

DIMENSI SOSIO-EKONOMI

TEKS MIR'ĀT AL ṬULLĀB

Dr. Budi Sudrajat, M.A.



FTK Banten Press
mencerahkan kehidupan

DIMENSI SOSIO-EKONOMI
TEKS MIR'AT AL ṬULLĀB

Budi Sudrajat

Katalog Dalam Terbitan Perpustakaan Nasional

Dimensi Sosio-Ekonomi Teks Mir'at al-Tullab / Budi Sudrajat. --
Serang : FTK Banten Press

Cet. Pertama, Februari 2014

Cet. Kedua, Desember 2018

314 hlm. ; 18 x 25 cm.

Desain cover dan lay out: Haryana Cerah

ISBN 978-602-70025-0-0

1. Islam dan Ekonomi I. Judul.

297.63

Diterbitkan oleh:

Lembaga Penerbitan
Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
Jl. Jenderal Sudirman No. 30 Serang 42118 Banten

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
Dilarang meng-copy, memperbanyak dan atau mengedarkan sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin penerbit.

KATA PENGANTAR

Buku ini berasal dari disertasi yang penulis pertahankan pada awal April 2013 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Karena sifatnya yang lebih ringkas, maka edisi lengkapnya dapat dirujuk pada disertasi tersebut.

Buku ini terwujud berkat bantuan dari berbagai pihak. Pertama terima kasih dan *ta'zīm* penulis kepada Prof. Sukron Kamil dan Prof. Rodoni yang telah bersedia menjadi promotor dan ko-promotor sekaligus memberikan arahan, pemikiran, pandangan, dan masukan yang sangat berharga. Tanpa ketelatenan mereka sepertinya karya ini sulit terwujud.

Penulis juga berterima kasih kepada Prof. Mohamad Ali, mantan Dirjen Pendidikan Islam, Prof. Machasin, mantan Direktur Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI yang telah memberikan kesempatan studi S-3 melalui Program Beasiswa Studi. Selanjutnya terima kasih kepada Prof. Dede Rosyada, Direktur Perguruan Tinggi Islam, yang memberikan peluang melakukan riset di *Australian National University* (ANU) Canberra melalui Program Refreshment Dosen PTAI tahun 2011. Kesempatan itu memungkinkan penulis menelusuri referensi yang sangat melimpah, mendiskusikan dan mengkonsultasikan draft buku ini dengan beberapa pihak. Terimakasih kepada Prof. Greg Fealy, Dr. Stephen Milnes dan Dr. Emely dari ANU Canberra.

Penulis juga berterima kasih kepada Prof. Azyumardi Azra, Prof. Tahir Azhari dan Prof. Uswatun Hasanah yang telah memberikan masukan bagi penyempurnaan karya ini. Terima kasih penulis juga kepada segenap pihak yang telah memungkinkan penyelesaian karya ini.

Orang tua, istri dan anak-anak penulis yang selalu mendukung sepenuh hati perjuangan penulis, terima kasih atas segala pengertiannya.

Akhirnya, terima kasih kepada segenap pihak yang telah memungkinkan penyelesaian disertasi ini. Segala kekeliruan dan kekurangan dari disertasi ini pada akhirnya merupakan tanggung jawab penulis pribadi.

Budi Sudrajat

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v
Transliterasi	ix
PENDAHULUAN	1
GAGASAN SOSIO-EKONOMI DALAM TEKS KEAGAMAAN ISLAM	17
Kategori Sosio-Ekonomi dalam Teks Keagamaan Islam	17
Penelusuran Geneologi Gagasan Ekonomi Islam	29
TEKS MIR'ĀT AL ṬULLĀB	47
Biografi 'Abd Al Rauf Al Sinkili	47
Susunan Teks <i>Mir'āt Al Ṭullāb</i>	50
Inventarisasi dan Deskripsi <i>Mir'āt Al Ṭullāb</i>	52
Latar Belakang Penyusunan <i>Mir'āt Al Ṭullāb</i>	58
KONTEKS HISTORIS MIR'ĀT AL ṬULLĀB: SEJARAH, HUKUM, EKONOMI, DAN WACANA KEAGAMAAN	67
Sketsa Sejarah Kesultanan Aceh	67
Realitas Hukum Kesultanan Aceh Abad ke-17 M	77
Potret Ekonomi Kesultanan Aceh Abad ke-17 M	86
Dinamika Wacana Keagamaan di Aceh Abad ke-17 M	98
DIMENSI SOSIO-EKONOMI DALAM MIR'ĀT AL ṬULLĀB	111
<i>Setting</i> Sosio-Ekonomi Mir'āt al Ṭullāb	111
Wacana Ekonomi dalam <i>Mir'āt Al Ṭullāb</i>	121
<i>Sektor Ekonomi</i>	123
<i>Aneka Komoditas Ekonomi</i>	138
<i>Organisasi Perekonomian</i>	154
MATERI HUKUM EKONOMI ISLAM DALAM MIR'ĀT AL ṬULLĀB	167
Hukum Ekonomi Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah	167
Relasi Ekonomi dan Hukum: Kasus Ekonomi Islam	176
Materi Hukum Ekonomi Islam dalam <i>Mir'āt Al Ṭullāb</i>	191

Akad Kepemilikan	191
<i>Baḥṡ Maṡlab Al-Bai' (Jual-Beli)</i>	191
<i>Baḥṡ Maṡlab Al-Manhi Al-Rasul (Jual Beli</i> <i>Terlarang)</i>	196
<i>Tawliyah, Ishrāk, Murābahah, dan Muḥāṡah</i>	200
<i>Bai' al-Arḍ wa al-Ashjār (Jual beli Tanah dan</i> <i>Pepohonan)</i>	203
<i>Baḥṡ Maṡlab Bai' al Thamr wa al Zar' (Jual beli</i> <i>Buah-buahan dan Tanaman)</i>	205
<i>Bai' Salām (Jual Beli Salam)</i>	206
<i>Baht Maṡlab Iqrād (Pinjaman Kebajikan)</i>	208
<i>Baḥṡ Maṡlab al 'Ariyah (Bab Pinjam-Meminjam)</i>	210
<i>Baḥṡ Maṡlab al-Ijārah (Sewa-Menyewa)</i>	211
<i>Baḥṡ Maṡlab Ihyā al-Mawāt (Pengelolaan Tanah</i> <i>Non-Produktif)</i>	214
<i>Baḥṡ Maṡlab al-Waqf (Bab Wakaf)</i>	215
<i>Baḥṡ Maṡlab Hibah (Pemberian Sukarela)</i>	216
<i>Baḥṡ Maṡlab Luḡaṡah (Barang Temuan)</i>	219
<i>Baḥṡ Maṡlab Laqīṡ (Temuan berupa Manusia Terlantar)</i>	220
<i>Baḥṡ Maṡlab Qism al Zakāt (Distribusi Zakat)</i>	221
<i>Baḥṡ Maṡlab Shuf'ah (Bab Hak Prioritas)</i>	224
<i>Baḥṡ Maṡlab Ghaṡb (Bab Perampasan Hak Milik)</i>	225
Akad Pelepasan Hak	225
<i>Baḥṡ Maṡlab Ikhtilāf al-Muta'āqidain</i> <i>(Perselisihan Para Pihak)</i>	225
<i>Baḥṡ Maṡlab al-Sulḡ (Perdamaian/Penyelesaian</i> <i>Sengketa)</i>	228
Akad Pemberian Izin	230
<i>Baḥṡ Maṡlab Wakālah (Bab Perwakilan)</i>	230
<i>Baḥṡ Maṡlab Ji'ālah (Bab Ju'alah)</i>	232
Akad Pembatasan	233
<i>Baḥṡ Maṡlab Muflis (Kepailitan)</i>	233
<i>Baḥṡ Maṡlab al-Ḥajr (Pengampuan/Perwalian)</i>	235
<i>Baḥṡ Maṡlab Walāyah as-ṡagīr (Perwalian Harta</i> <i>Anak-Anak)</i>	238
<i>Baḥṡ Maṡlab Mu'āmalah al-Raqīq (Tindakan Niaga</i> <i>Budak)</i>	240
Akad Kepercayaan	241
<i>Baḥṡ Maṡlab Ḥawālah (Bab Pengalihan Piutang)</i>	241

<i>Baḥṡ Maṡṡab al-Ḍamān (Bab Penjaminan)</i>	242
<i>Baḥṡ Maṡṡab al-Raḥn (Gadai)</i>	243
Akad Kerjasama	244
<i>Baḥṡ Maṡṡab Shirkah (Bab Perkongsian)</i>	244
<i>Baḥṡ Maṡṡab QirāḌ (Kerjasama Modal dan Usaha)</i>	246
<i>Baḥṡ Maṡṡab al-Musāqah (Penggarapan Lahan/ Tanaman)</i>	248
Akad Titipan/Simpanan	249
<i>Baḥṡ Maṡṡab Wadī'ah (Barang Titipan)</i>	249
Ketentuan Terkait Akad	251
<i>Baḥṡ Maṡṡab Al-Ribā (Pembahasan Riba)</i>	251
<i>Baḥṡ Maṡṡab Khiyār (Opsī dalam Akad)</i>	254
Obyek Akad Sebelum dan Setelah Serah Terima	256
MIR'ĀT AL ṢULLĀB: INTENSIFIKASI, VERNAKULARISASI, DAN ADAPTASI GAGASAN KEISLAMAN DI NUSANTARA	259
Literatur Keislaman dan Intensifikasi Islam Nusantara	259
Vernakularisasi Bahasa Hukum Ekonomi Islam: Kasus Mir'āt Al Ṣullāb	269
Menimbang Adaptabilitas Gagasan Ekonomi Islam	275
KESIMPULAN	281
DAFTAR PUSTAKA	283
LAMPIRAN	299
GLOSARIUM	303
INDEKS	305
RIWAYAT HIDUP	313

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = هـ
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

PENDAHULUAN

Penyebaran Islam ke kawasan Nusantara merepresentasikan salah satu pergeseran budaya terpenting dalam sejarah dunia.¹ Pergeseran tersebut terjadi karena Islam berhasil mentransformasikan berbagai segi kehidupan masyarakat Nusantara. Perubahan identitas keagamaan secara besar-besaran dimana mayoritas masyarakat Nusantara kemudian menganut Islam berlangsung secara damai. Konversi ini kemudian menumbuhkan suatu komunitas yang disebut Abdullah dengan mengutip Berger ‘komunitas kognitif’² yang menerima pengaruh Islam dalam sendi-sendi kehidupan mereka. Keberhasilan ini selanjutnya membawa Islam sukses mentransformasikan struktur serta pola perilaku masyarakat secara mendalam, sehingga tumbuh entitas Muslim baik secara sosial, ekonomi, budaya, bahkan entitas politik Muslim berbentuk kerajaan maupun kesultanan Muslim.³

Di antara agen penting konsolidasi Islam di kawasan Nusantara pada periode awal hingga kurun abad ke-18 M di luar jaringan sufi, jaringan peziarah, dan jaringan niaga adalah jaringan literatur (*literary networks*).⁴ Jaringan literatur ini sanggup menghubungkan masyarakat Muslim secara lintas geografi dan budaya. Lebih dari itu, jaringan ini juga mampu memunculkan teks-teks turunan dari teks-teks sumber yang penting bagi pembentukan identitas global dan lokal Islam

¹Ronit Ricci, *Islam Translated: Literatur, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago: Chicago University Press, 2011), 1.

²Agama menjadi dasar penalaran manusia dalam kehidupannya. Dari titik ini agama kemudian mempengaruhi struktur sosial dan perilaku masyarakat. Lihat Taufik Abdullah, “Agama Sebagai Kekuatan Sosial” dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 40.

³ Tiga elemen yakni: Islamisasi, entitas politik, dan dinamika ekonomi sebagai hasil pengaruh penyebaran Islam inilah yang menjadi karakter utama dalam proses sejarah pembentukan politik dan budaya Nusantara terutama pada kurun abad ke-17 dan 18 M. Lihat studi terkini Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah* (Bandung: Mizan, 2012), 21.

⁴Jaringan literatur dimaksud adalah proses penulisan, penyusunan, penerjemahan, penyaduran, pembacaan, pembelajaran, perujukan, dan penyebaran teks tertulis bersifat keagamaan maupun non-keagamaan dalam bahasa maupun tulisan Nusantara yang melibatkan kompleksitas masyarakat Nusantara dari ulama, pedagang, guru, penulis, penyalin, guru, penguasa, dan sebagainya yang berhubungan dengan teks. Lihat: Ronit Ricci, *Islam Translated*, 1.

Nusantara.⁵ Dalam konteks penguatan pengaruh Islam, maka teks-teks keagamaan Islam Nusantara⁶ dengan berbagai *genre* dan tema kajiannya berperan besar menajamkan jejak Islam di tengah masyarakat sehingga patut mendapatkan perhatian para pengkaji Islam.

Sejalan dengan signifikansi teks keagamaan Islam di atas, kajian ini membahas manuskrip fikih berbahasa Melayu tulisan ulama Nusantara abad ke-17, Shaikh ‘Abd al-Rauf Al Sinkili, berjudul *Mir’āt Al-Tullāb fī Tashīl Ma’rifati Ahkām Al-Shar’iyyah li Al-Malik Al-Wahhāb*⁷, selanjutnya ditulis MT. Sasaran pokok pembahasannya

⁵Ronit Ricci, *Islam Translated*, 2.

⁶ Dalam hal ini penulis sepakat dengan definisi Oman Fathurahman yang mengatakan bahwa teks keagamaan Islam Nusantara mencakup teks yang ditulis oleh penulis Nusantara dengan bahasa Arab maupun lokal tentang berbagai tema keislaman atau teks yang ditulis oleh penulis non-Nusantara terkait soal-soal keislaman Nusantara. Lihat Oman Fathurahman, *Filologi dan Islam Nusantara* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, 2010), 112.

⁷Judul di atas diartikan penulisnya dengan ‘*Cermin Segala Mereka yang Menuntut Ilmu Fikih Pada Memudahkan Mengenal Segala Hukum Shara’ Allah*’. Naskah ini ditulis dalam bahasa Melayu oleh ‘AbdAl Rauf Al Sinkili atas perintah Sultanah Safiat Al Din Riayat Syah (1641-1675). Semula ia berkeberatan memenuhi permintaan ini karena keterbatasan kemampuannya dalam bahasa Melayu. Tetapi atas bantuan dua orang dekatnya yang mahir bahasa Melayu karya ini berhasil ia tulis. Sumber utama karya ini adalah kitab *Fatḥ Al-Wahhāb bi Sharḥ Manhaj Al-Tullāb* karya Zakariyya Al Anṣari; *Fatḥ Al-Jawādān Tuḥfah Al-Muḥtāj* karya IbnAl Hajar Al Haithami; *Niḥāyah Al-Muḥtāj* karya Shams Al Din Al Ramli, *Tafsīr Al-Bayḍāwī* karya Ibn‘Umar Al Bayḍāwī; dan *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* karya Al Nawāwī. Empat karya fikih yang menjadi referensi naskah ini memang merupakan rangkaian (geneologi) karya para ulama madzhab Syafi’i sebagai afiliasi ‘AbdAl Rauf Al Sinkili. Lihat: M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993), 21; Lihat juga: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 201. Lihat juga: Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), 127. Ia bahkan menyebutkan bahwa karya ini merupakan pionir dalam bidang fikih yang tidak sekadar membahas masalah ibadah, tetapi juga mengkaji masalah yang masuk dalam ‘konteks politik, ekonomi, dan sosial’. Naskah ini termasuk naskah yang jumlahnya terbilang banyak. Hal ini biasa terjadi pada naskah berbahasa Melayu yang dianggap bahasa profan sehingga sistem penyalinannya bersifat terbuka dalam arti siapa pun yang merasa berkemampuan dapat menyalinnya untuk kebutuhan tertentu. Lihat: Amir Sutaarga, *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Museum Pusat* (Jakarta: Depdikbud, 1972); Teuku Iskandar, *Catalogue of Malay, Minang, and South Sumatran Manuscripts in the Netherlands*, 2 Vols (Leiden: Documentatiebureau Islam-Cristendom, 1999); Oman Fathurahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah*

adalah mengenai tema-tema dalam MT yang relevan dengan atau beraspek ekonomi.⁸ Unit analisisnya mengenai aspek sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam dalam teks MT bab niaga (*kitāb al-buyūʿ*). Pilihan terhadap kedua unit tersebut berdasarkan asumsi di antaranya menurut Azra yang menyebut MT sebagai karya pionir berbahasa Melayu di bidang fikih muʿāmalah yang isinya mencakup soal ekonomi, sosial, politik, dan keagamaan kaum Muslim Nusantara.⁹ Hingga kini belum terdapat verifikasi mendalam terhadap asumsi tersebut.

Alasan lain bagi penelitian ini terkait dengan posisi naskah keagamaan Islam dalam kajian sejarah kawasan Nusantara. *Pertama*, hingga saat ini naskah klasik keagamaan Islam masih merupakan tambang emas bagi penelitian. Ribuan naskah keagamaan Islam yang tersimpan di berbagai perpustakaan maupun yang dimiliki oleh perorangan belum banyak diteliti. Padahal dilihat dari segi kekayaan isi dan kemanfaatan, khazanah tersebut bernilai strategis bagi kehidupan masyarakat saat ini.¹⁰ *Kedua*, dalam konteks kajian keislaman Nusantara, naskah-naskah keagamaan Islam merupakan sumber penting dalam mengungkap dinamika dan dialektika Islam di tengah masyarakat, khususnya di masa paling awal kehadiran Islam dan pada masa perkembangannya hingga melembaga secara mapan. Di antara pendapat yang menegaskan pentingnya naskah keagamaan dalam kajian keislaman Nusantara antara lain dikemukakan oleh Azra yang mengatakan bahwa naskah-naskah keagamaan merupakan proyeksi realitas dan perkembangan periode kemunculannya dan sebagai referensi penting dalam rangka rekonstruksi sejarah sosial

Ali Hasjmy Acch (Jakarta: C-DATS; PPIM; Manassa, 2007). Menurut Voorhoeve teks ini merupakan kelanjutan dari teks *Ṣirāt al-Mustaqīm* karya al-Rāniri yang baru menyelesaikan bahasan rubuʿ ibadah dan belum membahas rubuʿ muʿāmalah, munākahah, dan jināyah. Lihat: E.P. Wieringa, *Catalog of Malay and Minangkabau Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collection in the Netherlands*, Vol I (Leiden: Leiden Univ. Press, 1998), 28.

⁸ Kebijakan dan institusi yang berlaku dalam proses ekonomi mencakup tiga hal yakni: tradisi administrasi, tradisi moral, dan tradisi interaksi sosial. Penulis mencoba mengidentifikasi ketiga hal tersebut dalam teks MT. Lihat: S. Todd Lowry, “Ancient and Medieval Economics” dalam: Warren J. Samuel, dkk, *A Companion to the History of Economic Thought* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003), 16.

⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 201.

¹⁰ Tentang relevansi isi dan manfaat naskah lama saat ini lihat: Siti Chamamah Soeratro, “Naskah Lama dan Relevansinya Dengan Masa Kini” dalam: Karsono H. Saputra (ed), *Tradisi Tulis Nusantara*, 7-31.

masyarakat Nusantara; pengabaian terhadap sumber ini dalam kajian sejarah keislaman kawasan tersebut merupakan suatu kekeliruan metodologis-substantif.¹¹ Pandangan serupa dikatakan oleh Naquib Al Attas yang menyatakan bahwa lanskap kebudayaan Asia Tenggara modern merupakan hasil sejarah panjang pergumulan Islam dengan masyarakat Nusantara sehingga pemahaman terhadapnya akan gagal jika mengabaikan struktur pokok pembentuknya yakni tradisi rasionalitas dan intelektualitas yang tercerminkan dalam berbagai risalah (baca: naskah) yang ditulis bagi kepentingan umum.¹² *Ketiga*, kajian terhadap naskah keagamaan dapat dikatakan minim. Berdasarkan data Perpustakaan Nasional baru sekitar 5 % dari jumlah naskah yang ada yang telah diteliti.¹³ Ini baru penelitian terhadap naskah koleksi PNRI dan belum lagi dibicarakan naskah yang berada di tangan masyarakat. Karena itu, bidang kajian ini penting terus dilakukan dalam upaya melestarikan warisan intelektual bangsa. Dalam konteks tersebut penelitian ini merupakan ikhtiar untuk turut serta dalam melestarikan salah satu khazanah budaya bangsa.

Unit analisis kajian ini adalah aspek sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam dalam MT. Hipotesisnya sekalipun teks ini bukan karya sejarah, tetapi ia merekam konfigurasi sosio-ekonomi dan hukum bidang ekonomi pengaruh Islam yang terjadi pada masanya. Karya ini merupakan dokumen yang mencatat dinamika sosial-budaya Nusantara, terutama Aceh pada paruh kedua abad ke-17, yang disebut periode awal modern atau pra-modern. Dengan kata lain, terdapat realitas sosio-ekonomi dan hukum yang dapat diungkapkan melalui teks ini.¹⁴ Pengungkapan serta penafsiran terhadap realitas sosio-

¹¹Azyumardi Azra, “*Naskah dan Rekonstruksi Sejarah Sosial-Intelektual Nusantara*”, Keynote Speech dalam Simposium Internasional Pernaskahan Nusantara VIII dan Munas Manassa III di Wisma Syahida UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 26-28 Juli 2004.

¹²Muhammad Naquib Al Attas, *Islam dan Sejarah Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1995).

¹³Keterangan Bapak H. Sanwani terhadap peserta Diklat Penelitian Naskah Klasik Keagamaan tahun 2007. Data naskah Nusantara yang telah diteliti terdapat dalam Edi S. Ekadjati, *Direktori Edisi Naskah Nusantara* (Jakarta: Manassa, 1999).

¹⁴Dalam konteks ini penulis meminjam asumsi teoretik Haim Gerber bahwa teks hukum yang memuat pemikiran seseorang merupakan bagian dari peradaban sehingga layak dikatakan sebagai budaya yang tidak mungkin begitu saja terlepas dari lingkungan kehidupan yang melingkupinya. Karena itu ia niscaya berhubungan dengan realitas kehidupan zamannya yang di antaranya adalah realitas ekonomi. Pola teks MT yang disusun dalam bentuk ‘Tanya-Jawab’ adalah semacam dokumen

ekonomi dan hukum itulah yang merupakan focus karya ini.

Kajian ini menerapkan pendekatan sejarah sosial-intelektual terhadap sebuah teks fikih yang diasumsikan merupakan representasi tekstual dari realitas sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam pada masyarakat di masa dan tempat tertentu. Karena itu analisisnya diawali pengungkapan konteks sosio-ekonomi sekitar teks lalu berlanjut kepada kandungan teks yang berelevansi dengan masalah-masalah perekonomian. Jadi, kajian ini dapat dikatakan semacam studi sejarah sosial intelektual Islam berbasis teks fikih (baca: hukum). Perpaduan ini, menurut Hurvitz, terjadi berdasarkan perkembangan relasional antarkeduanya. Relasi pertama adalah pernyataan bahwa sejarah membentuk sekaligus mempengaruhi hukum. Relasi kedua adalah kecenderungan kajian hukum dalam konteks sejarah. Relasi ketiga (yang disebutnya relatif baru) adalah kajian mengenai sejarah dalam karya non-sejarah termasuk di dalamnya karya hukum (*the way in which events have been documented in legal texts*). Posisi kajian ini berhubungan dengan relasi ketiga yang menegaskan bahwa dalam konteks karya mengenai hukum Islam (baca: fikih), muatan kesejarahan dapat dilacak pada karya *Sīrah Nabawiyyah*, tentang hukum administrasi, dan hukum publik.¹⁵ MT, hemat penulis, adalah bagian dari hukum publik mengingat posisinya sebagai pedoman teknis para hakim agama di masanya serta bahan didaktis fikih pada lembaga pendidikan agama masa itu, terlepas apakah dijadikan dasar penetapan hukum atau sebatas wacana.

Pengungkapan kandungan dan konteks historis tersebut begitu penting mengingat latar belakang penyusunan naskah ini adalah atas permintaan Sultanah Safiat al-Din (1641-1675), penguasa pertama perempuan di Kesultanan Aceh Darussalam. MT menyebutkan alasan permintaan itu karena Sultanah sangat antusias terhadap masalah keagamaan dan menghendaki adanya pedoman hukum bagi para hakim agama (*qāḍī*) di wilayah Aceh yang bersumber dari ajaran Islam namun

praktis mengenai keserahan masyarakat saat itu. Lihat: Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600-1840* (Leiden: E.J. Brill, 1999), 4.

¹⁵Tulisan yang dapat disebut rintisan studi model ini adalah artikel terkenal Robert Cover, “*Nomos and Narratives*”. Konsep ‘*nomos*’ menunjukkan interkoneksi karya hukum dengan pandangan lebih luas dalam berbagai ekspresi termasuk dalam narasi tentang masa silam (sejarah- -pen). Lihat: Nimrod Hurvitz, “*Law and Historiography: Legal Typology of Land and the Arab Conquest*” dalam: Peri Bearman, dkk (Ed), *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari’a A Volume in Honor of Frank E. Vogel* (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2008), 372-374.

ditulis dengan bahasa setempat (Melayu).¹⁶ Kedua alasan itu niscaya didasari kebutuhan nyata yang berkembang saat itu sehingga mendorongnya untuk mengajukan permintaan kepada al Sinkili yang sejak tahun 1660 menjadi Shaikh al Islām menggantikan Saif al Rijāl untuk menyusun naskah MT. Pengaruh MT ternyata tidak sebatas di Aceh namun juga meluas di kawasan Asia Tenggara. M.B.Hooker menyatakan bahwa *Luwuran*, kitab hukum Islam kawasan Mindanao Filipina sejak abad ke-19, banyak merujuk kepada MT.¹⁷ Arti penting naskah ini juga dibuktikan dengan publikasi sebagian isinya pada tahun 1844 oleh A. Meursinge dalam *Handboek van't Mohammedaansche recht* sebagai bahan didaktis para calon pegawai kolonial Belanda yang akan ditugaskan di Indonesia.¹⁸ MT juga menjadi rujukan ulama Aceh abad ke-18, Shaikh Jalāluddīn al-Tarusani, dalam menyusun *Saffinah al-Hukkām fī Takhliṣ al-Khuṣām* yang juga berbahasa Melayu atas perintah Sultan Alauddin Johansyah (1735-1760).¹⁹

Kajian ini hendak melihat gagasan ekonomi Islam dalam produk intelektual Islam lokal yang selama ini terkesan diabaikan sehingga terkesan samasekali tidak terdapat gagasan tentang ekonomi Islam dalam khazanah lokal. Padahal, dari sisi kandungannya produk intelektual Islam Nusantara tidak semata membincang masalah

¹⁶ Al Sinkili, *Mir, āt al Tullāb*, MS. Leiden Cod.Or. 3255, 6. Sejak era Sultan Iskandar Muda Kesultanan Aceh telah menerapkan hukum Islam meskipun mungkin secara terbatas. Ia juga membentuk lembaga peradilan di pusat maupun di daerah yang keduanya ditangani oleh pejabat yang disebut kadi (resapan dari istilah qāḍī). Ada kemungkinan hingga periode Sultanah Safiat al Din lembaga peradilan itu belum memiliki pedoman hukum baku bagi para kadi untuk memutuskan perkara yang diajukan kepada mereka sehingga muncul perintah penyusunan naskah MT. Lihat: Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate Aceh* (Disertasi di the Australian National University, 1984), 152-194.

¹⁷M.B. Hooker, *Islamic Law in South-East Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984), 20.

¹⁸Judulnya dalam bahasa Arab adalah *Kitāb Mukhtaṣar Sharī'a Islām*, yang edisi teks Jawanya berjumlah 404 halaman. Lihat: E.P. Wieringa, *Catalog of Malay and Minangkabau*, 28; Liau Yock Fang, *Sejarah Kesusatraan Melayu Klasik*, Jilid 1 (Jakarta: Erlangga, 1997), 65.

¹⁹Naskah ini telah dialihaksarakan oleh Al Yasa Abubakar, dkk dan dipublikasikan Pusat Penerbitan dan Penerjemahan IAIN Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2001. Lihat: Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam Suatu Studi Perbandingan dalam Kalangan Ahlus Sunnah dan Negara-negara Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 3-4; Lihat juga: Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Shari'ah Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), 36.

keagamaan, namun membahas juga masalah sosial-budaya termasuk masalah ekonomi di dalamnya. Kelebihan karya intelektual Islam lokal dibandingkan dengan karya intelektual Islam luar juga terletak pada kemampuannya mengakomodir realitas empiris lokal yang berkembang sehingga pembahasannya lebih mengena sekaligus membumi. Karena itu, khazanah lokal Nusantara penting dipertimbangkan dalam pembahasan gagasan ekonomi Islam yang kembali menguat belakangan ini.

Berdasarkan asumsi teoretik, kemungkinan pembahasan, dan beberapa agenda kajian di atas, maka kajian ini membatasi diri pada pembahasan dimensi sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam dalam sebuah teks lokal Nusantara, yakni teks MT. Fokus aspek pertama untuk melihat praktek empiris ekonomi masyarakat Nusantara, khususnya Aceh, pada akhir abad ke-17 M pada saat kuatnya pengaruh Islam, termasuk terhadap bidang ekonomi.²⁰ Fokus kedua bermaksud melihat adaptasi ajaran fikih *mu'āmalah māliyah* dengan kehidupan ekonomi masyarakat periode tersebut. Bagaimana kemungkinan pola relasi-interaksi yang terbangun antara elemen asing (baca: Islam) dengan elemen tempatan (lokal) yang lebih dahulu berkembang serta menjadi bagian hidup masyarakat. Tidak semua teks MT yang tersedia menjadi obyek kajian. Kajian ini hanya membahas naskah koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI).²¹

Sebagaimana dikemukakan oleh Anthony Reid, periode abad 16-17 M dapat disebut sebagai periode awal masa modern ketika kapitalisme komersial semakin mengkristal di kawasan Eropa.

²⁰Meskipun tidak sepesat perkembangan ekonomi pada periode sebelumnya hingga paruh pertama abad ke-17 M, namun kemajuan ekonomi Nusantara pada paruh kedua abad ini masih bertahan. Dominasi Eropa belum berlangsung efektif kecuali pada beberapa kawasan. Lihat Anthony Reid, 'An Age of Commerce in Southeast Asia History' dalam *Modern Asian Studies* (Vol. 24, No. I, 1990), 1-30.

²¹Berdasarkan studi Peunoh Daly terdapat sembilan naskah MT koleksi Perpustakaan Nasional RI berupa lima naskah (ML 445, ML 289, ML 399, ML 473, dan ML 811/A 234), satu berbentuk buku, dan tiga mikrofilm dari naskah yang tersimpan di Leiden (Cod.Or. 1633, Cod.Or. 5834, dan Cod.Or. 7651). Daly tidak mencantumkan Cod.Or. 3255. Lihat: Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam...* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), h. 44. Dalam hal ini penulis hanya membahas naskah Cod. Or. 3255 karena dibandingkan dengan naskah lain naskah ini lebih lengkap isisnya, terdapat glos pada tepi kiri-kanan sebagai penjelasan maupun koreksian terhadap bagian tulisan yang membutuhkan penjelasan maupun koreksi, tingkat keterbacaan yang baik, dan kondisi naskah yang utuh. Naskah lainnya penulis jadikan rujukan untuk memperjelas bagian yang tidak jelas pada naskah yang dikaji.

Menurutnya ekonomi kawasan Nusantara, termasuk Aceh, pada waktu itu mulai terintegrasi dengan jaringan niaga global jalur Laut Merah di belahan Barat hingga Kanton di belahan Timur.²² Dengan demikian terjadi interaksi intens di bidang ekonomi antara kawasan Nusantara dengan berbagai kawasan dunia. Yang perlu dicatat bahwa dalam proses ini sebagian besar para pelakunya adalah saudagar Muslim yang berasal dari India, Persia, Arab, dan sedikit Cina. Menurut Reid, hal ini kemudian melahirkan tuntutan dari mereka agar peraturan yang diterapkan dalam perniagaan diambil dari ajaran Islam. Bahkan bukan sebatas soal perniagaan yang dikehendaki diatur ajaran Islam, tetapi semua aspek kehidupan. Atas desakan ini maka para penguasa kemudian memasukkan ‘simbol-simbol dan tuntutan legal’ ke dalam struktur kekuasaan yang sedang mereka bangun.²³

Kemungkinan adanya gagasan dalam naskah yang berelevansi atau setidaknya dalam konteks ekonomi menjadi cukup kuat. Azra dalam disertasinya tentang jaringan ulama Nusantara abad ke-17 dan 18 membahasakan kemungkinan yang penulis katakan di atas dengan ungkapan “*Mir’at Al Ṭullāb memuat tentang aspek muamalat dari fikih, termasuk kehidupan politik, sosial, ekonomi, dan keagamaan kaum Muslim*”.²⁴ Namun sejauh ini belum ada upaya untuk membuktikan secara lebih jauh melalui penelitian terhadap apa yang disampaikan itu. Menurut penulis, masalah ini perlu dikaji secara mendalam tidak saja untuk membuktikan dugaan di atas. Lebih dari itu, melalui “jendela MT” dapat juga dilihat proses adaptasi dan transformasi gagasan dalam fikih yang bernuansa serba Arab ke dalam

²² Anthony Reid, *Aceh Frontiers...*Lihat juga: Sushil Chaudhury dan Michel Morineau, *Merchants, Companies, and Trade: Europe and Asia in the Early Modern Era* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999), 5. Lihat juga: Sebastian R. Prange, “*Like Banners on the Sea: Muslim Trade Network and Islamization in Malabar and Maritime South-East Asia*” dalam: R. Michael Feener dan Terenjit Sevea (Ed), *Islamic Connexions: Muslim Societies in South and South-East Asia* (Singapore: ISEAS, 2009), 29. Proses ini menurut Denys Lombard menjadikan kota-kota pesisir yang mayoritas merupakan ibukota kerajaan Muslim Nusantara mempunyai tiga fungsi utama yakni: fungsi politik sebagai pusat pemerintahan, fungsi agama sebagai pusat pengembangan Islam, dan fungsi ekonomi sebagai jantung kegiatan perekonomian antarberbagai kawasan domestik maupun mancanegara. Lihat: Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia, 1999), 218.

²³ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), h. 241-246.

²⁴ Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 201

konteks keindonesiaan.

Melalui kajian ini akan nampak adanya transformasi baik pada segi kandungan maupun metodologi hukum yang termuat dalam teks klasik ketika memasuki ruang dan waktu lokal Nusantara. Proses dialektika antara “*great tradition*” dengan “*local tradition*” juga dengan sendirinya mengemuka karena sejauh yang penulis baca naskah MT membahas berbagai persoalan dengan menggunakan ilustrasi-ilustrasi khas Nusantara. Agar gagasan konteks ekonomi dalam naskah MT menemukan relevansinya dengan perkembangan ekonomi Islam, maka bahasan mengenai berbagai persoalan menyangkut hukum ekonomi Islam akan dihadapkan (dikontekstualisasikan) pada cermin yang berpadanan dan berdekatakan secara sumber, konseptual, dan tematik yaitu fatwa Dewan Shari’ah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia yang sejauh ini menjadi rujukan penyusunan berbagai produk aturan menyangkut ekonomi Islam di Indonesia.

Studi mengenai sejarah hukum dan sejarah sosial-ekonomi Indonesia sangat berlimpah baik pada masa kolonial maupun pascakemerdekaan.²⁵ Beberapa dapat disebutkan antara lain J.C. van Leur, B. Schrieke, M.A.P. Meilink Roelofsz, J.S. Furnivall, John Villers dan J. Kathirithamby-Wells, Anthony Reid, Kenneth R. Hall, Rita R.D. Meglio, dan karya-karya lainnya. Karya-karya tersebut membahas kondisi sosio-ekonomi Nusantara secara umum maupun pada regional tertentu dari masa paling awal hingga masuknya pengaruh kolonial. Namun bagian mengenai hukum ekonomi Islam minim perhatian. Bahkan van Leur tegas menolak pengaruh hukum Islam dalam kegiatan perekonomian. Katanya: “...*Nor did Islam bring economic development. The trade and transportation for me remained the same as they had been traditionally. It is imposible to indicate any economic or any form in commercial law that may have come to Indonesia with Islam as a new and more highly developed phenomenon*”.²⁶ Roelofsz mengakui eksistensi pedagang Muslim dalam niaga Nusantara namun pedagang Eropalah yang berjasa memajukannya.²⁷ J.S. Funivall, B. Schrieke, Anthony Reid, Rita R.D.

²⁵ J. Otto, dkk, “*Indonesia Law and Administration as Reflected in 150 years of Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*”, 150 Volumes of *Bijdragen: A Backward Glimpse and A Forward Glimpse*, No. 4, 1994, 728-754.

²⁶ J.C. van Leur, “*On Early Asian Trade*” dalam van Leur, *Indonesian Trade and Society* (Nijhoff: The Hague, 1955), 116.

²⁷ M.A.P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesia Archipelago between 1500 and about 1630* (Nijhoff: The Hague, 1969), 6-7.

Meglio, dan Kenneth R. Hall secara umum menegaskan bahwa perkembangan niaga Nusantara pada periode awal hingga pra-modern merupakan hasil kolaborasi banyak pihak baik masyarakat lokal maupun pihak luar apakah Arab, Cina, maupun Eropa. Adapun karya khusus mengenai fenomena sosial-budaya, ekonomi, keagamaan, dan hukum Kesultanan Aceh periode abad ke-17 berdasarkan manuskrip (sebagai sumber internal) dan data sejarah lain (sumber eksternal) antara lain adalah Denys Lombard *Le Sultanat d'Atjeh au Temps d'Iskandar Muda 1607-1636* (1967) dan disertasi Takeshi Ito *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate of Aceh* (1984). Lombard memakai beberapa manuskrip seperti *Bustan al Salatin*, *Hikayat Aceh*, *Adat Aceh* dan sumber asing sebagai landasan studinya. Berikutnya Ito memakai manuskrip *Adat Aceh* dan sumber asing juga sebagai landasan studinya. Keduanya fokus membahas kondisi Aceh pada periode awal abad ke-17. Selanjutnya studi Amirul Hadi *Islam and State in Sumatra A Study of Seventeenth Century Aceh* (2004) membahas relasi Islam dan negara dalam kasus Aceh dan studi Sher Banu A.L. Khan *Rule behind the Silk Curtain the Sultanahs of Aceh 1641-1699* (2008) yang membahas Aceh periode kepemimpinan para sultanah memanfaatkan arsip *Daghregister* serta banyak studi lainnya.

Perbedaan studi ini dengan berbagai studi tersebut adalah perlakuan terhadap teks fikih sebagai catatan sejarah (historiografi) yang diasumsikan merekam sekaligus berinteraksi dengan kondisi sosial, politik, dan ekonomi yang melingkupinya. Kemudian pada sumber bahasannya yang bertumpu pada karya lokal Nusantara. Studi ini bertumpu pada sebuah manuskrip hukum sebagaimana disebut di atas untuk melihat konfigurasi sosio-ekonomi dan hukum ekonomi pada masyarakat Nusantara, tegasnya Aceh, pada periode akhir abad ke-17. Studi ini menerapkan model rekonstruksi melalui interpretasi terhadap teks dengan mengandalkan karya-karya sejarah yang juga membincang tempat dan periode itu, sehingga manuskrip ini dapat 'berbicara' tentang realitas sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam di masanya. Melalui satu manuskrip ini penulis mencoba menjelaskan aspek-aspek sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam masyarakat Nusantara, khususnya Aceh, pada periode awal modern ketika pengaruh Islam cukup kuat di satu sisi dan di sisi lain pengaruh Eropa mulai mendesak ke kawasan Nusantara. Penulis ingin memotret hubungan dan pengaruh Islam terhadap bidang sosio-ekonomi dan

hukum masyarakat Nusantara sehingga dapat diungkap, meminjam istilah Feener, ‘*the dynamics of Indonesian conversation on Islamic legal thought*’ dan ‘*Islam and local conception of Muslim society*’ yang ia sebutkan juga sebagai aspek intelektual penting sekaligus topik hangat diskursus masyarakat Muslim di berbagai kawasan saat ini.²⁸ Identifikasi terhadap *peresapan dan pengaruh Islam* inilah yang sedikit membedakan kajian ini dengan kajian Lombard dan Ito.

Perbincangan mengenai tema ini berdasarkan manuskrip keagamaan Nusantara bidang hukum Islam adalah *lacuna* yang diharapkan diisi oleh kajian ini. Hal ini penting untuk mengetahui bagaimana tema sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam dielaborasi oleh ulama lokal pada tempat dan waktu ketika kegiatan ekonomi, khususnya perdagangan, sedang berkembang pesat. Studi model ini diharapkan mampu memperlihatkan proses pelokalan (*localizing*) Islam di bidang hukum dalam konteks sosial-budaya Nusantara.²⁹ Dalam hal ini adalah bagaimana adaptasi dan translasi teks-teks sumber penulisan MT yang sangat bernuansa Arab agar selaras dengan kebutuhan lokal Nusantara (Aceh). Penulis memandang kajian proses lokalisasi Islam semacam ini membantu pemahaman keragaman corak keislaman masyarakat Nusantara yang dibentuk serta dipengaruhi proses responsi mereka terhadap berbagai ajaran Islam yang dikontekstualisasikan dengan lingkungan mereka. Hal ini juga semakin menegaskan pandangan beberapa ahli semisal O.W. Wolters³⁰ dan Victor Liberman³¹ bahwa masyarakat Nusantara tidak bersikap pasif

²⁸ Lihat: M. Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Departmen of Religious Affairs, 2003), 93; idem, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 105; R. Michael Feener, “Preface” dalam R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (Cambridge: CUP, 2007), xix.

²⁹ Menurut penulis proses pelokalan Islam dalam konteks sosial-budaya Nusantara tidak sebatas pada bidang hukum. Lebih dari itu proses tersebut terjadi juga pada bidang keagamaan lainnya seperti tasawuf, kalam, tafsir, bahasa, bahkan secara kelembagaan. Mengenai proses pelokalan teks keagamaan pada konteks masyarakat Pantai Utara Jawa abad 19 dan 20 dapat dilacak dalam kajian Saiful Umam tentang pelokal Islam melalui teks kitab Pegon karya Kyai Saleh Darat. Lihat: Saiful Umam, *Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries A Study of Pegon Islamic Text* (Disertasi belum diterbitkan pada University of Hawaii, 2011). Penulis berterima kasih atas kebaikan penulis disertasi ini yang memberikan copy lengkap karyanya tersebut.

³⁰ O.W. Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abd III-Abad VII* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), 14.

³¹ Victor Liberman, “*Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring*

dalam menerima dan berinteraksi dengan pengaruh eksternal, termasuk di bidang keagamaan. Proses lokalisasi Islam oleh Muslim Nusantara, menurut Feener, merupakan kontribusi penting dalam dunia Islam secara luas terutama, dalam istilah yang dipinjam dari Hodgson, pada proses “*naturalisasi Islam*”.³²

Melalui penelitian ini diharapkan diperoleh suatu gambaran pembahasan soal hukum ekonomi Islam yang pernah dikemukakan oleh ulama lokal. Substansi bahasanya boleh jadi sangat sederhana, namun semangat dan prinsipnya dalam memberikan solusi pragmatis dan fleksibel terhadap problem hukum berdasarkan konteks keindonesiaan tetap penting. Kajian ini juga diharapkan menjadi ‘cermin’ bagi proses formalisasi syariat yang diaspirasikan oleh sebagian Muslim Indonesia perihal kesediaan dan kemampuan generasi masa silam melakukan adopsi serta adaptasi kreatif di bidang hukum Islam dengan tetap menyertakan kepekaan terhadap khazanah hukum yang telah hidup serta berkembang di tengah masyarakat, termasuk denominasi di luar Islam.

Pembahasan mengenai dimensi sosio-ekonomi diharapkan memberikan deskripsi tentang percaturan perekonomian pada fase tertentu dan lokus tertentu masyarakat Muslim Nusantara sehingga tergambar bagaimana mereka terlibat dalam percaturan tersebut yang secara niscaya dipengaruhi oleh keyakinan yang dianutnya. Termasuk akan terlihat bagaimana perspsi mereka terhadap ekonomi dan perilaku yang terefleksikan di dalamnya.

Penelitian ini juga menginspirasi para perumus regulasi syariah di Indonesia untuk memanfaatkan khazanah lokal yang dari segi materi serta pembahasan lebih mengakar dan sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat dalam merumuskan produk hukum bagi ekonomi Islam di tanah air atau produk hukum lainnya. Kajian ini juga menambah khazanah keilmuan dalam konteks ekonomi Islam dan studi naskah klasik keagamaan yang saat ini mulai berkembang di lingkungan perguruan tinggi Islam.

Segi lain yang dapat dilihat dari kajian ini adalah tentang proses transformasi, modernisasi, legislasi, dan aktualisasi fikih di tengah arus kehidupan modern yang meniscayakan dialektika

Southeast Asia History”, c.1350-1830, *Modern Asian Studies*, 27, 3, 1993, 477.

³² R. Michael Feener, “*Southeast Asia Localisation of Islam and Participation Within a Global Umma, c. 1500-1800*” dalam “*Cambridge History of Islam online*”, 2011, 474.

mendalam sehingga ia tidak lagi dapat bertahan, baik secara substansif-epistemologis maupun metodologis dalam bajunya yang “*old fashioned*” tetapi telah menjelma, meminjam ungkapan Zarqa, menjadi “*Al-Fiqh fī Thaubihi Al-Jadīd*”.³³ Upaya ini menjadi strategis agar fikih beranjak dari paradigma lamanya yang cenderung formalistik dengan kacamata “hitam-putih” dalam memandang realitas, kepada paradigma baru yang inklusif-pluralistik dalam menghadapi realitas. Wawasan ini diharapkan pada waktunya, menurut Mahfudh, ‘mengoptimalkan, memaksimalkan, dan mengaktualkan potensi fikih sebagai tata nilai dan perilaku dalam kehidupan sosial yang terus berkembang sehingga fikih akan mewarnai berbagai dimensi kehidupan masyarakat luas’.³⁴

Penelitian ini berangkat dari asumsi teoretik sejarah sosial-intelektual yang menegaskan relasi dan interaksi pemikir beserta gagasan; ide; pengetahuan; dan pemikirannya (teks) dengan kondisi sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang melingkupinya. Dengan kata lain teks merupakan ‘produk sosio-budaya’ yang secara niscaya merekam sekaligus menjelaskan berbagai realitas yang mengitarinya tersebut. Karena itu suatu produk intelektual dapat dijadikan penjelasan historis (*historical explanation*) tentang masyarakat pada tempat dan periode tertentu.³⁵ Penulis memetakan secara tematik elaborasi MT dari *Baḥth Maṭlab Al Ba’i* (Pembahasan Bab Ba’i) sampai *Baḥth Maṭlab Qism Al Zakāt* (Pembahasan Bab Zakat) yang berhubungan dengan aspek sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam sebagai unit analisis kajian ini.³⁶ Terdapat empat tema pokok yakni: sektor ekonomi, komoditas niaga, pelaku ekonomi, organisasi ekonomi, dan akad-akad syariah. Sebagai basis interpretasi penulis

³³Muhammad Salim Al ‘Awwa, *Al-Fiqh Al Islāmī fī Ṭānīq Al-Tajdīd*. (‘Ammān: Al-Maktab Al-Islāmī, 1998), 18.

³⁴Lihat: MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2012), xxxi.

³⁵M. Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Departmen of Religious Affairs, 2003), 93. Lihat juga penjelasan para ekspanen sejarah intelektual mengenai kemungkinan teks (sebagai produk pemikiran) untuk menjelaskan realitas-realitas historis sehingga absah sebagai subyek penelitian historis dalam: Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah* (Bandung: Mizan, 2012), 7-8.

³⁶Materi pokok bahasan yang dimaksud adalah dimensi substansi pemikiran yang dikembangkan dalam naskah MT. Lihat: Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fikih: Paradigma Penelitian Fikih dan Fikih Penelitian*, Jilid 1 (Jakarta: Prenada Media, 2003), 200.

mengandalkan kajian-kajian sejarah yang membahas Nusantara, khususnya Aceh, pada periode paruh kedua abad ke-17.³⁷ Jadi kajian ini adalah interpretasi penulis dengan mengandalkan kajian-kajian di atas tentang kehidupan sosio-ekonomi masyarakat Aceh berdasarkan ‘indikasi-indikasi’ yang terekam dalam teks MT (bukan gambaran menurut MT sendiri).³⁸ Asumsi penulis, sekalipun teks MT bukan buku sejarah, tetapi dilihat dari kandungan dan konteksnya tidak terpisahkan dari realitas dan konfigurasi sosio-ekonomi masyarakat ketika ia ditulis. Pembahasan bagian kedua yang menyangkut hukum ekonomi Islam dilakukan dengan menguraikan ketentuan-ketentuan akad shari’ah dalam teks MT.³⁹ Ketentuan-ketentuan itu kemudian penulis letakkan di hadapan ‘cermin’ berupa fatwa Dewan Shari’ah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Penulis sengaja menghadapkan MT di hadapan keduanya karena kesamaan sumber rujukan, kedekatakan konseptual, dan fungsi keduanya sebagai pedoman bagi para hakim di lingkungan peradilan agama pada masanya masing-masing.⁴⁰ Dalam penghadapan dan dialog ini titik tekannya adalah komparasi konseptual antara dua teks yang tersebut sehingga akan terlihat segi persamaan dan perbedaannya.

³⁷ Di antara sumber utama tersebut adalah: William Marsden, *Sejarah Sumatra*; Edwin M. Loeb, *Sumatra Its History and People*; Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*; karya Arun Kumar DasGupta, *Acch in Indonesian Trade and Politics: 1600-1641* (Disertasi tidak diterbitkan di Cornell University America, February 1962); Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate Aceh* (Disertasi di the Australian National University, 1984); dua karya Anthony Reid: *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680 Jilid I* dan *dari Ekspansi hingga Krisis Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680 Jilid II*; dan disertasi Sher Banu A.L. Khan, *Rule behind the Silk Curtain: the Sultanahs of Aceh 1641-1699* (Queen Mary University of London).

³⁸ Penulis mengambil inspirasi metodologis ini dari Rosse E. Dunn ketika membahas kitab Rihlah karya Ibn Baṭuta. Lihat: Rosse E. Dunn “*Prakata*” dalam Rosse E. Dunn, *Petualangan Ibnu Battuta Seorang Musafir Muslim Abad-14* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011), xix.

³⁹ MT mengikuti konsepsi akad pandangan minoritas fukaha klasik yaitu bahwa akad meliputi baik tindakan-tindakan hukum sepihak maupun tindakan-tindakan hukum dua pihak.

⁴⁰ Penulis mengikuti model yang dikemukakan oleh Sartono Kartodirjo mengenai “*Metode Penggunaan Bahan Dokumen*” dalam: Koentjaraningrat (Ed), *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1991), 46-47.

Karena itu, sifat penelitian ini menekankan riset kepustakaan.⁴¹ Sumber utamanya adalah dokumen berupa naskah klasik keagamaan yang masih berbentuk manuskrip. Oleh sebab itu pendekatan yang mula-mula digunakan adalah yang berkenaan dengan bagaimana memperlakukan sebuah manuskrip. Di sini prinsip kerja filologi menjadi pilihan yang tidak terelakkan.⁴² Pendekatan ini untuk menguraikan berbagai informasi yang berhubungan dengan naskah. Setelah ditentukan naskah yang terpilih, langkah berikutnya adalah inventarisasi naskah, deskripsi naskah, perbandingan naskah, dan kritik teks. Namun penulis tidak secara penuh mengikuti empat langkah tersebut karena menyesuaikan dengan kebutuhan kajian ini. Penulis sebatas melakukan inventarisasi dan deskripsi terhadap naskah yang belum terdata penelitian terdahulu. Langkah perbandingan yang penulis tempuh sangat mungkin juga tidak mengikuti pakem pokok dalam filologi dan langkah kritik teks untuk menghasilkan edisi teks juga tidak penulis lakukan.⁴³

Pendekatan selanjutnya adalah pendekatan interpretatif yang membahas pokok pemikiran dalam teks melalui analisis secara tematis. Dalam hal ini temanya telah ditentukan, yaitu tema yang berkaitan dengan sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam sejauh yang dibahas dalam teks. Kedua aspek tersebut kemudian disimpulkan, dianalisis, dan diuraikan dengan menggunakan referensi yang relevan.

⁴¹ Dalam konteks ini penulis banyak merujuk kepada teknik yang dikemukakan dalam: Chris Hart, *Doing Literature Review Releasing the Social Science Research Imagination* (London: Sage Publications, 1998); John W. Creswell, *Research Design, Quantitative & Qualitative Approaches* (London: Sage Publications, 1994); Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004).

⁴² Penulis terutama merujuk kepada: Siti Baroroh Baried, dkk, *Pengantar Teori Filologi* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), 54; S.O. Robson, *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia* (Jakarta: RUL, 1994); Sri Wulan Rujati Mulyadi, *Kodikologi Melayu di Indonesia* (Jakarta: Lembar Sastra FS UI, Edisi Khusus No.24, 1994), 3; Nabilah Lubis, *Marāhil fī Dirāsah Al-Nuṣuṣ wa Māhiyah Al Taḥqīq wa Al-Mawād Al-Musā'id 'Alaih* (Jakarta: Fak Adab, 1998); Titik Pudjiastuti, *Naskah dan Studi Naskah* (Bogor: Akademia, 2006); Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi, Cet-4* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2007), 29.

⁴³ Naskah yang penulis jadikan landasan kajian ini adalah naskah Cod. Or. 3255 dari bagian pendahuluan hingga *Baḥṡ Maṭlab Qism Al Zakāt* sejumlah 304 halaman. Alasan pemilihan naskah ini antara lain: kelengkapan isi, keterbacaan, dan belum terdata oleh penelitian sebelumnya.

Ancangan interpretasi yang penulis kembangkan mengikuti pemikiran Martin Heidegger bahwa teks sebagai artikulasi kebahasaan manusia selalu tersituasikan pada cakrawala ruang dan waktu tertentu. Dengan kata lain, teks akan banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor lingkungan yang meliputinya. Agar diperoleh pemahaman yang otentik terhadap manusia berikut artikulasi kebahasaannya itu, maka interpretasi tidak dapat dilepaskan dari konteksnya yang persis dimana ia berada.⁴⁴ Karena itu, penulis terlebih dahulu mengelaborasi konteks teks MT dari berbagai sisinya baru kemudian membahas kandungannya. Untuk memproyeksikan teks MT dengan kondisi kekinian, penulis meletakkannya di hadapan cermin fatwa DSN MUI dan KHES sehingga terlihat posisi teks MT dalam dinamika pemikiran hukum ekonomi Islam Indonesia.

⁴⁴ E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993), 32-33

GAGASAN SOSIO-EKONOMI DALAM TEKS KEAGAMAAN ISLAM

Kategori Sosio-Ekonomi dalam Teks Keagamaan Islam

Teks-teks keagamaan Islam banyak membahas isu-isu ekonomi. Al Quran dan Sunnah sebagai sumber utama ajaran Islam sarat dengan pesan-pesan tentang kegiatan ekonomi terutama menyangkut nilai-nilai dasar (*Islamic values*) dan prinsip-prinsip ekonomi (*Islamic principles*).¹ Demikian pula dengan teks fikih sebagai hasil pemahaman terhadap dua sumber utama ajaran Islam membahas berbagai isu mengenai ekonomi. El-Ashker dan Wilson menyatakan bahwa perkembangan pesat karya-karya ekonomi Islam bukanlah sesuatu yang mulai belakangan ini. Sejak masa awal Islam isu-isu ekonomi telah menjadi perhatian kalangan intelektual Muslim khususnya fukaha dan hakim pengadilan agama (qadi).

Pada perkembangan paling dini isu-isu ekonomi merupakan bagian pembahasan masalah keagamaan secara umum. Karya-karya spesifik mengenai ekonomi berkembang pada periode Abbasiyah. Penulisan tersebut dipicu oleh perkembangan ekonomi dan intelektual dunia Islam saat itu. Ekonomi masyarakat Muslim pada masa Abbasiyah telah mencapai kemajuan pesat akibat kemajuan religio-politik mereka. Muncul berbagai persoalan menyangkut ekonomi yang sebelumnya belum pernah mereka hadapi yang dibawa oleh para Muslim baru non-Arab. Kondisi demikian membutuhkan panduan ajaran Islam secara jelas. Maka para intelektual Muslim berusaha menggali jawaban bagi persoalan baru yang muncul. Para fukaha dan hakim agama merupakan mayoritas penulis karya tentang isu-isu ekonomi. Mereka menulis karyanya secara independen maupun di bawah supervisi penguasa yang meminta mereka untuk menulis permasalahan tertentu.

Mengacu pada kemajuan tersebut mayoritas karya ekonomi saat itu membahas isu keuangan negara dan pajak.² Masalah pengaturan keuangan negara menjadi strategis karena kekuatan politik Muslim

¹ Lihat: Rodney Wilson, *Islamic Business Theory and Practice* (Durham: The Economist Publications Ltd, 1988); Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam* (terj) Jilid 1-4 (Yogyakarta: PT Dhana Bhakti Wakaf, 1995) Tim P3EI, *Ekonomi Islam* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2008); Edwin Nasution, dkk, *Pengenalan Eksekutif Ekonomi Islam* (Jakarta: Prenada Media, Cet-3, 2010).

² Ahmed Abdel Fattah El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economic: A Short History*. (Leiden: E.J. Brill, 2006), 56.

menerima pemasukan keuangan yang sangat besar dari sumber-sumber yang telah ditetapkan dan harus diatur pengeluarannya guna membiayai berbagai keperluan negara. Pemasukan terbesar tentu saja bersumber dari pajak yang sangat beragam jenisnya sehingga masalah pajak juga menjadi perhatian utama karya tentang ekonomi pada waktu itu. ‘*Kitāb al Kharāj*’ karya Abū Yusūf Ya’kūb ibn Ibrāhīm al Anṣārī (731-798); ‘*Kitāb al Iktisāb fī al Rizq al Mustatāb*’ karya Muḥammād ibn Ḥasan al Shaibānī (750-804); ‘*Kitāb al Amwāl*’ karya Abū ‘Ubaid al Qāsim ibn Salām (w.838); dan ‘*Kitāb Risālah al Iktisāb wa al Wara’*’ karya ‘Abdullāh ibn al Ḥārith ibn Asad al Muḥāsibī (w.857) adalah beberapa representasi dari karya intelektual Muslim tentang ekonomi pada perkembangan awal pemikiran ekonomi Islam.

Karakteristik paling menonjol dari wacana ekonomi pada periode yang biasa disebut ‘pra-klasik’ atau ‘pra-merkantilisme’ atau ‘sebelum Adam Smith’ adalah pendekatan yang bersifat etis-normatif terhadap isu-isu ekonomi. Tercerabutnya ekonomi dari akar etis-normatif merupakan perkembangan lebih belakang ketika ekonomi dikatakan telah mandiri sebagai disiplin ilmu yang lebih sarat dengan alat analisis tentang perekonomian. Karakteristik lain pemikiran ekonomi pra-klasik adalah menyatunya bahasan ekonomi dalam jaringan institusi sosial-politik yang kompleks. Ekonomi merupakan studi menyeluruh mengenai masyarakat sehingga berhubungan dengan keseluruhan bidang kehidupan lain yang diatur oleh aturan sosial dan moral yang disepakati masyarakat. S.M. Ghazanfar menegaskan:

*“As with the Scholastics, the primary focus of these scholars was not the domain of economic aspects of life. One chiefly encounters theological-philosophical ratiocination in their treatises and not economic content as we now know the subject- i.e. not the abstract economic principles and models that one encounters in contemporary text. Within the religious-ethical system of Scholastics jurisprudence, whether Islamic or Christian, the assumption was that all behaviour, including economic life, is in that its ultimate aim is God and salvation.”*³

³ S.M. Ghazanfar, “*Scholastics Economic and Arab Scholars: The “Great Gap” thesis reconsidered*” dalam S.M. Ghazanfar (Ed), *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the “Great Gap” in European Economics* (Oxon: RoutledgeCurzon, 2003), 12-13. Lihat juga: Louis Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought* (London: Routledge, 1994), 2-3. Ia menegaskan bahkan tradisi pemikiran ekonomi Islam merupakan kelanjutan dari tradisi pemikiran ekonomi yang berkembang di kawasan Mediterranean yang dibawa oleh Alexander Agung. Tentu saja terjadi

Gagasan ekonomi yang tersebar sekaligus menyatu (*embedded*) dalam khazanah keagamaan, moral, hukum, filsafat, dan politik inilah yang digali dan dikembangkan kembali oleh intelektual Muslim saat ini untuk merumuskan alternatif pemikiran dan jawaban terhadap persoalan ekonomi diluar yang telah ditawarkan oleh arus pemikiran ekonomi mainstream.⁴ Selain al Quran dan Sunnah sebagai referensi utama perumusan pemikiran ekonomi Islam, khazanah fikih merupakan referensi yang paling banyak dirujuk. Tentu yang menjadi fokus perhatian adalah yang berhubungan dengan aspek ekonomi (*mu'āmalah māliyah*). Yakni bidang fikih yang mengatur segala sesuatu yang berhubungan dengan kegiatan dan kehidupan ekonomi.

Relasi fikih dan ekonomi adalah sebuah ikatan yang sangat lama antara hukum dan kehidupan sosial. Fungsi hukum, selain sebagai pedoman tingkah laku, adalah mengatur tatanan sosial yang diantaranya menyangkut kepentingan ekonomi.⁵ Pengaturan ini penting untuk menjamin ketertiban sosial serta adanya kepastian hukum yang diartikan dapat ditentukan hukum apa yang berlaku untuk masalah-masalah konkret dan adanya perlindungan hukum. Di sisi lain hukum juga banyak dipengaruhi masalah ekonomi sebagai satu kekuatan sosial dalam masyarakat.⁶ Karena itu bidang ekonomi tidak lepas dari persepan aspek hukum di dalamnya dan sebaliknya.

perubahan dan pengembangan dari tradisi sebelumnya sesuai dengan muatan ajaran Islam. Perkembangan pemikiran ekonomi Islam kontemporer adalah kebangkitan (*revivalism*) tradisi pemikiran yang pernah berkembang sebelumnya sejak abad ke-7 hingga abad ke-15 M.

⁴Literatur ekonomi Islam berkembang lebih pesat sejak periode pertengahan abad ke-20 mulai tahun 1950-an. Topik, pembahasan, dan perspektifnya semakin beragam serta ditulis oleh kalangan ekonom, profesional Muslim, ulama, dan intelektual yang meminati studi ekonomi Islam. Lihat: Ahmed Abdel Fattah El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economic: A Short History*, 348-350; Mohammad N. Siddiqi, "Muslim Economic Thinking: a Survey of Contemporary Literature", dalam Khurshid Ahmad (ed.), *Studies in Islamic Economics* (Lahore: Islamic Foundation, 1980); Mohamed Aslam Haneef, *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis* (Kuala Lumpur: Iqraq, 1995)

⁵Rianto Adi, *Sosiologi Hukum: Kajian Hukum Secara Sosiologis* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2012), 14.

⁶Menurut Lawrence M. Friedman faktor ekonomi bukanlah kekuatan independen yang kuat. Ia lebih sebagai respon terhadap tekanan dari luar dirinya sehingga ia merefleksikan harapan dan kuasa berbagai kekuatan sosial yang mendorong munculnya tekanan terhadap hukum. Lihat: Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (New York: Rusell Sage Foundation, 1987), 4.

Ekonomi Islam yang berkembang saat ini merupakan ekonomi berdasarkan prinsip hukum Islam.⁷ Terlepas dari berbagai dugaan mengenai asal-usulnya ia adalah entitas ekonomi yang lahir dari kehendak untuk mengamalkan ajaran Islam tentang ekonomi.⁸ Pada empat sistematika hukum Islam (ibadah, muamalah, munakahah, dan jinayah), persoalan ekonomi sebagai bentuk hubungan antara manusia dengan manusia berada pada bagian hukum syariah bidang *mu'āmalah māliyah*. Bidang ini mengatur relasi antarmanusia mengenai harta benda dan segala hak milik berupa materi.⁹ Dengan lain ungkapan, pembahasan ekonomi merupakan bagian integral pembahasan fikih muamalah.

Dalam konteks perkembangan ekonomi Islam kajian hukum ekonomi merupakan bahasan mayoritas studi paling awal tentang ekonomi Islam. Perubahan orientasi studi kepada dimensi ilmu ekonomi baru terjadi setelah adanya aliansi antara kalangan fukaha dengan para intelektual Muslim dan profesional ekonomi. Periode ini diperkirakan mulai pada dekade 1960-an setelah kemerdekaan sebagian besar dunia Muslim dalam rangka mencari kerangka pembangunan ekonomi yang lebih sesuai bagi dunia Muslim baik secara pragmatis maupun secara ideal prinsip ajaran Islam. Tahapan ini menandai pergeseran orientasi ekonomi Islam dari sebatas eksplorasi “*economic teaching of Islam and critique of the the Western theory and policy*”, meminjam ungkapan John L. Esposito dan John O. Voll, menuju aplikasi konsep “*Islamic economics*”.

⁷Ahmed Abdel Fattah El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economic: A Short History*. (Leiden: E.J. Brill, 2006); Ibrahim Warde, *Islam and Economics* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2005).

⁸Berbagai pihak telah mengemukakan hipotesis tentang akar ekonomi Islam. Penulis mengidentifikasinya sebagai berikut: pengamalan hukum Islam bidang muamalah, kritik terhadap kapitalisme, antitesa konsep ekonomi umum, strategi Islamisasi masyarakat, sumber dana gerakan radikal Islam, adaptasi Muslim terhadap kapitalisme global, dan alternatif konsep pembangunan ekonomi Barat. Lihat misalnya: John R. Presley dan John G. Sessions, “*Islamic Economics: The Emergence of a New Paradigm*”, dalam: *The Economic Journal*, 1994, 104, 424, 584-596; S.M. Hasanuzzaman, “*Defining Islamic Economics*” dalam: *Journal of Islamic Banking and Finance*, 1997, 14, 1, 12-22; Muhammad Baqir Ash Sadr, *Buku Induk Ekonomi Islam: Iqtishaduna* (Jakarta: Zahra, 2008); Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, 3 Jilid (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995); M.A. Mannan, *Ekonomi Islam: Teori dan Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007); Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (London: Allen Lane, 1974) dan Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism* (Austin, Texas, 1979).

⁹Faturrahman Jamil, *Fikih Muamalah...*, h. 6-7.

Kalau pada periode sebelumnya eksponen ekonomi Islam lebih banyak berasal dari kalangan ulama, kaum kiri, dan para pemikir sosial, pada tahapan ini sokongan juga didapatkan dari para ekonom Muslim dan kaum profesional. Dengan demikian terjadilah aliansi antara kalangan ilmuwan tradisional (ulama/fukaha) dengan golongan ilmuwan modern (ekonom/profesional). Bagi kalangan pertama aliansi ini berhasil memberikan panggung politik baru, penghasilan tambahan, dan kehormatan publik. Sedangkan bagi pihak kedua aliansi ini dimaksudkan untuk meyakinkan kaum Muslim dan menarik target grup baru bagi pasar ekonomi Islam, alat saingan dengan pesaing dari arus ekonomi mapan, pengembangan relasi baru, dan sokongan terhadap ekonom Muslim pro-kapitalis.¹⁰

Berdasarkan orientasi ini maka fikih bidang *mu'āmalah māliyah* dapat menjadi basis kajian hukum ekonomi lantaran materi utama pembahasannya adalah tentang persoalan hukum yang bersangkutan dengan tindakan-tindakan orang dewasa (*af'āl al-mukallaf*), termasuk tindakan ekonomi. Inilah yang penulis maksud dengan kategori hukum ekonomi dalam fikih. Yakni kemungkinan fikih sebagai landasan dan sumber gagasan pengkajian prinsip, regulasi, prosedur, dan instrumen yang berhubungan dengan tindakan ekonomi. Dari segi substansi, struktur, dan budaya fikih ternyata memungkinkan bagi usaha penelusuran kebutuhan ekonomi Islam. Ia merupakan perwujudan dari kehendak Tuhan (baca: sharia) bagi manusia dalam berbagai kehidupan. Jadi semacam juknis kehidupan manusia yang disarikan dari sumber ajaran.

Memang terdapat kritikan terhadap kemungkinan tersebut. Terutama menyangkut kemampuan formula fikih yang didesain untuk

¹⁰ John. L. Esposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*. (New York: Oxford Univ. Press, 2001), 48; Menarik untuk mengomentari pengaruh kedua dari aliansi ulama sharia dengan ekonomi-profesional. Bagi kalangan gerakan Islam politik, arena ekonomi merupakan pintu masuk (entry point) untuk mengimplementasikan gagasan Islam politik yang sering mendapatkan tentangan dari pemerintah maupun kelompok lain baik dari kalangan Muslim maupun luar. Implementasi gagasan ekonomi Islam relatif lebih mengalami resistensi kecil daripada implementasi gagasan politik Islam. Sementara bagi sebagian besar pemerintah negeri Muslim, termasuk Indonesia, Islam ekonomi dianggap bukan ancaman serius tetapi strategi menguntungkan guna menarik dukungan konstituen Muslim. Inilah bentuk politik akomodasi terhadap aspirasi kaum Muslim. Lihat: Monzer Kahf, "Islamic Banking: The Rise of a New Power Alliance of Wealth and Sharia Scholarship" dalam Clement M. Henry and Rodney Wilson (Ed), *The Politics of Islamic Finance* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).

memenuhi dan berdasarkan kebutuhan masyarakat klasik hingga pertengahan bagi upaya rekonstruksi regulasi ekonomi Islam di masa sekarang. Bagaimana menerjemahkan muatan epistemologis yang cukup tua itu pada kerangka kekinian? Bagaimana merumuskan prosedur dan instrumen lama tersebut pada konteks kekinian yang meniscayakan jarak ruang-waktu sekaligus tantangan yang lebih kompleks? Bagaimana ia kemudian dibangun dan diposisikan dalam arus utama perkembangan ekonomi saat ini?

Jawabannya terbelah dua. Mayoritas pandangan mengatakan mampu dan sebagian kecil menyatakan tidak mampu. Opini pertama menjelaskan bahwa fikih klasik memang produk masa lalu yang dengan kontek sekarang dipastikan terdapat jarak ruang dan waktu. Namun melalui berbagai strategi fikih akan mampu memenuhi kebutuhan Muslim terhadap aturan hukum praktis kehidupan kesaharian mereka. Pengalaman beberapa negara Muslim dalam menyusun produk perundang-undangan nasionalnya yang berhubungan dengan kebutuhan warga Muslim dan mengambil dari sumber-sumber hukum Islam, terutama fikih, membuktikan bahwa fikih dapat diadaptasikan dengan kebutuhan kekinian.¹¹

Opini kedua menegaskan bahwa fikih klasik tidak mampu memenuhi kebutuhan praktis sosio-ekonomi kekinian. Alasannya karena kondisi sosio-ekonomi saat ini berbeda samasekali dengan suasana sosio-ekonomi saat fikih klasik disusun. Misalnya saat ini terdapat kompleksitas mengenai regulasi perekonomian, perkembangan teknologi

¹¹Dalam konteks Indonesia beberapa kali muncul wacana untuk menyusun fikih ‘mazhab Indonesia’ sebagai upaya mengadaptasikan fikih klasik dalam bingkai sosio-budaya masyarakat Indonesia. Dan sebagai mana diketahui saat ini Indonesia telah memiliki beberapa produk perundang-undangan nasional semisal UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan; UU Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf; UU Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat; UU Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Shari’ah Negara dan UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Shari’ah yang penyusunannya berdasarkan karya-karya fikih ulama klasik. Menurut M. Amin Summaproduk undang-undang tersebut adalah ‘undang-undang Islami’ yang memberikan ruang dan kesempatan pelaksanaan hukum Islam bagi masyarakat Indonesia. Praktek pemilihan hukum Islam sebagai solusi permasalahan masyarakat telah lama berlangsung baik menggunakan hukum tertulis (UU) maupun hukum belum atau tidak tertulis (kitab fikih). Lihat: M. Amin Suma, *Himpunan Undang-Undang Perdata Islam dan Peraturan Pelaksanaan Lainnya di Negara Hukum Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 10; Lihat juga: A. Qodry Azizy, *Ekletisisme Hukum Nasional* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 57-63; M.B. Hooker, *Indonesia Shari’ah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: ISEAS, 2007), 1-3; Farouk Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisional dan Modernis* (Jakarta: P3M, 1986), 62-67.

dalam pelaksanaan kegiatan ekonomi, dan dinamika yang begitu cepat dalam hubungan ekonomi baik antarindividu, korporasi, maupun kawasan yang tidak terdapat ketika fikih klasik muncul.

Karena itu instrumen dan produk fikih klasik yang akan digunakan dalam kegiatan perekonomian Islam saat ini niscaya akan mengalami kesulitan yang luar biasa, sehingga dibutuhkan strategi yang akan mengubah struktur serta substansi instrumen dan produk masa klasik itu agar dapat menyesuaikan dengan kebutuhan kekinian.¹² Sebagai akibatnya label 'Islam' pada sebutan 'ekonomi Islam' semestinya tidak diasosiasikan secara total dengan praktik keagamaan semacam salat, puasa, zakat, maupun haji. Ajektifa 'Islam' di situ lebih dimaknai bahwa aktifitas perekonomian yang dilakukan tidak bertentangan dengan prinsip hukum Islam (baca: fikih). Maka sekecil apapun kemungkinan yang ada, kategori ekonomi termuat dalam formula fikih. Tinggal bagaimana menyusun formula itu agar kompatibel dan aplikatif dalam kebutuhan saat ini.

Keterhubungan ekonomi dengan wacana dan karya keagamaan juga perlu dilihat sebelum ekonomi berdiri sebagai disiplin keilmuan yang mapan pada abad ke-17. Saat itu kegiatan perekonomian menjadi bagian pembahasan bidang etika, filsafat, moral, hukum, dan teologi. Hal ini sesuai dengan watak budaya dan lingkungan masa tersebut yang berada dalam lingkaran pengaruh keagamaan, sehingga kajian persoalan kehidupan selalu dikaitkan dengan diskursus keagamaan. Pada waktu itu, baik intelektual Muslim maupun lainnya, mengorientasikan kajiannya tentang ekonomi dalam kerangka serta nomenklatur keagamaan.¹³ Pemisahan ekonomi dari kerangka dan nomenklatur keagamaan terjadi sangat belakangan hingga kemudian berdiri sebagai disiplin yang mapan.

Berikutnya bagaimana terhadap kemungkinan studi sejarah sosio-ekonomi berbasis pada formula keagamaan semacam fikih? Joseph

¹²Menurut Hooker proses demikian akan menimbulkan perubahan mendasar dalam fikih. Dua hal pokok yang pasti berubah adalah: pertama, metode penalaran hukum yang akan lebih liberal dan kandungan atau substansi yang termuat dalam suatu instrumen maupun produk fikih tertentu. Lihat: Hokker, *Indonesia Shari'ah...*, 2.

¹³S. Todd Lowry, "Foreword" dalam S.M. Ghazanfar (Ed), *Medieval Islamic Economic Thought* (Oxon: RoutledgeCurzon: 2003), xi-xii. Bahkan belakangan ekonomi telah 'menyerupai' agama. Rumusan dan resep ekonomi yang dibangun dan ditawarkan para ekonom untuk menyelesaikan suatu masalah ekonomi identik dengan rumusan dan resep teologi yang dikembangkan para teolog untuk mendukung doktrin tertentu. Lantas mengapa ekonom mengklaim ekonomi tidak dapat dicampuri oleh agama, etika, dan moralitas? Lihat: Robert Henry Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001).

Schacht dan GH. Bousquet, sebagaimana dikutip Abraham L. Udovitch, berpandangan terdapat kesulitan metodologi untuk menggunakan formula fikih sebagai basis kajian sejarah sosio-ekonomi. Alasan mereka yaitu: pertama, fikih berisi bangunan doktrin yang bersifat artifisial dan teoretis. Pembahasan fikih bukan sesuatu yang faktual dan konkret sehingga sulit dijadikan data untuk studi sejarah yang membutuhkan fakta-fakta historis. Kedua, fikih adalah hasil rumusan ilmiah ulama dan cenderung mengabaikan pembahasan kehidupan praktis. Kajiannya bersifat dugaan, pengandaian, dan proyeksi permasalahan yang terkadang tidak (belum) terjadi. Karenanya uraian mereka mengenai permasalahan sosio-ekonomi bukanlah sebuah kenyataan empirik yang dapat dijadikan data sejarah.¹⁴

Schacht juga menegaskan bahwa posisi fikih mu'amalah yang membahas persoalan ekonomi berada pada posisi tengah dalam hal penerapannya di tengah masyarakat Muslim. Posisi pertama ditempati fikih yang berkaitan dengan ahwal al-syakhsyah (hukum keluarga) dan posisi terakhir ditempati fikih jinayah yang berhubungan dengan masalah kriminal.¹⁵ Dengan kata lain, penerapan, peran, dan pengaruh fikih muamalah dan fikih jinayah dalam masyarakat Muslim, sekalipun mungkin ada, tetapi tidaklah signifikan kecuali sebatas referensi keilmuan dibandingkan sebagai panduan praktis. Konsekuensinya adalah sekali lagi fikih muamalah dan fikih jinayah sulit ditemukan praktek empirisnya sehingga sulit diangkat sebagai fakta sosio-budaya yang historis.

Dalam konteks sejarah ekonomi Nusantara van Leur juga secara tegas menegaskan pengaruh Islam terhadap perkembangan ekonomi dan kemunculan hukum ekonomi berbasis ajaran Islam. Dalam ungkapannya:

“...nor did Islam bring economic development. The trade and transportation forms remained the same as they had been traditionally. It's imposible to indicate any economic form or any form in commercial law that may have come to Indonesia with Islam as a new and higly developed phenomenon...no influence of Arabian or any other Near Eastern customary law can be traced in Indonesian law. Muslim law remained scholarly law with a very limited validity and lacking any

¹⁴Abraham L. Udovitch, “Commercial techniques in Early Medieval Islamic Trade” dalam D.S. Ricahrds, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium* (Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania, 1971),39-40.

¹⁵ Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 76-78.

influence on cardinal points.”¹⁶

Namun pandangan skeptik ini berhadapan dengan pandangan Udovitch yang menegaskan bahwa berbagai studi mengenai institusi ekonomi Eropa dari masa klasik hingga pertengahan memanfaatkan data kegiatan ekonomi yang tersipan dalam arsip, dokumen, dan catatan kontrak. Demikian pula studi tentang institusi ekonomi Islam pada periode itu berbasis formulasi hukum teoretis. Institusi ekonomi dimaksud baik untuk kebutuhan investasi modal maupun untuk kebutuhan pengelolaan resiko kerjasama. Kesimpulan Udovitch menegaskan bahwa Islam menyediakan berbagai prosedur serta instrumen yang secara nyata dibutuhkan dan digunakan kalangan pebisnis masa itu.¹⁷

Karena itu studi sosio-ekonomi berbasis karya keagamaan, termasuk di dalamnya yang mengenai bidang hukum semisal fikih, adalah sesuatu yang absah karena mayoritas bahasan ekonomi saat itu memakai istilah-istilah moral dan keagamaan. Dalam pandangan Ghazanfar karakter fokus pembahasan karya-karya periode skolastik Muslim maupun Kristen bukanlah domain ekonomi sebagaimana dipahami saat ini dalam bentuk prinsip maupun model praktis. Bagian ekonomi hanyalah sebagian kecil dari pembahasan karya mereka tentang persoalan teologi, hukum, etika, maupun moralitas.

*“As with the scholastics, the primary focus of these scholars was not the domain of economic aspects of life. Only chiefly encounters theological-philosophical ratiocination in their treatises, and not economic content as we know the subject—i.e. not the abstract economic principles and models that one encounters in contemporary texts. Within the religious-ethical system of Scholastic jurisprudence, whether Islamic or Christian, the assumption was that all behavior, including economic life, in that its ultimate aim is God and salvation. Thus the economic thought emanating from either the Arab-Islamic or European-Christian scholars was never elaborated in separate volumes...”*¹⁸

¹⁶ J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social Economic History* (Bandung: The Hague Van Hoeve, 1955), 111.

¹⁷ Abraham L. Udovitch, “*Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade*” dalam: D.S. Richards, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium* (Oxford: Bruno Cassirer Oxford and University of Pennsylvania, 1971), 39.

¹⁸S.M. Ghazanfar, “*Scholastic Economics and Arab Scholars: The “Great Gap” thesis reconsidered*” dalam S.M. Ghazanfar (Ed), *Medieval Islamic Economic Thought*, 12-13.

Perlu pula ditegaskan bahwa bahasan fikih sering kali mencerminkan potret kegiatan serta kehidupan sosio-ekonomi masyarakat pada masanya. Dengan kata lain tidak sekadar rekaan buatan atau bersifat teoritis. Sebagai contoh adalah studi Abraham Udovitch tentang teknik kerjasama bisnis dan keuntungan serta studinya mengenai teknik perniagaan pada periode pertengahan Islam yang menjelaskan model-model aktifitas dan institusi ekonomi periode tersebut.¹⁹ Menurutnya prosedur niaga yang disediakan Islam semisal mudarabah (*cash investment*), hawalah (*commercial investment*), syirkah (*credit in trade*), dan sebagainya sanggup memenuhi kebutuhan masyarakat.²⁰ Demikian pula studi Yassine Essid yang menjelaskan orientasi administratif institusi muhtasib di bidang ekonomi dalam pengelolaan, pengaturan, dan pengawasan pasar. Institusi tradisional ini secara efektif mampu mengatur arus lalu-lintas niaga khususnya dalam bentuk barang yang menjadi hajat hidup orang banyak dan posisinya sangat dihormati.²¹ Dalam dunia saat ini mungkin semacam WTO yang mengawasi lalu-lintas dagang dunia. Demikian pula dengan kajian Murat Cizakca tentang perkembangan instrumen-instrumen bisnis Islam yang digunakan oleh para pedagang Muslim pada abad pertengahan yang kemudian diadopsi oleh masyarakat Eropa. Data-data arsip Turki Usmani yang menjadi dasar studinya menunjukkan bahwa instrumen bisnis yang dipergunakan pedagang Muslim merupakan rumusan yang bersumber dari kitab fikih yang sebenarnya merupakan praktek paling awal masyarakat Arab pra-Islam.²²

Selanjutnya kajian Kristen Stilt mengenai mekanisme pengaturan harga dan distribusi barang oleh lembaga muhtasib pada era dinasti Mamluk.²³ Peran pengawasan pasar yang dilakukan jabatan tersebut terbukti efektif mengatasi krisis pangan saat itu yang diakibatkan permainan pedagang. Lalu studi Nimrod Hurvitz tentang tipologi distribusi tanah yang dihubungkan dengan ekspansi bangsa Arab di

¹⁹Abraham L. Udovitch, “*Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade*” dalam: D.S. Richards, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium*, 39.

²⁰Abraham L. Udovitch, “*Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade*” dalam: D.S. Richards, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium*, 62.

²¹Yassine Essid, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 179.

²²Murat Cizakca, *A Comparative Evolution of Business Partnership: The Islamic World and Europe, with Special Reference to Ottoman Archives* (Leiden: E.J. Brill, 2001), 3.

²³Kristen Stilt, “*Price Setting and Hoarding in Mamluk Egypt: The Lessons of Legal Realism for Islamic Legal Studies*” dalam: Peri Bearman, dkk, *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Sharia* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2008), 57.

kawasan Timur Tengah.²⁴ Dokumen-dokumen yang ditulis penguasa wilayah yang dikuasai Muslim menunjukkan pola distribusi tanah kepada para pihak yang terlibat dalam penaklukan daerah tertentu. Beberapa studi itu berbasis karya dan dokumen hukum berupa keputusan pengadilan dan ketetapan pengawas pasar (muhtasib). Sekalipun bahasan pokoknya mengenai hukum, tetapi yang ternyata menggambarkan juga kondisi sosio-ekonomi yang terjadi pada waktu itu.

Posisi kajian ini merupakan upaya untuk memotret kondisi sosio-ekonomi dan hukum ekonomi Islam di Kesultanan Aceh pada paruh kedua abad ke-17, khususnya pada masa pemerintahan ratu pertama Sultanah Safiat al-Din sebagaimana terekam dalam naskah *Mir,āt al-Ṭullāb* sebagai basis pokok pembahasan. Dalam konteks ini argumen penulis sejalan dengan argumen A.Johns yang menegaskan bahwa teks keagamaan Nusantara (dia menunjuk tasawuf dan penulis menunjuk fikih) pada sekitar abad 17 M merupakan sumber informasi penting perkembangan masyarakat Nusantara:

*“...Dan apabila diteliti berdasarkan unsur-unsur sejarah lainnya, yang sudah diketahui atau yang bisa diduga, apakah unsur-unsur itu politis, perdagangan/ekonomi, sosial atau agama, tulisan-tulisan tersebut dapat menerangi bagian-bagian sejarah yang gelap...sehingga timbullah kesadaran yang lebih teliti dan apresiasi terhadap latar belakang sosial yang ada di balik data yang diketahui...menunjukkan betapa tulisan-tulisan mistik mempunyai nilai apabila dipandang dari segi penelitian sejarah dan sebagai contoh historiografi.”*²⁵

Jadi teks-teks fikih juga, sekalipun bukan buku sejarah, dapat dipandang sebagai historiografi yang merekam berbagai kondisi dan mencerminkan suasana kehidupan masyarakat ketika ditulis. Tegasnya teks hukum merupakan sebuah historiografi. Mereka mencatat dinamika, pergumulan, sekaligus respon masyarakat. Dalam konteks *Mir,āt al-Ṭullāb* maka dapat dikatakan ia mencatat dinamika, pergumulan, potret, dan respon Muslim Nusantara dalam periode pengaruh Islam.

Di samping itu periode paruh kedua abad ke-17 memperlihatkan karakteristik yang menarik untuk diungkapkan. Di antaranya pemerintahan Safiat al-Din merupakan awal dari pemerintahan penguasa

²⁴Nimrod Hurvitz, “*Law and Historiography: Legal Typology of Lands and the Arab Conquest*” dalam: Peri Bearman, dkk, *The Law Applied...*, 360.

²⁵A. Johns, “*Tentang Kaum Mistik Islam dan Penulisan Sejarah*” dalam: Taufik Abdullah (Ed), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 86, 102.

perempuan pada Kesultanan Aceh yang cukup panjang selama hampir 60 tahun (1641-1699). Periode ini juga merupakan transisi dari model politik yang sentralistik dimana kekuasaan dalam berbagai bidang berada di tangan penguasa menuju model politik yang desentralistik dimana telah terjadi distribusi kekuasaan kepada para elit politik dan elit ekonomi (orang kaya). Periode ini juga merupakan awal dari penguatan tekanan kekuatan asing, terutama Belanda, terhadap dominasi politik-ekonomi Aceh di kawasan Sumatera (Utara dan Barat) sehingga beberapa pihak menyebutnya sebagai titik awal kemunduran Aceh meskipun ada juga yang memandangnya sebagai perubahan pendekatan menghadapi geopolitik yang juga berubah.²⁶

Dalam konteks keagamaan, dimulai dari awal abad ke-17 terjadi penguatan ke arah ortodoksi Islam atau '*interluda skriptualis*' dalam istilah Geertz yang di antara ekspresinya adalah kehendak untuk menerapkan hukum Islam. Bagian hukum Islam yang banyak diambil adalah bagian hukum ekonomi mengingat minimnya khazanah hukum lokal yang berkenaan dengan hal tersebut. Sistem peradilan shari'ah, termasuk mengenai konflik ekonomi, juga diperkenalkan di beberapa daerah tertentu semisal Aceh dan Banten. Praktek peradilan yang tidak sesuai dengan Islam secara perlahan juga dihapuskan seperti praktek hukuman mencelup kepala terpidana dalam minyak atau air mendidih.²⁷ Maka gambaran serta dinamika kehidupan sosio-ekonomi dan hukum seperti apakah yang dapat direkonstruksi dari teks MT?

²⁶Sumber yang secara khusus membahas periode pemerintahan para ratu di kesultanan Aceh antara lain: Ali Hasjmi, *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976); R. Siti Saadah, *Studi Kepemimpinan Perempuan: Aceh Masa Pemerintahan Para Ratu* (Tesis Magister UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004); Sher Banu A. Latiff Khan, *Rule behind the Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh 1641-1699* (Disertation at Queen Mary University of London, 2009). Lihat juga: Anthony Reid (Ed), *Acch: History, Politics, and Culture* (Singapore: ISEAS, 2010)

²⁷Anthony Reid, "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650" dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief* (Ithaca: Cornell University: 1993), 176-179.

Penelusuran Geneologi Gagasan Ekonomi Islam

Apakah akar sejati dari perkembangan ekonomi Islam saat ini? Apakah ia kehendak untuk mengaplikasikan ajaran Islam soal ekonomi? Ataukah merupakan politik identitas Muslim di bidang ekonomi? Ataukah memang sistem ekonomi baru berbasis Islam? Atau hasil persilangan antarberbagai aliran ekonomi sebelumnya?

Penulis tidak akan melacak pengertian ekonomi Islam. Problem ini telah dibahas oleh berbagai kalangan dan sumber.¹Yang pasti saat ini istilah tersebut bahkan bentuk aktifitas yang berafiliasi denganya telah diterima dan digunakan secara mapan oleh berbagai kalangan pada berbagai kawasan. Bagian ini juga tidak menyinggung relasi Islam dengan ekonomi. Dalam artian apakah Islam mengandung nilai maupun ajaran soal ekonomi; dan apakah Islam mendukung aktifitas ekonomi, sebab kajian ini juga telah banyak dikemukakan.²Bagian ini lebih ingin menelisik akar ekonomi Islam; apakah faktor utama yang memunculkannya, sehingga identitasnya menjadi jelas. Penilikan menjadi penting sebagai pijakan pengembangan sekaligus sebagai dasar proyeksinya pada masa mendatang.

Setidaknya ada dua pandangan mengenai akar ekonomi Islam. Pertama, akar ajaran Islam sendiri. Kedua, akar sosio-politik. Yang pertama berkaitan dengan dua sumber pokok ajaran Islam, al quran dan al ḥadīth, yang diyakini Muslim memuat ajaran tentang ekonomi. Ajaran tersebut secara empiris telah dijalankan oleh generasi awal Islam. Sejarah nabi Muhammad juga menunjukkan bahwa ia terlibat aktif dalam perniagaan dan menerapkan ajaran Islam mengenai pengelolaan kekayaan. Penulisnya teori dan praktek ekonomi Islam tersebut kemudian dihapuskan oleh kolonialisme yang melanda kawasan Muslim. Lalu sistem ekonomi Muslim secara perlahan digantikan oleh sistem ekonomi Barat yang hingga kini menjadi sistem yang menghegemoni dunia. Hanya saja sistem ekonomi Barat ini dipandang pincang karena menghilangkan satu dimensi penting dalam aktifitas ekonomi yaitu

¹Lihat misalnya: John R. Presley dan John G. Sessions, “*Islamic Economics: The Emergence of a New Paradigm*”, dalam: *The Economic Journal*, 1994, Vol. 104, No. 424, 584-596; S.M. Hasanuzzaman, “*Defining Islamic Economics*” dalam: *Journal of Islamic Banking and Finance*, 1997, 14, 1, 12-22; Muhammad Baqir Al Sadr, *Buku Induk Ekonomi Islam: Iqtishaduna* (Jakarta: Zahra, 2008); Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, 3 Jilid (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995); M.A. Mannan, *Ekonomi Islam: Teori dan Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007) dan karya-karya lainnya.

²Lihat misalnya: Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (London: Allen Lane, 1974) dan Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism* (Austin, Texas, 1979)

integrasi moralitas dengan kegiatan ekonomi. Ekonomi dipisahkan dari tuntunan moralitas sehingga kerap melahirkan nestapa kemanusiaan.

Yang kedua mendasarkan kemunculan ekonomi Islam pada gerakan neo-revivalisme yang berkembang pada paruh pertama abad ke-20. Representasi utama gerakan ini adalah kelompok *Ikhwān al-Muslimīn* yang didirikan Hasan al-Banna di Mesir dan gerakan *Jama'at al-Islāmi* yang digagas Abu A'lā al-Maududi di Pakistan. Dalam bidang ekonomi kedua gerakan ini memfokuskan diri pada usaha revitalisasi hukum Islam (baca: fikih mu'āmalah) sebagai basis teori serta praktek ekonomi Islam dan penegasan bahwa Islam sebagai sistem kehidupan total yang niscaya diaplikasikan dalam segenap aspek kehidupan, termasuk ekonomi. Dengan kata lain, ekonomi Islam adalah suatu ikhtiar untuk membangun identitas ekonomi Muslim yang distingtif sekaligus sebagai respon terhadap kapitalisme yang dianggap gagal dan penuh dengan kelemahan; serta layanan terhadap elit ekonomi-politik Muslim.³

Sebagian besar eksponen ekonomi Islam dari kalangan Muslim semisal Khursid Ahmad, MA. Mannan, Nejatullah Siddiqi, Umer Chapra, Masudul Alam Choudury, SM. Hasanuzzaman, Afzalur Rahman, dan lainnya serta beberapa figur di luar mereka seperti Frank E. Vogel, Samuel L. Hayes III, S.E. Rayner dan lainnya berpandangan bahwa akar ekonomi Islam adalah kehendak pengamalan ajaran Islam itu sendiri. Hal ini terkait dengan keyakinan bahwa Islam sebagai agama adalah ajaran yang utuh bagi manusia mengenai berbagai aspek kehidupan termasuk di dalamnya masalah ekonomi. Menurut pendapat ini ekonomi Islam yang digagas oleh para pionir ekonomi Islam semisal Muhammad Baqir al-Ṣadr, M. Hifzur Rahman, Shaikh Maḥmūd Aḥmad, Yaḳūt Al Asmawi, Abū A'lā Al Maudūdi, Sayyid Qutub, Anwar Iqbal Qureshi, Aḥmad al-Najjar, dan beberapa yang lain adalah kehendak untuk mengamalkan ajaran Islam karena mereka meyakini bahwa Islam sarat akan ajaran dan nilai sosio-ekonomi yang bahkan telah dipraktekkan secara nyata oleh Muslim sepanjang sejarahnya.

Hal demikian tidak lepas dari relasi dan konformitas yang kuat antara Islam dengan ekonomi. Islam sebagai agama tidak sebatas mengatur soal peribadatan, tapi juga masalah kemasyarakatan dalam artian luas. Sebagai agama Islam juga menilai positif terhadap aktifitas

³ Clement M. Henry and Rodney Wilson (Ed), *The Politics of Islamic Finance* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004); Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)

ekonomi. Beberapa ayat mengenai peribadatan bahkan dihubungkan dengan aktifitas ekonomi semisal QS:2:198 tentang haji dan QS:62:10 mengenai salat Jumat. Dalam pandangan MA. Mannan alasan bagi eksistensi ekonomi Islam yang bersumber dari keyakinan terhadap Islam ini disebut sebagai alasan ideologis dan etis.⁴

Sifat komperhensif Islam dan afirmasinya terhadap aktifitas ekonomi ini kemudian melahirkan keyakinan pada Muslim bahwa Islam mempunyai solusi untuk mengatasi problematika ekonomi yang melilit banyak kawasan dan masyarakat dunia. Bahkan kepercayaan itu semakin kuat ketika menengok kejayaan ekonomi masyarakat Muslim di masa yang disebut '*the golden age of Islam*'. Mayoritas kawasan Muslim periode itu menikmati tingkat kemakmuran yang tinggi dan mereka menjadi pemain utama percaturan ekonomi dunia.⁵

Bagi mereka, episode tersebut menjadi bukti tersendiri yang sulit dibantah mengenai keberhasilan eksperimentasi ajaran Islam terkait bidang ekonomi. Sepanjang sejarahnya Islam telah terlibat dalam percaturan ekonomi dunia. Ia sendiri lahir dan berkembang di tengah masyarakat niaga pada abad ke-7 M. Kota Mekah sebagai lokus awal Islam adalah kota niaga yang cukup ramai di masanya yang berada di tengah perlintasan armada dagang dari berbagai kawasan di sekitar jazirah Arab. Sementara nabi Muhamad sejak remaja hingga sebelum diangkat sebagai rasul telah terlibat dalam perniagaan bersama. Asal-

⁴MA. Mannan menyebutkan ada tujuh alasan mendasar bagi eksistensi ekonomi Islam yakni: ideologis, ekonomis, sosial, etis, politis, historis, dan internasional. Lihat: MA. Mannan, *The Making of Islamic Economic Society* (Cyprus: International Association of Islamic Bank Cairo & Institute for Islamic Banking and Economic, 1984), h. 3-19.

⁵Kalangan Muslim mempercayai bahwa era tersebut berlangsung sejak masa awal Islam hingga kejatuhan kawasan Dunia Islam ke tangan penjajahan Eropa pada sekitar awal abad ke-17 M yang disebut sebagai permulaan masa modern awal. Pada periode ini kaum Muslim dikatakan sebagai pemain utama yang mendominasi arus lalu-lintas perdagangan dunia. Namun pendapat berbeda disampaikan oleh Gene W. Heck yang mengatakan bahwa pemakaian istilah '*Muslim Trade*' sebagai sesuatu yang sedikit berlebihan karena pelaku niaga pada saat itu bukan hanya kalangan Muslim tapi juga melibatkan kalangan non-Muslim seperti Yahudi, Nasrani Koptik, Persia, Hindu, dan Eropa. Menurutnya, sebutan itu hanya karena kegiatan niaga dilakukan di bawah perlindungan penguasa Muslim. Lihat: KN. Chaudhuri, *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990); James D. Tracy (Ed), *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World 1350-1750*. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993); Gene W. Heck, *Charlemagne, Muhammad and the Arab Roots of Capitalism* (Berlin: De Gruyter, 2006), 5.

usul Islam dan tindakan Nabi ini semakin mempertegas sikap afirmasi Islam dan kalangan Muslim terhadap aktifitas ekonomi.

Setelah berkembang secara mapan di kawasan jazirah Arab, agama ini mulai melebarkan penulisnya ke luar kawasan Arab. Melalui berbagai ekspansi sejak masa Khulafā Rāshidīn, Islam sukses menguasai kawasan Timur tengah bahkan hingga Afrika Utara dan Andalusia di benua Eropa. Kota-kota yang diwarisi oleh Islam dari imperium Romawi Timur dan Persia semacam Damaskus, Alexandria, Kairo, Isfahan, dan sebagainya merupakan pusat perekonomian yang pesat. Dengan sendirinya keterlibatan Islam dengan soal ekonomi semakin intens bahkan sanggup bertahan hingga akhir abad ke-17 M.

Namun masa keemasan ekonomi masyarakat Muslim perlahan meredup seiring dengan kemerosotan politik mereka. Sampai akhir abad ke-19 Eropa lewat penulis kolonialismenya hampir secara praktis menguasai dunia Muslim. Tidak hanya jantung-jantung politik dunia Muslim yang dikuasai; basis-basis ekonomi yang semula dipenuhi pelaku ekonomi Muslim juga ditaklukkan. Tidak terlewatkan kolonial Eropa juga menghancurkan institusi-institusi perekonomian masyarakat Muslim. Sebagai misal adalah peran gilda-gilda kaum sufi yang berfungsi sebagai basis ekonomi Muslim turut pula dihancurkan lewat sistem monopoli.

Bersamaan dengan itu Eropa mengintrodusir pola budaya, politik, dan hukumnya pada masyarakat jajahan. Ia juga menapakkan doktrin serta pola ekonominya sehingga akar ekonomi masyarakat Muslim terkikis sedikit-demi sedikit. Akibatnya sistem ekonomi Eropa semakin kokoh dipraktikkan oleh masyarakat Muslim. Wajah ekonomi dunia Muslim pun cenderung tunggal dengan basis utama sistem kapitalisme yang bersumber dari tradisi ekonomi kawasan Atlantik.

Nostalgia akan kejayaan masa silam ini lalu mengilhami kalangan neo-revivalis untuk menata ulang tatanan ekonomi dunia berdasarkan ajaran Islam. Bagi mereka hal tersebut merupakan sebuah keniscayaan yang mesti dilakukan serta menjadi mimpi bersama yang harus segera diwujudkan. Maka dimulailah proyek untuk merestorasi kondisi ekonomi Muslim dengan kembali menggali khazanah Islam mengenai perekonomian.⁶

⁶Secara evolutif gerakan restorasi kondisi sosio-ekonomi Muslim dimulai dengan melancarkan kritik terhadap tatanan sosial yang timpang serta sarat berbagai penyimpangan dalam banyak bidang kehidupan. Akar kondisi tersebut adalah adopsi terhadap model pembangunan sosial Barat yang sekuler. Maka tawarannya adalah tatanan kehidupan yang berbasis Islam sehingga disodorkanlah ideologi Islam (sosialisme Islam)

Tahapan ini dimulai dengan upaya menemukan kembali dan mengemukakan nilai sosio-ekonomi ekonomi serta mengkritik teori serta praktek ekonomi Barat. Khursid Ahmad menyebut trend ini sebagai periode revitalisasi ‘*economic teaching of Islam*’ dengan eksponen utama para ulama (baca: fukaha), kalangan Islam gerakan, kaum kiri, dan reformis yang hendak menegaskan kembali formula ajaran Islam tentang ekonomi.⁷

Dalam pandangan eksponen ini Islam adalah ajaran yang menyediakan berbagai preskripsi bagi seluruh aspek kehidupan manusia. Al quran dan al ḥadīth begitu sarat akan ajaran sosio-ekonomi yang tidak berlawanan dengan realitas sosio-ekonomi modern. Hanya saja kaum Muslim telah mengabaikan semua itu akibat penetrasi ajaran sosio-ekonomi Barat yang diperkenalkan lewat kolonialisme. Sementara itu, sistem ekonomi Barat yang diterapkan di kawasan Muslim diwarnai berbagai ketimpangan akibat tercerabutnya kerangka spiritual-etis dari wilayah ekonomi, pengaruh kuat orientasi kapitalis terhadap akumulasi keuntungan individual yang mengakibatkan pengabaian secara total terhadap dimensi moralitas dalam aktifitas perekonomian. Yang ada dan mesti dikejar oleh *homo economicus* adalah keuntungan maksimal dengan modal seminimal mungkin sekalipun harus mengeksploitasi pihak lain, merusak lingkungan, dan melancarkan berbagai kecurangan.⁸

Dalam pandangan eksponen di atas obat untuk semua ketimpangan di atas tidak lain adalah dengan menyuntikkan nilai-nilai spiritual-moralitas dalam aktifitas ekonomi. Maka dimulailah penelitian terhadap berbagai khazanah Islam klasik untuk menemukan pedoman etika ekonomi. Alasan mendasar proyek ini adalah karena selama masa penjajahan infrastruktur sosial, budaya, politik, hukum, dan ekonomi

untuk menggantikan ideologi Barat. Gerakan ini kemudian terlibat dalam politik sebagai usaha untuk mewujudkan Islam sebagai basis kehidupan namun berujung pada kegagalan. Maka dimulailah proyek baru Islamisasi tersebut dengan mengembangkan bidang ekonomi sebagai respon terhadap kapitalisme sebagai suatu fenomena sosial dan ekonomi yang hegemonik di dunia Muslim. Lihat: Charles Tripp, *Islam and The Moral Economy* (Cambridge: CUP, 2006), 1-32.

⁷“*Khursid Ahmed: Islamist-Economist*” dalam John. L. Esposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*. (New York: Oxford Univ. Press, 2001), 47. Inilah sebenarnya titik tolak gerakan ekonomi Islam yang kemudian berkembang seperti disaksikan saat ini. Periode ini lebih meletakkan ‘perspektif baru’ dalam ekonomi dalam belum mengarah kepada analisis ekonomi apalagi kecenderungan pragmatis dalam artian aktifitas ekonomi konkret. Beberapa istilah lain yang kerap dimunculkan untuk menyebut model ini adalah ‘*traditional approach*’; ‘*utopian ideal*’; dan ‘*jurisprudence analysis*’.

⁸ Timur Kuran, “*The Economic Impact of Islamic Fundamentalism*”, h. 3

Islam digusur dan digantikan oleh infrastruktur Eropa. Untuk membalikkan keadaan maka tidak ada cara lain selain dengan menggali kembali kekayaan tradisi Islam sebagai tawaran sekaligus tantangan terhadap dominasi doktrin didikan Eropa. Dalam bidang ekonomi, strategi utamanya adalah kajian terhadap sumber ajaran Islam berdimensi ekonomi. Robert D. Lee mengistilahkan gerakan ini sebagai '*the search for Islamic Authenticity*'. Karakteristiknya mencakup: pemahaman tentang diri sebagai entitas yang unik, manusia pribadi sebagai agen sejarah, perlawanan terhadap tradisi dan modernitas, dan subyektivisme kognitif; individualisme radikal; serta relativisme nilai.⁹

Dalam bingkai pencarian otentisitas tersebut maka entitas ekonomi Islam dipandang sebagai sesuatu yang unik dibandingkan dengan entitas ekonomi mapan. Orientasi aktifitas ekonomi dapat saja berlainan antara satu entitas dengan entitas yang lain tanpa perlu ada subordinasi apalagi hegemoni. Akibatnya muncul gerakan untuk merekonstruksi tatanan ekonomi mapan (baca: tradisi) karena pada hakekatnya ia adalah relatif untuk dirubah atau diwarnai oleh landasan baru.

Sementara Voleker Nienhaus menyebut perkembangan ekonomi Islam dari periode tersebut di atas hingga dekade 1960-an sebagai masa 'rekonstruksi dunia ideal' (*the reconstruction of ideal worlds*). Karakteristik mendasar pada periode ini adalah persemaian gagasan ekonomi Islam, terutama di kawasan Timur Tengah, lewat kajian mengenai doktrin sosial-ekonomi dalam sumber-sumber keislaman. Eksponen utama para pelopor gerakan ini adalah para fukaha dan fokus kajiannya adalah bidang fikih muamalah yang paling berdekatan dengan masalah ekonomi. Pendekatannya mengacu kepada evaluasi teoretis dan praktis aktifitas perekonomian dengan kerangka fikih.¹⁰

Penulis menyebut periode awal perkembangan ekonomi Islam ini sebagai pendekatan pasif karena lebih banyak menguji keabsahan (baca: halal-haramnya) aktifitas perekonomian berdasarkan tinjauan fikih. Jadi sifatnya lebih induktif; ia sebatas menilai aktifitas perekonomian, bukan merumuskan kerangka teoretis dan praktis ekonomi dari ajaran Islam yang sifatnya lebih deduktif. Ciri lain periode ini adalah proses eksperimen rintisan institusi ekonomi Islam pada skala mikro, terutama

⁹ Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*. (Bandung: Mizan, 2000), 25-29.

¹⁰Voleker Nienhaus, '*Islamic Economic: Dogma or Science?*' dalam Kai Hafez dan Mary Aun Kerry, *The Islamic World and the West An Introduction to Political Cultures and International Relations*. (Leiden: Brill, 2000), h. 87.

institusi model bank. Kalangan fuqaha mengujicobakan hasil evaluasi dan rumusan ekonomi alternatif yang bersumber dari Islam pada tataran empiris untuk menilai kekurangan dan kelebihanannya dibanding dengan model ekonomi lama.

Menurut Rodney Wilson proyek ini merupakan kelanjutan dari gerakan reformasi Islam pada awal abad ke-20 dengan perbedaan aksentuasi. Jika pada masa itu aksentuasinya pada reformasi sosial-politik Islam dengan agenda antara lain reformasi hukum dan ijtihad, reinterprestasi shari'ah, dan penguatan Islam vis a vis Barat akibat kemunduran dan keterjajahan kawasan Islam, maka dalam gagasan ekonomi Islam yang menguat di era 1950-an pascakemerdekaan kawasan Islam agendanya adalah reformasi ekonomi Islam dalam rangka mengisi kemerdekaan melalui reevalusasi ekonomi dalam perspektif Islam.¹¹ Pengalaman pahit selama penjajahan yang menganut ideologi kapitalis penuh penindasan mengalihkan titik perhatian ke dalam Islam yang sebelumnya memang telah menjadi bingkai kehidupan Muslim, sehingga muncul proyek secara massif untuk mengekavasi nilai-nilai sosio-ekonomi Islam yang selanjutnya menjadi dasar penyusunan sistem ekonomi Islam. Kalaupun ada pengembangan institusi ekonomi sebagai laboratorium eksperimen konsep-konsep Islam maka sifatnya masih skala mikro dan dalam bentuk layanan sederhana dengan produk dan instrumen yang diadopsi dari fikih mu'āmalah tanpa melalui rekayasa yang rumit sebagaimana terjadi pada perkembangan lebih lanjut. Pangsa pasarnya adalah Muslim menengah ke bawah karena orientasi pokok gerakan ekonomi Islam transformasi kehidupan sosial-ekonomi masyarakat Muslim yang berujung pada transformasi tatanan sosial-ekonomi global.

Dengan demikian terlihat bahwa akar gerakan ekonomi Islam sejatinya adalah hasrat internal kaum Muslim untuk mengamalkan ajaran agamanya secara utuh, khususnya yang menyangkut ekonomi. Keyakinan mereka terhadap ketersediaan model alternatif pembangunan ekonomi dari Islam merupakan dasar cita-cita tersebut, kemudian ditambah

¹¹Rodney Wilson, 'The Development of Islamic Economics Theory and Practice' dalam: Suha Taj-Farouki dan Basher M. Nafi, *Islamic Thought in the 21st Century*. (New York: IB. Tauris, 2004), h. 197. Charles Tripp menguraikan beberapa model eksperimen dan tawaran dari pemikir Muslim tentang bagaimana Muslim menangani problem mereka setelah kemerdekaan, khususnya dalam hubungannya dengan kapitalisme yang telah berurat-berakar di kawasan mereka. Mulai dari tawaran pembentukan masyarakat Islam, pribadi Muslim paripurna, konsep sosialisme Islam, konsep kesejahteraan Islam, hingga akhirnya pragmatisme ekonomi Islam. Lihat: Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. (New York: Cambridge University Press, 2006).

dengan kondisi empiris ekonomi kawasan Muslim yang mayoritas terbelakang semakin memupuk cita-cita. Jadi menurut pandangan ini cita ideal Islam tentang kehidupan ekonomi inilah sebagai faktor terpenting yang memicu gerakan ekonomi Islam. Bukan sebab lain yang bersumber dari luar Islam.

MA. Mannan mempolakan tahapan di atas sebagai berikut: manusia Muslim yang berwatak sosial *cum religius (Islamic habitus)* berhadapan dengan sumber daya dan sarana ekonomi yang terbatas. Dari sini muncul masalah-masalah ekonomi yang beragam. Berhadapan dengan itu semua maka manusia Muslim mencari sekaligus memilih solusi permasalahan ekonominya dari pilihan-pilihan alternatif berbasis Islam yang tersedia dalam ajaran agamanya sehingga lahirlah entitas yang disebut ekonomi Islam.¹²

Lalu seperti apakah realitas ekonomi Islam pada tahapan ini? Dapat dikatakan bahwa ekonomi Islam masih sebatas diskursus intelektual yang bersifat teoretis. Belum ada upaya konkret untuk menerjemahkan gagasan itu ke dalam institusi formal ekonomi. Kalaupun ada maka sifatnya masih kecil, terbatas, dan sederhana. Momentum pelebagaan gagasan ekonomi Islam baru muncul pada tahun 1960-an.¹³

Berbeda dengan pandangan di atas yang menjelaskan bahwa akar ekonomi Islam adalah cita-cita kaum Muslim untuk mengamalkan ajaran agamanya di bidang ekonomi dalam rangka mengangkat kesejahteraan mereka, pandangan kedua menegaskan bahwa gagasan dan gerakan ekonomi Islam muncul dari gerakan sosial-politik yang bertujuan pembentukan identitas ekonomi distingtif, respon terhadap hegemoni kapitalisme, dan kebijakan pro elit ekonomi-politik Muslim. Di antara eksponen pandangan ini antara lain Timur Kuran, Rodney Wilson, Abdulkader S. Thomas, Charles Tripp, Abdullah Saeed, dan beberapa nama lainnya.

Menurut mereka akar ekonomi akar ekonomi Islam memang

¹² MA. Mannan, *Ekonomi Islam: Teori dan Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), h. 20. Lihat juga: MA. Mannan, *The Making of Islamic Economic Society*. (Cyprus: International Association of Islamic Bank Cairo & Institute for Islamic Banking and Economic, 1984). Dalam pandangan Arif Hoctoro kecenderungan demikian merupakan arus opini kalangan ekonomi "*Post-Autistic*" yang menilai irrelevansi teori-teori ekonomi modern monolitik-hegemonik dalam menangani masalah-masalah ekonomi. Lihat: Arif Hoctoro, *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kcsejarahan dan Metodologi* (Malang Fakultas Ekonomi Unibraw, 2007), 215.

¹³ Lihat: John. L. Esposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*. (New York: OxfordUniv.Press, 2001), 48.

dapat dilacak secara lebih jauh dalam ajaran Islam. Namun kesadaran sistematis yang memompakan gugatan terhadap dominasi dan monolitis basis ekonomi kapitalis di dunia Muslim mulai tumbuh sejak mereka meraih kemerdekaan pada negerinya masing-masing di era 1940-an. Dan mereka yang paling gigih memperjuangkan aspirasi ini adalah kalangan yang disebut ‘*islamis*’ oleh Kuran ‘*neo-revivalis*’ oleh Wilson.¹⁴ Mereka mulai menggali berbagai gagasan sosio-ekonomi dalam khazanah Islam dan mempertanyakan kompatibilitas sistem ekonomi Barat bagi masyarakat Muslim. Sebagai sesuatu yang inheren dengan penjajah, kapitalisme dipandang banyak bertentangan dengan ajaran dan budaya dunia Muslim. Belum lagi sistem ini gagal melahirkan kesejahteraan sebagaimana kampanye dunia Eropa yang memperkenalkannya. Karena itu menjadi tugas masyarakat Muslim untuk kembali menilik tradisinya sendiri (baca: Islam) guna mencari berbagai antitesa terhadap doktrin ekonomi yang dibawa kolonial.

Figur Abū A’lā Al Maudūdi sebagai tokoh penting yang menggaungkan kelengkapan dan keserbacukupan ajaran Islam untuk mengatasi problematika kehidupan manusia, termasuk dalam bidang ekonomi. Sasaran utama gerakan neo-revivalisme Islam yang dimotorinya semula tertuju pada sistem politik (baca: demokrasi modern) yang dipraktikkan di dunia Islam sebagai warisan kolonial yang dipandang sebagai sekuler. Ia mencitakan Islam sebagai landasan kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Karena sistem ekonomi kapitalistik merupakan bagian dari sistem sosial warisan kolonial, maka dengan sendirinya tidak luput dari kritik dan gugatan. Sistem ekonomi itu dipandang mempunyai kelemahan mendasar seperti individualisme ekstrim, kebebasan ekstrim (*laissez-faire*), eksploitasi alam dan manusia, libertarianisme (yang menjadi basis paham neo-liberalisme),

¹⁴Menurut Zamir Iqbal dan Abbas Mirakhor episode sejarah ekonomi Islam terbagi kepada tiga fase yaitu: fase pertama dari awal-1950-an (rintisan), fase kedua dari 1960-1980-an (pelembagaan), dan fase ketiga dari 1990-an sekarang (pemantapan). Lihat: Zamir Iqbal dan Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice* (Singapore: John Wiley & Sons Asia Pte Ltd, 2007), 23-28; Lihat: Timur Kuran, “*Genesis of Islamic Economic*”; “*The Economic Impact of Islamism*”; “*Islamic Economic and Islamic Sub-Economy*” dalam: Timur Kuran, *Islam and Mammon: The Economic of Predicaments of Islamism*. (Princeton: Princeton University Press, 2004). Makalah-makalah tersebut juga dapat diakses pada beberapa jurnal terkemuka. Lihat pula: Abdullah Saced, *Islamic Banking and Incerst A Study of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Leiden: E.J. Brill, 1996). Lihat juga: Henry M. Clement dan Rodney Wilson (Ed), *The Politics of Islamic Finance* (Edinburgh: Edinburgh University Press and Columbia University Press, 2004)

serta borok-borok lainnya. Alih-alih mensejahterakan manusia, kapitalisme justru menjadi sarana penindasan dan penghisapan antarmanusia. Karena itu digagaslah sistem ekonomi Islam sebagai solusi kelemahan sistem-sistem ekonomi lainnya.¹⁵

Porsi terbesar kritik utamanya diarahkan kepada elemen bunga bank yang dipandang sangat bertentangan dengan prinsip Islam serta dianggap sebagai alat utama eksploitasi. Bunga bank sebagai soko guru kapitalisme tidak lain adalah riba yang sangat dilarang oleh Islam.¹⁶ Perolehan keuntungan melalui bunga bank ini diilustrasikan, meminjam istilah Kuran sebagai, “*Mammon*”, setan yang diasosiasikan dengan perolehan ekonomis tanpa moralitas. Ekonomi Islam adalah entitas ekonomi yang berusaha menghapus sistem bunga tersebut karena identik dengan riba serta berbagai bentuk larangan lainnya semisal gharar, maisir, ihtikar, dan sebagainya. Dalam ungkapan El Gamal, ekonomi Islam adalah “*prohibition-driven finance*”, karena kemunculannya didorong sederet larangan dalam Islam.¹⁷

Jika sebelumnya bentuk ekonomi Islam masih bersifat diskursif, maka kini mulai terjadi transisi menuju tahapan eksperimentasi sekalipun geliatnya belum begitu massif. Kecenderungan ini terus bergulir bahkan semakin menguat setelah lepasnya sebagian besar dunia Muslim dari cengkraman penjajahan. Tahapan ini menandai pergeseran orientasi ekonomi Islam dari sebatas eksplorasi “*economic teaching of Islam and critique of the the Western theory and policy*”, meminjam ungkapan John L. Esposito dan John O. Voll, menuju aplikasi konsep “*Islamic economics*”. Kalau pada periode sebelumnya eksponen ekonomi Islam lebih banyak berasal dari kalangan ulama, kaum kiri, dan para

¹⁵ Lihat: Abū A’lā Al Maudūdi, *The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*, 2nd Edition (Lahore: Islamic Publications, 1970).

¹⁶ Dalam sejarahnya kritik dan oposisi resmi terhadap bunga bank dimulai pada akhir abad ke-19 ketika Barclays Bank berdiri di Kairo dalam rangka membiayai pembangunan Terusan Suez. Protes serupa dilancarkan terhadap bunga tabungan yang diberikan kantor pos Mesir yang dinilai bertentangan dengan Islam sehingga dianggap ilegal oleh para ulama Mesir. Sementara di Anak Benua India usaha untuk mengembangkan bank bebas bunga telah dirintis sejak tahun 1890-an. Pada tahun 1923 berdiri institusi bernama ‘*Anjuman Imdad-e-Balmi Qardh Bila Sud*’ (Komunitas Kredit Bebas Bunga) di Hyderabad. Perdebatan menarik mengenai bunga bank dan riba dapat dilihat dalam: Abdulkader S. Thomas (Ed), *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba* (New York: Routledge, 2006), 62-69; Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 60-72.

¹⁷ Mahmoud A El Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2006), 8-10.

pemikir sosial, pada tahapan ini sokongan juga didapatkan dari para ekonom Muslim dan kaum profesional. Dengan demikian terjadilah aliansi antara kalangan ilmuwan tradisional (ulama/fukaha) dengan golongan ilmuwan modern (ekonom/profesional). Bagi kalangan pertama aliansi ini berhasil memberikan panggung politik baru, penghasilan tambahan, dan kehormatan publik. Sedangkan bagi pihak kedua aliansi ini dimaksudkan untuk meyakinkan kaum Muslim dan menarik target grup baru bagi pasar ekonomi Islam, alat saingan dengan pesaing dari arus ekonomi mapan, pengembangan relasi baru, dan sokongan terhadap ekonom Muslim pro-kapitalis.¹⁸

Aliansi dua eksponen tersebut memunculkan peta kekuatan baru dalam arena sosial-politik mayoritas negeri Muslim. Dalam catatan Monzer Kahf, aliansi itu memengaruhi dua hal penting yakni: pertama, secara jangka pendek memperkuat perjuangan untuk melebarkan pengaruh ekonomi-politik gagasan ekonomi Islam; kedua, secara jangka panjang mendukung orientasi gerakan politik Islam. Dalam peribahasa kita sekali mendayung dua tiga pulau terlampaui.¹⁹

Meneruskan eksperimen pada masa sebelumnya, memasuki era 1960-an rintisan pengembangan institusi ekonomi Islam menyentuh skala makro. Salah satu tonggak penting yang menandai periode eksperimen implementasi gagasan ekonomi Islam adalah pendirian 'proto Bank Islam' *Mith Ghamr Local Saving Bank* di Mesir tahun 1963 oleh Ahmad Al Najjār, keponakan Mohammed 'Abd Allāh al-'Arabi, ekonom dan profesor bidang ekonomi Universitas Kairo.²⁰ Ia mulai

¹⁸ John. L. Esposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam...*, 48.

¹⁹Menarik untuk mengomentari pengaruh kedua dari aliansi ulama shari'ah dengan ekonomi-profesional. Bagi kalangan gerakan Islam politik, arena ekonomi merupakan pintu masuk (*entry point*) untuk mengimplementasikan gagasan Islam politik yang sering mendapatkan tentangan dari pemerintah maupun kelompok lain baik dari kalangan Muslim maupun luar. Implementasi gagasan ekonomi Islam relatif lebih mengalami resistensi kecil daripada implemmentasi gagasan politik Islam. Sementara bagi sebagian besar pemerintah negeri Muslim, termasuk Indonesia, Islam ekonomi dianggap bukan ancaman serius tetapi strategi menguntungkan guna menarik dukungan konstituen Muslim. Inilah bentuk politik akomodasi terhadap aspirasi kaum Muslim. Lihat: Monzer Kahf, "*Islamic Banking: The Rise of a New Power Alliance of Wealth and Sharia Scholarship*" dalam Henry M. Clement dan Rodney Wilson (Ed), *The Politics of Islamic Finance...*, 17-32; Lihat juga: Itang, *Politik Ekonomi Islam di Indonesia Era Reformasi*. (Disertasi tidak diterbitkan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010).

²⁰Mayoritas karya mengenai sejarah ekonomi Islam menilai bank ini sebagai pionir yang mengujicobakan prinsip bebas bunga dalam pinjaman yang diberikannya. Sebenarnya ide bank ini juga berasal dari lembaga keuangan mikro di Jerman yang relatif sukses meminimalkan bunga pinjaman kepada nasabahnya yang

mengujicobakan prinsip bebas bunga pada sebuah lembaga keuangan mikro yang beroperasi di kawasan Delta Mesir melayani golongan miskin yang unbankable.

Semula 'Bank Islam mini' ini berjalan lancar karena mampu menghimpun dana masyarakat dan menginventasikannya baik secara langsung dengan mendirikan divisi usaha industri, pertanian, dan perdagangan maupun melalui penyaluran kredit bagi UKMK. Penulisnya keberhasilan *Mith Ghamr* ini tidak bertahan lama. Ia ditutup oleh Gamal Abdul Nasser karena dituduh bersimpati terhadap gerakan Ikhwanul Muslimin yang diberangus oleh pemerintah Mesir. Namun ide bank ini menginspirasi Nasser untuk mendirikan lembaga mirip *Mith Ghamr* dengan nama *Nasser Social Bank* (NSB) di tahun 1971 dengan dukungan dana dari pemerintah. Setelah sempat berkembang, lembaga ini juga tumbang akibat kekisruhan politik yang menimpa pemerintahan Nasser.

Hasrat untuk menghidupkan institusi ekonomi Islam (baca: bank) semakin kuat bersamaan dengan semakin kerasnya kritik terhadap kegagalan doktrin '*developmentalisme*' yang dalam bidang ekonomi dinafasi kapitalisme modern berwajah modernisasi pada tahun 1970-an. Versi struktural mazhab pembangunan yang berintikan visi evolutif perkembangan sosial, politik, dan ekonomi dinilai tidak lagi memadai bagi Dunia Ketiga, termasuk kawasan Muslim, yang ternyata belum juga memperlihatkan kemajuan signifikan pada berbagai bidang kehidupan setelah sekian lama melancarkan proyek modernisasi di bawah supervisi Eropa. Kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan adalah wajah utama Dunia Ketiga. Sementara versi psikologis '*developmentalisme*' yang kerap kali menekankan nilai-nilai Eropa sebagai landasan kemajuan masyarakat Dunia Ketiga juga dianggap upaya hegemoni ulang Eropa terhadap mantan jajahannya.²¹

Dalam konteks dunia Muslim mazhab pembangunisme dianggap mencabut masyarakat Muslim dari akar sosio-kultural yang berbasis Islam sehingga muncul tuntutan untuk menemukan konsep otentik pembangunan masyarakat berdasarkan akar sosio-kulturalnya sendiri.

berasal dari kalangan miskin. Bjorn Olay Utrik, *The Pious Road to Development: Islamists Economic in Egypt*. (California: Hurst & Co, 2006), 20.

²¹Ejaz Akram, "The Muslim World and Globalization: Modernity and the Roots of Conflict" dalam: Joseph E.B. Lombard, *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars* (Indiana: World Wisdom, 2009); Lihat: John L. Esposito (Ed), *Identitas Islam Pada Perubahan Sosial-Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 25-28; Lihat pula: Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik...*, 19-23.

Bagi dunia Muslim konsep tersebut sudah tentu harus digali dari khazanah ajaran Islam. Kerangka pembangunan Islam (*Islamic development framework*) yang disusun dari ajaran Islam adalah konsep yang paling memadai karena sesuai dengan bingkai sosio-kultural yang telah lama dijalankan kaum Muslim. Kalaupun di masa kolonialisme terlihat redup, hal itu tidak lain akibat represi kolonial dalam mengintrodusir nilai kehidupan Barat yang dianggap lebih superior, sehingga layak dicangkokkan pada masyarakat jajahan.

Desakan untuk mendapatkan konsep otentik pembangunan ekonomi berbasis Islam semakin menemukan momentum ketika terjadi booming minyak bumi pada pertengahan 1970-an. Keberhasilan Ahmad Al Najjār memengaruhi beberapa tokoh Muslim seperti Saeed Lootah (Dubai), Raja Faisal (Arab Saudi), dan Tengku Abdul Rahman (Malaysia) melahirkan inisiatif rencana pembentukan bank pembangunan Islam yang berfungsi mereduksi ketergantungan Dunia Muslim terhadap lembaga keuangan dunia, yang dinilai sebagai agen kapitalisme, dalam melaksanakan pembangunan. Maka berdirilah *Dubai Islamic Bank* (DIB) yang kemudian disusul oleh *Islamic Development Bank* (IDB) pada tahun 1975. Selanjutnya lahir pula *Fasih Islamic Bank* (FIB) di tahun 1976, *Jordan Islamic Bank* (JIB) tahun 1978 dan *Kuwait Finance House* (KHF) pada tahun 1979.²²

Beberapa pemimpin negeri Muslim juga menerapkan gagasan ekonomi Islam. Di antara yang menonjol adalah Pakistan²³ yang mengklaim sebagai negara Islam segera membangun ekonominya berlandaskan rumusan Islam. Lalu Republik Islam Iran²⁴ melakukan langkah serupa. Menyusul kemudian Sudan²⁵ di kawasan Afrika yang ‘mengislamkan’ ekonominya. Di kawasan Asia Tenggara Malaysia²⁶ mempelopori praktik ekonomi Islam dengan berdirinya tabungan haji dan

²²Ahmed Abdel Fattah El Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economic: A Short History* (Leiden: E.J. Brill, 2006); Ibrahim Warde, *Islam and Economics* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2005).

²³Tim Niblock dan Rodney Wilson, *The Political Economy of Middle East: Islamic Economics and Political Liberalisation* (Chentelham: Edward Elgar, 1999)

²⁴Cyrus Bina (Ed), *Modern Capitalism and Islamic Ideology in Iran* (Macmillan, 1992).

²⁵Charles Philip Issawi, "The Adaptation of Islam to Contemporary Economic Realities" dalam: Charles Philip Issawi, *The Middle East Economy Decline and Recovery* (New Jersey: Markus Wiener Publishers, 1995)

²⁶M. Raquibuz Zaman, "Economic Justice in Islam Ideals and Reality: The Case of Malaysia, Pakistan and Saudi Arabia" dalam: Nimat Hafez Barazangi, dkk, *Islamic Identity and the Struggle for Justice* (Florida: Univ. Press of Florida, 1996).

undang-undang kewajiban zakat.

Pendirian lembaga keuangan di atas menandai babak baru perkembangan gagasan ekonomi Islam. Bertolak dari sini terjadi proses pelembagaan gagasan ekonomi Islam secara lebih terstruktur yang kemudian terus diikuti oleh kemunculan institusi-institusi lain semisal asuransi, pegadaian, pasar modal, dan moda industri ekonomi lainnya. Kebijakan sekaligus eksperimen ini bersifat strategis karena entitas ekonomi Islam tidak lagi bergerak pada tataran wacana, tapi telah 'membumi' sehingga plus-minusnya dapat dievaluasi secara lebih obyektif dan ilmiah. Garis perkembangan dan orientasi inilah, hemat penulis, yang kemudian memantapkan identitas ekonomi Islam. Penulis menyebutnya sebagai industri ekonomi Islam dengan representasi utama lembaga-lembaga keuangan Islam. Inilah identitas baru yang menandai pergeseran gagasan ekonomi dari sebatas eksplorasi "*Economic teaching of Islam*" menjadi "*Islamic economics*" yang disebut pula pergeseran dari "*traditional approach*" ke arah "*modern approach*". Istilah penulis dari pendekatan "pasif" menjadi pendekatan "aktif".²⁷

Saat pendekatan yang disebut pertama mendominasi perkembangan gagasan ekonomi Islam dengan eksponen utama para ulama (baca: fukaha murni), maka kecenderungannya lebih banyak

²⁷Menurut penulis trend inilah yang hingga kini mendominasi orientasi entitas ekonomi Islam. Beberapa kalangan memandang perkembangan ini sebagai konvergensi antara ekonomi Islam dengan kapitalisme global yang berakibat lenyapnya distingsi ekonomi Islam. Bahkan ada pula yang menyebutkan sebagai subordinasi ekonomi Islam terhadap kapitalisme global. Menurut dua pandangan di atas trend inilah yang kemudian menarik lembaga-lembaga keuangan dunia semisal perbankan, pasar modal, asuransi, dan sebagainya mengadopsi praktek ekonomi Islam. Bagi penulis, segi keuntungannya semakin mempercepat perkembangan dan penetrasi pasar ekonomi Islam, tetapi kerugiannya semakin menjauhkan ekonomi Islam dari cita-cita awalnya yang ingin mengubah tatanan ekonomi dunia menjadi lebih adil. Tapi hal ini nampaknya sulit dihindari sebagai konsekuensi dari kehadiran ekonomi Islam di tengah arus utama ekonomi global. Yang tersisa kemudian ekonomi Islam adalah memang sebuah gerakan ideologis. Kritik yang semula banyak disuarakan Timur Kuran kini mulai disampaikan banyak pihak. Lihat: Henry Clement and Rodney Wilson (Ed), *The Politics of Islamic Finance*, h. 5; Lihat juga: J. Barkley Rosser Jr dan Marina V. Rosser, "*The Transition Between the Old and the New Traditional Economies in India*" (*Comparative Economic Studies*, New Brunswick, September 2005, Vol. 47). Ekonomi Islam disebut sebagai "*new traditional economy*" yang menekankan peran "*formalistic groupism*" yang bisanya saja berupa kelompok keagamaan yang bertujuan, "...*subordinating market forces to the structures of ethical rules based on religion*". Lihat pula: Nazim Zaman dan Mehmet Asutay, "*Divergence between Aspirations and Realities of Islamic Economics: A Political economy Approach to Bridging the Divide*" dalam: (IIUM Journal of Economics and Management, Vol. 17, Issue. 1, 2009, 73-96).

mengevaluasi teori dan praktek ekonomi umum untuk memunculkan alternatif baru berdasarkan kerangka Islam lalu mencoba menerapkannya. Akibatnya pergerakan ekonomi Islam terbilang lamban karena cukup sulit menjembatani ‘muatan epistemologi ekonomi’ Islam yang berakar pada masa klasik pada kurun modern saat ini. Kalangan fuqaha juga tidak banyak memahami persoalan ekonomi sehingga mereka kesulitan untuk menerjemahkan gagasan Islam dalam perspektif ekonomi.

Bergabungnya kalangan ekonom dan pemodal Muslim memudahkan proses penerjemahan ‘muatan epistemologi ekonomi’ Islam klasik ke dalam kerangka serta analisis ekonomi. Pada sisi lain kalangan pemodal Muslim yang mengenggam banyak modal turut memperkuat segi permodalan institusi ekonomi Islam, penopang riset khazanah ekonomi Islam, dan daya tarik pihak eksternal. Inilah yang dimaksud oleh Kahf sebagai perluasan pengaruh ekonomi dan politik seperti dikemukakan di atas.

Tentu saja perkembangan di atas terbilang positif. Meskipun ada hal yang patut diwaspadai dari terbentuknya aliansi ulama-ekonom-pemodal ini. Yakni kuatnya kecenderungan pragmatis dalam pengembangan ekonomi Islam yang akhirnya mengurangi kecenderungan idealis. Kecenderungan pragmatis yang dimaksud adalah: lembaga ekonomi Islam sebatas menyediakan dan melayani kebutuhan pemilik modal besar dengan berbagai produk layanan yang identik dengan produk layanan lembaga ekonomi konvensional dengan pengadopsian teori dan praktek ekonomi umum sejauh dipandang tidak bertentangan secara mendasar dengan ajaran Islam terlihat dominan dilakukan. Akibatnya konstruksi ekonomi Islam hanya melayani kepentingan jangka pendek dan menjadi ‘*economical tool*’ semata atau “*technical approach*”; tanpa menyentuh tujuan utama konsep ekonomi Islam yaitu penegakan moral ekonomi dan pelayanan ekonomi inklusif terhadap mereka yang membutuhkan.

Akibatnya kecenderungan idealis yakni transformasi tatanan sosio-ekonomi dunia, insemnasi moral ekonomi, dan pencapaian kesejahteraan bersama menjadi terabaikan. Padahal klaim awal yang selalu digaungkan oleh eksponen ekonomi Islam adalah cita-cita untuk membangun tatanan ekonomi baru yang secara distingtif berbeda dengan tatanan lama. Godaan pragmatis menghambat pengembangan lanskap ekonomi Islam independen sehingga tawaran penanganan problem ekonomi masyarakat Muslim hanya bersifat parsial; tidak menyentuh dimensi kebijakan yang justru acapkali menciptakan tatanan ekonomi

yang hegemonik, monopolistik, dan inhumanis.

Memang pada satu sisi perkembangan demikian menguntungkan karena ekonomi Islam tidak lagi eksklusif dalam artian hanya dipahami atau diperuntukkan bagi kalangan Muslim. Adaptasi dan adopsi melalui proses *'selecting and borrowing'* khazanah ekonomi umum mendekatkannya kepada khalayak lebih luas dan universal.²⁸ Terlebih lagi dalam masalah muamalah ajaran Islam lebih memberikan ruang gerak bagi ijtihad kemanusiaan. Belum lagi akan dibutuhkan waktu yang lama untuk membangun sistem yang samasekali baru lagi berbeda. Rasanya sikap demikian juga merupakan watak dasar Islam yang bersedia menerima dan mengambil khazanah pihak lain sejauh dalam koridor Islam.

Namun pada sisi lain hal ini mengkhawatirkan karena pada akhirnya ekonomi Islam seakan mengikuti tarian ekonomi umum sehingga perbedaan mendasarnya tidak lagi nampak. Sinyalemen bahwa ekonomi Islam sekadar ekonomi umum yang *'disunat'* dan *'disyahadatkan'* (simbol pengislaman) atau *'Keynisian and monetarist economic dressed up in Islamic terminology'* seakan menemukan pengesahan. Dan yang lebih mengkhawatirkan banyak pihak hal ini akan menggeser orientasi pokoknya dari perjuangan menciptakan tatanan baru sosio-ekonomi dunia yang etis, humanis, dan berkeadilan kepada orientasi perolehan keuntungan semata.²⁹

Lantas dimana dan bagaimana ekonomi Islam harus memosisikan diri? Kemunculan ekonomi Islam di tengah sistem ekonomi mainstream persis seperti kehadiran Islam di tengah tradisi agama Ibrahim Yahudi dan Nasrani. Ia samasekali tidak menegasikan atau mengikuti secara penuh para pendahulunya. Segi-segi tertentu yang relevan dan sejalan dengan semangat Islam diintegrasikan. Sedangkan segi-segi lain yang tidak relevan dan tidak selaras dengan semangat Islam dikesampingkan.

²⁸Studi Fuad al-Omar dan Mohammed Abdel Haq tentang perbankan Islam paling memperlihatkan kompleksitas pengaruh pendekatan Islam yang spesifik terhadap kegiatan ekonomi saat ini yang beroperasi dalam lingkup ekonomi, sosial, politik, hukum, dan agama yang beragama. Bagi keduanya wajar jika ekspresi ekonomi Islam tidak bersifat monolitik. Lihat: Studi Fuad al-Omar dan Mohammed Abdel Haq, *Islamic Banking: Theory, Practice, and Challenges* (Zed Books, 2006). Guyonan yang menjadi apologi pelaku ekonomi Islam terhadap kecenderungan pragmatik ini adalah, "kalau yang 100% halal belum tersedia atau belum dapat disediakan, mengapa tidak mengambil yang 80% halal?"

²⁹ Tulisan kritis mengenai perjalanan ekonomi Islam hingga saat ini lihat: Muhammad Syukri Salleh, "Catatan Atas Perjalanan Ekonomi Shari'ah" (Iqtishodia: Jurnal Ekonomi Islam Republika, 28 Februari 2013).

Demikian juga pengalaman perjumpaan Islam dengan berbagai peradaban dunia sepanjang sejarahnya tidak pernah isolatif maupun subordinatif. Karena itu, ekonomi Islam pun seharusnya mampu memainkan perannya sebagai ‘jalan ketiga’ (*the third way*)’ dari aliran mainstream dan memadukan posisinya sebagai ‘*epistemological cum political tool*’ yang bertujuan membangun diskursus dan tatanan sosio-ekonomi baru yang humanis serta berkeadilan serta sebagai ‘*economical tool*’ yang berorientasi menghasilkan kesejahteraan. Penulis berpandangan bahwa posisi demikianlah yang memungkinkan ekonomi Islam terus menemukan relevansinya.

TEKS *MIR'ĀT AL ṬULLĀB*

Biografi 'Abd Al Rauf Al Sinkili

Biografi penulis MT sebenarnya telah banyak dituliskan. Di antara yang paling ekstensif dikemukakan oleh karya Azyumardi Azra karena mengutip informasi sumber internal dari karya Al Sinkili sendiri maupun sumber eksternal. Karena itu di sini penulis hanya mengulas secara singkat saja dengan rujukan utama karya tersebut.

Dalam karya Azra nama lengkap penulis MT adalah 'Abd Al Ra'ūf bin 'Ali Al Jāwi Al Fansuri Al Sinkili. Menurutnyanya tidak diketahui secara pasti tahun kelahirannya. Hanya saja berdasarkan dugaan Rinkes dan hal ini disepakati mayoritas para pengkaji Al Sinkili ia diperkirakan lahir sekitar tahun 1024 H/1615 M.¹ Masih menurut Azra, Al Sinkili mengawali pendidikannya bersama ayahnya yang juga seorang ulama kenamaan di Kesultanan Aceh pada masa itu. Ada kemungkinan, lanjut Azra, ia sempat mengenyam pendidikan di Fansur sebelum melanjutkan kembara intelektualnya ke Tanah Suci mulai dari Doha Qatar, Yaman, hingga Makkah dan Madinah. Di kawasan inilah ia terlibat aktif menimba aneka pengetahuan agama dengan beberapa ulama terkemuka sehingga membentuk jaringan keilmuan yang luas. Salah satu ulama yang banyak memengaruhi pembentukan intelektualitasnya adalah Ibrahim Al Kurani. Jika menurut dugaan Al Sinkili berangkat ke kawasan Arabia sekitar tahun 1052 H/1642 M dan kembali ke Aceh tahun 1071 H/1661 M, maka hampir dua dasawarsa ia menempa diri sebelum mengembangkan karirnya sebagai ulama terkemuka di Nusantara.²

Kehadiran Al Sinkili di tanah kelahirannya segera saja menarik pihak istana untuk menempatkannya sebagai pejabat yang mengelola masalah keagamaan di lingkungan istana termasuk peradilan agama.³ Ia

¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Cet V (Bandung: Mizan), 1999, 189.

² Azra, *Jaringan Ulama...*, 190-196

³ Menurut Takeshi Ito tradisi penempatan ulama sebagai pejabat yang menangani masalah keagamaan dan penasehat spiritual penguasa di Kesultanan Aceh telah berlangsung lama. Namun bukti-bukti kuat mengenai peran dan pengaruh strategis mereka di luar kedua masalah itu baru tersedia mulai periode akhir abad ke-16 dan seterusnya. Istilah yang dipakai *qāḍī* (dalam serapan Melayu ditulis 'kadi') untuk ulama pada tingkat pemerintahan daerah dan *qāḍī al malik al 'adl* untuk ulama di tingkat pusat (istana). Lihat: Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate of Aceh* (Dissertation in the Australian National University, January 1984),

menggantikan Saif al Rijāl yang sebelumnya menggantikan Al Raniri. Setelah dinyatakan layak menurut pandangan pihak istana, maka dengan mudah ia menduduki jabatan tersebut. Tugas utamanya menangani administrasi masalah-masalah keagamaan serta memberikan pertimbangan kepada penguasa berkenaan dengan masalah kehidupan masyarakat.⁴ Meski tugas pokoknya sebagaimana disebutkan, namun jabatan tersebut kerap kali sangat menentukan berbagai kebijakan politik kesultanan. Bahkan terkadang opininya banyak berpengaruh termasuk dalam persoalan suksesi kepemimpinan. Mengenai pola relasi mufti dengan penguasa di Aceh dapat dikatakan bahwa pada masa kekuasaan hingga Sultan Iskandar Thani institusi itu bersifat subordinatif terhadap penguasa. Namun sejak era Sultanah Safiat al-Din institusi ini lebih independen dan otonom sekalipun penunjukannya tetap dilakukan penguasa.

Al Sinkili termasuk figur prolifik sehingga produktif menulis berbagai karya dalam beragam disiplin pengetahuan. Di antara karya

155-167.

⁴Penunjukan Al Sinkili sebagai Mufti Kesultanan setelah ia lolos verifikasi yang dilakukan Katib Seri Raja bin Hamzah Al Asyi, pejabat *Keureukon Katiboy Mulo* yang menangani bidang peradilan. Sistem peradilan di Aceh telah terbentuk sejak masa Sultan Iskandar Muda yang terdiri dari empat macam pengadilan yaitu: pengadilan yang berwenang menagai masalah sengketa piutang berikut sanksinya yang digelar selama enam hari dalam seminggu bertempat di dekat Masjid Raya, pengadilan kriminal yang dipimpin *Orangkaya* (pejabat/bangsawan istana), pengadilan agama yang dipimpin Qadi, dan *Alfandeqe* (pengadilan niaga) di kawasan pelabuhan dipimpin *Orangkaya Laksamana* yang menangani sengketa perdagangan. Lihat: Anthony Reid, *An Indonesian Frontiers Acehness and Other Histories of Sumatra* (Singapore: Singapore University Press), 103-104; Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh...*, 156. Apabila melihat isi naskah MT yang membahas masalah *mu'āmalah*, *munākahah*, dan *jināyah*, maka terdapat kemungkinan ia dijadikan pedoman para hakim di lembaga pengadilan tersebut meskipun bukti-bukti ke arah itu belum ditemukan. Mengenai sejarah lembaga mufti dan qadi dapat dibaca dalam: Werner Menski, *Comparative Law in Global Context: The Legal System of Asia and Africa*, 2nd edition (Cambridge: CUP, 2003), 330. Pada periode pra-kolonial ini ulama menempati posisi strategis sekaligus memainkan peran penting pada ranah politik, sosial, ekonomi, dan keagamaan dengan otoritas keilmuan Islam yang dimilikinya. Pada ranah pertama ulama merupakan sumber legitimasi kekuasaan, pada ranah sosial ulama adalah elit masyarakat terhormat, pada ranah ekonomi ulama juga memegang kekayaan dan bisnis, dan pada ranah agama ulama memiliki otoritas keagamaan yang unggul sebagai penafsir dan penyebar gagasan keagamaan tunggal. Lihat: Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012). Contoh konkret mengenai posisi dan peranan strategis ulama pada masyarakat abad ke-17 lihat: Hendrik E. Niemeijer, *Batavia Masyarakat Kolonial Abad XVII* (Jakarta: Masup Jakarta, 2012), 209-220.

pentingnya adalah *Tarjumān Al Mustafid* di bidang tafsir yang disebut-sebut sebagai karya pionir bidang ini dalam bahasa Melayu, *Sharḥ Hadīth Arbaʿīn* dan *Al Mawāʿiẓ Al Badīʿah* dalam bidang hadits, *Daqāʿiq Al Hurūf* dan *Kifāyah Al Muḥatājīn ilā Mashrab Al Muwahḥidīn Al Qāifīn bi Wahdāt Al Wujūd*, dan *Risālah Mukhtasarah fī Bayān Shurūṭ Al Shaikh wa Al Murīd* pada bidang tasawuf, serta *Mirʿāt Al Ṭullāb fī Tashīl Maʿrifati Ahkām Al Sharʿiyyah li Al Malik Al Wahhāb* pada disiplin fikih yang sebagian isinya menjadi subyek bahasan kajian ini. Mengutip catatan Voorhoeve Azra menyebutkan selama karirnya Al Sinkili telah menghasilkan sekitar 22 karya.⁵ Catatan agak belakangan menyebutkan sekitar 34 karya.⁶ Mayoritas karyanya masih berbentuk manuskrip sehingga perlu kajian lebih jauh untuk mengungkap kandungannya dengan berbagai pendekatan.

Selain kedudukan resminya sebagai Mufti Kesultanan Aceh yang banyak berurusan dengan prolemtika keagamaan, ia juga aktif dalam dunia pendidikan. Bahkan, menurut Azra, terdapat kemungkinan sejak di Tanah Suci ia sudah memulai karir sebagai pendidik. Di antara hasil didikannya yang kemudian menjadi ulama terkemuka Nusantara dan berkontribusi penting dalam insemnasi gagasan-gagasan keislaman antara lain adalah Shaikh Burhān Al Dīn Ulakan yang berperan penting dalam proses intensifikasi Islam di kawasan Sumatra Barat. Lalu terdapat nama Shaikh ʿAbd Al Muḥyi atau Shaikh Pamijahan yang bertanggung jawab dalam penguatan keislaman di wilayah Jawa Barat khususnya kawasan Tasik Malaya dan sekitarnya.⁷ Muridnya yang lain adalah ʿAbd Al Malik bin ʿAbd Allāh asal Trengganu Malaysia yang juga aktif mengajar di kawasan tersebut. Figur penting lain yang menjadi

⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 201-208. Kitab-kitab tersebut ditulis baik dalam bahasa Arab dan bahasa Melayu (disebut Kitab Jawi) yang memperlihatkan kualitas dan kapasitas penulisnya dalam bidang keilmuan keislaman. Mayoritas kitab tersebut berfungsi didaktis dalam rangka peningkatan keislaman masyarakat Nusantara sehingga lebih merupakan 'teks terbuka' sehingga mengalami beberapa kali penyalinan secara berantai sejak arketip pertama dibuat karena dianggap sebagai teks sekuler dalam artian dapat diakses oleh pihak luas. Naskah MT sendiri merupakan 'teks terbuka' sehingga salinannya sangat banyak. Mengenai spektrum gagasan dalam Kitab Jawi lihat: Mohd. Nor bin Ngah, *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars* (Singapore: ISEAS, 1983).

⁶ Nicholas Heer, *A Concise Handlist of Jawi Authors and their Works*, Version 2.2 (Seattle: Washington, 2011), 12-15.

⁷ Mengenai peranan ʿAbd al Muḥyi dalam penguatan keislaman, khususnya ajaran Tarekat Syattariyah, di Jawa Barat lihat: Tommy Christomy, *Signs of Wali: Narratives at Sacred Sites in Pamijahan West Java* (Canberra: ANU Press, 2008), 99-108.

muridnya ialah Dāwud Al Jāwī Al Rūmī yang bahu-membahu bersamanya mendirikan institusi pendidikan Islam di Banda Aceh.⁸

Setelah sekian lama berkhidmat sebagai ulama dan mufti, akhirnya Al Sinkili wafat sekitar tahun 1693 M dan dimakamkan di dekat muara (kuala) Sungai Aceh sehingga ia pun terkenal dengan sebutan Shaikh Kuala. Pada saat terjadi gempa dan tsunami yang meluluh-lantakkan Aceh di tahun 2004 kompleks pemakaman tersebut hanya mengalami kerusakan di beberapa bagiannya saja dan saat ini telah direnovasi dengan baik.

Susunan Teks *Mir'āt Al Ṭullāb*

Penulis MT menyatakan bahwa referensi utama penyusunannya adalah kitab *Faḥ al Wahhāb* karya Abi Yahya Zakariya al Ansari terkecuali pada kutipan tertentu yang disebutkan dari luar karya tersebut. Penulis membandingkan naskah MT dengan kitab tersebut. Memang MT mengikuti pembahasan kitab *Faḥ al Wahhāb*. Namun untuk memudahkan pembaca Nusantara memahami kitab itu maka penulis MT memprafrase ulang atau menerjemahkannya ke dalam bahasa Melayu. Kemungkinan hal inilah yang dikatakan penulis MT, "...*wakānat al 'umdaḥ fīmā katabtuhu 'alāmafḥūmi (cetak tebal dari penulis) Faḥ al Wahhāb illā fīmā nabbahtu 'alaihi fī al kitāb*".⁹ Dengan kata lain naskah MT merupakan hasil, meminjam istilah Azra, 'reproduksi dan vernakularisasi' kitab *Faḥ al Wahhāb* yang mengambil bentuk penerjemahan yang seutuhnya dalam bahasa lokal yakni Melayu. Meskipun demikian, penulis MT tidak samasekali melakukan perubahan. Hasil perbandingan antara MT dan sumber rujukannya menunjukkan bahwa penulis terkadang menambahkan penjelasan, mempersingkat penjelasan, atau merujuk kepada sumber lain. Perbedaan paling pokok adalah gaya penyajian MT yang berbentuk 'tanya-jawab'.¹⁰

Tidak sebagaimana lazimnya kitab fikih yang terdiri dari empat bagian yakni: rubu' ibadah, rubu' muamalah, rubu' munakahah, dan

⁸ Ayumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 209-211.

⁹ Al-Sinkili, *Mir'āt Al-Ṭullāb*, MS. Leiden University, Cod.Or. 3255, 7.

¹⁰ Azra mengidentifikasi dua sebab reproduksi dan vernakularisasi naskah keagamaan Islam di dunia Nusantara. Pertama, dorongan intensifikasi Islam di kawasan Nusantara. Kedua, kebutuhan para penguasa untuk merumuskan dan mengembangkan undang-undang bagi kesultanan. Lihat: Azyumardi Azra, "*Naskah Terjemahan Antarbaris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia*" dalam: Henri Chambert-Loir (Peny), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, 2009), 436.

rubu' jinayah, naskah MT hanya memuat tiga bagian saja tanpa pembahasan rubu' ibadah. Terdapat kemungkinan penulis MT merasa tidak perlu menulis ulang bagian itu karena telah dibahas oleh ulama pendahulunya, Shaikh Nur al Din al Raniri dalam kitab *Ṣirāṭ al Mustaqīm* karena itu ia langsung memasuki pembahasan mengenai masalah muamalah.

Struktur naskah MT mengikuti struktur kitab rujukan utamanya, tetapi tidak berarti tanpa perubahan samasekali sebagaimana dikatakan di atas.¹¹ Pada bagian awal yang berjumlah sekitar delapan halaman, setelah tulisan judul, merupakan semacam pendahuluan yang berisi puji-pujian kepada Allah serta salawat Nabi, latar belakang penyusunan teks MT berikut tujuannya, referensi utama dan referensi lainnya, latar belakang penyusunan teks MT serta uraian posisi strategis hakim agama (*qāḍi*). Setelah itu pembahasan per bab yang dimulai dengan *Bāb al Bai'*. Tetapi penulis MT tidak menerjemahkan istilah-istilah '*kitāb*' '*bāb*' '*faṣl*' dalam kitab *Faḥ al Wahhāb* dengan istilah yang berlainan. Keduanya diterjemahkan dengan satu istilah yaitu '*bath maṭlab*'. Contoh '*Kitab al Buyu'*' yang diganti dengan istilah *Bath Maṭlab al Buyu'*. Lalu '*Bab Riba*' diganti dengan istilah '*Bath Maṭlab Riba*'. Hanya istilah '*Faṣl*' yang diganti dengan istilah '*Bermula*'. Uraian rinci setiap bab ditandai dengan istilah '*Bath Maṭlab*'

Adapun susunan uraian naskah MT, diawali dengan definisi secara etimologi maupun terminology bab yang akan dibahas. Bagian ini dilanjutkan dengan pencatuman dalil quran maupun hadith yang berkenaan dengan bahasan yang akan dikupas. Lalu dilanjutkan dengan pembahasan ketentuan pokok pembahasan yang akan dibahas mencakup syarat dan rukun berikut penjelasannya masing-masing. Ketika membahas persoalan yang lebih mendetil mengenai pokok pembahasan, naskah MT tidak lagi mengikuti gaya uraian kitab rujukannya.

Penulis MT menyusun uraian rinci mengenai suatu pokok pembahasan menggunakan pola 'Soal-Jawab'. Pada uraian yang terdapat pada bagian 'Soal-Jawab' inilah rujukan di luar rujukan utama dicantumkan. Misalnya ia mengutip kitab *Tuḥfah al Minhāj* karya Ibn

¹¹ Model penulisan; penyalinan; dan penerjemahan yang demikian disebut A.H. Johns sebagai "saduran terbuka" dimana suatu karya ditulis mengikuti struktur dasar sumber aslinya secara akurat namun ada bagian-bagian yang diperluas dan ada yang dipersingkat. Terkadang terdapat hiasan-hiasan dan tambahan-tambahan pada makna harfiah dari teks Arab yang disajikan dalam bahasa Melayu. Lihat: A.H. Jons, "Penerjemahan' Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu" dalam Henri Chambert-Loir (Peny), *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, 54-55.

Ḥajar al ‘Asqalani, maka ia akan menyebutkan kitab tersebut atau mencatumkan kitab tersebut berikut penulis yang dirujuknya. Penggunaan istilah ‘Baht Maṭlab’ dan pola ‘Soal-Jawab’ dalam naskah MT sama dengan pola yang digunakan Shaikh Khair al Dīn ‘Ali al Ramli (1585-1671), mufti asal Paletina, dalam karyanya yang berjudul *al Fatāwā al Khairiyyah li al Naf’ al Bariyyah*. Namun belum ada bukti apakah pola penulisan MT yang demikian menimba inspirasi dari kitab tersebut atau tidak sekalipun kedua penulisnya hidup pada periode abad yang sama.¹²

Sebagai kitab fikih teks MT jelas tidak secara spesifik dan eksplisit membahas masalah sosio-ekonomi. Tetapi uraiannya mengenai persoalan hukum Islam bersentuhan dengan konfigurasi sosio-ekonomi pada saat teks tersebut disusun. Istilah atau kosa kata yang digunakan, ilustrasi yang dipakai untuk menjelaskan suatu persoalan, dan padanan konseptual versi lokal yang dikembangkan misalnya jelas sekali menunjukkan bahwa teks MT merupakan representasi dari realitas jamannya. Bagian-bagian inilah yang akan dibahas lebih lanjut melalui kajian ini.

Inventarisasi dan Deskripsi *Mir’āt Al Ṭullāb*

Basis kajian ini adalah naskah tulisan tangan (manuskrip) yang belum tercetak. Maka pendekatan yang lazim dilakukan sebelum dibahas dengan perspektif tertentu adalah pendekatan filologi (studi naskah).¹³ Langkah-langkahnya secara sederhana adalah: pertama, mendata naskah dan teks cetakan yang berjudul sama atau berisi cerita yang sama yang termuat dalam berbagai katalogus naskah disamping mencari naskah yang masih tersimpan pada koleksi individu. Tahapan ini dalam tradisi

¹²Pola penulisan kitab dalam bentuk ‘soal-jawab’ sebenarnya lebih untuk keperluan didaktis sehingga pembaca mudah untuk menghafal materi yang disampaikan. Sebelum itu Shams al Din al Sumatrani juga telah menerapkan pola penulisan demikian dalam karyanya *Mir’āt al Mu’minīn*. Demikian pula penulis-penulis Nusantara lebih belakangan juga memakai pola yang sama. Penulis mengambil contoh sebuah kitab ‘Tuqilan’ (Saduran) karya KH. Abdul Latief Cibeber Cilegon berjudul Bayān al Arkān menggunakan pola ‘soal-jawab’. Penulis sepakat dengan Reid yang mengutip Pijper dan Winstedt bahwa pola ini untuk kepentingan didaktis dan praktis semata supaya mudah dipelajari dan dihafalkan. Lihat Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 168.

¹³Tentang langkah kajian filologi dapat dilacak dalam banyak sumber. Di antaranya: Siti Baroroh Baried, dkk, *Pengantar Teori Filologi* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), 54; S.O. Robson, *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia* (Jakarta: RUL), 1994; Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi, Cct-4* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2007, 29.

kajian naskah disebut inventarisasi.

Kedua, menguraikan semua informasi di sekitar naskah tersebut yang berhasil didata. Informasi tersebut biasanya mencakup: ukuran naskah, kerangka baca, *kuras* (lipatan alas naskah), tebal naskah, jumlah baris, garis dasar, alas naskah (bahan naskah), alat tulis, tinta, penanda merah (*rubrikasi*), bahasa, tulisan (huruf), isi singkat, kutipan awal, kutipan akhir, riwayat naskah, titimangsa naskah (*kolofon*), dan data lainnya menyangkut naskah yang dianggap penting untuk diketahui khalayak luas. Jadi cakupan di atas dapat lebih dan dapat pula kurang. Tahapan ini dikenal dengan istilah deskripsi.

Ketiga, membandingkan naskah yang telah terdata untuk mendapatkan naskah yang dapat dipertanggungjawabkan sebagai dasar suntingan. Hal-hal yang dibandingkan antara lain kelengkapan isi, persamaan dan perbedaannya dengan naskah lainnya, tingkat keterbacaan tulisan, keutuhan naskah, kejelasan bahasa, dan usia naskah. Kemudian dilakukan pertimbangan mana naskah yang dapat dipandang sebagai objek penelitian dan mana yang tidak. Setelah itu baru dapat ditentukan metode kritik teks yang paling sesuai dengan hasil perbandingan teks di atas.

Karena kajian ini tidak sampai pada tahapan suntingan (edisi teks), maka yang akan digunakan hanya langkah pertama kedua, dan ketiga. Ketiga tahapan ini pun sebagian telah dilakukan peneliti terdahulu terhadap naskah MT, almarhum Peunoh Daly. Karena itu kajian ini hanya menambahi data terkini mengenai naskah MT atau yang belum tersajikan dalam bahasan Daly.

Kajian Daly menggunakan sepuluh naskah MT dan tiga fragmen naskah MT. Satu dari koleksi Perpustakaan Tanoh Abee Aceh, satu dari Perpustakaan Universitas Syiah Kuala, delapan dari Perpustakaan Nasional RI Jakarta (ML. 445; ML. 289; ML. 399; ML. 473; A. 234; Cod. Or. 1633, 7651, 5834, dan MET-MEUR no.XXVII), satu koleksi Abu Bakar Atjeh, dan satu koleksi Teungku Nyak Sarung.¹⁴Dari keseluruhan naskah itu ia memilih naskah Teungku Nyak Sarung sebagai dasar transliterasi dari huruf Arab Pegon ke huruf latin. Sementara sisanya dijadikan sebagai saksi dalam edisi teks. Tidak disebutkan alasan pertimbangan pemilihan naskah itu sebagai landasan transliterasi. Dugaan sementara ia memilih naskah tersebut karena sudah dicetak yang

¹⁴Peunoh Daly, *Hukum Perbandingan Perkawinan Islam Suatu Studi Perbandingan dalam Kalangan Ahlus-Sunnah dan Negara-negara Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 43-45.

kemungkinannya adalah model cetak batu. Dengan demikian akan lebih mudah untuk membacanya, sementara naskah lain masih berbentuk manuskrip.

Sebagai data tambahan penulis mencatat naskah MT dalam katalog susunan Teuku Iskandar masing-masing Cod.Or. 3255 dan Cod. Or. 3260.¹⁵ Sementara Katalog Naskah Ali Hasjmy menyebutkan satu koleksi naskah MT dengan kode 105/FK/1/YPAH/05.¹⁶ Sedangkan Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar menyebutkan dua naskah lain yang kemungkinan telah dilihat Daly namun tidak disebutkan dalam kajiannya masing-masing dengan kode 7/25/Fk-14/TA/2006 dan 9/24/Fk-15/TA/2006¹⁷. Kemungkinan besar masih terdapat salinan naskah MT di tempat lain, semisal Museum Negeri Aceh, tetapi penulis belum sempat menelusuri informasinya.

Mengingat banyaknya salinan naskah MT sebagaimana diuraikan di muka, maka dapat dikatakan bahwa naskah ini cukup terkenal dan penting sehingga terus direproduksi secara berulang-ulang. Menurut Henri Chambert-Loir karya-karya ‘Abd Al Rauf Al Sinkili masih dipelajari para santri Dayah Tanoh Abee, khususnya bagi santri tingkat akhir yang telah menyelesaikan tiga tingkat pelajaran di bawahnya.¹⁸ Barangkali fungsi didaktis inilah yang menyebabkan banyaknya salinan naskah MT.

Karena berbagai keterbatasan kajian ini hanya merujuk sembilan naskah MT koleksi Perpustakaan Nasional RI Jakarta. Dari jumlah itu penulis hanya meng-copy lima saja yakni MT ML. 473, A. 234, Cod. Or. 1633, Cod. Or. 5834, Cod. Or. 3255. Sedangkan MT ML. 445, ML. 289, ML. 399, dan Cod. Or. 7651 tidak di-copy karena kesulitan keterbacaan halaman yang membahas bagian muamalah Islam yang banyak berlaku dalam transaksi industri ekonomi Islam sebagaimana fokus kajian ini. Hal tersebut karena rata-rata usia naskah yang tua sehingga telah mengalami laminasi pada banyak halamannya yang berlubang.

Dari kelima naskah MT yang di-copy, empat di antaranya telah

¹⁵Teuku Iskandar, *Catalogue of Malay, Minang, and South Sumatra Manuscripts in the Netherlands*. Vol.1 (Leiden: Documentatiebureau Islam-Christendom, 1999), 129-134. Sebenarnya salinan kedua naskah ini tersimpan di Perpustakaan Nasional tetapi tidak tercantum dalam inventarisasi Daly.

¹⁶Oman Fathurahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh* (Jakarta: C-DATS; PPIM; Manassa, 2007), 77-80.

¹⁷Oman Fathurahman (Penyusun Utama), *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2010), 112-114.

¹⁸Oman Fathurahman (Penyusun Utama), *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee*, 6.

dideskripsikan dengan baik dalam kajian Daly. Karena itu penulis hanya mendeskripsikan naskah MT Cod. Or. 3255 yang akan menjadi landasan kajian ini. Sedangkan deskripsi naskah MT lainnya yang belum sempat terdata kajian Daly dapat merujuk sejumlah katalog yang telah mendeskripsikannya sebagaimana disebut di atas.

Pendasaran kajian ini pada naskah Cod. Or. 3255 disebabkan beberapa alasan kualitatif naskah antara lain: tingkat keterbacaan tulisan yang lebih baik dibandingkan dengan naskah lain, tingkatan kelengkapan bahasan karena naskah lain lebih semacam 'ringkasan' saja, adanya *glos* (keterangan tambahan) pada pias kanan maupun kiri mengenai hal yang dipandang memerlukan penjelasan semisal kosa kata arkaik atau khas atau tambahan uraian dari yang diuraikan dalam teks (hal ini sangat membantu pemahaman pembaca), dan naskah ini belum dibahas peneliti MT sebelumnya seperti Daly.

Naskah Cod. Or. 3255 yang asli sebenarnya tersimpan di Universitas Leiden Belanda. Koleksi Perpustakaan Nasional RI adalah microfilm dari naskah tersebut. Tidak seperti biasanya, pada microfilm ini tidak terdapat deskripsi naskahnya. Yang tersedia hanya tulisan OR.-NR: 3255 ORIENTAL MANUSCRIPT 29-11-1972- - WVH yang kemungkinan adalah kode naskah saat dimikrofilmkan. Menurut keterangan Sanwani, penanggung jawab koleksi manuskrip Perpustakaan Nasional, salinan naskah berkode Cod. Or (*Codex Oriental*) tersebut merupakan hibah pemerintah Belanda kepada pemerintah Indonesia. Tujuannya untuk memudahkan akses terhadap koleksi naskah Nusantara yang tersimpan di sana. Namun salinan naskah Nusantara yang dihibahkan masih terbatas pada naskah-naskah tertentu saja.¹⁹

Deskripsi ringkas naskah ini dikemukakan Teuku Iskandar. Menurutnya, ukuran naskah tersebut adalah 31 X 20,5 cm. Jumlah halaman 546 halaman. Alas naskah kertas Eropa dengan *water mark* (cap kertas) *Foolscap* dan *countermark* HC pada kereta dengan pohan antara HC yang diperkirakan diproduksi pada awal abad ke-18 M. Tiap halaman terdiri dari 25 baris dengan penomoran halaman dengan pensil pada setiap halam di sudut kanan. Tulisan cukup baik dan terbaca. bahasa Melayu menggunakan huruf Arab Pegon. Susunan naskah mencakup: hal. 1-7 tentang obat, doa, dan lain-lain, hal. 12-326 hukum Bai, catatan dalam bahasa Arab dan Melayu, dan hal. 328-544 hukum Nikah.²⁰ Mengenai jumlah halaman nampaknya Iskandar mengikuti

¹⁹Wawancara dengan Sanwani (24 November 2010).

²⁰Teuku Iskandar, *Catalogue of Malay, Minang, and South Sumatra*

penomoran halaman yang terdapat dalam naskah yang secara keseluruhan tertulis sebanyak 544/546.

Untuk memudahkan kajian penulis melakukan penomoran ulang tetapi sebatas pada bagian tentang *Baḥṡ Maṡlab Al Bai'* hingga *Baḥṡ Maṡlab Qism Al-Zakat* yang seluruhnya berjumlah 304 halaman. Sementara halaman lanjutannya mulai membahas masalah sedekah (*ṡadaqah*) sehingga untuk keperluan kajian ini hanya dibahas halaman 1-304 karena fokusnya pembahasan akad-akad yang dipakai dalam industri ekonomi Islam. Penomoran halaman dimulai dari halaman judul naskah yang tertulis dengan angka romawi (I) bertuliskan '*Kitāb Mir,āt al Ṣullāb*' dan seterusnya.²¹

Setelah penulis melihat langsung dan meng-copy *microfilm* naskah ini maka diperoleh informasi tambahan. Pada halaman awal terdapat tulisan BIBLIOTHECA ACADEMIAE LUGDUNO BATAVAE. Kemudian tulisan mengenai ramuan obat sakit kepala dan stempel ACAD.LUGD.BAT.BIBL dan tulisan '*Kitāb Mir,āt Al Ṣullāb*' dengan huruf Arab di bawah angka romawi I. Lalu terdapat sabda Nabi SAW mengenai terpecahnya umat Islam menjadi 73 golongan yang semuanya masuk neraka kecuali satu golongan yakni Ahl Al Sunnah Wa Al Jamā'ah dan hadis mengenai pembolehan puasa Ramadan kurang dari 30 hari kecuali bagi kaum Shiah sebab Nabi berpuasa selama 30 hari hanya sekali selama hidupnya sedangkan sisanya selalu kurang satu hari.

Pada tiga halaman berikutnya terdapat uraian tentang saksi nikah (*Maṡlab Shāhid Al Nikāḥ*), ungkapan penghulu saat akan mengadakan pasangan nikah, dan uraian syarat-syarat fasakh nikah gaib. Pada dua halaman terakhir terdapat lagi stempel ACAD.LUGD.BAT.BIBL dan tulisan tangan dalam huruf latin *Bataviash genotchapj...*(penulis tidak dapat membacanya) M.N. van der Tuuk.

Sebagai tambahan keterangan deskripsi Iskandar penulis menambahkan bahwa pada banyak halaman naskah terdapat tulisan tambahan yang sepertinya merupakan penjelasan (*sharḥ*) dari bagian

Manuscripts in the Netherlands, Vol.1, 129-130.

²¹ Pembahasan yang tercakup dalam halaman tersebut adalah: al-Bai', al-Ribā, al-Manhi Al Rasūl, al-Khiyār, al-Mabī' Qabla al-Qabḍ wa Ba'dah, al-Tauliyah, al-Ishrāk (Musyarakah—pen), al-Murābahah, al-Muhātah, Bai' al-Arḍ wa al-Ashjār, Bai' al-Thamr wa al-Zar', Ikhtilāf al-Mutabāyi'ain, Mu'āmalah al-Raqīq, Bai' al-Salām, al-Iqrād, al-Rahn, al-Muflis, al-Ḥajr, Wilāyah al-Ṣagīr, al-Sulḥ, al-Ḥiwālah, al-Ḍamān, al-Shirkah, al-Wakālah, al-Iqrār, al-'Ariyah, al-Gaṡb, al-Syuf'ah, al-Qirād, al-Ijārah, Ihyā al-Mawāt, al-Waqf, al-Ḥibah, al-Luqatah, al-Ju'alah, dan Qism al-Zakāt.

yang dianggap perlu penjelasan tambahan. Kodenya menggunakan tanda ceklis semacam huruf “V” di tengah narasi lalu bagian tambahan atau penjelasan ini dapat ditemukan pada pias kanan maupun kiri. Terdapat kemungkinan tulisan ini diberikan oleh penulis yang sama hanya dengan kaligrafi berbeda.

Guna menandai permulaan bab (bahasan) baru terdapat tulisan berbunyi “*Baḥṡ Maṭlab...*” (misal: *Baḥṡ Maṭlab Al Bai*) di bagian kiri atau kanan halaman sehingga membantu pembacaan naskah untuk mengetahui bahwa uraian berikutnya merupakan pembahasan baru. Adapun untuk menandai uraian dari bab pokok terdapat tulisan “*Baḥṡ*” (Sub-bab) pada pias kanan bahasan pokok. Model uraiannya adalah dengan memberikan narasi atau penjelasan bab pokok yang akan dibahas baik secara etimologi maupun terminologi, syarat dan rukunnya, beserta kutipan dalilnya dari al quran maupun al hadīth, kemudian diberikan contoh dan penjelasannya. Inilah bagian hukum material yang berisi ketentuan tentang persoalan yang akan dibahas. Setelah itu diberikan uraian dalam bentuk tanya-jawab berbagai persoalan yang berhubungan dengan pokok bahasan yang mengesankan ada seseorang yang bertanya lalu dijawab oleh penulis teks.²² Jawaban yang diberikan ada yang cukup singkat dan ada pula yang panjang-lebar sesuai dengan tingkat kerumitan masalah yang ditanyakan. Untuk menguatkan jawabannya penulis mengutip beberapa kitab rujukan dan yang sering muncul dalam kutipan adalah kitab *Faḥ al-Jawād* dan kitab *Tuḥfah*. Sementara ulama yang kerap dirujuk pendapatnya adalah (urutan ini menandakan intensitas)

²²Dalam kasus naskah Aceh nampaknya pola penulisan dengan model tanya-jawab (soal-jawab) tidak hanya mengenai fikih. Naskah *Mir,āt al-Mu'minīn* tentang masalah akidah yang disusun Shams Al Dīn al-Sumatrani juga menggunakan model penulisan tanya-jawab. Pola demikian dipakai karena teks itu biasanya akan dibacakan guru kepada muridnya sehingga akan lebih mudah dihapalkan. Naskah dengan model demikian juga lebih dipakai pembelajar tingkat tinggi (spesialis). Untuk pembelajar tingkat menengah ke bawah penyampaian materi lebih menggunakan tradisi lisan (ceramah). Lihat: R.O. Winstedt, *A History of Classical Malay Literature* (London: Oxford University Press, 1960), 148-152; Anthony Reid, “*Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase: 1550-1650*” dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power and Belief* (Ithaca: Cornell University, 1993), 167-168. Penulis juga mendapatkan teks *al Fatāwā al Khairiyyah li naf'i al Bariyyah* tulisan Shaikh Khair al Dīn ibn 'Ali al Ramli (1585-1671), fakih dan mufti Palestina abad ke-17 menggunakan pola penyusunan seperti halnya teks MT yakni pola tanya-jawab (suila-ajāba). Namun perlu bukti-bukti tambahan untuk menyimpulkan bahwa pola tersebut merupakan kecenderungan pada periode itu. Lihat: Khair al Dīn ibn 'Ali al Ramli, *al Fatāwā al Khairiyyah li naf'i al Bariyyah* (Būlāq Miṣr: al Maṭba'ah al Kubra al Mīriyyah, 1300 H).

Shaikh Abū al-Ḥasan al-Bakri, Ibn Ḥajar (al Haithami), dan Zakariya al-Anṣārī, al Nawāwī, Jalāl al Dīn al Maḥalli.

Latar Belakang Penyusunan *Mir'āt Al Ṭullāb*

Untuk kepentingan dan keperluan apakah teks MT disusun? Apakah sekadar karya tulis belaka? Ataukah terdapat maksud lainnya? Pembahasan persoalan ini penting diungkapkan untuk melihat signifikansi dan fungsi teks di masanya.

Keterangan dari dalam naskah (*interne evidentie*) menegaskan bahwa MT ditulis atas permintaan Sultanah Safiat Al Dīn (1641-1675), ratu pertama yang memerintah Kesultanan Aceh, untuk dijadikan pedoman bagi para hakim di lembaga peradilan.²³ Diperkirakan naskah MT selesai disusun tahun 1663. Sekalipun telah ada teks-teks hukum lokal semacam *Undang-Undang Malaka* atau *Undang-Undang Laut* maupun produk hukum lokal lainnya yang juga banyak dipengaruhi ajaran Islam, tetapi belum ada teks hukum lokal yang secara utuh bersumber dari ajaran Islam selain yang fragmentaris tadi. Keperluan inilah, hemat penulis, yang mendasari permintaan Safiat al Din kepada al Sinkili untuk menyusun teks hukum lengkap. Di luar kebiasaan al Sinkili tidak memulai karyanya tersebut dari *rubu' ibadah*. Ia langsung memasuki pembahasan *rubu' muamalah*, lalu *rubu' munakahah*, dan terakhir *rubu' jinayah*. Nampaknya ia menghindari pengulangan apa yang telah ditulis oleh al Raniri dalam *Ṣirāt al Mustaqīm* yang telah mengupas *rubu' ibadah*.

Ada kemungkinan pada masa sebelumnya tidak tersedia pedoman baku bagi para hakim dalam memutuskan perkara sehingga putusannya disesuaikan dengan kapasitas masing-masing hakim atau memakai pedoman hukum tradisional. Maka dirasa perlu untuk menyusun semacam panduan praktis bagi mereka dalam menangani dan memutuskan perkara. Mungkin juga naskah ini digunakan sebagai bahan diklat para calon hakim atau digunakan sebagai kitab standar dalam pembelajaran fikih pada lembaga pendidikan Islam. Dalam ungkapan Reid periode abad ke-17 merupakan periode 'revolusi agama',²⁴

²³ "...fa innahā (baca: Sultanah Safiat Al-Din—pen) qad sa,alatnī min shiddati ḥirṣihā fī al-dīn an aktuba lahā mā yaḥtāju ilahi man tawallā fī amr al-qaḍā min al-aḥkām al-shar'iyyah al-mu'tamadah 'inda al-'ulamā al-shāfi'iyyah bi lisān al-jāwīyah al-sumaṭraiyyah...". Lihat: Al-Sinkili, *Mir'āt Al-Ṭullāb*, MS. Leiden University, Cod.Or. 3255, 6.

²⁴ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 175.

khususnya Islam, di kawasan Nusantara yang meniscayakan peningkatan kebutuhan sumber-sumber bacaan keislaman dalam rangka menguatkan pengaruh transformatif agama ini pada masyarakat.

*“At the point of most rapid religious change, moreover, they generated new texts, designed to convey the essential truths of the new religion in forms that could be memorized and understood by their proselytes, in Southeast Asia language. But these texts were for specialists. The new religious ideas were invariably conveyed orally to new converts, with writing serving only to assist the teacher”.*²⁵

Senada dengan pandangan Reid adalah ungkapan Ricci yang menegaskan bahwa dimulai dari abad ke-16 dan puncaknya di abad ke-17 kawasan Nusantara telah menjelma menjadi area yang disebutnya ‘*Arabic Cosmopolis*’ (penulis lebih cenderung menyebutnya ‘*Islamic Cosmopolis*’). Suatu entitas budaya, tradisi, bahasa, literatur, hingga gaya hidup masyarakat Nusantara yang tercipta dari hasil perjumpaan elemen kearaban (baca: keislaman) dengan elemen kenusantaraan. Pada konteks perkembangan literatur, pengaruh tersebut memunculkan apa yang disebut Ricci sebagai ‘*Arabicized literature*’, yaitu literatur keagamaan Islam yang membahas aneka ajaran Islam memakai medium bahasa Arab maupun bahasa lokal Nusantara menggunakan tulisan Arab (Jawi maupun Pegon) atau tulisan lokal.²⁶ Pada perkembangan lebih lanjut penyebaran berbagai literatur keislaman tersebut membentuk Islamisasi lanjutan (*further Islamisation*) berupa perluasan wawasan keislaman, kedalaman pemahaman, dan penguatan komitmen pengamalan Islam masyarakat Nusantara yang selanjutnya membentuk, meminjam istilah Allatas, ‘lanskap kebudayaan modern kawasan Asia Tenggara’²⁷ dengan identitas keislaman yang distingtif sebagai hasil dialog khazanah Islam dengan khazanah Nusantara. Proses ini semakin intensif bersamaan dengan semakin terbukanya akses bagi masyarakat Nusantara untuk secara langsung mendalami Islam di pusatnya, kawasan Timur Tengah, dengan semakin membaiknya ekonomi masyarakat dan tersedianya sarana transportasi melalui jalur ibadah haji maupun aktifitas pembelajaran.

²⁵ Anthony Reid, *Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase: 1550-1650*, 167.

²⁶ Ronit Ricci, *Islam Translated: Literatur, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago: Chicago University Press, 2011), 1-19.

²⁷ SMN Al Attas, *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990), 60.

Informasi internal MT juga menyebutkan bahwa pada awalnya Al-Sinkili merasa berkeberatan dengan permintaan itu karena merasa dirinya kurang akrab dengan bahasa Melayu akibat lama bermukim di kawasan Timur Tengah. Menurut pengakuannya naskah MT selesai disusun berkat bantuan dua orang sahabatnya yang mahir bahasa Melayu.²⁸ Dari segi isi naskah ini, menurut Azra, MT merupakan yang pertama mengelaborasi aspek mu'āmalah dalam fikih termasuk masalah politik, sosial, ekonomi, dan keagamaan masyarakat Muslim.²⁹ Sejauh menyangkut fokus kajian ini maka pertanyaannya adalah apakah aspek-aspek sosio-ekonomi yang direkam oleh teks MT sebagai representasi tekstual mengenai periode abad ke-17, khususnya di masa kepemimpinan Safiat Al Dīn? Kemudian bagaimanakah elaborasi MT mengenai hukum ekonomi Islam? Serta seperti apakah kondisi sosial-budaya masyarakat pada masa tersebut yang paralel dengan uraian teks MT? Lalu bagaimana jika uraian teks MT mengenai hukum ekonomi Islam didialogkan dengan Kompilasi Hukum Ekonomi Islam (KHES) sebagai produk hukum ekonomi Islam di Indonesia saat ini?

Mengutip keterangan R.H. Djajdiningrat, Azra menjelaskan bahwa periode Safiat Al-Din yang berlangsung cukup lama ditandai oleh gejolak politik dan keagamaan yang mengakibatkan kemunduran Aceh. Secara politik terjadi instabilitas akibat beberapa vassal Aceh melepaskan diri. Pada aspek keagamaan terjadi kekisruhan akibat kebijakan keras Al-Raniri, mufti kesultanan, terhadap pengikut paham *wujudiyah* yang kemudian mendapatkan tentangan dari Saif al Rijāl yang pada akhirnya menggantikan Al Raniri setelah ia diberhentikan dari jabatannya.³⁰ Selanjutnya Safiat al Din menunjuk Al Sinkili sebagai pengganti Saif al Rijāl yang lebih memiliki pandangan moderat dibandingkan dua pendahulunya.

²⁸ "...wa kuntu astathqilu dhālika liqillati faṣāḥatī fī dhālika al-lisān biṭūli gurbatī wa iqāmatī fī al-diyār al-yamaniyyah wa makkah wa al-madīnah sharrafahumallāhu bisharafati sayyid al-bariyyah...". Lihat: Al-Sinkili, *Mir'āt Al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod.Or. 3255, 6. Teuku Iskandar menyebut kedua orang tersebut adalah Katib Seri Raja bin Hamzah Al-Asyi dan Katib Faqih Indera Salih. Lihat: Teuku Iskandar, *Catalogue of Malay, Minang, and South Sumatra Manuscripts in the Netherlands*. Vol.1, 466. Tokoh pertama, menurut Azra, menjabat *Keureukon Katiboy Mulo*, Sekretaris Rahasia Sultanah, yang menyelidiki pandangan keagamaan Al-Sinkili sebelum ditunjuk sebagai Mufti Kesultanan. Lihat: Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 199. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa MT ditulis setelah Al-Sinkili menduduki jabatan mufti yang mengelola administrasi masalah keagamaan.

²⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 201.

³⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 199.

Sementara Reid mengemukakan tafsiran sedikit berbeda terhadap kondisi Aceh pada kurun kepemimpinan para sultanah yang berlangsung sekitar 60 tahun. Menurutnya masa tersebut memang penuh gejolak sehingga sering dianggap suatu kemunduran. Namun hal itu sebenarnya menandai proses perubahan mendasar struktur sosial-politik dalam rangka penciptaan keseimbangan distribusi kekuasaan yang akhirnya menghasilkan struktur kekuasaan yang jauh berbeda dengan masa-masa sebelumnya.³¹ Jika pada masa Iskandar Muda hingga Iskandar Thani terjadi pemusatan kekuasaan politik dan ekonomi di tangan sultan, maka pada periode pemerintahan para sultanah yang dimulai dari Safiat Al-Din muncul elit politik dan ekonomi baru. Yakni semakin menguatnya peran “Orang Kaya” yang tidak lain adalah kalangan elit politik di istana dan elit ekonomi yang bergerak di bidang perdagangan.

Memanfaatkan lemahnya legitimasi para sultanah golongan Orang Kaya mencoba mengambil bagian peran yang lebih besar. Kalau pada masa sebelumnya kedua golongan ini selalu berada dan bergerak di bawah bayang-bayang kekuasaan sultan yang sekaligus terlibat dalam aktifitas politik dan ekonomi, kini mereka mulai tampil di permukaan.³² Akibatnya mereka dapat secara leluasa menegosiasikan berbagai kepentingannya langsung dengan pusat kekuasaan. Inilah yang disebut Reid sebagai proses memudarnya absolutisme kerajaan yang melanda mayoritas kesultanan Muslim di Asia Tenggara pada menjelang akhir abad ke-17 M.³³ Kebijakan Safiat al Din sebenarnya tidak sepenuhnya berada dalam kendali Orang Kaya. Di antara bukti kemandiriannya adalah kebijakannya yang mencabut kuasa atas tanah yang pernah diberikan Iskandar Thani kepada seorang elit di kawasan Pidie karena dianggap membangkang ketentuan setoran sebagian hasil yang diperoleh bagi kas kesultanan. Ia juga pernah menolak pembelian emas yang pernah dipesan oleh Iskandar Thani dengan alasan pihak pemesan telah wafat sementara ia tidak membutuhkan barang tersebut karena tidak sesuai untuk dirinya. Demikian pula dengan perjanjian dengan pihak

³¹ Anthony Reid, “*Trade and the Problem of Royal Power in Aceh: Three Stages, c. 1550-1700*” dalam: Anthony Reid, *An Indonesian Frontiers Acehness...*, 106. Lihat juga: Anthony Reid, “*The Seventeenth-Century Crisis in Southeast Asia*” dalam: *Modern Asian Studies*, Vol. 24, No.4 (1990), 639-659; Sher Banu A.L. Khan, “*The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*” dalam: Arndt Graf, dkk (Ed), *Aceh: History, Politics and Culture* (Singapore: ISEAS, 2010), 3-26.

³² Anthony Reid, *An Indonesian Frontiers Acehness...*, 103.

³³ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 352-354.

asing baik Inggris maupun Belanda ia putuskan secara mandiri setelah mendengar masukan dari berbagai pihak.³⁴

Perubahan drastis di Aceh terjadi setelah wafatnya Sultan Iskandar Thani. Karena tidak memiliki keturunan langsung sebagai penggantinya maka melalui musyawarah kalangan istana disepakati mengangkat penggantinya dari janda Iskandar Thani yaitu Safiat Al Din sebagai awal pemerintahan ratu selama 60 tahun di Aceh. Pada kesempatan inilah dua elit di atas berhasil mendesak kepentingannya sehingga dapat lebih berperan. Pada sisi lain Reid memandang bahwa secara perlahan namun pasti Belanda juga mulai menggerogoti wilayah kesultanan Aceh khususnya di kawasan Sumatera Barat. Hal ini semakin menggerus kewibawaan Aceh di hadapan penguasa taklukannya sehingga tidak sedikit yang kemudian melepaskan diri.³⁵ Namun demikian pada masa Safiat al-Din Belanda belum mampu secara penuh menguasai kawasan yang sebelumnya dikontrol Aceh. Belanda harus rela berbagi dengan Inggris yang juga mitra dagang Aceh serta tetap harus mendapatkan lisensi Aceh untuk mengakses komoditas strategis tertentu semisal lada dan emas.³⁶

Sekalipun kondisi politik sedikit terganggu, beberapa wilayah memisahkan diri, dan Belanda terus mengincar daerah-daerah strategis, namun aktifitas perekonomian Aceh tetap berjalan normal. Pelabuhan Aceh tetap ramai didatangi para pedagang dari berbagai kawasan domestik maupun mancanegara sebagaimana pelabuhan lain yang tersebar di kesultanan lainnya di Nusantara. Kesaksian seorang pengembara yang dikutip Reid menggambarkan bahwa ibukota Kesultanan Aceh ramai oleh lalu lintas barang dagangan baik yang berasal dari kawasan pedalaman maupun yang berasal dari luar wilayah Aceh. Berbagai komoditas andalan semisal beras dan rempah-rempah diperdagangkan dan diekspor secara luas pada pelabuhan dagang dunia. Jumlahnya memang mengalami banyak penurunan dibandingkan masa sebelumnya tetapi geliat ekonomi masih kuat.

Karena mayoritas agen perekonomian saat itu berasal dari kalangan Muslim, maka tidak sedikit dari kesultanan di Nusantara yang mengakomodir simbol dan tuntutan hukum dari kalangan ini ke dalam struktur kekuasaan yang mereka bangun. Dengan tetap mempertahankan

³⁴Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh...*, 61.

³⁵ Anthony Reid, *An Indonesian Frontiers Acehness...*, 106.

³⁶J. Kathirithamby-Wells, "Achehnese Control Over West-Sumatra up to the *Treaty of Painan, 1663*" dalam (*Journal of Southeast Asian History*, Vol. 10, No. 3, 1969, 453-479).

tradisi hukum lama, mereka mengembangkan tradisi hukum baru (shariah) sehingga kota-kota niaga Nusantara memiliki sistem hukum yang pluralistik. Dalam prakteknya komunitas pedagang Muslim jelas memilih hukum Islam karena mereka yang menuntut pemberlakuannya.³⁷

Dalam konteks Aceh sendiri, sejak masa Iskandar Muda telah ada empat bentuk pengadilan yakni: pengadilan sipil untuk penyelesaian hutang-piutang berikut sanksi debitur yang membandel yang sidangnya digelar selama enam hari dalam seminggu di dekat masjid raya; pengadilan untuk penyelesaian sengketa dagang yang dipimpin *Orangkaya Laskamana* di Balai Fardah; pengadilan tindakan kriminal; dan pengadilan agama yang diketuai Qadi. Pedoman hukum yang digunakan pada lembaga peradilan tersebut adalah hukum lokal (*customary law*) yang telah lama dipraktekkan masyarakat, hukum Islam, dan ketentuan yang ditetapkan penguasa.³⁸ Ketiga sumber hukum ini secara simultan menjadi pedoman pengaturan kehidupan masyarakat sehingga pengutamaan salah satunya dalam penanganan perkara tidak beralasan. Hukum adat maupun dekrit penguasa selalu diupayakan agar harmonis dengan hukum Islam dan begitu pula sebaliknya. Inilah yang penulis katakan bahwa hukum Islam menjadi salah satu pilihan (*choice*) masyarakat sebab untuk mengatakan diterapkan pada masyarakat masih membutuhkan data-data lebih jauh. Terlebih lagi jika dilihat telah

³⁷ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 241-246. Pengadopsian hukum Islam merupakan bentuk akomodasi politik para penguasa terhadap tuntutan kalangan pedagang supaya mereka dinilai saleh. Pada prakteknya untuk kasus-kasus tertentu yang sulit diputuskan atau melibatkan kepentingan mereka maka ketetapan akhir tetap di tangan penguasa. Selain itu, mereka juga sangat selektif dalam mengadopsi sumber-sumber hukum Islam sejauh menguntungkan mereka baik secara politik maupun ekonomi. Hal ini nampaknya merupakan watak utama dari penyerapan dan penerapan hukum Islam di Indonesia dimana penguasa atau pemerintah selalu menjadi agen utama disamping ulama (fukaha). Akibatnya terjadi proses 'kreasi' sehingga produk hukum yang dihasilkan seringkali 'berbeda' dari diktum-diktum dalam khazanah fikih klasik. Model inilah yang kemudian disebut Arskal Salim sebagai 'Indonesianisasi syariah' atau 'nasionalisasi syariah' daripada 'Islamisasi hukum Indonesia' yang presedennya telah ada sejak masa kesultanan Muslim. Lihat: Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii, 2008), 177. Tentang deskripsi kronologis dinamika relasi hukum Islam dengan hukum nasional di Indonesia sejak era pra-modern hingga saat ini lihat: Jan Michiel Otto, "*Sharia and National Law in Indonesia*" dalam Jan Michiel Otto (Ed), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010), 436-479.

³⁸ Anthony Reid, *An Indonesian Frontiers Acehness...*, 103; Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh...*, 157.

tersedianya lembaga peradilan untuk mempraktekannya.

Berdasarkan keterangan dalam naskah (*internal evidentie*) maupun keterangan luar naskah (*external evidentie*) sebagaimana dijelaskan M.B. Hooker mengenai penyebaran naskah MT di kawasan Asia Tenggara, penulis menduga bahwa pada masanya teks ini menjadi pedoman masyarakat khususnya para hakim dalam memutuskan perkara yang mereka tangani sebagaimana maksud penulisan naskah ini. Sekiranya tidak secara langsung digunakan maka MT menjadi rujukan bacaan dalam memutuskan atau menyelesaikan permasalahan.³⁹ Dengan kata lain, MT tidak sekadar dokumen hukum akademis namun juga dokumen hukum administratif dalam artian tidak sebatas dipelajari namun juga diterapkan sekalipun pada tahap penerapannya dipastikan diadaptasikan dengan tradisi lokal baik karena alasan praktis maupun politis.

Kebutuhan terhadap teks fikih guna pengaturan kehidupan masyarakat Nusantara semacam ini mirip dengan tahap perkembangan hukum Islam yang menyertai perluasan kawasan Muslim. Pertambahan kuantitatif Muslim membutuhkan pengaturan mereka yang dominan diperankan oleh fikih. Demikian halnya ketika kuantitas Muslim Nusantara semakin bertambah jumlahnya yang membutuhkan wawasan keislaman yang lebih dari soal teologi maupun tasawuf yang telah berkembang lebih dahulu. Terjadi pergeseran titik tekan keberagamaan masyarakat dari wacana sufistik menuju wacana legalistik. Merespon kebutuhan semacam inilah ulama Nusantara menyalin, menyusun, dan menerjemahkan karya-karya keislaman kepada bahasa Melayu sebagai bahasa utama maupun bahasa lokal Nusantara lainnya.

Dilihat dari segi sistematika dan substansi naskah MT mengikuti sepenuhnya muatan kitab yang menjadi acuan penyusunannya yaitu *Fath al Wahhāb*. Namun dalam isu yang dibahas, ilustrasi yang digunakan, dan istilah yang dipakai telah disesuaikan dengan realitas kehidupan pada masa itu. Segi inilah yang dikatakan M.B. Hooker sebagai orisinalitas regional teks hukum Islam Nusantara yang terkadang secara salah dipahami sebagai bentuk deviasi maupun distorsi dari arus ortodoksi Islam. Atau sering pula dikatakan bahwa bentuk hukum Islam

³⁹ Lihat: M.B. Hooker, *Islamic Law in South-East Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984), 20, 32, 41 catatan akhir no. 98. Pemberlakuan baik secara terbatas maupun luas inilah yang dikatakan Hooker sebagai “*a public law character*” dari teks-teks hukum Islam di Asia Tenggara. Dalam kasus Aceh penulis melihat ketersediaan teks hukum Islam dan lembaga peradilan syariah yang keduanya disiapkan penguasa membuat pemberlakuan hukum Islam menjadi sangat memungkinkan.

Nusantara tidak murni, korup, dan tiruan saja dari sumber-sumber aslinya sehingga samasekali tidak terdapat kontribusi penyalin maupun penyusunnya.⁴⁰

⁴⁰ M.B. Hooker, *Indonesian Shari'ah Defining a National School of Islamic Law*, 3. Teks MT sendiri memperlihatkan bahwa ia secara ketat mengikuti referensi utama penyusunannya, Fath al Wahhāb, pada uraian mengenai definisi pokok bahasan, ketentuan menyangkut pokok bahasan, serta dalil al quran dan al ḥadīth. Berikutnya mengenai elaborasi pokok bahasan yang berpola tanya-jawab (soal-jawab) lebih merupakan uraian dari penulisnya terhadap sumber acuan utama sehingga ia banyak merujuk referensi lain. Hal ini juga ditegaskan oleh penulisnya yang menyatakan: "...wa ajabtuhā ilā dhālika fakatabtu hādha al akitāb bi 'aunillāhi al karīmi al tawwābi wa kānat al 'umdaḥ fimā katabtuhu *'alā mafhūmi Fath al Wahhāb* (penulis tulis miring untuk penekanan) illā fimā nabbāhtu 'alaihi fī al kitāb...". Lihat: Al Sinkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod.Or. 3255, 7. Karena itu penulis sepakat dengan Oman Fathurahman yang menyatakan bahwa dalam konteks naskah-naskah keilmuan Islam termasuk yang beredar di Nusantara kajiannya tidak lagi bisa dibatasi hanya dengan menyebut 'naskah' dan 'teks' belaka namun harus diperkaya dengan istilah 'sharḥ' dan 'ḥāshiyah'. Lihat: Oman Fathurahman, dkk, *Filologi dan Islam di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010), 8. Penulis cenderung menyebut teks MT sebagai 'sharḥ' terhadap Fath al Wahhāb dalam bahasa Melayu.

KONTEKS HISTORIS *MIR'ĀT AL ṬULLĀB*: SEJARAH, HUKUM, EKONOMI, DAN WACANA KEAGAMAAN

Sketsa Sejarah Kesultanan Aceh

Sejarah Kesultanan Aceh dari berbagai seginya telah banyak ditulis. Apalagi narasi perkembangannya baik pada periode awal pertumbuhannya hingga kekinian.¹ Karena itu penulis hanya membahasnya secara singkat saja untuk sekadar memberikan konteks kajian ini.

Mengutip pendapat Teuku Iskandar, Hadi menjelaskan bahwa sebutan *Aceh* berasal dari nama sebuah kerajaan kecil di kawasan Darul Kamal, wilayah pedalaman sekitar satu mil dari pantai paling utara Pulau Sumatera. Mengingat hal itu namanya relatif belum dikenal luas atau dikunjungi oleh pihak luar. Bahkan mengutip pandangan Hosein Djajadiningrat, Hadi menyebutkan bahwa sebelum tahun 1500-an Aceh merupakan entitas yang tidak begitu diperhitungkan.² Secara tegas nama *Aceh* baru disebut oleh Tome Pires sebagai salah satu dari beberapa kerajaan kecil di kawasan ujung Sumatera bersama dengan Pasai, Pedir (Pidei), Daya, Lamuri, Peudada, Meulaboh, dan Barus.³ Dengan demikian dapat dikatakan cikal-bakal Kesultanan Aceh telah memiliki preseden sebelumnya. Hanya saja tidaklah sebesar setelah abad ke-16 M dan selanjutnya. Diperkirakan ia terbentuk pada akhir abad ke-15 atau awal abad ke-16.

Sebagaimana penjelasan Hadi kesultanan Aceh tegak berdiri sebagai hasil unifikasi dari beberapa kerajaan kecil yang komponen

¹ Lihat: R. Michael Feener, “*Aceh Masa Lalu dan Studi Masa Kini*” dalam R. Michel Feener, dkk, *Memetakan Masa Lalu Aceh* (Jakarta-Bali: KITLV dan Pustaka Larasan, 2011).

² Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), 12; Amirul Hadi, “*Aceh and the Portuguese: A Study of the Struggle of Islam in Southeast Asia, 1500-1579*” (Theses in McGill University, 1992) khususnya Bab 3 tentang “*The Emergence of Aceh in the 16th Century*”, 88-133; Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh* (Leiden: E.J. Brill, 2004)

³ Armando Cortesao (Ed), *The Suma Oriental of Tome Pires*, Vol I (London: Hakluyt Society, 1944), 135. Mengenai beberapa sebutan untuk Aceh dijelaskan dalam: Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda 1607-1636* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 11-14; Ingrid Sarosa Mitrasing, *The Age of Aceh and The Evolution of Kingship 1599-1641* (Dissertation at Universiteit Leiden, 22 March 2011).

utamanya adalah kerajaan Lamuri, Pidie, Peudada, dan Daya. Disebutkan pula bahwa Ali Mughayat Syah adalah penguasa awal Kesultanan Aceh Darussalam yang melakukan ekspansi wilayah dari semula terbatas di Darul Kamal hingga menguasai kawasan Pidie, Daya, Pasai, Lamuri, dan sebagainya sampai seluruh wilayah di kawasan ujung utara Sumatera yang menjadi batas teritorial Kesultanan Aceh Darussalam.⁴ Secara bertahap Kesultanan Aceh selanjutnya tumbuh menjadi satu kekuatan Muslim besar di kawasan Barat Nusantara pada abad ke-17 bersama dengan Kesultanan Banten di ujung barat Pulau Jawa.

Pola pembentukan Kesultanan Aceh tentu saja mengikuti model pembentukan entitas politik di kawasan Nusantara pada umumnya baik di kawasan pedalaman maupun pesisir. Sebelum abad ke-15 M daerah-daerah yang selanjutnya menjelma menjadi kesultanan maupun kerajaan adalah tidak lebih dari kawasan yang dipadati banyak orang karena di situ berjalan kegiatan ekonomi. Jika posisinya berada di pedalaman maka area tersebut biasanya merupakan daerah pertanian subur yang memungkinkan kegiatan persawahan atau perkebunan sehingga menjadi pusat produksi. Jika posisinya berada di pesisir pantai maka area tersebut biasanya merupakan daerah pelabuhan (*port*) dimana berlangsung lalu lintas niaga melewati laut. Aktifitas tersebut menciptakan semacam pemukiman warga dan pusat ekonomi yang seiring perkembangan menjadi pusat kegiatan kehidupan lainnya. Segi sosial ini jelas membutuhkan pengaturan agar dapat berjalan tertib. Dari sini muncul elit masyarakat yang disebut pemimpin, sekalipun sifatnya bukan pemimpin wilayah yang terpusat. Posisinya sebatas ketua komunitas yang mengatur interaksi antarwarga. Basis kepemimpinan elit itu juga lebih bersifat relegio-mistiko ketimbang kontrol politik-administratif apalagi militer sehingga penyatuan elemen masyarakat di bawah kendalinya lebih disebut sebagai '*cultural integration*' daripada '*political centralization*'.⁵ Pada saatikatan budaya semakin menguat maka dengan sendirinya ikatan sosial, yang pada tahap berikutnya tumbuh menjadi ikatan politik akibat aliansi antarelemen, akan menguat pula.

Pada perkembangan lebih lanjut daerah itu menjelma menjadi pusat pengaturan sosial (baca: pemerintahan) sebagai unit administrasi

⁴ Amirul Hadi, *Acch...*, 14.

⁵Kenneth R. Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Soccital Development, 100-1500* (New York: Roman and Littlefield, 2011), 337; Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara Sejarah Indonesia* (Jakarta: KPG, 2008), 12-14. Lihat juga: A.C. Milner, "Islam and Malay Kingship" dalam: *Journal of Royal Asiatic Society, Malaysian Branch*, No.1, 1981, 46-70.

kecil dalam bentuk desa yang pada perkembangan lebih lanjut menjelma sebagai pusat politik (kerajaan atau kesultanan) jika mampu bertahan dan membangun aliansi dengan wilayah sekitarnya atau musnah karena dikuasai pihak lain atau kehilangan fungsi sosio-ekonominya. Kemunculan entitas politik periode pra-Islam maupun sesudahnya pada kawasan pantai Timur Sumatra secara umum memanfaatkan keuntungan geografis daerah pesisir sekitar Selat Malaka yang merupakan jalur internasional terpendek bagi komoditas ekonomi maupun manusia antara Cina-India-Timur Tengah-Eropa. Ketika pengaruh Islam masuk, kawasan yang telah berkembang menjadi kekuatan politik dan ekonomi mendapatkan fungsi tambahan sebagai pusat kegiatan keagamaan Islam. Inilah model perkembangan entitas politik Nusantara baik di kawasan pedalaman maupun pesisir.

Namun selepas abad ke-15 pola pengaturan masyarakat ini berubah. Faktor utama pemicu perubahan adalah kemunculan elit baru yang telah bebas dari ikatan pola sosial-ekonomi lama. Mereka adalah produk hasil perkembangan lebih lanjut masyarakat Nusantara yang dipengaruhi oleh kontak niaga internasional, komoditas hasil impor, jaringan ideasional, dan ekspansi pertanian serta demografi.⁶ Sekalipun mereka tetap merasa mempunyai garis hubungan dengan elit lama, namun pola pengaturan sosial-ekonomi yang mereka jalankan samasekali berbeda dengan masa sebelumnya karena mereka memiliki pola sosial-ekonomi baru akibat faktor-faktor di atas.

Generasi baru ini memiliki ketrampilan niaga baru yang melampaui generasi sebelumnya akibat perluasan jaringan niaga yang tidak lagi bersifat lokal-regional tetapi juga internasional; mereka telah menjadi bagian masyarakat yang lebih luas sebagai konsekuensi ekspansi relasi niaga; dan mereka mempunyai pola kehidupan baru hasil interaksi pola lama dengan pola baru dari pihak luar. Mereka inilah yang sebagian besar menjadi peletak dasar perkembangan entitas politik Nusantara, khususnya entitas politik Muslim pada dua abad berikutnya, serta berhasil membangun '*emporium-emporium*' raksasa.

Sejauh menyangkut daerah pesisir semisal Aceh, pembentukan entitas politiknya berlangsung di kawasan sekitar lembah sungai yang rendah pada daerah hilir dekat bibir pantai. Di atas telah disinggung bahwa cikal-bakal Aceh di kawasan Darul Kamal terletak sekitar satu mil dari pantai. Jika kemudian bergeser lebih menjorok ke pantai maka

⁶ Victor Liberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, 800-1830* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 65.

hal itu dikarenakan pada kawasan ini banyak pemukiman penduduk, tempat berlangsungnya aktifitas ekonomi yang memanfaatkan aliran sungai sebagai urat nadi lalu-lintas kawasan pedalaman dengan kawasan luar, dan terdapat semacam kelompok elit penguasa yang kemudian menginisiasi pembentukan pusat kekuasaan.⁷ Dari integrasi sosial-ekonomi semacam inilah kemudian terbentuk suatu entitas politik dengan pusat kekuasaan di daerah pesisir tetapi cakupan wilayahnya bisa saja sepanjang daerah aliran sungai hingga pedalaman tergantung dari potensi kontrol yang dimiliki.

Pusat kekuasaan baru ini berbeda dengan model pusat kekuasaan lama. Integrasi ekonomi-politik yang terjadi telah berada pada satu pihak yang dominan dan tidak lagi terbagi-bagi seperti sebelumnya. Pihak dominan ini menghimpun kekuatan ekonomi dan sosial yang melebihi pihak lain. Kemudian secara perlahan mereka membentuk aparatus pengatur administrasi sosial dan pelaksana fungsi-fungsi kehidupan sosio-ekonomi dan politik. Sifatnya juga lebih sentralistik dengan basis dukungan kontrol militer-administratif dalam bentuk ketundukan kawasan yang dikuasi berikut kewajiban pemberian dukungan ekonomi lewat upeti.

Pola dominasi terhadap kawasan sekitar dilakukan juga dengan menempatkan aparatur pusat kekuasaan yang menjadi kepanjangan tangan penguasa. Bentuk lainnya adalah dengan mengangkat penguasa lokal berpengaruh yang diberikan otonomi sejauh mampu memenuhi kebutuhan ekonomi pusat. Daerah vassal ini di Jawa disebut ‘*Watek*’ (semacam propinsi saat ini) dengan penguasa disebut ‘*Rakryan*’ dan di Sumatra dinamakan ‘*Kedatuan*’ yang dipimpin oleh ‘*Datu*’. Pusat kekuasaan juga mengontrol aktifitas ekonomi di sekitar pesisir sekaligus menjamin pasokan barang dari pedalaman guna memenuhi kebutuhan ibukota maupun untuk kepentingan perdagangan.⁸ Menurut Victor Lieberman postur entitas politik baru ini memperlihatkan karakteristik sebagai berikut: pertama, lebih efektif mengintegrasikan administrasi dan budaya; kedua, terkonsentrasi pada satu kekuasaan untuk mengakses wilayah lautan dan daratan; ketiga, terus melakukan konsolidasi teritorial, dan penerimaan norma budaya definisi kelompok dominan.⁹

⁷Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz, “*The Malay Sultanate of Melaka*” dalam: Anthony Reid, *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief* (Ithaca: Cornell University, 1993), 75-77.

⁸Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), 1-13.

⁹Victor Lieberman, “*Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring*

Pada kasus Kesultanan Aceh konsolidasi berbagai sector tersebut dimotori oleh Ali Mughayat Syah (w. 1528) kemudian diteruskan oleh para penerusnya dan mencapai kulminasinya pada masa kepemimpinan Sultan Iskandar Muda. Pada masa Iskandar Muda inilah Aceh menjelma menjadi satu kekuatan ekonomi-politik-agama yang diperhitungkan di kawasan Nusantara khususnya bagian Barat.¹⁰

Penulis memandang bahwa kesuksesan konsolidasi Aceh tidak saja karena kualitas kepemimpinan penguasanya. Faktor yang perlu dipertimbangkan juga menyangkut perkembangan geopolitik saat itu terutama kemunduran Malaka. Setelah dikuasai Portugis pengaruh Malaka di kawasan Barat Nusantara secara praktis jauh menyusut. Pusat niaga yang semula berpusat di sana secara perlahan diambil alih kawasan lain yang di antaranya adalah Aceh. Untuk mengerem penetrasi Portugis maka Aceh mengembangkan kebijakan konfrontatif. Beberapa kali Aceh mengganggu ketenangan Portugis di Malaka secara mandiri maupun bersama aliansi lain. Untuk meraih dukungan dunia luar dalam menghadapi Portugis ia menjalin hubungan diplomatik dengan Turki Usmani terlebih lagi dalam rangka mengawal armada dagangnya menuju kawasan Eropa maupun Arab.¹¹ Tidak ketinggalan Aceh juga memperkuat ketahanan internal dengan membangun kekuatan militer serta memperluas pengaruh ke bagian lain Sumatera seperti Batak, Minangkabau, dan kawasan sekitar Malaka.

Kemajuan dan perkembangan Kesultana Aceh juga tidak lepas dari tiga fungsi utama kota-kota pesisir Nusantara sebagaimana diungkapkan Lombard yang mencakup fungsi politik, fungsi ekonomi, dan fungsi keagamaan.¹² Fungsi pertama berkenaan dengan posisi kota pelabuhan yang menjadi pusat pemerintahan. Kota pelabuhan merupakan

Southeast Asia History, c. 1350-1830 (Modern Asian Studies, 27, 3, 199), 483.

¹⁰Catatan lengkap kejayaan Aceh pada masa Iskandar Muda dapat dibaca dalam: Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda 1607-1636* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991). Hingga kini imaji mengenai kebesaran Aceh terus merujuk pada periode Sultan Iskandar Muda, termasuk imaji sebagai ‘Serambi Mekkah’ tumbuh pada periode kepemimpinannya.

¹¹Azyumardi Azra, *Jaringan Lokal dan Global Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2004), 51. Mengenai kontak Aceh dengan Turki berdasarkan arsip-arsip Turki lihat: Ismail Hakki Goksoy, “Hubungan Turki Usmani-Aceh dalam Sumber-Sumber Turki” dalam R. Michael Feener, dkk (Ed), *Memetakan Masa Lalu Aceh* (Jakarta dan Denpasar: Pustaka Larasan; ICAIOS; KITLV Jakarta, 2011), 61-94.

¹²Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, 3 Jilid (Jakarta: Gramedia Utama, 1999), 218. Lihat pula: J. Kathirithamby-Wells dan John Villers (Ed), *The Southeast Asia Port and Polity: Rise and Demise* (Singapore: ISEAS, 1990).

tempat kediaman elit masyarakat yang kemudian muncul sebagai penguasa, bangsawan, dan pebisnis. Biasanya kota tersebut tumbuh menjadi ibukota kerajaan dimana dinamika politik berlangsung yang dipastikan melibatkan berbagai pihak yang berkepentingan. Fungsi kedua berkaitan dengan tempat kegiatan ekonomi berlangsung yang sudah tentu melibatkan berbagai kalangan baik lokal maupun mancanegara sebagaimana telah berlangsung pada masa sebelumnya. Terlebih lagi setelah kota pelabuhan Malaka jatuh ke Portugis pada tahun 1511 M, Aceh semakin sering disinggahi para pedagang dari berbagai kawasan Nusantara yang hendak membina perdagangan dengan kawasan Cina, Arab, India, maupun Persia yang berusaha menghindari gangguan Portugis di Malaka. Atau juga para pedagang asing non-Portugis yang jelas saling bersaing untuk berebut pengaruh di kawasan Nusantara. Fungsi terakhir berhubungan dengan kedudukannya sebagai pusat kajian Islam sebagaimana dengan pendahulunya semisal Pasai dan Malaka. Di sinilah tempat para peminat studi Islam mendalami berbagai disiplin keilmuan Islam, baik untuk disebarakan di daerah asalnya masing-masing atau sebagai persiapan pendalaman studi Islam di kawasan Timur Tengah. Ketiga pilar ini secara bersama menopang kebesaran Aceh dan menguatkan pengaruhnya.

Menyusul kematian Iskandar Muda maka tampuk kepemimpinan dilanjutkan oleh Sultan Iskandar Tsani. Penulisng pemerintahannya tidak berlangsung lama karena ia wafat setelah tidak berapa lama memerintah. Roda pemerintahan dilanjutkan oleh Safiat al-Din, janda Iskandar Thani sekaligus putri Iskandar Muda, yang merupakan penguasa perempuan pertama dari empat penguasa perempuan yang memerintah Aceh selama setengah abad lebih.¹³ Penunjukan penguasa perempuan di tahun 1641 ini berlanjut hingga tahun 1699 dimana tiga penerus Safiat al-Din juga berasal dari kaum perempuan.

Selama periode Safiat al-Din wibawa Aceh masih bertahan

¹³ Bahasan ektensif mengenai masa kepemimpinan para sultanah Aceh ini dapat dibaca dalam: A Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka dibawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976); Sher Banu A.L. Khan, "*Rule behind the Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh 1641-1699*" (Disertasi Doktoral di Queen Merry University of London, 2008). Tentang tradisi dan sepak terjang kepemimpinan perempuan di kawasan Nusantara baca: Cheah Boon Kheng, "*Power behind the Throne: The Role of Queens and Court Ladies in Malay History*" (*Journal of Royal Asiatic Society Malaysian Branch*, Vol. 66, I, 1993), 1-22; Anthony Reid, "*Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia*" (*Modern Asian Studies*, 22, 3, 1988), 629-643. Sedangkan mengenai kepemimpinan perempuan dalam lintasan sejarah Islam dalam: Fatimah Mernisi, *The Forgotten Queens in Islam* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

sekalipun mulai muncul konflik dan tuntutan pemisahan diri dari daerah yang menjadi bawahan Aceh. Penetrasi Eropa khususnya Belanda yang menginginkan monopoli beberapa komoditas strategis juga semakin menguat. Belanda tidak puas apabila hanya mendapatkan konsesi tertentu. Terlebih lagi mereka tetap harus meminta lisensi dagang dari Aceh agar dapat menjalankan usaha niaganya. Tanpa memegang lisensi, maka jangan diharapkan dapat menjalankan kegiatan bisnis.¹⁴ Dengan mengubah pendekatan dari yang mengandalkan diplomasi militer menjadi diplomasi negosiasi dan perjanjian, Safiat al-Din mampu mempertahankan pengaruh dan wibawa Aceh.

Secara internal ia mengubah gaya kepemimpinan sebelumnya yang otoriter-sentralistik dimana semua potensi kekuasaan digenggam penguasa menjadi model kepemimpinan distributif dengan mengembangkan kolaborasi. Kekuasaan dibagi kepada empat pejabat utama di istana dari kalangan *Orang Kaya* dengan kewenangan berdasarkan mandat dari dirinya. Daerah kekuasaan Aceh yang luas dibagi menjadi tiga wilayah otonom yang disebut *Sagi* yang dipimpin oleh *Panglima Sagi* (semacam gubernur).¹⁵ Ketertiban umum dibangun melalui penguatan hukum. Berikutnya kemandirian ekonomi diperkuat melalui penghematan anggaran, kerjasama saling menguntungkan dengan pihak asing (Inggris maupun Belanda). Citra dirinya yang bijak, berwibawa, penyabar, pelayan kepentingan rakyat, dan cinta ilmu pengetahuan semakin mengokohkan kepemimpinannya. Guna meredam konflik antarfaksi *Orang Kaya* ia memberikan kebebasan kepada mereka untuk berbisnis sejauh anggaran dan kesejahteraan istana terpenuhi.

Namun kewibawaan dan stabilitas tersebut tidak lagi dapat dipertahankan oleh tiga orang penguasa perempuan berikutnya sekalipun Aceh tetap eksis. Secara perlahan namun pasti Aceh mulai merosot lalu terpecah belah hingga akhirnya dikontrol oleh Belanda sekalipun wilayah ini termasuk daerah yang paling sulit serta paling akhir dikuasai oleh Belanda. Bahkan hampir-hampir penguasaan Belanda atas Aceh tidak

¹⁴Baru di tahun 1659 Belanda mampu memaksa Safiat al-Din untuk meneken perjanjian yang berisi pemberian hak monopoli. Sekali lagi hal inipun pada komoditas yang agak terbatas karena selebihnya tetap harus dengan lisensi penguasa. Lihat: Edwin M. Loeb, *Sumtra: Its History and People* (Singapore: Oxford University Press, 1990), 219. Lihat pula: Anthony Reid, "The Seventeenth Century Crisis in Southeast Asia" (Modern Asian Studies, Vol. 24, No. 4, 1993), 639-659.

¹⁵Uraian rinci mengenai struktur social-politik Aceh abad ke-16 dan 17 dapat dibaca dalam: Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate Aceh* (Disertasi di the Australian National University, 1984).

berjalan efektif akibat munculnya berbagai perlawanan rakyat secara silih berganti.¹⁶ Sejak masa kemerdekaan hingga kini Aceh menjadi salah satu kontribusi Aceh terhadap perjuangan Indonesia. Memang selama kekuasaan Orde Lama maupun Orde Baru sempat muncul perlawanan terhadap pemerintah pusat. Tetapi melalui berbagai pendekatan termasuk yang paling belakangan pemberian status otonomi khusus, Aceh menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari Indonesia.

Mengenai perkembangan keagamaan dapat dikatakan bahwa Islam tentu telah berkembang di kawasan yang kemudian disebut Kesultanan Aceh jauh sebelum kekuatan ini berdiri tegak. Kalau diambil pendapat bahwa Kerajaan Pasai adalah entitas politik Muslim paling awal di Nusantara maka diperkirakan Islam telah tersebar di kawasan tersebut sejak abad ke-13 M. Dari sini Islam kemudian berkembang lebih pesat hingga terbentuk Kesultanan Aceh di akhir abad ke-15 dan mencapai puncak perkembangannya pada abad ke-17 M.

Salah satu fenomena keagamaan yang menarik adalah tradisi kedatangan para ulama luar negeri untuk membina karir di Aceh. Hal ini bahkan telah berlangsung cukup lama bahkan sebelum Kesultanan Aceh berdiri. Semula bentuk hubungan paling dini dengan Arab ialah di bidang perdagangan. Para pebisnis Arab sejak abad ke-8 telah menjalin relasi dengan kawasan Cina dan menjadikan kawasan Nusantara sebagai tempat transit. Menyusul penutupan pelabuhan Cina, terutama Funan, akibat pemberontakan Huang Chau maka pebisnis Arab mulai membina relasi dengan pebisnis Nusantara. Beberapa lokus niaga Nusantara juga disebutkan dalam beberapa karya penulis Arab semisal Qaqulah, Kalah, Fansur, Malatu (Melayu), Lamuri, Niyau (Nias), Barwah (Barus), dan sebagainya. Rute pelayaran pulang-pergi antara dua kawasan itu menyusuri: Shihir-Muscat-Aden-Nusantara. Selanjutnya Nusantara-Ceylon-Hormuz-Aden-Jeddah.¹⁷

Sembari berbisnis nampaknya pebisnis Arab juga mengembangkan Islam. Namun pada perkembangan lebih lanjut terdapat

¹⁶ Tentang 'rahasia' daya tahan Aceh menghadapi kekuatan dan tekanan penjajah lihat: Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh, 1873-1912* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1991).

¹⁷ Rita R.D. Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula" dalam: D.S. Richards, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium* (Oxford: Bruno Cassirer Oxford and University of Pennsylvania Press, 1971), 110; G.R. Tibbet, "Pre-Islamic Arabia and Southeast Asia" (Jurnal of Asiatic Society Malaysian Branch, Vol. 29, 1956), 199; Armando Cartesao, *The Suma Oriental of Tome Pires*, Vol. II (London: Hakluyt Society, 1944), 269.

kelompok ulama yang secara sengaja datang ke Nusantara untuk berdakwah. Mereka menetap di beberapa daerah terutama kota pesisir yang menjadi pusat kekuasaan. Di antara ulama yang membina karir di Aceh antara lain Qādī Sharīf Amīr Sayyid dan Tājuddin, keduanya dari Persia semasa Pasai diperintah Sultan Malik al-Zāfir. Lalu Shaikh Muhammad Azhari di masa Sultan Husain, Shaikh Abū Al Khair bin Shaikh bin Ḥajar; Shaikh Muhammad Yamāni; dan Shaikh Muhammad Jilāni pada periode Sultan ‘Alā al-Dīn. Nurdin al-Rāniri juga ulama pendatang dari wilayah Ranir di India.¹⁸

Ketersediaan ulama asing yang mengajar di kawasan Aceh ini tentu saja meningkatkan intensifikasi Islam di tengah masyarakat (hal ini yang mungkin mendasari sebutan serambi Mekkah bagi Aceh) sekaligus menjadi daya tarik tersendiri bagi mereka yang hendak mendalami ajaran Islam dari ‘tangan pertama’. Para ulama tersebut tentu membuka semacam lembaga pendidikan keislaman atau mereka memberikan kuliah terbuka di masjid atau istana sehingga mendorong kedatangan peminat studi Islam dari kawasan lain di Nusantara. Akibatnya Aceh berkembang menjadi pusat studi Islam dimana beragam subyek keislaman dapat ditemukan dan dipelajari oleh siapapun yang berminat. Bukti lain yang menandai posisinya sebagai pusat keilmuan Islam adalah ditemukannya berbagai karya keislaman dalam bentuk manuskrip yang di antaranya masih dapat diakses hingga kini.

Selain didukung oleh kesinambungan tradisi intelektual dari masa ke masa, perkembangan intelektual ini tidak lepas dari suasana kondusif serta daya dukung lainnya. Di antara yang penting adalah dukungan penguasa terhadap perkembangan intelektual. Semasa Iskandar Muda terdapat nama Shams Al Dīn al Sumatrani yang mendapat dukungan penuh istana. Setelah itu ada al-Rāniri yang mendapat sokongan Iskandar Thani. Berikutnya Saif al-Rijāl yang kemudian digantikan ‘Abd al-Raūf al-Sinkili yang juga didukung penuh oleh Safiat al-Din. Lalu Shaikh Jalāludīn al-Tarūsani yang dilindungi oleh Sultan ‘Alā Al Dīn Johansyah.

¹⁸Rita R.D. Meglio, “*Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula*”, 117. Tentang posisi ulama dalam masyarakat Aceh lihat kajian Ibrahim Alfian, *The Ulama in the Acehnese Society: A Preliminary Observation* (Banda Aceh: PLPIIS, 1975). Menurut Jajat peran ulama pada era pra-kolonial terutama dibangun melalui lembaga hukum (qāḍī) yang memberikan mereka otoritas keagamaan sebagai basis peran sosial-politiknya. Mereka memang ditunjuk langsung oleh penguasa namun dengan otoritas keagamaan yang dimilikinya ulama mempunyai posisi tawar yang kuat di hadapan penguasa. Lihat: Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012), 37.

Terdapat pula Shaikh Muhammad Zain bin Faqih Jalāludīn al-Asyī dan Shaikh ‘Abd Al Majīd dari Mindanau pada masa Mahmud Syah. Daya dukung lainnya adalah pertumbuhan ekonomi, pluralitas etnis dan budaya, keterbukaan, dan stabilitas politik yang keseluruhannya memungkinkan kemajuan pengetahuan.

Karena Islam telah sedemikian lama hadir maka pengaruhnya terhadap berbagai sendi kehidupan masyarakat Aceh tentu saja ada.¹⁹ Walaupun sulit untuk mengukur sejauh mana komitmen masyarakat terhadap ajaran Islam, namun terdapat bukti-bukti tentang pengaruh Islam. Peran transformatif Islam misalnya nampak pada masyarakat yang mulai menghindari kebiasaan buruk seperti mabuk-mabukan dan perjudi yang dilarang dalam ajaran Islam. Pola organisasi sosial yang lebih tertib, perubahan persepsi terhadap niaga dan keuntungan, perkembangan kebahasaan, kemajuan pengetahuan, tradisi keseharian, dan tradisi hukum adalah sekian di antara perkembangan hasil pengaruh Islam.²⁰

Sebagaimana diuraikan nanti, perkembangan dalam tradisi hukum adalah fenomena penting yang terjadi sebagai dampak pengaruh Islam. Ini perlu ditekankan karena beberapa pihak menegasikannya semisal Van Leur.²¹ Walaupun mengakui pengaruh itu namun ia mengatakan bahwa sifatnya artifisial, tereduksi, terdistorsi, teoretis, dan tidak signifikan. Implikasinya, hukum Islam yang hidup di dunia Islam sebelum hegemoni Eropa menguat dianggap sesuatu yang terputus dengan problem kehidupan nyata, antagonistik dengan tradisi hukum lokal, dan setelah

¹⁹ Peter L Berger, sebagaimana dikutip Taufik Abdullah, menjelaskan mengenai pengaruh suatu sistem religius terhadap suatu masyarakat. Agama yang hadir di suatu tempat akan membentuk masyarakat yang disebut ‘komunitas kognitif’. Dari sini agama mempunyai kemungkinan untuk memberi pola perilaku dan struktur sosial. Sistem kepercayaan itulah yang disebut ‘dimensi kultural’ dari agama dalam masyarakat dan pola perilaku serta struktur sosial sebagai ‘manifestasi’ dari kepercayaan tersebut. Lihat: Taufik Abdullah, “*Agama Sebagai Kekuatan Sosial*” dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 40. Selain kedua hal tersebut dapat pula dilihat akibat-akibat dari interaksi ideologi dengan suatu masyarakat pada respon suatu masyarakat terhadap ideologi itu dan organisasi-organisasi social yang dibentuk masyarakat tersebut.

²⁰Perdebatan antara para sejarawan mengenai peran dan pengaruh transformatif Islam secara sosial-politik dapat dibaca dalam: JD. Legge, “*The Writing of Southeast Asia History*” dalam: Nicholas Tarling (Ed), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Victor Lieberman, “*Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asia History, c. 1350-1830...*”, 544.

²¹ J.C. Van Leur, “*On Early Asian Trade*” dalam: Van Leur, *Indonesia Trade and Society* (Nijhoff: The Hague, 1955), 116.

Eropa mengintrodusir hukum kolonial ia dinilai konfliktual dengan tradisi Barat.

Realitas Hukum Kesultanan Aceh Abad ke-17 M

Noboyuki Yasuda membagi hukum yang berkembang di kawasan Asia Tenggara menjadi tiga tipe yaitu: hukum asli (*indigenous law*), hukum impor (*imported law*), dan hukum pembangunan (*development law*). Yang pertama adalah hukum asli masyarakat Nusantara yang tumbuh semenjak adanya masyarakat itu sendiri. Aturan hukum itulah yang mereka susun dan mereka pergunakan untuk mengatur kehidupan sosial. Dapat dikatakan bahwa perkembangan lebih lanjut dari hukum asli adalah yang disebut hukum adat (*customary law*). Hukum Islam yang berlaku pada beberapa kawasan Asia Tenggara, menurut Yasuda, termasuk kategori hukum asli karena berkembang sebelum kedatangan penjajah Eropa. Hukum asli merupakan sistem hukum masyarakat tradisional semi negara (*proto state*). Yang kedua adalah hukum yang dibawa oleh penjajah Eropa terutama Belanda dan Inggris. Hukum impor merupakan sistem hukum yang disusun berdasarkan model Eropa. Yang ketiga adalah hukum yang disusun setelah kemerdekaan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang sedang membangun. Hukum pembangunan merupakan sistem hukum yang dikembangkan dalam rangka pengaturan warga oleh negara setelah masyarakat Asia Tenggara terbebas dari penjajahan.²²

Senada dengan klasifikasi di atas Lukito juga membagi tradisi hukum Indonesia (baca pula: Asia Tenggara) ke dalam tiga tradisi hukum yakni: tradisi hukum *chthonic*, tradisi hukum Islam, dan tradisi hukum sipil.²³ Dua yang pertama hidup dan berkembang di Nusantara sejak awal hingga masuknya tradisi hukum sipil yang diperkenalkan oleh kolonial Eropa. Hukum sipil merupakan hasil introduksi Eropa.

Mengutip Lukito penulis hanya menjelaskan tradisi hukum *chthonic* dan tradisi hukum Islam. Tradisi pertama adalah tradisi hukum paling dini yang mengacu kepada tradisi hukum adat yang dipercayai sejak awal terbentuknya masyarakat asli di kepulauan Nusantara sebagai hasil kesepakatan masyarakat setempat sehingga terlepas dari pengaruh tradisi asing manapun. Istilah *chthonic* sendiri diambil dari bahasa Latin *khthon* atau *khthononos* yang berarti bumi. Dengan demikian tradisi ini

²²Nobuyuki Yasuda, "Law Development in Asean Countries" dalam: Asian Economic Bulletin, No. 10, Vol. 2, 1993, 144.

²³Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008).

telah ada jauh sebelum kedatangan budaya, agama, maupun bangsa asing ke kawasan Nusantara. Tradisi hukum ini ada yang punah dan ada pula yang secara berkelanjutan berlaku dan dipakai oleh masyarakat. Bagian yang bertahan inilah yang kemudian lebih dikenal, menurut istilah Vollenhoven, sebagai “hukum adat” yang bermakna hukum untuk membedakannya dengan “adat” yang berkonotasi etika. Sedangkan tradisi hukum kedua adalah norma-norma yang dibentuk dan dipengaruhi oleh ajaran Islam. Sumber normanya bisa jadi berasal dari tradisi hukum asli maupun hukum adat sejauh yang dianggap tidak bertentangan secara keras dengan ajaran Islam, ditambah dengan norma-norma yang bersumber dari syariat Islam (baca: fikih) sendiri.²⁴ Penulis melihat bahwa kedua tradisi hukum inilah yang berkembang dan dilaksanakan di tengah masyarakat Nusantara, khususnya yang menjadi bagian dari kekuasaan kesultanan Muslim, sampai bangsa Eropa mengintrodusir tradisi hukum Barat. Baru setelah itu tradisi hukum sipil Eropa menggeser peran dan pengaruh keduanya, terutama tradisi hukum Islam, melalui kebijakan hukum kolonial.

Lantas sejak kapan tradisi hukum Islam mulai dilaksanakan oleh masyarakat Nusantara dan seperti apa pelaksanaannya? Menurut Noeh, operasionalisasi tradisi hukum Islam tidak lepas dari keberadaan kesultanan-kesultanan Muslim yang bertebaran di berbagai bagian Nusantara. Entitas politik Muslim tersebut banyak diwarnai oleh pola ketatanegaraan Islam khususnya yang berkenaan dengan administrasi urusan agama yang tidak terpisahkan dari negara. Dengan demikian negara memiliki otoritas terhadap pengaturan kehidupan keagamaan termasuk dalam persoalan hukum.²⁵

Adapun tahapan penerapan tradisi hukum Islam, menurut Noeh, mencakup tiga proses atau periode berkesinambungan yaitu: periode *tahkim* (bertahkim), periode *Ahl Al Halli wa Al ‘Aqd*, dan periode *tauliyah*.²⁶ Pada periode pertama proses penerapan tradisi hukum Islam

²⁴Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, 3, 83.

²⁵Zaini Ahmad Noeh, “*Kepustakaan Jawa Sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam*” dalam: Amrullah Ahmad, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 56. Arskal Salim menyebutkan tiga tahapan perkembangan hukum Islam di Nusantara yaitu: tahap penumbuhan kesadaran, tahap institusionalisasi, dan tahap akulturasi. Lihat: Arskal Salim, “*Perkembangan Awal Hukum Islam di Nusantara*” (Jurnal Hukum Respublica, Vol. 5, No. 1, 2005), 60-73.

²⁶Zaini Ahmad Noeh, “*Kepustakaan Jawa Sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam*”, 58. Teori-teori mengenai keberlakuan hukum Islam di era pra-kolonial hingga modern antara lain: teori kredo, teori *receptio in complexu*

adalah dalam bentuk bertahkimnya masyarakat kepada ulama menyangkut masalah-masalah hukum yang mereka hadapi. Bentuknya masyarakat mendatangi tokoh ulama yang mereka percayai mempunyai wawasan hukum Islam untuk menyelesaikan persoalan mereka. Pada masa ini kepercayaan masyarakat itulah yang mengangkat seorang ulama sebagai hakim (qāḍi). Sementara ulama tersebut memakai ketentuan-ketentuan hukum Islam dalam rangka menyelesaikan persoalan masyarakat. Menurut penulis model inilah yang kemungkinan berlangsung pada tahap paling awal dari kehadiran Islam di Nusantara yang turut pula pada tahap selanjutnya melebarkan pengaruh Islam ke tengah masyarakat. Apalagi mengingat posisi ulama pada waktu itu yang tidak sebatas sebagai tokoh agama, namun juga sebagai tokoh spiritual bahkan tokoh ekonomi (baca: saudagar).

Berlanjut pada periode kedua proses pelaksanaan tradisi hukum Islam adalah melalui badan yang dapat disebut dengan istilah “*aḥl al ḥalli wa al ‘aqd*”, yakni himpunan representasi mereka yang memiliki wawasan dan pemahaman hukum Islam. Model ini berjalan setelah terbentuknya komunitas-komunitas Muslim yang lebih besar daripada periode pertama namun belum terbentuk entitas politik Muslim berupa kesultanan atau kerajaan Islam. Sifat pelaksanaannya masih bersifat sukarela sebagaimana pada masa sebelumnya karena belum ada otoritas yang mengaturnya.

Baru pada periode ketiga penerapan tradisi hukum Islam berlangsung secara resmi dalam artian ada otoritas tertentu yang menyusun pedoman hukum, mengundang, mengatur, dan mengawasi pelaksanaannya. Model ini berjalan setelah kemunculan entitas politik Muslim dalam bentuk kesultanan maupun kerajaan. Pemegang otoritas utama penerapan hukum Islam adalah penguasa yang biasanya dijalankan oleh *Shaikh Al Islām, Qāḍī al-Quḍāt* (qāḍī malik al-‘adl- -pada masyarakat Nusantara), *faqīh najāmuddīn*, penghulu keraton, bangsawan, dan istilah lainnya.²⁷ Mereka itulah yang diberi mandat untuk menyusun

(Christian van den Berg), teori receptie (Cornelis van Vollenhoven), teori receptie exit (Hazairin), teori receptio a contrario (Sajuti Thalib), teori eksistensi (Ichtijanto SA), teori sinkritisme (M.B. Hooker), dan teori interpedensi (A Qadry Azizy). Lihat: Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 67-89

²⁷Teks Sejarah Melayu telah menyebut istilah ‘qāḍī’ (kadi) pada era Sultan Mansur (1456-1477). Lihat: A.C. Milner, “*Islam and Malay Kingship*” dalam: (Journal of Royal Asiatic Society Malaysian Branch, No.1, 1981, 47). Portugis mengidentifikasi pejabat yang berwenang dalam soal hukum agama atau masalah agama secara umum sebagai ‘*cacizes*’.

pedoman hukum Islam sekaligus menjalankan administrasi peradilan. Berbeda dari dua periode sebelumnya sifat penerapan hukum Islam pada masa ini tidak lagi bersifat sukarela tapi berupa imperatif suatu kekuasaan. Aparatur, undang-undang, prosedur, dan kelembagaan hukumnya juga telah terbentuk.

Penerapan tradisi hukum Islam ini, menurut Reid, mencapai puncaknya pada paruh pertama abad ke-17 M. Kesultanan Nusantara seperti Aceh, Banten, Ternate, dan Brunei sering menghukum Muslim yang mengkonsumsi alkohol, memakai opium, melanggar aturan seksual, mencuri, merampok, dan tindakan kriminal lainnya²⁸. Pengadopsian ketentuan hukum Islam dalam soal perdagangan juga berlangsung. Bahkan kecenderungannya materi hukum mengenai muamalah lebih banyak diadopsi karena sumber hukum atau kebiasaan lokal jarang menyediakan ketentuan yang sesuai dengan aspirasi pedagang Muslim.²⁹

Sejauh mana ketentuan-ketentuan hukum Islam dijalankan? Pemberlakuannya mengikuti ketersediaan infrastruktur hukum semisal aparat hukum dan lembaga peradilan. Jika fasilitas itu tidak tersedia maka ketentuan itu lebih bersifat ekspresi keagamaan daripada preskripsi keagamaan yang niscaya dilaksanakan. Hanya saja sekali lagi perlu ditekankan bahwa selain tradisi hukum Islam yang diberlakukan, tradisi hukum adat (tradisional) juga tetap boleh dijalankan.

Realitas hukum di Kesultanan Aceh juga menunjukkan kecenderungan serupa. Semenjak berdiri sebagai kekuatan politik yang mapan dengan Islam sebagai identitas keyakinannya, ia mempertahankan dan memberlakukan dua tradisi hukum yakni hukum adat atau tradisional dan hukum Islam. Hukum adat di sini adalah adat yang memiliki konsekuensi hukum yang mencakup segala bentuk perundang-undangan kerajaan baik yang tertulis maupun tidak dan berbagai ketentuan hukum lain yang diterapkan oleh pihak penguasa tanpa keterikatan dengan ajaran Islam semisal *Sarakata* dalam tradisi Kesultanan Aceh.³⁰

²⁸ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 244-245.

²⁹ Anthony Reid, "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650" dalam: Anthony Reid, *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, 177.

³⁰Setidaknya terdapat empat persepsi masyarakat Nusantara terhadap adat. Pertama, generik-deskriptif yang melihat adat sebagai bagian kehidupan kesekeliling mereka; kedua, simbolik-tradisional yang memandangnya sebagai identitas kenusantara mereka; ketiga, sanksi sosial yang menganggap adat sebagai norma sosial yang mempunyai konsekuensi sanksi jika tidak dijalankan dan dipatuhi; terakhir, memandang adat sebagai definisi keagamaan dalam artian ia merupakan bagian dari

Dalam konteks penerapan hukum Islam di Kesultanan Aceh, hukum Islam telah menjadi bagian integral dari kehidupan masyarakatnya. Hal ini berawal dari perkembangan studi hukum Islam yang dikembangkan para ulama asing yang berdatangan ke Aceh sekalipun studi tasawuf merupakan kajian dominan. Para penguasa Aceh juga memperhatikan segi ini dengan baik. Para sultan maupun sultanah selalu meminta aparaturnya dan warganya mentaati ketentuan syariah. Reid menjelaskan bahwa sejak masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) telah dibentuk lembaga peradilan syariah yang menjalankan tradisi hukum Islam agar ditaati oleh warga Muslim dan secara terbatas harus dipatuhi pula oleh warga lainnya. Setidaknya terdapat empat bentuk lembaga peradilan yang dibangun oleh Iskandar Muda yakni: pengadilan sipil, pengadilan kriminal, pengadilan agama, dan pengadilan pelabuhan. Pengadilan sipil biasanya menangani masalah perdata semisal hutang-piutang, perkawinan, perceraian dan warisan. Pengadilan ini bersidang hampir setiap hari dekat masjid besar. Pengadilan agama menangani masalah pelanggaran ibadah seperti salat, puasa, zakat, dan ortodoksi Islam lainnya seperti perjudian, zina, dan mabuk-mabukan. Sedangkan pengadilan kriminal menangani soal pelanggaran pidana seperti pencurian, pembunuhan, dan perampokan. Dan pengadilan pelabuhan (*alfandeqe*) menyelesaikan masalah sengketa dagang di pelabuhan. Pada tingkat daerah juga terdapat pengadilan yang menangani perkara-perkara di daerah. Pengadilan daerah dipimpin oleh penguasa daerah bersama fukaha dan hukkam daerah. Semua lembaga peradilan itu tetap eksis hingga masa pemerintahan Sultan Iskandar Thani (1636-1641) dan Sultanah Safiat al-Din (1641-1675).³¹

Pada setiap lembaga peradilan tersebut diangkat pejabat dari kalangan bangsawan (orang kaya) dan para ulama (qadi). Secara khusus qadi mempunyai posisi penting dalam menangani berbagai masalah masyarakat Aceh. Bahkan jabatan yang lazim dipegang oleh ulama berpengaruh itu juga turut menentukan beberapa kebijakan penguasa. Proses suksesi kepemimpinan juga selalu memperhatikan opini ulama

ajaran agama (Islam). Adat yang memuat konsekuensi hukum adalah pada klasifikasi ketiga dan terakhir. Lihat: J. Nagata, "*Adat in the City: Some Perceptions and Practices among Urban Malays*" dalam: (BKI, No. 130, 1974), 91-109.

³¹Anthony Reid, "*Trade and the Problem of Royal Power in Aceh: Three Stages, c. 1550-1700*" dalam: Anthony Reid, *And Indonesian Frontiers: Acehnese and Other Histories of Sumatra* (Singapore: Singapore University Press, 2005). Lihat juga: Arun Kumar DasGupta, *Aceh in Indonesian Trade and Politics: 1600-1641* (Disertasi tidak diterbitkan di Cornell University America, February 1962).

yang representasi tertingginya terletak pada mufti (Shaikh Al Islām). Terdapat suatu kemungkinan qāḍī ada pada setiap lembaga peradilan karena ia bertugas mengawal penerapan prosedur hukum Islam.

Gambaran tentang penerapan hukum Islam di Aceh dijelaskan oleh Reid dengan mengutip sumber kronik-kronik dan catatan pengamat asing menyebutkan bahwa pengadilan sering menghukum Muslim yang mengkonsumsi alkohol di muka umum bahkan warga asing non-Muslim pun menerima hukuman berdasarkan prosedur Islam. Selama Ramadan pengawasan terhadap kepatuhan menjalankan puasa juga cukup ketat sehingga tidak seorang pun yang berusia di atas 12 tahun diperkenankan makan di siang hari. Demikian pula dengan penerapan sanksi pidana pencurian, pembunuhan, dan perampokan menggunakan ketentuan mazhab Shafi'i meskipun pada kasus tertentu hukuman yang diberikan dapat juga sesuai kebiasaan yang berlaku (hukum adat) maupun hukum Islam (*the law of the land*).³²

Setiap penguasa Aceh juga selalu menunjuk *Qāḍī al-Malik al'Adl* atau *Shaikh Al Islām* sebagai pemimpin para qāḍī yang bertugas di berbagai lembaga peradilan. Pada masa Iskandar Muda terdapat nama Shams Al Dīn al-Sumatrāni, lalu di masa Iskandar Thani terdapat nama Nūr al Dīn al-Rāniri dan Shaikh Saif al Rijāl, di masa Safiat al-Din dikenal nama Abd al Raūf al-Sinkili, dan pada era Sultan Alauddin Johansyah terdapat nama Shaikh Jalāluddīn al-Tarusāni. Para ulama itulah yang kerap mendapatkan perintah penguasa untuk menyusun pedoman sekaligus prosedur hukum Islam yang akan diterapkan di wilayah Aceh. Mereka juga ditugaskan untuk melaksanakan proses peradilan serta mengangkat, medidik, dan mengawasi para qadi yang bertugas di lembaga peradilan. Sebagai pemegang otoritas keagamaan kepanjangan penguasa mereka juga sering diminta untuk menyusun buku-buku didaktis dalam berbagai disiplin keislaman semisal fikih, akidah, tasawuf, dan sebagainya. Sekali lagi ini membuktikan bahwa upaya penerapan hukum Islam menjadi kebijakan resmi para pemangku kekuasaan, meskipun sumber hukum lain tetap memungkinkan untuk dipergunakan.

Bagaimana dengan ketentuan hukum Islam menyangkut masalah muamalah (baca: soal perekonomian) semacam dagang, utang-piutang, sewa-menyewa, gadai, pinjam-meminjam, perkongsian, kepailitan, sengketa bisnis, dan sebagainya? Apakah berlaku tradisi hukum Islam sebagaimana pada kasus pidana dan peribadatan?

³² Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 244-245.

Berdasarkan pengamatannya terhadap beberapa teks hukum Nusantara semisal *Undang-Undang Melaka*, *Undang-Undang Laut, Luwuran* Mindanao, dan teks lainnya Reid menyimpulkan bahwa hukum niaga Islam diadopsi secara penuh. Dengan kata lain ketentuan Islam mengenai bisnis terintegrasi dalam berbagai produk hukum itu. Adapun keberlakuannya penulis kira berbeda-beda menurut waktu dan tempatnya. Dari sekian entitas politik Muslim yang ada Kesultanan Aceh dan Banten yang paling jauh menerapkan hukum Islam. Semuanya cenderung meminjam ketentuan kitab hukum Shafi'i yang memang dominan di kawasan Nusantara, baik dalam hukum perdagangan maupun perorangan. Tentang hukum niaga Islam Reid mengatakan:

“...Islamic law was borrowed most fully in matters of commercial law, where there were presumably few local alternatives of any relevance to the cosmopolitan traders of the town. Muslim marriage, divorce, and inheritance law, laws of evidence, and laws relating to slaveholding were also widely incorporated into law codes of this period, though less widely applied in practice. Laws relating to royal prerogatives were entirely a Southeast Asian matter little affected by Islam.”³³

Dengan demikian menjadi jelas bahwa ketentuan Islam di bidang mu'amalah justru yang paling diadopsi ke dalam regulasi resmi kerajaan karena minimnya ketentuan bidang tersebut pada sumber-sumber lokal. Hal ini tidak lain karena kejelasan aturan perdagangan merupakan tuntutan para pedagang di kota-kota pelabuhan yang mayoritasnya adalah Muslim. Beberapa produk undang-undang, semisal teks *Undang-Undang Melayu* dan *Undang-Undang Melaka* pada abad ke-16 dan abad berikutnya semisal teks MT pada abad ke-17 dan teks *Safinah al-Hukkām* pada abad ke-18 di Kesultanan Aceh, meniru secara ketat model Islam dalam hal ketentuan perniagaan, investasi, kepailitan, dan sebagainya. Sekadar contoh, ketika membahas masalah *Musāqāh* (penggarapan lahan- -mendirus tanaman) dalam teks MT penulisnya

³³ Anthony Reid, “Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650” dalam: Anthony Reid, *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, 177. Ini sekaligus membantah asumsi bahwa aktifitas ekonomi di kawasan Asia Tenggara pada saat itu lebih dimotivasi oleh pragmatisme belaka daripada etos keagamaan. Termasuk membantah asumsi bahwa kegiatan ekonomi saat itu lebih banyak diatur oleh tradisi politik ketimbang ketentuan keagamaan. Lihat: J. Kathirithamby-Wells dan John Villiers (Ed), *The Southeast Asia Port and Polity: Rise and Demise* (Singapore: ISEAS, 1990), 172 mengenai “Ethics and Entrepreneurship in Southeast Asia, c. 1400-1800”.

menyatakan tidak akan membahas beberapa ketentuan mengenai hal tersebut dengan menyatakan: "...*karena Musāqāt itu tiada musta'mal dalam negeri kita ini karena pada masa ini tiada pohon khorm dan 'inab baik yang musta'mal pada kita Mukhābaroh jua...*"³⁴ Demikian pula ketika menyinggung masalah hukum *fai* dan *ghanimah* teks MT menyebutkan: "...*adapun hukum membagi fai dan ghanimah itu maka tiada kami sebutkan keduanya dalam kitab ini dengan tafsilnya karena tiada keduanya musta'mal pada negeri kita ini hanya yang ada musta'mal disini pada membagi segala zakat jua...*"³⁵

Dengan demikian jelaslah bahwa hukum Islam merupakan pilihan masyarakat sehingga pernyataan MB. Hooker yang menyebutkan bahwa ketentuan hukum Islam yang terdapat dalam pedoman-pedoman hukum Nusantara (*Islamic law digests*) hanya merupakan 'catatan kaki' atau 'dokumen akademis' yang secara utuh ter subordinasi oleh ketentuan lokal (baca: adat) supaya dapat berlaku tidaklah tepat. Terlebih lagi ia menyebut bahwa produk hukum Nusantara yang mengandung muatan Islam atau merujuk sumber Islam adalah upaya mencari legitimasi semata dalam bentuk sumber etik yang kuat agar tidak dipandang sebagai suatu dokumen politik *an sich*.³⁶

Penulis memandang bahwa ketentuan mu'amalah Islam dan ketentuan bidang lainnya yang kurang dipraktekkan dapat dipahami sebagai terbukanya penggunaan ketentuan lain dari sumber ketentuan adat maupun ketetapan penguasa yang masih berlaku. Jadi, bukan diartikan bahwa ketentuan Islam diabaikan dan tidak dijalankan. Inilah yang disebut oleh 'Abd Al Raūf Al Sinkili dalam beberapa bagian teks MT sebagai ketentuan '*adat negeri kita*' yang tetap dapat diikuti untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum karena berkesesuaian dengan hukum Islam. Ungkapan serupa juga banyak ditemukan dalam *Undang-Undang Melaka* yang menyatakan '*itulah adatnya negeri tetapi pada hukum Allah adalah...*'.

Karakteristik hukum Islam Nusantara yang demikian, menurut Fuad, tidak lepas dari nalar epistemologisnya yang tidak beranjak dari koridor keseimbangan antara tasawuf dan wacana fikih Shafi'iah. Dengan kata lain, ketentuan hukum Islam yang dikembangkan masih kental nuansa sufistik serta dalam rangka dakwah sehingga terkesan longgar karena memberikan ruang bagi khazanah hukum tradisional,

³⁴Al-Singkili, *Mir'ah al-Tullab*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 229.

³⁵Al-Singkili, *Mir'ah al-Tullab*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, h. 296.

³⁶M.B. Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984), 35-36.

sejauh hal itu tidak menyimpang jauh dari semangat ajaran Islam.³⁷ Resiko strategi demikian mengakibatkan hukum Islam tidak dapat lepas dari belenggu pemikiran lama yang dalam hal ini tentu saja adalah hukum adat yang telah lebih dahulu berkembang dan mapan di tengah masyarakat.

Meskipun demikian model operasionalisasi hukum Islam yang demikian cukup efektif terlebih lagi jika ditopang oleh penguasa yang kuat. Lebih dari itu model ini tidak banyak menimbulkan kegelisahan di tengah masyarakat sebab penerapannya tidak seketat ketentuan yang tertulis. Namun corak yang demikian terkadang melahirkan pula pandangan negatif terhadap hukum Islam di Nusantara yang dianggap tidak asli, telah ‘terkorupsi’, dan mengalami distorsi karena telah mengalami proses domestifikasi ketika akan diterapkan pada masyarakat Nusantara.

Terlepas dari itu semua menurut penulis hal ini merupakan keniscayaan yang sulit dihindari dan terjadi secara merata pada kawasan lain di dunia Muslim ketika Islam berhadapan dengan khazanah budaya, sosial, dan hukum masyarakat setempat. Justru inilah bentuk kelebihan Islam yang mampu menjinakkan dirinya di mana pun ia hadir sebagai identitas baru bagi suatu masyarakat. Suatu kreatifitas yang pada akhirnya memungkinkan Islam menyebar secara luas dan diterima secara damai pada berbagai masyarakat di berbagai kawasan dunia. Abdullah menyebut kemampuan demikian sebagai faktor utama dari dinamika Islam:

“Sesungguhnya, bukanlah sesuatu yang harus dianggap sebagai paradoks jika Islam, sebagai agama wahyu yang universal dan bertolak dari kesempurnaan dan keabadian doktrin, menampakkan dirinya dalam keragaman, yang diwarnai oleh perjalanan sejarah dan situasi sosial kultural dari masyarakat pemeluknya. Ketegangan antara doktrin, yang abadi, dengan

³⁷Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Nalar Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 43-44; Eddi Rudiana Arif, dkk (Ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991). Lihat juga: M. Amin Summa, “*Peluang dan Tantangan Penerapan Hukum Islam di Indonesia: Pendekatan Historis-Sosiologis dan Normatif –Futuristis*”; Yusril Ihza Mahendra, “*Hukum Islam dan Pengaruhnya terhadap Hukum Nasional*” (Makalah dalam International Seminar Islamic Law in Southeast Asia: Opportunity and Challenge, 7-9 Desember 2007, Fakultas Shari’ah dan Hukum UIN Syahida Jakarta). Hikmah dari model penerapan yang evolutif dan adaptif ini adalah munculnya berbagai gerakan pemurnian Islam pada abad 19 dan 20 yang di antara agendanya adalah pemurnian hukum Islam.

manifestasi dalam kehidupan pribadi dan sosial merupakan faktor utama dari dinamika Islam”.³⁸

Argumen tambahan untuk membuktikan pemilihan ketentuan hukum Islam adalah adanya lembaga peradilan yang didirikan oleh para penguasa. Seperti dikemukakan di atas, Kesultanan Aceh sejak era Iskandar Muda hingga Safiat al-Din mempunyai empat lembaga peradilan yang dua di antaranya adalah pengadilan agama dan pengadilan niaga. Adalah tidak mungkin pendirian dan keberadaan kedua lembaga itu hanya bersifat simbolik tanpa didasari oleh kebutuhan nyata berupa penerapan ketentuan hukum Islam. Termasuk bukti lainnya adalah pengangkatan aparat peradilan dan permintaan kepada ulama untuk menyusun panduan teknis bagi para hakim pengadilan juga dipastikan karena memang dibutuhkan.

Pada kasus kerajaan di Jawa yang nominal Muslim saja, sebagaimana minoritas dagang lainnya, para pedagang Muslim memiliki sistem pengadilan sendiri berdasarkan ketentuan hukum Islam secara penuh. Kaum Muslim taat yang mendiami kawasan *kauman* juga sering diberi hak untuk menjalankan ketentuan hukum Islam. Jika demikian yang terjadi pada masyarakat nominal Muslim, maka terlebih lagi pada kerajaan yang identitas kultural serta politiknya jelas-jelas mencantumkan Islam semacam Kesultanan Aceh di Sumatera atau Kesultanan Banten di Jawa. Tentu ketentuan Islam, termasuk pada soal hukum, akan lebih diberikan ruang bahkan mendapatkan dukungan kuat berupa penyiapan infrastruktur penerapannya. Konon, kebijakan inilah yang dengan segera menempatkan Aceh seolah sebagai ‘serambi Mekah’.

Potret Ekonomi Kesultanan Aceh Abad ke-17 M

Kondisi ekonomi suatu wilayah acapkali dipengaruhi oleh pola geografisnya. Secara umum geografi wilayah Nusantara terdiri dari daerah pantai, pertanahan dataran rendah, aliran sungai yang mengalir ke lautan, perbukitan dan pegunungan, serta hutan. Pola geografis yang demikian lalu menciptakan dua model ekonomi awal Nusantara yang terdiri dari: (1) Jaringan ekonomi di sekitar pertanahan datar yang berupa persawahan; (2) Jaringan ekonomi di sekitar aliran sungai yang mengalir dari pedalaman menuju pantai.³⁹ Jaringan pertama dapat dikatakan

³⁸Taufik Abdullah, “*Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat*” dalam: Taufik Abdullah (Ed), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 1.

³⁹Freek Colombijn, “*The Volatile State in Southeast Asia: Evidence From*

sebagai sektor pertanian dan jaringan kedua sebagai sektor perdagangan. Sektor pertanian menghasilkan berbagai produk pertanian terutama beras sebagai salah satu komoditas penting yang dihasilkan kawasan Nusantara. Menurut Hall sejak sangat lama penduduk Nusantara dikenal sebagai petani yang handal dan mengenal teknologi pertanian dengan baik. Keahlian tersebut semakin meningkat seiring dengan pengenalan teknologi pertanian hasil pengaruh India.⁴⁰ Disadari atau tidak inilah sektor primer yang menempati mayoritas total pekerjaan di Indonesia hingga saat ini.

Sedangkan sektor perdagangan merupakan aktifitas pertukaran berbagai komoditas yang berasal dari dalam maupun dari luar kawasan Nusantara. Perdagangan tradisional antarpenduduk tentu saja telah lama terbentuk. Demikian pula dengan perdagangan secara regional maupun internasional, khususnya jalur maritim, telah berkembang cukup lama.⁴¹ Kehadiran jaringan dan diaspora komunitas niaga asing semisal Cina, Arab, Persia, India, dan Eropa ke Nusantara tinggal memperkembangkan kondisi perdagangan yang telah ada. Pengembangan di sini baik menyangkut segi material semisal ketersediaan komoditas, transportasi, dan pengorganisasian maupun segi budaya seperti sistem pertukaran dan regulasi.

Kemunculan dan kemunduran entitas politik Nusantara mulai periode abad ke-15 sangat tergantung kepada kemampuannya untuk mengontrol kedua sektor tersebut sebagai sumber keuangan yang menopang kehidupan kekuasaan. Dan bila menilik sejarah pertumbuhan entitas politik Muslim nampaknya mayoritas dibentuk dan berpusat pada kawasan pantai yang kemudian meluaskan wilayah dengan menaklukkan kawasan pedalaman.

Penjelasannya: daerah yang biasanya menjadi titik awal pembentukan entitas politik di kawasan pesisir adalah kawasan sekitar muara sungai yang mengalir dari pedalaman ke pantai. Pada daerah tepi laut ini terbentuk semacam pasar yang mempertemukan penduduk kawasan pedalaman yang hendak menjual atau menukar produk mereka

Sumatra 1600-1800 dalam (Journal of Asian Studies, Vol. 62, No.2, 2003), 500.

⁴⁰Kenneth R. Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100-1500 M*(New York: Rowman and Littlefield Publishers, 2011), 4.

⁴¹Tentang zona dan perodesasi perkembangan niaga maritim lihat: Kenneth R. Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade...*, 24. Lihat juga: Karl Anton Sprengard dan Roderich Ptak (Ed), *Maritime Asia Profit Maximatisation, Ethics, and Trade Structure, c. 1300-1800* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994)

dengan produk yang mereka butuhkan dari penduduk sekitar tempat itu maupun penduduk luar yang sengaja datang untuk menjual, menukar, atau membeli barang warga pedalaman. Pemanfaatan jalur aliran sungai sebagai urat nadi ekonomi sekaligus pusat aktifitas ekonomi tentu saja segera menarik penduduk untuk melibatkan diri di dalamnya. Lama-kelamaan terjadi pertumbuhan demografi sehingga kawasan itu tumbuh menjadi kota pesisir. Dari sini lalu muncul figur-figur berpengaruh baik karena kekayaan, kharisma, garis keturunan, kesaktian, dan keunggulan lainnya menjadi semacam pemimpin formal masyarakat.

Pada perkembangan lebih lanjut terbentuklah pusat politik (pada era pra-kolonial) sebagai cikal-bakal pembentukan negara atau kerajaan (pada masa kolonial). Entitas politik yang ditopang oleh aktifitas niaga inilah yang sering disebut *emporium*. Lingkungan pembentuknya adalah pusat kekuasaan, adanya pasar, variasi komoditas yang tersedia, pluralitas pelaku ekonomi di dalamnya, eksepsi musiman, ketersediaan barang manufaktur, intensitas mobilitas warga, dan aktifitas pendukung ekonomi semisal transportasi; institusi keuangan, jaminan perdagangan, dan pertukaran barang.⁴² Terutama pada kawasan pesisir Selat Malaka pada sisi Sumatra maupun Semenanjung telah lama menjadi daerah yang tumbuh sebagai area perdagangan yang menghubungkan kawasan Cina, India, dan Timur Tengah melalui jalur samudra hingga kemudian Eropa terlibat di dalamnya.⁴³ Masyarakat yang mendiami kawasan sekitar Selat Malaka tidak sebatas menjadi penonton lalu lintas perdagangan tersebut tetapi terlibat aktif dan mengambil keuntungan darinya. Mereka terutama menjajakan berbagai komoditas setempat maupun komoditas yang dipertukarkan antara para pedagang.

Daerah-daerah pusat niaga dan politik berkembang menjadi kota-kota pelabuhan yang mayoritas menjelma menjadi pusat suatu kerajaan atau kesultanan. Menurut Tjandrasasmita mengingat kedatangan orang-orang Muslim mengikuti jalur pelayaran dan perniagaan maka tempat-tempat yang banyak dituju kebanyakan terletak di pesisir-pesisir. Tempat tersebut sebagian telah tumbuh sebagai kota sebelum kehadiran

⁴²Dietmar Rothermund, “*Asian Emporium and European Bridgeheads*” dalam: Roderich Ptak dan Dietmar Rothermund (Ed), *Emporia, Commodities and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1750* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991), 3. Lihat juga: Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 dari Emporium sampai Imperium* (Jakarta: Gramedia, 1999), 29-30.

⁴³Kenneth R. Hall, “*Local and International Trade and Traders in the Straits of Malaka: 600-1500*” dalam *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 47, No. 2, 2004, 213-260.

Islam dan sebagian lagi belum berfungsi sebagai kota. Saat terjadi islamisasi kota pesisir tersebut terbentuk menjadi kota bercorak Islam.⁴⁴

Pembentukan emporium-emporium di kawasan Nusantara terjadi sekitar abad ke-11 baik akibat sebab internal maupun eksternal. Sebab internalnya antara lain ialah peningkatan teknik penanaman padi yang meningkatkan surplus beras sebagai komoditas andalan ekspor Nusantara, penambahan jumlah demografi seiring dengan peningkatan pola hidup masyarakat, keterbukaan masyarakat, dan stabilitas ekonomi karena berkurangnya peperangan antara kawasan pedalaman dan pesisir. Sebab eksternalnya antara lain adalah pergeseran pusat kekuasaan di Cina ke arah Selatan mendekati laut (sekitar Funan) sehingga memudahkan interaksi ekonomi antarkawasan yang semula bertumpu pada jalur darat beralih ke jalur laut, peningkatan relasi niaga secara langsung dengan masyarakat dunia yang sebelumnya hanya menjadi daerah Nusantara sebagai tempat persinggahan menuju Cina, tapi kini telah menjadi mitra resmi mereka, dan diaspora warga dunia ke kawasan Nusantara.⁴⁵

Puncak dari perkembangan di atas adalah periode yang disebut kalangan sejarawan antara abad ke-15 hingga abad ke-17 sebagai periode modern awal yang di antara penanda utamanya adalah, menurut Reid, terintegrasinya berbagai belahan dunia oleh terbukanya jalur-jalur niaga secara langsung antara Eropa dengan bagian penjuru dunia lainnya. Selama periode ini kawasan Nusantara mengalami proses percepatan niaga, pertumbuhan kota, pertumbuhan demografi, akumulasi modal, dan spesialisasi fungsi sebagai bagian dari transisi menuju kapitalis.⁴⁶ Keterlibatan dalam ekonomi dunia dengan segera menumbuhkan kota-kota terutama di daerah pesisir yang memacu pertumbuhan penduduk akibat semakin membaiknya tingkat kesejahteraan. Ketrampilan baru dalam perniagaan melahirkan elit pedagang bermodal besar dan terjadi spesialisasi pekerjaan sesuai dengan kebutuhan ekonomi.

⁴⁴Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII M*(Kudus: Menara Kudus, 2000), 36.

⁴⁵Dietmar Rothermund, "Asian Emporium and European Bridgeheads" dalam: Roderich Ptak dan Dietmar Rothermund (Ed), *Emporia...*, 3. Lihat juga pada sumber yang sama tulisan Leonard Blussé, "In Praise of Commodities: An Essay on the Cross-Cultural Trade in Edible Bird's Nests", 317.

⁴⁶Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 2004), 1-4. Sebagai tambahan informasi dapat juga dibaca: Heriyanto Ongkodharma Untoro, *Kapitalisme Pribumi Awal Kesultanan Banten 1522-1684* (Jakarta: FIB UI dan Komunitas Bambu, 2007).

Kawasan Asia Tenggara juga tidak luput dari interaksi dengan dunia luar. Meskipun pada abad-abad sebelumnya telah terjadi hubungan yang kuat, namun pada rentang masa itu interaksinya semakin intens. Akibat dari keadaan ini adalah selalu terhubungkannya dinamika Asia Tenggara dengan kawasan dunia lainnya. Sebagaimana disebutkan di atas, Kesultanan Aceh mulai terbentuk pada awal abad ke-16 menyusul integrasi kerajaan Darul Kamal dan Lamuri menjadi satu entitas politik yaitu Kesultanan Aceh Darussalam. Kesultanan ini kemudian melebarkan penulisp politiknya ke daerah sekitar kawasan Sumatra Utara yang pada waktu itu merupakan kerajaan-kerajaan kecil seperti Pidie, Daya, Pasai, Samalanga, dan sebagainya. Dengan demikian Aceh tegak sebagai kesultanan terbesar di kawasan bagian barat Nusantara.

Seperti halnya kawasan dunia lainnya, pada masa itu kondisi ekonomi wilayah Nusantara masih bertumpu pada bidang pertanian. Menurut Vlekke yang mengutip temuan penelitian J.H. Kern, model pertanian di luar Jawa adalah jenis perladangan yang tidak menetap dengan membuka lahan-lahan baru untuk ditanamai aneka tanaman dan setelah sekian lama ditinggalkan karena tidak lagi subur. Konsekuensinya tidak terjadi pemusatan penduduk di area tersebut sehingga sulit terbentuk pemukiman permanen. Sementara di Jawa model pertaniannya adalah jenis persawahan yang relatif menetap. Konsekuensinya terjadi pemusatan penduduk di area itu yang membentuk pemukiman permanen sehingga menjelma menjadi satu pedesaan yang di antaranya tumbuh menjadi kota-kota kecil dan besar bersamaan dengan penambahan warganya.⁴⁷

Sudah sejak sangat lama penduduk Nusantara dikenal sebagai petani yang handal. Mereka menguasai teknik bercocok tanam secara baik, mampu mengidentifikasi siklus musim guna keperluan pertanian, dan mampu memberantas hama penyakit pertanian dengan memanfaatkan sumber daya alam setempat. Kalaupun kemudian mereka mengenal teknologi pertanian hasil pengaruh India yang masuk bersamaan dengan perkembangan Hindu, maka hal itu semakin menguatkan ketrampilan mereka.

Namun seiring dengan perluasan perniagaan global pada kurun abad ke-15 hingga 17, kawasan Nusantara semakin terlibat dalam aktifitas perdagangan baik domestik maupun mancanegara. Yang paling utama adalah perdagangan maritim yang terbentuk antarpusat niaga

⁴⁷ Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara Sejarah Indonesia* (Jakarta: KPG, 2008), 12-13.

kawasan seperti antara Aceh dengan Jambi, dengan Banten, dengan Maluku, dan lainnya dan antarpusat niaga kawasan dengan pusat niaga mancanegara seperti dengan India, Cina, Arab, Persia, dan lainnya. Interaksi ini mendorong kemajuan perniagaan, pertumbuhan negara sentralistik, kemajuan militer, dan penguatan penyebaran agama kitabiah.⁴⁸ Jika sebelumnya pedagang Nusantara masih menjadi pengikut pedagang asing yang meramaikan lalu lintas niaga Cina-India-Eropa atau Arab, maka pada periode itu mereka telah menjadi pemain aktif. Bahkan Hall menegaskan bahwa kemajuan dagang warga Nusantara samasekali bukan karena insentif India, Cina, maupun Eropa dan berlangsung jauh sebelum pengaruh asing tersebut masuk atas dasar inisiatif dan kreatifitas sendiri. Menurutnya masyarakat Nusantara adalah orang-orang yang berketrampilan tinggi di bidang pertanian, teknik metalurgi untuk membuat alat-alat teknologi, dan pelayaran.⁴⁹ Daerah-daerah yang semula sebatas sebagai pusat politik tumbuh menjadi negara dalam bentuk kesultanan maupun kerajaan. Ketika pengaruh Islam semakin menguat pada wilayah tersebut maka mereka bertransformasi menjadi entitas politik Muslim. Perkembangan entitas politik ini tidak hanya ditandai oleh pertumbuhan sosial, budaya, dan ekonomi. Lebih dari itu tercipta pula kemajuan militer untuk menopang kedaulatan maupun dalam rangka ekspansi wilayah.

Armada-armada dagang Nusantara telah mencapai kawasan Arab dan Eropa sekalipun mesti berhadapan dengan hadangan Portugis. Para pedagang dari Aceh yang berlayar di sekitar Samudera Hindia dan Laut Merah juga tidak luput dari gangguan Portugis. Perseteruan antara Aceh dengan Portugis, termasuk dalam lapangan ekonomi, tidak lepas dari rivalitas keduanya sejak awal abad ke-16. Aceh memandang kehadiran Portugis ke Nusantara, terlebih lagi setelah berkuasa di Malaka tahun 1511 M, sebagai ancaman ekonomi sekaligus keagamaan. Secara ekonomi, kebijakan monopoli Portugis dan pengenaan cukai yang tinggi kepada pedagang Muslim di Malaka dianggap sangat merugikan mereka. Ditambah lagi hasrat ekspansif keagamaan mereka jelas mengganggu konsolidasi Islam di Nusantara. Prinsip '*Parado*' yang sangat anti Islam dan pro terhadap lawan Islam menunjukkan ancaman Portugis terhadap Islam.⁵⁰ Sebaliknya Portugis memandang Aceh sebagai

⁴⁸ Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, 9.

⁴⁹ Kenneth R. Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade*, ix.

⁵⁰ Respon Aceh terhadap kehadiran Portugis di Nusantara mencakup tiga hal yakni: tindakan militer, tindakan politik, dan rivalitas dagang. Lihat: Amirul Hadi,

ancaman laten baik secara politik maupun ekonomi. Pengalaman mereka terusir dari Pasai karena serbuan Aceh mematrikan kebencian itu. Demikian pula peranan Aceh sebagai pelabuhan niaga alternatif ketika Malaka dikuasai Portugis semakin menjatuhkan keuntungan mereka. Karena itu, Portugis tidak pernah berhenti mencegat armada dagang Aceh yang melewati Samudera Hindia maupun Laut Merah yang dekat dengan koloni mereka. Gangguan ini semakin intens terutama pada periode 1554-1567 M sehingga mendorong Aceh untuk meminta bantuan perlindungan dari Turki Usmani. Diplomasi Aceh kepada Turki Usmani ini menghasilkan perlindungan armada dagang Aceh sekaligus bantuan pelatihan dan peralatan militer yang memperkuat kekuatan perang Aceh.⁵¹

Dinamika berikutnya adalah penyebaran agama kitabiah semisal Hindu, Budha, Islam, dan Nasrani.⁵² Kemajuan dua keyakinan pertama terutama di kawasan yang disebut ‘*mainland*’ Nusantara yang mencakup Thailand, Vietnam, Laos, Kamboja, dan Myanmar. Sementara pengaruh Islam cukup menonjol di kawasan yang disebut ‘*arcipelago*’ Nusantara yang mencakup kepulauan Indonesia, Malaysia, Filipina Selatan, dan Brunei. Nasrani berkembang secara terbatas pada kawasan yang belum intens besentuhan dengan keyakinan pendahulunya.

Pertumbuhan Aceh dengan Banda Aceh sebagai pusatnya tidak terlepas dari kisah Samudra Pasai. Sebelum kedatangan Islam Samudra hanya sebuah perkampungan kecil. Tapi meski belum tumbuh sebagai kota ia kerap dikunjungi para pedagang sebagai tempat persinggahan. Setelah kehadiran orang-orang Muslim sejak sekitar abad ke-7 maka secara bertahap kampung itu berubah menjadi kota bahkan sebuah pusat pemerintahan Muslim.

Menyusul kemunduran Samudra Pasai akibat intervensi Portugis maka Banda Aceh muncul dan tumbuh menjadi pusat kekuasaan Muslim

“*Aceh and the Portuguese: A Study of the Struggle of Islam in Southeast Asia, 1500-1579*” (Theses in McGill University, 1992), 42.

⁵¹ Mengenai relasi Turki Usmani-Aceh dalam rekaman arsip-arsip Turki lihat: Ismail Hakki Goksoy, “*Hubungan Turki Usmani-Aceh yang terekam dalam Sumber-Sumber Turki*” dalam R. Michael Feener, dkk, *Memetakan Masa Lalu Aceh*, 61-95.

⁵² Kajian sejarah Nusantara periode Hindu-Buddha lihat: George Coedes, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha* (Jakarta: KPG-EFEO-Puslit Arkenas, 2010). Mengenai Islamisasi Nusantara antara lain: N. Levtzion (Ed), *Conversion to Islam* (New York: Holmes and Meyer, 1979). Tentang dinamika keagamaan secara menyeluruh di kawasan Nusantara lihat: Barbara Watson Andaya, “*Religious Development in Southeast Asia, c. 1500-1800*” dalam Nicholas Tarling (Ed), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Vol I (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 508-567

Baru. Pertumbuhannya sebagai pusat pemerintahan dirintis Sultan Ali Mughayat Syah (w. 1530). Namun konsolidasi sosial-politik dan ekonomi Aceh berlangsung pada masa pemerintahan Iskandar Muda.⁵³ Posisi Aceh semakin penting ketika Portugis berhasil menguasai Malaka. Para pedagang asing, khususnya Muslim, yang semula memusatkan bisnisnya di sana mulai melirik Aceh sebagai pusat bisnis baru yang menjanjikan. Hal serupa juga dilakukan para pedagang lokal yang kerap mendapat perlakuan tidak adil dari Portugis. Akibatnya Aceh tumbuh menjadi lokus ekonomi sekaligus lahan urbanisasi baru.

Mengutip kesaksian para pengelana Eropa Reid menyebutkan bahwa sejumlah besar pasar buah-buahan dan sayuran dibuka di Aceh setiap pagi. Tempat-tempat penukaran uang tidak hanya terdapat di pasar tetapi di sudut-sudut jalan. Selain warga setempat terdapat juga berbagai kelompok warga Nusantara yang diberi hak berdagang bahkan menetap di sejumlah tempat. Mereka terdiri dari dua kelompok utama yakni: pertama, kaum perempuan yang tidak hanya mendominasi pasar tetapi juga para pemberi modal dalam jumlah besar; kedua, para pedagang keliling (kiwi) dan bos mereka yaitu para nakhoda kapal. Kategori kedua ini ditentukan oleh fungsi dan kesukumannya bukan berdasarkan kelas sebagaimana bangsa asing. Terakhir tidak ketinggalan saudagar besar dari Cina, Arab, India, dan Eropa juga diberikan izin berdagang di blok khusus di luar pusat kota. Inilah suasana perdagangan yang berlangsung di daratan.⁵⁴

Bagaimana dengan kondisi perdagangan antarkawasan yang melibatkan pelayaran? Reis Thomaz menjelaskan bahwa para pedagang yang tidak mempunyai kapal (*jung*) dapat terlibat dalam perdagangan antarkawasan di sekitar Nusantara maupun dunia dengan cara menyewa kavling (petak) yang terdapat di kapal. Berdasarkan kebiasaan yang berlaku awak kapal mendapat jatah petak secara gratis maupun dengan sewa yang rendah untuk kemudian disewakan lagi kepada pedagang yang berminat. Prosedur lain yang sangat populer adalah melalui sistem *commenda*. Dalam sistem ini pedagang mempercayakan modalnya

⁵³Deskripsi komprehensif tentang periode Iskandar Muda lihat: Denys Lombard, *Kesultanan Aceh Masa Iskandar Muda 1607-1663* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991).

⁵⁴Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 122-123. Mengenai mekanisme pertukaran, proses monetisasi, penggunaan berbagai alat ukur perdagangan dapat dilacak dalam: Robert S. Wicks, *Money, Markets, and Trade in Early Southeast Asia: The Development of Indigenous Monetary System to AD 1400* (New York: Southeast Asia Project, 1992).

kepada para awak kapal yang berniaga antarkawasan. Mereka semacam investor pasif yang hanya menanamkan modal dalam perniagaan dengan resiko kerugian berupa kehilangan modalnya apabila kapal tenggelam atau dirompak di tengah perjalanan. Namun apabila pelayaran sukses maka mereka akan mendapatkan bagian sesuai jumlah investasi ditambah prosentase keuntungan yang sebelumnya telah diperjanjikan. Untuk pelayaran antarpulau pemilik modal menerima bagian sekitar 35-50 persen. Pelayaran dagang ke India pemilik modal menerima 80 atau 90 persen dan pelayaran dagang ke Cina pemilik modal bahkan dapat menerima 200 persen.⁵⁵

Hingga periode pemerintahan Safiat al-Din secara umum dapat dikatakan bahwa Aceh mampu mengontrol aktifitas ekonomi berbasis pertanian maupun berbasis perniagaan. Ketika kebutuhan terhadap lada meningkat Aceh melakukan perluasan perkebunan lada ke pedalaman. Perluasan itu memicu lonjakan kebutuhan akan pekerja sehingga Aceh menjadi salah satu wilayah yang banyak mengimpor budak yang dipekerjakan di perkebunan (sepanjang teks MT komoditas budak ditemukan pada setiap bab pembahasan).

Selain itu Aceh juga mengontrol kawasan pertambangan emas di Barus dan daerah Sumatra Barat. Lalu-lintas niaga sepanjang pesisir Sumatra hingga mendekati Jambi yang menghadap Selat Malaka juga dalam pengawasan Aceh. Para pelaku ekonomi baik lokal maupun asing dipaksa mengikuti berbagai ketentuan yang ditetapkan penguasa. Belanda yang berkali-kali melalui berbagai cara hendak mengukuhkan monopoli dagangnya juga mesti bersabar lebih lama mengikuti kebijakan Aceh dari tahap sekadar menerima lisensi dagang. Jika diketahui

⁵⁵ Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz, “*The Malay Sultanate of Melaka*” dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early...*, 82. Mengenai deskripsi bentuk, teknologi, kapasitas, dan sebagainya dari kapal layar Nusantara dapat dibaca tulisan Piere-Yves Manguin, “*The Vanishing Jong: Insular Southeast Asian Fleets in Trade and War*”, 197 pada sumber yang sama. Penulis menduga bahwa praktek semacam ini pula yang memunculkan beragam produk hukum yang dikenal sebagai Undang-Undang Hukum Laut yang diantara isinya mengenai pola perdagangan di kapal-kapal. Mengenai sistem *commenda*, menurut Cizakca, sebenarnya merupakan model perniagaan yang sangat lama. Para pedagang Muslim Arab atau Persia menirunya dari praktek niaga pra-Islam yang kemudian diadopsi lalu masuk dalam korpus fikih yang disebut mudarabah dan musharakah. Pedagang Eropa lalu meniru praktek ini dari pedagang Muslim. Lihat: Murat Cizakca, *A Comparative Evolution of Business Patnership: The Islamic Wolrd and Europe, with Special Refference to Ottoman Archives* (Leiden: E.J. Brill, 2001), 3. Lihat pula: Abraham L. Udovitch, *At the Origin of Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium? And Credit as a Means of Invesment in Islamic Medieval Trade* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

melakukan kecurangan maka lisensi dicabut dan diberikan kepada pihak lain seperti Inggris umpamanya yang juga menjadi mitra dagang Aceh.⁵⁶

Mengenai relasi Aceh dengan berbagai pihak di bidang ekonomi dapat dikatakan bahwa hubungan ekonomi dengan pihak domestik maupun mancanegara sebenarnya hanya merupakan kelanjutan dari hubungan wilayah-wilayah yang kini tergabung dalam kekuasaannya. Pasai, misalnya, telah berhubungan dengan pelaku niaga domestik dan asing dan menjadi salah satu pusat aktifitas ekonomi di sekitar kawasan Selat Malaka bersama dengan Malaka, Johor, Patani, dan kawasan pesisir Sumatera serta Semenanjung Malaya lainnya. Demikian pula dengan Pidie dan Barus keduanya telah lama menjadi pusat perdagangan yang disinggahi pedagang dari berbagai kawasan.

Maka ketika Aceh dengan ibukotanya Banda Aceh tumbuh menjadi pusat politik yang menguasai secara merata kawasan Sumatera bagian Utara dan sebagian Sumatera Barat, pusat keramaian dan aktifitas ekonomi lalu berpindah ke tempat baru tersebut. Sultan Ali Mughayat Syah memulai pengembangan Aceh sebagai emporium, dilanjutkan oleh Iskandar Muda hingga mencapai puncak kejayaan, lalu diteruskan oleh Iskandar Tsani dan bertahan hingga akhir masa pemerintahan para ratu. Pada tulisan ini penulis hanya membahas hubungan ekonomi Aceh masa pemerintahan Ratu Safiat al-Din yang memulai pemerintahan penguasa perempuan di Aceh selama kurang lebih enam puluh tahun.

Dalam tradisi Nusantara kemunculan penguasa perempuan bukanlah fenomena baru. Jauh sebelum fenomena itu muncul di Aceh pada akhir abad ke-17 M beberapa wilayah Nusantara diperintah penguasa perempuan. Sebelum periode ini terdapat Ratu Nur Ilah yang memerintah Johor dan Ratu Nashriyah yang memerintah Patani. Berbagai jabatan strategis di istana juga dijabat oleh kalangan

⁵⁶Beberapa studi yang menyebutkan bahwa era pemerintahan ratu sebagai periode kemunduran Aceh dalam ekonomi dan politik dibantah keras oleh studi Sher Banu A.L. Khan. Apalagi kalau tuduhan ini dialamatkan kepada masa Safiat al-Din. Menurutnya perbedaan dalam kebijakan ekonomi dan politik yang dikembangkan Safiat al-Din dengan para pendahulunya acapkali dimaknai sebagai bentuk ketidakberdayaan penguasa yang kemudian dianggap sebagai bentuk kemunduran. Padahal hal tersebut adalah bagian dari strategi pemerintahan yang secara cerdas menyesuaikan dengan perkembangan geopolitik dan geoeкономи baru, khususnya ketika kekuatan Eropa semakin ekspansif dan pendekatan diplomasi mengandalkan kekuatan militer tidak lagi memadai baik untuk memadamkan pergolakan di daerah-daerah bawahan maupun menghadapi Eropa. Lihat: Sher Banu A.L. Khan, *Rule Behind the Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh 1641-1699* (Disertasi tidak diterbitkan di Queen Mary University of London, 2008).

perempuan. Aceh sendiri pernah memiliki seorang laksamana dari perempuan. Demikian pula dengan pengawal elit Sultan Iskandar Muda dan lingkaran elit di dekatnya juga banyak dari perempuan sehingga kemunculan penguasa perempuan sebenarnya tidaklah terlalu aneh. Kalaupun mengejutkan banyak pihak tetapi hal itu sebenarnya sesuatu yang telah memiliki preseden.⁵⁷

Kemunculan kaum perempuan di panggung kekuasaan Aceh ini dapat dipahami dari beberapa sudut pandang. Reid, misalnya, mengatakan bahwa gejala ini adalah bagian dari strategi para bangsawan dalam rangka membatasi kekuasaan raja dari kalangan laki-laki yang cenderung absolut. Pengalaman panjang para bangsawan Aceh semasa Iskandar Muda sepertinya menjadi pelajaran penting bagi mereka ketika dihadapkan pada situasi untuk mendukung pengganti Iskandar Tsani yang wafat tiba-tiba. Sekalipun ia memiliki famili laki-laki yang layak menggantikannya, namun trauma mendalam dalam absolutisme raja yang sangat merugikan memaksa mereka menjatuhkan pilihan kepada janda Iskandar Tsani yaitu Safiat al-Din.⁵⁸ Sementara A.L. Khan melihatnya sebagai solusi untuk memersatukan berbagai faksi yang telah lama berkembang di pusat kekuasaan, khususnya antara faksi Orang Kaya dengan lingkaran dalam istana sendiri. Orang kaya adalah para bangsawan besar dengan berbagai jabatan strategis seperti panglima perang, syahbandar, atau qadi dan orang lingkaran dalam istana adalah bangsawan yang sehari-hari berinteraksi langsung dengan penguasa. Keduanya selalu berebut pengaruh penguasa terutama untuk mendapatkan konsesi politik tertentu yang akan dimanfaatkan sebagai jalan mendapatkan kemakmuran ekonomi. Jadi pemilihan Safiat al-Din adalah jalan tengah untuk memuaskan para pihak di istana.⁵⁹

Belakangan terbukti bahwa selain mempunyai kualitas kepribadian yang santun, penyabar, berwibawa, bijak, dermawan, pelayan, dan cinta rakyat serta ulama, gaya kepemimpinan Safiat al-Din samasekali berbeda dengan para pendahulunya. Ia lebih mengedepankan kepemimpinan kolaboratif, pengutamaan penegakan hukum, penguatan kemandirian ekonomi, dan diplomasi politik yang lunak. Kekuasaan

⁵⁷ Lihat: Cheah Boon Kheng, "Power behind the Throne: The Role of Queens and Court Ladies in Malay History (JMBRAS, Vol. 66, I, 1993), 1-22. Mengenai tradisi kepemimpinan perempuan dalam sejarah Islam lihat: Fatima Mernisi, *The Forgotten Queens of Islam* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1993).

⁵⁸ Anthony Reid, "Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia (Modern Asian Studies, 22, 3, 1988), 629-643.

⁵⁹ Sher Banu A.L. Khan, *Rule behind the Silk Curtain...*, 5.

tidak lagi terkonsentrasi pada dirinya selaku ratu. Ia mendelegasikan urusan tertentu kepada para bawahannya. Terdapat beberapa jabatan penting di lingkungan istana semisal Lebai Kita Callij, Kadi, Maharaja Sri Maharaja, Eunuch Raja Adonna Lilla, dan Laksamana Paduka Tuan. Ia juga memberikan keleluasaan kepada para Orang Kaya terlibat dalam urusan ekonomi selama tidak mengganggu atau mengurangi pemasukan dan kesejahteraan istana.

Para pedagang dari kawasan Nusantara diberikan kavling khusus untuk melakukan kegiatannya. Demikian pula dengan para pedagang asing. Perbedaannya mereka harus mendapatkan semacam lisensi (izin) dagang dari istana yang dikeluarkan ratu atau melalui Orang Kaya. Konsesi ini biasanya diberikan untuk masa tertentu dan pada komoditas yang tertentu pula. Di luar itu mereka harus berhubungan langsung dengan Orang Kaya maupun langsung dengan istana.

Relasi dagang Aceh terjalin dengan kawasan di seluruh Nusantara mulai Sumatera sendiri, Semenanjung Malaya, Jawa, Kalimantan, dan kawasan Timur Nusantara. Dengan pihak asing ia berhubungan dengan daerah Surat, Koromandel, Benggali (Arakan), Balesore, dan Masulipatam di kawasan India, Funan (Cina), Persia, Arab (Yaman), Turki, Inggris, Portugis, dan Belanda. Baik sumber lokal maupun asing menggambarkan suasana pelabuhan Aceh yang selalu ramai padat aktifitas, pedagang dari berbagai kawasan Nusantara dan dunia terlibat dalam kegiatan ekonomi, dan berbagai komoditas diperjualbelikan secara barter maupun transaksional.

Memang beberapa vassal Aceh semisal Barus dan Pariaman yang merupakan sumber komoditas emas melepaskan diri dari kekuasaan Aceh. Demikian pula dengan Belanda yang semakin agresif menggerogoti wilayah kekuasaan Aceh untuk mengokohkan konsesi dagang mereka, sehingga terkesan terjadi kemerosotan politik dan ekonomi. Tetapi sebenarnya hal tersebut adalah bagian dari perubahan strategi politik yang dijalankan Safiat al-Din berdasarkan dinamika yang dihadapinya. Para pendahulunya memang senantiasa mengedepankan pendekatan politik berbasis kekuatan militer dan penguasaan, tetapi dinamika di masanya mengharuskan dia mengubahnya menjadi pendekatan politik berbasis negosiasi dan perjanjian damai. Sepintas memang mengesankan kelemahan tetapi melalui model inilah Aceh tetap mampu menjaga kemandirian politiknya, jaringan ekonomi, dan kesetaraannya berhadapan dengan pengaruh Eropa yang semakin kuat.

Dinamika Wacana Keagamaan di Aceh Abad ke-17 M

A.H. Johns sebagaimana dikutip oleh Azra menyebutkan sangatlah kecil jika para pedagang yang menjadi agen pengislaman kawasan Nusantara. Termasuk berlebihan menyebutkan bahwa motif keislaman penduduknya bersifat ekonomi, politik, atau akibat kompetisi dengan Kristen. Menurutnya para sufi pengembaralah sebenarnya yang paling bertanggung jawab atas perluasan Islam sehingga masyarakat Nusantara banyak yang memeluk Islam setidaknya secara luas sejak abad ke-13 M sehingga atas motif keagamaan pula mereka menerima keyakinan baru itu.⁶⁰ Penulis memandang bahwa baik pedagang maupun sufi sama-sama berperan dalam pengembangan Islam di Nusantara. Para pelaut dan pedagang merupakan agen pertama yang meratakan jalan bagi perkembangan Islam lebih lanjut. Merekalah yang membangun unit-unit keluarga Muslim pada tahap paling awal kehadiran Islam. Berikutnya para sufi melengkapi perkembangan tersebut dengan pengenalan Islam yang lebih intensif secara intelektual maupun ritual.

Penetrasi Islam ini menjadi mudah dikarenakan kemampuan kaum sufi menampilkan Islam sebagai bentuk kelanjutan dari kepercayaan dan praktik tradisional yang sudah hidup pada masa sebelumnya daripada melakukan perubahan. Kebiasaan masyarakat lokal warisan keyakinan lama pra-Islam yang tidak bertentangan secara mendasar dengan Islam dibiarkan hidup. Kalaupun ada perubahan maka lebih menyangkut aspek substansi daripada bentuk maupun ungkapan. Contohnya tradisi slametan pada masyarakat Jawa diubah dengan tradisi syukuran yang lebih bernuansa keislaman. Dengan model pengislaman secara damai inilah maka kaum sufi dengan mudah diterima oleh masyarakat Nusantara bahkan tidak sedikit yang kemudian masuk dalam lingkaran elit masyarakatnya akibat pernikahan dengan putri para bangsawan.⁶¹ Dari sini lalu Islam dapat menembus dinding istana dengan keberhasilan mengislamkan para penguasa. Kesuksesan ini semakin melempangkan jalan Islam untuk secara lebih masif menyebar hingga kawasan pedalaman yang sebelumnya merupakan jantung kekuatan Hindu dan Budha.

Dari tahapan inilah menurut Bulliet seperti dikutip oleh Azra

⁶⁰Azyumardi Azra, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), 33.

⁶¹Beberapa tokoh yang dikenal dengan sebutan wali songo seperti Maulana Malik Ibrahim, misalnya, dikisahkan menikah dengan putrid bangsawan Majapahit yang merupakan kekuatan Hindu. Demikian pula dengan Syarif Hidayatullah dikisahkan menikahi putrid penguasa Pajajaran yang juga merupakan kekuasaan Hindu.

Islam kemudian berkembang lebih intens tidak saja di kawasan pesisir tetapi masuk ke wilayah pedalaman melalui lembaga keagamaan yang terbentuk semisal pesantren, tarekat, perhimpunan pemuda, perhimpunan pedagang yang secara signifikan tumbuh semenjak abad ke-11 M.⁶² Dua lembaga pertama bahkan disebut Lombard sebagai institusi yang paling bertanggung jawab atas penyebaran Islam ke pedalaman. Melalui relasi dan hirarki kyai-santri dan mursyid-murid terjadi pengislaman massif di pedalaman ketika santri mendirikan pesantren baru di tempatnya bermukim dan ketika murid mengembangkan tarekat di tempatnya menetap.

Menurut penulis proses peresapan Islam yang demikian berlangsung, sekiranya teori Islamisasi sejak abad ke-8 M diterima, yakni mulai masa awal Islam tersebut hingga abad ke-15 M. Baru di awal abad ke-16 M terjadilah proses intelektualisasi Islam yang sebagian masih melibatkan ulama luar Nusantara namun para ulama lokal pun terlihat semakin menonjol. Tahapan setelah abad ke-16 menandakan perkembangan Islam secara lebih lanjut dari sekadar pemelukan formal yang berdasarkan kategori Nock sebagaimana dikutip Azra disebut “adhesi”, Islam hanya menempel sebagai identitas tanpa dibarengi perubahan mendasar pada model kehidupan, menuju domestifikasi dan intensifikasi pemahaman dalam kategori “konversi”, pemelukan Islam dengan komitmen penuh untuk menjalankannya.⁶³ Timbul kecenderungan keislaman yang mencoba mengamalkan ajaran agama secara penuh dari sebelumnya yang baru sekadar identitas formal. Transformasi keagamaan ini ditandai dengan kepatuhan terhadap ritual Islam secara ketat, pelaksanaan secara terbatas ketentuan hukum Islam, dan ketertarikan pedalaman pemahaman Islam.

Dalam studi Azra para ulama Nusantara yang kembali dari studi di pusat-pusat Islam serta sukses membina jaringan intelektual internasional itulah yang banyak berjasa dalam proses transformasi dan intelektualisasi Islam seperti dijelaskan di atas.⁶⁴ Kedalaman wawasan keislaman, keluasan jaringan relegio-intelektual, dan keberterimaan para penguasa Muslim di berbagai kesultanan Nusantara sangat menopang tugas mereka untuk membina masyarakat Muslim Nusantara. Sebagai

⁶²Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, h. 35.

⁶³Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, h. 20

⁶⁴Lihat: Azyumardi Azra, *Jairngan Ulama...*, 57-58. Tentang pergulatan ulama dalam konfigurasi sosio-politik-intelektual dari periode awal Islam Nusantara hingga kini lihat: Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan Pergulatan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012).

warga lokal tentu saja mereka lebih memahami watak masyarakat yang dihadapi sehingga mereka mampu menawarkan Islam yang berkesesuaian dengan karakteristik Nusantara. Karena itu masa ini dapat dikatakan masa intensifikasi Islam menuju corak keislaman yang lebih utuh dalam arti penguatan pemahaman dan pelaksanaan Islam yang lebih intens.

Kembali kepada peran kalangan sufi dalam pengislaman Nusantara, maka dapat ditegaskan bahwa jalur tasawuf merupakan salah satu faktor penting pendukung penyebaran Islam di Nusantara. Menurut Shihab, corak keislaman sufistik inilah “Islam Pertama” yang disebarkan di bumi Nusantara. Gelombang penyebarannya berlangsung sejak abad ke-1 H/7 M dan mencapai puncaknya pada abad ke-15 hingga 17 M.⁶⁵ Akibat perkembangan yang demikian, maka dengan sendirinya wacana tasawuf menjadi wacana pertama yang berkembang pada masyarakat. Pada konteks Kesultanan Aceh abad ke-17, misalnya, ajaran wujudiyah menjadi wacana hangat yang ramai diperbincangkan oleh masyarakat. Syamsuddin al-Sumatrani sebagai Shaikhul Islam kesultanan dan koleganya Hamzah Fansuri adalah dua tokoh yang bertanggung jawab atas penyebaran doktrin ini. Hanya saja tidak ada yang berani mendebat Shams Al Dīn Al Sumatrani karena posisinya sebagai *Shaikh al Islām* yang mendapat perlindungan Sultan Iskandar Muda.⁶⁶

Doktrin wujudiyah baru mendapatkan tantangan setelah Shams Al Dīn Al Sumatrani dan Iskandar Muda wafat. Tampil Nūr Al Dīn Al-Raniri yang dengan cepat mendapat kepercayaan Iskandar Tsani sebagai *Shaikh Al Islām* pada tahun 1637 M hingga tahun 1644 M atau tiga tahun pertama pemerintahan Sultanah Safiat al-Din. Paham keagamaan al-Raniri berbeda dengan pendahulunya. Ia lebih berkecenderungan terhadap shari’ah daripada tasawuf. Karena itu segera setelah resmi menjabat sebagai Shaikh al Islām ia melancarkan gerakan untuk meredam gerakan wujudiyah bahkan dengan memfatwakan pembolean perburuan terhadap penganut paham tersebut dan pembunuhan terhadap mereka yang menolak melepaskan keyakinannya hingga tingkat pemusnahan karya-karya yang menyangkut doktrin ini. Dalam rangka mengokohkan gerakannya al-Raniri menulis karya fikih tertua dalam bahasa Melayu, *Ṣīrāt al-Mustaqīm*. Karya ini, hemat penulis, menandai bukan saja

⁶⁵ Alwi Sihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 20-21.

⁶⁶ Doktrin ini diintrodusir melalui sebuah buku karya Faḍl Allāh Al Burhanpuri berjudul *Al Tuḥfah Al Mursalāh ilā Rūḥ al Nabī*. Mengenai perdebatan wacana wujudiyah pada periode ini lihat: SMN Allatas, *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh* (Singapore: MBRAS, 1969).

perkembangan keseimbangan baru tasawuf dan fikih namun juga perubahan orientasi keberagamaan Muslim Nusantara dari yang semula bercorak tasawuf-minded menjadi *shariah-minded*.

Kebijakan ini menandai pergeseran orientasi keberagamaan dari orientasi sufistik ke orientasi syariah. Kalupun tasawuf masih bertahan maka yang ada adalah tasawuf berwatak neo-sufisme yang menurut Fazlur Rahman sebagaimana diungkapkan Azra, “dilucuti dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafisiknya, dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam.”⁶⁷ Penguatan orientasi syariat inilah yang penulis maksud dengan penguatan ortodoksi Islam. Suatu kecenderungan yang sebetulnya telah ada namun semakin menguat pada periode abad 17 dan 18 yang berlanjut pada abad 19 dan 20 dengan kemunculan organisasi Islam modernis.

Dengan demikian corak keberagamaan masyarakat Nusantara sebelum abad ke-16 Islam di Nusantara dapat dikatakan baru mencapai tahap keislaman secara formal. Bahasa mudahnya keislaman yang sebatas identitas karena telah mengucapkan dua kalimah syahadat yang menandai peralihan dari keyakinan lama ke keyakinan baru. Sedangkan secara kualitas dan komitmen belum mencapai tingkatan yang seharusnya.

Tingkatan kualitatif tersebut dikarenakan perkembangan Islam pada tahap paling awal belum menekankan tuntutan komitmen terhadap pelaksanaan berbagai ketentuan ajaran Islam. Proses Islamisasi yang dilancarkan masih bertumpu pada tahapan penerimaan Islam oleh masyarakat Nusantara secara luas dan belum mengarah kepada upaya pelebagaan Islam dalam artian penerapan komitmen ajaran Islam.

Menurut Azra, mayoritas pendakwah Islam masa itu lebih mengenalkan Islam kepada masyarakat bukan dalam bentuk eksklusifitas ajaran, namun dalam bentuk kompromi dengan kepercayaan-kepercayaan lama memakai daya tarik jimat, kesaktian, dan trik-trik supranatural lainnya.⁶⁸ Islamisasi dengan cara demikian membuka ruang kompromi yang luas antara Islam dengan keyakinan dan praktek lokal masyarakat. Khazanah lokal yang telah berkembang sebelumnya tidak secara total

⁶⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 18.

⁶⁸Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, 20-21. Pola inilah yang sering disinyalir sebagai sebab kecenderungan sinkretik pada Islam Nusantara. Namun menurut penulis hal ini sebuah keniscayaan yang tidak dapat dihindari. Bahkan ini adalah kelebihan Islam sehingga memungkinkannya dapat memasuki berbagai kawasan di dunia. Tanpa pola demikian nampaknya sulit untuk melihat Islam menyebar secara besar-besaran dan diterima oleh banyak masyarakat dunia.

digantikan dengan tatanan baru yang berasal dari Islam. Bahkan pada hal tertentu Islam meminjam khazanah lokal untuk menguatkan penetrasi Islam kepada masyarakat.

Watak Islam yang menjinakkan diri atau dijinakkan ini adalah sesuatu yang niscaya sifatnya ketika ia berhadapan dengan suatu kondisi sosio-budaya yang berbeda dari tempatnya muncul pertama kali. Tanpa melakukan strategi demikian ia akan mengalami kesulitan untuk diterima oleh masyarakat sasaran. Preseden sejarahnya cukup banyak seperti ketika Islam masa Khulafā Rāshidīn mengadopsi model pengelolaan pemerintahan, keuangan, dan moneter dari Romawi maupun Persia. Demikian pula pada saat Islam mengakuisis filsafat yang merupakan warisan Yunani Kuno pada masaa dinasti Abbasiyah. Maka demikian pula ketika Islam memasuki kawasan Nusantara yang telah memiliki warisan sosio-budaya lama baik yang asli maupun jejak Hindu-Budha.

Keharusan untuk beradaptasi seperti dijelaskan di atas menyebabkan penetrasi Islam tidak dapat berlangsung sekaligus. Ada tahapan-tahapan yang dilalui hingga mencapai perkembangan tertentu. Kembali kepada penjelasan Putuhena, setidaknya ada tiga tahapan penetrasi Islam di kawasan Nusantara yaitu: tahapan kedatangan, tahapan penerimaan, dan tahapan pelembagaan.⁶⁹ Masing-masing tentu melibatkan proses yang kompleks sepanjang perkembangannya.

Bagaimana proses tersebut berlangsung? Perubahan menuju kualitas dan komitmen keislaman yang melebihi periode paling awal ini terjadi setelah abad ke-16. Pada periode ini proses Islamisasi massal tetap berlanjut. Islam terus merekrut para pengikut dan melebarkan penulispnya ke berbagai penjuru Nusantara. Agen-agennya yang utama adalah para pendakwah profesional serta Muslim lainnya yang berkomitmen mengembangkan Islam. Di sisi lain dampak kehadiran Islam juga mulai nampak dengan terjadinya transformasi pola-pola budaya masyarakat Nusantara yang berbasis ajaran Islam.⁷⁰ Sebagai contoh adalah perubahan pola makan dan minum masyarakat yang mulai menghindari makanan dan minuman yang dilarang ajaran Islam. Contoh lainnya adalah semakin menguatnya tuntutan untuk menjalankan ajaran Islam khususnya yang menyangkut aspek hukum.

Pelbagai faktor berkontribusi mendorong penguatan komitmen

⁶⁹Saleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia*, 83.

⁷⁰Victor Liberman, "Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asia History, c.1350-1830" (*Modern Asian Studies*, 27, 3, 1993), 478.

terhadap ajaran Islam. Secara historis periode setelah abad ke-16 ditandai oleh semakin terintegrasinya masyarakat Nusantara dengan masyarakat dunia, termasuk dunia Muslim, melalui jalur perniagaan. Melalui jalur niaga ini Muslim Nusantara semakin mudah mengunjungi pusat-pusat keislaman, khususnya Tanah Suci, baik untuk berniaga, berhaji, atau mendalami wawasan keislaman. Para alumni dari pusat keislaman inilah yang melancarkan proses penguatan komitmen keislaman. Mereka menjadi pemain kunci penyebaran berbagai gagasan Islam yang berkenaan dengan kehidupan.

Disamping itu jalur niaga juga membuka kemungkinan penyebaran bahan bacaan keislaman yang lebih luas. Karya-karya keislaman semakin deras memasuki Nusantara dibawa oleh para pendakwah Islam maupun para pedagang. Memang kemampuan penduduk Nusantara untuk mengaksesnya masih sangat terbatas. Namun melalui proses penyaduran, penyalinan, penerjemahan, maupun pembacaan dengan bahasa setempat semakin memudahkan pemahaman. Hal ini tentu semakin menambah wawasan keislaman masyarakat sehingga semangat untuk mengamalkan ajaran Islam juga menguat. Relasi niaga juga memberikan akses kepada para peziarah maupun ulama dari bagian dunia Islam lain untuk datang ke Nusantara. Mungkin sebagian bermotif menjalankan usaha niaga, tetapi terdapat pula yang secara khusus bertujuan menyebarkan ajaran Islam kepada masyarakat. Mereka inilah yang kemudian menjadi agen-agen perluasan pengaruh Islam pada masyarakat melalui pengembangan lembaga pendidikan Islam.

Penguatan pengaruh Islam tersebut secara bertahap kemudian menggeser orientasi tasawuf yang lebih dahulu berkembang dan mapan pada masyarakat Nusantara. Kalaupun tendensi tasawuf tetap berkembang lebih lanjut, namun coraknya adalah tasawuf yang telah diharmoniskan dengan ajaran syariat yang diistilahkan dengan neo-sufisme. Berbeda dengan tendensi tasawuf sebelumnya yang sangat filosofis dan eksekutif tasawuf pasca abad ke-16 lebih memperlihatkan komitmen kuat terhadap pelaksanaan syariat. Menurut Azra, komitmen baru yang mengharmoniskan tasawuf dengan syariat ini pada gilirannya memunculkan usaha-usaha serius kepada rekonstruksi sosio-moral masyarakat Muslim. Agenda rekonstruksi sosio-moral masyarakat ini merupakan tema dan agenda utama proyek yang disebut pembaruan Islam yang momentumnya terjadi pada rentang abad ke-17 dan 18.⁷¹

⁷¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 15-16.

Penulis berpandangan bahwa penguatan wacana fikih yang mengawal wacana tasawuf merupakan perkembangan baru orientasi wacana keislaman Nusantara dari yang semula didominasi oleh wacana tasawuf kepada wacana fikih sekaligus dalam rangka mendukung proyek pembaruan sosio-moral masyarakat. Wacana tasawuf, semisal konsep *wujudiyah* (martabat tujuh), yang menjadi perbincangan luas masyarakat tidak lagi seramai masa sebelumnya meskipun masih menjadi tema perdebatan beberapa kalangan atau ditulis dalam beberapa karya ulama Nusantara.

Secara bertahap terjadi, meminjam ungkapan Marzuki Wahid dan Rumadi, 'keseimbangan baru tasawuf dan fikih'.⁷² Pergeseran ini terjadi akibat perkembangan sosio-ekonomi Muslim Nusantara seperti intensitas interaksi dengan dunia Muslim lain, peningkatan haji dan kontak intelektual, perluasan pengaruh pedagang Muslim, pertumbuhan komunitas Muslim baru, peningkatan kemakmuran, dan penetrasi pengaruh Islam secara mendalam. Inilah tahapan dimana masyarakat berkeinginan untuk hidup lebih sesuai dengan tuntunan Islam yang disebut Geertz sebagai 'interluda skripturalis'. Dalam ungkapan Geertz perkembangan ini terjadi manakala:

*“Komunitas yang sedang terbentuk, yang mencakup orang-orang yang sudah naik haji, para alim-ulama, santri dan pedagang berkeliling, mengembangkan, mula-mula secara perlahan-lahan lalu dengan kecepatan yang semakin meningkat, suatu konsepsi tentang penghayatan agama dimana iluminasionisme dari gaya klasik semakin terdesak dan akhirnya tidak mempunyai tempat samasekali.”*⁷³

Tendensi kepada wacana fikih ini sebenarnya bukanlah perkembangan yang baru samasekali. Sebagaimana penjelasan Wahid dan Rumadi yang mengutip Azra, ketika wacana tasawuf sedang memuncak telah banyak Muslim Nusantara yang berfikiran *shariah-minded* sehingga menolak kompromi terhadap khazanah tradisi lokal demi mempertahankan ortodoksi fikih.⁷⁴ Bagi mereka tradisi lokal memuat berbagai hal yang sering dianggap tidak islami karena bertentangan dengan ketentuan fikih.

⁷²Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 112.

⁷³ Clifford Geertz, *Islam Yang Penulis Amati: Perkembangan Islam di Maroko dan Indonesia* (Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982), 80.

⁷⁴Lihat: Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara...*, 113.

Elemen fikih sendiri telah meresap ke dalam karya-karya hukum Nusantara yang terkenal dengan sebutan Undang-Undang (*legal digest*) atau istilah lainnya semacam Undang-Undang Melaka, Undang-Undang Johor, Undang-Undang Pahang, Undang-Undang Laut, Adat Perpatih, Adat Tumenggong, Adat Syahbandar, Pepakem, dan Adat Bendahara. Berbagai produk tersebut memuat persoalan hukum sipil, hukum kriminal, maupun hukum niaga yang berasal dari ajaran Islam.⁷⁵ Para penyusunnya secara sengaja mengambil materi ajaran Islam terutama pada bagian dimana sumber tempatan tidak mempunyai bahan.

Proses pengambilan materi itu tentu saja melibatkan penyesuaian di sana sini sesuai dengan ketrampilan penyusun serta kebutuhannya. Karya-karya ini menurut Feener memuat materi hukum yang dikembangkan dalam hubungannya dengan praktek lokal dan ketentuan umum syariah. Penulis kira inilah yang populer dengan sebutan ‘undang-undang’ yang merupakan hasil dari, meminjang istilah Watson, ‘*legal transplant*’⁷⁶ tradisi hukum lokal dengan tradisi hukum Islam. Di luar itu terdapat pula karya-karya hukum ulama Nusantara yang secara luas dikenal sebagai kitab fikih.⁷⁷

Penulis mengidentifikasi bahwa karya yang lebih dikenal oleh pengkaji fikih di dunia Islam merupakan karya-karya fikih yang ditulis atau disusun oleh ulama Nusantara mengikuti sistematika pembahasan fikih pada umumnya serta merujuk kepada karya standar yang diakui. Sedangkan yang disebut ‘undang-undang’ secara substantif belum secara utuh membahas permasalahan yang biasanya menjadi bahasan fikih seperti soal ibadah, munakahah, muamalah, dan jinayah serta tidak menjelaskan rujukannya secara eksplisit sekaligus tetap memuat elemen-elemen lokal. Akibatnya hanya sebagian saja dari isinya yang berhubungan dengan materi keislaman dan bagian yang bersumber dari ajaran Islam seringkali hanya sebatas tambahan terhadap ketentuan lokal

⁷⁵Lihat: AC. Milner, “*Islam and Malay Kingship*” dalam: JMBRAS, No. 1, 1981, 47. Beberapa istilah yang produk hukum yang mengacu kepada sumber ajaran Islam antara lain: sharia, qanun, atau adat (‘*ādah*). Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa aparat hukum tidak saja qadi, tapi juga jabatan lain seperti Syahbandar, Temenggong, dan Bendahara yang juga berfungsi sebagai qadi.

⁷⁶ Alan Watson, *Society and Legal Change* (Philadelphia: Temple University Press, 2001), 98

⁷⁷Lihat: R. Michael Feener, “*Southeast Asia Localisation of Islam and Participation within a global Umma, c. 1500-1800*” dalam: David O. Morgan dan Anthony Reid (Ed), *The New Cambridge History of Islam*, Vol.3 (Cambridge: CUP, 2011), 474. Karya tersebut antara lain adalah *Ṣirāt al Mustaḳīm* karya al Raniri, *Mir’āt al Ṭullāb* karya al Sinkili, dan *Sabīl al Muhtadīn* karya Arsyad al Banjari.

yang ada atau mengisi ketentuan yang belum tersedia ketentuan lokalnya atau pada pembahasan yang dinilai kurang penting.⁷⁸

Produk hukum Islam Nusantara yang secara penuh membahas persoalan sebagaimana karya fikih pada umumnya lebih merupakan terjemahan atau saduran atau hasil kutipan dari karya-karya fikih mazhab Shafi'i sebagai mazhab dominan yang berkembang di Nusantara. *Ṣirāt al-Mustaqīm*, misalnya, merupakan karya yang disusun berdasarkan beberapa karya fikih standar seperti *Minhāj al-Ṭālibīn*, *Manhāj al-Ṭullāb*, dan *Fath̄ al-Wahhāb*. Demikian pula dengan *Mir'at al-Ṭullāb* dan *Sabīl al-Muhataḍīn* juga mendasarkan bahasannya pada kitab-kitab fikih standar seperti telah disebutkan.

Meskipun demikian perlu penulis tegaskan bahwa karya-karya yang berkenaan dengan aspek hukum Islam, apakah yang disebut undang-undang atau istilah lainnya dan karya yang mengacu kepada kitab fikih standar, memuat juga elemen orisinalitas penulis maupun penyusunnya. Sebagai contoh misalnya pengadaptasian berbagai istilah teknis khas Arab kepada padanan dalam istilah Nusantara (seperti ukuran satu *ṣa'* menjadi beberapa gantang). Istilah '*arbun* (uang muka) dengan istilah *acaram*, istilah *bai' salam* dengan *jual beli serahan*, *tawliyah* dengan *menyuruti payu*. Dengan demikian mereka ikut memudahkan pemahaman masyarakat Muslim terhadap aspek hukum ajaran Islam. Lebih dari itu penulis berpandangan bahwa karya tersebut merepresentasikan harmoni antara muatan hukum Islam dengan muatan hukum asli yang selama ini dianggap konfliktual.⁷⁹ Perspektif sejarah bahkan menilai karya tersebut juga merupakan rekaman kondisi sosio-budaya masyarakat ketika mereka disusun atau ditulis.

Seperti penulis singgung pada bab dua, kemunculan karya hasil kreasi Muslim Nusantara yang kemudian dibaca, dipelajari, dan

⁷⁸Lihat juga: M.B. Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984), 4. Ia menegaskan bahwa elemen Islam dalam produk hukum Nusantara pada undang-undang maupun kitab-kitab yang mengikuti standar fikih lebih sebagai 'standar untuk hukum' daripada 'ekspresi hukum'. Dalam artian dapat saja diikuti ataupun diabaikan jika memang ketentuan hukum lokal dipandang sepadan dengan standar Islam. Makna lainnya adalah bahwa teks hukum tertulis bukan merupakan cerminan praktek hukum yang berjalan. Penulis sendiri berpandangan bahwa tidak secara keseluruhan terjadi demikian karena pada beberapa kasus entitas politik Islam standar Islam menjadi rujukan yang baku.

⁷⁹Mengenai pola relasional yang lebih harmonis antara kedua entitas hukum ini pada masyarakat Nusantara lihat: Ratno Lukito, "*Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*" (Tesis Magister McGill University Canada, tidak diterbitkan, 1997).

disebarkan secara luas itu turut berkontribusi melahirkan apa yang disebut ‘*further conversion*’ (konversi lanjutan) yang dalam hal ini penulis maknai sebagai penguatan ortodoksi Islam dan berorientasi tekstual. Dalam pandangan Liberman bahkan tidak sekadar terjadi penguatan ortodoksi tetapi juga perubahan pola-pola budaya⁸⁰ semisal pada bahasa yang ditandai oleh introduksi bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu sehingga melahirkan sistem tulisan Jawi menggantikan sistem tulisan Pallawa yang telah berkembang sebelumnya. Dalam hal pola makanan dan minuman masyarakat Nusantara pada tahap ini juga mulai menghindari jenis makanan dan minuman yang dilarang ajaran Islam. Bahkan perilaku meninggalkan makan babi dan minum arak yang sebelumnya suatu kebiasaan belaka kini dianggap sebagai identitas yang menandai kemusliman seseorang.

Jadi ada semacam standarisasi budaya untuk dikategorikan sebagai Muslim. Kemudian terdapat semacam penguatan pengamalan ritual Islam semisal salat, puasa, dan haji. Salat wajib dan Jumat bahkan menjadi ritual resmi yang dilakukan para penguasa dan elit kekuasaan yang dilaksanakan secara seremonial. Terlebih lagi salat Id yang dijalankan lebih meriah lagi dengan adanya festival kerajaan. Pada beberapa kota pesisir yang menjadi pusat kekuasaan pelaksanaan puasa Ramadan juga mendapat pengawasan ketat dari pejabat berwenang. Mereka yang secara sengaja melanggar ketentuan ini dipastikan mendapatkan sanksi yang berat. Demikian halnya dengan ibadah haji yang semakin diminati masyarakat Nusantara terutama oleh segmen masyarakat atas semisal bangsawan, pebisnis, dan orang kaya. Kemakmuran yang tinggi akibat perkembangan niaga secara regional maupun internasional semakin membuka peluang pelaksanaan haji.

Gejala penguatan ortodoksi yang juga patut disebut adalah keinginan kuat bagi implementasi syariat. Menurut Reid, gejala ini utamanya cukup kuat pada kawasan yang lebih awal dan intens mengalami proses perjumpaan dengan Islam yang memuncak pada paruh pertama abad ke-17. Secara khusus ia menyebutkan kawasan Aceh di Sumatra, Banten di Jawa, dan Ternate di wilayah Indonesia Timur.⁸¹

Berbeda dengan penjelasan Reid bahwa penguatan tuntutan implementasi syariat sebagai sikap akomodatif penguasa Nusantara terhadap budaya dan aspirasi kelas pedagang Muslim yang dominan di

⁸⁰Victor Liberman, “*Local Intergration...*”, 515.

⁸¹Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 241-246.

pusat-pusat kekuasaan,⁸² penulis berpandangan bahwa keinginan tersebut merupakan keniscayaan dari tumbuhnya kesadaran akan identitas serta tradisi baru masyarakat Muslim Nusantara. Identitas dimaksud adalah identitas kemusliman dan tradisi itu adalah tradisi hasil pengaruh Islam. Sebagai orang yang telah menyangang identitas baru maka mereka ingin mengidentikkan dirinya dengan karakter-karakter atau tampilan yang sejalan dengan tuntutan pemberi jati diri itu yang dalam hal ini adalah Islam. Demikian pula yang berkenaan dengan pengamalan berbagai tradisi juga diupayakan mengikuti ketentuan dalam Islam.

Dikatakan bentuk akomodasi terhadap kelas pedagang karena tuntutan terhadap aturan Islam ini cukup kuat di kawasan kota pelabuhan sebagai pusat kegiatan perdagangan dan pusat kehidupan masyarakat urban yang kosmopolit dimana kelas pedagang memang mayoritas. Hal ini, menurut M.B. Hooker, karena lingkungan yang melingkupi kawasan kota pelabuhan melibatkan corak kehidupan pengaruh Islam yang kuat sebab melibatkan warga mayoritas Muslim, budaya dan etos kota Muslim, kontak dan agama para penguasa serta elitnya juga Muslim. Jadi modalitas utama Islamisasi lanjutan adalah milieu intelektual-masyarakat urban.⁸³

Kesadaran baru ini, dalam bahasa Azra sebagaimana dikutip Feener, adalah bentuk integrasi pemahaman mereka terhadap Islam dalam berbagai institusi sosial yang dimiliki.⁸⁴ Setelah mereka menerima Islam dan mendalami ajarannya melalui berbagai cara, maka muncul kehendak untuk menerjemahkan ajaran keyakinan baru tersebut dalam kehidupan keseharian. Dalam konteks institusi hukum wujudnya ialah cita-cita implementasi syariat. Bukti-bukti bahwa ada implementasi sharia di beberapa kawasan Nusantara baik berdasarkan dokumen maupun kesaksian penulis kira telah banyak yang membahas. Di sini penulis hanya menjelaskan bagaimana proses itu dapat berjalan.

Menurut hipotesis Friedman hukum bukanlah kekuatan independen yang kuat; ia adalah respon terhadap tekanan eksternal sedemikian rupa sehingga merefleksikan harapan dan kekuasaan kekuatan sosial yang memunculkan tekanan (bagi kemunculan hukum- - pen).⁸⁵ Dengan demikian tuntutan terhadap penerapan suatu model hukum pada masyarakat adalah dorongan sebuah kekuatan sosial.

⁸² Anthony Reid, *dari Ekspnasi...*, 241.

⁸³ M.B. Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia...*, 9.

⁸⁴ R. Michael Feener, "*Southeast Asia Localisation...*", 476.

⁸⁵ Lawrence Mier Friedman, *The Legal Sistem: A Sosial Science Perspective* (New York: Russel Sage Foundation, 1987), 4.

Menggunakan kerangka Friedman tentang sistem hukum tersebut penulis ingin menguraikan bagaimana proses implementasi syariah pada masa itu terjadi. Sistem hukum (*legal system*) memuat empat aspek yang saling terkait yakni: substansi hukum (*legal substance*), struktur hukum (*legal structure*), budaya hukum (*legal culture*), dan proses hukum (*legal process*).⁸⁶ Secara singkat dapat dijelaskan bahwa dimensi substansi adalah norma, aturan, atau ketentuan yang tertulis maupun tidak tertulis. Dimensi struktur adalah institusi yang menjamin penegakan berbagai norma dan ketentuan pada aspek substansi semisal aparatus hukum. Dimensi budaya merupakan variabel yang membentuk cita-cita dan tuntutan terhadap hukum yang tersusun dari kebiasaan, pandangan, pola pikir, dan pola tindakan serta termasuk di dalamnya soal budaya dan ideologi. Sedangkan dimensi proses merupakan strategi mengenai bagaimana menjadikan dan mengaplikasikan kondisi hukum pragmatis.

Mengikuti kerangka di atas maka dapat dijelaskan bahwa tuntutan penerapan ketentuan hukum Islam pasca abad ke-16, baik secara terbatas maupun luas, muncul dari perkembangan budaya dan ideologi Islam yang telah terbentuk sejak lama bahkan sudah mewujud sebagai identitas sekaligus tradisi masyarakat Nusantara, sehingga melahirkan ekspektasi terhadap adanya aturan kehidupan (baca: hukum) yang bersumber dari keyakinan baru itu. Masyarakat Muslim dengan ekspektasi tersebut itulah yang dalam hipotesis Friedman disebut kekuatan sosial yang menekan perwujudan suatu ketentuan hukum tertentu yang sesuai dengan aspirasi serta tata nilai yang dianutnya yang dalam hal ini adalah Islam.

Menjawab perkembangan serta aspirasi tersebut lalu para penguasa Muslim di beberapa entitas politik Nusantara mengadopsi beberapa ketentuan hukum yang bersumber dari Islam. Sebagian dari mereka bahkan membangun berbagai, meminjam istilah Korenhauser, infrastruktur hukum yang dibutuhkan bagi pemberlakuan substansi dan budaya hukum Islam seperti pembentukan lembaga peradilan, penyediaan aparatur hukum, dan penyusunan pedoman hukum. Secara khusus Aceh menjadikan ajaran Islam sebagai standar baku perilaku masyarakatnya. Peradilan syariah dibangun guna menjamin pelaksanaan aturan Islam. Demikian pula aparatur hukum diangkat untuk menangani berbagai perkara hukum yang terjadi di masyarakat.

Dalam perspektif pembangunan hukum (*legal development*) kebijakan penguasa Muslim itu merupakan upaya untuk memanfaatkan

⁸⁶ Lawrence Mier Friedman, *The Legal Sistem...*, 5.

hukum bagi pembangunan masyarakat yang lebih baik dan dicita-citakan sekaligus membentuk sistem hukum yang sesuai guna mengatur proses pembangunan sosio-ekonomi dan politik. Untuk konteks saat itu adalah, menurut Reid, dalam rangka mengambil hati dan merespon aspirasi kelas menengah pedagang yang cukup kuat dimana penguasa sendiri terlibat dalam kegiatan niaga bersama mereka, sehingga dirasa perlu untuk mengintegrasikan simbol-simbol dan ketentuan hukum kelas ini ke dalam struktur politik yang sedang mereka bangun.⁸⁷

Demikian mekanisme dan proses yang mendorong penguatan ortodoksi pada tahapan paling awal di abad ke-17. Momentum ini kemudian akan semakin terlihat menguat pada abad-abad berikutnya, terlebih pada abad ke-20, ketika gagasan pembaruan Islam yang berkembang di kawasan Timur Tengah bermekaran di Nusantara seiring dengan semakin intensnya relasi Nusantara dengan kawasan tersebut. Gerakan yang kemudian disebut sebagai 'modernisme Islam' itu pada intinya menekankan pentingnya pengamalan ajaran Islam secara benar untuk membangkitkan kembali masa keemasan Islam yang terhempas akibat praktek keagamaan yang dianggap bertentangan dengan doktrin Islam.

⁸⁷ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 41.

DIMENSI SOSIO-EKONOMI DALAM *MIR'ĀT AL ṬULLĀB*

Setting Sosio-Ekonomi Mir'āt Al Ṭullāb

Wadah tempat kelahiran teks MT adalah masyarakat Nusantara, tepatnya Aceh, yang saat itu merupakan bagian dari perekonomian suatu masyarakat pengaruh Islam. Sebagai suatu kesultanan Muslim saat itu Aceh mengandalkan sektor perdagangan maritim sebagai fondasi ekonominya di luar pertanian sebagai fondasi tradisional kawasan Nusantara.¹

Sifat perdagangan Aceh, seperti halnya Banten dalam kajian Untoro, mencerminkan perdagangan lokal, regional, dan internasional. Perdagangan lokal adalah model perdagangan berbagai komoditas yang dihasilkan oleh Aceh maupun yang berasal dari luar Aceh namun berlangsung di kawasan kesultanan Aceh. Adapun perdagangan regional adalah perdagangan komoditas yang terjadi di luar kawasan Aceh namun merupakan bagian dari kekuasaan Aceh. Sedangkan perdagangan internasional merupakan perdagangan yang berlangsung di luar kawasan Aceh seperti antara Aceh dengan beberapa daerah lain maupun negeri lain.²

Perdagangan lingkup lokal berlangsung di pasar-pasar daerah dan pusat kota yaitu kota Banda Aceh yang telah tumbuh menjadi pelabuhan besar sejak abad ke-15 menggantikan kota-kota pesisir Aceh sebelumnya semisal Samudra Pasai dan Pidie. Pada abad ke-17 Banda Aceh tumbuh menjadi pelabuhan utama di kawasan Barat Nusantara bahkan menjadi pilihan para pedagang yang hendak menuju India dan selanjutnya daerah Timur Tengah sejak Malaka jatuh ke Portugis tahun 1511.

Mengutip beberapa kesaksian asing Reid menjelaskan bahwa sejumlah besar pasar buah-buahan dan sayuran dibuka setiap pagi di Aceh. Para perempuan penukar uang juga ditempatkan di pasar dan sudut-sudut jalan. Disamping perempuan setempat terdapat juga

¹Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985). Sebagai basis kekuatan politik, perniagaan turut menentukan jatuh banggunya entitas-entitas politik Nusantara. Bagi entitas politik di kawasan pesisir maka andalan utama penghasilannya adalah hasil perdagangan yang dibangun lewat jalur maritim baik perdagangan impor maupun ekspor. Lihat: Freek Colombijn, "The Volatile State in Southeast Asia: Evidence From Sumatra" dalam (The Journal of Asian Studies, Vol. 62, No. 2, Tahun 2003), 497-529.

²Heriyanti Ongkodharmo Untoro, *Kapitalisme Pribumi Awal Kesultanan Banten 1522-1684: Kajian Arkeologi-Ekonomi* (Jakarta: FIB UI, 2007), 113-114.

kelompok orang yang diberi izin untuk berdagang di luar pasar. Sejumlah saudagar besar khususnya Cina, Asia Barat, dan Eropa diizinkan untuk menjual barang bawaan dari tanah airnya di blok orang asing di luar pusat kota.³ Adapun perdagangan regional berlangsung di kawasan yang menjadi wilayah kekuasaan Aceh (*vassal*) seperti Barus dan Tapanuli di Sumatra Utara, Muaro di Jambi Sumatra Selatan, dan Minangkabau di Sumatra Barat.⁴ Sementara perdagangan internasional berlangsung di luar Nusantara seperti dengan India, Cina, Arab, Persia, dan Turki dan di kesultanan Nusantara lainnya yang juga berfungsi sebagaimana Aceh semisal Malaka, Banten, Mataram, dan kesultanan di daerah Indonesia Timur. Komoditas yang diperdagangkan di pusat kota berasal dari kawasan sekitar Banda Aceh dan dari pelabuhan dagang Nusantara lainnya.

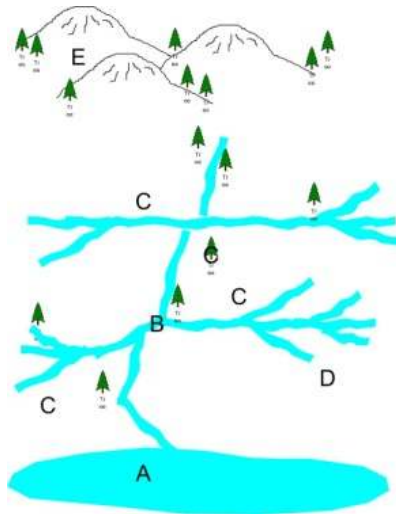
Dalam penjelasannya mengenai struktur dan tata ruang kota-kota Muslim Nusantara dari abad ke-16 hingga 19 seperti Banda Aceh, misalnya, J. Katirithamby menyamakannya dengan struktur dan tata kota Muslim di kawasan Timur Tengah pada masa kemajuan Islam sebagaimana dijelaskan oleh Hourani. Kota-kota Muslim Nusantara terbagi ke dalam beberapa kawasan dengan fungsinya masing-masing. Pertama adalah kawasan perbentengan (*citadel*) yang dibangun mengelilingi kota untuk menahan serangan pihak musuh yang mengancam keamanan kota. Kedua kawasan istana (*royal palace*) yang merupakan tempat kediaman penguasa dan para elit kerajaan lainnya. Ketiga kawasan komunitas kota (*urban complex*) yang merupakan kediaman warga kota termasuk di dalamnya fasilitas pasar, hiburan, dan gudang penyimpanan barang atau budak. Keempat kawasan penduduk biasa (*dwellers complex*) yang dihuni oleh warga biasa atau warga yang hanya menetap sementara untuk berbagai keperluan. Kelima adalah daerah-daerah pendukung kota (*sub-burb*) semacam kawasan pinggiran yang menjadi penyangga pusat kota. Sedangkan para ekspatriat ditempatkan di kawasan khusus yang disebut *Bandar Ma'mur*.⁵

³Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis II: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 121.

⁴J. Katirithamby-Wells, "Achehnese Control over West-Sumatra up to the Treaty of Painan, 1663" (Journal of Southeast Asian History, Vol. 10, No. 3, 1969), 453-479.

⁵J. Katirithamby-Wells, "The Islamic City: Melaka to Jogya, c. 1500-1800" (Modern Asian Studies, Vol. 20, No. 2, 1986), 339-341. Lihat juga: Anthony Reid, "The Structure of Cities in Southeast Asia, 15th to 17th Centuries" (Journal of Southeast Asian Studies, Vol. 11, No. 2, 1980), 240; Uka Tjandrasasmita, *Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi* (Kudus: Menara Kudus, 2000), 45. Lihat

Pola ekonomi Aceh nampaknya memadukan dua model ekonomi kesultanan pesisir pada umumnya di Nusantara. Yaitu pertama adalah penguasaan jaringan daerah persawahan landai (*rice-plain*) yang menjadi sentra penanaman padi dan tanaman produktif lainnya sehingga dapat mengontrol surplus hasil pertanian baik untuk kepentingan pangan warga kota maupun sebagai komoditas dagang. Melalui jalur lalu lintas sungai-sungai kecil maupun jalan darat dari pedalaman hasil pertanian maupun hasil hutan diangkut lalu dikumpulkan di daerah-daerah sepanjang jalur sungai utama (besar) untuk selanjutnya dibawa menuju pelabuhan utama ibukota kesultanan yang tidak jauh dari jalur laut. Melalui jalur laut inilah komoditas lokal maupun asing ditransaksikan maupun dipertukarkan.



(Gambar diolah dari penjelasan Kenneth R. Hall)⁶

Keterangan:

A = Samudra (pelabuhan dagang di pesisir)

B = Tempat pengumpulan komoditas dari pedalaman

C = Jalur komoditas dari pedalaman

D = Sungai pedalaman

E = Pegunungan

F = Hutan

juga: Amira K. Bennison dan Alison L. Gascoigne, *Cities in the Pre-Modern Islamic World: The Impact of Religion, State, and Society* (Oxon: Routledge, 2007).

⁶Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, 13.

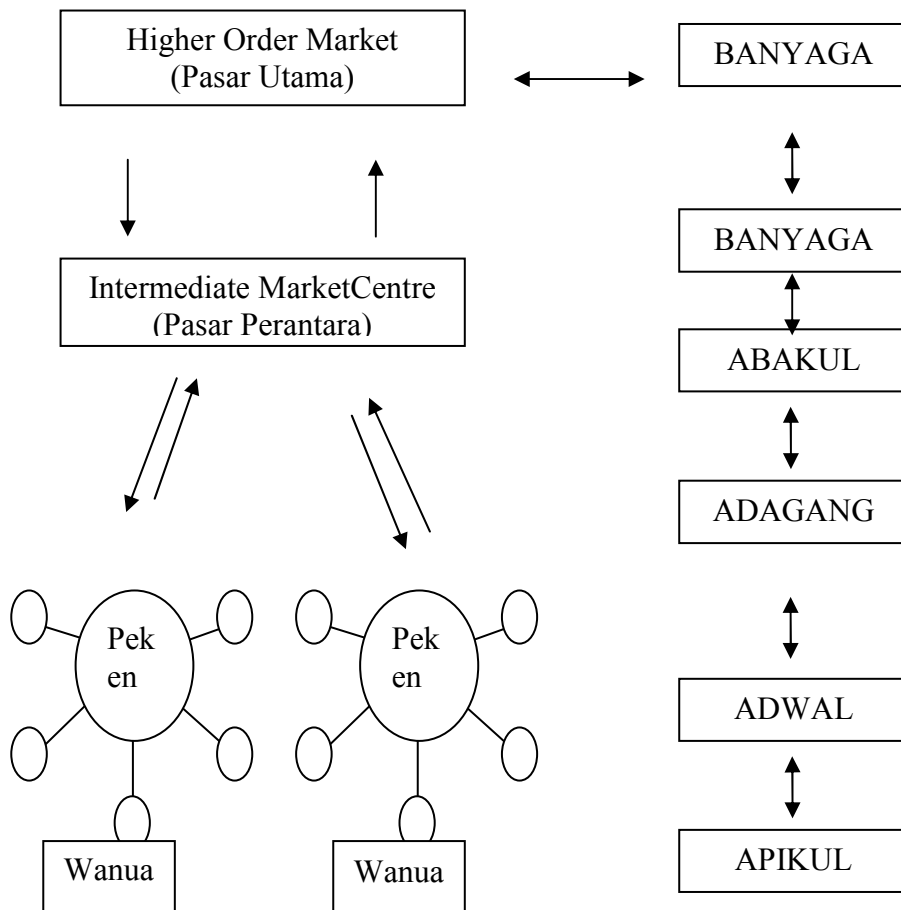
Pelabuhan dagang di Banda Aceh memiliki aparatur dan regulasi yang rapi berdasarkan hirarki berikut tugas dan wewenangnya masing-masing.⁷ Dengan demikian warga di pedalaman mengandalkan pesisir sebagai pasar hasil produksi mereka dan warga pesisir mengandalkan pedalaman sebagai suplai kebutuhan hidup serta komoditas perdagangan. Yang kedua adalah penguasaan jaringan kawasan sungai yang menjadi sentra-sentra dagang sepanjang aliran sungai utama sebagaimana disebutkan di atas hingga mencapai pelabuhan utama yang berada di muara. Inilah urat nadi jalur kepada perdagangan regional maupun internasional.⁸ Ilustrasi kedua jalur itu dikemukakan oleh Hall sebagaimana di atas.

Pola pasarnya, sebagaimana dijelaskan Hall, terdiri dari tiga lapisan pasar yang dimulai dari pasar-pasar yang diselenggarakan secara periodik berdasarkan hari yang disebut *Peken*. Pasar semacam ini mengumpulkan komoditas dari para pemasok kecil baik petani, pengrajin, atau pedagang kecil di kawasan pedesaan maupun pedalaman. Barang yang terkumpul kemudian akan dibeli atau ditukar dengan barang lain yang dibutuhkan oleh pedagang eceran besar (*middleman*-versi Leur) pada pasar lapisan kedua. Pasar kedua ini biasanya berada di kawasan penyangga pelabuhan dagang utama di sepanjang aliran sungai besar. Komoditas yang terkumpul kemudian akan dibeli atau ditukar dengan barang lain yang dibutuhkan oleh pedagang besar (*merchant*-versi Leur) di kota pelabuhan utama yang selanjutnya ditransaksikan secara lintas daerah maupun lintas kawasan hingga mancanegara.⁹ Berikut ilustrasi pasar tersebut.

⁷ Deskripsi mendalam tentang aparatur, regulasi, dan pola kerja di pelabuhan Banda Aceh dapat dilacak dalam: Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate Aceh* (Disertasi di the Australian National University, 1984), 285 dan seterusnya.

⁸ J. Katirithamby-Wells and John Villiers (Ed), *The Southeast Asia Port and Polity: Rise and Demise* (Singapore:ISEAS, 1990)

⁹ Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, 13. Lihat pula Uka Tjandrasasmita, *Kota-Kota Muslim di Indonesia...*, 131-153.



(Gambar diolah dari penjelasan Kenneth R. Hall).¹⁰

Untuk memenuhi berbagai kebutuhan aktifitas perekonomian terutama perdagangan, maka kesultanan Aceh yang berpusat di pesisir Banda Aceh membangun bermacam sarana penunjang seperti pelabuhan, pabean, pasar, tempat penukaran uang, dan gudang. Aceh juga menyediakan pengadilan dagang untuk menyelesaikan perselisihan antarpelaku dagang. Setiap lembaga tersebut dipimpin oleh pejabat khusus yang ditunjuk oleh penguasa. Karena itu dikenal beberapa jabatan yang berkaitan dengan kelembagaan itu seperti *syahbandar*, *laksamana*, *panglima*, *penghulu*, *nazar*, *dadal*, dan *kadi*.¹¹ Untuk memenuhi kebutuhan

¹⁰Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, 14.

¹¹ Uraian rinci mengenai kedudukan, wewenang, sebutan, dan tugas setiap pejabat tersebut dapat dilacak dalam: Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A*

hidup lainnya maka dibangun pula fasilitas lainnya semisal masjid, area bebas, taman, dan pemukiman penduduk.¹² Pada masa pemerintahan Sultanah Safiat al-Din semua lembaga itu telah tersedia dan tinggal melanjutkan saja.

Mengingat luasnya jaringan perdagangan yang ada maka dapat dipastikan bahwa para aktornya melibatkan banyak pihak, memperdagangkan aneka komoditas, menggerakkan ekonomi kawasan, dan menggunakan beragam ketentuan atau aturan. Terkait ketentuan dagang yang digunakan untuk mengatur interaksi antarpedagang kecenderungannya lebih bertumpu kepada tradisi lokal yang telah lama dipakai masyarakat maupun ketentuan yang ditetapkan oleh penguasa. Ketentuan yang ditetapkan penguasa mungkin lebih sering diterapkan sebagai aturan dagang. Selain untuk menjamin ketertiban juga karena penguasa juga pihak yang terlibat aktif dalam percaturan dagang.¹³ Keterlibatan mereka bahkan cenderung dominan karena kelebihan yang mereka miliki seperti akses istimewa dalam perdagangan, kepemilikan modal dalam jumlah berlimpah, dan penentu kebijakan jumlah serta besaran cukai dan pajak komoditas yang ditransaksikan. Selain itu mereka pula pemberi lisensi kepada orang luar maupun pihak asing yang hendak menjalin perniagaan.

Seiring dengan perluasan Islam yang semakin intensif pada periode Pertengahan Islam (1000-1500 M), maka Islam kemudian tersebar ke berbagai kawasan dunia tidak saja sebagai keyakinan agama tetapi juga sebagai model yang koheren dan universal dari kehidupan berperadaban. Kasus penyebaran Islam ke kawasan Asia Selatan dan Asia Tenggara merepresentasikan bentuk transformasi budaya paling penting dalam sejarah dunia. Hal ini karena Islam menghadapi dan

Historical Study of the Sultanate Aceh (Disertasi di the Australian National University, 1984)

¹²Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis II...*, h. 102. Lihat juga: Anthony Reid, *An Indonesian Frontier: Acehnese and Other Histories of Sumatra* (Singapore: Singapore University Press, 2005), 113.

¹³Penguasa yang dimaksud di sini tidak sebatas sultan atau raja. Termasuk di dalamnya adalah elit kekuasaan lainnya. Mereka semua terlibat dalam perdagangan dan memperoleh keuntungan besar darinya. Inilah yang oleh sejawaran ekonomi disebut state-merchant atau monarchial capitalism yang dikatakan menjadi penghambat perkembangan kapitalisme pasar serta kelas menengah ekonomi karena dominasi intervensi kekuasaan dalam ekonomi. Lihat: J. Katirithamby-Wells, "Restrains on the Development of Merchant Capitalism in Southeast Asia before c. 1800" dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief* (Cornell: Cornell University Press, 1993), 128-135.

berinteraksi dengan kawasan yang begitu jauh sekaligus berbeda dari berbagai seginya dengan pusat Islam di Timur Tengah. Terjadilah proses saling memengaruhi dan ketegangan-ketegangan kreatif yang akhirnya melahirkan corak keislaman distingtif jika dibandingkan dengan kawasan Islam lainnya. Satu dari dampak terpenting Islam adalah pengintegrasian kawasan ini kedalam masyarakat global pra-modern, termasuk di bidang ekonomi.¹⁴ Islam tidak sebatas merubah soal keyakinan, namun juga budaya pada pengertiannya yang luas masyarakat kawasan tersebut.

Penyebaran Islam tersebut setidaknya didorong oleh dua kekuatan utama yakni: pertama, kemajuan bangsa-bangsa penggembala Turki Muslim yang berbahasa Turki dari Asia Tengah menuju Timur Tengah yang berhasil menegakkan dinasti Seljuk. Mereka inilah yang dengan gigih menyebarkan pengaruh Islam ke kawasan Asia Kecil, Rusia Selatan, dan India. Kedua, kekuatan kaum pedagang Muslim yang secara bertahap memasuki lingkaran Samudra Hindia yakni Asia Tenggara, India, Cina, Asia Tengah, dan Afrika Barat. Kehadiran para pengembara dan pedagang Muslim itu semula hanya mampu membentuk kantong-kantong Muslim di berbagai kawasan yang didatangi. Mereka belum mempunyai pengaruh penting karena jumlahnya yang minoritas. Pada perkembangan lebih lanjut ketika kelompok intelektual Muslim yang sebagian besar adalah kaum sufi datang, maka mulailah babakan baru pengaruh Islam. Mereka inilah yang dalam waktu tidak begitu panjang mendirikan kelembagaan-kelembagaan peradaban Islam dan melaksanakan perubahan kebudayaan di kalangan masyarakat setempat yang non-Muslim hingga memunculkan komunitas Muslim, yang pada gilirannya sanggup menegakkan entitas politik Muslim.

Adanya masyarakat Muslim baru yang semakin ekspansif tersebut kemudian memunculkan kecenderungan baru menyangkut berbagai ketentuan yang mengatur kehidupan. Terdapat semacam aspirasi untuk lebih mendasarkan praktek kehidupan baru mereka dengan keyakinan baru yang dianutnya yakni Islam meskipun mereka tidak tercerabut total dari praktek kehidupan lamanya. Salah satu yang

¹⁴Ronit Ricci menyebut kawasan Asia Selatan dan Asia Tenggara hasil pengaruh Islam sebagai 'Arabic Cosmopolis' sebagai penisbatan hasil pengaruh bahasa Arab. Lihat: Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 13-20. Penulis melihat bahwa istilah tersebut mengerdikan pengaruh Islam secara luas seolah-olah hanya menyangkut bahasa yang diwakili oleh perkembangan literatur. Sepertinya akan lebih proporsional mengingat begitu luas dan mendalamnya pengaruh Islam untuk menyebut kawasan hasil pengaruh Islam tersebut sebagai '*Islamic Cosmopolis*' atau '*Muslim Cosmopolis*'

menjadi bahasan tulisan ini adalah mengenai ketentuan dagang yang dipergunakan.

Meski tidak secara keseluruhan beberapa ketentuan dagang yang bersumber dari ajaran Islam diadopsi oleh penguasa di beberapa kesultanan Muslim Nusantara. Reid bahkan menyebutkan bahwa mayoritas produk hukum kesultanan Nusantara pada periode yang disebutnya sebagai '*an age of commerce*' mengadopsi sebagian besar aturan niaga Islam disamping aturan mengenai persoalan lain semacam perkawinan, perceraian, warisan, dan pidana. Perluasan dan penambahan warga Muslim baik pedagang maupun intelektual di kawasan Nusantara, misalnya, meniscayakan para penguasa lokal Muslim untuk mengambil ketentuan yang mengatur berbagai bidang kehidupan yang bersumber dari ajaran Islam. Tradisi politik Nusantara antara lain cukup kuat dipengaruhi oleh berbagai konsep Islam. Demikian pula dengan tradisi niaga yang juga kuat dipengaruhi oleh ajaran Islam. Selain karena suatu keniscayaan yang mengikuti dinamika realitas dan minimnya ketentuan lokal yang tersedia, pengambilan ketentuan Islam juga menguntungkan para penguasa. Mereka semakin terjustifikasi sebagai penguasa Muslim sekaligus dapat menguatkan hubungan bisnis dengan pedagang Muslim.¹⁵

Memang harus diakui bahwa agama dan ekonomi pada kawasan maritim Nusantara adalah dua kekuatan yang interdependen. Dengan kata lain agama ikut mempengaruhi kegiatan perekonomian dan sebaliknya ekonomi turut menopang kegiatan keagamaan. Budha Theravada, misalnya, banyak mempengaruhi kegiatan ekonomi kawasan Nusantara daratan (*mainland regions*) semisal kerajaan Angkor, Pegu, dan Ayuthia. Sementara Islam lebih mempengaruhi kawasan Nusantara maritim (*insular regions*) seperti Malaka, Aceh, Banten. Bentuk pengaruh agama pada ekonomi adalah dukungan terhadapnya sebagai bagian daripada pengamalan agama dan penyediaan kerangka perilaku ekonomi. Agama menjadi sumber dorongan dan legitimasi etis aktifitas perekonomian. Sebaliknya ekonomi mendukung pelaksanaan kegiatan keagamaan maupun menyokong kelangsungan hidup lembaga keagamaan. Keuntungan yang didapatkan di antaranya adalah untuk membiayai kehidupan keagamaan semisal pembangunan sarana ibadah,

¹⁵Undang-Undang Malaka (1458) dan Undang-Undang Pahang (1595) misalnya memuat berbagai ketentuan niaga berbasis Islam. Lihat: Anthony Reid, "*Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650*" dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era...*, 177.

sarana pendidikan, dan syiar keagamaan.¹⁶ Dengan demikian secara timbal balik ekonomi mendapatkan justifikasi religius dan agama memperoleh dukungan finansial.

Pada saat teks MT disusun atas perintah Sultanah Safiat al-Din kesultanan Aceh memasuki periode akhir abad ke-17.¹⁷ Terjadi perubahan-perubahan penting pada beberapa persoalan yang mempengaruhi konfigurasi kehidupan sosio-ekonomi. Perubahan paling mendasar terkait politik dimana porsi kekuasaan tidak lagi dimonopoli oleh sultan. Terjadi distribusi kekuasaan kepada elit kesultanan yang disebut kelompok *Orang Kaya*. Mereka terdiri dari pada pejabat istana semacam *Maharaja Sri Maharaja Perdana Menteri, Laksamana Paduka, Eunuch Raja Adonna Lilla, Lebai Kita Callij, Qadi Malikul 'Adli, dan Syahbandar* yang memiliki wewenang serta yurisdiksi tersendiri.¹⁸ Para pejabat inilah yang menjalankan tugas tertentu berdasarkan mandat Sultanah. Maharaja menjadi semacam sekretaris istana dan tangan kanan penguasa. Laksamana menangani persoalan kemiliteran. Adonna Lilla menjadi penasihat utama penguasa, Lebai Kita mengurus kehidupan dalam istana, dana syahbandar mengatur aktifitas perekonomian. Di luar itu terdapat pejabat bidang keagamaan yang dipimpin oleh *Penghulu Kadi (Qāḍī al-Qudāt)* yang membawahi beberapa kadi yang mengurus masalah keagamaan. Mereka semua adalah pejabat ring satu istana tempat diskusi Sultanah dalam memutuskan sebuah kebijakan. Sultanah juga mempunyai para pejabat lain, sebagian besar dari kaum perempuan, yang membantu tugas-tugas pemerintahan.¹⁹

¹⁶J. Katirithamby-Wells, "Ethics and Entrepreneurship in Southeast Asia: 1400-1800" dalam: Karl Anton Sprengard dan Roderich Ptak (Ed), *Maritime Asia: Profit Maximisation, Ethics, and Trade Structure* (Wiesbaden: Die Deutsche Bibliothec, 1994), 173.

¹⁷Beberapa sejarawan, semisal Reid, mengidentifikasi akhir abad ke-17 sebagai awal kemunduran niaga dan politik Nusantara. Alasan yang kerap mengemuka adalah pengurangan volume dan intensitas niaga dan penurunan wibawa dan kekuasaan politik kesultanan-kesultanan akibat penetrasi kekuatan Eropa. Namun beberapa kajian lebih kini, semisal Sher Banu A.L. Khan, menyebutkan bahwa fenomena tersebut tidak seluruhnya benar jika mengenai niaga dan sebagai perubahan model pemerintahan apabila berhubungan dengan politik. Lihat: Sher Banu A.L. Khan, *Rule behind the Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh 1641-1699* (Ph.D dissertation Queen Mary University of London, 2008).

¹⁸ Penjelasan makna istilah, tingkatan, dan wewenang para pejabat tersebut lihat: Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate of Aceh* (Dissertation in the Australian National University, January 1984), 85

¹⁹Arndt Graf, dkk, *Acch: History, Politics, and Culture* (Singapore: ISEAS, 2010), 8.

Sultanah memberikan kebebasan kepada mereka untuk bekerja dan terlibat dalam aktifitas ekonomi sejauh tetap menjamin ketertiban serta pemasukan bagi kas kesultanan. Sepintas kebijakan ini menampakkan kelemahan Sultanah. Namun perubahan ini didasarkan atas realitas politik yang berkembang dimana model sentralisasi kekuasaan pada penguasa sebagaimana pada periode sebelumnya tidak mungkin lagi diterapkan. Perubahan konfigurasi kekuasaan ini adalah pola baru pemerintahan yang diterapkan Sultanah untuk menjaga keseimbangan antara berbagai faksi yang berada di lingkaran istana. Ia tetap mampu mengontrol tindakan mereka secara penuh dan mereka pun tunduk terhadap berbagai kebijakannya.²⁰

Perubahan politik lainnya menyangkut pola hubungan dengan daerah taklukan Aceh dan pihak asing, khususnya VOC. Seperti diketahui bahwa sejak 1640 Malaka yang sebelumnya dikuasai oleh Portugis telah dikuasai oleh VOC. Untuk mengokohkan posisinya VOC secara intensif berusaha juga memperluas pengaruhnya ke Aceh sebagai kekuatan utama kawasan itu. Menghadapi desakan itu Sultanah lebih memilih kebijakan yang mengedepankan negosiasi dan diplomasi daripada kebijakan kekuasaan dan militer. Hal ini juga berdasarkan pertimbangan strategis agar tetap terjaga stabilitas dengan tanpa mengurangi kewibawaan dan kekuasaan Aceh di mata daerah bawahan maupun pihak asing. Jika pada masa sebelumnya Aceh menempatkan pejabat yang disebut Panglima di daerah-daerah kekuasaannya sebagai wakil sultan, maka pada era Safiat al-Din penguasa daerah diangkat dari tokoh lokal yang ditetapkan pemerintah pusat Aceh. Daerah bawahan semisal Perak dan Minangkabau diberi keleluasaan untuk mengatur wilayahnya namun tetap dalam kontrol penuh Aceh. VOC yang terus mendesakkan pengaruhnya untuk memonopoli komoditas lada dan emas dipaksa berunding sehingga hanya mendapatkan konsesi terbatas dan tetap dalam kontrol Aceh. Selanjutnya Aceh tetap leluasa menjalin mitra dagang dengan pihak asing lainnya di luar VOC seperti dengan Inggris.²¹

²⁰ Sher Banu A.L. Khan, *Rule behind the Silk Curtain...*,12.

²¹J. Katirithamby-Wells, “*Achehnese Control Over West-Sumatra up to the Treaty of Painan 1663*” (Journal of Southeast Asia History, Vol.10, No. 3, 1969), 453-479. Perubahan kebijakan politik yang dimulai oleh Safiat al-Din ini pada perkembangan selanjutnya memunculkan penguasa-penguasa lokal yang kuat dan berpengaruh. Di kawasan Aceh Besar muncul tiga penguasa lokal kuat yang menguasai daerah yang disebut ‘Sagi’. Mereka kemudian menjadi lebih otonom dalam mengatur daerahnya masing-masing. Lihat: Anthony Reid, *An Indonesian Frontier...*,107-108. Lihat juga: Reid dan Takeshi Ito, “*From harbour autocracies to feudal diffusion in 17th*

Bidang ekonomi kesultanan Aceh pada periode Safiat al-Din tetap memperlihatkan sebagai kekuatan independen dengan jaringan perdagangan yang luas baik secara lokal, regional, maupun internasional sekalipun tidak sepesat masa-masa sebelumnya. Sentra-sentra ekonomi yang memasok berbagai komoditas baik di sekitar Aceh, Sumatra Utara, maupun Sumatra Barat tetap berjalan dengan baik sekalipun VOC semakin mendesakannya terutama untuk menguasai komoditas penting seperti rempah dan emas. Tetapi Sultanah mampu mengawal kepentingan Aceh melalui jalur negosiasi dan diplomasi sehingga pihak asing tetap harus memiliki lisensi dari Aceh jika akan memasuki kawasan tersebut. Kota Banda Aceh sendiri dengan pelabuhan dagangnya tetap ramai dipenuhi para pedagang dari berbagai kawasan dan dipenuhi aneka komoditas perdagangan yang terbilang murah. Lalu lintas dagang regional dan internasional tetap berjalan. Barang-barang dari India, Arab, dan Eropa seperti karpet, pakaian, alat-alat rumah tangga beredar luas seperti halnya barang-barang dari Jawa, Kalimantan, dan Makasar semisal beras, emas, dan cengkeh.

Dimensi-dimensi sosio-ekonomi tersebut terekam dengan jelas dalam teks MT, khususnya pada *Baḥṡh Maṭlab al-Bai'* hingga *Baḥṡh Maṭlab Qism al-Zakāt* yang menjadi perhatian utama kajian ini. Uraian berikut akan memperlihatkan sektor-sektor ekonomi yang berkembang, para pelaku ekonomi yang terlibat, aneka komoditas dagang yang ditransaksikan, jenis alat ukur barang dan alat tukar, pola perdagangan, dan sarana ekonomi lainnya. Semua itu tentu saja adalah interpretasi penulis terhadap teks MT memanfaatkan penjelasan historis yang tersedia dan relevan.

Wacana Ekonomi dalam *Mir'āt Al Ṭullāb*

Secara umum ekonomi dimaknai sebagai disiplin yang mempelajari perilaku manusia dalam menggunakan sumber daya yang terbatas untuk memproduksi barang dan jasa yang dibutuhkan manusia. Ruang lingkup ekonomi meliputi satu bidang perilaku manusia terkait dengan produksi, distribusi, dan konsumsi.²² Kebijakan dan institusi yang berlaku dalam kegiatan ekonomi setidaknya mencakup tiga bidang yakni: pertama, bidang administrasi yang menegaskan proses pengelolaan keseluruhan kegiatan ekonomi; bidang moral yang

Century Indonesia: The Case of Aceh,” dalam Leach, E., Mukherjee S.N., and Ward, J., (eds.), *Feudalism: Comparative Studies* (Sydney: Association for Studies in Society and Culture, 1985),12.

²²David Begg, dkk, *Economics* (Berkshire: McGraw-Hill, 2000), 3.

menegaskan pengaturan kegiatan ekonomi; dan bidang interaksi yang menegaskan lalu-lintas kegiatan ekonomi di antara para pelakunya. Manusia pada periode apapun secara niscaya telah melakukan kegiatan ekonomi sesuai dengan tingkat perkembangan kehidupannya. Mengikuti pandangan evolusionistik perkembangan dimaksud bergerak dari tahapan sederhana hingga tahapan kompleks.

Fokus kajian ini mengungkapkan berbagai aspek yang berkaitan dengan ekonomi di Kesultanan Aceh pada sekitar abad ke-17 khususnya masa kepemimpinan Sultanah Safiat al-Din. Pembahasannya berpangkal pada teks MT yang disusun atas perintah Sultanah untuk mengatur kehidupan sosial masa itu. Sekalipun teks ini adalah teks fikih yang membahas bab-bab fiqih pada umumnya, tetapi dari segi kandungan dan konteksnya, terutama pada *Bab al-Buyu'* berkaitan dengan konfigurasi sosio-budaya periode tersebut, termasuk kondisi perekonomian. Di sini penulis berasumsi bahwa ada realitas ekonomi yang dapat diungkapkan melalui teks ini dengan bantuan penjelasan-penjelasan sejarah yang tersedia.²³

Untuk memudahkan penggambaran realitas ekonomi dalam rekaman teks MT maka penulis menyusun kategori-kategori tertentu terkait ekonomi secara 'tematik' yang meliputi: sektor ekonomi, komoditas ekonomi, pelaku ekonomi (profesi), dan organisasi ekonomi. Uraian di bawah adalah pembahasan kategori-kategori tersebut.

²³Dalam hal ini penulis mengikuti kerangka pikir Haim Gerber bahwa teks hukum Islam merupakan bagian dari peradaban. Sebagai bagian dari peradaban maka ia niscaya mencerminkan realitas kehidupan yang melingkupinya. Dengan kata lain, pemikiran hukum yang dibahas adalah bagian dari sosio-budaya masyarakat dimana ia muncul. Teks MT sendiri, hemat penulis, adalah karya yang berhubungan dengan kehidupan serta realitas ekonomi sehari-hari pada masa tersebut. Lihat: Haim Gerber, *Islamic Law and Culture 1600-1800* (Leiden: E.J. Brill, 1999), 2-4. Mudzhar juga menegaskan bahwa hukum Islam dengan empat produknya yakni kitab fikih, keputusan pengadilan agama, peraturan perundang-undangan negeri Muslim, dan fatwa ulama tidak lebih dari hasil interaksi ulama dengan lingkungan sosial-budaya yang melingkupinya yang diistilahkan sebagai '*al afkār al dīniyyah*' (pemikiran keagamaan) sehingga secara niscaya banyak dipengaruhi maupun dibentuk oleh faktor-faktor tersebut. Dari sini penulis juga menyimpulkan bahwa, dalam konteks kajian ini, kitab fikih merupakan 'representasi tekstual' (baca: historiografi) dari 'realitas dan konfigurasi sosial-budaya' periode; suasana; dan masyarakat ketika disusun. Lihat: M. Atho Mudzhar, "Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam" dalam: Cik Hasan Bisri (Ed), *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Logos, 1998), 1-17.

Sektor-Sektor Perekonomian

Perkembangan sektor ekonomi pada periode ini tidak terpisahkan dari perkembangan periode sebelumnya. Sejak tegak sebagai suatu kesultanan di bawah kepemimpinan Ali Mughayat Syah Aceh mengandalkan sektor perdagangan sebagai basis perekonomiannya. Puncak perkembangan ekonomi Aceh terjadi di era Iskandar Muda. Ia berhasil membangun Aceh sebagai suatu kekuatan politik dan ekonomi yang disegani di kawasan barat Nusantara. Semua daerah Sumatra bagian Utara hingga Sumatra bagian Tengah serta sebagian wilayah Semenanjung berada di bawah kontrol Aceh. Kondisi ini jelas memberikan daya dukung ekonomi yang kuat bagi keberlangsungan Aceh. Sepeninggal Iskandar Muda tampuk kekuasaan dilanjutkan menantunya yang bergelar Iskandar Thani. Tidak lama kemudian Aceh memasuki periode kepemimpinan para ratu yang diawali oleh pemerintahan Safiat al-Din dan bidang niaga tetap menjadi tumpuan sekalipun perkembangannya tidak sepesat masa-masa sebelumnya.

Meski ekonomi Aceh bertumpu pada sektor perdagangan (*port-state*) namun bidang pertanian tetap sebagai basisnya. Sektor pertama berlangsung di kawasan pelabuhan dan sektor kedua berjalan di wilayah pedalaman. Sektor kedua merupakan pemasok aneka komoditas yang ditransaksikan melalui sektor perdagangan. Sebaliknya sektor perdagangan menyediakan berbagai kebutuhan masyarakat pedalaman. Secara umum pertanian merupakan sektor yang dapat dikatakan mendasari seluruh konfigurasi ekonomi kawasan Nusantara sejak lama. Iklim dan tanah Nusantara mendukung aktifitas pertanian. Hanya saja iklim tropis Sumatra waktu itu sangat lembab dimana tidak ada perbedaan yang tajam antara musim kemarau dan musim hujan. Akibatnya sebagian besar kawasannya merupakan belantara lebat. Karena itu kondisi pertanian intensif di sebagian besar Sumatra tidak sebaiksebagaimana di Jawa, sekalipun di sebagian kecil kawasan dekat pantai atau dataran tinggi dipraktekkan penanaman padi di sawah. Persawahan daerah pantai mendapat pasokan air dari sungai yang dialirkan ke persawahan. Jika persawahan berada pada dataran tinggi semacam lereng perbukitan maka sumber airnya mengandalkan curah hujan. Dengan demikian maka terdapat kemungkinan lahan persawahan di Aceh terdapat di kawasan dataran rendah pinggir pantai atau dataran tinggi yang dekat dengan aliran sungai.²⁴

²⁴Lihat: Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara Sejarah Indonesia* (Jakarta: KPG, 2008), 12-14; Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680, Jilid 1:*

Aceh mengandalkan model pertanian di kawasan perbukitan yang mengandalkan curah hujan. Yakni jenis pertanian berpindah yang dilakukan dengan cara membersihkan hutan untuk kemudian dibentuk menjadi lahan pertanian. Teks MT menyebutnya dengan istilah *huma* atau *perhumaan*.²⁵ Keduanya berarti ladang padi di tanah kering dan tanah yang baru ditebas hutannya. Jadi penanaman padi dilakukan di area bekas hutan yang telah dibakar dan diratakan tanahnya. Setelah didiamkan beberapa waktu terkena curah hujan lalu dibersihkan dan siap untuk ditanami. Teknik ini telah lama digunakan oleh masyarakat Nusantara sebelum beralih kepada teknik persawahan intensif. Teknik ini merupakan cara menghasilkan padi yang kerjanya paling ringan dan mampu memberkan surplus beras kepada keluarga petani. Baik model persawahan insentif maupun perladangan sepertinya ditemukan di Aceh. Terlebih lagi, menurut Reid, ketika pasokan beras dari luar Aceh semisal Deli dikurangi oleh blokade Belanda atau oleh kekeringan panjang maka daerah-daerah persawahan baru muncul pada sekitar tahun 1650-an.²⁶ Area perhumaan itu tentu saja untuk menjamin ketersediaan pangan ketika pasokan dari luar berkurang atau bahkan tidak ada samasekali. Jika area tersebut tidak subur lagi maka ia segera ditinggalkan dan dibuka lagi kawasan baru dengan cara membabat hutan. Pembukaan lahan baru itu selain untuk area perhumaan juga diperuntukkan bagi pemukiman.

Adapun tipe pertanian yang dikembangkan atau dikenal adalah dua tipe kegiatan pertanian, yakni kegiatan pertanian yang menggarap tanaman sub-sisten dan yang menggarap tanaman perdagangan. Tanaman sub-sisten merupakan pola pertanian dimana produksi maupun tanaman yang diolah lebih diorientasikan kepada pemenuhan kebutuhan sendiri atau masyarakat sekitar yang terbatas. Ketersediaan lahan yang luas memungkinkan tanaman sub-sisten ini dilakukan di area sekitar pemukiman (*gampong*).²⁷ Sebelum Aceh berkembang menjadi pusat niaga masyarakat sepertinya masih berkuat pola pertanian sub-sisten dengan tanaman semacam padi, buah-buahan, biji-bijian, kelapa, pepohonan, dan sebagainya. Orientasi pertanian mereka sebatas memenuhi kebutuhan

Tanah di Bawah Angin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011), 25.

²⁵ Lihat: Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 102.

²⁶ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 29.

²⁷ *Gampong* merupakan wilayah terkecil dan paling rendah dalam struktur sosial Aceh. Himpunan beberapa *gampong* membentuk wilayah di atasnya yang disebut 'Mukim'. Federasi dari beberapa mukim menyusun 'Nanggroe'. Selanjutnya konfederasi beberapa *nanggroe* membentuk 'Sagi atau Sagoe'.

sehari-hari.

Selanjutnya saat Aceh tumbuh menjadi kawasan niaga maka masyarakat mulai beralih kepada pola pertanian komersil. Pola demikian merupakan pola pertanian dimana produksi tidak lagi sebatas untuk memenuhi kebutuhan sendiri tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan pasar. Tanaman komersial yang paling diminati petani adalah lada. Tanaman ini banyak diminati pedagang dan harganya menguntungkan petani. Biasanya petani menanam pada area yang cukup luas. Saat musim panen tiba maka ia akan menjualnya langsung kepada semacam agen keliling atau menjualnya kepada penguasa lokal yang mengumpulkannya untuk selanjutnya dijual kepada pedagang besar atau sultan. Pada era Safiat al-Din sempat terjadi peningkatan kebutuhan lada sehingga Aceh melakukan perluasan lahan pertanian secara besar-besaran untuk perluasan tanaman lada yang pada saat itu merupakan komoditas favorit para pedagang lokal maupun mancanegara. Maka masyarakat pun beralih kepada tanaman tersebut karena tergiur keuntungan yang akan didapatkan. Di sini petani beralih dari penggarap tradisional menjadi penggarap komersil. Mereka menanam lada untuk kepentingan bisnis. Akibat kelangkaan tenaga kerja maka Aceh mendatangkan para budak dari Nias dan Batak untuk dipekerjakan pada sektor pertanian lada yang sedang ekspansi.²⁸

Meski memiliki lahan persawahan luas dan subur namun Aceh tidak mampu memenuhi kebutuhan beras. Komoditas ini masih didatangkan dari luar terutama daerah Deli yang menjadi pemasok beras terbesar bagi Aceh. Pembahasan mengenai padi dan beras pada teks MT ditemukan dalam berbagai bab. Misal pada *Baḥṡ Maṭlab al-Bai'* dijelaskan ketentuan jual-beli barang semacam beras yang disebut barang 'bersukat-sukatan; bertimbang-timbangan; bertimbun-timbunan, dan bertakar-takaran'. Misal dalam soal keharusan kesamaan jenis, rupa, dan ukuran barang yang dipertukarkan pada jual-beli barang ribawi yang

²⁸Fenomena perbudakaan pada perkotaan yang sedang mencapai puncaknya semacam Aceh saat itu tampaknya karena kebutuhan tenaga kerja dalam jumlah besar untuk mengimbangi pertumbuhannya yang pesat. Hal ini tidak mungkin dipenuhi dengan perpindahan sukarela dan kerja upahan selain melalui perbudakaan. Lihat: Anthony Reid, "*Perbudakan dan Perhambaan dalam Sejarah Asia Tenggara*" dalam Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 2004), 256. Mengenai asal-usul, pusat penyaluran, rute penyaluran, pekerjaan, dan mekanisme pemilikan dan pembebasan, serta hal lain yang terkait budak di kawasan Asia Tenggara abad ke-17 dapat dilacak pada: Markus Vink, "*The World's Oldest Trade: Dutch Slavery and Slave Trade in the Indian Ocean in the 17th Century*" (Journal of World History, Vol. 14, No. 2 Tahun 2003).

ditakar atau ditimbang. Dijelaskan bahwa ketentuan yang berlaku pada gandum dan kharm (kurma) dapat dikenakan pada padi dan beras yang terdapat di Nusantara.²⁹ Pada perdagangan di kawasan pelabuhan terdapat petugas khusus yang bertanggung jawab serta mengawasi kegiatan timbang-menimbang atau takar-menakar barang yang disebut *Penghulu Dacing*. Pejabat inilah yang mengepalai bawahan yang disebut *Tandil Dacing* atau *Nazar Dacing* mensupervisi praktek timbangan komoditas.³⁰ Terdapat pula ketentuan mengenai gadai beras, mengutangkan beras, dan mengutangkan padi. Disamping itu terdapat juga uraian mengenai ketentuan jika benih padi yang disebarkan di perhumaan mengalir akibat banjir ke perhumaan orang lain kemudian tumbuh di sana. Pemilik benih harus rela jika pemilik perhumaan itu mencabut benih padi yang tumbuh di tempatnya secara paksa.³¹

Di sini juga perlu dikemukakan tanaman pertanian lainnya selain padi dan lada. Teks MT menyebutkan jenis tanaman seperti buah-buahan semacam durian, delima, kecapi, sirsak, dan kamandiki serta tanaman lainnya seperti pohon kelapa, nira, dan kelambir. Aneka tanaman itu ada yang tumbuh liar (*wild state*) dan ada juga yang sengaja dibudidayakan (*cash-crop cultivation*). Untuk istilah pembudidayaan tanaman, asumsi penulis, teks MT menyebutnya dengan ungkapan "*menanam pohon kayu*" yang dapat dimaknai pembudidayaan. Elaborasi demikian jelas menunjukkan bahwa pertanian adalah salah satu bidang ekonomi yang berkembang di Aceh dan berperan penting dalam menopang bidang perdagangan sebagai andalan utama ekonominya. Sektor pertanian memasok berbagai barang kebutuhan sehari-hari masyarakat atau barang yang diperuntukkan bagi kepentingan ekspor ke luar kawasan.

Berikutnya sektor perdagangan sebagai sektor utama ekonomi Aceh sejak berkembang sebagai kesultanan pada abad ke-15. Hal ini tidak lepas dari posisi pusat kotanya yang terletak di bibir pantai sehingga tumpuan ekonomi warganya adalah perdagangan kota bercorak maritim. Konsep perdagangan pada masyarakat pra-modern sebagaimana dikutip Untoro dari beberapa ahli memiliki banyak pengertian. Pertama, perdagangan merupakan bagian dari aktifitas distribusi barang sehingga

²⁹ Lihat: Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 12-13. Pada naskah Adat Aceh Ito juga menemukan pembahasan soal beras dalam uraian '*adat terambil bawah*' dan '*adat terambil belian beras*'. Lihat: Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate of Aceh* (Dissertation in the Australian National University, January 1984), 358-359.

³⁰ Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh*, 287.

³¹ Lihat: Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 102-103.

pembahasan lebih berfokus pada distribusi sekalipun proses ini tidak terpisahkan dari produksi. Kedua, perdagangan dimaknai sebagai proses pertukaran. Proses pertukaran tersebut mencakup pertukaran barang atau pertukaran uang atau pertukaran jasa.³² Maka dapat disimpulkan bahwa perdagangan adalah proses yang berlangsung dalam pemindahan barang atau jasa dari manusia satu ke manusia lainnya dengan menggunakan alat tukar atau tanpa alat tukar. Masyarakat pra-modern semisal di Nusantara pada abad ke-17 nampaknya melakukan kedua bentuk aktifitas tersebut. Mereka menukarkan barang mereka dengan barang lain yang dibutuhkan atau menukarkannya dengan uang. Jadi pada waktu itu telah terjadi proses monetisasi sekalipun sistem barter juga tetap berjalan.³³

Semakin meluasnya penggunaan uang (*monetisasi*) secara bertahap menghilangkan pola barter. Terlebih lagi ketika pengaruh perdagangan Muslim semakin meluas sehingga masyarakat Nusantara semakin terintegrasi dengan perdagangan dunia. Jika kawasan daratan (*hearthland*) di Nusantara semacam Pegu, Angkor, dan Ayutthya berfokus pada perdagangan domestik dan meninggalkan mata uang baik emas maupun perak, maka kawasan kepulauan sepanjang pesisir pantai (*insular*) seperti Banten, Aceh, dan Makassar semakin terlibat dalam jaringan perdagangan global yang melibatkan penggunaan mata uang emas maupun perak.³⁴ Hanya saja perlu ditekankan bahwa pola perdagangan saat itu masih berupa pola perdagangan masyarakat pra-modern yang dalam paradigma Karl Polanyi masih bertumpu pada ‘*assigned, administered, and controlled production, distribution, consumption, and trade by political center or elites*’³⁵ sehingga ekonomi ter subordinasi oleh keputusan serta proses sosial-politik ketimbang

³² Heriyanti Ongkodharmo Untoro, *Kapitalisme Pribumi Awal...*, 13-14.

³³ Masyarakat Nusantara sejak abad ke-15 atau bahkan sebelumnya telah memakai alat tukar. Alat tukar di sini tidak melulu berupa mata uang (*money*) tetapi juga benda yang bernilai sebagai mata uang (*money substitute*). Alat tukar tersebut digunakan untuk dua hal yakni: ukuran nilai benda dan pembayaran keagamaan. Lihat: Robert S. Wicks, *Money, Markets, and Trade in Early Southeast Asia: The Development of Indigenous Monetary System to AD 1400* (New York: Southeast Asia Project, 1992), 8-18. Mengenai bentuk, bahan, dan jenis mata uang Aceh lihat: Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Sultan Iskandar Muda 1607-1636* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 140-147.

³⁴ Lihat: John N. Miksic, “*Economic History of Early Modern Southeast Asia*” dalam: Oii Keat Gin (Ed), *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*, Vol 1, (New York: Library of Congress, 2004), 466.

³⁵ Rahul Oka and Chapurukha M. Kusimba, “*The Archaeology of Trading System, Part 1: Towards a New Trade Synthesis*” dalam *Journal Archaeology Res*, No. 16, 2008, 344.

ekonomi memengaruhi keputusan maupun proses sosial-politik sebagaimana terjadi pada perdagangan masyarakat modern.

Perdagangan Aceh pada paruh kedua abad ke-17 seringkali disebut mengalami penurunan bahkan kemunduran. Sebab utamanya mengarah kepada semakin menguatnya penetrasi Eropa ke kawasan dagang yang secara tradisional dikuasai oleh Aceh. Terhadap hal ini penulis ingin mengatakan bahwa realitas penguatan pengaruh Eropa memang terjadi. Namun menyebutkan bahwa perdagangan Aceh menurun bahkan mundur tidak seluruhnya tepat. Aceh tetap tegak sebagai kekuatan ekonomi independen dan sanggup mengendalikan nafsu Eropa yang ingin mendominasi perdagangan dengan mewajibkan mereka memperoleh lisensi Aceh atau wakil penguasa Aceh di suatu wilayah jika ingin berdagang di sana. Dengan kata lain Eropa tidak dapat bergerak secara leluasa karena secara konstan tetap dalam kontrol Aceh. Mengenai pemberian konsesi dagang tertentu nampaknya adalah bagian dari strategi Aceh untuk mengerem penetrasi Eropa yang semakin dalam.

Daya tawar Aceh pada periode Safiat al-Din terlihat pada beberapa kesepakatan yang terjalin antara Aceh dengan Belanda. Di antaranya adalah 'Peristiwa Permata' (*jewel affair*) di masa paling dini dari pemerintahannya. Cerita singkatnya Aceh dipaksa membayar sejumlah uang untuk pesanan permata oleh Iskandar Muda jauh sebelum Sultanah naik ke tampuk kekuasaan. Sultanah menolak keinginan tersebut karena dianggap pemborosan anggaran pemerintah. Terjadi perdebatan sengit antara kedua kubu. Belanda melobi kalangan istana untuk membujuk Sultanah membayar harga dan biaya emas yang dibawa dari Batavia. Lobi itu berlangsung alot dan berjalan sangat lama hingga akhirnya Belanda dipaksa menerima harga terendah yang ditawarkan Sultanah atau menerima kenyataan tidak mendapatkan bayaran sepeser pun dan membawa barang kembali. Demikian pula Perjanjian Perak mengenai pembagian kuota perdagangan perak dan Perjanjian Painan yang diteken tahun 1663 membuktikan bahwa keinginan Belanda untuk memonopoli perdagangan di Sumatra Barat yang saat itu dikuasai Aceh tidak dapat dilakukan sepenuhnya tanpa keterlibatan Aceh di dalamnya. Blokade jalur dagang yang sempat mengurangi pasokan beras ke pusat kota dari kawasan sentra beras di Deli justru memunculkan pembuatan area persawahan baru di pinggiran kota untuk tanaman padi guna memenuhi stok serta kebutuhan beras penduduk kota.³⁶

³⁶ Sher Banu A.L. Khan, *Rule behind the Silk Curtain...*, 20-26.

Kembali kepada pembahasan soal perdagangan Aceh. Sebagaimana disebutkan di muka sistem perdagangannya mencerminkan sifat perdagangan lokal, regional, dan internasional. Kesaksian mengenai hal ini terekam dalam catatan asing terutama Eropa. Mengutip kesaksian Martin dan Dampier, Reid menggambarkan suasana pasar dan pelabuhan selalu ramai dan dipadati oleh para pedagang yang mentransaksikan aneka barang baik yang produk lokal maupun produk asing. Para pedagang Cina terlihat menonjol menjual barang-barangnya di pasar pusat kota. Demikian pula dengan pedagang Gujarat, Malabar, Koromandel, Pegu, Srilanka, Tenasserim, dan Campa memadati pasar kota maupun pasar pinggiran. Berbagai infrastruktur yang berhubungan dengan aktifitas tersebut juga tersedia dengan baik seperti tempat penukaran uang, kios-kios, gudang penyimpanan, kapal pengangkut, alat transportasi darat yang ditarik kerbau maupun kuda, buruh angkut, administratur pasar, kantor cukai, tempat penginapan, tempat hiburan, dan fasilitas pelengkap lainnya. Jalur perdagangannya mencakup perdagangan via darat dan perdagangan via laut.³⁷

Teks MT pada *Baḥth Maṭlab Ijārah* mendeskripsikan suasana penyewaan kendaraan untuk mengangkut beban berupa barang, manusia, dan peralatan kerja yang kemungkinan berlangsung di suatu pusat ekonomi tertentu apakah pasar atau pelabuhan.

*“Soal jika bertanya seorang apa hukum jika seorang menyewa binatang akan kendaraan adakah disyaratkan dalamnya mengetahui akan orang yang mengendarayi dia dan tempat kedudukan yang mengendarayi. Jawab maka apabila seorang menyewa binatang akan kendaraan niscaya disyaratkan mengetahui orang yang mengendarayi dan mengetahui tempat kedudukan atasnya daripada pelana atau ringkanya itupun jika tiada tertentu adat pada kedudukan itu dan lagipula ia milik bagi yang mengendarayi dia dan disyaratkan pada menyewakan binatang akan menanggung segala ma’ālik pelayaran periuk, kendi, supra (?) dan barang pecah belah.”*³⁸

Sektor ekonomi selanjutnya adalah sektor jasa dalam arti perdagangan tidak dalam bentuk menjual barang tetapi menjual pelayanan tertentu. Ini seperti sektor profesi atau pekerja pada bidang

³⁷Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 120-123; Lihat Uka Tjandrasasmita, *Kota-Kota Muslim di Indonesia...*, 141-153.

³⁸Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, h. 234. Lihat juga sumber yang sama, 236-237.

tertentu di masyarakat. Dalam hal ini ada dua macam yakni profesi terdidik (*skilled employee*) yang menjual jasa berupa keahlian yang dimilikinya kepada orang lain dan ada profesi tidak terdidik (*unskilled employee*) yang menjual tenaga tanpa keahlian kepada orang lain.

Terkait profesi terdidik teks MT menyebutkan antara lain para anak buah kapal (ABK) yang melayani pelayaran terutama pelayaran barang perdagangan. Bidang ini dipastikan membutuhkan tenaga trampil yang memahami setidaknya soal navigasi dan teknik perkapalan. Pada *Baḥth Maṭlab al-Ḥajr* MT menyebutkan adanya pelayaran haji yang sudah tentu membutuhkan keahlian tinggi untuk menuju tempat yang demikian jauh jaraknya dari Nusantara. Di luar itu tentu saja pelayaran niaga sebagai aktifitas utama perekonomian yang menopang mayoritas wilayah Nusantara. Bidang ini dipastikan membutuhkan tenaga-tenaga trampil yang menguasai seluk-beluk barang, tulis-menulis (dalam teks MT disebut *menyurat*), membaca, teknik negosiasi, dan kemampuan tambahan lainnya. Jauh sebelum kurun niaga, pedagang Nusantara melewati jalur samudra telah menjalin kontak dagang dengan kawasan India, Timur Tengah, Cina, hingga Eropa.³⁹ Bahkan kemunculan kerajaan-kerajaan besar pra-Islam semisal Sriwijaya dengan kemajuan niaganya, menurut Wolters, tidak terlepas dari latarbelakang ekonomi yang terbangun berabad-abad sebelumnya.⁴⁰ Testimoni teks MT menyangkut pelayaran yang membutuhkan tenaga trampil bidang perkapalan menegaskan:

“...bermula jika ia berlayar karena hendak naik haji yang wajib atasnya niscaya berlayar ia dengan walinya atau ganti walinya dan adalah segala biayanya pada ketika pelayaran itu pada tangan walinya jua dan jika berlayar ia karena hendak naik haji yang tatawwu padahal adalah biayanya pada pelayaran itu lebih daripada biayanya dalam negeri niscaya harus baginya walinya menegahkan dia daripada memulai pekerjaan itu atau menegahkan dia daripada menyempurnakan dia jika ia sudah dalam pelayaran melainkan jika ada baginya usaha pada perjalanannya itu sekira-kira lebih dari biayanya yang dalam negeri maka tatkala itu tiadalah harus baginya menegahkan dia daripada demikian itu wallahu a’lam.”⁴¹

³⁹George Coedes, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha* (Jakarta: KPG, 2010), 19.

⁴⁰O.W. Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), 2.

⁴¹Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,149-50.

Bidang profesi yang juga disebut MT adalah pengasuhan anak. Pada *Baḥth Maṭlab al-Ijārah* disebutkan bidang keahlian mengenai pengasuhan anak yang mencakup: mengasuh dengan barang yang baik, mentiyas (?), membasuh tubuh dan kainnya, meminyaki, mencelak, mengantarkan dalam ayunan, dan menggerakkan dia dalamnya supaya tidur. Dikatakan profesi yang membutuhkan keahlian karena upah yang diberikan harus disesuaikan dengan tugas tertentu yang dikerjakan. Apabila klausulnya hanya untuk menyusui maka tidak termasuk pekerjaan mengasuh dan jika klausulnya hanya untuk memelihara maka tidak termasuk di dalamnya pekerjaan menyusui. Pekerjaan ini biasanya dilakukan oleh para budak perempuan di rumah tangga elit kerajaan atau orang-orang kaya. MT mendeskripsikan:

“Soal jika bertanya seseorang adakah sah mengupah seorang perempuan akan memeliharakan kanak-kanak serta menyusui dia atau tiada. Jawab bahwa sah mengupah dia karena yang tersebut itu tetapi tiada sah mengikat salah satu daripada keduanya kepada yang lain apabila dimunfaridkan dengan tiap-tiap salah suwatu daripada keaduanya pada akadnya ya’ni apabila diupahnya akan dia karena akan memeliharaakan kanak-kanak niscaya tiada masuk kepadanya menyusui dia dan apabila diupahnya akan dia karena menyusui dia niscaya tiada masuk kepadanya memeliharakan dia..bermula dengan memeliharakan kanak-kanak itu mengasuh dia dengana barang yang berbaik dia seperti mentiyas, membasuh tubuhnya dan kainnya, meminyaki dia, mencelak dia, dan mengantarkan dia dalam buian, dan menggerakkan dia dalamnya supaya ia tidur maka inilah setengah daripada segala yang diwajibkan atas orang yang memeliharakan kanak-kanak dan menyusui dia Wallahu A’lam.”⁴²

Masih pada bahasan yang sama MT juga mengungkapkan pekerjaan yang berhubungan dengan keahlian seperti tentara bayaran. *“...dan tiada sah pula mengupah Islam jikalau ada ia sahaya sekalipun akan perang sabil.”⁴³* Reid menegaskan bahwa para penguasa Nusantara sebenarnya mengharapkan partisipasi semua orang dalam peperangan termasuk kapal asing yang berlabuh sementara di pelabuhan. Namun kenyataannya tidak selalu demikian. Kapal-kapal asing semisal dari Gujarat, Cina, dan Melayu kerap kali meminta bayaran tinggi untuk

⁴² Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 236.

⁴³ Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 233.

memberikan bantuan dalam peperangan seperti menyerbu pelabuhan tertentu. Karena itu para penguasa, penulis kira termasuk Aceh, lebih memilih membayar kaum petualang dan pelarian dari tentara professional Eropa (dan Jepang) menjadi tentara bayaran penuh yang lebih memiliki semangat bertempur dibandingkan tentara bayaran lokal.⁴⁴

Kemudian profesi penyewaan properti semisal rumah dan alat transportasi barang atau manusia serta profesi pengajar agama (al-Qur'an).

“Bermula manfaat yang disewa itu terkadang ditakdirkan ia dengan masa seperti menduduki rumah dan mengajar Qur'an dengan setahun lamanya dan terkadang ditakdirkan ia dengan amal seperti mengendarayi binatang hingga Mekkah umpunya dan mengajar Qur'an yang tentu surat-suaratnya...”⁴⁵”...dan apabila dipersewakan oleh seseorang binatangnya kepada seseorang akan kendaraan niscaya wajiblah atas yang menyewakan menghasilkan lapik pelana serta pelananya pada binatang yang berpelana dan mengikat pinggangnya dan tali kelikirnya dan wajib atas yang menyewa dia menghasilkan majlis (tempat menunggang yang dinamai akan dia rangka pada negeri kita ini) serta dengan atapnya dan menghasilkan hamparan yang dihamparkan tempat kedudukannya dari atas rangka itu serta segala tali pengikatnya.”...Soal jika bertanya seseorang apa yang diwajibkan atas seseorang yang menyewakan binatangnya dengan ijarah al-dzimmah pada menanggung seseorang serta mata bendanya daripada suatu tempat kepada suatu tempat. Jawab bahwa adalah yang diwajibkan atasnya zuruf yang diberatkan atas binatang itu seperti karang umpamanya dan menglonggarkan binatang itu dan yang mengendarayi dia pada naiknya dan turunnya dan wajib pula atasnya memuatkan segala yang ditanggungkan atasnya dan menurunkan dia dan mengikat tempat yang ditanggungkan itu dan mengurai dia karena bahwa adalah sekalian itu kehendak ‘urf.”⁴⁶

⁴⁴ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*,146.

⁴⁵ Al-Singkili, *Mir'āt al Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 234.

⁴⁶ Al-Singkili, *Mir'āt al Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 236. Masyarakat Muslim dengan tingkat ekonomi mapan saat itu biasa mendatangkan guru agama untuk mendidik anak-anaknya di rumah dengan imbalan bayaran tertentu. Semacam les privat pada masa sekarang. Mereka juga terkadang mendatangkan guru agama dan menjamin segala keperluan hidupnya untuk mengajarkan agama di tempat ibadah (masjid atau

MT juga menyebutkan profesi tukang cukur dan penjahit masih dalam *Baḥṡ Maḥlab al-Ijārah*.

“Soal jika bertanya seseorang apa hukum jika seseorang menyuruh seseorang mengerjakan sesuatu seperti menyukur atau menjahit kain dengan tiada ia mensyaratkan upah dalamnya adakah lazim atas yang menyuruh itu upah atau tiada. Jawab bahwa hasil kata Shaikh Ibnu Hajar r.a. dalam Fath al-Jawad tiada lazim upah atas yang menyuruh bagi barangsiapa mengerjakan yang demikian itu dengan tiada syarat. Maka rupa masalah ini seperti seorang memberikan kain kepada seorang penjahit supaya dijahitnya baginya...”. “ Soal jika bertanya seseorang apa hukum jika seseorang memberikan kain pada orang penjahit supaya ia menjahit dia baginya maka dijahit oleh penjahit ia akan baju belah dada serta katanya bagi yang empunya kain telah kau suruhkan akan aku menjahit kain akan baju belah dada maka katanya empunya kain hanya kusuruhkan engkau menjahit dia akan baju jua siapa dibenarkan daripada keduanya. Jawab bahwa kata Imam Nawawi r.a. pada qaul yang azhar bahwa dibenarkan akan yang empunya kain dengan sumpahnya dan tiada upah atasnya kemudian daripada ia bersumpah..”⁴⁷

Menurut Reid rambut termasuk bagian tubuh yang banyak mendapatkan perhatian dari penampilan masyarakat Nusantara. Perawatan terbaik diberikan untuk memastikannya tetap terawatt dengan baik, hitam, lebat, dan harum. Semula tidak ada perbedaan antara gaya rambut laki-laki dan perempuan; sama-sama panjang dan lebat. Pemoongan rambut dianggap sebagai pengorbanan dan dilakukan misalnya untuk menghormati kematian seorang raja atau merayakan kemenangan dalam perang. Peralihan penting terjadi pada abad ke-16 dan 17 dari rambut panjang ke rambut pendek pada kaum laki-laki akibat pengaruh Islam. Pemoongan rambut dianggap sebagai bentuk kepatuhan terhadap Islam. Masyarakat Nusantara Muslin selalu memendekkan rambutnya kemudian ditutup dengan kopiah sebagai gaya nasionalnya dan ini seolah merupakan bagian inheren dari pemelukan terhadap Islam.

Adapun profesi penjahit terkait dengan perubahan model

majlis) yang sekaligus berfungsi sebagai madrasah bagi masyarakat yang tidak mampu membayar guru agama privat. Lihat: Hendrik E. Niemeijer, *Batavia Masyarakat Kolonial Abad XVII* (Jakarta: MasupJakarta, 2012), 215-216.

⁴⁷ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 240.

berpakaian masyarakat Nusantara yang antara lain akibat pengaruh Islam dan banyaknya impor pakaian dari India dan Cina. Semula corak pakaian masyarakat Nusantara baik laki-laki maupun perempuan ialah selebar pakaian yang tidak dijahit yang dililitkan sekali atau lebih pada bagian tubuh. Ketika pengaruh Islam menguat maka mereka mengangkat lilitan tersebut lebih tinggi terutama pada perempuan untuk menutupi dada. Baju atau kebaya melengkapi sarung dasar kaum perempuan sebagaimana baju dan ikat kepala bagi kaum laki-laki.⁴⁸

Terdapat pula profesi *pencelak kain* yang penulis maknai sebagai proses pemberian warna terhadap kain polos atau juga pakaian dengan warna-warna yang telah ditentukan sebagaimana pembatik pada saat ini. Pakaian Aceh hingga kini mirip dengan pakaian Bugis dalam soal memiliki warna-warna kuat. Pemberian warna-warna itu dilakukan dengan menggunakan pewarna alami dari tumbuhan atau dengan menyulamkan benang emas maupun perak ke dalam kain. Pemakaian warna-warna dan desainnya menuntut keahlian tinggi sehingga patut disebut profesi. Pada uraian mengenai komoditas ekonomi akan dibahas masalah produk pakaian (kain) sebagai salah satu barang yang melimpah dari produk impor asal India dan Cina maupun produk lokal karena kegemaran masyarakat Nusantara terhadap pakaian sebagai simbol status sosial tertentu.

*“Soal jika bertanya seseorang apa hukum apabila seseorang mengupah mencelak kain umpamanya kemudian maka lenyap kain itu pada yang diupah adakah gugur upahnya sebab lenyap atau tiada. Jawab bahwa tersebut dalam Fath al-Jawad apabila lenyap niscaya gugurlah upahnya...”*⁴⁹

Paralel dengan ungkapan di atas adalah apa yang dikemukakan Reid:

*“Penununan benang emas dan perak ke dalam kain sutera berhias menjadi suatu kesenian yang berkembang pesat. Ibukota-ibukota Islam yang letaknya dekat sumber-sumber emas, terutama Aceh, Siak, dan Kota Gadang di Sumatra, terkenal dengan sarung, selendang, serta kerudungnya yang indah-indah. Utusan-utusan yang dikirim ke istana Aceh dihadahi dengan pakaian-pakaian yang banyak berjalin dengan emas, hasil kerajinan yang sangat piawai.”*⁵⁰

⁴⁸ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 92-98.

⁴⁹ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 238.

⁵⁰ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 113.

Beberapa profesi lain yang disebutkan MT adalah pengganti pelaksanaan ibadah haji (badal haji), pekerja tambang, penyamak kulit hewan, pemburu hewan, penempa besi dan tembaga, penjaga masjid, dan penjaga makam. Lima profesi pertama adalah profesi yang menuntut keahlian khusus. Badal haji mesti memahami berbagai ketentuan ibadah haji; pekerja tambang harus memiliki kemahiran menentukan tempat, menambang, dan melebur bahan tambang. Teknologi yang umum pada masyarakat Nusantara terkait hal ini, menurut Reid, adalah dengan pertama-tama menyempotkan air untuk mengambil deposit bahan tambang, kemudian menghancurkan bahan tambang dengan memanaskannya menggunakan tumpukan kayu, lalu memasukkannya ke wadah tanah liat untuk selanjutnya diolah berdasarkan bentuk peralatan yang dibutuhkan oleh para penempa besi atau tembaga lainnya.⁵¹ Demikian pula dengan profesi pemburu hewan dan penyamak kulit hewan niscaya berkeahlian tinggi agar dapat menjalankan profesinya dengan baik dan mendapatkan bayaran tinggi. Selanjutnya dua profesi terakhir tidak terlalu membutuhkan keahlian, tetapi mereka tetap menjual jasa tertentu untuk mendapatkan upah.

Jika mengingat sifat internasional perdagangan Aceh maka profesi yang berkaitan dengan hal tersebut cukup besar. Misalnya profesi petugas cukai, petugas pencatat arus barang, penimbang barang, pencatat administrasi pelabuhan, dan administratur pelabuhan. Studi Ito mencatat istilah berbagai profesi di kawasan pelabuhan Banda Aceh antara lain: *Panglima Bandar, Penghulu Kawal, Penghulu Kerkun, Penghulu Dacing, Tandil Dacing, Penghulu Kunci, Tandil Kunci, Tandil Kuala, Keujreun Kuala, Penghulu Pepintan, Penghulu Cap, Orang Sagi Kawal, dan Orang Sagi Bandar* yang keseluruhannya merupakan profesi di kawasan pelabuhan.⁵² Para petugas tersebut tidak terbatas dari masyarakat Nusantara, tetapi juga dari masyarakat lainnya yang memiliki keahlian. Kesultanan Aceh dan Banten, misalnya, biasa mengangkat syahbandar dan laksamana dari kalangan asing untuk menjamin profesionalitas dan melayani para pebisnis dengan baik. Kehandalan mereka juga menjamin ketertiban administrasi keuangan yang berasal dari pajak dan cukai barang sebagai sumber pemasukan utama istana.⁵³ Pada kawasan pelabuhan juga terdapat profesi pengawal keamanan untuk menjaga

⁵¹ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 133.

⁵² Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh...*, 286-290.

⁵³ J. Katirithamby-Wells, "Restrains on Merchant Capitalism in Southeast Asia before c. 1800" dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief* (Cornell: Cornell University Press, 1993), 133.

barang maupun keamanan pemilikinya dari berbagai gangguan. Penukar mata uang melayani kebutuhan alat tukar yang dipakai dalam transaksi perdagangan; penerjemah pedagang asing menjembatani hubungan bisnis pedagang asing dengan pedagang lokal; dan pekerja hiburan menyuguhkan aneka hiburan kepada masyarakat pada pesta dan peristiwa tertentu atau pertunjukan yang diprakarsai oleh bangsawan atau pedagang kaya. Momen musim panen, penobatan sultan, pernikahan, khitanan bangsawan, dan hari raya keagamaan merupakan waktu yang dipilih untuk penampilan berbagai hiburan serta atraksi kesenian Keseluruhan deskripsi di atas membuktikan bahwa sektor jasa menopang perekonomian Aceh.

Sektor ekonomi yang juga menopang perekonomian Aceh adalah bidang pertambangan. Komoditas tambang utama adalah emas sebab kawasan Nusantara relatif kaya akan emas daripada perak. Jaringan ekspor emas dari Sumatra dan Malaya untuk membeli pakaian dari India. Emas Filipina ke Meksiko sebagai upeti untuk para penakluk Spanyol. Selanjutnya emas dari Vietnam Selatan untuk membayar sulfur dan barang-barang impor lainnya. Pusat tambang emas Aceh terletak di kawasan Sumatra Barat yang hasilnya dikirim via Pariaman dan Tiku menuju Aceh.⁵⁴

Penguasaan pertambangan emas Sumatra Barat berlangsung sejak era Iskandar Muda dan baru lepas, meski tidak penuh, dari kontrol Aceh pada sekitar tahun 1660-an. Namun setelah itu bermunculan pusat tambang emas baru di ujung yang lebih utara dari gugusan Bukit Barisan dalam kawasan Aceh. Bidang pertambangan emas ini sangat melelahkan, berbahaya, dan banyak dilanda penyakit. Tetapi keuntungan bagi para pemodalnya di ibu kota sangat luar biasa dan memberikan Aceh sebagai kota yang paling kaya pada penghujung abad ke-17.⁵⁵

Pada pembahasan MT pertambangan dan bahan tambang dibagi menjadi dua bentuk yakni: pertambangan zahir dan pertambangan batin. Dalam *Baḥṡ Maṭlab Iḥyā al-Mawāt* dijelaskan bahwa bentuk pertama adalah pertambangan dan bahan tambang yang dieksploitasi tanpa pekerjaan yang melelahkan semisal tanah ‘*cematak*’ dan batu untuk bahan perak (saat ini mungkin seperti galian tipe c- -pen). Bentuk kedua adalah pertambangan dan bahan tambang yang dieksploitasi melalui pekerjaan yang melelahkan seperti emas, perak, dan besi. Aneka bahan tambang ini ada yang dijual secara langsung dalam bentuk bahan mentah

⁵⁴ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 110.

⁵⁵ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 110.

atau diolah (dalam bahasa MT *ditempa; ditugi?*)⁵⁶ terlebih dahulu sebelum dijual.

“Soal jika bertanya seseorang apabila seseorang menghidupkan tanah maka ada dalamnya ma’din adakah dimilikkan ma’din itu padahal mengikat kepada tanah itu atau tiada. Jawab bahwa hasil kata Ibnu Hajar r.a. dalam *Fath al-Jawa* ada dimilikkan tanah itu serta ma’din yang majhul yakni yang tiada diketahui ada ma’din dalamnya ada ia ma’din yang zahir atau ma’din yang batin...Adapun ma’din yang zahir itu maka yaitu barang yang keluar ia dengan tiada dalamnya pekerjaan yang lelah...Adapun ma’din yang batin itu maka yaitu barang yang keluar ia dengan pekerjaan yang lelah dalamnya.”⁵⁷

Sektor peternakan juga tidak dapat diabaikan. MT banyak sekali menyebutkan aneka hewan mulai dari kerbau, lembu, kambing, unggas, kuda, kijang, ikan, gajah, dan sebagainya. Beberapa hewan tersebut dimanfaatkan sebagai sarana transportasi manusia maupun barang, kendaraan perang, hiburan, dan konsumsi. Meskipun konsumsi daging masyarakat Nusantara relatif rendah, namun peternakan hewan untuk diperdagangkan telah berkembang dimana hewan-hewan itu dipasarkan ke kota-kota bahkan diperdagangkan antarkawasan melalui kapal yang mengangkut aneka ternak di pelabuhan.

Pada konteks Aceh, mengutip kesaksian Dampier, Reid menyatakan bahwa masyarakat pedesaan hidup mengandalkan ternak atau unggas. Hampir tiap minggu mereka mengirim ternak ke pusat kota untuk dijual. Sedangkan padang rumput di kawasan perbukitan dipadati oleh kerbau.⁵⁸ Karena itu, hewan yang diperdagangkan ada yang berasal dari pemeliharaan (*tame animal*) dan terdapat pula yang berupa hewan liar (*wild animal*). Pembahasan *Baḥth Maḥlab Bai’ Salām* menguraikan pembagian jenis hewan kepada hewan ternak dan hewan liar dalam hubungannya dengan keharusan menentukan spesifikasi barang yang dipesan. Pada uraian itu disebutkan bahwa pembeli yang menggunakan skema *bai’ salām* harus memastikan apakah hewan pesannya itu berupa hewan yang ‘berbuas’ (liar) atau hewan yang ‘diumpun’ (peternakan).⁵⁹

Salah satu hewan yang menjadi komoditas mahal sekaligus lambang kebesaran Aceh adalah gajah. Iskandar Muda dan Iskandar

⁵⁶Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 95

⁵⁷ Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 243.

⁵⁸Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 40.

⁵⁹ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 59, 81, 96.

Tsani adalah dua penguasa Aceh yang gemar berburu dan memelihara hewan ini. Gajah dimanfaatkan untuk kepentingan transportasi, hiburan, perang, dan konsumsi. Tenaganya yang besar berguna sekali untuk mengangkut barang maupun manusia seperti halnya kuda, lembu, dan kerbau. Pada peristiwa-peristiwa penting kerajaan seperti pernikahan, sunatan, atau upacara kematian gajah ditampilkan pada upacara kebesaran. Hewam ini juga kendaraan tempur yang handal untuk menghancurkan kekuatan lawan. Adapun tipe gajah yang dijual di kawasan Aceh adalah ‘*gajah Pomeurah*’ yang lebih jinak karena sudah dilatih dan ‘*gajah Keng*’ yang masih liar karena baru diburu dari alam terbuka.⁶⁰ Pada tahun 1640-1650-an terjadi peningkatan perdagangan gajah di Aceh. Belanda sangat berkeinginan untuk terlibat dalam perdagangan hewan ini. Tetapi Safiat al-Din bersikukuh melarang keterlibatan Belanda bahkan konon tidak menjual seekor pun kepada mereka.⁶¹ Seberapa besar kontribusi bidang peternakan terhadap perekonomian Aceh tidak terdapat data yang pasti. Tetapi fakta perniagaan aneka hewan dan produk turunannya semacam daging dan susu pada beberapa bagian MT banyak disebutkan.⁶²

Aneka Komoditas Ekonomi

Penulis memilih untuk tidak membagi komoditas yang diperdagangkan atau dipertukarkan kepada kategori-kategori tertentu semisal komoditas mewah (*luxury commodities*) dan komoditas biasa (*bulk commodities*); komoditas ekspor (lokal) dan komoditas impor (asing); komoditas utama maupun komoditas penunjang. Penulis sebatas menjelaskan barang-barang yang disebutkan MT pada beberapa tempat baik sebagai objek dagang, objek piutang, objek jaminan, objek modal, objek sewa, objek pemberian, dan objek lainnya. Mekanisme perdagangan maupun pertukaran yang ada niscaya melibatkan komoditas tertentu apakah sebagai objek transaksi maupun sebagai alat pertukaran.

Barang yang paling banyak disebutkan dalam seluruh pembahasan MT terkait pemikiran hukum yang berdimensi ekonomi adalah budak. Mayoritas *Baḥth Maṭlab* dari *al-Bai*’ hingga *Qism al-Zakāt* mengambil ilustrasi atau contoh berupa budak, termasuk bahasan

⁶⁰ Anthony Reid, *An Indonesian Frontier...*, 114-115. Tentang jumlah ekspor gajah pada periode Safiat al Din lihat tabel dalam studi Ito, *The World of the Adat Aceh...*, 416.

⁶¹ Sher Banu A.L. Khan, *Rule behind the Silk Curtain...*, 20.

⁶² Lihat: Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 15, 18, 22, 26, 27, dan halaman lainnya.

yang tersendiri mengenai budak pada *Baḥṡh Maṡlab Mu'āmalah al-Raqīq*. Menurut Reid mayoritas aturan-aturan hukum di kawasan Nusantara memang memberikan perhatian besar terhadap persoalan budak. Mengutip Matheson dan Hooker ia menyebutkan ketentuan hukum Nusantara menyediakan seperempat undang-undangnya untuk mengatur masalah perbudakaan.⁶³

Apakah pembahasan intensif soal budak berhubungan dengan fenomena perbudakaan masa itu maka jawabannya adalah afirmatif. Budak merupakan salah satu komoditas dagang yang cukup tua. François Valentijn, seperti dikutip Vink, menyebut perdagangan budak sebagai “*the world’s oldest trade*” (*den oudsten handel in dewereld*). Vink juga menegaskan bahwa perdagangan budak di kawasan Samudra Hindia pada abad ke-17 dan 18 terbilang pesat. Belanda adalah agen utama perdagangan budak di kawasan tersebut termasuk di Nusantara disamping Inggris dan Portugis. Dalam catatan Vink Belanda banyak mengirimkan budak yang diambil dari daerah Arakan, Bengali, dan Koromandel ke kawasan Cape Town Afrika Selatan dan kota-kota pelabuhan di Nusantara. Sedangkan para budak Nusantara diambil dari Bali sebagai eksportir utama budak waktu itu dan dari Makassar yang menjadi persinggahan budak yang diambil dari Kalimantan, Buton, Maluku, dan Papua.⁶⁴

Fenomena perbudakan di Nusantara disebabkan oleh beberapa faktor. Reid dan Vink sama-sama mengidentifikasi lima sebab perbudakan di Nusantara yakni: (1) mewarisi status budak orangtua; (2) dijual menjadi budak oleh orangtua, suami, atau diri sendiri; (3) tertawan dalam perang; (4) hukuman pengadilan atau ketidakmampuan membayar denda; (5) gagal membayar hutang. Pada kota-kota pelabuhan seperti Aceh mayoritas budak berasal dari perdagangan dan penaklukan. Aceh menggiring ribuan tawanan ke ibukota sebagai akibat penaklukan yang dilakukan oleh Iskandar Muda di Malaya. Sebab lain perbudakan adalah kegagalan membayar piutang pada kegaitan dagang, membayar mas kawin, membayar ritual keagamaan, kegagalan panen, atau malapetaka lainnya sehingga seseorang menyerahkan dirinya kepada kreditur untuk bekerja padanya tanpa bayaran meski tidak mengurangi jumlah utangnya. Apabila debitur itu meninggal maka keturunan atau anggota

⁶³Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 154. Lihat juga: Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, 256-257.

⁶⁴Volume budak yang diekspor oleh Belanda dari daerah-daerah di India pernah mencapai angka 150.000 budak. Lihat: Markus Vink, *The World’s Oldest Trade...*, 141-151.

keluarganya melanjutkan pelayanan kepada kreditur tersebut. Jika anaknya terlalu kecil untuk bekerja maka biaya pemeliharaan anak itu ditambahkan pada hutang. Budak yang demikian dalam tradisi adat Sumatra disebut ‘*pengiring*’. Pengiring dapat mengganti majikannya apabila ada orang yang bersedia melunasi hutangnya kepada kreditur.⁶⁵ Perbudakan juga terjadi ketika seseorang secara sukarela menyerahkan diri kepada orang lain untuk mendapatkan perlindungan dan topangan hidup akibat kemiskinan yang melilitnya. Namun perbudakan akibat motif ekonomi ini sangat jarang terjadi di Sumatra karena dipandang tindakan yang bodoh.⁶⁶ Hal ini berbeda dengan keadaan di Batavia dimana seseorang seringkali menggadaikan dirinya dengan imbalan mendapatkan pekerjaan tertentu atau bayaran uang. Tidak jarang budak yang telah mendapatkan akta notaris kebebasan menggadaikan kembali nota itu untuk mendapatkan sejumlah bayaran. Akibatnya separoh dari penduduk Batavia pada abad ke-17 terdiri dari para budak baik perempuan maupun laki-laki.⁶⁷

Penguatan pengaruh Islam di Nusantara mengubah persepsi dan perlakuan masyarakat terhadap budak. Semula masyarakat tidak memedulikan identitas keagamaan budak. Berdasarkan ketentuan Islam maka penjualan atau perbudakan sesama Muslim menjadi larangan. Walaupun tetap terjadi maka budak Muslim tersebut harus diberikan kepada Muslim pula. Kota pelabuhan Muslim berusaha mencari pasokan budak dari daerah non-Muslim. Aceh, misalnya, mendatangkan budak dari Nias, Batak, India Selatan, dan Arakan. Banten dan Makassar mendatangkan budak dari Maluku, Nusa Tenggara, Kalimantan, dan Papua. Patani mendatangkan budak dari Kamboja.

MT mencontohkan perubahan persepsi dan perlakuan terhadap budak Muslim atau murtad.

”...*dan lagi pula disyaratkan pada menjual mushaf yakni al-Qur’an jikalau suwatu ayat sekalipun atau kitab atau sahaya yang Islam atau yang murtad itu hendak ada yang meli itu Islam maka*

⁶⁵William Marsden, *Sejarah Sumatra* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), 232. Sebutan ‘*pengiring*’ ini identik dengan istilah ‘*debt slavery*’ dan sebutan ‘*penghambaan*’ identik dengan konsep ‘*pawning*’ dan ‘*bondage*’. Adapun konsep ‘budak murni’ identik dengan konsep klasik perbudakan ‘*slave*’.

⁶⁶Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 150. Lihat pula: Markus Vink, *The World’s Oldest Trade...*, 151 dan S. Arasaratnam, “*Slave Trade in Indian Ocean in the 17th Century*” dalam: K.S. Mathew, *Mariners, Merchants, and Ocean Studies in Maritime History* (New Delhi: Manmohan, 1995), 197.

⁶⁷Hendrik E. Niemeijer, *Batavia Masyarakat Kolonial Abad XVII* (Jakarta: MasupJakarta, 2012), 44

sebab itulah tiada sah menjual mushaf dan kitab pada kafir karena takut dihinakan akan dia tatkala sudah di tangannya. Dan demikian lagi tiada sah menjual sahaya yang Islam atau yang murtad pada kafir karena firman Allah: “dan Allah sekali-kali tidak akan memberikan jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang yang beriman” (QS:4:141- -pen). Soal jika bertanya seseorang apa sebab tiada sah menjual sahaya yang murtad kepada kafir karena murtad itu hukum kafir jua tetapi terlebih jahat dikata ia daripada kafir pun. Jawab karena murtad itu tinggal lagi padanya sangkutan Islam mudah-mudahan mau ia kembali kepada Islamnya Wallahu A’lam.”⁶⁸

Menurut Reid kehadiran Islam menyebabkan pengambilan gagasan Islam mengenai perbudakan. Misalnya ketentuan yang mengatur agar mereka tidak melarikan diri, mengatur ganti-rugi jika mereka dilukai atau dibunuh, diperkosa, diculik, termasuk ketentuan tentang hak kepemilikan mereka dan keturunannya.⁶⁹ Akibatnya sistem perbudakan di Nusantara lebih menganut model terbuka dimana batasan antara perbudakaan dan jenis penghambaan lain begitu cair dan kabur sehingga hubungan antara budak dengan pemiliknya tidak terlalu kaku. Budak dapat berhubungan dengan majikan maupun orang lain secara bebas, dapat menebus dirinya jika berkemampuan atau ada pihak yang membebaskannya, dapat bekerja dan melakukan mobilitas sosial lainnya, bahkan dapat menjadi anggota keluarga pemiliknya. Budak yang dimiliki para bangsawan atau orang asing bahkan tidak jarang memiliki budak tersendiri sehingga menjadi orang kaya dan terpendang karena mereka diperlakukan dengan baik bahkan diperbolehkan untuk bekerja untuk memenuhi kehidupan mereka. Dalam istilah fikih biasanya disebut ‘*mukātab*’, budak yang diberikan kebebasan untuk berkerja. Hal ini berbeda dengan kawasan Asia Selatan dan Asia Timur yang menganut sistem perbudakan tertutup yang memperlakukan budak sedemikian ketat dan memposisikannya sebagai kelas sosial kedua.⁷⁰ Mereka kerap mendapatkan perlakuan kasar dari pemilik atau majikannya sehingga

⁶⁸ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 13-14.

⁶⁹ Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, 257-260.

⁷⁰ Mengutip Warren, Reid menjelaskan bahwa para budak Nusantara menjalani aneka profesi antara lain sebagai petani, pemanen tanaman dagang, nelayan, pelaut, pekerja tambang, pekerja bangunan, buruh pelabuhan, pengrajin, pedagang cceran, pembantu rumah tangga, juru tulis, serdadu, dan sebagainya. Lihat: Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, 269.

melarikan diri atau bahkan membunuh pemiliknya agar mendapatkan kebebasan.

Komoditas penting berikutnya adalah lada dan buah pala. MT memang hanya sekali menyebutkan buah pala itupun pada bagian *gloss* (catatan singkat mengenai buah ‘*jauzi*’-dalam teks MT).⁷¹ Namun sumber-sumber sejarah menyebutkan bahwa dua komoditas tersebut merupakan hasil utama Aceh sekaligus sangat mendukung perekonomiannya. Ketika kebutuhan terhadap dua komoditas ini meningkat tajam pada abad ke-17 Aceh memperluas area penanamannya. Kedua tanaman itu dibudidayakan menjadi tanaman komersial bernilai tinggi. Kegiatan ini menyedot banyak tenaga kerja sehingga Aceh mengimpor tenaga kerja (budak) dari Arakan, Bengali, dan Koromandel untuk dipekerjakan di perkebunan lada dan pala.⁷² Penulis tidak dapat memastikan apakah sebutan ‘biji-bijian’ yang disinggung MT termasuk dua komoditas tersebut. Namun komoditas rempah-rempah seperti halnya lada telah menjadi tanaman komersial di Aceh dan berbagai tempat lainnya di Nusantara. Sejak periode Iskandari Muda hingga Safiat al Din terjadi eskalasi penanaman lada hingga pedalaman guna memenuhi permintaan pasar yang terus meningkat. Seperti apakah pola organisasi perkebunan ‘biji emas’ akan dibahas pada bagian selanjutnya mengenai organisasi ekonomi.

Komoditas emas merupakan salah satu yang ramai diperdagangkan di Nusantara terlebih lagi kota pelabuhan semacam Aceh. Selain sebagai komoditas emas juga dijadikan alat tukar pada kesultanan yang mencetak koin emas atau koin perak. Emas dan perak juga menjadi *benchmark* biaya atau harga suatu barang. Sebagai contoh ketika menyebutkan harga jual suatu barang, misalnya, MT menggunakan istilah ‘*setahil dirham*’, atau ‘*setahil mas*’ atau ‘*semas dirham*’ atau ‘*lima/sepuluh/seratus/seribu tahil dirham* atau *mas*’ yang kesemuanya mengindikasikan biaya atau harga suatu barang berdasarkan hitungan emas atau perak. Dengan kata lain, emas dan perak merupakan mata uang pada transaksi niaga, selain benda-benda lain yang dinilai sebagai substitusi uang seperti hewan, pakaian, budak, dan lainnya.

Dari mana emas dan perak diperoleh? Aceh mendapatkan pasokan

⁷¹Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 21.

⁷²Perkiraan kasar lada yang dihasilkan oleh Nusantara pada periode puncak abad ke-17 sekitar 8.500 ton yang melibatkan kira-kira 40.000 keluarga penanam atau sekitar 200.000 tenaga kerja. Sekitar 6 persen penduduk Sumatra, Semenanjung Malaya, dan Kalimantan mengandalkannya sebagai sumber penghasilan melalui perdagangan internasional. Lihat: Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, h. 44.

emas dari pertambangan di Minangkabau dan Barus yang menjadi wilayah kekuasaan Aceh. Dua daerah ini merupakan daerah paling kaya akan emas di seluruh kawasan itu bahkan sejak zaman Sriwijaya. Emas ditapis dari pasir sungai-sungai di sebelah timur dan ditambang di bukit-bukit Minangkabau. Dikabarkan bahwa pernah terdapat 1200 tambang emas di sana.⁷³ Hasil tambang itu diangkut menuju Aceh melalui pelabuhan Pariaman dan Tiku. Tetapi hasil pertambangan itu masih sangat terbatas. Maka untuk memenuhi kebutuhan akan emas dan perak kawasan Nusantara mengimpornya atau menukar barang dagangannya yang berupa hasil pertanian dan kehutanan dengan dua benda berharga tersebut.

Pada abad ke-17 orang Eropa baik Belanda, Inggris, Portugis, maupun Spanyol membawa uang dalam bentuk emas dan perak dalam jumlah besar ke Timur termasuk Nusantara. Kedua benda itu lalu dipertukarkan dengan berbagai produk Cina dan juga Nusantara khususnya rempah-rempah yang menjadi kebutuhan utama masyarakat Eropa. Emas dan perak juga dijadikan perhiasan oleh masyarakat Nusantara yang sangat menyukai keduanya sebagai lambang kekayaan atau status sosial. Dengan sendirinya hobi ini ikut memacu peningkatan kebutuhan terhadap emas dan perak. Pada uraian mengenai *khiyār 'aib* terdapat pertanyaan: bagaimana jika seseorang membeli emas dengan harga emas pula yang sama timbangannya kemudian setelah emas itu diterima pembeli ternyata mempunyai 'aib? Jawabnya bahwa pembeli tidak dapat menuntut ganti rugi karena telah dikatakan sama timbangannya.⁷⁴

Ibukota kerajaan semacam Banda Aceh penuh dengan pandai emas guna melayani kebutuhan penguasa dan kalangan bangsawan. Tidak jarang penguasa mempunyai banyak pandai emas untuk melayani kebutuhannya. Emas dan perak juga dipakai sebagai benang yang ditunen ke dalam kain sutera berhias. Kesenian ini berkembang pesat di pusat-pusat kesultanan yang letaknya berdekatan dengan sumber tambang emas maupun perak. Banyak produk pakaian yang kemudian bernilai sangat tinggi karena menggunakan benang tenun berlapis emas dan

⁷³ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 110. Marsden menyebut para penambang emas profesional '*orang Gulla*'. Menurutnya berdasarkan tempat asalnya emas dibagi menjadi dua macam: emas supayang dan emas sungai abu. Yang pertama adalah emas batu (*rock gold*) yang dihasilkan dari tambang yang digali di kaki-kaki gunung sedalam kira-kira 1828 m. Yang kedua adalah emas yang ditapis dari pasir di aliran sungai. Lihat: William Marsden, *Sejarah Sumatra*, 153-154.

⁷⁴ Al Sinkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod.Or. 3255, 23, 44.

perak.

Komoditas berikutnya adalah tekstil baik dalam bentuk kain maupun pakaian jadi. Masalah pakaian di Nusantara tidak sekadar persoalan menutup anggota tubuh. Lebih dari itu ia merefleksikan keragaman kebudayaan masyarakat yang melibatkan nilai tradisional, persepsi diri, identitas, kebanggaan, hingga status ekonomi-sosial. Karena itu dalam perkembangannya ia melibatkan faktor internal sebagaimana disebutkan sekaligus faktor eksternal hasil pengaruh kebudayaan luar.

Perkembangan tekstil dan pakaian masyarakat Nusantara pada mulanya relatif sederhana. Paling sebatas jahitan biasa, tambahan aksesoris alakadarnya, sulaman, bordiran, payet, dan aksesoris lainnya. Namun seiring dengan tingkat kesejahteraan yang meningkat akibat kemajuan ekonomi surplus perdagangan internasional terutama pada abad ke-17, maka perkembangan tekstil dan pakaian mengalami beberapa transisi dalam soal bahan, bentuk, jahitan, aksesoris, dan gaya tentunya. Misalnya pada segi bahan yang semula hanya berupa kain kasar atau kain halus, maka ketika bahan sutera dari Cina menyerbu Nusantara dengan segera ia menarik minat masyarakat. Bentuk atau model pakaian impor ini sedemikian indah sehingga diminati masyarakat. Akibatnya produk lokal kurang diminati lagi dan digantikan oleh pakaian dari Cina dan India sekalipun tidak secara total. Untuk bersaing dengan produk impor produsen lokal meniasati dengan memodifikasi bentuk, tampilan, dan aksesoris produk lokal sesuai selera masyarakat sehingga hasilnya dapat bersaing dengan produk luar.

Perubahan gaya berpakaian pada masyarakat Nusantara saat pada periode abad ke-16 dan 17 tidak lepas dari pengaruh transisi sosio-ekonomi dan keagamaan masyarakat. Keterlibatan Nusantara dalam jaringan niaga internasional membuka pintu bagi masuknya elemen-elemen budaya luar dalam hal gaya hidup, keyakinan, makanan, minuman, tulisan, literatur, aturan hukum dan juga pakaian.⁷⁵

⁷⁵ Terkait penyerapan elemen-elemen budaya pengaruh Islam pada kota-kota pesisir Nusantara yang kemudian tersebar secara intensif ke pedalaman melalui jalur tarekat dan pesantren Victor Liberman menyebutnya dengan istilah '*Malayo-Muslim Coastal Commercial Culture*' (budaya Islam pesisir dalam istilah Nurholis Madjid - pen) yang lebih dinamis, terbuka, pro-perubahan, dan berorientasi kemajuan yang berbeda (penulis tidak mengatakan berlawanan) dengan budaya Islam pedalaman. Lihat: Victor Liberman, "*Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asia History, c. 1350-1830*" (Modern Asian Studies, Vol. 27, No. 3, 1993), 544. Dalam proses penyerapan elemen budaya dari manapun masyarakat Nusantara tidak sekadar sebagai penerima pasif. Secara cerdas dan kreatif berbagai 'elemen asing' yang masuk

Pengaruh utama tentu saja dari ajaran Islam yang sangat menekankan doktrin menutup aurat. Jauh sebelum kehadiran Islam masyarakat Nusantara mempersepsikan tubuh sebagai sesuatu yang memiliki potensi magis. Tubuh manusia dipandang sebagai mikrokosmos yang mewakili kekuatan makrokosmos. Karena itu mereka senang membiarkan bagian tubuhnya, dari pusar ke atas, dibiarkan terbuka tanpa pakaian. Model demikian tidak saja dilakukan oleh laki-laki namun juga perempuan. Orang Eropa di Nusantara bahkan menunjukkan ungkapan keheranan terhadap perilaku berbusana masyarakat Nusantara. Mereka terkadang sedikit nakal melihat bagian dada perempuan lokal. Namun seiring dengan penyebaran pengaruh Islam kebiasaan tersebut berangsur berubah. Kaum Muslim menaikkan sedikit balutan pakaiannya untuk menutup bagian tubuh yang dianggap aurat. Sebagian juga meniru model pakaian pedagang Arab atau Persia yang mengenakan jubah.⁷⁶

Selain sebagai pelindung tubuh, masyarakat Nusantara memfungsikan pakaian untuk kegunaan lain. Hall mengidentifikasi sepuluh fungsi pakain yang disimpulkan dari *Hikayat Banjar* yaitu: obat penyakit yang diberikan kepada orang yang menyembuhkan suatu penyakit, benda ritus kematian yang diberikan kepada keluarga dan masyarakat setelah kematian seseorang, lambang kesucian sekaligus status sosial, pembayaran atas pelayanan yang diberikan kepada penguasa atau bangsawan, pembayaran pajak atau upeti dari bawahan kepada atasan, hiasan bangunan istana kerajaan, barang pajangan pada upacara tertentu, cinderamata pada hubungan diplomatik, mitologi lokal tentang tokoh tertentu dengan kelebihan yang dimilikinya, dan penanda perubahan historis semisal konversi agama dan peralihan periode kehidupan.⁷⁷ Dalam MT kain dan pakaian muncul, misalnya, pada pembahasan mengenai ketentuan mengenai barang yang harus diketahui objeknya ketika transaksi jual-beli dan orderan untuk menjahit.

direproduksi sehingga cocok dengan kebutuhan masyarakat berikut kompleksitas kehidupan yang melingkupi mereka. Hal inilah yang kerap mengundang pandangan miring pihak yang tidak memahami bahwa Islam Nusantara sinkretik, koruptif, dan reduktif. Padahal di wilayah manapun Islam masuk dipastikan mengalami proses demikian.

⁷⁶Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 97-98.

⁷⁷Kenneth R. Hall, "The Textile Industry in Southeast Asia, 1400-1800" dalam *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 39, No.2, 1996), 92-94. Lihat juga: Barbara Watson Andaya, "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries" dalam *Jurnal Indonesia*, No. 48, Oktober 1989, 27-46

“...Dan tiada sah seseorang menjual salah sehelai daripada dua helai kain ini dengan harga dua tahel dirham daripada halnya samar maka rupa masalah ini seperti kata yang menjual kjuallah akan dikau salah satu daripada dua helai kainku ini dengan harganya dua tahel dirham umpamanya maka yang demikian itu tiada sah jualannya karena tiada tertentu matabenda yang dijual dan demikian lagi tiada sah seseorang menjual suatu dengan salah sehelai daripada dua helai kain akan harganya padalalnya samar maka rupa masalah ini seperti kata yang menjual kjuallah akan dikau mata benda ini dengan sehelai daripada dua helai kain akan harganya maka yang demikian itu tiada sah jualannya karena illat yang tersebut itu.”⁷⁸

“Soal jika bertanya seseorang apa hukum jika seseorang menyuruh seseorang mengerjakan sesuatu seperti menyukur atau menjahit kain dengan tiada ia mensyaratkan upah dalamnya adakah lazim atas yang menyuruh itu upah atau tiada. Jawab bahwa hasil kata Shaikh Ibnu Hajar r.a. dalam Fath al-Jawad tiada lazim upah atas yang menyuruh bagi barangsiapa mengerjakan yang demikian itu dengan tiada syarat. Maka rupa masalah ini seperti seorang memberikan kain kepada seorang penjahit supaya dijahitnya baginya...”⁷⁹

“Soal jika bertanya seseorang apa hukum jika seseorang memberikan kain pada orang penjahit supaya ia menjahit dia baginya maka dijahit oleh penjahit ia akan baju belah dada serta katanya bagi yang empunya kain telah kau suruhkan akan aku menjahit kain akan baju belah dada maka katanya empunya kain hanya kusuruhkan engkau menjahit dia akan baju jua siapa dibenarkan daripada keduanya. Jawab bahwa kata Imam Nawawi r.a. pada qaul yang azhar bahwa dibenarkan akan yang empunya dengan sumpahnya...”⁸⁰

Mengenai jenis kain, teks MT menginformasikan dua nama yakni kain *pedandang* dan kain *borci*⁸¹ pada bahasan *Baḥth Maṭlab Bai'*

⁷⁸ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 18, 51.

⁷⁹ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 238.

⁸⁰ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 239.

⁸¹ Kain *pedandang* adalah kain (sutera dan sebagainya) berbenang-benang emas sebagai perhiasan. Sedangkan kain *borci* adalah kain berbenang emas untuk hiasan sulaman dan sebagainya. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 657 dan 126.

Salām: Masih pada pembahasan yang sama disebutkan juga jenis kain benang, kain sutera, dan kain bulu.⁸² Posisi Aceh yang berada di kawasan Selat Malaka yang telah lama menjadi jalur niaga internasional menyebabkan kontak dengan berbagai komunitas niaga berikut komoditas yang mereka pertukarkan, termasuk pakaian dan tekstil. Sutra Cina maupun India telah lama dikenal dan berdasarkan studi Andaya⁸³ menjadi salah satu komoditas penting yang diperdagangkan atau dipertukarkan dengan komoditas rempah-rempah yang dihasilkan penduduk Sumatra.

“Soal jika bertanya seseorang adakah sah bai’ salam pada kain yang sudah terbasah atau tiada. Jawab bahwa yang demikian itu sah bai’ salam dalamnya karena basah itu sifat yang dimaksudkan akan dia dan sah pula bai’ salam pada kain yang tercelak benangnya daripada menandai dia seperti kain pedandang atau lainnya daripadanya daripada segala kain yang dicelak benangnya dahulu daripada menandai sama ada kain itu hitam atau merah dan tiada sah bai’ salam pada kain yang dicelak kemudian daripada menandai seperti kain borci atau lainnya daripadanya karena celak itu menutup akan benang kain maka tatkala itu tiadalah kelihatan dengan sebab celak jarang kain atau rapatnya bersalahan dengan kain yang belum tercelak maka sah bai’ salam dalamnya dahulu daripada mencelak dia karena ketiadaan illah yang tersebut itu.”⁸⁴

Beras juga menjadi komoditas yang sering disinggung dalam MT baik sebagai objek dagang, barang gadai, maupun barang piutang. Hal ini tidak lepas dari posisinya sebagai makanan pokok masyarakat Nusantara sehingga ramai diperedarkan. Seperti dibahas di atas, Aceh menghasilkan beras dari lahan persawahan dan perhumaan yang berada di sekitar pusat kota selain pasokan dari daerah lain terutama Deli di Sumatera Utara dan juga Jawa sebagai penghasil terbesar komoditas ini. Ketika Aceh mengalami blokade Belanda dari tahun 1647-1650 Aceh membuka lahan persawahan baru secara besar-besaran untuk menutupi kekurangan pasokan beras ke ibukota.

Sebagai salah satu komoditas beras Sumatra lebih cepat rusak dibandingkan beras dari daerah lain. Beras perhumaan diperkirakan tidak

⁸² Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 95 dan 97, 142. 143.

⁸³ Barbara Watson Andaya, “*The Cloth Trade...*”, 32.

⁸⁴ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 97.

tahan lebih dari 12 bulan sedangkan beras sawah akan segera rusak setelah eman bulan. Karena itu masyarakat memakai bahan pengawet beras dari daun lokal yang disebut ‘*lagundi*’ yang dicampurkan pada beras yang disimpan di gudang maupun palka kapal jika akan dikirim ke tempat lain. Harga komoditas ini di seluruh Sumatra berbeda-beda karena dipengaruhi oleh musim, permintaan, ketersediaan stok, dan kesediaan pemilik untuk menjualnya. Namun yang pasti tidak pernah terjadi kekurangan pasokan karena produksinya terus surplus. Keterbatasan gudang penyimpanan pada suatu daerah yang biasanya menyebabkan kekurangan pasokan sehingga menjadi langka.⁸⁵

Gambaran mengenai beras (termasuk padi, nasi, dan harisa- - bubur dicampur lauk yang dibuat pada tanggal 10 Muharram) terekam dalam MT pada beberapa tempat. Antara lain pada bahasan tentang syarat barang yang dijual yang berlaku ketentuan wajib diketahui wujud, harga, sifat, dan volumenya.

“...Dan lagi pula sah seseorang menjual satu timbunan gandum atau beras pada negeri kita pada tiap-tiap satu sha’ seemas dirham harganya dan lagi pula sah seseorang menjual satu timbunan gandum atau beras yang tiada diketahui banyak bilangan sha’nya dengan harga seratus tahlil emas dirham umpamanya pada tiap-tiap satu sha’ daripadanya dengan harga seemas dirham maka rupa masalah ini seperti dikata oleh yang menjual kujualah akan dikau satu timbunan gandum atau beras ini dengan harga seratus emas dirham dan pada tiap-tiap satu sha’ daripadanya seemas dirham harganya maka yang demikian itu sah jualannya itupun jika nyata timbunan itu kemudian daripada meli dia seratus dirham umpamanya dan jika ia seratus sha’ seperti bahwa adalah ia lebih daripada seratus sha’ atau kurang daripadanya niscaya tiada sah jualannya...”⁸⁶

Pada bahasan masalah gadai beras juga sempat disinggung sebagai barang yang mudah rusak akibat pengaruh tertentu.

*“Soal jika bertanya seseorang apabila seseorang menyanderakan mata bendanya yang tiada segera binasa kepada seseorang kemudian maka datanglah suatu ‘*arid*’ yang menyegerakan kepada binasanya dahulu daripada tunai hutangnya itu adakah memberi cidera yang demikian itu akan akad sanderanya atau tiada. Jawab*

⁸⁵ William Marsden, *Sejarah Sumatra*, 78.

⁸⁶ Al-Singkili, *Mir’at al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,18.

*bahwa yang demikian itu tiada memberi cidera akan sandernya karena faidah (kaidah- -pen) pada ilmu uşūl fiqh bahwa akad yang berkekalan itu lebih kuat daripada permulaannya maka rupa masalah ini seperti seseorang menyanderakan beras kepada seseorang dalam negeri kita ini kemudian maka basah beras itu dalam tangan yang menjabat sandera maka yang demikian itu tiada member cidera akan akad sandera”.*⁸⁷

Selain komoditas di atas MT juga banyak menyebutkan komoditas dari dunia fauna. Kerbau, sapi (lembu), kuda, gajah, kambing, kijang, aneka unggas, harimau berburu, kujang negeri, dan *tempuras* (ikan darat).⁸⁸ Daging kerbau dan sapi dimanfaatkan untuk konsumsi, susunya untuk diminum, tenaganya untuk membajak sawah; menarik gerobak barang; dan menarik kayu tebangan. Kuda dimanfaatkan untuk konsumsi, berburu, parade, pengawalan, perang, dan transportasi barang maupun manusia. Sedangkan gajah digunakan untuk kendaraan tempur, berburu, parade, dan pengawalan. Gadingnya juga merupakan komoditas mahal yang banyak diburu pedagang untuk diekspor. Ketika terjadi peningkatan perdagangan gajah di Aceh pada tahun 1640-1650 Safiat al-Din mengeluarkan kebijakan pelarangan penjualan gajah kepada VOC karena dikhawatirkan digunakan sebagai kendaraan tempur merongrong kekuasaan Aceh.⁸⁹

Gajah juga kerap ditampilkan pada acara kebesaran kesultanan semisal perkawinan, khitanan, hari raya keagamaan, pesta hiburan, pelantikan penguasa, pemakaman penguasa, dan festival kesultanan. Mengutip kronik lokal Adat Aceh dan kesaksian orang Eropa yang menetap di Aceh Reid menjelaskan bahwa pada hari raya Idul Fitri dan Idul Adha Iskandar Muda keluar istana diiringi oleh parade para penunggang kuda penuh hiasan, disusul prajurit kawal bersenjatakan tombak, dan raja menaiki seekor gajah yang dikawal ketat prajurit pilihan, kemudian mengiring di belakangnya 30 ekor gajah berhias, 200 komandan pasukan, 2000 prajurit pedang, dan 2000 prajurit bersenjata lainnya. Demikian pula ketika penguburan suami Safiat al-Din, Iskandar Tsani, tahun 1641 dilakukan dengan iring-iringan yang mengerahkan sekitar 260 gajah berhias sutera mahal, belalainya dicat emas atau

⁸⁷ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,108.

⁸⁸ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,15, 18, 22, 25, 26, 27. 52.

⁸⁹ Anthony Reid, “*Elephants and Water in the Feasting of 17th Century of Aceh*” dalam Anthony Reid, *An Indonesian Frontier...*, 114.

dilapisi perak dan dikawal oleh sejumlah badak, kuda Persia, dan ribuan pengikut.⁹⁰

Adapun kambing diambil daging dan susunya untuk konsumsi. Harimau dan binatang buas lainnya dilatih untuk berburu. Aneka unggas semisal ayam dimanfaatkan daging dan telornya untuk konsumsi (...*dan kiaskanlah atas telur nu'amah ini hukum kelambir pada negeri kita ini adapun seperti telur hayam yang nyata aibnya kemudian daripada memecahkan dia dan kamandaki yang berulat sekaliannya maka tiada dihukumkan oleh syara' mengembalikan dia karena tatkala itu telah nyatalah binasa perniagaannya*).⁹¹ Beberapa jenis burung ada yang dikonsumsi dan ada juga yang dijadikan hiburan sebagai hewan peliharaan (*kelangenan* dalam bahasa Jawa- -pen). "...*unggas akan menyukakan hati sebab menengar suaranya atau melihat rupanya maka sekalian itu sah menjual dia*).⁹² Berbagai jenis ikan telaga, sungai, dan laut dikonsumsi dan diperdagangkan oleh masyarakat. Mengutip kesaksian Marcopolo, Cheng Ho, dan Ma Huan, Reid menegaskan secara keseluruhan Nusantara merupakan wilayah dengan kekayaan serta keragaman ikan sangat berlimpah. Penangkapan dan pengelolaan ikan merupakan industri besar. Dua teknik utama penangkapan ikan waktu itu adalah dengan mengepung sekelompok ikan dengan jala yang ditebarkan bersama-sama oleh perahu nelayan kemudian menggiringnya secara serempak sebelum diangkut ke palka kapal dan teknik menangkap ikan memakai bambu atau rotan yang biasanya digunakan di laut dangkal, sungai, dan danau. Namun rata-rata keluarga yang menetap di daerah pesisir memperoleh ikan dengan mengail atau menjala sendiri.⁹³

Masyarakat Nusantara, termasuk Aceh, mengambil aneka fauna tersebut dari alam liar maupun dari peternakan yang mereka kembangkan. Kendati konsumsi daging relatif rendah namun peternakan hewan untuk keperluan perdagangan telah berkembang baik. Seperti disebutkan di muka, peternakan telah menjadi sektor ekonomi masyarakat terutama di pedesaan yang memasok ternak dan unggas bagi masyarakat perkotaan. Mengutip kesaksian Dampier, Reid mengatakan bahwa orang luar kota Aceh yang menetap di pedesaan hidup dengan memelihara ternak dan unggas yang setiap minggu mereka giring ke kota untuk dijual. Sementara padang rumput di perbukitan dipenuhi dengan

⁹⁰ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 201-202.

⁹¹ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 54.

⁹² Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,15.

⁹³ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 35.

kerbau.⁹⁴ Meski masih terdapat warga yang mengkonsumsi anjing dan babi, namun secara umum masyarakat Muslim telah menghindari kedua hewan yang diharamkan oleh Islam. Khusus untuk anjing paling digunakan untuk berburu atau penjaga rumah, tanaman, atau perkampungan warga.

Pada uraian mengenai ketentuan bahwa benda yang dijual harus memberi manfaat MT merekam aneka jenis hewan dan pemanfaatannya:

“...sebab itulah tiada sah seseorang menjual hasyarat yang tiada memberi manfaat yaitu segala binatang yang kecil-kecil yang melatadi atas bumi seperti ular dan kala dan tikus dan lipas dan yang lain daripadanya itu daripada segala binatang yang tiada memberi manfaat pada hukum syara’ jikalau tersebut ada mafaatnya pada segala orang yang khas sekalipun tiada sah menjual dia bersalahan dengan segala binatang yang ada manfaatnya pada hukum syara’ seperti lintah umpamanya akan mengisap darah maka yaitu sah jualannya. Dan tiada sah seseorang menjual segala binatang yang buas yang tiada memberi manfaat ia akan perburuan atau akan kawal atau peperangan atau ada baginya seperti harimau yang tiada dapat diajar ia akan perburuan sebab besarnya adapun harimau yang dapat diajar ia akan perburuan maka nyata sah menjual dia dan demikian lagi sah pula seseorang menjual segala binatang yang ada memberi manfaat seperti beruang akan perburuan yakni yang dapat diajar ia akan perburuan dan gajah akan peperangan dan karanan kawal dan kujang negeri akan menangkap tikus dan segala unggas akan menyukakan sebab mendengar suaranya atau melihat rupanya maka sekaliannya itu sah menjual dia demikianlah tersebut dalam kitab Fath al-Jawad jika banyak harganya sekalipun.”⁹⁵

Pada bahasan riba mengenai syarat kesamaan jenis barang yang dipertukarkan MT juga menyebutkan aneka fauna yang ditransaksikan:

“...maka adalah hukum yang demikian itu seperti hukum seseorang menjual daging dengan binatang yang hidup akan harganya dan jikalau berlain-lainan jenisnya atau binatang yang tiada dimakan dagingnya sekalipun seperti seseorang menjual daging lembu dengan lembu yang hidup akan harganya atau menjual hayam dengan hayam yang hidup akan harganya atau

⁹⁴ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*,40.

⁹⁵ Al-Singkili, *Mir’āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,14-15.

dengan kujang atau lainnya daripada segala binatang yang tiada dimakan akan harganya atau seperti seseorang menjual daging dengan ikan yang hidup akan harganya maka sekaliannya itu batal dari karena ditegahkan Nabi saw daripada menjual kambing yang hidup dengan dagingnya.”⁹⁶

MT juga merekam bentuk pemanfaatan hewan sebagai sarana transportasi manusia dan barang pada uraian mengenai masalah Ijarah:

“Soal jika bertanya seseorang apa yang diwajibkan atas seseorang yang menyewakan binatangnya dengan ijarah dzimmah pada menanggung seorang serta mata bendanya daripada suatu tempat kepada suatu tempat. Jawab bahwa adalah yang diwajibkan yakni yang diwajibkan atas itu dikehendaki oleh ‘urf itupun seperti yang dicapai ketika akad atasnya zuruf suatu yang diberatkan atas binatang itu seperti karung umpamanya dan melonggar akan binatang itu dan mengendarai dia pada naiknya dan turunya dan wajib pula atasnya memuatkan segala yang ditanggungkan atasnya dan menurunkan dia dan mengikat tempat yang ditanggungkan itu dan mengurus dia karena bahwa adalah sekaliannya itu kehendak oleh ‘urf inilah hukum ijarah dzimmah.”⁹⁷

Disamping komoditas fauna, MT juga merekam aneka buah-buahan. Menurut Reid, sumber-sumber asing tidak begitu melaporkan melimpahnya sayur-mayur daripada melimpahnya rempah-remah dan buah-buahan. Orang Eropa dan Cina terkesan akan keragaman buah-buahan Nusantara. Kelapa (kelambir- -dalam teks MT) dan pepaya merupakan sumber makanan utama, sedangkan durian, mangga, manggis, jeruk, rambutan, delima, kamandaki, timun, dan buah lainnya silih berganti sepanjang musim. Nusantara juga lebih banyak menghasilkan jenis jeruk dibandingkan dengan bagian dunia lainnya. Pepaya dan nanas dibawa dari Benua Amerika di penghujung abad ke-16 dan dengan segera tersebar pesat di kepulauan Nusantara karena diketahui dapat dipakai sebagai obat oleh masyarakat.⁹⁸ Dapat dikatakan bahwa tanaman buah tumbuh di halaman tempat tinggal masyarakat dan ditemukan di hutan. Sebagian ditanam secara sengaja dan mayoritas lainnya tumbuh liar di

⁹⁶ Al-Singkili, *Mir’āt al Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 22-23.

⁹⁷ Al-Singkili, *Mir’āt al Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 53, 54, 76-79, 236-237.

⁹⁸ Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga...*, 36.

berbagai tempat tanpa pemeliharaan. Masyarakat cukup menandai lahan atau kebun buah dengan patok dari kayu atau bambu sebagai tanda bahwa kawasan itu adalah miliknya. Demikian cara pemilikan lahan dan kawasan yang lazim saat itu.

Nusantara juga terutama sangat kaya dengan sumber-sumber gula. Tebu diduga sebagai tanaman khas lokal yang tumbuh liar dan ditanam di sebagian besar kawasan Nusantara dan hasilnya dijual di pasar sebagai kembang gula. Pada abad ke-17 gula tebu menjadi andalan ekspor ke Cina dan Jepang setelah diperkenalkannya teknik penyulingan Cina. Masyarakat Nusantara juga memakai gula merah yang berasal dari pohon aren sebagai pemanis makanan. Inilah yang disebut air nira sebagai bahan dasar gula merah. Pemanis lainnya adalah sari madu yang dikumpulkan dari sarang lebah di hutan. Komoditas ini terbilang melimpah mengingat lebat dan luasnya hutan Nusantara saat itu.

“...seperti timbunan kamandiki dan delima maka tiadalah memadai melihat zahir timbunan jua tetapi seyogyanya melihat batinya dan demikian lagi memadai melihat teladan yang bersamaan dengan segala suku mata benda itu seperti segala biji-bijian tetapi seyogyanya dimasukkan pula teladan itu kepada mata benda yang dijual maka yang demikian itu sah jualannya serta memadai melihat teladannya...dan demikian lagi memadai melihat kulit delima dan kulit segala telur dan memadai pula melihat kulit yang dalam pada menjual buah pala maka dikiyaskanlah atas keduanya akan kelambir pada negeri kita ini dan lain daripada segala mata benda yang dua lapis kulitnya.”⁹⁹

“...maka rupa masalah ini seperti seseorang membeli kamandiki atau durian pada negeri kita ini yang berulat setengahnya umpamanya padahal tiada diketahui berulat itu melainkan daripada mempasak dia kemudian daripada diterimanya maka dipasaklah akan dia maka nyatalah dalamnya berulat maka haruslah baginya mengembalikan dia dengan tiada ia memberi imbu.”¹⁰⁰

Komoditas lain yang tidak boleh terlupakan adalah peralatan rumah tangga. MT menyebutkan beberapa di antaranya adalah sikkin (pisau), mushaf al-Quran, kitab (penulis menduga kitab-kitab keagamaan untuk kepentingan didaktis), telur, garam, minyak, tepung, kasturi,

⁹⁹ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 20-21.

¹⁰⁰ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 54-55.

kapas, cuka, periuk, pinggan, talam, kendi, lapik (tikar), dan barang pecah belah lainnya. Mengingat sektor pertanian juga menjadi tumpuan perekonomian maka dipastikan alat-alat pertanian semisal parang, cangkul, linggis, dan ani-ani merupakan komoditas penting yang ramai diperdagangkan.

Perlu juga disampaikan bahwa masyarakat Aceh, sebagaimana terekam dalam MT, telah menggunakan berbagai satuan ukuran untuk aneka komoditas yang ada. Barang berupa bijian-bijian semisal beras menggunakan ukuran *sukat* atau *sukatan* sebagai takaran yang isinya sekitar lima gantang (1 gantang = 3,125 kg).¹⁰¹ Apabila dijual secara borongan maka biasa menggunakan ukuran *timbangan* atau *timbangan*. Ukuran lain untuk barang berupa biji-bijian terkadang juga memakai satuan yang disebut *naleh* atau *nalih* dimana satu nalih berisi kira-kira 16 gantang (3,125 kg x 16 = 50 kg). Padi biasanya memakai ukuran *nalih*.¹⁰² Terkadang juga menggunakan ukuran yang disebut *kati* yang berbobot sekitar 6 ½ ons dan ukuran *arai* yang berisis dua cupak (1 cupak = ½ gantang, maka 2 cupak = 1 gantang = 3,125 kg).¹⁰³

Selanjutnya barang berupa kain atau pakaian menggunakan ukuran panjang yang disebut *hasta*, yakni panjang dari siku sampai ujung jari tengah sekitar ¼ *depa* (1 depa = 4 hasta = 6 kaki = 1,824 m, maka ¼ depa = 456 cm).¹⁰⁴ Jika berhubungan dengan jumlah maka ukuran yang dipakai adalah *helai* (sehelai atau dua helai kain, misalnya). Ukuran barang yang diambil atau dipisahkan begitu saja dari pokoknya tanpa kepastian ukuran biasanya memakai ukuran yang disebut *suku* yang artinya sebagian dari barang yang utuh. Sedangkan ukuran emas dan perak menggunakan ukuran yang disebut *tahel* atau *tahil* (1 tahil = 37,8 gram). Terkadang juga memakai ukuran yang disebut *rial*. Misalnya satu rial dirham emas (1 rial = ½ tahil = 20 gram).¹⁰⁵

Organisasi Perekonomian

Organisasi ekonomi yang penulis maksudkan di sini adalah pengelolaan berbagai sektor ekonomi sebagaimana dijelaskan di atas. Misalnya, bagaimana bidang pertanian dikelola? Bagaimana bidang perdagangan dikelola? Bagaimana bidang pertambangan dikelola?

¹⁰¹Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1989), 846.

¹⁰²Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 607.

¹⁰³Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 397 dan 47.

¹⁰⁴Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 300, 198, dan 378.

¹⁰⁵Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 884 dan 747.

Demikian seterusnya.

Penulis memulai dari bidang pertanian. Uraian ini penulis sarikan dari deskripsi Reid.¹⁰⁶ Nampaknya nasib para petani sejak lama hingga kini tetap memperlihatkan wajah memprihatinkan. Mereka selalu menjadi pihak yang dikalahkan karena ketiadaan akses kepada modal dan pasar. Selalu terdapat perantara antara penanam yang memproduksi suatu barang dan pedagang yang medistribusikan barang. Perantara itu adalah penguasa desa atau penguasa bandar yang memberikan kredit kepada petani selama musim-musim awal penanamannya hingga tiba saat panen. Sebagai imbalannya mereka berperan penting dalam pemasaran hasil bumi tersebut dengan cara memonopoli pembelian sekaligus penjualan. Kewajiban ini semakin diperberat dengan kewajiban memberikan semacam upeti kepada penguasa lokal maupun sultan. Pada saat ini praktek para pemodal itu semacam tengkulak yang memodali produksi suatu barang untuk kemudian menjadi pembeli tunggal yang akan memasarkan produk tersebut. Akibatnya para petani tidak dapat berhubungan langsung dengan pembeli terkecuali dengan sembunyi-sembunyi sehingga mereka tidak pernah mendapatkan keuntungan untuk mengangkat kesejahteraannya.

Para pemodal tersebut membeli hasil bumi yang dipanen dengan harga sangat rendah. Giliran mereka menjual kembali barang tersebut kepada penguasa atau elit tertentu atau pedagang asing maka harganya naik berlipat-lipat. Sebagai contoh mereka membeli lada petani sebesar setengah real per satu bahar (180 kg). Saat mereka menjualnya kepada sultan atau pedagang asing maka harganya menjadi tujuh real per satu bahar. Bayangkan ia mendapatkan selisih harga sangat besar yaitu enam setengah real.

Namun para petani tidak mampu berbuat banyak. Pengusahalah yang menguasai dua faktor yang langka yaitu modal dan akses pasar yang selanjutnya mengakibatkan penguasaan faktor ketiga yakni tenaga kerja. Modus para pemodal saat itu persis seperti yang berlangsung saat ini. Mereka memberikan pelbagai fasilitas produksi kepada petani penggarap dengan syarat hasil produksinya menjadi monopoli mereka. Pada masa itu pun pemodal mensuplai semacam uang muka yang cukup, peralatan penggarapan, dan perbekalan hidup sehari-hari saat musim awal membabat hutan tiba, menanam lada atau tanaman lainnya hingga tiba musim panen. Akibatnya petani terikat untuk menjual hasil tanamannya kepada mereka meskipun tanah yang mereka buka tetap

¹⁰⁶ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 45-47.

milik petani. Praktek ini dilakukan dengan pengawasan sangat ketat sehingga pemodal menjadi 'raja kecil' di pedesaan karena menguasai perdagangan dan akses pasar, meskipun terkadang modal awal yang diberikan telah dibayar oleh petani. Tidak jarang untuk melanggengkan kekuasaannya para pemodal itu memberikan upeti rutin kepada penguasa atau elit kerajaan yang menjadi patronnya atau dengan menjual hasil panen yang dikumpulkan kepada penguasa atau elit yang merangkap pula sebagai pedagang yang kerap disebut sebagai '*state merchant*' yang dianggap menghambat pertumbuhan kapitalisme industri.

Para petani yang demikian menderita ini biasanya berasal dari para budak atau orang miskin yang terbelit hutang kepada orang kaya. Mereka kemudian dipekerjaan di pedalaman sebagai petani penanam. Sedangkan tanah garapannya adalah hasil pembukaan hutan yang selanjutnya menjadi milik penggarap. Mereka bersedia melakukan demikian agar segera terbebas dari hutang dan hidup di pemukiman yang teratur daripada di pemukiman baru yang terkadang sangat sepi, keras, banyak penyakit, dan jauh dari keramaian. Demikian pola umum yang berlaku di sebagian besar kawasan termasuk Aceh yang menurut kesaksian Dampier ia kerap mendengar bahwa tanaman ekspor ditanam oleh budak-budak saudagar atau bangsawan yang menetap di kota. Meskipun ikatan antara mereka dengan tuannya relatif fleksibel namun satu hal yang tetap menjadi kewajiban utama mereka yaitu menyerahkan hasil tanamannya kepada majikan ketika masa pemasaran tiba.

Pola organisasi bidang pertambangan juga serupa dengan pola organisasi pertanian. Para pemilik modal itulah yang membiayai setiap tahapan penambangan serta biaya keseharian para penambang yang lokasinya jauh di luar kawasan perkotaan. Modal diberikan sejak tahap eksplorasi hingga eksploitasi dengan ketentuan hasil yang diperoleh dijual kepada pemodal. Berikutnya pemodal menjualnya secara langsung kepada pembeli atau mengumpulkannya kepada patronnya dari kalangan penguasa dengan konsesi bayaran tertentu serta lisensi untuk menjalankan roda usahanya. Jadi sekali lagi para pemodal itu yang mendapatkan keuntungan berlipat karena dia mengontrol modal, akses pasar, dan tenaga kerja murah.

Beralih kepada organisasi perdagangan. Ditinjau dari para pihak yang terlibat dalam perdagangan maka dapat diidentifikasi para pelaku pasar yang terlibat antara lain pedagang lokal yang terdiri dari pedang besar pribumi, pedagang dari kalangan elit kerajaan, pedagang eceran atau keliling, dan perdagangan asing yang berasal dari berbagai latar

belakang kawasan lintas dunia.¹⁰⁷ Dari ketiga pelaku pasar itu pedagang besar dari kalangan elit kerajaan dan pemilik modal besar, yang acapkali saling bersekutu, adalah yang mendominasi lalu-lintas perdagangan baik di pedalaman maupun pelabuhan pesisir. Elit kerajaan berperan sebagai pemberi patronase keamanan dan lisensi dagang kepada para pemilik modal atau pedagang asing dengan imbalan mereka menyetorkan upeti atau persentase tertentu dari keuntungan yang diperoleh kepada elit kekuasaan di luar biaya cukai dagang yang wajib dibayarnya. Terkadang mereka juga menjadi kepanjangan tangan dari elit kekuasaan yang terlibat dalam perdagangan. Mereka menjadi perantara antara produsen barang dengan penguasa atau pembeli dari pihak luar. Jadi pada posisi demikian sebenarnya elit kekuasaan inilah yang merupakan aktor utama sehingga memunculkan istilah '*state merchant*'. Yakni para pedagang dari kelompok penguasa yang dalam istilah sekarang identik dengan 'politisi-penguasa' atau sebaliknya. Dengan kekuasaan yang dimilikinya mereka mengendalikan tataniaga barang sehingga mendapatkan dua keuntungan sekaligus dari hasil niaga dan pajak atau cukai yang mereka terima.

Menurut Katirithamby pelaku ekonomi dari lingkungan kekuasaan semacam ini menghambat perkembangan pelaku ekonomi swasta independen yang berbisnis tanpa patronase kekuasaan. Mereka menutup terciptanya pasar bebas dan jaminan terhadap kekayaan swasta. Pada tingkat produksi, misalnya, agen kekuasaan mengintervensi jalur pemasaran dengan memonopoli pembelian produk petani melalui praktek peminjaman modal yang meniscayakan petani menjual hasilnya kepada mereka. Golongan pedagang swasta sulit muncul akibat dominasi 'politisi pengusaha' atau 'pengusaha politisi' yang mengandalkan kekuasaan guna menopang kelancaran usahanya. Tanpa menggabungkan diri dengan mereka maka orang akan kesulitan memasuki sektor perdagangan. Alat produksi berupa modal, tenaga kerja, bahan mentah, akses pasar, hak istimewa tertentu dalam pabean, penerimaan pajak atau upeti, pemberian konsesi atau monopoli berada dalam genggamannya elit

¹⁰⁷ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 151-174. Data arkeologis, catatan pengembara, pedagang, atau pejabat asing, serta sumber tertulis lokal dan asing memberikan informasi kuat kompleksitas perniagaan yang berlangsung di kawasan yang pada abad ke-16 disebut Kesultanan Aceh sebagai kelanjutan dari perkembangan periode-periode sebelumnya. Lihat Daniel Perret, "*Acch sebagai Wilayah Studi Sejarah Masa Lampau*" dalam R. Michael Feener, dkk, *Memetakan Masa Lampau Aceh* (Jakarta: Pustaka Larasan; KITLV-Jakarta: ICAIOS, 2011), 23-24.

kekuasaan yang merangkap sebagai pebisnis.¹⁰⁸

Sedangkan pedagang eceran adalah penjual eceran, perantara dagang bermodal kecil, atau pemilik kapal kecil dengan modal sangat terbatas. Mereka yang membeli barang domestik maupun mancanegara untuk kemudian dijual secara keliling atau di pasar-pasar yang jauh dari kota pelabuhan yang merupakan pusat konsentrasi aneka komoditas. Mereka mengakumulasi modal secara mandiri atau lewat pinjaman modal tidak dalam bentuk patronase antara pemodal dengan peminjam. Apabila mereka mengalami kebangkrutan yang berujung pada gagal bayar kredit yang diterima, maka nasib akan mengantarnya sebagai budak kepada pihak pemberi modal.

Di pihak lain orang asing dari Eropa maupun Asia semisal Arab, Cina, India, dan Persia tidak dapat menjalin kontak dagang secara langsung dengan produsen berbagai barang dagangan Nusantara tanpa terlebih dahulu berhubungan baik dengan elit kekuasaan yang merangkap sebagai pedagang yang menunggu siapa pun untuk menjadi mitranya sejauh mampu memberikan keuntungan memadai. Jika pedagang asing ingin berhubungan secara langsung dengan penghasil berbagai komoditas dagang, maka mereka harus membeli semacam lisensi dagang dari penguasa. Modal lisensi inilah yang memberikan keleluasaan pihak asing untuk berdagang secara langsung dengan pemilik barang tanpa melalui perantara bahkan terkadang menjurus monopoli komoditas tertentu.

Pada perdagangan lintas kawasan melalui jalur samudera para pedagang dapat menjual barangnya sendiri dengan ikut dalam pelayaran ke pelabuhan dagang regional maupun internasional dengan cara menyewa kavling dalam kapal. Mereka hanya membayar sewa dan membayar ongkos perjalanan. Keuntungan dan kerugian menjadi tanggung jawab pedagang sendiri. Selain pola tersebut terdapat pola lain yaitu pedagang tinggal di rumah dan menitipkan barang atau modalnya kepada pemilik kapal atau nakhoda untuk melakukan perdagangan. Inilah yang disebut pola *commenda* (memberikan kepercayaan) dengan cara membuat perjanjian utang-piutang atau perjanjian bagi hasil berdasarkan

¹⁰⁸J. Katirithamby-Wells, “*Restraints on Merchant Capitalism in Southeast Asia before c. 1800*” dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, 136-143. Menjelang pertengahan abad ke-18 kemampuan elit kerajaan untuk mengontrol lalu-lintas perdagangan semakin merosot dikalahkan oleh para pemodal asing Eropa maupun Muslim yang langsung berhubungan dengan penguasa lokal (ulubalang) di beberapa pelabuhan kecil sepanjang pesisir. Lihat R. Michael Feener, “*Acch: Masa lalu dan studi masa kini*” dalam: R. Michael Feener, dkk, *Memetakan Masa Lampau Acch*, 13.

persentase tertentu yang disepakati para pihak.¹⁰⁹ Untuk perdagangan domestik regional jarak dekat maka perbandingan bagi hasilnya pada kisaran 60:40 dimana besaran pertama untuk pedagang dan besaran kedua untuk pemodal. Jika jarak perjalanan lebih jauh dan resiko lebih tinggi maka kisaran bagi hasilnya sekitar 50:50. Namun besaran porsi tersebut bersifat fleksibel sesuai kesepakatan para pihak yang terlibat. Di sini awak kapal akan berusaha menjual barang titipan dengan harga berlipat agar mendapatkan kelebihan keuntungan. Jika mereka menjual dengan harga rendah maka mereka harus menanggung kerugian.

Teks MT medeskripsikan praktek konsinyasi barang kepada para awak kapal dengan perjanjian berbagi keuntungan sebagai berikut:

*“Soal jika bertanya seseorang betapa hukum jika seseorang berwakil kepada seseorang pada berniaga dengan wakil yang mutlak pada pihak tasarrufnya. Jawab adapun wakil pada berniaga yang mutlak itu maka yaitu seperti hukum orang yang bersekutu maka sebab itulah tiada harus wakil itu menjual suatu yang diwakilkan ia dalamnya dengan harga yang sepertinya padahal ada di sana orang yang gemar melebihi dia daripada harga itu dan tiada harus pula ia menjual dia dengan bertingkat dan tiada dengan yang lain pada naqd negeri itu dan tiada dengan rugi yang keji.”*¹¹⁰

Bagaimana dengan organisasi perkreditan? Seperti halnya saat ini kelangkaan modal merupakan masalah yang dihadapi para pelaku usaha di Nusantara pada abad ke-17. Hanya pedagang besar yang mempunyai barang untuk dijual atau uang untuk membeli. Apakah hal ini akibat kelangkaan uang? Ternyata tidak. Yang terjadi adalah ketiadaan sistem investasi yang baik bagi investasi modal. Ini problem utama masyarakat modern awal terutama di pedesaan dimana pinjam-meminjam bersifat sangat spekulatif, pengawasan hukum tidak efektif, dan pelunasan hutang tidak pasti. Absolutisme elit kekuasaan juga jadi ancaman terhadap kekayaan individu yang dengan mudah diambil paksa oleh pihak penguasa dan kaki tangannya. Akibatnya masyarakat lebih mengarahkan kekayaannya untuk membeli pengawal keamanan dari

¹⁰⁹ Pola *commenda* mirip dengan pola ‘*muḍārabah*’ dan ‘*mushārahah*’ yang berbasis pada kerjasama permodalan maupun barang. Lihat: Abraham L. Udovitch, “*Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade*” dalam: D.S. Richards, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium* (Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania Press, 1971).

¹¹⁰ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,176.

tenaga budak. Atau kekayaan ditimbun pada tempat tertentu untuk diwariskan kepada keturunan.¹¹¹ Memang terdapat sedikit pemilik modal yang meminjamkan barang atau uang kepada pihak lain seperti untuk modal, pernikahan, dan kebutuhan lainnya namun jumlahnya terlalu terbatas. Golongan yang meminjamkan dalam artian pemberi modal profesional demi tujuan keuntungan adalah para penguasa, tokoh-tokoh kuat, dan orang asing. Pola hubungan antara kreditur dengan debitur lebih bersifat hubungan personal yang mengandalkan kepercayaan secara timbal balik atau kedekatan personal lainnya. Pada periode ini belum tercipta lembaga khusus semacam perbankan atau apapun namanya yang menjembatani pemodal dengan pengusaha. Hambatan demikian kerap dianggap sebagai faktor yang menghambat perkembangan kapitalisme di luar Eropa meskipun pendapat demikian telah mendapat banyak kritik.¹¹²

MT sendiri memandang pemberian kredit sebagai tindakan mulia yang dihukumkan sunnah karena membantu kesusahan orang lain seperti untuk keperluan usaha, pernikahan, dan kegiatan lain yang baik. Yang menarik MT menegaskan keharaman pemberian kredit untuk perdagangan sesuatu yang diharamkan Islam meskipun hal ini hanya berdasarkan dugaan pemilik modal.

“Demikian lagi setengah daripada segala hukum yang seyogyanya diketahui oleh qadi akan dia itu hukum qirad mengutang artinya memilikkan sesuatu akan seseorang atas mengembalikan yang sepertinya yakni mengutang seseorang dirham atau lainnya serta membayar sepertinya maka yaitu sunnah karena dalamnya menolong atas meluaskan kepicikan segala manusia. Kata Shaikh Ibn Hajar r.a. dalam Fatḥ al-Jawād bahwasanya tersebut dalam hadis bahwa mengutang orang itu terlebih daripada memberi sedekah dan terkadang ada ia haram yaitu apabila galib atas zhan yang empunya harta bahwa harta yang dihutang daripadanya itu

¹¹¹ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 141-151.

¹¹² Lihat: Murat Cizakca, *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution, and Future* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, Ltd, 2011), xiv. Ia mengistilahkan kapitalisme masyarakat pra-modern sebagai ‘*commercial capitalism*’ dan kapitalisme modern sebagai ‘*industrial capitalism*’. Indikasi bentuk kapitalisme pertama antara lain: ketersediaan sistem/otoritas yang mengatur niaga, model produksi dan pertukaran, manajemen bisnis (usaha), maksimalisasi profit, akumulasi modal, dan kemampuan mencari keuntungan. Karakter tersebut merupakan ‘bahan-bahan pokok’ kapitalisme yang selanjutnya berkembang lebih canggih namun tetap dengan tiga pilar utama (rasionalitas pilihan manusia, produksi keuntungan, dan penegakan institusi pasar). Lihat pula: Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge: CUP, 2006), 3-5.

dibiayakannya kepada yang haram.”¹¹³

Penetapan bunga atas kredit pada masa itu tidak berjalan efektif sekalipun terdapat larangan terhadap riba oleh Islam. Namun tingkat bunga kredit yang diizinkan dibatasi dan diawasi oleh penguasa. Pada abad ke-17 suku bunga kredit di Aceh tidak melebihi satu persen sebulan. Pada tempat lain semisal di Banten, Jambi, dan Patani bunga kreditnya pada kisaran dua persen sebulan. Tingkatan ini menunjukkan mahalnya modal sebagaimana terjadi dalam perekonomian Indonesia saat ini. Bunga rendah hanya diberikan kepada pelanggan terpercaya yang mencakup perusahaan dagang Eropa, para penguasa penting dan kaya, saudagar-saudagar besar, dan anggota dari strata atau kelompok keluarga. Di luar kelompok istimewa ini peminjam dibebani tingkat bunga sangat tinggi.¹¹⁴

Terhadap persoalan ini MT menegaskan larangan dan kecaman keras. Mensyaratkan pemberian kredit dengan ketentuan pengambilan manfaat bagi kreditur seperti adanya tambahan pembayaran (*extra payment*) daripada pokok pinjaman yang tidak wajar dinilai merusak akad kredit (*al iqrāḍ*). Tindakan tersebut juga dipandang tidak humanis terlebih lagi jika dikenakan terhadap sesama Muslim. Hal tersebut diperbolehkan jika berdasarkan inisiatif debitur yang ingin membalas kebaikan kreditur yang memberinya pinjaman tapi tidak dipersyaratkan atau ditetapkan sebelumnya.

“Soal jika bertanya seseorang adakah sah jika seseorang mengutangkan hartanya kepada seseorang dengan syarat ia mengambil manfaat bagi dirinya seperti bahwa disyaratkan ziyadah pembayarannya itu daripada aslinya atau tiada. Jawab bahwa yang demikian itu binasa akadnya karena ia keluar daripada maudhunya yang diwadha’kan oleh syara’ yaitu menyayang daripada segala saudara yang Islam maka apabila disyaratkannya lah yang demikian itu pada akad niscaya tiadalah dihukumkan ia menyayang dia. Maka rupa masalah ini seperti umpama si Zaid mengutangkan padinya senaleh pada Umar pada bulan Muharram maka katanya akan si Umar bahwa kuhutangkanlah akad dikau padiku ini dengan syarat kau bayar akan daku dua naleh pada bulan Zulhijjah maka yang demikian itu binasa akadnya maka jikalau ia membayar hutangnya itu

¹¹³ Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 99.

¹¹⁴ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 144-147.

dengan yang lebih daripada asalnya dengan tiada disyaratkan dalamnya maka yaitu terlebih baik karena sabda Nabi saw bahwa sebaik-baik kamu itu yang terlebih baik kamu pada membayar hutang kamu dan tiada makruh bagi yang mengutangkan itu mengambil dia. Tetapi disebutkan oleh Shaikh Abu al-Hasan al-Bakri r.a. bahwa sunnah dikata yang berhutang itu membayar dengan yang terlebih daripada hutangnya.”¹¹⁵

Larangan terhadap bunga kredit berlaku juga pada kredit yang dibayar secara cicilan (bertingkat- -teks MT). Larangan itu disebabkan kreditur mengambil suatu manfaat dari debitur akibat penundaan pembayaran secara tunai. Mendasarkan penjelasannya pada hadith riwayat Fuḍālah bin ‘Ubaid bahwa setiap piutang yang mengambil manfaat adalah riba, MT menyatakan bahwa akad piutang tersebut batal (binasa).

“Dan demikian lagi binasa akadnya sebab tingkah mengambil manfaat bagi yang empunya piutang seperti bahwa ditingkalkannya membayar dia kemudian daripada lepas masa huru hara maka tatkala itu adalah ia mengambil manfaat bagi dirinya maka yang demikian itu tiada harus pada masalah mengutang kata Fudalah bin ‘Ubaid r.a. “setiap piutang yang mengambil manfaat adalah riba.”¹¹⁶

Tentang riba MT mendefinisikannya sebagai “*mengakadkan atas harga yang tertentu yang tiada ketahuan bersamaannya pada timbangan syara’ pada ketika akadnya atau menta’khirkan dua badalnya atau menta’khirkan salah satu daripada keduanya*”. Bagaimana jika pemberian kredit mensyaratkan adanya jaminan dari debitur baik berupa barang atau garansi dari seseorang? Mengenai hal ini MT membolehkannya sebab hal tersebut sebatas jaminan (*wathīqah*) semata dan tidak termasuk manfaat.

“Soal jika bertanya seseorang adakah sah akad mengutangkan dengan syarat menyanderakan suatu atau dengan syarat seseorang mengakui dia atau dengan syarat bersaksikan dia atau tiada. Jawab bahwa yang demikian itu sah akadnya karena bahwa adalah sekaliannya itu wasiqah jua bukan ia masuk kepada manfaat yang zaidah daripada hutangnya tetapi harus bagi yang

¹¹⁵Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,102

¹¹⁶Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,103.

mengutang itu memfasahkan akad apabila tiada disempurnakan oleh yang berhutang akan segala syarat itu.”¹¹⁷

Bagaimana jika terjadi kredit macet atau gagal bayar? Apabila hal itu terjadi maka niscaya dilakukan pemeriksaan terhadap debitur apakah ia benar-benar tidak mampu membayar karena suatu sebab atau hanya mendaku tidak mampu membayar untuk menghindari pelunasan hutangnya. Jika kenyataannya ia benar-benar tidak mampu akibat jatuh miskin atau bangkrut maka diberikan kesempatan untuk mencicil sesuai kemampuan dan berusaha supaya berkecukupan hingga sanggup melunasi hutangnya tanpa perlu dipenjarakan. Sebaliknya jika hal tersebut terjadi akibat rekayasa debitur maka diberikan tindakan hukum termasuk dipenjarakan atau bentuk sanksi lainnya. Dalam hal ini hakimlah (pengadilan) yang berwenang menetapkan apakah debitur benar-benar mengalami kredit macet atau bahkan gagal bayar atau kondisi tersebut hanya rekayasa debitur untuk lari dari tanggung jawab melunasi piutangnya. Berikut uraian MT mengenai dua persoalan tersebut pada bahasan ketentuan *Muflis* (Kebangkrutan):

“Soal jika bertanya seseorang apabila berpiutang beberapa orang kepada seseorang betapa hukumnya apabila dida’wa oleh yang berhutang bahwa dirinya miskin tiada dapat ia membayar hutangnya. Jawab maka jika mungkar segala yang empunya piutang akan dia miskin maka dalamnya ada bicara maka jika tiada ada ia masyhur ini berharta niscaya dibenarkan akan dia dengan sumpahnya karena bahwa adalah pada asalnya ketiadaan harta dan jika ada ia masyhur ini berharta niscaya lazimlah atasnya mendirikan saksi mengkhabarkan batinnya akan menyebutkan miskinnya dan naik saksilah saksi itu akan menyebutkan bahwa adalah ia miskin padahal tiada suatu jua pun ia memiliki dia melainkan sekira-kira nafkahnya dan nafkah yang wajib atasnya memberikan dia jua maka apabila nyatalah miskinnya itu pada qadi niscaya wajiblah atasnya bertingkahkan dia hingga jadi ia kaya dan tiada harus baginya menghabaskan dia dan menanggung dia karena firman Allah:”Dan jika orang yang berutang itu dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan” (QS:2:280- -pen) dan tiada harus atasnya qadi menghabaskan dia dan menanggung dia karena ayat yang tersebut itu bersalahan dengan orang yang tiada patut pada qadi akan

¹¹⁷ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,103.

miskin maka yaitu harus baginya menghabiskan dia dan menanggung dia dan menta'zirkan dia dengan penjara atau lainnya daripada karena menolak membayar hutangnya."¹¹⁸

"Soal jika bertanya seseorang adakah harus pada hukum syara' memenjarakan orang yang berhutang jika tiada ia mau membayar hutangnya. Jawab hasil kata Shaikh Ibn Hajar r.a. dalam Fath al-Jawād bahwa wajib dipenjarakan segala orang yang berhutang yang akil balig yang masyhur ada baginya harta maka dida'wanya akan segala hartanya itu sudah lenyap dan enggan ia daripada membayar dia seperti tuntutan oleh yang berpiutang atas memenjarakan dia dan jikalau tiada dihijirkan atasnya sekalipun karena sabda Nabi saw:" Orang kaya yang melambat-lambatkan pembayaran utang dapat diruntuhkan kehormatannya." (HR.Abu Dawud dan Nasa'i- -pen) maka adalah dengan selama-lamanya dalam penjara hingga berdiri saksi akan dia miskin serta sumpahnya yang dituntu oleh yang berpiutang."¹¹⁹

Meskipun demikian tradisi masyarakat Nusantara pada masa itu menganggap hutang sebagai suatu kewajiban, khususnya kewajiban untuk bekerja. Karena itu jika seseorang mengalami kredit macet atau gagal bayar maka dia secara sukarela akan menyerahkan dirinya kepada debitur untuk bekerja tanpa upah meskipun kerjanya itu tidak dianggap sebagai pembayaran hutangnya. Inilah yang sering diistilahkan sebagai 'debt slavery' (perbudakan akibat hutang) atau 'bondage' (penghambaan) atau 'pawning' yang berbeda dengan perbudakan akibat jual beli, perang, dan keturunan.¹²⁰

Model penghambaan semacam ini, menurut Marsden, telah mentradisi pada masyarakat Sumatra jika seorang yang berhutang tidak mampu membayar dan ia tidak memiliki penjamin dari keluarga atau temannya yang dapat membayar hutangnya. Ia menjadi 'pengiring' yaitu semacam budak dari kreditur tetapi hasil pekerjaannya tidak mengurangi jumlah hutangnya hingga ia membayar lunas hutangnya. Pada tradisi masyarakat Afrika model pelayanan semacam ini disebut 'mise en gage'. Jika tidak maka ia selamanya akan menjadi budak kreditur. Hanya saja

¹¹⁸ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,138.

¹¹⁹ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,139.

¹²⁰ Bahasan mengenai 'debt slavery' atau 'bondage' atau 'pawning' lihat: Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, h. 239; Alain Testart, "The Extent and Significance of Debt Slavery" (Revue Française de Sociologie, Vol. 43, Supplement: An Annual English Selection (2002), 173-204.

budak model ini lebih memiliki kebebasan, diperbolehkan berusaha, dan dihargai hak-haknya. Bahkan dalam kasus budak di Nusantara di antaranya ada yang mempunyai budak dan hidup terpendang.¹²¹

¹²¹William Marsden, *Sejarah Sumatra*, 232-233; Alain Testart, “*The Extent and Significance of Debt Slavery*”, 176.

MATERI HUKUM EKONOMI ISLAM DALAM *MIR'ĀT AL ṬULLĀB*

Hukum Ekonomi Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah

Terdapat tiga tatanan dalam masyarakat yang mengarahkan hubungan antara mereka berjalan dengan teratur dan tertib. Ketiganya adalah tatanan kebiasaan, hukum, dan kesusilaan. Kebiasaan adalah tatanan yang terdiri dari norma-norma yang dekat sekali dengan kenyataan yang lazim harus dilakukan. Sementara tatanan hukum adalah norma-norma yang lahir dari kehendak manusia dan dibentuk oleh suatu badan tertentu yang ditugasi. Adapun kesusilaan merupakan norma-norma yang harus diwujudkan dalam masyarakat berdasarkan idealitas tertentu.¹

Terkait dengan hukum ekonomi maka ia dapat dikatakan sebagai seperangkat norma yang dibuat secara sengaja berdasarkan kehendak manusia untuk mengatur kehidupan ekonomi yang secara umum dimaknai sebagai perilaku manusia dalam menggunakan sumber daya yang terbatas untuk memproduksi barang yang dibutuhkan manusia, dengan ruang lingkup bidang konsumsi, produksi, dan distribusi. Pada saat badan resmi pembentuk hukum belum tersedia maka norma-norma ekonomi muncul sebagai kesepakatan bersama suatu masyarakat berdasarkan kesadaran akan pengaturan dan ketertiban yang dikehendaki dalam soal perekonomian. Dengan demikian apa yang kemudian dikatakan sebagai hukum ekonomi merupakan keseluruhan kaidah hukum yang mengatur dan memengaruhi segala sesuatu yang berkaitan dengan kegiatan dan kehidupan perekonomian pada masyarakat. Kaidah tersebut berkembang dari aturan-aturan dalam masyarakat yang menjalankan aktifitas perekonomian. Aturan itu berasal dari kebiasaan, ketentuan, kesadaran, atau peraturan yang disepakati bersama lalu dilembagakan secara baku guna menyelesaikan permasalahan ekonomi yang timbul.

Pada dasarnya hukum ekonomi Islam adalah identik dengan hukum ekonomi pada umumnya. Yakni seperangkat kaidah yang hendak mengatur aktifitas perekonomian pada ruang lingkungannya sebagaimana disebut di atas. Perbedaannya hanya terletak pada sumber pengambilannya saja. Jika hukum ekonomi umum berasal dari kebiasaan, ketentuan, kesadaran atau peraturan yang dibuat dan disepakati masyarakat, maka hukum ekonomi Islam berasal dari ketentuan agama

¹ Satijpto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 14-17.

yang dalam hal ini adalah Islam.² Ia merupakan bagian dari ajaran agama dan norma-normanya bersumber dari agama pula. Kalaupun di dalamnya terdapat ketentuan yang diambil dari kebiasaan masyarakat, maka dipastikan kebiasaan itu sesuai dengan ketentuan agama. Dengan demikian jika disebutkan hukum ekonomi Islam maka dapat dimaknai sebagai keseluruhan kaidah hukum yang mengatur dan memengaruhi segala sesuatu yang berkaitan dengan kegiatan dan kehidupan perekonomian yang berasal dari Islam. Sumbernya sudah tentu dari sumber ajaran Islam yakni al-Quran dan Hadis Nabi serta kebiasaan yang berkembang pada masyarakat Muslim hasil pengaruh kedua sumber tersebut melalui ijtihad ulama yang terkodifikasi dalam fikih.

Menurut Siems hukum ekonomi Islam (*Islamic law of finance*) merupakan ‘keluarga hukum’ (*legal families*) baru yang muncul akibat relasi antara hukum Islam dengan kegiatan ekonomi.³ Titik tolaknya Islam menghendaki kegiatan ekonomi dikelola dan diatur sesuai ketentuan shari’ah agar tidak melanggar hak-hak dan kepentingan masyarakat yang pada dasarnya bertentangan dengan maksud usaha ekonomi untuk mewujudkan kesejahteraan hidup bersama. Hal ini tidak terlepas dari dua fungsi shari’ah dalam kehidupan ekonomi yakni: pertama, sebagai sumber informasi petunjuk untuk meraih kesejahteraan hidup dunia-akhirat yang merupakan tujuan aktifitas perekonomian versi Islam; kedua, sebagai pengendali terhadap perilaku manusia agar terselamatkan dari tindakan yang merugikan, yang menjauhkan dari kesejahteraan hidup dunia-akhirat. Maka diperlukan kaidah yang menjadi

²Beberapa tulisan mengenai pandangan dan hubungan Islam dengan ekonomi lihat: Taufik Abdullah (Ed), *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1988). Islam adalah agama yang paling positif terhadap kegiatan ekonomi dan dalam Islam kegiatan ini merupakan bagian integral dari Islam. Menurut Karl Polanyi, kebangkitan ekonomi berbasis tradisi, termasuk tradisi keagamaan semisal Islam, menandai kemunculan apa yang disebutnya “*The New Traditional Economy*” yang mengintegrasikan kekuatan tradisi budaya masyarakat dalam ekonomi. Hal ini sekaligus sebagai kritik dan jalan keluar dari berbagai kebuntuan dan kegagalan dua model ekonomi yang disebut ekonomi pasar (*market*) dan ekonomi perintah (*command*). Sekalipun ekonomi Islam belum berkembang secara penuh saat ini tetapi ia telah menjadi semacam perspektif dalam bentuk model ideal yang telah menjadi ideologi gerakan ekonomi pada masyarakat dunia secara luas. Lihat: J. Barkley Rosser dan Marina V. Rosser, “*Islamic and Neo-Confucian Perspectives on the New Traditional Economy*” dalam (*Eastern Economic Journal*, Vol.24, No. 2, Spring, 1998), 217-220. Dalam konteks Indonesia gejalanya adalah kemunculan konsep ekonomi kerakyatan atau ekonomi Pancasila yang berdasarkan nilai-nilai mulia dalam Pancasila.

³Mathias M. Siems, “*Legal Origins: Reconciling Law and Finance and Comparative Law*” (Working Paper No. 32), 3-5.

ukuran, tolok ukur, patokan, pedoman yang dipergunakan untuk mengatur dan menilai perilaku manusia, termasuk perilaku ekonomi, sehingga muncul apa yang disebut hukum ekonomi Islam.⁴ Dengan kata lain kemunculannya adalah dalam rangka memberikan pedoman dan perlindungan hukum terhadap kegiatan ekonomi dan para pihak yang terlibat di dalamnya.

Sebagai aturan yang bertujuan melindungi kegiatan ekonomi masyarakat maka hukum ekonomi, termasuk hukum ekonomi Islam, dipastikan berkembang dari adanya kegiatan ekonomi. Prosesnya berangkat dari kegiatan ekonomi yang berlangsung pada kawasan yang tumbuh menjadi lokus aktifitas perekonomian. Dalam kegiatan tersebut dipastikan muncul berbagai persoalan ekonomi yang memerlukan ketetapan hukum untuk menyelesaikannya. Misal, terjadi perselisihan antara dua pihak mengenai hutang-piutang, perjanjian, kerjasama, dan sebagainya. Maka lahirlah aturan-aturan tertentu untuk mengatasinya sehingga timbullah apa yang disebut kemudian sebagai ‘hukum dagang’, ‘hukum niaga’, ‘hukum ekonomi’, ‘hukum perusahaan’, ‘hukum bisnis’ dan istilah lainnya.⁵ Menurut Asyhadie cakupan hukum ekonomi yang berkembang saat ini meliputi usaha kegiatan niaga, kegiatan industri, dan kegiatan jasa.⁶

Dalam konteks Nusantara pra-kolonial aturan-aturan ekonomi yang digunakan masyarakat adalah kebiasaan, ketentuan, dan peraturan dagang yang berasal dari praktek keseharian mereka di bidang ekonomi. Barulah ketika pengaruh Islam semakin kuat maka pengaturan segi-segi kehidupan masyarakat didasarkan pada ketentuan-ketentuan Islam dan adat. Secara khusus ketentuan yang mengatur soal perdagangan diambil dari praktek perdagangan kaum Muslim dengan tetap melanjutkan ketentuan adat yang diafirmasikan oleh ajaran Islam.⁷ Contoh mudahnya adalah kebiasaan serah-terima barang pada jual-beli (ijab dan kabul) yang dilangsungkan tanpa ungkapan formal tetapi cukup dengan perpindahan obyek transaksi dari pihak penjual kepada pembeli.

Pada periode kolonial Belanda mengenalkan tradisi hukum dagang Eropa yang diadopsi dari tradisi hukum Prancis yang pernah

⁴ P3EI, *Ekonomi Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), 33-34.

⁵ Rien G. Kartasapocetra, *Pengantar Ilmu Hukum Lengkap* (Jakarta: Bina Aksara, 1988), 143-144.

⁶ Zaeni Asyhadie, *Hukum Bisnis: Prinsip dan Pelaksanaanya di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2005), 31.

⁷ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999), 101-102.

menguasai Belanda. *Droit de-Commerce* (hukum niaga), *droit Penal* (hukum pidana), dan *droit Civil* (hukum sipil) yang diadopsi Belanda dibawa dan diterapkan di negeri jajahannya termasuk Hindia Belanda.⁸ Setelah melalui proses kodifikasi, aturan hukum yang berkenaan dengan masalah ekonomi termuat dalam produk yang disebut *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata* (KUHPer) yang dalam pengertian luas mencakup hukum perdata (*Burgerlijk Wetboek*) dan hukum dagang (*Wetboek van Koophandel*) yang diberlakukan di Nusantara sebagai hukum resmi pada tahun 1847 lewat asas konkordansi. Namun aturan ini hanya berlaku bagi warga Eropa, Cina, dan Asia lainnya yang menjalankan aktifitas ekonomi di Indonesia. Sedangkan bagi warga pribumi aturan yang berlaku mengikuti kebiasaan yang hidup dan digunakan masyarakat.⁹

Dalam konteks masyarakat Muslim Nusantara pra-kolonial kebiasaan yang menjadi aturan perilaku ekonomi adalah yang bersumber dari ajaran Islam yang terkandung dalam berbagai kitab fikih dan kebiasaan asli yang bersumber dari adat yang diakui atau dibenarkan sesuai dengan ajaran Islam. Bagian fikih yang banyak berhubungan dengan soal ekonomi adalah bab mu'āmalah khususnya yang bagian *mu'āmalah māliyyah*. Yakni ketentuan yang mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia mengenai harta benda dan segala hak milik yang berupa materi termasuk bentuk-bentuk hak dan kewajiban masing-masing hubungan tersebut.¹⁰ Sementara yang berasal dari tradisi

⁸Semula bangsa Eropa, khususnya Belanda melalui VOC, samasekali mengabaikan persoalan yang berhubungan dengan segi sosial masyarakat Nusantara, termasuk bidang hukum. Fokus utama mereka adalah berdagang demi mengumpulkan keuntungan yang besar. Perhatian terhadap permasalahan hukum baru dimulai pada abad ke-19. Dalam hal ini bentuk kebijakan yang diambil adalah pemberian keleluasaan kepada masyarakat pribumi untuk menerapkan hukum tradisional mereka, termasuk hukum Islam bagi warga Muslim. Hukum kolonial berlaku hanya untuk masyarakat Eropa maupun mereka yang disamakan status sosialnya dengan bangsa Eropa. Lihat: Arskal Salim, "Perkembangan Awal Hukum Islam di Nusantara" dalam (*Jurnal Hukum Respublica*, Vol. 5, No. 1, 2005), 60-73; Jan Michiel Otto, "Sharia and National Law in Indonesia" dalam Jan Michiel Otto (Ed), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010), 436-479; Mark E. Cammack and R. Michael Feener, "The Islamic Legal System in Indonesia" dalam: (*Pacific Rim Law and Policy Journal*, Vol. 21, No. 1, January 2012), 13-42.

⁹Rien G. Kartasapoetra, *Pengantar Ilmu Hukum Lengkap*, 144. Lihat juga: Zaeni Asyhadie, *Hukum Bisnis...*, 31. Lihat juga: A. Ridwan Halim, *Hukum Perdata Dalam Tanya Jawab* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1981), 11-17.

¹⁰Lihat Faturrahman Jamil, *Fikih Muamalah* (Bahan Perkuliahan Program

asli adalah kebiasaan masyarakat yang kemudian diterima dan dilaksanakan karena sesuai dengan ketentuan Islam. Dengan kata lain ia merupakan ketentuan adat yang telah diislamisasikan. Karena itu ketika menyebut hukum adat bagi masyarakat Muslim maka dapat dipastikan hukum Islam termasuk di dalamnya sebab sebagian besar adat yang dijalankan masyarakat dipengaruhi ajaran Islam dan sebaliknya ketika menyebut hukum Islam bagi masyarakat Muslim maka terkandung di dalamnya hukum adat pra-Islam yang dibenarkan ajaran Islam.¹¹ Maka ketentuan mengenai hukum ekonomi masyarakat Nusantara pra-kolonial sebagian bersumber dari Islam dalam kitab-kitab fikih yang sudah lama beredar di tengah masyarakat dan sebagiannya dari adat lama masyarakat yang diterima oleh Islam.¹²

Mayoritas kitab fikih yang dipakai merupakan karya mazhab Shafi'iyah sebagai aliran yang dibawa dan dikembangkan sejak awal proses Islamisasi Nusantara.¹³ Proses pengambilannya melalui otoritas ulama yang mengajarkan berbagai ketentuan yang berhubungan perilaku kescharian Muslim, termasuk di dalamnya yang menyangkut persoalan ekonomi. Sebagaimana dijelaskan di muka ketentuan itu ada yang tertulis dan ada yang tidak tertulis. Sebagai contoh Reid, berdasarkan laporan pedagang Eropa, menyebutkan beberapa ketentuan mengenai hutang-piutang, sewa-menyewa, jual-beli, penjaminan, bagi hasil, perjanjian niaga, dan sebagainya yang diberlakukan di pelabuhan-pelabuhan entitas politik Muslim Nusantara mayoritas mengikuti serta diambil dari ajaran Islam.¹⁴

Islamic Economics and Finance Universitas Trisakti), 6.

¹¹ AT Hamid, *Ketentuan Fikih Dan Ketentuan Hukum Yang Kini Berlaku di Lapangan Hukum Perikatan* (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), h. 20.

¹²Periode ini disebut Muthohhar sebagai periode 'Kitab Fikih' dimana ketentuan fikih diterapkan secara langsung baik pada bidang publik maupun privat. Lihat: Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafii di Asia Tenggara* (Semarang: Bina Ilmu, 2003), 25. Sedangkan dari segi perkembangan tradisi intelektual Islam, Ahmad Rifa'i Hasan, seperti dikutip Syukur menyebutnya sebagai tradisi intelektual setelah pembaharuan yang sarat dan kuat nuansa fikihnya. Adapun tradisi intelektual sebelum pembaharuan sarat dan kuat nuansa sufistiknya. Lihat: M. Amin Syukur, "*Keseimbangan Perkembangan Tasawuf dan Fikih di Indonesia*" dalam: Anang Haris Hilman, *Epitemologi Syara': Mencari Format Baru Fikih Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 20-24.

¹³Ikhtisar gencologi dan jalur kitab fikih mazhab Shafi'iyah yang berkembang di Nusantara. Termasuk di dalamnya penjelasan gencologi teks *Mir'at al-Ṭullāb* yang menjadi pokok bahasan tulisan ini dalam peta besar kitab Shafi'iyah lihat: Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafii di Asia Tenggara*, 54.

¹⁴ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 146-150.

Adapun kadar pengaruh dan keberterimaan terhadap ketentuan hukum Islam pada masyarakat Nusantara, menurut Mudzhar, tergantung pada bobot pengaruh kekuatan tasawuf yang tertanam pada suatu kawasan dan kekuatan adat setempat.¹⁵ Semakin kedua hal itu berakar pada masyarakat, maka tingkat pengaruh dan keberterimaan terhadap hukum Islam juga semakin minim. Sebaliknya semakin lemah kedua hal itu dalam masyarakat, maka tingkat pengaruh dan keberterimaan terhadap hukum Islam akan semakin besar. Namun kebutuhan terhadap ketentuan yang mengatur kegiatan ekonomi yang bersumber dari Islam pada masa pra-kolonial cenderung kuat sebab aturan bidang inilah yang paling minim tersedia dalam tradisi masyarakat Nusantara. Memang telah tersedia aturan yang berasal dari tradisi masyarakat tetapi belum memadai untuk memenuhi kebutuhan ekonomi yang berkembang akibat kemajuan perniagaan di bawah pengaruh Islam sehingga khazanah Islam yang bersentuhan dengan persoalan tersebut menjadi alternatif. Terlebih lagi para pelaku ekonomi yang dominan pada waktu itu adalah kaum Muslim sehingga pengadopsian ketentuan yang berasal dari agama mereka semakin menyamankan aktifitas perekonomian mereka, yang pada akhirnya menopang kemakmuran suatu entitas politik Muslim Nusantara.

Hingga memasuki abad ke-18 Belanda tidak memedulikan persoalan sosial termasuk di dalamnya masalah keagamaan. Belanda disibukkan oleh persoalan ekonomi sebagai maksud utama kedatangan mereka ke Nusantara. Karena itu hukum Islam terus berlaku dan kesadaran Islam dan shari'ah mengalami peningkatan karena agama ini sekaligus hukumnya menjadi identitas pemersatu yang digunakan sebagai dasar perlawanan terhadap colonial yang menerapkan nilai dan hukum berbeda. Melihat kenyataan bahwa mayoritas masyarakat Nusantara adalah Muslim, maka secara terbatas VOC campur tangan terhadap masalah sosial-keagamaan.

Pada tahun 1760 otoritas VOC mengakui keberlakuan dan eksistensi hukum Islam di tengah masyarakat dengan mengeluarkan resolusi yang dikenal dengan *Resolutie der Indische Regeering van 25 Mei 1760* tentang kompilasi peraturan hukum sipil Islam bidang keluarga (*civiele wetten der Mohammedansche Recht*) yang diberlakukan di pengadilan-pengadilan VOC. Peraturan inilah yang kemudian dikenal sebagai *Compendium Freijer*. Terdapat pula produk

¹⁵M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa MUI: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988* (Jakarta: INIS, 2001), 36.

hukum kolonial yang mengatur yang berlaku pada daerah tertentu seperti *Cirebon Rechtboek* di tahun 1757-1765, *Mohammedansche Wetboek Mogharraer* pada tahun 1750 pada pengadilan agama Semarang, dan *Compendium Inlandsche Wetten* yang berlaku di Bone dan Gowa.¹⁶

Selama kekuasaan VOC hingga tahun 1799 hukum Islam hidup berdampingan secara harmonis dengan hukum asli masyarakat Nusantara yang pada masa kemudian disebut hukum adat. Dapat dikatakan tidak terjadi konflik berarti antarakeduanya hingga kemudian dijadikan sebagai alat pemecah masyarakat Muslim oleh Belanda. Antara hukum Islam dan hukum adat bahkan terjadi sinergi-integratif meski tanpa menafikkan adanya sedikit gesekan. Namun secara umum situasinya saling menopang dan menguatkan sebagaimana tercermin dalam beberapa ungkapan semisal '*adat basandi syarak; syarak basandi kitabullah*' pada masyarakat Sumatera Barat dan '*hukum ngon adat, handeuet tree, lagee zat ngon sipheut; bak adat dikap, bak hukum dikulum*' pada masyarakat Aceh.¹⁷

Proses peminggiran hukum Islam baru dimulai ketika VOC bangkrut dan diambil alih oleh pemerintah Belanda. Secara perlahan hukum Islam disingkirkan sebagai upaya mengokohkan penjajahan. Memang kebijakan politik Islam pemerintahan Hindia Belanda memaklumkan netralitas terhadap persoalan agama. Tetapi sikap ini seringkali ambigu dan tidak jelas penerapannya apabila menyangkut kepentingan masyarakat Muslim. Terdapat semacam kegamangan Belanda dalam menyikapi persoalan sosial-keagamaan warga Muslim. Pada satu sisi mereka menegaskan netralitas tetapi pada pihak lain ada kekhawatiran menyangkut perluasan pengaruh Islam terhadap masyarakat, yang ditakutkan membangkitkan perlawanan kepada mereka.¹⁸ Melalui politik hukum asosiasi semenjak abad ke-19 akhirnya peran dan pengaruh hukum Islam semakin menghilang. Yang paling bertahan adalah bagian yang paling intens berhubungan dengan kepentingan masyarakat dalam artian sering digunakan masyarakat

¹⁶ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Shari'ah: Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat* (Jakarta: RajaGrafindo, 2007), 38.

¹⁷Lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998). Lihat pula: Syahrizal, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia: Refleksi terhadap Bentuk Integrasi Hukum dalam Bidang Kewarisan di Aceh* (Banda Aceh: Nadya Foundation, 2004).

¹⁸Tentang teori dan praktek kebijakan kolonial Belanda terhadap Islam sejak periode abad ke-19 lihat: Aqib Suminto, *Islam di Indonesia: Politik Hindia Belanda Het Kantoort voor Inlandsche Zaken* (Singapore: Pustaka Nasional Ltd, 1985).

semisal bagian perkawinan dan kewarisan. Sementara bagian yang sedikit berhubungan dengan kepentingan masyarakat atau yang sifatnya sekadar melengkapi akan semakin tersingkir. Bagian yang berkenaan dengan harta kekayaan (hukum benda dan hukum perikatan) adalah termasuk bidang yang semakin diabaikan terkecuali para pihak yang bermasalah tidak menghendaki pemakaian aturan lain.

Nasib bidang hukum Islam tentang ekonomi pada masa Jepang tidak banyak berubah. Jepang hanya merubah struktur administrasi peradilan dengan mendirikan peradilan sekuler dan unifikasi peradilan. Sedangkan mengenai aturan hukum yang digunakan tetap melanjutkan produk kolonial Belanda. Demikian pula pada periode pascakemerdekaan, Orde Lama, dan Orde Baru ketentuan hukum ekonomi Islam tetap terabaikan.

Politik hukum Orde Baru tidak berbeda dengan periode sebelumnya. Rezim ini akan memproduksi undang-undang sejauh itu mendukung kebijakan pembangunan. Di antara produk hukum Islam era Orde Baru adalah UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Produk hukum tentang ekonomi samasekali belum menyinggung wacana ekonomi Islam. Pada saat itu gagasan ekonomi Islam masih sebatas gagasan akademik beberapa intelektual Muslim. Bahkan sebagian mereka skeptis terhadap kemungkinan penerapan konsep ekonomi Islam, bahkan menyebutnya gagasan utopis.

Cita-cita untuk mendirikan lembaga ekonomi Islam juga mendapatkan tentangan keras. Eksperimen pendirian lembaga ekonomi Islam secara terbatas memang pernah ada, namun segera meredup karena ketiadaan dukungan. Sampai akhirnya menjelang kejatuhan Orde Baru di tahun 1990-an, melalui UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, secara implisit dimungkinkan penerapan pola bagi hasil (*core* utama pola pembagian keuntungan menurut Islam) dalam aktifitas perbankan. Titik inilah yang menandai kelahiran ekonomi Islam di Indonesia secara kelembagaan. Peluang penerapan prinsip shari'ah dalam praktek perbankan semakin tegas menyusul munculnya PP No. 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil.¹⁹ Era Reformasi kemudian semakin meningkatkan perkembangan ekonomi Islam. Semula sebatas dunia perbankan ketika muncul UU No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Tahun 1992 tentang perbankan. Namun pada

¹⁹ Wirdyaningsih (Ed), *Bank dan Asuransi Islam di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 57-71.

perkembangan berikutnya tidak lagi sebatas bidang perbankan namun juga merambah bidang-bidang ekonomi lainnya seperti asuransi syariah, pasar modal syariah, pegadaian syariah, obligasi syariah, leasing syariah, dan sebagainya. Sektor perbankan syariah sendiri semakin eksis dengan ditetapkannya UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah yang secara khusus mengatur operasional perbankan syariah di Indonesia. Sekalipun aset dan size pasar perbankan syariah masih terbatas, namun perkembangan serta kontribusinya terhadap perekonomian nasional semakin menggembirakan. UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara juga semakin memperkuat regulasi aktifitas ekonomi Islam di luar perbankan dan asuransi yang telah berkembang lebih dahulu sekaligus menyediakan pilihan alternatif investasi kepada masyarakat baik Muslim maupun non-Muslim.

Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) yang ditetapkan melalui Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia No. 02 Tahun 2008 tanggal 10 September 2008 semakin melengkapi perangkat hukum terapan yang lebih rinci khususnya bagi para hakim di lingkungan peradilan agama guna menyelesaikan sengketa ekonomi Islam di Indonesia. Kompilasi di atas lahir sebagai respon terhadap UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang berdasarkan ketentuan baru itu diberikan tambahan kewenangan untuk menyelesaikan perkara dalam ekonomi Islam yang mencakup perbankan syariah, lembaga keuangan mikro syariah, asuransi syariah, obligasi syariah, reasuransi syariah, reksadana syariah, surat berjangka syariah, sekuritas syariah, pembiayaan syariah, pegadaian syariah, dana pensiun syariah, dan bisnis syariah. Di antara kebijakan yang diambil untuk keperluan tersebut adalah penyiapan hukum formil dan materil sebagai pedoman aparat peradilan agama dalam memeriksa, mengadili, dan memutuskan perkara ekonomi Islam yang kemudian menghasilkan KHES (mengenai uraian rinci tentang substansi, ²⁰sumber, dan struktur KHES akan dibahas dalam bab tersendiri).

Dinamika hukum ekonomi Islam sebagaimana digambarkan di atas memperlihatkan bahwa aktifitas ekonomi dalam masyarakat Muslim tidak terlepas dari panduan keyakinan mereka karena kegiatan tersebut merupakan bagian integral dari ajaran hukum Islam. Hal ini sekaligus

²⁰“*Sejarah Singkat Penyusunan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah Mahkamah Agung RI*” dalam: Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Islam*, Edisi Revisi (Jakarta: Pusat Pengkajian Hukum Islam dan Masyarakat Madani dan Prenada Media, 2009), 253.

menunjukkan jalinan yang erat antara hukum dengan ekonomi dalam pandangan Islam sebab tanpa pedoman, aturan, tatanan, dan regulasi yang baik mustahil akan terbangun kondisi ekonomi yang kuat, tertib, lancar, mensejahterakan bersama, dan berkeadilan.

Relasi Ekonomi dan Hukum: Kasus Ekonomi Islam

Dalam survey tentang perkembangan literatur ekonomi Islam Aslam Haneef menemukan dua kecenderungan utama yakni literatur berlatar belakang fikih dan literatur berlatar belakang ekonomi. Yang pertama dapat disebut sebagai analisis fikih terhadap ekonomi. Upayanya menetapkan kerangka fiqhi untuk kepentingan ekonomi Islam dan dapat pula berupa menetapkan ketentuan fikih (baca: hukum) mengenai kegiatan ekonomi. Himpunan kajian ini menghasilkan ‘prinsip dan ajaran Islam tentang ekonomi’. Dilihat dari eksponennya tendensi ini dikembangkan oleh kalangan fuqaha yang lebih terlatih dalam disiplin fikih namun mempunyai atensi terhadap masalah ekonomi. Trend ini berkembang pada era 1930-an dan 1940-an.

Yang kedua merupakan pengembangan lebih lanjut dari kecenderungan pertama pada era 1950-an dan 1960-an, tepatnya setelah mayoritas dunia Muslim terbebas dari kolonialisme Eropa. Yakni kajian teorisasi ekonomi Islam yang berupaya menggali teori-teori ekonomi dari sumber-sumber ajaran Islam misalnya teori produksi dalam al-Quran, teori distribusi perspektif al-Quran, teori konsumsi versi al-Quran, dan sebagainya. Tujuannya membedah teori-teori ekonomi modern berdasarkan sudut pandang Islam dengan mengkritisi serta memperbaiki segi-segi kelemahannya. Dipandang dari sudut eksponennya, kecenderungan ini dikembangkan oleh para ekonom atau profesional Muslim yang telah terlatih dalam disiplin ekonomi modern yang didukung dengan wawasan keislaman yang baik. Mereka ingin menemukan bangun teori ekonomi Islam sebagai teori pembanding atau alternatif terhadap teori yang telah mapan.²¹

Namun menurut Kahf pembagian kecenderungan di atas hanya berlaku pada tahap paling awal perkembangan diskursus ekonomi Islam. Sejak tahun 1990-an muncul yang ia sebut sebagai “*the alliance between ulama and Islamic bourgeois*”. Istilah ulama mengacu kepada kalangan fuqaha yang memiliki wawasan keislaman kuat dan terdidik dalam lembaga pendidikan keislaman; memiliki minat besar terhadap persoalan

²¹ Mohamed Aslam Haneef, *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis* (Kuala Lumpur: Iqraq, 1995), 1.

ekonomi tetapi tidak memiliki basis pengetahuan mendalam di bidang tersebut. Adapun istilah *Islamic bourgeois* mengacu kepada para ekonom dan profesional Muslim yang terlibat dalam lembaga perekonomian modern. Mereka pada umumnya mempunyai wawasan ekonomi kuat, terdidik di lembaga pendidikan modern, namun kurang memiliki wawasan keislaman yang baik.²²

Dua eksponen ini kemudian berkolaborasi dalam pengembangan industri ekonomi Islam sehingga bermunculan lembaga ekonomi modern bermerek Islam seperti bank Islam, asuransi Islam, pasar modal Islam, pasar komoditas Islam, dan sebagainya. Semula perkembangannya mendominasi kawasan dunia Muslim. Mengingat potensi bisnis dan keuntungannya yang besar beberapa negara Eropa dan Amerika Serikat turut mengembangkan lembaga serupa. Golongan ulama menempati posisi dewan pengawas shari'ah dengan tugas pokok mengawal kesesuaian produk, instrumen, dan operasional lembaga ekonomi Islam dengan ketentuan shari'ah. Mereka semacam garda shari'ah yang mengawasi kegiatan lembaga-lembaga itu berdasarkan perspektif shari'ah. Sedangkan kelompok kedua umumnya adalah para eksekutif yang menjalankan lembaga tersebut. Mereka biasanya para pemilik modal maupun pemegang saham mayoritas pada lembaga ekonomi Islam dengan keahlian ekonomi mumpuni namun terbatas dalam keahliannya dalam soal keislaman, khususnya yang berhubungan dengan ekonomi.

Kahf menjelaskan bahwa aliansi dua kubu tersebut didasari oleh beberapa alasan. Pada sisi profesional dan ekonom persekutuan itu menguntungkan mereka karena dapat meyakinkan kalangan Muslim akan keabsahan kegiatan ekonomi mereka dengan adanya justifikasi keagamaan dari ulama. Keuntungan lainnya dapat menarik target grup baru sebagai pangsa pasar mereka pada kalangan yang belum menetapkan pilihan untuk terlibat dalam ekonomi konvensional atau ekonomi Islam. Ia juga dapat menjadi alat persaingan baru dengan competitor mereka dari ekonomi konvensional, penopang pengembangan relasi baru di publik, dan pelindung (buffer) para ekonom kapitalis. Sementara pada sisi ulama aliansi ini memberikan mereka panggung politik baru setelah mereka mengalami kekalahan dalam panggung politik perebutan kekuasaan dengan kalangan sekuler dan kekalahan dalam pertarungan perebutan sumber ekonomi setelah kemerdekaan

²²Monzer Kahf, "*Islamic Banking: The Rise of a New Power Alliance of Wealth and Sharia Scholarship*" dalam Henry Clement and Rodney Wilson (Ed), *The Politics of Islamic Finance* (Edinburgh: Edinburgh University Press and Columbia University Press, 2004), 24.

negeri-negeri Muslim yang juga dimenangkan para ekonom sekuler. Mereka kembali meriah kehormatan publik karena menjadi referensi penting pengambilan kebijakan sosio-ekonomi. Pada sisi lain mereka pun mendapatkan lahan pekerjaan baru yang tentu saja menambah penghasilan kehidupan mereka. Dengan duduk sebagai Dewan Shari'ah suatu institusi ekonomi, semisal bank, maka mereka memperoleh imbalan atas pekerjaannya sebagai penjaga keshari'ahan operasional lembaga tersebut.²³

Fenomena hubungan antara dua eksponen ekonomi Islam di atas, menurut DeLorenzo dan McMillen, selanjutnya melahirkan proses interaktif saling mempengaruhi antara shari'ah dengan ekonomi. Shari'ah yang ekspresi operasionalnya adalah fikih mendorong pertumbuhan ekonomi Islam dan sebaliknya ekonomi Islam menyuburkan perkembangan fikih.²⁴ Perkembangan ekonomi Islam terjadi karena industri ekonomi Islam membutuhkan kerangka operasional sekaligus payung agama yang mengabsahkannya. Dalam konteks ini, shari'ah menyediakan kerangka operasinya dengan mengambil model-model transaksi niaga maupun keuangan klasik Islam yang disesuaikan dengan kebutuhan operasional lembaga ekonomi Islam modern melalui berbagai strategi. Pada sisi lain strategi pengembangan model-model transaksi niaga dan keuangan klasik Islam inilah yang mendorong perkembangan fikih karena adanya desakan dan tuntutan kebutuhan industri ekonomi Islam yang dalam tahap pertumbuhan terhadap dukungan hukum maupun ketersediaan produk yang diminta pasar harus sesuai dengan ketentuan shari'ah Islam.

Gambaran interaksi antara kedua bidang ini dapat dilihat dari tahapan pertumbuhan ekonomi Islam. Pada tahap paling awal ekonomi Islam hanya sebatas wacana konseptual yang berkembang di sebagian Dunia Islam setelah mereka meraih kemerdekaannya usai Perang Dunia II. Wacana ini semarak di tahun 1950-an hingga 1960-an karena masyarakat Muslim sedang mencari format pembangunan kehidupan sosio-ekonomi negeri yang baru merdeka itu. Perkembangan baru terjadi pada decade 1970-an dan 1980-an ketika wacana konseptual itu diujicobakan hingga kemudian terbentuk lembaga bank Islam dan

²³Monzer Kahf, "*Islamic Banking: The Rise of a New Power Alliance...*", 25-29.

²⁴Yusuf Talal DeLorenzo dan Michael J.T. McMillen, "*Law and Islamic Finance: An Interactive Analysis*" dalam Rifaat Ahmed Abdel Karim and Simon Archer, *Islamic Finance: The Regulatory Challenge* (Singapore: John Wiley and Sons, 2007), 132.

lembaga investasi Islam lainnya. Eksistensi lembaga tersebut memantik perkembangan keilmuan di bidang shari'ah yang menjawab kebutuhan praktis-pragmatis lembaga ekonomi Islam baru itu seiring dengan kompleksitas perkembangannya. Dengan perkembangan ini shari'ah mendapatkan arena serta tantangan baru yaitu menyediakan kerangka operasional industri ekonomi Islam yang sesuai dengan prinsip shari'ah.

Ada dua tahapan penting mengenai pengembangan kerangka operasional industri ekonomi Islam. Tahapan pertama disebut periode kebangkitan dan pertumbuhan (*a period of revival and recovery*) dan tahapan kedua disebut periode transformasi dan adaptasi (*a period of transformation and adaptation*).²⁵ Pada tahap pertama terdapat semacam pandangan bahwa format pembangunan kehidupan sosio-ekonomi yang selama era kolonial diintrodusir oleh penjajah tidak kompatibel dengan realitas kehidupan Muslim terlebih lagi dari sudut pandangan keislaman. Resep pembangunan versi mantan kolonial tidak kunjung membuahkan hasil memuaskan. Mayoritas dunia Islam tetap dan terus berkubang dalam berbagai problematika sosial. Karenanya mereka mencoba menggali model pembangunan yang bersumber dari khazanah lama mereka, khususnya warisan keislaman dengan keyakinan Islam memiliki serta menyediakan kebutuhan itu.

Hasil rumusan format ini kemudian diujicobakan secara terbatas. Seiring dengan masa surplus devisa negeri Muslim hasil booming minyak pada era 1970-an dan 1980-an mulai tumbuh institusi keuangan Islam dalam bentuk bank dan lembaga investasi. Pertumbuhan ini sudah tentu membutuhkan baik kerangka operasional maupun kerangka regulasi yang mengaturnya. Maka tidak ada jalan bagi para eksponen ekonomi Islam pada masa ini selain melirik khazanah hukum Islam yang berkaitan dengan bidang muamalah maliyah. Mereka mengambil model-model transaksi baku dalam fikih muamalah semisal transaksi niaga, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, gadai, perkongsian, dan sebagainya untuk dipakai dalam institusi ekonomi Islam yang sedang tumbuh. Pengambilan ini belum melibatkan proses rekayasa model yang rumit karena kebutuhan institusi ekonomi Islam yang masih terbatas. Karakteristik periode ini ditandai oleh eksistensi perbankan Islam yang masih terbatas, minimnya ulama yang memiliki wawasan sekaligus pengalaman dalam bidang keuangan, praktek perbankan Islam masih

²⁵Yusuf Talal DeLorenzo dan Michael J.T. McMillen, "*Law and Islamic Finance: An Interactive Analysis*", 133-36; Lihat juga: Robert Dickson Crane, *Islamic Commercial Law in Contemporary Economics* (Washington DC: Department of State, 2008).

fokus pada segi pengumpulan dana, dan literatur ekonomi Islam masih dominan dalam bahasa Arab.

Memasuki era 1990-an perkembangan industri ekonomi Islam semakin menguat melampaui ekspektasi para perintisnya. Ekonomi Islam menjadi industri baru yang menjanjikan sehingga menarik minat banyak pihak. Pemilik modal besar dan perusahaan multinasional mulai menjajaki industri baru ini sehingga kebutuhan terhadap kerangka operasional yang kompatibel dengan perkembangan modern sekaligus dalam koridor shari'ah sangatlah mendesak. Pada tahap ini terjadi proses saling mendekat antara kalangan ulama dengan kalangan profesional sehingga terjadi proses tukar-menukar gagasan serta pengalaman dari masing-masing pihak.

Proses berbagi wawasan dan pengalaman ini memberikan pencerahan bagi kedua pihak. Secara khusus para ulama mendapatkan perspektif baru mengenai prosedur serta praktek ekonomi umum. Kalangan yang minim pengetahuan ekonomi dan relatif tidak terlatih dalam bidang ini menjadi lebih paham perihal ekonomi sekalipun tentu saja secara garis besarnya. Mereka lalu melancarkan kritik sekaligus mencari titik temu antara model ekonomi umum dan ekonomi Islam. Sedangkan kalangan ekonom dan profesional yang mumpuni dalam bidang ekonomi namun minus dalam wawasan keislaman (baca: shari'ah) mendapatkan latihan dan pemahaman lebih baik mengenai ketentuan-ketentuan shari'ah menyangkut ekonomi.

Secara spesifik mengenai perumusan model transaksi yang dibutuhkan institusi ekonomi Islam, para ulama mulai mencoba untuk menyusun bentuk-bentuknya dengan mengacu kepada model transaksi baku dalam fikih muamalah. Model baku itu kemudian dijadikan sebagai acuan (*building blocks*) untuk menyusun model turunan, sehingga dihasilkan “model-model transaksi cangkakan” dimana model ala fikih dirubah serta diadopsi sedemikian rupa sesuai kebutuhan dan kondisi modern.²⁶ Sebagai contoh adalah penerapan akad *Muḍārabah* dan akad

²⁶Praktek modifikasi yang demikian telah melahirkan banyak kritik. Di antaranya dari El-Gamal yang menyebutkan bahwa industri ekonomi Islam terlalu menekankan ‘keislaman’ bentuk transaksi dan mengabaikan subtansinya. Ekonomi Islam terlalu bernaflu untuk menggantikan fungsi substantif instrumen, pasar, dan institusi ekonomi umum kepada bentuk islami. Padahal imbuan kata ‘islami’ seharusnya dimaknai dalam artian tujuan sejati dari setiap bentuk transaksi, bukan tampilannya. Lihat: Mahmoud El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1. Timur Kuran juga menegaskan bahwa fikih klasik dipastikan tidak akan mampu memenuhi tuntutan kebutuhan modern terhadap produk, regulasi, dan mekanisme dalam bidang ekonomi

Wadī'ah pada giro dan tabungan. Kemudian pengadopsian akad *Muḍārabah* pada deposito, aplikasi akad *Murābahah* pada kredit, aplikasi akad *Mushārah* pada sindikasi proyek infrastruktur, replikasi akad *Hawalah* pada L/C ekspor-impor shari'ah, replikasi akad *Wakālah* dan *Muḍārabah* pada reksadana shari'ah, dan berbagai model adopsi dan aplikasinya lainnya.²⁷ Karakteristik periode ini ditandai oleh menjamurnya institusi ekonomi Islam, aliansi ulama dan profesional mengembangkan prosedur operasional institusi ekonomi Islam, wacana ekonomi Islam dalam bahasa non-Arab khususnya Inggris, dan keterlibatan pelaku ekonomi multinasional dalam ekonomi Islam.²⁸

Melanjutkan perkembangan sebelumnya perumusan model transaksi pada periode adaptasi dan inovasi ini ditandai oleh adanya diversifikasi produk dan struktur keuangan yang sesuai dengan ketentuan shari'ah, peningkatan sofistikasi produk dan struktur keuangan, serta internasionalisasi dan globalisasi pangsa ekonomi Islam ke luar kawasan Muslim. Bergabungnya kalangan profesional Muslim yang telah lama menekuni industri keuangan umum memungkinkan terjadinya proses “rekayasa” prosedur dan produk ekonomi Islam yang semakin canggih yang tidak lagi sebatas kebutuhan dunia perbankan dan asuransi namun juga dunia pasar modal.

Adanya perkembangan relasional fikih (baca: hukum) dan

karena perbedaan kondisi dan tantangan yang dihadapi sangat berbeda antara masa kini dengan masa ketika fikih dikembangkan. Lihat: Timur Kuran, “*The Economic Impact of Islamic Fundamentalism*” dalam: Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (Chicago: Chicago University Press, 1993), 4-5; Timur Kuran, *Islam and the Mammon* (Princeton: Princeton University Press, 2004). Kritik terkini antara lain dari Muhammad Syukri Salleh yang menyebutnya sebagai paradigm ekonomi neo-klasikal berbasis fikih (*fiqh-based neo-classical economics*) dengan pendekatan akomodatif-modifikasi (*accommodative-modification*). Menurutnya hal ini mencampuradukkan antara elemen ekonomi neo-klasikal dengan elemen ekonomi Islam tetapi disebut ekonomi Islam. Lihat: Muhammad Syukri Salleh, “*Catatan Atas Perjalanan Ekonomi Syariah*” (Iqtishodia, Jurnal Ekonomi Islam Republika, 28 Februari 2013), 24.

²⁷ Contoh-contoh lain berikut penjelasan detil mengenai penerapan akad-akad fikih pada industri ekonomi Islam modern lihat: Mahmoud A El Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2006); Fathurrahman Djamil, *Penerapan Hukum Perjanjian dalam Transaksi di Lembaga Keuangan Shari'ah* (Jakarta: Sinar Grafika, 2012).

²⁸ Mengenai tahapan pengembangan produk (*product timeline*) industri ekonomi Islam berdasarkan model-model baku dalam fikih lihat: Abdulkader Thomas, “*Examining the Role of Islamic Law*” dalam Abdulkader Thomas, dkk, *Structuring Islamic Financial Transaction* (London: Economy Books, 2005), 4-5.

ekonomi Islam semacam ini sebenarnya kembali menegaskan hubungan lawas antara keduanya. Dalam konteks sejarah Islam, hingga kelahiran revolusi industri atau awal periode modern agama dan ekonomi terus berintegrasi sampai kemudian dipisahkan saat kolonisasi kawasan Muslim oleh Eropa yang mengenalkan sistem kapitalisme komersial. Dengan demikian kemunculan kembali ekonomi Islam yang kerangka operasional pokoknya adalah fikih bukanlah sesuatu yang samasekali baru sebab sebelumnya pernah berlaku namun mati suri akibat introduksi sistem ekonomi Eropa. Upton mengatakan:

*“Islamic financial is not new, and actually rests on over 1500 years of philosophical and legal reasoning. During its classical period, Islam made great contributions to science and industry, including the concept of zero and the concept of an algorithm. Trade in the Mediterranean region was strong and flourishing under the Islamic commercial law of the time. But this system stagnant, and whitered after the rise of colonialism and the emergence of sophisticated international companies. These powers created an environment that led to western financial concepts and techniques being superimposed over the existing financial structures. Under this pressure traditional Islamic structures continued to exist, the were relegated a minor role.”*²⁹

Bahkan Vogel dan Hayes III secara tegas menyatakan bahwa eksistensi ekonomi Islam yang kembali menguat saat ini merupakan kehendak untuk melaksanakan ketentuan hukum Islam dalam ranah perekonomian. Ia tidak akan pernah bangkit kembali sekiranya hukum Islam benar-benar kehilangan otoritas dan pengaruhnya pada masyarakat Muslim. Ia hadir untuk menantang mitos ekonomi umum pada dua klaim yakni: pertama, hukum ekonomi modern lebih efisien atau lebih superior; kedua, pandangan sekuler tentang pemisahan ranah ekonomi dari pertimbangan keagamaan dan kesalehan. Kedua tokoh ini secara tegas menentang pendapat yang menyebutkan kehadiran ekonomi Islam saat ini sebagai hasil ciptaan kaum fundamentalis Islam yang ingin menguasai lahan ekonomi setelah kegagalan mereka merebut lahan politik kekuasaan. Dalam konteks ini Vogel dan Hayes III menyatakan:

“One of the more striking facts about the rise of Islamic Banking

²⁹David E. Upton, “Foreword” dalam Abdulkader Thomas, dkk, *Structuring Islamic Financial Transaction...*,1.

and finance is that it represents an assertion of religious law in the area of commercial life, where secularism rules almost unquestioned throughout the rest of the world...Islamic Banking as we know it today would never have arisen if the classical law did not still command overwhelming authority and prestige. The growth of this new form of commerce is driven by the desire not to replace the classical law but to apply it. There is a feeling that the law has never been given a fair chance in modern time.”³⁰

Beberapa studi yang disebutkan oleh Lowry menyatakan bahwa tradisi pemikiran ekonomi Islam klasik dan pertengahan termuat dalam karya-karya bidang moralitas atau keagamaan. Pembahasannya menyatu dengan kajian tafsir, filsafat Islam, tasawuf, dan fikih karena pada saat itu kegiatan ekonomi dipandang sebagai perilaku manusia dalam usaha mengelola sumber daya guna kepentingan hidupnya. Bukan sebagai konsep pengetahuan abstrak sebagaimana dalam bangun ekonomi modern yang berkembang setelah lahirnya buku Adam Smith *The Wealth of Nation*. Pada perkembangan berikutnya karya-karya tersebut juga mengilhami para penulis Kristen yang membukukan pemikiran ekonomi mereka memakai nomenklatur teologi dan moral.³¹

Pandangan senada dikemukakan oleh Ghazanfar dan Islahi yang menyatakan bahwa intelektual masa pertengahan dari kalangan Yahudi, Kristen, dan Islam membicarakan isu-isu ekonomi sebagai bagian dari sistem hukum yang bersifat relegio-etis. Secara substantif baik karya Muslim maupun Kristen tidak semata membahas persoalan ideal menyangkut ekonomi namun membicarakan juga persoalan kehidupan yang berkaitan dengan persoalan perekonomian nyata pada waktu itu. Kecenderungan ini mereka warisi dari para pemikir Yunani Klasik semisal Aristoteles yang membahas masalah ekonomi melalui idiom moral dan teologi sebab tujuan utama dari aktifitas perekonomian adalah pengabdian kepada Tuhan dan keselamatan manusia. Cara pandang terhadap ekonomi yang bersifat relegio-etis ini memang tidak merefleksikan pembahasan ekonomi dalam pengertian modern, tetapi tidak sedikit yang berkorelasi dan berelevansi dengan teori ekonomi modern.³²

³⁰Frank E. Vogel and Samuel L. Hayes, III, *Islamic Law and Finance...*, 19.

³¹S. Todd Lowry, “Foreword” dalam: S.M. Ghazanfar (Ed), *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the “Great Gap” in European Economics* (Routledge Corzon, 2003), xi-xiii.

³²S.M. Ghazanfar and A. Azim Islahi, “A Rejoinder to “Economic Thought and

Mengenai relasi fikih dengan ekonomi Vogel melihat bahwa yang pertama berfungsi sebagai basis perumusan hukum tentang ekonomi Islam sekaligus menjadi salah satu metode penyusunan struktur teori ekonomi Islam. Alur perumusan hukum tentang ekonomi Islam dilakukan oleh penganut ‘perspektif fiqhi’ terhadap industri ekonomi Islam yang fokusnya mengevaluasi perilaku ekonomi modern dalam istilah-istilah aturan hukum Islam klasik. Misalnya menyangkut tindakan ekonomi individual, tugas negara membangun kesejahteraan umum, dan mengatur aspek mikro kehidupan masyarakat. Sementara alur perumusan struktur teori ekonomi Islam dilakukan oleh penganut ‘perspektif ekonomi’ terhadap industri ekonomi Islam yang berusaha mengembangkan model ekonomi alternatif berbasis Islam yang berbeda dari model ekonomi umum. Kalangan ini, misalnya, fokus mengembangkan model ekonomi makro Islam, model regulasi ekonomi Islam, model institusi ekonomi Islam, model produksi; distribusi; serta konsumsi Islam dan model lainnya.³³ Yang lebih menonjol dalam industri ekonomi Islam kini memang baru arus pertama. Namun perkembangan lebih lanjut diharapkan akan menguatkan arus kedua sehingga dapat menopang bangun ekonomi Islam secara utuh.

Menurut pandangan Djamil perembesan hukum, yang dalam konteks Islam katakanlah fikih, pada masalah ekonomi dalam konteks dinamika pembangunan ekonomi saat ini memiliki beberapa alasan yang dapat diterima. Alasan pertama adalah relasi keduanya sebenarnya merupakan satu ikatan lama hukum dengan kehidupan sosial. Bagaimanapun aspek hukum merupakan salah satu konsideran penting dalam proses pengambilan kebijakan ekonomi. Alasan kedua adalah cakupan hukum yang dapat dikatakan melingkupi semua bidang kehidupan termasuk di dalamnya ekonomi. Alasan ketiga adalah fungsi hukum yang mengatur dinamika sosial-ekonomi agar tidak mengabaikan hak-hak dan kepentingan masyarakat.³⁴ Berdasarkan beberapa alasan itulah belakangan semakin diakui adanya hubungan kuat antara hukum dan ekonomi yang diistilahkan dengan hukum ekonomi. Yakni seperangkat kaidah hukum yang mengatur dan mempengaruhi segala sesuatu yang berkaitan dengan kegiatan dan kehidupan ekonomi.

Religious Thought” dalam: S.M. Ghazanfar (Ed), *Medieval Islamic Economic Thought...*, 49.

³³ Frank E. Vogel and Samuel L. Hayes, III, *Islamic Law and Finance...*, 29-31.

³⁴ Fathurrahman Jamil, “*Hubungan Ekonomi dan Hukum Dalam Perspektif Islam*” dalam: Fathurrahman Djamil, *Fiqh Muamalah* (Bahan Perkuliahan Program Islamic Economics and Finance Trisakti University tidak diterbitkan), 1-2.

Sifatnya bisa lintas sektoral, nasional, interdisipliner, dan transnasional.

Setidaknya ada dua macam kajian mengenai relasi hukum dan ekonomi pada masa modern yakni: (1) kajian yang dimulai dari dekade 1980-an yang menaruh minat terhadap studi hukum dalam rangka menemukan basis hukum pembangunan ekonomi. Agen utama dalam proses ini adalah negara yang membuat berbagai aturan untuk melindungi kebijakan pembangunannya. Titik tekan model ini adalah pembuatan hukum publik dan transplantasi undang-undang negara maju yang sejalan dengan kebutuhan pembangunan ekonomi oleh negara. Jadi fokusnya pada usaha menyusun instrumen hukum oleh kekuasaan negara untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi. Dengan kata lain bagaimana merumuskan produk hukum yang dapat digunakan untuk melancarkan kebijakan ekonomi negara. Hukum lalu menjadi alat untuk mengubah perilaku sosial-budaya yang dipandang menghambat laju pembangunan ekonomi. Gelombang pertama studi semacam ini disebut “*law and the developmental state*”.³⁵

Pada perkembangan lebih lanjut posisi negara digantikan oleh para pemilik modal yang banyak mempengaruhi proses pembuatan undang-undang bidang ekonomi. Mereka menguasai proses legislasi bidang ekonomi di parlemen dan pemerintahan. Titik tekan perkembangan ini bergeser menjadi usaha pembuatan produk hukum yang sesuai kepentingan pemilik modal atau kepentingan pasar. Hukum menjadi payung pelindung ekonomi pasar yang semakin mereduksi peran negara dan kepentingan sosial. Gelombang studi ini diistilahkan dengan “*law and the neoliberal market*”; (2) kajian yang dimulai dari dekade 1990-an memunculkan kecenderungan baru sebagai antitesis terhadap model pertama. Para pengambil kebijakan pembangunan mengubah cara pandang mereka terhadap hukum dalam kaitannya dengan ekonomi. Hukum tidak lagi dilihat sebagai alat justifikasi pembangunan ekonomi baik yang melayani kepentingan negara maupun para pemilik modal. Lebih dari itu ia adalah bagian dari pembangunan itu sendiri. Seakan menyadari dan ingin mengoreksi kelemahan model pertama yang menjadikan hukum sebagai semata instrumen pertumbuhan ekonomi dan pelayan kepentingan pasar, model kedua memasukkannya dalam kerangka tujuan pembangunan itu sendiri.³⁶

³⁵David M. Trubek dan Alvaro Santos, “*Introduction: The Third Movement in Law and Development Theory and the Emergence of a New Critical Practice*” dalam: David M. Trubek dan Alvaro Santos (Ed), *The New Law and Economic Development: A Critical Appraisal* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 5.

³⁶David M. Trubek dan Alvaro Santos (Ed), *The New Law and Economic*

Pergeseran paradigmatik ini menimbulkan cara pandang baru baik terhadap pembangunan ekonomi maupun terhadap peran hukum dalam ekonomi. Pembangunan ekonomi kemudian tidak lagi dilihat sebagai upaya peningkatan pertumbuhan ekonomi yang ternyata banyak melahirkan ketimpangan sosial yang akut dan merendahkan kemanusiaan di bawah dominasi material. Pembangunan ekonomi sejatinya adalah usaha membangun kemakmuran bersama dan memuliakan kemanusiaan. Sedangkan hukum yang sebelumnya hanya sekadar melayani institusi negara yang membutuhkan justifikasi pada kebijakannya dan pemilik modal yang menghendaki perlindungan kepentingannya, kini lebih dilihat sebagai upaya menciptakan keseimbangan antara peran negara, kepentingan pasar, sekaligus kepentingan sosial. Jadi titik tekan model kedua adalah pembuatan hukum yang akan mencegah distorsi pasar, menyeimbangkan pertumbuhan dan pemerataan ekonomi, dan melindungi pihak yang lemah dalam berhadapan dengan kekuasaan institusi negara maupun hegemoni modal.

Penulis melihat kemunculan ekonomi Islam yang kerangka operasionalnya adalah hukum Islam (baca: fikih) pada segi maksudnya sejalan dengan tujuan model kedua relasional hukum dan ekonomi. Yakni menciptakan keseimbangan baru dalam pembangunan ekonomi yang menekankan pertumbuhan sekaligus pemerataan, serta menjamin hak-hak individu maupun masyarakat terhadap akses ekonomi tanpa saling merugikan atau menguntungkan salah satu pihak saja. Dengan kata lain, hukum di sini berfungsi untuk mengatur dan membatasi kegiatan ekonomi dengan harapan pembangunan perekonomian tidak mengabaikan hak-hak dan kepentingan masyarakat. Maka dalam rangka melindungi hak dan kepentingan masyarakat itulah dituangkan bentuk hukum formal dengan tujuan mewujudkan sasaran yang hendak dicapai dalam pembangunan ekonomi. Dalam konteks ekonomi Islam peran fikih adalah menjadi ukuran, tolak ukur, patokan, dan pedoman yang digunakan untuk menilai tingkah laku atau perbuatan ekonomi manusia. Atau dalam ungkapan Tripp:

“...to ensure that all economic transactions would be tied to an Islamic ethical sistem whilst retaining their capacity for productive and material efficiency. A constant theme, therefore, is the effort to prevent economic transactions from unleashing a force in human nature which the Islamic revelation was designed to keep in check, partly through ‘excavating’ the fiqh for rules on

trade, finance, taxation, property, riba (interest), and all related economic transactions”.³⁷

Kritik terhadap pembangunan (ekonomi) yang hanya mementingkan pihak tertentu entah itu pemerintah maupun pemilik modal sebenarnya telah lama menggema. Menurut Chapra, di luar kritik dari kalangan sosialis-komunis, setidaknya terdapat empat aliran ekonomi yang mengkritik tajam dan kemudian memberikan alternatif yakni mazhab *Grant Economics*, mazhab *Humanistic Economics*, mazhab *Sosial Economics*, dan mazhab *Institutional Economics*.³⁸ Inti kritik tersebut menegaskan bahwa kepentingan pribadi yang menjelma dalam wujud negara atau pemodal serta kompetisi bebas bukanlah motivasi utama di balik tindakan ekonomi manusia. Masih terdapat motivasi lain yang tidak dihitung sebagai pembimbing dan preferensi tindakan manusia ekonomi yakni altruisme, kerjasama, nilai moral, perbuatan sosial, dan pengaruh institusi. Dalam konsep ekonomi Islam keseluruhan motivasi itu termasuk kedalam nilai instrumental ekonomi Islam.

Pertanyaan selanjutnya ialah apakah fikih mampu menjadi kerangka operasional ekonomi Islam? Algaoud dan Lewis menegaskan bahwa industri ekonomi Islam yang berkembang saat ini beroperasi berdasarkan prinsip ekonomi dan hukum Islam yang akarnya dapat dilacak pada ide-ide Islam paling awal abad ke-7 M. Dengan demikian dasar-dasar teoretisnya sebagian besar lebih tua dari sistem ekonomi Barat khususnya kapitalisme modern. Jadi industri ekonomi Islam mengikuti aturan-aturan yang bersumber dari hukum Islam. Karena itu, fikih jelas memungkinkan menjadi basis operasional kegiatan ekonomi Islam yang diselenggarakan berbagai lembaga ekonomi Islam.

Hubungan regulasi, produk, layanan, dan kelembagaan ekonomi Islam dengan berbagai perangkat ekonomi konvensional mungkin dapat mengambil bentuk model ‘*paradigmatic development*’ hubungan kerangka ekonomi yang dikembangkan Islam dengan kerangka ekonomi masyarakat Arab pra-Islam. Melalui model ini kebijakan umum Rasul adalah hanya mengintrodusir sedikit inovasi ke dalam sistem ekonomi lama yang ada, terkecuali menyangkut prinsip-prinsip filosofis-fundamental. Adapun menyangkut kerangka instrumental maupun praktis-operasional, maka Rasul tetap melanjutkan tradisi pra-Islam,

³⁷Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 104.

³⁸Tim Penyusun, *Ekonomi Islam* (Jakarta: P3EI UII dan Bank Indonesia, 2008), 36.

kecuali pada persoalan yang memerlukan reformasi sesuai ajaran Islam.³⁹ Model ini memungkinkan adopsi dan replikasi pola-pola ekonomi masyarakat Arab pra-Islam sesuai ajaran Islam dan sebaliknya memungkinkan introduksi pola baru hasil kreasi Islam. Perkembangan konkret inovasi tersebut semakin mengkrystal di tangan fukaha abad pertengahan yang berhasil menyusun kerangka ekonomi Islam dalam bentuk *fikih mu'āmalah māliyah*. Jika ditarik kepada hubungan relasional ekonomi Islam dengan ekonomi konvensional, maka terbuka kemungkinan dan suatu yang absah apabila terjadi asimilasi pola-pola mapan milik yang kedua dengan pola-pola baru milik yang pertama dengan adanya segi-segi reformatif terbatas dan tertentu oleh yang pertama.

Setidaknya prinsip-prinsip hukum Islam yang pokok ditetapkan atas empat transaksi utama yakni: (1) penjualan (*bai'*), pemindahan kepemilikan atau sekumpulan properti dengan sejumlah uang; (2) sewa (*ijārah*), pemindahan hak untuk menggunakan properti dengan mendapat sejumlah uang; (3) hadiah (*hibah*), pemindahan sekumpulan properti tanpa alasan apa-apa; (4) pinjaman (*'āriyah*), pemindahan hak penggunaan properti tanpa alasan apa-apa. Keempatnya diterapkan dalam berbagai transaksi industri ekonomi Islam melalui berbagai pola adaptasi.⁴⁰

Kemungkinan penerapan kerangka fikih juga didukung oleh cakupan dan muatan fikih sendiri yang meliputi berbagai dimensi kehidupan manusia. Sebagai aspek ajaran Islam mengenai berbagai praktek keseharian manusia tentu saja ia mencakup soal ekonomi. Secara garis besar ia mencakup komponen ubudiyah, muamalah, munakahah, dan jinayah. Persoalan ekonomi lebih banyak dibahas dalam komponen muamalah terutama yang berkenaan dengan ketentuan yang mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia mengenai harta benda dan segala hak milik yang berupa materi termasuk bentuk-bentuk hak dan kewajiban masing-masing hubungan tersebut.

Karena itu ketika arus perkembangan ekonomi Islam muncul, salah satu rujukan pencarian rumusan operasional dan legalnya adalah fikih sehingga ia menjadi kerangka kerja industri ekonomi Islam saat ini. Beberapa pihak meragukan kemampuan fikih menjadi landasan kerja

³⁹S.E. Rayner, *The Theory of Contracts in Islamic Law A Comparative Analysis with Particular Reference to The Modern Legislation in Kuwait, Bahrain and United Arab Emirates* (London: Graham & Trotman, First Edition, 1991), 83.

⁴⁰Latifaa M. Algaoud dan Meryn K. Lewis, *Perbankan Shari'ah: Prinsip, Praktik, dan Prospek* (Jakarta: Scrambi, 2003), 30.

industri ekonomi Islam karena ia berasal dari kurun ketika kehidupan ekonomi belum sekompleks seperti saat ini.⁴¹ Atau mengkritisi industri ekonomi Islam yang terlalu bertumpu pada fikih khususnya menyangkut bentuk-bentuk keabsahan transaksi daripada bentuk substansi yang menjadi tujuan transaksi sehingga mengabaikan fungsi sosio-ekonominya yakni peningkatan kesejahteraan masyarakat.⁴² Tetapi melalui wataknya yang realistis dan dinamis sesuai dengan karakter ijtihadnya ia mampu menjelma sebagai tata nilai dan kerangka kerja industri ekonomi Islam.

Agar fikih mampu memenuhi kebutuhan masyarakat dalam aktifitas ekonomi saat ini maka dibutuhkan lompatan ijtihad. Antara lain, menurut Mahfudh, dengan mengubah persepsi masyarakat terhadap fikih dari sebatas mengukur kebenaran ortodoksi menjadi alat membaca realitas sosial yang dimakanai sebagai alat rekayasa sosial menuju tingkat kehidupan yang lebih berkualitas. Selanjutnya fikih juga harus lebih dipahami secara kontekstual melalui pengembangan dan perluasan aplikasi kaidah-kaidah fikih agar ia dapat bekerja sesuai tuntutan kebutuhan modern yang dipastikan sangat berbeda dengan konteks kelahiran dan pengembangan fikih pada sekitar abad ke-9 hingga abad ke-10 M.⁴³

Mengikuti pandangan Azizy, agar fikih mampu menjawab kebutuhan kekinian maka ia harus dilihat sebagai suatu disiplin ilmu pengetahuan berbasis agama yang tidak melulu berbicara masalah hukum. Seakan fikih hanya sebatas kodifikasi dan kompilasi masalah hukum keagamaan *an sich*. Selain mengenai soal hukum fikih juga membahas aspek kehidupan lainnya dari politik, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Agar mencapai tahapan demikian, maka fikih harus dibebaskan dari kurungan yang memandangnya sebagai ilmu agama yang 'hukum-oriented' sehingga cenderung dogmatik, tidak empiris, dan tidak independen.

Sebagai contoh *fikih siyāsah* yang selalu dianggap merupakan bagian dari fikih yang berkonotasi hukum agama dan dogma sehingga menjadi stagnan, terkurung citra fikih yang doktriner, dan tidak empiris. Padahal ia semestinya dapat dipahami dalam spektrum lebih luas sebagai ilmu politik Islam dengan mengembangkan pembahasan berbagai aspek

⁴¹Lihat: Timur Kuran, "Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanism of Institutional Stagnation" (The Journal of Economic Perspectives, Vol. 18, Issue 3, 2004).

⁴²Lihat: Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (Cambridge: CUP, 2006)

⁴³ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2012), liii.

kenegaraan dan kehidupan politik, yang dapat dikembangkan menjadi ilmu politik Islam yang empiris, independen, dan tidak lagi dogmatik sehingga ia menjadi bagian dari ilmu politik secara umum dan tidak semata-mata menjadi bagian fikih (baca: hukum Islam).⁴⁴

Jika gagasan ini ditarik kepada *fikih mu'āmalah māliyah* maka ia dapat mengembangkan pembahasannya mengenai masalah perekonomian baik aspek ekonomi secara ideal (ekonomi normatif) maupun aspeknya secara faktual (ekonomi positif) berdasarkan basis Islam. Dalam kasus pengembangan instrumen bagi kebutuhan industri ekonomi Islam, maka fikih dapat mengembangkan instrumen-instrumen fikih klasik yang sudah tersedia. Sebuah teori di era 1980-an yang dikenal sebagai '*spanning theory*' mendukung kemungkinan tersebut. Teori ini menegaskan bahwa jika ada satu instrumen dasar layanan, maka ia dapat dikembangkan menjadi sejumlah instrumen baru yang tidak terbatas. Jika dalam fikih klasik tersedia sekitar 14 akad dasar, maka betapa terbuka kemungkinan untuk mengembangkannya menjadi akad-akad baru guna memenuhi kebutuhan industri ekonomi Islam yang berkembang sangat dinamis. Pandangan demikian penulis kira berkesesuaian dengan pendekatan integratif yang diusung oleh ekonomi Islam yang tidak mendikotomikan normatif dan positif dalam ekonomi. Dan dalam sejarah perkembangan ekonomi dikotomi ini dipandang sebagai penyimpangan sekaligus bertentangan dengan watak ilmu sosial dan fakta empiris perekonomian dunia yang selalu sarat nilai dalam berbagai kebijakannya. Pada sisi lain suatu produk hukum apapun, termasuk fikih, tidak terlepas dari jaringan kehidupan sosio-ekonomi dan budaya yang melingkupinya. Tegasnya lagi fikih adalah produk peradaban manusia yang dilandasi oleh semangat keagamaan (wahyu) atau meminjam istilah Mahfudh ia berwatak bidimensional, profan sekaligus sakral.⁴⁵ Dengan demikian pembahasan fikih, selain berdasarkan kerangka keagamaan yang ideal, niscaya berangkat dari realitas yang berada di hadapannya.

Hanya saja, menurut Iman Sugema dan M Iqbal Irfany,⁴⁶ perlu dipertimbangkan dampak sosial penerapan perspektif fikih yang melegitimasi keabsahan suatu instrumen. Dalam artian dapat saja perspektif fikih melegitimasi penerapan aturan pada level mikro-individu,

⁴⁴A. Qadry Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 10-11.

⁴⁵MASahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*, xxiv.

⁴⁶Iman Sugema dan M Iqbal Irfany, "Kehati-hatian Sosial" dalam *Iqtshodia* (Jurnal Ekonomi Islam Republik, 28 Februari 2013), 26.

semisal penerbitan sukuk, namun ada kemungkinan berdampak buruk secara makro-sosial. Yakni berupa penumpukan hutang yang membebani neraca pembayaran suatu negara, sehingga anggaran negara yang tersedia lebih banyak tersedot pembayaran hutang daripada untuk program pembangunan.

Menurut Vogel dan Hayes, ketentuan-ketentuan fikih yang saat ini berlaku dalam industri ekonomi Islam dikembangkan melalui empat pendekatan yakni: interpretasi (*ijtihād*), pemilihan (*khiyār*), kedaruratan (*darūrah*), dan rekayasa ketentuan (*hiyāl*). Model pertama digunakan ketika ketentuan yang akan dikembangkan tidak didapatkan padanannya pada sumber klasik atau tidak dibahas oleh para ulama sehingga ia dipandang sebagai praktek baru. Model kedua adalah dengan cara memilih pendapat para ulama klasik yang telah tersedia sesuai dengan kebutuhan dan pertimbangan kemaslahatan. Model ketiga adalah dengan ketentuan lain yang telah berlaku sekalipun tidak sesuai dengan shari'ah dengan alasan keterpaksaan karena tidak tersedia ketentuan lain yang dapat digunakan. Model keempat adalah dengan cara rekayasa ketentuan pada aspek formalnya sehingga sejalan dengan semangat shari'ah.

Materi Hukum Ekonomi Islam dalam *Mir'āt Al Ṭullāb*

Akad Kepemilikan

Akad kepemilikan terbagi menjadi dua model yakni: pertama, akad pemindahan kepemilikan disertai dengan adanya pertukaran dan pembayaran. Model ini disebut dengan akad pertukaran ('*uqūd al mu'āwaḍāt*'); kedua, akad pemindahan kepemilikan tidak disertai dengan adanya pertukaran dan pembayaran. Model demikian disebut akad kebajikan ('*uqūd al tabarru'āt*').

Baḥth Maṭlab Al-Bai' (Jual-Beli)

Setelah halaman puji-pujian, salawat, apresiasi terhadap patron penyusun teks, latar belakang dan tujuan penyusunannya, MT mengawali pembahasannya dengan soal jual beli. Uraian pertama mengenai pengertian jual beli secara etimologi (*luḡḡah*) dan terminologi (*shara'*). Yang pertama berarti pertukaran sesuatu dengan sesuatu (*berbetulan sesuatu dengan sesuatu*). Yang kedua berarti pertukaran suatu harta dengan suatu harta yang dilakukan pihak tertentu (*berbetulan suatu arta dengan suatu arta atas pihak yang tertentu*).⁴⁷

⁴⁷Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 11.

Definisi demikian melihat jual-beli dari objek transaksinya. Fikih membagi jual-beli menurut objek transaksinya menjadi empat kategori yakni: *Bai' Muqayadah* yakni pertukaran aset riil dengan aset riil (barter); *Bai' Muṭlaqah* yaitu pertukaran aset riil dengan aset finansial (semisal uang atau yang bernilai uang); *Bai' Sarf* yakni pertukaran aset finansial dengan aset finansial lainnya; dan *Bai' Salam* yakni pertukaran aset riil dengan aset finansial tetapi aset riil diserahkan kemudian. Pembahasan teks MT tentang jual-beli mengacu kepada kategori pertama dan kedua. Kategori terakhir mendapatkan porsi pembahasan tersendiri dalam teks MT. Hal ini dapat dipahami sebab sekalipun proses monetisasi telah berlangsung dengan emas dan perak sebagai alat tukarnya (uang), namun ekonomi masyarakat agraris tetap menggunakan sistem barter, terlebih lagi tidak semua lapisan masyarakat mampu mengakses uang.

Dengan demikian, jual-beli merupakan bentuk pertukaran material, apakah barang dengan barang (barter) maupun barang dengan uang atau sesuatu yang bernilai uang. Pertukaran ini pada masyarakat sederhana bertujuan untuk menguatkan hubungan sosial. Karena itu kegiatan ini dilakukan secara timbal balik (resiprositas). Pertukaran juga dapat dilakukan dalam rangka pendistribusian barang. Motif pertukaran untuk mendapatkan keuntungan yang kemudian berkembang menjadi jual beli muncul belakangan. Itupun pada masyarakat pra-modern semacam Nusantara pada abad ke-17 maupun sebelumnya ditentukan, diatur, dan dikontrol oleh elit sosial-politik. Model jual-beli atau niaga yang berkembang pada periode ini adalah model yang sepenuhnya dikelola oleh elit maupun pusat kekuasaan yang dalam istilah Karl Polanyi disebut '*administered trade*'.⁴⁸ Di sini elit sosial-politik menetapkan harga, cukai, regulasi, dan petugas yang diberikan mandat mengelola aktifitas niaga. Definsi KHES mengenai jual beli yang termaktub pada Pasal 20 ayat 2 yaitu *bai'* bahwa jual beli adalah pertukaran antara benda dengan benda, atau pertukaran benda dengan uang⁴⁹ senada dengan yang dikemukakan teks MT.

Mengenai hukum jual beli atau berniaga, teks MT menegaskan bahwa selain pembolehanannya telah disepakati (*ijma'; muwāfaqah*) oleh semua sahabat Nabi dan ulama masa selanjutnya, juga ditegaskan beberapa ayat al-Quran antara lain adalah firman Allah: "...*Dan Allah*

⁴⁸ Rakhul Oka dan Chapurukha M. Kusimba, "*The Archaeology of Trading Systems, Part I: Toward a New Trade Syntesis*" dalam: Springer Science and Bussiness Media, LLC 2008 (Published online 9 April 2008), 343-346.

⁴⁹ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, Edisi Revisi (Jakarta: Prenada Media dan PPHIMM, 2009), 15.

telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...”(QS: 2: 275- - pen) dan hadis seperti riwayat yang menyebutkan bahwa beberapa sahabat mendatangi Rasulullah saw dan menanyakan kepadanya usaha (kerja) yang terbaik bagi Muslim. Lantas dia menjawab lewat sabdanya: “Usaha seseorang dengan tangannya sendiri dan perniagaan yang baik” (HR. Ḥākim- -pen).⁵⁰

Ketentuan jual beli dijelaskan mencakup rukun yang secara ringkas terdiri dari tiga hal yaitu: penjual, pembeli, dan benda yang dijual. Namun pada rincianya mencakup enam hal yakni: penjual, pembeli, benda yang dijual, harga, ijab, dan kabul. Lalu teks MT merinci rukun jual beli mencakup: Pertama, ketentuan menyangkut qabul antara lain: disyaratkan dengan lafaz, ijab dulu baru qabul kecuali pada perdagangan yang biasa qabul dulu kemudian baru ijab, tidak disela ungkapan lain (asing) di luar konteks jual-beli, tidak diselingi jeda yang lama, kesesuaian (*muwāfaqah*) makna qabul dengan ijab, tidak dikaitkan dengan syarat tertentu atau ditentukan ketetapan pemberlakuannya.⁵¹ Kedua, ketentuan menyangkut penjual dan pembeli antara lain: kedua pihak merupakah pihak yang sah tindakan hukumnya, keduanya tidak dalam masa pengampuan, pengutamaan mitra Muslim dalam menjual benda-benda tertentu seperti al-Quran, kitab agama, budak Muslim, dan budak murtad.⁵² Ketiga, ketentuan tentang benda yang dijual dan harganya antara lain: suci atau dapat disucikan,⁵³ memberi manfaat,⁵⁴

⁵⁰Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 11

⁵¹Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 11-15.

⁵²Pengutamaan mitra dagang Muslim untuk komoditas tertentu yang menyangkut soal keagamaan merupakan upaya untuk menjaga kemuliaan agama. Yang menarik budak murtad dilarang dijual kepada non-Muslim meskipun dalam persepsi mayoritas posisinya lebih buruk daripada kafir. Namun al-Singkili mengikuti pandangan penulis *Fath al-Wahhāb*, beralasan bahwa bagaimanapun dalam hati murtad masih terdapat sisa keimanan sehingga diharapkan mampu tumbuh kembali jika ia dimiliki dan hidup dalam lingkungan Muslim yang membelinya. Pandangan ini terbilang berani karena opini utama terkait murtad termasuk saat ini adalah pengkhianat agama yang wajib disanksi tegas yakni dibunuh seolah tidak ada harapan untuk kembali kepada pangkuan Islam.

⁵³Penulis MT mengharamkan transaksi benda berupa najis ‘aini seperti anjing, minuman keras, babi, dan produk turunan dari benda najis ‘aini. Dalam konteks saat ini hal tersebut terkait kampanye produk halal yang semakin menggeliat di dunia Muslim.

⁵⁴Catatan menarik mengenai hal ini adalah pandangan penulis yang melarang transaksi benda yang secara syariah tidak bermanfaat sekalipun pada sebagian orang barang itu dianggap bermanfaat. Dalam hal ini contoh menarik yang diberikan adalah aneka binatang melata semisal ular, kalajengking, dan tikus, serta hewan sejenis lainnya yang dalam dunia medis tertentu atau dalam persepsi masyarakat dapat dimanfaatkan

penjual mampu untuk menyerahkan barangnya kepada pembeli, penjual memiliki benda yang dijual, dan penjual serta pembeli mengetahui secara empiris spesifikasi (*'ain; qadar; dan sifat*) benda yang dijual dan harganya kecuali barang yang dibeli dengan skema *bai' salam* yang dijelaskan terlebih dahulu spesifikasi barangnya.⁵⁵ Karena itu tunanetra yang berdagang harus menunjuk wakil atau membayar orang agar mengetahui secara konkret barang yang ditransaksikan. Bagaimana dengan *bai' salam*? *Bai'salam* tidak meniscayakan pengamatan langsung obyek transaksi karena ia berdasarkan deskripsi obyek saja sehingga tunanetra tidak perlu menunjuk wakil untuk melihat barang yang dijual. Jika transaksinya memakai model pertukaran maka benda yang dipertukarkan harus sepadan spesifikasinya (tidak *tafāwut*- teks MT).

Pola jual beli secara eceran maupun borongan telah menjadi kebiasaan masyarakat saat itu. MT membolehkan pembelian secara borongan terhadap satu timbunan beras atau garam dengan harga tertentu dengan syarat kesamaan seluruh bentuk barang tersebut. Hal ini cukup dilakukan dengan memeriksa contoh (*teladan*- dalam teks MT) sebagai representasi dari barang yang ditransaksikan.⁵⁶ Apabila bentuk barangnya berbeda-beda maka ketentuannya tidak dapat dilakukan secara borongan.

Selain jual-beli dengan menggunakan mata uang dalam bentuk dinar (emas) dan dirham (perak) atau barang yang dianggap sepadan dengan uang seperti pakaian maupun barang lainnya, praktek tersebut juga dilakukan dengan cara barter. Misalnya seseorang menjual suatu benda dengan satu timbunan gandum atau beras.⁵⁷ Barang-barang produk lokal dipertukarkan dengan barang-barang dari luar yang tidak tersedia atau tidak diproduksi sendiri padahal dibutuhkan. Terkadang juga ditukarkan dengan barang yang dianggap mewah sebagai simbol status sosial pemakai maupun pemiliknya.

Penulisng MT tidak menjelaskan prosedur niaga yang berlangsung di tengah masyarakat. Hal ini karena ia sebatas teks hukum

sebagai obat dengan alasan keterpaksaan (darurat).

⁵⁵ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 34. Hal ini untuk menghindari spekulasi dan penipuan sehingga para pihak yang bertransaksi niscaya mempunyai informasi simetris terkait segala hal yang berhubungan dengan yang ditransaksikan. Diperbolehkan membeli barang dengan melihat sebagian atau sampelnya saja jika hal itu dianggap telah meyakinkan akan segala hal yang terkait barang tersebut.

⁵⁶ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 20

⁵⁷ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 18-19.

yang menjelaskan beberapa persoalan terkait niaga. Beruntung Ito menjelaskan prosedur, regulasi, para pejabat, tugas dan wewenang para pejabat, pedagang yang terlibat, komoditas dagang, besaran pajak serta cukai, dan sarana yang terdapat pada kegiatan niaga di pelabuhan Banda Aceh berdasarkan keterangan teks *Adat Aceh* dan catatan para pedagang maupun pelancong Eropa pada waktu itu.⁵⁸ Penjelasan tersebut sangat membantu memperjelas deskripsi kegiatan niaga yang berlangsung meskipun terbatas di kawasan pelabuhan.

Karena hukum jual-beli secara luas telah diketahui, maka tidak terdapat fatwa DSN yang secara khusus mengenai hal ini. Fatwa DSN yang ada adalah mengenai *jual beli salām*, *jual beli istiṣna paralel*, *murābahah* (yang termasuk *jual beli amanāh*), *murābahah mushtarakah*, dan *jual beli mata uang (ṣarf)*. Skema jual beli juga digunakan secara bersama dengan *ijārah* pada fatwa No. 27/DSN-MUI/III/2002 tentang *ijārah muntahiyah bi tamlik*, fatwa No. 71/DSN-MUI/VI/2008 mengenai *Sale and Lease Back*, dan fatwa No. 72/DSN-MUI/VI/2008 tentang *ijārah sale and lease back*.⁵⁹ Kecuali mengenai jual beli istiṣna paralel, teks MT membahas tiga ketentuan lainnya meskipun pada uraian mengenai *ṣarf* tidak dijelaskan secara spesifik, hanya jual beli sebagaimana didefinisikan MT di muka mencakup juga pertukaran uang atau sesuatu yang dinilai uang. Sedangkan ketentuan rukun *bai'* berikut uraiannya terdapat pada KHES Pasal 56 hingga Pasal 61.⁶⁰ Secara umum juga sama dengan penjelasan teks MT. Ketentuan lain mengenai jual beli pada KHES termuat pada Pasal 59, Pasal 60, dan Pasal 70 sampai Pasal 72.⁶¹ Dalam KHES ketentuan mengenai pihak-pihak ini ada pada Pasal 62 hingga Pasal 67, Pasal 69, Pasal 75, dan Pasal 87 hingga Pasal 90.⁶² Dalam KHES ketentuan yang mengatur obyek jual-beli dicantumkan pada Pasal 62 hingga Pasal 67, Pasal 76, Pasal 77, Pasal 87, dan Pasal 90.

Selain bahasan tentang jual beli, teks MT juga membahas beberapa skema jual beli yang dilarang dalam Islam. Jual beli yang dilarang terutama disebabkan oleh adanya elemen-elemen yang dapat merugikan para pihak, mengandung ketidakpastian, memuat asimetri informasi, menimbulkan spekulasi, dan hal lain yang merusak akad.

⁵⁸ Takeshi Ito, *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate Aceh* (Disertasi di the Australian National University, 1984), 273-391.

⁵⁹ DSN MUI, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional* (Jakarta: DSN MUI dan Bank Indonesia, 2006), 29, 136, 20, 361, 165.

⁶⁰ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 30-31.

⁶¹ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 31-33.

⁶² Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 31-40.

Baḥṡh Maṡṡab Al-Manḥi Al-Rasul (Jual Beli Terlarang)

Meskipun jual beli merupakan pekerjaan yang disukai Rasul, tetapi ada beberapa bentuknya yang dilarang. MT membagi jual beli yang dilarang menjadi dua macam: pertama, yang terlarang sekaligus gugur (*memutus akan*- teks MT) akadnya sehingga akadnya batal. Kedua, yang terlarang tetapi tidak menggugurkan (*memutus akan*) akadnya sehingga akadnya tetap sah.⁶³ Adapun yang termasuk kategori pertama antara lain:

1. Jual beli atas barang yang tidak ada ketika kontrak jual beli dilakukan atau barang yang tidak dapat dipastikan adanya pada masa mendatang. Misalnya harga (upah) hewan pejantan yang 'menjantani' hewan betina (jual beli 'sperma' hewan) atau hewan yang masih dalam kandungan induknya. Inilah yang dalam khazanah fikih disebut dengan *Bai' Ma'dūm*.
2. *Mulāmasah* yakni apabila seorang penjual mengatakan kepada pembeli: "Apabila kamu pegang benda ini maka penulis telah menjualnya kepadamu dengan harga sekian". Jadi 'memegang' dipersamakan dengan terjadinya transaksi.⁶⁴
3. *Munābazah* yakni apabila seorang penjual mengatakan kepada pembeli: "Apabila kulemparkan kepadamu atau kamu lemparkan kepadaku maka terjadilah transaksi antara kita."⁶⁵
4. *Bai' al-Ḥaṡāt* yakni yaitu apabila seorang penjual mengatakan kepada pembeli: "Penulis menjual kepadamu barang yang terkena lemparan batu yang akan penulis lempar dengan harga sekian."⁶⁶
5. *Bai' al-'Urbūn* atau '*Urbān* yaitu jual beli dimana pembeli lebih dahulu memberikan uang muka yang apabila terjadi transaksi maka uang itu merupakan bagian dari pembayaran, namun apabila gagal transaksi maka uang itu merupakan hak penjual sebagai ganti rugi

⁶³Yang pertama adalah akad jual beli yang dilarang yang berakibat pada pembatalan akad. Dalam teori akad hal ini terjadi karena pelanggaran terhadap rukun dan syaratnya baik menyangkut para pihaknya, pernyataan kehendak atau pernyataan perizinan, obyek akad, dan tujuan akad. Masuk dalam kategori ini adalah akad *bāṡil*, akad *fāsid*, dan akad *mauqūf*. Akibat hukum dari ketiganya tidak dapat dieksekusi. Yang kedua adalah akad jual beli yang dilarang tetapi tidak berakibat pada pembatalan akad sehingga akibat hukumnya dapat dieksekusi. Inilah akad *nāfiz gair lāzim*. Lihat: Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Shari'ah...*, 242-245.

⁶⁴ Penjelasan lebih detil mengenai bentuk *bai' mulāmasah* termasuk alasan pelarangannya lihat: Nazih Hamad, *Mu'jam al-Muṡṡalahāt al-Iqṡiṡādiyyah fī lughāt al-Fuqahā* (Virginia: IIIT, 1995), 324.

⁶⁵ Nazih Ḥamād, *Mu'jam al-Muṡṡalahāt...*, 327.

⁶⁶ Nazih Ḥamād, *Mu'jam al-Muṡṡalahāt...*, 98.

pembatalan.⁶⁷

6. Jual beli yang memisahkan antara sahaya dengan anaknya yang belum dewasa. Hal ini berdasarkan sabda Nabi saw:”*Barangsiapa yang memisahkan antara seorang ibu dengan anaknya maka Allah akan memisahkan dia dari orang-orang yang dicintainya pada hari kiamat.*” (HR. Aḥmad, Tirmizi, dan Ḥākīm- -pen).
7. Seseorang menjual suatu benda dengan dua transaksi sekaligus secara bersamaan (*Bai’atāni fī Bai’atin-* -pen) seperti ungkapan seorang penjual kepada pembeli:”*Penulis jual benda ini seharga 1000 jika dibayar secara tunai dan penulis jual seharga 2000 jika dibayar secara kredit.*” Hal ini karena ketidakpastian skema jual-beli yang digunakan. Model lain yang serupa ini adalah jual beli dengan menyertakan syarat tertentu seperti ungkapan seorang penjual:”*Penulis jual sahaya ini seharga seribu dirham dengan syarat kamu jual pula kepadaku kambing ini seharga seribu dirham.*” Syarat yang diperbolehkan dalam jual beli antara lain: *khiyār* (opsi) tertentu sesuai *shara’*, cara pembayaran tunai atau cicilan, jaminan berupa barang, syarat kualitas barang, dan personal garansi; pembebasan ganti rugi atas aib barang yang telah dijelaskan sebelumnya; dan syarat yang tidak merugikan salah satu pihak.⁶⁸
8. Jual beli pada suatu barang yang pada obyek itu terdapat “*ḥāmīl ghair ma’lūm*” (ketentuan ikutan yang tidak pasti melekat pada obyek tersebut) seperti menjual kambing dalam keadaan hamil yang tidak dapat dipastikan kehamilannya (dengan memasukkan harga janin yang belum dapat dipastikan keberadaan, kepastian, dan kualitasnya).

Adapun bentuk jual beli yang terlarang namun tidak membatalkan akadnya antara lain:

1. Jual beli dimana orang kota (negeri) membeli barang kebutuhan masyarakat luas yang dibawa orang desa (dusun) secara tunai dengan harga tertentu yang murah dengan rencana ia akan menjualnya kembali dengan harga sedikit lebih mahal di kota (*Bai’ ḥaḍīr libādin*). Model ini terlarang tetapi akadnya tidak batil seperti sabda Nabi saw dari (riwayat Ibn ‘Abbās- -pen):”*Warga kota dilarang membeli barang warga desa pada saat murah dan menjualnya pada saat mahal.*” (HR. Bukhāri- -pen).⁶⁹

⁶⁷ Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt...*, 241.

⁶⁸ Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt...*, 102-103. Lihat: Al-Singkili, *Mir’āt alṬullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, h. 28

⁶⁹ Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt...*, 97. Hal ini untuk menghindari

2. *Talaqqi al-Rukbān* yakni jual beli dimana seseorang membeli barang yang sedang dibawa ke kota di tengah perjalanan dengan harga yang tidak diketahui penjual tanpa disertai hak khiyar, jika penjual mengetahui kerugiannya. Landasannya adalah sabda Nabi saw dari (riwayat Ibn ‘Abbās dan Abū Hurairah- -pen) :”*Janganlah kalian memotong perjalanan orang yang membawa dagangan ke kota karena hendak membelinya.*” (HR. Bukhāri, Muslim, Abū Dāwud, dan al Nasā’i- -pen). Pada riwayat lain (Ibnu ‘Umar- -pen):”*Janganlah kalian memotong perjalanan barang dagangan untuk dibeli sehingga ia diperdagangkan di pasar. Barangsiapa yang melakukannya maka pemilik barang memiliki hak khiyar.*” (HR. Bukhari Muslim- -pen). Namun jika harga yang diberikan lebih tinggi daripada harga di pasar atau sepadan maka pembelian model demikian tidak dipermasalahkan.⁷⁰
3. Melakukan penawaran berbeda terhadap penawaran orang lain yang telah disepakati baik dengan harga yang kurang maupun harga yang lebih. Landasannya sabda Nabi saw (riwayat Abū Hurairah- -pen):”*Janganlah seseorang menawar atas tawaran saudaranya.*”(HR. Muslim- -pen).
4. Melakukan transaksi yang berbeda setelah terjadi transaksi oleh pihak lain yang telah disepakati pada masa khiyar. Landasannya sabda Nabi saw (riwayat Abū Hurairah- -pen):”*Janganlah seseorang melakukan transaksi atas transaksi orang lain.*” (HR. Bukhāri Muslim- -pen). Imam Nasa’i menambahkan:”*hingga transaksi berlangsung atau pembeli membatalkannya.*”
5. *Bai’ al-Najash* yakni seseorang melakukan penawaran terhadap suatu barang melebihi penawaran orang lain dengan maksud menipu supaya harga barang tinggi.⁷¹
6. Jual-beli barang yang halal dan barang yang haram secara bersamaan. Atau mencampurkan antara barang yang baik dan yang buruk dalam satu transaksi. Transaksi barang yang halal adalah sah sedangkan

spekulasi, monopoli, penimbunan barang oleh pembeli dan menghindarkan penjual dari kerugian dan penyesalan akibat ketidaktahuan harga pasaran barang yang dijualnya. Inilah konsep simetri informasi harga antara para pihak yang ditekankan Islam agar terjadi bisnis yang fair dan saling menguntungkan.

⁷⁰Menurut Hamad istilah *Talaqqi al-Rukbān* dikemukakan kalangan Shafi’iyah dan Hanabilah; sementara kalangan Hanafiah menyebutnya *Talaqqi al-Jalb* dan kalangan Malikiyah menyebutnya *Talqqi al-Sil’*. Lihat: Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt...*, 125.

⁷¹ Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt...*, 336.

transaksi barang yang haram tidak sah. Ketentuan serupa berlaku juga pada barang yang baik dan barang yang buruk.

7. Diperbolehkan menggabungkan (menghimpunkan) dua akad yang *lāzim* seperti *ijārah* dan *bai'* atau akad yang *jāiz* seperti *qarḍ* dan *shirkah* dengan satu akad.⁷² Misal seseorang menjual sahaya dan menyewakan rumah dengan harga dua belas tahlil emas, maka jika harga keduanya sama maka pembagiannya menjadi enam tahlilharga sahaya dan enam tahlil harga sewa rumah.

Larangan terhadap berbagai pola transaksi di atas karena dikhawatirkan merusak akad, merusak harga pasar, merugikan pihak tertentu, mengandung unsur spekulasi, maupun meresahkan masyarakat.

Tidak diketahui dengan pasti mana di antara berbagai bentuk jual beli terlarang itu yang lazim terdapat pada masyarakat saat itu. MT hanya menyebutkan satu model yang lazim ada pada masyarakat waktu itu yakni *Bai' Arbun*, jual beli disertai dengan pemberian uang muka terlebih dahulu kepada penjual. Menurut MT jual beli model ini pada masyarakat Nusantara (Aceh) saat itu dikenal dengan sebutan '*Acaram*' yaitu jual beli dengan memberikan tanda jadi, persekot, uang muka, *down payment* sebagai tanda bahwa perjanjian jual-beli telah dibuat.

“Dan daripada bai' Arbun yaitu seperti seorang meli mata benda daripada si Umar dengan harga sepuluh tahlil dirham umpamanya serta diberikan dahulu kepada si Umar setahlil dirham supaya adalah ia akan setengah daripada harganya jika jadi perniagaannya dan jika tiada jadi perniagaannya maka jadilah setahlil dirham itu pemberinya akan si Umar maka inilah yang dinamai Caram pada negeri kita ini”.⁷³

Meski tidak ada keterangan pasti MT nampaknya model *Bai' Ma'dūm* juga lazim terjadi di tengah masyarakat. Praktek demikian berlangsung pada jual beli hewan yang masih dalam kandungan induknya. Sedangkan pada jual beli buah-buahan berlangsung ketika putik buah belum sempurna menjadi buah. Ada juga model jual beli yang berlangsung di tengah masyarakat identik dengan *Bai' hādīr libādīn*. Mengutip keterangan Reid mengenai praktek jual beli tanaman komersil disebutkan bahwa para pemilik modal dari kalangan elit maupun pedagang besar mendatangi kawasan pedesaan untuk memberikan modal kepada para petani. Suntikan modal ini disertai ketentuan bahwa pada

⁷²Akad lazim adalah akad yang sifat aslinya mengikat kedua belah pihak. Sementara akad jaiz adalah akad yang sifat aslinya mengikat satu pihak dan tidak mengikat kepada pihak.

⁷³Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 28.

musim panen petani menyerahkan hasil tanamannya kepada mereka.⁷⁴ Dalam hal ini petani penanam samsekali tidak mengetahui besaran harga hasil tanamannya karena sepenuhnya diatur pemilik modal. Mereka pun tidak mendapatkan akses pasar karena mekanismenya telah diatur elit maupun pedagang besar.

Secara keseluruhan fatwa DSN MUI dimaksudkan untuk menghindari berbagai elemen yang bertentangan dengan ajaran Islam. Karena itu, dalam konsideran berbagai fatwa tentang ekonomi Islam selalu dikemukakan dasar-dasar yang menekankan kepatuhan terhadap shari'ah dan keharusan penghindaran segala ketentuan maupun praktek yang berlawanan dengan shari'ah. Sebagai contoh, penjelasan mengenai transaksi yang dilarang secara eksplisit dimuat dalam fatwa tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksadana Shari'ah Bab IV Pasal 9 ayat 1 dan 2. Pasal 1 menyebutkan pemilihan dan pelaksanaan transaksi investasi harus dilaksanakan menurut prinsip kehati-hatian serta tidak diperbolehkan melakukan spekulasi yang di dalamnya mengandung unsur gharar. Pasal 2 memperjelas maksud Pasal 1 yang meliputi: (a) *Najasy* yaitu melakukan penawaran palsu (b) *Bai' al Ma'dūm* yakni melakukan penjualan atas barang yang belum dimiliki (c) *Insider Trading* yaitu menyebarluaskan informasi yang menyesatkan atau memakai informasi pihak dalam untuk memperoleh keuntungan transaksi yang dilarang (d) melakukan investasi pada perusahaan yang sakit modalnya.⁷⁵ Ketentuan mengenai larangan-larangan ini dimuat secara ringkas oleh KHES pada pembahasan Aib Kesepakatan Pasal 29 ayat 1 (*Akad yang sah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 27 huruf a adalah akad yang disepakati dalam perjanjian, tidak mengandung unsur ghalath atau khilaf, dilakukan di bawah ikrah atau paksaan, taghrir atau tipuan, dan ghubn atau penyamaran*) yang kemudian secara rinci diperjelas oleh Pasal 30 hingga Pasal 35.⁷⁶

Tawliyah, Ishrāk, Murābahah, dan Muḥāṭah

Bagian membahas jual beli dipandang dari penentuan harganya. Pertama, *tawliyah* artinya “*menyuruti payu*” (mengurangi; menyusuri laku) ketika menjual suatu barang.⁷⁷ Bentuk *Tawliyah* adalah menjual

⁷⁴ Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis...*, 46

⁷⁵ DSN, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional* (Jakarta: DSN MUI dan Bank Indonesia, 2006), 120.

⁷⁶ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, h. 24-25.

⁷⁷ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 68. Lihat juga *Menyuruti payu* artinya mengurangi harga dengan cara menjual barang dengan harga

barang kepada orang lain dengan harga yang sama dengan harga pembeliannya sehingga penjual tidak mendapatkan laba ataupun mengalami kerugian.⁷⁸ Meskipun pada kenyataannya dapat dipastikan bahwa penjual mendapatkan keuntungan sekalipun dengan margin yang sangat kecil. Dalam hal ini pihak penjual disebut “*Muwalli*” (orang yang memberi turut payu) dan pihak pembeli disebut “*Mutawalli*” (orang yang menerima turut payu).

Kemudian *Ishrāk* yang artinya menjadikan orang lain (pihak ketiga- -pen) berkongsi dalam membeli suatu barang.⁷⁹ Dengan kata lain, *Ishrāk* adalah mengajak pihak lain untuk bersama-sama membeli suatu barang dengan cara membagi harga pembelian antara keduanya.⁸⁰ Ini nampaknya pembahasan jual beli dilihat dari cara pembeliannya, yakni melibatkan pihak ketiga yang sama-sama berkeinginan membeli suatu barang dengan cara ‘urunan’ modal. Cara demikian lazim terjadi pada pembelian barang mahal yang harganya tidak mampu dibayar seorang pembeli semata.

Lalu *Murābahah* artinya pembeli memberikan laba. Seperti seseorang membeli barang dari orang lain seharga seratus lalu barang itu ia jual kembali kepada orang lain seharga seratus sepuluh dimana seratus adalah harga pembeliannya dan sepuluh ada laba yang diambarnya.⁸¹ Hamad mendefinisikan *Murābahah* sebagai penjualan barang dengan penambahan laba tertentu dari harga asalnya (jual untung- -pen).⁸²

Kebalikan *Murābahah* adalah *Muḥāṭah* yakni menjual barang dengan harga yang terkurangkan dari harga pembeliannya (jual rugi). *Muḥāṭah* artinya mengurangi harga benda yang dibeli oleh pembeli. Seperti seseorang membeli barang seharga seratus kemudian ia menjual barang itu kepada orang lain dengan harga kurang dari seratus. Istilah lainnya adalah *Bai’ Waq’iyah* dan *Bai’ Nāqisah*.⁸³ Tiga skema jual beli

yang sama dengan harga pembelian tanpa mengambil laba atau mengalami kerugian. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 874. Tradisi demikian sepertinya telah berkembang pada masyarakat Nusantara sehingga terdapat padanan istilahnya.

⁷⁸ Nazīh Ḥamad, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Iqtisādiyyah...*, 128-129.

⁷⁹ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 69.

⁸⁰ Nazīh Ḥamad, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Iqtisādiyyah...*, 64.

⁸¹ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 69-70.

⁸² Nazīh Ḥamad, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Iqtisādiyyah...*, 302.

⁸³ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 70. Ada juga yang menyebut jual beli model demikian dengan istilah *Bai’ Waq’iyah* atau *Bai’ Nāqisah*. Lihat: Nazīh Ḥamad, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Iqtisādiyyah...*, 351. Pada saat ini pola ini mungkin mendekati model jual beli disertai diskon besar sehingga terkesan penjual menjual barangnya di bawah harga pembeliannya.

yaitu *Tawliyah*, *Murābahah*, dan *Muḥāṭah* dalam pembahasan fikih dikenal dengan istilah *buyū' amānah*, jual beli yang mengandalkan kejujuran penjual dalam memberikan informasi harga obyek jual beli.⁸⁴ Terkait *muḥāṭah* MT memiliki uraian menarik mengenai kebiasaan penjual yang mengatakan bahwa ia menjual barang sama dengan harga belinya. Ternyata ia menghitung lalu memasukkan semua komponen biaya yang dikeluarkan untuk membeli barang itu seperti biaya angkut, biaya muat, biaya sewa, biaya petik, biaya timbang, dan sebagainya kepada harga yang dikatakan harga beli. Praktek demikian tidak sah dan merusak transaksi yang terjadi, apalagi jika pembeli tidak mempunyai informasi tentang harga sebenarnya. Demikian pula jika penjual mendaku bahwa ia membeli barang dengan harga tertentu, misalnya 100 tahlil, padahal harganya hanya 90 tahlil dan dia menjual dengan harga 100 maka ia telah nyata berdusta. Karena itu kedua belah pihak (pembeli maupun penjual) harus sama-sama mengetahui segala informasi (*khabar-teks* MT) baik mengenai harga barang atau informasi lainnya untuk mengurangi berbagai praktek kecurangan.⁸⁵

Pada praktek ekonomi kontemporer, dari ketiga skema di atas yang diadopsi dan dikembangkan menjadi portofolio pembiayaan lembaga ekonomi Islam terutama perbankan shari'ah adalah *Murābahah*. Atau yang diistilahkan dengan *Murābahah li Al Āmir bi Al Shirā*, yaitu permintaan seseorang atau perusahaan kepada pihak lain untuk membelikan barang dengan spesifikasi yang ditentukan.⁸⁶ Penulisnya saat ini praktek skema tersebut identik dengan transaksi kredit biasa. Padahal sekalipun dikembangkan seharusnya bank tetap berposisi sebagai penyedia dana yang membeli komoditas yang akan dijualnya dengan penambahan margin yang ditetapkan. Kalupun bank mewakili kepada nasabah untuk membeli barang dari pihak ketiga, maka akad harus dilakukan setelah barang, secara prinsip, menjadi milik bank. Dengan demikian, secara bersamaan bank mengembangkan dua sisi sekaligus yakni pembiayaan dan penumbuhan sektor riil pihak yang menyediakan

⁸⁴ Muhammad Rawās Qal'ahjī, *Al Mu'āmalat Al Māliyah Al Mu'āṣirah fī Daw Al Fiqh wa Al Shari'ah* (Beirut: Dār Al Nafāis, 1999), 89.

⁸⁵ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 70-71

⁸⁶ Pembahasan berbagai ketentuan dan persoalan yang berhubungan dengan skema ini secara detil dapat dilihat dalam: Muhammad Rawās Qal'ahjī, *Al Mu'āmalat Al Māliyah Al Mu'āṣirah*, 93-100; Fathurrahman Djamil, *Penerapan Hukum Perjanjian*, 108-131.

komoditas yang dibutuhkan nasabah.⁸⁷ Penulis memandang bahwa hal ini terjadi akibat pengembangan instrumen ekonomi Islam saat ini mengabaikan substansi yang terpendam di balik pola instrumen yang dikembangkan fikih klasik. Di antara yang terabaikan, misalnya, kemestian penjual sebagai pemilik barang yang dijual sehingga ia mampu men-*disclose* komoditasnya secara tepat. Pada skema yang berlaku saat ini bank bukanlah pemilik komoditas yang ditransaksikan.

Fatwa DSN tidak membahas *Tawliyah* dan *Muḥāṭah*. Fatwa DSN lebih banyak mengenai *Murābahah* yang berdasarkan identifikasi Sholihin berjumlah sekitar sembilan fatwa mencakup praktek *murābahah*, uang muka, diskon, denda penundaan pembayaran, pencadangan penghapusan aktiva produktif (PPAP), potongan pelunasan, potongan tagihan, penyelesaian bagi nasabah tidak mampu bayar, penjadwalan kembali, dan konversi akad.⁸⁸ Sedangkan KHES hanya membahas ketentuan *Murābahah* dan konversi *Murābahah* jika pembeli tidak sanggup melunasi pembiayaan *murabahah*-nya. Ketentuan mengenai *murābahah* dan konversinya dipaparkan pada Pasal 116 hingga Pasal 133.⁸⁹ Namun pada Pasal 86 KHES menjelaskan mengenai penghitung biaya komponen yang terkait dengan jual beli. Ayat 1 menyatakan bahwa seluruh komponen biaya yang terakit dengan jual beli dibebankan kepada para pihak berdasarkan kesepakatan. Ayat 2 menyebutkan bahwa apabila dalam akad tidak ditentukan pihak-pihak yang berkewajiban menanggung biaya komponen-komponen jual beli maka pihak yang berkewajiban menanggungnya ditetapkan berdasarkan kebiasaan.⁹⁰ Apabila ketentuan ini ditarik kepada masalah *tawliyah* maka biaya komponen seharusnya menjadi tanggungan penjual dan tidak boleh dimasukkan kedalam harga jual.

Bai' al-Arḍ wa al-Ashjār (Jual beli Tanah dan Pepohonan)

MT menjelaskan bahwa jika sebidang tanah dijual secara mutlak maka segala obyek lain yang melekat padanya semisal pohon, buah-buahan kebun, maupun rumah (bangunan- -pen), kuli (?) *kelayan*,⁹¹ serta

⁸⁷ Efi Syarifudin, *Bank Shari'ah: Harapan Keadilan Distribusi* (Serang: Kopsyah Barakah, 2012), 183-185.

⁸⁸ Ahmad Ifham Sholihin, *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Shari'ah* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2010), 140-161. Lihat juga DSN MUI, *Himpunan Fatwa*, 20, 79, 92, 96, 101, 140, 342, 349, 355, 356. Ditambah dua fatwa mengenai *murābahah mushtarakah* dan *murābahah mushtarakah pada asuransi*.

⁸⁹ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 46-50.

⁹⁰ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 38.

⁹¹ Tumbuhan rawa berbatang lunak semacam kangkung atau genjer. Lihat: Tim

benda yang tersimpan di dalamnya, termasuk ke dalam bagian yang turut ditransaksikan kecuali ada ketentuan lain. Namun apabila tanah itu hanya disewakan (disanderakan- -teks MT) maka obyek lain di atas atau dalam tanah tidak termasuk sebagai obyek sewa.⁹²

Apabila seseorang menjual kampung atau dusun maka termasuk ke dalamnya segala benda yang kekal selamanya yang terdapat di dalamnya seperti pintunya, tempat mencuci, sendang, tangga, bata caki (?), anak kanji, dan sumber air. Namun tidak termasuk di dalamnya benda yang bergerak (*al-man'qūl*). Termasuk tidak masuk kepada obyek jual-beli tersebut ladang (perhumaan) di sekitar kampung karena tidak termasuk bagian dari kampung.⁹³ Demikian pula ketika pepohonan dijual secara mutlak tanpa syarat atau ketentuan lain, maka termasuk ke dalamnya segala yang berhubungan dengan pohon tersebut semisal cabang, tangkai yang basah atau kering, daun, akar, dan buahnya. Namun jika ada syarat atau ketentuan lain yang dipersyaratkan, maka berlakulah ketentuan tersebut. Adapun buah pohon yang dijual akan menjadi milik penjual sekiranya buah tersebut telah nampak jelas. Apabila buahnya belum terlihat maka buah itu menjadi milik pembeli. Sabda Nabi saw:”*Barang siapa menjual pohon kurma yang buahnya telah nampak, maka buah itu menjadi milik penjual terkecuali dipersyaratkan menjadi milik pembeli.*” Tapi ketentuan ini berlaku hanya sekali musim saja.

Mengingat fatwa DSN MUI muncul sebagai respon terhadap kebutuhan operasional lembaga ekonomi Islam kontemporer, maka obyek bahasan lebih banyak mengenai produk layanan lembaga tersebut. Karena itu, tidak terdapat bahasan spesifik mengenai transaksi komoditas tertentu secara mendetil. Yang ada hanya ketentuan umum mengenai barang pada transaksi *Salām Paralel* dan *Istiṣna'*.⁹⁴ Ketentuan yang relevan dengan uraian di atas dipaparkan oleh Pasal 78 KHES mengenai *objek bai'* yang menjelaskan bahwa beberapa hal yang

Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Depdikbud, 1989), 408.

⁹² Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 71.

⁹³ Susunan organisasi sosial di Aceh menurut penjelasan Ito mencakup (dari yang paling rendah hingga tertinggi): *Gampong* (kampung), *Mukim* atau *Kemukiman* (federasi beberapa kampung), *Nanggroe* (federasi beberapa kemukiman), *Sagi* atau *Sagoe* (federasi beberapa nanggroe), dan pemerintah pusat. Lihat Takeshi Ito, *The World of of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate of Aceh* (Dissertation in the Australian National University, January 1984), 57-78. Apabila kampung menjadi obyek jual beli maka pengertian tradisional saat itu mencakup juga ladang, kolam ikan, hutan sekitar, dan tanah yang tidak diolah yang telah menjadi milik komunitas tersebut. Area perhumaan yang telah diolah tidak termasuk ke dalamnya.

⁹⁴ DSN MUI, *Himpunan Fatwa*, 32, 37.

termasuk ke dalam obyek jual beli sekalipun tidak disebutkan secara tegas dalam akad adalah:

1. Dalam proses jual beli biasanya disertakan segala sesuatu yang menurut adat setempat biasa berlaku dalam barang yang dijual meskipun tidak secara spesifik dicantumkan.
2. Sesuatu yang dianggap sebagai bagian dari suatu barang yang dijual.
3. Barang-barang yang dianggap sebagai bagian dari benda yang dijual.
4. Sesuatu yang termasuk dalam pernyataan yang dinyatakan pada saat akad jual beli termasuk hal yang dijual.
5. Tambahan hasil dari barang yang dijual yang muncul kemudian setelah berlakunya akad dan sebelum serah terima barang dilaksanakan menjadi milik pembeli.⁹⁵

Baḥṡ Maṡlab Bai' al ṡamr wa al Zar' (Jual beli Buah-buahan dan Tanaman)

Orang yang menjual buah-buahan dan tanaman pertanian yang terdapat di pohon dan lahan pertanian maka ia harus memastikan kualitas (baiknya- -teks MT) buah serta tanaman tersebut sekiranya termasuk obyek yang ditransaksikan. Apabila ternyata belum diketahui secara pasti kualitasnya maka dalam hal ini tersedia dua opsi (bicara- -teks MT). Pertama, apabila penjualan buah atau tanaman itu secara terpisah dari penjualan pohonnya maka transaksi tersebut tidak sah berdasarkan sabda Nabi saw (dari riwayat 'Abd Allāh Ibn 'Umar- -pen):”*Janganlah kalian menjual buah-buahan hingga jelas kualitasnya*” (Muttafaq 'Alaih). Jika yang menjadi obyek transaksi hanya pohonnya maka harus dipersyaratkan pemetikan buah itu dari pohonnya. Kedua, jika keduanya tetap ditransaksikan secara bersama-sama maka dalam hal ini tidak boleh dipersyaratkan kemestian untuk memanennya (memutar akan dia- -teks MT) karena harganya dihitung masuk pada harga pohon atau tanaman. Hal demikian diistilahkan sebagai hukum *tab'iyah* (ikutan). Transaksi tanaman padi yang masih hijau dan belum dapat dipastikan kualitasnya juga dilarang.⁹⁶

Adapun ukuran kualitas buah-buahan atau tanaman adalah tercapainya sifat tertentu yang lazim seperti padi, misalnya, telah sampai batasan *peramnya* (masaknya- -pen) dan jika buah-buahan maka ukurannya adalah telah kelihatan sebagian kualitas baiknya sesuai kebiasaan yang terjadi. Selama buah atau tanaman yang telah dijual

⁹⁵ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 35-36.

⁹⁶ Al-Singkili, *Mir,āt al-ṡullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 76-78.

belum dipetik maka penjual berkewajiban memeliharanya semisal dengan mengairi (mendirus- -teks MT) sampai kira-kira buah atau tanaman itu akan dipanen. Apabila buah atau tanaman itu rusak sebelum masa panen maka pembeli berhak untuk melanjutkan atau membatalkan transaksi.

Yang berkaitan pula dengan hal ini adalah masalah *Muhāqalah* yakni menjual atau mempertukarkan suatu benda (buah atau tanaman) masih dalam kelopaknya dengan buah yang telah dipetik. Transaksi demikian adalah tidak sah. Dan masalah *Muzābanah* yaitu menjual suatu benda (buah atau tanaman) yang basah dengan yang kering secara perkiraan yang juga dipandang sebagai transaksi yang tidak sah.

Seperti disebutkan di muka fatwa DSN MUI tidak membahas transaksi komoditas tertentu yang lebih merupakan obyek transaksi era agraris. KHES juga tidak secara khusus membahas obyek jual beli semacam ini. Penjelasan mengenai obyek apa saja yang dapat ditransaksikan berikut segala ketentuan yang berhubungan dengannya dibahas dalam Pasal 76 dan Pasal 77 mengenai obyek bai'.⁹⁷

Bai' Salām (Jual Beli Salam)

Menurut MT *Bai'salām* secara bahasa artinya *berniaga serahan*. Yakni menjual suatu barang dengan menetapkan deskripsi serta spesifikasi tertentu (*disifatkan dalam zhimmah*- -teks MT) dengan lafaz salam (*berserahan*- -teks MT).⁹⁸ Contohnya adalah seorang menyerahkan pembayaran kepada seseorang untuk membeli seekor kerbau dengan spesifikasi tertentu yang akan diserahkan kemudian (waktu yang disepakati- -pen). Pihak yang menyerahkan pembayaran disebut *muslam*; pihak yang akan menyerahkan barang disebut *muslam ilaih*; pembayaran yang diserahkan disebut *ra's al-mā*; dan barang yang akan diserahkan disebut *muslam fi*h.

Bai' salām mencakup *salām* tunai dan *salām* cicilan.⁹⁹ Contoh pertama pembeli menyerahkan sejumlah pembayaran untuk membeli barang dengan deskripsi serta spesifikasi tertentu lalu penjual menyerahkan barang itu secara kontan. Contoh kedua pembeli menyerahkan sejumlah pembayaran untuk membeli barang dengan deskripsi serta spesifikasi tertentu lalu penjual menyerahkan barang tersebut pada waktu tertentu yang telah disepakati.

⁹⁷Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 34-35

⁹⁸ Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 88; Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 193-194.

⁹⁹Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 89.

Pada akad salam berlaku persyaratan sebagaimana yang berlaku pada bentuk jual beli umum lainnya yakni: pertama, *ra'su al-māl* (pembayaran) dibayar tunai; kedua, *ra'su al-māl* diserahkan pada majlis akad; ketiga, kejelasan tempat penyerahan; keempat waktu penyerahan jelas; kelima benda yang ditransaksikan jelas ukurannya; keenam kedua pihak dan dua saksi yang adil mengetahui sifat (spesifikasi barang); dan ketujuh spesifikasi barang dijelaskan dengan ungkapan (bahasa- -teks MT) yang dipahami oleh para pihak dan dua saksi yang adil. Adanya keharusan disaksikan oleh dua orang yang adil merupakan antisipasi jika terjadi perselisihan antara para pihak sehingga masing-masing mempunyai opsi untuk membatalkan atau meneruskan transaksi (*khiyār rujūʿ*).

Terkait penyerahan barang yang dipesan dapat dilakukan secara langsung sekalipun barangnya belum tersedia (dalam arti dianggap telah diserahterimakan- -pen) atau diserahkan kemudian pada waktu yang masanya dapat dipastikan secara tegas (*ma'lūm dan maḍbūt*- -teks MT). Misalnya pembelian kambing dengan spesifikasi tertentu yang akan diserahkan pada hari raya atau pada bulan tertentu yang dapat dipastikan. Demikian pula dengan deskripsi serta spesifikasi barang yang dipesan harus disebutkan secara rinci dan diketahui oleh para pihak. Jika berupa budak maka harus disebutkan, misalnya, asal-usul, warna kulit, usia, dan postur tubuhnya dengan cara perkiraan (*taqrīb*- -teks MT). Apabila berupa hewan semisal unggas, ikan, dan ternak lainnya maka harus disebutkan detilnya seperti ukuran, cara pemeliharaan, dan bagian tubuhnya seperti pahanya; belikatnya; lambungnya; dan gemuk-kurusnya. Apabila berupa kain maka harus dipastikan ukuran panjang-pendeknya, bahan halus atau kasar, benang biasa atau emas, polos atau berwarna (*bercelak*- -teks MT), jarang atau rapat jahitannya, termasuk terbasuh atau masih asli. Jika berupa biji-bijian semisal beras maka harus dipastikan kualitas, warna, ukuran, waktu produksi (lama atau baru), dan sumbernya (perhumaan atau persawahan). Obyek *Bai' Salām* adalah semua barang yang dapat dipegang (diidentifikasi- -pen) seluruh bagiannya. Sedangkan barang yang tidak dapat dipegang seluruh bagiannya tidak dapat ditransaksikan secara bai' salām.¹⁰⁰

Bai' Salām diatur dalam fatwa DSN MUI No. 05/DSN-MUI/IV/2000. Secara umum ketentuan dalam fatwa tersebut tidak jauh berbeda dengan ketentuan yang diuraikan teks MT. Hanya fatwa ini juga menyinggung ketentuan mengenai *Salām Paralel (Salām al Muwāziʿ)*

¹⁰⁰Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 93-97.

yang juga diperbolehkan dengan dua syarat yakni akad kedua terpisah dari akad pertama; dan akad kedua dilakukan setelah akad pertama sah.¹⁰¹ KHES mengatur ketentuan mengenai *bai' salām* pada Pasal 100 hingga Pasal 103 dan secara umum sama dengan pembahasan dalam teks MT. Disamping *bai' salām*, KHES juga memuat ketentuan tentang *bai' istiṣna'*, *bai' wafā*, dan *bai'* orang yang menderita sakit keras.¹⁰² Ketiga bentuk jual beli ini tidak dibahas oleh teks MT.

Baht Maṭlab Iqrāḍ (Pinjaman Kebajikan)

Iqrāḍ artinya memberikan sesuatu kepada seseorang dengan ketentuan ia mengembalikan seperti yang diberikan.¹⁰³ Misalnya seseorang meminjam uang satu dirham atau benda lainnya lalu ia membayar sejumlah yang sama. *Iqrāḍ* hukumnya sunnah karena tindakan itu hakekatnya menolong seseorang yang dalam kesulitan sebagaimana dikatakan Ibn Ḥajar dalam kitab *Fath̄ al-Jawād*. Dasar *iqrāḍ* adalah hadis Nabi yang menyatakan bahwa seseorang yang memberikan piutang lebih baik daripada bersedekah. Namun terkadang hukumnya juga haram apabila orang yang mempunyai harta menduga kuat piutang yang diberikan akan digunakan untuk kegiatan yang haram.

Sedangkan ketentuan hutang-piutang sebagaimana ketentuan dalam jual beli. Khusus pada ketentuan ijab-kabul dapat dilakukan secara tegas (*ṣarīḥ*) atau secara kiasan (*kināyah*). Mengenai macamnya terdapat dua bentuk yakni *piutang hakiki* sebagaimana telah dijelaskan dengan mensyaratkan adanya ijab-kabul dan *piutang hukmi* yang tidak mensyaratkan ijab-kabul, yakni seperti seseorang memberikan makan kepada orang yang kelaparan atau seseorang memberikan pakaian kepada orang yang telanjang. Pihak penerima mesti mengembalikan sejumlah yang diterimanya karena dihitung sebagai piutang terkecuali pihak pemberi menghendaknya sebagai pemberian sukarela karena Allah.

Adapun ketentuan pihak pemberi piutang: pertama hendaknya ia memiliki kebebasan dalam memberikan piutang; bukan akibat paksaan, kedua hendaknya ia adalah ahlu al-tabarru, yakni pihak yang sah untuk mendayagunakan kekayaannya termasuk dalam memberikan piutang. Pemberi piutang juga dilarang mensyaratkan akan mengambil manfaat

¹⁰¹ DSN MUI, *Himpunan Fatwa*, 29; Ahmad Ifham Sholihin, *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Shari'ah*, 164-166; Fathurrahman Djamil, *Pencerapan Hukum Perjanjian*, 137-141.

¹⁰² Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 42-46.

¹⁰³ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 99; Lihat juga: Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 276.

bagi dirinya seperti menuntut kelebihan (*ziyādah*) pembayaran dari pihak berpiutang sebelum atau ketika akad. Jika ia melakukan yang demikian maka transaksi *qirād* menjadi batal karena tidak sesuai dengan ketentuan shara' yakni bahwa memberikan piutang adalah tindakan menyayang saudara sesama Muslim.¹⁰⁴ Apabila ia mensyaratkan adanya kelebihan pembayaran maka ia tidak dapat disebut penyayang sesama saudara Muslim. Namun apabila tambahan pembayaran melebihi pokoknya itu tidak disyaratkan di awal maka hal itu merupakan kebajikan dari yang berpiutang sebagaimana sabda Nabi saw (riwayat Abu Hurairah- -pen):”*Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik saat membayar piutang.*” (HR. Bukhāri- -pen).

Pemberi hutang diperbolehkan mengambil tambahan pembayaran sejauh tidak dipersyaratkan sebelumnya. Mengutip keterangan Shaikh Abū al-Ḥasan al-Bakri MT menyebutkan bahwa pihak yang berpiutang sunnah membayar piutangnya dengan memberikan tambahan dalam artian secara sukarela serta tidak dipersyaratkan sebelumnya. Ketentuan lain: tidak sah akad piutang yang memberikan kesempatan mencicil dengan syarat adanya kelebihan pembayaran agar berlaku kesempatan itu karena yang demikian merupakan bentuk pengambilan keuntungan (*ziyādāh*) sebagaimana sabda Nabi saw (riwayat Fuḍālah bin ‘Ubaid- -pen):”*Setiap piutang yang mengambil keuntungan adalah riba.*” (HR. Hakim- -pen).¹⁰⁵

Adapun piutang yang mensyaratkan adanya barang jaminan atau garansi dari seseorang terhadap piutang itu hukumnya diperbolehkan, sebab hal tersebut hanya merupakan jaminan (*wathīqah*) dan tidak termasuk manfaat yang merupakan tambahan (*zāidah*) kepada piutang. Hanya saja apabila syarat itu tidak terpenuhi maka hendaknya pihak

¹⁰⁴Praktek industri keuangan Islam saat ini kerap mengabaikan semangat substantif dari suatu akad. Alasan yang sering mengemuka adalah bahwa lembaga pengelola bukan lembaga sosial tetapi lembaga ekonomi dan uang yang dikelola juga bukan miliknya tetapi milik pihak ketiga yang berharap keuntungan dengan menyimpan dananya di lembaga tersebut. Praktek inilah yang acapkali menyandera lembaga, semisal perbankan, untuk menurunkan suku bunga pinjaman hingga titik terendah agar terjadi pergerakan ekonomi dan pengusaha modal kecil dapat berekspansi. MT menegaskan bahwa semangat hakiki pemberian pinjaman sebagai bentuk pertolongan kepada pihak yang membutuhkan modal, terutama Muslim, yang kekurangan modal sehingga ketentuan tambahan (imbu; *ziyādah*) sebelum atau ketika akad tidak dapat dibenarkan. Kritik terhadap pengabaian semangat substantif yang ditekankan akad-akad klasik Islam pada lembaga keuangan Islam modern antara lain dikemukakan oleh Mahmodu E. Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (Cambridge: CUP, 2006), xii.

¹⁰⁵Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 102.

pemberi piutang segera membatalkan akad tersebut.

Ketentuan mengenai *iqrād/qarḍ* dituangkan dalam fatwa DSN MUI No. 19/DSN-MUI/IV/2001. Skema *iqrād* juga digunakan dalam fatwa No. 63/DSN-MUI/XII/2007 mengenai SBIS.¹⁰⁶ Sebagaimana teks MT fatwa ini juga menegaskan posisi *iqrād* sebagai transaksi yang lebih berdimensi sosial daripada bisnis. Transaksi ini juga dalam rangka menyeimbangkan fungsi lembaga ekonomi Islam antara fungsi komersial dan fungsi sosial lembaga keuangan ekonomi Islam. Fungsi ini semakin terlihat ketika debitur kesulitan membayar kewajibannya, maka di situ diberikan dua opsi yaitu memperpanjang jangka waktu pengembalian hingga ia mampu atau menghapus sebagian atau seluruh kewajibannya. Penjelasan tentang *iqrād* dalam KHES terdapat dalam Buku II Bab XXVII yang terdiri dari dua bagian yaitu: bagian pertama mengenai ketentuan umum *qarḍ* pada Pasal 606 hingga Pasal 610 dan bagian kedua mengenai sumber dana *qarḍ* pada Pasal 611.¹⁰⁷ Dalam hal gagal bayar Pasal 610 memberikan dua opsi kepada penerima hutang yakni: memperpanjang tempo pelunasan dan menghapus buku piutang tersebut sebagian maupun keseluruhannya sebagaimana dalam fatwa DSN MUI.

Sedangkan tradisi masyarakat abad ke-17, debitur yang gagal bayar terhadap piutangnya maka mereka mempekerjakan diri kepada pihak kreditur sebagai bentuk pertanggungjawaban mereka. Kewajiban ini bahkan berlanjut hingga ahli waris mereka. Inilah yang pada bahasan mengenai sebab perbudakan disebut '*debt slavery*' maupun '*pawning*' 'pengiring' yang berbeda dari perbudakan sebab lainnya. Ketika masa kerja telah dianggap mencukupi oleh kreditur maka yang bersangkutan akan mendapatkan akta notaris pembebasan yang dapat digadaikan atau dijaminkan kembali untuk piutang baru. Budak akibat piutang ini dalam masyarakat Nusantara disebut '*kawan*' untuk membedakannya dari budak akibat pembelian atau tawanan perang yang disebut '*hamba*'.

Baḥth Maṭlab al 'Āriyah (Bab Pinjam-Meminjam)

'*Āriyah* artinya meminjam sesuatu atau sesuatu yang dipinjam. Dasar hukumnya adalah firman Allah swt: "*Dan enggan (menolong dengan) barang berguna*" (QS:107: 7) dan sabda Nabi saw yang diriwayatkan Bukhāri-Muslim bahwa beliau meminjam seekor kuda dari Abi Talhah untuk kendaraannya. Beberapa hukum '*Āriyah* di antaranya

¹⁰⁶ DSN MUI, *Himpunan Fatwa*, 105-110; Ahmad Ifham Sholihin, *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Shari'ah*, 192-194.

¹⁰⁷ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 174-175.

adalah sunnah; terkadang wajib seperti meminjamkan kain untuk menghangatkan badan dari kedinginan; terkadang haram seperti meminjamkan sahaya kepada orang jahat; dan terkadang makruh seperti meminjamkan sahaya Muslim kepada orang kafir. Bentuk ‘*āriyah*’ ada dua macam yaitu ‘*āriyah muṭlaqah*’ yang tidak berwaktu dan ‘*āriyah mu’aqqatah*’ yang berwaktu. Akad ‘*āriyah*’ termasuk akad *jāiz* yang hanya mengikat satu pihak yang berakad.¹⁰⁸

Adapun rukun ‘*Āriyah*’ adalah: pertama, *musta’ir* (peminjam); kedua, *mu’ār* (sesuatu yang dipinjamkan); ketiga, *ṣiḡḡah* (ungkapan peminjaman); dan keempat, *mu’ir* (pihak yang meminjamkan). Syarat pemberi pinjaman adalah orang yang cakap hukum, bebas, akil-balig, tidak dalam pengampunan, tidak dalam kepailitan. Barang yang dipinjamkan disyaratkan mempunyai manfaat dan kekal bendanya. Pemanfaatan pinjaman juga harus sesuai dengan peruntukannya. Kemduaian ketentuan peminjam harus pihak yang jelas identitasnya, berkecakapan hukum, dewasa, dan mampu mengambil manfaat dari pinjamannya. Adapun *siḡḡah* berupa ungkapan yang menunjukkan pembolehan pengambilan manfaat dari obyek pinjaman.

Penulis menduga pinjam-meminjam merupakan praktek kuno yang lazim berlaku pada berbagai masyarakat termasuk di Nusantara. Di antara objek pinjaman yang disebut MT antara lain tanah yang diperuntukan bagi pertanian (perhumaan) maupun pemukiman. Hewan ternak, makanan, dan uang juga termasuk objek pinjaman yang disebut-sebut MT. Sejauhmana kegiatan ini mengikuti ketentuan dalam fikih, perlu ditemukan bukti-buktinya.

Satu catatan menarik dalam pinjam-meminjam ini penulis MT melarang Muslim memberikan pinjaman berupa budak untuk melayani kebutuhan orang kafir karena dianggap menghinakan Islam. Ia juga melarang peminjaman kerabat dekat (disamakan seperti budak) untuk melayani kepentingan saudaranya karena hal itu merendahkan sesama saudara kecuali karena saudaranya itu hendak memberikan kebahagiaan (nikmat- -teks MT) kepada kerabatnya.¹⁰⁹ Ketentuan mengenai ‘*āriyah*’ tidak dibahas secara khusus baik dalam fatwa DSN MUI maupun KHES.

Baḥṡṡ Maṡṡlab al-Ijārah (Sewa-Menyewa)

Secara bahasa *Ijārah* berarti sebutan untuk upah (nama bagi upah- -teks MT) dan secara *shara’* berarti memilikikan manfaat dengan

¹⁰⁸ Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 200-201.

¹⁰⁹ Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 202.

pengganti (*'iwad*).¹¹⁰ Rukunnya empat perkara yakni: *ṣīghah*, upah, manfaat, dan para pihak yang berakad. Ketentuan syarat para pihak dalam *Ijārah* seperti halnya para pihak dalam jual-beli terkecuali soal ketentuan waktu sewa. Ada dua bentuk *Ijārah* yakni: pertama, *Ijārah al-'Ain* (persewaan benda); kedua, *Ijārah al-dhimmah* (persewaan pekerjaan atau kewajiban). Pada *ijārah dhimmah* disyaratkan upah diserahkan pada tempat akad; sedangkan pada *ijārah al 'ain* hal itu tidak dipersyaratkan karena upah pada model ini seperti halnya harga dalam perdagangan.

Upah pada *ijārah* harus jelas jenis, sifat, dan ukurannya. Demikian pula benda sewaan dan profil penyewa harus diketahui dengan jelas oleh para pihak serta terbebas dari cacat yang merugikan para pihak. Jangka waktu dan pemanfaatan sewa juga harus ditetapkan secara pasti. Sedangkan jenis pekerjaan yang boleh 'di-ijarahkan' adalah pekerjaan yang bermanfaat dan sesuai shari'ah. Yang dimaksud manfaat adalah bernilai guna. Kemudian orang yang menyewakan disyaratkan mampu menyerahkan manfaat tersebut kepada penyewa. Karena itu tidak sah menyewakan sahaya yang melarikan diri, menyewakan tunanetra untuk menjaga barang, menyewakan tanah yang tidak ada airnya dan sukar ditanami, menyewakan perempuan Muslimah haid untuk memelihara masjid (*berbuat khidmah akan masjid*-teks MT), dan menyewakan perempuan merdeka yang bersuami tanpa izin suaminya serta tidak sah mengupah seseorang untuk melaksanakan peribadahan wajib yang tidak dapat diwakili pelaksanaannya seperti salat lima waktu. Tidak sah pula menyewakan sahaya, Muslim sekalipun, untuk melakukan perang sabil.

Pada *Ijārah dhimmah* penyerahan manfaat dapat ditunda pada waktu mendatang; sedangkan pada *Ijārah 'ain* penyerahan manfaat tidak dapat ditunda. Namun jika penyerahan manfaat itu merupakan kelanjutan dan akad sewa sebelumnya maka penundaan itu dibolehkan seperti menyewakan rumah tahun yang akan datang sebagai kelanjutan penyewaan tahun berjalan.

Fatwa DSN MUI terkait *Ijārah* adalah fatwa No. 09/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan *Ijarah*. Teks MT dan fatwa DSN sama-sama mengakui dua model skema ini yakni *ijārah amlāk* (sewa benda) dan *ijārah manfa'ah* (sewa manfaat/jasa). Skema ini termasuk di antara yang banyak dipergunakan dalam kegiatan ekonomi Islam saat ini. Beberapa fatwa DSN lainnya yang menggunakan skema ini adalah fatwa No. 24/DSN-MUI/III/2002 mengenai Safe Deposit Box, fatwa No.

¹¹⁰ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 230. Lihat juga: Nazih Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 30-32.

26/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas terkait biaya penyimpanan barang (*marhūn*), fatwa No. 27/DSN-MUI/III/2002 tentang *ijārah muntahiyah bi al tamlik*, fatwa No. 29/DSN-MUI/VI/2002 mengenai pembiayaan pengurusan haji LKS, fatwa No. 31/DSN-MUI/VI/2002 tentang pengalihan utang pada bagian alternatif-alternatif skemanya, fatwa No. 32/DSN-MUI/IX/2002 tentang obligasi shari'ah, fatwa No. 41/DSN-MUI/III/2004 tentang obligasi shari'ah ijarah, fatwa No. 42/DSN-MUI/V/2004 mengenai shari'ah charge card, fatwa No. 44/DSN-MUI/VII/2004 tentang pembiayaan multijasa, fatwa No. 45/DSN-MUI/II/2005 mengenai *line facility*, dan fatwa No. 49/DSN-MUI/II/2005 tentang konversi akad murābahah terkait pembuatan akad baru.¹¹¹ Terkait dengan *ijārah*, terdapat fatwa No. 56/DSN-MUI/V/2007 mengenai review besaran *ujrah* (ongkos sewa) setelah periode tertentu dan besaran tertentu pula. Kemudian fatwa No. 69/DSN-MUI/VI/2008 mengenai SBSN, fatwa No. 71/MUI-DSN/VI/2008 tentang *Sale and Lease Back*, dan fatwa No. 72/DSN-MUI/VI/2008 mengenai *ijārah sale and lease back* dimana ketiganya menggunakan skema *ijārah*.

Pembahasan mengenai *Ijārah* dalam KHES terdapat pada Buku II Bab XI yang terdiri dari sepuluh bagian pembahasan. Bagian pertama mengenai rukun *Ijārah* pada Pasal 295 hingga Pasal 300; bagian kedua mengenai syarat pelaksanaan dan penyelesaian *Ijārah* pada Pasal 301 hingga Pasal 308; bagian ketiga mengenai uang *Ijārah* dan Cara pembayarannya pada Pasal 307 hingga Pasal 308; bagian keempat mengenai penggunaan *ma'jūr* (barang sewaan) pada pasal 309 hingga Pasal 311; bagian kelima mengenai pemeliharaan *ma'jūr* dan tanggung jawab kerusakan pada Pasal 312 hingga Pasal 314; bagian keenam tentang harga dan jangka waktu *Ijārah* pada Pasal 315 hingga Pasal 317; bagian ketujuh tentang jenis *ma'jūr* pada Pasal 318 dan Pasal 319; bagian kedelapan tentang pengembalian *ma'jūr* pada Pasal 320 dan Pasal 321; bagian kesembilan tentang *Ijārah Muntahiyah bi Tamlik* pada Pasal 322 hingga Pasal 329; dan bagian terakhir tentang penyewaan *sundūq hiẓ'ida'* (safe deposit box) pada Pasal 330 hingga Pasal 334.¹¹² Di sini fatwa DSN dan KHES membahas *Ijārah Muntahiyah bi Tamlik* yang tidak dibahas oleh MT.

¹¹¹ DSN, *Himpunan Fatwa*, 55, 145, 156, 160, 171, 185, 193, 279, 296, 324, 335, 356.

¹¹² Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 86-95.

Baḥṡ Maṭlab Iḥyā al-Mawāt (Pengelolaan Tanah Non-Produktif)

Iḥyā al-Mawāt artinya menghidupkan segala tanah yang mati.¹¹³ Hukumnya sunnah berdasarkan sabda Nabi saw:”*Barang siapa yang menghidupkan tanah yang mati maka ia mendapatkan pahala.*” Yang dimaksud tanah yang mati adalah tanah yang belum dikelola siapapun pada masa Islam dan ia tidak berada di sekitar tanah yang telah dikelola. Jika tanah itu berada di wilayah negeri Islam maka ia dapat dimiliki orang yang menghidupkan, sekalipun berada di kawasan Tanah Haram kecuali yang termasuk wilayah Muzdalifah, Arafah, dan Mina jika yang menghidupkan Muslim. Tapi jika yang menghidupkan tanah mati di negeri Islam itu kafir maka ia tidak dapat memiliki tanah itu sekalipun diizinkan penguasa (imam). Jika tanah itu berada di negeri kafir maka ia dapat dimiliki oleh kafir apabila dihidupkan oleh dia atau dimiliki oleh Muslim apabila Muslim yang menghidupkannya.

Tanah yang telah dihidupkan kemudian diterlantarkan maka hukumnya terbagi dua. Jika letaknya pada negeri Islam (*‘imārah Islāmiyah*) maka diserahkan kepada ketetapan penguasa untuk penggunaannya. Jika letaknya pada negeri jahiliyah (*‘imārah jāhiliyah*) maka ia seperti hukum barang temuan (*rikāz*). Apabila tanah yang dihidupkan dekat dengan tempat yang sudah ramai dan dipergunakan maka statusnya dilarang untuk dimiliki. Misalnya tanah yang dihidupkan dekat dengan pemukiman, tempat permusyawaratan warga, tempat istirahat kuda, atau tempat pembuangan sampah, maka ia dilarang untuk dimiliki. Dalam hal ini KHES tidak membahas masalah pengelolaan lahan tidur.

¹¹³ *Iḥyā* artinya menghidupkan; *al-Mawāt* artinya tanah yang tidak dihuni maupun dikelola. Karena itu para fukaha mendefinisikan *Iḥyā al-Mawāt* dengan Pengelolaan atau Pemanfaatan tanah yang belum terjamah, belum dimiliki siapa pun, dan belum dimanfaatkan oleh siapa pun agar dapat dimanfaatkan, ditempati, atau dibangun. Lihat: Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt...*, 41. Pada saat teks MT disusun status tanah demikian tentu sangat banyak mengingat masih sedikitnya populasi manusia yang mendiami kawasan Nusantara apalagi di Sumatra yang hingga kinipun populasinya lebih kecil dibandingkan Jawa. Karena itu untuk konteks saat itu pembahasan ini menemukan relevansinya. Saat ini juga konsep ini dapat diaplikasikan mengingat banyaknya ‘lahan tidur’ yang belum termanfaatkan dengan baik melalui kebijakan reformasi agraria yang mendesak untuk dilakukan agar terjadi distribusi lahan yang berkeadilan bagi kelompok miskin khususnya petani penggarap yang tidak mempunyai lahan.

Baḥṡ Maṡlab al-Waqf (Bab Wakaf)

Secara bahasa arti *waqf* adalah memenjarakan dan secara *shara'* adalah memenjarakan harta yang dapat diambil manfaatnya dengan tetap kekal bendanya dengan memutuskan hak pengelolaan para pihak yang diperbolehkan untuk mengelolanya.¹¹⁴ Dasar hukum wakaf adalah sabda Nabi saw:”*Apabila meninggal anak adam maka putuslah amalannya kecuali pada tiga hal: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakannya.*” Sedekah jariyah dalam hadis ini oleh semua ulama dinyatakan dengan wakaf. Sekalipun tidak menyebutkan secara jelas, MT telah menyinggung dua model wakaf berdasarkan peruntukannya yakni *al-waqf al-khairi* dan *al-waqf al-ahli*. Yang pertama wakaf seseorang untuk kepentingan kebajikan semisal masjid, madrasah, penginapan, dan sebagainya. Yang kedua wakaf seseorang untuk keluarga, keturunan, kerabat, atau sebagian dari mereka semua.¹¹⁵

Rukun wakaf mencakup empat hal yakni: *mauqūf*, *mauqūf 'alaih*, *ṡīghah*, dan *wāqif*. Syarat wakif antara lain mempunyai kecakapan hukum (*ahl al-tabarru'*) dan berkebebasan. Syarat *mauqūf* mencakup sesuatu yang kekal manfaatnya, hak milik wakif dan ia rela miliknya berpindah tangan kepada orang lain, dan jelas statusnya (*muta'ayyin*). Status obyek wakaf juga merupakan milik Allah dan terpisah dari kekayaan wakif dalam arti tidak lagi menjadi hak milik wakif, apalagi milik penerima wakaf. Adapun syarat *mauqūf 'alaih* (peruntukan wakaf) sekiranya belum ditentukan (*muta'ayyin*), maka ia tidak dapat dimanfaatkan untuk sesuatu yang maksiat. Contohnya untuk *kanīṡah* (bangunan) untuk peribadatan (non-Muslim- -pen) karena hal itu mendukung kemaksiatan. Namun jika bangunan itu untuk tempat penginapan atau pemberhentian kaum musafir maka diperbolehkan. Peruntukan wakaf juga tidak boleh untuk pemeliharaan makam kecuali makam Nabi, para ulama, maupun orang-orang saleh. Contohnya seperti seseorang yang mewakafkan budak di negeri kita (Aceh; Nusantara- -pen) untuk memelihara makan para ulama dan orang-orang saleh maka wakaf semacam ini adalah sah.

¹¹⁴ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 243; Lihat juga: Nazih Hamad, *Mu'jam al-Muṡṡalahāt...*, 353-354. Definisi ini sejalan dengan definisi wakaf menurut MUI pada fatwa tentang wakaf tunai tanggal 11 Mei 2002 yang menegaskan bahwa wakaf ialah “*Menahan harta yang dapat dimanfaatkan tanpa lenyap bendanya atau pokoknya, dengan cara tidak melakukan tindakan hukum terhadap benda tersebut (menjual, memberikan, atau mewariskannya) pada sesuatu yang mubah (tidak haram) yang ada.*”

¹¹⁵ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 248.

Dalam hal peruntukan atau pemanfaatan wakaf maka pihak wakif dapat mengajukan syarat tertentu dan hal tersebut bersifat mengikat karena merupakan usaha mewujudkan tujuan wakif. Misalnya wakif menghendaki agar wakafnya dimanfaatkan untuk masjid, madrasah, *ribāṭ* (tempat tinggal) suatu kelompok seperti Shafi'iyah atau Hanafiyah. Atau wakif mensyaratkan agar wakafnya tidak disewakan atau dilebihkan dari pokoknya. Wakaf juga tidak boleh dijual atau dirubah dari bentuk awalnya (sedianya- -teks MT) sekalipun telah rusak seperti pepohonan yang diwakafkan telah tumbang atau masjid yang diwakafkan telah runtuh. Nazir wakaf dapat berasal dari wakif atau mereka yang dikehendaki wakif. Jika nazir tidak ditentukan maka nazir wakaf adalah qadi negeri karena wakaf itu bagi Allah atau pihak lain dengan syarat minimal bersifat adil ('*adālah*) dan berkemampuan mengelola wakaf (*kifāyah*).

Satu contoh menarik mengenai pandangan penyusun MT terkait wakaf adalah mengenai wakaf bangunan bertingkat. Mengutip pendapat Ibn Hajar al-Haitami, penyusun mengatakan bahwa ulama tersebut membolehkan wakaf bangunan lantai atas saja tanpa bangunan lantai bawahnya. Tetapi ia mengatakan bahwa tradisi di negerinya (Aceh; Nusantara) apabila seseorang mewakafkan bangunan berupa masjid di atas sebidang tanah tanpa sekaligus mewakafkan tanahnya, maka hal itu tidak dapat disebut masjid (apabila tanpa wakaf tanahnya juga- -pen). Artinya ia 'sedikit' berbeda pandangan dengan Ibn Hajar al-Haitami.¹¹⁶

Fatwa MUI yang terkait wakaf adalah tentang wakaf tunai yaitu Fatwa tanggal 11 Mei 2002. Sementara KHES tidak membahas persoalan wakaf karena ketentuan mengenai wakaf telah tertuang dalam peraturan khusus yaitu UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan PP No. 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan UU No. 41 Tahun 2004.¹¹⁷

Baḥth Maṭlab Hibah (Pemberian Sukarela)

Hibah mutlak artinya pemberian secara sukarela yang mencakup sedekah dan hadiah. Sedekah adalah pemberian sukarela dengan mengharap pahala akhirat; hadiah adalah pemberian sukarela tanpa mengharap apapun. Karena itu, setiap sedekah dan hadiah adalah hibah namun tidak sebaliknya. Hibah merupakan pemberian seseorang semasa hidupnya secara sukarela kepada orang lain karena orang itu

¹¹⁶ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 250.

¹¹⁷ Lihat Undang-Undang Nomor. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan PP No.42 Tahun 2006 tentang ketentuan pelaksanaan UU tersebut.

membutuhkan atau karena pemberi ingin mendapatkan pahala akhirat.¹¹⁸ Rukun hibah mencakup: *ṣīgah*, pemberi dan penerima, serta *mauhūb* (suatu yang diberi). Ketentuan mengenai ketiga rukun mencakup: *ṣīghah*, pihak yang berakad, dan obyek hibah (*mauhūb*) sebagaimana pada hukum *bai'*. Sedangkan pemberian berupa pembebasan debitur dari piutangnya disebut dengan *Ibrā* (pelepasan atau pembebasan) yang tidak membutuhkan *qabūl* karena ia sebatas menyatakan pembebasan.

Hibah adalah pemberian yang tidak menghendaki balasan pihak penerima, sekalipun pemberian itu berasal dari orang rendah (terkebawah- -teks MT) kepada orang yang tinggi martabatnya karena hibah adalah pemberian yang tanpa pamrih. Apabila pemberi hibah mengharap balasan maka hibahnya batal. Tapi apabila balasan yang diinginkan itu telah diketahui (*ma'lūm*) maka hibahnya sah dan ditetapkan seperti hukum jual-beli. Hibah adalah pemberian sukarela yang tidak dapat ditarik kembali oleh pihak pemberi, kecuali pemberian orang tua kepada anaknya. Sabda Nabi saw:”*Tidak halal bagi seseorang memberikan suatu pemberian atau menghibahkan suatu hibah lalu menariknya kembali kecuali pemberian orang tua kepada anaknya.*”

Praktek hibah yang biasa dilakukan masa itu antara lain hibah buah-buahan dan makanan. Hal ini terekam dalam pertanyaan apakah penerima hibah berupa buah-buahan atau makanan berkewajiban mengembalikan wadah buah atau makanan itu? Jawaban penyusun adalah jika wadah itu sesuatu yang tidak lazim dikembalikan, semisal ‘kuras’ (wadah manggis), maka tidak mesti dikembalikan. Namun apabila wadahnya adalah sesuatu yang lazim dikembali, semisal pinggan; talam; maupun tabik, maka semua itu harus dikembalikan kepada pemberi karena secara adat biasanya tidak termasuk yang dihibahkan.¹¹⁹

Hibah lain yang biasa terjadi adalah hibah tanah dari penguasa kepada orang tertentu atas dasar jasanya kepada pemerintah maupun atas dasar status sosialnya merupakan hal yang sangat lazim di Aceh dan mungkin wilayah Nusantara lainnya pada abad ke-17. Kawasan yang dihibahkan antara lain daerah Aceh Besar, Pidie, dan Aceh Utara (daerah Samalanga) yang pada perkembangan politik pasca melemahnya kekuasaan pusat berkembang menjadi daerah-daerah independen yang disebut *Sagi* (Sagoe) di bawah kepemimpinan para *Panglima Sagi* atau

¹¹⁸ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 252. Beberapa istilah yang secara makna berdekatan dengan hibah antara lain: hadiah, sedekah, dan pemberian ('*atiyyah*). Dalam hal ini istilah hibah maupun pemberian mencakup semua pemakaian tersebut. Lihat: Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 343-344.

¹¹⁹ Al-Singkili, *Mir'āt al Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 255.

Uleebalang. Sultanah Safiat al Din pernah mencabut hibah tanah yang diberikan penguasa sebelumnya kepada seorang bangsawan karena ia kecewa dengan perilaku bangsawan tersebut. Kebijakan pencabutan tanah hibah juga ia lakukan karena penerima hibah tidak mengurus tanah tersebut sehingga tidak menghasilkan pemasukan bagi kas kerajaan.

Dalam khazanah fikih praktek ini disebut dengan *iqṭā* dan lahan yang diberikan disebut *qaṭī'ah*.¹²⁰ Preseden praktek ini berlangsung sejak masa paling awal Islam sebagai bentuk penghargaan negara (penguasa) kepada penerimanya atas prestasi, loyalitas, dan upeti yang diberikan. Istilah Nusantara menyebutnya '*tanah perdikan*' (Jawa) yang dibebaskan dari kewajiban pajak kepada penguasa atas hasil yang diperoleh dari pengelolaanya.

Fatwa DSN MUI yang di dalamnya terkandung unsur hibah maupun *ibrā* antara lain adalah fatwa No. 16/DSN-MUI/IX/2000 tentang ketentuan *Diskon Dalam Murābahah* dan fatwa No. 46/DSN-MUI/II/2005 tentang *Potongan Tagihan Murabahah* yang diberikan oleh LKS kepada nasabah akad murābahah yang telah melakukan kewajiban pembayaran cicilan tepat waktu dan nasabah yang mengalami penurunan kemampuan pembayaran. Demikian pula dalam fatwa No. 47/DSN-MUI/II/2005 tentang *Penyelesaian Piutang Murābahah Bagi Nasabah Tidak Mampu Membayar* yang bentuknya adalah *ibrā* dalam bentuk opsi: apabila nasabah tidak mampu membayar sisa utangnya, maka LKS dapat membebaskannya. Lalu fatwa No. 53/DSN-MUI/III/2006 tentang *Akad Tabarru' Pada Asuransi dan Reasuransi Syari'ah* pada bagian kedua mengenai Ketentuan Akad juga mengandung elemen hibah. Bunyi ketentuan tersebut adalah 'Akad Tabarru' pada asuransi shari'ah dan reasuransi adalah semua bentuk akad yang dilakukan dalam bentuk *hibah* (ditulis miring oleh penulis) dengan tujuan kebajikan dan tolong-menolong antarpeserta, bukan untuk tujuan komersial.¹²¹ Adapun KHES membahas soal hibah pada Buku III Bab IV yang terinci menjadi empat bagi masing-masing: bagian pertama mengenai rukun hibah dan penerimaannya yang dibahas Pasal 685 hingga Pasal 703; bagian kedua mengenai persyaratan akad hibah pada Pasal 704 hingga Pasal 708; bagian ketiga tentang penarikan kembali hibah pada ketentuan Pasal 709 hingga 723; dan bagian terakhir tentang hibah orang yang sakit keras dalam ketentuan Pasal 724 hingga 727.¹²²

¹²⁰ Jenisnya mencakup *iqṭā tamlik*, *iqṭā istighlāl*, dan *iqṭā irfāq*. Lihat: Nazih Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 76

¹²¹ DSN, *Himpunan Fatwa*, 92, 342, 349, dan 407.

¹²² Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 213-222.

Baḥṡ Maṡṡab Luqaṡah (Barang Temuan)

Luqaṡah secara bahasa artinya mengambil sesuatu yang didapat (ditemukan) dan secara *shara'* adalah barang yang diambil dari segala hak orang yang kehilangan dan pengambil tidak mengetahui pemilik barang tersebut.¹²³ Dasar hukum tentang barang temuan adalah hadis riwayat Bukhari-Muslim yang menjelaskan bahwa Rasulullah ditanya seseorang mengenai barang temuan berupa emas dan perak, maka dia bersabda: ”*Kenalilah tempat dan wadahnya lalu umumkan selama satu tahun. Jika tidak diketahui pemiliknya maka milikilah olehmu sebagai barang titipan. Jika pada suatu saat pemiliknya datang maka berikanlah kepadanya, tapi jika tidak maka tetap seperti semula* (menjadi milik penemu- -pen).”

Adapun rukun *Luqaṡah* mencakup: *laqaṡ /iltiqāt* (pengambilan), *malqūt* (yang ditemukan), dan *lāqit/multaqit* (penemu). Orang yang dibolehkan mengambil temuan adalah yang yakin dirinya amanah, bahkan sebagian ulama mengatakan wajib hukumnya mengambil temuan bagi yang amanah. Seseorang tidak sunnah mengambil barang temuan jika tidak meyakini dirinya amanah. Orang fasik juga makruh mengambil barang temuan. Namun dalam mazhab Syafii orang yang fasik, anak-anak, dan kafir zimmi dapat mengambil barang temuan dengan syarat adanya saksi ketika mengambil atau setelah mengambil diserahkan kepada orang yang adil dan amanah. Pengambilan barang temuan adalah untuk tujuan amanah seperti menjaga atau memeliharanya; bukan untuk tujuan khianat seperti sengaja memiliki atau menjualnya. Sedangkan barang temuan yang boleh diambil antara lain benda berharga, hewan, dan makanan.

Selanjutnya barang temuan wajib diumumkan kepada khalayak luas melalui tempat-tempat umum seperti pekan (pasar), pintu masjid, dan tempat umum lainnya (tempat perhimpunan- -teks MT) pada negeri yang bersangkutan selama setahun sesuai kebiasaan. Dalam pengumuman tersebut spesifikasi barang harus disampaikan agar diketahui banyak orang. Biaya untuk mengumumkan barang temuan dimabil dari baitul mal atau diminta dari pemilik barang yang mengambilnya.

Fatwa DSN MUI maupun KHES tidak membahas masalah *luqaṡah* karena bukan merupakan bentuk transaksi. Namun penulis mengklasifikasikannya kepada akad kepemilikan karena ia menjadikan

¹²³ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 255. Lihat juga: Nazih Ḥamād, *Mu'jam al-Muṡṡalahāt...*, 291-292.

sesuatu milik orang lain (pihak yang kehilangan) menjadi milik orang lain (pihak yang menemukan).

Baḥth Maṭlab Laqīṭ (Temuan berupa Manusia Terlantar)

Laqīṭ artinya anak-anak yang terbuang yang tidak diketahui siapa yang memeliharanya (*melingkar akan baginya*-teks MT). Hukum mengambilnya adalah *farḍu kifāyah* dan ketika mengambil harus ada saksi agar anak itu tidak dimiliki untuk diperbudak, sekalipun yang mengambil telah diketahui sebagai orang yang adil. Harus ada pula saksi terhadap barang yang dibawanya ketika diambil supaya tidak dimiliki oleh orang yang menemukannya. Orang yang mengambil anak terlantar hendaknya bersifat adil, merdeka, dan dewasa. Anak terlantar yang ditemukan di pedalaman hendaknya dibawa ke perkampungan dan yang dari perkampungan dibawa ke perkotaan. Biaya pemeliharaan anak terlantar diambil dari dana kepentingan umum semisal wakaf dan dana khusus yang dibawa bersamanya. Jika kedua sumber dana itu tidak tersedia maka biaya pemeliharaan diambil dari *Bait al Māl*. Jika tidak juga tersedia maka hakim menghutang kepada pihak lain dan orang kaya Muslim di wilayah itu membayar hutang hakim.

Anak-anak terlantar yang diambil itu dihukumkan (diidentifikasi-pen) sebagai Muslim mengikuti negeri dimana ditemukan, sekalipun ia diklaim sebagai anak atau keturunan orang kafir apabila ia tidak dapat memberikan saksi. Terkait statusnya maka anak itu dihukumkan sebagai orang merdeka, terkecuali ia mengaku sebagai sahaya. Selanjutnya anak-anak terlantar yang ditemukan di pedalaman dipindahkan ke pedesaan dan dari pedesaan ke perkotaan. Orang yang mengambil anak terlantar dapat memiliki anak tersebut tanpa seizing hakim. Tetapi pemanfaatan harta yang dibawa anak terlantar harus sepengetahuan hakim. Apabila di kemudian hari anak tersebut diakui oleh seseorang maka ia dikembalikan kepadanya dengan bukti-buktinya.

Keterlantaran manusia di Nusantara pada abad ke-17 lebih disebabkan oleh kemiskinan karena bencana atau peperangan. Sebab lainnya adalah akibat penculikan yang bertujuan menjadikan seseorang sebagai budak. Mereka yang melarikan diri dari penculiknya segera terlantar karena tidak ada pihak yang mengurusnya. Penulis tidak mendapatkan informasi penanganan oleh Kesultanan Aceh terhadap kalangan miskin ini. Hanya saja di Batavia yang saat itu telah dikuasai VOC terdapat panti asuhan yang tidak sebatas menampung kaum terlantar tetapi menampung juga mereka yang memiliki masalah sosial semisal tindakan kriminal, kecanduan minuman keras, kekerasan

majikan, lansia, dan sebagainya. Namun mayoritas yang ditampung adalah warga lokal yang telah dinasranikan karena tempat itu dikelola serta dibiayai oleh ordo-ordo Nasrani. Mereka pun mendapatkan perlakuan diskriminatif jika dibandingkan dengan perlakuan terhadap orang Eropa maupun mereka yang status sosialnya disetarakan dengan Eropa.¹²⁴

Baḥṡ Maṭlab Qism al Zakāt (Distribusi Zakat)

Ketentuan mengenai pembagian *fai*¹²⁵ dan *ghanīmah*¹²⁶ tidak dibahas dalam kitab ini karena keduanya tidak ditemukan (*tiada musta'mal*- teks MT) di negeri ini (Aceh; Nusantara- -pen). Yang dipergunakan di negeri ini hanya ketentuan pembagian zakat.¹²⁷ Tetapi pembahasan mengenai *fai* dan *ghanīmah* akan diuraikan pada pembahasan tentang jihad, yakni perang sabil.

Adapun yang berhak menerima zakat adalah delapan golongan. *Pertama*, fakir yaitu orang yang tidak memiliki harta dan pekerjaan yang memadai (berpatutan- -teks) untuk memenuhi kebutuhan dasarnya seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Contohnya adalah kaum lansia (sangat tua- -teks MT) atau yang memelihara mereka atau kaum pengemis (*muta'affif*-teks MT) dan orang yang sibuk menuntut ilmu syariat yang manfaatnya sangat diharapkan orang banyak padahal jika ia bekerja akan mengurangi ketekunannya maka ia dapat digolongkan fakir atau miskin;¹²⁸ *kedua*, miskin yaitu orang yang memiliki harta dan pekerjaan tetapi tidak memenuhi kebutuhan orang yang ditanggungnya. Hanya jika mereka ditanggung oleh kerabatnya atau suaminya maka ia tidak patut disebut fakir dan miskin; ketiga *'amil* yaitu orang yang mengelola, mengadministrasikan (menyurat- -teks MT), menghimpun, dan membagikan zakat dengan syarat ia bukan *qāḍī* dan panglima sebab keduanya tidak berhak menerima zakat; keempat *muallaf* yaitu orang

¹²⁴ Hendrik E. Niemeijer, *Batavia Masyarakat Kolonial Abad XVII*, 335-349.

¹²⁵ Harta yang diambil dari pihak lawan perang tanpa didahului peperangan. Lihat: NazīhḤamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 270.

¹²⁶ Harta rampasan dalam peperangan. Lihat: NazīhḤamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 262.

¹²⁷ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 296. Secara bahasa zakat berarti: pertumbuhan (*al-namā*); penambahan (*al-ziyādah*); keberkahan (*al-barakah*); kesucian (*al-ṭahārah*); dan kebajikan (*al-ṣalāh*). Secara istilah zakat bermakna bagian tertentu dari kekayaan yang diwajibkan oleh Allah untuk diberikan kepada para penerimanya. Lihat: Nazih Hamad, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 185-186.

¹²⁸ Fatwa MUI tanggal 19 Februari 1997 juga membolehkan pemanfaatan zakat untuk dana beasiswa. Lihat: www.mui.or.id (diakses tanggal 24 Februari 2013).

yang lemah agamanya atau orang mulia pada suatu masyarakat yang diharapkan dapat menarik pengikutnya untuk masuk Islam jika ia diberikan zakat atau tokoh yang melindungi kita dari kejahatan kafir atau hambatan pembayaran zakat; kelima *riqāb* yaitu budak yang dibolehkan bekerja oleh tuannya (*dimukatabkan*- -teks MT); keenam orang yang berhutang sebab hutang yang mubah yang tidak mampu dibayar kecuali dengan harta zakat atau orang yang berhutang untuk mendamaikan perselisihan antara kaum maka ia diberi zakat sekalipun mungkin orang kaya; ketujuh *sabīlillāh* yaitu orang yang berperang dengan kafir karena memenuhi perintah Allah meskipun ia orang kaya tetapi tidak mendapatkan harta rampasan perang; kedelapan *ibn sabīl* yaitu orang yang bepergian (*berlayar*- -teks MT) dari negeri tempat yang mengeluarkan zakat atau orang yang melalui suatu negeri kemudian ia singgah di negeri itu maka ia diberikan zakat untuk memenuhi perjalanannya asalkan perjalanan itu tidak dalam rangka maksiat.

Semua penerima zakat ini disyaratkan orang yang merdeka, muslim, dan bukan keturunan bani Hasyim dan bani Muṭalib karena keluarga Nabi tidak berhak menerima zakat. Ketentuan lainnya adalah pendakuan (klaim) mereka sebagai golongan penerima zakat tanpa perlu sumpah atau bukti (*bayyinah*- -teks MT). Apabila penerima zakat memenuhi dua kriteria sebagai penerima zakat maka ia hanya dapat menerima dari salah satunya saja. Selanjutnya diusahakan agar kedelapan golongan itu tersedia atau lengkap kecuali memang tidak dapat ditemukan apakah untuk penerima zakat fitrah maupun zakat harta. Selama kedelapan penerima itu belum lengkap maka harta zakat itu wajib disimpan (dipeliharakan- -teks MT) sehingga terpenuhi delapan penerima. Ketentuan pembagaaian harus disamakan antara para penerima zakat terkecuali bagian *‘āmil*. Persamaan dimaksud adalah sesuai dengan tingkat kebutuhan masing-masing. Contohnya fakir dan miskin menerima bagian yang memenuhi kebutuhan sesuai jangka waktu tertentu. Orang yang berhutang menerima bagian yang mencukupi untuk pembayaran hutang. Orang yang bepertang menerima bagian yang mencukupi kebutuhannya selama berperang. Orang yang bepergian menerima bagian yang mencukupi kebutuhan perjalanannya.

Ketentuan lain menyangkut zakat adalah keharusan pembayarannya di negeri domisili pembayar zakat dan tidak boleh dipindahkan ke negeri lain jika terdapat delapan golongan pada negeri kediamannya karena Sabda Nabi:”*Zakat adalah sedekah yang diambil dari golongan orang kaya (suatu masyarakat) dan dibagikan kepada golongan fakir (masyarakat itu).*” Terkecuali jika pada suatu wilayah

tidak terdapat kedelapan golongan penerima zakat maka pemberiannya dapat dialihkan ke wilayah lain. Adapun syarat *‘āmil* adalah seperti syarat seorang saksi yakni Muslim, mukallaf, adil, laki-laki, dan fakih pada bab zakat. Kemudian pemimpin (imam- -teks MT) sunnah menginformasikan kepada masyarakat waktu pembayaran zakat agar orang-orang kaya segera membayarnya. Disunnahkan pula waktu pembayaran zakat itu pada bulan Muharram sebagai awal bulan *shar’iyyah* terkecuali pada zakat yang ditunaikan pada waktu tertentu semisal zakat pertanian atau buah-buahan yang diberikan ketika musim panen.

Fatwa MUI yang terkait dengan zakat antara lain adalah fatwa MUI tanggal 2 Februari 1982 tentang Mentasarrufkan Dana Zakat Untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslahatan Umum, fatwa MUI tanggal 19 Februari 1997 tentang Zakat Untuk Beasiswa, dan fatwa MUI No. 3 Tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan.¹²⁹ Ketentuan mengenai zakat juga telah tertuang dalam UU Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat. Sedangkan KHES mengatur ketentuan zakat pada Buku III yang mencakup tiga bab. Bab pertama mengenai ketentuan umum zakat, hibah, dan sedekah pada Pasal 668; bab kedua mengenai ketentuan umum zakat secara khusus pada Pasal 669; dan bagian ketiga mengenai harta yang wajib dizakati. Bab ketiga ini terdiri dari sebelas bagian yaitu: bagian pertama tentang zakat emas dan perak pada Pasal 670; bagian kedua mengenai zakat uang dan yang senilai dengannya pada Pasal 671; bagian ketiga tentang zakat perdagangan pada Pasal 672 hingga Pasal 674; bagian keempat mengenai zakat pertanian pada Pasal 675; bagian kelima tentang zakat pendapatan pada Pasal 676; bagian keenam mengenai zakat madu dan sesuatu yang dihasilkan dari binatang pada Pasal 677; bagian ketujuh mengenai zakat profesi pada Pasal 678 dan Pasal 679; bagian kedelapan mengenai zakat barang temuan dan barang tambang pada Pasal 680; bagian kesembilan mengenai zakat fitrah pada Pasal 681; bagian kesepuluh tentang mustahik zakat pada Pasal 682; dan bagian terakhir tentang hasil zakat dan distribusinya pada Pasal 683 dan Pasal 684.¹³⁰

¹²⁹ Lihat: www.mui.or.id (diakses tanggal 24 Februari 2013). Saat ini Baznas telah memiliki standarisasi pengumpulan dan pendayagunaan zakat yang tertuang dalam Surat Keputusan Dewan Pertimbangan Baznas No. 001/DP-BAZNAS/XII/2010 yang antara lain berisi ketentuan tentang zakat muqayyadah, hak *‘āmil*, biaya sosialisasi zakat, definisi *aṣnāf riqāb*, pemanfaatan zakat dengan skema *qarḍ*, kriteria bantuan keuangan untuk *‘āmil*, kriteria mustahik, standar *niṣāb* emas, dan zakat untuk beasiswa.

¹³⁰ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari’ah*, 205-212. Saat ini

Baḥṡ Maṡlab Shuḡ'ah (Bab Hak Prioritas)

Arti *shuḡ'ah* secara bahasa adalah menghimpunkan suatu perolehan kepada perolehan. Sedangkan secara *shara'* adalah hak prioritas untuk memiliki sesuatu pada seseorang daripada orang lain karena ia secara bersamaan memiliki sesuatu tersebut. Rukun *shuḡ'ah* antara lain adalah: pertama, *ākhidh* (orang yang mengambil sesuatu dari yang beli; kawan yang menjual sehingga disebut juga *sharīk al-qadīm*); kedua, *ma'khūdh minhu* (orang yang diambil sesuatu darinya: pembeli); ketiga, *ma'khūdh* (sesuatu yang diambil).¹³¹

Syarat *ma'khūdh* antara lain berupa tanah atau sesuatu yang mengikat kepada tanah, milik seseorang yang dapat diambil dengan pemberian *'iwad*, dan masih bermanfaat. Syarat *ākhidh* adalah *sharīk* (pemilik bersama) obyek yang dijual, bukan karena kebersamaan di luar kepemilikan sesuatu seperti sekampung misalnya sesuai sabda Nabi saw:”*Tetangga rumah lebih berhak (membeli) rumah tetangganya.*” Syarat *ma'khūdh minhu* adalah dua orang yang secara bersama memiliki suatu obyek seperti tanah yang dibeli berdua. Maka jika tanah itu dijual kepada pihak lain oleh satu pihak, maka pihak lain dapat membeli secara paksa tanah itu karena ia lebih berhak daripada pihak lain.

Fatwa No. 65/DSN-MUI/III/2008 tentang Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD) Syariah, hemat penulis, mendekati skema *shuḡ'ah* dimana pemegang saham lama dapat membeli saham baru sebelum ditawarkan kepada pihak lain. Artinya ada semacam prioritas kepada pemilik saham lama, seperti halnya terdapat prioritas bagi orang yang sama-sama memiliki suatu obyek yang akan dipindahtangankan. Fatwa ini kemudian dirinci lagi oleh fatwa No. 66/DSN-MUI/III/2008 tentang Waran Syariah yang memberikan hak kepada pemegang saham lama untuk memesan saham baru dengan harga tertentu selama enam bulan atau lebih sejak diterbitkannya tersebut. Lagi-lagi ada hak prioritas yang diberikan kepada pemilik saham lama. KHES tidak membahas ketentuan mengenai *shuḡ'ah* (hak prioritas). Padahal dalam jual beli saham saat ini terdapat ketentuan mengenai hak prioritas pemilik saham lama atau saham mayoritas untuk membeli saham baru yang diterbitkan oleh emiten.

pemerintah telah menerbitkan ketentuan baru mengenai pengelolaan zakat yaitu UU No. 23 Tahun 2011 tentang Perubahan UU No. 38 Tahun 1999. Sekalipun sempat menimbulkan pro-kontra di tengah masyarakat saat ini pemerintah sedang menggodok produk hukum turunannya yakni Peraturan Pemerintah (PP).

¹³¹Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 220

Baḥṡ Maṡlab Ghaṡb (Bab Perampasan Hak Milik)

Ghaṡbartinya merampas. Dasar hukum pengharaman perampasan adalah firman Allah swt: “*Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil*” (QS: 2: 188) dan hadis Nabi saw (riwayat berbagai sahabat- -pen):”*Sesungguhnya darah, kekayaan, dan kehormatan kamu sekalian haram bagi yang lain untuk merampasnya.*” Maka arti *ghaṡb* secara bahasa adalah mengambil sesuatu secara paksa (aniaya- -teks MT) dan secara *shara’* adalah menguras (mengambil) hak orang lain secara tidak baik.¹³²

Orang yang merampas hak milik orang lain wajib mengembalikan barang rampasan dan menggantikan jika barang itu hilang baik karena kelalaian pengambil atau kelalaian orang lain sebab selama barang tersebut dalam kuasa pengambil maka ia bertanggung jawab kepadanya seperti sabda Nabi saw:”*Atas tangan itu barang yang diambilnya hingga dikembalikan.*”

KHES membahas ketentuan *ghaṡb* dan *itlāf* (perusakan barang) pada Buku II Bab XVI yang terdiri dari lima bagian. Bagian pertama mengenai rukun dan syarat *ghaṡb* pada ketentuan Pasal 430 hingga Pasal 440; bagian kedua mengenai perampasan benda pada Pasal 441 hingga Pasal 443; bagian ketiga tentang merampas harta rampasan pada ketentuan Pasal 444 dan Pasal 445; bagian keempat mengenai perusakan harta secara langsung pada ketentuan Pasal 446 hingga Pasal 449; dan bagian kelima mengenai ketenatuan perusakan harta secara tidak langsung pada Pasal 450 dan Pasal 451.¹³³

Akad Pelepasan Hak

Baḥṡ Maṡlab Ikhtilāf al-Muta’āqidain (Perselisihan Para Pihak)

Apabila para pihak yang berakad secara sah pada akad konsensual (*mu’āwadah*)¹³⁴ berselisih mengenai persoalan yang berhubungan dengan

¹³²Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 207.Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṡṡalahāt...*, 260.

¹³³ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari’ah*, h. 117-122.

¹³⁴Dilihat dari segi formalitasnya akad dibagi menjadi *akad konsensual* yakni jenis akad yang untuk terciptanya cukup berdasarkan pada kesepakatan para pihak tanpa diperlukan fomalitas-formalitas tertentu meski terkadang dipersyaratkan formalitas tertentu tetapi hal itu tidak mempengaruhi keabsahan akad. Mayoritas akad dalam hukum Islam adalah akad konsensual seperti jual beli, sewa menyewa, utang – piutang, dan seterusnya; *akad formalistik* yaitu akad yang tunduk kepada syarat formalitas yang ditentukan pembuat hukum dimana apabila syarat-syarat itu tidak terpenuhi maka akad tidak sah seperti akad nikah; *akad riil* adalah akad yang untuk terjadinya diharuskan adanya penyerahan tunai objek akad dimana akad tersebut belum

akad semisal tata cara akad, sifat, bentuk, kotraprestasi, barang yang ditransaksikan, ketentuan harga, ketentuan berat, tata cara pembayaran, ketentuan pembayaran, dan sebagainya tanpa ada saksi dari kedua belah pihak atau ada saksi tetapi tidak bersedia bersaksi sementara tidak ada catatan tertulis dari keduanya atau ada catatan namun diperselisihkan, maka masing-masing pihak bersumpah dengan pola sumpah yang menggabungkan “*nafyu-ithbāt*” (penegasian dan penetapan- -pen) sebagai jalan penyelesaiannya. Pihak pertama yang disunnahkan bersumpah adalah penjual dengan ungkapan penegasian (*nafyu*) seperti ‘*Wallāhi tiada kujual kepadamu benda ini dengan harga sepuluh tahlil dirham hanya saja telah kujual ia kepadamu dengan harga sebelas tahlil dirham jua*’. Maka pembeli dapat memilih apakah ia akan mengambil barang dengan harga seperti yang dikatakan penjual atau ia bersumpah bahwa ia tidak membeli barang dengan harga tersebut dan ia membelinya dengan harga yang lebih kecil dari yang dikatakan penjual. Lalu pihak kedua adalah pembeli yang bersumpah ‘*Wallāhi tiada kubeli benda ini daripadamu dengan harga sebelas tahlil dirham hanya saja kubeli ia daripadamu dengan harga sepuluh tahlil dirham jua*’. Dengan demikian, maka pembeli bebas dari kewajiban membeli dengan harga tersebut kemudian barang dikembalikan kepada penjual baik dalam keadaan seperti sedia kala atau dalam kondisi rusak.

Apabila kedua pihak sepakat menghentikan sengketa dan masing-masing menerima salah satu dari dua klaim itu, maka transaksi dianggap sah. Apabila kedua pihak menolak menghentikan sengketa dan menerima salah satu klaim maka terdapat dua opsi penyelesaian: pertama jika salah satu pihak, misal penjual, memaafkan dan mengalah maka pembeli dapat dipaksa untuk menerima barang yang dijual. Kedua, apabila tidak ada yang memaafkan dan mengalah maka transaksi dibatalkan oleh kedua pihak atau salah satunya atau oleh hakim. Kemudian barang dikembalikan kepada penjual berikut segala tambahan yang berhubungan dengan barang itu (*ziyādah muttasil*) atau ganti rugi jika telah hilang atau rusak; dan pembeli menerima pengembalian pembayaran.

Model penyelesaian perkara dengan sumpah (*qasam*) semacam ini menurut Marsden terjadi karena banyak perkara yang tidak mempunyai saksi hidup yang menyaksikan transaksi jika misalnya menyangkut utang-piutang; atau akibat ketiadaan bukti tertulis; atau catatan lain

terjadi dan belum menimbulkan akibat hukum apabila belum dilaksanakan seperti hibah, pinjam meminjam, penitipan, kredit, dan gadai. Lihat: Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Shari’ah...*, 78.

pada para pihak yang bertransaksi. Mereka yang bersumpah sangat meyakini kebenaran sumpahnya dan bersedia menerima konsekuensinya yang disebut '*pajir sumpah*' (akibat sumpah palsu) jika sumpah mereka palsu. Konsekuensi tindakan ini adalah sesuatu yang bersifat abstrak seperti kehancuran kekayaan, kesialan hidup, kematian, dan akibat buruk lainnya. Pembuktian memakai pola sumpah ini berlaku juga dalam tindakan kejahatan semisal pencurian, perampokan, pembunuhan, serta kriminalitas lainnya yang tidak ditemukan bukti-bukti yang pasti. Untuk menguatkan sumpah bahkan seluruh anggota keluarga tertuduh atas perintah pengadilan harus bersumpah secara bergantian. Apabila seorang di antara mereka menolak maka hal itu membatalkan sumpah yang lainnya dan semakin menguatkan apa yang dituduhkan. Tempat pengambilan sumpah biasanya dilakukan di tempat sakral atau keramat dengan menggunakan '*kurban*' tertentu pada masyarakat pesisir atau '*pusaka*' tertentu pada masyarakat pedalaman yang disebut '*saktian*'.¹³⁵

Secara umum fatwa DSN MUI menekankan penyelesaian sengketa perkara ekonomi Islam diselesaikan melalui jalan damai dan musyawarah melalui Badan Arbitrase Shari'ah Nasional (Basyarnas). Namun jika jalan itu tidak berhasil, maka dapat diselesaikan melalui pengadilan agama maupun pengadilan umum. Sementara KHES sepertinya menganut tiga jalan penyelesaian perselisihan atau sengketa antara para pihak dalam akad, yaitu pertama dengan jalan perdamaian (*sulh*); kedua dengan jalan arbitrase (*tahkīm*); dan yang terakhir dengan proses pengadilan (*qaḍā*). Penyelesaian sengketa melalui perdamaian ditempuh dengan cara *ibra* (pelepasan hak) dan *mufāḍah* (penggantian dengan yang lain) sebagaimana diatur pada Pasal 540 hingga Pasal 547. Ketentuan tentang perdamaian juga dijelaskan pada pasal-pasal sebelumnya mulai dari Pasal 521 hingga Pasal 539. Jika dilihat adanya pasal-pasal (Pasal 508 sampai Pasal 520) yang mengatur ketentuan pemberian kuasa untuk gugatan maka dapat diasumsikan bahwa hal tersebut untuk menyelesaikan sengketa lewat jalan damai, arbitrase, maupun proses pengadilan (litigasi).¹³⁶ Dan hal demikian dimungkinkan apabila terjadi sengketa ekonomi Islam sebagaimana diatur pada ketentuan Pasal 49 huruf i beserta Penjelasan UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama.¹³⁷

¹³⁵ Willim Marsden, *Sejarah Sumatra*, 224-225.

¹³⁶ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 139-150.

¹³⁷ UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang salah satu perubahannya adalah kewenangan lembaga tersebut untuk menangani perkara-perkara di bidang ekonomi Islam. Lihat: Gemala

Hukum Islam sebenarnya lebih menekankan jalan damai dalam penyelesaian sengketa ekonomi. Proses litigasi merupakan opsi terakhir jika sengketa sulit sehingga gagal diselesaikan oleh para pihak yang bersengketa. Menurut Atmasasmita, persoalan ekonomi memuat tiga ranah hukum yakni: hukum perdata, hukum pidana, dan hukum administrasi. Hukum perdata bertujuan menciptakan perdamaian dalam kegiatan ekonomi. Hukum pidana bertujuan melindungi kepentingan para pihak yang terlibat dalam kegiatan ekonomi. Hukum administrasi bertujuan mengatur tatakelola kegiatan ekonomi.¹³⁸ Karena itu, penyelesaian sengketa ekonomi maupun kejahatan ekonomi dapat ditarik kepada ketiga wilayah tersebut. Model semacam *Ṣulḥ* (*dading*) dengan cara *Ibrā* maupun *mufaḍah* maupun *taḥkīm* adalah penyelesaian sengketa ekonomi yang saat ini dikenal sebagai OCS (*Out of Court Settlement*), lebih menekankan penyelesaian pada ranah hukum perdata dan hukum administrasi daripada ranah pidana sekalipun tetap dimungkinkan.

Baḥṡ Maṭlab al-Sulḥ (Perdamaian/Penyelesaian Sengketa)

Al-Sulḥ secara bahasa berarti menyelesaikan sengketa (*memutuskan perbantahan-* -teks MT). Sedangkan arti secara shara' adalah akad yang dimaksudkan untuk mengakhiri sengketa.¹³⁹ Adapun macam-macamnya antara lain: pertama, perdamaian antara Islam dengan kafir; kedua, perdamaian antara penguasa dengan pemberontak; ketiga, perdamaian antara suami dengan istri; keempat, perdamaian para pihak dalam mu'āmalah dan piutang. Tentu saja yang dimaksud pembahasan MT adalah perdamaian pada bidang mu'āmalah.

Dasar hukum perdamaian adalah firman Allah swt: "...*dan perdamaian itu lebih baik bagi mereka...*"(QS: 4: 128- -pen)." Lalu sabda Nabi saw (dari riwayat 'Amr Ibn 'Auf- -pen):"*Perdamaian antara kaum Muslim itu diperbolehkan kecuali perdamaian yang menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal*" (HR. Tirmidzi- -pen). Adapun

Dewi, *Aspek-Aspek Hukum dalam Perbankan dan Perasuransian Shari'ah di Indonesia*, Edisi Revisi, (Jakarta: Prenada Media, 2006), 194-195.

¹³⁸ Romli Atmasasmita, *Penegakan Hukum Kejahatan Bisnis* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 36-37.

¹³⁹ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 151. Kalangan fukaha membagi *sulḥ* menjadi tiga bagian yakni: *sulḥ 'an iqrār*, *sulḥ 'an in'kār*, dan *sulḥ 'an sukūt*. Lihat: Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 214-215. Dalam pengertian modern *ṣulḥ* adalah *Alternatif Penyelesaian Sengketa* (APS) atau *Alternative Dispute Resolution* (ADR) dalam rangka *Out of Court Settlement* (OCS). Lihat: Fathurrahman Djamil, *Penyelesaian Pembiayaan Bermasalah di Bank Syariah* (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), 133.

syarat *al-Sulh* adalah lafaz *sulh* yang didahului oleh adanya persengketaan dan pengakuan terhadap persengketaan itu. Perdamaian dalam masalah muamalah terbagi menjadi dua bagian yakni: pertama, perdamaian antara dua orang yang saling bersengketa dalam klaim atas suatu benda. Contohnya seseorang mengklaim kepemilikan suatu benda yang terdapat pada seseorang kemudian pemegang benda itu mengatakan bahwa ia memang milik yang mengklaim tetapi ia mengajukan perdamaian dengan memberikan kompensasi tertentu yang diterima pihak pengklaim, maka terjadilah perdamaian antara keduanya sehingga *sulh*-nya seperti jual-beli antara dua pihak tersebut; kedua, perdamaian yang terjadi antara pihak yang mengklaim suatu benda dengan pihak lain yang mewakili pihak yang terkena klaim (pemegang benda yang disengketakan-*pen*).

Solusi perdamaian (*dading*) maupun arbitrase dalam sengketa masalah ekonomi adalah dalam rangka OCS (*Out of Court Settlement*). Para pihak bersengketa berkesempatan untuk mengkonsultasikan, mendiskusikan, memediasi, mengkonsiliasi, dan menegosiasikan permasalahannya hingga tuntas tanpa intervensi pengadilan. Pada prakteknya bisa saja masing-masing pihak diwakili oleh pengacaranya atau pihak lain yang diberi mandat serta kepercayaan. Karena itu, proses ini terkadang disebut juga '*negotiated settlement*'.¹⁴⁰

Dalam penyelesaian sengketa, Fatwa-fatwa DSN-MUI selalu mengarahkan agar diselesaikan secara damai dan musyawarah terlebih dahulu. Dengan kata lain, pola OCS lebih ditekankan daripada proses litigasi. Namun jika tidak diperoleh titik temu antara para pihak yang bersengketa, maka penyelesaian dapat diajukan kepada pengadilan agama atau pengadilan negeri.¹⁴¹ Bab XVIII KHES menjelaskan masalah *sulh* kedalam tiga bagian yang mencakup ketentuan umum *sulh* dari Pasal 521 hingga Pasal 524, ketentuan penggantian objek *sulh* pada Pasal 525 hingga Pasal 527, ketentuan gugatan dalam *sulh* dalam Pasal 528 hingga Pasal 539.¹⁴²

¹⁴⁰*Out of Court Settlement: legal arrangement, initiated and completed outside of the formal judicial process; without the involvement of courts and judges, but usually with the active involvement of the attorneys representing opposing parties.* (www.Businessdictionary.com) diakses tanggal 30 Januari 2013.

¹⁴¹ Berdasarkan Pasal 49 huruf i dan Penjelasan Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, maka penyelesaian sengketa ekonomi shari'ah dapat dilakukan di lingkungan pengadilan agama. Lingkup perkara sengketa ekonomi shari'ah mencakup: perbankan shari'ah, lembaga keuangan mikro shari'ah, asuransi shari'ah, reasuransi shari'ah, reksadana shari'ah, obligasi shari'ah dan surat berharga berjangka menengah shari'ah, sekuritas shari'ah, pembiayaan shari'ah, pegadaian shari'ah, dana pension lembaga keuangan shari'ah, dan bisnis shari'ah.

¹⁴²Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 142-148.

Akad Pemberian Izin

Baḥth Maṭlab Wakālah (Bab Perwakilan)

Arti *wakālah* secara bahasa adalah menyerahkan dan memelihara. Sedangkan secara *shara'* yaitu seseorang menyerahkan pekerjaan terkait kekayaan atau lainnya (*barang yang dalamnya dapat menerima ganti-* -teks MT) kepada orang lain untuk dikerjakan selama ia hidup.¹⁴³ Adapun dasar hukum *wakālah* adalah ijma para ulama serta firman Allah swt:”*Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan*” (QS: 4: 35- -pen) dan hadis riwayat Bukhari-Muslim bahwa Nabi saw telah menyuruh para sahabat untuk mengambil zakat mal sehingga hukum berwakil diperbolehkan.

Rukun *wakālah* empat perkara yakni: pertama, *muwakkil* (yang mewakilkan); kedua, *wakil* (yang mewakili); ketiga, *muwakkal fīhi* (perkara yang diwakilkan) yakni segala perkara yang dapat diwakilkan yang dalam mu’āmalah seperti akad dan *‘iqālah* (terminasi akad); keempat, *ṣīghah* (ungkapan *wakālah*). Selanjutnya dijelaskan ketentuan-ketentuan yang berkenaan dengan setiap rukun wakalah dimana *muwakkil* adalah pemilik sah yang dapat bertindak terhadap sesuatu yang diwakilkan, *mukallaf*, atau *mumayyiz*. *Wakil* harus cakap hukum, mampu mengerjakan tugas yang dimandatkan, dan orang yang diberikan amanat. Berikutnya perkara yang diwakilkan harus diketahui dengan jelas oleh wakil (*ma’lūm-* -teks MT), dapat diwakilkan (menerima akan *niyābah-* -teks MT), dimiliki yang mewakilkan, dan tidak bertentangan dengan syariah Islam seperti pelaksanaan ibadah kecuali haji atau penyembelihan kurban. Sedangkan *ṣīghah* adalah dengan ungkapan yang menunjukkan kerelaan antara para pihak.

Jenis perwakilan yang banyak dilakukan oleh masyarakat pada masa itu adalah *wakālahniaga*. MT merekam praktek masyarakat yang mewakilkan kepada pihak lain dalam soal jual beli hewan seperti kambing atau kerbau. Demikian pula mewakilkan untuk jual beli kain.¹⁴⁴ MT memandang *wakālah niaga* identik dengan *shirkah*. Berikut kutipannya:

“Soal jika bertanya seseorang betapa hukum jika seseorang berwakil kepada seseorang pada beniaga dengan wakil yang mutlak pada pihak taṣarrufnya. Jawab adapun wakil pada beniaga yang mutlak itu maka yaitu seperti hukum orang yang bersekutu maka sebab itulah tiada

¹⁴³Al-Singkili, *Mir, āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 172.

¹⁴⁴Al-Singkili, *Mir, āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 179.

*harus wakil itu menjual sesuatu yang diwakilkan ia dalamnya dengan harga yang sepertinya padahal ada di sana orang yang gemar melebihi dia daripada harga itu dan tiada harus pula ia menjual dia dengan bertingkah dan tiada dengan yang lain pada naqd negeri itu dan tiada dengan rugi yang keji”*¹⁴⁵.

Fatwa DSN MUI tentang *wakālah* adalah fatwa No. 10/DSN-MUI/IV/2000. Uraian dalam fatwa ini sama dengan uraian tentang *wakālah* dalam teks MT. Terdapat perbedaan ketika teks MT menyebut *wakālah* sebagai akad *jāiz* (tidak mengikat) para pihak sedangkan fatwa DSN menyebutnya akad *lāzim* (mengikat) para pihak. Demikian pula ketika fatwa DSN menyebut adanya *wakālah bil ujarah*, sementara teks MT samasekali tidak menyinggunginya. Guna memenuhi kebutuhan aktifitas ekonomi saat ini DSN juga mengembangkan skema *wakālah* melalui penggabungan dengan skema *qarḍ*, *muḍārabah*, *mushārahah*, dan *bai*’ seperti dalam fatwa DSN-MUI No. 34/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Impor Shari’ah dan fatwa DSN-MUI No. 35/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Ekspor Shari’ah. Demikian juga dengan fatwa No. 52/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Wakālah Bil Ujarah Pada Asuransi dan Reasuransi Shari’ah*, fatwa No. 60/DSN-MUI/V/2007 tentang Penyelesaian Piutang dalam Ekspor lewat skema *wakālah bil ujarah* disertai *qarḍ*, dan fatwa No. 63/DSN-MUI/XII/2007 mengenai SBIS, serta fatwa No. 67/DSN-MUI/III/2008 tentang Anjak Piutang Shari’ah memakai skema *wakālah bil ujarah*.¹⁴⁶ Adapun dalam KHES *wakālah* dibahas pada bab XVII yang terdiri dari terdiri dari tujuh bagian. Bagian pertama mengatur ketentuan rukun dan macam *wakālah* yang dicantumkan pada Pasal 452 hingga Pasal 456; bagian kedua membahas ketentuan syarat *wakālah* dari Pasal 457 hingga Pasal 459; bagian ketiga mengenai ketentuan umum *wakālah* yang dibahas Pasal 460 hingga Pasal 469; bagian keempat membahas ketentuan pemberian kuasa untuk pembelian yang diuraikan Pasal 470 hingga Pasal 486; bagian kelima tentang pemberian kuasa untuk penjualan yang dibahas Pasal 487 hingga Pasal 507; bagian keenam tentang pemberian kuasa untuk gugatan yang dibahas Pasal 508 hingga Pasal 510; dan bagian terakhir mengenai ketentuan pencabutan kuasa yang diuraikan Pasal 511 hingga 520.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Al-Singkili, *Mir,āt al-Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 176.

¹⁴⁶ DSN, *Himpunan Fatwa*, 62, 208, 221, 392. Mengenai aplikasi *wakālah* untuk keperluan ekspor-impor shari’ah dalam dunia perbankan shari’ah lihat: Fathurrahman Djamil, *Penerapan Hukum Perjanjian*, 196-204.

¹⁴⁷ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari’ah*, 123-142.

Dalam hukum Islam perwakilan meliputi tiga macam yaitu: pertama, perwakilan berdasarkan *shara'*, yakni perwakilan yang timbul dari ketentuan *shari'ah* sendiri semisal perwakilan wali terhadap anak di bawah perwaliannya. Kedua, perwakilan berdasarkan keputusan hakim seperti perwakilan kurator yang diangkat hakim untuk orang yang pailit. Ketiga, perwakilan berdasarkan kesepakatan, yakni perwakilan yang timbul akibat adanya perjanjian dimana satu pihak memberikan kuasa kepada pihak lain untuk melakukan urusan untuknya.¹⁴⁸ *Wakālah* termasuk kategori perwakilan ketiga.

Baḥṡ Maṡṡab Ji'ālah (Bab Ju'ālah)

Ji'ālah secara bahasa berarti sebutan sesuatu yang dijadikan bagi manusia atas berbuat sesuatu. Secara *shara'* berarti memberikan imbalan tertentu karena melakukan perbuatan tertentu (melazimkan *'iwad* yang *ma'lūm* atas berbuat sesuatu- -teks MT).¹⁴⁹ Perbuatan tertentu itu hendaklah perbuatan yang berat dan melelahkan (*kalfah*) serta bukan perbuatan yang bersifat *farḍu 'ain*. Adapun rukun *Ji'ālah* mencakup: *'amal* (kerja), *ja'l* (upah), *ṡīghah*, dan para pihak. Pihak yang berakad hendaknya orang yang berkecakapan hukum, berkebebasan, dan profesional (patut mengerjakan pekerjaan- -teks MT). Dari segi pekerjaan maka disyaratkan pekerjaan yang berat, tidak bersifat *farḍu 'ain*, dan ditentukan waktu pelaksanaannya. Sementara syarat upah hendaknya merupakan sesuatu yang bernilai, tertentu, dapat diberikan, dan diketahui oleh para pihak.

Shaikh Ibn Ḥajar dalam kitab *Fatḥ al-Jawād* mengatakan apabila seseorang dipenjarakan orang dengan teraniaya lalu ia mengupah seseorang yang berwibawa karena pengaruhnya (kebesarannya) untuk melepaskan dia dari penjara, maka hal itu diperbolehkan karena merupakan pekerjaan berat yang melelahkan.¹⁵⁰ Apabila suatu pekerjaan dilakukan oleh dua pihak maka, keduanya berbagi upah yang diperoleh bersama-sama.

Akad *Ji'ālah* telah digunakan dalam pelayanan jasa baik keuangan, bisnis, maupun sektor lainnya. Di antaranya adalah fatwa No. 62/DSN-MUI/XII/2007 tentang *Ji'ālah* sendiri. Kemudian fatwa No.

¹⁴⁸ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Shari'ah*, 288.

¹⁴⁹ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 266. Lihat juga: Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṡṡalahāt...*, 137-138.

¹⁵⁰ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 267. Dalam konteks bisnis saat ini mungkin seperti tim lobi yang dibayar untuk kepentingan diri maupun perusahaan.

63/DSN-MUI/XII/2007 tentang Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS) yang juga menerapkan skema *Ji'alah* dan skema-skema lainnya yang kemudian dipertegas dengan fatwa No. 64/DSN-MUI/XII/2007 mengenai *SBIS Ji'alah*. KHES sendiri tidak membahas masalah *Ji'alah*.

Akad Pembatasan

Baḥṡ Maṡlab Muḡlis (Kepailitan)

Menurut MT arti *taḡlis* mencakup dua hal: pertama menurut bahasa yang artinya menyatakan seseorang sebagai *muḡlis* (*menyeru atas muḡlis*- -teks MT) dan secara istilah artinya bahwa hakim menjadikan mereka yang berpiutang sebagai *muḡlis* (insolven) serta melarang mereka untuk mentransaksikan kekayaannya. Istilah *muḡlis* sendiri secara bahasa artinya yang (tidak terbaca- -pen) dan yang kesukaran. Sementara secara istilah artinya orang yang piutang jatuh temponya melebihi jumlah kekayaan untuk membayarnya.¹⁵¹

Dasar hukum *muḡlis* adalah riwayat yang menyatakan bahwa Nabi saw melarang Mu'ād mentransaksikan hartanya dan beliau menjual harta itu untuk membayar piutang Mu'ād yang melebihi nilai hartanya serta telah jatuh tempo. Setelah para pemberi piutang menerima pembayaran sepertujuh dari hak yang seharusnya dibayar maka Nabi saw bersabda kepada mereka semua:”*Sejumlah itulah yang kalian dapatkan.*” Pelarangan untuk mentransaksikan kekayaan pihak berpiutang ini harus berdasarkan tuntutan semua pihak pemberi piutang atau minimal setengah dari jumlah mereka. Pada saat menyatakan pailit atas seseorang, maka hakim disunahkan untuk memanggil saksi dan menginformasikan pihak yang pailit tersebut secara luas agar orang berhati-hati saat bermuamalah dengan dia.

Status harta yang dipailitkan berhubungan (*ta'alluq*) dengan segala hak yang dimiliki para pihak yang memberikan piutang, sehingga tidak dapat ditransaksikan dalam bentuk apapun tanpa seizing hakim sampai selesai persoalan. Harta orang yang dipailitkan harus segera dijual oleh hakim untuk melunasi segala piutangnya kepada para pihak untuk memberikan kepastian kepada mereka, sekaligus agar yang bersangkutan tidak berlama-lama dalam kesusahan akibat tidak dapat mengelola hartanya. Apabila hasil penjualan itu tidak mencukupi untuk membayar piutang maka dicari hartanya yang lain atau ia diberikan kesempatan untuk mengumpulkan harta lagi dengan usaha sehingga

¹⁵¹Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 131.

dapat melunasi piutangnya. Selama dalam kondisi pailit maka biaya hidup yang bersangkutan serta pihak yang menjadi tanggungannya menjadi tanggung jawab hakim jika samasekali tidak mempunyai harta lagi. Namun jika masih memiliki usaha maka hakim tidak berkewajiban menanggung biaya hidup mereka. Bahkan kelebihan hasil usahanya itu dapat dijadikan tambahan untuk membayar piutangnya jika terdapat kekurangan.

Orang yang berutang dapat dipenjarakan apabila ia menolak untuk membayar hutangnya padahal ia berkemampuan atas tuntutan pihak berpiutang. Jika ia mengaku miskin di hadapan hakim maka kondisinya itu harus diperiksa secara seksama sehingga dapat dipastikan keadaan miskinnya karena dikhawatirkan ia berdusta. Atau ia harus mengajukan saksi yang menyatakan kemiskinannya karena dikhawatirkan ia hanya ingin menghindari pelunasan hutangnya. Sabda Nabi saw (riwayat ‘Amr bin al-Sharīd dari ayahnya- -pen), “*Penundaan pembayaran utang yang dilakukan oleh orang mampu menghalalkan harga diri dan memberikan sanksi kepadanya.*” (HR. Abū Dāwud, al Nasā’i, Ibn Mājah, dan Ahmad- -pen). Namun jika berdasarkan pengamatan hakim atau kesaksian yang dipercaya kondisinya benar-benar miskin akibat kebangkrutan maka pelunasan piutang dapat ditunda dan ia diberikan kesempatan untuk berusaha agar mampu mencicil hutangnya tanpa perlu dipenjarakan atau ditangkap untuk diberikan sanksi berdasarkan firman Allah:” *Dan jika orang yang berutang itu dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan*” (QS:2:280).

Terkait dengan kondisi pailit atau gagal bayar dari suatu kredit, fatwa DSN MUI menawarkan beberapa solusi. Fatwa No. 46/DSN-MUI/II/2005 tentang Potongan Tagihan Murābahah, hemat penulis, adalah dalam rangka mengurangi beban nasabah yang disiplin namun sedangkan mengalami penurunan kemampuan pembayaran bahkan mungkin gagal bayar. Demikian pula fatwa No. 47/DSN-MUI/II/2005 tentang Penyelesaian Piutang Murabahah Bagi Nasabah Tidak Mampu Membayar dimana terdapat opsi pembebasan utang nasabah yang tidak mampu membayar dan fatwa No. 48/DSN-MUI/II/2005 yang memberikan peluang penjadualan kembali tagihan Murābahah. Peluang lain bagi nasabah yang dalam kesulitan adalah konversi akad Murābahah sebagaimana diatur fatwa No. 49/DSN-MUI/II/2005. Fatwa No. 19/DSN-MUI/IV/2001 juga menawarkan solusi serupa pada kondisi nasabah tidak mampu mengembalikan sebagian atau keseluruhan kewajibannya dimana ketidakmampuan itu telah dapat dipastikan LKS.

Agar berbagai solusi di atas dapat diterapkan, maka fatwa No. 18/DSN-MUI/IX/2000 tentang Pencadangan Penghapusan Aktiva Produktif (PPAP) pada LKS dapat menjadi payung hukum.¹⁵² Jadi, pernyataan pailit dijatuhkan apabila pihak nasabah tidak kooperatif menyelesaikan kewajibannya secara sengaja maupun dalam bentuk penundaan yang tidak jelas. Mengenai hal ini fatwa No. 17/DSN-MUI/IX/2000 memungkinkan pemberian sanksi kepada nasabah yang nakal dalam memenuhi kewajibannya. KHES juga menjelaskan bahwa pernyataan kepailitan ditetapkan berdasarkan keputusan pengadilan atas permohonan para kreditur. Keputusan tersebut menyebabkan debitur tidak dapat mentransaksikan (memindahtangankan) dalam bentuk apapun harta yang dimilikinya karena ia berada dalam pengampuan (*al-ḥajr*).¹⁵³ Pasal 610 menjelaskan bahwa pada akad *qard* dimana nasabah tidak dapat mengembalikan sebagian atau seluruh kewajibannya pada saat yang telah disepakati dan pemberi pinjaman atau LKS telah memastikan gagal bayarnya maka pemberi pinjaman dapat melakukan dua opsi yakni: pertama, memperpanjang jangka waktu pengembalian atau; kedua, menghapus/*write off* sebagian atau seluruh kewajibannya.¹⁵⁴

Secara umum berbagai ketentuan tentang kepailitan dalam uraian MT sejalan dengan ketentuan mengenai kepailitan pada fatwa DSN MUI maupun Undang-Undang Nomor 37 Tahun 2008 tentang Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang.¹⁵⁵

Baḥṡh Maṡṡab al-Ḥajr (Pengampuan/Perwalian)

Arti *al-Ḥajr* mencakup dua hal yakni secara etimologi dan secara terminologi. Secara etimologi artinya larangan; cegahan (*tegahan*-teks MT). Sementara secara terminologi artinya melarang; mencegah; menahan seseorang untuk mentransaksikan hartanya.¹⁵⁶

Ada dua bentuk pengampuan yakni: *pertama*, pengampuan yang diperintahkan shari'ah untuk kepentingan pihak lain di luar pemilik kekayaan; *kedua*, pengampuan yang diperintahkan shari'ah untuk kepentingan pihak pemilik kekayaan. Bentuk pengampuan pertama

¹⁵² DSN, *Himpunan Fatwa*, 105,342, 349, 355, 361.

¹⁵³ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 7.

¹⁵⁴ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 174-175.

¹⁵⁵ Lihat: UU Nomor 37 Tahun 2008 tentang Kepailitan dan Penundaan Kewajiban Pembayaran Utang (www.hukumonline.com) diakses tanggal 30 Januari 2013.

¹⁵⁶ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 144. Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṡṡalahāt...*, 142.

semisal pengampuan harta pihak yang pailit untuk kepentingan pihak berpiutang, pengampuan harta pemberi gadai untuk kepentingan pihak penerima gadai, pengampuan harta orang sakit parah untuk kepentingan ahli warisnya, dan pengampuan harta budak untuk kepentingan tuannya serta kepentingan Allah (sekiranya ia melakukan tindak pidana yang meniscayakan pembayaran denda- -pen). Sedangkan bentuk pengampuan kedua semisal pengampuan harta orang gila, pengampuan harta anak-anak yang belum dewasa, dan pengampuan harta orang bodoh (dungu). Adapun yang dimaksud gila di sini adalah kehilangan kemampuan ekspresi komunikasi logis (*'ibārah-* -teks MT) dalam soal mu'āmalah semisal berniaga; ijab-kabul dan dalam soal keagamaan seperti mengucapkan dua kalimat syahadat ketika masuk Islam serta kehilangan hak perwalian (*walāyah*) seperti menikahkan, wasiat, dan memelihara harta anak yatim.

Masa pengampuan harta orang gila berlaku hingga ia sembuh; masa pengampuan harta anak-anak sampai ia dewasa; dan masa pengampuan harta orang bodoh sampai ia paham bagaimana pengelolaan kekayaannya (lihat QS: 4: 5-6- -pen). Tanda kedewasaan pada anak-anak dapat dilihat dari segi usia sekitar 15 tahun, dari segi fisik semisal mimpi basah pada anak laki-laki atau kemampuan berhubungan intim atau haid bagi perempuan atau tumbuhnya bulu daerah genetalia, dari segi psikis berupa keajegan menjalankan agama dan kesanggupan mengelola kekayaan dengan baik. Indikator konsistensi menjalankan agama adalah pelaksanaan ajaran agama, penghindaran perilaku dosa kecil maupun besar, dan penghindaran dari tindakan sia-sia. Selanjutnya indikator kemampuan pengelolaan kekayaan adalah kemampuan memanfaatkannya untuk kebaikan, penghindaran dari bisnis merugikan baik kecil maupun besar, dan penghindaran dari mubazir apalagi haram.¹⁵⁷ Dua poin inilah yang menjadi dasar keabsahan segala transaksi.

Jika kesulitan menemukan tanda keajegan menjalankan agama pada pelaku usaha maka yang dipegang adalah pendapat mayoritas ulama bahwa syarat kecakapan muamalah adalah hanya kemampuan pengelolaan kekayaan; bukan kualitas keagamaan. Jalan lainnya adalah dengan menganggaptaubat (tanda penyesalan ketika mereka berbuat dosa) sebagai indikator kualitas keagamaan. Demikian pula pencegahan

¹⁵⁷ Dimasukkannya indikator konsistensi menjalankan ajaran agama disamping pencapaian usia tertentu (di Indonesia 18 tahun), perkembangan fisik, dan ketrampilan pengelolaan kekayaan merupakan pandangan yang menarik. Penulis menduga bahwa pendapat ini didasarkan pada pemahaman terhadap konsep balig sebagai titik awal dimulainya kewajiban menerima segala kewajiban agama (taklif).

pemanfaatan harta pada perbuatan terlarang sebagai indikator kualitas keagamaan. Hal ini sesuai dengan kaidah ‘Apabila terdapat kemuskilan pada suatu persoalan, maka pasti ada kemudahan’. Berikut penegasan teks MT:

*“Soal jika bertanya seseorang apabila disyaratkanlah pada rasyid itu dua perkara satu berbaik agama kedua berbaik harta betapa halnya kita mengesahkan muamalah kita pada zaman kita ini karena kebanyakan segala manusia pada zaman kita ini tiada diperoleh melainkan fasik. Jawab adapun jalan kita mengesahkan dia itu dua perkara satu dengan jalan berjabat kita kepada kata segala ulama yang tiada mensyaratkan pada rasyid itu berbaik agama hanya sanya yang disyaratkan mereka itu berbaik harta jua hanya maka yaitu maujud pada zaman kita ini kedua dengan jalan kita ihtimalkan taubat ia daripada segala dosanya pada setengah daripada segala waktu sebab ia menyesal daripada pekerjaan dosanya...”*¹⁵⁸

Setelah anak-anak mencapai kedewasaan maka harta yang dalam pengampuan wali diserahkan kepadanya sesuai firman Allah:”...Kemudian jika menurut pedapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya” (QS: 4: 6- -pen).

Persoalan kecakapan melakukan tindakan hukum (baca: akad) terkait dengan subjek akad (*al ‘Aqid*). Cakupan subjek akad yang berkembang saat ini tidak sebatas individu saja namun mencakup juga badan hukum semisal korporasi. Sebagai elemen penting pembentukan akad, maka kemestian mempunyai kecakapan melakukan tindakan hukum termuat dalam seluruh fatwa DSN MUI ketika membahas subjek akad (para pihak).¹⁵⁹ Persoalan kecakapan untuk melakukan perbuatan hukum dibahas Pasal 2 KHES yang menyatakan bahwa seseorang dipandang memiliki kecakapan melakukan perbuatan hukum dalam hal

¹⁵⁸Al-Singkili, *Mir’āt alṬullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 148. Kutipan ini sekaligus menunjukkan kualitas keberagaman masyarakat saat itu yang belum mencapai tingkatan konsistensi sesuai ekspektasi ajaran Islam. Karena itu, pada abad-abad selanjutnya bertumbuhan gerakan pembaharuan keagamaan yang berusaha meningkatkan kualitas keberagaman masyarakat Nusantara.

¹⁵⁹ Ada dua konsep utama terkait kecakapan melakukan akad yakni: pertama, kecakapan hukum (ahliyyah); kedua, kekuasaan (walāyah). Yang pertama adalah kepantasan orang untuk *berhubungan* dengan akad. Yang kedua adalah kepantasan orang untuk *melakukan* akad. Konsep pertama dibagi menjadi dua yaitu kecakapan menerima hukum (ahliyyah al wujūb) dan kecakapan bertindak hukum (ahliyyah adā). Lihat: Fathurrahman Djamil, *Pencerapan Hukum Perjanjian*, 31-34; Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Shari’ah*, 108-121.

telah mencapai umur paling rendah 18 tahun atau pernah menikah (bandingkan dengan MT yang mematok usia 15 tahun). Jika seseorang belum mencapai usia 18 tahun maka menurut Pasal 3 KHES ia dapat mengajukan permohonan pengakuan kecakapan melakukan perbuatan hukum kepada pengadilan. Selain anak yang belum cukup umur, pengampunan juga dikenakan terhadap orang yang pailit atas permohonan para kreditur (Pasal 7) dan orang yang tindakannya menyebabkan kerugian banyak orang (Pasal 8). Secara lengkap ketentuan mengenai kecakapan hukum dan perwalian dibahas KHES pada Pasal 2 hingga Pasal 16.¹⁶⁰ Penulis menduga bahwa ketentuan Pasal 8 menyangkut orang bodoh (*dungu*-teks MT) dan orang gila yang samasekali tidak mampu mengelola kekayaannya.

Berbeda dengan MT nampaknya KHES tidak memandang masalah konsistensi menjalankan perintah agama sebagai indikasi kecakapan melakukan perbuatan hukum. Penulis MT sendiri mengakui bahwa pada masanya (abad ke-17) sulit menemukan orang yang dengan indikasi konsistensi menjalankan ajaran agama sekaligus mampu mengelola kekayaan dengan baik, sehingga patokan itu diturunkan menjadi orang yang *'segera bertaubat jika melalaikan atau melanggar ajaran agama'* dan *'orang yang memanfaatkan kekayaannya untuk kebaikan'* *'tidak memanfaatkan kekayaan untuk hal-hal yang sia-sia atau berlebihan (mubadhir)'* sebagai indikator kualitas keberagamaan. Bagi penulis penurunan standar ini menginformasikan kualitas keberagamaan masyarakat Nusantara masa itu yang masih dalam masa pembinaan sehingga akan sulit menemukan pelaku ekonomi yang memiliki kualitas keberagamaan yang tinggi sebagai syarat keabsahan suatu tindakan hukum.

Baḥth Maṭlab Walāyah as-Ṣagīr (Perwalian Harta Anak-Anak)

Yang dimaksud dengan wali anak-anak adalah orang yang berwenang mengatur dan mengelola kekayaan anak-anak yang belum balig. Urutan wali pertama adalah ayahnya kemudian kakeknya dan urutan selanjutnya sebagaimana pada wali nikah. Syarat wali mencakup sifat adil sekalipun tidak mesti keadilan batiniah karena ayah dan kakek pasti memiliki kasih penulisng. Tidak juga harus Muslim kecuali anak yang di bawah perwaliannya Muslim pula. Wali juga dapat orang yang diberi wasiat oleh ayah atau kakek anak di bawah perwalian dengan syarat harus orang yang adil dan proses wasiat itu dilakukan di depan

¹⁶⁰Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 5-9.

hakim.

Adapun hakimnya wajib berdomisili di wilayah tempat anak yang di bawah perwalian serta hakim terpercaya di wilayah tersebut. Jika tidak ada hakim yang sesuai kriteria tersebut, maka menurut fatwa Ibn Ṣalāh perwalian diserahkan kepada orang Muslim yang saleh dan terpercaya di negeri itu. Tanda kesalehannya adalah kemampuan dia mengelola harta itu sesuai kemaslahatan anak yang di bawah perwalian dan memberikan faedah kepadanya. Apabila wali tidak mampu membawa masalah dan faedah maka ia bertanggung jawab terhadap harta itu.

Masalah perwalian berhubungan dengan kecakapan untuk melakukan perbuatan hukum, terutama tentang subyek hukum. Yaitu para pihak yang melakukan hubungan hukum (semisal transaksi) pada suatu obyek hukum tertentu sehingga lahir hak dan kewajiban antarpara pihak tersebut. Teks MT setidaknya mengidentifikasi tiga indikasi seseorang dipandang mempunyai kecakapan hukum: pertama, perkembangan biologis tertentu (tumbuh bulu pada bagian-bagian tubuh tertentu, mimpi basah pada anak laki-laki dan menstruasi pada anak perempuan) sebagai tanda kedewasaan (*rashīd*) baik atas pendakuan sendiri melalui sumpah maupun ketetapan hakim; kedua, kemampuan pengelolaan kekayaan; ketiga, kualitas keberagamaan.

Seperti disebutkan di atas, seluruh fatwa DSN MUI selalu menekankan kecakapan melakukan tindakan hukum (*ahliyyah al adā*) atau *ahl al tabarru'* (dalam teks MT) dari subyek akad sebagai syarat keabsahan suatu transaksi. Karena itu subyek transaksi dalam bentuk apapun harus memenuhi syarat yang terkait dengannya terutama menyangkut kedewasaan, berakal sehat, kebebasan dari tekanan, dan kecakapan bertindak penuh terhadap hartanya. Sedangkan KHES pada Pasal 2 dan Pasal 3 hanya mensyaratkan dua hal sebagai dasar kecakapan hukum yakni: pertama, berusia paling rendah 18 tahun atau pernah menikah; kedua, kemampuan pengelolaan kekayaan. Ketentuan kualitas keberagamaan tidak disebut syarat kecakapan hukum. Menyangkut pihak yang dapat menjadi wali anak kecil Pasal 11 KHES menyebutkan: orang tua *muwalla* (anak dalam perwalian), orang yang menerima wasiat dari orang tua *muwalla*, bapak/ibu angkat *muwalla*, dan orang lain atau badan hukum yang ditetapkan oleh pengadilan. Mengenai ketentuan kewajiban, wewenang, larangan, dan sebab berakhirnya kekuasaan wali dibahas KHES pada Pasal 12 hingga Pasal 16.¹⁶¹

¹⁶¹ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari'ah*, 8-9.

Baḥth Maḥlab Mu'āmalah al-Raqīq (Tindakan Niaga Budak)

Dalam aktifitas ekonomi ada tiga implikasi dari tindakan hukum (*taṣarruf*) yang dilakukan sahaya baik laki-laki maupun perempuan. Pertama, tindakan yang tidak sah sekalipun mendapatkan izin dari tuannya seperti menjadi wali atau saksi. Kedua, tindakan yang sah sekalipun tanpa izin tuannya semisal segala bentuk peribadahan, talak, dan khulu'. Ketiga, tindakan yang sah sejauh mendapatkan izin dari tuannya semisal berniaga atau sewa-menyewa. Karena itu tindakan hukumnya terhadap harta menjadi tidak sah jika tanpa izin pemiliknya karena posisinya sebagai orang yang dalam pengampuan (dimahjurkan - teks MT). Jika majikannya memberikan izin untuk berdagang suatu benda, pada suatu tempat, dan pada suatu waktu tertentu (*mukātab*) maka dalam batasan-batasan itulah ia dapat melakukan kegiatannya sehingga di luar hal tersebut tindakan sahaya dianggap tidak sah.

Namun dalam konteks Nusantara aturan menyangkut budak relatif longgar. Para budak mendapatkan perlakuan baik dan di luar waktu luang dari pekerjaan tuannya mereka dapat berkegiatan sebagai pekerja kasar atau berdagang eceran. Bahkan mereka diperbolehkan menempati rumah sendiri, memiliki harta benda sendiri, termasuk memiliki budak sendiri untuk meringankan pekerjaannya. Fenomena budak yang membeli dan memiliki budak sendiri merupakan ciri yang dapat ditemukan pada pusat kota Nusantara seperti Angkor, Aceh, Sulu hingga Toraja. Ciri lainnya para budak di pusat kota seringkali memperoleh kebebasan karena pemiliknya meninggal, atau ia melarikan diri pindah kepada majikan lain, atau acapkali berhasil membebaskan diri dengan penghasilan yang dikumpulkan dari waktu luang mereka. Jadi terkadang kehidupan para budak secara materi lebih baik daripada orang merdeka yang miskin karena ia mendapatkan perlindungan dan jaminan kehidupan dari pemiliknya. Apalagi jika mereka menjadi budak penguasa atau elit sosial-politik.¹⁶²

Gambaran di atas menunjukkan perbedaan nyata antara model perbudakaan masyarakat Nusantara dengan perbudakan yang dikenal dunia. Maxwell menjelaskan bahwa masyarakat Nusantara mengenal dua kelas budak. Pertama, disebut '*hamba*' yang dalam hal ini identik dengan konsep budak yang dikenal dunia. Kelas ini biasanya menjadi budak akibat pembelian maupun rampasan perang. Kedua, disebut '*kawan*' yang dalam hal ini identik dengan orang yang menggadaikan dirinya kepada orang lain. Kelas ini biasanya menjadi budak akibat gagal

¹⁶² Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, 260-262.

membayar hutang, kelaparan, atau terlantar sehingga ‘menjual’ dirinya untuk bertahan hidup.¹⁶³

Sebagai produk hukum yang lahir pada masa modern, maka fatwa DSN MUI dan KHES tidak membahas masalah perbuatan hukum budak, termasuk yang berhubungan dengan transaksi ekonomi. Keduanya hanya menyinggung masalah kecakapan hukum dan perwalian bagi mereka yang tidak cakap melakukan perbuatan hukum atau karena alasan tertentu mengakibatkan tidak cakap melakukan tindakan hukum pada pembahasan subyek hukum yang dalam KHES termuat pada Pasal 2 hingga Pasal 16.¹⁶⁴

Akad Kepercayaan

Baḥth Maṭlab Ḥawālah (Bab Pengalihan Piutang)

Arti *ḥawālah* mencakup dua hal yaitu: pertama, secara bahasa yang berarti berpindah dan kedua secara shara’ yaitu akad yang menghendaki pemindahan piutang dari tanggung jawab seseorang kepada orang lain.¹⁶⁵ Adapun dasar hukumnya adalah hadis riwayat Bukhāri-Muslim (riwayat Abū Hurairah—pen):”*Melambat-lambatkan pembayaran hutang oleh orang kaya adalah suatu bentuk kezaliman. Maka jika seseorang di antara kamu dialihkan piutangnya kepada pihak yang mampu terimalah.*”

Adapun rukun *ḥawālah* itu enam perkara yakni: pertama, *muḥīl* (orang yang berutang sekaligus berpiutang/peminjam--pemberi *ḥawālah*); kedua, *muḥtāl* (yang berpiutang kepada *muḥīl*); ketiga, *muḥāl ‘alaih* (orang yang berutang kepada *muḥīl* dan wajib membayar utang kepada *muḥtāl*/penanggung *ḥawālah*); keempat, piutang penanggung *ḥawālah* (*muḥtāl ‘alaih*) kepada pemberi *ḥawālah* (*muḥīl*); kelima, piutang pemberi *ḥawālah* (*muḥīl*) kepada penerima *ḥawālah* (*muḥtāl*); keenam, *sighah ḥawālah*. Ketentuan lain menyangkut *ḥawālah* antara: kerelaan pemberi *ḥawālah* dan penanggung *ḥawālah* tanpa perlu kerelaan penerima *ḥawālah*, terdapat dua piutang, *Nujūm al Kitābah* (tercatat), kejelasan sifat, jumlah, dan bentuk dua piutang tersebut, serta kejelasan para pihaknya.

Ketentuan mengenai *ḥawālah* terdapat dalam fatwa DSN MUI No. 12/DSN MUI/IV/2000. Tidak ada perbedaan mendasar antara

¹⁶³ W.E. Maxwell, “The Law relating to Slavery among the Malays” (JMBRAS, Vol. XXI-XXII, 248-297)

¹⁶⁴ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari’ah*, 5-9.

¹⁶⁵ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 160. Nazīh Ḥamād, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt...*, 147-148.

penjelasan teks MT dengan penjelasan fatwa DSN MUI. Pada perkembangan lebih lanjut muncul fatwa No. 58/DSN MUI/V/2007 tentang *hawālah bil ujah* menyebutkan dua jenis *hawālah* yakni *hawālah muṭlaqah* dan *hawālah muqayyadah*. Disusul fatwa No. 61/DSN-MUI/V/2007 tentang Penyelesaian Piutang dalam Impor dengan skema hawālah bil ujah.¹⁶⁶ Dalam hal ini teks MT hanya membahas jenis yang kedua. Adapun pembahasan KHES mengenai *hawālah* terdapat pada bab XIII yang terdiri dari dua bagian yakni bagian pertama tentang rukun dan syarat hawalah yang dibahas oleh Pasal 362 hingga Pasal 365. Bagian kedua tentang akibat *hawālah* yang terdiri dari Pasal 366 hingga Pasal 372. Dalam bahasan MT penerima pemindahan hutang disyaratkan mempunyai utang kepada pemindah utang. Sedangkan pada KHES Pasal 365 penerima pemindahan hutang tidak disyaratkan adanya utang kepada pemindah utang. Sedikit perbedaan lainnya MT menyebutkan bahwa pemindahan utang dapat dilakukan tanpa persetujuan atau kerelaan penerima *hawālah*. Sementara KHES Pasal 364 ayat 3 menghendaki adanya persetujuan penerima *hawālah*.¹⁶⁷

Baḥṡ Maṭlab al-Ḍamān (Bab Penjaminan)

Arti *ḍamān* secara bahasa adalah menetapkan dan artinya menurut *shara'* adalah menetapkan piutang yang tetap menjadi tanggungan orang lain atau menghadirkan suatu benda yang diklaim seseorang.¹⁶⁸ *Ḍamān* terbagi dua yaitu *ḍamān* kewajiban/diri (*ḍamān ḡimmaḥ*) dan *ḍamān* benda (*ḍamān 'ain*). Maka yang melaksanakan itu disebut *ḍāmin*, *za'īm*, dan *kafīl* serta sebutan lainnya.

Adapun dasar hukumnya adalah sabda Nabi saw (riwayat Abū 'Umāmah al-Baḥili- -pen): "Orang yang mengakui itu membayar." (HR. Tirmizi dan Abu Dawud- -pen). Sedangkan rukun *ḍamān* dalam hal piutang (*ḡimmaḥ*) terdiri dari: pertama, *maḍmūn 'anhu* (yang berhutang); kedua, *maḍmūn lahu* (yang berpiutang); ketiga, *maḍmūn fihi* (piutang); keempat, *sīghah* (lafaz *ḍamān*); dan kelima *ḍāmin* (yang mengakui). Syarat penjamin piutang adalah: orang yang berkemampuan dan absah tindakan hukumnya (*ahl al-tabarru*), tidak dalam pengampuan, sehat jasmani-rohani, serta berkebebasan (ikhtiar sendirinya- -teks MT).

¹⁶⁶ DSN, *Himpunan Fatwa*, 75.

¹⁶⁷ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 102-104.

¹⁶⁸ Al-Singkili, *Mir'āt al-Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 162. Fukaha Shafi'iyah, Malikiyah, dan Hanabilah mengartikan '*ḍamān*' identik dengan '*kafālah*' sedangkan Hanafiyah mengartikannya kewajiban penggantian harta akibat kecerobohan pihak lain. Lihat: Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 222.

DSN MUI menggunakan istilah *kafālah*, bukan *ḍamān*. Penjelasan mengenai *kafālah* (*ḍamān*) dalam fatwa DSN terdapat dalam fatwa No. 11/DSN MUI/IV/2000 yang tidak berbeda dengan penjelasan teks MT. Fatwa No. 42/DSN-MUI/V/2004 tentang Shari'ah Charge Card juga memakai skema *kafālah* yang digabung dengan *ijārah* untuk transaksi pemegang kartu melalui merchant (penerima kartu). Kemudian fatwa No. 54/DSN-MUI/X/2006 tentang Shari'ah Card dan fatwa No. 44/DSN-MUI/VII/2004 tentang Pembiayaan Multijasa juga menggunakan skema *kafālah*.¹⁶⁹ Belakangan juga muncul fatwa No.57/DSN-MUI/V/2007 mengenai *kafālah bil Ujrah* pada penerbitan L/C. KHES terdapat pada bab XII yang terdiri dari empat bagian yaitu: bagian pertama mengenai rukun dan syarat *kafālah* yang dibahas oleh Pasal 335 hingga Pasal 341, bagian kedua tentang *kafālah muṭlaqah* (tanpa syarat) dan *kafālah muqayyadah* (dengan syarat) pada Pasal 342 hingga Pasal 346, bagian ketiga mengenai *kafālah* atas diri dan harta dibahas Pasal 347 hingga Pasal 354, dan bagian terakhir mengenai pembebasan dari akad *kafālah* dari Pasal 355 hingga Pasal 361.¹⁷⁰

Baḥth Maṭlab al-Rahn (Gadai)

Masalah selanjutnya yang juga perlu dipahami oleh para hakim adalah soal hukum *al-Rahn* (gadai). Arti *al-Rahn* secara bahasa adalah tetap, sedangkan menurut istilah artinya adalah menjadikan keadaan suatu barang sebagai jaminan (perpegangan) atas suatu piutang sebagai pembayaran apabila pihak berhutang tidak mampu membayar piutangnya dengan kekayaan lain.¹⁷¹ Para ulama bersepakat bahwa *al-Rahn* diperbolehkan. Dasarnya adalah firman Allah: "Jika kamu dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang" (QS:2:283- -pen) dan hadis riwayat Bukhāri dan Muslim dari 'Aishah bahwa Rasulullah saw telah menggadaikan baju besinya kepada seorang Yahudi bernama Abū Shahm atas hutangnya sebanyak 30 sa' gandum. Akad gadai dapat digabungkan dengan akad yang lain seperti akad gadai dengan akad jual-beli; akad gadai dengan

¹⁶⁹ DSN, *Himpunan Fatwa*, 69, 296, 324. Mengenai aplikasi skema *kafālah* di industri ekonomi Islam saat ini lihat: Fathurrahman Djamil, *Pencerapan Hukum Perjanjian*, 228-232.

¹⁷⁰ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 95-101.

¹⁷¹ Al-Singkili, *Mir'āt al-Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 103. Ini pengertian *al-Rahn* dalam arti akad. Dapat pula diartikan sebagai barang jaminan (*al-marhūn*). Lihat: Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 184.

akad piutang.

Adapun rukun gadai itu empat perkara: pertama, pihak yang berakad (persyaratan kedua pihak ini sama dengan persyaratan pada akad piutang); kedua, barang yang digadaikan (syaratnya segala benda yang riil; sah untuk dijual, bukan harta wakaf; bukan piutang), tetapi boleh menggadaikan harta perkongsian; ketiga, piutang yang meniscayakan gadaian itu (syaratnya diketahui; riil; dan bersifat tetap); keempat, pernyataan pihak yang berakad (*ṣīghah*). Dijelaskan pula berbagai ketentuan yang berhubungan dengan barang yang digadaikan seperti jika terjadi penambahan yang merupakan bagian dari barang awal, pengambilan manfaat baik oleh pemberi maupun penerima gadai, hak dan kewajiban pemberi dan penerima gadai, ketentuan saat piutang jatuh tempo, ketentuan jika pemberi gadai wafat terkait pelunasan piutang dan kepemilikan barang gadaian, dan ketentuan jika penerima gadai lalai terhadap barang gadaian sehingga terjadi kerusakan atau kehilangan. Dalam gadai diperbolehkan pengajuan syarat tertentu oleh pihak penggadai maupun penerima gadai sejauh tidak memberatkan atau merugikan salah satu pihak.

Pembahasan *rahn* dalam fatwa DSN MUI tertuang dalam fatwa No. 25/DSN-MUI/III/2002. Fatwa khusus mengenai *rahn emas* tertuang dalam fatwa No. 26/DSN-MUI/III/2002. Kemudian fatwa No. 68/DSN-MUI/III/2008 mengenai *rahn tasjily*.¹⁷² Berbagai ketentuan mengenai *al-Rahn* semisal rukun dan syarat, penambahan dan penggantian harta gadai, gadai harta pinjaman, hak dan kewajiban dalam gadai, hak penggadai dan penerima gadai, penyimpanan; pemanfaatan harta gadai dalam KHES dibahas pada Pasal 373 hingga Pasal 408.¹⁷³ Secara umum ketentuan gadai dalam MT sejalan dengan ketentuan gadai dalam KHES. Hanya terdapat sedikit perbedaan menyangkut penambahan piutang dengan jaminan *marhūn* (barang gadaian) yang sama. MT melarang penambahan piutang baru dengan jaminan barang gadaian yang sama; sedangkan KHES pada Pasal 379 membolehkan tambahan piutang (baru) dengan jaminan marhun yang sama atas piutang sebelumnya (lama).

Akad Kerjasama

Baḥṡh Maṡṡab Shirkah (Bab Perkongsian)

Shrikah artinya bersekutu. Jenisnya mencakup empat bentuk: pertama, *shirkah abdān*; kedua, *shirkah mufāwadaḥ*; ketiga *shirkah*

¹⁷² DSN, *Himpunan Fatwa*, 150,156.

¹⁷³ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 105-112.

wujūh; dan keempat *shirkah 'inān*. *Shirkah Abdān* seperti bersekutu dua orang untuk berusaha bersama dan hasil usaha tersebut dibagi dua antara keduanya. *Shirkah Mufāwah* seperti bersekutu dua untuk berusaha dengan modal atau tenaga dari keduanya kemudian hasil usahanya dibagi dua antara keduanya, termasuk menanggung bersama jika terjadi kerugian. *Shirkah Wujūh* seperti dua orang bersekutu untuk membeli dan menjual suatu barang dan keuntungan dari usaha itu dibagi antara keduanya dengan tidak mencampurkan modal. Ketiga bentuk *shirkah* di atas tidak diperbolehkan.¹⁷⁴

Terakhir *Shirkah 'inān* (terkadang disebut pula *shirkah amwāl*-pen) dimana bersekutu dua orang dengan masing-masing memberikan modal untuk berusaha lalu keuntungannya dibagi antara keduanya. Inilah *shirkah* yang diperbolehkan. Adapun rukun *shirkah 'inān* yaitu: pihak yang berakad, modal yang berakad, usaha, keuntungan (*riḥḥ*), dan *sighah*. Pihak yang berakad adalah mereka yang dapat berwakil atau menjadi wakil, modal adalah benda yang bersifat misli (yang memiliki serupa), usaha dijalankan secara bersama-sama dalam kemaslahatan termasuk dalam hal pengawasannya, keuntungan dibagi berdasarkan proporsi modal yang disertakan, dan *sighah* adalah ungkapan yang menunjukkan kemitraan tersebut dengan jelas.

Di antara fatwa DSN MUI yang menyangkut skema ini antara lain fatwa No. 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah, Fatwa yang juga menggunakan skema Mushārah adalah fatwa No. 37/DSN-MUI/X/2000 tentang Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Shari'ah. Lalu fatwa No. 55/DSN-MUI/V/2007 tentang rekening Koran mushārah, fatwa No. 63/DSN-MUI/XII/2007 tentang SBIS, dan fatwa No. 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang SBSN juga menggunakan skema *shirkah*. Pembahasan KHES mengenai *shirkah* terbilang lengkap jika dibandingkan dengan pembahasan MT. Sebanyak dua bab yaitu bab VI dan VII didedikasikan untuk membahas *shirkah*. Bab VI mencakup enam bagian yakni: bagian pertama mengenai ketentuan umum *shirkah* yang dibahas dalam Pasal 134 hingga Pasal 145, bagian kedua mengenai *shirkah amwāl* yang dibahas Pasal 146 hingga Pasal 147, bagian ketiga tentang *shirkah abdān* yang dielaborasi Pasal 148 hingga Pasal 164, bagian keempat mengenai *shirkah mufāwah* yang dikupas Pasal 165 hingga Pasal 172, bagian kelima mengenai *shirkah 'inān* yang dibahas

¹⁷⁴ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 169. Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 201-207. Penulis MT melarang ketiga bentuk *shirkah* tersebut berdasarkan pandangan Imam Shāfi'i. Mengenai alasan pelarangannya lihat: Ascarya, *Akad dan Produk Bank Shari'ah* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), 50.

Pasal 173 hingga Pasal 177, dan bagian keenam tentang *shirkah mushārah* yang diuraikan Pasal 178 hingga Pasal 186. Bab VII secara khusus membahas *shirkah milk*¹⁷⁵ yang juga terbagi kedalam enam bagian masing-masing: bagian pertama mengenai ketentuan *shirkah milk* yang dibahas Pasal 187 hingga Pasal 192, bagian kedua mengenai pemanfaatan *shirkah milk* yang dibahas Pasal 193 hingga Pasal 202, bagian ketiga tentang hak atas piutang bersama yang diuraikan Pasal 203 hingga Pasal 214, bagian keempat mengenai pemisahan hak milik bersama dibahas Pasal 215 hingga Pasal 218, bagian kelima mengenai syarat-syarat pemisahan yang dibahas Pasal 219 hingga Pasal 225, dan terakhir mengenai cara pemisahan yang dibahas Pasal 226 hingga 230.¹⁷⁶

Baḥth Maṭlab Qirād (Kerjasama Modal dan Usaha)

Qirād artinya berbagi, berasal dari kata *qaraḍa* yang artinya *qata'a*, yakni memutuskan. Dikatakan demikian karena pemilik harta memutuskan suatu bagian (suku- -teks MT) dari hartanya untuk dikelola orang lain dan ia juga memutuskan suatu bagian (suku) keuntungan untuk pengelola harta tersebut. *Qirād* juga disebut dengan istilah *muḍārabah* dan *muqāraḍah*.¹⁷⁷

Dasar hukum *qirād* adalah firman Allah swt: "Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezeki hasil perniagaan) dari Tuhanmu" (QS: 2: 198) dan hadis bahwa Nabi saw melakukan *muḍārabah* dengan Khadijah ketika beliau berniaga ke Syam yang ditemani oleh sahaya Maesaroh. Pada hakekatnya *qirād* adalah bentuk mewakilkan (berwakil- -teks MT) pengelolaan kekayaan kepada orang lain atau bentuk persekutuan (*shirkah*) dalam berusaha.

Sedangkan rukun *qirād* itu enam perkara yaitu: *mālik* (pemilik harta), *āmil* (pengelola), *amal* (bentuk pengelolaan), *ribḥ* (laba/keuntungan), *ṣīghah*(akad), dan harta yang dikelola (pohon modal- -teks MT). Modal disyaratkan harta yang bersih dan diketahui jenis,

¹⁷⁵ Para fukaha membagi *syirkah* kedalam dua bagian yakni: *syirkah milk* (hak milik bersama atas harta) dan *syirkah 'aqd* (akad persekutuan dalam modal dan keuntungan). Berdasarkan proporsi modal, kinerja, dan piutang *syirkah 'aqd* dibagi menjadi *syirkah muḍārabah* dan *syirkah 'inān*; sedangkan berdasarkan penyertaan modal dibagi menjadi *syirkah a'māl*, *syirkah amwāl*, dan *syirkah wujūh*. Lihat: Naẓīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 201.

¹⁷⁶ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 50-71.

¹⁷⁷ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 221. *Qirād* merupakan istilah yang digunakan masyarakat Hijaz dan *Muḍārabah* adalah istilah yang digunakan masyarakat Irak. Lihat juga: Naẓīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 267 dan 312.

bentuk, dan kadarnya. Sedangkan syarat pemilik harta seperti syarat muwakkil dalam wakalah karena akad qirad pada hakekatnya sama dengan hukum *taukīl* dan *tawakkul* (berwakil dan menjadi wakil) dan berkebebasan. Adapun syarat *‘amal* (pekerjaan) hendaknya berbentuk perniagaan dan pekerja tidak boleh dibatasi dalam melakukan perniagaannya seperti dalam menentukan komoditas yang dibeli, patner yang diajak, dan masa kerjanya. Dalam rangka kerja *‘āmil* hendaknya berhati-hati (*iḥtiyāt-* - teks MT) dan pada kemaslahatan. Sementara syarat laba yang dibagi hendaknya proporsional (*tertentu-* -teks MT) bagi kedua pihak dan diketahui oleh keduanya. *Ṣīghah* dalam *qirād* sebagaimana *ṣīghah* dalam jual-beli.

Muḍārib atau *‘āmil* dituntut untuk berhati-hati dalam mengelola usaha serta selalu berorientasi kemaslahatan sehingga, misalnya, dilarang menjual dagangannya dengan harga sangat rendah atau mengkreditkannya tanpa izin pemilik. *Muḍārib* juga dilarang berlayar membawa barang titipan itu tanpa izin pemilik. Termasuk dilarang juga menggunakan modal itu untuk membiayai dirinya baik selama pelayaran maupun selama menetap di rumah. *Muḍārib* juga harus mengerjakan pekerjaan yang berhubungan dengan kewajibannya dan boleh mengupah orang lain dengan modal tersebut bagi pekerjaan yang bukan menjadi tugasnya.

Pembagian laba yang dibagi antara pemodal dan *‘āmil* adalah laba bersih (*laba jua-* -teks MT) setelah dikurangi berbagai biaya dan bukan laba kotor (*laba nyata-* -teks MT).¹⁷⁸ Apabila terjadi persengketaan menyangkut perolehan laba maupun proporsi pembagiannya, maka solusinya melalui sumpah oleh *mudārib/‘āmil* bahwa dia mendapatkan laba sekian atau dia tidak mendapatkan laba sekian atau dia diperjanjikan mendapatkan proporsi sekian atau bukan sekian. Setelah itu proporsi laba yang diperjanjikan diberikan kepada *mudārib* dan sisanya merupakan hak pemodal.

Ketentuan mengenai *qirād* atau *muḍārabah* dibahas fatwa DSN

¹⁷⁸Al-Singkili, *Mir,āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 226. Dalam istilah saat ini konsep *‘laba jua’* identik dengan konsep *‘profit sharing’* yakni pembagian keuntungan dilakukan setelah dipotong biaya-biaya. Adapun konsep *‘laba nyata’* identik dengan *‘revenue sharing’* yaitu pembagian keuntungan dilakukan sebelum dipotong biaya-biaya. Berikut kutipan MT: “Soal jika bertanya seseorang dengan apa dihukumkan *‘āmil* memiliki laba itu adakah ia memiliki dengan *zāhir* laba atau dengan berbagi antara keduanya. Jawab bahwa hasil kata Imam Nawawi r.a. bahwa adalah *‘āmil* memiliki laba yang bahagian dirinya itu dengan berbagi laba jua tiada dengan laba nyata”.

MUI No. 07/DSN-MUI/IV/2000. Berbagai ketentuan dalam fatwa tersebut tidak jauh berbeda dengan ketentuan dalam teks MT. Fatwa DSN MUI No. 01/DSN-MUI/IV/2000 tentang giro, fatwa No. 02/DSN-MUI/IV/2000 tentang tabungan, fatwa No.03/DSN-MUI/IV/2000 tentang deposito, fatwa No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksadana shari'ah, fatwa No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang pedoman umum asuransi shari'ah, dan fatwa No. 32/DSN-MUI/IX/2002 tentang penerbitan obligasi shari'ah juga memungkinkan penggunaan skema Muḍārabah. Fatwa ini kemudian dipertajam melalui fatwa No. 33/DSN-MUI/IX/2002 mengenai obligasi shari'ah muḍārabah. Skema muḍārabah juga muncul dalam fatwa No. 34/DSN-MUI/IX/2002 mengenai L/C impor shari'ah dan fatwa No. 35/DSN-MUI/IX/2002 tentang L/C ekspor shari'ah. Skema muḍārabah juga tertuang dalam fatwa No. 37/DSN-MUI/X/2002 mengenai Pasar Uang Antarbank berdasarkan Prinsip Shari'ah, fatwa No. 38/DSN-MUI/X/2002 mmengenai sertifikat IMA, fatwa No. 45/DSN-MUI/II/2005 tentang Line Facility (plafon pembiayaan tertentu untuk nasabah tertentu secara shari'ah), fatwa No. 50/DSN-MUI/III/2006 tentang muḍārabah mushtarakah, fatwa No. 51/DSN-MUI/III/2006 mengenai muḍārabah mushtarakah pada asuransi shari'ah, fatwa No. 63/DSN-MUI/XII/2007 tentang SBIS, fatwa No. 59/DSN-MUI/V/2007 mengenai obligasi shari'ah muḍārabah konversi, fatwa No. 69/DSN-MUI/VI/2008 mengenai SBSN.¹⁷⁹KHES membahas muḍārabah dalam Buku II Bab VII yang terdiri dari dua bagian yaitu: bagian pertama mengenai syarat dan rukun *muḍārabah* pada ketentuan Pasal 231 hingga Pasal 237 dan bagian kedua mengenai ketentuan *muḍārabah* yang dibahas ketentuan Pasal 238 hingga Pasal 254.¹⁸⁰

Baḥth Maṭlab al-Musāqah (Penggarapan Lahan/Tanaman)

Musāqah artinya *mendirus tanaman-tanaman* (menyirami tanaman). Dengan kata lain mengelola tanaman-tanaman semisal padi atau lainnya. Rukunnya enam perkara yaitu: *mālik* (pemilik tanah), *‘āmil* (pekerja), *‘amal* (pekerjaan), tanaman, *ṣīghah*, dan tempat bertanam. Namun ketentuan menyangkut rukun tersebut tidak dijelaskan dalam kitab ini karena *musāqah* jarang digunakan di negeri ini (Aceh- -pen) sebab tidak banyak pohon kurma dan anggur.¹⁸¹ Yang banyak dipakai

¹⁷⁹ DSN, *Himpunan Fatwa*, 1, 8, 14, 39, 200, 208, 221, 237, 245, 335, 368, 379.

¹⁸⁰ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 71-76.

¹⁸¹ Dalam hal ini penulis MT mengikuti ketentuan mazhab Syafi'i bahwa *musāqah* hanya yang dimungkinkan pada tanaman kurma dan anggur. "...*Tetapi*

adalah *mukhābarah* yaitu mengerjakan tanah dengan upah setengah daripada hasil panen dan benih tanaman dari pihak penggarap. Atau *muzāra'ah* yaitu mengerjakan tanah dengan upah setengah dari hasil panen dan benih dari pemilik tanah. Di luar dua pola itu biasanya satu lahan dikelola bersama oleh dua pihak (pemilik lahan dan pengelola) berdasarkan kesepakatan perjanjian. Hasil dari lahan itu kemudian dibagi berdasarkan kesepakatan bersama. Apabila pemilik lahan telah mempunyai tanaman tertentu di lahannya, maka ia dapat melakukan perjanjian dengan pihak yang mengurus tanamannya melalui skema pembagian hasil panen. Terkadang pemilik lahan menyewakan lahannya kepada penggarap untuk jangka waktu tertentu dengan biaya sewa yang disepakati. Setelah masa sewa kadaluarsa maka lahan tersebut dikembalikan kepada pemiliknya.¹⁸²

Ketentuan mengenai *muṣāqah* dan *muzāra'ah* tidak dibahas dalam fatwa DSN MUI. Namun KHES membahasnya pada Buku II Bab IX yang terdiri dari dua bagian yaitu: bagian pertama mengenai rukun dan syarat *muzāra'ah* pada Pasal 255 hingga Pasal 264 dan bagian kedua mengenai rukun dan syarat *muṣāqah* pada Pasal 266 hingga Pasal 270.¹⁸³

Akad Titipan/Simpanan

Baḥth Maṭlab Wadī'ah (Barang Titipan)

Arti *Wadī'ah* secara bahasa adalah mengantarkan sesuatu kepada orang lain selain pemiliknya agar ia dipelihara. Sedangkan artinya menurut *shara'* ialah pemilik harta atau wakilnya (naibnya) mewakilkan kepada orang lain untuk memelihara hartanya.¹⁸⁴ Menurut Shaikh Ibn Hajar (al-Haithami- -pen) dalam Kitab *Fath̄ al-Jawād* (fi Sharḥ al-Irshād- -pen) orang yang dipercaya dan mampu memelihara hukumnya sunnah

beberapa dalamnya segala syarat tiada hamba sebutkan pada kitab ini karena muṣāqat itu tiada musta'mal dalam negeri kita ini karena pada masa ini tiada pohon khram dan inab banyak hanya yang musta'mal pada kita mukhābarah juā'. Lihat: Al-Singkili, Mir'āt al-Ṭullāb, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 229. Pada periode penyusunan MT penguasa lazim memberikan hadiah berupa lahan di daerah tertentu kepada pejabat istana maupun penguasa lokal yang berjasa terhadap penguasa. Praktek demikian sebenarnya cukup kuno yang penyebutannya beragam semisal 'tanah perdikan', 'tanah bengkok' 'sima', dan 'apanage'.

¹⁸² Tentang pola pengelolaan lahan semacam ini di kawasan luar Aceh semisal Batavia pada abad ke-17 dapat dilacak dalam: Hendrik E. Niemeijer, *Batavia Masyarakat Kolonial Abad VII* (Jakarta: MasupJakarta, 2012), 103-119.

¹⁸³ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 76-80.

¹⁸⁴ Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 289. Lihat juga: Nazīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 349.

menerima barang titipan. Sedangkan orang yang lemah haram menerima barang titipan, kecuali penitip telah mengetahui sebelumnya.

Adapun rukun *Wadī'ah* adalah: *wadī'ah* (yang dititipkan), *ṣīghah*, *mūdi'* (yang menitipkan), dan *wādi'* (yang menerima). Ketentuan dasar *wadī'ah* sebenarnya seperti hukum *wakālah* yaitu sebagai amanah bagi penerimanya sebagaimana barang sitaan (sanderaan- -teks MT), apakah ia dengan mengambil upah (*ghair tabarru'*) atau tidak (*tabarru'*). Hal ini sesuai firman Allah swt:” *Tidak ada jalan sedikit pun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*” (QS: 9: 91- -pen). Maka penerima titipan adalah orang yang berbuat kebajikan sehingga tidak dapat dituntut sebagai *ḍāmin* (penanggung jawab) kecuali karena beberapa sebab semisal ia memindahkan barang titipan dari tempat semula ke tempat lain atau dari satu wilayah ke wilayah lain yang keamanannya relatif lemah. Atau ia menitipkan titipan itu kepada pihak lain tanpa seizing penitip sekalipun penerimanya seorang qadi. Jika penerima titipan berhalangan menjaga titipan karena sakit atau hendak pergi berlayar maka ia harus menitipkannya pada tempat yang aman seperti qadi. Apabila tidak ada qadi maka dititipkan kepada orang yang dipercaya. Penerima titipan bertanggung jawab terhadap keamanan titipan. Jika barang itu hilang akibat kelalaiannya maka penerima titipan bertanggung jawab; namun jika hilang akibat perampasan maka ia tidak bertanggung jawab karena keberadaan barang titipan pada tangannya sudah merupakan bentuk pengamanan.

Fatwa DSN MUI yang menyinggung skema *wadī'ah* antara lain fatwa No. 01/DSN-MUI/IV/2000 tentang giro, fatwa No. 02/DSN-MUI/IV/2000 tentang tabungan, dan fatwa No. 36/DSN-MUI/X/2002 tentang SWBI (Sertifikat *Wadī'ah* Bank Indonesia).¹⁸⁵ Adapun KHES membahas ketentuan *wadī'ah* pada Buku II Bab XV yang terdiri dari empat bagian yakni: bagian pertama mengenai rukun dan syarat *wadī'ah* pada Pasal 409 hingga Pasal 412; bagian kedua mengenai macam akad *wadī'ah* pada Pasal 413 dan Pasal 414; bagian ketiga mengenai penyimpanan dan pemeliharaan objek *wadī'ah* pada Pasal 415 hingga Pasal 423; bagian terakhir tentang pengembalian objek *wadī'ah* pada Pasal 424 hingga Pasal 429.¹⁸⁶

¹⁸⁵ DSN, *Himpunan Fatwa*, 1, 8, 232.

¹⁸⁶ Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, h. 112-117.

Ketentuan Terkait Akad

Baḥṡh Maḡlab Al-Ribā (Pembahasan Riba)

MT mendefinisikan riba secara etimologi (*lughah*) sebagai berlipat-lipat ataupun penambahan (*ganda-berganda- -teks* MT) atau berlebihan. Adapun secara terminologi (*sharaʿ*) adalah memperjanjikan tambahan tertentu yang tidak diketahui imbal baliknya secara *sharaʿ* pada saat proses akad atau memberi tambahan imbalan karena penundaan penyerahan barang yang dipertukarkan baik keduanya maupun salah satunya.¹⁸⁷ Definisi terminologis demikian identik dengan pengertian riba faḡl yakni ‘penambahan pada suatu nilai imbalan’ atau ‘tambahan yang melebihi nilai bagi pihak lain tanpa adanya nilai pembenar atas tambahan tersebut’.¹⁸⁸ Riba model ini banyak terjadi dalam perniagaan dan menjadi perhatian mayoritas fukaha.

Selain pelarangan riba telah disepakati (*ijmaʿ; muwāfaqah*) oleh semua sahabat Nabi dan ulama masa selanjutnya, juga ditegaskan beberapa ayat al-Quran antara lain adalah firman Allah: “...*Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...*” (QS: 2: 275- -pen) dan hadis riwayat (Jābir- -pen): “*Rasulullah saw melaknat orang yang memakan riba, memberikan tambahan (riba), mencatat transaksinya, dan menjadi saksi transaksi tersebut*” (HR. Muslim).¹⁸⁹ Untuk menghindari riba faḡl maka saat transaksi barang sejenis hendaknya dilakukan dengan memenuhi tiga ketentuan berikut: Pertama, dilakukan secara tunai; kedua, diserahterimakan secara langsung (*berterima-terimaan- -teks* MT) saat transaksi; ketiga, persamaan kualitas dan kuantitas barang (*bersamaan- -teks* MT).

Bahasan mengenai riba pada bagian ini nampaknya sebatas pada riba yang timbul dalam perdagangan (*riba baiʿ*) yang mencakup pertukaran barang sejenis tetapi imbangannya tidak sepadan (*riba faḡl*). Bagaimana dengan riba dalam bentuk tambahan pembayaran (premi) atas pinjaman dalam transaksi utang-piutang yang harus dibayarkan

¹⁸⁷Al-Singkili, *Mirʿāt al-Ṣullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 22.

¹⁸⁸ Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Shariʿah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina, 2006), 46; Dimyauddin Djuwaini, *Pengantar Fiqh Muamalah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 198.

¹⁸⁹Dalam pandangan Saeed pelarangan riba saat ini mengabaikan sifat dan keadaan transaksi, pihak-pihak yang terlibat transaksi, lingkungan ekonomi dominan ketika transaksi, dan tujuan transaksi sehingga lebih dipandang dari sisi hukum daripada dari sisi moral. Padahal, menurutnya, pelarangan riba dalam al Quran, Sunnah, maupun fikih lebih karena persoalan moral. Lihat: Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Shariʿah*, 20-55.

peminjam kepada pemberi pinjaman atas pokok yang ditetapkan sebelumnya (*riba dain*) atau *riba nasiah*? MT membahasnya pada bahasan tentang *qirād*.

MT melarang tambahan pada pembayaran piutang. Riba piutang yang diperjanjikan sebelumnya membatalkan akad utang-piutang karena praktek demikian dinilai keluar dari semangat substantif peminjaman (*keluar daripada maudu'nya yang diwadha'kan oleh shara'* -dalam bahasa MT) yaitu menyayangi segala saudara Muslim melalui bantuan pinjaman yang diberikan.¹⁹⁰ Jika hal ini terjadi maka pemberi pinjaman tidak dapat dikatakan membantu peminjam tetapi justru sebaliknya yaitu mengeksploitasi karena mengambil manfaat untuk kepentingan diri pemberi pinjaman dalam rupa selisih antara pokok pinjaman dengan pembayarannya.

Ketentuan pelarangan tambahan (*imbuh-* -dalam MT) atau manfaat untuk pemberi pinjaman berlaku pada pinjaman yang dibayar tunai dalam jangka waktu tidak terlalu lama maupun pada pinjaman yang dibayar secara cicilan (*bertingkat-* -dalam MT) karena keduanya dianggap mengambil manfaat bagi kepentingan pemberi pinjaman tanpa adanya imbalan keuntungan pada peminjam dan tanpa memperhatikan apakah peminjam mendapatkan keuntungan atau kerugian dalam usahanya yang dibiayai oleh modal pinjaman tersebut.

“Soal jika bertanya seseorang adakah sah jika seseorang mengutangkan hartanya kepada seseorang dengan syarat ia mengambil manfaat bagi dirinya seperti bahwa disyaratkan ziyadah pembayarnya itu daripada aslinya atau tiada. Jawab bahwa yang demikian itu binasa akadnya karena ia keluar daripada maudhunya yang diwadha'kan oleh syara' yaitu menyayang daripada segala saudara yang Islam maka apabila disyaratkannyalah yang demikian itu pada akad niscaya tiadalah dihukumkan ia menyayang dia. Maka rupa masalah ini seperti umpama si Zaid mengutangkan padinya senaleh pada Umar pada bulan Muharram maka katanya akan si Umar bahwa kuhutangkanlah akad dikau padiku ini dengan syarat kau bayar akan daku dua naleh pada bulan Zulhijjah maka yang demikian itu binasa akadnya maka jikalau ia membayar hutangnya itu dengan yang lebih daripada asalnya dengan tiada disyaratkan dalamnya maka yaitu terlebih baik karena sabda Nabi saw bahwa sebaik-baik kamu itu yang terlebih baik kamu pada membayar

¹⁹⁰Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,102

hutang kamu dan tiada makruh bagi yang mengutangkan itu mengambil dia. Tetapi disebutkan oleh Shaikh Abu al-Hasan al-Bakri r.a. bahwa sunnah dikata yang berhutang itu membayar dengan yang terlebih daripada hutangnya.” “Dan demikian lagi binasa akadnya sebab tingkah mengambil manfaat bagi yang empunya piutang seperti bahwa ditingkalkannya membayar dia kemudian daripada lepas masa huru hara maka tatkala itu adalah ia mengambil manfaat bagi dirinya maka yang demikian itu tiada harus pada masalah mengutang kata Fuḍālah bin ‘Ubaid r.a. “setiap piutang yang mengambil manfaat adalah riba.”¹⁹¹

Pandangan DSN MUI mengenai riba dikemukakan dalam fatwa tahun 2000 yang kemudian dipetegas lagi melalui fatwa MUI No. 1 Tahun 2004 tentang Bunga (interest/faidah). Dalam fatwa ini dijelaskan bahwa bunga (interest/faidah) adalah tambahan yang dikenakan dalam transaksi pinjaman uang (qarḍ) yang diperhitungkan dari pokok pinjaman tanpa mempertimbangkan pemanfaatan atau hasil pokok tersebut berdasarkan tempo waktu, diperhitungkan secara pasti di muka, dan pada umumnya berdasarkan persentase. Adapun riba adalah tambahan (ziyādah) tanpa imbalan yang terjadi karena penangguhan dalam pembayaran yang diperjanjikan sebelumnya.¹⁹² Tambahan pembayaran kepada LKS diperkenankan sejauh dilakukan secara sukarela dan tidak diperjanjikan di muka.¹⁹³ Kedua pengertian di atas jelas sejalan dengan uraian teks MT tentang riba sebagai tambahan dari pokok kewajiban tidak berdasarkan kontraprestasi tertentu. KHES samasekali tidak membahas persoalan riba. Padahal ketentuan ini sangat penting dalam konteks ekonomi Islam. Tetapi secara implisit padangan KHES mengenai riba sebagai tambahan terhadap pokok hutang terdapat pada Pasal 609 mengenai Qarḍ yang menyatakan: “*Nasabah dapat memberikan tambahan/sumbangan dengan sukarela kepada pemberi pinjaman selama tidak diperjanjikan dalam transaksi,*” Dengan demikian, menurut KHES

¹⁹¹ Al-Singkili, *Mir’āt al-Tullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255,102-103. Uraian mengenai beberapa teori riba semisal teori agio, teori klasikal atas bunga, teori noe-klasikal atas bunga, dan teori likuiditas atas bunga lihat Sri-Edi Swasono, “*Kata Sambutan*” dalam Tarek el-Diwany, *Bunga bank dan Masalahnya Suatu Tinjauan Syar’i dan Ekonomi Keuangan*, terj. Amdiar Amir (Jakarta: Akbar Media, 2003), v-viii.

¹⁹² www.mui.or.id (diakses tanggal 26 Februari 2013)

¹⁹³ Fatwa No. 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang qarḍ. Lihat juga fatwa No. 36/DSN-MUI/X/2002 tentang SWBI yang membolehkan Bank Indonesia memberikan tambahan sukarela sebagai ‘*aḥāya* (pemberian).

kreditur diperbolehkan melebihi pembayaran piutang dari pokoknya sejauh dilakukan secara sukarela dan tidak diperjanjikan sebelumnya (*pre-determined*), sebagai bentuk ucapan terima kasih atas talangan dana yang diberikan kepadanya. Sebaliknya jika ketentuan tambahan itu dipaksakan dan diperjanjikan sejak awal maka KHES melarangnya.¹⁹⁴

Sekalipun terdapat ketentuan pelarangan riba semacam ini atau berdasarkan instruksi sultan/sultanah, praktek pemberian pinjaman disertai keharusan tambahan pembayaran dari pokoknya tetap marak di tengah masyarakat saat itu. Ketentuan tersebut berlaku baik pada kredit individual guna kepentingan konsumtif maupun kredit korporasi untuk kepentingan produktif. Seperti dijelaskan sebelumnya oleh Reid, hal ini terjadi akibat kebetuhan mendesak individu untuk kebutuhan sehari-hari, biaya keagamaan, pernikahan, atau penebusan piutang sebelumnya. Pada sektor produktif kelangkaan modal usaha yang dihadapi para pelaku ekonomi ketika itu memaksa mereka untuk mengutang.

Minimnya uang bukan karena kurang atau ketiadaan persediaan. Namun lebih karena belum terbiasanya masyarakat untuk berinvestasi karena lebih memilih menyimpan uangnya di rumah. Selain itu, uang tersebut telah direncanakan untuk membeli barang berharga tertentu yang merupakan simbol status ekonomi-sosial. Akibatnya 'harga kredit' terlampaui mahal. Pada sektor piutang konsumtif acapkali berujung pada gagal bayar yang harus diganti dengan kerja paksa atau perbudakan sukarela, bahkan hingga turun-temurun jika peminjam utama gagal bayar. Pada sektor produktif kredit modal hanya dinikmati segelintir pedagang besar atau elit sosial-politik yang juga terlibat dalam perdagangan.

*Baḥṡ Maṭlab Khiyār (Opsī dalam Akad)*¹⁹⁵

MT tidak mendefinisikan khiyār. MT hanya membagi *Khiyār* pada perniagaan menjadi tiga hal yaitu: pertama, *khiyār majlis*; kedua, *khiyār shart*; ketiga, *khiyār 'aib*.¹⁹⁶ Adapun *khiyār majlis* adalah khiyār

¹⁹⁴Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 174.

¹⁹⁵Secara definisi khiyār berarti hak pilih bagi salah satu atau kedua pihak yang melaksanakan akad untuk melangsungkan atau membatalkan akad yang disepakati sesuai dengan kondisi masing-masing pihak yang melakukan akad. Lihat: Naẓīh Ḥamād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt...*, 156-157.

¹⁹⁶Al-Singkili, *Mir'āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 37. Inilah tiga khiyār yang populer di kalangan fukaha. Wahbah al Zuḥaili menyebutkan 17 jenis khiyār. Lihat: Wahbah al Zuḥaili, *al-Mu'āmalāt al-Māliyah al-Mu'āsirah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), 26.

yang hampir terdapat pada setiap transaksi. Dasarnya adalah sabda Nabi saw (riwayat Ibn ‘Umar- -pen):”*Dua orang yang bertransaksi memiliki hak khiyar selama keduanya belum berpisah atau salah satu dari keduanya mengatakan kepada yang lain ‘ambillah keduanya untuk orang lain’ atau ‘pilihlah’* (melanjutkan akad atau membatalkannya- -pen) (HR. Bukhāri dan Muslim- -pen). *Khiyār majlis* tidak berlaku apabila mereka yang bertransaksi memutuskan untuk meneruskan transaksi. Demikian ia juga tidak berlaku jika mereka yang bertransaksi telah meninggalkan tempat transaksi.¹⁹⁷

Adapun *khiyār sharf* adalah mereka yang bertransaksi mensyaratkan adanya khiyar bagi kedua pihak atau satu pihak untuk melanjutkan atau membatalkan transaksi. *Khiyār sharf* ini harus ditentukan durasinya sekitar tiga hari atau kurang daripada itu. Apabila ketetapan waktunya lebih dari tiga hari maka tidak berlaku lagi *khiyār sharf*, termasuk apabila tidak disebutkan durasi khiyarnya saat transaksi. Sedangkan landasan *khiyār sharf* adalah sabda Nabi saw (riwayat Ibnu ‘Umar- -pen) tentang seorang laki-laki yang selalu tertipu saat berniaga maka beliau mengatakan :”*Apabila kamu berniaga maka katakanlah kepada (mitramu- -pen) tidak ada tipu menipu kemudian kamu meminta hak khiyar pada setiap barang yang kamu transaksikan selama tiga hari’* (HR. Jamā’ah).¹⁹⁸

Sedangkan *khiyār ‘aib* adalah hak bagi orang yang diperdaya oleh seseorang pada perniagaannya untuk membatalkan akad atau menuntut ganti rugi akibat obyek yang dibeli tidak terbebas dari ‘aib (cacat). Ada dua bentuk aib yakni ‘*aib zāhir* (yang mudah diketahui) dan ‘*aib bāṭin* (yang sukar diketahui).Khiyar ‘aib ini berlaku apabila: (1) ‘aib bersifat permanen (*tiada hilang- -teks MT*); (2) memengaruhi nilai objek (*mengurangkan qimah- -teks MT*); (3) tidak ada klausul lepas tangan dari cacat (*lepas yang menjual daripada ‘aib- -teks MT*); (4) tidak diketahui para pihak (*tiada tahu- -teks MT*).¹⁹⁹

Misalnya orang yang membeli hewan yang disangkanya berair susu banyak padahal banyaknya itu karena ia tidak diperah selama beberapa hari atau akibat diikat puting susunya (padahal sebenarnya air susunya sedikit- -pen). Hal demikian hukumnya haram dan pembeli mengembalikan barangnya sambil membayar satu takaran gandum jika pernah meminum susu selama kambing itu dalam pemeliharaannya

¹⁹⁷ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 37-38.

¹⁹⁸ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 39-41.

¹⁹⁹ Al-Singkili, *Mir’āt al-Ṭullāb*, MS. Leiden Cod. Or. 3255, 42

sekalipun jumlah yang diminum cukup banyak. Pembayaran sedikit itu merupakan kompensasi bagi pembeli karena ditipu oleh penjual. Dasar pelarangan ini adalah sabda Nabi saw (riwayat Abu Hurairah- -pen):”*Janganlah kalian menipu orang dengan tidak memerah air susu domba dan unta supaya disangka banyak air susunya oleh yang membeli. Barangsiapa yang membeli hewan itu maka ia harus memeriksanya baik-baik setelah memerahnya. Jika ia rela maka ia dapat memilikinya dan apabila ia tidak rela maka ia mengembalikannya serta membayar satu sha’ gandum.*” (Muttafaq ‘Alaih- -pen).

Adapun waktu pengembalian barang yang cacat itu sesegera mungkin setelah diketahuinya cacat tersebut. Ukuran kesegeraan disesuaikan dengan kebiasaan pada suatu wilayah, terkecuali ada hambatan berat yang menghalangi pengembalian barang cacat maka ketentuan kesegeraan itu mungkin saja terlampaui. Jika pengembalian sengaja dilambatkan tanpa alasan yang jelas maka pembeli tidak dapat menuntut ganti rugi. Pengembalian barang cacat dilakukan oleh pembeli sendiri maupun oleh pihak yang mewakili. Jika pihak penjual berada di luar wilayah (negeri) maka pembeli dapat mengadukan perkaranya kepada hakim untuk disidangkan lalu hakim memutuskan ganti rugi yang diambil dari harta penjual yang terdapat di wilayah itu. Khiyar ini berlaku jika pembeli tidak mendapat informasi mengenai cacat itu baik sebelum maupun sesudah akad, cacat itu telah ada ketika atau setelah akad dilakukan tetapi barang sebelum diserahkan, cacat bersifat permanen, cacat itu mengurangi harga serta kualitas barang, tidak dipersyaratkan pelepasan tanggung jawab atas cacat dalam akad, dan cacat masih tetap ada sebelum terjadinya pembatalan akad.

Menyangkut *khiyār*, KHES menyebutkan lima bentuk *khiyār* yaitu: *khiyār shart*, *khiyār naqd*, *khiyār rukyah*, *khiyār ‘aib*, *khiyār ghabn* dan *taghrīr*. Ketentuan mengenai *khiyār* dibahas pada Pasal 271 hingga Pasal 294.²⁰⁰ Ini berbeda dengan MT yang hanya menyebutkan tiga jenis *khiyār*.

Obyek Akad Sebelum dan Setelah Serah Terima

Menurut keterangan MT selama obyek transaksi belum diserahkan dari penjual (pemilik) kepada pembeli (pihak lain) maka segala yang bersangkutan dengannya menjadi tanggung jawab pihak pertama. Apabila telah terjadi transaksi lalu obyek itu hilang, rusak, atau cacat maka pihak penjual berkewajiban memberikan ganti

²⁰⁰Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum EkonomiShari’ah*, 80-86.

rugi (pengembalian harga) kepada pihak pembeli dan transaksi dianggap batal.

Adapun serah terima benda yang tidak bergerak semisal tanah, pohon, atau buah-buahan maka bentuk serah terimanya adalah dengan menyerahkan (*bertangankan dia-* teks MT) kepada pembeli dan memisahkannya dari obyek lain yang bukan bagian barang yang ditransaksikan. Sementara bentuk serah terima benda yang bergerak semisal perahu atau hewan maka bentuk serah terimanya adalah dengan memindahkan obyek itu dari tempat penjual kepada tempat yang dikehendaki pembeli serta dengan memisahkannya dari obyek lain yang tidak ditransaksikan.²⁰¹

Ketentuan mengenai harga, barang setelah akad, dan serah terima barang diatur dalam KHES pada Pasal 79 hingga Pasal 90.²⁰² Secara umum ketentuan tersebut tidak berbeda dengan ketentuan dalam teks MT.

²⁰¹ Ada serah-terima secara konkret (*qabḍ al fi'li*) dan ada serah-terima secara hukum (*qabḍ al hukmi*). Sebagai teks produk era ekonomi agraris maka teks MT belum mengenal serah-terima pola kedua. Menurut Djamil, ulama abad pertengahan memang belum mengenal bentuk *lavring* (penyerahan hak kepemilikan). Lihat: Fathurrahman Djamil, *Penerapan Hukum Perjanjian*, 30-31. Penjelasan lebih mendalam tentang pola serah-terima obyek akad dan perkembangannya saat ini lihat: *Wahbah al Zuḥaili, Al Mu'āmalat Al Māliyyah Al Mu'āsirah* (Beirut: Dār Al Nafāis, 2006), 40-43.

²⁰² Tim Penyusun, *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, 36-40.

MIR'ĀT AL ṬULLĀB: **INTENSIFIKASI, VERNAKULARISASI, DAN ADAPTASI** **GAGASAN KEISLAMAN DI NUSANTARA**

Literatur Keislaman dan Intensifikasi Islam Nusantara

Pentingnya kawasan Nusantara disebabkan oleh dua hal yakni: lokasi geografis dan produk alamnya. Letaknya yang diapit dua benua dan dua samudera menjadikannya tempat perlintasan sekaligus pertemuan berbagai bangsa dan budaya, sementara hasil alamnya menarik minat banyak pihak sejak dulu kala hingga kini.¹ Mengingat arti strategis posisinya tersebut maka banyak bangsa dari luar kawasan datang serta menjalin hubungan dalam berbagai kepentingan. Akibatnya terjadi interaksi sosial-budaya antara berbagai bangsa itu dengan penduduk yang mendiami kawasan Nusantara. Terjadi proses saling mempengaruhi, proses saling meminjam, proses saling memperkaya khazanah budaya budaya masing-masing.

Di antara pengaruh luar yang memasuki kawasan ini adalah agama. Keyakinan baru yang menyebar antara lain adalah Buddha, Hindu, dan Konghucu baru kemudian diikuti Islam dan Nasrani.² Kehadiran agama-agama itu melalui berbagai cara dan disebarkan banyak pihak. Yang pasti jejaknya masing-masing hingga kini masih dapat disaksikan semisal peninggalan bangunan keagamaan berupa candi, klenteng, masjid, dan sebagainya.

Perbincangan penting mengenai pengaruh agama terhadap masyarakat Nusantara utamanya terkait Islam. Islam kini agama mayoritas penduduk Nusantara sekaligus bagian terbesar dari populasi Muslim dunia yang berkisar 1,7 milyar Muslim.³ Tidak hanya itu, Islam juga telah menjelma menjadi lanskap kehidupan masyarakat Nusantara dalam berbagai dimensinya sejak masa paling awal kehadirannya. Islam berhasil merevolusikan pandangan hidup dan dasar kebudayaan

¹A.E. Sokol, "Communication and Production in Indonesian History" dalam *The Far Eastern Quarterly*, Vol.7, 4, 1948, 339. Lihat juga: J. Kathirithamby-Wells, "Socio-Political Structure and Southeast Asia Ecosystem: An Historical Perspective up to mid 19th Century" dalam: Ole Buurn dan Arne Kalland, *Asian Perception of Nature: A Critical Approach* (Norway: Curzon Press, 1996), 25; J.S. Furnivall, *Hindia Belanda Study tentang Ekonomi Majemuk* (Jakarta: Freedom Institute, 2009), 3-4.

² Barbara Andaya dan Yoneo Ishii, "Religious Developments in Southeast Asia, c. 1500-1800" dalam: Nicholas Tarling (Ed), *Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 508-571.

³Ini berdasarkan survey Pew Gallop Research di tahun 2010.

masyarakat.⁴ Dalam bahasa Abdullah kehadiran Islam di kawasan manapun, termasuk tentunya Nusantara, "...menimbulkan akibat-akibat tertentu dan memunculkan realitas-realitas baru karena sebagai subyek yang ikut menentukan peredaran zaman dan sebagai obyek yang terlibat di dalamnya."⁵

Islamisasi Nusantara melibatkan berbagai kompleksitas. Kerumitan yang mengemuka dalam beberapa studi misalnya mengenai asal-usul, periode, para pembawa, proses, jalur, pengaruh, karakter, respon penduduk lokal, peran, sifat dan kualitas keagamaan yang dihasilkan. Masing-masing studi mendasarkan diri pada bukti-bukti yang ditemukan dan dipengaruhi perspektif yang digunakan. Se jauh berkenaan dengan jalur, proses Islamisasi Nusantara sering dikaitkan dengan pelayaran, perdagangan, tarekat, dakwah profesional, maupun konversi elit yang diikuti masyarakat.⁶ Dari perspektif proses, menurut Putuhena, tahapan-tahapannya meliputi proses kedatangan Islam, yang disusul dengan penerimaan Islam, dan berakhir dengan pelembagaan Islam. Fase kedatangan Islam adalah tahapan dimana Muslim non-pribumi mendatangi daerah tertentu untuk melakukan Islamisasi. Fase penerimaan Islam adalah tahapan dimana masyarakat pribumi telah menerima Islam sebagai agamanya. Sedangkan fase pelembagaan Islam adalah saat dimana Islam telah melembaga atau meresapi struktur masyarakat.⁷ Sedangkan dari dimensi peran dan pengaruh sejumlah studi oleh Paul Mus, Van Leur, FDK Bosch, O.W. Wolters, dan I.W. Mabbets menyimpulkan beragam pandangan baik yang skeptis maupun afirmatif.⁸

Belakangan muncul Ronit Ricci yang menambahkan jalur transmisi literatur sebagai salah satu jalur penting Islamisasi Nusantara. Jalur ini, menurutnya, ialah proses yang mencakup pembacaan, penyalinan, penerjemahan, penyaduran, dan perujukan karya-karya keislaman ke dalam tulisan dan bahasa di kawasan Nusantara. Serangkaian proses itu kemudian memunculkan lingkungan yang disebut

⁴ SMN Al Attas, *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990), 60.

⁵ Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat" dalam Taufik Abdullah (Ed), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 2.

⁶ Lihat: Geoff Wade, "Early Muslim Expansion in South-East Asia, Eighth to Fifteenth Centuries" dalam: David O. Morgan dan Anthony Reid, *The New Cambridge History of Islam*, Vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 366-408.

⁷ M. Saleh Putuhena, *Historiografi Haji Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 83.

⁸ Geoff Wade, "Early Muslim Expansion...", 378.

‘*Arabic Cosmopolis*’ yang selanjutnya menumbuhsurburkan perkembangan literatur yang disebut ‘*Arabicized literature*’ yakni teks dalam bahasa atau tulisan Nusantara yang mengambil bentuk tulisan Arab (pegon; jawi) atau tulisan bahasa lokal (Jawa atau Bugis misalnya-pen) tetapi substansinya berkenaan dengan soal keislaman.⁹

Bagaimana aktifitas transmisi ini berjalan? Para intelektual Muslim Nusantara yang memiliki kemampuan bahasa Arab melakukan kerja intelektual di atas, baik atas inisiatif pribadi, permintaan masyarakat, maupun perintah penguasa. Hasilnya berupa karya keislaman dengan beragam bentuk dan disiplin keilmuan Islam. Pada tahap selanjutnya karya-karya itu berfungsi disebarkan di tengah masyarakat baik sebagai bahan didaktis, pedoman hidup sehari-hari, maupun koleksi pribadi tertentu tergantung dari isi dan sifatnya. Jadi transmisi ini melibatkan sejumlah elemen yang terdiri dari: sejumlah teks keislaman dalam berbagai bentuk dan disiplin yang ‘dinikmati’ bersama-sama, penulis (penyalin, penyadur, penerjemah), audiens, dan patron aktifitas transmisi.

Masyarakat Nusantara telah lama mengenal tulisan. Tradisi penulisan paling awal yang diketahui dipengaruhi bahasa Sankrit dan menggunakan huruf Pallawa. Bukti paling awal yang mendukung adalah penemuan batu bertulis Campa Tua dan Kutai yang didigua ditulis pada abad ke-3 atau ke-4 M. Meskipun demikian sejarah bahasa Melayu yang kelak menjadi media penulisan literatur keislaman diperkirakan berkembang sejak berdirinya kerajaan Sriwijaya. Penemuan batu bertulis pada abad ke-7 M di Talang Tuo, Karang Brahi, dan Kedukan Bukit dalam tulisan Pallawa memuat banyak kata Melayu Kuno. Periode bahasa Melayu Kuno ini meliputi kurun abad ke-7 M sampai abad ke-14

⁹Jauh sebelum kehadiran Islam di Nusantara sebenarnya proses transmisi literatur ini sudah berlangsung. Ketika masa Budha dan Hindu, di Jawa khususnya, karya-karya keagamaan keduanya telah ditulis ulang, disadur, dan dialihbahasakan ke bahasa Jawa dengan menggunakan bahasa Jawa.kawasan yang disebut Ricci ‘*Arabic Cosmopolis*’ (kosmopolit Arab), konsep yang dipinjam dari studi Sheldon Pollock tentang pengaruh literatur Sanskerta di kawasan India yang disebut ‘*Sanskrit Cosmopolis*’. Kosmopolit Arab merupakan entitas budaya, sosial, dan intelektual lokal yang tercipta hasil perjumpaan dimensi kearaban dengan kenusantaraan. Sebagai contoh ia mengambil teks *Seribu Masalah* yang aslinya berbahasa Arab namun melalui proses transmisi ia dapat ditemukan dalam beberapa bahasa seperti Persia, Jawa, Melayu, dan Tamil. Lihat: Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006), 262. Lihat: Ronit Ricci, *Islam Translated: Literatur, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago: Chicago University Press, 2011), 1-4

M. Penyebaran bahasa dan tulisan Melayu Kuno bersamaan dengan penyebaran agama Hindu-Budha di Nusantara. Kemudian menyusul periode yang oleh Harimurti Kridalaksana, sebagaimana dikutip Uka Tjandrasasmita, disebut bahasa Melayu Tengahan yang tercakup di dalamnya bahasa Melayu Klasik yang berlangsung dari kurun abad ke-14 M sampai dengan abad ke-18 M. Pada periode ini mulai dikenalkan dan digunakan tradisi tulisan baru yang berkembang bersamaan dengan introduksi Islam di Nusantara yang kemudian disebut aksara Jawi.¹⁰ Sejak saat itu tulisan Jawi digunakan masyarakat Nusantara untuk berbagai kepentingan seperti penulisan buku, pencatatan dagang, surat-menyurat, dan sebagainya.

Seiring dengan perkembangan tradisi tulisan di atas maka berkembang pula tradisi penulisan berbagai literatur. Para pengkaji kesusastraan Nusantara lama menyebut literatur tersebut sebagai karya kesusastraan bercorak tulisan yang melengkapi karya kesusastraan bercorak lisan yang telah lama berkembang pada masyarakat. Corak sastra lisan adalah yang paling mula tumbuh dalam masyarakat bersamaan dengan kelahiran kawasan Nusantara. Pola transmisinya disampaikan para penutur cerita secara turun-temurun dari masa ke masa. Hingga saat ini, sekalipun telah tergeser kemajuan teknologi audio-visual, tradisi lisan masih bertahan di beberapa kantong kebudayaan daerah. Adapun corak sastra tulisan muncul di kawasan Nusantara sejak dikenalnya tradisi tulis oleh masyarakat. Jika mengacu kepada klaim temuan Uli Kozok mengenai manuskrip tertua Melayu di Tanah Tanjung Kerinci, maka dapat dikatakan bahwa masyarakat Nusantara telah memiliki sistem tulisan yang cukup tua dan mendahului kemunculan sistem tulisan jawi yang merupakan modifikasi tulisan Arab.¹¹

Perkembangan literatur semakin pesat setelah kedatangan Islam ke Nusantara. Para penyebar Islam memperkenalkan tulisan Arab kepada masyarakat bersamaan dengan pengenalan ajaran Islam kepada mereka. Sejak itu tumbuh aktifitas kepenulisan dalam bahasa Nusantara

¹⁰ Inilah di antara sumbangan besar Islam kepada masyarakat Nusantara yang mampu mengangkat kedudukan bahasa Melayu sehingga identik dengan bahasa masyarakat Muslim dan media keilmuan. Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: KPG, 2009), 289-291. Lihat juga: James T. Collins, *Bahasa Melayu Bahasa Dunia: Sejarah Singkat* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 1-27. Lihat juga: Mariam Abdul Kadir (Pengarah), *Tradisi Penulisan Manuskrip Melayu* (Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 1997), vii.

¹¹ Uli Kozok, *The Tanjung Tanah Code of Law: The Oldest Extant Malay Manuscript* (Cambridge: St.Catherine's College and the University Press, 2004)

menggunakan huruf Jawi. Sebagaimana dikemukakan Ricci introduksi huruf Jawi ini lalu memantik kemunculan lingkungan yang disebut ‘*Arabic Cosmopolis*’ (cosmopolitan Arab) dimana tulisan tersebut sangat memengaruhi kelahiran karya-karya yang menimba inspirasi dalam makna luas dari teks-teks Arab (penulis lebih suka menggunakan sebutan teks-teks Islam), baik dengan bahasa dan tulisan Arab, bahasa dan tulisan jawi, maupun bahasa dan tulisan Nusantara.¹² Dalam pengertian inilah penulis mengartikan literatur keislaman Nusantara.

Literatur keislaman Nusantara secara garis besar mencakup literatur ilmu pengetahuan dan literatur non-ilmu pengetahuan. Yang pertama mencakup berbagai cabang keilmuan Islam seperti fikih, kalam, tasawuf, tafsir, hadis, akidah, dan tata bahasa Arab. Fungsinya terutama sebagai bahan didaktis keislaman di lingkungan pendidikan Islam semacam pesantren dan pedoman kehidupan sehari-hari masyarakat. Yang kedua meliputi hikayat, puisi, pantun, sejarah lokal, dan hukum lokal. Fungsinya sebagai media penyiaran Islam sekaligus rekreatif.¹³ Kawasan yang mengalami kontak paling dini dengan Islam dan mengalami Islamisasi secara intensif serta kontinyu dipastikan menghasilkan literatur keislaman berlimpah. Sebaliknya kawasan yang mengalami kontak lebih belakangan dan Islamisasi tidak berlangsung intensif serta kontinyu maka warisan literatur keislamannya juga sedikit. Perkembangannya juga terkait dengan daya dukung lainnya semisal ketersediaan infrastruktur dalam bentuk lembaga pendidikan keislaman, keterbukaan masyarakat terhadap budaya luar, dan kebijakan penguasa.

Untuk memotret sejauh mana faktor-faktor di atas saling berkontribusi dapat diambil salah satu kawasan yang kaya akan literatur keislaman yakni Aceh. Kawasan ini tergolong daerah dengan karakteristik yang memungkinkan perkembangan literatur keislaman berjalan maksimal. Sebagai kawasan yang melanjutkan perkembangan

¹²Ronit Ricci, *Islam Translated...*, 13-20. Bandingkan dengan pandangan Burhanudin yang menegaskan bahwa tradisi penulisan kitab dalam berbagai bentuknya yang dilakukan ulama pada periode pra-modern, merupakan modus bagi artikulasi diskursus intelektual Islam dan otorisasi keulamaan. Melalui tradisi *syarah* yang diartikan sebagai gagasan pembuka, pengembangan, penjelasan, dan komentar terhadap teks asli, maka terjadilah penyebaran aneka wacana keislaman yang kemudian menjadi bahan pembentukan keagamaan Muslim. Lihat Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012), 134-138.

¹³Lihat juga: Ismail Hamid, *Kesusatraan Indonesia Lama Bercorak Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1989), 1-3. Liaw Yock Fang menyebut literatur keislaman Nusantara dengan sebutan ‘sastra agama’. Lihat: Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusatraan Melayu Klasik*, Jilid 2 (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1993), 41.

Samudera Pasai, Aceh sejak abad ke-16 telah tampil sebagai pusat kajian keislaman dan semakin mapan pada abad ke-17. Menurut Hadi kemajuan itu terjadi karena adanya kesinambungan tradisi intelektual dari masa ke masa dengan kedatangan para ulama dari Timur Tengah, suasana akademik yang kondusif, keaktifan masyarakat, supervisi ulama, dan patronase penguasa. Disamping tentunya kemajuan ekonomi dan stabilitas politik yang menopang kemajuan intelektual.¹⁴

Basis budaya yang paling bertanggung jawab terhadap perkembangan literatur keislaman Nusantara tidak sebatas masjid, sebagaimana yang berlaku di hampir seluruh dunia Islam.¹⁵ Masjid memang tetap memainkan peranan tetapi tidak memonopoli. Terdapat agen lain yang juga berperan bahkan agak menonjol yakni pesantren (dan nomenklatur lainnya yang tipikal untuk itu), pusat tarekat, dan pada taraf tertentu istana atau keraton. Lembaga-lembaga itulah yang merupakan lokus skriptorium yang menjadi basis reproduksi sekaligus transmisi literatur keislaman di Nusantara.

Pada konteks pesantren maka kyai adalah transmiter utama literatur keislaman kepada para santrinya. Menurut Dhofier literatur keislaman atau populer disebut kitab kuning ini adalah salah satu 'rukun pesantren'.¹⁶ Ketika sirkulasi karya keislaman masih sangat terbatas maka proses itu dilakukan dengan cara pembacaan kitab tertentu dimana santri tidak sebatas menyimak namun juga terkadang mencatat secara persis apa yang disampaikan kyai, baik yang merupakan bagian kitab

¹⁴ Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia: 2010), 155-168. Mengenai dokumentasi berbagai koleksi khazanah intelektual Aceh dapat dilacak pada beberapa katalog naskah di antaranya: Henri Chambert-Loir dan Oman Fathurahman, *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah Indonesia se-Dunia* (Jakarta: YOI dan EFEO, 1999); Oman Fathurahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh* (Jakarta: C-DATS;PPIM;Manassa, 2007); Oman Fathurahman, *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2010). Tipikal kasus Aceh di Jawa adalah Banten yang juga merupakan tambang emas naskah keislaman Nusantara. Lihat: Uka Tjandrasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: KPG, 2009), 94.

¹⁵ Menurut Johannes Pedersen titik awal dan pusat kegiatan kesusastraan yang tumbuh subur di negeri-negeri Islam adalah masjid. Masjid tidak hanya tempat ibadah tetapi juga tempat mengumumkan kebijakan pemerintah, melakukan proses pengadilan, dan menanamkan aspek kehidupan intelektual. Dalam konteks yang terakhir ia menjadi semacam lembaga pendidikan tempat berlangsungnya proses pembelajaran keislaman. Tempat seorang siswa menempa diri dan tempat seorang guru membina karir keilmuan. Lihat: Johannes Pedersen, *Fajar Intelektual Islam* (Bandung: Mizan, 1984), 36.

¹⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 86-87. Lihat juga: Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

bacaan maupun penjelasannya. Dalam konteks pusat tarekat maka guru spiritual (mursyid) yang menjadi agen transmisi literatur keislaman dengan pola yang tipikal pesantren. Sementara di istana atau keraton prosesnya dilakukan mufti kerajaan yang mempunyai jadwal regular untuk mengajari para penghuni istana di masjid istana. Atau atas perintah penguasa pada waktu tertentu ia memberikan semacam kuliah umum bagi masyarakat luas. Untuk memudahkan proses pembelajaran biasanya mereka menyusun sendiri bahan yang akan disampaikan baik berupa penjelasan terhadap satu rujukan atau ringkasan dari karya tertentu yang menjadi kurikulum pembelajaran. Tidak sedikit pula istana atau keraton yang mengupah penulis profesional untuk menulis atau setidaknya menyalin sebuah karya yang akan disimpan di perpustakaan istana maupun untuk buku pegangan kalangan istana khususnya penguasa.¹⁷

Menurut Uka salah satu media komunikasi verbal dalam bentuk tulisan antara individu dan kelompok masyarakat Nusantara pada zaman silam adalah naskah kuno (baca: literatur), disamping prasasti yang telah lebih dahulu berkembang. Melalui media itulah individu dan masyarakat menyampaikan berbagai pesan dan pemikiran kepada individu dan masyarakat lainnya.¹⁸ Salah satu pesan atau pemikiran yang disimpan dan disampaikan lewat media literatur adalah soal keagamaan. Literatur kuno Nusantara, baik zaman Hindu-Budha maupun zaman Islam banyak digunakan untuk media komunikasi keagamaan. Sebagai contoh adalah kitab *Ramayana* dan *Mahabarata* serta *Kakawin* dari periode Hindu merupakan media komunikasi keagamaan Hindu. Demikian pula dengan kitab keislaman yang menjadi media komunikasi keagamaan Islam.

Hubungan antara literatur keislaman dan Islamisasi Nusantara bersifat timbal balik. Kontak masyarakat dengan Islam mengakibatkan berbagai perubahan sosial, budaya, dan ekonomi. Pada segi sosial, misalnya, muncul kelompok komunitas Muslim di beberapa kawasan khususnya daerah pesisir yang kemudian berkembang menjadi entitas politik Muslim dalam bentuk kerajaan atau kesultanan. Pola hidup masyarakat pun secara bertahap mengikuti tuntunan ajaran Islam.

¹⁷Dalam banyak kasus penulisan, penyusunan, maupun penerjemahan suatu naskah memang disupervisi oleh penguasa. Kalaupun ditulis secara independen oleh penulis terkadang juga dimaksud sebagai persembahan kepada penguasa yang dianggap mendukung penciptaan kondisi yang memungkinkan mereka untuk melakukan pekerjaan penulisan. Narasi teks juga selalu mencantumkan penguasa yang menjadi patron penulisan suatu naskah tertentu termasuk maksud penyusunannya.

¹⁸ Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 279

Terjadi pula percampuran ekspresi budaya lokal dengan Islam sehingga lahir corak budaya baru dimana yang kedua, biasanya, lebih mensubstansiasi yang pertama daripada mengubah ekspresinya. Pusat politik, agama, dan budaya itu berfungsi juga sebagai pusat ekonomi mengingat posisinya yang rata-rata berada di kawasan pesisir. Sejak sangat lama, bahkan sebelum tumbuh menjadi pusat kekuasaan Muslim, daerah-daerah pesisir itu merupakan urat nadi ekonomi yang menghubungkan kawasan pedalaman dengan aktifitas niaga antarkawasan.¹⁹

Dalam konteks perkembangan seperti gambaran di atas itulah lalu hadir budaya literasi Nusantara hasil pengaruh Islam. Contoh paling nyata antara lain introduksi huruf Arab yang kemudian memunculkan huruf jawi (pegon—di Jawa), introduksi berbagai karya keislaman, kemunculan karya-karya keislaman dalam bahasa Nusantara yang ditulis memakai huruf jawi, karya-karya keislaman yang ditulis dengan huruf dan bahasa Nusantara, maupun karya-karya yang terinspirasi karya keislaman. Khazanah hasil pengaruh Islam inilah yang selanjutnya mengintensifkan proses Islamisasi di penjuru Nusantara melalui kompleksitas jaringan yang disebut Ricci ‘jaringan literatur’.²⁰

Jaringan sekaligus transmisi literatur keislaman sebagaimana diuraikan di atas jelas menopang proses Islamisasi yang sedang berjalan. Dukungan itu terutama diberikan dalam bentuk ketersediaan bahan bacaan bagi masyarakat Muslim. Pada masa dimana mesin cetak belum ditemukan kemungkinan jumlah kitab yang tersedia sangat terbatas dari segi jumlah dan terbatas juga dari segi ketersebaran. Namun melalui transmisi dalam bentuk pembacaan, umpamanya, semakin meluaskan daya jangkau karya tersebut. Belum lagi jika ada satu atau dua orang yang menyalinnya untuk dibawa ke kawasan lain tentu semakin melebarkan ketersebaran karya sekaligus diskursus yang dibahas.

Penguatan Islamisasi melalui transmisi bacaan dilakukan melalui dua strategi. *Pertama*, melalui bahan bacaan itu para pemeluk Islam baru diperkenalkan dengan berbagai aspek ajaran Islam. Aspek terpenting

¹⁹Karya-karya dengan karaktersitik demikian dapat dilacak dalam berbagai katalog naskah Nusantara yang disimpan pada berbagai tempat. Tentang gambaran interaksi Nusantara dengan pengaruh asing yang datang berikutan akibat-akibat yang ditimbulkan dijelaskan Victor Lieberman dalam: “*Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asia History, c. 1350-1800*” dalam *Modern Asian Studies*, Vol. 27 No. 3 (1993), 475-572. Adapun mengenai fungsi kota pelabuhan lihat: Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Jilid 1 (Jakarta: Gramedia, 1999), 26.

²⁰Ronit Ricci, *Islam Translated...*, 1.

yang dikenalkan lazimnya menyangkut masalah dasar keyakinan (akidah), praktek ritual (ibadah), dan aturan-aturan keseharian Muslim (shari'ah). Karena itu tidaklah mengherankan, misalnya, kandungan beberapa teks keislaman Nusantara nampak sangat elementer dilihat dari pandangan kekinian tetapi hal itu dikarenakan fungsinya sebagai pengantar pengenalan Islam. Salah satu teks tertua yaitu kitab *al-'Aqīdah al-Nasafiyah*, misalnya, memuat bahasan soal keyakinan dasar bagi seorang Muslim. Demikian pula dengan kitab fikih pionir, *Sirāt al-Mustaqīm*, yang ditulis al-Raniri membahas masalah fikih ibadah yang jelas begitu dibutuhkan bagi masyarakat Muslim baru. *Kedua*, mengokohkan ortodoksi Islam pada mereka yang telah mapan menerima Islam. Ini adalah tahap lanjutan untuk lebih memahami dan mengamalkan Islam. Dimensi Islam yang dikembangkan lebih berbobot, mendalam, dan luas. Dimensi akidah dan fikih tetap menduduki porsi utama tetapi berkembang juga bahasan tafsir, hadis, tata bahasa Arab, kalam, dan tasawuf.²¹ Sebagai contoh adalah teks Mir'ah al-Tullab yang menjadi fokus studi ini.

Dalam rangka Islamisasi Nusantara proses transmisi cukup penting karena karya yang dihasilkan mampu mengartikulasikan kembali gagasan dan wacana keislaman lewat bahasa dan tulisan yang dipahami mayoritas masyarakat. Dapat dibayangkan pada masa paling awal kehadiran Islam hingga abad ke-17 M jumlah penduduk Nusantara yang mampu membaca dan memahami bahasa Arab sangat terbatas. Sementara mayoritas karya keislaman ditulis dalam bahasa tersebut. Tentu saja mereka mengalami kesulitan untuk mengaksesnya tanpa ketersediaan karya yang membahas ajaran Islam dalam bahasa Melayu atau bahasa lokal Nusantara lainnya. Akibatnya pemahaman terhadap Islam yang berkontribusi pada penguatan Islamisasi akan terhambat. Karena itu transmisi literature menjadi penting dalam rangka penyebaran gagasan keislaman. Mengutip ungkapan Ricci:

“The spread of Islam eastward into South and Southeast Asia represents one of the most important cultural shifts in world history. When Islam expanded into these regions, it encountered cultures vastly distant and different from those of the Middle East, and incorporated them into a premodern globalized community of great geographical, linguistics, and social diversity. Long before print and mass communications became

²¹ Ronit Ricci, *Islam Translated...*, 4.

*widespread, written texts played a key role in spreading ideas and beliefs within this Islamic universe.*²²

Namun satu hal yang luput dari perhatian Ricci adalah mengenai aspek kreatif para pihak yang terlibat dalam jaringan literatur. Aspek kreatif yang penulis maksud di sini adalah elaborasi, interpretasi, ilustrasi, dan kontekstualisasi para transmitter terhadap teks sumber. Padahal sisi ini penting untuk melihat bagaimana proses dialogis dan dialektika yang terjadi berikut berbagai faktor yang melingkupinya. Ia lebih menaruh perhatian pada perubahan aspek linguistik—perubahan tulisan dan bahasa yang digunakan pada teks yang diturunkan dari teks sumber.

Penulis berpandangan bahwa tradisi transmisi literatur Nusantara menunjukkan tradisi kreatifitas luar biasa baik terhadap teks yang bersifat ‘terbuka’ maupun teks ‘tertutup’. Sebagai contoh, misalnya, teks-teks keislaman di Aceh dan Banten yang merupakan dua kawasan dan masyarakat yang mengalami Islamisasi cukup awal dan intensif sehingga memiliki banyak intelektual Muslim berkualifikasi tinggi dalam keilmuan Islam memperlihatkan teks-teks yang bermutu tinggi. Daya dukung ini memungkinkan munculnya teks hasil transmisi yang berkualitas baik secara aspek linguistik maupun substantif sebagai buah kreatif para transmitter.²³

Kualifikasi teks-teks hasil karya Muslim Nusantara membuktikan bahwa kualitas pemahaman keislaman mereka tidak dapat dipandang sebelah mata. Dengan kata lain, masyarakat Muslim Nusantara berkontribusi dalam mengembangkan elaborasi intelektual terhadap Islam secara mandiri, kreatif, dan berkualitas. Bahkan sebagaimana

²² Ronit Ricci, *Islam Translated...*, 1.

²³Penulis tidak mengetahui siapa yang mengemukakan klasifikasi teks ‘terbuka’ dan ‘tertutup’. Dalam pemahaman penulis teks ‘terbuka’ adalah teks yang sifatnya profan atau dalam ungkapan Ismail Hamid yaitu teks non-ilmu pengetahuan Islam yang dihasilkan oleh daya kreatif dengan memasukkan unsur ajaran Islam ke dalamnya. Proses transmisinya terbilang longgar dan bebas. Sementara teks ‘tertutup’ adalah teks yang sifatnya sacral atau dalam ungkapan Ismail Hamid adalah teks ilmu pengetahuan Islam yang memperkenalkan ajaran Islam kepada masyarakat Nusantara. Proses transmisinya terbilang ketat dan terbatas. Dalam analisis Hamid dibedakan antara penulis yang merupakan intelektual dengan penguasaan tradisi keislaman kuat dengan penulis yang merupakan sastrawan dengan penguasaan tradisi keislaman terbatas namun memiliki semangat dakwah yang tinggi pula. Teks hasil karya golongan pertama lebih setia dengan sumber asli dan elemen daya cipta penulisnya terjaga. Sementara teks karya golongan kedua lebih kreatif dan muatan daya cipta penulisnya berlebih. Lihat: Ismail Hamid, *Kesusatraan Indonesia Lama...*,1-3.

diungkapkan Feener, intelektual Muslim Nusantara menyumbangkan pemikiran brilian dalam berbagai aspek keislaman yang turut memperkaya khazanah keislaman dunia secara luas. Karya-karya mereka tidak saja dinikmati oleh masyarakat Muslim Nusantara tetapi juga oleh masyarakat Muslim dunia sehingga layak disejajarkan dengan karya intelektual Muslim lainnya. Sinyalemen bahwa karya mereka tidak berbobot, kurang Islami, kurang substantif, dan sebagainya merupakan kekeliruan besar.²⁴

Vernakularisasi Bahasa Hukum Ekonomi Islam: Kasus Mir'āt Al Ṭullāb

Mengutip von Grunebaum, Taufik Abdullah menyatakan bahwa salah satu masalah penting yang dihadapi dalam penyebaran geografis Islam ialah bagaimana agama yang bersumber dari daerah 'asing' dapat dianggap oleh pemeluk dan calon pemeluknya sebagai sesuatu yang telah terkait dengan dunia mereka.²⁵ Bagaimana strategi yang dilakukan Islam untuk mengatasi problem demikian?

Sebelum Islam hadir masyarakat Nusantara telah mempunyai keyakinan tradisional hasil kreasi mereka. Keyakinan itu berupa konsep-konsep keruhanian dalam masyarakat suku yang secara internal tumbuh, berkembang, dan mencapai kesempurnaannya sendiri tanpa imitasi atau pengaruh eksternal. Gambaran keyakinan tersebut mirip dengan keyakinan-keyakinan kuno yang melakukan peribadahan sederhana terhadap berbagai gejala alam yang dianggap memiliki jiwa atau kekuatan tertentu yang dapat menguasai kehidupan manusia. Barulah sekitar abad ke-3 M datang Hindu-Budha dan menjadi keyakinan masyarakat. Pergantian ini tidak menghapuskan semua ajaran kuno karena terdapat sisa keyakinan kuno yang terus bertahan bahkan dilestarikan. Kondisi keagamaan di atas lalu menjadi latar belakang kehadiran Islam, termasuk juga Kristen, yang datang lebih belakangan.

Banyak istilah yang digunakan untuk memotret proses pengumpulan Islam dengan kebutuhan dan situasi tempatan di Nusantara. MB. Hooker menggunakan istilah 'translasi' yaitu proses ketika Islam tidak sekadar memasuki masyarakat Nusantara dan menjadi identitas keagamaan mereka. Lebih dari itu, terjadi peresapan Islam dalam tubuh sosial-budaya masyarakat dan mewujudkan sebagai Islam 'khas Nusantara' sehingga seolah menjadi bagaian dari kehidupan mereka secara

²⁴ Lihat: Michael R. Feener, "South-East Asia Localisation and Participation within a Global Umma, c. 1500-1800" dalam: David O Morgan Anthony Reid (Ed), *The New Cambridge History of Islam...*, 474.

²⁵ Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat...*, h. 2.

obyektif.²⁶ Tekanan istilah ini melebihi istilah Islamisasi yang biasanya sebatas pergantian identitas keagamaan dari keyakinan lama kepada keyakinan Islam. Harry J. Benda memakai istilah ‘domestikasi’ atau penjinakan Islam untuk menjelaskan tampilan baru Islam yang telah berubah akibat penghadapannya dengan lanskap sosial-budaya yang mapan. Dalam konteks penjelasan Benda ‘wajah baru Islam’ itu muncul akibat perjumpaan Islam dengan entitas budaya yang mapan semisal pola budaya Jawa.²⁷ Maka alih-alih budaya Jawa yang mengalami transformasi justru Islam yang mesti mentransformasikan diri lebih dulu agar dapat mempengaruhi budaya mapan tersebut. Sementara O.W. Wolters menerapkan konsep ‘lokalisasi’ untuk menggambarkan proses penyesuaian elemen-elemen Islam yang ‘asing’ dengan muatan lokal sehingga terbentuk corak baru yang samasekali baru meskipun tetap memuat unsur-unsur lama. Istilah ini berdekatan dengan konsep ‘*indigenisasi*’ dimana elemen asing telah berubah menjadi sesuatu yang benar-benar baru sehingga tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang asing. Anthony Pym, sebagaimana dikutip Umam, memaknai istilah ‘lokalisasi’ sebagai adaptasi dan translasi teks (Islam juga merupakan hasil budaya skriptural yaitu al-Quran) agar selaras dengan situasi tempatan tertentu. Jika ditarik kepada kasus introduksi Islam maka dapat dimaknai sebagai proses adaptasi dan penerjemahan Islam supaya sesuai dengan situasi tempatan tertentu.²⁸ Sedangkan Hodgson menyebut proses adaptasi itu dengan istilah ‘naturalisasi Islam’, yaitu konseptualisasi ulang Islam berdasarkan konteks tempatan sehingga Islam yang muncul dan diterima merupakan tipe Islam hasil perjumpaan agama ini dengan muatan-muatan lokal.²⁹

Istilah lain yang senada dengan berbagai istilah di atas adalah konsep ‘kontekstualisasi’; ‘pribumisasi’; ‘reproduksi dan vernakularisasi’ yang secara berurutan dilontarkan Nurcholis Madjid, Abdurrahman

²⁶ MB. Hooker (Ed), *Islam in Southeast Asia* (Leiden: EJ. Brill, 1988), 3.

²⁷ Harry J. Benda, “*Kontinuitas dan Perubahan Islam di Indonesia*” dalam: Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat...*, 33.

²⁸ O.W. Wolters, *History, Culture and Region in Southeast Asia Perspectives* (Ithaca Southeast Asia Program, Cornell University, 1999), 55; Anthony Pym, *The Moving Text: Localization, Translation and Distribution* (Amsterdam: Philadelphia John Publishing, 2004), 1; Saiful Umam, *Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries A Study of Pegon Islamic Texts* (Disertasi, tidak diterbitkan, University of Hawai, 2011).

²⁹ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in the World Civilization*, Vol. II (Chicago: Chicago University, 1974), 548.

Wahid, dan Azyumardi Azra.³⁰ Ketiga istilah tersebut bertendensi sama yakni agar Islam sensitif dengan berbagai muatan tempatan dimana ia hadir sehingga masyarakat lokal menerima, memahami, dan menjadikannya sebagai bagian integral dari khazanah budayanya.

Hasil pergumulan tersebut adalah, meminjam ungkapan Abdullah, “realitas-realitas baru” yang salah satunya berbentuk khazanah literatur keislaman Nusantara. Kehadiran literatur keislaman Nusantara menandai kelanjutan gelombang awal Islamisasi yang lebih menekankan proses konversi keagamaan menuju gelombang kedua Islamisasi yang lebih menekankan proses kualifikasi keagamaan.³¹ Hal ini seiring dengan semakin terbukanya akses terhadap karya-karya keislaman asli berkat kemudahan transportasi menuju pusat-pusat keislaman seperti Tanah Suci bagi jamaah haji dan juga bagi kedatangan para intelektual Muslim dunia ke Nusantara. Kedua faktor tersebut memicu distribusi karya keislaman secara luas.

Meskipun demikian para intelektual Muslim Nusantara senantiasa sensitif dengan kenyataan yang dihadapi. Di antaranya adalah keterbatasan masyarakat Muslim pada umumnya untuk memahami karya-karya keislaman berbahasa Arab terkecuali mereka yang berpendidikan Islam tinggi atau setidaknya pernah bermukim di Tanah Suci. Segemen ini tentu membutuhkan bahan bacaan yang sesuai dengan kemampuan kebahasaan dan pendidikan mereka. Maka dalam rangka merespon kebutuhan itu intelektual Muslim Nusantara kemudian menyusun, menerjemahkan, menyadur, meringkas, atau menjelaskan karya keislaman tersebut dalam bahasa dan tulisan lokal.

³⁰ M Wahyuni Nafis (Ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995); Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (Ed), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989); Azyumardi Azra, “Naskah Terjemahan Antarbaris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia” dalam Henri Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, 2009), 436.

³¹ Gelombang awal Islamisasi dapat dikatakan dimulai dari abad ke-13 M sampai abad ke-15 M. Pada periode ini dalam penyebarannya Islam menekankan aspek tasawuf yang terkadang dikesankan heterodoks. Mulai abad ke-16 M sampai dengan abad ke-18 M adalah gelombang kedua Islamisasi. Pada masa ini dalam penyebarannya Islam menekankan aspek fikih agar ada kesesuaian antara kehidupan dengan shari'ah. Karena itu sejawaran semisal Anthony Reid menyebut gelombang kedua sebagai periode ‘revolusi agama’. Sementara Clifford Geertz menyebutnya sebagai ‘zaman kitab’ yang merupakan kelanjutan dari periode ‘gaya-gaya klasik’. Lihat: Anthony Reid, *dari Ekspansi hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia: 1999), 241-268; Clifford Geertz, *Islam Yang Penulis Amati Perkembangan di Maroko dan Indonesia* (Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial: 1982), 67-104.

Proses pengolahan dalam artian luas ajaran Islam dalam bingkai lokal itulah yang dipandang sebagai vernakularisasi Islam Nusantara.³² Yakni upaya mengadaptasikan dan menerjemahkan Islam sesuai dengan kebutuhan tempatan tertentu dengan tanpa mengubah substansi dan gagasan keislaman yang utuh. Perubahan yang dilakukan hanya pada aspek non-substantif seperti simbol, istilah, atau media penyampaian yang bertujuan untuk mengakrabkan sesuatu yang baru itu dengan masyarakat yang baru mengenalnya. Dengan demikian sekalipun produknya hadir sebagai bentuk yang samasekali baru tetapi tetap mengikuti dan setia dengan sumber pokoknya. Sebagai contoh sederhana adalah penggunaan istilah ‘sembahyang’ untuk istilah ‘salat’ dimana yang pertama sangat dikenal masyarakat sebagai sebutan peribadahan kepada Tuhan, seperti halnya fungsi salat dalam Islam merupakan peribadahan kepada Tuhan. Jadi kosa kata ini diambil untuk sebutan salat karena paralel pada konotasinya sehingga keduanya menjadi identik.

MT sebagai teks pionir Melayu yang membahas bidang mu’āmalah memperlihatkan proses vernakularisasi bahasa hukum ekonomi Islam (baca: mu’āmalah). Struktur naskahnya setia mengikuti sumber rujukannya. Namun apabila diperhatikan akan terlihat berbagai perubahan dalam bentuk pemberian padanan konseptual, perluasan penjelasan, peringkasan pembahasan, penggantian istilah, maupun penambahan uraian berdasarkan sumber lain. Terkait kajian ini, bagian paling menarik tentu saja menyangkut vernakularisasi bahasa hukum ekonomi Islam. Penulis menilai bahwa penyusun mampu menerjemahkan ketentuan-ketentuan yang khas Arab kedalam bahasa Melayu sebagai bahasa resmi pembacanya.

Istilah-istilah teknis fikih yang rumit dibahasakan secara sederhana dan uraiannya disertai ilustrasi-ilustrasi permasalahan yang khas lokal sebagai padanan konseptualnya. Sebagai contoh konsep *bai’* dipadankan dengan konsep *berniaga*; *riba* dipadankan dengan ‘*ganda-berganda*’ ‘*imbuh*’ ‘*tambahan*’; *bai’* ‘*arbun*’ (jual beli dengan uang muka

³² Setidaknya terdapat empat tahapan proses menyangkut hal ini. Pertama, penerjemahan lisan kutipan-kutipan pendek al quran ke dalam bahasa lokal setidaknya surah-surah yang sering dibaca pada salat wajib; kedua, penulisan topic-topik keagamaan dalam bahasa Melayu dengan tulisan Arab; ketiga, kemunculan terjemahan lengkap antarbaris bagi seluruh teks; keempat, penulisan teks berbahasa Melayu berdasarkan teks dasar Islam atau pembahasannya. Lihat: “*Penerjemahan*” *Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan*” dalam: Henri Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, 51-53.

(*down payment*) secara cerdas dipadankan dengan istilah lokal yakni ‘*berniaga acaram*’ (tanda jadi; tanda bahwa suatu perjanjian telah dibuat). Demikian pula dengan istilah *tawliyah* dipadankan dengan istilah ‘*menyuruti payu*’ (penjualan barang sesuai harga pembelian tanpa pengambilan laba); konsep *iqrād* dijelaskan sebagai ‘*mengutang atas mengembalikan seperti nya*’; konsep *rahn* dijelaskan sebagai ‘*menjadikan keadaan suatu arta akan perpegangan sebab hutang yang dibayar hutang itu daripadanya tatkala taiada dapat membayar dia*’ atau ‘*menyandera*’; ‘*rahin*’ dan ‘*murtahin*’ diistilahkan ‘*yang menyandera*’ dan ‘*yang menjabat sandera*’; ‘*mufflis*’ diistilahkan ‘*siapa yang lebih hutangnya yang tunai daripada hartanya*’. Kemudian istilah ‘*bai salām*’ mendapatkan padanan ‘*berniaga serahan*’. Lalu istilah ‘*sullh*’ diartikan ‘*memutuskan perbantahan*’; ‘*hawalah*’ diartikan ‘*akad yang menghendaki memindahkan hutang daripada seseorang kepada seseorang*’; ‘*ra’s al māf*’ dipadankan dengan ‘*pohon modal atau asal modal*’, dan ‘*syrikah*’ diterjemahkan dengan ‘*bersekutu*’.

Belum lagi kalau dilacak pada berbagai ilustrasi menyangkut berbagai benda komoditas yang khas Arab, tanpa ragu MT mencari padanan lokalnya. Misalnya: gandum (*kharm*) diidentikkan dengan beras; susu unta dengan susu kerbau atau susu lembu; kurma didekatkan dengan buah-buah lokal semacam delima dan kamandaki. Tanpa kreatifitas dan pemahaman mendalam terhadap tradisi masyarakat periode itu nampaknya sulit menghasilkan formulasi konseptual yang sedemikian memahamkan masyarakat lokal terhadap konsep-konsep keagamaan yang relatif rumit, terlebih lagi bagi kalangan awam.

Penulis kira teks-teks keislaman dalam tulisan maupun bahasa Nusantara sejak abad ke-16 M telah melakukan upaya ini secara intensif agar ajaran Islam dapat diterima dan dipahami dengan mudah oleh masyarakat lokal. Intelektual Muslim Nusantara tentu jauh lebih memahami watak serta kondisi sosio-budaya masyarakatnya sendiri daripada intelektual Muslim dari luar. Berdasarkan wawasan ini maka elaborasi mereka akan berkesesuaian dengan kebutuhan tempatan sehingga kemungkinan untuk lebih mudah dipahami semakin luas.

Proses ini juga bagian dari strategi mendekati Islam dengan masyarakat lokal. Pendekatan dilakukan dengan memanfaatkan kosa kata, istilah, bahasa, ilustrasi, elaborasi, dan interpretasi mengenai Islam yang memiliki paralelnya dalam khazanah yang telah dimiliki masyarakat sehingga mereka mampu menangkap pesan Islam dengan baik. Dengan cara demikian maka Islam seolah bukan sesuatu yang samasekali baru.

Apa-apa yang dibawanya dirasakan sebagai kelanjutan belaka atau bahkan bagian integral dari apa yang sebelumnya mereka miliki.

Pengaruh mendalam dari proses vernakularisasi Islam demikian tidak hanya memunculkan penafsiran lokal terhadap Islam dan mendekatkannya kepada masyarakat. Pengaruhnya bahkan melampaui kedua hal tersebut. Lieberman menegaskan bahwa proses itu juga berhasil menimbulkan pola-pola budaya baru. Bidang kebahasaan dan literasi seperti diungkapkan di muka hanya sebagian di antara pengaruh itu. Perubahan lain terjadi juga menyangkut busana, organisasi sosial, dan relasi antaretnis. Pemahaman yang semakin baik terhadap tuntunan Islam mendorong pengamalan keagamaan yang juga semakin meningkat hingga pada persoalan keseharian masyarakat. Yang lebih penting lagi agama kini bukan lagi monopoli elit keagamaan, tetapi beralih menjadi milik massa dalam artian setiap Muslim berkesempatan untuk mengakses langsung sumber keagamaan.³³ Pada gilirannya hal ini memantik apa yang disebut Reid ‘penegasan kesadaran identitas Islam’ atau dalam ungkapan Azra ‘perkembangan Islam paling aktif yang melibatkan warga baru dan agenda baru’.

Pada sisi lain perkembangan literatur keislaman Nusantara, menurut Feener, juga menghubungkan masyarakat Muslim Nusantara dengan wacana keislaman global. Koneksitas semacam inilah yang penulis istilahkan dengan globalisasi. Dengan kemampuan mengakses sumber keislaman orisinal, keterlibatan dalam jaringan intelektual lintas dunia, dan produktifitas ilmiah yang tinggi maka dunia Islam Nusantara tidak dapat lagi menjadi penonton atau penikmat. Intelektual Muslim Nusantara secara aktif mengikuti wacana dan terlibat dalam dinamika intelektual Islam global. Studi Azra, misalnya, memperlihatkan bagaimana jaringan ulama Nusantara pada abad ke-17 dan 18 menjalin relasi intelektual dengan jaringan ulama dunia Islam lainnya. Lalu studi Deliar Noer membahas wacana dan gerakan modern Islam. Kemudian studi Basri membuktikan keterlibatan ulama Nusantara di Tanah Suci dalam transmisi gagasan pembaharuan Islam pada abad ke-19 dan 20.³⁴

³³ Sejauh menyangkut bidang keagamaan Lieberman menyebutkan tiga perubahan yang terjadi yakni: pertumbuhan ortodoksi tekstual, gerakan lokal reformasi keagamaan, dan peningkatan literasi. Lihat: Victor Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, 800-1830* (Cambridge: CUP, 2003), 65; R. Michael Feener, *Southeast Asia Localisation...*, 474.

³⁴ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996); Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan 18* (Bandung: Mizan, 1994); Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002); Basri Basri, *Indonesian*

Islam Nusantara bahkan menjadi semacam situs interaksi, kontestasi, dan negosiasi beragam wacana keislaman. Pada sekitar abad ke-14 hingga 16 wacana sufistik adalah topik pokok diskusi kalangan intelektual Muslim. Di antara masalah yang ramai diperdebatkan adalah tentang paham wujudiyah. Memasuki abad ke-17 wacana sufistik masih dibahas namun mulai muncul kecenderungan baru kepada wacana fikih. Pergeseraan ini berlanjut hingga sekitar abad ke-18 seiring dengan penguatan ortodoksi Islam. Mulai abad ke-19 sampai 20 wacana modernisasi Islam mengalir deras ke kawasan Nusantara. Wacana dan gerakan modern Islam menjadi arus utama dinamika intelektual masa itu. Dan kini wacana salafi Islam atau yang sering disebut paham transnasional Islam secara intens bertarung dengan wacana Islam sipil atau Islam moderat.³⁵

Menimbang Adaptabilitas Gagasan Ekonomi Islam

Apakah ekonomi Islam yang berkembang saat ini berpijak pada ‘muatan epistemologi sosio-ekonomi abad pertengahan’ ataukah ‘muatan epistemologi sosio-ekonomi modern’? Dengan kata lain, apakah ide-ide ekonomi Islam berbasis sistem sosial abad pertengahan ataukah ia berpijak pada ide-ide yang berkembang pada dekade abad ke-20? Atau ekonomi Islam merupakan ‘muatan epistemologi hibrida’? Jika ditarik kepada soal fikih mu’āmalah yang menjadi landasan operasional ekonomi Islam saat ini: apakah merupakan ‘*fikih teoretik*’ dalam arti sebagaimana gagasan dalam khazanah fikih klasik atau ‘*fikih terapan*’ sebagai reproduksi khazanah fikih klasik.

Seperti dikemukakan pada pembahasan sebelumnya nampak bahwa gagasan ekonomi Islam pada awalnya berangkat dari pencarian kerangka pembangunan dunia Muslim, khususnya di bidang ekonomi, yang bersumber dari ajaran Islam. Kekecewaan terhadap kerangka pembangunan Barat dan keyakinan bahwa Islam mempunyai pola pembangunan menjadi motifasi utamanya. Karena itu rujukan utama pencarian itu adalah khazanah dan tradisi Islam. Mengingat masa keemasan ekonomi Islam berlangsung dari masa awal Islam hingga periode pertengahan (abad ke-10-12 M), maka penelusuran juga terfokus pada gagasan tentang ekonomi yang dikembangkan para pemikir

Ulama in the Haramayn and the Transmission of Reformist Islam in Indonesia (1800-1900) (Disertasi, tidak diterbitkan, University of Arkansas, 2008).

³⁵ Giora Eliraz, *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism, dan the Middle East Dimensions* (Sussex: Sussex Academic Press, 2004).

Muslim dalam rentang waktu tersebut.³⁶

Pendekatan dalam kajian ini menurut Vogel dan Hayes memakai dua pendekatan yakni: pendekatan fikih dan pendekatan ekonomi Islam.³⁷ Pendekatan pertama mengarah pada perumusan hukum tentang kegiatan ekonomi (legal-formal) seperti hukum riba, zakat, kharāj, ‘uṣr, pasar, dan harta; pendekatan kedua membidik analisis ekonomi (perspektif ekonomi) berbasis ajaran Islam. Karakteristik yang pertama membahas aspek mikro-individual terutama mengenai bentuk-bentuk dan keabsahan transaksi ekonomi menurut ajaran Islam (*shari’ah compliant*), sedangkan karakteristik yang kedua mengkaji aspek makro-sosial terutama tentang teori-teori ekonomi yang dirumuskan dari ajaran Islam seperti kebijakan fiskal, kebijakan moneter, teori konsumsi, penangganan pengangguran, dan sebagainya.

Semula kedua pendekatan ini berjalan seiring dan saling melengkapi. Tetapi pada perkembangan selanjutnya, terutama setelah terjadinya aliansi strategis antara ulama dengan ekonom dan profesional Muslim sebagaimana disebut Kahf di muka, pendekatan pertama lebih mendominasi perkembangan ekonomi Islam. Melalui aliansi itu lalu terjadi perkawinan yang mendorong masuknya kecenderungan pragmatisme dan developmentalisme. Kecenderungan pragmatis menginginkan agar ekonomi Islam dapat beroperasi secara nyata pada

³⁶Mayoritas gagasan ekonomi Islam pada masa tersebut tersebar dalam berbagai literatur keislaman semacam tafsir, hadis, usul fiqh, fikih, tasawuf, dan filsafat. Hal ini memang merupakan karakteristik diskursus ekonomi pada waktu itu yang membahas tema-tema ekonomi dalam bahasan, tinjauan, dan nomenklatur hukum, teologi, etika, dan keagamaan mengingat seluruh perilaku manusia, termasuk di bidang ekonomi, bersifat teologis. Jadi bahasan soal ekonomi belum terpisah dari disiplin lain sebagaimana dikenal saat ini. Lihat: S. Todd Lowry, “Foreword”, dalam: S.M. Ghazanfar (ed), *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the “Great Gap” in European Economics*. (Routledge Courzon: New York, 2003), xi-xii; Dalam catatan George Soul ide-ide yang muncul dari masa klasik hingga pertengahan sebenarnya menekankan tema-tema yang kemudian dimunculkan ulang pada masa modern. Lihat George Soul, *Ideas of The Great Economist From Ancient Times to the Present*. (New York: The New American Library of World Literature Ltd, 1959), 8-13.

³⁷Pendekatan pertama berlangsung pada dekade 1930-an hingga 1940-an. Sementara pendekatan kedua dimulai pada dekade 1950-an dan 1960-an. Pada yang pertama kajian ekonomi Islam masih merupakan bagian dari kajian fikih dan dikembangkan dalam bentuk himpunan ajaran dan prinsip ekonomi Islam, sementara pada yang kedua mulai dikembangkan dalam bentuk analisis ekonomi berperspektif Islam. Lihat; Mohammed Aslam Haneef, *Contemporary Islamic Economic Thought A Selected Comparative Analysis* (Kuala Lumpur: Ikraq, 1995), 1. Lihat juga: Frank E. Vogel dan Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance Religion, Risk, and Return*, 26-30.

masyarakat luas tidak hanya di kalangan Muslim tapi juga di luar mereka. Dan kecenderungan developmentalis menghendaki agar ekonomi Islam mampu mengangkat tingkat ekonomi masyarakat dunia, khususnya dunia Muslim. Argumennya: difrensiasi etis ekonomi Islam dengan ekonomi arus utama kini telah tercapai. Tiba saatnya untuk menggeser orientasinya kepada sistem ekonomi yang operasional untuk mengokohkan partisipasi dan kue ekonomi kalangan Muslim.³⁸

Maka beberapa tokoh Muslim menggagas pendirian lembaga keuangan Islam. Raja Arab Saudi, Faisal, mengundang Ahmed al-Najjar yang pernah sukses mengembangkan lembaga keuangan Islam pada dekade 1960-an untuk mendiskusikan rencana tersebut. Singkatnya, dengan dukungan modal dari dunia Islam terutama negeri di kawasan Teluk yang memiliki devisa melimpah dari meroketnya harga minyak dunia, maka berdirilah *Islamic Development Bank* (IDB) tahun 1975. Lalu muncul pula lembaga-lembaga keuangan Islam lainnya mengikuti kemunculan IDB.

Kehadiran lembaga keuangan Islam di atas sudah tentu meniscayakan ketersediaan prosedur dan instrumen operasional yang sejalan dengan ajaran Islam. Maka aliansi ulama dan ekonom-profesional Muslim mulai mengadaptasikan prosedur dan instrumen Islam yang tersedia, khususnya dalam khazanah fikih muamalah, guna memenuhi kebutuhan operasi lembaga keuangan Islam. Sampai saat ini pola tersebut terus berlangsung dengan berbagai tekniknya.³⁹

Poin inilah yang kemudian melahirkan gugatan terhadap adaptabilitas gagasan ekonomi Islam. Pertanyaannya terfokus pada: mampukah prosedur dan instrumen yang muncul, berkembang, dan didesain pada-serta untuk kebutuhan realitas sosio-ekonomi klasik memenuhi kebutuhan realitas sosio-ekonomi kekinian? Jawabannya

³⁸Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy the Challenge of Capitalism*. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006), 112-115. Akibat konvergensi ini terjadi polarisasi eksponen ekonomi Islam. Kalangan yang disebut “purist” (kelompok puritan) menilai bahwa hal tersebut menyimpangkan idealisme dan cita-cita awal gagasan ekonomi Islam. Sedangkan kalangan yang disebut “jurist” (kelompok ahli hukum dan ekonom Muslim) menganggap hal itu sebagai yang tak terelakkan agar diterima dan bertahan di tengah arus ekonomi mapan. Lihat: Henry Clement dan Rodney Wilson, *The Politics of Islamic Finance*, 3.

³⁹El-Gamal mensinyalir bahwa industri keuangan Islam yang berkembang sekarang secara merata hendak mereplikasi fungsi, prosedur, dan instrumen operasi industri keuangan konvensional dengan membuang elemen-elemen tertentu di dalamnya yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Lihat: Mahmoud A El Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics and Practice*, xi

terbelah dua. Mayoritas pandangan mengatakan mampu dan sebagian kecil menyatakan tidak mampu. Opini pertama menjelaskan bahwa fikih klasik memang produk masa lalu yang dengan konteks sekarang dipastikan terdapat jarak ruang dan waktu. Namun melalui berbagai strategi fikih akan mampu memenuhi kebutuhan Muslim terhadap aturan hukum praktis kehidupan keseharian mereka. Pengalaman beberapa negara Muslim dalam menyusun produk perundang-undangan nasionalnya yang berhubungan dengan kebutuhan warga Muslim dan mengambil dari sumber-sumber hukum Islam, terutama fikih, kekinian.⁴⁰ Berbagai teori metodologi hukum Islam memfasilitasi pengembangan hukum Islam untuk menjawab kebutuhan kontemporer. Kelenturan fikih dan ketersediaan instrumen ijtihad yang memadai begitu memungkinkan adaptabilitas hukum Islam pada masa kini.

Opini kedua menegaskan bahwa fikih klasik tidak mampu memenuhi kebutuhan praktis sosio-ekonomi kekinian. Alasannya karena kondisi sosio-ekonomi saat ini berbeda samasekali dengan suasana sosio-ekonomi saat fikih klasik disusun. Misalnya saat ini terdapat kompleksitas mengenai regulasi perekonomian, perkembangan teknologi dalam pelaksanaan kegiatan ekonomi, dan dinamika yang begitu cepat dalam hubungan ekonomi baik antarindividu, korporasi, maupun kawasan. Hal inilah yang tidak terdapat ketika fikih klasik muncul sehingga dibutuhkan strategi yang akan mengubah struktur serta substansi instrumen dan produk masa klasik itu agar dapat menyesuaikan dengan kebutuhan kekinian.⁴¹

Penulis sendiri memandang bahwa fikih, terlebih menyangkut mu'āmalah, terbuka untuk dikembangkan guna merespon perkembangan

⁴⁰Dalam konteks Indonesia beberapa kali muncul wacana untuk menyusun fikih 'mazhab Indonesia' sebagai upaya mengadaptasikan fikih klasik dalam bingkai sosio-budaya masyarakat Indonesia. Dan sebagai mana diketahui beberapa produk perundang-undangan nasional semisal UU Nomor 1/1974 tentang perkawinan; UU Nomor 38/1999 tentang pengelolaan zakat; dan UU Nomor 21/2008 tentang perbankan shari'ah disusun dengan menghimpun pandangan karya-karya fikih ulama klasik. Lihat: A. Qodry Azizy, *Ekletisisme Hukum Nasional* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 57-63; M.B. Hooker, *Indonesian Shari'ah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: ISEAS, 2007), 1-3; Farouk Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis* (Jakarta: P3M, 1986), 62-67.

⁴¹Menurut Hooker proses demikian akan menimbulkan perubahan mendasar dalam fikih. Dua hal pokok yang pasti berubah adalah: pertama, metode penalaran hukum yang akan lebih liberal dan kedua, kandungan atau substansi yang termuat dalam suatu instrumen maupun produk fikih tertentu. Lihat: Hooker, *Indonesian Shari'ah*, ..., 2.

kebutuhan masyarakat. Secara hirarkis, tentu saja jawaban terhadap berbagai persoalan terlebih dahulu harus dicari dalam sumber utama hukum Islam yang disepakati para ulama. Apabila persoalan yang ada samasekali belum dibahas para ulama, maka tersedia berbagai alternatif metodologi hukum Islam guna menjawab persoalan itu. Dalam konteks hukum ekonomi Islam, sebagai contoh di Indonesia DSN MUI menempuh tiga langkah dalam menjawab persoalan bidang ekonomi Islam ketika tidak terdapat teks maupun produk hukum lainnya yang terkait dengan itu yakni: *taḥqīq al manāṭ*, *i'ādah al nazar*, dan *tafriq al ḥalāl min al ḥaram*.⁴² Ini merupakan bentuk upaya reformulasi, kontekstualisasi, dan adaptasi produk hukum Islam dalam merespon persoalan baru yang samasekali belum dibahas atau untuk mengaktualisasikan produk hukum Islam lama yang kelihatan irrelevant dengan perkembangan permasalahan dan dinamika masyarakat.

Proses kontekstualisasi dan reformulasi tidak dapat dihindari jika fikih hendak diadaptasikan dengan kehidupan dan kebutuhan modern. Demikian pula dengan fikih mu'āmalah apabila hendak diaplikasikan dalam industri ekonomi Islam saat ini. Persoalannya adalah, menurut Chibli Mallat, "...how adapting what are essentially medieval financial practices to the modern financial institution...and how modifying present-day financial institutions to the extent that they can embody the principle implicit in the former, while still remaining compatible with contemporary practices."⁴³ Pada kasus reformasi dan modernisasi hukum ekonomi Islam di kawasan Timur Tengah, Mallat melihat bahwa mayoritas negara menerapkan apa yang disebutnya '*direct transposition of European Law*', termasuk dalam hukum ekonomi. Akibatnya, tradisi panjang peradaban niaga mereka, termasuk saat pengaruh Islam, seolah tidak relevan bagi pengembangan hukum ekonomi. Memang tidak secara

⁴²M. Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesian Ulama on Economic Issues: A Study of Legal Reasoning and Socio-Legal Impact* (Paper presented at the International Conference on Fatwa: Fatwa and Social Change, Jakarta 24-26 December 2012), 10. Dalam konteks fikih mu'āmalah, peluang reformulasi, kontekstualisasi, dan adaptasinya untuk menjawab perkembangan modern relatif terbuka. Prinsip dasar dalam mu'āmalah adalah kebolehan (*ibāḥah*) dalam kerangka kemaslahatan (*maṣlahah*) dan memenuhi tujuan shari'ah (*maqāsiḍ al shari'ah*). Mengenai justifikasi adaptabilitas fikih mu'āmalah dengan industri ekonomi Islam saat ini dan pola-pola adaptasinya lihat: Habib Ahmed, "*Islamic Law, Adaptability, and Financial Development*" (Islamic Economic Studies, Vol. 13, No.2, February 2006), 79-101.

⁴³Chibli Mallat, "*Commercial Law in the Middle East: Between Classical Transactions and Modern Business*" (The American Journal of Contemporary Law, Vol. 48, No.1, Winter, 2000), 88

keseluruhan warisan hukum Islam diabaikan, tetapi jejak pengaruh hukum Islam tidak lagi menonjol daripada jejak pengaruh hukum kolonial.

Hallaq menilai bahwa kondisi tersebut sebagai kemestian ketika hukum Islam mengalami proses reformasi dan modernisasi yang diageni oleh negara (pemerintah). Selalu akan terjadi: *pertama*, penyusunan ulang berdasarkan struktur tertentu (baca: model Eropa); *kedua*, kemandulan konstruk hukum tradisional (baca: model Islam). Dominasi materi hukum Eropa kemudian lebih mendominasi dan tinggallah materi hukum Islam hanya lapisan tipis saja (*a veneer*).⁴⁴ Studi Arskal tentang pergulatan hukum Islam di Indonesia modern, yang antara lain mengambil contoh UU No. 38 Tahun 1999 dan implementasi shari'ah di Aceh, menegaskan bahwa adaptasi hukum Islam selalu berimplikasi ganda. Pada satu sisi terjadi apa yang disebut '*islamization*', namun pada sisi lain terjadi apa yang disebut '*indonesianization*'.⁴⁵ Tidak terjadi adaptasi penuh seluruh ketentuan dalam hukum Islam dan tidak pula terjadi pengabaian utuh semua ketentuan hukum Islam. Terjadi proses sintesis antara dua entitas hukum tersebut yang melahirkan keluarga hukum baru (*new legal family*) yang mengakomodir keduanya.

Penulis sendiri berpendapat bahwa fikih mu'amalah yang diadaptasikan dalam industri ekonomi Islam tidak lagi murni atau utuh sebagaimana semula, tetapi telah mengalami proses reformulasi sedemikian rupa sehingga telah berubah dari apa yang penulis istilahkan sebagai '*theoretical fiqh*' menjadi '*applied fiqh*'. Karena itu, yang terjadi bukan lagi *keberanjakan* dari fikih, namun, meminjam istilah Syafruddin Prawiranegara,⁴⁶ '*penyimpangan halal*' dari fikih.

⁴⁴ Wael B. Hallaq, "Can the Shari'a be Restored?" dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan Barbara Freyer Stowasser, *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Oxford: Altamira Press, 2004), 22-24.

⁴⁵ Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008), 177.

⁴⁶ Syafruddin Prawiranegara, "Reinterpretasi Sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam" dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 28.

KESIMPULAN

Sebagai produk pemikiran masyarakat Muslim terhadap keyakinannya, teks keagamaan Islam secara niscaya mengkaji berbagai segi ajaran Islam yang dihubungkan dengan seluruh aspek kehidupan masyarakat sehingga dapat dipastikan mencerminkan berbagai realitas dan dinamika masyarakat yang berkembang pada ketika teks tersebut diproduksi, termasuk realitas serta dinamika perekonomian sebagai salah satu aspek penting kehidupan sosial.

Kajian ini telah membuktikan bahwa teks MT mendeskripsikan konfigurasi realitas sosio-ekonomi Nusantara, khususnya Aceh, pada paruh kedua abad ke-17 M. Bab IV dan Bab V menguraikan deskripsi MT tentang beragam bidang ekonomi yang berkembang saat itu yang mencakup pertanian, perdagangan, peternakan, transportasi, manufaktur, pertambangan, dan jasa; komoditas-komoditas ekonomi yang ditransaksikan melalui perdagangan maupun pertukaran di tengah masyarakat secara lintas kawasan baik itu produksi kawasan Nusantara maupun kawasan lain; para pelaku ekonomi seperti pedagang, pengrajin, buruh, pegawai, penjahit, petani, nelayan, dan sebagainya; pola pengorganisasian ekonomi semisal pola perdagangan darat maupun laut, pola pertanian, pola transportasi, pola transaksi barang maupun uang, dan pola pengelolaan sumber daya; serta ketentuan (hukum) yang mengatur kegiatan perekonomian yang di antaranya bersumber dari ajaran Islam. Konfigurasi ekonomi yang digambarkan teks MT merepresentasikan kompleksitas perkembangan dan dinamika kegiatan perekonomian masyarakat Nusantara pada abad ke-17 yang memperlihatkan potensi, aktor, jaringan, organisasi, dan regulasi. Ini merupakan konfigurasi sosio-ekonomi yang antara lain dibentuk atau setidaknya dipengaruhi oleh penetrasi Islam beserta pelaku ekonomi yang mengikutinya. Islam tidak sekadar mentransformasikan keagamaan masyarakat Nusantara, tetapi juga mentransformasikan sosio-ekonomi masyarakat.

Kajian ini juga membuktikan bahwa teks MT mengandung wacana sosio-ekonomi. Teks MT membahas materi hukum ekonomi Islam (fikih mu'āmalah) mengenai berbagai macam akadyang saat ini menjadi instrumen layanan pada industri ekonomi Islam. Ketentuan fikih mu'āmalah ini kemudian menjadi hukum materiil di bidang ekonomi bersamaan dengan produk hukum lokal (*undang-undang lokal*), ketentuan-ketentuan baku masyarakat (*pepakem*), ketentuan

adat, dan bentuk hukum lokal lainnya sesuai pengistilahan masyarakat setempat. Ketentuan hukum materiil dari fikih mu'āmalah tentu saja tidak secara persis sebagaimana dalam bentuk aslinya karena telah mengalami proses pelokalan (*localizing; vernakularisasi*) secara kreatif sesuai dengan persepsi, pemahaman, tradisi, dan kebutuhan masyarakat saat itu. Di samping itu, bersamaan dengan aneka himpunan ketentuan hukum lokal, ketentuan hukum materiil fikih mu'āmalah juga dipilih oleh masyarakat untuk mengatur aktifitas perekonomian sekalipun sebatas hukum sukarela (*voluntary law*). Karena itu studi ini juga menyimpulkan bahwa aspek hukum Islam yang berhubungan dengan kegiatan ekonomi (baca: fikih mu'āmalah) adalah di antara yang menjadi landasan operasional kegiatan perekonomian masyarakat Muslim Nusantara pada periode sebelum hukum Eropa diperkenalkan.

Studi ini menunjukkan bahwa teks MT merupakan sumber materi hukum yang menjadi dasar pengaturan aktifitas ekonomi masyarakat pada periode akhir abad ke-17. Namun studi ini belum mampu menjangkau data-data faktual mengenai praktek kegiatan ekonomi hasil pengaruh Islam dalam bentuk dokumen transaksi, catatan kredit atau kegiatan ekonomi lainnya, atau keputusan pengadilan dagang maupun pengadilan utang-piutang. Informasi yang disajikan penelitian ini lebih bertumpu pada kesaksian atau catatan orang asing, terutama Eropa, yang tentu saja belum sekuat informasi dari sumber otentik. Studi lanjutan mungkin dapat diarahkan untuk melacak data-data faktual tersebut untuk mendukung data-data teks historis. Namun studi ini setidaknya menawarkan pemahaman terhadap peresapan Islam dalam masyarakat lokal menyangkut bidang hukum. Di situ selalu menonjol fleksibilitas, kelenturan, apresiasi, dialog, akomodasi, serta toleransi yang menimbang tradisi, kebutuhan, dan kesiapan masyarakat sebagai sasaran penerapan hukum sebab entitas hukum apapun, termasuk Islam, sejatinya adalah untuk ketertiban, kemaslahatan serta kesejahteraan masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- A Mas'adi, Ghufron. *Fiqih Muamalah Kontekstual*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002
- Abdullah, Taufik (Ed). *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Abdullah, Taufik (Ed), *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1988
- Ahmad, Khursid. "Problems of Research in Islamic Economics" dalam: Syed Omar Syed Agil dan Aidit Ghazali (Ed). *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics*. Kuala Lumpur: CERT Publication, 2005
- Alfian, Ibrahim. *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh, 1873-1912*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1991
- Ali, Zainuddin. *Hukum Ekonomi Shari'ah*. 2 Jilid, Jakarta: Sinar Grafika, 2008
- Anshori, Abdul Ghofur. *Pokok-Pokok Hukum Perjanjian Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2006
- Anwar, Syamsul. *Hukum Perjanjian Shari'ah: Studi tentang Teori Akad Dalam Fiqih Muamalat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007
- Antonio, Muhammad Syafii. *Bank Shari'ah dari Teori ke Praktek*. cet-10, Jakarta: Gema Insani Press, 2007
- Arasaratnam, S. "Slave Trade in Indian Ocean in the 17th Century" dalam: K.S. Mathew, *Mariners, Merchants, and Ocean Studies in Maritime History*. New Delhi: Manmohan, 1995
- Arif, Eddi Rudiana, dkk (Ed). *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991
- Ascarya. *Akad dan Produk Bank Shari'ah*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2007
- Ayub, Muhammad. *Understanding Islamic Finance*. Sussex: John Wiley and Sons, Ltd, 2007
- Azizy, A. Qodry. *Eklektisisme Hukum Nasional*. Yogyakarta: Gama Media, 2002
- Al-Attas, Muhammad Naquib. *Islam dan Sejarah Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1995
- Al 'Awwā, Muhammad Sālim. *Al-Fiqh Al-Islāmī fī Ṭarīq Al Tajdīd*. 'Ammān: Al-Maktab Al-Islāmī, 1998
- Al Ḥaiti, 'Abd al Razzāq Raḥīm Jidī. *Al-Maṣārif Al-Islāmiyyah Baina Al Nazariyyah wa Al Taṭbīq*. 'Ammān: Dār 'Usāmah li Al-Nashr, 1998

- Al Maudūdi, Abū A'la. *The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*, 2nd Edition. Lahore: Islamic Publications, 1970
- Al-Miṣry, Rafīq Yūnus. *Uṣūl Al-Iqtisād Al-Islāmī*. Damaskus: Dār Al-Qalam, 1993
- Al-Nabhānī, Farūq. *Al-Ittijāh Al-Jamā'i fī Al Tashū' Al Iqtisād Al Islāmī*. Beirut: Muassasah Al Risalah, 1984
- Al-Nadwī, 'Alī Aḥmad. *Jamharāt Al Qawā'id Al Fiqhiyyah fī Al Mu'āmalāt Al Māliyyah*. Riyād: Shirkah Al Rajḥi Al-Maṣrafiyyah li Al Istithmār, 2000
- Al-Omar, Fuad dan Abdel Haq, Mohammed. *Islamic Banking: Theory, Practice, and Challenges*. Zed Books, 2006
- Al Sadr, Muhammad Baqir. *Buku Induk Ekonomi Islam: Iqtishaduna*. Jakarta: Zahra, 2008
- Al Shiddieqy, Hasbi. *Pengantar Fiqih Muamalah*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997
- Al Zuḥaili, Wahbah, *Al Mu'āmalah Al Māliyyah Al Mu'āṣirah*, Beirut: Dār Al Fikr, 2002
- El-Ashker, Ahmed Abdel Fattah dan Wilson, Rodney, *Islamic Economic: A Short History*. (Leiden: E.J. Brill, 2006
- Akram, Ejaz. "The Muslim World and Globalization: Modernity and the Roots of Conflict" dalam: Joseph E.B. Lombard, *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Indiana: World Wisdom, 2009
- Algaoud, Latifaa M. dan Lewis, Meryn K. *Perbankan Shari'ah: Prinsip, Praktik, dan Prospek (terj)*. Jakarta: Serambi, 2003
- 'Awjib, Sa'dī. *Al Qāmūs Al Fiqh Lughatan wa Iṣṭilāhan*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1998
- Asyhadie, Zaeni. *Hukum Bisnis: Prinsip dan Pelaksanaanya di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2005
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Nusantara dan Timur Tengah Abad ke-17 dan 18 M*. Bandung: Mizan, 1999
- Azra, Azyumardi. *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya, 1999
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002
- Azra, Azyumardi. "Naskah dan Rekonstruksi Sejarah Sosial-Intelektual Nusantara", Keynote Speech dalam Simposium Internasional Pernaskahan Nusantara VIII dan Munas Manassa III di Wisma Syahida UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 26-28 Juli 2004.
- Badruzaman, Mariam Darus. *KUH Perdata III Tentang Hukum*

- Perikatan dan Penjelasannya*. Bandung: Alumni, 2004
- Baeck, Louis, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought* (New York: Routledge, 1994)
- Baried, Siti Baroroh, dkk. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1985
- Basyir, Ahmad Azhar. *Asas-Asas Hukum Muamalat (Hukum Perdata Islam)*. ed. Revisi, Yogyakarta: UII Press, 2000
- Beg, David, dkk. *Economics*, 6th Edition, Berkshire: The McGraw Hill Companies, 2000
- Behrend, T.E. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara*, Jilid 4, Jakarta: YOI, 2000
- Billah, Mohd Ma'sum. *Applied Islamic Law of Trade and Finance A Selection of Contemporary Practical Issues*. Kuala Lumpur: Thomson Sweet & Maxwell Asia, 3rd Edition, 2008
- Bina, Cyrus (Ed). *Modern Capitalism and Islamic Ideology in Iran*. Macmillan, 1992
- Bisri, Cik Hasan (Ed), *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*. Jakarta: Logos, 1998
- Burhanudin, Jajat, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012
- Cizakca, Murat. *A Comparative Evolution of Business Patnership: The Islamic World and Europe, with Special Refference to Ottoman Archives*. Leiden: E.J. Brill, 2001
- Cizakca, Murat. *Islamic Capitalism and Finance: Origins, Evolution, and Future*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, Ltd, 2011
- Coedes, George *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha*. Jakarta: KPG, 2010
- Colombijn, Freek. "The Volatile State in Southeast Asia: Evidence from Sumatra 1600-1800" (Journal of Asian Studies, Vol. 62, No.2), 2003
- Corteseo, Armando (Ed). *The Suma Oriental of Tome Pires*, Vol I dan II London: Hakluyt Society, 1944
- Cummings, William. *Making Blood White: Historical Transformations in Early Modern Makassar*. Honolulu: University of Hawaii, 2002
- Chaudhury, Sushil dan Morineau, Michel. *Merchants, Companies, and Trade: Europe and Asia in the Early Modern Era* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999
- Chaudhuri, KN. *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990

- Christomy, Tommy. *Signs of Wali: Narratives at Sacred Sites in Pamijahan West Java*. Canberra: ANU Press, 2008
- Crane, Robert Dickson. *Islamic Commercial Law in Contemporary Economics*. Washington DC: Department of State, 2008
- Creswell, John W. *Research Design, Quantitative & Qualitative Approaches*. London: Sage Publications, 1994
- Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqih Paradigma Penelitian Fiqih dan Fiqih Penelitian, Jilid I*. Jakarta: Prenada Media, 2001
- DasGupta, Arun Kumar. *Aceh in Indonesian Trade and Politics: 1600-1641 (Disertasi)* Cornell University of America, 1962
- Daly, Peunoh. *Hukum Perkawinan Islam Suatu Studi Perbandingan dalam Kalangan Ahlus Sunnah dan Negara-negara Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005
- DeLorenzo, Yusuf Talal dan McMillen, Michael J.T. “*Law and Islamic Finance: An Interactive Analysis*” dalam Rifaat Ahmed Abdel Karim and Simon Archer, *Islamic Finance: The Regulatory Challenge*. Singapore: John Wiley and Sons, 2007
- Dewi, Gemala. *Aspek-Aspek Hukum dalam Perbankan dan Perasuransian Shari’ah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2006
- Dewi, Gemala, dkk. *Hukum perikatan Islam di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media dan Fakultas Hukum UI, 2006
- Dipodjojo, Asdi S. *Memperkirakan Titimangsa Suatu Naskah*. Yogyakarta: Lukman Ofset, 1996
- Dunn, Rosse E. *Petualangan Ibnu Battuta Seorang Musafir Muslim Abad-14*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011
- Djamil, Faturrahman. “*Hukum Perjanjian Shari’ah*” dalam Mariam Darus Badruzaman, dkk, *Kompilasi Hukum Perikatan*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001
- Djamil, Faturrahman. “*Hukum Perjanjian Shari’ah*” dalam Mariam Darus Badruzaman, dkk, *Kompilasi Hukum Perikatan*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001
- Djamil, Fathurrahman. *Penerapan Hukum Perjanjian dalam Transaksi di Lembaga Keuangan Shari’ah*. Jakarta: Sinar Grafika, 2012
- Djamil, Fathurrahman. *Penyelesaian Pembiayaan Bermasalah di Bank Syariah*. Jakarta: Sinar Grafika, 2012
- DSN MUI, *Himpunan Fatwa Dewan Syari’ah Nasional*. Jakarta: DSN MUI dan Bank Indonesia, 2006
- Ekadjati, Edi S. *Direktori Edisi Naskah Nusantara*. Jakarta: Manassa, 1999
- El Ashker, Ahmed Abdel Fattah dan Wilson, Rodney. *Islamic*

- Economic: A Short History*. Leiden: E.J. Brill, 2006
- El Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance, Law, Economics and Practice*. New York: Cambridge University Press, 2006
- Essid, Yassine. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden: E.J. Brill, 1995
- Esposito, John L. and Voll, John O. *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford Univ. Press, 2001
- Esposito, John L. (Ed). *Identitas Islam Pada Perubahan Sosial-Politik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986
- Faturrahman, Oman. *Tanbīh Al Māshī: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999
- Faturrahman, Oman dan Holil, Munawwar. *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh*. Jakarta: C-DATS; PPIM; MANASSA, 2007
- Fathurahman, Oman (Penyusun Utama). *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abce Aceh Besar*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2010
- Fathurahman, Oman, dkk. *Filologi dan Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010
- Feener, R. Michael dan Sevea, Terenjit (Ed). *Islamic Connenctions: Muslim Societies in South and South-East Asia* Singapore: ISEAS, 2009
- Feener, R. Michael. "Preface" dalam R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Feener, R. Michael. "Southeast Asia Localisation of Islam and Participation within a global Umma, c. 1500-1800" dalam: David O. Morgan dan Anthony Reid (Ed), *The New Cambridge History of Islam*, Vol.3, Cambridge: Cambridge University Press, 2011
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Nalar Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005
- Friedman, Lawrence M. *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Rusell Sage Foundation, 1987
- Gerber, Haim. *Islamic Law and Culture 1600-1840*. Leiden: E.J. Brill, 1999
- Geertz, Clifford. *Islam Yang Penulis Amati: Perkembangan Islam di Maroko dan Indonesia*. Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982
- Goksoy, Ismail Hakki. "Hubungan Turki Usmani-Aceh dalam Sumber-Sumber Turki" dalam R. Michael Feener, dkk (Ed), *Memetakan Masa Lalu Aceh*. Jakarta dan Denpasar: Pustaka Larasan;

- ICAIOS; KITLV Jakarta, 2011
- Graf, Arndt, dkk (Ed). *Aceh: History, Politics and Culture*. Singapore: ISEAS, 2010
- Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism*. Austin: University of Texas Press, 1979
- Hadi, Amirul. *Aceh: Sejarah, Budaya dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010
- Hadi, Amirul. *Aceh and the Portuguese: A Study of the Struggle of Islam in Southeast Asia, 1500-1579*. Theses in McGill University, 1992
- Hadi, Amirul. *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh*. Leiden: E.J. Brill, 2004
- Haewood, Edward. *Watermarks Mainly of the 17th and 18th Centuries*. Hilversum :The Paper Publications Society, 1950
- Hallaq, Wael B. “Can the Shari’a be Restored?” dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan Barbara Freyer Strowsser, *Islamic Law and the Chalanges of Modernity*. Oxford: Altamira Press, 2004
- Hall, Kenneth R. “Economic History of Early Southeast Asia” dalam Nicholas Tarling (Ed), *Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- Hall, Kenneth R. *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Soceital Development, 100-1500*. New York: Roman and Littlefield, 2011
- Hall, Kenneth R. “The Textile Industry in Southeast Asia, 1400-1800” dalam *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 39, No.2), 1996
- Ḥamād, Nazīh. *Mu’jam Al-Muṣṭalahāt Al-Iqtisadiyah fī Lughah Al Fuqahā*. Riyāḍ: Al Ma’had Al’Ālamī li Al Kitāb Al Islāmi, 1995
- Ḥamād, Nazīh. *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu’āṣirah fī Al Māl wa Al Iqtisād*. Damaskus: Dār Al Qalam, 2001
- Hamid, AT. *Ketentuan Fikih Dan Ketentuan Hukum Yang Kini Berlaku di Lapangan Hukum Perikatan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1983
- Hamid, Ismail. *Kesusastraan Indonesia Lama Bercorak Islam*. Jakarta: Pustaka Al Husna, 1989
- Hamidi, M. Luthfi. *Jejak-Jejak Ekonomi Shari’ah*. Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003
- Haneef, Mohamed Aslam. *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis*. Kuala Lumpur: Iqraq, 1995
- Harun, Salman. *Hakekat Tafsir Tarjumān Al Mustafīd Karya Abdul Rauf Singkel (disertasi)* IAIN Jakarta, 1988

- Hart, Chris. *Doing Literature Review Releasing the Social Science Research Imagination*. London: Sage Publications, 1998
- Hasanudin. "Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa DSN MUI." Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008
- Hasanuzzaman, S.M. "Defining Islamic Economics" dalam: *Journal of Islamic Banking and Finance*. Vol.14, No.1, 1997
- Haqqi, Abdurrahman Raden Aji. *The Philosophy of Islamic Law of Transactions*. Kuala Lumpur: Univision Press, 1999
- Heck, Gene W. *Charlemagne, Muhammad and the Arab Roots of Capitalism*. Berlin: De Gruyter, 2006
- Heer, Nicholas. *A Concise Handlist of Jawi Authors and their Works*, Version 2.2. Seattle: Washington, 2011
- Hefener, Robert W. "Islamizing Capitalism: A Case of the 1st Islamic Banking in Indonesia" dalam Azyumardi Azra dan Arskal Salim, Islam. *Sharia and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003
- Henry, Clement M, dan Wilson, Rodney (Ed). *The Politics of Islamic Finance*. Edinburgh: Edinburgh University Press and Columbia University Press, 2004
- Huda, Syamsul. *Perkembangan Pemikiran Islam di Kesultanan Aceh Abad ke-17 (tesis)* IAIN Jakarta, 1994
- Hoetoro, Arif. *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi*. Malang: Fakultas Ekonomi Unibraw, 2007
- Hooker, M.B. *Islamic Law in South-East Asia*. Singapore: Oxford University Press, 1984
- Hooker, M.B. *Indonesian Shari'ah Defining a National School of Islamic Law*. Singapore: ISEAS, 2008
- Hurvitz, Nimrod. "Law and Historiography: Legal Typology of Land and the Arab Conquest" dalam: Peri Bearman, dkk (Ed), *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a A Volume in Honor of Frank E. Vogel* (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2008
- Imārah, Muhammad. *Qamūs Al Muṣṭalahāt Al Iqtiṣādiyyah fī Al Haḍārah Al Islāmiyyah*. Beirut: Dar Al Shurūq, 1993
- Issawi, Charles Philip. "The Adaptation of Islam to Contemporary Economic Realities" dalam: Charles Philip Issawi, *The Middle East Economy Decline and Recovery*. New Jersey: Markus Wiener Publishers, 1995
- Iskandar, Teuku. *Catalogue of Malay, Minang, and South Sumatran Manuscripts in the Netherlands, 2 Vol*. Leiden: Documentatiebureau Islam-Christendom, 1999
- Itang, *Politik Ekonomi Islam di Indonesia Era Reformasi*. (Disertasi)

- tidak diterbitkan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010
- Ito, Takeshi. *The World of the Adat Aceh A Historical Study of the Sultanate of Aceh*. (Dissertation in the Australian National University, 1984)
- Iqbal, Zamir dan Mirakhor, Abbas. *An Introduction to Islamic Finance*. Singapore: John Wiley & Sons Pte Ltd, 2007
- Kadir, Mariam Abdul. *Tradisi Manuskrip Melayu*. Jakarta: Perpustakaan Negara Malaysia, 1997
- Kahf, Monzer. *The Islamic Economy*. tp, Moslem Student Association of United States and Canada, 1978
- Kahf, Monzer. “*Islamic Economics and Its Methodology*” dalam Syed Omar Syed Agil dan Aidit Ghazali (Ed). *Readings in the Concept and Methodology of Islaamic Economics*. Kuala Lumpur: CERT Publication, 2005
- Karim, Azwar Adiwarmarman. *Bank Islam: Analisis Fikih dan Keuangan*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006
- Kartasapoetra, Rien G. *Pengantar Ilmu Hukum Lengkap*. Jakarta: Bina Aksara, 1988
- Kartodirjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 dari Emporium sampai Imperium*. Jakarta: Gramedia, 1999
- Koentjaraningrat (Ed). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1991
- Kuntowijoyo. *Penjelasan Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008
- Kuran, Timur. *Islam and Mammon: The Economic of Predicaments of Islamism*. Princeton: Princeton University Press, 2004
- Kuran, Timur. “*Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanism of Institutional Stagnation*” dalam *The Journal of Economic Perspectives*: Nashville: Vol. 18, Issue.3, 2004
- Kuran, Timur. “*Genesis of Islamic Economic*”; “*The Economic Impact of Islamism*”; “*Islamic Economic and Islamic Sub-Economy*” dalam: Timur Kuran, *Islam and Mammon: The Economic of Predicaments of Islamism*. Princeton: Princeton University Press, 2004
- Khan, Muhammad Akram. “*Islamic economics: The State of the Art*” dalam: Syed Omar Syed Agil dan Aidit Ghazali (Ed). *Readings in the Concept and Methodology of Islaamic Economics*. Kuala Lumpur: CERT Publication, 2005
- Khan, Sher Banu A.L. *Rule behind the Silk Curtain: the Sultanahs of Aceh 1641-1699*. (Dissertation at Queen Mary University of London), 2008

- Kharofa, Alā Eddin. *Transactions in Islamic Law*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2004
- Kheng, Cheah Boon. "Power behind the Throne: The Role of Queens and Court Ladies in Malay History" (*Journal of Royal Asiatic Society Malyasian Branch*, Vol. 66, I), 1993
- Lee, Robert D. *Mencari Islam Autentik dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*. Bandung: Mizan, 2000
- Legge, J.D. "The Writing of Southeast Asia History" dalam: Nicholas Tarling (Ed), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. I Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- Leur, J.C. van. *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social Economic History*. Bandung: The Hague Van Hoeve, 1955
- Liaw Yock Fang. *Sejarah Kesusatraan Melayu Klasik*, Jilid 1. Jakarta: Erlangga, 1997
- Liberman, Victor. "Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asia History", c.1350-1830, *Modern Asian Studies*, 27, 3, 1993
- Liberman, Victor. *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, 800-1830*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- Loeb, Edwin M. *Sumatra Its History and People*. Singapore: Oxford University Press, 1990
- Lowry, S. Todd. "Foreword" dalam S.M. Ghazanfar (Ed), *Medieval Islamic Economic Thought*. Oxon: RoutledgeCurzon, 2003
- Lubis, Nabilah. *Zubdah Al Asrār fī Tahqīq Mashārib Al Akhyār Karya Syaikh Yusuf Al Makassari* (disertasi) IAIN Jakarta, 1992
- Lubis, Nabilah. *Marāhil fī Dirāsah Al Nuṣūṣ wa Māhiyah Al Tahqīq wa Al Mawād Al Musā'id 'Alaih*. Jakarta: Fakultas Adab IAIN Jakarta, 1998
- Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*. Cet-4, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2007
- Lukito, Ratno. *Tradisi Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Teras, 2008
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia*, 3 Jilid, Jakarta: Gramedia, 1999
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991
- Mahfudh, MA. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2012
- Mansoori, Muhammad Tahir. *Islamic Law of Contracts and Business Transactions*. Islamabad: Shariah Academy IIU Islamabad, 2004

- Mannan, MA. *The Making of Islamic Economic Society*. Cyprus: International Association of Islamic Bank Cairo & Institute for Islamic Banking and Economic, 1984
- Mannan, MA. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam(terj)*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1997
- Marsden, William. *Sejarah Sumatra (terj)*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2008
- Marṭān, Sa'īd Sa'ad, *Madkhal li Al Fikr Al Iqtiṣād fī Al Islām*. Beirut: Muassasah Al Risālah ,1999
- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Prenada Media, 2011
- Meglio, Rita R.D.“*Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula*” dalam: D.S. Richards, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium*. Oxford: Bruno Cassirer Oxford and University of Pennsylvania Press, 1971
- Menski, Werner. *Comparative Law in Global Context: The Legal System of Asia and Africa*. 2nd edition, Cambridge: CUP, 2003
- Mernisi, Fatimah. *The Forgotten Queens in Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997
- Miksic, John N. “*Economic History of Early Modern Southeast Asia*” dalam: Oii Keat Gin (Ed), *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia from Angkor Wat to East Timor*. Vol.1, New York: Library of Congress, 2004
- Milner, A.C.“*Islam and Malay Kingship*” dalam: *Journal of Royal Asiatic Society Malaysian Branch*, No.1, 1981
- Mudzhar, M. Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: INIS, 1993
- Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*.Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998
- Mudzhar, M. Atho. *Islam and Islamic Law: Socio-Historical Approach*.Jakarta: Department of Religious Affairs, 2003
- Mudzhar, M. Atho. “*Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Legal Reasoning and Socio Legal Impact*” (Paper presented at the International Conference on Fatwa: Fatwa and Social Change, Jakarta 24-26 December 2012).
- Mugihts, Abdul. “*KHES dalam Tinjauan Hukum Islam*” dalam: *Jurnal Al-Mawardi*, Vol. XVIII, 2008
- Mulyadi, Sri Wulan Rujati. *Kodikologi Melayu di Indonesia*. Jakarta: Lembar Sastra FS UI, Edisi Khusus No.24, 1994
- Muthohhar, Abdul Hadi, *Pengaruh Mazhab Syafii di Asia Tenggara*. Semarang: Bina Ilmu, 2003

- Nagata, J. “*Adat in the City: Some Perceptions and Practices among Urban Malays*” (*Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde No. 130*), 1974
- Nelson, Robert Henry. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001
- Niblock, Tim dan Wilson, Rodney. *The Political Economy of Middle East: Islamic Economics and Political Liberalisation*. Chentelham: Edward Elgar, 1999
- Niemeijer, Hendrik E. *Batavia Masyarakat Kolonial Abad XVII*. Jakarta: Masup Jakarta, 2012
- Nienhaus, Voleker. “*Islamic Economic: Dogma or Science?*” dalam Kai Hafez dan Mary Aun Kerry, *The Islamic World and the West An Introduction to Political Cultures and International Relations*. Leiden: Brill, 2000
- Noeh, Zaini Ahmad. “*Kepustakaan Jawa Sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam*” dalam: Amrullah Ahmad, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996
- Ngah, Mohd. Nor bin. *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*. Singapore: ISEAS, 1983
- Otto, J, dkk, “*Indonesia Law and Administration as Reflected in 150 years of Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*”, 150 Volumes of *Bijdragen: A Backward Glimpse and A Forward Glompse*, No. 4, 1994
- Otto, Jan Michiel (Ed). *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press, 2010
- Pudjiastuti, Titik. *Naskah dan Studi Naskah*. Bogor: Akademia, 2006
- Putuhena, Saleh. *Historiografi Haji Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2011
- Prawiranegara, Syafruddin. “*Reinterpretasi Sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam*” dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988
- P3EI UII Yogyakarta. *Ekonomi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008
- Presley, John R. dan Sessions, John G. “*Islamic Economics: The Emergence of a New Paradigm*”, dalam: *The Economic Journal*. Vol. 104, No. 424, 1994
- Qal’ahjī, Muhammad Rawās. *Al Mu’āmalat Al Māliyah Al Mu’āṣirah fī Daw Al Fiqh wa Al Shari’ah*. Beirut: Dār Al Nafāis, 1999

- Rahardjo, Satijpto. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000
- Rahman, Afzalur. *Doktrin Ekonomi Islam (terj)*. 3 Jilid, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995
- Rayner, S. E. *The Theory of Contracts in Islamic Law: A Comparative Analysis with Particular Reference to The Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and The United Arab Emirates*. London: Graham & Trotman, 1991
- Ricci, Ronit. *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011
- Reid, Anthony. *An Indonesian Frontier. Acehnese and Other Histories of Sumatra*. Singapore: Singapore University Press, 2005
- Reid, Anthony. *dari Ekspansi hingga Krisis Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680 (terj)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999
- Reid, Anthony. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680 Tanah di Bawah Angin (terj)*. Jilid I, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011
- Reid, Anthony. "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650" dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*. Ithaca: Cornell University: 1993
- Reid, Anthony. "The Seventeenth-Century Crisis in Southeast Asia" dalam: *Modern Asian Studies*, Vol. 24, No.4, 1990
- Reid, Anthony. "Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia" (*Modern Asian Studies*, Vol. 22, No. 3), 1988
- Reid, Anthony dan Ito, Takeshi. "From harbour autocracies to feudal diffusion in 17th Century Indonesia: The Case of Aceh," dalam Leach, E., Mukherjee S.N., and Ward, J., (eds.), *Feudalism: Comparative Studies* (Sydney: Association for Studies in Society and Culture, 1985
- Robson, S.O. *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia (terj)*. Jakarta: RUL, 1994
- Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism*. London: Allen Lane, 1974
- Rothermund, Dietmar. "Asian Emporium and European Bridgeheads" dalam: Roderich Ptak dan Dietmar Rothermund (Ed), *Emporia, Commodities and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1750*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991
- Rosser Jr, J Barkley dan Rosser, Marina V. "The Transition between the Old and the New Traditional Economies in India" *Comparative Economic Studies*, New Brunswick, Vol. 47,

September 2005

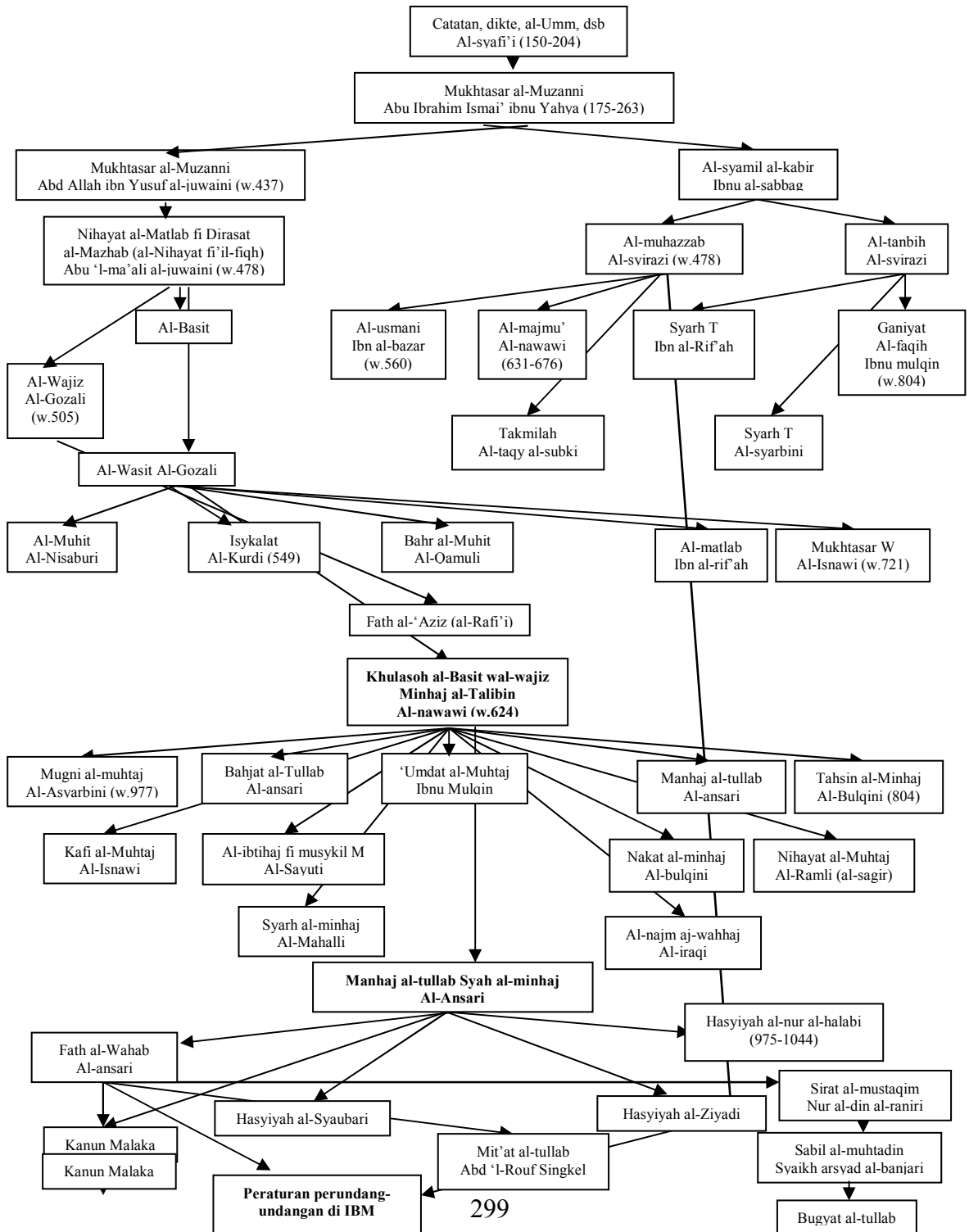
- Saadah, R. Siti. *Studi Kepemimpinan Perempuan: Aceh Masa Pemerintahan Para Ratu (Tesis)* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004
- Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest A Study of Riba and Its Contemporary Interpretation*. Leiden: E.J. Brill, 1996
- Salim, Arskal. *Perkembangan Awal Hukum Islam di Nusantara*. Jurnal Hukum Respublica, Vol. 5, No.1, 2008
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii, 2008
- Salleh, Muhammad Syukri. "Catatan Atas Perjalanan Ekonomi Shari'ah" *Iqtishodia: Jurnal Ekonomi Islam Respublica*, 28 Februari 2013.
- Saputra, Karsono H. (Ed). *Tradisi Tulis Nusantara*. Jakarta: Masyarakat Pernaskahan Nusantara, 1997
- Sedyawati, Edi. "Naskah dan Pengkajiannya: Tipologi Pengguna" dalam: Karsono H. Saputra (Ed). *Tradisi Tulis Nusantara*. Jakarta: Manassa, 1997
- Sihab, Alwi. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001
- Soeratno, Siti Chamamah. "Naskah Lama dan Relevansinya Dengan Masa Kini" dalam: Karsono H. Saputra (Ed). *Tradisi Tulis Nusantara*. Jakarta: Manassa, 1997
- Soule, George. *Ideas of The Great Economist*. New York: The New American Library of World Literature, Inc, 1952
- Suma, M. Amin. *Himpunan Undang-Undang Perdata Islam dan Peraturan Pelaksanaan Lainnya di Negara Hukum Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2004
- Suminto, Aqib. *Islam di Indonesia: Politik Hindia Belanda Het Kantoort voor Inlandsche Zaken*. Singapore: Pustaka Nasional Ltd, 1985
- Sutaarga, Amir. *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Museum Pusat*. Jakarta: Depdikbud, 1972
- Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1977
- Shaltout, Mahmoud, *Al Islam Aqīdah wa Sharī'ah*. Qāhirah: Dār Al Qalam, 1966
- Sholihin, Ahmad Ifham. *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Shari'ah* Jakarta: Gramedia Pustaka, 2010
- Syahnan, Mhd. "Modernization of Islamic Law of Contracts: A Study of 'Abd al Razzāq al Sanḥūrī's Maṣādir al Haqq fī al Fiqh al Islāmi." Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007

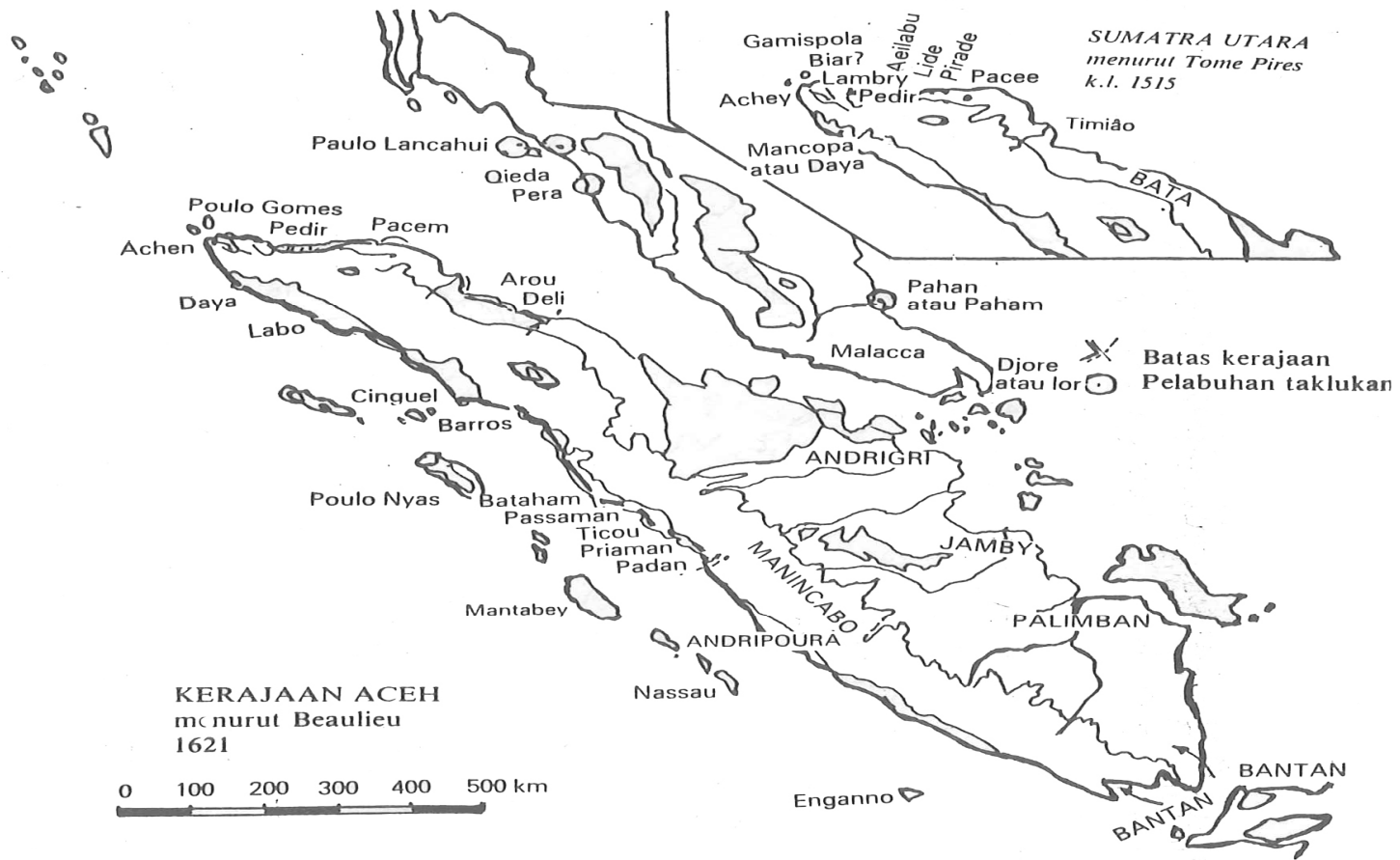
- Syahrizal, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia: Refleksi terhadap Bentuk Integrasi Hukum dalam Bidang Kewarisan di Aceh*. Banda Aceh: Nadya Foundation, 2004
- Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1993
- Syarifudin, Efi. *Perbankan Shari'ah: Harapan Keadilan Distribusi*. Serang: Kopsyah Baraka, 2012
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006
- Syukur, M. Amin. "Keseimbangan Perkembangan Tasawuf dan Fikih di Indonesia" dalam: Anang Haris Hilman, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fikih Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Sprengard, Karl Anton dan Ptak, Roderich (Ed). *Maritime Asia Profit Maximisation, Ethics, and Trade Structure, c. 1300-1800*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994
- Taj-Farouki, Suha dan Nafi, Basher M. *Islamic Thought in the 21st Century*. New York: IB. Tauris, 2004
- Testart, Alain. "The Extent and Significance of Debt Slavery" (*Revue Française de Sociologie, Vol. 43, Supplement: An Annual English Selection*), 2002
- Tibbet, G.R. "Pre-Islamic Arabia and Southeast Asia" (*Journal of Asiatic Society Malaysian Branch, Vol. 29*), 1956
- Tim Penulis. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah (Skripsi, Tesis, Disertasi)*, Jakarta: Ceqda, 2007
- Tim Penyusun. *Kompilasi Hukum Ekonomi Shari'ah*, Edisi Revisi Jakarta: Pusat Pengkajian Hukum Islam dan Masyarakat Madani dan Prenada Media, 2009
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1989
- Thomas, Abdulkader S.(Ed). *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*. New York: Routledge, 2006
- Tjandrasasmita, Uka. *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Balitbang dan Diklat Depag RI, 2006
- Tjandrasasmita, Uka. *Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*. Kudus: Menara Kudus, 2000
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG, 2009
- Tracy, James D. (Ed). *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World 1350-1750*. Cambridge:

- Cambridge Univ. Press, 1993
- Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. New York: Cambridge University Press, 2006
- Trubek, David M. dan Santos, Alvaro (Ed), *The New Law and Economic Development: A Critical Appraisal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Udovitch, Abraham L. “*Commercial Techniques in Early Medieval Islamic Trade*” dalam D.S. Ricahrds, *Islam and the Trade of Asia: A Colloquium*. Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylvania, 1971
- Udovitch, Abraham L. *At the Origin of Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium? And Credit as a Means of Investment in Islamic Medieval Trade*. Princeton: Princeton University Press, 1969
- Umam, Saiful. *Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries A Study of Pegon Islamic Text*” (Disertasi belum diterbitkan pada University of Hawaii, 2011).
- Untoro, Heriyanto Ongkodharma. *Kapitalisme Pribumi Awal Kesultanan Banten 1522-1684*. Jakarta: FIB UI dan Komunitas Bambu, 2007
- Vink, Markus. “*The World’s Oldest Trade: Dutch Slavery and Slave Trade in the Indian Ocean in the 17th Century*” (*Journal of World History*, Vol. 14, No. 2), 2003
- Vogel, Frank E. dan Hayes III, Samuel L. *Islamic Law and Finance Religion, Risk, and Return*. Kuala Lumpur: The Hague Kluwer Law International, 1998
- Vlekke, Bernard H.M. *Nusantara Sejarah Indonesia*. Jakarta: KPG, 2008
- Wahid, Agus (Ed). *AM Saefuddin Membumikan Ekonomi Islam*. Jakarta: PP Consultans, 2011
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 1997
- Warde, Ibrahim. *Islamic Finance in the Global Economy* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000
- Watson, Alan. *Society and Legal Change*. Philadelphia: Temple University Press, 2001
- Wicks, Robert S. *Money, Markets, and Trade in Early Southeast Asia: The Development of Indigenous Monetary System to AD 1400*. New York: Southeast Asia Project, 1992
- Wieringa, E.P. *Catalog of Malay and Minangkabau Manuscripts in the*

- Library of Leiden University and Other Collection in the Netherlands*, Vol I, Leiden: Leiden Univ. Press, 1998
- Wells, J. Kathirithamby. “*Achehnese Control Over West-Sumatra up to the Treaty of Painan, 1663*” (*Journal of Southeast Asian History*, Vol. 10, No. 3), 1969
- Wells, J. Kathirithamby- dan Villers, John (Ed). *The Southeast Asia Port and Polity: Rise and Demise*. Singapore: ISEAS, 1990
- Wells, J. Katirithamby-. “*The Islamic City: Melaka to Jogya, c. 1500-1800* (Modern Asian Studies, Vol. 20, No. 2), 1986
- Wells, J. Katirithamby-. “*Restraints on the Development of Merchant Capitalism in Southeast Asia before c. 1800*” dalam: Anthony Reid (Ed), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*(Cornell: Cornell University Press, 1993
- Wells, J. Katirithamby-. “*Ethics and Entrepreneurship in Southeast Asia: 1400-1800*” dalam: Karl Anton Sprengard dan Roderich Ptak (Ed), *Maritime Asia: Profit Maximisation, Ethics, and Trade Structure*. Wiesbaden: Die Deutsche Bibliothec, 1994
- Winstedt, R.O. *A History of Classical Malay Literature*. London: Oxford University Press, 1960
- Wiryaningsih (Ed), *Bank dan Asuransi Islam di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2005
- Wiyatmi. *Pengantar Kajian Sastra*, Yogyakarta: Pustaka, 2006
- Wolters, O.W. *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011
- Yasuda, Nobuyaki. “*Law Development in Asean Countries*” dalam: (*Asian Economic Bulletin*, No. 10, Vol. 2), 1993
- Zaid, Farouk Abu. *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*. Jakarta: P3M, 1986
- Zarqa, Muṣṭafā Aḥmad. *Al Madkhal Al Fiqh Al Islāmi*, Damaskus: Dār Al Fikr, 1968
- Zaman, M. Raquibuz. “*Economic Justice in Islam Ideals and Reality: The Case of Malaysia, Pakistan and Saudi Arabia*” dalam: Nimat Hafez Barazangi, dkk, *Islamic Identity and the Struggle for Justice*. Florida: Univ. Press of Florida, 1996
- Zaman, Nazim dan Asutay, Mehmet. “*Divergence Between Aspirations and Realities of Islamic Economics: A Political economy Approach to Bridging the Divide*” dalam *IIUM Journal of Economics and Management*. Vol. 17, Issue. 1, 2009
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004

Lampiran I: (Sumber: Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafii di Asia Tenggara*. Semarang: Bina Ilmu, 2002) Ikhtisar Jalur Kitab Syafii'iyah





SUMATRA UTARA
menurut Tome Pires
k.l. 1515

KERAJAAN ACEH
menurut Beaulieu
1621

0 100 200 300 400 500 km

Peta II

(Ejaan masing-masing pengarang dipertahankan)

GLOSARIUM

- Acaram* : istilah Melayu untuk uang muka (*down payment*)
- Arai* : Satuan ukur untuk biji-bijian yang berisis dua cupak (1 cupak = $\frac{1}{2}$ gantang, maka 2 cupak = 1 gantang = 3,125 kg).
- Fatwa* : pendapat hukum yang diberikan mufti tentang suatu masalah hukum.
- Fukaha* : jamak dari fakīh yaitu ahli hukum Islam
- Gampong* : struktur sosial terendah di Aceh
- Hasta* : Satuan ukur yakni panjang dari siku sampai ujung jari tengah sekitar $\frac{1}{4}$ *depa* (1 *depa* = 4 hasta = 6 kaki = 1,824 m, maka $\frac{1}{4}$ *depa* = 456 cm)
- Hiyal* : bentuk jamak dari *hīla* yakni teknik rekayasa hukum untuk mengatasi larangan
- Kati* : Satuan ukur untuk takaran biji-bijian yang isinya sekitar $6 \frac{1}{2}$ ons.
- Kauman* : wilayah di sekitar masjid yang penduduknya beragama Islam
- Kadi* : kata serapan Melayu dari bahasa Arab qāḍī yaitu hakim pengadilan yang menangani perkara yang berhubungan dengan agama Islam.
- Manuskrip* : naskah tulisan tangan bukan cetakan
- Mu'āmalah* : bidang hukum Islam yang menyangkut urusan kemasyarakatan
- Mukim* : himpunan dari beberapa *gampong* (kampong)
- Mufti* : pemberi fatwa untuk memutuskan masalah yang berhubungan dengan hukum Islam.
- Menyuruti payu* : istilah Melayu untuk makna potongan harga jual (diskon).
- Naleh* atau *nalih* : satuan ukur untuk timbangan biji-bijian yang isinya setara kira-kira 16 gantang (3,125 kg x 16 = 50 kg).
- Nanggroe* : konfederasi dari beberapa mukim
- Orang Kaya* : sebutan bagi kelompok elit di kesultanan Aceh

- Real atau rial* : mata uang pada zaman dulu; bobot timbangan berat $\frac{1}{2}$ tahlil (sekitar 20 gram).
- Sagi* : federasi dari beberapa nanggroe
- Sahaya* : budak; hamba
- Sarakata* : undang-undang tradisional di kesultanan Aceh yang berupa dekrit penguasa.
- Sukat atau sukatan* : Satuan ukur untuk timbangan biji-bijian yang isinya sekitar lima gantang (1 gantang = 3,125 kg).
- Suku* : bagian dari barang yang utuh.
- Syahbandar* : kepala pelabuhan
- Tahel atau tahlil* : Satuan ukur untuk emas dan perak (1 tahlil = 37,8 gram). Terkadang juga memakai ukuran yang disebut *rial*. Misalnya satu rial dirham emas (1 rial = $\frac{1}{2}$ tahlil = 20 gram).
- Tumenggung* : jabatan pegawai tinggi di bawah bendahara

INDEKS SUBJEK DAN PERSONAL

A

Abdullah, Taufik, 41, 100, 125
Abdurrahman Raden Aji Haqqi, 21
Abu Bakar Atjeh, 67
Acaram, 216
Acch, x, 2, 4, 6, 17, 23, 24, 28, 42, 61,
62, 64, 68, 71, 74, 75, 76, 77, 78,
81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
94, 95, 96, 100, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 114, 121, 123,
131, 151, 152, 153, 155, 158, 159,
160, 161, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 172, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 182, 183, 188,
189, 190, 194, 196, 197, 198, 201,
216, 233, 238, 257, 265, 299, 302,
303, 306, 307, 310, 311
af'āl al-mukallaf, 35
Afzalurrahman, 34, 43, 44
Ahmad Al Najjār, 8
Ahmad, Khursid, 44, 47
akad, 25, 28, 70, 189, 192, 201, 202,
203, 207, 213, 216, 222, 224, 226,
227, 228, 229, 235, 242, 244, 245,
252, 258, 260, 261, 263, 267, 268,
269, 271, 272, 273
Anwar, Syamsul, 6, 20, 130, 207, 213,
243
Āriyah, 228
Al Mawā'iz Al Badī'ah, 63
Al Nawāwi, 2
al quran, 43, 71
Al Sinkili, viii, 2, 6, 30, 61, 62, 64,
68, 98, 183
Ala' Eddin Kharofa, 21
Alfandeqe, 62
Alfian, Ibrahim, 88
Ali Mughayat Syah, 82, 85, 107, 109,
163
al-Rahn, 260, 261

Arab, 5, 6, 18, 21, 23, 24, 28, 40, 41,
45, 46, 55, 67, 69, 70, 85, 86, 88,
89, 101, 105, 107, 108, 111, 120,
121, 137, 139, 145, 152, 161, 185,
198, 288, 293, 304, 305, 307, 309
Arab Pegon, 67, 69
Arakan, 111, 179, 181, 182
Āriyah, 70, 228
Asia Tenggara, 4, 6, 18, 20, 28, 55,
75, 78, 91, 97, 103, 104, 105, 122,
128, 129, 152, 157, 164, 165, 170,
172, 174, 175, 176, 177, 179, 180,
181, 182, 183, 185, 190, 191, 193,
204, 257, 301, 308, 309
Azizy, Qodry, 36, 294, 299
Azra, Azyumardi, 2, 3, 4, 9, 18, 61, 63,
74, 85, 112, 113, 115, 118, 304

B

B. Schricke, 22
Bai', 70, 71, 161, 165, 177, 179, 187,
208, 214, 215, 216, 221, 222, 223,
224, 225
Banda Acch, 6, 64, 106, 107, 109,
131, 152, 155, 161, 184, 311
Bandar Ma'mur, 153
Banten, 42, 94, 97, 100, 104, 105,
121, 151, 152, 158, 167, 175, 181,
201, 312
Belanda, 6, 23, 42, 69, 76, 87, 88, 91,
109, 111, 127, 130, 131, 164, 168,
178, 179, 183, 188, 311
Bengali, 179, 182
Beras, 187, 188
*Bijdragen tot de Taal-, Land-en
Volkenkunde*, 20, 308, 309
BKI, 19, 95
BMI, 9
bondage, 180, 204
Budak, 180, 181, 257
Burgerlijk Wetboek, 128
Burhanudin, Jajat, 1, 27, 62

C

Cheah Boon Kheng, 86, 110
Cina, 18, 86, 88, 101, 103, 105, 107,
108, 111, 128, 152, 157, 169, 170,
172, 174, 183, 184, 192, 193, 198
Cirebon Rechtboek, 130
*civiele wetten der Mohammedansche
Recht*, 130
Cizakca, Murat, viii, x, 40, 108, 200
commenda, 108, 199
Compendium Freijer, 130
Compendium Inlandsche Wetten, 130
Colombijn, Freek, 101, 151
Cortesao, Armando, 81
Chapra, Umer, 44
Choudury, Masudul Alam, 44

D

Damān, 70, 259
Dāwud Al Jāwi Al Rūmi, 64
Daly, 6, 16, 23, 29, 67, 68, 69, 302
Daniel S. Lev, 20
Daqā'iq Al Hurūf, 63
Darul Kamal, 81, 82, 84, 104
Das Gupta, Arun, 28, 95
Datu, 84
David E. Upton, 140
Dayah Tanoh Abec Aceh Besar, 68,
303
debt slavery, 180, 204
Dewi, Gemala, 20, 245
Dubai Islamic Bank (DIB), 55
Djajadiningrat, R.H., 74
Djamil, Fathurrahman, 20, 142

E

Ekadjati, Edi S., 4
Edwin M. Loeb, 28, 87
Ekonomi, 7, 31, 34, 43, 44, 50, 52, 53,
56, 100, 124, 125, 126, 132, 133,
137, 138, 142, 144, 151, 161, 163,
178, 195, 207, 210, 211, 212, 213,
218, 220, 221, 222, 223, 225, 227,
231, 236, 241, 242, 244, 247, 249,

252, 255, 256, 258, 259, 260, 261,
263, 265, 266, 267, 270, 273,
274, 291, 299, 300, 304, 305, 307,
309, 311, 312
ekonomi konvensional, 10, 11, 12, 14,
15, 57, 135
El Gamal, 10, 12, 14, 52, 302 see
Mahmoud A El Gamal
Eropa, 7, 9, 17, 23, 39, 40, 45, 46, 48,
51, 54, 69, 85, 87, 91, 92, 101, 103,
105, 107, 108, 109, 112, 127, 129,
134, 139, 152, 159, 161, 168, 169,
170, 172, 183, 185, 190, 192, 198,
200, 201, 298
Essid, Yassine, 7, 40
Esposito, John L., 35, 47, 50, 53
Eunuch Raja Adonna Lilla, 111, 159

F

Fasih Islamic Bank (FIB), 55
Fatḥ Al-Jawād, 2
Fatḥ Al-Wahhāb, 2
Fathurahman, Oman, 2, 68
Fatwa, 2, 129, 304, 308
Feener, R. Michael, 23, 24, 25, 119,
122, 198, 303
fikih, 2, 5, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 17,
18, 21, 24, 25, 26, 31, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 44, 48, 49, 63,
71, 72, 74, 92, 96, 99, 108, 115,
118, 119, 120, 126, 128, 129, 133,
135, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
144, 145, 146, 147, 148, 292, 293,
294, 297, 298
Filologi, 29, 66, 300, 307, 310
Fuad al-Omar dan Mohammed Abdel
Haq, 58
fukaha, 15, 28, 34, 47, 48, 53, 56, 231,
245, 263
Funan, 88, 103, 111
Frank E. Vogel dan Samuel L. Hayes,
9, 13, 14, 15, 292
Friedman, Lawrence M., 34

gajah Keng, 178
 gajah Pomcurah, 178
 Geertz, 42, 104, 118, 303
 Gerber, Haim, 4, 162
 Goksoy, Ismail Hakki, 85
 Ghaşb, 242
 Ghazanfar, S.M., 13, 33, 37, 40, 141,
 292, 307

H

Hadi, Amirul, 81, 82
 Ḥamād, Nazīh, 15, 214, 215, 216, 218,
 219, 223, 225, 229, 231, 234, 235,
 236, 238, 242, 245, 249, 252, 258,
 259, 260, 262, 263, 266, 271
 Hamid, AT, 128, 304
 Hall, Kenneth R. , 22, 82, 84, 101,
 105, 151, 154, 155, 186
 Haneef, Mohammed Aslam, 292
 Ḥasan al-Banna, 44
ḥiyal shar'īyyah, 14
Handboek van 't Mohammedaansche
recht, 6, 23
hasta, 194, 316
 Hefner, Robert W., 9
 Henri Chambert-Loir, 68
hibah, 69, 234, 235, 240, 243
Hibah, 233, 234
homo economicus, 47
 Hooker, M.B. , 6, 13, 18, 36, 78, 79,
 98, 120, 122, 294
 Hukum, 6, 16, 20, 23, 33, 36, 67, 91,
 92, 93, 94, 99, 108, 118, 124, 127,
 128, 129, 130, 131, 132, 133, 142,
 143, 147, 207, 210, 211, 212, 213,
 218, 220, 221, 222, 223, 225, 227,
 231, 236, 237, 241, 242, 243, 244,
 245, 247, 249, 252, 255, 256, 258,
 259, 260, 261, 263, 265, 266, 267,
 270, 273, 274, 294, 299, 300, 301,

302, 303, 304, 305, 307, 308, 309,
 311, 313
 hukum adat, 20, 91, 94, 96, 99, 128,
 130
 hukum ekonomi Islam, viii, 17, 19,
 21, 23, 24, 25, 28, 30, 41, 125, 126,
 133, 151
 Hurvitz, Nimrod, 5, 28, 41

I

Ibn 'Umar Al Bayḍāwī, 2
 Ibn Al Ḥajar Al Haiṭhamī, 2
 Ibrahim Al Kurani, 61
ijārah, 12, 146, 216, 229
Ijārah, 70, 169, 171, 173, 192, 229,
 230
 Ikhwān al-Muslimīn, 44
 India, 18, 52, 56, 86, 89, 101, 104,
 105, 107, 108, 111, 152, 157, 161,
 170, 174, 176, 179, 181, 184, 198,
 310
 Issawi, Charles Philip, 55, 305
Ishrāk, 70, 218
 Iskandar, Teuku, 2, 68, 69, 74, 81
 Iskandar Thani, 62, 75, 76, 86, 90, 95,
 96
 Islam, viii, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,
 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20,
 21, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 34,
 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 67,
 68, 70, 72, 77, 78, 82, 83, 85, 86,
 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
 96, 97, 98, 99, 100, 103, 105, 106,
 108, 110, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138,
 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146,
 147, 148, 151, 152, 156, 158,
 162, 170, 171, 174, 180, 181, 185,
 191, 199, 200, 201, 202, 207, 210,
 215, 226, 228, 231, 239, 242, 245,
 247, 253, 269, 270, 291, 292, 293,
 294, 297, 298, 299, 300, 301, 302,

303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 311, 312, 313
Islamic Banking, 8, 9, 12, 34, 35, 43,
45, 50, 51, 52, 53, 58, 134, 135,
140, 300, 304, 307, 310
Islamic Development Bank (IDB), 55,
293
Islamic economics, 35, 52, 56, 306
Iqbal, Zamir, 14, 51

J

J. Kathirithamby-Wells, 22, 76, 86,
97
Jama'at al-Islāmi, 44
Ji'ālah, 249
jināyah, 62
Johns, A.H., 41
Jordan Islamic Bank (JIB), 55

K

kafālah, 12, 259, 260
Kahf, 15, 57, 134, 135, 292, 305 see
Monzer Kahf
Kapitalisme, 104, 151, 167, 312
Kartodirjo, Sartono, 29, 102
kati, 194, 316
Kedatuan, 84
Kesultanan Aceh, viii, 5, 23, 41, 42,
61, 63, 72, 76, 81, 82, 88, 91, 94,
95, 97, 98, 100, 104, 107, 114, 162,
197, 305
KHES, 132, 209, 217, 222, 225, 229,
230, 232, 233, 235, 237, 240, 241,
242, 244, 246, 248, 252, 255, 256,
258, 259, 260, 261, 262, 265, 266,
267, 270, 273, 274, 308
khiyār majlis, 271
khiyār 'aib, 183, 271, 272, 273
khiyār shart, 271, 272, 273
Khulafā Rāshidīn, 46, 116
*Kifāyah Al Muḥatājīn ilā Mashrab Al
Muwahḥidīn Al Qāilīn bi Wahdāt
Al Wujūd*, 63
Kitab Undang-Undang Hukum
Perdata, 128
Koromandel, 111, 169, 179, 182

Kuran, Timur, viii, x, xii, 9, 11, 47, 50,
51, 56, 138, 146, 306
Kuwait Finance House (KHF), 55

L

laissez-faire, 51
Laksamana Paduka, 111, 159
Laqīṭ, 237
Lebai Kita Callij, 111, 159
Legge, J.D., 90
Leur, J.C. van, 22, 39
Liau Yock Fang, 6, 23
Lieberman, Victor, 25, 83, 116, 121,
185
Localizing, 24, 312
Lombard, Denys, 18, 28, 81, 85, 86,
107, 167
Lubis, Nabilah, 23, 29, 66
Lukito, Ratno, 20, 91, 92, 120, 131
Luqaṭah, 236
Lowry, S. Todd, 37, 141, 292

M

Mannan, M.A., 8, 44, 45, 50
Mudzhar, M. Atho, 2, 24, 27, 129
M.N. van der Tuuk, 70
Madinah, 61
Maharaja Sri Maharaja, 111, 159
Mahmoud A El Gamal, 10, 11, 12, 21,
52, 139, 293
Malaka, 85, 86, 107, 109, 152, 158
Mammon, 9, 11, 51, 52, 138, 306
Manuskrip, 305
maqāsid sharī'ah, 15
Marsden, William, 28, 180, 183, 188,
205
Mekah, 45, 100
menyurutī payu, 218, 289
Mernisi, Fatimah, 87
Milner, A.C. 82, 94
Minangkabau, 3, 6, 23, 85, 152, 160,
183, 313
Mirakhor, Abbas, 14, 51
Mith Ghamr, 53, 54

Meglio, Rita R.D. , 22, 88, 89
Mohammedansche Wetboek, 130
 Mohd Ma'sum Billah, 21
 Monzer Kahf, 15, 35, 53, 134, 135
mu'āmalah, 7, 12, 13, 14, 34, 35, 44,
 49, 62, 147
mu'āmalah māliyah, 34, 35, 147
muḍārabah, 12
Muḥāṭah, 218, 219, 220
 Muhammad Baqir Al Sadr, 43
Mulāmasah, 213
Munābazah, 213
Murābahah, 218, 219, 220
 Musāqah, 265
mushārahah, 12, 199, 262
 Muslim, viii, x, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 11,
 13, 17, 18, 24, 25, 26, 28, 34, 35,
 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55,
 57, 58, 74, 75, 76, 83, 88, 92, 93,
 94, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 105,
 107, 108, 114, 115, 116, 117, 118,
 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128,
 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
 136, 137, 139, 140, 141, 151, 152,
 153, 155, 157, 158, 167, 169, 180,
 181, 185, 191, 198, 201, 210, 215,
 216, 226, 228, 229, 231, 232, 236,
 237, 240, 245, 247, 255, 256, 258,
 260, 268, 269, 271, 291, 292, 293,
 294, 297, 298, 300, 302, 303, 312
 Mustafa Ahmad Zarqa, 7 see Zarqa

N

nafyu-ithbāt, 243
nalch atau *nalih*, 194, 316
 Naquib Al Attas, 4
 naskah keagamaan, 3, 4
 Nasrani, 13, 45, 58, 106
 neo-revivalisme, 44, 51
 Niehhaus, Voleker, 48
Nihāyah Al-Muḥtāj, 2
 Noeh, Zaini Ahmad, 92, 93
 Nusantara, 2, 3, 4, 17, 18, 19, 23, 24,
 26, 28, 38, 41, 42, 61, 63, 69, 76,
 79, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 91, 92,

93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101,
 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110,
 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 128, 129, 130, 151, 152, 153, 158,
 159, 163, 164, 166, 167, 170, 172,
 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180,
 181, 182, 183, 184, 185, 187, 190,
 192, 193, 198, 199, 204, 205, 216,
 218, 231, 233, 238, 254, 255, 257,
 297, 300, 301, 302, 310, 312

O

Orde Baru, 9, 20, 88, 131
 Orde Lama, 88, 131
 ortodoksi Islam, 42, 79, 95, 115, 121

P

pajir sumpah, 244
 Penghulu Kadi, 159
 Pengiring, 180
 peradilan agama, 20, 61, 133
 Perbankan Syariah, 9, 36, 132, 146,
 300
 Perpustakaan Tanoh Abec Acch, 67
 Persia, 18, 45, 46, 86, 89, 101, 105,
 108, 111, 116, 152, 185, 190, 198
 Peter Gran, 9, 34, 43
 Pires, Tome, 81, 89, 301
 PNRI, 4, 16
 Portugis, 85, 86, 94, 105, 107, 111,
 152, 179, 183
 Presley, John R. , 34, 43
 Ptak, Roderich, 101, 102, 103, 159,
 310, 313

Q

Qāḍī al-Malik al'Adl, 96
 Qāḍī Sharīf Amīr Sayyid, 89
 qadi, 6, 62, 96, 110, 119, 200, 204,
 233, 238, 241, 267
qard, 216, 252
Qiraḍ, 70, 263

R

R. Michael Feener, 18, 20, 24, 25, 85,
119, 122, 197, 198, 303
Rahardjo, Satjipto, 33
Rakryan, 84
Rayner, S.E., 21, 44, 145
Reid, Anthony, 17, 18, 22, 28, 42, 62,
71, 73, 75, 76, 77, 84, 86, 87, 94,
95, 96, 97, 103, 105, 107, 108, 110,
119, 121, 122, 124, 129, 152, 153,
156, 158, 161, 164, 165, 169, 172,
174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 185, 189, 190, 191,
193, 195, 197, 198, 200, 201, 204,
207, 257, 303, 309, 313
rial, 195, 317
Riba, 51, 52, 70, 267, 310, 312
Richards, D.S., 39, 40, 88, 199, 307
Ricci, Ronit, 1, 2, 73
Risālah Mukhtaṣarah fī Bayān Shurūṭ
Al Shaikh wa Al Murīd, 63
Robson, S.O. 29, 66
Rodinson, Maxime, 9, 34, 43
Roelofsz, M.A.P. Meilink, 22
Rothermund, Dietmar, 102, 103, 310

S

Saeed, Abdullah, 50, 51, 52
Salim, Arskal, 9
Safinah al-Hukkām, 6
Safiat Al Din, 2, 76
Samudra Pasai, 106, 107, 152
Sarakata, 94
Sayf al Rijāl, 74
Siddiqi, Nejatullah, 44
Shaikh ‘Abd Al Maḥīd, 90
Shaikh ‘Abd Al Muḥyi, 63
Shaikh Abū Al Khair bin Shaikh bin
Hajar, 89
Shaikh Al Islām, 93, 96, 114
Shaikh Burhān Al Dīn Ulakan, 63
Shaikh Jalāludḍīn al-Tarusani, 6
Shaikh Jalāludḍīn al-Tarūsani, 90
Shaikh Muhammad Azhari, 89
Shaikh Muhammad Jīlāni, 89
Shaikh Muhammad Yamāni, 89

Shaikh Muhammad Zain bin Faqīh
Jalāludḍīn al-Asyi, 90
Shams Al Dīn al-Sumatrani, 71
Shams Al Din Al Ramli, 2
Sharḥ Hadīth Arbaʿīn, 63
Sharia arbitrage, 14
Sher Banu A.L. Khan, 28, 75, 86, 109,
110, 159, 160, 169, 178
Shrikah, 261
shufʿah, 241
sukat atau *sukatan*, 194, 317
sulḥ, 244, 245, 246
Sultan ‘Alā Al Dīn Johansyah, 90
Sultan ‘Alā al-Dīn, 89
Sultan Alauddin Johansyah, 6, 96
Sultan Husain, 89
Sultan Iskandar Muda, 28, 62, 81, 85,
95, 110, 114, 167, 307
Sultan Iskandar Tsani, 86
Sultan Malik al-Zafīr, 89
Sultanah, 2, 5, 41, 62, 72, 74, 95, 114,
156, 159, 160, 161, 162, 168
Suminto, Aqib, 131
Schacht, Joseph, 38
Sprengard, Karl Anton, 22, 101, 159,
313

Syahbandar, 119, 159
Syaltout, Mahmoud, 7
Syed Omar Syed Agil, 15, 299, 305,
306

T

Tafsīr Al-Bayḍāwī, 2
Tahel, 317
tahel atau *tahil*, 195
Tarjumān Al Mustafid, 63
Tarling, Nicholas, 90, 304, 306
Tawliyah, 218, 220
Teungku Nyak Sarung, 67
Timur Tengah, 2, 8, 26, 41, 48, 61,
74, 86, 124, 152, 157, 170, 300
Tuhan, 13, 36, 141
Turki, 40, 85, 111, 152, 157, 303
Thomaz, Luis Filipe Ferreira Reis, 84,
108

Tjandrasasmita,Uka, 103, 153, 155,
169
Tripp,Charles, 11, 12, 47, 49, 50, 144,
200, 293

U

Udovitch, Abraham L. , viii, x, xii,
38, 39, 40, 108

V

Vink,Markus, 165, 179, 180

VOC, 130, 131, 160, 161, 189

Voll, John O. , 35, 47, 50, 52, 53

W

Wadī'ah, 266

wakālah, 12, 247, 248, 267

Warde,Ibrahim, 9, 34, 44, 55
Waqf, 70, 232

Watek, 84

Wicks,Robert S. , 107, 167

Wetboek van Koophandel, 128

Wieringa,E.P. , 3, 6, 23

Winstedt, R.O., 71

Wolters, O.W., 22, 24, 170

Y

Yahudi, 13, 45, 58, 141, 260

Yaman, 61, 111

Yasuda, Noboyuki, 91

Yusuf Talal DeLorenzo, 135, 136

Z

Zakariyya Al Anşari, 2

Zakat, 28, 36, 70, 238, 239

TENTANG PENULIS

Budi Sudrajat, dilahirkan di Indramayu Jawa Barat pada 7 Maret 1974. Setelah menamatkan sekolah dasar di SDN Sinar Mulya Terisi (1986) melanjutkan pendidikan ke Pondok Pesantren “Wali Songo” Ngabar Ponorogo (1986-1987) lalu Pondok Modern “Darussalam” Gontor Ponorogo (1987-1992). Mengabdikan setahun di almamaternya dan kuliah di Fakultas Tarbiyah Institut Pendidikan Darussalam (IPD) Gontor tahun 1992-1993. Pada tahun 1994 melanjutkan studi ke IAIN Jakarta dan menyelesaikan program Sarjana Fakultas Ushuluddin tahun 1999. Meneruskan ke program Pascasarjana di perguruan tinggi yang sama dengan beasiswa dari Kementerian Agama RI dan meraih magister tahun 2002.

Sejak Desember 2002 diangkat sebagai dosen tetap IAIN “Sultan Maulana Hasanuddin” Banten. Pada 2007 mendapatkan beasiswa dari Kementerian Agama RI untuk program doktor di UIN Jakarta dan tamat pada 2013. Sejak menjadi dosen aktif dalam penelitian mengenai agama, sejarah, naskah keagamaan Islam, dan budaya lokal. Terjemahan, buku, dan penelitian yang pernah dihasilkan: *Sisi-Sisi Agung Perempuan: Episode Penting dalam Lintasan Sejarah* (Terjemahan: Senayan Abadi Publishing, 2003); *Historiografi Islam: Dari Klasik Hingga Modern* (Terjemahan: Rajawali Press, 2004); *Kekerasan Atas Nama Agama: Persepsi Masyarakat Pesantren* (2005); *Buku Teks Sejarah Kebudayaan Islam Madrasah Ibtidaiyah 3-6* (Penerbit Yudistira, 2006); *Buku Teks Pendidikan Agama Islam SMP 1-3* (Penerbit Quadra, 2007); *Sufisme dalam Lagu: Kajian Syair Lagu Grup Debu* (Jurnal Tela’ah Lemlit IAIN Banten, 2007); *Pemikiran Sufistik Syaikh Abdullāh bin ‘Abd al Qahhār al-Bantani* (Jurnal Lektur Puslitbang Lektur, 2008); *Islam di Tengah Masyarakat Adat Asli Baduy Banten* (Jurnal Dedikasi LPM IAIN Banten, 2009); *Inventarisasi dan Digitalisasi Naskah Keagamaan Banten* (Puslitbang Lektur, 2009); *Hegemoni Budaya Patriarki dalam Naskah Keagamaan: Kajian Naskah Adab al-Mar’ah Ilā Ahlihā* (Jurnal Skriptoria, 2012). Menetap bersama keluarga di Permata Banjar Asri C3/67 Banjarsari Cipocok Jaya Serang Banten.

