

## ISLAM, EKONOMI KEBANGSAAN, DAN KAPITALISME GLOBAL DALAM WACANA REFORMA AGRARIA

### Abstrak:

*Banyak kalangan menghendaki agar dilakukan reforma agraria. Pertimbangannya, ada dua hal pokok yang harus dipikirkan saat ini, yakni bagaimana UUPA ini dapat mendorong industrialisasi, namun tetap menjaga kepentingan masyarakat banyak, golongan lemah, serta menghormati hak-hak masyarakat lokal (daerah); serta kepentingan untuk menarik modal asing.*

*Di balik alasan dan pertimbangan itu sebetulnya ada kepentingan-kepentingan tersendiri. Diantaranya kelompok liberalis yang mengusung kepentingan kapitalisme global; kelompok nasionalis yang tetap menempatkan ekonomi kebangsaan dalam isu reforma agraria; dan kelompok sosialis yang sering mengusung jargon "tanah untuk rakyat".*

*Tarik ulur kepentingan antarkelompok ini tentu akan berpengaruh terhadap pembentukan persepsi masyarakat tentang isu reformasi tanah itu sendiri. Meski belum tentu masyarakat menyadari bahwa di balik isu itu terdapat kepentingan-kepentingan tertentu. Atas dasar itulah, mengingat masyarakat Indonesia merupakan penganut Islam terbesar, mereka perlu juga mengetahui nilai-nilai Islam yang mengatur masalah pertanahan, sebagai dasar perbandingan dengan ideologi lainnya.*

*Untuk menghasilkan rumusan rasional seputar wacana reforma agraria dalam pendekatan Islam, ekonomi kebangsaan, dan kapitalisme global, maka metode analisis yang diterapkan adalah metode komperatif dengan cara berpikir induktif. Locus utamanya adalah UUPA tahun 1960 yang diurai dalam tiga pendekatan tersebut. Hasil konklusinya, walaupun UUPA sebetulnya telah mengatur secara apik masalah reformasi agraria, namun perlu dilakukan uji ulang, -- terutama menyangkut peran pemerintah sebagai regulator, demi kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat Indonesia.*

**Kata Kunci:** *Reforma Agraria, Reformasi Pertanahan, Negara Kesejahteraan*

### Pendahuluan

Belakangan ini kasus sengketa tanah, baik yang melibatkan antarmasyarakat, masyarakat dengan pengusaha, maupun aparat dengan rakyat, seringkali terjadi di seantero bumi Nusantara. Di antaranya yang mencuat dalam pemberitaan berskala nasional adalah kasus sengketa

tanah antara masyarakat Meruya dengan PT Portanigra, serta kasus Pasuruan dan Bogor yang melibatkan masyarakat dengan TNI AL. Bersama itu pula telah muncul banyak aksi massa kaum tani yang menuntut diadakannya reforma agraria, seperti yang terjadi di Bandung pada awal bulan Juni 2007, dan lain-lain.

Masalah agraria sebetulnya tidak hanya terbatas pada masalah pertanahan. Hukum agraria yang diatur dalam UUPA No. 5 Tahun 1960 meliputi; (1) Hukum pertanahan yaitu bidang hukum yang mengatur hak-hak pengaturan atas tanah; (2) Hukum pengairan yaitu bidang hukum yang mengatur hak-hak atas air; (3) Hukum Pertambangan atau bidang hukum yang mengatur hak penguasaan atas bahan galian. Hukum pertambangan secara khusus diatur dalam UU No 11 tahun 1967 tentang Pokok-pokok Pertambangan; (4) Hukum kehutanan yakni bidang hukum yang mengatur hak-hak penguasaan atas hutan dan hasil hutan, serta; (5) Hukum Perikanan ialah bidang hukum yang mengatur hak-hak penguasaan atas ikan dan lain-lain dan perairan darat lain.

Untuk lebih jelasnya, hal ini dapat dilihat dari tata urutan isi bab dan bagian UUPA sebagaimana berikut;

Bab I memuat Dasar-dasar dan Ketentuan-ketentuan Pokok yang memuat 15 pasal;

Bab II mengatur Hak-hak atas Tanah, Air, Ruang Angkasa serta Pendaftaran Tanah terbagi ke dalam bagian; Bagian I Ketentuan-ketentuan umum (tiga pasal), Bagian II Pendaftaran tanah (satu pasal), Bagian III Hak milik (delapan pasal), Bagian IV Hak guna-usaha (tujuh pasal), Bagian V Hak guna-bangunan (enam pasal), Bagian VI Hak pakai (tiga pasal), Bagian VII Hak sewa untuk bangunan (tiga pasal), Bagian IX Hak guna air (satu pasal), Bagian X Hak guna ruang angkasa (satu pasal), Bagian XI Hak-hak tanah untuk keperluan suci dan sosial (satu pasal), Bagian XII Ketentuan-ketentuan lain (dua pasal);

Bab III berisi Ketentuan Pidana dan hanya memuat satu pasal, dan;

BAB IV menjelaskan Ketentuan-ketentuan Peralihan yang memuat enam pasal.

Meski hukum agraria mengatur banyak ketentuan hukum, namun isu sentral dalam wacana reforma agraria (*agrarian reform*) lebih mengkrucut pada masalah *landreform*, yang salah satu programnya adalah redistribusi (pembagian kembali) tanah. Pergulatan wacana reforma agraria sebetulnya sudah terjadi semenjak dekade 1950-1960-an di hampir semua negara. Adakalanya yang berhasil dan dijadikan sebagai kebijakan, seperti di Cina, dan ada juga yang hanya menjadi retorika belaka.

Di Indonesia, khususnya di masa Orba, gagasan *landreform* sempat

lama mendapatkan stigma politik sebagai produk pemikiran dari kalangan yang dianggap berprinsip atheisme. Bahkan stigma ini telah menelan banyak korban dan nyawa melayang dari mereka yang mencoba berani meneriakkan isu *landreform*. Namun seiring bergulirnya waktu, semenjak dikumandangkannya era reformasi, stigma negatif terhadap gagasan *landreform* berangsur-angsur mencair. Bahkan kalangan liberalis yang dulunya menjadi pengokoh posisi pemerintah Orba sebagai agen akumulasi kapitalis, sekarang juga ikut-ikutan meneriakkan wacana reforma agraria.

Ada semacam sikap mendua yang menjadi tuntutan reforma agraria kaum liberalis. Di satu pihak menginginkan berkurangnya campur tangan negara, tapi di pihak lain sangat membutuhkan kehadiran negara. Mereka tidak menginginkan negara, apabila dengan bentuk otoriter dan fasis, yang terlampau jauh masuk dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, di mana dalam konteks sosio-ekonomi akan mengganggu proses produksi kapitalis. Tapi pada tingkat lain negara sangat dibutuhkan kehadirannya untuk menjaga sistem kepemilikan pribadi dan ekonomi pasar serta eksploitasi tenaga kerja yang *inherm* dengan cara kerja produksi kapitalis.<sup>1</sup>

Seorang konsultan hukum yang mewakili kaum liberalis, Erman Radjagukguk, memiliki argumentasi kuat tentang perlunya reforma agraria. Menurutny, di samping usianya yang sudah 38 tahun, UUPA sebaiknya diperbaharui karena Undang-undang ini dilahirkan dengan tujuan untuk mengurangi modal asing. Katanya, hal ini jelas diungkapkan oleh Menteri Agraria pada waktu itu, Sadjarwo di depan DPR RI. Isi Undang-Undang ini antara lain, mengurangi jangka waktu hak-hak atas tanah dalam Agrarische Wet 1870 yang digantikannya, yang dapat mencapai jangka waktu 75 tahun.<sup>2</sup>

Perubahan juga terjadi dalam beberapa aturan di dalamnya, seperti hak erfpacht untuk perkebunan-perkebunan besar, yang semula berentang waktu 75 tahun, dikonversi menjadi hak guna usaha (dalam UUPA) menjadi 25-30 tahun. Hak Opstal (hak untuk membangun atau mengusahakan) dikonversi menjadi hak guna bangunan dengan jangka waktu 25-30 tahun.

*Agrarische Wet* 1870 dikeluarkan oleh pemerintah kolonial Belanda sebagai tindak lanjut atas kemenangan partai Liberal di Belanda, sekaligus menggantikan politik Tanam Paksa (*Cultuur Stelsel*) dengan penanaman modal pengusaha Belanda. Pada pelaksanaannya *Agrarische Wet* membawa pada berdirinya perkebunan-perkebunan besar Belanda di Hindia Belanda, sehingga dapat disebut sebagai upaya menarik modal swasta ke

Hindia Belanda.

Saat ini, 48 tahun setelah *Agrarische Wet* diganti, Indonesia memasuki era industrialisasi, yang memerlukan modal asing. Negara-negara tetangga seperti Singapura, Malaysia, Vietnam, bahkan Cina memberikan hak atas tanah bagi penanaman modal asing antara 75 sampai 100 tahun. Bagaimana dengan Indonesia? Menurut, Erman Radjagukguk, agar tidak kalah bersaing dalam memperebutkan modal asing, untuk usaha penanaman modal, maka hak guna usaha, hak guna bangunan dan hak pakai bolehlah ditentukan sampai 75 tahun. Ini artinya UUPA harus diubah, sebab walaupun hak-hak tersebut dalam prakteknya memang diberikan 75 tahun, dengan kutipan "...dapat diperpanjang dan diperbaharui, dan di berikan sekaligus", namun, hal tersebut masih diatur dalam Peraturan Pemerintah, tidak dengan UU.<sup>3</sup>

Hal semacam itu tidak dapat sekedar diatur oleh peraturan pemerintah, namun harus diatur dalam sebuah Undang-Undang Pindah Tangan, misalnya. Sebagian orang khawatir bahwa dengan memberikan hak pengelolaan tanah dalam jangka yang panjang itu, tanah Indonesia akan berpindah tangan kepada pihak asing. Menurut Erman, hal ini tidaklah benar sama sekali. Alasannya adalah;

*Pertama*, ada pasal dalam UUPA yang menyatakan bahwa hak pemerintah atau negara untuk mencabut hak atas tanah jika peruntukannya tidak sesuai dengan permintaan atas hak tersebut. Misalnya suatu perusahaan meminta hak guna usaha sampai 75 tahun, tapi kemudian tanah tersebut ditelantarkan, maka hak tadi bisa dicabut. *Kedua*, pihak asing tidak mempunyai kedaulatan di atas tanah tadi. Mereka harus membayar pajak. *Ketiga*, hak atas tanah tersebut diberikan kepada penanaman modal yang mendirikan Perusahaan Badan Hukum Indonesia (Perseroan Terbatas) dan tunduk pada hukum Indonesia. Jadi perpanjangan jangka waktu hak guna tanah tidak sama dengan menyerahkan kedaulatan tanah air Indonesia.<sup>4</sup>

Selanjutnya UUPA perlu diubah karena batas pemilikan tanah sudah tidak sesuai lagi dengan keadaan dewasa ini. Dalam UU, dikatakan bahwa luas tanah maksimum yang diijinkan adalah menurut kepadatan penduduk tiap kilometer persegi. Jika 1-50 penduduk tiap km<sup>2</sup> maka diijinkan 15 ha sawah atau 20 ha tanah kering. Antara 51-250 penduduk per km<sup>2</sup> 10 ha sawah atau 12 ha tanah kering, 251-400 penduduk per km<sup>2</sup> 7,5 sampai 9 ha. Di atas 400 penduduk per km<sup>2</sup> diijinkan 5-6 ha.

Dalam konteks sekarang, kiranya batas maksimum ini tidak relevan lagi sekarang, karena tidak ada lagi tanah yang dapat dibagi dibawah tekanan penduduk yang sudah mencapai jumlah 200 juta jiwa.

Mungkin kita dapat menerapkan landreform "gaya baru" yaitu mengizinkan pemakaian tanah terlantar atau lahan tidur (yang belum dipergunakan) antara 5000 m<sup>2</sup> s/d 1000 m<sup>2</sup> perkeluarga untuk ditanami sayur-sayuran yang panennya setiap 30 hari. Hasilnya bisa mencapai Rp 150.000 s/d Rp 200.000, tergantung kepada jenis sayur ma-yur yang ditanam. Bisa juga lahan-lahan 50m<sup>2</sup> s/d 100m<sup>2</sup> di kota-kota hanya dimanfaatkan pada malam hari, untuk berjualan makanan dan minuman. Hasilnya bisa men-capai Rp 30.000 bersih semalam. Ini merupakan program Jaring Pengaman Sosial (*Social Safety Net Program*) untuk mengatasi kelangkaan lapangan kerja akibat kelangkaan lapangan kerja.<sup>5</sup>

### **Signifikansi Reforma Agraria**

Sejak bergulirnya era reformasi tahun 1998, di seantero Indonesia telah banyak terjadi perubahan-perubahan yang penting dalam konteks tata penguasaan tanah dan kekayaan alam seperti, hutan, sumber-sumber tambang, air, pesisir dan laut. Perubahan konteks dari "siapa yang dapat memiliki, menggunakan dan mengelola, serta siapa yang mengontrol akses atas tanah, dan siapa yang memperoleh manfaat darinya" telah menjadi pusat perhatian banyak kalangan. Penguasaan tanah dan sumber-sumber alam lainnya, bukan hanya menjadi "sumber daya yang diperebutkan" tapi, telah menjadi ajang dari "pertarungan paradigma," dimana berbagai jawaban telah disodorkan agar dipakai oleh pembuat kebijakan maupun para pelaku di lapangan.

Pada umumnya, para pelaku di lapangan dihadapkan dengan perkara-perkara praktis-teknis. Akibatnya, jawaban yang diberikan diharapkan dapat segera dirasakan oleh mereka yang berkepentingan langsung. Sementara, para pembuat kebijakan dihadapkan pada konstelasi kekuasaan yang aktual, serta desakan untuk mengubah kebijakan yang lama. Namun, acap kali, pilihan perubahan kebijakan dan implementasinya bukanlah pilihan yang didasarkan atas ketepatan untuk menjawab masalah-masalah yang ada tapi, lebih pada siapa yang lebih berpengaruh dalam menentukan arah perubahan kebijakan.

Birokrasi pemerintahan di bawah rejim otoritarianisme Orde Baru, dari level pusat dan lebih-lebih di daerah, tidak membutuhkan rumusan yang akurat tentang apa masalah dan tantangan aktual yang sesungguhnya terjadi. Budaya birokrasi yang mengutamakan "apa yang dikehendaki atasan" ketimbang "apa yang dihadapi masyarakat," telah menumpulkan kepekaan dan kemampuan merumuskan pertanyaan yang tepat dari masalah penguasaan tanah dan kekayaan alam. Walhasil,

seringkali kegagalan kebijakan terjadi karena ketidaktepatan memilih jawaban atas persoalan yang sebenarnya dihadapi. Banyak energi terbuang sia-sia, bukan hanya karena korupsi, kolusi dan nepotisme - sebagaimana populer digeneralisasikan untuk semua persoalan di Indonesia - tapi, lebih karena tidak relevannya jawaban-jawaban yang dipilih atau disodorkan untuk menyelesaikan beragam soal yang ada. Oleh karena itu, kebijakan mengenai atau yang mempengaruhi penguasaan tanah dan sumber-sumber alam, sudah waktunya untuk dipertanyakan.

Kebijakan-kebijakan tersebut, tidak lagi relevan dengan perubahan-perubahan yang terjadi. Apakah itu perubahan pemerintahan di tingkat nasional yang erat kaitannya dengan perubahan politik global, tekanan ekonomi makro, dan perubahan sistem politik. Atau, perubahan pemilikan tanah dan sumber-sumber alam yang erat kaitannya dengan tekanan-tekanan yang dilakukan masyarakat setempat, tuntutan pemerintahan di tingkat kabupaten yang mendesak adanya desentralisasi, dan desakan industri baik yang bersifat ekstraktif maupun institusi atau lembaga yang bergerak dalam upaya-upaya pelestarian alam.

Sepanjang tanah-tanah yang dikuasai komunitas lokal, termasuk masyarakat adat, tidak dimasukkan dalam golongan tanah-tanah yang dilekati dengan hak milik, konflik antara masyarakat lokal dengan para penguasa tanah luas di kawasan hutan maupun non kawasan hutan akan terus terjadi. Apakah itu ditujukan untuk kepentingan produksi maupun konservasi. Di masa Orde Baru, tanpa pemberitahuan dan persetujuan sebelumnya, pemerintah pusat telah memasukkan tanah-tanah mereka ke dalam hak-hak pemanfaatan tertentu, baik berupa Hak Pengusahaan Hutan (HPH), Kontrak Karya Pertambangan (KKP), Hak Guna Usaha (HGU), atau bentuk lainnya.<sup>6</sup>

Namun demikian, resiko yang diterima golongan-golongan dalam masyarakat lokal tidak merata. Kaum elite akan lebih mudah beradaptasi, karena biasanya mereka memiliki berbagai sumber pendapatan dan juga jaringan dukungan di luar komunitas, bahkan hingga di kota-kota. Dengan tabungan dan modalnya, mereka dapat bergerak lebih leluasa. Sementara mereka yang miskin dan melulu hidup bergantung pada tanah dan kekayaan alam, seperti petani penggarap, peladang, atau pencari-pengambil hasil hutan merupakan penerima resiko terbesar.

Tidak banyak jalur jalan yang dapat ditempuh oleh kebanyakan masyarakat-masyarakat miskin dan tinggal di pedesaan-pedalaman, untuk mendapatkan pengakuan hak atas tanah-tanah yang telah dan masih akan dikuasainya secara turun-temurun. Lebih sulit lagi, untuk mendapatkan

kembali apa-apa yang telah dirampas darinya. Sekedar menyesuaikan diri dan berserah diri pada rekayasa penguasa, dengan sendirinya akan menyengsarakan kehidupan ekonomi, sosial dan budaya. Bukan hanya untuk masyarakat yang telah hidup, tapi juga keturunan berikutnya.

Sudah begitu banyak penyebaran informasi oleh ornop, Komnas HAM, juga oleh segelintir kalangan akademisi, mengenai ciri dan besarnya pelanggaran HAM pada penguasaan tanah masyarakat-masyarakat lokal sejak masa Orde Baru hingga kini. Pertanyaannya, mengapa masih saja terjadi penyangkalan atas gejala pelanggaran HAM atau tidak mengakui adanya pelanggaran tersebut dan kemudian mengupayakan kompensasi, restitusi (mengembalikan), dan bila mungkin, merehabilitas hak-hak dan kondisi korban? Tema umum yang telah lama diselidiki Stanley Cohen ini memang dapat merangsang penelitian akademik tersendiri. Namun, yang lebih menantang adalah menemukan cara-cara yang baik agar pengakuan atas pelanggaran HAM itu dapat menemukan bentuk praktisnya yang layak – baik merupakan perwujudan dari konsep kewajiban negara maupun, sebagai hasil dari advokasi para korban dan pendukungnya.<sup>7</sup>

Dalam konteks desentralisasi, dapat dimengerti usaha-usaha segelintir orang mewujudkan pengakuan hukum atas kedudukan masyarakat adat beserta hak-hak yang melekat atasnya (hak ulayat, hutan adat dan lainnya) seperti, dalam bentuk peraturan-peraturan daerah. Meski perlu terus dicermati hasil dan konsekuensi dari peraturan-peraturan daerah ini. Namun, hal itu sama sekali tidak cukup. Bisa saja hal itu merangsang suatu bentuk perjuangan untuk meminta agar kondisi dan penguasaan tanah dikembalikan pada keadaan seperti semula. Namun hal ini tidak mungkin dalam wujud yang praktis. Ibarat sebuah lukisan yang telah tercabik-cabik, kita tidak dapat mengembalikan cabikan itu pada tempat semula, sebab piguranya telah berubah. Konteks ketika tanah dan kekayaan alam itu diambil, sangat berbeda dengan konteks ketika (kalau saja terjadi) tanah dan kekayaan alam itu hendak dikembalikan.<sup>8</sup>

Yang diperlukan adalah suatu reforma agraria. Reforma agraria adalah politik redistribusi aset produktif bagi kaum miskin di pedesaan, yang pada gilirannya, setelah diberikan suatu asistensi modal, pendidikan dan teknologi, akan menghasilkan pembentukan modal di dalam wilayah pedesaan. Hal ini berbeda kontras dengan politik pertumbuhan yang terus-menerus memfasilitasi konsentrasi penguasaan aset produktif di tangan perusahaan, terutama milik pribadi domestik dan lebih-lebih asing, melalui strategi akumulasi sambil mengambil aset kepemilikan

publik maupun, akumulasi modal secara meluas melalui produksi, perdagangan dan perluasan konsumsi.<sup>9</sup>

### Islam Indonesia dan Ideologi Lain

Bagi manakah respon Islam terhadap gagasan reforma agraria? Ada baiknya sebelum mengulas masalah ini, kita bicarakan dulu tentang Islam Indonesia dan ideologi ekonomi lainnya di dunia. Sebagai suatu paham ideologi, demokrasi ekonomi memang lahir jauh belakangan daripada kemunculan Islam. Emile Durkheim dalam tulisannya, *The Division of Labour*, mengungkapkan bahwa kemunculan wacana demokrasi ekonomi merupakan akibat dari kecenderungan utama perkembangan ekonomi masyarakat yang semakin rumit. Dalam hal ini, kohesi sosial yang didasarkan atas solidaritas mekanis (dijabarkan dalam kelompok *clan*) mulai memudar seiring dengan tumbuh pesatnya modernitas –yang ditandai revolusi industri.

Di sisi lain wajah baru masyarakat modern yang menumpukan harapan hidupnya kepada solidaritas organis yang mendasarkan pada saling-ketergantungan fungsional dalam pembagian kerja seperti tercermin dalam *conscience collective* (pemikiran sosial) justru menurun.<sup>10</sup> Apa yang diindikasikan Durkheim ”menurun” itu sangat terkait dengan masalah konflik yang berkepanjangan antara pekerja dengan majikan. Untuk memecahkan masalah itulah Durkheim melakukan rekonstruksi demokrasi dalam ranah ekonomi dengan memunculkan ideal-ideal moral yang menekankan hak-hak dan martabat manusia dalam wadah asosiasi kekayaan (*corporation*).<sup>11</sup>

Demokrasi ekonomi juga menjadi bagian tema pokok pemikiran Max Weber dalam karyanya *Economy and Society*. Berbeda dengan Durkheim yang memusatkan demokrasi ekonomi pada *corporation*, Weber memusatkannya pada ”pengaruh pola hubungan pasar”. Menurutny, ”pemilikan lawan tanpa pemilikan barang” merupakan dasar yang paling penting dari pembagian kelas di dalam suatu persaingan pasar.<sup>12</sup> Karenanya demokrasi ekonomi yang diusung Weber lebih menekankan rasionalisme dan kapitalisme. Dalam artian hanya dari kalangan yang memiliki modal yang mungkin melaksanakan kekuasaan. Sebab demokrasi mau tidak mau harus merangsang kecenderungan-kecerendungan untuk melahirkan orang seperti ”Caesar yang kharismatik”. Mereka tidak lain adalah para kapitalis; dan karena itu pula Max Weber menafikan praktek demokrasi dalam ekonomi sosialisme mazhab Karl Marx.<sup>13</sup>

Dari pemaparan alur pikir ini, terkhusus demokrasi ekonomi yang

dianut bangsa Indonesia memang cukup unik. Sebab ekonomi nasional Indonesia tidak mau disebut kapitalis tetapi juga tidak mengakui sosialismenya Karl Marx. Hal ini bisa dicermati melalui Pasal 33 UUD 1945 yang menyebutkan:

- (1) Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan
- (2) Cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara.
- (3) Bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat.

Pasal yang menjadi landasan ekonomi nasional ini sebetulnya menganut sosialisme. Ini tampak dari pendapat Muhammad Hatta sang arsitek pasal 33 yang menekankan, antara lain, perkataan *disusun* (ayat 1) tegas berarti imperatif, perekonomian tidak dibiarkan tersusun sendiri mengikuti dan menyerahkan pada kekuatan pasar bebas. Walaupun demikian, para tokoh pendiri bangsa Indonesia tidak bisa menerima sosialisme Marxisme sebagai pandangan hidup yang berdasar materialisme. Sebagai keyakinan Bung Hatta tentang sosialisme, ia menyatakan bahwa:

”sosialisme dipahamkan sebagai tuntutan institusional, yang bersumber dalam lubuk hati yang murni, berdasarkan perikemanusiaan dan keadilan sosial. Sementara agama menambah penerangnya melalui etika yang dibangunnya.... Tuntutan sosial dan humanisme itu tertangkap pula oleh jiwa Islam, yang memang menghadapi pelaksanaan dalam dunia yang tidak sempurna dengan perintah Allah yang Pengasih dan Penyayang lagi Adil, supaya manusia hidup dalam sayang-menyayangi dan dalam suasana persaudaraan dengan tolong-menolong.... maka berjumpalah cita-cita sosial-demokrasi Barat dengan sosialisme Islam di atas bumi Indonesia.”<sup>14</sup>

Pernyataan Bung Hatta tentang agama Islam sebagai penambah spirit sosialisme di Indonesia kiranya menarik untuk dikaji. Ia memang tidak menyebut secara eksplisit ajaran Islam mana yang mendukung sosialisme di Indonesia. Namun alur pikir Bung Hatta itu setidaknya bisa ditelusuri dari pemikiran pemikir Islam Indonesia lain yang selaras dengannya. Diantaranya adalah M. Quraish Shihab seorang mufassir terkemuka di Indonesia. Dalam konteks ini, ketika ia mengupas masalah ”ekonomi” dalam bukunya, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, ia memiliki pandangan yang serupa dengan Bung

Hatta. Hal ini tampak dari pernyataannya yang menyatakan:

Dalam rangka memelihara keseimbangan, Islam menugaskan pemerintah.... melakukan langkah-langkah yang diperlukan untuk menjamin agar –paling tidak—bahan-bahan kebutuhan pokok dapat diperoleh dengan mudah oleh seluruh anggota masyarakat.<sup>15</sup>

Untuk mendukung pendapatnya itu, M. Quraish Shihab merujuk kepada salah satu hadits Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Ibu Daud<sup>16</sup>;

### المُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ نَبِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ وَالْكَأْبِ وَالنَّارِ

Menurutnya, air, sumput dan api merupakan merupakan tiga komoditas yang sangat dibutuhkan masyarakat pada masa Rasulullah SAW, dan tentunya setiap masyarakat dapat memiliki kebutuhan-kebutuhan lain, yang dengan demikian masing-masing dapat menyesuaikan diri dengan kebutuhannya.<sup>17</sup>

Kebanyakan ulama Sunni modern telah menjadikan nash ini sebagai pijakan dasar pengembangan konsep ekonomi Islam yang mendekati konsep *welfare state*. Terkecuali ulama Syi'ah modern yang justru mencela cara-cara ijthadi ulama Sunni ini sebagai fenomena interpolasi atau memaksakan memasukkan nash dalam kerangka tertentu (*damj al-nash dhimna ithar al-khash*) berdasarkan selera mujtahid.<sup>18</sup>

Terus terang saja, keberanian ulama Sunni modern menjadikan nash itu sebagai dasar konsep *welfare state* menarik untuk dikaji. Padahal menurut tokoh Sunni abad pertengahan, Taqy al-Din Abi Bakr, hadits yang diriwayatkan Abu Daud ini dhaif.<sup>19</sup> Lantas, mengapa ulama Sunni modern tetap menjadikan nash itu sebagai dasar konsep *welfare state*? Untuk keperluan analisis ini penulis melakukan penelitian sederhana seputar hadits itu. Obyek penelitian yang penulis lakukan difokuskan pada hadits **المُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ**

Dalam penulisan penulis ternyata selain hadits ini diriwayatkan Abu Daud juga terdapat dalam kumpulan hadits riwayat Ahmad b. Hanbal pada urutan ke-23144,<sup>20</sup> dan Ibn Majah pada urutan hadits ke 2472. Matan hadits yang diriwayatkan Ahmad b. Hanbal sama dengan yang diriwayatkan Ibn Daud. Sementara hadits riwayat Ibn Majah ada sedikit perbedaan pada dua hadits sejenis yang diriwayatkannya.

Dari ketiga versi riwayat hadits itu, hadits riwayat Ibn Daud relatif lebih banyak dijadikan rujukan. Hadits urutan ke-3477 pada *bab fi man' al-ma'* (larangan mengkomersilkan air) dari kitab Sunan Abi Daud ini, antara lain, telah dijadikan sebagai salah satu dasar masalah ekonomi oleh M.

Quraish Shihab, seperti telah dikemukakan sebelumnya. Dalam literatur fiqh, hadits ini juga dapat ditemukan dalam kitab *Kifayah al-Akhyar* karya Taqy al-Din Abi Bakr, tepatnya pada *fasal Ihya' al-Mawat* sub bahasan "kewajiban membagikan air". Hadits ini oleh Taqy al-Din Abi Bakr disertakan sebagai dasar hukum suatu pendapat yang mengatakan (*qaul-qila*) bahwa air yang melimpah dari tempat asal jenis air khusus yang dimiliki (*al-miyah al-mukhtasshab*), seperti air sumur dan air saluran/terusan (*al-qanat*), statusnya sama dengan air milik umum.<sup>21</sup> Akan tetapi secara pribadi Taqy al-Din Abi Bakr tidak terlalu sepekat dengan *qaul* ini.

Menurutnya ada dua bentuk hukum dalam kaitan kasus ini. Hukum pertama seorang yang memiliki sumber air, walau melimpah, tidak berkewajiban membagi air kepada pihak lain jika kebutuhannya adalah untuk kepentingan irigasi. Hukum kedua, dia wajib membagikan air jika yang memintanya memanfaatkannya untuk kebutuhan hewan ternaknya (*al-masyiyah*). Sebagai dasar hukumnya, Taqy al-Din Abi Bakr menyebut salah satu hadits Rasulullah SAW:<sup>22</sup>

وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَمْتَمُوا فِضْلَ الْمَاءِ لِتَمْتَمُوا بِهِ الْكَلَاءَ  
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

Dalam kajian ilmu hadits, sosok perawi sangat menentukan tingkat kesahihan dan tidaknya suatu hadits. Oleh sebab itulah penelusuran melalui skematografi perawi hadits yang menjadi pokok kajian ini mutlak sangat diperlukan.

*Pertama*, hadits ini diriwayatkan Abu Daud melalui dua jalur sanad yang berbeda, namun ada seorang perawi yang menghubungkan keduanya, yaitu Hariz b. Utsman. *Sanad pertama*, Abu Daud menerima riwayat hadits itu dari Ali b. Al-Ju'dy al-Lu'lu'i dari Hariz b. Utsman dari Hibban b. Zaid al-Syur'abi Abu Khidasy al-Syami al-Himshi dari seorang sahabat Muhajirin yang tidak tersebut namanya, namun ia mengalami tiga kali peperangan bersama Rasulullah, dan pada suatu saat beliau menyabdakan hadits itu. Sementara *sanad kedua*, Abu Daud meriwayatkan dari Musaddad dari Isa b. Yunus dari Hariz b. Utsman dari Hibban b. Zaid al-Syur'abi Abu Khidasy al-Syami al-Himshi dari seorang sahabat golongan Muhajirin dari Rasulullah SAW.

Menurut Ibn Hajar, para perawi di atas Abu Daud yang meriwayatkan hadits ini tergolong orang-orang terpercaya (*tsiqat*).<sup>23</sup> Hanya saja ketidakjelasan nama sahabat yang mendengar langsung sabda Rasulullah itu menjadikannya masuk kategori hadits *dla'if*. Walaupun demikian Abu Daud memiliki alasan tersendiri, sekalipun

dipermasalahan keberadaan sahabat yang tidak disebut namanya itu. Menurutnya, perawi setelahnya yakni Hibban b. Zaid al-Syur'abi Abu Khidasy al-Syami al-Himshi dikenal memiliki guru yang terpercaya. Hal ini diperkuat dengan diterimanya dia dalam hadits yang diriwayatkan al-Bukhari yang bersumber dari sahabat Abdullah b. Umar b. Ash.<sup>24</sup>

*Kedua*, hadits ini diriwayatkan Ahmad b. Hanbal hanya dengan satu jalur sanad. Yaitu, dari Abdullah dari ayahnya dari Waki' dari Tsur al-Syami dari Harir b. Utsman dari Abdullah b. Hirasyy dari seorang sahabat yang mendengar sabda Rasulullah SAW. Hadits riwayat Ahmad b. Hambal tergolong dha'if, selain karena tidak menyebutkan nama sahabat yang meriwayatkan, perawi yang bernama Abdullah b. Hirasyy—menurut Abu Zur'ah dan al-Bukhari serta ulama hadits lainnya—tergolong dha'if. Bahkan menurut Muhammad b. Ammar al-Mushalli dianggap banyak dustanya (*ka'zddab*).<sup>25</sup>

*Ketiga*, hadits riwayat Ibn Majah ini berasal dari Abdullah b. Sa'id dari Abdullah b. Khirasy dari Al-Awwam b. Husyaib dari Mujahid dari Ibn Abbas yang bertemu dengan Rasulullah.<sup>26</sup> Secara khusus hadits Ibn Majah ini memiliki kelebihan kualitas muttashil al-sanad dibanding dengan hadits riwayat Abu Daud dan Ahmad b. Hanbal. Namun lagi-lagi ada perawi yang kurang terpercaya seperti pada sanad Ahmad b. Hanbal, yakni Abdullah b. Khirasy.

Secara umum meskipun redaksi hadits yang menjadi obyek bahasan ini agak sedikit berbeda, namun substansinya sama. Yaitu, bahwa air, rumput, dan api merupakan komoditas umum yang siapapun berhak memanfaatkannya dan tidak boleh ada perorangan yang memonopolinya atau menjualbelikannya.

Sebetulnya masih banyak hadits yang memiliki pesan serupa meskipun redaksinya sangat berbeda. Terutama dengan awalan kalimat *la tamna'u* atau *la yumna'*. Di dalam *Sunan Abi Daud*, misalnya, masih ada dua hadits lagi yang memiliki pesan serupa, yaitu hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah dan Iyas b. 'Abd. Dalam *Shahih Bukhari* terdapat tiga hadits serupa yang sama-sama diriwayatkan dari Abu Hurairah.<sup>27</sup> Dalam *Shahih Imam Muslim* juga terdapat empat hadits sejenis yang tiga diantaranya diriwayatkan dari Abu Hurairah.<sup>28</sup> Begitupun dalam *Sunan Ibn Majah*, selain hadits yang telah disebutkan, juga terdapat dua lagi hadits yang spiritnya sama.<sup>29</sup>

Hal ini menunjukkan, meskipun dari sisi sanad hadits *al-muslimun syuraka'* tergolong dha'if, namun dari sisi matan sesungguhnya hadits ini masyhur. Atas dasar itulah dari awalnya *dlaif* hadits ini bisa naik menjadi *hasan*, minimal dari pengaruh keberadaan Ibn Abbas dalam hadits yang

paling mendekati sama dari sisi redaksinya yang diriwayatkan Ibn Majah.

Berdasarkan analisis ini, kita bisa memahami mengapa kalangan Sunni modern bisa menerima hadits *al-muslimun syuraka'* itu sebagai dasar konsep *welfare state*.

### Agraria dalam Tinjauan Islam

Sebagai agama "rahmatan li al-'alamin", Islam secara tidak langsung telah menetapkan dasar-dasar hukum agraria. Hal ini antara lain tercermin dalam firman Allah SWT: *Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri, (kepada mereka) malaikat bertanya : "Dalam keadaan bagaimana kamu ini?". mereka menjawab: "Adalah kami orang-orang yang tertindas di negeri (Mekah)". para malaikat berkata: "Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?". orang-orang itu tempatnya neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali (QS. An-Nisaa 97). Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, Maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezki-Nya. dan Hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan (QS. Al-Mulk: 15).*

Rasulullah SAW telah bersabda;

من احيا ارضا ميتة فهي له . رواه ابو داود والنسائي والترمذي وقال : إنه حسن .

Artinya: *Setiap orang yang menghidupkan tanah yang mati maka dialah pemiliknya (HR. Abu Daud, an-Nasa'i, dan Tirmidzi).*

من احيا ارضا ميتة فله فيها اجر ، وما أكله العواني <sup>(1)</sup> فهو له صدقة

Artinya: *Setiap orang yang menghidupkan tanah yang mati maka baginya upah atasnya. Dan apapun yang dimakan binatang<sup>30</sup> maka baginya (pahala) sedekah. (HR. An-Nasa'i dan dianggap shahih oleh Ibn Hibban).*

مَوْتَانِ الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ ، تَمَّ هِيَ لَكُمْ مِثِّي

Artinya: *Semua bumi yang mati merupakan milik Allah dan rasul-Nya. Kemudian dikaruniakan untuk kalian dariku (Rasulullah). (HR. Syafi'i dan Baihaqi)*

Rasulullah SAW juga pernah bersabda dengan redaksi yang dikatakan Urwah;

- وقال عروة : إن الارض ارض الله ، والعباد عباد الله ، ومن احيا مواتا فهو أحق بها

Artinya: *Berkata Urwah: sesungguhnya bumi adalah bumi Allah, seluruh hamba adalah hamba Allah. Dan setiap orang yang menghidupkan tanah mati maka dialah yang lebih berhak.*

Rasulullah SAW juga bersabda;

مَنْ أَخَذَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا فَإِنَّهُ يُطَوَّقُ بِسَبْعِ أَلْفِ سَنَةٍ مِنْ سَبْعِ أَلْفِ سَنَةٍ

Artinya: *Setiap orang yang menguasai satu jengkal tanah secara lalim, maka dia akan ditimpakan tujuh lapis bumi di hari kiamat* (HR. Bukhari - Muslim)

Dengan memperhatikan dalili-dalil syar'i ini tampaklah bahwa Islam adalah agama sempurna yang mengatur dimensi hubungan manusia. Islam mengajarkan dan menetapkan prinsip-prinsip dasar etika bagi manusia tentang bagaimana bersikap terhadap diri, Pencipta, sesama maupun lingkungannya. Tidak terkecuali dalam masalah agraria.

Prinsip-prinsip Islam yang mengatur dasar-dasar agraria, seperti pernah diatur dalam *Majallat al-Abkam al-'Adliyyat*, antara lain adalah;

*Pertama*; Hak bertempat tinggal dan berdomisili (*haq al-iqamah wa al-intiqal*). Menurut Ahmad al-Hajji al-Kurdi, ada 2 hak manusia terkait dengan *haq al-iqamah wa al-intiqal*. Pertama; setiap manusia memiliki hak bertempat tinggal dan berdomisili di manapun bumi Allah dalam batasan kemaslahatan umum. Kedua, setiap orang berhak mendapatkan perlindungan dari pemerintah (negara), karena tidak semua orang tidak memiliki masalah dengan lingkungannya.<sup>31</sup>

*Kedua*, Hak menunaikan hajat hidup (*al-hajat tanzil manzilat al-dharurat 'ammatan aw khasshatan*). Semua ulama sependapat bahwa setiap manusia diperbolehkan mencari penghidupan di muka bumi dengan tanpa batas dan syarat. Terkecuali menyangkut ketentuan pokok, yakni (manusia tidak boleh melanggar/menghambat) terealisasinya masalah haqiqi bagi dirinya maupun orang lain dengan prinsip "*La Dharara wa La Dirar*" .<sup>32</sup> Adapun jika kemaslahatan dirinya bertentangan dengan kemaslahatan orang lain maka diterapkan kaidah "*Yukhtar Ahwan al-Syarrain*" .<sup>33</sup>

*Ketiga*, Hak melakukan eksplorasi (*al-inza*). Manusia diperbolehkan melakukan eksplorasi sumberdaya alam untuk kemaslahatan hidupnya. Termasuk, walaupun eksplorasi yang dilakukannya itu mengandung resiko (*dharar*) bagi alam, --asalkan lebih membawa maslahat bagi manusia banyak; maka hal itu dibolehkan. Hal ini berdasarkan kaidah "*al-dharar al-asyad yuzali bi al-dharar al-akhsaf*" (resiko terparah dapat menepis resiko ringan).<sup>34</sup>

*Keempat*, Hak politik (*al-huquq al-siyasiyah*). Menurut Ahmad al-Hajji al-Kurdi, setiap orang memiliki 5 hak politik. (1) kebebasan dan kemerdekaan berkehendak adalah hak setiap manusia. (2) kebebasan berpikir dan pendapat merupakan milik semua orang; (3) Amar ma'ruf

nahy munkar dengan cara bijak dan ungkapan baik merupakan kewajiban bagi setiap orang yang mampu. Untuk menegakkannya seseorang harus bekerjasama dengan pihak lain –termasuk pemerintah; (4) setiap orang memiliki hak untuk berserikat untuk memilih, berkholega, mengkritisi dan membetulkan, serta mendahulukan bermusyawarah dengan ulil amri. (5) setiap orang memiliki hak untuk menduduki jabatan publik sesuai dengan kemampuannya.<sup>35</sup> Dalam Islam, walaupun setiap orang memiliki hak berpolitik namun negara sebagai regulator tetap memiliki otoritas untuk ”mengatur”, berdasarkan kaidah, ”*al-tasharruf ’ala al-ra’yat manud bi al-maslahat*”.<sup>36</sup>

Secara umum UU No. 5 Tahun 1960 telah mengkomudir prinsip-prinsip agraria dalam syari’at Islam. Hal ini tercermin dari bunyi isi konsederan UU ini yang menyatakan bahwa, ”... bumi, air dan ruang angkasa, sebagai karunia Tuhan Yang Maha Esa,” dimana sesuai dengan idiom ”*ardh Allah*” dan ”*maal Allah*”. Di samping itu prinsip ”pemerintah sebagai regulator” (*tasharruf al-imam*) juga tercermin jelas dalam UU ini, terutama pada pasal 2, 13. Begitupun hak-hak warga Negara (*huquq al-iqamah wa al-intiqal, tawfir al-hajat, al-inza, dan al-siyasi wa al-taqadhi*) juga terimplementasi dalam UUPA.

Hanya saja yang patut dikaji ulang dalam hal ini adalah misi reformasi agraria (*agrarian reform*) dari UUPA itu. Khususnya menyangkut kebijakan *landreform* yang salah satu programnya adalah melakukan redistribusi (pembagian kembali) tanah. Mengapa dipertanyakan? Agenda reformasi agraria pada dasarnya tidak hanya sekedar mengandung konsep dasar guna meningkatkan pendapatan kaum tani yang secara otomatis melahirkan peningkatan kesejahteraan masyarakat sebagai akibat dari adanya proses distribusi dari kelebihan tanah garapan petani dari petani penggarap lainnya. Lebih dari itu proses ini juga merupakan sarana bagi upaya penciptaan pasar dalam negeri yang mandiri yang tidak bergantung pada aturan lembaga keuangan internasional. Pada tingkat yang lebih tinggi diharapkan tercapailah peningkatan produk nasional.

Apakah misi ini terwujud? Jawabannya tidak! Justru sampai sekarang masih memunculkan banyak permasalahan agraria di negeri ini. Dan, ujung-ujungnya petani pedesaanlah yang lebih banyak dikorbankan. Sebab UU ini terlalu memberikan hak yang berlebihan kepada negara dan pemerintah; di mana setiap rezim bisa menginterpretasikannya secara berbeda-beda sesuai dengan kehendaknya.

Sebagai contoh adalah kebijakan agraria yang ditetapkan rezim Orde Baru dengan memeralat ”pasal-pasal intervensi negara.” *Pertama*, proses pengadaan tanah untuk proyek-proyek pembangunan yang

mengandalkan intervensi negara; *Kedua*, proses pengadaan tanah melalui pasar tanah, sehingga praktek politik yang berlaku kemudian adalah atauran main, dimana dalam proses pembebasan tanah rakyat oleh negara tidak melewati proses jual-beli (*ba'i*) melainkan sudah menggunakan kekuatan ekstra ekonomi.

Dalam hukum Islam cara-cara ini tidak bisa dibenarkan. Pembebasan tanah oleh negara dengan harga tidak memadai dan tidak disepakati kedua belah pihak tergolong perbuatan dhalim karena termasuk *ba'i al-mukrah* dan hukumnya haram dan tidak sah. Adapun jika pembebasan tanah itu jelas untuk kepentingan umum dengan harga yang memadai dan disepakati, maka baru diperbolehkan. Hal ini sesuai dengan keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU di Lombok tahun 1997.<sup>37</sup>

Oleh karena itulah, walau dalam kaidah ushul disebutkan *al-tasharruf 'ala al-ra'yat manuth bi al-maslahat*, namun hak-hak masyarakat sebagai manusia yang merdeka tetap harus dilindungi. Hak-hak masyarakat untuk memperoleh hajat hidup perlu dicukupi. Hak manusia untuk mengeksplorasi sumberdaya alam juga harus dilindungi. Itulah yang ditekankan dalam Islam. Karena itulah, sebagai contoh kasus, meskipun dalam hukum Islam membakar dan menjarah hutan adalah tindakan haram; namun terkhusus rakyat hukumnya diperinci lebih jauh. Mereka ditolerer jika; (a) si pengambil termasuk mustahiq (*faqir*); (b) ada hajat atau betul-betul miskin dan tidak ada jalan lain untuk mendapatkan haknya slain dengan cara tersebut; (c) hanya mengambil sebatas untuk mencukupi kebutuhan; (d) hutan yang dijarah tidak termasuk hutan lindung atau apabila hutan tersebut dijarah atau ditebang bisa menimbulkan bencana alam.<sup>38</sup> Ini membuktikan bahwa kemaslahatan rakyat harus didahulukan dibandingkan hak-hak politik pemerintah.

### **Islam dan Sistem *Welfare State***

Sistem *welfare state* merupakan inti program ekonomi negara sosialis (*The socialist state-planned economy*) yang mendasari kebijakan nasionalisasi industri utama dan investasi terkontrol.<sup>39</sup> Sistem ini banyak dikembangkan di negara-negara Dunia Kedua dan Ketiga. Hanya saja seiring perkembangan era global, sistem ini telah banyak ditinggalkan karena dianggap membutuhkan biaya mahal tatkala menghadapi menurunnya pertumbuhan ekonomi dan semakin banyaknya penduduk yang mencapai usia purna karya (*the excessive ageing of the population*).

Indonesia tampaknya juga mengarah kepada hal yang sama, dimana pasal 33 UUD 1945 yang cenderung mengamanatkan

terselenggaranya *welfare state* kini berangsur-angsur tergantikan oleh ekonomi ultra-liberalisme. Hal ini antara lain dibuktikan dengan penghapusan subsidi secara bertahap, privatisasi, dan puncaknya adalah terbitnya UU No. 25 Tahun 2007 yang mengatur investasi dan permodalan asing. Bagaimanapun UU ini jelas akan berpengaruh besar terhadap wacana reforma agraria, jika kelak akan terbit revisi UUPA.

Dengan melihat kecenderungan inilah, penulis tertarik mengupas "Islam dan sistem *welfare state*". Pertimbangannya; (1) Bangsa Indonesia telah memiliki konsep demokrasi ekonomi yang bagus, seperti termaktub dalam pasal 33 UUD 1945, dan; (2) Walaupun sistem *welfare state* dianggap membebani negara tapi jangan serta merta ditinggalkan. Seperti pernah diungkapkan Hans Kung, "bukan membongkar *welfare state*, tetapi merestrukturasinya." Sebab, tidak mungkin negara menjamin pemenuhan semua kebutuhan rakyatnya dari ayunan hingga liang kubur. Menurut Hans Kung kunci keberhasilan restrukturisasi *welfare state* adalah "pengendalian dan solidaritas. Dua kata kunci inilah yang mengilhami penulis untuk membicarakan Islam dalam konteks itu, karena perbendaharaan Islam syarat dengan misi itu."<sup>40</sup>

Sebagaimana telah mafhum, bahwa salah satu isu sentral dalam kehidupan manusia adalah menjalin hubungan yang problematis antara hak sosial dan kebutuhan akan keadilan ekonomi yang merata. Islam yang datang dengan misi *rahmatan li al-'alamin*-pun tak luput mengangkat isu itu dalam berbagai pesannya. Hal ini antara lain tercermin dari idiom *ardh Allah* dan *al-muslimun syuraka'*.

Pesan agama, bahwa bumi adalah milik Allah, dan semua orang Muslim bersekutu dengan memiliki hak dan kebutuhan yang sama membuktikan bahwa Islam menjunjung tinggi nilai-nilai demokratisasi ekonomi. Kata *al-muslimun* bukan berarti mengesankan eksklusifisme, sebab tidak ada seorang ulama –pun termasuk golongan dhahiriyyah- yang memahami hadits ini sebagai aturan khusus untuk orang yang beragama Islam.

Kata *al-muslimun* dalam hadits itu agaknya lebih cenderung menunjukkan kata sifat daripada *ism 'alam*. Maksudnya adalah orang-orang yang hidup bersosial dan bermu'alamat dengan dilandasi prinsip tauhid. Hal ini mempertimbangkan prinsip Islam, bahwa harta kekayaan bahkan segala sesuatu yang ada dimuka bumi merupakan kepunyaan Allah SWT. Inilah prinsip tauhid dalam ekonomi, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah (QS. Al-Nur (24): 33.

Terlebih lagi, penggunaan kata *al-muslimun* yang berangkaian dengan kata *syuraka'* juga terdapat di dalam al-Qur'an --dengan bentuk

kata dasar *salaman*—yang diartikan “penyerahan secara penuh”. Firman Allah SWT dalam QS. Al-Zumar (39): 29.

Ayat ini menggambarkan bagaimana keadaan seseorang yang harus taat kepada sekalian banyak orang yang memilikinya, tetapi pemilik-pemilikinya itu saling berselisih dan buruk peringainya. Sementara ada seorang budak lain yang hanya menjadi milik penuh seseorang sehingga ia tidak mengalami kebingungan atau kontradiksi dalam kesehariannya.

Prinsip tauhid mengantarkan kepada pemahaman tentang kesatuan umat manusia untuk menghindari segala bentuk eksploitasi terhadap sesama manusia. Sebab Islam lahir untuk meruntuhkan pundi-pundi ekonomi materialis jahiliyah (*the era of ignorance*). Atau yang disebut sebagai *capitalistic value of money consumed mercantile of Mecca*. Islam datang juga untuk membongkar tatanan *the aristocratic value of the highest society of Mecca*.

Hal ini seperti dipertegasakan hadits dengan ungkapan *syuraka'* dalam rangkaian kata *al-muslimun*; yang berarti selain prinsip tauhid dalam membangun sistem ekonomi juga harus ditegaskan prinsip keseimbangan. Tujuannya adalah mengantarkan pencegahan terhadap segala bentuk monopoli dan pemusatan ekonomi pada satu tangan atau satu kelompok. Atas dasar itu pula Al-Qur'an menolak dengan tegas putaran sempit yang hanya menjadikan kekayaan berkisar pada segelintir orang. (QS. Al-Hasyr (59):7)

Sementara menyangkut tiga komoditas yang disebut, yaitu **الماء والكَلْبَاءُ وَالنَّارُ** adalah berdasarkan pertimbangan jenis kebutuhan pokok yang dibutuhkan manusia di zaman Rasulullah SAW.

Kata *al-ma'* menurut golongan dhahiri diartikan *al-ma' al-muthlaq* atau semua jenis air secara mutlak tidak boleh dikuasai oleh seseorang dan tidak boleh menjualbelikannya. Sementara menurut jumhur yang dimaksudkan air milik bersama adalah air hujan, sumber mata air, dan air sungai, dimana tidak ada pemiliknya.<sup>41</sup>

Terlepas perbedaan penafsiran itu, dimasukkannya air sebagai komoditas pokok yang tidak boleh dimonopoli memang sangat masuk akal. Tidak ada seorangpun yang menyangsikan bahwa keberadaan air merupakan kebutuhan pokok untuk melangsungkan kehidupan manusia, dan juga makhluk hidup lainnya. Sebab sepertiga isi tubuh manusia terdiri unsur air. Begitu pentingnya keberadaan air sehingga seolah Allah SWT ingin mengingatkan manusia melalui firmanNya di dalam al-Qur'an, dengan menyebut ”kata air” sebanyak 56 kali.<sup>42</sup>

Sementara kata *al-kala'* menurut golongan dhahiri diartikan sebagai *al-kala' al-muthlaq*. Sedangkan jumhur membatasinya hanya pada *al-kala'*

*al-mubah* atau rumput yang diperbolehkan dimakan hewan ternak (*al-masyiyah*) karena tidak ada yang menanam dan memilikinya. Secara khusus Al-Khatthabi berpendapat bahwa yang dimaksud *al-kala'* adalah rumput-rumputan yang tumbuh di atas tanah tak bertuan (*mawat al-ardh*) yang dijadikan tempat menggembala oleh banyak orang.

Dimasukkannya rumput sebagai salah satu jenis komoditas yang bisa dimanfaatkan bersama adalah, karena semua jenis hewan ternak yang menjadi ukuran kesejahteraan hidup seseorang merupakan pemakan rumput. Hal ini dipertegas dalam al-Qur'an, dimana rumput-rumputan (*abha*) termasuk dari kesenangan (*mata'*) untuk manusia dan binatang ternak (QS. 'Abasa (80): 31-32). Adapun kata *al-nar* diartikan oleh jumbuh sebagai ranting kayu yang biasa digunakan memasak dan perapian. Pemahaman ini didasari dengan firman Allah dalam QS. Yaasin (36): 80

Dalam konteks sekarang, kata *al-nar* bisa diartikan dengan minyak bumi dan gas serta batu bara karena kegunaannya sama. Yaitu sebagai bahan dasar pengapian, bukan saja untuk memasak tetapi juga untuk kebutuhan industri dan transportasi, dimana hal itu merupakan komoditas strategis yang sangat dibutuhkan manusia dewasa ini.

## **Etika Pembangunan Ekonomi di Era Global**

Islam memiliki pandangan tersendiri tentang pembangunan ekonomi yang mengatur hubungan manusia dan pembentukan modal (*capital formatian*), yang berbeda dengan idiologi Barat.<sup>43</sup> Palsunya, konsep pembangunan ekonomi yang dianut negara Barat selama ini lebih mendudukan persoalan statifikasi sosial *an sich* untuk mengatur hubungan manusia dan pembentukan modal. Sementara Islam, dari tinjauan hadits *al-muslimun syuraka'* justru lebih tertarik untuk menyingkap prinsip rasional yang mengatur seluruh tatanan sosial. Ungkapan bahwa "orang-orang Muslim adalah berserikat dalam tiga jenis komoditas" menyiratkan Islam disamping memberikan pandangan bahwa manusia tidak dapat menyediakan seluruh kebutuhannya sendirian, namun ada jenis komoditas tertentu yang harus diatur bersama. Oleh karena itu stratifikasi bukan menjadi pijakan pembentukan kapital, tapi justru menjadi modal kerjasama bagi kelangsungan hidup manusia. Sebab kebutuhan akan kerjasama mengarah kepada pembentukan masyarakat. Dalam masyarakat inilah, setiap manusia bertanggungjawab untuk menyediakan salah satu dari kebutuhan masyarakatnya.<sup>44</sup>

Pemahaman hadits seperti ini jelas dapat merontokkan apa yang dikatakan Max Weber, dalam bukunya *The Protestant Ethic*, yang menggolongkan Islam dengan kacamata Marxis sebagai *feudal mode of*

*production*.<sup>45</sup> Karena stratifikasi sosial yang dipraktikkan umat Islam jauh dari model-model feudalisme. Apalagi dengan adanya spirit tauhid dalam kandungan makna *al-muslimun*, maka setiap keterikatan antar individu dengan hasil pendapatan yang tidak selaras dengan prinsip tauhid merupakan hubungan yang tidak islami (*unislamic relationship*).

Persepsi miring Weber tentang Islam yang dikatakannya sebagai *feudal mode of production* lebih didasari pada realitas, antara lain, tradisi patrimonialisme dinasti-dinasti Islam dan asketisme orde-orde sufistik yang menganjurkan kemelaratan.<sup>46</sup> Secara jujur memang harus diakui bahwa hal itu menjadi bagian dari fakta sosial masyarakat Islam yang berlangsung hingga sekarang. Termasuk di negara-negara Islam Timur Tengah yang pada umumnya para penguasa menguasai sumberdaya alam yang dimiliki negerinya. Tapi sekali lagi Weber tidak pernah memperhatikan ide-ide sosial dan politik yang menjadi misi Islam, khususnya pesan Rasulullah "orang-orang Muslim berserikat". Lebih-lebih teori yang dijadikan pijakan Weber adalah sekularisme.

Analisa sederhana mengapa hadits *al-muslimun syuraka'* secara tiba-tiba memunculkan tafsiran tentang harus adanya penguasa yang "menguasai" jenis-jenis komoditas strategis yang diperuntukkan secara kolektif oleh dan untuk masyarakat; kiranya dapat dikaji dengan teori Joseph S. Roucek. Yaitu, tafsiran ini terkait dengan upaya pengendalian sosial agar bisa efektif melahirkan kepatuhan masyarakat sesuai dengan jenis kohesi social (*social cohesion*) yang mengikat antar masyarakat (*syuraka*). Dalam konteks ini, jumbuh ulama menyatakan bahwa "mengadakan kepemimpinan merupakan kewajiban syar'i. Umar b. Khattab, khalifah kedua, menegaskan tidak ada masyarakat yang terorganisir jika tiada imam (yang berdaulat) dan tidak ada imam tanpa ada ketaatan. Ulama terkenal Imam Syafi'i menyatakan, terdapat konsensus (*ijma'*) di kalangan umat Islam, bahwa harus ada seorang khalifah. Demikian Imam Hanbali yang menyatakan, bahwa tiadanya imam akan berakibat pada kegaduhan.

Ajaran Islam yang berkaitan dengan kekuasaan dan organisasi secara berkelanjutan telah mempengaruhi sejumlah pemikiran politik Islam. Sebutlah misalnya, Al-Baghdadi, Al-Mawardi, Abu Ya'la, Al-Ghazali, Ibn Taimiyah, dll, mereka secara umum menekankan hadirnya yang berdaulat (imamah) merupakan kebutuhan mutlak. Al-Mawardi malah lebih jauh lagi, menyatakan bahwa hadirnya seorang imam sama pentingnya dengan upaya mencari kebenaran dan pentingnya ilmu pengetahuan.<sup>47</sup>

Ia juga berpendapat bahwa melindungi masyarakat dari rasa takut

dan kebangkrutan ekonomi merupakan tanggungjawab khalifah dan aparaturnya, sebab hal itu sedikit banyak akan mempengaruhi perjalanan politik dan kekuasaan. Karena itulah di bidang ekonomi negara memikul tiga tanggungjawab sekaligus. *Pertama*, memberikan subsidi dan membuka lapangan kerja kepada masyarakat. *Kedua*, meringankan beban masyarakat dengan turut-serta memikul penderitaannya. Hal ini dimaksudkan untuk meningkatkan sumber daya masyarakat dan tingkat kapatuhan mereka. *Ketiga*, melindungi masyarakat dari aksi kejahatan dan dari orang-orang yang ingin mendominasi mereka.<sup>48</sup>

Jadi, memunculkan tafsiran tentang harus adanya penguasa yang "menguasai" jenis-jenis komoditas strategis yang diperuntukkan secara kolektif oleh dan untuk masyarakat, pada dasarnya merupakan salah satu upaya merealisasikan nilai spiritual dalam organisasi sosial yang manusiawi. Dengan demikian, spirit demokrasi ekonomi Islam sangat jauh dari pesan-pesan patrimonialisme ataupun kesan *feudal mode of production*. Apalagi jika hal ini dikaitkan dengan ijtihad yang pernah menjadi kebijakan Umar b. Abi Thalib tentang *muqasamah*. Yaitu, agar memudahkan pengawasan terhadap kekayaan para pejabat, di zaman Umar b. Khatthab, mereka sebelum mengemban jabatan harus bersedia menyerahkan sebagian hartanya ke dalam kas negara (*Bait al-mal*).<sup>49</sup>

Memang kebijakan "muqasamah" Umar dalam sejarah pemerintahan Islam tidak ada yang melanjutkan. Adapun konsep *muqasamah* yang digagas Ibn al-Muqaffa' yang kemudian dituangkan dalam kitab *al-Kharaj*-nya Abu Yusuf memiliki perbedaan sasaran. *Muqasamah* yang diakumudir dalam kitabnya Abu Yusuf merupakan kewajiban menyetorkan sejumlah prosentasi tertentu dari hasil bumi dalam masa setahun, yang obyeknya adalah para tuan tanah.<sup>50</sup> *Muqasamah* dalam hal ini merupakan pembagian hasil antara negara dengan pemilik tanah yang ditarik di luar zakat dan pajak. Konsep ini jelas berbeda dengan *muqasamah* Umar. Walaupun berbeda, tetapi kebijakan yang dilakukan di era Dinasti Abbasiyah ini juga bisa menjadi bukti bahwa *feudal mode of production* tidak dipraktekkan. Sebab pungutan yang diperoleh dari *qasamah* ini bukan dimasukkan dalam kas urusan rumah tangga (*hijabah*) istana, melainkan ke *Bait al-Mal*. Sementara diadakannya *Bait al-Mal* itu sendiri juga diperuntukkan untuk masyarakat banyak.

Dengan kerangka pikir seperti ini jelaslah bahwa pembangunan ekonomi syari'ah diarahkan untuk menciptakan kesejahteraan hidup masyarakat. Manusia memang ditakdirkan hidup dalam strata-strata tertentu, namun bukan berarti harus muncul kesenjangan. Untuk itulah Islam mengatur agar komoditas-komoditas strategis tidak dimonopoli

oleh individu atau sekelompok tertentu, melainkan sebagai "milik bersama yang dikuasai negara". Dikuasai, meminjam istilah Bung Hatta, bukan berarti negara sendiri menjadi pengusaha, usahawan atau *ondernemer*. Lebih tepatnya, kekuasaan negara terdapat pada peranannya membuat peraturan guna melancarkan jalannya ekonomi dan melarang monopoli oleh pemilik modal.<sup>51</sup>

## Penutup

Reforma agraria adalah suatu keniscayaan dalam konteks globalisasi yang kian berkembang cepat. Walaupun UUPA tahun 1960 sebetulnya telah mengatur secara apik masalah reformasi agraria, namun perlu dilakukan uji ulang demi kesejahteraan bersama. Hal ini terutama dikaitkan dengan mentalitas dan peran pemerintah yang kini mulai banyak digugat karena dianggap tidak memperhatikan kesejahteraan masyarakatnya. "Kualitas intervensi pemerintah" pun sudah mulai dipertanyakan oleh banyak pihak, seiring dengan proses liberalisasi ekonomi yang mulai mengakar kuat dalam tata sistem agraria.

Atas dasar itulah melalui tulisan ini penulis ingin menggarisbawahi beberapa hal. *Pertama*, dalam rangka mengangkat kesejahteraan masyarakat, sesuai misi reforma agraria, pemerintah harus menguasai kembali aset-aset dan komoditas strategis yang menyangkut hajat hidup orang banyak. *Kedua*, Pemerintah harus mampu berperan nyata sebagai *public sector service* dalam menghadapi mekanisme pasar yang didasarkan atas doktrin *natural law* oleh kaum kapital-liberalis. *Dus*, daratan, lautan, dan angkasa hendaknya tidak digadaikan lewat mekanisme pasar yang kurang memperhatikan peran masyarakat pada umumnya dan *public sector* pada khususnya. *Ketiga*, pemerintah disahkan secara agama untuk ikut campur tangan dalam urusan agraria. Termasuk pula ikut campur dalam bidang ekonomi yang berskala besar dan memiliki keterkaitan dengan kegiatan ekonomi hilir, melakukan regulasi untuk mengusahakan harga yang lebih murah dan melindungi kepentingan umum, serta ikut campur dalam hal apabila karena satu dan hal lain "persaingan pasar" tidak berjalan seperti mestinya.

## Catatan Akhir:

<sup>1</sup>Tri Chandra AP, “Reforma Agraria: Perbincangan yang Belum Selesai di Tengah Pergulatan Islam Liberal dengan Islam Post-Tradisional”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002, hlm. 149

<sup>2</sup>Erman Radjagukguk, “Perlunya Reformasi UUPA”, *Media Transparasi*, Edisi 2 November 1998

<sup>3</sup> *Ibid*

<sup>4</sup> *Ibid*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup>Tri Chanda, *op. cit*, hlm. 150

<sup>7</sup>Tri Chandra, *op. cit*

<sup>8</sup> *Ibid*

<sup>9</sup> Mengenai strategi ganda dari rejim kapitalis neoliberal saat ini, tiga buku baru David Harvey sangat relevan untuk dirujuk di sini, *The New Imperialism* (2003), *A Short History of Neoliberalism* (2005), dan *Spaces for Global Capitalism: Toward a Theory of Uneven Geographical Development* (2006).

<sup>10</sup> Lih. Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 125

<sup>11</sup> *Ibid.*, hal 127-128

<sup>12</sup> *Ibid.*, hal. 202

<sup>13</sup> *Ibid.*, hal 224

<sup>14</sup> Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita, Bebas Aktif, Ekonomi Masa Depan*, (Jakarta: UI-Press, 1997), hal. 144

<sup>15</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung; Penerbit Mizan, 1998), hal. 412

<sup>16</sup> Abu Daud, *Sunan Abi Daud* (Beirut; Dar al-Fikr, 1994), II: 146-7;

<sup>17</sup> *Ibid*

<sup>18</sup> Sayyid Baqir Shadr, *Iqtishaduna* (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1979), hlm. 407

<sup>19</sup> Taqy al-Din Abi Bakr, *Kifayah al-Akhyar fi Hill Ghayah al-Ikhtishar*, (Singapura: Penerbit Sulaiman Mar'I, t.t.) II: 196. Hadits ini dianggap *dha'if* berdasarkan alur *sanad* sebagai berikut; Abu Daud meriwayatkan dari dua jalur langsung, masing-masing; Ali b. al-Ju'dy al-Lu'lu dari Hafidz b. Utsman dan Musaddad dari Isa b. Yunus dari Hafidz b. Utsman. Jadi walau melewati jalur yang berbeda, namun kedua ketemu pada sosok Hafidz b. Utsman yang meriwayatkan dari Hibban b. Zaid al-Syur'aby/Abu Khidasy dari sahabat yang tidak dikenal namanya dari Rasulullah SAW.

<sup>20</sup> Ahmad b. Hanbal, *Musnad Ahmad* (Beirut; Dar al-Fikr, tt.), IX: 38.

<sup>21</sup> Taqy al-Din Abi Bakr, *op. cit*, II: 196.

<sup>22</sup> Dalam penjelasannya, hadits ini tergolong hadits shahih. Begitupun setelah penulis telusuri hadits ini betul terdapat dalam *Shahih Muslim*, Juz V hal. 34-35 dan Shahih Bukhari, juz. 2, hal. 51 dengan versi riwayat dan redaksi matan yang berbeda satu sama lain.

<sup>23</sup> Ibn Hajar, *Tahzib al-Tahzib* (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), II: 15.

<sup>24</sup> *Ibid.*

- <sup>25</sup> *Ibid*
- <sup>26</sup> Lih. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* (Beirut; Dar al-Fikr, tt), II : 826.
- <sup>27</sup> Lih. Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Singapura; Sulaiman Mura'i, tt), II: 51.
- <sup>28</sup> Lih. Muslim, *Shahih Muslim* (Semarang; Thoah Putra, tt.), V: 34-5.
- <sup>29</sup> Lih. Ibn Majah, *op. cit.*
- <sup>30</sup> Al-'Awafi ditakwilkan sebagian ulama dengan sejenis burung, keledai/himar (al-wahsyi) serta binatang buas (*al-sibagh*). Lih. Taqy al-Din Abi Bakr, *Kifayah al-Akhyar fi Hill Ghayah al-Ikhtishar*, (Singapura: Penerbit Sulaiman Mar'i, t.t.) I: 195.
- <sup>31</sup> Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Buhuts wa Fatawa Fiqhiyyah Mu'ashirah* (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1999), hal. 374.
- <sup>32</sup> kaidah ini merupakan isi pasal 32 *Majallat al-Ahkam al-Adliyyat*. Lih. *Ibid.*, hal. 391.
- <sup>33</sup> Kaidah ini merupakan isi pasal 29 *Majallat al-Ahkam al-Adliyyat*.
- <sup>34</sup> kaidah ini merupakan isi pasal 27 *Majallat al-Ahkam al-Adliyyat*.
- <sup>35</sup> Ahmad al-Hajji al-Kurdi, *Buhuts wa Fatawa.*, hal. 372.
- <sup>36</sup> al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazdair* (Beirut; Dar al-Fikr, tt.), hal. 104. Kaidah ini juga tercantum dalam *Majallat al-Ahkam al-Adliyyat*, lih. Muhammad Faruq Nubhan, *al-Madkhal.*, hal. 356.
- <sup>37</sup> dengan merujuk teks kitab al-Bujairimy 'ala al-Minhaj juz II hal. 174; Rahmat al-Umam, hal. 127; al-Asybah wa al-Nadhair, hal. 83; Syarh Sullam al-Taufiq, Ihya Ulum al-Din, dan I'anat al-Thalibin, Juz III hal. 9.
- <sup>38</sup> Sumber; Al-Bajuri juz II hal. 252; al-Tafsir al-Kabir Juz IV hal 108-109; al-Iqna juz II hal. 259; al-Jami' li ahkam al-Qur'an juz IV hal. 145; Ihya Mawat al-Ardh fi al-Islam hal. 24-25.
- <sup>39</sup> Hans Kung, *Etika Ekonomi dan Politik Global* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), hlm. 287-288
- <sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 291.
- <sup>41</sup> Ibn Majah, *Op. Cit.*, II: 826.
- <sup>42</sup> Muhammad b. Abd al-Rahim, *Mu'jizat wa 'Ajaib min al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hal. 370-374.
- <sup>43</sup> Khurshid Ahmad, "Pembangunan Ekonomi dalam Perspektif Islam" dalam *Etika Ekonomi Politik* (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), hal. 8-10.
- <sup>44</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996), hal. 271; Louise Marlow, *Masyarakat Egaliter* (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), hal. 159.
- <sup>45</sup> Anwar Ibrahim, "Islam dan Pembangunan Ekonomi Umat" dalam *Etika.*, hal. 70; Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), hal. 263-264.
- <sup>46</sup> M. Umer Chapra, "Negara Sejahtera Islami dan Perannya di Bidang Ekonomi" dalam *Etika.*, hal. 24
- <sup>47</sup> Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, (Beirut: dar al-Fikr, t.t.), hal. 5.
- <sup>48</sup> Al-Mawardi, *Qawanin al-Wizawah wa Siyasa al-Mulk*, (Mesir; Al-Khaniji, 1979) hal. 17-18.

<sup>49</sup>Hasbi ash-Shidieqy, *Beberapa Permasalahan Hukum; Para Ulama dalam Menetapkan Hukum Islam*, (Yogyakarta; IAIN Sunan Kalijaga, t.t.), hal. 23.

<sup>50</sup>Muhammad Faruq Nubhan, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami* (Beirut; Dar al-Qalam, 1981), hal. 243-244; SD. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, (leiden: E.J. Brill, 1968), hal. 165 dan 181.

<sup>51</sup>Muhammad Hatta, *op cit.*, hal. Xix.

## DAFTAR PUSTAKA

- AP., Tri Chandra, "Reforma Agraria: Perbincangan yang Belem Selesai di Tengah Pergulatan Islam Liberal dengan Islam Post-Tradisional", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002
- Goitein, SD. *Studies in Islamic History and Institutions*, (leiden: E.J. Brill, 1968)
- Hatta, Mohammad, *Demokrasi Kita, Bebas Aktif, Ekonomi Masa Depan*, (Jakarta; UI-Press, 1997)
- Heilbroner, Robert L. *Terbentuknya Masyarakat Ekonomi* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982)
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996)
- al-Kurdi, Ahmad al-Hajji *Buhuts wa Fatawa Fiqhiyyah Mu'ashirah* (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1999)
- Kung, Hans, *Etika Ekonomi dan Politik Global* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002)
- Marlow, Louise *Masyarakat Egaliter* (Bandung: Penerbit Mizan, 1999)
- Al-Mawardi, *Qawanin al-Wizawah wa Siyasa al-Mulk*, (Mesir; Al-Khaniji, 1979)
- ....., *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, (Beirut: dar al-Fikr, t.t.)
- Nubhan, Muhammad Faruq, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami* (Beirut; Dar al-Qalam, 1981)
- Rahardjo, Dawam, dkk., *Etika Ekonomi Politik* (Surabaya: Risalah Gusti, 1997)
- Radjaguguk, Erman, "Perlunya Reformasi UUPA", *Media Transparasi*, Edisi 2 November 1998
- Tibi, Bassam, *Islam and Cultural Accommodation of Sosial Change* (Oxford: Oxford University Press, 1990)
- Turner, Bryan S., *Sosiologi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994)
- Shadr, Sayyid Baqir *Iqtishaduna* (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1979)
- al-Suyuthi, Jalal al-Din, *al-Asybah wa al-Nazdair* (Beirut; Dar al-Fikr, tt.)
- Taqy al-Din Abi Bakr, *Kifayah al-Akhyar fi Hill Ghayah al-Ikhtishar*, (Singapura: Penerbit Sulaiman Mar'i, t.t.)

---

**M. Ishom El-Saha**, Staf Pengajar di Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam, IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten, sedang mengambil Program Doktorat di UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Aktif dalam Kepengurusan PP LDNU dan Pesantren Miftahul Huda Cengkareng