

# FILSAFAT SOSIAL DAN POLITIK TRANSFORMATIF

(Kajian Perbandingan antara Pemikiran Marx dan  
Shariati)

## *Executive Summary*

Mendapat Bantuan Dana dari DIPA-BOPTAN UIN SGD  
Bandung

Tahun Anggaran 2013



Oleh:

M. Taufiq Rahman, Ph.D.

NIP: 197304041997031001

Lembaga Penelitian  
Universitas Islam Negeri  
Sunan Gunung Djati Bandung  
2013

## **Abstraksi**

Kajian ini berusaha untuk mengidentifikasi dan menganalisis dua tipe pemikiran, yaitu filsafat Barat dan Islam dalam menjawab persoalan-persoalan transformasi sosial. Kajian ini, dengan demikian, bersifat perbandingan pemikiran, dengan menggunakan metode analisis konseptual, yaitu menyelidiki konsepsi atau makna yang dimaksud oleh suatu konsep. Dengan metode tersebut adalah ditemukan bahwa Barat, yang dalam kajian ini diwakili oleh Karl Marx, telah menunjukkan bahwa persoalan-persoalan transformasi sosial adalah menyangkut masalah-masalah ketimpangan, distribusi, kemampuan, dan stabilitas. Dengan mengikuti kerangka ini, Islam, yang dalam hal ini diwakili oleh Ali Shariati, mempunyai jawaban-jawaban yang tersendiri terhadap persoalan-persoalan transformasi sosial tersebut.

Peneliti berusaha mencari persamaan dan perbedaan pada kedua pemikir yang diperbandingkan. Pada level konsep, kedua penulis mempunyai kerangka yang sama, yaitu problem, metodologi, dan solusi atas permasalahan transformasi sosial. Pada level konsepsi, bagaimanapun, kedua penulis mempunyai perbedaan-perbedaan.

Dengan mencari persamaan dan perbedaan pada kedua pemikir di atas, dapatlah diandaikan bahwa tulisan ini berupaya mencari pemahaman antar-peradaban dalam pluralisme budaya yang tengah melanda dunia ini. Dengan pemahaman tersebut, diharapkan bahwa transformasi sosial yang telah dijawab konsepsinya oleh masing-masing pihak dapat diwujudkan pada masing-masing wilayah budayanya, termasuk wilayah yuridikasinya. Selain itu, konsepsi transformasi sosial masing-masing ini pun dapat pula mewarnai hubungan antar peradaban sehingga dapat diterapkan pada tingkatan internasional, yang dengan itu dapat membawakan transformasi global.

## الملخص

كان هذا البحث الذي قدّمه الباحث سعياً  
فى بحث عن نوعي الفكرتين غربيّةً كانت أم  
اسلاميةً فى تحليل مسائل العدالة الاجتماعية.  
هذا البحث إذن يتضمّن عن دراسة الفلسفة  
المقارنة بطريقة التحليلية التّصوريّة , التى  
تبحث عن التّصوّر بنفسه . بهذه الطريقة كان  
جون راول س من فريق الغربيين وجد أنّ  
مسائل العدالة الاجتماعية هي المسائل التى  
تتعلق بعدم المساوات والتوزيعات  
والاستطاعات والتّأمين . وأمّا من جهة الإسلام

الَّذِي وَكَّلَهُ سَيِّدٌ قَطْبٌ لَهُ طَرِيقَةٌ خَاصَّةٌ عِنْدَ  
تَحْلِيلِ مَسَائِلِ الْعَدَالَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ.

وَلِذَلِكَ بَغَايَةُ الْاِتِّصَالِيَّةِ أَرَادَ الْبَاحِثُ هُنَا أَنْ  
يَبْحَثَ عَنِ الْمَسَاوَاتِ وَالتَّفْرِيقَاتِ بَيْنَ هَذَيْنِ  
الْمَفْكَرَيْنِ الْمَقَارِنَيْنِ. فِي طَبَقَةِ التَّصَوُّرِ عِنْدَهُمَا  
أَسَاسٌ سَوَاءٌ يَعْنَى فِي الطَّرِيقَةِ وَتَحْلِيلِ مَسَائِلِ  
الْعَدَالَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ . وَأَمَّا عِنْدَ مَتْنِ التَّصَوُّرِ وَقَعَ  
اِخْتِلَافٌ بَعِيدٌ بَيْنَ كِلِّمَا وَاجِدَ مِنْهُمَا .

وَبَعْدَ أَنْ يُبْحَثَ وَجُوهُ الْاِتِّفَاقِ وَالِاخْتِلَافِ  
بَيْنَ رَاوِلِ سِ وَقَطْبِ وَجَدَ أَنْ يَطَّلِعَ الْفَهْمَ بَيْنَ  
الْحَضَارَتَيْنِ الْمُخْتَلِفَتَيْنِ فِي هَذَا الْعَالَمِ الَّتِي فِيهَا  
الثَّقَافَةُ الْمُتَنَوِّعَةُ . وَمِنْ هَذَا الْبَحْثِ أَيْضًا يُرْجَى

أَنَّ العَدَالَةَ الاجْتِمَاعِيَّةَ الَّتِي قَدْ بَيَّنَّهَا البَاحِثَانِ  
تَسْتَطِيعُ تَنفِيزَهَا فِي وِلَايَةِ بَيْنِ كُلِّ مَنَّهُمَا ثِقَافِيَّةً  
كَانَتْ أَمْ قَانُونِيَّةً . وَبجَانِبِ ذَلِكَ يُرَجَى أَنَّ مَتْنَ  
تَصَوُّرِ العَدَالَةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ بَيْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مَنَّهُمَا  
يَسْتَطِيعُ أَنْ يَوْصَلَ بَيْنَ الحِضَارَةِ العَالَمِيَّةِ حَتَّى  
يُوجَدَ العَدَالَةُ الحَقِيقِيَّةُ فِيهَا مِمَّا يُرَجَى , إِنْ شَاءَ  
اللَّهُ . آمِينَ .

### **Abstract**

This study tries to identify and analyze two types of thought, i.e. Western and Islamic philosophies, in dealing with the problems of social transformation. This study, then, is a comparison of two theories of social justice using conceptual analysis, investigating conceptions or meanings in a concept.

By this method, it is found that the West, which is here represented by Karl Marx, shows that the problems of social transformation are the problems of inequality, distribution, capability, and stability. By this framework, Islam, represented by Ali Shariati, has its own answers to such aforementioned questions.

Hence, by using a comparative method of analysis, the present writer attempts to search similarities and differences between the two thinkers being examined. In the level of concepts, both thinkers have the same framework, i.e. the problems, the methodology, and the solutions to the questions of social transformation. In the level of conceptions, however, both writers have differences.

By searching similarities and differences in both thinkers above, it can be stipulated that this present writing attempts to seek inter-civilizational understanding in a multiculturalism of the world today. By this understanding, it is

expected that social transformation, the conceptions of which answered each side, can be pertained in each sphere of culture, including in its sphere of jurisdiction. Besides, each conception of social justice can also colorize inter-civilizational relationship, so that it can be applied in an international level and can create a global transformation.

## **KATA PENGANTAR**

Syukur sebesar-besarnya saya panjatkan ke hadirat Allah SWT. yang dengan izin-Nyalah penelitian ini dapat terselesaikan. Tidak lupa shalawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW. yang dengan petunjuk beliau pulalah penelitian ini mendapat sinaran cahaya Islam.

Penelitian ini merupakan kajian perbandingan konsepsi antara Barat dan Islam dalam hal konsep ‘filsafat transformatif.’ Tema tersebut menarik karena memang selalu didamba kehadirannya di masyarakat manusia secara universal. Dalam penelitian ini Barat diwakili oleh Karl Marx yang telah banyak menulis tentang transformasi sosial dari yang bersifat tidak adil kepada yang bersifat lebih adil. Untuk



membandingnya, dari pihak Islam saya pilih tokoh Ali Shariati yang juga telah menulis buku tentang transformasi sosial dalam pandangan Islam.

Secara keseluruhannya, kajian ini ingin menampilkan bahwa masalah-masalah mendasar di dunia ini sebetulnya belum sepenuhnya tertuntaskan. Masalah transformasi sosial yang menjadi fokus tema kajian ini belum betul-betul terlaksanakan, *hatta* di dunia maju seperti Barat sekalipun. Dengan kajian ini kita dapat melihat bahwa pemikiran untuk organisasi masyarakat masih harus diraba-raba oleh umat manusia. Oleh karena itu, jawaban Islam yang berdasarkan wahyu ketuhanan harus hadir guna mengimbangi apa yang kurang dalam pemikiran manusia.

Demikianlah, maka semoga upaya perbandingan pemikiran ini menjadi salah satu pergulatan pemikiran manusia untuk perbaikan dirinya sendiri. Dan dari dua konsep yang dibahas di sini akan nampaklah bagaimana dua latar belakang budaya yang berbeda mengajukan konsep untuk keadilan sosial. Dengan demikian, dapat pula diajukkan di sini suatu konsep yang bisa berlaku universal.

Untuk kajian ini, yang pertama-tama mesti diberikan ucapan terima kasih adalah ditujukan kepada Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) UIN SGD Bandung, Dr. Sahya Angara, Drs., M.Si. atas izin dan dukungan yang diberikannya kepada saya untuk melakukan penelitian ini. Saya juga ingin mengucapkan ribuan terima kasih kepada Pembantu Dekan II, Dr. H. Encup Supriatna, Drs., M.Si. yang telah memberikan petunjuk, semangat, dan motivasi dalam

menyelesaikan kajian ini. Kemudian, saya pun mengucapkan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada Direktur Lembaga Penelitian UIN SGD Bandung, Dr. Deden Effendi, atas bantuan moril dan materil sehingga penelitian ini dapat terselenggara. Terima kasih pun saya sampaikan kepada semua orang yang terlibat dalam urusan keuangan UIN SGD Bandung, karena penelitian ini didanai oleh DIPA-BOPTAN UIN SGD Bandung Tahun Anggaran 2013.

Akhir sekali, penghargaan untuk keluarga tersayang, teristimewa untuk isteri, dr. Fauziah Fatma dan kedua mata hati kami, Fathan Tibyan Rahman dan Fakhra Tabqiya Rahman yang telah bersabar, memberikan dorongan, dan dukungan untuk menyelesaikan penelitian ini. Demikian juga kepada Bapak dan Ibu saya di Tasikmalaya, Drs. H. Muzakir dan Hj. Dedeh Hamidah, juga Ibu Mertua Hj. Imas Maliyah di Cimahi. Semoga jasa mereka mendapat balasan dari Allah SWT. Amien

Bandung, 9 Juli 2013

M. Taufiq Rahman

PERNYATAAN BEBAS DARI PLAGIASI

Nomor: Istimewa

Yang bertandatangan di bawah ini :

Nama : M. Taufiq Rahman,  
Ph.D.

NIP : 197304041997031001

Jabatan : Dosen FISIP UIN SGD  
Bandung

menyatakan bahwa Penelitian berjudul, “FILSAFAT SOSIAL DAN POLITIK TRANSFORMATIF (Kajian Perbandingan antara Pemikiran Marx dan Shariati)” adalah benar-benar penelitian yang dilakukan saya sendiri serta bebas dari plagiasi.

Demikian pernyataan ini kami sampaikan, atas perhatiannya kami mengucapkan banyak terima kasih.

Bandung, 9 Juli 2013  
Peneliti,

**M. Taufiq Rahman, Ph.D.**

NIP.

197304041997031001

**DAFTAR ISI**

Halaman Judul .....	i
Keterangan Lembaga Penelitian .....	ii
Kata Pengantar .....	iii
Pernyataan bebas dari plagiasi .....	v
Abstraksi .....	vi
Abstrak .....	vii
Daftar Isi .....	ix
Bab I. Pendahuluan .....	1
A. Latar Belakang Penelitian .....	1
B. Perumusan Masalah .....	19
C. Tujuan Penelitian .....	20
D. Kegunaan Penelitian .....	21
Bab II. Landasan Teoretis .....	22
A. Filsafat Sosial dan Politik Barat .....	22
1. Plato .....	22
2. Aristoteles .....	30
3. St. Agustinus .....	35
4. St. Thomas Aquinas .....	40
5. Jean-Jacques Rousseau .....	48
6. Adam Smith .....	52
B. Filsafat Sosial dan Politik Islam .....	61
1. Muhammad SAW. dan Sahabat .....	61

2.	Kaum Teolog Klasik .....	70
3.	Al-Mawardi .....	74
4.	Ibn Taymiyyah .....	78
5.	Muhammad Asad .....	82
6.	Abul A'la Al-Maududi .....	82
Bab III.	Metodologi Penelitian .....	99
A.	Desain Penelitian .....	99
B.	Sumber Data .....	101
C.	Jenis Data .....	104
D.	Teknik Pengumpulan Data .....	105
E.	Pengolahan dan Analisis Data .....	106
Bab IV.	Pembahasan .....	109
A.	Karl Marx dan Filsafat Transformatif .....	109
1.	Hidup dan Karya Karl Marx .....	109
2.	Filsafat Transformatif Karl Marx .....	124
3.	Komentar atas Filsafat Marx .....	135
B.	Ali Shariati dan Filsafat Transformatif .....	142
1.	Hidup dan Karya Ali Shariati .....	142
2.	Filsafat Transformatif Ali Shariati .....	156
3.	Komentar atas Filsafat Shariati .....	164
Bab V.	Kesimpulan dan Saran .....	174
A.	Kesimpulan .....	174
B.	Saran .....	204
Daftar Pustaka	.....	207

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Penelitian**

Pemikiran tentang perubahan sosial, dari situasi yang buruk ke situasi yang lebih baik, selalu menghantui para manusia. Pemikiran itu kemudian disuarakan para pemikir yang kemudian merumuskan apa yang lebih baik bagi masyarakat. Di sinilah maka, pemikiran sosial dan sekaligus juga cara-caranya –yaitu yang bersifat politis—selalu muncul di berbagai belahan dunia.

Pemikiran tentang perubahan itu, dapat kita sebut sebagai pemikiran transformatif. Pemikiran ini menjadi alternatif kepada pemikiran-pemikiran sosial lainnya seperti tradisional, konservatis, modernis, ataupun pemikiran lainnya. Karena bersifat spekulatif, pemikiran-pemikiran ini disebut sebagai filsafat. Kemudian, karena objeknya adalah masyarakat, maka pemikiran transformatif ini tergolong pada filsafat sosial.

Dalam *Everyman's Encyclopaedia* filsafat sosial adalah “aspek filsafat yang memakai metode filosofis untuk membahas masalah-masalah kehidupan sosial dan sejarah sosial.”<sup>1</sup> Di sini kita temukan apa yang menjadi objek materianya, yaitu kehidupan dan sejarah sosial dan yang menjadi objek formanya yaitu filsafat.

Sedangkan dari *The Cambridge Dictionary of Philosophy* kita dapatkan definisi sebagai berikut: “Filsafat

---

<sup>1</sup> Bozman, E.F., M.A., *Everyman's Encyclopaedia*, 4<sup>th</sup> edition, Vol. XI, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1958, h. 409.



sosial, secara umum berarti filsafat tentang masyarakat, di dalamnya termasuk filsafat ilmu sosial (dan banyak komponennya, misalnya, ekonomi dan sejarah), filsafat politik, kebanyakan dari apa yang kita kenal sebagai etika, dan filsafat hukum.”<sup>2</sup>

Filsafat sosial secara erat berkaitan dengan filsafat umum. Interpretasi seorang materialis tentang alam semesta dapat berimplikasi pada interpretasinya atas kehidupan sosial; begitu pula dengan seorang idealis, dualis atau spiritualis.<sup>3</sup>

Perkembangan filsafat sosial mengikuti perubahan penting dalam pandangan filosof. Misalnya, individualisme mengikuti idenya Descartes yang menyatakan bahwa “*Cogito ergo sum*” (Aku berpikir maka aku ada). Jadi, nampaknya filsafat sosial itu proyek individual, per kepala. Namun pada faktanya dari ide-ide individual itu kemudian mengkristal

---

2 Audi, Robert (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995.

3 *Everyman's Encyclopaedia*, h. 409.

dalam dialog antar masyarakat menjadi sebuah pandangan umum. Pandangan umum inilah yang kemudian melahirkan keteraturan yang lambat laun menjadi sistem yang --secara langsung atau tidak, dengan terpaksa atau tidak-- menjadi disepakati. Demikian kira-kira pendapat Durkheim.

Filsafat sosial itu mempunyai dua aktivitas: *konseptual* yang menjelaskan apa yang seadanya (*what the really is*) dan *normatif* yang menjelaskan apa yang seharusnya (*what the really ought to be*). Yang pertama melahirkan sosiologi, psikologi sosial, ekonomi, sejarah dengan teori-teori sosialnya dan yang kedua menimbulkan filsafat politik, etika, dan hukum. Jadi filsafat sosial tidak melulu dipenuhi oleh penjelasan-penjelasan tentang masyarakat, tetapi juga penjelasan tentang bagaimana mengubah masyarakat. Tidaklah mengherankan jika salah satu sifat dari filsafat sosial adalah pemberontakan (bandingkan dengan pendapat Durkheim).

Maka yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah beberapa tema besar yang berpengaruh di masyarakat. Dengan meneliti isu-isu besar dengan pendekatan pandangan atas komunitas ini diharapkan dapat memenuhi tugas filsafat yang menurut August Comte adalah menyusun teori umum sebagai rangka untuk hasil-hasil semua ilmu khusus.<sup>4</sup>

Nampaknya, filsafat sosial itu merupakan koleksi dari pikiran-pikiran yang terbentuk secara sangat tidak beraturan dan terlalu digeneralisasikan, serta yang asal mulanya berlandaskan ajaran agama. Di dalam filsafat sosial, “pikiran dan gagasan mendahului ilmu pengetahuan”. Akan tetapi, gagasan-gagasan itu tidak pernah diuji-coba melalui cara sistematis. “Fakta-fakta hanya dilibatkan sebagai hal yang sekunder, sebagai contoh atau sebagai penguat pembuktian.” Di sini, fenomena sosial seolah-olah sudah diketahui betul:

---

<sup>4</sup> Comte A., *The Positive Philosophy*, London: Trubner, 1853 seperti dikutip oleh Robert Trigg, *Understanding Social Science: A Philosophical Introduction to the Social Science*, Oxford: Basil Blackwell, 1985, h. 56.

oleh sebab itu kata-kata seperti “demokrasi”, “komunisme” dan seterusnya dipakai dengan bebas seolah-olah kata-kata itu menunjukkan fakta-fakta yang telah diketahui dengan tepat, sedang yang sebenarnya adalah bahwa “kata-kata itu tidak memberi penjelasan apa-apa dalam diri kita, selain gagasan-gagasan yang membingungkan, suatu kekusutan dari dampak-dampak yang samar-samar, prasangka, dan emosi.”<sup>5</sup>

Mengenai hubungan sosiologi dengan filsafat, Durkheim menyatakan bahwa sosiologi itu sebagian besar tetap merupakan suatu disiplin “filsafat”, yang terdiri dari sejumlah generalisasi heterogen yang mencakup segala aspek serta yang lebih tertumpu pada latar belakang logis dari aturan-aturan *a priori* daripada suatu studi empiris yang sistematis. Sosiologi, menurut Durkheim dalam bukunya *Suicide*, “masih di dalam taraf membangun dan sintesis-sintesis filsafat.” Menurutnya,

---

<sup>5</sup> Giddens tentang pandangan Durkheim dalam Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, h. 111.

daripada berusaha untuk menyoroti suatu bagian yang terbatas dari bidang sosial, “sosiologi lebih menyukai generalisasi-generalisasi yang brilian.”<sup>6</sup>

Adapun filsafat politik adalah filsafat untuk mengarahkan manusia secara politis, atau kekuasaan. Di sini dimensi pemaksaan terjadi. Yang sering muncul, kemudian, adalah doktrin-doktrin ideologis yang menawarkan pada manusia untuk berpikir dan bertindak secara politis. Tindakan politik ini penting untuk mengubah keadaan masyarakat.

Oleh karena itu, maka Marx pun mempunyai filsafat politiknya tersendiri, selain filsafat sosialnya. Bagi Marx, perubahan itu memang harus dilakukan secara politis, tidak hanya secara teoretis. Tidak heran jika semasa hidupnya Marx ikut memobilisasi massa untuk melaksanakan niat ‘revolusi’-nya.

---

<sup>6</sup> Giddens, *Capitalism...*, h. 107-108.

Pemikiran untuk perubahan ini terjadi pula di belahan dunia lain, yaitu di dunia Islam. Dunia Islam yang sedang bangkit setelah kemunduran para penjajah Barat nampaknya merasa perlu untuk mencari jalan lain selain yang ditawarkan Barat (liberalisme dan sosialisme), yaitu dengan memunculkan Islam sebagai suatu sistem yang dapat menjawab segala permasalahan sosial politik di masyarakat. Pemikiran ini di antaranya dimunculkan oleh Ali Shariati.

Melihat kedua tanggapan akan keadaan ideologi dunia ini, adalah menarik untuk mendiskusikan kembali, dengan bentuk paralelisme antara keduanya, suatu tema sosial politik yang cukup abadi, yaitu filsafat sosial dan politik dari sudut pandang yang berbeda: Barat dan Islam.

Mengapa Barat dan Islam? Demikian karena, budaya Barat dan Islam tadi merupakan budaya terpenting abad ini,

dilihat dari ketahanannya terhadap berbagai perubahan, misalnya munculnya posmodernisme dalam pemikiran.<sup>7</sup>

Pertanyaannya kemudian, mengapa harus Marx yang mewakili Barat dan Shariati yang mewakili Islam dalam pemikiran tentang filsafat sosial dan politik?

Marx sangat penting dalam mewakili pemikiran Barat karena Marx adalah wakil dari pemikir Barat modern tentang transformasi sosial yang terpenting. Setelah Marx, orang hanya dapat mengikutinya atau menentangnya.

Kemudian, Shariati adalah penting dalam mewakili peradaban Islam. Demikian karena Shariati adalah wakil pemikiran Islam yang paling tangguh, yang menyediakan basis teoretis bagi kebangkitan Islam dalam dunia modern. Teorinya untuk membangkitkan “nostalgia kolektif yang berupaya untuk merestrukturisasi dunia dalam kerangka entitas yang lebih

---

<sup>7</sup> Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London and New York: Routledge, 1994, h. 84.

sederhana dan hubungan-hubungan cultural yang komunal”<sup>8</sup> telah menginspirasi gerakan-gerakan yang menyerukan Islam yang *genuine* di seluruh dunia, hingga hari ini.<sup>9</sup>

Melihat paparan di atas, maka cukuplah kiranya melihat filsafat sosial dan politik dunia dengan memperbandingkan teori dari Barat dan Islam. Dan cukuplah pula untuk melihat perbandingan teori sosial dari dua budaya tadi dengan memperbandingkan kedua pemikir tadi. Dengan mencukupkan pada hal tersebutlah maka judul dari penelitian ini adalah, “Filsafat Sosial dan Politik Transformatif (Kajian Perbandingan antara Pemikiran Marx dan Shariati).”

## **B. Kerangka Pemikiran**

---

<sup>8</sup> Ungkapan dari Turner untuk fundamentalisme Islam, saya alamatkan di sini untuk Shariati, sebagai wakil dari gerakan kebangkitan Islam. Turner, *Orientalism...*, h. 84.

<sup>9</sup> Pembicaraan tentang pengaruh Shariati, diantaranya dapat dilihat pada Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, 1997.



Filsafat sosial dan politik Marx secara umum membawa pada penentangan terhadap institusi-institusi sosial dan politik yang ada. Marx bahkan menyarankan bahwa proyek ini akan menghasilkan sesuatu yang sesuai dengan sistem-sistem sosial manusiawi secara universal.<sup>10</sup> Filsafat Marx pada dasarnya adalah sosialisme. Demikian karena yang mau diubah adalah kapitalisme. Sosialisme sendiri sebetulnya sudah ada di Eropa modern, tetapi belum mempunyai efek revolusioner,<sup>11</sup> sampai munculnya seorang Karl Marx.<sup>12</sup> Ide-ide Marx telah diakui

---

<sup>10</sup> Marx, Karl and Engels, Friedrich, *Selected Works*, (3 vol.), vol. I, Moscow: Progress Publishers, (1969), 1973, h. 528.

<sup>11</sup> Di Eropa, Sosialisme telah muncul sebelum Marx. Hal itu dibangun misalnya oleh para pemikir Perancis dan Inggris seperti Babeuf, Saint Simon, Fourier, Louis Blanc, and Owen. Semua menyerang system Kapitalisme yang ada, dan mengajukan cara hidup yang didasarkan pada bentuk control kolektif. Walaupun demikian, solusi-solusi yang ditawarkan mereka itu jauh dari realitas, terlalu utopis dan sangat romantis, sehingga mereka tidak dapat dianggap sebagai penggerak yang sukses. Kegagalan mereka itu pada umumnya disebabkan oleh manfaat-manfaat praktis yang tidak terpenuhi untuk para buruh. Schmandt, Henry J., *A History of Political Philosophy*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1960, h. 384-5.

<sup>12</sup> Karl Marx (1818-1883) dilahirkan di Trier dari keluarga Yahudi-Jerman yang kemudian pindah agama menjadi Kristen. Setelah menghabiskan masa-masa kuliahnya di Bonn dan Berlin, Marx kemudian menjadi seorang

sebagai ilham bagi revolusi-revolusi Sosialis, termasuk Revolusi Rusia dan China.

Semangat yang mendasari Karl Marx dalam melakukan kritik terhadap kapitalisme pada dasarnya berangkat dari filsafat moral keadilan dan cita-cita untuk perubahan masyarakat menuju keadilan sosial ekonomi. Dalam karyanya yang berjudul *Das Kapital* (Modal) pada dasarnya Marx menuturkan tentang kasus bagaimana proses ketidakadilan terjadi dalam aspek ekonomi. Analisis Marx tertuju pada inti ketidakadilan yang tersembunyi dari hubungan masyarakat dalam sistem kapitalisme.

---

filosof sosial, teoretikus ekonomi, dan seorang revolusioner. Ia hidup dan bekerja sebagai jurnalis di Cologne, Paris, dan Brussel. Setelah revolusi tahun 1848 di Eropa, ia tinggal di London, melakukan riset dan menulis dan mendapatkan gaji sebagai koresponden untuk *New York Tribune*. Di antara karyanya adalah *Das Kapital* (1867), *The Poverty of Philosophy*, *Theories of Surplus Value*, *The German Ideology* dan tentu saja *The Communist Manifesto* yang ia tulis bersama-sama dengan Friedrich Engels, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (gen. ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, h. 398, "Marx, Karl" oleh W.L.M; Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, (Rough Draft), translated with a Foreword by Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, h. iii.

Pandangan Marx tentang Kapitalisme intinya adalah bagaimana eksploitasi dan ketidakadilan struktural dapat dijelaskan. Oleh karena itu, analisis Marx dalam jilid pertama *Das Kapital* dimulai dari hal yang tidak mengesankan dari sistem kapitalisme, yakni tentang komoditi. Menurut Marx, komoditi selain memiliki sifat kegunaan atau *use value* juga mengandung sifat *exchange value*, yakni sifat untuk dijualbelikan. Komoditi berguna sejauh ia mengandung dua elemen di atas, tetapi ia memilih komoditi sebagai *exchange value* sebagai pendekatan memahami kapitalisme. *Exchange value* yang ada dalam suatu komoditi sesungguhnya merupakan dasar penilaian terhadap suatu komoditi. Untuk suatu komoditi, masyarakat tidak menukar dalam rasio yang berbeda, seperti dalam barter.<sup>13</sup> Itulah sebabnya *exchange value* menjadi pusat penelitian Marx menyangkut bagaimana nilai komoditi ditentukan dan apa dasarnya. Dari penelitiannya,

---

<sup>13</sup> Marx, Karl, *Capital* [selanjutnya *Capital* saja], 3 vol., vol. I, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1887, h. 35-48.

Marx menemukan bahwa prinsip yang digunakan dalam masyarakat untuk mengatur dan menetapkan rasio tukar adalah berdasar pada kuantitas kerja buruh yang terkandung dalam komoditi, termasuk tenaga yang dimasukkan melalui mesin produksi.<sup>14</sup> Dari situlah, kapitalis melahirkan bentuk baru buruh yang dapat dijualbelikan seperti komoditi. Buruh yang dihomogenkan itu disebut *labour power* (tenaga kerja), yang asalnya dari buruh heterogen pada masa mode produksi pra-kapitalis.<sup>15</sup>

Tetapi ada sisi lain dari penulisan ini, yaitu memunculkan perspektif tertentu tentang filsafat sosial dan politik, yaitu dari sudut pandang Islam. Perspektif ini dimunculkan oleh seorang penulis terkenal yang muncul dari Iran, yaitu Ali Shariati.

---

14 *Capital I*, h. 74.

15 *Capital I*, h. 761.

Dalam Iran modern, Shariati dikenal sebagai orang yang membawa generasi muda kepada Islam.<sup>16</sup> Setelah Khomeini, Shariati adalah tokoh yang paling berpengaruh dalam gerakan Islam yang membawakan revolusi pada tahun 1979.<sup>17</sup> Dia bahkan disebut sebagai ideolog pertamanya.<sup>18</sup>

Ali Shariati (1933-1977) dilahirkan di Mashad, Iran, dari keluarga da'i modern. Ia belajar di Mashad dan Paris, di mana ia mendapat gelar B.A., M.A., dan doktor dengan bidang-bidang Sastra Persia, Sosiologi, dan Sejarah Agama-agama. Ia juga pendiri Gerakan Pembebasan Iran di luar negeri dan tokoh utama Institut Husayniyah Irshad di Teheran. Ia dipenjarakan oleh rezim Shah pada tahun 1970an dan,

---

**16** Bazargan dan Ayatullah Mutahhari menjelaskan hal ini dalam surat mereka yang dibacakan setelah meninggalnya Shariati. Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*, London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1990, h. 70.

**17** Chehabi, H. E., *Iranian Politics*, 187.

**18** Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1991, h. 147 mengutip Abrahamian, 1988, 289-97.

kemudian, ia pergi ke London di mana ia meninggal secara misterius dengan persepsi bahwa itu merupakan kejahatan dari polisi rahasia Shah (SAVAK). Di antara tulisan-tulisannya yang diterjemahkan dan dipelajari di dunia Islam adalah *What Is To Be Done?*, *On the Sociology of Islam*, *Man and Islam*, *Marxism and Other Western Fallacies*, *The History of Religions*, *Existentialism*, dan *Martyrdom*.<sup>19</sup>

Shariati merupakan pemikir Muslim modern. Dia mengutarakan keyakinannya tentang Islam dalam terma-terma modern untuk audiens modern. Dan ia mempunyai pujaannya tersendiri. Kaum modernis Muslim yang diidolakan oleh Shariati adalah Jamal al-Din al-Afghani (w. 1897), ideolog anti imperialisme Barat yang berpengaruh; Muhammad Abduh (w. 1905), kekuatan di balik gerakan pembaruan agama Mesir pada awal abad ke-20; dan Muhammad Iqbal (d. 1938), pembaru

---

<sup>19</sup> Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, New York: 1980, h. 144-7.

besar atas Muslim India yang berpihak untuk aktivisme dan realisasi-diri yang kreatif.<sup>20</sup>

Demikianlah, kedua jawaban tentang keadilan sosial akan diperbandingkan dalam tulisan ini. Yang satu berasal dari tradisi Barat yang terutama berdasarkan pada rasio<sup>21</sup> sekaligus juga tidak berdasarkan pada wahyu ketuhanan dalam tradisi keilmuan mereka,<sup>22</sup> sehingga dapatlah kita sebut pemikiran

---

20 Akhavi, *Religion and Politics*, h. 146 mengutip Shariati, *Chih Bayad Kard? (What is to be Done?)*, (Teheran: Husayniyah Irshad, tt.), h. 32-42.

21 Karl Popper mengatakan bahwa tanpa rasionalisme, Barat itu sendiri tidak akan pernah ada. “Karena tidak ada yang lebih menjadi karakteristik dari peradaban barat kita ketimbang fakta bahwa ia tidak dapat melepaskan diri dari ilmu pengetahuan.” Karl Popper, “What Does the West Believe In?” dalam Karl Popper, *In Search of A Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, diterjemahkan oleh Laura J. Bennett, London: Routledge, (1994) 1996, h. 209.

22 Popper lebih jauh mengatakan bahwa Barat bukanlah masyarakat Kristen. Hal itu karena “agama Kristen menuntut dari kita suatu kemurnian tindakan dan pikiran yang hanya dapat dicapai oleh para santo saja. Inilah mengapa begitu banyak upaya untuk membangun masyarakat yang diilhami oleh spirit Kristen telah gagal. Upaya-upaya itu selalu, dan tak terelakkan, membawa pada intoleransi, pada fanatisisme.” Karl Popper, *In Search of A Better World*, h. 211. Terhadap hal ini pun Gellner dengan sinis mengatakan “Adalah diri kita, cara hidup kita, yang kita puja dan sembah, dan jika kita menggunakan idiom transenden atau Biblikal untuk melakukannya, ya, anda mengerti, orang kan harus menggunakan *beberapa* bahasa.” Ernest Gellner,

Marx ini sebagai pemikiran khas Barat. Yang kedua berasal dari tradisi Islam yang terutama berdasarkan pada wahyu dan agama dalam tradisi keilmuan umat Islam,<sup>23</sup> sehingga dapatlah kita sebut pemikiran Shariati ini sebagai pemikiran khas Islam.

Membandingkan kedua pemikiran dari tradisi yang berbeda tersebut mungkin cukup sulit. Untuk itu kita akan coba tangkap inti pemikiran mereka melalui pertanyaan tentang metodologi, prinsip-prinsip serta bentuk struktur masyarakat apa yang menjadi solusi mereka atas pertanyaan tentang keadilan sosial. Dengan tiga kerangka besar ini upaya perbandingan tersebut nampaknya dapat dilakukan dengan lebih mudah.

---

*Nationalism*, Washington Square, New York: New York University Press, h. 83.

<sup>23</sup> Untuk pembicaraan yang mendalam tentang pandangan dunia Islam, lihat Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Towards A Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1997.



### **C. Perumusan Masalah**

Dengan kerangka kajian di atas, dapatlah ditetapkan bahwa masalah yang akan dibahas dalam kajian ini adalah di sekitar pertanyaan tentang:

1. Apakah filsafat sosial dan politik transformatif itu?
2. Bagaimana metodologi berpikir dalam filsafat sosial dan politik transformatif itu?
3. Apa problematika filsafat sosial dan politik transformatif itu?
4. Apa solusi bagi problematika filsafat sosial dan politik transformatif itu?

Semua pertanyaan di atas akan dicari jawabannya pada kedua pemikir yang akan dibahas, yaitu pada Karl Marx dan Ali Shariati. Pembahasan parallel itu kemudian memunculkan pertanyaan kelima yang mencakup kesemua inti persoalan penelitian ini, yaitu:

5. Apa yang menjadi persamaan dan perbedaan antara kedua pemikiran tersebut?

#### **D. Tujuan Penelitian**

Landasan umum bagi Marx dan Shariati adalah konsep transformatif yang memainkan peran penting dalam pemikiran mereka. Apabila konsep transformasinya adalah sama, boleh jadi solusi mereka pada pertanyaan tentang filsafat sosial dan politik dapat berbeda. Maka, tujuan utama kajian ini adalah untuk mengkaji, mengkomparasi dan membedakan kedua pemikir itu tentang filsafat sosial dan politik dalam metodologi, problematika, dan solusi mereka, yang saya percaya akan menimbulkan hasil yang signifikan dan menarik dalam kajian teori sosial komparatif.

## **E. Kegunaan Penelitian**

Barangkali manfaat yang mungkin timbul dari perbandingan ini ialah bahwa bagi orang yang mempelajari filsafat politik Barat akan merasakan dapatnya filsafat Barat itu diperbandingkan dengan filsafat yang berbasis Islam. Yang dengan demikian kajian seperti ini menambah pengetahuan mereka dengan pengetahuan tentang Islam. Sedangkan bagi orang yang mempelajari seluk beluk Islam, tesis ini pun bisa menambah pengetahuan mereka dalam bidang filsafat politik Barat. Dengan demikian, ada manfaat ganda dalam hal penambahan pengetahuan (*stock of knowledge*).

Terlebih lagi, jika pemikiran ini dianggap sebagai alternatif bagi pemecahan masalah-masalah kemanusiaan yang secara objektif sama di hampir setiap budaya, maka jelaslah bahwa pemikiran Marx dan Shariati ini dapat menjadi tawaran atas masalah-masalah sosial kemanusiaan yang abadi dan terus dapat digali dan diterapkan dalam pembinaan peradaban,

terutama bagi kesadaran untuk membangun manusia yang lebih baik. Maka, baik mengenai masalah-masalah objektif maupun subjektif, kajian pemikiran seperti ini menempati tempat yang berguna dalam kajian humaniora sebagai upaya untuk memuliakan ilmu demi humanisasi dengan memperbandingkan antara pemikiran yang bersifat ilmiah –demikian pengakuan Marx—dengan pemikiran yang bersifat religius, seperti yang diaktualkan oleh Shariati.

## **BAB II**

### **FILSAFAT SOSIAL DAN POLITIK TRANSFORMATIF BARAT DAN ISLAM**

#### **A. Filsafat Sosial dan Politik Transformatif Barat**

##### **1. Plato**

Dari ketiga buku yang ditulis khusus untuk politik, yaitu *Republic*, *Politicus*, dan *The Laws*, Plato telah menempatkan diskusi tentang ‘keadilan’ secara panjang lebar dalam *Republic*, sehingga buku itu sendiri dapat dianggap sebagai pembahasan mengenai keadilan.<sup>24</sup> Apa yang dimaksudkannya adalah transformasi sosial yang mendukung pada keseimbangan (*equilibrium*).

Dalam ajarannya tentang jiwa manusia, Plato melakukan pembagian jiwa manusia dikenal dengan nama “teori Plato tentang tiga bagian jiwa” (*Plato’s tripartite theory of the soul*) yang mengatakan bahwa jiwa manusia terbagi ke dalam tiga bagian yang sesuai dengan kapasitas alami yang dimilikinya dan juga yang membedakannya dari segala makhluk hidup lainnya. Yang pertama dari ketiga bagian itu ialah pikiran (reason) atau akal (*nous*) yang merupakan bagian rasional (*to logistikon*), yang kedua ialah semangat (spirit) atau

---

<sup>24</sup> Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Bungay, Suffolk: Methuen & Co Ltd, (1918), 1964, h. 168.

keberanian (*thumos*) yang merupakan bagian keberanian (*to thymoeides*), dan yang ketiga ialah selera (*appetite*), nafsu atau kebutuhan (*epithumia*) yang merupakan bagian keinginan (*to epithymêtikon*).<sup>25</sup>

Kemudian, Plato menghubungkan ketiga bagian jiwa itu dengan empat kebajikan pokok (*cardinal virtues*) yang juga disebut sebagai moralitas jiwa (*soul's morality*) atau keutamaan (*excellence*). Keempat kebajikan pokok itu ialah kebijaksanaan atau kearifan (*wisdom*), keberanian (*courage*), pengendalian diri (*temperance*), dan keadilan (*justice*). Pikiran atau akal, dihubungkan dengan kebijaksanaan atau kearifan; semangat atau keberanian, dihubungkan dengan keberanian (*fortitude*); sedangkan keinginan, nafsu atau kebutuhan dihubungkan dengan pengendalian diri. Adapun ketiga bagian itu secara keseluruhan dihubungkan dengan keadilan untuk memelihara keselarasan dan keseimbangan antara masing-masing bagian jiwa tersebut (*psychological harmony*).<sup>26</sup> Dalam kata-kata Plato:

---

<sup>25</sup> George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York and London: Methuen, 1986, h. 68; K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani Dari Thales ke Aristoteles*, Yogyakarta: Kanisius, (1975), 2<sup>nd</sup> edition, 1979), h. 112.

<sup>26</sup> Klosko, *op. cit.*, h. 68-69.

*But in reality justice, though evidently analogous to this principle, is not a matter of external behaviour, but of the inward self and of attending to all that is, in the fullest sense, a man's proper concern. The just man does not allow the several elements in his soul to usurp one another's functions; he is indeed one who sets his house in order, by self-mastery and discipline coming to be at peace with himself, and bringing into tune those three parts, like the terms in the proportion of a musical scale, the highest and lowest notes and the mean between them, with all the intermediate intervals.<sup>27</sup>*

Demikian pula ketiga kelas dalam Negara ideal Plato<sup>28</sup>, haruslah dihubungkan dengan keempat kebajikan pokok itu. Kebijakan dan kearifan haruslah menjadi kebajikan pokok bagi kelas penguasa yang terdiri dari para cendekiawan atau para filosof itu; keperkasaan haruslah menjadi moralitas jiwa bagi para pembantu yaitu militer; sedangkan pengendalian diri

---

<sup>27</sup> Plato, *The Republic of Plato*, translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford, London: Oxford University Press, (1941), 1971, selanjutnya kutipan *Republic*, berdasarkan buku ini. Book IV, 442-3, h. 141-2.

<sup>28</sup> Menurut Plato, Negara itu mempunyai tiga kelas atau golongan: yang pertama, kelas penguasa (*Rulers*) yaitu para cendekiawan atau para filosof; yang kedua ialah kelas pembantu (*Auxiliaries*) yaitu militer; dan yang ketiga ialah kelas penghasil (*money makers*) yang terdiri dari para petani, pengusaha, niagawan, tukang sepatu, tukang kayu, tukang besi, dan lain sebagainya. Klosko, *op. cit.*, h. 64.

haruslah menjadi keutamaan bagi semua kelas, karena ia merupakan persetujuan umum; dan yang terakhir yang harus menjadi kebajikan pokok, moralitas jiwa atau keutamaan bagi seluruh kelas untuk melaksanakan semua spesialisasi dalam Negara ialah keadilan. Hanya keadilan lah yang memungkinkan keselarasan dan keseimbangan antara masing-masing kelas dalam Negara itu dapat terpelihara dengan baik. Dengan kata lain, keadilan adalah pemelihara kesatuan dan keutuhan jiwa manusia serta pemelihara dan keutuhan Negara.<sup>29</sup>

Untuk menemukan karakter dan sifat dasar keadilan dalam Negara, pertama-tama Plato menunjuk kepada asal-mula terbentuknya Negara yang dibahas secara analitikal ekonomis dan bukan secara historis. Plato mulai dengan melihat keinginan dan kebutuhan manusia yang begitu banyak dan beraneka-ragam dalam kehidupannya sehari-hari. Kemudian ia menunjuk kepada fakta bahwa manusia tidak dapat memenuhi keinginan dan kebutuhannya yang begitu banyak dan yang begitu beraneka-ragam dengan kemampuan dan keterampilannya sendiri. Oleh sebab itu, pada dasarnya manusia saling membutuhkan satu sama lain demi kepentingan masing-masing. Kemudian mereka lalu sepakat untuk bekerja

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 65 dan 79.



sama sesuai bakat, kemampuan, dan keterampilan masing-masing di suatu tempat yang didiami bersama dan selanjutnya lahirlah apa yang disebut *Negara* itu. Jelaslah sudah bahwa Negara lahir oleh karena adanya keinginan dan kebutuhan manusia yang begitu banyak dan yang begitu beraneka-ragam. Kebutuhan yang paling utama ialah makanan, yang kedua ialah perumahan, yang ketiga ialah pakaian, dan baru menyusul kebutuhan lainnya. Untuk memenuhi segala keinginan dan kebutuhan itu harus ada petani, ahli bangunan, penenun, dan kemudian dapat ditambah dengan tukang sepatu, tukang kayu, tukang besi, dan sebagainya.<sup>30</sup> Jadi, dalam Negara ideal, pembagian kerja perlu diatur sesuai dengan bakat, bidang keahlian, dan keterampilan masing-masing warganya.

Apabila seseorang sanggup menguasai dirinya, maka ia akan berfungsi sebagaimana mestinya sesuai dengan panggilannya yang ditentukan oleh bakat, kemampuan, dan keterampilannya. Tidak ada yang paling membahagiakan bagi seseorang selain memperoleh pekerjaan yang sesuai dengan bakat, kemampuan, dan keterampilannya. Lewat pekerjaan yang demikian itu ia akan berfungsi dengan sebaik-baiknya dan semaksimal mungkin, dan dapat menampilkan diri sesuai dengan keutamaannya yang mulia.

---

<sup>30</sup> *Republic*, h. 215-216.

Oleh sebab itu dapatlah dikatakan bahwa transformasi individual ialah berfungsinya seseorang yang sanggup menguasai diri sesuai dengan panggilannya yang ditentukan oleh bakat, kemampuan, dan keterampilannya. Sementara transformasi sosial adalah harmonisasi dari berbagai bakat, kemampuan dan keterampilan dalam masyarakat. Demikianlah di antara filsafat sosial dan politik Plato yang paling utama.

## **2. Aristoteles**

Aristoteles menekankan teori transformasi sosialnya pada konsep ‘persahabatan’ manusia. Ia membedakan tiga jenis persahabatan –yaitu yang ada hubungannya dengan keuntungan, kesenangan, dan kebaikan. Dua jenis persahabatan yang pertama relatif mudah untuk dipahami dari perspektif kepentingan-diri murni. Seringkali kita ajukan kepentingan kita sendiri secara lebih efisien jika kita dapat menggantungkan bantuan dari orang lain; kita mungkin dapat membuat suatu kerja sama dengan mereka untuk keuntungan mutual kita. Kita mungkin juga mengambil kepentingan dari orang lain karena kita senang dengan persahabatan mereka; perhatian kita tergantung pada apa yang kita nikmati, tidak dari sudut pandang orang lain itu. Persahabatan jenis ketiga sangat berbeda dari yang dua di atas, karena ia melibatkan perhatian

untuk orang lain karena dia sendiri atau demi dia, tidak semata-mata sebagai sumber dari keuntungan atau kesenangan. Aristoteles menyatakan bahwa perhatian atas orang lain seperti ini juga mempromosikan kebaikan bagi orang yang memberi perhatian pada orang lain tersebut.<sup>31</sup>

Dia menyatakan bahwa kita dapat melihat bagaimana cinta pada diri (*love of self*) berhubungan dengan kebaikan bagi orang lain, ketika kita memahami apa yang dimaksud dengan mengatakan tentang cinta-diri (*self-love*) dan kepentingan-diri (*self-interest*). Apa yang kita pikirkan dalam kepentingan-diri kita tergantung dari apa yang kita pikirkan tentang diri itu sendiri, dan tentang keinginan-keinginan apa yang perlu dipuaskan agar mencapai kepentingannya. Aristoteles mengatakan bahwa diri manusia itu pada dasarnya bersifat sosial, maka sesuatu itu hilang dari kebaikan kita jika seluruh perhatian kita adalah murni mengenai-diri sendiri.<sup>32</sup>

Argumen itu bergantung pada klaim umum bahwa seseorang akan kaya sejauh ia mempunyai rangkaian tujuan dan perhatian yang luas yang ia dapat puaskan. Jika seseorang itu prihatin tentang hal-hal yang sangat kecil, ia punya sangat

---

31 Irwin, Terence (ed.), *Classical Philosophy*, Oxford: University Press, 1999, h. 316-318.

32 *Ibid.*

kecil untuk mengambil kepentingan di dalamnya, dan prospeknya untuk kaya akan berkurang. Dalam menjadi prihatin tentang yang lain, kita menjadi tertarik pada tujuan dan aktivitas yang bukan kepentingan kita, dan menjadi mampu melakukan aktivitas-aktivitas yang di seberang kita. Apa yang Aristoteles katakan bagi orang yang baik adalah bahwa sahabat adalah 'diri lain' (*another self*). Jika kita baik, kita prihatin tentang sahabat dalam cara kita prihatin pada diri kita; kita jadikan kepentingan kita apa yang sebetulnya bukan kepentingan kita. Perhatian pada yang lain tidak mengganggu kepentingan kita, tetapi memperlebarnya.<sup>33</sup>

Orang yang unggul itu dihubungkan dengan sahabatnya dalam cara yang sama seperti ia dihubungkan dengan dirinya sendiri, karena sahabat adalah diri lain. Maka, seperti halnya wujudnya itu pilihan baginya, maka wujud sahabatnya itu pilihan juga baginya dalam cara yang sama atau serupa. Kita setuju bahwa wujud seseorang itu pilihan karena ia mempersepsi bahwa ia adalah baik, dan persepsi seperti ini adalah menyenangkan dalam dirinya. Maka, dia mesti mempersepsi wujud sahabatnya sekaligus [beserta wujudnya], dan ia akan melakukan ini ketika mereka hidup bersama dan berbagi cerita dan pikiran....<sup>34</sup>

---

33 *Ibid.*

34 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II70b3-19, seperti dikutip oleh Irwin, h. 320.

Sifat sosial manusia juga merupakan basis bagi transformasi sosial. Aristoteles setuju dengan klaim Thrasymachus bahwa keadilan adalah ‘kebaikan punya orang lain’. Memang, dia menyatakan bahwa satu bentuk keadilan itu bukanlah kebajikan yang dapat dipisahkan, tetapi keseluruhan kebajikan sejauh ia dipraktekkan terhadap orang lain. Sejak orang baik menilai kebaikan atas orang lain demi orang lain itu sendiri, mereka juga memilih tindakan-tindakan yang baik bagi diri mereka sendiri. Aristoteles menjelaskan sikap ini pada tindakan-tindakan yang baik dengan mengatakan bahwa orang baik memilih perbuatan-perbuatan tersebut ‘karena perbuatan itu bagus’, atau ‘demi kebagusan’.<sup>35</sup>

Altruisme Aristoteles dalam pemikiran sosial ini berimbas pada teori politiknya. Menurutnya, tujuan Negara itu bukanlah kehidupan semata-mata; tetapi lebih pada kualitas kehidupan yang baik dan adil, bukan hanya kepentingan kesamaan tempat, keamanan dan ekonomi. Hukum, dengan demikian, bukanlah ‘penjamin hak-hak manusia satu sama lain’ seperti yang dikatakan seorang Sophis Lycophron, tetapi ‘suatu

---

35 Irwin, h. 316-318.

peraturan kehidupan yang akan membuat anggota-anggota dari suatu polis menjadi baik dan adil.<sup>36</sup>

### 3. St. Augustinus

Menurut Augustinus (354-430),<sup>37</sup> transformasi sosial itu muncul dari cinta. Cinta atas kebaikan bersama membawa manusia bersama-sama mewujudkan masyarakat. Demikianlah,

---

<sup>36</sup> Barker, Sir Ernest, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Bungay, Suffolk: Methuen & Co Ltd, (1918), 1964, h. 136-139.

<sup>37</sup> St. Augustinus dilahirkan di Thagaste, sebuah kota di Afrika Utara. Bapaknya adalah Patricius, pemilik tanah pagan di Thagaste, Aljazair, dan ibunya, Monica, seorang Kristen. Pandangan bapaknya seringkali bertentangan dengan ibunya. Pada tahun 370 ia pergi ke Universitas Carthage dan bergabung dengan kaum Manikean. Ia menjadi kepala sekolah di Tagaste; pada tahun 377 sebagai guru retorika di Carthage, dan pada tahun 384 menjadi Profesor Retorika di Milan. Pada 387 ia masuk agama Kristen. Kembali ke Afrika tahun 388, ia menjadi, tujuh tahun kemudian, Uskup Hippo (sekarang Bona di Aljazair). Pada 400 ia telah menulis *Confessions*, dokumen penting untuk memahami karya-karyanya yang lain. Dari tahun 413 sampai 426, di tengah-tengah kerumunan tugas-tugas administratif, ia menulis *De Civitate Dei*. Ia meninggal tahun 430, dengan bangsa Vandal di luar tembok kotanya. Bowle, John, *Western Political Thought: An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, London: Methuen, (1947), 1961, h. 124-5 n. 2.

masyarakat adalah “perhimpunan makhluk rasional yang disatukan dalam persetujuan bersama pada hal-hal yang dicintainya.”<sup>38</sup> Cinta atas tujuan bersama adalah ikatan sosial manusia. Sebuah masyarakat itu baik selama apa yang dicintainya juga adalah baik. Selain keluarga, unit natural dan sosial yang dasar,<sup>39</sup> cinta juga memunculkan dua masyarakat besar, Negara dan Gereja.

Augustinus menegaskan bahwa negara adalah sekelompok manusia yang disatukan dalam cinta alamiah mereka atas benda-benda berubah dan temporal yang diperlukan untuk kehidupan manusia, yang mana kedamaian adalah yang paling diinginkan dan inklusif.<sup>40</sup> Bangsa-bangsa yang tidak terhormat seperti Assyria dan Roma berperang demi perang itu sendiri, sementara manusia terhormat berperang dengan harapan untuk mendapatkan perdamaian yang sejati dan adil. “Kedamaian dari segala sesuatu adalah ketenangan tatanan,” kehidupan yang harmonis antara badan dan jiwa, “harmoni yang tertata antara otoritas dan ketaatan” dalam keluarga dan komunitas politik, dan “kenikmatan yang tertata

---

38 Augustine, St., *The City of God* (selanjutnya disebut *City of God* saja), trans. Marcus Dods, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, XIX, 24.

39 *City of God*, XIX, 16.

40 *City of God*, XIX, 24.

rapi dan harmoni pada Tuhan dan satu sama lain dalam Tuhan.”<sup>41</sup>

Augustinus juga mencatat bahwa otoritas untuk memerintahkan ketaatan pada hukum-hukum sipil dan menyatukan anggota-anggota Negara harus berada di tangan warganegara yang paling mampu yang disebut Cicero sebagai “terbaik dengan alamiah.”<sup>42</sup> Sumber terakhir otoritas legitim adalah penguasa alam yang “memberi kekuasaan kerajaan di muka bumi baik kepada yang saleh maupun yang tidak.”<sup>43</sup>

Oleh karena itu, demikian Augustinus, penguasa harus melegislasi kebaikan bersama (*common good*) dengan mengundang hukum-hukum yang adil yang betul-betul merefleksikan hukum alam. Hukum yang adil harus ditaati sebagai yang datang dari Tuhan, sementara hukum yang tidak adil jangan ditaati karena berasal dari keinginan yang sempit.<sup>44</sup>

Memang, tegas Augustinus, legislasi yang efektif membutuhkan kuasa yang memaksa (*coercive power*) untuk mencegah kekacauan. Pelanggar hukum yang adil harus di

---

41 *City of God*, XIX, 13.

42 Cicero, *De Republica*, II, 19 sebagaimana dikutip St. Augustine, *City of God*, IV, 6; XV, 16, 3.

43 *City of God*, V, 21.

44 *City of God*, XIX, 21.



“koreksi dengan kata-kata atau didera atau sesuatu hukuman yang adil dan sah, sebagaimana halnya masyarakat mengizinkan untuk kebaikannya, untuk membuatnya sesuai dengan kedamaian yang ia tinggalkan.”<sup>45</sup> Kesuksesan otoritas tidak diukur dari berapa banyak kemajuannya dalam kemakmuran dunia, tetapi dalam dukungannya terhadap keadilan dan ketaatan pada Tuhan.<sup>46</sup>

Augustinus melebihi perhatian Plato dalam perhatiannya kepada manusia sebagai warganegara. Kaum Kristen merupakan anggota Gereja, masyarakat spiritual, sekaligus Negara temporal. Selain karena cinta pada manusia, Kristus membuat Gereja sebagaimana halnya Bapaknya: “Tuhan adalah Bapak dan Gereja adalah Ibu.”<sup>47</sup> Sebagai ibu spiritual jiwa, Gereja mengajarkan anak-naknya kebenaran Kristus dan menebarkan melalui sakramen berkah yang mereka perlukan untuk hidup dengan apa yang mereka percayai. Karena Gereja “Memegang dan memiliki seluruh kuasa dari Pasangannya, [yaitu] Tuhan,”<sup>48</sup> ia dapat membuat hukum, menghakimi, dan mengatur urusan-urusan keimanan dan

---

45 *City of God*, XIX, 16.

46 *City of God*, V, 24 dan 25.

47 *Sermon*, 216, 8

48 *On Baptism, Against the Donatists*, IV, 1, 1.

moral.<sup>49</sup> Gereja adalah masyarakat manusia yang mencintai berdasarkan keimanan yang sama, diikat oleh cinta bersama mereka atas Tuhan yang sama dan keberkahan (*beatitude*) yang sama.

Karena Gereja itu sempurna dan berdaulat dalam tatanan spiritual (*spiritual order*) dari kedamaian dan penyelamatan, maka Negara merupakan tatanan fisik (*corporeal order*) atas kedamaian dan harmoni. Karena masing-masing mempunyai hak-hak dan hukum-hukumnya, oposisi itu tidak perlu selama yang satu tidak mencampuri urusan yang lain. Warga Kristen harus taat pada kedua masyarakat tersebut berdasarkan cinta pada Tuhan.<sup>50</sup>

Berdasarkan kepentingan spiritual dan temporal, maka orang-orang Kristen membutuhkan kolaborasi yang intim antara otoritas agama dan sipil. Negara harus membuat layanan yang alamiah pada tujuan luhur Gereja. Sebaliknya, Negara akan disuburkan oleh benih-benih kebenaran Kristen, cinta dan kesucian, dan dibuat kembali dalam bayangan Kristus.<sup>51</sup>

---

49 *Letter*, 118, 5, 33.

50 *Letter*, 185, 2, 8.

51 *Letter*, 93. Terhadap pernyataan ini Aspell menyatakan bahwa Augustinus itu tidak konsisten, karena ia mendukung ide para penguasa Kristen untuk menghukum kaum bid'ah dan kaum pemisah (skismatik). Padahal, sebelumnya Augustinus mengkritik secara pedas terhadap

#### 4. Thomas Aquinas

Thomas Aquinas (1225-1274)<sup>52</sup> mengembangkan teori transformasi sosialnya atas dasar kesimpulan-kesimpulan teologis, psikologis, dan epistemologis. Dalam kerangka teleologis, ia melihat setiap makhluk berjuang untuk perkembangan masing-masing sebagai bersama-sama tumbuh dalam kemiripan pada Tuhan: “Apa saja yang cenderung pada kesempurnaannya, cenderung menuju model ketuhanan.”<sup>53</sup> Untuk menunjukkan bagaimana manusia tumbuh dalam

---

hukuman yang diberikan Imperium Roma terhadap kaum Kristen. Aspell, Patrick J., *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*, Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999, h. 53, n. 185.

52 St. Thomas Aquinas, dilahirkan di Rocca Sicca di Selatan Itali, dari keluarga terhormat, yang sebagiannya berasal dari keturunan Jerman dan utara. Tahun 1231, dikirim ke biara Benedictine di Monte Cassino. Ketika biara itu dirusak oleh tentara imperium pada tahun 1239, ia pindah ke Naples. Walaupun oposisi dari keluarganya, yang menguncinya di benteng mereka, ia bersikeras menjadi seorang Dominikan pada usia 18 tahun. Ia belajar pada Albertus Magnus di Koln, kemudian di Paris pada tahun 1245. Pada tahun 1252 ia menjadi sub-regent sekolah Dominikan di sana. Ia mendapatkan gelar doktor dalam teologi pada tahun 1257. Pada tahun 1263 diperintahkan oleh Paus Urbanus IV untuk membuat komentar tentang Aristoteles. Ia meninggal di Naples. Di antara tulisannya adalah *Summa Theologica*, *Summa Contra Gentiles*, *Commentaries on Aristotle's Ethics and Politics*, dan *De Regimine Principum*. Bowle, John, *Western Political Thought: An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, London: Methuen, (1947), 1961, h. 200-1.

bayangan Tuhan, Aquinas menganalisis kehidupan etis manusia dalam struktur umum dan modalitas partikularnya.

Untuk menciptakan dan menjaga transformasi sosial, Aquinas menegaskan untuk kembali pada hukum. Demikian karena prinsip luaran aktivitas manusia adalah hukum, yang Thomas ringkaskan definisinya: “hukum itu tidak lain daripada aturan akal untuk kebaikan bersama dibuat oleh otoritas yang mengurus komunitas dan melaksanakannya.”<sup>54</sup> Hukum kemudian adalah fungsi akal praktis yang, sebagai yang mengarahkan aktivitas manusia menuju tujuannya, merupakan ukuran tindakan manusia. Ketika akal itu cacat, tidak akan ada hukum, juga keadilan, yang ada adalah ketidakadilan. Kebajikan itu bersesuaian dengan aturan akal. Akal, dengan demikian, merupakan akar dari kewajiban moral. Karena akal secara esensinya bertujuan pada realisasi kebaikan tanpa syarat apapun, ia tidak dapat membatasi dirinya pada kesejahteraan orang-orang tertentu, tetapi lebih pada menetapkan kebaikan masyarakat. Untuk itu, otoritas yang dituntut untuk

---

53 Aquinas, St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, in Anton C. Pegis (ed.), *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1945, bk. III, bab 21.

54 Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, trans. by Fathers of the English Dominican Province, rev. by Daniel J. Sullivan, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, II-II, q. 17, a. 4.

menegakkan hukum yang legitim hanya dimiliki oleh seseorang yang sepatutnya diberi kuasa untuk memimpin masyarakat.

Menurut Aquinas, hukum-hukum positif manusia itu bisa adil atau tidak adil. “Jika hukum-hukum itu adil, mereka mempunyai kekuatan mengikat di dalam persidangan nurani dari Hukum Abadi yang merupakan asal hukum-hukum itu, ...”<sup>55</sup> Para pembuat hukum (legislator) manusia mengaplikasikan hukum alam pada kasus-kasus partikular dalam aturan-aturan yang didefinisikan secara jelas dan mendukungnya dengan sanksi-sanksi yang efektif.<sup>56</sup> Misalnya, pembunuhan, dilarang oleh hukum alam tetapi dalam suara yang tidak jelas tanpa sanksi-sanksi yang langsung, kemudian didefinisikan secara jelas dalam aturan-aturan positif dengan sanksi-sanksi yang ditambahkan. Ketika hukum buatan manusia “itu berbeda dengan hukum alam, ia bukanlah hukum, tetapi hukum yang merusak (*spoilt law*),”<sup>57</sup> dan konsekuensinya “tidak wajib dalam pengadilan hati nurani,” kecuali jika mungkin kejahatan yang lebih besar akan muncul

---

55 *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4.

56 *Summa Theologica*, I-II, q. 92, a. 2; q. 95, a. 1.

57 *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 2.

jika tidak dilakukan.<sup>58</sup> Tetapi cepat atau lambat ia harus dimodifikasi. Karena penguasa menerima kuasa legislatifnya dari Tuhan, ia tidak mempunyai hak untuk mengukuhkan hukum-hukum yang bertentangan dengan hukum alam.

Ketika mengadopsi etika sosial Aristoteles, Aquinas merasa perlu untuk memodifikasi dan menyempurnakannya ke dalam kerangka politik yang membuka nasib manusia di sebalik kehidupan duniawinya dan menghubungkan Gereja dan Negara.

Aquinas membenarkan Aristoteles yang mengatakan bahwa Negara adalah institusi yang sebenarnya dengan tujuan dan wilayahnya yang tersendiri. Negara adalah “masyarakat sempurna” dalam artian bahwa ia secara keseluruhan cukup-diri (*self-sufficient*), mempunyai segala perangkat yang perlu untuk mencapai kebaikan bersama (*common good*) warga.<sup>59</sup> Pemerintah bekerja untuk kebaikan bersama dengan meraih “kesatuan kedamaian” (*the unity of peace*)<sup>60</sup> di dalam Negara, menyatukan arah kegiatan warga untuk kehidupan yang baik, secara layak menyediakan keperluan-keperluan hidup, dan

---

58 *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4.

59 *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 2. Aquinas, St. Thomas, *On Kingship*, (Book One), in D’Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974, ch. I, n. 14.

60 *On Kingship*, ch. I, n. 14. Lihat *In Ethic.*, bk. III, ch. 8, n. 474.

mengatasi bahaya pada Negara dari dalam (para penjahat) dan dari luar (musuh).

Aquinas berpegang bahwa tidak ada Negara yang mempunyai kuasa absolut. Aristoteles menyatakan bahwa Negara (atau Negara-kota) memuaskan atau idealnya harus memuaskan seluruh keperluan manusia. Bagi Thomas, yang menjadi tujuan utama manusia adalah mencapai Tuhan. Tujuan supernatural ini tidak dapat dicapai melalui Negara, tetapi melalui latihan yang dibimbing oleh Gereja. “Supaya hal-hal spiritual itu dapat dibedakan dari hal-hal keduniaan, pengurusan kerajaan ini tidak dipercayakan pada raja-raja bumi tetapi pada” Gereja.<sup>61</sup> sebagaimana akal itu dihubungkan secara positif dengan keimanan, begitu pula Negara pada Gereja. Posisi Aquinas itu didasarkan lebih pada keimanannya pada tujuan supernatural daripada struktur politik zamannya. Gereja dan Negara harus bekerja sama dalam kedudukan spiritual dan temporal masing-masing untuk pencapaian tujuan utama manusia.

Aquinas menegaskan bahwa hukum terutama memperhatikan kebaikan bersamaan karena “individu merupakan bagian dari kelompok” dan tidak otonom secara absolut. “Setiap orang adalah bagian dan dimiliki oleh

---

61 *On Kingship*, ch. III, n. 110. Lihat ch. IV, n. 114.

masyarakat, seperti juga setiap bagian apapun yang menjadi demikian karena keseluruhannya.”<sup>62</sup> Begitu pula, dengan konsep Plato tentang cinta sebagai hasrat dan pengejaran keseluruhan, Thomas menjustifikasi kerelaan mati dalam rangka membela negaranya.<sup>63</sup> Namun, tidak seperti Aristoteles yang menyatakan bahwa individu merupakan bagian dari Negara, Thomas menghormati individu dengan menghargai keunikan, eksistensi, kemerdekaan, hak, dan nasib serta tujuannya yang berada di luar wilayah Negara.

## **5. Jean Jacques Rousseau**

---

<sup>62</sup> *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4.

<sup>63</sup> Bagian “sewajarnya” mencintai kebaikan bersama daripada kebaikannya sendiri. *Summa Theologica*, II-II, q. 26, a. 3.



Rousseau<sup>64</sup> adalah salah seorang filosof Pencerahan. Ide-idenya telah diakui sebagai ilham bagi Revolusi Perancis dan Amerika.<sup>65</sup> Rousseau mengembangkan tradisi kontrak sosial (*social contract*), yaitu, bahwa tatanan sosial itu datang dari kontrak-kontrak antara anggota masyarakat.

Dalam mazhab politik, Rousseau termasuk dalam kategori pemikir liberal, hanya saja ia termasuk pada pemikir liberalisme kuno, yaitu, orang yang mengartikulasikan kebebasan politik yang setara dan nilai-nilai dari kehidupan publik.<sup>66</sup>

---

**64** Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), adalah filosof Perancis pada abad Pencerahan. Ia dikenal sebagai penulis essay, novelis, dan musisi. Ia terkenal karena teori-teorinya tentang kebebasan sosial dan hak-hak sosial, pendidikan, dan agama. Dilahirkan di Jenewa, ia adalah seorang otodidak dan dia pindah ke Perancis ketika ia masih remaja. Kebanyakan hidupnya dihabiskan dengan pulang pergi antara Paris dan provinsi-provinsi di Perancis dan beberapa kali pergi ke luar negeri (termasuk tinggal bersama David Hume di Skotlandia) dan kembali ke Jenewa, di mana ia kembali memeluk agama Protestan setelah sebelumnya pernah pindah agama ke Katolik ketika ia masih muda. Di antara karya-karyanya yang terkenal adalah *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Mankind* (1755), *The Social Contract or Principles of Political Right* (1762), dan *Emile* (1762). Lihat *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (gen. ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 698.

**65** *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, h. 746.

**66** Constant mengatakan bahwa liberalisme dapat dibagi kepada dua jenis, yang pertama adalah liberalisme kuno, seperti dikatakan di atas, dan yang kedua adalah liberalisme modern, yaitu, yang mempromosikan kebebasan

Salah satu dari liberalisme Rousseau adalah pembebasan masyarakat dari konflik-konflik agama. Menurutnya, Negara agama tidak dapat diterima karena adanya pluralisme agama di masyarakat. Merespon pada isu “Di luar Gereja tidak ada penyelamatan” (*Extra ecclesiam nulla salus; Outside the Church is no salvation*), Rousseau menyatakan:

Adalah tidak mungkin hidup dengan damai bersama mereka yang kita anggap sebagai terkutuk; mencintai mereka berarti membenci Tuhan yang menghukum mereka: kita secara positif harus mengakui mereka atau menyiksa mereka. Ketika intoleransi teologis itu diakui, ia secara tidak terelakkan mempunyai efek sipil; dan segera setelah ia mempunyai efek demikian, Sang Daulat tidak lagi Daulat bahkan dalam wilayah temporal: yang terjadi kemudian adalah para pendetlah yang menjadi penguasa yang riil dan raja-raja hanyalah para menteri mereka.<sup>67</sup>

Berdasarkan ‘Kontrak Sosial,’ pemerintah adalah:

“Badan perantara yang disusun antara rakyat dan Sang Daulat,

---

berpikir dan nurani, hak-hak dasar tertentu dari manusia dan hak-hak pemilikan, dan supremasi hukum. Benjamin Constant, *Political Writings*, (1819), translated and edited by Biancamaria Fontana, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 sebagaimana dikutip oleh Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, h. 5.

**67** Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses* [setelah ini SC], tr. G. D. H. Cole, New York: Everyman’s Library, (1913), 1968, SC, IV.viii.34.

untuk menyelamatkan kesaling-hubungan mereka, yang mempunyai kuasa untuk mengeksekusi hukum dan melanggengkan kebebasan, baik sipil maupun politik.”<sup>68</sup>

Hukum, demikian Rousseau katakan, adalah tatanan sosial yang datang dari konvensi. Ia mengatakan, “tatanan sosial itu merupakan hak suci yang merupakan basis dari seluruh hak lainnya. Walaupun demikian, hak ini tidak datang dari alam, maka harus didirikan dengan kesepakatan-kesepakatan.”<sup>69</sup> Inilah hukum yang di bawahnya keadilan terpelihara dan persamaan antar manusia terjamin.<sup>70</sup>

Menurut Rousseau, konvensi masyarakat akan melahirkan Kehendak Umum (*la volonté générale*; the general will). Di sini, “*setiap kita menyimpan pribadinya dan seluruh kekuasaannya secara bersama di bawah arahan kehendak umum yang tertinggi, dan, dalam kapasitas kebersamaan kita, kita menerima setiap anggota sebagai bagian yang tidak*

---

68 SC, III.i.5.

69 SC, I.i.2.

70 “Adalah pada hukum saja manusia berutang keadilan dan kebebasan. Adalah organ kehendak semua inilah yang mendirikan, dalam hak sipil, persamaan alamiah antara manusia.” Rousseau, Jean Jacques, *A Discourse on Political Economy* [setelah ini *Political Economy*], in *The Social Contract and Discourses*, tr. G. D. H. Cole, New York: Everyman’s Library, (1913), 1968, h. 240.

*terpisahkan dari keseluruhan.*”<sup>71</sup> Kehendak umum ini harus memperlakukan seluruh rakyat secara sama.<sup>72</sup>

Dalam teorinya tentang hak-hak warganegara, Rousseau menyebutkan hak-hak berikut:

- 1) Hak untuk merdeka. “Manusia lahir dalam keadaan bebas” (*Man is born free*) dan mempunyai hak menjadi majikan bagi dirinya sendiri.<sup>73</sup>
- 2) Hak untuk diperlakukan secara sama. Setiap orang lahir secara sama; oleh karena itu, ia selalu menuntut untuk diperlakukan secara sama.<sup>74</sup>
- 3) Hak untuk membuat hukum. “Rakyat, sebagai subyek hukum, harus menjadi pengarang hukum itu; kondisi-kondisi masyarakat harus diatur semata-mata oleh mereka yang datang bersama untuk membentuknya.”<sup>75</sup>

---

71 *SC*, I.vi.10.

72 *SC*, II.iv.8.

73 *SC*, I.i.1.dan *SC*, I.ii.2.

74 *SC*, I.ii.2; *SC*, II.iv.5.

75 *SC*, II.vi.10.

- 4) Kebebasan nurani. Tidak ada agama dominan dalam urusan sipil. Toleransi menjadi kebijakan yang dipegang oleh masyarakat sipil.<sup>76</sup>
- 5) Hak untuk memiliki. Setiap orang mempunyai hak untuk memiliki karena ia merupakan fondasi sejati dari masyarakat sipil.<sup>77</sup>

## **6. Adam Smith**

---

<sup>76</sup> *SC*, IV.viii.35.

<sup>77</sup> *Political Economy*, 254.

Pandangan Adam Smith<sup>78</sup> dibangun di atas landasan filsafat ekonomi liberalisme. Dia percaya pada kebebasan individu (*personal liberty*), kepemilikan pribadi (*private property*) dan inisiatif individu serta usaha swasta (*private enterprise*). Pandangan ini disebut liberal dibandingkan dengan pandangan lain waktu itu, yaitu Merkantilisme yang membatasi perdagangan dan industri.

Dalam bukunya, *The Wealth of Nations*, Smith merasakan bahwa kebijaksanaan terbaik itu terkandung dalam keputusan-keputusan desentralistik dari individu-individu yang mencoba, di bawah sistem yang ia sebut ‘kebebasan alamiah’

---

**78** Adam Smith (1723-1790) dilahirkan di Kirkcaldy, Fife. Ia mengenyam pendidikan di Glasgow dan Oxford; ditunjuk menjadi direktur Filsafat Logika dan Moral di Glasgow University; pensiun pada tahun 1762 dan pergi ke Eropa Daratan. Kembali pada tahun 1766; diangkat menjadi Rektor Raja di Glasgow pada tahun 1787. Ia adalah seorang ekonom dan filosof berkebangsaan Skotlandia, seorang pendiri ekonomi politik modern dan salah seorang kontributor utama pada ilmu etika dan psikologi moral. Karya pertamanya adalah *The Theory of Moral Sentiments* (1759) telah membuatnya terkenal dan disejajarkan dengan Hume, Burke, dan Kant. Karya keduanya, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) adalah karya yang sangat berpengaruh, yang melahirkan kekuatan yang tidak manusiawi yang belakangan disebut sebagai “kapitalisme.” Karya-karya lain adalah catatan-catatan kuliah dari murid-muridnya yang kemudian dibukukan seperti *Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms* dan *Adam Smith's Early Writings*. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (gen. ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, h. 743-4. “Smith, Adam” oleh C.L.G.; Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 2 vols., Introduction by Professor Edwin R. A. Seligman, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1910.

(*natural liberty*), untuk meraih yang paling banyak dari modal-modal mereka yang terpisah-pisah. Ia percaya bahwa sistem yang minimum dari intervensi pemerintah, atau *laissez-faire*, ini akan membawa pada level tertinggi pendapatan (*income*) negara atau apa yang Smith sebut sebagai ‘pajak tahunan’. Peraturan-peraturan yang didesain untuk mendorong perdagangan luar negeri, ia yakin, akan mengurangi pendapatan negara. Dan pendapatan negara, akhirnya, hanya merupakan penjumlahan dari seluruh pendapatan individual dari perdagangan. Kepentingan-diri (*self-interest*), dengan demikian, membawa pada kepentingan sosial (*social interest*), selama kepentingan sosial itu disamakan dengan memaksimalkan kekayaan nasional. Jalur pemikiran inilah yang membawa Adam Smith mengeluarkan proposisi terkenal tentang ‘tangan tak terlihat’ (*invisible hand*). Tetapi adalah penting untuk diingat bahwa proposisi itu disertai dengan kondisi-kondisi kebebasan alamiah dan pemerintahan minimum.

Ada beberapa pandangan Adam Smith yang sangat berpengaruh, yaitu:

1. *Laissez-faire*, bebas berusaha (*free enterprise*), yakni kepercayaan akan kebebasan dalam bidang ekonomi yang memberi isyarat perlunya membatasi

atau memberi peranan yang sangat minimum kepada pemerintah dalam bidang ekonomi.

2. Ekonomi pasar, yaitu ekonomi yang mendorong sistem persaingan atau kompetisi bebas dan kompetisi sempurna, dengan hukum pasarnya, yaitu *supply creates its own demand* .

3. *Full employment*, yaitu bahwa ekonomi akan berjalan secara lancar dan selalu mengalami penyesuaian diri jika tanpa intervensi pemerintah.

4. *Harmony of interest*, yaitu bahwa memenuhi kepentingan individu akan berarti memenuhi kepentingan masyarakat.

5. Pertumbuhan, yaitu bahwa dengan menitikberatkan pada kegiatan ekonomi, pertumbuhan dan pembangunan ekonomi akan terjadi.

6. Universal, yaitu bahwa hukum ekonomi berlaku secara universal. Smith mengemukakan ‘sistem kebebasan alamiah’ yang di dalamnya individu-individu memiliki hak-hak alamiah tertentu dan mengejar tujuan-tujuan yang mementingkan diri dari karakter ekonomi.<sup>79</sup> Yaitu, “teori tentang hukum-hukum umum

---

79 Winch, Donald, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, h. 13.



yang harus dijalankan melalui dan menjadi fondasi hukum-hukum bangsa-bangsa.”<sup>80</sup>

Adam Smith mengemukakan teori *division of labour*, menjelaskan bahwa betapa pentingnya buruh sebagai sumber kekayaan bangsa. Yang dimaksudnya adalah spesialisasi buruh dalam industri. Adalah diakui bahwa pembagian kerja menimbulkan permasalahan seperti pekerjaan buruh menjadi rutin, monoton, membosankan, teralienasi, statis, serta resiko buruh untuk kehilangan pekerjaan akibat kondisi ekonomi sangat tinggi. Namun, sistem ekonomi yang menjadi sumber kesejahteraan bangsa diakui sebagai hasil keringat para buruh. Melalui pembagian kerja buruh inilah, bagi Smith, sumber dari *wealth of nation* terjadi.

Adam Smith juga pemikir pertama yang mengarahkan tujuan produksi kepada konsumen. Konsumsi baginya adalah tujuan utama semua proses produksi. Dengan demikian, motivasi produsen harus ditujukan pada pemenuhan kebutuhan konsumen.

Adam Smith juga merupakan pemikir pertama yang mengembangkan pentingnya akumulasi modal (kapital) dalam pengembangan ekonomi. Dengan kata lain, dia betul-betul juru

<sup>80</sup> Smith, Adam, *The Theory of the Moral Sentiments*, (1759), Washington DC: Lincoln-Rembrandt Publication, 1907, VII.iv.37.

bicara ekonomi pertama bagi kemunculan tatanan kapitalis yang di dalamnya susunan hubungan ekonomi atau kepemilikan –yang dimediasi oleh mekanisme pasar yang impersonal—menjadi betul-betul mapan.<sup>81</sup>

Teori Adam Smith tentang *labour theory of value* itu kemudian menjadi dasar kapitalisme. Teori inilah yang mendapat kritik keras Karl Marx yang menyebutnya sebagai proses eksploitasi, yakni proses apropriasi nilai lebih yang seharusnya menjadi hak buruh. Kritik terhadap teori *labour theory of value* itulah yang melahirkan teori nilai lebih (*theory of surplus value*) yang merupakan landasan teori kelas, lawan paham kapitalisme.

## **B. Filsafat Sosial dan Politik Islam**

### **1. Nabi Muhammad SAW. dan Para Sahabatnya**

Umat Islam periode pembentukan, yaitu periode Nabi Saw dan periode khalifah adalah periode yang selalu diimpikan untuk selalu diimplementasikan umat Islam generasi sesudahnya.<sup>82</sup> Demikian karena periode ini telah mengimplementasikan ajaran Islam dalam bentuknya yang

---

<sup>81</sup> Winch, *Adam Smith's Politics*, 13-14.

<sup>82</sup> Bellah, Robert N., *Beyond Belief: essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley: University of California Press, (1970), 1991, 149.

real, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Maka dengan membahas suatu permasalahan, seperti keadilan social, pada masa ini, kita akan dapat melihat bahwa pemikiran tersebut akan selalu dirujuk oleh generasi Muslimin sesudahnya. Untuk itu berikut adalah sedikit banyak tentang pandangan terhadap keadilan social pada masa tersebut.

Nabi Muhammad (571-632)<sup>83</sup> adalah Nabi penutup yang mendapatkan wahyu Allah terakhir. Dia dikenal bukan hanya seorang Nabi, tetapi seorang negarawan, yaitu yang telah membentuk badan politik yang berbasiskan agama.<sup>84</sup>

---

83 Nabi Muhammad (571-632) dilahirkan dalam keadaan yatim dari keluarga pengurus Ka'bah, yaitu Bani Hashim. Oleh orang Quraysh beliau digelari *Al-Amin* (the Trusty). Setelah menerima wahyu (al-Qur'an) pada usia 40 tahun beliau mulai menyebarkan Islam bermula dari keluarganya, teman dekat, sampai mencapai jumlah yang banyak. Semakin banyaknya pengikut beliau telah menyebabkan kebencian dan permusuhan kaum kafir Quraysh yang akhirnya membuat Nabi dan para sahabatnya hijrah ke Madinah dan mendirikan Negara di sana. Melalui berbagai peperangan dan dakwah, akhirnya Semenanjung Arabia dapat dipersatukan di bawah pemerintahannya. Nabi Muhammad penerus para Nabi sebelumnya, namun ia adalah yang terakhir. Demikianlah sehingga al-Qur'an pun adalah kitab Allah terakhir. Tafsiran dan perilaku Nabi pula telah menjadi sumber hukum tersendiri bagi umat Islam, yang dikenal dengan sebutan Sunnah Rasul. Sebagaimana al-Qur'an yang sudah terbukukan (yaitu sejak zaman Uthman), Sunnah Rasul pula sudah terbukukan dalam bentuk kitab-kitab hadith dan sirah, pada masa belakangan, setelah terbukukannya al-Qur'an. Kausar Ali, *A Study of Islamic History*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1950, h. 25-79.

Demikianlah, beliau telah membuktikan bahwa Islam adalah agama dunia sekaligus agama akhirat.

Zaman Nabi adalah zaman kewahyuan, karena Nabi selalu dibimbing oleh Allah.<sup>85</sup> Wujud doktrin Islam masa Nabi adalah Qur'an (sebagai kalam Allah)<sup>86</sup> dan Sunnah Nabi,<sup>87</sup> yaitu cara Nabi memahami dan mengimplementasikan dan, ketika diperlukan, menafsirkan perintah-perintah (*ahkam*) Tuhan.<sup>88</sup>

Tidak seperti Yahudi dan Kristen, Islam sejak masa-masa yang sangat awal telah berkembang dalam konteks politik.

---

84 Muir, William, *Life of Mohamet*, (London, 1861), Osnabrück: Bibliooverlag, 1988, h. ccxl.

85 Pidato Pelantikan Abu Bakar, dikutip dalam Hasan, Masudul, *Hadrat Abu Bakr*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1984, h. 252.

86 Di antara ayat yang menyebutkan hal ini adalah QS. Al-Waqi'ah (56) ayat 77-81: “*Sesungguhnya al-Qur'an ini adalah bacaan yang sangat mulia, pada kitab yang terpelihara (Lauhul Mahfuzh), tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan. Diturunkan dari Tuhan Semesta Alam. Maka, apakah kamu menganggap remeh saja al-Qur'an ini?*” Depag, 897.

87 Pidato Pelantikan Abu Bakar, dikutip dalam Hasan, *Hadrat*, 252.

88 Konstitusi Madinah, misalnya, itu betul-betul karya Nabi Muhammad, bukan al-Qur'an. Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I: The Classical Age of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, h. 183; Faruki, Kemal A., *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice: from 610 to 1926*, Karachi: National Publishing House Ltd., 1971, h. 12.

Nabi Muhammad tidak menyebutkan secara terperinci mengenai teori politik ataupun institusi-institusi yang diberi kewenangan untuk mengembangkan satu model tertentu. Maka, teori Islam klasik pun berkembang secara gradual dan secara intens berdialog dengan perkembangan-perkembangan politik aktual, khususnya terbentuknya khilafah sebagai bentuk pemerintahan Islam klasik.<sup>89</sup>

Secara teologis, dalam Islam, agama bertanggungjawab membimbing manusia menyelaraskan kehendak dan tingkah lakunya dengan kehendak Tuhan, membantunya membedakan antara yang baik dengan yang buruk dan antara apa yang harus diperbuat dengan apa yang tidak. Namun begitu, ajaran-ajaran yang bersifat teoretikal dan etika semata-mata tidak mampu untuk membimbing individu karena begitu banyak tafsiran yang mungkin menyesatkan manusia. Menurut ajaran al-Qur'an dan Sunnah Muhammad, negara Islam memiliki satu himpunan hukum yang lengkap, yaitu *Syari'ah*, yang meliputi semua aspek kehidupan manusia: kerohanian, kebendaan, individu, sosial, ekonomi, dan politik. Umat Islam percaya bahwa Islam memenuhi kebutuhan-kebutuhan ini melalui

---

89 Tamara Sonn, "Membandingkan Sistem-sistem Politik: Elemen Pemerintahan dalam Islam Klasik", dalam Mun'im A. Sirry (ed.), *Islam Liberalisme Demokrasi: Membangun Sinerji Warisan Sejarah, Doktrin, dan Konteks Global*, Jakarta: Paramadina, 2002, h. 30.

hukum Ilahi yang terkandung dalam al-Qur'an serta diperhalus dan dilaksanakan oleh Rasulullah SAW dalam Sunnahnya.<sup>90</sup>

Sebagai hukum Tuhan, *Syari'ah* membiarkan sebagian besar masalah institusional untuk diurus oleh rakyat dan pemerintah yang terlibat, yaitu sebagai suatu tanggungjawab yang dipenuhi oleh prinsip-prinsip *ijtihad* (pendapat hukum yang berdasarkan pengetahuan dan akal menurut keadaan dan keperluan masanya).

Pada zaman Islam awal, politik tentang kehidupan masyarakat dapat dilihat dengan nyata dalam institusi-institusi administrasi dan dalam kaidah-kaidah yang digunakan semasa pemerintahan empat khalifah pertama. Pemerintahan dan institusi-institusi negara benar-benar menepati ajaran Islam pada zaman Khulafa al-Rasyidin ini.<sup>91</sup>

Sesudah zaman Khulafa al-Rasyidin, satu aliran baru yang berbeda dengan berbagai prinsip Islam telah diperkenalkan kepada umat. Dinasti Umayyah telah dipimpin oleh penggagasnya yaitu Muawiyah, yang telah melantik dirinya dan kemudian anggota keluarganya sebagai khalifah tanpa melalui proses pemilihan yang bebas yang

---

<sup>90</sup> Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley dan Los Angeles: University of California, 1961, h. 3.

<sup>91</sup> *Ibid.*, h. 23.

menggambarkan kehendak dan persetujuan masyarakat. Sebaliknya, ia dan dinastinya menguasai institusi khalifah atas dasar keturunan. Dengan demikian, ia telah mengubah jabatan khalifah dari sebuah jabatan yang dilantik dengan persetujuan rakyat (*syura*) kepada sebuah sistem pemerintahan kerajaan (*mulk*);<sup>92</sup> yaitu dari bentuk pemerintahan demokrat republik kepada bentuk otokratik dinasti yang menyebabkan berakhirnya pemerintahan berdasarkan persetujuan rakyat. Perubahan sistem politik pemerintahan Islam dari republik ke kerajaan amat disayangkan dan dikritik oleh umat Islam walaupun kebanyakan pemerintah dinasti tersebut merupakan orang-orang yang saleh.<sup>93</sup>

Apa yang muncul setelah Khulafa al-Rasyidun dalam pemikiran politik Islam adalah perdebatan dan legitimasi Aqidah, bukan Syari'ah seperti yang terjadi pada pemikiran politik modern.<sup>94</sup> Demikian itu, karena Mu'awiyah tidak mendapatkan legitimasi "syura" (persetujuan publik). Maka Mu'awiyah mengeluarkan legitimasi teologis melalui konsep

---

92 M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, h. 73-74.

93 Louise Marlow, *Masyarakat Egaliter Visi Islam*, Bandung: Mizan, 1999, terj. Nina Nurmila, h. 48-50.

94 Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001, h. 144.

“qadha dan qadar”, yaitu bahwa kemenangan Mu’awiyah dan pengambilalihan kekuasaan olehnya merupakan takdir Allah yang telah menentukan dengan “ilmuNya yang mendahului” bahwa “orang-orang Umayyah akan memegang pemerintahan karena mereka memang mampu dan paling mengerti tentang berbagai urusan pemerintahan”. Begitu pula halnya dengan Bani Abasiyah yang menggunakan konsep “iradah dan kehendak Allah” (iradat Allah wa masyi’atuh), sehingga mereka berkata bahwa “sesungguhnya Allah-lah yang menghendaki mereka untuk berkuasa dan bahwa mereka memerintah dan bertindak juga berdasarkan kehendak-Nya.” Lebih jauh para khalifah Abbasiyah mengubah konsep “khalifah” sebelumnya yang berarti “pengganti Nabi” menjadi “pengganti Allah” (*khalifat Allah*) atau “sultan Allah di muka bumi-Nya” (*sulthanuh fi ardhihi*).<sup>95</sup>

## **2. Kaum Teolog Klasik**

Perbedaan pendapat di kalangan masyarakat Islam mulai muncul pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Utsman ibn Affan, tetapi perbedaan tersebut tidak pada tataran filsafat dan teologis sampai dilantiknya khalifah yang keempat, Ali bin Abi Thalib, menantu dan juga sepupu Nabi Muhammad SAW.

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, h. 80-83.



Perbedaan tersebut menjadi semakin meruncing pada zaman ini dan akhirnya memuncak dalam bentuk perang saudara. Beberapa pertanyaan dimunculkan pada saat itu, misalnya, “Siapakah yang bersalah dan kenapa?”, “Siapakah yang benar dan bagaimana?” Hal ini telah memaksa umat untuk mencari jawabannya. Hasilnya adalah perbedaan dan perpecahan menjadi semakin meluas dalam masyarakat. Pada saat yang sama, madzhab-madzhab pemikiran yang jelas dan terperinci lahir dari keadaan tersebut dan persoalan sifat negara dan khilafah pun muncul. Pertanyaannya adalah apakah otoritas, dasar, dan juga keabsahannya? Banyak madzhab dan kelompok didasarkan bukan saja karena polemik perbedaan teologis tetapi juga atas dasar filsafat dan politik. Seringkali keadaan ini berakhir dengan perselisihan dan kekacauan.<sup>96</sup>

Seperti masyarakat Kristen, masyarakat Islam, dalam sejarahnya, terbagi kepada dua kelompok utama, yaitu *Ahl al-Sunnah* dan *Syi'ah*. Orang-orang *Syi'ah* tidak mengakui kekhalifahan Abu Bakar, Umar, dan Utsman dan mengatakan bahwa Nabi telah berwasiat kepada Ali ibn Abi Thalib untuk menjadi Imam setelah beliau. Karena itu para teolog *Ahl al-Sunnah* tampil ke depan menolak pandangan ini dengan menetapkan validitas kekhalifahan Abu Bakar, Umar, Utsman

---

<sup>96</sup> Salim Ali Al-Bahnasawi, *Wawasan Sistem Politik Islam*, terj. Mustolah Maufur, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996, h. 79-80.

dan Ali dengan bersandar kepada berbagai peristiwa histories. Berdasarkan semua itu, mereka mengembangkan apa yang disebut sebagai syarat-syarat imamah dan metode pengangkatan Imam.<sup>97</sup>

Namun, sebagian besar sub-kelompok yang lahir sebenarnya berasal dari empat kelompok utama, yaitu: (1) *Syi'ah* (pendukung Ali), (2) *Khawarij* (oposisi), (3) *Murji'ah* (kelompok yang menangguhkan hukuman terhadap orang Islam yang melakukan dosa), (4) *Mu'tazilah* (kelompok yang menarik diri atau kelompok anti filsafat Aristotelian). Pendirian berbagai kelompok ini dalam hubungannya dengan konsep khalifah dan hakikat negara adalah sebagai berikut:

#### **a. Khawarij**

Golongan ini tidak percaya bahwa adanya sebuah negara diperlukan guna mengurus berbagai permasalahan di masyarakat. Mereka sebaliknya percaya bahwa umat Islam mampu mengurus permasalahan masyarakat dan setiap Muslim berkemampuan mengontrol perilaku mereka dengan mematuhi kebenaran tanpa paksaan ke atas kebebasan individu bagi mengatur urusan mereka. Mereka dengan tegas menentang pendirian institusi manusia yang mengatasi perintah Tuhan.

---

97 Al-Jabiri, *Agama, Negara*, h. 84.

Slogan mereka adalah “*La Hukma illa Li’llah*” (Tiada hukum melainkan Hukum Allah). Artinya, mereka menuntut keputusan yang berdasarkan al-Qur’an semata-mata.<sup>98</sup> Pendirian ini membawa pemahaman bahwa orang yang melakukan dosa besar tidak lagi menjadi anggota masyarakat Islam dan oleh karena itu akan dimasukkan ke neraka. Mereka percaya bahwa pemerintah yang ada telah melakukan dosa dan oleh karena itu harus digulingkan. Bahkan, golongan yang tidak menyertai perjuangan mereka juga turut berdosa.

Golongan Khawarij mulai menonjol semasa pemerintahan Ali (656-661 M.). Mereka mendesak supaya dasar dan keputusan administrasi hendaklah berdasarkan al-Qur’an. Al-Qur’an juga harus dijadikan ukuran mutlak kepada otoritas dan perilaku pemerintah. Siapa saja yang gagal mematuhi standard ini dalam administrasi, termasuk pemerintah, layak dibunuh. Mereka mendakwa Usman gagal mematuhi standard al-Qur’an dan menganggap kegagalan tersebut dapat membolehkan pembunuhannya. Menurut pemikiran Khawarij, konsep masyarakat memainkan peranan yang amat penting dan mereka menganggap masyarakat Islam

---

**98** John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997, h. 33.

sebagai masyarakat syurga, yaitu yang dijamin tempatnya di syurga.<sup>99</sup>

## **b. Murji'ah**

Argumentasi utama kaum Murji'ah adalah bahwa masyarakat tidak berhak menentukan apakah seseorang yang berdosa itu termasuk ahli neraka atau tidak dan masyarakat juga tidak berhak untuk menyingkirkan orang tersebut dari masyarakat. Mereka percaya bahwa keputusan ataupun hukuman tersebut adalah keputusan Tuhan pada Hari Kiamat dan bukannya urusan masyarakat itu sendiri.<sup>100</sup>

Hasil pemikiran tersebut, pada zamannya, telah menyebabkan golongan Murji'ah mendukung bahwa pemerintah Umayyah dengan segala dosanya juga telah ditakdirkan oleh Tuhan. Kesimpulan ketentuan (takdir) tersebut adalah menyarankan agar dinasti Umayyah tidak ditentang oleh umat Islam. Hanya pemerintahan Bani Umayyah sajalah yang

---

<sup>99</sup> Abdul Malik A. Al-Sayed, *Social Ethics of Islam*, New York: Vintage Press, 1982, h. 33.

<sup>100</sup> Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis Atas Teologi Mu'tazilah," dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. 126.

bertanggungjawab terhadap dosa dan penyelewengan yang telah mereka lakukan.<sup>101</sup>

### c. Mu'tazilah

Golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa seseorang yang melakukan dosa besar harus digelar '*fasiq*' atau '*fajir*'. Namun, mereka dapat dibedakan dengan golongan Khawarij. Golongan Khawarij menganggap mereka *kafir*, sementara golongan Murji'ah berpendapat bahwa mereka masih beriman walaupun telah melakukan dosa atau *fasiq*. Pendirian Mu'tazilah ialah seorang Mukmin yang melakukan dosa besar bukanlah seorang mukmin ataupun kafir, tetapi sebaliknya berada antara keduanya. "*(Manzilah Baina Al-Manzilatain)*".<sup>102</sup> Pendirian ini bukanlah sekadar satu perkara spekulasi walaupun terdapat berbagai masalah politik yang tersembunyi di balik spekulasi tersebut. Doktrin ini lahir ketika perselisihan antara khalifah Ali dengan para sahabat Rasulullah s.a.w. dan kemudian dengan Bani Umayyah.<sup>103</sup> Golongan Mu'tazilah sekali lagi mengambil jalan tengah dalam konflik yang terjadi dalam masyarakat Islam dan antara Sunni dengan Syi'ah ataupun

---

101 Al-Sayed, *Social Ethics*, h. 36-37.

102 *Ibid.*, h. 38.

103 *Ibid.*

antara golongan otokratik dengan institusi pada zaman Abbasiyah. Golongan ini berusaha menggembirakan kedua golongan tersebut.

#### **d. Syi'ah**

Menurut doktrin Syi'ah, masyarakat tidak berhak memilih seorang Muslim yang lain sebagai khalifah sementara imam yang sah dipinggirkan. Hak khalifah telah dikhususkan oleh Tuhan kepada keluarga Ali saja.<sup>104</sup>

Konsepsi tentang teori hak suci imam (*'ishmah*) ini seakan-akan sama dengan teori hak suci raja-raja. Doktrin ini telah dikembangkan, didirikan dan diperkukuhkan oleh orang Persia yang menjadi pendukung utama keluarga Ali. Orang Persia di Iraq mempunyai sejarah kerajaan suci yang lama, dan dengan demikian mereka dengan mudah menerima doktrin ini karena lebih menekankan tentang kepemimpinan berkarisma. Doktrin ini hidup subur pada zaman Umayyah dan Abbasiyah. Menurut doktrin ini, imam itu dilantik oleh Tuhan, karenanya negara ialah sebuah institusi teokratik. Kepala negara yang juga merupakan kepala agama tidak bisa disingkirkan dari pada jabatannya walaupun ia melakukan dosa yang paling berat.<sup>105</sup>

---

**104** Nurcholish Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *op. cit.*, h. 238.

### 3. Al-Mawardi

Zaman pertengahan Islam adalah zaman yang sangat panjang sejak berakhirnya al-Khulafa al-Rashidun sehingga zaman modern. Zaman ini ditandai dengan kekuasaan kekhalifahan dan kesultanan yang bersifat keturunan dan politis. Walaupun begitu, para ulama tetap muncul dan memberikan komentar dan nasihat kepada para penguasa Muslim tersebut dan ummat pada umumnya. Dengan kondisi itulah, Al-Mawardi dan Ibn Taymiyyah, sebagai dua orang wakil ulama zaman pertengahan Islam yang dibahas disini, memberikan pandangan-pandangan moralnya, yang berdasarkan Islam, walaupun pada masalah-masalah keduniaan seperti keadilan sosial.

Buku terkenal '*Al-Ahkam al-Sulthaniyah*' ditulis sebagai pembelaan untuk khalifah Abbasiyah yang menghadapi berbagai tantangan dan ancaman terhadap otoritasnya semasa hidup al-Mawardi. Buku tersebut berusaha untuk menegaskan otoritas khalifah dan memperlihatkan kelebihanannya yang sah ke atas kekuasaan saingannya seperti Buwayhid (amir-amir yang pada hakikatnya menguasai negara Abbasiyah) yang sedang meningkat. Tulisannya boleh dianggap sebagai kajian

---

105 Syed Abid Ali, "Political Theory of the Shiites", dalam M. M. Shariff (ed.), *A History of Muslim Philosophy*.

ilmiah tentang ilmu politik dan administrasi negara yang pertama.<sup>106</sup>

Al-Mawardi<sup>107</sup> adalah ulama zaman pertengahan Islam dari aliran Sunni yang teologinya berdasarkan pada pandangan-pandangan yang sama dengan Ash'ari. Ada beberapa sifat yang bisa dinisbahkan pada metode dan aliran Al-Mawardi, seperti:

1. Religius dan Rasionalis. Mengenai pentingnya akal, Al-Mawardi menyatakan bahwa kewajiban agama adalah dialamatkan pada orang yang punya akal saja.<sup>108</sup> Selain itu,

---

**106** *Ibid.*, h. 27.

**107** Abu al-Hasan Al-Mawardi (974-1058) seorang ulama Syafi'iyah yang dilahirkan di Basrah. Ia belajar pada banyak ulama, kemudian banyak melakukan perjalanan dan ia berkhidmat sebagai hakim agama (*qadi'*) di berbagai kota-kota provinsi, kemudian ke Baghdad melayani Khalifah al-Qadir (991-1031) sebagai Hakim Agung (*Aqda al-Qudat*). Tulisan-tulisannya termasuk tafsir Qur'an, berjilid-jilid karya tentang fiqh Syafi'i, risalah-risalah bahasa, antologi aforisme (*Kitab al-Amthal wa al-Hikam*), dsb. Karya etika politik terpentingnya adalah *Adab al-Dunya wa al-Din* (The Discipline of Religious and Worldly Matters), *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Government Ordinances), *Nasihah al-Muluk* (Admonition to Kings), *Tashil al-Nazar wa Ta'jil al-Zafar* (Facilitating Administration and Hastening Success), dan *Qawanin al-Wizarat* (Rules of the Wazirate) respectively. Muhammad 'Imarah, *ShakhSiyaat Laha Tarikh*, Cairo: Dar al-Salam, 2005, pp. 96-7; Sherwani, Haroon Khan, *Early Muslim Political Thought and Administration*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i, (1942), 1976, pp. 148-50.

**108** Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali, *Adab al-Dunya wa al-Din* [setelah ini *Adab*], edited by Mustafa al-Saqqā', (Cairo, 1955), this edition Jakarta: Shirkah Nur al-Thaqafah al-Islamiyyah, tt., h. 41.



akal dapat juga dihubungkan dengan penanaman atau kesempurnaan pengetahuan teoretis, pengurusan yang benar (*tadbir*) atas urusan pribadi seseorang dan pemikiran yang benar.<sup>109</sup> Namun akal juga memerlukan agama.<sup>110</sup> Karena dengan mengikuti akal saja orang tidak dapat mempunyai basis konsensus.<sup>111</sup>

2. Etika universal. Al-Mawardi mendasarkan ajaran-ajaran etika universalnya pada al-Qur'an, Hadits, perkataan para Khalifah pertama, terutama Ali, para ulama, seperti al-Hasan al-Basri, dan "para filosof" (*hukama'*), para ahli retorika (*bulagha'*) dan para penyair yang tak disebutkan namanya.<sup>112</sup>
3. Naratif dan didaktik. Al-Mawardi bersifat mengajarkan kepada pembacanya tentang moral Islami dan nilai-nilai religius.<sup>113</sup>

---

109 *Adab*, h. 19.

110 *Adab*, h. 45 (Mikhail's translation).

111 Al-Mawardi, *A'lam al-Nubuwwah*, h. 16 seperti dikutip oleh Mikhail, Hanna, *Politics and Revelation: Mawardi and After*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995, h. 10.

112 Fakhry, Madjid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1994, h. 158.

113 *Ibid.*

4. Kekhilafahan yang terbatas. Al-Mawardi memerinci tanggungjawab dan skop kekuasaan jabatan khalifah serta hubungannya dengan administrasi yang sebenarnya. Beliau menyandarkan argumentasinya kepada contoh-contoh yang pernah terjadi pada zaman beliau dengan pendapat tokoh-tokoh hukum yang terdahulu.<sup>114</sup>

Menurut Al-Mawardi, ada beberapa hal yang dapat merusak tatanan sosial, yaitu:

1. Para penguasa yang tidak amanah. Pengabaian rakyat banyak dilakukan oleh kebanyakan penguasa Muslim setelah khalifah yang empat.<sup>115</sup>
2. Cinta dunia (*hubb al-dunya*). Ketidakbetulan pengurusan disebabkan kecintaan dunia, termasuk pada orang-orang terpelajar.<sup>116</sup> Menyadari kemungkinan kurangnya pemilikan material, Al-Mawardi menyarankan agar orang-orang yang

---

**114** Muhammad Qamaruddin Khan, "Al-Mawardi", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Islamic Philosophy*, h. 719.

**115** Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali, *Nasihah al-Muluk* [hereinafter *Nasihah*], Paris: Bibliotheque National, Arabic MS No. 24473, fol. 97b (Mikhal's translation).

**116** "*Nasihah*, fol. 60b dalam Mikhael, 44.

duduk di birokrasi harus dibayar lebih “so that they will shun avarice for the flock’s wealth.”<sup>117</sup>

3. Ketidakadilan. Ketidakadilan adalah apa saja yang melebihi moderasi.<sup>118</sup> Begitu berbahayanya ketidakadilan, sehingga ia bias membahayakan para penguasa sendiri dari kekuasannya.<sup>119</sup> Dari sudut utilitarian, al-Mawardi mengatakan bahwa “tidak ada yang lebih berguna daripada keadilan karena memang tidak ada yang paling berbahaya daripada ketidakadilan.”<sup>120</sup>

Menurut Al-Mawardi, tatanan dunia (*shalah al-dunya*) memerlukan 6 syarat untuk dipenuhi.<sup>121</sup>

1. Berdirinya agama (*al-din al-muttaba'*), di mana nafsu manusia dapat dicek dan kedamian dan tatanan terselamatkan.<sup>122</sup> Tuhan menurunkan hukum supaya bahwa persoalan-persoalan dapat dengan memuaskan ditangani

---

117 *Nasihah*, fol. 60b (terjemahan Inggris dari Mikhail).

118 *Adab*, 144 (terjemahan Inggris dari Thoreya).

119 *Adab*, 142.

120 *Adab*, 144.

121 *Adab*, 136.

122 *Adab*, 136; Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Tashil al-Nazar wa Ta’jil al-Zafar* [setelah ini *Tashil*], edited by Muhyi Hilal al-Sarhan, Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyah, 1981, h.146.

dan prinsip-prinsip hak, kebenaran dan kebaikan diketahui.<sup>123</sup>

2. Penguasa yang kuat (*al-sultan al-qahir*), yang berdedikasi pada penguatkuasaan prinsip-prinsip perdamaian dan keadilan. Karena baik agama maupun akal tidak bisa berbuat apa-apa kecuali ia dipaksakan oleh otoritas superior dari penguasa yang kuat.<sup>124</sup>
3. Kekuasaan keadilan univeral (*al-'adl al-shamil*) untuk meyakinkan saling mencintai dan ketundukan pada otoritas, juga kemakmuran negara dan keamanan penguasa.<sup>125</sup>
4. kekuasaan hukum dan tatanan (*al-amn al-'am*), yang menimbulkan pada rasa universal atas keamanan, yang tanpanya eksistensi sosial menjadi tidak mungkin. Dengan supremasi hukum perbedaan pendapat bisa diselesaikan.<sup>126</sup> Bahkan penguasa yang kekuasaannya berasal dari pemaksaan (*mulk qahrin, rule of coercion*) dapat

---

123 Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* [setelah ini *Ahkam*], edited by M. Enger, Bonn, 1853, h. 2.

124 *Adab*, 137.

125 *Adab*, 141.

126 *Adab*, 144-5; *Ahkam*, 39.

berlangsung lama jika mereka berubah menjadi kekuasaan hukum (*a rule of law*).<sup>127</sup>

5. Kemakmuran ekonomi atau kesejahteraan umum yang kekal (*al-khisb al-da'im*), yang mengakar pada berlebihannya sumber-sumber dan penghasilan.<sup>128</sup>
6. Harapan besar (*al-aml al-fasih*), prakondisi dari aktivitas atau usaha produktif dan dari capaian kumulatif peradaban dan kemajuan yang kontinu. Demikianlah maka penguasa harus memastikan stabilitas keuangan dan infrastruktur.<sup>129</sup>

#### 4. Ibn Taymiyah

Teori klasik transformasi Islam mendapatkan perhatian yang cukup besar dalam karya seorang faqih Hanbali abad ke-13, yaitu Ibn Taymiyah (w. 1328).<sup>130</sup> Dalam karyanya yang

---

127 *Tashil*, 155.

128 *Adab*, 145. *Tashil*, 159 (terjemahan Inggris dari Hamid).

129 *Adab*, 146. *Tashil*, 258.

130 Taqiy al-Din Ibn Taimiyyah (1263-1328) dilahirkan di Harran, Syria. Selain didikan keluarganya yang berada dalam tradisi keilmuan Islam. Akibat serangan bangsa Tartar, beliau dan keluarga hijrah ke Damascus di mana kemudian dia belajar di lembaga pendidikan Hanbali. Terlibat aktif dalam politik dan peperangan, beliau akhirnya meninggal di penjara. Diantara karyanya tentang politik dapat ditemukan pada *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi naqd Kalām al-Shi‘ah wa al-Qadariyah* (The Path of the Prophetic Sunnah in Refutation of the Belief of the Shi‘ites and the

terkenal, *al-Siyasah al-Syar'iyah*, dia menjelaskan tentang persyaratan sebuah pemerintahan Islam. Dia memulai dengan menjelaskan bahwa menjalankan otoritas adalah merupakan tugas agama.<sup>131</sup>

Apa yang terpenting bagi Ibn Taimiyah adalah sikap adil suatu kekuasaan. Ia mengatakan, “kekuatan atau otoritas dalam pemerintahan dan berhukum terhadap sesama manusia adalah, sikap adil sebagaimana dicontohkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah, disamping juga pengaktualisasiannya di tengah-tengah masyarakat.”<sup>132</sup>

Kemudian, Ibn Taymiyyah membedakan antara otoritas politik religius dan yang semata-mata paksaan. Rasulullah SAW dan Khulafa al-Rasyidin bukanlah satu-satunya contoh otoritas kepemimpinan. Dia menyetujui terhadap opini bahwa bahkan para penguasa tidak adil pun lebih baik daripada anarki (walaupun ia menyatakan bahwa pemimpin yang bermaksiat kepada Allah tidak harus ditaati). Ia meyakini bahwa ada satu

---

Qadarites), *al-Siyasah al-Shar'iyah* (Government by the Islamic Law), dan *al-Hisbah fi al-Islam* (Inspection of Public Duties in Islam). Khan, Qamaruddin, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Islamabad: Islamic Research Institute, (1973), 1985, pp. i-v; 'Imarah, 'Imarah, Muhammad, *ShakhSiyaṭ Lahā Tarikh*, Cairo: Dar al-Salam, 2005, h. 131-4.

131 Ibnu Taimiyah, *Siyasah Syar'iyah: Etika Politik Islam*, terj. Rofi' Munawwar, Lc., Surabaya: Risalah Gusti, 1995, h. 157.

132 *Ibid.*, h. 12.

riwayat yang mengatakan, “*Enam puluh tahun dari kehidupan seorang pemimpin yang zalim itu lebih baik daripada satu malam tanpa adanya kepemimpinan.*”<sup>133</sup>

Otoritas pemerintah disebut *wilayah*, sejenis manajemen. Idealnya, demikian Ibn Taymiyyah, ia merupakan tanggung jawab (*wakalah*), persis seperti tanggung jawab penggembala kepada gembalaannya. Dia mengutip sebuah hadits Nabi yang menyatakan: “*Setiap kamu adalah penggembala, dan setiap penggembala itu bertanggungjawab terhadap gembalaannya,*” dan kemudian dia menyimpulkan bahwa otoritas pemerintahan kekhalifahan adalah “tanggung jawab, karena para penguasa itu merupakan kepercayaan dari jiwa-jiwa orang yang beriman seperti dalam sebuah persahabatan.” Tentang kerja pemerintah sebagai bendahara umat, dia menegaskan: “Bendaharawan tidak mempunyai kekuasaan untuk mengalokasikan dana sebagai layaknya pemilik yang membagi-bagikan miliknya; ia lebih sebagai penerima titipan, wakil, penjaga, bukan pemilik.” Dengan demikian, “untuk pengalokasian subsidi, haruslah disesuaikan dengan tingkat kebutuhan yang paling utama dan terpenting dari kaum Muslimin. Sehingga kebutuhan masyarakat secara

---

133 *Ibid.*, h. 157.

umum dapat terpenuhi, sekaligus membawa manfaat bagi kehidupan mereka.”<sup>134</sup>

Ibn Taimiyyah adalah seorang ulama dari aliran Hanbali yang berupaya merestorasi Islam kepada kemurnian asalnya. Dalam metodenya, ia lebih pada model Zahirism, yaitu lebih mengutamakan texts (al-Quran dan al-Hadith dalam artian literal) yang sebelumnya digunakan oleh Ibn Hazm.<sup>135</sup> Selain Qur’an dan Sunnah, Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa peninggalan (*sunnah, legacy*) dari Khulafa al-Rashidun juga harus dijadikan argumen (*hujjah*) Islam.<sup>136</sup>

Ibn Taymiyyah banyak menulis dan hampir dalam setiap aspek Islam. Karya-karyanya dianggap telah sangat penting dalam memunculkan Wahabisme dan gerakan-gerakan pembaharuan pada umumnya pada Islam modern.<sup>137</sup>

Dalam memandang kehidupan sosial, Ibn Taymiyyah menyatakan dua hal yang penting, yaitu:

---

134 *Ibid.*, h. 47.

135 Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 245 n. 84. mengutip I. Goldziher, *Die Zahiriten* (Leipzig, 1884).

136 Ibn Taymiyyah, *Majmu‘ah al-Fatawa*, vol. 20, Medina: Dar al-Wafa‘ li al-Taba‘ah wa al-Nashr wa al-Tauzi‘, 1997, p. 312.

137 Khan, *op. cit.*, i-ii.



1. Islam jalan tengah. Dalam kehidupan sosial, umat Islam adalah yang yang mengambil jalan tengah yaitu dengan menegakkan agama dan menjalankan politik duniawi sehingga mendatangkan manfaat (*manafi'*) bagi sesama manusia dan menjaga diri dari yang dilarang agama (*'iffah*). Mereka adalah kelompok yang memadukan takwa dan ihsan.<sup>138</sup>
2. Pentingnya kepemimpinan (*imarah*). Pengaturan administrasi dan pengendalian urusan rakyat (*walayah*) adalah kewajiban yang asasi. Di sini seluruh anak Adam merasa saling membutuhkan dan melakukan suatu kontrak sosial. Dari kontrak sosial inilah timbulnya keperluan untuk seorang pemimpin untuk mengendalikannya.<sup>139</sup>

## 5. Muhammad Asad

Pandangan transformasi sosial Asad juga berdasarkan keyakinannya bahwa agama yang pantas menjadi basis bagi suatu tatanan politik adalah agama yang memberi jawaban

---

138 Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāṣah al-Shar'īyah fī Islāh al-Ra'ī wa al-Ra'īyah* [setelah ini *Al-Siyāṣah*], Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabīyah, tt, h. 52.

139 *Al-Siyāṣah*, 138; Ibn Taymiyyah, *Public Policy in Islamic Jurisprudence* [setelah ini *Public*], tr. Dr. Omar A. Farrukh, Beirut: Khayats, 1966, h. 187.

pasti atas kebutuhan manusia, baik secara fisik maupun spiritual.<sup>140</sup> Bagi Asad, jawabannya adalah Islam. Sebab, Islam merupakan interaksi harmonis antara tubuh dan jiwa dan antara keimanan dan perbuatan. Inilah yang menjadi alasan utama dia masuk Islam.

Bagi Asad, Islam nampak seperti karya arsitektur yang sempurna. “Segala bagian-bagiannya terpadu secara harmonis untuk saling mengisi dan saling menopang, tidak ada yang berlebih-lebihan dan tidak ada yang kurang, merupakan satu perimbangan yang mutlak dan satu komposisi yang padu.”<sup>141</sup>

Dengan yakin, Asad menegaskan bahwa Islam bukan hanya menjelaskan hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengemukakan sebuah skema tingkah laku sosial yang jelas sebagai panduan hasil dari berbagai hubungan sosial tersebut.<sup>142</sup>

---

**140** Asad, Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam* [setelah ini *State* saja], (1961), Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, h. 9.

Muhammad Asad *This Law of Ours and Other Essays* (selanjutnya disebut *Essays*), edisi pertama oleh Dar Al-Andalus Limited, Gibraltar, 1987, edisi ini Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, h. 69-70.

**141** Muhammad Asad, *Islam di Simpang Jalan*, terjemahan M. Hashem dari *Islam at the Crossroads*, Bandung, Pustaka, 1983, Cet. Ke-3, h. 6.

**142** *State*, h. 2.

Tuntutan ini, sekurang-kurangnya dalam hubungan dengan kehidupan manusia dan konsep “benar” dan “salah”, tetap kekal digunakan pada setiap situasi dan kondisi. Asad menyatakan bahwa tidak terdapat satu definisi yang tepat bagi pernyataan “benar” atau “salah” yang abadi sifatnya. Kesulitan ini dapat disandarkan pada fakta bahwa pemikiran manusia pada dasarnya subjektif dan bergantung pada latar belakang pemikir tersebut dan juga lingkungannya. Agama bertanggungjawab membimbing manusia menyelaraskan kehendak dan tingkah lakunya dengan kehendak Tuhan, membantunya membedakan antara yang baik dengan yang buruk dan antara apa yang harus dibuat dengan apa yang tidak. Walaupun begitu, ajaran-ajaran yang bersifat teoretis dan etis semata-mata tidak berupaya untuk memimpin manusia disebabkan begitu banyaknya tafsiran yang mungkin menyesatkan manusia.<sup>143</sup>

Maka, demikian Asad, apa yang diperlukan adalah suatu bentuk hukum yang pasti yang dapat menggambarkan keseluruhan aspek kehidupan manusia, baik aspek spiritual, fisik, individual, sosial, ekonomis, dan politis.<sup>144</sup> Dan itu berada pada Islam yang mempunyai landasan hukum yang diambil dari Qur'an dan Sunnah.

---

143 *Ibid.*, h. 2-3.

144 *Ibid.*, h. 3.

Asad menganut pandangan-pandangan yang berasal dari Qur'an dan Sunnah, yang tanpa itu pemikirannya tentang Islam dan peradaban Muslim tidak akan ada. Dengan demikian, Qur'an Sunnah ini menjadi soko guru pemikiran Asad.

Qur'an dan Sunnah ini, menurut Asad, sangat penting bagi umat Islam ataupun manusia pada umumnya. Bagi orang yang beriman, Qur'an dan Sunnah memberikan pedoman bagi manusia konsepsi bahwa rencana Tuhan mencakupi seluruh penciptaan. Bagi manusia, ajaran-ajaran itu merupakan satu-satunya indikasi positif tentang apa yang Tuhan inginkan: supaya manusia itu tahu akan menjadi apa dan tahu apa yang perlu dilakukan. Walaupun memang, demikian Asad mengakui, Tuhan hanya mengindikasikan hal-hal tersebut.<sup>145</sup>

Tentang pentingnya Sunnah Nabi, Asad mengatakan dalam *Islam at the Crossroads*:

Banyak usulan pembaharuan yang telah diajukan sejak puluhan tahun yang lalu, dan banyak dokter-dokter spiritual telah berupaya meramu obat paten bagi tubuh Islam yang sedang sakit. Tetapi, hingga kini, sakitnya masih tetap dirasakan karena semua dokter-dokter pintar itu –sekurang-kurangnya mereka yang terdengar hari ini—memang telah memberikan resep obat mereka bersama berbagai vitamin, perangsang, dan obat mujarab lainnya, tetapi semua lupa memberikan resep

---

145 *Ibid.*

*diet* alami yang seharusnya menjadi dasar perkembangan pertama pasien itu. Diet ini, satu-satunya yang dapat diterima secara positif, yang dapat diasimilasi oleh si sehat maupun si sakit, yaitu Sunnah Nabi kita Muhammad.<sup>146</sup>

“Sunnah” demikian Asad “adalah kunci untuk memahami kebangkitan Islam lebih dari tiga belas abad yang silam.” Karena kesuksesannya 13 abad yang lalu tersebut, Asad memproyeksikan bahwa kesuksesan inipun akan terjadi lagi pada zaman modern jika tetap berpedoman bahwa sunnah juga kunci pemahaman bagi generasi zaman tersebut. Asad menyatakan bahwa “Ketaatan pada Sunnah adalah sinonim dengan eksistensi dan kemajuan Islam. Mengabaikan Sunnah adalah sinonim dengan kekacauan dan kemunduran Islam. Sunnah adalah kerangka besi dari bangunan (Islam); dan jika anda lepaskan kerangka itu akan terkejutkah anda jika gedung itu ambruk seperti rumah-rumah kartu”?<sup>147</sup>

Keyakinan Asad selanjutnya adalah bahwa *syari'ah* itu merupakan suatu bentukan praktis dari ideologi Qur'an dan Sunnah.<sup>148</sup> Bagi Asad, *syari'ah* ini adalah panasea (obat mujarab) bagi semua masalah kemanusiaan. *Syari'ah* ini secara

---

<sup>146</sup> *Simpang Jalan*, h. 82; bandingkan dengan Asad, Muhammad, *Islam at the Crossroads*, Punjab: Arafat Publications, 1947, Cet. Ke-VI, h. 101.

<sup>147</sup> *Ibid.*; *Crossroads*, 101-102.

bahasa berarti, “jalan untuk mengairi suatu tempat” dan secara istilah religius ia berarti “jalan yang benar yang ditunjukkan oleh Allah dan Rasul-Nya.” *Syari’ah* kemudian berarti Hukum Islam (Law of Islam). Istilah *syari’* (Law-Giver) ditujukan kepada Allah dan, setelahnya, kepada Rasul-Nya.<sup>149</sup>

Maka ketika tidak ada jawaban *syari’ah*, Asad melakukan pencarian inti (prinsip-prinsip) dari *syari’ah* itu sendiri untuk kemudian dipecahkan secara ijtihadi.

Menurut Asad, masa permulaan Islam adalah masa kemurnian Islam.<sup>150</sup> Islam zaman permulaan merupakan pendorong gerak maju di kalangan kaum Muslimin. Begitulah, maka Asad pun kemudian yakin bahwa *Syari’ah* yang sebenarnya adalah apa yang diperbuat Nabi dan para sahabatnya.<sup>151</sup>

Menurut Asad, tidak pernah ada negara yang benar-benar Islami setelah zamannya Nabi dan Kekhalifahan Madinah (yang dipimpin oleh para pengganti Nabi, Khulafa al-Rasyidin, yaitu Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali). Kekhalifahan Madinah itu betul-betul Islami dalam arti benar-

---

148 *State*, h. ix.

149 *Essays*, h. 41.

150 *Simpang Jalan*, 3.

151 *Essays*, h. 28.

benar merefleksikan ajaran-ajaran Qur'an dan Sunnah Nabi, dan belum tercampuri oleh penambahan dan spekulasi teologis pada hari-hari belakangan. Setelah mereka, negeri-negeri Muslim sudah tercampuri keinginan penguasa, sehingga Hukum Islam pun dikaburkan oleh mereka.<sup>152</sup>

Pada masa Islam permulaan, undang-undang politik tentang kehidupan masyarakat dapat dilihat dengan nyata dalam institusi-institusi birokrasi dan dalam kaidah-kaidah yang digunakan zaman Khulafa al-Rasyidin. Pada zaman itulah negara benar-benar mendekati ajaran Islam.<sup>153</sup> Mereka adalah pelopor dan pionir. Seperti telah diterangkan Rasulullah SAW, "Para sahabatku adalah amanat buat ummatku."<sup>154</sup>

Tetapi, Asad kemudian menetralkan, bahwa walaupun para sahabat itu adalah para pionir aplikasi Islam, namun "semua pendapat yang dicapai dengan ijtihad, walaupun bagaimana agungnya orang itu, adalah dipengaruhi oleh segala macam keadaan dari keadaan sekitar orang itu dalam lingkungan pengetahuannya." Karena, menurut Asad, pengalaman sejarah umat Islam sekarang lebih luas dibanding dengan pengalaman sejarah para sahabat itu. Demikian pula,

---

152 *State*, h. v-vi.

153 *Ibid.*, h. 23.

154 HR Muslim dari Abu Burdah. *Ibid.*, 29.

perangkat untuk memahami permasalahan sosial pun begitu beragam sehingga dapat mengkaji sesuatu secara komprehensif.<sup>155</sup>

## **6. Abul A'la al-Maududi**

Sayyid Abul A'la Al-Maududi (1903-1979) berasal dari tradisi pembelajaran Islam tradisional. Ia mempunyai keberanian dan militansi yang tinggi. Pemikirannya mewakili transformasi Islam dalam bentuk kenegaraan (*statecraft*), yaitu bahwa untuk mengubah manusia, kita harus menegakkan Syariat Islam.

Maulana Maududi telah menjadi satu kekuatan tersendiri dalam politik Pakistan dari semenjak pendirian negara. Pandangannya tentang negara Islam dapat ditemukan dalam karyanya *The Islamic Law and Constitution*, sebuah koleksi tulisan dan ceramahnya. Dalam buku ini Maududi menjelaskan tentang perlunya sebuah negara Islam dengan Syari'ah sebagai hukumnya. Maududi berada di tengah-tengah perdebatan tentang politik di negara yang dibangun atas landasan ideologis itu. Pandangannya tidak hanya menjadi kontribusi penting untuk perdebatan politik di negerinya, tetapi telah menjadi literatur tentang negara Islam pada abad ke-20.

---

155 *Undang-undang*, h. 40-41.



Konsepnya tentang sifat dinamis dari hukum Islam dapat disebut sebagai pengaruh dari Iqbal.

Pandangan Maududi banyak mempunyai kesamaan dengan pandangan Rasyid Ridla dan *Ikhwanul Muslimin*. Dia bekerja bersama-sama dengan ulama Pakistan. Dia mempunyai partai politik sendiri, *Jama'at-i-Islami*. Dia percaya akan adanya aksi politik di balik posisi ortodoksnya tentang negara dan pemerintah, hukum dan administrasi. Himbauannya ditujukan pada massa Muslim dan dia terus berjuang untuk meraih dukungan politik mereka. Namun banyak juga pengikutnya yang berasal dari kaum intelektual di universitas dan kaum birokrat. Menurutnya pandangan ini bukanlah pandangan idealis utopis, tetapi sebuah pandangan realistik. Ia mengajukan untuk mendirikan, dengan cara yang berangsur-angsur, negara Islam berdasarkan Qur'an dan Sunnah.<sup>156</sup>

Dengan eksplisit dia membedakan “bagian dari *Syari'ah* yang mempunyai karakter permanen dan tidak dapat diubah, yang betul-betul bermanfaat bagi manusia, dan bagian yang fleksibel dan harus disesuaikan dengan zaman”. Bagian yang pertama adalah hukum-hukum yang berasal dari *nash* Qur'an dan Sunnah: larangan minum alkohol, riba dan judi, hukuman untuk orang yang berzina dan pencuri, dan hukum

---

156 Demikian kesimpulan Rosenthal, *Op. cit.*, h. 138.

waris. Yang kedua adalah prinsip-prinsip yang bersifat petunjuk, seperti larangan minuman keras secara umum, larangan semua transaksi yang tidak saling merelakan. Dan yang ketiga adalah prinsip bahwa manusia adalah pelindung dan yang berkuasa atas wanita; keterbatasan jumlah isteri, tentang perceraian dan dalam jumlah warisan yang dibolehkan bagi seseorang. Ketiga kelompok petunjuk ini dapat memberikan “kompleksitas permanen pada Tatanan Sosial Islami dan ciri-ciri yang ada dalam Budayanya”<sup>157</sup>

Rosenthal mencatat bagaimana Maududi membedakan “ideologi Islam” dengan peradaban modern. Menurut Rosenthal, begitu ekstremnya Maududi, sehingga ia tidak memahami dilema yang nyata yang dihadapi oleh umat Islam yang percaya pada Tuhan, tetapi tidak percaya pada kekekalan hukum Islam. Lebih jauh, harus ditunjukkan pula bahwa Maududi, seperti halnya para pembela negara Islam, mengabaikan fakta bahwa terdapat Muslim yang tidak percaya pada Tuhan dan dengan demikian tidak dapat diharapkan dan tentu saja, jika kita membolehkan kebebasan berpikir, tidak dapat dipaksa untuk mengikuti hukum Islam. Dia berbicara

---

<sup>157</sup> Abul A’la Al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Khurshid Ahmad (tr.), Lahore: Islamic Publication, (1955), 1969, h. 60, seperti dikutip Rosenthal, *ibid.* Secara detail Rosenthal kemudian membahas pandangan hukum Maududi.

tentang Muslim yang tidak setuju dengan mayoritas –mayoritas harusnya setuju dengan hukum itu, inilah makna dari *ijma'*— dan menyebut mereka mengakui “Hukum mereka sendiri dalam masalah pribadi mereka”; tetapi mereka terikat untuk mengakui “Hukum Negeri itu”. Sama seperti halnya non-Muslim yang hidup di Pakistan.<sup>158</sup>

Jelaslah bahwa pejuang religius untuk negara Islam ini tidak dapat menyadari adanya negara biasa yang, dibandingkan dengan negara sekuler, betul-betul tidak anti agama atau *irreligious*, tetapi, sebagai sebuah negara, yang religius dan memberikan kemerdekaan beragama pada semua warganya secara setara. Di sini dia sangat berbeda dengan Jinnah yang esensialis. Posisi Maududi, dengan demikian adalah Islam simbolis, bahwa negara Pakistan harus Negara Islam.

Dia tidak mempunyai bayangan tentang kesulitan pada pengenalan hukum Islam di Pakistan. Menurutnya, kekuasaan Inggris telah melepaskan kehidupan Muslim dari karakter Islamnya; dengan demikian, Islam harus dibawa kembali padanya. Ini hanya dapat dibuat secara berangsur, seperti yang ia ilustrasikan dari Qur'an. Namun, demikian Maududi, orang Inggris perlu menghabiskan waktu seratus tahun untuk

---

158 Rosenthal, *Op. cit.*, h. 141.

mengganti *Syari'ah* diberlakukan di India sebelum mereka memberlakukan hukum mereka.<sup>159</sup>

Pada saat yang sama, Maududi menentang pendirian *negara transisi sekuler*<sup>160</sup> yang tidak dapat membangun atmosfer Islam: “Dapatkah negara irreligious, dengan orang-orang terbaratkan sebagai pemimpinnya, melakukan pekerjaan ini? Akankah orang-orang yang hanya mampu mengurus bar dan night club dan bioskop menghabiskan energi mereka dalam membangun dan memelihara mesjid?” Jawabannya adalah resolusi bersama dan rancangan yang jelas. Langkah pertama, demikian Maududi, adalah Majelis Konstituen mendeklarasikan keempat tuntutan seperti tersebut di atas. Prinsip-prinsip ini kemudian dimasukkan dalam *Objectives*

---

159 Leonard Binder, *Islam and Liberalism*, h. 102.

160 Istilah “negara transisi” biasa digunakan oleh kaum Marxis di mana Lenin menyatakan perlunya Diktator Proletariat untuk mempersiapkan Negara Komunis. Hal ini menjelaskan bahwa Maududi mendasarkan pemikirannya pada teori revolusi Marxis, yang tentu saja dapat dicari relevansinya dengan sejarah Nabi Muhammad yang juga bersifat revolusioner. Ini juga lah yang mengidentifikasi gerakan Maududi dengan gerakan revolusioner. Tentang teori Revolusi Islam Maududi dapat dilihat dalam karyanya, *The Process of Islamic Revolution*, Lahore, 1955. Tentang Maududi dan revolusi dapat dilihat pada bukunya Abdul Rashid Moten, *Islam and Revolution: Contribution of Syed Maududi*.

*Resolutions* dan konstitusi yang kemudian diadopsi oleh Majelis Konstituen.<sup>161</sup>

Bagi Maududi,

“negara, menurut Islam, tidak lebih dari sekedar persatuan manusia yang bekerja sama sebagai hamba Tuhan untuk menjalankan kehendak dan tujuannya.... perbuatan sosial dan aksi politik...betul-betul berbeda dari negara sekuler dalam semua detail dan ramifikasinya...sistem-negara berdasarkan pada kepercayaan pada kedaulatan Tuhan dan dalam arti bertanggung jawab pada-Nya menuntut untuk kesuksesannya menjalankan tipe khusus karakter massa individual dan sikap mental yang aneh.”<sup>162</sup>

Apa yang penting pada diskusi detail Maududi atas semua persoalan tentang teori konstitusional dan hukum adalah niatnya –yang berdasarkan ajaran-ajaran fundamental dari Qur’an dan Sunnah (yang ia perlakukan sebagai sama otoritatif dan mengikatnya)—untuk mendirikan negara ideologis. Secara eksplisit dia membedakan negara ideologis Islami dengan negara ideologis sekuler seperti tipe Komunis dan Fasis dengan penekanannya pada ide keadilan berdasarkan Hukum Tuhan sebagai pedoman dan pembuat kata putus yang final. Negara

---

161 Rosenthal, *Op. cit.*, h. 144.

162 *Ibid.*, h. 146 dengan mengutip Maududi, *The Process of Islamic Revolution*, Lahore, 1955, h. 16.

Islam mempunyai misi tidak hanya pada umat Islam, tetapi juga pada semua manusia: misi untuk membawa manusia kepada Tuhan.

### **BAB III**

## **METODOLOGI PENELITIAN**

#### **A. Desain Penelitian**

Penelitian ini menggunakan analisis konseptual (*conceptual analysis*) sebagai bagian integral dari usaha metafisi dan eksplanatori fenomena kategorisasi, perubahan makna, komunikasi, dan pemahaman linguistik.<sup>163</sup> Analisis konseptual ini digunakan dalam melihat struktur penulisan konsep-konsep transformasi sosial yang dimunculkan oleh

---

163 Stephen Laurence, "Concepts and Conceptual Analysis," dalam *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVII, No. 2, September 2003, h. 253.

kedua penulis yang diperbandingkan, yaitu Karl Marx dan Ali Shariati.

Metode tersebut digandengkan dengan analisis psikologis yang juga muncul dari analisis konseptual itu sendiri, karena kedua penulis yang diperbandingkan mempunyai latar psikologis yang berbeda. Demikian sehingga, analisis konseptual itu dapat dinaturalisasikan pada fenomena sosial.<sup>164</sup>

Kemudian, karena analisis konseptual itu digunakan oleh banyak aliran filsafat, adalah lebih berguna mengkaji pemikiran Marx dan Shariati dengan menggunakan analisis semiotika (*semiotic analysis*) yang menegaskan bahwa analisis teks merupakan bagian penting dari analisis kultural dengan menyambungkan isi teks yang ada pada ideologi, hubungan kuasa, dan nilai budaya.<sup>165</sup> Hal ini, pada gilirannya, membutuhkan penafsiran bahasa untuk menginvestigasi makna teks.<sup>166</sup>

---

164 Christopher Hitchcock, "Conceptual Analysis Naturalized: A Metaphilosophical Case Study," in *The Journal of Philosophy*, Vol. CIII, No. 9, September, 2006, h. 427.

165 Norman Fairclough, *Media Discourse*, New York: Arnold, 1995, h. 24.

Kemudian, metode analisis dalam penelitian ini adalah perbandingan (*comparative analysis*). Kasus perbandingan pemikiran ini diambil dari Karl Marx dan Ali Shariati. Selain dalam buku mereka, kajian ini juga dibantu oleh pemikiran-pemikiran lain yang mereka pikirkan yang ada hubungannya dengan pemikiran utama mereka tentang keadilan. Penghubungan pemikiran mereka dalam buku-buku tersebut dan karya-karya mereka yang lain adalah dalam rangka melihat pelangsungan dan perubahan (*continuity and change*) dari kedua pemikir terhadap masalah transformasi sosial yang sudah mereka kukuhkan dalam buku mereka itu.

Membandingkan kedua pemikiran dari tradisi yang berbeda tersebut mungkin cukup sulit. Untuk itu kita akan coba tangkap inti pemikiran mereka melalui pertanyaan tentang metodologi, prinsip-prinsip serta bentuk struktur masyarakat apa yang menjadi solusi mereka atas pertanyaan tentang transformasi sosial yang ideal. Dengan tiga kerangka besar ini upaya perbandingan tersebut nampaknya dapat dilakukan dengan lebih terarah.



## **B. Sumber Data**

Sumber data utama dalam penelitian ini adalah karya-karya filosof sosial Barat Karl Marx, yaitu *The Communist Manifesto* yang menjadi titik awal ramainya kembali perdebatan tentang transformasi sosial. Namun apa yang paling menggegerkan dunia filsafat Barat adalah dengan kemunculan gerakan yang mengikuti teori transformasi sosial dari buku tersebut. Gerakan ini, yang mulanya bernama gerakan *Internationale*, yang menyatukan kaum buruh sedunia, kemudian bergerak menjadi komunisme internasional (komintern).

Sumber data lain dari penelitian ini adalah apa yang dimunculkan oleh seorang penulis terkenal dari Iran, yaitu Ali Shariati dengan buku-buku dan ceramahnya tentang gerakan kembali pada Islam.

Di dunia Islam, buku-buku Shariati ini begitu terkenal, mungkin disebabkan keringkasannya ataupun disebabkan oleh materinya yang selalu relevan. Buku-buku ini merupakan karya-karya Ali Shariati tentang pemikiran politik Islam dan didedikasikan pada individu-individu yang berjuang untuk dan mendedikasikan diri mereka pada Tuhan, pada masa depan Islam.

### C. Jenis Data

Jenis data yang diambil dalam penelitian ini bersifat kualitatif karena penelitian ini semata-mata mengambil data dari bentuk-bentuk kata-kata berupa konsep-konsep dan penjelasan-penjelasan verbal. Kualitatif di sini pun tidak berupa menangkap citra atau simbol-simbol non-numerik seperti dalam penelitian kualitatif lainnya.<sup>167</sup>

Penelitian kualitatif ini dilakukan melalui kontak yang intens atau dalam jangka waktu yang lama dengan 'teks' yang diteliti. Di sini peran peneliti adalah untuk mendapatkan pandangan yang 'holistik' atas konteks yang dikaji: logikanya, aransementanya, aturan eksplisit dan implisitnya. Dalam membaca bahan, peneliti mengisolasi tema dan ekspresi yang dapat dilihat kembali dengan sumber data, tetapi harus dibiarkan tetap dalam bentuknya yang original.<sup>168</sup>

Dalam penelitian ini, seperti dalam penelitian bersifat kualitatif lainnya, banyaknya penafsiran

---

<sup>167</sup> George, Mary W., *The Elements of Library Research: What Every Student Needs To Know*, Princeton: Princeton University Press, 2008, h. 25.

<sup>168</sup> Chua, Yan Piaw, *Kaedah Penyelidikan*. Kuala Lumpur: Mc Graw-Hill, 2006.

adalah mungkin, tetapi yang dapat diterima adalah yang bersifat teoretis dan konsisten. Pada konsistensi itulah peneliti berpegang, walaupun tak dapat disangkal bahwa 'alat ukur' kajian adalah peneliti itu sendiri.<sup>169</sup>

#### **D. Teknik Pengumpulan Data**

Penelitian ini menggunakan riset kepustakaan. Dengan demikian, pengumpulan datanya bersifat teknik mengutip (*citation*) yang merupakan bagian dari riset bibliografis. Teknik pengutipan itu melibatkan mengidentifikasi dan memposisikan sumber-sumber data yang menyediakan informasi faktual atau opini personal/ahli pada pertanyaan penelitian.<sup>170</sup>

Secara praktis, dalam penelitian ini, sumber-sumber data dari kedua pemikir yang diperbandingkan, yaitu Karl Marx dan Ali Shariati; di sana-sini dikutip sebagai bahan data yang diperbandingkan.

---

169 Chua, *Kaedah*, h. 204.

170 George, *The Elements*, h. 23.

## **E. Pengolahan dan Analisis Data**

Analisis penelitian ini dilakukan terhadap kata-kata. Kata-kata tersebut dirangkai, digolongkan, dan dipecah-pecah ke dalam segmen-segmen semiotik. Kata-kata itu pun diorganisasi agar peneliti dapat mengkontraskan, membandingkan, menganalisis, dan mempresentasikan pola-polanya.<sup>171</sup>

Titik awal kajian ini adalah bahwa paralelisme, jelas-jelas ada tidak hanya dalam masalah filsafat sosial dan politik, tetapi juga dalam upaya kedua pemikir yang diperbandingkan atas masalah-masalah yang muncul ketika mereka membangun doktrin mereka. Sebagaimana Karl Marx dan Ali Shariati berasal dari konteks kultural yang berbeda, mestilah diharapkan bahwa kesimpulan mereka akan tetap sebagai kasus-kasus keserupaan saja yang, ketika dimasukkan ke dalam konteks yang lain, akan kehilangan makna originalnya. Dalam

---

171 Chua, *Kaedah*, h. 204.

kasus ini, jika kita ambil, misalnya, pemikiran Karl Marx atas teori “pemiskinan” (*pauperization*) dan mengujinya dalam konteks Ali Shariati, akan muncul misinterpretasi atas maknanya. Karena teori transformasi historis Karl Marx tidak akan mengizinkannya.

Seperti biasanya dalam kajian perbandingan yang melibatkan dua budaya atau peradaban yang berbeda, kita juga menghadapi masalah penerjemahan konsep-konsep tertentu yang tidak ada dalam suatu budaya untuk menjadi konsep-konsep yang dipunyainya. Orang dapat mengklaim bahwa ini tidak relevan dalam kasus konsep-konsep pemikiran dan ilmiah, tetapi saya tidak setuju dengan pendapat ini. Karena, banyak konsep-konsep pemikiran yang dibangun oleh Ali Shariati tidak ditemukan dalam terminologi pemikiran peradaban Barat. Misalnya, konsep *tsar* (balas dendam) tidak dapat diekspresikan dalam skema konseptual pemikiran Barat. Hal yang sama juga terjadi pada terminologi Karl Marx. Tetapi,

kemudian, apakah mungkin memperbandingkan dua pemikir dari peradaban yang berbeda? Pertanyaan ini dapat dijawab dari dua perspektif; yang pertama, terdapat konsep-konsep, teori-teori, doktrin-doktrin, dan ide-ide pemikiran dari setiap peradaban yang sama *secara objektif*. Karena, pada satu sisi, apa yang sedang diselidiki adalah realitas yang sama; dan, di sisi lain, fakultas kognitif rasional dari peneliti sendiri beroperasi dengan cara yang sama. Maka, tidak akan menjadi upaya yang tak berguna untuk memunculkan kesamaan-kesamaan ini. Kedua, mungkin saja terdapat ide-ide, konsep-konsep, teori-teori, dan doktrin-doktrin yang sama *secara subjektif*, yaitu, ide-ide dan sebagainya itu boleh saja betul-betul sama, tetapi karena semuanya berada dalam suatu peradaban, maka kesemua itu menandakan makna yang berbeda-beda pula. Dengan demikian, konteks kesamaan itu diungkapkan secara berbeda. Inilah apa yang dapat kita namakan sebagai ‘paralelisme.’

**BAB IV**  
**PEMBAHASAN**

## **A. Karl Marx dan Filsafat Transformatif**

### **1. Hidup dan Karya Karl Marx**

Karl Marx (1818-1883) dilahirkan di Trier dari keluarga Yahudi-Jerman yang kemudian pindah agama menjadi Kristen. Setelah menghabiskan masa-masa kuliahnya di Bonn dan Berlin, Marx kemudian menjadi seorang filosof sosial, teoretikus ekonomi, dan seorang revolusioner. Ia hidup dan bekerja sebagai jurnalis di Cologne, Paris, dan Brussel. Setelah revolusi tahun 1848 di Eropa, ia tinggal di London, melakukan riset dan menulis dan mendapatkan gaji sebagai koresponden untuk *New York Tribune*.<sup>172</sup>

Di antara karyanya adalah *A Critique of Hegel's "Philosophy of Right"* (1843, tetapi tidak diterbitkan hingga 1927, Cambridge: Cambridge University Press, 1970) yang ditulis ketika Karl Marx masih muda yang merupakan titik tolak yang amat baik untuk memahami pengaruh Hegel terhadap Marx dan kritikan Marx terhadapnya; *Das Kapital* (1867) (3 jilid: jilid I diterbitkan pada tahun 1867, jilid II dan III

---

<sup>172</sup> *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (gen. ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, h. 398, "Marx, Karl" oleh W.L.M; Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, (Rough Draft), translated with a Foreword by Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, h. iii.



diterbitkan setelah pengarangnya meninggal dunia, yakni masing-masing pada tahun 1885 dan 1939; Harmondsworth, Penguin, 1976), *The Poverty of Philosophy, Theories of Surplus Value, Grundrisse* (1857-8, pertama kali diterbitkan 1939; Harmondsworth, Penguin 1973), *The German Ideology* (1845-6 tetapi tidak diterbitkan hingga tahun 1932; London: Lawrence & Wishart, 1964) ditulis bersama Friedrich Engels (1820-95) mengemukakan satu pengungkapan awal pandangan materialis tentang sejarah dan saat membahas hak milik pribadi, Marx dan Engels menyatakan bahwa kemunculan jenis hak milik ini berhubungan dengan kelahiran Negara modern yang berbarengan dengan kehadiran kelas kapitalis, dimana proses penghancuran hubungan-hubungan kepemilikan pra-kapitalis (feodalisme) membuka jalan bagi Negara untuk melayani kepentingan kaum borjuis; dan tentu saja *The Communist Manifesto* (1847-8) yang ia tulis bersama-sama dengan Friedrich Engels, dalam D. Feurbach (ed.): *The Revolutions of 1848* (Harmondsworth: Penguin, 1973) yang merupakan karya mereka yang secara langsung amat berpengaruh sebagai

kesimpulan tentang situasi dan peranan gerakan buruh.<sup>173</sup>

Karya-karya Marx yang lebih klasik tentang politik, pada umumnya bersumber dari peristiwa-peristiwa kesejarahan tertentu. Ini bisa dilihat dari karya-karya Marx seperti *the Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, *the Civil War in France*. Dalam *the Critique of the Gotha Programme*, Marx bercerita tentang Negara yang mesti dipahami dalam konteks transisi dari satu corak produksi ke corak produksi lain, yakni dari kapitalisme ke sosialisme/komunisme. Dalam *Paris Commune*, Marx melihat bibit-bibit utama kontradiksi, di mana kaum borjuis Perancis tumbuh menjadi kaya-raya, lantas merasakan keterbatasan ruang di bawah negara yang otonom. Mereka lalu berupaya mengontrol aparat negara. Di pihak lain, kemajuan ekonomi melipat-gandakan kaum proletariat dan semakin lama kekuatan mereka kian berpengaruh. Pada akhirnya, Negara Bonapartis melakukan kompromi-kompromi dengan kaum borjuis. Pada akhir rejim Bonaparte, muncullah revolusi kelas pekerja paling utama pada zaman itu.

---

173 *Ibid.*

Sebagai seorang filosof, pemikiran Marx bersifat radikal. Membicarakan politik, Marx harus kembali ke masalah keluarga. Dalam *the Origin of the Family, Private Property, and the State* (1962), Engels menunjuk Negara modern sebagai sebuah alat eksploitasi terhadap upah kerja oleh kapital.<sup>174</sup>

Sejak Marx menulis memang sudah banyak penulis lain yang tertarik untuk mengangkat nama tokoh Marx ini. Kehidupan dan zaman Marx diuraikan dalam F. Mehring, *Karl Marx* (1918); London: Allen & Unwin, 1936). Pengarangnya merupakan seorang sosialis yang ulung dalam gerakan sebelum perang. David McLellan: *Karl Marx: His Life and Thought* (London: Macmillan, 1973) merupakan karya yang lebih kontemporer sifatnya dan (yang baik atau buruk) lebih bersifat kesarjanaan. H. Collins dan C. Abramsky: *Karl Marx* (London: Macmillan, 1965) menjelaskan apa yang dinyatakan oleh judulnya. Uraian tentang International Kedua rujukannya adalah jilid III buku G.D.H. Cole: *A History of Socialist Thought* (London: Macmillan, 1956).

---

<sup>174</sup> Marx, K. and Engels, F. (1962b) *Selected Works* Volume II. Moscow: Foreign Languages Publishing House, h. 320.

Oleh karena itu, maka Marx pun mempunyai filsafat politiknya tersendiri, selain filsafat sosialnya. Bagi Marx, perubahan itu memang harus dilakukan secara politis, tidak hanya secara teoretis. Tidak heran jika semasa hidupnya Marx ikut memobilisasi massa untuk melaksanakan niat 'revolusi'-nya.

Marx sangat penting dalam mewakili pemikiran Barat karena Marx adalah wakil dari pemikir Barat modern tentang transformasi sosial yang terpenting. Setelah Marx, orang hanya dapat mengikutinya atau menentangnya.

## **2. Filsafat Transformatif Karl Marx**

Semangat yang mendasari Karl Marx dalam melakukan kritik terhadap kapitalisme pada dasarnya berangkat dari filsafat moral keadilan dan cita-cita untuk transformasi masyarakat menuju keadilan sosial ekonomi. Dalam karyanya yang berjudul *Das Kapital* (Modal) pada dasarnya Marx menuturkan tentang kasus bagaimana proses ketidakadilan terjadi dalam aspek ekonomi. Analisis Marx tertuju pada inti ketidakadilan yang tersembunyi dari hubungan masyarakat dalam sistem kapitalisme.

Pandangan Marx tentang Kapitalisme intinya adalah bagaimana eksploitasi dan ketidakadilan struktural dapat dijelaskan. Oleh karena itu, analisis Marx dalam jilid pertama *Das Kapital* dimulai dari hal yang tidak mengesankan dari sistem kapitalisme, yakni tentang komoditi. Menurut Marx, komoditi selain memiliki sifat kegunaan atau *use value* juga mengandung sifat *exchange value*, yakni sifat untuk dijualbelikan. Komoditi berguna sejauh ia mengandung dua elemen di atas, tetapi ia memilih komoditi sebagai *exchange value* sebagai pendekatan memahami kapitalisme. *Exchange value* yang ada dalam suatu komoditi sesungguhnya merupakan dasar penilaian terhadap suatu komoditi. Untuk suatu komoditi, masyarakat tidak menukar dalam rasio yang berbeda, seperti dalam barter.<sup>175</sup> Itulah sebabnya *exchange value* menjadi pusat penelitian Marx menyangkut bagaimana nilai komoditi ditentukan dan apa dasarnya. Dari penelitiannya, Marx menemukan bahwa prinsip yang digunakan dalam masyarakat untuk mengatur dan menetapkan rasio tukar adalah berdasar pada kuantitas kerja buruh yang terkandung dalam komoditi, termasuk tenaga yang dimasukkan

---

175 Marx, Karl, *Capital* [selanjutnya *Capital* saja], 3 vol., vol. I, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1887, h. 35-48.

melalui mesin produksi.<sup>176</sup> Dari situlah, kapitalis melahirkan bentuk baru buruh yang dapat dijualbelikan seperti komoditi. Buruh yang dihomogenkan itu disebut *labour power* (tenaga kerja), yang asalnya dari buruh heterogen pada masa mode produksi pra-kapitalis.<sup>177</sup>

Kemudian Marx menganalisis komoditi *labour power*. Baginya, komoditi ini mempunyai dua aspek, yakni aspek kegunaan dan aspek perdagangan (*exchangeability*). Namun Marx menemukan kandungan *labour power* di dalamnya yang membuat komoditi mengandung *use value* yang menghasilkan 'surplus.' *Use value* terdapat dalam produk kapitalis yang diproduksi oleh buruh. Salah satu syarat menjual 'tenaga kerja' sebagai komoditi adalah buruh tak ada hak untuk mengklaim produk yang diciptakannya. Di sini Marx menemukan rahasia utama kapitalisme, bahwa profit sudah diperoleh sebelum produk dilempar ke pasar, yakni profit diperoleh bukan karena perdagangan, tetapi justru sebelum komoditi dijual, yakni ketika diproduksi. Sumber "profit" itu dicuri dari *surplus value*, yakni perbedaan nilai antara tenaga

---

176 *Capital I*, h. 74.

177 *Capital I*, h. 761.

kerja yang dijual buruh dan nilai produk pada waktu akhir produksi.<sup>178</sup>

Dengan demikian, Marx mendefinisikan keadilan melalui ketidakadilan. Baginya, ketidakadilan kapitalisme adalah: individualistik, pertukaran tidak setara, pemerasan, distribusi yang tidak sepatutnya, dan pemfakiran.

Menurut Marx, kapitalisme memberlakukan konsep keadilan yang individualis posesif yang digunakan oleh kaum borjuis untuk menjustifikasi hak-hak mereka akan pemilikan pribadi dan kebebasan pasar. Dengan individualisme inilah kaum borjuis memeras tenaga buruh dengan alasan gaji yang 'fair', sedangkan pada saat yang sama buruh telah menyerahkan nasibnya pada kaum kapitalis yang pemikirannya hanyalah pemilikan pribadi. Dalam kata-kata Marx, "pemilikan pribadi yang diraih sendiri, yaitu berdasarkan, katakanlah pada gabungan kebersamaan dari individu yang bekerja sendiri secara terisolasi dengan kondisi-kondisi pekerjaannya, telah digantikan oleh pemilikan pribadi kapitalistik, yang berujung pada

---

178 *Capital I*, h. 186-198.

eksploitasi tenaga yang lain secara gratis, yaitu berdasarkan upah.”<sup>179</sup>

Kapitalis juga, demikian Marx, melakukan pertukaran yang tidak setara (*unequal exchange*). Prinsip borjuis bahwa hal yang sama harus ditukar dengan harga yang sama dalam realitasnya tidak diamalkan. Menurut Marx, sistem gaji pada Kapitalisme ‘hanya pura-pura’, ‘semata-mata kemiripan’ atau asal ‘berbentuk’.<sup>180</sup> Bahkan, dalam mengatakan bahwa kaum Kapitalis melakukan taktik licik dalam mencari keuntungan dengan cara tidak memberikan gaji yang sesuai dengan kerja buruh Marx menggunakan kata-kata pekerjaan yang tidak dibayar (*unpaid surplus labour*),<sup>181</sup> pencurian (*theft*),<sup>182</sup> dsb. Dalam kata-kata Marx,

Dengan demikian, dengan kebaikan telah mendapatkan kapasitas tenaga yang ditukar

---

179 *Capital I*, h. 762.

180 ‘Hanya ilusi’ (*only illusory*), ‘semata-mata penampakan’ (*mere semblance*), atau asal ‘berbentuk’ (*form*) saja. Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* [selanjutnya *Grundrisse* saja], (Rough Draft), translated with a Foreword by Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, h. 458, 509, 551, 674.

181 *Grundrisse*, 457.

182 *Grundrisse*, 705.



secara seimbang, modal telah mendapatkan waktu kerja –yang berarti bahwa ia mempunyai kelebihan waktu kerja yang diisi dalam kapasitas kerja –dengan tanpa kesamaan; ia telah mendapatkan ekstra waktu tanpa pertukaran dengan cara-cara bentuk pertukaran.<sup>183</sup>

Kapitalisme juga melakukan pemerasan (*exploitation*), tegas Marx. Mode produksi kapitalis bukan contoh klaim kaum liberal atas ‘kebebasan, dengan kebebasan yang sama untuk yang lain’, atau atas ‘kebebasan, tetapi tidak mengganggu orang lain’, karena kapitalis itu betul-betul bebas untuk mengeksploitasi.<sup>184</sup>

Kapitalisme juga melakukan distribusi yang tidak sepatutnya (*improper distribution*), lanjut Marx. Dalam distribusi, kapitalisme berdasarkan pada maxim “setiap orang berdasarkan kontribusinya”. Bagi Marx, hal ini tidak adil karena dalam hal kontribusi setiap orang itu berbeda kemampuannya, fisiknya, dll. Sementara itu dalam hal keperluan, setiap orang itu berbeda karena kondisinya yang berlainan, ada yang

---

183 *Grundrisse*, 674.

184 *Grundrisse*, h. 674.

sudah kawin ada yang belum; ada yang punya anak yang banyak ada yang tidak.<sup>185</sup>

Akhirnya, pungkas Marx, sebetulnya kapitalisme itu melakukan pemfakiran (*pauperisation*). Adanya suatu kelompok penganggur yang kronis, yaitu 'angkatan cadangan' dalam industri, merupakan suatu keharusan bagi kapitalisme. Angkatan cadangan industri, yang barisan-barisannya terutama terdiri dari buruh-buruh yang jumlahnya terus meningkat akibat mekanisasi, menyajikan suatu sumber potensial sebagai buruh murah, yang merintangti tiap usaha kelas buruh untuk memperbaiki nasibnya. Jadi, sementara kelas kapitalis menimbun terus jumlah kekayaan, upah kaum buruh tidak pernah dapat naik, jauh di atas tingkat kehidupan cukup.<sup>186</sup>

Namun penjelasan Marx tentang ketidakadilan Kapitalisme itu bukan semata penjelasan, tetapi suatu ide perubahan. Demikian karena baginya pemikir itu tugasnya bukan hanya menjelaskan keadaan

---

185 Marx, *Critique of the Gotha Programme*, dalam *Selected Works*, II, h. 21-24. Dileksi dalam *Essential Writings of Karl Marx* [selanjutnya *Essential Writings* saja], selected by David Caute, London: Panther, 1967, h. 249.

186 *Capital I*, 632, 644, 645.

masyarakat, tetapi mengubahnya.<sup>187</sup> Disinilah kemudian Marx memunculkan ideologi komunisme atau sosialisme ilmiah.<sup>188</sup>

Keadilan, bagi Marx, dapat dicapai bila tatanan masyarakat kapitalis diganti oleh tatanan masyarakat komunis. Dalam tatanan masyarakat komunis, orang tidak lagi menderita disebabkan eksploitasi, tetapi semua mendapatkan kebutuhan mereka dan semua bekerja untuk masyarakat. Maxim untuk keadilan sosialnya adalah *“from each according to his ability, to each according to his need.”*

*In a higher phase of communist society,  
after the enslaving subordination of the*

---

**187** Marx hendak membedakan dirinya dengan para filosof sebelumnya. Dalam kata-katanya yang terkenal, *“The philosophers have only interpreted the world differently, the point is, to change it.”* Marx, *German Ideology*, h. 199 seperti diseleksi dalam *Essential Writings*, h. 43.

**188** Gerakan reformasi sosial yang ditawarkan kaum Sosialis sebelumnya pada umumnya tumbang ketika keuntungan praktis bagi para buruh tidak bisa terpenuhi dengan segera. Untuk mengatasi masalah sosialisme “utopis” inilah Marx menawarkan doktrin sosialisme “ilmiah”. Menurut Engels, disebabkan penemuan Marx dalam konsepsi sejarah yang materialistik dan penemuan rahasia produksi kapitalis melalui nilai lebih, sosialisme menjadi ilmiah. Schmandt, *op. cit.*, h. 384-5; Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (1880), h. 45f; 48-52 diseleksi dalam *Dynamics of Social Change: A Reader in Marxist Social Science from the Writings of Marx, Engels and Lenin*, selected and edited by Howard Selsam, David Goldway and Harry Martel, New York: International Publishers Co., Inc., 1970, h. 41-2.

*individual to the division of labour, and therewith also the antithesis between mental and physical labour, has vanished; after labour has become not only a means of life but life's prime want; after the productive forces have also increased with the all-round development of the individual, and all the springs of co-operative wealth flow more abundantly –only then can the narrow horizon of bourgeois right be crossed in its entirety and society inscribe on its banners: From each according to his ability, to each according to his needs!*

[Dalam fase masyarakat komunis yang lebih tinggi, setelah subordinasi individu yang menindas di bawah pembagian kerja, juga antitesis antara pekerjaan mental dan fisik, terhapus; setelah kerja, dari sekedar sebagai sarana hidup, menjadi kebutuhan pokok kehidupan; setelah kekuatan-kekuatan produksi semakin meningkat bersamaan dengan perkembangan penuh individu, dan semua distribusi kekuatan semakin merata –hanya pada saat itulah wawasan sempit akan hak borjuis bisa sepenuhnya ditinggalkan dan masyarakat menancapkan panji-panjinya: Dari setiap orang menurut kemampuannya, untuk setiap orang menurut kebutuhannya!]<sup>189</sup>

---

189 *Critique of the Gotha Programme*, (1875), dalam, *Essential Writings*, h. 249.

Dengan maxim produksi dan distribusi seperti tersebut di atas, Marx memprogramkan tatanan keadilan sosial dalam masyarakat komunis, yaitu:

1. Penghapusan pemilikan tanah dan pemberlakuan semua pajak untuk kepentingan umum;
2. Pajak pendapatan yang progresif dan dikelompokkan menurut kelas-kelas;
3. Penghapusan semua hak waris;
4. Perampasan harta milik semua emigran dan pemberontak;
5. Sentralisasi kredit di tangan negara melalui bank nasional;
6. Sentralisasi alat-alat komunikasi dan transportasi di tangan negara;
7. Perluasan pabrik-pabrik dan alat-alat produksi yang dimiliki negara: mengolah lahan-lahan tidur, dan memperbaiki keadaan tanah menurut rencana umum;
8. Kewajiban yang sama bagi semua orang untuk bekerja dan pembangunan sarana-sarana industri, khususnya untuk pertanian;
9. Penggabungan pertanian dengan industri; penghapusan secara bertahap perbedaan antara kota dan desa melalui penyebaran penduduk yang lebih seimbang ke desa; dan

10. Pendidikan gratis bagi semua anak-anak di sekolah-sekolah umum dan penghapusan pekerja anak-anak yang ada sekarang. Kombinasi pendidikan dengan produksi industri, dsb., dsb.<sup>190</sup>

Kemudian, karena pihak yang dideritakan oleh ketidakadilan kapitalisme itu adalah kaum buruh, dan bahwa masyarakat itu terpecah ke dalam dua kelas yang bermusuhan (borjuis dan ploretariat),<sup>191</sup> maka Marx melihat kemestian kaum buruh untuk melakukan perjuangan kelas. Marx menyatakan:

*Along with the constantly diminishing number of magnates of capital, who usurp and monopolise all advantages of this process of transformation, grows the mass of misery, oppression, slavery, degradation, exploitation; but with this too grows the revolt of the working-class, a class always increasing in numbers, and disciplined, united organised by the very mechanism of the process of capitalist production itself.*

---

**190** Marx, Karl and Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto*, translated by Samuel Moore (1888), Introduction and Notes by A.J.P. Taylor, Baltimore: Penguin Books, 1967, h. 104-5.

**191** Borjuis berarti kelas kapitalis modern, pemilik alat produksi sosial dan pemilik buruh bergaji. Ploretar, kelas buruh bergaji modern yang, karena tidak mempunyai alat produksinya sendiri, direduksi untuk menjual tenaganya untuk hidup. [Catatan oleh Engels untuk edisi Bahasa Inggris tahun 1883]. *The Communist Manifesto*, h. 79-80.

[Seiring dengan semakin berkurangnya jumlah pemilik modal yang merampas dan memonopoli semua keuntungan dari proses transformasi ini, tumbuhlah kesengsaraan massa, penindasan, perbudakan, kemerosotan dan eksploitasi; tetapi bersamaan dengan hal ini tumbuh pula pemberontakan kelas pekerja -kelas yang selalu bertambah jumlahnya, dan disiplin, bersatu, terorganisir oleh mekanisme proses produksi kapitalis itu sendiri.]<sup>192</sup>

Apa yang Marx percayai dalam pertentangan kelas ini adalah:

1. bahwa *eksistensi kelas* hanya dibentuk oleh *fase historis dalam perkembangan produksi*;
2. bahwa pertentangan kelas pasti mengarah pada *diktator proletariat*;
3. bahwa diktator ini sendiri hanya menjadi transisi menuju *penghapusan semua kelas* dan pada *masyarakat tanpa kelas*.<sup>193</sup>

---

192 *Capital I*, h. 763.

193 Surat Marx kepada Weydemeyer di New York. Marx and Engels, *Selected Works*, (3 vol.), vol. I, Moskow: Progress Publishers, (1969), 1973, h. 528.

Ide Marx memang bersifat ideal, atau *beyond justice*. Maka ketika diterapkan pelaksanaannya oleh Lenin, terdapat kecacatan-kecacatan yang dunia saksikan sehingga akhirnya Uni Sovyet yang dicita-citakan untuk mengaplikasikan teori Marx runtuh. Demikian karena teori Marx itu bersifat reduksionistik, yaitu hanya bersifat analisis kelas. Maka, setelah Marx muncullah kaum Neo-Marxian yang memunculkan teori-teori keadilan yang tidak lagi bertumpu pada teori kelas, tetapi melebar pada teori hegemoni, teori keadilan untuk wanita (feminisme), teori keadilan dalam pendidikan, dll.

Sosialisme memang bukan hanya *trade mark* Marx. Para sosialis awal menyatakan kapitalisme sebagai sistem yang tidak adil dan tidak rasional dan sepatutnya digantikan dengan komunisme. Marx bukan tidak setuju dengan pandangan itu, tetapi dia mengkritik para sosialis awal karena gagal menyatakan kapitalisme dari konteks sejarah. Kapitalisme, menurut Marx, telah melenyapkan sifat-sifat tidak adil dan tidak rasional sistem feodal, tetapi telah menggantikannya dengan beberapa sifat jeleknya sendiri. Namun, dengan berbuat demikian kapitalisme juga telah menghasilkan kemungkinan



menghapuskan sama sekali keadaan tidak adil dan tidak rasional. Kapitalisme telah mengembangkan industri dan dengan itu melahirkan kemungkinan terbentuknya kekayaan yang besar. Sistem itu juga telah melahirkan kelas buruh industri yang mampu menegakkan komunisme atas dasar industri. Oleh karena itu, sosialisme telah diletakkan dalam agenda sejarah bukan oleh para cendekiawan atau para buruh yang bercita-cita unggul, tetapi oleh kapitalisme sendiri. Marx tentunya bukanlah orang yang pertama mengkritik kapitalisme, tetapi dialah yang pertama kali berbuat demikian bukan dari sudut pandangan feodal (seperti Burke) atau dari sudut pandangan utopia (seperti para sosialis Perancis awal). Dialah yang pertama mengubah sebuah filsafat sosial dengan tujuan menampilkan kemungkinan-kemungkinan sosialisme yang dimasukkan dalam kerangka pertumbuhan sejarah yang sebenarnya.

Pendekatan Marx menyatakan bahwa amatlah penting tenaga yang mempengaruhi masyarakat sezaman dikaji. Tatacara yang digunakannya adalah untuk menggabungkan hasil perenungan dari filsafat aliran Hegel dari Jerman, ilmu ekonomi Inggris (seperti yang dikembangkan oleh Adam Smith dan para

pengikutnya, terutama Ricardo), dan gagasan serta pengalaman revolusi ideologi sosialis Perancis.

Hegel menyatakan sejarah sebagai penjelmaan atau penampilan prinsip-prinsip umum. Kita telah melihat satu contoh tentang gagasan ini dalam filsafatnya tentang negara, dengan gagasan keagungan negara itu mulanya ditanggapi sebagai keperluan abadi, dan kemudian terjelma menjadi hakikat pada diri seorang raja. Marx menyatakan tatacara itu menyesatkan dan tidak benar, dengan tujuan mengesahkan aturan-aturan yang ada. Hegel menyangka bahwa dia telah memperlihatkan bagaimana keagungan kuasa telah terjelma pada diri raja: namun yang telah dibuktikannya adalah hakikat bahwa di beberapa negara rajanya telah mendapat kuasa mutlak. Menurut Marx, Hegel betul karena menyatakan kehidupan sosial sebagai suatu keseluruhan yang tersusun, berkembang ke suatu arah tertentu, meskipun pemahamannya tentang perkembangan tersebut tidaklah memadai.

Bagi Marx, sejarah adalah perkembangan proses produksi dan bukannya pelaksanaan prinsip-prinsip rasional. Dari satu segi, pandangan ini merupakan imbasan dari gagasan-gagasan Locke dan Smith;

namun yang mendukung Marx bukanlah kemampuan buruh individu seperti seorang Robinson Crusoe yang menghadapi alam secara sendirian. Produksi merupakan kemampuan buruh yang bersifat sosial, menurut cara yang ditentukan pada tahap tertentu sejarah. Bagi Marx, buruh sosial itu mengubah sosial, dan dengan itu selanjutnya sosial itu mengubah alam sekitar, dan dengan itu terus menerus menimbulkan persoalan-persoalan baru bagi para produsen; selaras dengan itu, para produsen perlulah terus-menerus menyesuaikan diri dengan keadaan-keadaan baru yang dilahirkan oleh buruhnya. Misalnya, pertanian merupakan satu bentuk kerja sosial yang mengubah sebagian muka bumi demi kesejahteraan hidup manusia. Perkembangan ini memungkinkan orang menetap di satu tempat dan bukannya hidup berpindah-pindah sebagai pemburu dan pertanian menyelesaikan persoalan-persoalan tertentu, namun pertanian juga melahirkan persoalan-persoalan lain tersendiri, yang menuntut keperluan perangkat serta teknik baru dan bentuk-bentuk organisasi sosial yang baru. Hal ini membawa perubahan-perubahan seterusnya dalam sekitar alamiah, menimbulkan tugas-tugas baru bagi buruh sosial dan demikianlah seterusnya.

Perbedaan mendasar yang digunakan oleh Marx untuk menggambarkan proses-proses tersebut adalah perbedaan antara kuasa produsen dengan hubungan produksi. Kuasa produksi itu meliputi pengetahuan dan keterampilan para produsen, beserta perangkat dan bahan-bahan mentahnya. Menurut pendapat Marx, terdapat kecenderungan alamiah untuk berusaha memperluas tenaga produksi itu, dan kecenderungan ini menghasilkan tenaga dinamis yang mendasar dalam segala perkembangan sosial. Hubungan produksi, bagi Marx, adalah bentuk organisasi sosial yang menjadi wadah tempat memanfaatkan kuasa kerja itu hubungan saling memerlukan antara produsen dengan bukan produsen, sistem hak pemilikan harta, dan sebagainya. Menurut Marx, hubungan produksi bergantung kepada tenaga produksi. Jika satu rangkaian tertentu hubungan produksi menghalangi perluasan tenaga, maka hubungan produksi itu perlu diubah. Akan tetapi, hubungan produksi itu tidaklah akan berubah secara berangsur-angsur atau dengan sendirinya; hubungan itu perlu disusun kembali melalui tindakan secara sadar.

Pendekatan Marx terhadap perubahan sejarah dapat dilihat dengan meninjau peralihan dari feodalisme ke kapitalisme. Bagi Hegel, peralihan tersebut merupakan akibat dari hakikat bahwa prinsip individu bebas, setelah merevolusi bidang agama dan filsafat, mulailah mengambil alih bidang produksi sosial. Bagi Marx, peralihan itu merupakan hasil dari perluasan tenaga produksi melalui penerapan teknik-teknik baru dalam pertanian dan perindustrian. Demi memungkinkan perluasan inilah maka para penyewa feodal menurun tarafnya menjadi para buruh yang tidak bertanah, karena pelibatan oleh satu kelas pemilik tanah kapitalis modern yang baru. Marx mengakui bahwa prinsip liberal tentang kebebasan individu telah memainkan peranan dalam proses ini; namun baginya hal itu bukan merupakan penyebab, tetapi lebih merupakan sebagian dari tanggapan diri kelas pemerintah baru yang dihasilkannya.

Menurut Marx, hubungan produksi kapitalis tidaklah kurang sifat penindasannya dari hubungan produksi feodal, tetapi gagasan liberal tentang keindividuan mempunyai akibat menyembunyikan hakikat penindasan tersebut. Salah satu ciri hubungan produksi feodal adalah pemerasan sebagian hasil

tenaga buruh si petani kepada orang besar. Misalnya, seorang buruh paksa mungkin terpaksa bekerja rata-rata tiga jam sehari dengan tuan tanah sebelum dia dapat bekerja di tanahnya sendiri. Hal ini jelas-jelas merupakan pemerasan. Walaupun begitu, kerja seorang buruh bergaji tidaklah dibagi-bagikan seperti itu. Dari satu segi, mereka terpaksa bekerja untuk orang lain sepanjang masa tetapi sebaliknya mereka dibayar untuk kerjanya itu. Walaupun begitu, Marx mengaku pemerasan terhadap buruh bergaji itu sama saja dengan penindasan terhadap petani, meskipun dengan cara yang tidak begitu jelas: buruh bergaji terpaksa menghasilkan benda yang dapat dijual dengan harga yang lebih dari ongkos produksinya, dan ongkos tersebut tentu saja meliputi gaji buruh; oleh karena itu para buruh mungkin menghabiskan hanya setengah minggu kerja mereka untuk menutup ongkos produksi (bahan mentah, mesin dan gaji), sedangkan setengah minggu lagi dihabiskan bekerja untuk si kapitalis, sama seperti separuh masa si petani dihabiskan bekerja untuk tuan tanah.

Analisis ini dianggap oleh Marx sebagai penemuannya yang utama, yakni rahasia sistem kapitalis. Analisis tersebut dapat diungkapkan sebagai

berikut: apa yang diperoleh si pemodal dari para buruh bergajinya adalah hasil dari sejumlah masa bekerja: tetapi yang dibayarnya hanyalah upah bagi tenaga buruh para buruh itu (dengan kata-kata lain, kesanggupan mereka bekerja untuknya). Maksudnya, dia hanya membayar secukupnya supaya buruh itu cukup sehat untuk bekerja baginya, yakni jumlah uang sewajarnya yang diperlukan oleh para buruh untuk memungkinkan mereka membeli segala keperluan untuk hidup. Perbedaan antara nilai yang dihasilkan ketika buruh-buruh itu bekerja untuknya dan nilai gaji yang dibayarnya, setelah dipotong nilai mesin dan bahan-bahan, merupakan keuntungan bagi si pemodal.

Dilihat dari sudut si pemodal, satu-satunya tujuan produksi adalah keuntungan. Mutu yang tinggi dan jumlah produksi yang banyak menarik minat para pemodal hanya jika keadaan yang direncanakan itu meningkatkan keuntungannya. Keuntungan itu penting bukan sekedar untuk kegunaan pribadi para pemodal tetapi lebih-lebih lagi untuk membiayai modal yang memungkinkan keuntungan seterusnya pada masa depan. Jika seorang pemodal tidak dapat memastikan keuntungan masa depan, maka masa depannya sebagai seorang pemodal tidaklah terjamin. Hal ini

berarti bahwa amatlah penting bagi para pemodal menguasai sebanyak mungkin faktor produksi, distribusi dan penggunaan. Maka artinya terdapat kecenderungan bahwa setiap sektor kehidupan dibentuk sebegitu rupa sampai menguntungkan kepentingan-kepentingan modal: termasuk keadaan hidup, pengangkutan, pendidikan, pelayanan kesehatan, komunikasi, hiburan, dan seterusnya.

Dalam rangka produksi itu sendiri, implikasi utama analisis Marx adalah para pemodal berkecenderungan untuk menurunkan gaji para buruh, sedangkan para buruh mempunyai kecenderungan mendasar untuk menghapuskan kapitalisme dan kepentingan jangka pendek untuk memperoleh gaji yang lebih tinggi. Pertentangan kepentingan ini, menurut Marx, merupakan suatu fakta penting tentang masyarakat kapitalis. Suatu pergulatan kelas pasti terjadi, meskipun para pemodal dan para buruh secara individu menyesali, mengabaikan atau menafikan pergulatan itu.

Smith telah menyatakan tentang pembagian masyarakat ke dalam tiga kelas yakni tuan tanah, pemodal dan buruh tetapi dia tidak menyatakan terdapatnya pertentangan kepentingan yang tak dapat



dilakukan di kalangan mereka, dan dengan itu pergulatan kelas bukanlah suatu yang pasti terjadi. Dia menyatakan masyarakat kapitalis yang dinamis sebagai hasil pembagian tenaga buruh yang semakin meningkat, dan dia berkeyakinan bahwa hal itu akan menyebabkan kekayaan negara-negara kapitalis meningkat perlahan-lahan, membawa manfaat kepada semua penduduknya. Walaupun begitu, menurut Marx pertumbuhan ini akan dilanda krisis, bukannya ketenangan dan keharmonisan.

Pendek kata, analisis Marx menyatakan adalah menjadi kepentingan setiap perusahaan bahwa perusahaan-perusahaan lainnya membayar gaji yang tinggi pada para buruhnya, dengan itu memungkinkan mereka membeli lebih banyak komoditi yang dihasilkan oleh perusahaan berkenaan. Walaupun begitu, setiap perusahaan akan berusaha membayar gaji yang serendah mungkin kepada buruhnya sendiri, dan justru itu, menjadikan buruh-buruh lebih miskin, berkecenderungan mengurangi permintaan, lalu menimbulkan krisis produksi yang berlebihan. Dengan demikian, perusahaan-perusahaan terpaksa menurunkan harga barangnya, dan sebagiannya terpaksa pula ditutup. Hal ini akan menyebabkan para

buruh hilang buruhan yang menyebabkan krisis tersebut tambah diperburuk oleh penurunan permintaan yang lebih lanjut, namun, hal ini juga cenderung menyebabkan penurunan lagi gaji dan ini diterima oleh para buruh (karena pengangguran merupakan ancaman yang lebih besar). Perusahaan-perusahaan yang dapat hidup terus - yakni perusahaan-perusahaan yang paling baik daya produksinya—dengan itu dapat meningkatkan keuntungannya dan menginvestasikan modalnya dalam kegiatan-kegiatan baru dan menggaji lebih banyak buruh, lalu meningkatkan permintaan sekali lagi. Dengan itu berakhirilah krisis dan zaman pertumbuhan yang baru, bermula, meskipun keadaan itu akhirnya membawa kepada krisis produksi berlebihan yang baru pula.

Hegel tentulah akan setuju dengan pandangan Marx bahwa masyarakat umum yang dibiarkan berkembang sendiri akan diancam oleh krisis. Akan tetapi, Hegel berpendapat bahwa negara dapat dan patut menegakkan kepentingan-kepentingan umum negara dalam menghadapi kepentingan-kepentingan khusus yang saling bersaing dalam masyarakat

umum, dan dengan itu menghindari bahaya terpuruknya sistem tersebut.

Dalam karya-karyanya yang awal, Marx telah mengkritik pandangan ini tentang negara atas nama demokrasi radikal. Menurutnya, pemerintahan hendaklah dilaksanakan oleh rakyat untuk rakyat, dan tidaklah wajar diserahkan kepada sebuah birokrasi yang terpisah dari masyarakat tetapi tidak lama kemudian dia mengubah sikapnya, lalu mulai berargumen bahwa negara dan birokrasinya sebenarnya tidaklah terletak di luar masyarakat. Menurut pendapatnya, dalam sebuah masyarakat berkelas, negara merupakan alat bagi kelas pemerintah, meskipun ia kelihatan seperti pihak yang adil terhadap semua kepentingan. Oleh karena itu, dalam sebuah masyarakat kapitalis, negara merupakan alat bagi kelas kapitalis. Negara mungkin tidak memenuhi tuntutan-tuntutan yang diungkapkan oleh organisasi-organisasi kapitalis, dan mungkin tidak dapat mempertahankan segala kepentingan kapitalis secara saksama, malah negara mungkin pula mengorbankan sebagian dari kepentingan-kepentingan itu atau bernegosiasi dengan golongan buruh umumnya; walaupun begitu, selagi masyarakat

bersifat kapitalis maka negara akan berusaha mempertahankan hubungan-hubungan produksi kapitalis, dan terutama hak pemilikan harta pribadi terhadap perangkat produksi.

Walaupun begitu, negara tidak dapat menghalangi terjadinya krisis produksi kapitalis. Menurut Marx, krisis yang terjadi berulang kali ini, di satu pihak menyebabkan meningkatnya pemusatan kekuasaan terhadap modal, dan di pihak yang lain menyebabkan bertambahnya kuasa organisasi-organisasi golongan buruh. Dalam suatu krisis pada masa depan, keadaan akan menjadi terlalu buruk sampai kelas buruh hanya akan dapat melayani kepentingan mendasarnya dengan menghancurkan negara kapitalis itu sendiri. Menurut Marx, di kebanyakan negeri, perubahan itu tidak mungkin merupakan perubahan yang aman, karena kelas pemerintah tidak mungkin akan menyerahkan kedudukannya secara sukarela. Namun mau tak mau sebuah revolusi akan berhasil dan melahirkan masyarakat tanpa kelas; produksi secara terencana akan memberi manfaat kepada seluruh masyarakat, dan perusahaan-perusahaan akan bekerjasama, bukannya saling bersaing, dengan peranan masing-

masing ditentukan menurut suatu perencanaan keseluruhan produksi sosial. Pada mulanya, tugas ini akan menuntut diadakannya perangkat sebuah negara sosialis, namun lama-kelamaan peralatan itu akan menghilang, karena sebuah masyarakat sosialis tanpa konflik kelas tidak akan memerlukan mesin negara yang bersifat menekan (opresif).

Marx tidak pernah mendeskripsikan dengan tepat bagaimanakah nantinya rupa sebuah masyarakat komunis. Walaupun begitu, gagasannya tentang masyarakat seperti itu bukanlah sebuah cita-cita unggul yang kabur, yang secara longgar bergantung kepada analisis historisnya tentang kapitalisme. Semua karyanya secara tersirat menerapkan gagasan tentang perencanaan produksi sosial yang dilaksanakan secara sadar, langsung dan demokratis dengan tujuan memperlihatkan kerumitan dan kepincangan masyarakat kapitalis.

Kebanyakan ahli filsafat sosial awal menyatakan negara sebagai institusi manusia yang paling penting, dan berargumen bahwa institusi itu berakar pada aturan mutlak atau fitrah manusia yang mendasar. Bagi Marx, tugas filsafat sosial bukanlah untuk mempertahankan suatu jenis negara tertentu;

tugasnya adalah mengkritik hubungan produksi kapitalis yang bersifat menekan dan sedang berlangsung, dan menjelaskan sifat kecenderungan kelas pada berbagai aliran filsafat sosial liberal.

Dalam gerakan “International” terjadi perebutan kuasa antara dua pihak, di satu pihak terdapat golongan yang sehaluan dengan Marx, menegaskan bahwa perjuangan menentang eksploitasi kapitalis merupakan tugas yang terpenting bagi gerakan buruh dan membuat persediaan serta mengatur gerakan dengan tujuan mengambil alih kuasa negara amatlah penting bagi perjuangan itu, sedangkan di pihak lain terdapat pula golongan anarkis yang menekankan bahwa segala bentuk penindasan hendaklah ditentang dan bahwa kapitalisme hendaklah segera digantikan dengan masyarakat tidak bernegara. Golongan anarkis itu secara resmi dipecat dari gerakan International pada tahun 1872, tetapi tidak lama kemudian keseluruhan kesatuan itu telah dibubarkan karena kurang mendapat dukungan.

### **3. Komentor atas Filsafat Marx**

Marx adalah orang yang diilhami oleh Industrialisme awal Inggris yang menyengsarakan kaum proletar. Ia juga diilhami filsafat Jerman (Dialektika Hegel dan Materialisme Feurbach). Dan terakhir, ia diilhami oleh Sosialisme dan Revolusi Perancis. Ketiga pengaruh itu menunjukkan bahwa Marx masih berada dalam tradisi Pencerahan (*Enlightenment*) yang menggunakan akal instrumental sebagai alat analisis.

Teori nilai-lebih Marx merupakan kunci terpenting dalam usaha menafsirkan kapitalisme beserta sejarah panjang peradaban material, namun Karl Marx sendiri, dalam karyanya yang sangat terkenal *Das Kapital* menawarkan analisis mengenai watak “mekanisme” kapitalisme, yaitu akumulasi dan ekspansi modal, pemiskinan kelas buruh, dan krisis kelebihan-produksi, uraian-uraian ini telah memberikan landasan moral untuk melakukan perlawanan terhadap sistem kapitalis. Secara ilmiah, uraian-uraian ini menelanjangi sistem kapitalis dan dalam kaitan ideologi mendorong pemahaman atas kesengsaraan dan eksploitasi.

Seperti dicatat filsuf Raymond Aron dalam *Les Etapes de la pensee sociologique*, Gallimard, 1967:

“teori nilai-lebih memiliki fungsi ganda, yaitu fungsi ilmiah dan fungsi moral, sinergi ganda dua elemen inilah yang memberikan kepada marxisme kekuatan istimewa. Semangat rasionalnya memberikan kekuatan dan semangat idealis dan berontaknya demikian juga, kemudian akumulasi masing-masing kekuatan ini telah saling melipatgandakan kekuatan-kekuatan pada satu dan lainnya.”<sup>194</sup>

Namun, sesudah runtuhnya rezim diktator komunis di Rusia, yang diperlukan mengenai apresiasi Marxisme ini adalah jiwanya. Seperti kata filsuf Jacques Derrida, dalam bukunya *Spectres de Marx*, Galilee, 1993: “Kita masih memerlukan jiwa marxisme, dengan kritik radikalnya tentang hukum-hukum kapital dan perwakilan-perwakilan politik untuk memahami masa kekinian kita.”<sup>195</sup>

Sementara itu, filsuf Louis Althusser dalam artikelnya yang dimuat dalam *l'Encyclopedie Garzanti* dengan judul: “Quel che deve combiare nel partito comunista,” memperingatkan bahwa: “marxisme bukanlah sebuah dogma, melainkan sebuah petunjuk

---

194 Anthony Brewer, *Kajian Kritis Das Kapital, Karl Marx*, terj. Joebaar Ajoeb, Jakarta: Teplok Press, 1999.

195 Brewer, *Kajian Kritis*, h. 4.



untuk aksi.” Secara lebih jelas Althusser menulis, “krisis umum marxisme: politik, ideologi, dan teori, tanpa harus menariknya makin ke atas, kita dapat mengatakan bahwa krisis ini telah menghalang-halangi dan memeterai kita dalam berbagai bentuk dogmatisme negara Stalinian. Yang pada gilirannya telah mendorong berbagai kutukan dan isolasi politik.”<sup>196</sup>

Di bagian lain dari artikel tersebut, Althusser menekankan pentingnya posisi kritis dalam membaca *Das Kapital*: “Dalam membaca dan berusaha mengerti Marx, baik melalui karya maupun catatan politik biografi semasa ia masih hidup, selalu ditemukan pada posisi kritis dalam artian ganda; baik sebagai perlawanan terhadap ideologi dominan maupun sejarah perjuangan gerakan massa.”<sup>197</sup>

Sejarawan Francois Furet, dalam karyanya yang berjudul *Le passe d'une illusion*, Calman-Levy/Robert Laffont, 1995, mengemukakan catatan berikut: “Yang mati dari Marx adalah bagian ramalan dari pemikirannya, tetapi bagian ini juga dapat dan harus diajarkan, karena merupakan bagian penting dari

---

196 Brewer, *Kajian Kritis*, h. 5.

197 Brewer, *Kajian Kritis*, h. 6.

sejarah abad XIX. Di pihak lain Marx sebagai pemikir kritis modernisasi borjuasi dan kapitalisme, sebagai keseluruhan dapat dikategorikan karya klasik. Coba bayangkan bagaimana sulitnya, membuat sejarah intelektual abad XIX tanpa Marx. Karena hanya melalui Marx lah sintesis pemikiran Eropa terjadi, yaitu perkembangan warisan-warisan dialektik Jerman-Hegelian, ekonomi politik Inggris, dan interpretasi-interpretasi Revolusi Perancis.”<sup>198</sup>

Gerakan Marx tentu saja dititikberatkan pada pembebasan kaum buruh. Dan kaum buruh itu sendiri lah yang menjadi penggerak sejarahnya. Maka, slogan *internationale* pun berkumandang di mana-mana setelah tahun 1848 Marx (beserta Engels) memunculkan Manifesto Komunis dalam sebuah acara rapat akbar kaum buruh Eropa. Namun kemudian sejarah menyaksikan bahwa revolusi-revolusi buruh itu gagal di tempat yang seharusnya –menurut Hukum Sejarah Marx—terjadi perubahan, yaitu negeri-negeri kapitalis. Revolusi Marxis malah sukses di negeri non-kapitalis seperti Rusia dan China.

Seperti telah disebutkan sebelumnya, titik tekan Marx (juga Lenin) pada masalah politik-ekonomi

---

198 Brewer, *Kajian Kritis*, h. 4..

sebagai tiang utama masyarakat itu terlalu reduksionis. Maka munculah kaum Neo-Marxis yang mencari sebab-sebab lain dalam perubahan masyarakat. Gramsci menemukan teori hegemoni dan mengajukan gerakan kontra-hegemonik. Freire menemukan pendidikan kaum tertindas dan mengajukan peningkatan kesadaran kritis. Althusser menemukan teori overdeterminasi dan mengajukan bahwa kaum tertindas harus berjuang melawan sang penindas dari berbagai arah kehidupan.

Apa yang menakjubkan dari Marx adalah bahwa dia mempunyai pandangan yang teoretis terhadap masalah kemasyarakatan. Teori kelasnya adalah yang paling populer sepanjang sejarah manusia modern. Ia begitu dibenci oleh kaum borjuis di mana-mana. Karena jika kaum miskin (terutama kelas pekerja) terkena sengatannya, posisi sang kelas pemodal (kapitalis) dan yang mendukungnya berada dalam bahaya satu: bahaya revolusi. Inilah yang membuat Revolusi Bolshevik 1917 dan Revolusi China 1949. Inilah juga yang telah membuat revolusi-revolusi nasional di berbagai belahan dunia terjadi. Dan dunia pun kemudian terbelah oleh pemikiran Marx yang telah menjadi *platform* politik itu. Di mana-mana,

Amerika, garda depan kaum kapitalis itu, selalu berhadapan dengan kaum Marxis sehingga dunia pun menyaksikan Perang Dingin sejak Perang Dunia II sampai dengan tahun 1989, tahun bangkrutnya negeri-negeri Marxis di Eropa Timur.

Tapi Marx tidak hanya berpengaruh dalam politik kenegaraan (*statecraft*) saja. Ia juga berpengaruh dalam sosiologi (teori konflik), ekonomi (teori ketergantungan), teologi (teologi pembebasan), sastra (realisme sosialis), dll. Tidak mengherankan jika kini ada studi khusus tentang Marx yang disebut dengan "Marxology."<sup>199</sup>

Apa yang menjadi *copy right* kaum Marxis adalah dimensi revolusioner-nya. Untuk negara-negara yang sedang melakukan revolusi kemerdekaan, nampaknya ideologi ini cukup menarik untuk diterapkan. Apalagi Uni Soviet selalu siap membantu bidang persenjataan untuk melawan *super power* lawannya, Barat dengan Amerika Serikat sebagai yang berada di garda depan. Tentu saja Uni Soviet menginginkan hadiah berupa kesetiaan pada blok yang dipimpinnya. Sebuah ongkos yang dibayarkan

---

<sup>199</sup> Rahman, M. Taufiq. *Glosari Teori Sosial*. Bandung: Ibnu Sina Press. 2011, h. 119.

(*cost*) harus mendapatkan imbalan manfaat yang bisa dipetik (*benefit*), begitulah kira-kira. Dan kaum Stalinis mempunyai jargon yang diidam-idamkan Marx, suatu internasionalisme yang berbunyi: “Bersatulah Kaum Buruh Sedunia” (lihat Manifesto Komunis).<sup>200</sup>

Dalam periode lebih kontemporer, Marxisme merasuk pada teologi pembebasan (*liberation theology*)-nya kaum Katolik di Amerika Latin. Melihat sukses kaum Neo-Marxian religious di dunia Katolik itu, tak urung umat Islam banyak yang tertarik. Maka teologi pembebasan pun dicari-cari legitimasinya dalam Islam. Muncullah misalnya tafsir pembebasan ala Ashgar Ali Engineer (India), Farid Essack (Afrika Selatan), Hassan Hanafi (Mesir), Moeslim Abdurrahman (Indonesia), dsb. Ini masih membuktikan bahwa ideologi revolusioner memang selalu menarik ketika dunia sudah dianggap terlalu semrawut, tidak pasti, dan membingungkan. Dengan ideologi ini dapatlah dikemukakan bagaimana cara untuk mengubah sistem sosial yang sudah terlalu kronis. Ideologi ini bersifat perlawanan untuk sebuah emansipasi manusia.

---

200 Rahman, Mohammad Taufiq. *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*. Diss. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010, h. 55.

Biasanya para tokoh Islam sangat mengecam Marxisme karena sifatnya yang materialis, yang dengan demikian tidak memasukkan dimensi ketuhanan dalam sejarah manusia. Namun pengertian “agama sebagai candu masyarakat” (*opium des Volkes*) itu perlu dipahami secara kontekstual. *Pertama*, agama di situ tentu saja Kristen, konteks di mana kalimat tadi dilontarkan Marx. *Kedua*, latar belakang Marx berkata seperti itu karena agama memang sering membuai manusia dengan janji bahwa akan ada surga di akhirat. Sementara Marx, menginginkan masyarakat supaya yakin bahwa surga dapat dibuat di muka bumi. Di sinilah agama menjadi penghalang ideologi yang dibuatnya. Maka, untuk menarik perhatian orang tertumpah pada perubahan situasi di muka bumi, Marx perlu menegasikan (menolak) agama, dengan cara mengecamnya sebagai sesuatu yang cuma digunakan untuk menghibur diri: opium.

Jadi, bagi kaum agamawan yang tidak membuat agama sebagai suatu pelipur lara saja, Marxisme tidak terlalu bertentangan. Agama dan sosialisme revolusioner dapat sejalan. Di situlah Marxisme mendapatkan dukungan dari sebagian kaum

agamawan. Perlu dicatat pula bahwa Marx selalu bilang bahwa siapa saja yang selalu sejalan dengan ideologi kapitalis yang eksploitatif adalah sebangsa kaum kapitalis itu sendiri. Nampaknya Marx mau menerapkan prinsip "*man tasyabbaha biqaumin fahua minhum*" (barangsiapa yang menyerupai satu kaum, maka mereka adalah kaum yang diserupai itu sendiri) di sini. Maka, kaum agamawan yang tidak mau disegolongkan dengan kaum kapitalis serta merta perlu melakukan penolakan atas ideologi kapitalis itu. Mereka dapat menemukannya dalam kitab suci setelah membaca Marx dan menggunakan analisis Marxis dan adapula yang membaca kitab dan sejarah Islam tanpa menggunakan analisis kelas ala Marx.

Sekarang ini kita diperlihatkan akan kembalinya kolonisasi Barat ke dunia Islam, seperti yang terjadi pada kembalinya pihak Barat menjajah Timur Tengah seperti Irak, Afghanistan, Tunisia, Mesir, Libya, Yaman, dll. Mungkin nantinya juga mereka akan menjarah dunia lain. Kita di Indonesia nampaknya selamat dari aneksasi kekuatan bersenjata Amerika karena almarhum Pak Harto mundur dengan sendirinya. Namun kekuatan kapitalisme Barat tetap hidup mencengkeram kita. Begitu banyak perusahaan

multinasional yang bebas beroperasi di negeri kita: menyedot sumber daya alam kita, memeras sumber daya manusia kita; dan mereka selamat, hanya karena mereka pandai menyogok para aparat kita.

Dari kejadian-kejadian itu, kita sepatutnya kembali mengingat ideologi Marxisme yang melakukan perlawanan terhadap modernisme kapitalistik. Dan karya-karya Marx terbukti sangat berguna bagi rujukan gerakan sosial. Sebab ketidakadilan selalu terjadi di masyarakat. Dari situlah timbulnya pihak-pihak yang menentang ketidakadilan tadi.

Akan lebih enak jika kemudian kita dapat mempelajari karya-karya Marx dengan menjadikannya sebagai teks-teks yang terbuka. Sebab, tanpa keterbukaan menafsirkan teks, kaum Sosialis-Marxis akan gagal menunjukkan kehebatan ideologi mereka, sebab terbelenggu oleh kekakuan interpretatif. Begitupun, tanpa keterbukaan menerima kritik dari pihak lain, kaum agamawan dapat ditinggalkan umatnya yang kemudian mengambil ideologi buatan manusia sebagai doktrin yang dapat menyelamatkan kehidupannya. Umat Islam perlu untuk menerima kritik dari berbagai pihak, walaupun dari kaum materialis seperti Marx. "Hikmah adalah sesuatu yang hilang



dalam diri umat,” begitu kata Sayyidina Ali, “dan kita harus dapat mencarinya.” Nah, apa pun yang dapat menyadarkan kita adalah hikmah, walaupun itu dari seorang Marx.

## **B. Ali Shariati dan Filsafat Transformatif**

### **1. Hidup dan Karya Ali Shariati**

Ali Shariati (1933-1977) dilahirkan di Mashad, Iran, dari keluarga da’i modern. Ia belajar di Mashad dan Paris, di mana ia mendapat gelar B.A., M.A., dan doktor dengan bidang-bidang Sastra Persia, Sosiologi, dan Sejarah Agama-agama.<sup>201</sup>

Shariati juga pendiri Gerakan Pembebasan Iran di luar negeri dan tokoh utama Institut Husayniyah Irshad di Teheran. Ia dipenjarakan oleh rezim Shah pada tahun 1970an dan, kemudian, ia pergi ke London di mana ia meninggal secara misterius dengan persepsi bahwa itu merupakan kerjaan dari polisi rahasia Shah (SAVAK).<sup>202</sup>

---

201 Gheissari, Ali, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Austin: University of Texas Press, 1998, h. 10.

202 Prakata Hamid Algar dalam Shariati, Ali, *On the Sociology of Islam*, tr. by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press, 1979, h. vi.

Di antara tulisan-tulisannya yang diterjemahkan dan dipelajari di dunia Islam adalah *What Is To Be Done?*, *On the Sociology of Islam*, *Man and Islam*, *Marxism and Other Western Fallacies*, *The History of Religions*, *Existentialism*, *Martyrdom*. *Hajj (The Pilgrimage)*, *Where Shall We Begin?*, *Mission of a Free Thinker*, *The Free Man and Freedom of the Man*, *Extraction and Refinement of Cultural Resources*, *Ali*, *An approach to Understanding Islam*, *A Visage of Prophet Muhammad*, *A Glance of Tomorrow's History*, *Reflections of Humanity*, *A Manifestation of Self-Reconstruction and Reformation*, *Selection and/or Election*, *Norouz*, *Declaration of Iranian's Livelihood*, *Eternity*, *Expectations from the Muslim Woman*, *Horr (Battle of Karbala)*, *Abu-Dahr*, *Islamology*, *Red Shi'ism vs. Black Shi'ism*, *Jihad and Shahadat*, *Reflections of a Concerned Muslim on the Plight of Oppressed People*, *A Message to the Enlightened Thinkers*, *Art Awaiting the Saviour*, *Fatemeh is Fatemeh*, *The Philosophy of Supplication*, dan *Religion versus Religion*.<sup>203</sup>

Shariati merupakan pemikir Muslim modern. Dia mengutarakan keyakinannya tentang Islam dalam

---

203 Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, New York: 1980, h. 144-7.

terma-terma modern untuk audiens modern. Dan ia mempunyai pujaannya tersendiri. Kaum modernis Muslim yang diidolakan oleh Shariati adalah Jamal al-Din al-Afghani (w. 1897), ideolog anti imperialisme Barat yang berpengaruh; Muhammad Abduh (w. 1905), kekuatan di balik gerakan pembaruan agama Mesir pada awal abad ke-20; dan Muhammad Iqbal (d. 1938), pembaru besar atas Muslim India yang berpihak untuk aktivisme dan realisasi-diri yang kreatif.<sup>204</sup>

## **2. Filsafat Transformatif Ali Shariati**

Ada beberapa karakteristik dalam metode berpikir Shariati, yaitu humanisme Islam, sosial-historis, dialektis, radikal, dan tercerahkan.<sup>205</sup>

Mengenai penjelasannya tentang humanisme Islam, Shariati mencatat bahwa Islam harus berbicara tentang makhluk Tuhan agar mengembangkan peradaban. Shariati menegaskan bahwa “agama harus berbicara dalam imej dan symbol yang dapat

---

204 Akhavi, *Religion and Politics*, h. 146 mengutip Shariati, *Chih Bayad Kard? (What is to be Done?)*, (Tehran: Husayniyah Irshad, tt.), h. 32-42.

205 Akhavi, *op. cit.*, 152 mengutip Shariati, *Intizar-i Madhhab-i I'tiraz* (Tehran: Husayniyah Irshad, 1971), h. 25.

dimengerti sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia dan ilmu.”<sup>206</sup>

Pemikiran sosial Shariati dan teorinya adalah dialektis.<sup>207</sup> Pemikiran dialektis tersebut bahkan, menurutnya, menjadi ciri pemikir tercerahkan. “Para pemikir yang tercerahkan pada hari ini umumnya percaya bahwa ketika kontradiksi dialektis terjadi dalam struktur [*matn*] masyarakat, faktor kontradiksi ini dan pertarungan antara tesis dan anti-tesis mengimplikasikan masyarakat ke dalam gerakan dan menggambarkannya pada revolusi dan membawanya maju, membebaskannya, dan akhirnya, memasukkannya ke dalam tingkatan yang baru.”<sup>208</sup>

Gaya dialektis itu, dipraktekkan, misalnya, ketika ia menyifatkan perjuangan kelas sebagai takdir dan sejarah manusia, yang dapat disimbolisasikan dalam Qabil dan Habil. Qabil merepresentasikan kaum

---

206 Shariati, Ali, *On the Sociology of Islam*, tr. by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press, 1979, h. 72.

207 Shariati mengakui dialektikanya sebagai “perbandingan dalam perbedaan antara kebenaran dan realitas keimanan.” Shariati, Ali, *The Hajj*, tr. by Ali A. Behzadnia and Najla Denny, (1977), Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust, 2003, h. xi.

208 Shariati, *Az Kuja Aghaz Kunim?*, h. 38 sebagaimana dikutip oleh Akhavi, *op. cit.*, 152.

petani dan seluruh kelas yang mengeksploitasi secara umum, dan Habil berpihak pada “komunisme primitif” dari kaum penggembala dan seluruh kelas yang tereksploitasi secara umum.

Kisah Qabil dan Habil menunjukkan hari pertama anak Adam di bumi ini...sebagai sesuatu yang identik dengan permulaan kontradiksi, konflik dan akhirnya peperangan dan perpecahan. Ini mengkonfirmasi fakta ilmiah bahwa hidup, masyarakat dan sejarah itu didasarkan pada kontradiksi dan pergulatan, dan sebaliknya dengan kepercayaan kaum idealis, faktor-faktor fundamental dalam ketiganya itu adalah ekonomi dan seksualitas, yang menjadi dominan atas keimanan agama, ikatan persaudaraan, kebenaran dan moralitas.<sup>209</sup>

Namun, pada akhirnya, Habil akan menang. Ini dijelaskan oleh konsep *intizar* (menunggu sang penyelamat), sebagai sintesis. Shariati mengatakan, “keimanan kita adalah benar, adil, dan menyelamatkan. Kitab kita, Nabi kita, Jalan kita, terbaik...Tetapi Realitas menunjukkan sebaliknya: yang berpihak pada Kebenaran itu dikalahkan... *Intizar*

---

209 *On the Sociology of Islam*, h. 104.

memecahkan ketimpangan ini. Dengan mengharap kemenangan akhir Kebenaran atas Realitas.”<sup>210</sup>

Kemudian, Shariati percaya bahwa pemikiran sejati itu tidak hanya berdasarkan pengetahuan, tetapi secara lebih penting berdasarkan kesadaran. Shariati mengajukan definisi tentang “pencerahan” namun menolak adanya prototipe universal untuk “menjadi tercerahkan”. Francis Bacon adalah seorang yang tercerahkan pada waktu dan tempatnya sendiri, demikian pula dengan Sartre. “Jiwa yang tercerahkan adalah pribadi yang sadar akan kondisi kemanusiaannya di dalam waktu dan latar belakang sosial dan kesejahteraannya, dan yang kesadarannya tak terelakkan lagi dan niscaya memberinya suatu tanggung jawab sosial.”<sup>211</sup> Bentuk pencerahan tampaknya tak pernah berubah, namun isinya harus beragam, sebagaimana tentu sains bersifat universal, dan ilmuwan di belahan bumi mana pun bisa jadi mempelajari hal yang sama. Namun pembelajaran

---

210 *Intizar*, 36-8 sebagaimana dikutip oleh Bayat-Philipp, Mangol, “Shi‘ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shari‘ati” in Kedourie, Elie and Haim, Sylvia G. (eds.), *Towards A Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1980, h. 162.

211 Shariati, *What Is to Be Done*, h. 4.

ilmiah, saripati pencerahan dalam suatu situasi khas, mungkin tak bisa saling dipertukarkan. Pencerahan harus dimulai dari pemahaman atas konteks.

Maka, berbeda dengan Pencerahan Barat, Shariati merujuk pada pencerahan Islam, yaitu yang bersandar pada hikmah. Shariati menyatakan, "*hikmah* adalah tipe pengetahuan atau pandangan akurat yang dibawa pada manusia oleh para nabi dan bukan oleh para ilmuwan atau filosof. Inilah tipe pengetahuan dan kesadaran-diri yang Islam katakan. Ia tidak hanya melatih kaum ilmuwan, tetapi kaum intelektual yang sadar dan bertanggungjawab."<sup>212</sup>

Shariati cenderung untuk menafsirkan Islam dalam gaya liberal-radikal. Demikian sehingga ada orang yang berpendapat bahwa Shariati membawakan teologi Islam radikal baru.<sup>213</sup> Ia berupaya untuk menyadadarkan orang dengan cara mencerahkannya. Dan orang yang tersadar itu disebut dengan *Raushanfikr* (pembawa obor, penjelajah). Dengan kata lain ia adalah "anti-tesis dari penindasan dan kegelapan, ...karena ia adalah cahaya".<sup>214</sup>

---

212 *The Hajj*, 75.

213 Ayubi, *op. cit.*, 60 mengutip Bezirgan, 1979.

Sebelum mengajukan pemikirannya tentang tatanan sosial, Shariati pertama-tama harus melakukan penolakan. Hal-hal yang ditolaknyanya antara lain: politeisme, destruktivisme Eropa, demokrasi-buta, dan ulama yang diam.

Shariati menolak segala jenis politeisme apakah itu bergaya lama ataupun baru; dalam bentuk pemikiran, perasaan, tindakan, atau budaya. Shariati menyatakan:

“Musuhmu tidak selalu bersenjata atau tentara. Ia tidak seharusnya orang luar yang diketahui. Ia mungkin saja sebuah sistem atau suatu perasaan, pemikiran atau pemilikan, cara hidup atau tipe pekerjaan, cara berpikir atau alat untuk bekerja, tipe produksi atau cara konsumsi, budaya, kolonisasi, cuci-otak agama, eksploitasi, hubungan sosial atau propaganda. Ia boleh jadi neo-kolonialisme, birokrasi, teknokrasi atau otomasi. Pada waktu tertentu ia adalah exhibisionisme, nasionalisme dan rasisme, pada masa lain pula ia adalah Nazi-fasisme, borjuisisme dan militerisme. Ia boleh jadi cinta kenikmatan (Epicureanisme), cinta ide (idealisme), cinta kebendaan (materialisme), cinta kesenian dan keindahan (romantisisme), cinta ketidadaan (eksistensialisme), cinta tanah

---

214 *Az Kujja*, 10-11 dan 38 sebagaimana dikutip oleh Bayat-Philipp, *op. cit.*, 158.



dan darah (rasisme), cinta pahlawan dan pemerintahan pusat (fasisme), cinta individu (individualisme), cinta untuk semua (sosialisme), cinta ekonomi (komunisme), cinta kearifan (filsafat), cinta perasaan (gnostisisme), cinta surga (spiritualisme), cinta eksistensi (realisme), cinta sejarah (fatalisme), cinta takdir Tuhan (determinisme), cinta seksualitas (freudisme), cinta instink (biologisme), cinta akhirat (keimanan), ketakhyulan atas idealisme, keserakahan ekonomi...Ini adalah patung-patung pemujaan dari kemusyrikan yang baru. Peradaban baru adalah seperti halnya Latta, 'Uzza, Asaf dan Na'ilah dari Quraysy baru!"<sup>215</sup>

Shariati menolak Eropa dengan perilaku destruktifnya. Serunya, "Mari kawan-kawan kita tinggalkan Eropa; mari kita hentikan imitasi atas Eropa yang menyebalkan ini. Mari kita tinggalkan Eropa yang selalu bicara tentang kemanusiaan, tetapi menghancurkan manusia ini di manapun ia menemukan mereka."<sup>216</sup> Shariati menyatakan bahwa Eropa itu mempunyai struktur dengan sistem Qabilian: raja, kaum hartawan, dan kaum pendeta saling

---

215 *The Hajj*, 166-7.

216 *On the Sociology of Islam*, 17.

mendukung satu sama lain untuk menguasai dunia.  
Dalam simplifikasi Shariati:

Di Eropa, revolusi ilmiah mengalahkan gereja. Ilmu mengambil tempat agama. Sekolah-sekolah teologi lama dirubah menjadi universitas-universitas modern. Orang-orang spiritual terlempar di sudut-sudut tempat ibadah, digantikan oleh kaum ilmuwan; Balam meninggalkan gereja dan muncul di universitas. Revolusi Perancis menghilangkan feodalisme tetapi Qarun yang terkalahkan di desanya menyerbu kota dan mendirikan bank! Walaupun Firaun dipancung dengan guillotine dan dikuburkan di istana Versailles oleh kekuasaan demokratis, ia bangkit kembali dan didukung oleh uang Qarun dan sihir Balam! DeGaulle berkuasa.<sup>217</sup>

Shariati juga menegaskan bahwa kekuatan Barat-sekuler-kapitalis itu bekerja sama sangat rapi, sehingga mereka kuat, dan umat Islam menjadi lemah. Tegasnya,

Jika anda mengalahkan seseorang dengan merebut senjatanya, yang kedua akan mencoba membeli anda dengan uangnya; jika ini gagal, yang ketiga akan mencurangi anda dengan

---

217 Dengan catatan tambahan bahwa DeGaulle adalah “Presiden Perancis yang terkenal karena reputasinya yang membela liberalisme dan demokrasi. Realitasnya, ia mendukung kolonialisme Perancis.” *The Hajj*, 156 c. 14.

mengatasnamakan keimanan. Jika tidak ada satupun metode yang sukses, mereka akan mencoba untuk mencapai tujuan-tujuan mereka dengan menggunakan ilmu, seni, filsafat, ataupun ideologi. Dan, jika salah satunya efektif, mereka akan mengerang, menangis, meminta, berdoa atau semata-mata membuat pikiran anda terganggu sehingga anda tidak sadar tentang apa yang terjadi....<sup>218</sup>

Dalam rangka menolak demokrasi, Shariati mengatakan bahwa demokrasi itu baik untuk masyarakat yang harus diatur, tetapi ia benar-benar akan tidak berfungsi bagi masyarakat yang harus diperbarui dan dirubah.<sup>219</sup> Ia juga menjelaskan bahwa bahkan dalam negara-negara industrial, demokrasi itu tidak sejalan dengan cita-citanya, tetapi menjadi mainan kaum kapitalis.<sup>220</sup> Dalam sejarah Islam, prinsip-prinsip *bay'ah* (sumpah kepada publik) dan *syura* (pemilihan umum yang bebas), tidak bekerja secara tepat karena sistem keturunan telah memaksakan kuasanya, sehingga *bay'ah* hanya bermakna

---

218 *The Hajj*, 156-7.

219 Chehabi, *op. cit.*, 71 mengutip Shariati, *Emmat va emamat* (umamah dan imamah), 1977, h. 161-2.

220 Chehabi, *op. cit.*, 71-2.

“dukungan dan penyerahan”.<sup>221</sup> Disinilah, kemudian, ia mengajukan ‘demokrasi berhubungan’ (*engagé democracy*), yang dipimpin oleh kelompok yang berkualitas dari rakyat progresif-revolusioner yang tujuannya adalah untuk merealisasikan ideologi.<sup>222</sup>

Bukannya anti-klerikal, bila Shariati menolak golongan ulama. Demikian karena para ulama itu kebanyakannya bersifat diam. Menurut Shariati, kebanyakan ulama di Iran pada zamannya merupakan perwakilan dari Syi’ah Syafawiyah, yang dicirikan dengan kerjasama-diam mereka atas rezim Shah yang lalim.<sup>223</sup>

Setelah menegaskan kehidupan sosial yang ada, Shariati, mengafirmasi kehidupan sosial yang dicita-citakan Islam, yang dapat dicirikan sebagai berikut: tauhid sebagai pandangan dunia, Islam sebagai ideologi total, Islam sebagai madzhab pertengahan, pemimpin ideal adalah Imam, sejarah berakhir dengan harmonis, keharusan independensi

---

221 Shariati, Ali, “Shahadat,” in Gary Legenhausen and Mehdi Abedi (eds.), *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, Houston, Texas: IRIS (The Institute for Research and Islamic Studies), 1986, h. 203.

222 Bayat-Philipp, *op. cit.*, 163.

223 Chehabi, *op. cit.*, 205.

umat, *ummah* sebagai masyarakat ideal, dan Negara Madinah sebagai model.

Untuk transformasi sosial yang ideal, Shariati mengajukan *Tauhid* sebagai pandangan-dunia yang harus dipegang. Shariati menegaskan, “Nabi Islam datang untuk menegaskan doktrin universal dari *tauhid*, dan untuk membawa bahwa kesatuan ke dalam sejarah manusia, untuk semua ras, bangsa, kelompok, keluarga dan kelas-kelas sosial, dan untuk mengurangi kesesatan yang dibawa oleh agama-agama politeis.”<sup>224</sup>

Dalam pemikiran Shariati, Islam itu bukan hanya agama yang mengurus masalah ritual. Baginya, Islam adalah ideologi<sup>225</sup> yang dapat menjawab seluruh masalah. Shariati menyatakan Islam transformatifnya sebagai berikut, “Islam dan perannya dalam kemajuan sosial manusia, kesadaran-diri, gerakan, tanggung jawab, ambisi manusia dan perjuangan untuk keadilan; realism Islam dan kealamiahannya, kreativitas,

---

224 “Shahadat”, 157.

225 Menurut Arjomand, makna “ideologi” dalam karya-karya Shariati bersesuaian dengan istilah “kesadaran kolektif”-nya Durkheim. Said Amir Arjomand, “*A la reserche de la conscience collective: Durkheim’s Ideological Impact in Turkey and Iran,*” *American Sociologist* 17 (1982), 98 sebagaimana dikutip by Chehabi, *op. cit.*, 70.

adaptabilitas dengan kemajuan ilmiah dan ekonomi dan orientasi terhadap peradaban dan masyarakat.”<sup>226</sup> Demikian itu karena Islam itu tidak hanya semata-mata agama, sebagaimana agama lainnya; ia juga merupakan misi, yaitu membangun *ummah* (komunitas Islam). Katanya, lebih tegas lagi, “Islam dengan demikian telah menjadi agama dan misi: agama yang berisi kepercayaan...’ dan pada saat yang sama, ia merupakan misi mendirikan *ummah* [masyarakat], yang menyuruh penolakan atas aristokrasi, antagonisme kelas, dan eksploitasi buruh oleh uang, oleh super-strukture *imamah* [kepemimpinan], yang menyerukan penolakan atas despotisme, kekuasaan individual, aristokrasi, oligarki, dan kediktatoran keluarga, kelas, atau ras.”<sup>227</sup>

Dalam rangka meneguhkan keyakinan akan kesempurnaan Islam, Shariati menyatakan dengan lugas bahwa Islam adalah mazhab pertengahan. Untuk membandingkan dengan Barat, Islam adalah mazhab pertengahan antara komunisme dan kapitalisme. Islam

---

226 *The Hajj*, xi.

227 “Shahadat”, 201-2.

menggabungkan kebaikan dari dua mazhab tersebut tetapi tidak kekurangan dari keduanya.<sup>228</sup>

Shariati juga meyakini bahwa pemimpin ideal adalah *Imam* (pemimpin religius). Selain seorang nabi, Muhammad (SAW) adalah seorang *Imam*.<sup>229</sup> Untuk itu, bagi masyarakat Islam pemimpin ideal adalah *Imam*, yang kualitas dalamannya berbeda dari massa rakyat, dan seseorang yang memimpin mereka tidak hanya untuk “memaksimalkan kebahagiaan mereka” tetapi lebih pada pembaruan dan memajukan pikiran. Adalah tugas *Imam* untuk membimbing rakyat dari “apa mereka” kepada “apa seharusnya mereka”.<sup>230</sup> Tetapi Shariati menyatakan bahwa *Imamah* itu harus memakai sistem meritokrasi.<sup>231</sup>

Seperti Marx yang mendambakan kondisi yang serba setara di akhir sejarah, Shariati juga menteorikan bahwa sejarah itu akan diakhiri dalam

---

228 Chehabi menyebutkan hal ini berdasarkan buku pertama Shariati, *Maktab-e vaseteh* (The median school) (1955). Chehabi, *op. cit.*, 188.

229 “Shahadat”, 202.

230 Chehabi, *op. cit.*, 72 mengutip Shariati, *Emmat va emamat* (The umma and imamhood), 1977, h. 62-3.

231 Shariati, Ali, *Man and Islam*, tr. by Dr. Fatollah Marjani, Houston, Texas: Free Islamic Lit., Inc., 1981, h. 90.

masyarakat yang harmonis. Menurut Shariati, Shi'ah mempersepsi bahwa gerakan sejarah itu akan mengarah pada masyarakat damai yang bebas konflik. Kata Shariati, "Karena [akan muncul] revolusi dunia, penyelamatan manusia, pengukuhan keadilan, perdamaian, dan persamaan –semua ini—betul; tetapi [yang lebih penting] gelaran penyelamat akhir manusia dalam hubungan ini adalah *tsar* [darah] dan menuntut *tsar*, yang meliputi keseluruhan sejarah manusia, adalah *Muntaqim* (Sang Pembalas) [Imam keduabelas, Sang Mahdi]."<sup>232</sup> Karena kaum Syi'ah mempunyai konsep *intizar* (menunggu sang penyelamat, *messiah*). Tetapi konsep penantian ini harus bersifat positif, berorientasi aksi, dan sukarela. Ia jangan bersifat pasif, malas, dan fatalistik. Tegasnya,

“orang yang menunggu kembalinya Sang *Imam* adalah orang yang siap sedia; sehingga kapan pun adalah mungkin bagi terompet itu untuk berbunyi, dan ia akan melihat dirinya bertanggung jawab dalam keikutsertaan pada hukum Tuhan ini; dan ia secara otomatis siap sedia, baik secara mental maupun dengan segala peralatan, setiap orang Syi'ah maju ke

---

232 Shariati, Ali, “Thar,” in Gary Legenhausen and Mehdi Abedi (eds.), *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, Houston, Texas: IRIS (The Institute for Research and Islamic Studies), 1986, h. 260 n. 13.



depan dengan harapan mendengar seruan Sang *Imam*.”<sup>233</sup>

Shariati juga mendorong independensi umat Islam. Untuk menjadi masyarakat yang ideal, umat Islam harus bersifat independen baik secara material maupun spiritual. Dalam kata-katanya, “Adalah tidak mungkin mencapai independensi ekonomi tanpa mencapai independensi spiritual, dan begitu juga sebaliknya. Keduanya ini keadaan yang saling bergantung dan saling melengkapi.”<sup>234</sup>

Shariati menyebut *Ummah* sebagai masyarakat ideal dalam teori sosialnya. Di sini, umat Islam, yang dipimpin oleh *Imam*, harus mengaplikasikan rencana Tuhan di atas bumi. Dalam bahasa Shariati, “Islam, dengan memilih kata *ummah*, telah membuat tanggung jawab intelektual dan gerakan bersama menuju tujuan bersama...atas dasar pandangan-dunia dan ideologinya, dan untuk realisasi atas nasib manusia dalam rencana penciptaan.”<sup>235</sup>

---

233 Shariati, *Intizar*, h. 42 sebagaimana dikutip Akhavi, *op. cit.*, 153.

234 *Man and Islam*, 33.

235 *On the Sociology of Islam*, 119-20.

Bagi Shariati, tetap model pemerintahan yang ideal adalah Madinah. Menurutnya, Madinah selama era Nabi adalah kota ideal, karena di situlah persamaan dideklarasikan untuk semua dan keadilan sosial ditegakkan<sup>236</sup> dipimpin oleh “Nabi kebebasan, Nabi keadilan dan Nabi rakyat.”<sup>237</sup>

Apa yang penting dalam teori transformasi sosial Shariati adalah ideologi. Baginya, ideologi membentuk kembali kebudayaan dan peradaban. Ia lahir dari “keunikan kesadaran manusia” yang muncul dalam kondisi sosial konkret. Ideologi akan berperan efektif jika ia menyorakan kebutuhan dan aspirasi masyarakat bersangkutan. “Tiap mazhab yang tidak mendasarkan diri pada landasan masyarakatnya adalah layaknya buku bagus di perpustakaan yang hanya dibaca oleh segelintir mahasiswa dan profesor. Jika seorang pemikir bebas memisahkan diri dari masyarakatnya, ke mana pun dia pergi atau apa pun yang dia kerjakan, masyarakatnya tetap berada dalam kebobrokan.”<sup>238</sup>

---

236 “Shahadat”, 158.

237 “Shahadat”, 191.

238 Shariati, *Man and Islam*, h. 106.

Dan ideologi itu menjadi penting ketika memang memperjuangkan rakyat banyak. Shariati menyatakan bahwa para Nabi mencapai keberhasilan karena mereka muncul dari massa dan berbicara dalam bahasa yang dapat dimengerti khalayak. Mereka membangun klaim-klaim universal, akan tetapi keberhasilan mereka dalam membangun kembali kebudayaan berakar dari pemahaman mereka tentang keadaan tempat mereka hidup dan berjuang. Seberapa pun tinggi tingkat kebenaran klaim mereka, namun “pernyataan yang sah dan benar yang diekspresikan pada ruang dan waktu yang tidak tepat pastilah sia-sia belaka.”<sup>239</sup>

### **3. Komentar atas Filsafat Shariati**

Dari segi filosofis, Shahrough Akhavi melihat suatu kontradiksi yang saling berhubungan dalam pemikiran Shariati. Pertama, dia heran bagaimana Shariati dapat menegaskan otonomi manusia, yang bebas untuk memilih sesuatu, bahkan yang tidak disenangi Tuhan, sebagai pembentuk utama sejarah manusia sekaligus menekankan Tuhan sebagai “Wujud yang Absolut dan tersembunyi” sebagai pelindung mutlak atas

---

239 Shariati, *What Is to Be Done*, h. 15.

semesta raya.<sup>240</sup> Kedua, dia mengamati bahwa Shariati, ternyata seorang fenomenolog, yang meyakini bahwa manusia dengan dirinya tidak mungkin mencapai hakikat kebenaran. Mereka harus memandang objek-objek material dan ide-ide itu (membaca al-Qur'an misalnya) sebagai tanda-tanda kebenaran, namun tidak boleh memandangnya sebagai kebenaran itu sendiri. Apakah manusia dapat dipandang otonom sepenuhnya jika pilihan otonom itu sendiri merupakan cerminan dari “penampakan realitas”?<sup>241</sup> Mungkinkah kebebasan memilih itu tak lebih dari sebuah ilusi, yang ditimbulkan oleh kekuatan-kekuatan pengendali yang tak dipahami?

Ada hal yang anakronistik pada diri Shariati: dipengaruhi sekaligus menolak Marx. Mottahedeh mengatakan bahwa karya-karya Shariati itu sangat dipengaruhi oleh Marxisme dan Fahaman Dunia Ketiga (*Third Worldism*) yang ia temukan ketika ia menjadi mahasiswa di Paris. Di sini, ide-ide perang kelas dan revolusi akan membawakan masyarakat yang adil dan tanpa kelas. Namun, Shariati juga dihadapkan pula

---

240 Shahrough Akhavi, “Shariati’s Social Thought”, dalam *Religion and Politics in Iran*, Nikki R. Keddie (Peny.), New Haven: Yale University Press, 1983, h. 135.

241 Shahrough Akhavi, “Shariati’s Social Thought”, h. 131.

pada gerakan-gerakan puritanisme Islam (atau Pembaruan Islam) yang menggelinding pada masanya.<sup>242</sup>

Memang, pada gilirannya Shariati harus menemukan jawaban tentang transformasi sosial pada jati diri Islam itu sendiri. Mengenai hal itu, Robert D. Lee memandang Shariati sebagai pemilih solusi ala Iqbal. Titik tolaknya adalah selalu membuka peluang bagi kritisisme sekaligus penyelesaian masalah. Yaitu, bahwa logika dan penalaran bukanlah jalan yang niscaya dan memadai menuju kebenaran. Manusia bisa mendekati kebenaran dan Tuhan melalui refleksi jiwa yang pada gilirannya melahirkan kreativitas.<sup>243</sup>

Shariati berupaya menerjemahkan ide-ide ini ke dalam simbol-simbol kultural Syiisme sehingga dapat dipahami oleh orang-orang Iran. Ia percaya bahwa Syiah itu tidak hanya menunggu Imam ke-12, tetapi harus secara aktif bekerja untuk mempersiapkan kembalinya dengan cara berjuang untuk keadilan sosial, bahkan sampai mengajak untuk melakukan

---

242 Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Princeton: Princeton University Press, 1980, h. 330.

243 Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik*, terj. Ahmad Baiquni, Bandung: Mizan, 2000, h. 144.

syahid dengan adagiumnya, “setiap hari adalah Asyura, setiap tempat adalah Karbala.”<sup>244</sup>

Shariati merujuk Syiahnya sebagai ‘Syiah merah’ yang ia kontraskan dengan ‘Syiah hitam’, yaitu Syiah Safawi yang kleristis dan tidak revolusioner. Ide-ide transformasi sosialnya dapat diperbandingkan dengan gerakan Teologi Pembebasan Katolik yang dilakukan di Amerika Selatan oleh Gustavo Gutierrez dari Peru dan Leonardo Boff dari Brazil.<sup>245</sup>

Di Indonesia, Shariati mempunyai pengaruh yang begitu kuat di kalangan muda Islam, setelah kesuksesan Shariati membawakan pada Revolusi Islam Iran. Revolusi itu sendiri menjadi peristiwa penting Islam abad ke-20. Dalam kata-kata Kuntowijoyo,

Tidak dapat dilupakan bahwa pengaruh kemenangan Revolusi Iran atas harga diri umat Islam sedunia juga perlu diperhitungkan... Di Indonesia, di tempat yang jauh dari pengaruh Revolusi Iran secara politis maupun keagamaan, gema dari revolusi itu tampak dalam

---

244 Vali Nasr, *The Shia Revival*, Norton, 2006, h.128-9.

245 Vali Nasr, *The Shia Revival*, h.129.

bentuk lain. Tulisan ulama-ulama Iran seperti Murtadha Muthahhari, Ali Syari'ati, Bani Sadr, mendapat sambutan yang baik dari kalangan pemuda. Mereka mendapatkan 'senjata intelektual' dalam menghadapi sistem-sistem dan ideologi global... Namun harus diakui bahwa yang paling banyak mendapat perhatian ialah tulisan-tulisan sosiologis Ali Syari'ati, yang hampir semuanya sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia.<sup>246</sup>

## **BAB V**

### **KESIMPULAN DAN SARAN**

#### **A. Kesimpulan**

Ada banyak cara orang merasa perlu akan perubahan sosial. Perasaan itu mungkin merupakan semacam kekecewaan pribadi yang kabur, atau suatu rasa keterlibatan yang tegas seperti hendak dilaksanakan, maka dua hal yang penting perlu

---

246 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, (1991), cet. VIII, 1998, h. 315-6.

dilakukan. Misalnya, kita perlu mengetahui bagaimana diperlukan upaya untuk memastikan bahwa perasaan dan rasa keterlibatan itu turut pula dirasakan oleh orang lain, meskipun hanya oleh beberapa orang saja, tetapi jika mungkin bisa pula dirasakan oleh beberapa ribu orang, sekiranya perubahan yang kita inginkan itu mempunyai pengertian sosial yang meluas.

Terdapat gagasan tentang perubahan sosial yang mensyaratkan penyimpangan yang radikal dari bentuk-bentuk organisasi baru maupun yang menuntut agar kita kembali ke “zaman bahari yang indah sebelum menjelmanya keruntuhan”. Yang lain pun mempertahankan peraturan yang telah ada itu sebagai sistem yang paling baik untuk diadakan, atau sekurang-kurangnya sebagai yang paling sedikit kejelekannya, namun mensyaratkan beberapa penyesuaian kecil untuk menjamin kelangsungannya yang lebih lancar. Walaupun begitu, semuanya mengaku mengartikulasikan kepentingan jangka panjang masyarakat pada keseluruhannya, meskipun beberapa di antaranya dengan jelas mengungkapkan kepentingan kelompok-kelompok yang agak kecil.

Program partai-partai politik dan gerakan-gerakan sosial merupakan usaha-usaha untuk



membentuk wadah atau pedoman bagi tindakan bersama. Biasanya program itu merupakan percobaan untuk menganalisis keadaan yang sedang berlangsung, dan sarana-sarana tentang hasil yang ingin dicapai pada masa-masa yang akan datang. Filsafat sosial membahas persoalan-persoalan asasi yang menjadi perbedaan mendasar antara program-program politik tersebut: tentang apakah yang sepatutnya menjadi prinsip kehidupan, katakanlah antara golongan liberal dengan sosialis, atau antara komunis dengan golongan haluan kiri baru (*New Left*), atau antara sosialis dengan golongan pejuang hak perempuan, telah melewati tahap polemik ekstern atau perdebatan tentang taktik semata-mata, maka pembicaraan seperti itu itu merupakan pembicaraan filsafat sosial.

Oleh karena itu, semua filsafat sosial dan politik menghadapi suatu pertanyaan pokok, yaitu bagaimana mengubah masyarakat dari kondisinya yang sekarang menuju kepada kondisi yang lebih dekat dengan tatanan idealnya. Elaborasi terhadap pertanyaan pokok semacam itu biasanya menghasilkan teori-teori sosial-politik yang berfungsi untuk menjelaskan kondisi masyarakat yang empiris pada masa kini, sekaligus memberikan 'wawasan' mengenai perubahan dan

transformasinya. Karena teori-teori yang diderivasi dari filsafat-filsafat sosial-politik, maka dapat dikatakan bahwa hampir semua teori sosial tersebut bersifat transformatif.

Ciri transformatif filsafat sosial misalnya dapat ditemukan dalam teori-teori yang dilontarkan Marx yang tampak sekali berkecenderungan bukan hanya untuk menjelaskan realita sosial, tetapi juga bagaimana cara mengubahnya.

Teori-teori Marx misalnya melihat struktur sosial sebagai variabel paling signifikan yang mempengaruhi terjadinya perubahan sosial. Dengan dua teori besarnya, yaitu materialism historis dan determinisme ekonomi, teori-teori Marx berpandangan bahwa struktur sosiallah yang menentukan corak struktur teknik dan struktur budaya.

Dalam setiap masyarakat, demikian Marx, selalu terdapat kelas sosial yang menguasai alat produksi. Pada masyarakat agraris, terdapat aristokrasi yang menguasai tanah dan pada masyarakat industri, terdapat kelas borjuis yang menguasai modal. Di sini nampak bahwa Marx adalah di antara orang yang paling reduksionis dalam melihat kehidupan sosial, yaitu bahwa kehidupan itu digerakkan oleh motif

ekonomi. Dalam hubungan produksi di antara manusia, Marx selalu melihat ada yang tertindas dan yang menindas dalam sejarah manusia atau ada dua posisi yang saling bertentangan (*bipolar opposition*).

Dari struktur-struktur sosial itulah muncul struktur teknik dalam bentuk organisasi-organisasi sosial seperti Negara kapitalis, ekonomi dan produksi simbolik. Oleh karena itu, harus dilakukan perlawanan, dengan cara membentuk struktur-struktur tandingan, seperti persatuan buruh, dan pejuang-pejuang pembebasan. Akhir dari tujuan perlawanan (anti-tesis) itu adalah masyarakat tanpa-kelas sebagai suatu sintesis, yaitu masyarakat komunis.

Marx adalah orang yang diilhami oleh Industrialisme awal Inggris yang menyengsarakan kaum proletar. Ia juga diilhami filsafat Jerman (Dialektika Hegel dan Materialisme Feurbach). Dan terakhir, ia diilhami oleh Sosialisme dan Revolusi Perancis. Ketiga pengaruh itu menunjukkan bahwa Marx masih berada dalam tradisi Pencerahan (*Enlightenment*) yang menggunakan akal instrumental sebagai alat analisis.

Sebagai filsafat sosial-politik, Islam juga mempunyai teori-teori transformatif tersendiri. Hal ini

nampak jelas dalam slogan *amar ma'ruf nahyi munkar*-nya. Namun, filsafat transformative itu dapat semakin jelas kita lihat dalam pemahaman orang Syi'ah, yang dapat dilihat pada tulisan-tulisan Shariati.

Seperti halnya Marx yang menegasi kapitalisme, Shariati juga menolak kapitalisme, bahkan menganggapnya sebagai simbol kejahatan. Disebutnya sebagai golongan Qabil yang serakah. Kemudian, sebagai golongan Habil, yang tereksplorasi, kita harus melakukan balas dendam (*tsar*), yaitu dengan cara melakukan revolusi.

Dan untuk melakukan revolusi itu, umat Islam perlu mandiri, demikian Shariati. Umat Islam harus punya rujukan yang *genuine*. Itulah mungkin yang selalu didengungkan di dunia Islam. Sehingga, dalam menjawab tantangan zaman, umat Islam tidak hanya perlu untuk melakukan imitasi penerimaan, tapi perlu juga untuk menolak ideologi-ideologi buatan manusia (*man-made*) itu.

Mari kita temukan apa saja yang menjadi kesimpulan kedua penulis tersebut dalam kerangka pembahasan keadilan sosial, yaitu dalam sifat, problematika, metodologi, dan solusinya.

### **a. Persamaan Marx dan Shariati**

1. Romantisme masa lalu. Sama-sama menekankan untuk kembali ke masa-masa dimana terdapat persamaan kesempatan untuk memiliki, sebelum ada kepemilikan itu sendiri
2. Konsistensi dalam karya-karya mereka.
3. Gaya penulisan yang sistematis dan dipenuhi ungkapan-ungkapan emosional aforistis.
4. Sifat teori: transenden dan ideal.
5. Prinsip transformasi sosial: kebebasan, persamaan, solidaritas.
6. Struktur sosial: struktur politik dan struktur ekonomi.
7. Perbedaan sosial di antara manusia harus diakui dan diselesaikan dengan kerjasama sosial.
8. Metodologi pemikiran: filosofis.
9. Metode aplikatif menuntut peran besar negara.
10. Tawaran pemikiran: mengubah keadaan.

11. Pendekatan gerakan: revolusioner.

12. Komunikasi pemikiran: langsung.

### **b. Perbedaan Marx dan Shariati**

<b>No</b>	<b>Materi</b>	<b>Marx</b>	<b>Shariati</b>
1.	Posisi pemikir	Wartawan-Aktivis	Akademikus-Aktivis
2.	Konteks pemikiran	Kapitalis Barat	Muslim sekular
3.	Target pemikiran	* Aktivis	* Generasi muda * aktivis Islam
4.	Target kritik	Kapitalisme	Etatisme
5.	Sifat pemikiran	Imanensi rasional	Transendensi Islami
6.	Model pemikiran	Diktator ploreariat	Rakyat Islam berkuasa
7.	Wilayah pemikiran	* Manusia * duniawi * alamiah	* Manusia * duniawi & ukhrawi * kewahyuan

8.	Pijakan teoretis	* akal * materialisme * sejarah Barat	* akal * nurani * sejarah Islam
9.	Pijakan praktis	* Revolusi Perancis * Revolusi Industri	* Karbala

## **B. Saran**

Ada beberapa saran untuk studi lebih lanjut yang dapat diimplikasikan oleh kajian ini.

Pertama, orang dapat melihat bahwa kajian ini semata-mata menitikberatkan pada persamaan antara Marx dan Shariati. Konsekuensinya, saya menyarankan bahwa kajian lanjutan harus lebih menitikberatkan pada perbedaan antara keduanya.

Kedua, orang dapat melihat juga bahwa kajian ini berawal dari konteks filsafat sosio-politis Barat sebagai jenis 'standard' fenomena universal, sehingga

menempatkan teori transformasi Karl Marx sebagai teori 'standard universal.' Oleh karena itu, sarannya adalah bahwa kajian lanjutan harus membuat konteks Islam sebagai standard fenomena universal, yang oleh karenanya transformasi sosial Islam didefinisikan sebagai standard keadilan universal.

Ketiga, orang dapat melihat bahwa terdapat banyaknya ketiadaan definisi dalam kajian ini. Saya hanya dapat katakan bahwa kajian ini bukanlah kajian analitis. Ia lebih bersifat substantif. Oleh karenanya, fokusnya bukanlah tentang konsep-konsep, baik itu bersifat sama atau tidak, tetapi penekanannya adalah tentang konsepsi, yaitu apakah konsep-konsep itu dipahami dengan pengertian yang sama atau tidak. Sehingga, saran saya untuk kajian lanjutan adalah bahwa terdapat kebutuhan untuk kajian seperti ini dengan pendekatan analitis.

Terakhir, orang dapat melihat bahwa standard perbandingan dalam kajian ini adalah pembahasan tentang pemikiran mengenai transformasi sosial, yaitu Karl Marx. Untuk itu, adalah nampak bahwa Shariati selalu dapat mengikuti tema-tema yang ditekankan oleh Marx, walaupun mereka hidup dalam dunia mereka sendiri yang berbeda. Sarannya, kemudian,



adalah bahwa kajian lanjutan dapat memakai internal konteks sebagai standard perbandingan, sehingga mengkaji Shariati dibandingkan dengan pemikiran yang sama masih di dunia Islam. Demikian karena di dunia ‘kiri’, pemikiran Marx selalu dikritisi, diperbarui, dan direvisi.

Alhasil, apapun bentuknya saran yang barangkali muncul untuk dunia pembuatan keputusan di tingkat pemerintahan manapun, kedua pemikir ini telah menyarankan adanya suatu bentuk transformasi sejati, yang berdasarkan kehendak rakyat-bawah (*grassroots*), bukan transformasi yang semata-mata ‘dari atas’. Demikian sehingga, keduanya menyarankan untuk kembali kepada transformasi universal, bukan hanya transformasi parsial.

## DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Baqi, Muhammad Fu’ad, *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur’an al-Karim*, Indonesia: Maktabah Dahlan, n.d.

'Ali ibn Abi Talib, *Nahj al-Balaghah*, explanation by Muhammad 'Abduh, ed. Fatan Muhammad Khalil al-Labun, Beirut: Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabi, 2005.

'Imarah, Muhammad, *Shakhsiyat Laha Tarikh*, Cairo: Dar al-Salam, 2005.

Abu-Rabi', Ibrahim M., "Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism" in *The Islamic Quarterly*, Vol. XXIII, No. 2, 1984.

Abu-Rabi', Ibrahim M., *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Acikgenc, Alparslan, *Islamic Science: Towards A Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1997.

Ahmed, Manzoorudiin, Dr., *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, Karachi: Saad Publications, 1983.

Akhavi, Shahrough, "Sunni Modernist Theories of Social Contract in Contemporary Egypt", in *International Journal for Middle East Studies*, 35 (2003), pp. 23-49.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, New York: 1980.

Al-Attas, Syed Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

Ali, Imam, *Nahjul Balagha: Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali*, Qum: Ansariyan Publications, 1989.

Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

Aquinas, St. Thomas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, (Book I, Part I, Lecture 1), in D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Aquinas, St. Thomas, *Commentary on the Politics of Aristotle*, (Book I, Part I, Lecture 1), in D'Entrèves, A. P. (ed.),

*Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Aquinas, St. Thomas, *On Kingship*, (Book One), in D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, in Anton C. Pegis (ed.), *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1945.

Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, trans. by Fathers of the English Dominican Province, rev. by Daniel J. Sullivan, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Aristotle, *Metaphysics*, translated by W. D. Ross, in Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, in Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *Politics*, translated by Benjamin Jowett, in Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, edited and with an introduction by Richard McKeon, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *The Politics of Aristotle*, translated with notes by Ernest Barker, London: Oxford University Press, (1948), 1960.

Aspell, Patrick J., *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*, Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999.

Augustine, St., *On Christian Doctrine*, trans. J. F. Shaw, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Augustine, St., *On Grace and Free Will*, trans. A. W. Haddan, rev. W. G. T. Shedd, dalam Whitney J. Oates (ed.), *Basic Writings of Saint Augustine*, New York: Random House Publishers, 1948.

Augustine, St., *On The Trinity*, trans. A. W. Haddan, rev. W. G. T. Shedd, dalam Whitney J. Oates (ed.), *Basic Writings of Saint Augustine*, New York: Random House Publishers, 1948.

Augustine, St., *The City of God*, trans. Marcus Dods, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Augustine, St., *The Confessions*, trans. Edward Bouverie Pusey, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Augustine, St., *The Greatness of the Soul*, trans. Joseph M. Colleran, London: Longmans, Green and Co., 1950.

Augustine, St., *The Teacher*, trans. Joseph M. Colleran, London: Longmans, Green and Co., 1950.

Ayubi, Nazih N. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1991.

Barker, Sir Ernest, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Bungay, Suffolk: Methuen & Co Ltd., (1918), 1964.

Bayat-Philipp, Mangol, "Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shari'ati" dalam Kedourie, Elie and Haim, Sylvia G. (eds.), *Towards A Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1980.

Bellah, Robert N., *Beyond Belief: essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley: University of California Press, (1970), 1991.

Benson, Steven R., "Islam and Social Change in the Writings of 'Ali Shari'ati: His *Hajj* as a Mystical Handbook for Revolutionaries," in *The Muslim World*, LXXXI, 1991.

Bigongiari, Dino (ed.), *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas: Representative Selections*, New York: Hafner Publishing Company, 1953.

Bottomore, T. B. (ed.), *Karl Marx, Early Writings*, New York, 1964.

Bowle, John, *Western Political Thought: An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, London: Methuen, (1947), 1961.

Brown, Maurice, *Adam Smith Economics: Its Place in the Development of Economic Thought*, London: Routledge, 1988.

Burnell, Peter, "The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's City of God," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, Number 2, April 1993.

Calvert, John, "The Individual and the Nation: Sayyid Qutb's *Ùifl min al-Qarya* (Child from the Village)" in *The Muslim World*, Vol. 90, Spring, 2000.

Caute, David (ed.), *Essential Writings of Karl Marx*, London: Panther, 1967.

Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*, London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1990.

Chroust, Anton-Hermann, "The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages," *Journal of the History of Ideas*, Vol. VII, Number 3, 1946.

D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

De Wulf, Maurice, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, New York: Dover Publication, Inc., (1922), 1953.

Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York & London: Columbia University Press, 1963.

Douzinas, Coustas and Warrington, Ronnie, with McVeigh, Shaun, *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in the Texts of Law*, London: Routledge, 1991.

Einaudi, Mario, *The Early Rousseau*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967.

Ellwood, Charles A., *A History of Social Philosophy*, New York: AMS Press, (1938), 1969.



Esposito, John L. and Voll, John O., *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996.

Fakhry, Madjid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1994.

Faruki, Kemal A., *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice: from 610 to 1926*, Karachi: National Publishing House Ltd., 1971.

Fink, Hans, *Social Philosophy*, London and New York: Methuen, 1981.

Gallagher, David M., "Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas," *Mediaeval Studies* 58 (1996): 1-47, Toronto, Ontario, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996.

Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Gilby, Thomas, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago: The University of Chicago Press, (1958), Midway Reprint, 1973.

Gomperz, Theodor, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol. IV, translated by G. G. Berry, B.A., London: John Murray, (1912), 1964.

Gould, John, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge: University Press, 1955. UMCod: B398 E8Gou.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, (1975), 1977.

Halle, Louis J., *The Ideological Imagination*, London: Chatto & Windus, 1972.

Harder, Elma Truth (Tr.), "Muhammad Asad and The Road to Mecca (Text of Muhammad Asad's Interview with Karl Gunter Simon)", *Islamic Studies*, 37:4, 1998.

Hasan, Masudul, *Hadrat Abu Bakr*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1984.

Havelock, Erik A., *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven and London: Yale University Press, (1957), 1964.

Hayek, F. A., *Law, Legislation and Liberty, Vol. II: The Mirage of Social Justice*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*,

*Vol. I: The Classical Age of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. III: The Gunpowder Empires and Modern Times*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Howie, George, *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Iqbal, Javid, "Democracy and Justice: Islam's Political Message Restated" in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants (eds.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

Irwin, Terence (ed.), *Classical Philosophy*, Oxford: University Press, 1999.

Kausar Ali, *A Study of Islamic History*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1950.

Khan, Qamaruddin, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Islamabad: Islamic Research Institute, (1973), 1985.

Klosko, George, *The Development of Plato's Political Theory*, New York and London: Methuen.

Knowles, Dudley, *Political Philosophy*, London: Routledge,

2001.

Kraut, Richard, *Socrates and The State*, Princeton, New Jersey:

Princeton University Press, 1984.

Lee, Robert D., *Overcoming Tradition and Modernity: the*

*Search for Islamic Authenticity [Mencari Islam*

*Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis*

*Arkoun]*, translated by: Ahmad Baiquni, edited by:

Rofik Suhud dan Idi Subandy Ibrahim, Bandung:

Mizan, 2000.

Levi, Albert William, *Falsafah Sebagai Pengungkapan Sosial*

*[Philosophy As Social Expression]*, translation into

Malay by Ilyas Zaidi, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa

dan Pustaka, 1991.

Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the*

*Earliest Sources*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen,  
1983.

Markus, R. A., *Saeculum: History and Society in the*

*Theology of St. Augustine*, Cambridge:  
Cambridge University Press, 1970.

- Marx, Karl and Engels, Friedrich. *Selected Correspondence*. Moscow: Progress Publishers, 1965.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich, *Selected Works*, (3 vol.), vol. I, Moscow: Progress Publishers, (1969), 1973.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto*, translated by Samuel Moore (1888), Introduction and Notes by A.J.P. Taylor, Baltimore: Penguin Books, 1967.
- Marx, K. and Engels, F. *The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers, 1976.
- Marx, Karl, *Capital*, 3 vols., vol. I, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1887.
- Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, (Rough Draft), translated with a Foreword by Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy* (edited with an introduction by Maurice Dobb). New York: International Publishers, 1970.
- Masters, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968.

Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Princeton, New Jersey: Basic Books, 1983.

Mikhail, Hanna, *Politics and Revelation: Mawardi and After*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.

Moten, Abdul Rashid, *Political Science: An Islamic Perspective*, London: St. Martin's Press, 1996.

Muir, William, *Life of Mohamet*, (London, 1861), Osnabrück: Bibliooverlag, 1988.

Murphy, Joseph S., *Political Theory: A Conceptual Analysis*, Homewood, Illionis: The Dorsey Press, 1968.

Nasr, Seyyed Hossein, "Metaphysical Roots of Tolerance and Intolerance: An Islamic Interpretation" in Mehdi Amin Razavi and David Ambuel (eds.), *Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance*, Albany, New York: State University of New York Press, 1997.

Nederman, Cary J., "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval

Political Thought," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, Number 1, Jan-Mar 1988.

Nettleship, Richard Lewis, *Lectures on the Republic of Plato*,  
London: Macmillan & Co Ltd, 1964. JC71 P3Net.

Newman, Jeremiah, *Foundations of Justice: A Historico-Critical Study in Thomism*, Cork: Cork University Press, 1954.

Numani, Shibli, *Al-Farooq: The Life of Omar the Great*, tr. Maulana Zafar Ali Khan, New Delhi: Adam Publishers, 2003.

Paolucci, Henry (ed.), *The Political Writings of St. Augustine*,  
Chicago: Henry Regnery Company, 1962.

Parker, Mushtaq, "Muhammad Asad", in *Periodica Islamica: An International Journal*, Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1992, Vol. II, No. 1.

Plato, *Phaedrus*, Penguin 60s Classics, translated by Walter Hamilton, London: Penguin Books, 1973.

Plato, *Plato Dictionary*, edited by Morris Stockhammer,  
Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co, (1957)  
1965.

Plato, *Plato's Statesman*, translated by J. B. Skemp, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

Plato, *The Laws*, translated with an introduction by Trevor J. Saunders, Hammondswoth: Penguin Books, 1970.

Plato, *The Republic of Plato*, translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford, London: Oxford University Press, (1941), 1971.

Pooper, Karl R., *In Search of A Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, translated by Laura J. Bennett, London: Routledge, (1994) 1996.

Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1  
Plato, London: Routledge & Kegan Paul, (1945), 1969.

Rahman, Mohammad Taufiq. *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*. Diss. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010.

Rahman, M. Taufiq. *Glosari Teori Sosial*. Bandung: Ibnu Sina. 2011.



- Rao, V. Venkata, *Ancient Political Thought*, Delhi: S. Chand & Co., 1969.
- Raphael, D.D., "Hume and Adam Smith on Justice and Utility", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. LXXIII, 1972/73.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge: Harvard University Press, (1971), 1999.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- Rendell, J., *An Introduction to Political Thought: Key Writings from the Major Political Thinkers*, London: Sidgwick & Jackson, 1978.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Rousseau, Jean Jacques, *Political Writings*, tr. and ed. by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1953.
- Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses*, tr. G. D. H. Cole, New York: Everyman's Library, (1913), 1968.
- Santas, Gerasimos, *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford: Blackwell, 2001.

Schmandt, Henry J., *A History of Political Philosophy*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1960.

Selsam, Howard; Goldway, David and Martel, Harry (eds.), *Dynamics of Social Change: A Reader in Marxist Social Science from the Writings of Marx, Engels and Lenin*, New York: International Publishers Co., Inc., 1970.

Shariati, Ali, "A Discussion of Shahid," "Shahadat," "After Shahadat," and "Thar," in Gary Legenhausen and Mehdi Abedi (eds.), *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, Houston, Texas: IRIS (The Institute for Research and Islamic Studies), 1986.

Shariati, Ali, *Man and Islam*, tr. by Dr. Fatollah Marjani, Houston, Texas: Free Islamic Lit., Inc., 1981.

Shariati, Ali, *On the Sociology of Islam*, tr. by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press, 1979.

Shariati, Ali, *The Hajj*, tr. by Ali A. Behzadnia and Najla Denny, (1977), Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust, 2003.

Sherwani, Haroon Khan, *Early Muslim Political Thought and Administration*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i, (1942), 1976.

Shklar, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Smith, Adam, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, reported by a student in 1763, edited by Edwin Cannan, New York: Kelley & Millman, Inc., 1956.

Smith, Adam, *The Theory of the Moral Sentiments*, (1759), Washington DC: Lincoln-Rembrandt Publication, 1907.

Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, (1776), 2 vols., London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1910.

Sterba, James P., *Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, 2<sup>nd</sup> Edition, Belmont, California: Wadsworth, 1998.

Swift, Adam, *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*, Cambridge: Polity Press, 2001.

*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (Gen. editor), (1995), 1996.

Vatikiotis, P. J., "Islamic Resurgence: A Critical View", in Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, *Islam and Power*, London: Croom Helm, 1981.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Princeton, New Jersey: Basic Books, 1983.

Warburton, Nigel, *Philosophy: The Classics*, London and New York: Routledge, Second Edition, (1998), 2000.

Winch, Donald, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Yusuf Ali, Abdullah, *The Holy Qur-an: English translation of the meanings and Commentary*, Al-Madinah Al-Munawarah: King Fahd Holy Qur-an Printing Complex, 1410 H.