistem politik, ekonomi dan sosial Barat.³⁷

Sayyid Quthb mengusulkan Islam sebagai suatu alternatif terhadap ideologi-ideologi komunisme, kapitalisme, liberalisme, dan sekularisme. Ia yakin bahwa ideologi Islam akan mengemukakan suatu argumen yang potensial terhadap kapitalisme, dan mampu memecahkan persoalan yang membuat komunisme mempunyai daya tarik mass, seperti ketidak

³⁶Bersama Sayyid Quthb, temannya Muhammad Yusuf Hawwasy dan Abdul Fatah Ismail turut di hukum gantung.

³⁷Munawwir Syadzali, *Islam dan Tatanegara*, Jakarta: UI-Press, 1995, hh. 149-150.

merataan pembagian kekayaan, pengangguran, gaji atau upah yang rendah, peluang yang tidak sama, korupsi, dan produktivitas yang sangat rendah sambil tetap memberikan keadilan sosial. Penghormatan, dan martabat internasional, maupun kebebasan dari kejahatan-kejahatan dan peperangan, suatu sistem yang memberikan rezeki dan membebaskan manusia dari kesenjangan ekonomi dan sosial, dengan mewujudkan masyarakat yang seimbang seraya memberikan kebahagiaan rohani.³⁸

Untuk mewujudkan *masyarakat equilebrum* Sayyid Quthb memberikan solusi alternatif yang termuat dalam bukunya *al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, yaitu: (a) Pemerintahan supra nasional; (b) persamaan hak; (c) tiga asas politik pemerintah Islam³⁹. Menurut Hamid Enayat, Sayyid Quthb mempunyai pandangan yang mendekati holistik mengenai masalah negara Islam⁴⁰. pendekatan itu juga kemudian tertuang dalam gagasan sistem ekonomi berdasarkan syari'at Islam pasca pembubaran al-Ikhwan al-Muslimin tahun 1954.

Menurut Sayyid Quthb, menerapkan Sistem ekonomi Islam bukanlah sesuatu hal yang mudah ditengah-tengah paham kapitalis, sosialis yang begitu berkembang, kecuali dengan merubah sikap masyarakat Islam itu sendiri atau sejumlah orang-orang yang memiliki kedudukan penting dalam strata sosial⁴¹.

Pemikiran-pemikiran setelah wafat banyak memberikan inspirasi bagi para ilmuwan muslim termasuk para Ismolog

³⁸Jhon Esposito, diktip dari Muhammad Khirzin, *Jihad Menurut Sayid Qutub Dalam Tafsir Zbilâl*, Jakarta: Intermedia, 2001, hh. 42-43.

³⁹Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara*, hh. 149-150.

⁴⁰Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syiah*, Bandung: Pustaka, 1988, h.160.

⁴¹Sayyid Quthb, *al-Islâm wa Muskilât al-Hadhârah*, Cairo: Dâr Ihyâ al Kutub al-Arabiyah, 1962, hh. 67-68

Barat. *Pertama*, Kemunculan kelompok-kelompok yang menamakan dirinya *Quthbiyyun* atau *Quthbis* menunjukkan bahwa pengaruh pemikirannya selalu menjadi kajian yang menarik sepanjang masa. Tulisan-tulisan Sayyid Quthb yang radikal dibawah tekanan siksaan penjara Nasser, menjadikan kelompok ini sangat radikal. Seperti, Penyerangan terhadap Akademi Militer Mesir (1974) dengan menyebut diri *Tanzim Tahrir al Islami*, penculikan dan pembunuhan atas mantan menteri wakaf (1977) dengan menyebut diri *al-Tafkir wa al-Hijrah*, dan pembunuhan presiden Anwar Shadat (1981) oleh kelompok menamakan dirinya “organisasi jihad. Contoh-contoh diatas merupakan gerakan Quthubisa⁴².

Kedua, Para mantan aktivis ikhwanul al-muslimin serta simpatisannya yang beredar di seluruh jazirah Arab termasuk di Asia⁴³ banyak mengkaji dan mendiskusikan buku-buku yang ditulisnya, disamping publikasi rutin *Fi Zhalal al-Qur’an* baik di Mesir maupun di Arab Saudi melalui siaran radio dan majalah meraih audiensi dan peminat yang besar terutama mewarnai cara orang-orang dalam memahami al-Qur’an.

⁴²Bagaimana kiprah Quthbiyyun di Mesir secara detil dapat dilihat dalam A. Mussalam. *The Formative Stages Of Sayyid Quthb’s Intellectual Career And His Emergence as an Islamic Da’iyyan 1906-1952*, Malaysia: tp, serial disertasi, 1992, hh. 53-66.

⁴³Di Indonesia berdiri apa yang disebut dengan Ikhwanul Muslimin Indonesia (IMI) yang dipimpin tokoh kharismatik, ia juga dikenal dengan anti rezim baru, tokoh yang dianggap sebagai dalang peledakan candi borobudur, bersuara vokal, dan juga salah seorang tokoh Islam fundamental Indonesia yang beraliran oposisi keras terhadap pemerintahan Abdurrahman Wahid. Lihat, Heri Junaidi, “Gerakan Oposisi Ormas Islam Ekstra Parlemerter Masa Pemerintahan Abdurrahman Wahid”, Tesis Magester pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002. Beberapa sumber diambil dalam penelitian IMI ini seperti, Penulis berpendapat, dalam dasar-dasar pemikiran IMI ini tidak terlepas dari pemikiran Sayyid Quthb sebagai salah seorang tokoh Ikwanul al-Muslimin Mesir.

Ketiga, pengaruh dominan juga terlihat pada gerakan Islam radikal dikemudian hari dengan berkaca pada penggantungan Sayyid Quthb. Mereka berpendapat bahwa pengadilan Sayyid Quthb menunjukkan bahwa pemerintah Mesir sangat memusuhi pemikiran Islam, dan pola-pola pemikiran ini pula yang menggagas gerakan-gerakan Islam radikal di dunia. Keempat, dunia ilmuwan, juga memprakarsai untuk mengkaji ide-ide pemikiran Sayyid Quthb. Seperti para anggota himpunan Mahasiswa Muslim di Amerika Serikat⁴⁴, serta beberapa perhimpunan mahasiswa lain yang menyebar di Eropah, dan Asia.

Berdasarkan data diketahui juga perkembangan pemikiran Sayyid Quthb. *Pertama*. Pada awal pemikiran Sayyid Quthb, ia memberikan perhatian terhadap segi-segi sastra sehingga akhir tahun 40-an. Ia seorang pengikut aliran al-Aqqad dalam sastra. Oleh karena itu, kajiannya terhadap Al-Qur'an pada fase ini terbatas pada segi-segi seni keindahan. Beliau mempublikasikan hasil tulisannya di majalah *al-Muqatathaf* dalam dua artikel yang berjudul *al-Tashwir al-Fanni fi Al-Qur'an al-Karim*, pada dua edisi Februari dan Maret tahun 1939 M. Pada tahun 1947, ia mempublikasikan bukunya yang ke dua *Masyahidu al-Qiyamah fi Al-Qur'an*. Buku ini berbicara tentang gambaran seni, tentang pemandangan-pemandangan kiamat berupa kenikmatan dan azab. Setelah itu ia juga akan menerbitkan buku lainnya, namun ia mengurungkan niatnya, karena ia akan memfokuskan perhatian kepada *manhaj* pemikiran.

Fase Kedua, pada fase ini ia menyibukkan diri dengan memfokuskan perhatiannya terhadap masalah-masalah pemikiran dan reformasi berdasarkan *manhaj Islami*. Hal ini tidak terlepas dari dorongan yang kuat oleh gerakan Ikhwanul Muslimin. Ia mendirikan majalah *al-Fikru al-Jadid* yang isinya membuat pihak kerajaan merasa gerah melihat kecaman-kecaman atas sistem Feodalisme, Ningrat,

⁴⁴Muhammad Chirzin, *Jihad menurut Sayyid Quthb*, h. 52.

Kapitalisme, dan para pemegang pundi-pundi Mesir, karenanya pihak kerajaan mencabut izin majalah ini setelah beredar sebanyak dua belas edisi⁴⁵.

D. Karya Tulis.

Dalam beberapa literatur biografi tokoh-tokoh Islam, Sayyid Quthb adalah salah seorang yang aktif berjuang dengan tulisan. Ia menulis tidak kurang dari 20 buah buku yang telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa di dunia. Diantara bukunya adalah:

1. *Muhimmatus Sya'ir Fil Hayah Wa Syi'ir Al-Jail Al-Hadhir*, terbit tahun 1933
2. *Asy-Syathi'al Majbul*, kumpulan sajak Sayyid satu-satunya, terbit bulan Februari 1935.
3. *Naqd Kitab "Mustaqal Ats-Tsaqafah Fi Mishr"* Li Ad-Duktur Thaha Husain, terbit tahun 1945.
4. *al-Taswir al-Fanniy fi al-Qur'an*, Cairo: Dâr al-Mâ'arif, 1945. Buku ini mengupas tentang seni terutama dalam etika penggambaran dalam al-Qur'an;
5. *Muhimmat al Sya'ir fi al-Hayât*, Cairo: Lajnatu al-Nashr li al-Jami'iyyin, tt. Buku ini menjelaskan tentang urgensi penyair dalam kehidupan berdasarkan syari'at Islam;

⁴⁵Menurut Shalah Abdul Fatah Al-Khalidi, kehidupan Sayyid Quthb bisa di bagi kepada 3 fase, yaitu (1) Fase keislaman umum, fase ini dimulai pada seperempat terakhir dari tahun 40-an, ketika Sayyid Quthb mengkaji Al-Qur'an dengan tujuan studi-studi pemikiran yang jeli serta pandangan reformasi yang mendalam. Di sini Sayyid Quthb hendak memahami dasar-dasar reformasi sosial dan prinsip-prinsip solidaritas sosial dalam Islam; (2) Fase amal Islami yang terorganisasi. Yaitu ketika Sayyid Quthb berkenalan dengan jamaah Ikhwan Al-Muslimin dan bergabung ke dalam barisannya, serta memahami Islam secara menyeluruh; (3) Fase jihad dan gerakan, yaitu fase di mana beliau tenggelam dalam konflik pemikiran dan praktik nyata dengan kejahiliahan dan beliau lalui di dalamnya dengan praktik jihad yang nyata. Melalui hal ini maka tersingkaplah metode pergerakan (*Manhaj al-Haraki*) bagi agama ini untuk melawan kejahiliahan.

6. *Thiḡl min al-Qaryah*, Cairo: Lajnatu Nasyr li al-Jami'iyin, 1946. Buku ini menjelaskan cerita anak desa. Beberapa pandangan bahwa buku ini merupakan repleksi dari biografi Sayyid Quthb;
7. *Al-Asywâk*, Cairo: Dâr Sa'âd Mishr bî al Fujalah, 1947. Secara inti penulis belum mendapatkan dan membaca kitab ini, namun bila diartikan secara etimologi kata *al-Asywak* berarti duri-duri.
8. *Masyahid al-Qiyâmah fî al-Qur'ân*, Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1947. Dalam buku ini ia menjelaskan hari kiamat menurut al-Qur'an;
9. *Fî Zhibâl al-Qur'ân*, Cairo: Dâr Ihyâ kutub al-Arâbiyyah, tt. (penjelasan kitab ini lihat bab III hasil penelitian ini);
10. *Al-Salâm al-Alamy wa al-Islâm*, Cairo: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1951. Buku ini menjelaskan bagaimana memebntuk dunia yang damai melalui jalan syari'at Islam.
11. *Al-Mustaqbal li Hâdzâ al-Dîn*, Cairo: Maktabah al-Wahbah, tt. Buku ini berintikan gagasan dan pandangan menyongsong masa depan dengan syari'at Islam;
12. *Al-Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, Cairo: Dâr al-Kitâb al-Araby, 1948. Inti dari buku ini adalah membedakan antara pemikiran sosialis dengan pemikiran Islam, bagaimana keadilan dalam perspektif sosialis dan Islam berdasarkan Syari'at;
13. *Hâdzâ al-Dîn*, Cairo: Dâr al-Qalam, tt. Buku ini menjelaskan secara rinci agama Islam;
14. *Dirâsah al-Islâmiyyah*, Cairo: Maktabah Lajnah Syabâb al-Muslim, 1953. Buku ini menjelaskan lebih spesipik terhadap agama Islam
15. *Al-Islâm wa al-Muskilât al-Hadhârah*, Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutb al-Arabiyyah, 1962. Buku ini menerangkan bagaimana problematika kebudayaan yang semakin kedepan semakin

kompleks dan bagaimana peran Islam dalam memandang problematika tersebut;

16. *Khashâisu Tashawwurî al-Islâmy wa Muqawwimatuhû*, Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-Arabiyyah, 1962. Buku ini menjelaskan tifologi konsep-konsep Islam dalam ekonomi, sosial, politik dan budaya;
17. *Ma'âlim fî al-Tharîq*, Cairo: Maktabah al-Wahbah, 1964. Buku ini berintikan petunjuk-petunjuk jalan menuju Islam kafah;
18. *Ma'rakatunâ mâ' al-Yahûdî*, Beirut: Dâr al-Syuruq, 1978. Inti dalam wacananya adalah gerakan Islam terhadap kelompok Yahudi;
19. *Nahwa Mujtamâ' al- Islâmy*, Cairo: Maktabah al-Wahbah, 1966. Buku ini berisi pembentukan masyarakat Islam;
20. *Al-Naqdu Adaby: Ushûluhu wa Manâbijuhû*, Cairo: Dâr al-Fikr al-Araby, tt. Buku ini menjelaskan tentang prinsi dasar dan metode kritik sastra;
21. *Ma'rakatu al-Islam wa Ra'sumâliyyah*, Cairo: Dâr Kitâb al-Araby, 1951. Pandangan Islam terhadap Kapitalisme, serta beberapa perbedaan utama kapitalisme dan sistem ekonomi Islam.
22. *Fî al-Târikh: Fikrah wa Manbâj*, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1974. Buku ini menjelaskan tentang metode dan teori dalam sejarah.
23. *Naqdu Kitâb Mustaqbal al-Tsaqâfah fî al-Misr*, Jeddah: al-Dâr al-Saudiyyah li al-Nashr wa al-Tauzi',tt. Buku ini menjelaskan kritik terhadap buku sejarah Peradaban Mesir;

Beberapa buku karangannya yang kemudian ditarik dalam peredaran diantaranya *Muhimmah Asy-Syair Fi Al-Hayah*; *Dirasah 'An Syauqi*; *Al-Muharraqah Akbtharuba Wa 'Iajuba*; *Al-Mar'ah Lughz Basith*; *Al-Mar'ah Fi Qashash Najib Mahfuzh*; *Diwan: Ashda' Az-Zaman*; *Diwan: Al-Ka's Al-Masmumah*; *Diwan: Qapilah Ar-Raqiq*; *Diwan: Hulm Al-Fajr*; *Qissbah Al-Quthathal-*

Dh'Allah; Qisshab Min A'mad Al-Wadi; Al-Madzahib Al-Fanniyah Al-Mu'ashirah; Ash-Shuwar Wa Aẓ-Zhilalfi Asy-Syi'r Al-Arabi; Al-Qisshab Fi Al-Adab Al-Arabi; Syu'ra Asy-Syahab; Al-Qisshab Al-Haditsab; Araby Al-Muftara 'Alaih; Asy-Syarif Ar-Ridha; Lahẓhat Ma'a Al-Khalidin; Amrika Allatira'aitu.

Studi-studi sastra Islami Sayyid yang ia masukkan dalam episode-episode pustaka baru Al-Quran, kemudian pada akhirnya ditarik kembali adalah: *Al-Qisshas Baina At-Taurat Wa Al-Qura'an; An-Namadij Al-Insaniyah Fi Qur'an Al-Manthiq Al-Wijdani Fi Qur'an; Asalib Al-'Irdh Al-Fanni Fi Qur'an.* Selanjutnya Studi-studi beliau yang bersifat keislaman harkiah yang matang, yang menyebabkan beliau dieksekusi adalah *Mu'allim Fi Ath-Thariq, Seri Kedua; Fi Zhilal As-Sirah; Fi Maukib Al-Iman; Muqawwimat At-Tashawwur Al-Islami; Nahwu Mujtama' Islami; Hadza Qur'an; Anwaliyat Fi Hadza Ad-Din; Tashwibatfi Al-Fiker Al-Islami Al-Mu'ashir.*

Di samping buku-buku di atas ada pedagang dari kalangan penerbit, yang membuat penggalan-penggalan dari tafsir *Fi Zhilalil Qur'an* diterbitkan dalam bentuk-bentuk buku-buku kecil seperti tafsir surah *Ays-Syu'ara', Tafsir Ayat Ar-Riba, Qisshasad-Da'wah, Islam Au La Islam, Ash-Shalah, Ila Al-Mutatsaqilin 'An Jihad,* yang terakhir terbit adalah buku *Isti'la' Al-Iman Wa Ma'alim Fi Ath-Thariq* dari sebuah penerbit yang tidak jelas yang menamakan dengan dar Asy-Syahid

2 EKONOMI ISLAM DAN SAYYID QUTHB: PENDEKATAN SUDUT PANDANG

“....Suatu peraturan (undang-undang) tidak dimulai dengan menetapkan keharusan dan beban. Tapi, dimulai dengan memberikan dorongan dan semangat. Hal ini cocok dengan dengan semua karakter manusia. Al-Qur’an menampilkan salah satu bentuk kehidupan yang tumbuh dan berkembang. Dia menampilkan bentuk kehidupan tanaman yang mendatangkan hasil. Pemberian dari bumi, atau anugrah dari Allah. Tanaman dapat memberikan hasil yang berlipat ganda kalau dibandingkan dengan bibitnya...”⁴⁶

A. Menelisik Ekonomi Islam

Kajian ekonomi Islam masih menekankan pada kajian normatif pola perilaku yang mendasarkan diri nilai-nilai al-Qur’an dan al-Hadits, serta perbandingannya dengan sistem ekonomi lain, sosialis dan kapitalis. Sedangkan kajian mengenai perkembangan teori ekonomi Islam berdasarkan hasil pengamatan atas perilaku ekonomi Muslim sehari-hari masih amat langka dilaksanakan. Padahal dari hasil pengamatan itulah sesungguhnya berkembangnya nilai-nilai ekonomi Islam.

Seiring dengan kajian normatif dan pengamatan dilapangan konsep ekonomi Islam sering diperdebatkan, baik di

⁴⁶Sayyid Quthb, *fi Zbilâl al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet.10, 1982/1402, h. 57

Timur maupun di Barat.⁴⁷ Pembicaraan tentang ekonomi Islam dan konsep-konsep yang dikemukakan selalu mengalami pergeseran dan perubahan, sesuai konteks dan lingkungan masing-masing pemikir. Seperti diungkapkan oleh Adam Smith bahwa untuk memahami hubungan antara agama secara umum dan ekonomi, orang harus mempelajari cakupan-cakupan dan bidang-bidang kerjanya masing-masing⁴⁸.

Agama didefinisikan oleh Reville seperti dikutip Muhammad Abdullah Draz, sebagai "penentuan kehidupan manusia sesuai dengan ikatan anatara jiwa manusia dan jiwa gaib, yang dominisinya terhadap dirinya sendiri dan dunia diketahui oleh manusia dan kepada-Nyalah dia merasa sangat terikat."⁴⁹ Michel Mayer dalam bukunya, *Instructions Morales et Relegieuses, Lere Leson*, mendefinisikan agama sebagai "perangkat kepercayaan dan aturan yang pasti untuk membimbing kita dalam tindakan kita terhadap Tuhan, orang lain dan terhadap diri sendiri."⁵⁰ Terminologi Agama kemudian dirangkum secara singkat oleh Muhammad 'Abdullah Draz sebagai "peta perbuatan".⁵¹ Sebagai sebuah peta perbuatan manusia, agama sering diposisikan sebagai objek kajian metafisis yang hasil dan

⁴⁷Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics; Theory and Practice*, USA: Houdner and Stoughton Ltd, h. 12.

⁴⁸Adam Smith, *The Philosophy of Moral*, yang dikutip kemudian oleh Tawney, *Religion And The Rise Of Capitalism*, New York: Mentors Books, cet, 4, 1956, h. 76.

⁴⁹Muhammad Abdullah Draz, *al-Dîn*, Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1970, h.35

⁵⁰Muhammad Abdullah Draz, *al-Dîn*, h.36.

⁵¹Muhammad Abdullah Draz, *al-Dîn*, h.31; bandingkan dengan Randall Collin, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, hh. 156-157. Dalam tulisannya dijelaskan secara rinci terminologi agama sebagai sebuah sendi kejidupan yang mampun menjadi sumber kebahagiaan dalam satu sisi dan dalam sisi yang lain sebagai bom pertentangan yang sangat dahsyat. Simbol-simbol agama yang kemudian digandengkan kedalam sebuah kegiatan, semisal ekonomi, akan membawa pada sikap simpati ataupun antipati.

tingkat kebenarannya dianggap spekulatif, namun secara khusus agama merupakan sumber peradaban yang sangat besar dalam sejarah kemanusiaan di bidang sosial, ekonomi, politik, dan ilmu-ilmu eksak lainnya..

Definisi-definisi diatas menunjukkan bahwa bagian dari cakupan agama adalah perilaku manusia dalam semua tahap dan aspeknya. Sedangkan ekonomi pada umumnya didefinisikan sebagai kajian tentang perilaku manusia dalam hubungannya dengan pemanfaatan sumber-sumber produktif yang langka untuk memproduksi barang-barang dan jasa-jasa serta mendistribusikannya untuk dikonsumsi.⁵²

Dalam al-Qur'an, Allah Swt. memberikan beberapa contoh tegas mengenai ajaran-ajaran para Rasul di masa lalu (sebelum Nabi Muhammad saw.) dalam kaitannya dengan masalah masalah ekonomi yang menekankan bahwa perilaku ekonomi merupakan salah satu bidang perhatian agama. Seperti firman Allah:

وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وكانوا لنا عبيد (الانبياء: 73)⁵³

Dengan demikian, sejak permulaan Islam di Mekkah, bahkan sebelum terbentuknya masyarakat muslim di Madinah, ayat-ayat al-Qur'an sudah menampilkan pandangan Islam mengenai hubungan antara agama dan keimanan terhadap

⁵²Paul A. Samuelson, *Economics*, New York: Mc Graw-Hill Book Co, 1973, h.3; lihat juga Eduin Mansfield, *Microeconomics*, New York: W.W. Norton and Co, 1970, h.1.

⁵³“Dan kami jadikan mereka pemimpin-pemimpin yang menunjuki (kepada jalan yang lurus; tauhid, ibadah dan budi pekerti luhur) dengan perintah Kami. Dan kami wahyukan kepada mereka untuk berbuat kebaikan, mendirikan shalat dan membayar zakat. Dan mereka hanya menyembah kami” terjemahan dikutip dari Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, 1983, h.631.

adanya Allah swt dan hari kiamat, disatu pihak, dan perilaku ekonomi dan sistem ekonomi, dipihak lain.(Q.S. 83: 1-6; Q.S. 30: 39).⁵⁴

Menjadi *streetif* pandangan Barat, bahwa sistem ekonomi Islam adalah sistem ekonomi adopsi dari teori-teori ekonomi konvensional, artinya bahwa ekonomi Islam tidak mempunyai ciri khas sendiri yang mampu dipertahankan oleh umat Islam sendiri⁵⁵. Seperti dikutip Ahmad Muhammad Al-‘Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karim, Erick Rowl menyatakan, ”Ekonomi merupakan hasil penemuan manusia, dengan sebab situasi kelahirannya, benar-benar terpisah dari agama. Oleh karenanya istilah ekonomi ditambah dengan slogan agama malah akan tertutup arti, hakekat, dan ruang lingkup ekonomi dan agama itu sendiri.”⁵⁶ Lebih lanjut Erick Rowl memberikan contoh di kalangan umat Islam sendiri dengan tulisannya bahwa bagi mereka (umat Islam) perjuangan dibidang ekonomi bukanlah menjadi prioritas utama, yang utama adalah perjuangan melawan hawa nafsu, karena itulah dimensi jihad yang paling akbar. Seperti juga Gereja di segi material sebagai tiang bagi sistem feodal. Sehingga mazhab gerejani berpendapat “ seorang masehi haruslah bukan seorang pedagang ⁵⁷.

Di kalangan Islam sendiri, sejumlah orang mengartikan sistem ekonomi Islam dengan satu makna, sekumpulan dasar-

⁵⁴Monzer Kahf, *The Islamic Economy, Analytical of The Functioning of The Islamic Economic System*, Canada: Plainfield, 1979, h.3

⁵⁵M. Arif, “Islamic Ethics and Economics”, Laporan-laporan konprensi Tahunan ke-7 Persatuan Ahli-Ahli Pengetahuan Sosial Muslim, Indiana, Amerika Serikat, 1978, hh. 67-68.

⁵⁶Ahmad Muhammad al-Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karim, *al-Niẓām al-Iqtishād fī al-Islām Mabadi’uhu Wabdafuhu*, Mesir: Dār al-Ilmi li al-Thibā’ah wa al-Nusyri, 1980, h. 2

⁵⁷Ahmad Muhammad al-Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karīm, *al-Niẓām al-Iqtishād fī al-Islām Mabadi’uhu Wabdafuhu*,hh.3-5

dasar umum ekonomi yang tetap dan yang dapat berubah-ubah. Ekonomi yang tetap dapat disimpulkan dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Sedangkan yang dapat berubah-ubah, adalah sistem dengan bangunan perekonomian yang didirikan diatas landasan dasar-dasar tersebut sesuai dengan tiap lingkungan dan masanya.⁵⁸ Sistem ekonomi juga di pahami sebagai arena keseimbangan yang adil, antara penjual dan pembeli yang kedua hak itu diletakkan dalam neraca keseimbangan, begitu juga sikap Islam terhadap hak individu dan masyarakat.⁵⁹ Untuk itu diperlukan pemahaman kembali mengenai beberapa pertanyaan mendasar tentang ekonomi Islam: apa itu ekonomi Islam? Asal Usul ekonomi Islam? Apa ciri-cirinya ? dan Persoalan-persoalan pokok yang ada dalam sistem ekonomi Islam?.

Terlepas dari pendekatan yang digunakan umat Islam dalam memberikan gagasan sistem ekonomi Islam melalui pendekatan pisau analisis pemikiran manusia, salah seorang pemikir muslim, ahli tafsir kontemporer dan mujahid Islam, Sayyid Quthub menawarkan realitas yang tidak berubah dan memberikan dasar-dasar yang abadi pada hidup dan kehidupan ini melalui pendekatan al-Qur'an. Sayyid Quthb dengan nama lengkapnya Sayyid Quthub Ibrahim Husayn al-Shadhili (1906-1966) seperti dijelaskan pada bagian pertama buku ini di kenal sebagai kritikus sastra, novelis, penyair, pemikir Islam, aktivis muslim Mesir paling terkenal pada abad ke-20, dan tokoh gerakan Ikhwanul Muslimin.⁶⁰ Sebagai seorang tokoh pemikir

⁵⁸N.P. Aghnides, *Muhammedan Theories of Finance With an Introduction to Muhammedan Law*, Lahore: The Premier Book House, 1980, hh. 186-187

⁵⁹M. Deden Ridwan, "Islam Dan Ekonomi Kerakyatan." *Pesan* no.56/Th.II/02/2000, h.6

⁶⁰Majdi Fadhillah, *Ma' Sayyid Quthub fî Fikrihî al-Siyâsah wa al-Dîn*, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 1979, hh 45-46; Muhammad Taufiq Barakah, *Sayyid Quthub*, Beirut: Dar al-Da'wah, h. 167.

muslim, ia dapat disejajarkan dengan pemikir Turki Badi'uzzaman Sa'id Nursi (1873-1960); Pemikir Pakistan, Abul A'la al-Maududi (1903-1979); Pemikir Iran, Ali Syari'ati (1933-1977); serta Ayatullah Rahullah al-Musavi Khomeini (1920-1989). Pengaruh Sayyid Quthb menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam melalui tulisan-tulisannya, baik berupa buku maupun artikel-artikel yang dimuat dalam majalah-majalah pada masa hidupnya, yang membahas polemik di kalangan cendekiawan Mesir ketika itu. sehingga menjadikan Sayyid Quthub menghabiskan waktunya untuk melayani umat melalui pengajiannya, menulis buku serta memberikan wasiat baik melalui lisan maupun tulisan.

Diantara sumbangan tulisannya adalah sumbangan tulisan dalam majalah *Muslimun* yang dipimpin Said Ramadhan. Kumpulan tulisan ini lah kemudian menjadi embrio munculnya *tafsir Fî Zbilâl al-Qur'ân*⁶¹. beberapa ahli tafsir mengemukakan, bahwa Tafsir Sayyid Qutb merupakan karya sastra yang (terasa) asing dari kehidupan. beliau memberikan prolog terhadap setiap surat dengan suatu pendahuluan yang menjelaskan tema surat dan jawaban persoalan-persoalannya, tujuan-tujuan penting surat itu, menjabarkan kata perkata, menghindarkan hal-hal yang *mutasyabihat* dalam membahas al-Qur'an an menomor duakan Israiliyat.⁶²

B. Studi-Studi Pendahulu.

Dari beberapa literatur, telah ada para penulis yang menelaah *tafsîr Fî Zbilâl al-Qur'ân*, dan hal-hal sekitar kitab itu. seperti, Mahdi Fadhlullah berjudul *Titik Temu Agama dan Politik Analisa*

⁶¹al-Khalidi dan Shalah Abdul Fatah. *Tafsir Metodologi Pergerakan di bawah naungan al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bunga Karang. 1995, cet.I, h. 18

⁶²lihat misalnya pandangan Fahd bin Abdurrahman al-Rumi. *Dirâsah fî al-Ulum al-Qur'ân* (Mesir: Dar al-Ilmi li al-Thiba'ah wa al-Nusyri. 1998, Cet.4)

Pemikiran Sayyid Quthub(1991); Shaleh Abdul Fatah, *Metode Tafsir Pergerakan Fî Zbilâl al-Qur'ân* (1992); Penelitian disertasi Jhon Calvert, *Discourse, Community and Power: Sayyid Quthub and The Islamic Movement in Egypt* (1992); Penelitian tesis Muhammad Awwal. *Sayyid Quthub: a Study of Critical Ideas* (1978); penelitian Disertasi Khalidi, *Sayyid Quthub al-Shahid al Hayy* (1986); Penelitian Thesis Muhammad Syahman. *A Study Of Sayyid Quthub's Qur'an Exegesis In Earlier And Later Editions Of His Fî Zilal al-Qur'an With Specipic Reference To Selected Themes* (1997). Serta beberapa buku terjemahan yang berkisar *tafsîr Fî Zbilâl al-Qur'ân*. Seperti, Abu Fahmi. *Manhaj Hubungan Sosial Muslim Non Muslim* (Gema Insani press. 1993); Ibnu Marjan et el. *Hidup damai Dalam Islam* (Gema Insani Press, 1992); Begitu juga beberapa studi yang mengkhususkan tentang kitab itu. seperti. Mimi Rahma Sari dalam makalahnya berjudul *Metode tafsîr Fî Zbilâl al-Qur'ân* (2001). Dari beberapa buku, terjamahan maupun makalah semua lebih berbicara pada tataran pandangan Sayyid Quthub visi politik, serta metode penafsirannya. Belum ada yang membahas gagasan sistem ekonomi Islam Sayyid Quthub apalagi berpijak dari kitab tafsirnya.

C. Pendekatan Kajian

Masalah pokok yang merupakan landasan pemikiran dalam kajian ini adalah, *Pertama*, Bagaimana sesungguhnya sistem ekonomi Islam Sayyid Quthb dalam kitab *tafsîr Fî Zbilâl al-Qur'ân?*; *kedua*. bagaimana metode tafsir Sayyid Quttub sehingga mampu membentuk sistem ekonomi Islam yang *acceptable?* dan *ketiga*. Apakah gagasan itu mampu mengenalisir perubahan dunia yang begitu cepat?. Sebagai kajian komperasi ajan dilihat beberapa perbandingan sistem ekonomi yang sudah berlaku selama ini, sistem ekonomi kapitalis, sosialis, dan sistem

ekonomi pancasila di Indonesia. Kajian komperasi ini untuk memberikan kontribusi atas pemikiran ekonomi Sayyid Quthub sebagai bagian operasional ekonomi Islam masa depan, dan atau menggugat pemikiran ekonomi dalam kitab Tafsirnya .

Data dan informasi dalam buku ini selanjutnya berusaha, *pertama*: menampilkan fiqur Sayyid Quthb dan karyanya *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an* serta menyajikan interprestasinya atas ayat-ayat al-Qur'an tentang Ekonomi Islam, dengan harapan dapat memperkaya pemahaman kaum muslimin tentang hal itu sehingga dapat melaksanakannya sesuai dengan kehendak Allah swt dab Rasul-Nya. *Kedua*, Mendalami sistem ekonomi Islam Sayyid Quthub dalam kitab tafsirnya sebagai upaya adalah memberikan khazanah terbaru dalam studi fiqh mu'amalah kontemporer⁶³.

Untuk dapat mengetahui perspektif ekonomi Islam mengenai isu keterbatasan atau ketidakterbatasan kebutuhan manusia secara ilmiah, maka terlebih dahulu mengetahui pola hubungan dan perbedaan antara kebutuhan dan keinginan manusia menurut Islam. Lantas menentukan pula berbagai kreteria yang akan dijadikan ukuran dalam menentukan batasan apa saja yang sebenarnya merupakan kebutuhan yang baik. Dalam kaitan ini, gagasan ekonomi Islam Sayyid Quthb akan mencoba mencari tahu pengertian dan pemahaman Islam terhadap kebutuhan manusia. Berangkat dari ini, akan diketahui sejauh mana perspektif ekonomi Islam terhadap topik permasalahan yang hendak dibahas dalam penelitian ini yakni *keterbatasan kebutuhan dan ketidak terbatasan kebutuhan*. Sehingga akan diketahui pula berbagai perspektif ekonomi Islam tersebut.

⁶³Pengembangan sistem ekonomi Sayyid Quthub ini juga sebagai bagian dari modul yang sedang ditulis oleh peneliti dengan judul: *Fiqh Muamalah Kontemporer: Teori dan Praktek Hukum Muamalah Ma'daniyyah dan Hukum Muamalah Maliyah..*

Sebagai dasar perbandingan gagasan yang disampaikan Sayyid Quthb melalui tafsirnya akan di ungkapkan pula gagasan Sistem Ekonomi Islam menurut Syauqi Ahmad Dunya dalam bukunya *al-Iqtisâd al-Islâm* (1990), Ahmad Muhammad al-Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karim, *al-Nizâm al-Iqtisâd fî al-Islâm Mabâdiuhû Wahdafuhû* (1980), Abdullah Mannan dalam bukunya *Islamic Economics; Theory and Practice* (1984), dan Yusuf Qardhawi dalam bukunya *Dâr al-Qiyâm wa al-Akhlâq fî al-Iqtisâd al-Islâmi* (1995).

Dalam membahas perspektif ekonomi Islam secara makro, ada satu titik awal yang benar-benar harus diperhatikan yakni” bahwa ekonomi dalam Islam itu saesungguhnya selalu bermuara kepada aqidah Islam, yang bersumber dari syari’atnya. Untuk itu gagasan sistem ekonomi Islam Sayyid Quthb sebagai bagian yang sangat penting untuk membuka kembali bagaimana sistem ekonomi Islam.

D. Tafsir ayat-ayat al-Qur’an dalam kitab *fi Zhilâl al-Qur’ân*.

Buku ini memfokuskan penafsiran sayyid Quthb pada Surat al-Baqarah (2) ayat 258-260; 261-278 dan 282-284. Yakni:

1. أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ، قَالَ أَنَا أَحْيِي وَإُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258) اوکا الذي مر علي قرية وهي خاوية علي عروشها، قال اني يحي هذه الله بعد موتها، فاماته الله مائة عام ثم بعثه، قال كم لبثت يوما او بعض يوم، قال بل لبثت قال كم لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الي طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الي حمارك ولنجعلك اية للناس وانظر الي العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما، فلما تبين له قال اعلم أن الله على كل شيء قدير (259) واذقال ابرهم رب انني كيف تحي

الموتي, اولم تؤمن قال بلي ولكن ليطمئن قلبي, قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل علي كل خبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم (260)⁶⁴

2. يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر, فمثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرن على شئ مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين (261) ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل قانت

⁶⁴ (258) Tidakkah kamu memperhatikan orang (Namrudz raja Babilonia) yang membantah Ibrahim tentang Tuhannya, (ada-Nya, ketunggalan-Nya). (ia berani membantah) karena Allah telah memberi kepadanya kekuasaan. Ketika Ibrahim berkata “ Tuhanku, Dialah yang menghidupkan dan mematikan”. Ibrahim menjawab: Allah menerbitkan matahari dari timur, cobalah kamu terbitkan dari Barat!”, lalu bungkamlah orang-orang kafir itu. Dan Allah tidak memberi petunjuk kaum Aniaya. (259) atau apakah (kamu tidak memperhatikan) umpama orang yang meliwwati suatu negeri yang sudah hancur. Kemudian ia berkata,” bagaimana Allah menghidupkannya (memakmurkannya) kembali sesudah musnah?. Maka Allah mematikan orang itu seratus tahun lamanya, kemudian dihidupkan-Nya kembali”. Allah berfirman,” sudah berapa lama kamu tinggal disini?”, ia menjawab,”saya hanya tinggal disini sehari atau setengah hari”. Allah berfirman,” kamu tinggal disini seratus tahun, cobalah lihat makanan dan minumanmu tidak pula berubah dan lihatlah keledaimu (yang hanya tinggal tulang belulang saja). Kami jadikan kamu suatu bukti (kekuasaan Kami) kepada manusia. Lihatlah tulang belulang itu, bagaimana kami menyusunnya kembali dan kemudian kami lapis dengan daging.” Setelah mereka menyaksikan kejadian yang demikian itu, ia berkata,” saya mengetahui (yakin) bahwasanya Allah maha kuasa berbuat segala sesuatu. (260)Ingatlah waktu Ibrahim berkata,” ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku, bagaimana engkau menghidupkan orang-orang mati.” Tuhan berfirman,” belumkah engkau percaya?” Ibrahim menjawab,” memang aku sudah percaya, tetapi untuk menenangkan hatiku”. Allah berfirman,” Ambillah empat ekor burung, maka potong-potonglah semuanya. Letakkan kemudian (potongan-Potongan itu diatas beberapa bukit. Kemudian kamu panggilah burung-burung itu. Ia akan datang dengan segera kepadamu.”sesungguhnya Allah maha perkasa dan maha bijaksana. Terjemahan dikutip dari Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, h. 81.

اكلها ضعفين, فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير
(263).....الخ.⁶⁵

3. يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الي اجل مسمي فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامر اتن ممن ترضون من الشهداء ان تضل احدهما الاخري ولا ياب الشهداء اذا ماعوه ولا تسماوا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الي اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ان تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتق الله ويعلمكم الله و الله بكل شئ عليم(282) وان كنتم علي سفر ولم تجدوا كتابا فرهن مقبوضة, فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتحق الله ربه ولا تكتموا الشهادة وامن يكتمها فانه اثم قلبه والله بما تعملون عليم (283) لله ما في السموت وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تجفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله علي كل شئ قدير (284)⁶⁶

E. Metode Penafsiran

Dalam menafsirkan ayat-ayat ekonomi, Sayyid Quthb melakukan metode sebagai berikut memulai dengan (a) mengelompokkan ayat-ayat sebagai kesatuan dalam satu tema; (b) memberikan gambaran ringkas kandungan surat yang dikaji secara rinci; (c) beberapa penafsiran menggunakan perumpamaan-perumpamaan; (d) menggunakan Hadits-Hadits

⁶⁵Lihat Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, hh. 83-87

⁶⁶lihat terjemahannya dalam Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, hh. 89-

Nabi Saw, perkataan sahabat; dan penjelasan dari kitab perjanjian lama sebagai penjelas dan pelengkap penafsirannya, mengutip pendapat dari para penafsir sebelumnya semisal *Tafsir Ibn Katsir* atau *Zâdu al-Ma'âd* karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah; (e) menekankan analisis rasional, analisis bahasa, dan analisis munasabah.

F. Sistematika Penulisan

Penelitian ini diawali dengan BAB I sebagai Pendahuluan yang berisikan latar belakang masalah; masalah pokok; tujuan; kajian-kajian terdahulu; sumber utama; Batasan pengetahuan istilah-istilah kunci; pendekatan dan metode penelitian dan sistematika penulisan.

BAB II menjelaskan perjalanan Sayyid Quthb dan Tafsirnya. Dalam sub-sub bab ini akan dijelaskan Latar belakang Mesir, Athobiografi Sayyid Quthb; tantang tafsirnya mulai dari latar belakang penulisan kitabnya hingga struktur tafsir dan ciri-cirinya.

BAB III akan menjelaskan Sistem Ekonomi Islam dalam terminologi serta landasan tegaknya sistem ekonomi Islam serta kemenangan sistem ekonomi Islam.

BAB IV Penafsiran Ayat-Ayat yang berhubungan dengan sistem ekonomi Islam yaitu surat al-Baqarah (2): 258-260; 261-274; dan 282-284.

BAB V merupakan bagian dari kesimpulan dari hasil penelitian ini.

3

MENGENAL KITĀB TAFSĪR FĪ ZHILĀL AL-QUR'ĀN

A. Pengantar.

Tafsir fi zhilal al-Qur'an ditulis Sayyid Quthb dalam rentang waktu antara tahun 1952 sampai tahun 1965 semasa di penjara. Ia sempat merivisi ketiga belas juz pertama tafsirnya.. terutama keserasian dalam memahami dan menggambarkan satu masalah melalui metode penafsiran al-Qur'an versinya. Tujuan utama penulisan dan perevisian tafsirnya adalah untuk menyederhanakan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an demi pembangunan kembali umat Islam melalui tehnik pengarahan.⁶⁷

Tafsir tersebut membawa Sayyid Quthb menjelajahi berbagai cara pesan orisinil Islam yang disampaikan al-Qur'an dapat menjadi fondasi suatu ideologi yang sempurna. Tafsirnya juga banyak menekankan pendekatan manusia dengan Allah secara intuitif, tanpa di rasionalkan atau dijelaskan dengan berbagai teori filsafat. Kedekatan Allah melalui iman yang direpleksikan kedalam kehidupan sehari-hari dalam sektor pendidikan, ekonomi, budaya, politikan dan sosial.⁶⁸

Penelitian yang memfokuskan pada studi tematik kitab tafsir ini diterbitkan oleh percetakan Dâr al-Syurûq, Beirut,

⁶⁷Syahman. "A Study Of Sayyid Quthub's Qur'an Exegesis In Earlier And Later Editions Of His Fi Zilal al-Qur'an With Specipic Reference To Selected Themes", Disertasi Doktor Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997, hh. 15-16

⁶⁸Charles Tripp dalam Ali Rahnema seperti dikutip Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quthb Dalam Tafsir Fi Zbilâl al-Qur'ân*, Jakarta: Intermedia, 2001, h. 134.

tahun 1992. Dalam pengantar penerbit ditulis bahwa edisi ke tujuh belas sebagai fokus penelitian memuat (a) tambahan-tambahan tulisan Sayyid Quthb yang tidak sempat dimasukkan pada edisi sebelumnya; (b) beberapa pembetulan secara teliti dalam penulisan ayat al-Qur'an dan tafsirnya.

B. Latar Belakang Penulisan

Berangkat dari keinginan mengembalikan umat Islam kedalam kehidupan yang berpandangan Qur'ani, Sayyid Quthb mulai memberikan dan menghabiskan waktunya untuk melayani umat Islam di Mesir melalui lisan dan tulisan. di antara sumbangan tulisannya adalah sumbangan tulisan dalam majalah *Muslimun* yang dipimpin Said Ramadhan. Ia menulis untuk menjawab problematika umat melalui pisau analisis al-Qur'an sebagai pondasi awal.

Kumpulan tulisan dalam majalah *muslimun* ini lah kemudian menjadi embrio munculnya *tafsir Fi Zhilal al-Qur'an*⁶⁹. Mengapa *fi zhilal al-Qur'an*?, secara bahasa *fi* adalah *harf al-jarri* artinya didalam; *Zhilal* dari kata *zhalla* yang berarti naungan. Maka secara etimologi berarti "dibawah naungan al-Qur'an". Dalam kata pengantarnya ia memberikan kesan-kesan bagaimana ia hidup di bawah naungan al-Qur'an. Dalam kata pengantar tafsirnya sebagai sebuah refleksi yang melatar belakangi penulisan menyebutkan: (1) hidup di bawah al-Qur'an adalah nikmat. Kenikmatan yang tidak diketahui kecuali oleh yang telah merasakannya; (2) dibawah naungan al-Qur'an, menyaksikan dari tempat yang berkembang kejahiliaanya, yang sedang melanda bumi dan kecendrungan-kecendrungan penghuninya yang rendah dan hina; (3) hidup dibawah naungan al-Qur'an dapat menyaksikan perbenturan keras antara ajaran-

⁶⁹ al-Khalidi dan Shalah Abdul Fatah. *Tafsir Metodologi Pergerakan di bawah naungan al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bunga Karang. 1995, cet.I, h. 18

ajaran yang rusak yang didiktekan padanya dengan fithrah yang telah ditetapkan Allah swt; (4) dalam lindungan al-Qur'an, diketahui bahwa di alam ini tidak berlaku istilah kebetulan dan tidak pula dalam pengertian bebas lepas sama sekali. Setiap perkara mengandung hikmah; (5) kehidupan dunia tidak pernah ada kedamaian dan tidak ada keterpaduan antara hukum alam dengan fithrah manusia yang hidup kecuali kembali kepada Allah. Maka al-Qur'an telah memberikan jalan untuk menuju kepada Allah⁷⁰.

Dari kutipan pengantar tafsirnya dapat dilihat bagaimana upaya Sayyid Quthb mengarahkan umat Islam di Mesir yang pada saat itu sudah tergila-gila dengan paham –paham Barat. Semisal kapitalisme, sosialisme, atau paham budaya Mesir sendiri, seperti Faraouisme. Kejelian dalam mengarahkan mereka membuat umat Islam dapat menyadari bahwa Islam merupakan agama universal, dan dapat diterima dalam segala masa. Oleh karenanya, beberapa ulama dan sastrawan menilai tafsir *fi zhilal al-Qur'an* dalam beberapa sudut pandang. Seperti: Mahdi Fadhullâh yang menilai bahwa tafsîr Sayyid Quthb yang tiga puluh juz itu merupakan usaha terobosan penafsiran yang sederhana dan jelas⁷¹; dan Subhi al-Shalih menilai bahwa dalam tafsîr *fi zhilâl al-Qur'ân* ada pandangan yang serasi dalam memahami metode al-Qur'an dalam hal pengungkapan serta penggambaran masalah. Tujuan penulisannya ialah menyederhanakan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an demi pembangunan kembali umat Islam. dengan demikian

⁷⁰Cuplikan kata pengantar dalam *kitab fi Zhiâl al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Syuruq, 1992

⁷¹Dikutip dari Shalah Abdul Fatah al-Khalidi, *Tafsir Metodologi Pergerakan di bawah naungan al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bunga Karang. 1995, cet.I, hh. 17-20

menurutnya, tafsîr fî zhilâl al-Qur'ân lebih banyak bersifat pengarahannya daripada pengajaran⁷².

Seperti juga kedua pandangan diatas, Jansen menilai bahwa Tafsîr Sayyid Quthb hampir-hampir bukan merupakan tafsîr al-Qur'ân dalam pengetahuan yang ketat, tetapi lebih merupakan kumpulan besar khotbah-khotbah keagamaan⁷³. Oleh karena itu secara khusus dapat dilihat bahwa Tafsir Sayyid Quthb merupakan karya sastra yang (terasa) asing dari kehidupan. beliau memberikan prolog terhadap setiap surat dengan suatu pendahuluan yang menjelaskan tema surat dan jawaban persoalan-persoalannya, tujuan-tujuan penting surat itu, menjabarkan kata perkata, menghindarkan hal-hal yang *mutasyabihât* dalam membahas al-Qur'an an menomor duakan Israiliyat.⁷⁴

Menurut Sayyid Quthb, sejak semula al-Qur'ân datang untuk membentuk ketetapan-ketetapan yang benar dan dikehendaki Allah swt, guna menjadi tumpuan bagi konsep-konsep manusia dan kehidupan mereka. Pesan-pesan al-Qur'an pantas mereka terima setelah mereka mengosongkan hati dan akal mereka dari segala bayangan yang kelam, agar konsep yang baru dapat bersih dari unsu-unsur jahiliyyah, baik yang lama

⁷²Dikutip dari Majdi Fadhullâh, *Mâ' Sayyid Quthb fî Fikribî al-Siyâsah wa al-Dîn*, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 1979, h. 63

⁷³Dikutip dari Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Qutub dalam Tafsir Zhilâl*, h. 135.

⁷⁴lihat misalnya pandangan Fahd bin Abdurrahman al-Rumi. *Dirâsah fî al-Ulûm al-Qur'ân* Mesir: Dar al-Ilmi li al-Thiba'ah wa al-Nusyri. 1998, Cet.4, h. 34-39.

maupun yang baru, dan hanya bersumber pada ajaran Allah swt *an sich*, bukan pada asumsi-asumsi atau prediksi manusia. dengan demikian tidak ada ketetapan yang terdahulu yang dijadikan sebagai penimbang terhadap kitab Allah swt. Itulah metode yang benar dalam menghadapi al-Qur'an dan menjadikannya karakteristik konsep islami dan sendi-sendinya⁷⁵.

Sejalan dengan itu, metode Sayyid Quthb yang digunakan dalam mengambil inspirasi dari al-Qur'an dengan tidak menerima ketetapan-ketetapan yang ada sebelumnya, baik ketetapan akal maupun rasa yang berupa produk peradaban hasil karsa manusia. Sayyid Quthb bahkan mengkritik penafsir al-Qur'an yang didorong oleh semangat apologi atau pembelaan atas Islam, karena hal itu akan mengakibatkan terbentuknya penyimpangan baru dalam konsep Islam.⁷⁶ Beberapa Kritiknya ditujukan kepada: (a) Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang dinilainya telah memberikan kedudukan akal lebih dari proporsinya didepan wahyu, sehingga menurut keduanya, *Nash* wajib dita'wilkan agar cocok dengan pemahaman akal; (b) Muhammad Iqbal yang dinilainya terlalu berpegang pada nash sehingga peran akal tidak mempunyai kekuatan apapun. Sayyid Quthb memberikan tanggapan bahwa menerima otoritas wahyu tidak berarti mendepak akal, malarangnya memahami apa yang memang patut dipahaminya, diiringi dengan sikap pasrah terhadap apa yang diluar

⁷⁵Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhalal al-Qur'an*, h. 13.

⁷⁶Analisisnya nampak terlihat pada pemikiran zaman sekarang. Seperti contoh penafsiran hermeneutika kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL) yang banyak dikritik oleh ulama-ulama. Beberapa pandangan sekitar pro dan kontra Islam Liberal lihat, Fauzan al-Anshari, "Kritik Atas Hermenitika al-Qur'an", *Republika*, 19 Maret 2002, h. 5; Adian Husaini, "Penyesatan Berkedok Pluralisme", *Republika*, 18 Maret 2002, h. 5; Haidar Bagir, "Hermeneutika dan Ta'wil", *Republika*, 27 April 2002, h.5; Heri Junaidi, "Islam Liberal: Benarkah Sekularis Berkedok Muslim?", *Jurnal Idialita*, Jakarta: IMPASS, vol.II, 2002, hh. 9-15.

jangkauannya, namun demikian, akal juga bukanlah pemegang keputusan mutlak, sebab selagi ada nash, maka maknanyapun jelas pula. Seharusnya akal menerima ketetapan-ketetapan nash berdasarkan makna nash yang jelas itu dan menegakkan metodenya berdasarkan nash tersebut⁷⁷

C. Struktur Tafsir Dan Ciri-Cirinya.

Sayyid Quthb menyusun tafsir dengan metode *tafsir tablili*; yaitu dengan menafsirkan ayat demi ayat, surat demi surat, dari juz pertama hingga juz terakhir. Dimulai dari surat al-Fâtiyah dan diakhiri dengan surat al-Nâs⁷⁸. Dalam menafsirkan suatu surat, ia awali dengan memberikan gambaran secara ringkas kandungan surat yang dikaji secara rinci. Dalam permulaan tafsir surat al-Fâtiyah misalnya, Sayyid Quthb mengemukakan bahwa dalam surat ini tersimpul prinsip-prinsip

⁷⁷Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'ân*, h.16-18.

⁷⁸Metode tahlili mempunyai kelebihan dan kekurangan. Kelebihan dari penafsiran model ini adalah: (a) penafsiran suatu ayat dapat dilakukan seluas mungkin dengan tinjauan dari berbagai aspek; (b) semua bagian dari ayat ditafsirkan secara utuh mulai dari sudut bahasa hingga asbabu al-nuzuk dan isi kandungannya; (c) fokus kajian hanya pada satu ayat yang sedang ditafsirkan dengan tidak menghubungkan dengan ayat-ayat lainnya. Adapun kelemahan ayat ini: (a) metode ini tidak menyelesaikan secara tuntas suatu pokok bahasan sebab sering kali satu pokok bahasan diuraikan kelanjutannya pada ayat lain; (b) metode ini sering digunakan mufasir untuk melegitimasi pendapatnya atau pendapat mazhabnya melalui ayat-ayat yang ditafsirkan. sehingga nilai objektifitasnya berkurang; (c) metode ini tidak mampu memberikan jawaban yang tuntas dan menyeluruh terhadap berbagai persoalan yang dihadapi umat; (d) pembahasan smetode ini terasa seakan-akan mengikat generasi berikut karena penafsirannya bersifat sangat umum dan teoritis. Metode tafsir tahlili ini mempunyai bermacam-macam corak. Diantaranya: *Tafsir bi al-Ma'tsûr*; *Tafsir bi al-Ra'yi*; *Tafsir Sufi*; *Tafsir Fiqh*; *Tafsir Falsafy*; *Tafsir Ilmy*. Lebih jauh mengenai tafsir tahlili dapat dilihat, Khalid Abdul Rahman, *Ushul al-Tafsir wa Qawaidhubû*, Damascus: Dar al-Nakha'is, 1986; Ali Hasan al-Aridh, *Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa Manabij al-Mufasssirin*, (terjem), Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1994; Muhammad Subhi al-Shalih, *Mabâhith fi 'Ulum al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-'Ilm, 1988.

akidah Islam, konsepsi-konsepsi Islam, dan pengarahan-pengarrahannya yang mengidentifikasikan hikmah. Disamping itu surat ini dilihat sebagai bacaan yang diulang-ulang dalam setiap shalat serta tidak sahnya shalat tanpa membacanya. Setelah itu ia merinci panefasiran ayat demi ayat. Begitu selanjutnya.⁷⁹

Dalam menafsirkan surat-surat yang panjang, Sayyid Quthb mengelompokkan sejumlah ayat sebagai kesatuan, sesuai dengan pesan yang terkandung didalam ayat-ayat tersebut. Dalam menafsirkan surat al-Baqarah misalnya, ia menetapkan ayat pertama sampai dengan ayat 29 sebagai bagian pertama pembahasan. Selanjutnya beliau menafsirkan ayat 30 sampai dengan ayat 39, ayat 40 sampai dengan ayat 74, ayat 75 sampai dengan ayat 103⁸⁰, dan seterusnya.

Dalam menafsirkan ayat Sayyid Quthb menggunakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai penjelas. Seperti contoh: ketika ia menafsirkan ayat “ *mâliki yaumi al-ddin*, ia mengutip surat Luqmân:25 dan Qâf: 2-3 sebagai penjelas⁸¹; ketika ia menjelaskan tentang perumpaan berupa nyamuk, ia

⁷⁹Lihat, Muhamad Husain al-Zahaby, *al-Tafsir wa al-Mufassirin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hh. 202-204.

⁸⁰Bandingkan dengan pengelompokan yang dilakukan oleh Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam *tafsir al-Manar*, yang rata-rata dikelompokkan ayat rata-rata terdiri dari tiga atau empat ayat, diakhiri langsung dengan kesimpulan. Tafsir ini seperti juga *tafsir al-Marâghî* oleh al-Maraghi (w.1945), atau *tafsir al-Qur'ân al-Karim* karya Syeikh Mahmud Syalthut menggunakan corak *tafsir adab al-ijtima'iy* yaitu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangnya. Corak ini disebut oleh Quraish Shihab dengan corak sastra budaya kemasyarakatan. Lihat, Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, cet ke-3, 1993, h. 73; lihat juga, Ali Hasan al-Aridh, *Târikh 'Ilm al-Tafsir wa manâbij al-Mufassirin*, (terjem), Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, Abd. Al-Hayy al-Farmawy, *al-Bidâyah fi al-Tafsir al-Maudhû'î*, (Terjem.), Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

⁸¹Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'ân*, jilid I, h. 24.

menampilkan laba-laba dalam surat al-Ankabut:41 dan perumpamaan bagi Tuhan-Tuhan orang Musyrik yang tidak sanggup membuat seekor lalat dalam surat al-Hajj: 73; begitu juga ketika menafsirkan tentang sihir, ia menghadirkan surat Thaha;66.

Dalam menggunakan Hadits-hadits Rasulullah saw sebagai penjelas. Ia menyebutkan perawi pertama dan terakhir, tanpa menyertakan rangkaian sanadnya secara lengkap. Misalnya, hadits tentang ayat “*al-hamdulillâbi rabbi al-â'lamin*” riwayat ibn Majah dan ibn Umar⁸². Terkadang hanya menyebut rawi terakhirnya, misalnya, Hadits tentang keharusan membaca al-Fatihah yang diriwayatkan oleh al-Bukhâri dan Muslim⁸³.

Sayyid Quthb juga melengkapi tafsirnya dengan perkataan Sahabat, seperti perkataan ibn Abbas tentang syirik ketika ia membahas surat al-Baqarah:22⁸⁴; atau perkataan Umar ibn Khattab tentang permohonan suaka penduduk Iraq, berkenaan dengan surat al-Baqarah: 100 tentang menepati janji⁸⁵.

Sayyid Quthb mengutip pendapat-pendapat ulama terdahulu, baik dengan menyebutkan sumber pengambilannya maupun tidak. Misalnya, Sayyid Quthb mengutip *Tafsir ibn Katsir* mengenai peristiwa *Bai'ah al-Aqabah* dalam pendahuluan tafsirnya atau dalam surat al-Taubah. Sayyid Quthb juga mengutip tulisan ibn Katsir dalam *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*⁸⁶ tentang lamanya Nabi tinggal di Mekkah selama 10 tahun, serta

⁸²Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid I, h. 22.

⁸³Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid I, h. 21

⁸⁴Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid I, h. 48.

⁸⁵Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid I, h. 94.

⁸⁶Lihat bahasan lebih luas, Muhammad Abduh Azun al-Zarqani, *Manâhi al-Qur'ân wa Ulum al-Qur'ân*, Libanon: tp, cet.I, 1988.

mengutip *Zâd al-Ma'âd*⁸⁷ karya ibn Qayyim al-Jauziyah tentang jihad dalam menafsirkan surat al-Taubah.

Sayyid Quthb juga merujuk kepada tulisan-tulisan ulam terdahulu. Hal ini ditandai dengan saran untuk membaca lebih lanjut dalam bukunya yang lain. misalnya tentang materialisme dan Islam ketika mengomentari surat al-Baqarah:38.⁸⁸ Menggunakan argumentasi perjanjian lama untuk melengkapi penafsirannya. Seperti misalnya menggambarkan sifat Allah yang *rahmân* dan *rahim*, dibandingkan dengan tuhan Olympus yang kejam dalam tradisi Yunani; atau mengenai kesalahan taubat dan dosa yang diyakini Nasrani dengan taubat dan dosa dalam pemahaman Islam.⁸⁹ Tafsirnya juga dilengkapi dengan data *târikh* dan *asbâbu al-nuzûl*⁹⁰. Seperti misalnya dalam pendahuluan tafsir surat al-Baqarah, ia mengemukakan latar belakang hijrah; ketika menafsirkan surat al-Baqarah ayat 5-86, ia menjelaskan sejarah suku Aus dan Khazraj dan permusuhan didalam sekte keduanya.⁹¹

Penekanan dalam analisa munasabah, keseimbangan, dan keserasian dalam surat⁹², ia juga lakukan. Seperti misalnya, uraian tentang nabi Musa diikuti dengan uraian tentang Bani

⁸⁷Lebih jauh lihat Muhammad Abd al-Azim al-Zarqani, *Manâhi al-*Irfaq* Fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

⁸⁸Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'an*, Jilid I, h. 61; buku tentang materialisme dan kapitalisme dapat di baca dalam Sayyid Quthb, *Ma'rakah al-Islâm wa al-Ra'sumâliyah*, Cairo: Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1951.

⁸⁹Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'an*, Jilid I, h. 24.

⁹⁰Kajian *asbabu al-nuzûl al-Qur'an* lebih rinci dikaji oleh Ali ibn Madini, al-Wahidi, al-Ja'bari dan ibn Hajar al-Asqalani. Lihat Manna al-Qattân, *Mabâhith fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973; Jalâluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi al-Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, juz. I, h. 29; lihat juga Quraish Shihab (et el), *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.

⁹¹Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilâl al-Qur'an*, Jilid I, hh. 87-88.

⁹²Mengenai penjelasan munâsabah al-Qur'an lihat, Muhammad Abdullah Daraz, *al-Naba' al-Azim: Nadharat al-Jadidah fi al-Qur'an*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1974.

Israil, persesuaian antara pembukaan dan penutup surat seperti tertuang dalam surat al-Baqarah, yang mengutarakan tentang sifat-sifat orang beriman dan karakteristik keimanannya⁹³. Dalam masalah keindahan sastra, Sayyid Quthb menekankan segi-segi artistik dalam rangkaian ayat-ayat al-Qur'an⁹⁴. Misalnya tentang situasi orang-orang kafir dalam al-Baqarah: 17-20 dan kecintaan terhadap lembu⁹⁵. Dalam penulisan tafsir, analisa bahasa dominan dipakai olehnya.

Dalam menafsirkan hal-hal yang gaib, ia tidak terlalu menuju kedalamannya dengan spekulasi filsafat. Dalam hal yang gaib Sayyid Quthb mengkritik mufasir yang terjebak dalam pembicaraan masalah-masalah yang gaib. Seperti tentang primakausa, qadim, kekal. Apalagi dikaitkan dengan analisa filsafat. Ia lebih menekankan analisis rasional. Seperti misalnya dalam masalah sihir (al-Baqarah: 102-103), ia memandang semua sihir semuanya berlaku atas izin Allah swt. Dengan demikian pengarahannya yang dilakukannya setiap umat Islam berpikiran secara wajar didepan kenyataan itu. Tidak meniadakan hal-hal yang gaib secara mutlak dan tidak pula mempercayainya mutlak sehingga menjadi syirik. Sihir merupakan alur yang abstrak dan masih bersifat misteri, namun bisa dipahami dan dipelajari untuk menangkalnya.⁹⁶

Sayyid Quthb mengaitkan penfasiran ayat dengan konteks masa sebelumnya dan konteks kekinian. Misalnya ketika mengkaji surat al-Baqarah: 116-117, ia menulis bahwa kesesatan pemikiran Yahudi dan Nashrani tentang ketuhanan dan penyelewengan mereka dari tauhid dahulu adalah sama

⁹³Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, Jilid I, h. 35.

⁹⁴Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, Jilid I, h. 46.

⁹⁵Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, Jilid I, h. 91. Bandingkan dengan Saifuddin al-Imdi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Cairo: Muassasah al-Halabi.tt.

⁹⁶Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zbilal al-Qur'an*, Jilid I, hh. 96-98.

dengan keyakinan kaum musyrikin Arab. Pertengkaran ahli kitab Nashrani tentang Isa al-Masih maupun kalangan Yahudi tentang Uzair terusa berlangsung dalam bentuk zionisme, salibisme dan komunisme internasional yang jauh lebih kafir daripada kaum musyrikin Arab pada masa itu⁹⁷.

Ketika menafsirkan surat al-Baqarah: 120, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa ideologi orang-orang Yahudi yang ingin menghancurkan dan membumi hanguskan umat Islam, dan itu merupakan hakekat peperangan bagi mereka. Perang akidah merupakan sebuah kenyataan yang memang harus diwaspadai dari masa kemasa. Dalam pandangan Sayyid Quthb ekonomi yang berlaku dengan sistem riba merupakan gerakan orang-orang Yahudi yang memang tidak mempunyai lahan tanah untuk penghidupannya.⁹⁸

Berdasarkan berbagai hal tersebut, dapat dipahami bahwa sistematika penulisan tafsir Sayyid Quthb adalah: *Pertama*, memulai tafsirnya dengan menyusun, mengelompokkan, dan mengaitkan ayat-ayat yang berhubungan terlebih dahulu; *Kedua*, menjelaskan maksud dari ayat secara global, biasanya dengan menyebutkan sebab turunnya ayat jika ada; *Ketiga*, menafsirkan kandungan ayat dengan menyebutkan ayat lain/ hadits yang senada, membahas arti ayat dari segi bahasa, menegaskan hal-hal yang dianggap penting dan berhubungan dengan perilaku manusia, meluruskan interpretasi keliru yang berkembang di masyarakat, diakhiri dengan mencoba memaparkan bentuk aplikasi ayat dalam kehidupan sosial masyarakat⁹⁹.

⁹⁷*Tafsir fi Zbilâl al-Qur'ân*, Jilid I, hh. 105-107.

⁹⁸*Tafsir fi Zbilâl al-Qur'ân*, Jilid I, h. 108.

⁹⁹Afaf Ali Nagar, *as-Sirâj al-Munîr fî Manâhij al-Mufasssîrîn*, diktat kuliah Ushuluddin, konsentrasi Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qur'an, Unpublished. H. 118

4 GAGASAN EKONOMI ISLAM DALAM TAFSÎR FÎ ZHILĀL AL-QUR'ĀN

Tidak ada kebaikan sedikitpun pada tindakan dan perilaku berlomba-lomba dalam usaha mengejar dunia, bahkan sebaliknya justru akan menimbulkan konflik, kerusakan dan huru hara di atas muka bumi ini. Sedangkan sebaliknya, berlomba-lomba untuk meraih apa yang disediakan Allah SWT akan mampu mengangkat dan membersihkan diri manusia. Karena bagaimanapun kenikmatan dunia itu hanya berlangsung sesaat dan sangat cepat sirna. Manakala apa yang ada di sisi Allah akan kekal dan berlangsung tanpa batas (Sayyid Quthb).

A. Pengertian Ekonomi Islam.

Sayyid Quthb memberikan pengertian yang agak berbeda terhadap sistem ekonomi. Menurutnya system ekonomi Islam adalah semua perilaku muamalah dalam tata nilai kehidupan bermasyarakat dalam bentuk takaful (solidaritas) dan ta'awwun (kerjasama) berdasarkan pada nash al-Qur'an berfondasi kepada tasawwur Islam dan Tasawwur Iman.¹⁰⁰ Sementara para para ulama

¹⁰⁰Kesimpulan tematik dalam, Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur'ân*, II, juz 3, Beirut: Dar al-Syuruq, 1992, hh. 66-68,

memberikan terminologi ekonomi Islam dalam berbagai pengertian. Diantaranya: *Pertama*, Ilmu ekonomi Islam merupakan ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi secara luas berdasarkan nilai-nilai Islam¹⁰¹. *Kedua*, ekonomi Islam adalah Mazhab ekonomi Islam yang didalamnya terjelma cara Islam mengatur kehidupan perekonomian dengan apa yang dimiliki dan ditunjukkan oleh mazhab ini, yaitu tentang ketelitian cara berpikir yang terdiri dari nilai-nilai moral Islam dan nilai-nilai ilmu ekonomi atau nilai-nilai sejarah yang berhubungan dengan masalah-masalah siasat perekonomian¹⁰².

Ketiga, Ekonomi Islam merupakan sekumpulan dasar-dasar umum ekonomi yang disimpulkan dari al-Qur'an dan al-Sunnah dan merupakan bangunan perekonomian yang didirikan atas landasan dasar-dasar tersebut sesuai dengan dasar-dasar dan siasat ekonomi Islam.¹⁰³ Ilmu Ekonomi Islam adalah suatu ilmu yang

¹⁰¹Bandingkan dengan terminologi Ilmu ekonomi Islam menurut Muhammad Abdul Mannan, ia berpendapat bahwa ilmu ekonomi Islam adalah ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam. lihat Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice*, London: Houdner and Stoughton Ltd, 1990, h. 17.

¹⁰²M.N. Siddiqi, *Muslim Economic Thinking: a Survey of Contemporary Literature*, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz Univ. Jeddah and The Islamic Foundation, London, 1981, h.7.

¹⁰³Ahmad Muhammad al-Assâl, et el, *al-Nizâm al Iqtisâdi fî Al Islâm Mabâdiuhû Wabdafuhû*, Cairo, Dâr al-Fikr, 1997, cet IV, h. 8

mempelajari perilaku manusia sebagai hubungan antara tujuan dan alat-alat yang langka yang mengandung pilihan-pilihan dalam penggunaannya sesuai dengan syari'at.¹⁰⁴

Dari beberapa terminologi diatas. Timbul kemudian pertanyaan mendasar,” apakah ekonomi Islam merupakan “sistem” atau “ilmu pengetahuan”?. Seperti dijabarkan oleh Abdul Mannan¹⁰⁵, bila dikatagorikan sistem, maka ilmu ekonomi Islam adalah bagian dari tata kehidupan lengkap, berdasarkan empat bagian nyata dari pengetahuan, yaitu: (1) al-Qur'an sebagai “pengetahuan yang diwahyukan”, (2) Sunnah dan Hadits sebagai praktek yang berlaku pada waktu itu dalam masyarakat sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah saw dan ucapan-ucapan yang bernas, (3) deduksi analogik, dan (4) Ijmâ sebagai konsensus yang tercapai kemudian dalam masyarakat, atau oleh para ulama. Sedangkan jika Ekonomi Islam sebagai ilmu pengetahuan, maka ilmu pengetahuan diartikan: ilmu didefinisikan sebagai pengetahuan yang dirumuskan secara sistematis. Sebagai ilmu pengetahuan ekonomi Islam dapat berubah

¹⁰⁴Ibrahim Boolaky,” Urban Economic and City Finance in Islam”, dalam *Islamic Finance (Islamic Banking: Progress and Obstacles)*, Singapore: The Islamic Press Agency Ltd, Juli 1983, h. 6.

¹⁰⁵Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice*, hh. 13-14

sebagai proses evolusioner yang mempunyai ruang dan waktu.. dan perubahan itu dapat dilakukan melalui ijtihad para pemikir dan ekonom muslim, namun tetap tunduk pada ketentuan abadi syari'at dan metodologi berijtihad.¹⁰⁶

B. Asal Usul Ekonomi Islam

Munculnya ekonomi Islam sejak awal Islam dibawa oleh Rasulullah saw. Di kota Makkah dimana Islam lahir sudah menjadi pusat perdagangan yang bersifat kapitalis, disamping merupakan kota suci bagi bangsa Arab¹⁰⁷. Penduduk Makkah yang dikuasai oleh klan (*tribe*) suku Quraish mengembangkan modal mereka melalui perdagangan serta peminjaman-peminjaman uang dengan memungut bunga dengan cara-cara rasional. Para pedagang sesuai dengan kondisi di era itu melakukan kegiatan usaha dengan sederhana, baik melalui kontak sosial untuk meningkatkan modal dalam bentuk uang, maupun melalui pembelian serta penjualan barang-barang.

Kegiatan perekonomian dilaksanakan dalam suatu kerangka fungsi-fungsi perekonomian yang

¹⁰⁶Untuk memahami tentang bagaimana metode berijtihad, lihat diantaranya karya Yûsuf al-Qardlawy, *al-Ijtihâd di al-Syari'ah al-Islâmiyah ma'a Nadhrâtin tabhlîiyatin fî al-Ijtihâd al-Mu'azhîr*, Kuwait: Dâr al-Qâlam, 1986.

¹⁰⁷Lihat, Safiy Rahmân, *al-Rahiq al-Makbtûm*, Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1988, hh. 16-26

dikelompok-kelompokan menjadi organisasi perekonomian yang dinamakan “*trading company*” yang tidak terikat dengan klan (*tribes*).¹⁰⁸ Struktur ini sendiri bersifat ekonomis; terdapat dalam suatu pasar dimana harga-harga pada umumnya tampak berfluktuasi yang terutama dipengaruhi nilai “*supply dan demand*” sepanjang menyangkut hubungan yang sifatnya intern. Akan tetapi bila struktur tersebut merupakan suatu peristiwa perdagangan dengan negara tetangga yang melibatkan perdagangan *transito* yang merupakan sumber keuntungan terbesar orang Mekkah-sampai pada batas-batas tertentu harus menyerah terhadap sistem kesamaan-kesamaan tetap yang diajukan oleh negara-negara tersebut-. Situasi perdagangan tersebut berjalan seiring dengan penyebaran Islam. dalam pelaksanaan bisnis terjadi banyak perilaku-prilaku jahiliah yang dipakai. Seperti “jual beli dalam karung”; penjualan tidak jujur; naik turun harga berdasarkan klan yang berkuasa, dan lain-lainnya. Ibn Khaldun dalam kitab al-Muqadimmah menyebutkan bahwa di masa itu bahwa perniagaan berarti usaha untuk menciptakan keuntungan dengan meningkatkan modal, melalui

¹⁰⁸Bandingkan dengan T.H. Hopkins, “Sociology And Substantive View of The Economy”, dalam K.Polanyi, *Trade And Market in The Early Empires, Germany: Acenberg H.W Pearson, Glencoe, The Free Press, 1957*, h. 297 dan 299.

pembelian barang-barang dagangan dengan harga rendah dan menjualnya dengan harga tinggi, baik barang dagangan seperti padi, senjata, budak maupun bahan makanan, Jumlah pertambahan tersebut disebut “keuntungan”. Upaya untuk menciptakan suatu keuntungan tersebut bisa dilakukan melalui penyimpanan barang-barang dagangan dan menahannya sampai harga-harga pasar berfluktuasi dan harga yang rendah ke harga yang tinggi dan akan mendatangkan keuntungan yang besar atau pedagang dapat mengangkut barang-barang dagangannya ke negara-negara yang permintaan akan barang-barang dagangan dinegara sumber barang dagangan tersenut. Oleh karena itu seorang pedagang tua berkata kepada orang yang ingin menemukan kebenaran dalam perdagangan,” belilah yang murah, dan juallah yang mahal, itulah perdagangan bagimu”, dengan kata lain ia mengartikan perdagangan persis sama dengan apa yang baru saja dikemukakan.¹⁰⁹

Pada masa sistem perekonomian demikian, Rasulullah swt melakukan perubahan-perubahan pola pikir lewat pembaharuan yang mendasar yaitu (1) Pembaharuan bidang spritual, (2) pembaharuan dibidang kultural dengan mendorong untuk setiap umat Islam berilmu, dan

¹⁰⁹Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, diterjemahkan oleh F.Rosenthal, vol II, New York: Panthoen Books, 1958, h. 336-337

(3) pengembangan melalui langkah kongkret sebagai bentuk keperdulian sosial yang membebaskan masyarakat dari struktur ketertindasan, kemiskinan dan perbudakan. Dalam perjuangan membentuk kepribadian muslim dan kehidupan muamalah, para ahli kemudian membagi dengan periode Mekkah dan Periode Madinah.¹¹⁰ Dalam dua masa itu perubahan dalam bermuamalah semakin jelas. Hal ini nampak dari ayat-ayat al-Qur'ân dan Hadits Rasulullah saw yang membahas secara lengkap kerangka muamalah, termasuk etika bisnis dan perdagangan.

Secara garis besar pembinaan dibidang muamalah pada priode Mekkah difokuskan dalam (1) pembinaan pola pikir lewat pembinaan akidah, dan (2) tuntutan-tuntutan berkaitan dengan kekayaan dan perekonomian. Sedangkan pada periode Madinah mulai pengaturan muamalah secara modern di era itu. Peraturan Muamalah sudah mulai lebih dipertegas lagi melalui pembedaan antara peraturan keluarga, peraturan perang, dan peraturan zakat dalam sebuah negara.

Quthb bukunya *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*¹¹¹ tidak menafsirkan Islam sebagai sistem moralitas yang usang. Tetapi, ia adalah kekuatan

¹¹⁰Contoh Mahmûd Muhammad Bablily, *al-usûsu al-Fikriyah wa al-Amâliyah li al-Iqthishâdi al-Islâmi*, Cairo: Dâr al-Fikr. 1968.

¹¹¹(Keadilan Sosial dalam Islam)

sosial dan ekonomi di seluruh dunia Muslim. Berbeda dengan Ali Abd al-Raziq dan Taha Hussein yang menyatakan bahwa Islam dan politik itu tidak bersesuaian. Quthb menegaskan tidak adanya alasan untuk memisahkan Islam dengan perwujudan-perwujudan yang berbeda dari masyarakat dan politik. Ia berpandangan bahwa Islam dilatar belakangi oleh pandangannya bahwa prinsip keadilan sosial Barat itu didasarkan pada pandangan Barat yang sekular, di mana agama hanya bertugas untuk pendidikan kesadaran dan penyucian jiwa, sementara hukum-hukum temporal dan sekular lah yang bertugas menata masyarakat dan mengorganisasi kehidupan manusia.

Dalam perspektif Islam, Quthb menyatakan *“...kita tidak mempunyai dasar untuk mengukuhkan permusuhan antara Islam dan perjuangan untuk keadilan sosial, seperti permusuhan yang ada antara Kristen dan Komunisme. Karena Islam telah menyiapkan prinsip-prinsip dasar keadilan sosial dan mengukuhkan klaim orang miskin pada kekayaan orang kaya; ia menyediakan prinsip keadilan bagi kekuasaan dan uang, sehingga tidak ada perlunya untuk membius pemikiran manusia dan mengajak mereka untuk meninggalkan hak-hak bumi mereka untuk tujuan harapan mereka di akhirat.*

(*Al-'Adalah*, h. 20). Apa yang diformulasikan Qutb adalah gagasan tentang keadilan sosial yang bersifat kewahyuan. Yaitu bahwa umat Islam harus mengambil konstruksi moral keadilan sosial dari al-Qur'an yang telah diterjemahkan secara konkret dan sukses oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya. Menurutnya, tradisi kenabian ini selalu muncul dari zaman ke zaman betapapun banyaknya rintangan yang membuat tenggelamnya tradisi ini.

Qutb juga menjelaskan bahwa keadilan sosial dalam Islam mempunyai karakter khusus, yaitu kesatuan yang harmoni. Islam memandang manusia sebagai kesatuan harmoni dan sebagai bagian dari harmoni yang lebih luas dari alam raya di bawah arahan Penciptanya. Keadilan Islam menyeimbangkan kapasitas dan keterbatasan manusia, individu dan kelompok, masalah ekonomi dan spiritual dan variasi-variasi dalam kemampuan individu. Ia berpihak pada kesamaan kesempatan dan mendorong kompetisi. Ia menjamin kehidupan minimum bagi setiap orang dan menentang kemewahan, tetapi tidak mengharapkan kesamaan kekayaan¹¹².

¹¹² M. Taufiq Rahman dalam tulisannya <http://insistnet.com> menulis tentang kritik dan pujian atas pemikiran Sayyid Qutb yang dikutipnya dari beberapa sumber Hamid Algar, dalam pengantarnya untuk buku *Social Justice in Islam*, menyatakan, bahwa Sayyid Qutb dapat dilihat sebagai orang yang pertama di dunia Islam yang mengartikulasikan masalah keadilan sosial pada zaman modern. Teori keadilan sosialnya

Qutb menyatakan bahwa umat Islam tengah mengalami kejahiliyyahan. Baginya, “Islam sudah tidak ada lagi” (*Al-‘Adalah*, h. 248). Sementara kejahiliyyahan itu harus dihancurkan, umat Islam tengah berada di dalamnya. Lalu bagaimana ide pemurnian itu bisa dilakukan? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Qutb memberikan resep yang telah dijalani oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya, yaitu membentuk jama‘ah kecil yang berkomitmen kepada Allah dalam segala aspek kehidupannya, melakukan pemisahan emosional (*‘uzla shu‘uriyya*), kemudian membentuk generasi Qur‘ani, dan akhirnya menyiapkan tatanan hukum sosial atau membina masyarakat (Lihat *Ma‘alim fi al-Tariq, passim*).

Dengan demikian, Qutb tidak sedang melakukan *rapprochement* (penghampiran) dengan Barat, walaupun tema keadilan sosialnya itu pun tampaknya sebagai pengaruh dari membanjirnya “vitalitas Marxisme” seperti kata Algar. Ia tengah melakukan penjauhan (distansiasi) dengan Barat dengan mengajukan resep Islam yang stabil, seimbang, dan

begitu sentral dalam pemikirannya. Teori ini dipertahankannya sehingga akhir hayatnya. Barangkali karena topik inilah yang memberikan sambungan antara teologi dan realitas sosial, suatu sambungan yang menjadi inti dari pemikirannya, yaitu Islam sebagai kekuatan sosial dan politik yang konkret. Menurut Shepard (1996), walaupun topik yang diambil itu agak sekular yaitu keadilan sosial, Qutb mengakhirinya dengan teosentrisme penuh dengan titik tekan pada pelaksanaan Syari‘ah sebagai jembatan untuk merealisasikan keadilan sosial. Demikian itu karena, bagi Qutb, hanya Allah lah yang mengetahui cara merealisasikan keadilan sosial yang benar. Maka apa yang Allah gambarkan dalam al-Qur‘an dan yang dilaksanakan oleh Nabi-Nya itulah yang perlu diikuti. Dan warisan itu adalah pelaksanaan Syari‘ah. Namun, Moussali (1993) dalam bukunya, *The Views of Islamic Fundamentalism and Political Philosophy*, berkeberatan dengan teori Qutb tersebut, karena pandangan tersebut telah mengaburkan visi tentang bagaimana berhubungan secara praktis dengan struktur-struktur yang ada. Menurut Moussali pula, konsep Qutb tentang perlunya mentransendensi ruang dan waktu telah membawa pada gambaran idealistik yang menghalangi interaksi yang bermakna dengan realitas.

komprehensif. Namun, apapun yang dilontarkan oleh para pengkritik tentang pemikiran Sayyid Qutb, pemikirannya tentang keadilan sosial dalam Islam hampir murni dari kritik. Ini karena Qutb menyajikan bahwa untuk sebuah himbauan moral, Islam pun mempunyai dasar-dasar etis tentang keadilan sosial. Bukannya kritik yang ada, bahkan peniruan atas atau penghampiran dengan teori Qutb yang kemudian bermunculan. Semua buku atau artikel yang ada tentang keadilan sosial dalam Islam adalah kurang lebih sama dengan apa yang ditulis Qutb.

Hamid Algar menyebut bahwa setelah buku Sayyid Qutb ini (1949) muncul buku senada dari Suriah yaitu *Isbtirakiyyat al-Islam* (Sosialisme Islam) (1951) oleh Mustafa al-Siba'i, *Keadilan Sosial dalam Islam* (1951) oleh Hamka dari Indonesia, dan *Iqtisaduna* (Ekonomi Kita) oleh Ayatullah Muhammad Baqir al-Sadr dari Iran. Demikian itu karena Qutb, sebagaimana penulis Muslim lainnya, mendasarkan pemikiran mereka kepada sumber yang sama: al-Qur'an dan al-Sunnah. Kaum Muslim bisa menerima teori semacam ini, sebagaimana *A Theory of Justice*-nya John Rawls yang masih tetap berada dalam tataran teori, orang Barat masih saja menerimanya. Bahkan banyak yang memuji Rawls, karena teorinya dipandang dapat memajukan cara berpikir tentang keadilan (Knowles, *Political Philosophy*, 2001). Menurut Taufiq Rahman, teori Qutb tentang keadilan sosial dalam Islam ini dapat selalu mengingatkan kaum Muslim pada pandangan moral Islam tentang keadilan sosial. Sebab, keadilan adalah prinsip penting dalam ajaran Islam yang harus senantiasa ditegakkan oleh umat Islam di tengah masyarakat¹¹³.

Sejalan dengan perubahan zaman dan semakin berkembangnya Islam di belahan dunia, serta muncul para ulama ulama Islam. maka

¹¹³ Pemikiran dalam kajian tersebut lihat Taufiq Rahman, "Teori Keadilan Sosial Sayyid Qutb" dalam <http://insistnet.com>

mulailah sistem ekonomi Islam ditulis rinci berdasarkan masa dan era buku tersebut dibuat. Diantara mereka adalah: Abu Yusuf (731-798); Yahya ibn Adam (meninggal 818); El Harîrî (1054-1122); Tusi (1201-1274); ibn Taimiyyah (1262-1328); ibn Khaldun (1332-1406); Syah Waliullâh (1702-1763); Abu al-Darr al-Ghifari (meninggal 654); ibn Hazm (Meninggal 1064); al-Ghazâli (1059-1111); al-Farabi (meninggal 950); serta banyak lagi yang telah menyumbang perkembangan ilmu pengetahuan ekonomi, hingga era kontemporer ini. Salah satunya adalah Sayyid Quthb sebagai bagian dari penelitian ini. Mereka-mereka merupakan fondasi awal sebagai dasar perkembangan perekonomian di dunia Islam. Seperti Gagasan “harga ekuivalen” ibn Taimiyah,¹¹⁴ atau ibn Khaldun yang disebut sebagai pelopor perdagangan fisiokrat an penulis klasik.¹¹⁵

Dalam ekonomi modern, ekonomi sebagai ilmu dianggap mulai muncul pada tahun 1776 yaitu dengan munculnya Adam Smith dengan karya monumentalnya, *an Inquiry Into The Nature And Causes of The Wealth of Nations*. Teorinya

¹¹⁴Bahas tentang harga ekuivalen dapat dilihat dalam kitabnya *al-Hisbah wa Mas'uliyah al-Hukumah al-Islâmiyah* dan kitab *al-Siyâsah al-Shar'iyah fî Islâh al-Râ'i wa al-Râ'iyyah*.

¹¹⁵Lihat F. Rosenthal, *Muqaddimah, an Introduction to History* oleh Ibn Khaldun, London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

yang terkenal tentang mekanisme pasar menjadi bahan analisis bagi terbentuknya suatu ilmu yang semakin utuh. Pandangan, pikiran, analisis dan teori yang tertuang dalam buku tersebut membidani lahirnya sistem ekonomi kapitalis yang liberal. Sistem ekonomi ini jugalah yang mendorong lahirnya sistem ekonomi tandingan, yaitu sistem ekonomi kapitalis. Hal ini dimulai dari Karl Marx yang membahas dan mengupas kapitalisme, dan meramalkan keruntuhannya sekaligus naiknya sosialisme sebagai penggantinya.

C. Prinsip dan Fondasi Dasar Ekonomi Islam

Prinsip dasar yang menjadi bagian utama ekonomi menurut Sayyid Quthb adalah: (1) Allah adalah pencipta alam semesta, dan Manusia adalah wakil Allah untuk mengatur kehidupan didunia ini; (2) sebagai khalifah manusia harus hidup dan berbuat sesuai dengan manhajnya, bila semua kehidupan dalam beribadah dan muamalah sesuai dengan ketentuan Allah maka semua yang dilakukan sah, namun tidak sebaliknya; (3) Kekuasaan yang diberikan oleh Allah dalam bentuk harta maupun prestasi lainnya merupakan wewenang manusia untuk menjalankannya namun tetap tidak boleh sedikitpun bertentangan dengan manhaj-Nya¹¹⁶; (4) dalam melakukan kehidupan bermuamalah wajib menjauhkan sifat boros dan selalu berupaya untuk melakukan investasi setiap saat dengan

¹¹⁶lihat juga Sayyid Quthb, *al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Syuruq, khususnya dalam pasal: Siyasatu al-Mal.

tetap mengembangkan kekayaannya untuk perjuangan di jalan Allah¹¹⁷.

Selanjutnya dalam melakukan kehidupan perekonomian diperlukan sikap *tasammuh* bersama niat tulus dan ikhlas. Sikap *tasammuh* atau murah hati merupakan naungan yang bisa melindungi orang-orang susah yang berada dibawah cengkraman egoisme, kekikiran, ketamakan, dan kemelaratan. Oleh karena itu menurut Sayyid Quthb lagi, para kreditor tidak boleh mengejar-ngejar debitur disebabkan hutangnya. Yang dikejar adalah bagaimana mencari solusi debitur bisa mengembalikan pinjamannya, dan usahanya kembali baik.¹¹⁸

Dalam sistem ekonomi yang di gagas oleh Sayyid Quthb berpijak kepada al-Qur'an dengan bermuara pada pembangunan *tashawwur Islam*¹¹⁹ dan *tashawwur imani*, dan pembangunan sistem takaful yang mengutamakan solidaritas dan kerjasama. Pijakan dasar Sayyid Quthb pada al-Qur'an dan tashawwur disebabkan: *Pertama*, al-Qur'an merupakan eksistensi yang hidup dan bergerak. Melalui berbagai fakta, al-Qur'an telah menjadi sebuah pedoman hidup bagi masyarakat muslim. Pedoman yang tidak hanya sebagai dalil berdiskusi dan berpidato, namun juga bisa membangkitkan kesadaran bermuamalah, menghidupkan nurani dalam setiap perbuatan dalam bidang apapun, sekaligus

¹¹⁷“...supaya harta itu jangan beredar di kalangan orang-orang kaya saja dikalangan kamu....(al-Hasyr: 7)

¹¹⁸Sayyid Quthb, *Fi Zbilal al-Qur'an*, hh. 113-114; Sayyid Quthb berpatokan contoh tersebut dengan berpegang pada dalil al-Qur'an surat al-Baqarah: 280.

¹¹⁹Tasawwur Islam Islam sebagai Ad-Din yang lengkap dan sempurna yang akan membicarakan segala perkara dalam kehidupan manusia dan tidak ada sedikit kekurangan dan kecacatan dalam ajarannya. Oleh itu Islam merangkumi aspek aqidah, ibadah, syariah, akhlak, kebudayaan, ilmu pengetahuan, ekonomi, politik, dakwah, pergaulan, jihad, dan bermacam lagi

melaksanakan isi al-Qur'an secara kafah untuk menjadi masyarakat Qur'ani;

Kedua, melalui jamaah dalam satu iman akan menyatukan kelebihan dan saling menutupi kekurangan masing-masing. Dengan satu imani akan menghilangkan rasa pasimis. Dan dengan jalan memacu semangat Qur'ani akan menumbuhkan sebuah kekuatan fasilitas untuk meningkatkan kemampuan umat Islam; *Ketiga*, dengan prinsip-prinsip al-Qur'an dapat membuka cakrawala kehidupan dan mampu membedakan antara dakwah, perjuangan, dan hubungan dalam bermasyarakat. Al-Qur'an membentuk konsekwensi hidup yang lebih ikhlas dalam memperjuangkan hak dan kewajiban di dunia.¹²⁰

Tasawwur Islam yang diarahkan Sayyid Quthb dalam rangka pemahaman kepada muamalah bermula kepada misteri hakekat hidup dan mati. (al-Baqarah: 258-260). Secara kronologis pemahaman hakekat hidup dan mati: *Pertama*, menyadari semua sifat Allah Swt dalam rangka membangun pandangan yang benar dan jelas tentang hakekat wujud dalam hati dan pikiran setiap individu umat Islam. hal ini menurut Sayyid Quthb penting untuk menghadapi kehidupan dengan pandangan yang jelas dan kokoh dalam melaksanakan prinsip-prinsip akidah, moral dan tatakrama dalam kehidupan sehari-hari. Perdebatan yang diungkap dalam surat al-Baqarah:258 menunjukkan eksistensi orang-orang yang beriman kokoh dalam akidah dan eksistensi orang-orang jahiliyah bimbang dengan ketuhanan dan membuat sekutu sebagai tandingan tuhan.

Kedua, hidup dan mati dua fenomena yang selalu bergandengan. Seperti juga siang dan malam, matahari dan bulan, baik dan buruk, halal dan haram. Kenyataan ini akan

¹²⁰Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur'ân*, II, juz 3, hh. 62-63.

selalu dihadapi manusia di dunia terutama dalam tataran bermasyarakat. Pemahaman dua fenomena yang selalu bergandengan menuntut umat Islam untuk berilmu dan berpengetahuan. Isyarat ini mengarahkankan umat Islam untuk mampu berusaha di dalam semua bidang kehidupan dengan ilmu dan pengetahuan. Kebutuhan akan ilmu pengetahuan juga sebagai benteng agar umat Islam tidak dibodohi oleh umat lain yang mungkin sudah lebih mengetahui.

Ketiga, sejalan dengan misteri hidup dan mati, surat al-Baqarah: 259 sebagai kisah misteri yang menjelaskan kematian, kehancuran, dan kerusakan terhadap kehidupan disebabkan tidak mengambil hikmah dibalik semua perjalanan hidup, kesombonhan dan keangkuhan tidak berhak tumbuh dalam kehidupan didunia, sebab keterbatasan manusia.

Sejalan dengan itu tasawwur imani mendampingi perjalanan tasawwur Islam, karena untuk mencapai kemapapanan hidup melalui al-Qur'an, maka sebuah peraturan atau undang-undang bermasyarakat yang dibuat Allah swt tidak dimulai dengan menetapkan keharusan dan beban, tetapi dengan memberikan dorongan dan semangat. Dan ini menurut Sayyid Quthb, sesuai dengan karakter manusia. Untuk itu langkah awal yang diutamakan adalah dengan melakukan infaq dan sadaqah¹²¹ sebagai dasar awal (al-Baqarah: 261) rasa tanggung jawab. Prinsip dalam berinfaq dan bersadaqah sebagai jalan menuju pengorbanan adalah bahwa berinfaq maupun bersadaqah harus

¹²¹*Infaq* dan *sadaqah* yang dimaksud Sayyid Quthb adalah perbuatan untuk meninggikan manusia dan tidak merusaknya. Infaq dan sadaqah yang tidak menyakiti perasaan dan tidak pula melangkahi kehormatan seseorang. Infaq dan sadaqah yang didorong oleh ketulusan dan kejujuran dan hanya mengharapakan ridha dari Allah swt semata. Serta infaq dan sadaqah yang tidak disebut-sebut dan atau untuk minta disebut sebagai rasa riya' bukan untuk dakwah. (al-Baqarah: 262), lihat Sayyid Quthb, *Fi Zbilâl al-Qur'an*, II, juz 3, h. 66

dari jenis barang yang baik dan bagus¹²². Perbuatan itu juga merupakan komitmen untuk belajar berlaku adil dan jujur, enggan mengeluarkan hak orang lain berarti zalim dan aniaya.¹²³ Hal ini sesuai dengan firman Allah surat al-Baqarah: 271:

ان تبدوا الصدقت فنعمنا هي. وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم... (البقرة: 271)

Sehingga keduanya benar-benar merupakan fondasi awal untuk melihat keikhlasan seseorang sebelum melakukan perbuatan besar lainnya. Tanpa itu maka manusia nyaris belum siap menghadapi langkah-langkah pengorbanan lainnya¹²⁴. Dari sini nampak bahwa gagasan ekonomi Sayyid Quthb diawali dari dasar bagaimana seseorang mau berkorban kepada orang lain melalui kedua jalur tersebut serta berdasarkan pada prinsip *takaful* (solidaritas) dan *ta'awun* (kerjasama). Bila dinilai secara rasional. Dasar ini bisa menjadi rekonstruksi pemahaman sistem ekonomi Islam selama ini. Seperti diketahui bersama sistem

¹²²seperti juga Ibnu Jarir meriwayatkan dari Barra' ibn Aziba, ia mengatakan:” ayat tersebut (al-Baqarah:267) diturunkan kepada orang Anshar. Bila datang musim panen kurma, mereka mengeluarkan uah kurma yang hampir matang dari kebunnya. Lalu mengikat dan mengantungnya diantara dua tiang dekat masjid Rasulullah Saw. Kurma itu dimakan oleh orang-orang Fakir dari kalangan Muhajirin. Kemudian salah seorang dari mereka menaruh kurma jelek tapi di atasnya diletakkan kurma bagus. Dia menyangka hal itu dibolehkan, lalu Allah menurunkan firman-Nya pada orang yang melakukan itu:” dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk, lalu kamu shadaqahkan, H.R. Tirmidzi, Ibn Majah, Ibn Abi Hatim, Ibn Jarir, Dar al-Quthni dan al-Hakim. Lihat: Jami' al-Ushul 2/56, Shahih Sunan al-Tirmidzi 3/29 dan al-Shahih alk-Musnad Min Asbab ak-Nuzul, h.22.

¹²³Sehubungan dengan perbuatan itu, Sayyid Quthb membagi manusia menjadi dua: (1) orang yang memenuhi komitmen antara dia dengan Allah; bila Allah memberinya karunia, dia melaksanakan kewajibannya dan bersyukur; (2) orang yang melanggar komitmennya dengan Allah, tidak mengeluarkan hak orang lain dan tidak pula bersyukur (al-Baqarah: 270), Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, II, juz 3, h. 80.

¹²⁴ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, II, juz 3, hh. 67.

ekonomi Islam berpangkal kepada teori konsumsi, teori produksi, dan etika dan estetika di dalam kedua teori tersebut.

Islam tidak membangun kehidupan para pemeluknya berdasarkan pemberian. Sistem Islam dalam membangun kehidupan pertama-tama ditegakkan berdasarkan prinsip mempermudah bekerja dan berusaha bagi yang mampu, mendistribusikan kekayaan secara benar dan adil, seimbang antara usaha yang dicurahkan dan hasil yang diterima.¹²⁵ Dalam salah satu riwayatnya, Bukhari meriwayatkan dengan sanadnya dari ‘Atha ibn Yasar dan Abdurrahman ibn ‘Umarah, keduanya mengatakan:” Kami mendengar Abu Hurairah berkata bahwa Rasulullah saw bersabda,” orang miskin bukanlah orang yang ditolak oleh satu atau dua butir kurma, sesuap atau dua suap nasi. Tetapi orang miskin adalah orang yang menjaga diri dan tidak meminta-minta”. Bila anda mau silahkan baca firman Allah ta’ala:” mereka tidak meminta kepada orang secara mendesak”¹²⁶

D. Etika Transaksi Dalam perdagangan

Sesuai dengan pondasi dan prinsip dasar ekonomi Islamnya, Sayyid Quthb membuka bentuk sistem jual beli yang diridhai Allah, yaitu berlakunya aqad didalam setiap jual beli, baik dalam jumlah kecil apalagi dalam partai besar. Baginya,

¹²⁵Dan bila dalam beberapa pengecualiaan lagi-lagi slusi yang diberikan adalah konsep infaq dan shadaqah sebagai bagian utama dalam pemberdayaan ekonomi umat. Prinsip demikian akan jauh berbeda dengan pemahaman ekonomi selama ini, “Mendapatkan untung sebesar-besarnya dan mengeluarkan dengan sekecil-kecilnya” lihat juga pandangan, John Maynerad Keynes, *The General Theory of Imployment Interest and Money*, New York: Harbinger Books, 1964, hh. 33; dan Abdul Qadir al-Audah, *al-Mal wa Hukum fi a-Islam*, Beirut: Mansyuratu al-Asri al-Haditsah, edisi IV, 1971, hh. 67-68.

¹²⁶Hadits Shahih, diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Nasa’I dan lainnya dengan lafaz yang beragam, lihat, *Jami al-Ushul* 10/141.

aqad merupakan salah satu rukun jual beli yang tidak boleh dinafikan walaupun perubahan zaman menghendaki tidak memungkinkan adanya aqad lisan dalam transaksi barang¹²⁷. Dengan adanya ijab dan kabul walau dalam bentuk samar menunjukkan kesungguhan seorang untuk bertransaksi. Bila tidak terjadi.

Dalam masalah hutang piutang. Sayyid Quthb berpegang pada zahir ayat (al-Baqarah: 282-284) dengan mengawali kalimat, bahwa Allah sudah memberikan sinyalemen kepada manusia untuk berbuat teliti. Ketelitian merupakan awal sebuah keberhasilan dalam setiap usaha apapun. Ketelitian itu ditunjukkan al-Qur'an untuk menuliskan hutang piutang (al-Baqarah: 282). Ada perbedaan utama dengan para ekonom Islam lainnya, Sayyid Quthb memberikan hak untuk menulis hutang kepada juru tulis untuk menjamin kenetralannya.¹²⁸ Penugasan itu datang dari Allah, sebab itulah sang juru tulis tidak boleh bermalas-malasan, enggan atau merasa berat dengan tugas yang diembannya.

Orang yang berhutang mengimlakan kepada juru tulis pengakuannya atas hutang tersebut, seperti besarnya hutang, persyaratan dan masa jatuh temponya. Hal ini untuk mengatasi penipuan kalau yang mengimlakan adalah orang yang berpiutang. Dalam sistem hutang piutang berlaku saksi. Kata kata “.....yang kamu sukai...” dalam surat al-Baqarah ayat 280

¹²⁷Siyalemen seperti itu terjadi sekarang pada penjualan barang di supermarket (pen.). dalam beberapa hal terjadi perdebatan bagaimana sistem aqad jual beli di supermarket. Untuk mengetahui bagaimana perdebatan mereka seputar akad transaksi di supermarket, lihat, Heri Junaidi, “*Fiqh Muamalah Kontemporer: Teori dan Praktek Hukum Muamalah Maliyah dan Muamalah Ma’daniyyah*”, (modul), 2002.

¹²⁸Kenetralan itu dengan memberikan kepada juru tulis yang dapat berlaku adil, tidak berpihak, serta tidak mengurangi atau menambah teks yang perlu dituliskan, (al-Baqarah: 282). Lihat Sayyid Quthb, *Fi Zbilal al-Qur’an*, Juz.3, h. 120.

menurut Sayyid Quthb: (1) kedua orang saksi itu orang yang adil dan disukai oleh jamaah; (2) mereka yang terlibat didalam perjanjian menerima kesaksian mereka berdua.¹²⁹

Bila ternyata memaksa “sekali” seorang wanita menjadi saksi, maka perbedaannya adalah satu orang saksi laki-laki sama dengan 2 orang wanita. Alasan utama mengapa demikian. Menurut Sayyid Quthb, wanita mudah lupa. Kelupaan ini bisa disebabkan berbagai hal. Bisa terjadi oleh kurangnya pengalaman perempuan dalam masalah perjanjian, sehingga tidak memahami secara rinci isi perjanjian itu; bisa juga karena sifat wanita yang emosional, sifat sensitif karena banyaknya tugas keibuan. Namun demikian siapapun dia (“terutama”) laki-laki jika dipanggil untuk bersaksi bukan karena kerelaan tetapi merupakan panggilan kewajiban (al-Baqarah: 282).

Tujuan umum dari aqad dan penulisan hutang piutang, baik dalam partai kecil maupun partai besar. Tidak boleh ada keengganan, malu, tidak enak karena teman, atau karena malas. Kata “...janganlah kamu jemu...” Merupakan ungkapan bahwa manusia kadang enggan dan jenu bila tidak diingatkan. Perikatan dalam aqad dan perjanjian hutang piutang sebagai bagian dari *legislasi* hukum yang tidak boleh dianggap main-main.

¹²⁹Sayyid Quthb, *Fi Zhalal al-Qur'an*, h. 121; dalam tafsirnya, Sayyid Quthb membolehkan perempuan untuk menjadi saksi, bila ternyata tidak ada saksi yang “disukai”. Namun demikian, ada ketidakjelasan dalam tafsirnya. Karena kata setelah itu ditambah dengan kata”.....bila seorang wanita dipaksa untuk bekerja untuk membiayai kehidupannya, maka mereka telah merusak sifat keibuan dan kewanitaannya. Menurut penulis, dua kata yang bertentangan ini menunjukkan bahwa ada keengganan Sayyid Quthb membolehkan wanita untuk menjadi saksi dalam masalah hutang piutang ini. (pen.)

E. Penegasan Atas Riba

Evaluasi konsep riba dari riba ke bunga tidak lepas dari perkembangan lembaga keuangan, terutama Bank¹³⁰. Menurut Sayyid Quthb, Secara operasional, mereka yang memiliki uang baik dalam skala besar maupun kecil menanggung beban dan resiko dengan meminjamkan uang atau menyimpan uangnya di bank. (1) ia kehilangan kesempatan untuk memanfaatkan uangnya itu; (2) nilai uang bisa merosot; (3) pemilik uang juga bisa menanggung resiko uang tidak kembali; dan kerennya maka bank perlu memperhitungkannya demi keamanan pemilik modal, agar bisa dipercaya untuk menyimpan uang masyarakat. Karena perdagangan (*tijarah* atau *ba'i*),¹³¹ setidaknya-tidaknya

¹³⁰Bank yang dikenal sekarang mula-mula tumbuh pada abad ke 15 di Spanyol dan selanjutnya di Italia pada abad ke-16, berkembang pada abad ke 17 di negara Belanda dan Jerman, akhirnya terus menyebar keseluruh dunia, yang kesemuanya dimotori pertama sekali oleh para pedagang dari kaum Yahudi dan orang-orang pribumi Italia. Ketika seseorang mulai mengembangkan bisnis dan memerlukan modal yang besar maka kemudian dicari alternatif langkah pinjaman dengan jumlah besar tersebut. Disinilah kemudian timbulnya keperluan terhadap perbankan sebagai lembaga perantara antara mereka yang membutuhkan kredit dengan mereka yang memiliki surplus modal. Unsur utama perbankan pada awalnya untuk usaha produktif bukan untuk kegiatan konsumtif dengan beberapa jaminan dan persyaratan lainnya. Bank harus mengenakan “ongkos” untuk peminjam, karena bankpun harus membayar ongkos itu untuk memberikan pinjaman. Dikenal dengan istilah harga modal “murni”. Yaitu tingkat bunga nominal dikurangi beberapa ongkos, seperti biaya administrasi, jaminan keamanan hutang pokok, kemungkinan merosotnya daya beli uang, baik karena inflasi maupun nilai tukarnya ditambah dengan ongkos-ongkos lain yang diperlukan untuk menjaga keutuhan uang karena pembayaran dengan angsuran. Semua ongkos itu tentunya akan ditanggung oleh debitur. Lihat, Heri Junaidi, *Fiqh Muamalah Kontemporer: Teori dan Praktek Hukum Muamalah Maliyah dan Hukum Muamalah Ma'daniyyah*, (Modul), 2002.

¹³¹Bank, dalam modus untuk melaksanakan lembaga *bai'* (al-Baqarah:275) dan modus untuk melaksanakan lembaga *tijarah* secara sukarela (al-Nisa':29) dan pencegahan dari sifat riba yang *adh'afan mudha'afah*.

menjadi perantara dalam perdagangan itu, karena itu berhak akan komisi¹³².

Sayyid Quthb memberikan sebuah pertanyaan adalah, “Apakah pembayaran bunga atas uang pinjaman merupakan hal yang wajar? Adilkah bila seseorang yang memberi pinjaman menuntut debitor sebagai pihak berhutang membunga atas hutangnya? Sebaliknya, adilkah bila orang yang berhutang diminta membayar bunga sehingga ia harus mengembalikan uang lebih banyak dari yang dipinjamnya?. Pertanyaan-pertanyaan ini memerlukan kajian intens sehingga para ulama, pemikir, ahli perbankan Islam tidak terjebak dalam kondisi apologi apalagi sampai pada pertentangan yang tidak habis-habisnya disaat umat lain sudah semakin maju dalam sistem dan praktek perbankkannya.

Menurut Sayyid Quthb, ia berkeyakinan untuk mengharamkan riba disebabkan, *Pertama*, bunga menumbuhkan sikap egois, bakhil dan berwawasan sempit, cenderung bersikap tidak mengenal belas kasih. Maududi memberikan analisa psikologis, bahwa praktek pembungaan uang menjadikan seorang malas untuk menginvestasikan dananya dalam sektor usaha¹³³; *Kedua*, bunga adalah bagian dari hidup ribawi;

¹³²Salah satu unsur penting dalam kelembagaan bank adalah bahwa ia didirikan dan diatur berdasarkan undang-undang, peraturan dan kebijaksanaan pemerintah yang ditetapkan oleh masyarakat melalui DPR. Undang-undang ini sebenarnya merupakan kelembagaan tiga hal. (1) unsur kesukarelaan antara mereka yang terlibat dalam transaksi finansial; (2) perlindungan terhadap pihak-pihak yang rawan dalam menghadapi kemungkinan kerugian atau pemerasan; dan (3) pengaturan tentang tingkat keuntungan dari berbagai pihak. Lihat juga, Dawam Rahardjo, “Riba”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, no.9. Vol. II. 1991, h. 51.

¹³³Hal ini terbukti ketika Indonesia dilanda krisis ekonomi, orang yang memiliki dana lebih baik tidur dirumah sambil menanti kucuran bunga pada akhir bulan. Mereka berasumsi bahwa sekalipun ia tidur uangnya bekerja dengan kecepatan 60 % hingga 70 % pertahun.

Ketiga, secara sosial, institusi bunga merusak semangat berkhidmat kepada masyarakat, menghancurkan solidaritas dan kepentingan yang akan membawa kepada perpecahan; *keempat*, bunga membawa kepada kezaliman ekonomi, dan merendahkan standar kehidupan masyarakat; *Kelima*, bunga menimbulkan kecemasan bagi individu yang malah menghancurkan efesiensi kerja mereka. Sebab, setiap hari dia selalu berpikir pada suku bunga pinjamannya; *Keenam*, dengan bunga menimbulkan monopoli sumber dana. Para pedagang dan pengrajin yang ingin berpacu dalam tingkat produktifitas usaha mereka sering terhambat karena penguasaan modal oleh para kapitalis; *Ketujuh*, bunga yang dibebankan melalui pinjaman pemerintah, sesungguhnya merupakan manipulasi dari pemberatan hutang kepada masyarakat luas. Seperti diketahui bersama, bahwa hutang Indonesia tidak pernah bisa ditutupi setiap tahunnya. Pembayaran yang dilakukan selama ini hanya terpaut pada pembayaran bunga *an sich*.¹³⁴

¹³⁴ Abu A'la al-Maududi, *al-Riba*, alih bahasa Arab oleh Muhammad Ashin, Damaskus, Dar al-Fikr, 1950; Kelompok yang membolehkan bunga. Mereka yang membolehkan bunga bank berpijak pada (a) *teori abstinence*, yaitu bahwa kreditor menahan diri, atau menanggukkan keinginan memanfaatkan uangnya sendiri semata-mata untuk memenuhi keinginan orang lain. ia meminjamkan modal yang semestinya dapat mendaangkan keuntungan bagi dirinya sendiri. Jika peminjam menggunakan uang untuk memenuhi keinginan pribadi, ia dianggap wajib membayar sewa atas uang yang dipinjamkannya. Sama halnya ia membayar sewa terhadap sebuah rumah, perabotan, maupun kendaraan; (b) bunga sebagai imbalan sewa, artinya kelompok ini berpendapat bahwa peminjaman uang sama dengan seperti mereka menyewa rumah, tanah dsbnya; (c) faktor produktif dan konsumtif sebagai pembolehkan bunga; (d) *opportunity cost*, didasarkan pada alasan (a) diatas dengan memberikan satu terminologi bahwa waktu mempunyai harga yang meingkat seiring dengan berjalannya waktu. Sehingga para penganut teori ini menganggap bahwa kreditor berhak menikmati keuntungan terkait langsung dengan besar kecilnya waktu; (e) teori kemutlakan produktivitas modal, artinya disini fungsi modal dalam produksi sangatlah penting. Modal dianggap

Berdasarkan berbagai data tersebut dapat diketahui bahwa pelarangan riba dalam perspektif Sayyid Quthb dalam 5 Tahapan sebagai penjelasan lengkap sebagai berikut: *Pertama*, al-Qur'an menolak anggapan manusia bahwa riba adalah demi menolong orang yang memerlukan dan perbuatan untuk mendekatkan diri pada Allah. Pandangan tersebut bertentangan dengan al-Qur'an Surath al-Rum ayat 39¹³⁵ yang menjelaskan bahwa alat menolong dan mendekatkan diri adalah zakat; *Kedua*, turunnnya al-Qur'an surat An-nisa' ayat 160-161 yang memberikan peringatan kepada orang-orang Yahudi yang mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram¹³⁶

mempunyai daya untuk menghasilkan barang lebih banyak daripada yang dapat dihasilkan tanpa modal itu. Dengan demikian mereka yang memberikan modal layak mendapatkan imbalan bunga; (f) teori nilai uang pada masa mendatang lebih rendah dibanding masa sekarang. Melalui teori ini pemberi pinjaman menganggap bunga sebagai *agio* (selisih nilai) yang diperoleh dari barang-barang pada waktu sekarang terhadap perubahan dan penukaran barang di waktu yang akan datang. Dengan demikian, modal yang dipinjamkan kepada seseorang sekarang lebih bernilai dibanding uang yang akan dikembalikan beberapa tahun kemudian. Bunga merupakan nilai lebih yang ditambahkan pada modal yang dipinjamkan agar nilai pembayarannya sama dengan nilai modal pinjaman semula; (g) inflasi atau dalam istilah lain *decreasing purchasing power of money*. Oleh karena itu pengambil bunga uang sangatlah logis sebagai kompensasi penurunan daya beli uang selama dipinjamkan. Lihat, Ataul Haque, *Riba: The Moral Economy of Usury, Interest, And Profit*, Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & CO, 1995; Muhammad Abdullah al-Araby, "Private Property and It's Limit's In Islam", *Akademi al-Azhar* untuk Riset Islam, konferensi pertama, 1964; bandingkan Fahrul Ahsan, "On The Nature and Significance Of Banking Without Interest", *Bangladesh Bank Bulitten*, Vol. 56, February 1978, hh. 9-11; dan tanggapan masalah bunga bank oleh Anwar Qureshi, *Islam and The Theory Of Interest*, Lahore: tp, 1970, hh. 236-240 dan Muhammad Syafei Anronio, *Bank Syari'ah: Sebuah Pengenalan Umum*, hh. 100-109.

¹³⁵"Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar bertambah pada harta manusia maka riba tidak akan bertambah di sisi Allah. dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai ridha Allah maka itulah orang yang melipatgandakan pahalanya. (QS Ar-ruum : 39)

¹³⁶"Maka karena kezhaliman orang-orang yahudi, Kami haramkan atas mereka yang baik-baik yang dulu dihalalkan bagi mereka, dan karena mereka banyak menghalangi manusia dari jalan Allah. Dan karena mereka makan riba padahal mereka telah dilarang, dan karena mereka memakan

Ketiga, Riba kemudian diharamkan karena berkaitan dengan tambahan yang berlipat. Turunnya ayat 130 surat Ali Imron menjelaskan hal tersebut Tahap ini adalah pada waktu turunnya surat Ali Imron ayat 130 yang muncul akibat banyak orang-orang yang melakukan jual-beli dengan bunga yang tinggi pada jangka waktu tertentu. Jika telat membayar, maka bertambahlah bunganya¹³⁷. *Keempat*, masa tegasnya pengharaman jenis riba apapun pada pokok pinjaman dengan turunnya surat al-Baqarah, ayat 275-276¹³⁸. *Kelima*, pada tahap ini hukuman bagi orang-orang yang tetap memakan sisa riba yang belum dipungut dan enggan meninggalkannya digolongkan sebagai orang yang tidak beriman sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah ayat 278-279¹³⁹

TAHAPAN PELARANGAN RIBA MENURUT SAYYID QUTHB

No	Tahap	Proses	Dalil
1	Pertama	Respon atas kesalahpahaman atas riba yang dianggap memberikan bantuan kepada sesama	QS ar-Rum : 39

harta orang dengan cara yang batil, kami telah sediakan untuk orang kafir diantara mereka dengan siksa yang pedih" (QS An-nisa' :160-161)

¹³⁷*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu beruntung" (QS Ali Imron :130)*

¹³⁸*"Orang-orang yang memakan riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran penyakit gila, yang demikian itu karena mereka berkata bahwa jual-beli sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba. Barangsiapa mendapat peringatan dari tuhan nya, lalu ia berhenti, maka apa yang telah diperolehnya menjadi miliknya dan urusannya (terserah) kepada Allah. Barangsiapa mengulangi, maka mereka itu penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Allah musnahkan riba dan suburkan sedekah, Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan bergelimang dosa." (Q.S. Al-baqarah : 275-276)*

¹³⁹*"Hai orang-orang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang yang beriman, jika kamu tidak mengerjakannya maka ketahuilah Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. dan jika kamu bertobat maka bagimu pokok hartamu. Kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya" (Q.S. Al-baqarah : 278-279)*

2	Kedua	Pelarangan atas gerakan kaum Yahudi yang menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal	QS An-nisa':160-161
3	Ketiga	Pengharaman Riba karena pengembalian hutang yang berlipat	QS Ali Imron :130
4	Keempat	tegasnya pengharaman jenis riba apapun pada pokok pinjaman	QS Al-baqarah: 275-276
5	Kelima	Hukuman pelaku riba	QS Al-baqarah: 278-279

Sumber: Simpulan dari berbagai sumber

Sebagai tambahan data, berikut dijelaskan jenis-jenis riba yaitu:

1. *Riba Qard*, yaitu suatu manfaat atau tingkat kelebihan tertentu yang disyari'atkan terhadap *al-Muqtharidh* (yang berhutang). Syarat ini dibuat pada awal kontrak pinjaman. Ia dikenakan oleh pemberi pinjam kepada yang meminjam. Sebagai contoh, Ahmad ingin meminjam Rp 1.000.000 dari Ali. Tetapi Ali menetapkan syarat bahawa Ahmad wajib membayar semula hutang tersebut sebanyak Rp 1.500.000. Kelebihan ini disebut riba Qard.
2. *Riba jahiliyah*, yaitu hutang dibayar lebih dari pokoknya, karena si peminjam tidak mampu membayar hutangnya pada waktu yang ditetapkan. Sebagai contoh: Sebagai contoh, Ali menyetujui memberi pinjaman kepada Ahmad sebanyak Rp 1.000.000,- dengan syarat dibayar pada belum selanjutnya, jika ia gagal membayar maka Ahmad diwajibkan membayar Rp 2.000.000,- sampai batas ditentukan lagi, jika tidak bias maka pembayaran akan ditambah, dan seterusnya.

3. *Riba fadhli*, yaitu pertukaran antar barang sejenis dengan kadar atau takaran yang berbeda, sedangkan barang yang dipertukarkan itu termasuk dalam jenis barang ribawi. Sebagai menukar 10 gram emas (jenis 916) dengan 12 gram emas (jenis kualitas 750). Pertukaran jenis ini adalah haram kerana sepatutnya kedua-duanya mesti sama timbangan.
4. *Riba nasi'ah*, yaitu penangguhan penyerahan atau penerimaan jenis barang ribawi yang dipertukarkan dengan jenis barang ribawi lainnya. Timbulnya riba dalam pertukaran ini karena adanya perbedaan, perubahan, atau tambahan antara yang diserahkan saat ini dengan yang diserahkan kemudian. Contoh Si A berutang kepada si B sebanyak Rp. 1000 dan akan dikembalikan setelah habis masa sebulan. Setelah habis masa sebulan A belum sanggup membayar utangnya karena itu ia minta kepada si B agar bersedia menerima penangguhan pembayaran. B bersedia memberi tangguh asal A menambah pembayaran sehingga menjadi Rp. 1300. Tambahan pembayaran dengan penangguhan waktu serupa ini disebut riba nasiah. Tambahan pembayaran ini mungkin berkali-kali dilakukan karena pihak yang berutang selalu meminta penangguhan pembayaran sehingga akhirnya A tidak sanggup lagi membayarnya bahkan kadang-kadang dirinya sendiri terpaksa dijual untuk membayar utangnya itu. Inilah yang dimaksud dengan firman Allah swt (Q.S Ali Imran: 130)¹⁴⁰.

¹⁴⁰Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*; Muhammad Yusuf Qardhawi, *al-halal wa al haram fi al-Islam*; Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory And Practice*; Muhamamd Syafe'I Antonio, *Bank Syari'ah: Sebuah Pengenalan Umum*; Hamzah Ya'kub, *Kode Etik Dagang Menurut Islam: Pola Pembinaan Hidup Dalam Berekonomi*.

F. Konsep Kepemilikan

Sayid Quthb berdasarkan konsep pada fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk dalam berbagai aspek kehidupan sebagaimana tertuang dalam QS al-Baqarah ayat 185

هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ.

Kepemilikan (*al-milk*) biasanya bersandingan dengan harta (*al-Mal*). dari kata kerja "*māla*" yang berarti condong atau berpaling dari tengah ke salah satu sisi. sedangkan arti kata "*al-māl*" itu sendiri adalah harta, yaitu segala sesuatu yang menyenangkan manusia dan mereka pelihara, baik dalam bentuk materi maupun dalam bentuk manfaat. Kepemilikan oleh manusia bersifat relatif dan hanya sebatas untuk melaksanakan amanat mengelola dan memanfaatkannya sesuai dengan ketentuannya. Mereka yang menyatakan pemilikan eksklusif tidak terbatas berarti ingkar kepada kekuasaan Allah. Sebagai ujian keimanan, manusia diberikan langkah-langkah bagaimana mendapatkan dan memanfaatkannya secara baik dan benar. Seperti melalui keimanan pada hari kiamat (*the Judgement day*) sangat mempengaruhi tingkah laku dalam bermuamalah menurut horison waktu. Salah satu contoh: seorang muslim yang melakukan aksi ekonomi tertentu akan mempertimbangkan akibatnya pada hari perhitungan (kiamat). Artinya, menurut dalil ekonomi orang akan mempertimangkan manfaat dan biaya (*benefit-cost*) dalam memilih kegiatan ekonomi dengan menghitung nilai sekarang dari hasil yang akan dicapai pada masa datang.

Hasil kegiatan mendatang ialah semua yang diperoleh baik sebelum maupun sesudah mati. Sejalan dengan contoh diatas, Quthb sebagaimana dikutip dari Saefuddin menjelaskan bahwa iman kepada hari kiamat akan

mempengaruhi langsung tingkah laku ekonomi yang dipilih seorang muslim, dan lebih bernilai daripada sekedar teori siklus hidup suatu barang ekonomi, karena horison waktunya menjangkau pula keadaan setelah mati (extended time horizon)¹⁴¹ tujuan manusia adalah satu yaitu kesejahteraan dan kebahagiaan. Melalui pemenuhan secara seimbang kebutuhan jasmani dan rohani. Ini berarti untuk mencapai kebahagiaan yang tinggi adalah memperoleh kebahagiaan dan kesejahteraan melalui pemenuhan secara seimbang kebutuhan jasmani dan rohani. Itu berarti mencapai kebahagiaan tertinggi melalui penyempurnaan diri sebagai insan kamil. Kesempurnaan manusia secara individual terletak pada keberhasilannya dalam mendayagunakan fitrahnya sebagai manusia yang berakal menyeimbangkan atau menyelaraskan pemenuhan kedua kebutuhannya. Keberhasilan itu diabdikannya kepada Illahi dalam tiga bentuk: pertama, hal-hal yang indah, baik, dan bermanfaat. Indah berarti baik untuk semua keadaan yang membahagiakan. Baik berarti senangnya segera dapat dirasakan. Sedangkan manfaat yaitu mempunyai kegunaan atau faedah dalam jangka waktu tertentu dan nanti, dari segi nilai, yang lebih indah tentu lebih utama daripada yang bermanfaat.

Sayyid Quthb menjelaskan secara tegas bahwa al-Qur'an memandang kekayaan pada dasarnya merupakan keutamaan dan mempunyai makna lebih dibandingkan dengan kemiskinan. Meskipun demikian harta tidaklah segala-galanya, bukan sebagai tujuan umat Islam, namun sarana untuk meningkatkan amal saleh,

¹⁴¹Ahmad Muflih Saefuddin, "Filafat, Nilai Dasar, Nilai Instrumental, dan fungsionalisasi Konsep Ekonomi Islam", dalam Adi Sasono, et al, *Solusi Islam Atas Problematika umat*, Jakarta: Geman Insani Press, 1998, h. 39.

menyempurnakan kualitas ibadah dan alat untuk meningkatkan amal saleh. Karenanya, terkait dengan harta, Islam menilai konsep harta dalam pemikiran istiklaf yang berdampak pada pandangan bahwa: Pertama, mengurangi sikap sombong dan bangga. Harta itu tidak membuat pemiliknya lupa daratan. Tidak membuat golongan karya bertindak semena-mena karena mereka yakin bahwa harta itu milik Allah, sedangkan kepemilikan oleh manusia hanya bersifat sementara. Seorang muslim tidak akan mengatakan dengan sombong bahwa “ini hartaku“. Ia tidak akan berkata seperti Karun yang dengan congkak berkata:”Sesungguhnya aku hanya diberi harta itu karena ilmu yang ada padaku” (al-Qashash:78). Sebaliknya, seorang muslim yang paham benar bahwa harta itu milik Allah, akan selalu berkata seperti apa yang diucapkan Nabi sulaiman: “ini termasuk karunia Tuhanku untuk mencoba apakah aku bersyukur atau mengingkari nikmat-Nya.”

Kedua, Harta dianggap masalah yang ringan bagi pemiliknya. Jika diminta, si pemilik dengan mudah mengeluarkan harta itu. Ia tidak pernah menahan hartanya untuk dikeluarkan demi menegakkan agama Allah. Ia dengan segera menafkahkan hartanya untuk membantu kaum lemah karena sebenarnya ia menafkahkan harta Allah untuk keluarga Allah dan jalan Allah.

Ketiga, memudahkan golongan kaya untuk menerima perintah dan patuh terhadap undang-undang karena perintah itu turun dari pemilik harta yang sebenarnya. Contoh kepatuhan ini dapat dilihat pada zaman Rasulullah. Pada zaman itu, bukan sesuatu yang aneh jika kaum mukmin yang kaya datang ke hadapan Rasulullah

saw. Lalu bertanya, "apa yang dapat kami perbuat dengan harta kami? Berapa yang kami nafkahkan? Dan kepada siapa saja harta ini kami bagiokan?" mereka ibarat sang bendahara yang melaporkan kondisi keuangannya kepada direkturnya. Dalam sebuah hadits dari Anas diceritakan bahwa seorang dari Bani Tamim datang kepada Rasulullah dan berkata, "Ya Rasulullah, saya seorang kaya raya, juga memiliki keluarga besar. Beritahukan pada saya, apa yang harus saya perbuat, dan bagaimana cara menginfakkannya?" Rasulullah bersabda: "Keluarkan zakat dari hartamu karena ia membersihkan harta itu, santunilah kerabatmu dan berikan hak orang miskin, tetangga, dan peminta-minta.

Keempat, pemikiran istikhlaf dapat dijadikan landasan teori bagi negara Islam untuk penetapan undang-undang cukai serta pajak terhadap orang yang mampu untuk disalurkan kepada golongan yang tidak mampu, atau untuk mewujudkan kepentingan umum. Kelima, memberikan keabsahan kepada jamaah yang beriman untuk mengawasi orang kaya yang melampaui batas dalam memperlakukan hartanya. Jamaah ini mempunyai kekuasaan jika si kaya tidak mengindahkan batasan yang ditetapkan pemilik harta sebenarnya, yakni Allah SWT. Firman Allah: "Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berikan mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik." Keenam, menguatkan hati fakir miskin dan membenarkan tindakan mereka dalam meminta hak dari orang kaya atau dari negara jika golongan ini tidak memberikan bagian mereka (bakhil). Si

miskin dapat berjalan dengan tegakpenuh percaya diri dalam meminta bagiannya dari harta Allah. Sesungguhnya mereka bukanlah pengemis, tetapi peminta hak yang secara nyata ditulis Allah dalam harta orang kaya. Sesungguhnya orang kaya pada pandangan si miskin tidak jauh berbeda dengan bendahara umat. Oleh karena itu, ketika berhadapan dengan orang kaya, si miskin tidak harus rendah diri ataupun kecil hati.

Secara eksplisit, Quthb tidak membagi macam-macam harta, namun demikian harta dalam berbagai kajian dapat dibagi dalam beberapa konsep¹⁴². Pertama, berdasarkan kebolehan pemanfaatannya menurut syara', harta dibagi menjadi harta *mutaqawwim* (halal untuk dimanfaatkan) dan harta *ghair mutaqawwim* (tidak halal untuk dimanfaatkan). *Kedua*, berdasarkan jenisnya, harta terbagi atas harta tidak bergerak (contoh: rumah dan tanah) dan harta bergerak (contoh: pena, buku, dan baju). *Ketiga*, Berdasarkan segi pemanfaatannya, harta terbagi atas harta *isti'mâlî* (pemanfaatannya tidak menghabiskan benda seperti lahan pertanian, rumah, dan buku) dan harta *istiblâkî* (pemanfaatannya menghabiskan benda seperti sabun, pakaian, dan makanan). *Keempat*, Berdasarkan ada atau tidaknya harta sejenis di pasaran, terbagi atas harta yang bersifat *al-mitslî* (harta yang ada jenisnya di pasaran, yaitu harta yang ditimbang atau ditakar seperti gandum, beras, dan besi) dan harta yang bersifat *al-qimmî* (harta yang tidak ada jenisnya di pasaran atau ada jenisnya tetapi pada setiap satuannya berbeda secara kualitas seperti pepohonan, logam mulia, dan alat-alat rumah tangga).

Kelima, berdasarkan statusnya, harta terbagi atas tiga jenis, yaitu: *Al-mâl al-mamlûk* (harta yang telah dimiliki, baik secara

¹⁴² Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur'an*, terjemah oleh As'ad Yasin, Abdul Aziz Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, Gema insani Press, cet III april 2006, h. 386-387.

pribadi maupun badan hukum seperti Negara dan organisasi kemasyarakatan); *Al-mâl al-mubâh* (harta yang tidak dimiliki seseorang seperti air di sumbernya, hewan buruan, kayu di hutan belantara yang belum dijamah atau dimiliki orang, dan ikan di lautan lepas); dan *Al-mâl al-mahjûr* (harta yang dilarang syara' untuk dimiliki baik karena harta tersebut dijadikan harta wakap maupun diperuntukkan bagi kepentingan umum. Harta seperti ini tidak boleh dimanfaatkan untuk kepentingan pribadi tertentu). *Keenam*, berdasarkan segi bisa dibagi atau tidaknya harta, ulama fikih membedakannya menjadi harta yang bisa dibagi dan harta yang tidak bisa dibagi. *Ketujuh*, berdasarkan segi berkembang atau tidaknya, baik melalui upaya manusia maupun dengan sendirinya berdasarkan ciptaan Allah swt., ulama fikih membaginya menjadi *Al-ashl* (harta yang menghasilkan seperti rumah, tanah, pepohonan, dan hewan) dan *Ats-tsamr* (buah yang dihasilkan dari suatu harta seperti sewa rumah, buah-buahan dari pepohonan, dan susu kambing/ sapi). *Ketujuh*, berdasarkan pemilikinya, harta dibagi atas harta milik pribadi dan harta milik masyarakat umum¹⁴³

Sayyid Quthb dalam memaknai konsep harta dengan menafsirkan firman Allah Swt, surat al-Baqarah ayat 5

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Ia Menjelaskan bahwa pada dasarnya orang-orang yang bertakwa mengakui bahwa harta yang ada pada mereka adalah mutlak pemberian (rizki dari) Allah swt. dan mereka tidak memiliki andil dalam mendapatkan harta tersebut. Dengan adanya pengakuan atas nikmat tersebut dapat menumbuhkan ketaatan pada sang Pemberi nikmat dan rasa solidaritas antar sesama makhluk yang sama-sama berhak mendapatkan kebaikan

¹⁴³Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, ed., cet.5, Jakarta: Ikhtiar Van Hoeve, 2011

dari-Nya. Aplikasi dari kedua sikap tersebut adalah pandangan setiap individu (yang bertakwa) bahwa hidup tidak akan berjalan dalam satu arus sehingga mereka menjadikan kehidupan sebagai lapangan/ sarana tolong menolong, bukan peperangan dan pertengkaran. Selain itu, ia sadar bahwa manusia pada hakekatnya adalah lemah dan tidak memiliki kemampuan apapun. Mereka merasa bahwa hidup mereka hanyalah berpatokan pada hati, rasa, dan jiwa. Bukan kuku, pencakar, dan taring (keserakahan materi)¹⁴⁴.

Dalam tafsirnya surat al-Anfal ayat 28, Sayyid Quthb menjelaskan

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ، وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ.

Mengenai fitnah harta dan anak berkorelasi dengan tema amanah dalam surat yang sama (QS. al-Anfal: 27) dimana harta dan anak merupakan objek ujian dan cobaan Allah swt yang dapat menghalangi seseorang dari menunaikan amanah Allah dan Rasul-Nya dengan baik, padahal kehidupan yang mulia adalah kehidupan yang menuntut pengorbanan dan menuntut seseorang agar mampu menunaikan segala amanah kehidupan tersebut. Oleh karena itu, melalui ayat ini Allah swt ingin memberi peringatan kepada semua khalifah-Nya agar fitnah harta dan anak tidak melemahkannya dalam mengemban amanah kehidupan dan perjuangan agar meraih kemuliaan hidup di dunia dan di akhirat. Dan inilah titik lemah manusia di depan harta dan anak-anaknya. Sehingga peringatan Allah akan besarnya fitnah harta dan anak diiringi dengan kabar gembira akan pahala dan keutamaan yang akan diraih melalui sarana harta dan anak¹⁴⁵.

Ketidakamanahan atas hal tersebut memberikan tindakan dan perilaku berlomba-lomba dalam usaha mengejar dunia yang berdampak kepada konflik, kerusakan dan huru hara di atas muka

¹⁴⁴ Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur'an*, (Beirut: Dar Ihya' at-Turats), jilid I, h. 41.

¹⁴⁵ Attabiq Luthfi, *Meraih Pahala dari Fitnah Harta dan Anak*, dipublikasikan melalui <http://www.dakwatuna.com>.

bumi ini. Sedangkan sebaliknya, berlomba-lomba untuk meraih apa yang disediakan Allah SWT akan mampu mengangkat dan membersihkan diri manusia. Karena bagaimanapun kenikmatan dunia itu hanya berlangsung sesaat dan sangat cepat sirna. Manakala apa yang ada di sisi Allah akan kekal dan berlangsung tanpa batas. Dalam surat al-Nahl ayat 96 yang teraplikasi merupakan motivasi terbesar bagi para sahabat dalam menjalankan ketaatan dan upaya berlomba menuju kebaikan. Sebagai contoh misalnya Abu Bakar dan Umar bin Khattab ra. Ketika pada suatu hari Rasulullah saw. meminta para sahabatnya untuk menginfakkan apa yang dimilikinya dari harta, makanan dan senjata yang bisa dimanfaatkan dalam perang membantu perjuangan, maka dengan spontan Umar bin Khattab berkata kepada dirinya, “Demi Allah, saya akan mendahului Abu Bakar dalam kebaikan ini.”

Umar yakin bahwa dirinya mampu menginfakkan lebih baik dari Abu Bakar. Kemudian ia membagikan hartanya menjadi dua bagian; satu bagian untuk keluarganya dan satu bagian lagi diserahkan untuk Rasulullah saw. Rasulullah tersenyum bangga melihat perilaku sahabatnya dan memujinya, namun tidak berapa lama kemudian, datanglah Abu Bakar dengan membawa seluruh hartanya. Rasulullah tersenyum bangga seraya bertanya kepadanya, “Lantas apa yang engkau sisakan untuk keluargamu?” Dengan yakin dan penuh tawakkal, Abu Bakar menjawab, “Saya tinggalkan untuk mereka Allah dan Rasul-Nya.” Demikianlah berlomba-lomba untuk meraih surga Allah adalah dengan bersegera melakukan kebaikan dan ketaatan, karena setiap muslim memang dituntut untuk berpacu membuka pintu-pintu kebaikan dan ketaatan kepada Allah SWT.

Dalam tafsirnya *fi Zhilâl al-Qur’an*, Sayyid Quthb menafsirkan firman Allah swt., “*Wahai orang-orang yang beriman! Infakkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untukmu....*” (QS.al-Baqarah [2]: 267) yang

menyatakan bahwa nash ini mencakup segala hasil usaha manusia yang baik dan mencakup seluruh yang dikeluarkan Allah dari dalam dan dari atas bumi, seperti hasil pertanian maupun hasil pertambangan seperti minyak. Karena itu nash ini mencakup semua harta pada berbagai masa, sejak zaman Rasulullah Saw sampai pada zaman sesudahnya, semua wajib dikeluarkan zakatnya dengan ketentuan dan kadar sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Rasulullah dalam sabda beliau, ataupun yang dianalogikan kepada sumber zakat yang telah ada.

Quthb menjelaskan, “dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahuinya. Kemudian dalam perspektif *reward* atas harta dan takwa kepada Allah swt., berkelindan sebagaimana dalam masalah qishash, wasiat, dan puasa. Semuanya merupakan segmen-segmen yang tersusun rapi dalam struktur jarring amanah yang saling melengkapi tidak terpisah, karenanya menurut Sayyid Quthb meninggalkannya satu aspek dan menggunakan aspek yang lain berarti beriman kepada sebagian kitab dan melanggar kepada sebagian yang lain. Berkaitan erat dengan harta adalah penguasaan atas harta menurutnya adalah hak mutlak milik Allah swt, dan ini artinya setiap makhluk tidak berhak memiliki hak menguasai tanpa mengindahkan Allah Swt sebagai pemilik yang hakiki¹⁴⁶.

¹⁴⁶Ciri khas pada tafsir *Fî Zbilâl al-Qur'an* adalah kuatnya gambaran artistik dalam *uslub* (ungkapan) Alquran. buku “*At-Tashwîr al-Fanni li Al-Qur'an*” menjadi rujukan dalam menggali nilai-nilai dalam tafsir fi Zhilalil Quran.

5 MEMBANGUN EKONOMI ISLAM: RESPON PEMIKIRAN SAYYID QUTHB

“...alangkah lemah keadilan di bumi. Walaupun dalam pengertiannya yang paling sempit, keadilan selalu terbatas, tidak memberikan pertolongan bagi penuntut keadilan, kecuali diplomasi kekebalan bohong pihak penguasa. Sedangkan keadilan langit berkata: “*kembali kepada yang benar adalah suatu sifat yang terpuji. Keadilan langit tidak melarang seorang hakim yang telah menjatuhkan vonisnya, tetapi setelah ia melihat kebenaran dan ternyata ia telah menjatuhkan hukuman yang salah, untuk kembali kepada kebenaran melalui pembatalan putusan yang telah dijatuhkannya...* para penguasa tidak menyadari bahwa mentalitas perundang-undangan yang ada pada mereka adalah beku dan lemah, dibandingkan dengan Syari’at Allah yang toleran, egaliter, bebas, teliti dan penuh dengan keadilan...” (Sayyid Quttub)¹⁴⁷

A. Pengantar

Manusia sebagai *zoon politikum* tergerakkan oleh kecerdasan dan kreatifitas mampu melintasi tingkatan baru dalam sejarah peradaban. Hal tersebut juga berpengaruh dalam mengambil keputusan dan menentukan keinginan, baik individu maupun

¹⁴⁷Cuplikan dari tulisan Sayyid Quttub, *Keadilan Bumi dan Darah Syahid Hasan al-Banna*, dalam, Sayyid Quttub. *Dirâsah al-Islâmiyyah*. (Mesir: Dâr al-Syurûq li-al-Thibâ’ah wa Nasyri), h. 227

kolektif. Cara berpikir dan bertindak dalam menikmati beragam kekayaan, sumber kemakmuran dan kekuatan ekonomi yang berbanding terbalik dengan komunitas masyarakat yang tekukung kelaparan dan kemiskinan, sehingga nilai-nilai teologis yang mapan digali kembali untuk menentukan titik keseimbangan. Perubahan (*taqbayyur*) sebagai suatu Sunnatullah yang mensifati asasi manusia dan alam raya secara keseluruhan. Semua makhluk dan lingkungan hidup yang mengelilinginya tidak statis, selalu mengalami perubahan secara terus menerus¹⁴⁸

Konsep Islam yang membangun keseimbangan antara nilai-nilai ilahiyah yang transenden dengan aktifitas manusia dalam membangun kehidupan menjadi hal yang sangat urgen ketika memasuki wilayah perubahan. Perubahan yang cepat, abstrak dan tidak terukur juga memerlukan dealiktika antara nilai-nilai agama dan nilai-nilai pranata sosial yang berkembang tersebut, sehingga manusia kemudian tidak terjebak dalam kehidupan duniawiyah dan atau ukhrawiyah semata¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Lihat Azyumardi Azra. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*. Jakarta Paramadina, 1996, h. 1-2; Sayyid Qutb. *Al-Mustaqbal libâzâ al-dîn*, Mesir: Dâr al-Syurûq li-al-Thibâ'ah wa Nasyri. 1992; Fazlur Rahman, *Islam And The State*, a paper presented at the conference on Religious Conviction and Public Action: The Life of Faith in a Pluralistic World at The University of Chicago, 2 April 1982, h 8; Mukti Ali. *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*. Jakarta: Mizan. Tt, h. 11-12.

¹⁴⁹Umat Islam pada kondisi tertentu berupaya melakukan *pendekatan apolegetik* dalam upaya membangkitkan kembali rasa kebanggaan, kenyamanan psikologis yang memberikan kepuasan sebagai pemeluk Islam, memberikan dorongan dinamisme sosial, bahkan pada tingkat tersistematis, apologi dapat menjadi sumbangan kultural dan spritual untuk menyusun suatu sosio kultural yang *viable*. Namun harus di akui juga bahwa apologisme sering tidak menyelesaikan masalah, karena ia memang tidak memberikan jawaban kongkrit terhadap tantangan yang ada, memberikan out put yang tidak kreatif, realistik, dan pro-aktif. Kegiatan yang ada malah perangkap dalam kegiatan reaktif: sibuk menjelaskan bahwa kemoderenan yang ada di Barat, juga telah ada di dalam Islam sejak masa lalu, mengagung-agungkan masa lama sehingga melumpuhkan

Dalam ranah ini, Sayyid Quthb seorang pemikir, ahli tafsir kontemporer memberikan satu solusi konstruktif yang konsisten melalui pendekatan Nash (al-Qur'an dan as-Sunnah). Pemahaman sistem ekonomi sebagai bagian penting dalam pembangunan adalah perilaku muamalah berbasis *takaful* (solidaritas) dan *ta'awmun* (kerjasama). Dalam perspektif Sayyid Quthb fondasi dasar ekonomi kepada tasawwur Islam dan tasawwur iman. Konsep dasar tersebut berbeda dengan berbagai pemikiran ekonom muslim lainnya¹⁵⁰. Abdul Manan menyebutkan bahwa ekonomi Islam adalah pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam¹⁵¹. Ini artinya ekonomi Islam mempelajari masalah ekonomi masyarakat secara luas berdasarkan nilai-nilai agama.

Siddiqi menilai bahwa ekonomi Islam adalah mazhab yang didalamnya terjelma cara Islam mengatur kehidupan perekonomian dengan apa

masalah-masalah riil yang dihadapi umat Islam sendiri, sehingga bila tidak dicermati dan diantisipasi sejak dini, umat Islam semakin terjerumus ke dalam *romantisme sejarah* tanpa mampu bangkit bersaing dan mendinamisasikan diri dengan masyarakat maju lainnya. Salah satu contoh : Pada awal abad ke-19, di Kerajaan Turki Utsmani, ketika diperkenalkan telpon ke masyarakat negeri ini, karena tidak terdapat didalam kitab-kitab klasik, maka kemudian telpon diharamkan oleh para ulama. Ini merupakan salah satu contoh sikap umat Islam dalam menghadapi perkembangan dan perubahan global dunia. Belum lagi persoalan-persoalan kontemporer yang harus segera di jawab umat Islam tanpa harus meninggalkan eksistensi dirinya. Lihat. Al-Samith 'Athif al-Zayn , *al-Tsaqâfah wa al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah*. Dikutip dari Satria Effendi M. Zein. *Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia*. Dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof.Dr.H. Munawir Sjadzali*. (Jakarta: IKHI dan Paramadina. 1995). Hal. 286-287

¹⁵⁰Kesimpulan tematik dalam, Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl al-Qur'ân*, II, juz 3, Beirut: Dar al-Syuruq, 1992, hh. 66-68,

¹⁵¹Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice*, London: Houdner and Stoughton Ltd, 1990, h. 17.

yang dimiliki dan ditunjukkan oleh mazhab ini, yaitu tentang ketelitian cara berpikir yang terdiri dari nilai-nilai moral Islam dan nilai-nilai ilmu ekonomi atau nilai-nilai sejarah yang berhubungan dengan masalah-masalah siasat perekonomian¹⁵². Sementara Assal menyebut ekonomi Islam merupakan sekumpulan dasar-dasar umum ekonomi yang disimpulkan dari al-Qur'an dan al-Sunnah dan merupakan bangunan perekonomian yang didirikan atas landasan dasar-dasar tersebut sesuai dengan dasar-dasar dan siasat ekonomi Islam.¹⁵³ Ekonom muslim lainnya berpandangan hamper sama dengan pemikir sebelumnya bahwa ekonomi Islam adalah kajian atas perilaku manusia sebagai hubungan antara tujuan dan alat-alat yang langka yang mengandung pilihan-pilihan dalam penggunaannya sesuai dengan syari'at.¹⁵⁴

Sayyid Quthb berpegang pada nilai keadilan sosial yang bersifat kewahyuan dalam mengembangkan ekonomi masyarakat. Konstruksi tersebut memiliki kesamaan misi dengan konsep ekonomi kerakyatan di Indonesia. Ekonomi kerakyatan bukan ekonomi penyantunan kepada kelompok masyarakat yang kalah dalam persaingan. Tetapi, ekonomi kerakyatan

¹⁵²M.N. Siddiqi, *Muslim Economic Thinking: a Survey of Contemporary Literature*, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz Univ. Jeddah and The Islamic Foundation, London, 1981, h.7.

¹⁵³Ahmad Muhammad al-Assâl, et al, *al-Nizâm al Iqtisâdi fî Al Islâm Mabâdiuhû Wabdafuhû*, Cairo, Dâr al-Fikr, 1997, cet IV, h. 8

¹⁵⁴Ibrahim Boolaky, "Urban Economic and City Finance in Islam", dalam *Islamic Finance (Islamic Banking: Progress and Obstacles)*, Singapore: The Islamic Press Agency Ltd, Juli 1983, h. 6.

adalah tatanan ekonomi dimana aset ekonomi dalam perekonomian nasional didistribusikan kepada sebanyak-banyaknya warga negara.¹⁵⁵ Pemberdayaan masyarakat dalam pembangunan ekonomi dimaksudkan untuk: (1) menciptakan suasana atau iklim yang memungkinkan potensi masyarakat berkembang, (2) memperkuat potensi atau daya yang dimiliki oleh masyarakat, (3) melindungi yang lemah dalam menghadapi yang kuat.¹⁵⁶

Ada tiga dasar yang melandasi konsep pembangunan yang berpusat pada rakyat, yaitu: *Pertama*, memusatkan pemikiran dan tindakan kebijaksanaan pemerintah pada penciptaan keadaan yang mendorong dan mendukung usaha-usaha rakyat untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka sendiri, dan untuk memecahkan masalah-masalah mereka sendiri pada tingkat individual, keluarga, dan komunitas. Realitas di era pasar global orientasi industrialisasi berbasis pada modal besar dan teknologi tinggi, namun kurang berdasar atas kekuatan ekonomi rakyat.

Kedua, mengembangkan struktur dan proses organisasi yang berfungsi menurut kaidah-kaidah sistem yang swa-organisasi.

¹⁵⁵**Herman Haeruman J. S. dan Eriyanto, *Kemitraan dalam Pengembangan Ekonomi Lokal: Bunga Rampai* (Jakarta: Yayasan Mitra Pembangunan Desa-Kota: Business Innovation Center of Indonesia, 2001), 16; lihat juga H Moh Ali Aziz; Rr Suhartini; A Halim, *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren atas Kerjasama dengan Dakwah Press, Fakultas Dakwah, IAIN Sunan Ampel Surabaya: Distribusi, LKiS Pelangi Aksara, 2005), 55-56.**

¹⁵⁶**Masaaki Satake, *People's Economy: Philippine Community-Based Industries and Alternative Development* (Manila, Philippines: Solidaridad Pub. House, 2003), 22-23. Lihat juga Adi Sasono dan Achmad Rofi'ie, *People's Economy* (Jakarta: Southeast Asian Forum for Development Alternatives, 1988), 69-70.**

Mengembangkan sistem produksi konsumsi yang diorganisasi secara teritorial yang berlandaskan pada kaidah-kaidah pemilikan dan pengendalian lokal.¹⁵⁷ Ini artinya nilai efisiensi merupakan pemaksimalan kegunaan dan distribusi dari seluruh sumber dan potensi dunia secara rasional baik itu fisik, mental, maupun spiritual dan pembentukan tata tertib sosial humanistik yang harmonis, serta keadilan merata.¹⁵⁸ Teori ini didasarkan atas upaya menjamin terpenuhinya lima kebutuhan dasar (makanan, pakaian, tempat tinggal, pendidikan dan perawatan kesehatan) kepada seluruh umat manusia, meyakini akan perlunya penggunaan Sumber daya yang secara maksimal dan distribusi yang rasional dari seluruh Sumber daya yang ada di alam semesta, menjamin hak untuk bekerja sebagai suatu yang

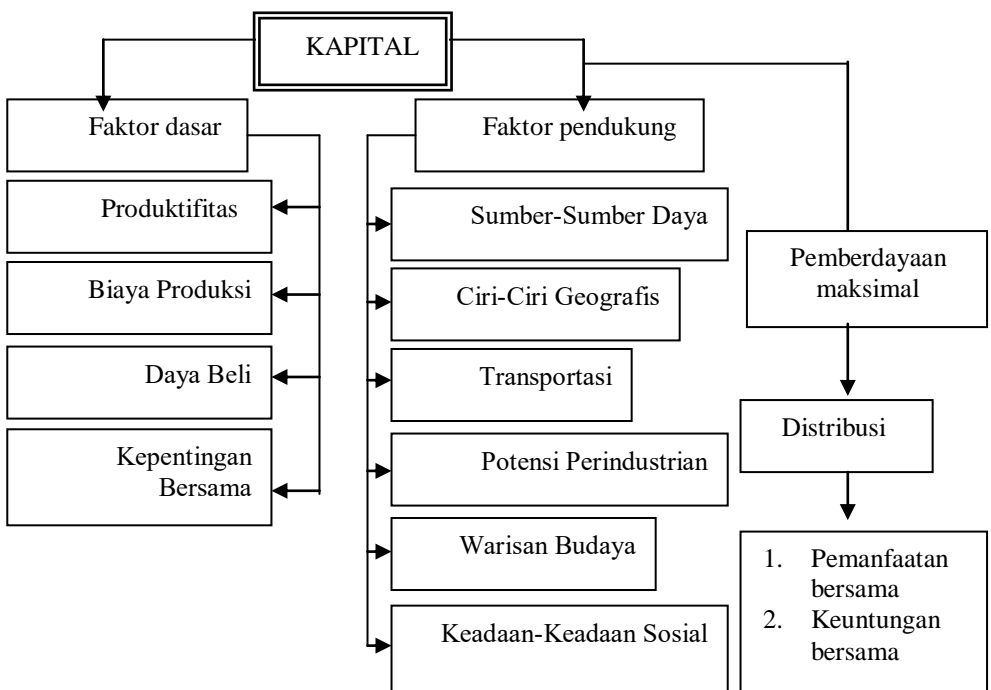
¹⁵⁷Zulkarnain, *Membangun Ekonomi Rakyat: Persepsi tentang Pemberdayaan Ekonomi Rakyat* (Yogyakarta: Adicita, 2003), 6.

¹⁵⁸PROUT terdiri dari *progress* (maju), *utilization* (pemanfaatan), dan *theory* (teori). *Progress* pada semua bidang fisik dan spiritual. Membangun kemajuan efisien dan efektif dengan tetap melihat dampak atas kemajuan, misalnya penemuan mobil, namun selalu disertai kecenderungan lawannya, seperti polusi dan meningkatnya resiko luka dan kematian karena kecelakaan. Sohail Inayatullah, *Understanding Sarkar: The Indian Episteme, Macrohistory and Transformative Knowledge* (Leiden: Brill, 2002), 33-34. Lihat juga, Sohail Inayatullah and Jennifer Fitzgerald, ed, *Transcending Boundaries: Prabhat Rainjan Sarkar's Theories of Individual and Social Transformation*, 12. Tulisan yang sama juga dikaji oleh Johan Galtung and Sohail Inayatullah, ed, *Macrohistory and Macrohistorians: Perspectives on Individual, Social and Civilizational Change* (Wesport: Ct. Praeger, 1997), 113-114.

mendasar. Ia juga menganjurkan desentralisasi penuh dari ekonomi, dengan sebagian besar melalui kontrol kooperatif.¹⁵⁹

Dalam penggunaan kapital, para ekonom Ekonomi Kerakyatan menegaskan bahwa tindakan menggunakan kapital berdasarkan pada kebijaksanaan pemerintah pada penciptaan keadaan yang mendorong dan mendukung usaha-usaha rakyat untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri, dan memecahkan masalah mereka sendiri pada tingkat individu, keluarga, dan komunitas. Proses produksi hanya bisa berlangsung, jika terpenuhinya faktor produksi yang diperlukan. Faktor produksi yang dimaksud terdiri dari Sumber daya alam (*land*), modal (*kapital*), tenaga kerja (*labour*), dan kewirausahaan (*entrepreneurship*).

EFISIENSI KAPITAL



¹⁵⁹Prabhat Ranjan Sarkar, *Proutist Economics: Discourses on Economic Liberation*, 14.

Gambar tersebut menunjukkan adanya sinerjisitas antara faktor dasar dan faktor pendukung. Dalam konsep ekonomi kerakyatan, konsep modal pun juga telah berkembang, bukan hanya berupa modal finansial dan modal manusia, tetapi juga bentuk-bentuk modal lainnya yang diketemukan dalam ilmu-ilmu sosial, yaitu modal sosial (nilai-nilai keutamaan), modal kultural (kreativitas dan estetika), modal intelektual (teknologi dan informasi), dan modal spiritual (keyakinan dan semangat). Modal-modal baru ini telah membebaskan ekonomi dari sistem kapitalis yang hanya mengenal modal finansial saja.¹⁶⁰ Produktifitas dan distribusi dalam konsep ekonomi Islam bersandarkan pada nilai-nilai dasar bahwa harta dan kegiatan ekonomi sebagai *wasilah al-hayat*, sekaligus aturan-aturan yang melingkari sekitarnya. Dunia ini, semua harta dan kekayaan sumber-sumber adalah milik Allah dan menurut kepada kehendak-Nya (QS.al-Baqarah[2]:6; QS. Al-Mâidah [5]:120).

Manusia sebagai khalifah-Nya hanya mempunyai hak khilafat dan tidak absolut dan wajib melaksanakan hukum-hukumnya, serta menjauhi larangannya. Kepemilikan oleh manusia bersifat relatif dan hanya sebatas untuk melaksanakan amanat mengelola dan memanfaatkannya sesuai dengan ketentuannya (Q.S. al-Hadid [57]:7). Mereka yang menyatakan pemilikan eksklusif tidak terbatas berarti ingkar kepada kekuasaan Allah. Status kapital yang dimiliki manusia hanya sebagai amanah (*as a trust*) dan ujian dari Allah Swt., dimana seseorang yang memiliki suatu barang pada hakekatnya memperoleh suatu titipan yang diamanatkan kepadanya untuk dimanfaatkan sebaik-baiknya. Sementara pandangan dunia dalam definisi ekonomi konvensional menempatkan Tuhan pada wilayah yang berbeda

¹⁶⁰**Prabhat Ranjan Sarkar, *Varná Vijnána (The Science of Letters)* (Calcutta: Ananda Marga Publications, 2003), 313.**

sama sekali dan tidak dapat disentuh oleh domain yang lain yang terkait dengan masalah kemanusiaan dan alam semesta. Dalam bidang ekonomi. Dia (Tuhan) tidak ada campur tangan apapun dalam urusan manusia, terutama menyangkut persoalan materi.” barang , dalam al-Qur’an dan al-Hadis disebut dengan ”maa” (ما) (Q.S. al-Baqarah [2]: 168; Q.S. Yunus (11): 24.

Dalam tata bahasa Arab, kata *ma* (ما) dalam terdapat pada kata ”*kulu-min-maa -fil ardbi halaalan thayyiban* dan *min maa ya’kulu*, biasanya digunakan untuk menyebut semua benda/barang apapun diluar makhluk berakal (manusia) yang lazim menggunakan kata ”man” . dengan kalimat lain, kata “man” (من) biasa digunakan untuk menyebut orang, sedangkan kata ”maa” digunakan untuk menyebut ”barang”. Termasuk atau malahan terutama ”barang” yang bernilai guna dan dampak yang ditimbulkannya. Syari’at mengajarkan bahwa harta hanya sebagai perhiasan, dan manusia sebagai salah satu makhluk yang berasal dari substansi yang sama memiliki perasaan dan sikap untuk menguasai dan menikmati harta dengan tidak berlebih-lebihan (QS. Ali Imran [3]: 14). Sedangkan perbedaan jumlah harta tidaklah menunjukkan tingkat kedekatan kepada Allah Swt. perbedaan terletak pada ketaqwaan, dan perbuatan amal salehnya. (Q.S.Al-Baqarah [2]:213; QS. Al-Mu’min [40]:13).

Ketidakmerataan karunia nikmat dan kekayaan sumber-sumber ekonomi kepada perorangan maupun bangsa adalah kuasa pula, agar mereka diberi kelebihan untuk menegakkan sikap *egalitarian* yakni pandangan dimana manusia itu mempunyai harkat dan martabat yang sama sesuai dengan Allah berikan, yaitu predikat mulia terhadap seluruh umat manusia.¹⁶¹

¹⁶¹**Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 48-49; R. Lukman Fauroni, et al, *Etika Bisnis dalam Al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006), 74.**

Gagasan seorang individu yang menciptakan suatu benda bertanggungjawab atas wujud benda itu sebagai pemiliknya; ia memiliki klaim penuh atasnya. Sebagaimana individu memiliki kebebasan bertindak berkenaan dengan dirinya, ia juga memiliki klaim yang tak terbantah atas apa saja yang diciptakannya. Atas pertimbangan ini, kepemilikan sebagai hasil kerja seseorang dan bentuknya yang disadari olehnya, dianggap sebagai hal yang natural dan logis. Kedua konsep diatas merupakan doktrin etis Islam; yaitu Tuhan sebagai pemilik Mutlak atas segala sesuatu (Q.S. Ali Imran [3]:189). Sementara manusia hanya menjadi wakilnya di bumi (QS Al-Baqarah [2]:30).

Setiap manusia memanfaatkan maksimum dan pembagian yang rasionil atas semua potensi fisik, metafisik, dan spiritual dari suatu unit dan badan bersama masyarakat. Artinya, kebersamaan merupakan dasar untuk menghadapi persoalan-persoalan ekonomi dan kebutuhan minimum semua orang harus terjamin, dengan pembagian yang rasionil.¹⁶² Muhammad Hatta berstandar pada Pasal 33 UUD 1945, adalah sebuah sistem perekonomian yang ditujukan untuk mewujudkan kedaulatan rakyat dalam bidang ekonomi, salah satu prinsip dasar tersebut adalah perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas azas kekeluargaan. Ini berarti hak dan

¹⁶²Prinsip tersebut *vyastisamastishariiri-manasadyatmika sambhavanayam caramopayogashca* (harus ada pemanfaatan maksimum potensi fisik, metafisik dan potensi spiritual setiap unit dan badan kolektif dalam masyarakat manusia). Lihat, Prabhat Ranjan Sarkar, *Perekonomian PROUT: Pembebasan Ekonomi*, 10. Lihat juga, Raveendra N Batra, *Progressive Utilization Theory: Prout: an Economic Solution to Poverty in The Third World* (Philippines: Ananda Marga Publications, 1989), 32-33.

kewajiban dalam melaksanakan perekonomian memiliki nilai kekeluargaan.¹⁶³

Tidak adanya diskriminasi bagi setiap warga negara, berarti mengakui bahwa dibalik setiap perbedaan warga negara ada sebuah kesamaan, yaitu sebagai manusia yang sama-sama memiliki hak dan kewajiban setara yang diakui undang-undang dan dilandasi nilai-nilai kemanusiaan universal.¹⁶⁴ Hal ini ditandai dengan kesamaan peluang dan akses (*equal opportunity*) bagi setiap warga negara dalam berekonomi dan menikmati pembangunan ekonomi. Dalam Pembukaan UUD 1945 dijelaskan bahwa tujuan dari negara Indonesia adalah keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Keadilan sosial sebagai sila pamungkas Pancasila disini seyogianya juga menjadi tujuan dari pelaksanaan ekonomi di Indonesia.¹⁶⁵

Dari sini, maka kalangan pemilik modal dan kelompok masyarakat yang menyediakan faktor produksi berupa tenaga kerja sama-sama memiliki hak dan kewajiban yang terjalin dalam proses produk¹⁶⁶. Alam semesta raya ini merupakan milik bersama

¹⁶³**Sri-Edi Swasono dan Mohammad Hatta, *Bung Hatta: Bapak Kedaulatan Rakyat* (Jakarta: Yayasan Hatta, 2002), 259. Lihat juga *Wawan Tunggul Alam, Demi Bangsa: Pertentangan Bung Karno vs. Bung Hatta* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), 419-420.**

¹⁶⁴**Raveendra N Batra, *Progressive Utilization Theory: Prout: an Economic Solution to Poverty in The Third World*, 15.**

¹⁶⁵**Gunawan Sumodiningrat, et al, *Membangun Indonesia Emas: Model Pembangunan Indonesia Baru Menuju Negara-Bangsa yang Unggul dalam Persaingan Global* (Jakarta: Elex Media Komputindo, Kelompok Gramedia, 2005), 170-171.**

¹⁶⁶**Sohail Inayatullah dan Jennifer Fitzgerald, eds. *Transcending Boundaries: Prabhat Rainjan Sarkar's Theories of Individual and Social Transformation***

setiap orang. Semua mempunyai hak pakai, semua mempunyai hak menikmati, tetapi jelas tidak punya hak menyalahgunakannya. Apabila ada sementara orang yang mencari dan menimbun kekayaan, secara langsung iapun menghambat kebahagiaan dan kebebasan orang lain. Perilakunya tersebut bersifat anti-sosial. Karena itu, tidak seorangpun diperbolehkan menimbun kekayaan tanpa perkenan dari masyarakat.

Ketika faktor produksi yang paling dibutuhkan adalah modal, maka kelompok masyarakat yang menyediakan modal akan membangun kemitraan dengan kelompok masyarakat yang menyediakan faktor produksi berupa tenaga kerja, dan melakukan pembagian kompensasi berdasarkan keadilan. Jika terjadi penyimpangan hak dan kewajiban akan menyebabkan ketidakseimbangan harga faktor produksi yang dijual oleh masyarakat dengan keuntungan yang diraih pengusaha. Untuk itu, peran Negara juga menjadi bagian penting mengontrol hak dan kewajiban tersebut, sehingga harga yang diterima bisa setimpal dengan pengorbanan yang dikeluarkan, misalnya pemberian kompensasi (gaji dan fasilitas) seiring dengan jerih upaya menjual faktor produksinya berupa tenaga kerja.¹⁶⁷

Dalam kajian perspektif keindonesian, upaya menguatkan hak dan kewajiban ditegaskan pula pada pasal 33 ayat (1), “Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas azas kekeluargaan”.; Pasal 33 ayat (2), menyatakan bahwa “cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara”.; Pasal 33 ayat (3), menyatakan bahwa “Bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh

(Maleny, Australia: Gurukul Publications. 1999), 12-13. Tulisan yang sama juga dikaji oleh Johan Galtung dan Sohail Inayatullah, eds. *Macrohstory and Macrohstorians: Perspectives on Individual, Social and Civilizational Change* (Wesport: Ct. Praeger, 1997), 113-114.

¹⁶⁷**Prabhat Ranjan Sarkar, *Perekonomian PROUT: Pembebasan Ekonomi*, 17.**

negara dan dipergunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat”; Pasal 34 menyatakan bahwa “fakir miskin dan anak-anak terlantar dipelihara oleh negara”. Pesan dari pasal-pasal tersebut menunjukkan bahwa: (1) hak memperoleh jaminan kesejahteraan ekonomi, misalnya dengan tersedianya barang dan jasa keperluan hidup yang terjangkau oleh daya beli rakyat; (2) kewajiban bekerja keras dan terarah untuk menggali dan mengolah berbagai Sumber daya alam; (2) kewajiban dalam mengembangkan kehidupan ekonomi yang berazaskan kekeluargaan, tidak merugikan kepentingan orang lain; (4) kewajiban membantu negara dalam pembangunan, misalnya membayar pajak tepat waktu.¹⁶⁸

Penjelasan Pasal 33 UUD 1945 itu, dapat disaksikan bahwa substansi ekonomi kerakyatan dalam garis besarnya mencakup tiga hal sebagai berikut. *Pertama*, partisipasi seluruh anggota masyarakat dalam proses produksi nasional. Partisipasi seluruh anggota masyarakat dalam proses produksi nasional ini menempati kedudukan yang sangat penting dalam sistem ekonomi kerakyatan. Hal itu tidak hanya penting untuk menjamin pendayagunaan seluruh potensi sumberdaya nasional, tetapi juga sebagai dasar untuk memastikan keikutsertaan seluruh anggota masyarakat dalam menikmati hasil produksi nasional.¹⁶⁹ Hal ini sejalan dengan bunyi Pasal 27 ayat 2 UUD 1945 yang menyatakan, "Tiap-tiap warga negara berhak atas

¹⁶⁸**Teguh Sulistia, *Aspek Hukum Usaha Kecil dalam Ekonomi Kerakyatan* (Padang, Indonesia: Andalas University Press, 2006), 16. Lihat juga Mahmud Thoha, *Globalisasi, Krisis Ekonomi, dan Kebangkitan Ekonomi Kerakyatan* (Jakarta, Indonesia: Pustaka Quantum, 2002), 56-57.**

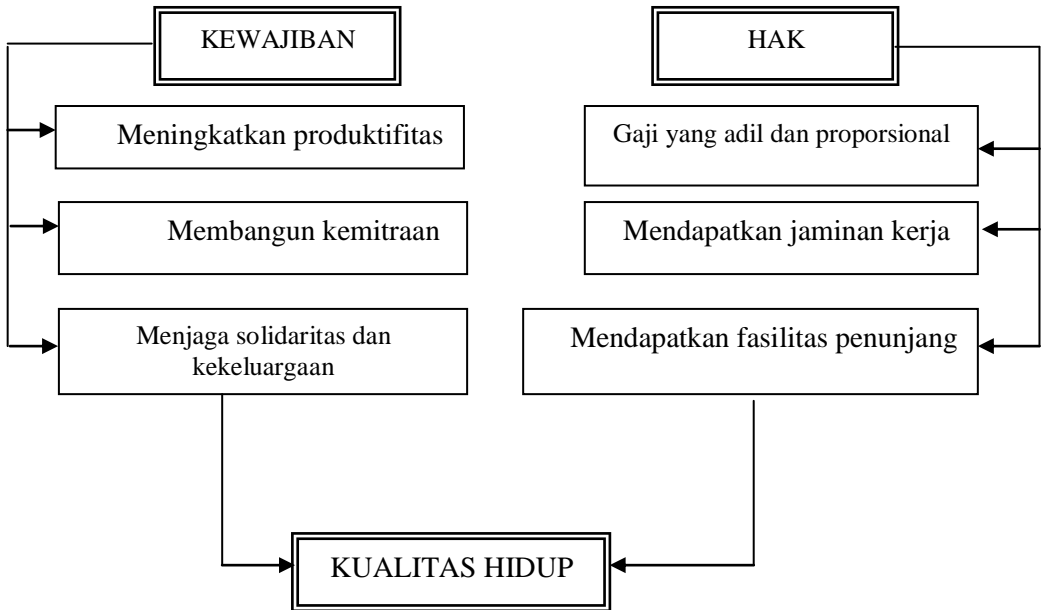
¹⁶⁹Penegasan eksistensi manusia sebagai makhluk sosial sebagai response globalisasi lihat, Sri-Edi Swasono, *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial* (Jakarta: Prakarsa, 2006), 13-27

pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan." *Kedua*, partisipasi seluruh anggota masyarakat dalam turut menikmati hasil produksi nasional. Artinya, dalam rangka ekonomi kerakyatan, harus ada jaminan bahwa setiap anggota masyarakat turut menikmati hasil produksi nasional, termasuk para fakir miskin dan anak-anak terlantar.

Hal itu antara lain dipertegas oleh pasal 34 UUD 1945 yang menyatakan, "fakir miskin dan anak-anak terlantar dipelihara oleh negara." Dengan kata lain, dalam rangka ekonomi kerakyatan atau demokrasi ekonomi, negara wajib menyelenggarakan sistem jaminan sosial bagi fakir miskin dan anak-anak terlantar di Indonesia. *Ketiga*, kegiatan pembentukan produksi dan pembagian hasil produksi nasional itu harus berlangsung di bawah pimpinan atau pemilikan anggota-anggota masyarakat. Artinya, dalam rangka ekonomi kerakyatan atau demokrasi ekonomi, anggota masyarakat tidak boleh hanya menjadi objek kegiatan ekonomi. Setiap anggota masyarakat harus diupayakan agar menjadi subjek kegiatan ekonomi. Dengan demikian, walaupun kegiatan pembentukan produksi nasional dapat dilakukan oleh para pemodal asing, tetapi penyelenggaraan kegiatan-kegiatan itu harus tetap berada di bawah pimpinan dan pengawasan anggota-anggota masyarakat.¹⁷⁰

¹⁷⁰**Mahmud Thoha**, *Globalisasi, Krisis Ekonomi, dan Kebangkitan Ekonomi Kerakyatan*, 58; Revrison Baswir, *Agenda Ekonomi Kerakyatan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 44-45. Sebagai perbandingan lihat Tiktik Sartika Partomo, *Ekonomi Koperasi* (Jakarta: Ghalia Indonesia), 14-15; Revrison Baswir, *Koperasi Indonesia* (Yogyakarta: BPFE, 2000), 35-36.

HAK DAN KEWAJIBAN



Sayyid Quthb membangun keadilan social berdasarkan upaya pemberdayaan masyarakat. Dasar ekonomi kerakyatan di Indonesia dalam kebersamaan dalam pengembangan Sumber daya manusia berdasarkan kebhinekaan. Aktifitas dalam kebersamaan berangkat pula pada nilai kekeluargaan, kegotongroyongan, perjuangan dinamis mengembangkan diri dan mencapai kemajuan. Keberdayaan masyarakat ini menjadi sumber dari apa yang di dalam wawasan politik pada tingkat nasional Indonesia sebut ketahanan nasional. Dengan kata lain kebersamaan adalah memberdayakan, memampukan dan memandirikan masyarakat. Pemberdayaan masyarakat adalah sebuah strategi pembangunan partisipatif dapat digunakan sebagai alternatif dalam memecahkan persoalan pembangunan yang dihadapi. Di lain pihak konsep pembangunan yang selama ini diterapkan belum mampu menjawab tuntutan-tuntutan yang menyangkut keadilan dan pemerataan serta keberpihakannya kepada masyarakat. Hal tersebut dimungkinkan sejalan dengan pemahaman terhadap pembangunan itu sendiri sebagai suatu

proses yang dinamis menuju keadaan sosial ekonomi yang lebih baik atau yang lebih modern.¹⁷¹

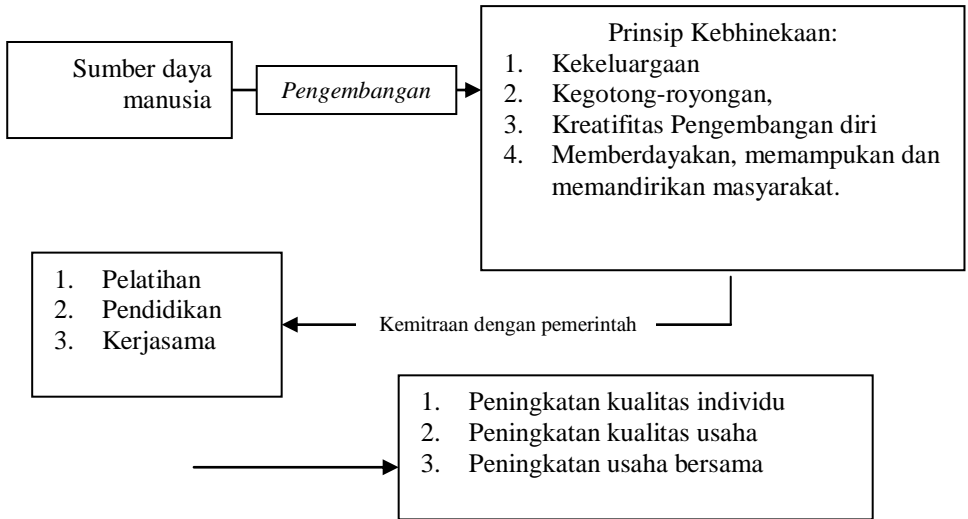
¹⁷¹Bambang Rudito, *Akses Peran Serta Masyarakat* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2003), 22-23. Lihat juga Jhingan, ML, *Ekonomi Pembangunan dan Perencanaan* (Jakarta: Rajawali Pres, 2000), 8-9. Kedua buku tersebut mempertegas bahwa batasan tersebut jelas menggambarkan bahwa pembangunan merupakan suatu gejala sosial yang berdimensi banyak dan haruslah didekati dari berbagai disiplin ilmu. Pembangunan negara-negara di Asia hanya bisa berlangsung bila persyaratan-persyaratan politis dan sosial terpenuhi. Disamping itu Ilmu ekonomi hendaknya berdimensi luas tidak hanya berkaitan upaya melakukan pilihan terhadap sumberdaya yang terbatas, meminimalisasi biaya, memaksimalkan hasil atau manfaat, tetapi harus pula menguraikan beberapa hal yang berkaitan dengan upaya pemberdayaan masyarakat luas. Sehingga mendapat perbaikan taraf hidup sejalan dengan realisasi dari beraneka ragam potensi mereka sebagai manusia. Dari berbagai konsep tersebut terlihat bahwa pembangunan tidak dapat didekati hanya dengan perubahan ekonomi, tapi secara umum pembangunan juga harus mampu menciptakan suatu kondisi yang dapat menjamin keadaan sosial masyarakat yang berkeadilan, kapasitas masyarakat yang dapat berkembang dengan pemberian wewenang dan kekuasaan, serta lingkungan yang terjamin kesalingtergantungannya. Sebagai contoh, Negera China menekankan *saerge taijin*, yaitu dekat pada realitas, dekat pada rakyat, dan dekat pada kehidupan, sementara ekonomi Jepang berangkat dari harmoni hubungan antar manusia, dan antara manusia dan alam (*soft path*). Lihat, Siregar, *Pembaharuan Ekonomi Tiongkok* (Jakarta: Pustaka Pena, 2002), 51-54; Craig Freedman, *Economic Reform in Japan: Can the Japanese Change?* (Cheltenham, UK Elgar 2001), 80-82.

Pemberdayaan merupakan satu istilah yang diterjemahkan dari istilah *empowerment* yang merupakan sebuah konsep yang lahir sebagai bagian dari perkembangan alam pemikiran dan kebudayaan masyarakat. Pemberdayaan memiliki dua kecenderungan yaitu kecenderungan primer dan kecenderungan sekunder. Kecenderungan primer merupakan pemberdayaan yang menekankan pada proses memberikan atau mengalihkan sebagian kekuasaan, kekuatan atau kemampuan kepada masyarakat agar individu menjadi lebih berdaya, Kecenderungan sekunder, merupakan pemberdayaan yang menekankan pada proses menstimulasi, mendorong atau memotivasi individu agar mempunyai kemampuan atau keberdayaan untuk menentukan apa yang menjadi pilihan mereka.¹⁷² Adanya pengembangan Sumber daya pada akhirnya dapat meningkatkan kualitas. Peningkatan kualitas individu, kualitas usaha, dan peningkatan usaha bersama. Sehingga dari usaha pemberdayaan Sumber daya

¹⁷²Dalam terminologi manajemen, pemberdayaan berkaitan dengan wewenang (*authority*) dan kekuasaan (*power*). Pemberdayaan bertujuan menghapuskan hambatan-hambatan guna membebaskan organisasi dan orang-orang yang bekerja di dalamnya, melepaskan mereka dari halangan-halangan yang hanya memperlamban reaksi dan merintang aksi mereka. Sejauh ini terlihat bahwa pemberdayaan yang dilakukan menekankan kecenderungan sekunder yang menekankan kepada proses menstimulasi, mendorong dan memotivasi individu agar mempunyai kemampuan untuk menentukan apa yang menjadi pilihannya. Sementara itu pemberdayaan yang berkecenderungan primer masih jarang dilakukan dengan berbagai macam alasan. Diantaranya: (1) pemberdayaan masyarakat adalah suatu proses pengembangan material, rasional dan bertumpu pada pengembangan ekonomi masyarakat; (2) pemberdayaan masyarakat akan mudah diwujudkan melalui pendekatan pembangunan dari atas dari pada pendekatan yang mengintegrasikan aspirasi masyarakat; (3) masyarakat pekerja masih belum banyak mendapatkan akses menuju pemberdayaan sementara efisiensi adalah tujuan utama pembangunan dan tujuan alokasi sumberdaya masyarakat. Lihat Sinis Munandar MS, *Program Pemberdayaan Ekonomi Kerakyatan Melalui Pembangunan Sumberdaya Manusia dan Pelayanan Keuangan Mikro* (Jakarta: Badan Pengembangan SDM, Depatemen Pertanian, 2002), 54-55.

manusia semua produktifias ekonomi bisa memberikan keuntungan yang seiring dengan profesionalitas kerja dan hasil usaha.

PEMBERDAYAAN SUMBER DAYA MANUSIA



Dalam konteks Indonesia, maka sistem ekonomi Indonesia perlu mengacu pada nilai-nilai Pancasila dan UUD 1945. Sila pertama Pancasila (Ketuhanan) dan kedua (Kemanusiaan) sebagai *dasar sistem*, sila ketiga (Nasionalisme) dan keempat (Kerakyatan) sebagai *cara penerapannya*, dan sila kelima (Keadilan Sosial) sebagai *tujuannya*.¹⁷³ Tata nilai tersebut sebagaimana tertuang juga dalam pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 ”...berdasarkan kepada Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indoneisa dan Kerakyatan

¹⁷³Departemen Koperasi, Pengusaha Kecil dan Menengah, *Ekonomi Kerakyatan dalam Kancan Globalisasi* (Jakarta: Kementerian Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah, Republik Indonesia, 2003), 106. Lihat juga Mubyarto, *Reformasi Sistem Ekonomi:dari Kapitalisme Menuju Ekonomi Kerakyatan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1998), 66-67.

yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, serta dengan mewujudkan suatu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.” Nilai tersebut melihat bahwa tatanan ekonomi memandang manusia tidak dilihat satu segi saja sebagai *homo-economicus*, tetapi manusia juga berpikir, bertindak laku dan berbuat berdasarkan juga dengan nilai sosial, moral dan agama. Bahwa titik sentral ideologi ekonomi yang berlandaskan pada nilai Pancasila dan UUD 1945 adalah kekuasaan dan kewenangan manusia wajib berpijak kepada nilai-nilai ilahiah.¹⁷⁴

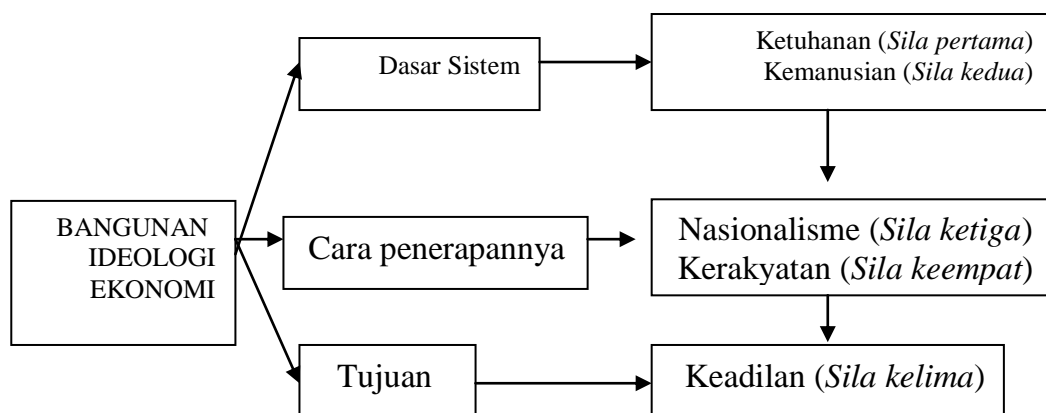
Secara substansi ekonomi Pancasila merupakan: (1) variant dari sistem ekonomi campuran, (2) sistem ekonomi Pancasila adalah landasan berpikir dan bertindak pemerintah dan dari pelaku-pelaku ekonomi seluruhnya yang beroperasi di Indonesia, (3) sistem ekonomi Pancasila bertujuan untuk menciptakan *sense of socio-economic equilibrium* dan *sense of socio-economic balance* pada semua pelaku ekonomi. Sedangkan, kebaikan dari ekonomi Pancasila yang utama: (1) mempunyai nilai ekonomi kerakyatan. Artinya, ekonomi kerakyatan bagi sistem ekonomi lain tidak diperhatikan, maka di dalam sistem ekonomi Pancasila sebaliknya, (2) dasar dari pada ekonomi Indonesia adalah sosialisme yang berorientasi pada ketuhanan,¹⁷⁵ dan kapitalis yang

¹⁷⁴Mubyarto, *Ekonomi Pancasila: Renungan Satu Tahun PUSTEP UGM* (Yogyakarta: PUSTEP UGM, 2003), 4. Lihat juga, Mubyarto, *Pemberdayaan Ekonomi Rakyat* (Yogyakarta: Aditya Media, 1998), 17-18.

¹⁷⁵Sri-Adi Swasono menjabarkan lebih jauh dengan istilah ekonomi sosialis Indonesia, yaitu berorientasi pada *Ketuhanan Yang Maha Esa* (adanya etik dan moral agama, bukan materialisme); *Kemanusiaan yang Adil dan Beradab* (tidak mengenal pemerasan dan eksploitasi manusia); *Persatuan* (kekeluargaan, kebersamaan, nasionalisme, dan patriotisme ekonomi); *kerakyatan* (mengutamakan ekonomi rakyat dan hajat hidup orang banyak);

berorientasi pada ekonomi kerakyatan. Sedangkan kelemahan sistem ini yang paling utama belum dipergunakannya nilai-nilai ekonomi kerakyatan, yang lebih diperhitungkan adalah mereka yang mempunyai modal besar dan dekat dengan patron pemerintah. Akibatnya, nilai-nilai ekonomi Pancasila masih dalam konsep utuh yang terus di benahi.

BANGUN SISTEM NILAI PANCASILA DALAM EKONOMI KERAKYATAN DI INDONESIA¹⁷⁶



Dari gambar tersebut memperlihatkan bahwa ideologi ketuhanan-kemanusiaan menjadi dasar yang menunjukkan bahwa manusia mencari keseimbangan antara hidup sebagai pribadi dan hidup sebagai anggota masyarakat, antara hidup rohani dan materi. Manusia Indonesia yang berketuhanan Yang Maha Esa, selain *homo-economicus*,

serta *keadilan sosial* (persamaan, kemakmuran masyarakat yang utama, bukan kemakmuran orang perseorangan). Lihat Sri-Adi Swasono, "Orientasi Ekonomi Pancasila", dalam Abdul Madjid, et al, *Wawasan Ekonomi Pancasila*, 5.

¹⁷⁶ Sumber: Hasil Olah Data, 2010. penjelasan juga dikutip dari Sri-edi Swasono, "Ekonomi Islam dalam Pancasila", *Paper for International on Islamic Economics on Global Financial Crisis*, IAEI dan Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah Palembang, 4-5 Agustus 2008, 15

juga homo *metafisikus* dan *homo-mysticus*.¹⁷⁷ Hal ini berarti dalam ekonomi di Indonesia, manusia tidak dilihat hanya dari satu sisi saja yaitu insting ekonominya, tetapi sebagai manusia bulat, manusia seutuhnya. Sebagaimana manusia yang utuh ia berpikir, bertindak laku, dan berbuat, tidak berdasar rangsangan ekonomi saja, tetapi selalu memperhatikan rangsangan-rangsangan (atau terangsang oleh faktor-faktor) sosial dan moral. Faktor sosial dalam hubungannya dengan manusia lain dan masyarakat dimana ia berada, dan faktor-faktor moral dalam hubungannya dengan titah Tuhan sebagai penciptanya.¹⁷⁸

¹⁷⁷Sarbini Sumawinata, *Politik Ekonomi Kerakyatan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 65-66; Mubyarto, *Amandemen Konstitusi dan Pergulatan Pakar Ekonomi* (Yogyakarta: Aditya Media, 2001), 118.

¹⁷⁸Mahmud Thoha, *Globalisasi, Krisis Ekonomi, dan Kebangkitan Ekonomi Kerakyatan* (Jakarta: Pustaka Quantum, 2002), 118; Revrison Baswir, *Agenda Ekonomi Kerakyatan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Bekerjasama dengan Institute of Development and Economic Analysis, 1997), vi.

DAFTAR PUSTAKA

- Quttub, Sayyid, *Keadilan Bumi dan Darah Syahid Hasan al-Banna*, dalam, Sayyid Quttub. *Dirâsah al-Islâmiyyah*. Mesir: Dâr al-Syurûq li-al-Thibâ'ah wa Nasyri
- Mansur, Ahmad Subhi, *Syakhsiyah Misr*, Mesir: tp, 1984
- Zaidan, Jurji, *Fath al-Andalus*, Beirut: Mansyarat dâr al-Maktabah, tt, yang diterjemahkan dalam versi Inggris oleh Margholiot, *History Of Islamic Civilization*, New Delhi: Kitab Bahavan, 1978.
- [Abu-Lughod, Janet L.](#) "[The Mideast Heartland](#)". *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press. 1991
- Syalabi, A. *Mausu'ab al-Târikh al-Islâm wa al-Hadhârah al-Islâmiyyah*, Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978, cet ke 5
- ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî al-Târikh*, Beirut: Dâr Beirut, 1965.
- Sarders, JJ. *a History of Medieval Islam*, London: Roudledge and Kegan Paul Ltd, 1965
- Ali, Syed Ameer, *Islamic History and Culture*, New Dehli: Hardeep Junega Amar Parkashan, 1981
- Junaidi, Heri "Sejarah Kudeta Dalam Kebudayaan Islam: Studi Siyasah Kesultanan Palembang Darussalam", *Hasil Penelitian DIP*, 2001, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang.
- Amin, Ahmad, *Dhubâ al-Islâm*, Cairo: Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, tt,
- Ibn al Ashir, *al-Kâmil fî al-Tarikh*, Beirut: tp, 1965
- Thabari, *Târikh al-Umam wa al-Mulûk*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- al-Syafe'I, Hasan, *Fikrina al-Hadis wa al-Mu'asir*, Cairo: Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1976
- Zein, Satria Effendie M., "Munawir Sjazali Dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Muammad Wahyu

- Nafis, et el, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof.Dr. H. Munawir Sjazali, MA*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Simon, Reeva S. (edt.) *Encyclopedia of The Modern Middle East*, The Middle East Institute of Colombia University, 1996
- Al-Adawy, Ibrahim Ahmad, *Qadât al-Tabrir al-Araby fî al-Ashr al-Hadîts*, Cairo: tp, tt. Terutama pada bab II.
- Ahmad, Rifat Siyat Ahmad, *Saurah al-Janral Jamâl Abdul Nasher*, Madinah NashrL Dar al-Huda, 1993.
- Quthb, Sayyid, *Dirâsah al-Islâmiyyah*, Mesir: Dâr al-Syurûq li-al-Thibâ'ah wa Nasyri.
- Mansyur, Ahmad Subhi, *Syakhsiyah Misr*, Mesir: tp, 1984
- Thanthawi, Muhammad Sayyid, "Min A'lam al-Ijtihad fî al-Ashr al Hadits al-Imam al-Akbar Mahmud Syalthut", artikel dalam *Harian al-Abram*, 9 Juli 1996,
- Syenawi, Abdul Aziz, *al-Azhar Jami'ah wa Jamiatun*, Cairo: Maktabah Anglo, Vol.II, 1984.
- Fadhullah, Majdi *Ma' Sayyid Quthub fî Fikrihî al-Siyâsah wa al-Dîn*, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 1979
- Barakah, Muhammad Taufiq Barakah, *Sayyid Quthub*, Beirut: Dar al-Da'wah, 1989
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Jakarta Paramadina, 1996.
- Bahnasawi, Salim, *Butir-Butir Pemikiran Sayyid Quthb: Menuju Gerakan Pembaharuan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007
- Heijer, Johannes Den dan Syamsul Anwar (Redak.), *Islam, Negara, dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Garishah, Ali, *al-Mabâdi'u al-Khamsah*, Cairo: Dar al-Quthb, 1976.

- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, New York: Nortcourt B, Jovanovich, 1946
- Sisi, Abbas Sisi, *Hasan al-Banna: Mawâqifuhu fi al-Dakwah wa al-Tarbiyyah*, Alexandria: tp, 1978..
- Fatah, Nabil Abdul, “Teks dan Peluru: Probelematika Hukum Islam dan Hukum Positif Dalam Sistem Politik Mesir”, dalam Johannes Den Hejer dan Syamsul Anwar (edit.), *Islam, Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993
- Khirzin, Muhammad, *Jihad Menurut Sayid Qutub Dalam Tafsir Zhilal*, Jakarta: Intermedia, 2001.
- Syadzali, Munawir, *Islam dan Tatanegara*, Jakarta: UI-Press, 1995
- Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syiah*, Bandung: Pustaka, 1988
- Quthb, Sayyid, *al-Islâm wa Muskilât al-Hadhârah*, Cairo: Dâr Ihyâ al Kutub al-Arabiyah, 1962.
- Mussalam, A. *The Formative Stages Of Sayyid Quthb's Intellectual Career And His Emergence as an Islamic Da'iyyan 1906-1952*, Malaysia: tp, serial disertasi, 1992,
- Quthb, Sayyid, *fi Zhilâl al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, cet.10, 1982/1402
- Mannan, Muhammad Abdul, *Islamic Economics; Theory and Practice*, USA: Houdner and Stoughton Ltd.
- Smith, Adam *The Philosophy of Moral*, yang dikutip kemudian oleh Tawney, *Religion And The Rise Of Capitalism*, New York: Mentors Books, cet, 4, 1956
- Draz, Muhammad Abdullah, *al-Dîn*, Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1970, h.35
- Collin, Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- Samuelson, Paul A., *Economics*, New York: Mc Graw-Hill Book Co, 1973

- Mansfield, Edwin, *Microeconomics*, New York: W.W. Norton and Co, 1970.
- Bakry, Oemar, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, 1983.
- Kahf, Monzer, *The Islamic Economy, Analytical of The Functioning of The Islamic Economic System*, Canada: Plainfield, 1979
- M. Arif, "Islamic Ethics and Economics", Laporan-laporan konprensi Tahunan ke-7 Persatuan Ahli-Ahli Pengetahuan Sosial Muslim, Indiana, Amerika Serikat, 1978.
- Ahmad Muhammad al-Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karim, *al-Nizâm al-Iqtishâd fî al-Islâm Mabadiuhu Wabdafuhu*, Mesir: Dâr al-Ilmi li al-Thibâ'ah wa al-Nusyri, 1980.
- Ahmad Muhammad al-Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karâm, *al-Nizâm al-Iqtishâd fî al-Islâm Mabadiuhu Wabdafuhu*.
- N.P. Aghnides, *Muhammedan Theories of Finance With an Introduction to Muhammedan Law*, Lahore: The Premier Book House, 1980
- Deden Ridwan, "Islam Dan Ekonomi Kerakyatan." *Pesan* no.56/Th.II/02/2000, h.6
- Majdi Fadhillah, *Ma' Sayyid Quthub fî Fikrihî al-Siyâsah wa al-Dîn*, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 1979
- Barakah, Muhammad Taufiq, *Sayyid Quthub*, Beirut: Dar al-Da'wah,
- al-Khalidi dan Shalah Abdul Fatah. *Tafsir Metodologi Pergerakan di bawah naungan al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bunga Karang. 1995, cet.I.
- Fahd bin Abdurrahman al-Rumi. *Dirâsah fî al-Ulum al-Qur'ân* (Mesir: Dar al-Ilmi li al-Thiba'ah wa al-Nusyri. 1998, Cet.4)
- Junaidi, Heri, *Fiqh Muamalah Kontemporer: Teori dan Praktek Hukum Muamalah Ma'daniyyah dan Hukum Muamalah Maliyah..* Palembang: P3RF

- Syahman. "A Study Of Sayyid Quthub's Qur'an Exegesis In Earlier And Later Editions Of His *Fi Zilal al-Qur'an* With Specipic Reference To Selected Themes", Disertasi Doktor Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997,
- Chirzin, Muhammad, *Jihad Menurut Sayyid Quthb Dalam Tafsir Fi Zbilâl al-Qur'ân*, Jakarta: Intermedia, 2001
- al-Khalidi dan Fatah., Shalah Abdul, *Tafsir Metodologi Pergerakan di bawah naungan al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bunga Karang. 1995, cet.I.
- Fadhullâh, Majdi, *Mâ' Sayyid Quthb fî Fikrihî al-Siyâsah wa al-Dîn*, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 1979.
- al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman, *Dirâsah fî al-Ulûm al-Qur'ân* Mesir: Dar al-Ilmi li al-Thiba'ah wa al-Nusyri. 1998, Cet.4, h. 34-39.
- al-Anshari, Fauzan, "Kritik Atas Hermenitika al-Qur'an", *Republika*, 19 Maret 2002
- Husaini, Adian, "Penyesatan Berkedok Pluralisme", *Republika*, 18 Maret 2002
- Bagir, Haidar "Hermeneutika dan Ta'wil", *Republika*, 27 April 2002, h.5; Heri Junaidi, "Islam Liberal: Benarkah Sekularis Berkedok Muslim?", *Jurnal Idialita*, Jakarta: IMPASS, vol.II, 2002, hh. 9-15.
- Rahman, Khalid Abdul, *Ushul al-Tafsir wa Qawaidhuhû*, Damascus: Dar al-Nakha'is, 1986
- al-Aridh, Ali Hasan, *Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa Manahij al-Mufasssirin*, (terjem), Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1994
- al-Shalih, Muhammad Subhi *Mabâhith fî 'Ulum al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-'Ilm, 1988.
- al-Zahaby, Muhamad Husain, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1976.

- al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azim, *Manâbi al-ʿIrfan Fi Ulum al-Qurʿân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Quthb, Sayyid, *Maʿrakah al-Islâm wa al-Raʿsumâliyah*, Cairo: Dâr al-Kitab al-ʿArabi, 1951.
- al-Qattân, Manna, *Mabâhith fî Ulum al-Qurʿân*, Beirut: Mansyurat al-ʿAshr al-Hadits, 1973
- al-Suyuthi, Jalâluddin, *al-Itqân fî al-Ulum al-Qurʿân*, Beirut: Dâr al-Fikr, juz. I
- Shihab, Quraish (et el), *Sejarah dan Ulum al-Qurʿan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Daraz, Muhammad Abdullah, *al-Nabaʿ al-Azim: Nadharat al-Jadidah fî al-Qurʿân*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1974.
- al-Imdi, Saifuddin, *al-Ihkam fî Ushul al-Ahkam*, Cairo: Muassasah al-Halabi.tt.
- Afaf Ali Nagar, *as-Sirâj al-Munîr fî Manâbij al-Mufassirîn*, diktat kuliah Ushuluddin, konsentrasi Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qurʿan, Unpublished. H. 118
- Quthb, Sayyid, *Fî Zbilâl al-Qurʿân*, II, juz 3, Beirut: Dar al-Syuruq, 1992,
- Mannan, Muhmmad Abdul, *Islamic Economics: Theory and Practice*, London: Houdar and Stoughton Ltd, 1990.
- Siddiqi, M.N., *Muslim Economic Thingking: a Survey of Contemporary Literature*, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz Univ. Jeddah and The Islamic Foundation, London, 1981.
- al-Assâl, Ahmad Muhammad, et el, *al-Nizâm al Iqtisâdi fî Al-Islâm Mabâdiuhû Wabdafuhû*, Cairo, Dâr al-Fikr, 1997, cet IV
- Boolakay,” Ibrahim, Urban Economic and City Finance in Islam”, dalam *Islamic Finance (Islamic Banking: Progress and Obstacles)*, Singapore: The Islamic Press Agency Ltd, Juli 1983.

- al-Qardlawy, Yûsuf, *al-Ijtihâd di al-Syari'ah al-Islâmiyah ma'a Nadbrâtin tablîiyatin fî al-Ijtihâd al-Mu'azhêr*, Kuwait: Dâr al-Qâlam, 1986.
- Rahmân, Safiy, *al-Rabiq al-Makhtûm*, Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 2000
- Hopkins, T.H. "Sociology And Substantive View of The Economy", dalam K.Polanyi, *Trade And Market in The Early Empires, Germany: Acenberg H.W Pearson, Glencoe, The Free Press, 1957.*
- Khaldûn, Ibn, *The Muqaddimah*, diterjemahkan oleh F.Rosenthal, vol II, New York: Panthoen Books, 1958
- Bablily, Mahmûd Muhammad, *al-usûsu al-Fikriyah wa al-Amâliyah li al-Iqtbishâdi al-Islâmi*, Cairo: Dâr al-Fikr. 1968.
- Rahman,"Taufiq, Teori Keadilan Sosial Sayyid Quayhb" dalam <http://insistnet.com>
- Rosenthal, F. *Muqaddimah, an Introduction to History* oleh Ibn Khaldun, London: Routledge and Kegan Paul, 1967.
- Quthb, Sayyid, *al-Adalah al-Ijtima'iyyah fî al-Islam*, Beirut: Dar al-Syuruq, khususnya dalam pasal: Siyasatu al-Mal.
- Jami' al-Ushul 2/56, Shahih Sunan al-Tirnidzi 3/29 dan al-Shahih alk-Musnad Min Asbab ak-Nuzul
- Keynes, John Maynerad, *The General Theory of Employment Interest and Money*, New York: Harbinger Books, tt
- al-Audah, Abdul Qadir, *al-Mal wa Hukum fî a-Islam*, Beirut: Mansyuratu al-Asri al-Haditsah, edisi IV, 1971
- Junaidi, Heri, "*Fiqh Muamalah Kontemporer: Teori dan Praktek Hukum Muamalah Maliyah dan Muamalah Ma'daniyyah*", (modul), 2002.
- Rahardjo, Dawam, "Riba", Jurnal *Ulumul Qur'an*, no.9. Vol. II. 1991

- Ahsan, Fahrul, "On The Nature and Significance Of Banking Without Interest", *Bangladesh Bank Bulletin*, Vol. 56, February 1978
- Qureshi, Anwar, *Islam and The Theory Of Interest*, Lahore: tp, 1970
- Saefuddin, Ahmad Muflih, "Filafat, Nilai Dasar, Nilai Instrumental, dan fungsionalisasi Konsep Ekonomi Islam", dalam Adi Sasono, et al, *Solusi Islam Atas Problematika umat*, Jakarta: Geman Insani Press, 1998, h. 39.
- Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, ed., cet.5, Jakarta: Ikhtiar Van Hoeve, 2011
- Attabiq Luthfi, *Meraih Pahala dari Fitnah Harta dan Anak*, dipublikasikan melalui <http://www.dakwatuna.com>.
- Azra. Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*. Jakarta Paramadina, 1996
- Qutb. Sayyid, *Al-Mustaqbal lihâzâ al-dîn*, Mesir: Dâr al-Syurûq li al-Thibâ'ah wa Nasyri. 1992
- Rahman, Fazlur, *Islam And The State*, a paper presented at the conference on Religious Conviction and Public Action: The Life of Faith in a Pluralistic World at The University of Chicago, 2 April 1982
- Ali. Mukti, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*. Jakarta: Mizan. Tt,
- al-Zayn , Al-Samith 'Athif, *al-Tsaqâfah wa al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah*. Dikutip dari Satria Effendi M. Zein. *Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia*. Dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof.Dr.H. Munawir Sjadzali*. (Jakarta: IKHI dan Paramadina. 1995
- Herman, Haeruman J. S. dan Eriyanto, *Kemitraan dalam Pengembangan Ekonomi Lokal: Bunga Rampai***

(Jakarta: Yayasan Mitra Pembangunan Desa-Kota: Business Innovation Center of Indonesia, 2001)

[H Moh Ali Aziz](#); [Rr Suhartini](#); [A Halim](#), *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren atas Kerjasama dengan Dakwah Press, Fakultas Dakwah, IAIN Sunan Ampel Surabaya: Distribusi, LKiS Pelangi Aksara, 2005

[Masaaki Satake](#), *People's Economy: Philippine Community-Based Industries and Alternative Development* (Manila, Philippines: Solidaridad Pub. House, 2003)

Sasono, [Adi](#) dan [Achmad Rofi'ie](#), *People's Economy* (Jakarta: Southeast Asian Forum for Development Alternatives, 1988

[Zulkarnain](#), *Membangun Ekonomi Rakyat: Persepsi tentang Pemberdayaan Ekonomi*

Inayatullah, Sohail, *Understanding Sarkar: The Indian Episteme, Macrohistory and Transformative Knowledge* (Leiden: Brill, 2002

Okezie, [B Onuma](#) dan [Vladimir Podsolonko](#), *Strengthening Teaching and Outreach Capabilities in Business and Management Education at Tavrida National University, Ukraine, Under a Market-oriented Economy: The Final Report* (Alabama A And M University, 2004

Abdurrahman, [Moeslim](#), *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003),

Fauroni, [R. Lukman](#), et al, *Etika Bisnis dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006

- Swasono, [Sri-Edi](#) dan [Mohammad Hatta](#), *Bung Hatta: Bapak Kedaulatan Rakyat* (Jakarta: Yayasan Hatta, 2002)
- Sumodiningrat, [Gunawan](#), et al, *Membangun Indonesia Emas: Model Pembangunan Indonesia Baru Menuju Negara-Bangsa yang Unggul dalam Persaingan Global* (Jakarta: Elex Media Komputindo, Kelompok Gramedia, 2005)
- [William J Baumol](#) dan [Alan S Blinder](#), *Economics: Principles and Policy* (Mason, Ohio: Cengage Learning, 2009), 143.
- Sulistia, [Teguh](#), *Aspek Hukum Usaha Kecil dalam Ekonomi Kerakyatan* (Padang, Indonesia: Andalas University Press, 2006)
- Thoha, [Mahmud](#), *Globalisasi, Krisis Ekonomi, dan Kebangkitan Ekonomi Kerakyatan* (Jakarta, Indonesia: Pustaka Quantum, 2002)
- Swasono, Sri-Edi, *Indonesia dan Doktrin Kesejahteraan Sosial* (Jakarta: Prakarsa, 2006)
- Thoha, [Mahmud](#), *Globalisasi, Krisis Ekonomi, dan Kebangkitan Ekonomi Kerakyatan*
- Baswir, Revrison, *Agenda Ekonomi Kerakyatan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Mubyarto, *Ekonomi Pancasila: Renungan Satu Tahun PUSTEP UGM* (Yogyakarta: PUSTEP UGM, 2003)