



Pemikiran Sayyid Qutb tentang Prinsip Solidaritas dalam Ekonomi Islam

Mohammad Taufiq Rahman^{1*}

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; fikrakoe@uinsgd.ac.id

* Correspondence: fikrakoe@uinsgd.ac.id

Received: January 2021; Accepted: May 2021; Published: May 2021

Abstrak: Kajian ini mencoba mengidentifikasi dan menganalisis pemikiran Islam yang berkaitan dengan permasalahan pemberdayaan masyarakat. Penelitian ini menggunakan analisis konseptual, yaitu menyelidiki konsepsi atau makna dalam suatu konsep. Dengan metode ini ditemukan bahwa Islam yang diwakili oleh Sayyid Qutb memiliki jawaban tersendiri atas pertanyaan-pertanyaan tersebut di atas. Untuk masalah pemberdayaan masyarakat, Qutb menyatakan bahwa Islam tidak memperlakukan perbedaan sosial dan ekonomi dalam bentuk apapun, karena Islam telah sistemnya sendiri untuk menangani masalah tersebut. Dalam masyarakat Islam, semua perbedaan tidak ada artinya jika ditopang oleh ketakwaan. Untuk ini, semua harus memiliki kesempatan untuk mendapatkan kesalehan. Kalau tidak, sistem sosial harus membantu mereka yang tidak bisa melakukan hal-hal spiritual dengan cara –antara lain– zakat, sedekah, dan sejenisnya.

Kata kunci: pemikiran Islam, ganti rugi, pemberdayaan masyarakat, harga adil, kapitalisme.

Abstract: This study tries to identify and analyze Islamic thought dealing with the problems of empowering society. This study uses a conceptual analysis, i.e. investigating conceptions or meanings in a concept. By this method, it is found that Islam, represented by Sayyid Qutb, has its own answers to such aforementioned questions. To the problems of empowering society, Qutb states that Islam has no problem in any form of social and economic differences, for Islam has its own system to handle the problem. In Islamic society, all differences are nothing if they are backed by piety. To this, all should have an opportunity to gain the piety. Otherwise, the social system should help those who could not do spiritual things by way of –among others– zakat, charity, and the like.

Keywords: Islamic thought, compensation, community empowerment, fair price, capitalism.

1. Pendahuluan

Dalam literatur Barat, perbincangan keadilan ekonomi bermula ketika kekuasaan Kristen pada Abad Pertengahan membawakan pemikiran tentang harga yang adil (*just price*) (Boyd, 2018; Trifilio, 2018; Whyte, 2018). Misalnya, penjual dikompensasi untuk ongkos mereka dan hanya ditambah harga “yang adil” untuk kerja mereka (Britton-Purdy et al., 2019; Hengstmengel, 2019). Pengambilan keuntungan yang melebihi harga maksimum dianggap sebagai tindakan immoral, sebagaimana immoralnya pembeli yang memaksakan harga yang terlalu murah kepada penjual yang tidak hati-hati (Zajac, 1996). Doktrin yang menjadi hukum itu melarang praktek-praktek seperti inovasi dalam perangkat atau teknik, menjual dibawah harga tetap, iklan, bekerja hingga malam, atau mempekerjakan istri dan anak-anak kecil. Doktrin itu terus meluas di Eropa sehingga digantikan oleh pemikiran Adam Smith (Alekseev, 2018; Smith, 1937).

Dalam pandangan Smith, keseluruhan aparat “harga adil” telah menjadikan institusi-institusi yang mengizinkan adanya firma-firma dan para pedagang yang monopolistik untuk memanipulasi perangkat pemerintahan untuk melayani tujuan mereka sendiri. Dengan kata lain, dunia “harga adil” itu bukan hanya sebuah dunia yang sangat diatur, tetapi juga dunia stratifikasi sosial, yang dikuasai oleh aliansi Gereja dan Raja. Smith kemudian mengajukan dua rukun ekonomi yang dianggap adil: (1)

asumsi bahwa manusia akan mengejar kepentingan-diri (*self-interest*); (2) asumsi bahwa dalam pengejaran kepentingan-diri itu manusia akan “mengangkut, melakukan barter, dan saling tukar menukar” untuk saling menguntungkan (Zajac, 1996).

Pemikiran Adam Smith, dan kemudian David Ricardo, telah memunculkan sistem *laissez-faire* kapitalistik (Walter, 2020). Dalam sistem ini kepentingan-diri adalah kekuatan yang mengarahkan, dan para pemilik modal itu lebih mementingkan penjualan sebanyak mungkin produk mereka pada harga yang paling tinggi dengan biaya produksi yang paling rendah, dengan pandangan untuk mengumpulkan keuntungan yang sebesar mungkin baik untuk pendapatan pribadi dan untuk ekspansi lebih jauh dari investasi modal (Zafirovski, 2019). Buruh, sementara itu, berupaya untuk menjual tenaganya untuk pembayar tertinggi (kapitalis). Jika kapitalis dan buruh itu dibiarkan, kepentingan-diri akan membimbing mereka untuk menggunakan modal dan tenaga mereka ketika ia merupakan hal yang produktif bagi keduanya (Symanska, 2019). Pasar sendiri bertindak sebagai “tangan tak terlihat” (*invisible hand*) untuk meyakinkan bahwa baik kapitalis maupun buruh mendapat bagiannya yang adil (*fair*). Konsekuensinya, campur tangan pemerintah itu tidak perlu dan harus tetap dalam keadaan minimum (Arrow, 1983).

Disebabkan adanya kelemahan dari sistem kapitalis tersebut, terutama bahwa sistem tersebut tidak mengindahkan masalah-masalah publik seperti jalan, sekolah, kesehatan, tentara, dsb. maka muncullah ide-ide untuk memperbaiki sistem tersebut. Keynes, diantaranya, mengajukan keterlibatan pemerintah dalam mengontrol investasi dengan cara melakukan pemajakan (Arrow, 1983). Upaya untuk memikirkan keadilan ekonomi terus dilakukan sehingga sampailah kita kepada Rawls yang mempunyai pemikiran tentang *maximin* (memaksimalkan yang minimum) (Rawls, 2001).

Sementara itu, sebagai suatu sistem yang mapan sejak awal, Islam tidak mengalami dialektika antara kekuatan ekonomi dan moralitas seperti yang terjadi di Barat. Dengan keutuhan rujukan berupa nash-nash al-Qur’an dan al-Hadits, umat Islam sudah tinggal mengambil saja prinsip-prinsip, ajaran-ajaran, dan praktek-praktek ekonomi yang diperbolehkan Islam. Maka, tidak banyak pembicaraan yang berbeda tentang keadilan ekonomi dalam sejarah pemikiran Islam.

Dalam hubungannya dengan sistem ekonomi yang terjadi di Barat seperti di atas, Islam itu tidak berada di keduanya. Islam menganjurkan suatu sistem yang sangat sederhana untuk peningkatan ekonomi masyarakat yang membolehkan anggotanya melakukan proses pembangunan ekonomi yang stabil dan seimbang, bebas dari kelemahan sistem kapitalis dan sosialis. Secara sederhananya, Islam memandang masalah ekonomi tidak dari sudut pandang kapitalis yang memberikan kebebasan serta hak pemilikan kepada individu dan menggalakkan usaha secara perseorangan. Tidak pula dari sudut pandang komunis, yang ingin menghapuskan semua hak individu dan menjadikan mereka seperti budak ekonomi yang dikendalikan oleh negara. Sistem ekonomi Islam merupakan sistem yang adil dan seksama serta berupaya menjamin kekayaan tidak terkumpul hanya kepada satu kelompok saja, tetapi tersebar ke seluruh masyarakat (A. Rahman, 1979).

Secara lebih menyeluruh Qutb, menyatakan:

Islam adalah kekuatan sejati yang menentang kekuatan materialisme yang dijadikan agama oleh orang-orang Eropa, Amerika, dan Rusia tanpa ada bedanya sedikitpun. Islam memberi jaminan konsepsi yang seimbang tentang alam, kehidupan dan manusia, dan menggantikan benturan-benturan serta antagonisme itu dengan solidaritas sosial, lalu menciptakan kehidupan spiritual yang bersambung dengan Sang Maha Pencipta dan mengatur arahnya di dunia ini. Ia merupakan satu sistem universal yang lengkap. Di dalamnya terdapat sistem kepercayaan, syari’at, dan sistem sosial-ekonomi yang ditundukkan melalui kesadaran hati nurani dan syari’at, yang menerima pertumbuhan dalam berbagai cabang dan bentukan-bentukan lainnya (Qutb, 1980, pp. 394–395).

Bagi Qutb, untuk menegakkan struktur ekonomi yang adil, kita harus berpikir seluas-luasnya, menyelidiki masalah-masalah yang ada, dan berpikir sekuat-kuatnya untuk mencapai tujuan fitrah manusia. Dengan demikian, struktur itu harus mengikuti garis pandangan yang berdasarkan pada kecenderungan-kecenderungan, fitrah dan perilaku manusia. Qutb berpikir bahwa struktur itu harus, pertama-tama, mengakui adanya hak pemilikan pribadi. Demikian karena, menurutnya, itulah yang menjadi bukti kukuh dalam jutaan tahun kehidupan manusia di bumi ini. Di sini dia tidak setuju dengan kaum komunis yang tak mengakui kenyataan watak manusia yang berkecenderungan untuk melakukan pemilikan pribadi. Tetapi Qutb menyatakan bahwa Islam tidaklah membiarkan pemilikan pribadi secara mutlak, bebas tanpa kendali dan batas apapun. Qutb menekankan bahwa Islam menyari'atkan batas-batas dan kendali-kendali, yaitu kemaslahatan masyarakat dan kemaslahatan individu (Qutb, 1980, pp. 113–114).

Di sinilah munculnya kewajiban-kewajiban individu seperti zakat, pajak, dan kewajiban-kewajiban lain yang diwajibkan oleh negara karena negara memerlukannya. Kewajiban-kewajiban yang dibicarakan Qutb pun bukanlah pemberian derma yang sukarela (Qutb, 1980, p. 153), yang dengan demikian menjadikan pemberinya mempunyai nilai moral yang lebih (*moral worth*), tetapi ini semata-mata kewajiban sosial yang harus dipenuhi, yang jika tidak dipenuhi, negara tidak bertanggung jawab terhadap keselamatan yang tidak memenuhinya, baik itu dari keselamatan sosial seperti perampokan antar warga dan sebagainya (Qutb, 1995, p. 138) ataupun dari paksaan oleh Negara itu sendiri (Qutb, 1980, p. 114). Maka, untuk memperincikan lagi pemikiran kedua pemikir tentang keadilan dalam struktur ekonomi masyarakat, kita akan membahas tentang syarat-syarat yang mesti ada dalam struktur ekonomi tersebut dalam rangka tegaknya pemberdayaan masyarakat. Perincian ini menyangkut adanya pasar, intervensi negara, persamaan kesempatan, sistem pendapatan, sistem distribusi, standar minimum sosial, dan keadilan antar generasi.

2. Metode Penelitian

Artikel ini memakai metodologi analisis deduktif dengan pendekatan kualitatif. Pendekatan penelitian ini dipilih karena penelitian kualitatif melibatkan eksplorasi yang komprehensif dari materi pelajaran (Elmouttie & Dean, 2020). Penelitian kualitatif berusaha untuk memperjelas situasi, peristiwa, kelompok, atau interaksi sosial yang unik (Lazazzara et al., 2020). Analisis ini dapat dilihat sebagai pendekatan investigasi di mana peneliti secara bertahap mengenali fenomena sosial dengan mendefinisikan, membandingkan, mereproduksi, membuat katalog dan mengklasifikasikan objek penelitian (Malik et al., 2020). Setidaknya ada dua penjelasan untuk penelitian kualitatif yang akan dipilih: pertama, karena sifat masalah itu sendiri melibatkan penggunaan penelitian kualitatif (Kamitsis & Simmonds, 2017), dan, kedua, eksplorasi dan pemahaman tentang sesuatu di balik fenomena yang tidak dapat dijelaskan (Cotterell et al., 2020). Adapun metodologi yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi historis (DeHart, 2020). Fenomenologi historis menyiratkan pandangan sistemik terhadap fenomena yang telah terjadi (Kinkaid, 2021). Pendekatan ini digunakan karena masalah dan tujuan penelitian yang ingin dicapai, yaitu untuk memperoleh pemahaman tentang konteks sejarah masyarakat lokal dan penerapannya saat ini (López, 2020). Adapun kajian pada topik solidaritas dengan metode-metode di atas adalah terutama pada buku Sayyid Qutb tentang keadilan sosial dalam Islam (Qutb, 1980).

3. Hasil Penelitian

3.1. Pengertian Prinsip Solidaritas

Upaya untuk memasukkan prinsip-prinsip kebebasan dan persamaan sebagai aspek-aspek yang penting dalam konsepsi keadilan, pada realitasnya, tetap tidak akan meniadakan ketimpangan. Ketimpangan itu adalah alamiah. Demikianlah sehingga, ada orang yang beranggapan bahwa upaya untuk pemberdayaan masyarakat –bahkan ide pemberdayaan masyarakat itu sendiri—adalah fatamorgana (Hayek, 2012). Qutb pun mengakui bahwa “kemampuan alami setiap individu itu

berbeda satu sama lain: ada yang berkemampuan baik dan tangguh, ada pula yang lemah dan serba kurang, sehingga tidak mungkin disamaratakan” (Qutb, 1980, p. 35). Di sini ada prinsip lain yang disadari oleh Qutb untuk dimasukkan sebagai aspek pemberdayaan masyarakat, yaitu prinsip kesetiakawanan (solidaritas).

Kata “kesetiakawanan” (solidaritas) hari ini cenderung membawa pikiran kita pada uni-uni perdagangan atau perburuhan. Kata yang lebih tua, yang secara politik sudah tidak kena, adalah “persaudaraan” (*fraternity*). Kata yang sekarang jadi trend adalah “komunitas” yang lebih luas cakupannya (Swift, 2019, p. 133). Qutb menyebutnya sebagai “tanggung jawab sosial” (*al-takāful al-ijtimā’ī*). Namun untuk mengkonvergensi pemikiran keduanya dalam satu paralelisme, kata “solidaritas”, dalam arti seluas-luasnya, mungkin dapat kita ambil sebagai prinsip yang bisa mewadahi perbedaan-perbedaan istilah di atas, yang substansinya mengatakan hal yang sama. Maka berikut adalah pembahasan tentang penyifatan Qutb atas prinsip solidaritas dilanjutkan dengan prinsip-prinsip yang mesti ada di dalamnya seperti prinsip ganti rugi, prinsip kesalingan, prinsip persaudaraan, dan prinsip kesatuan masyarakat.

Menurut Qutb, sistem sosial Islam itu bercorak manusiawi, terutama “konsepsinya yang kuat tentang kesatuan manusia serta tujuannya yang menghendaki seluruh ummat manusia terhimpun di bawah bendera persaudaraan yang sama dan sederajat” (Qutb, 1980, pp. 100–101). Oleh karena itu, menurut Qutb, “keadilan sosial tidak selamanya sesuai dengan kemauan individu, sebab keadilan sosial adalah keadilan untuk individu maupun masyarakat. Kehendak individu mestilah disesuaikan dengan jalan tengah antara kepentingan individu dan kepentingan masyarakat, agar keadilan bisa terlaksana dalam segala bentuk dan corak kehidupan” (Qutb, 1980, p. 107). Qutb berpemikiran bahwa kita harus mengidentifikasi orang-orang yang kurang beruntung. Demikian sehingga, transfer dapat dilakukan untuk mereka. Qutb mengatakan bahwa bagi orang-orang yang tidak dapat bekerja apa-apa, atau mereka yang dalam posisi membutuhkan saja, terdapat pendapatan yang diberikan oleh pihak berkuasa dengan memasukkan mereka sebagai penerima kekayaan masyarakat umum, dalam hal ini zakat (Qutb, 1980, p. 128). Demikian karena, menurut Qutb, anugerah alamiah individu tidak sama (Qutb, 1980, p. 35). Maka harus ada prinsip tolong-menolong. Qutb menegaskan, “Kehidupan dalam pandangan Islam merupakan kasih sayang, persaudaraan, tolong-menolong dan tenggang-menenggang, dalam asas yang jelas batasnya dan sistem yang jelas ketentuannya, baik antara seluruh umat Islam khususnya dan antara individu-individu manusia pada umumnya” (Qutb, 1980, p. 33).

Yang penting bagi Qutb adalah rasa kesatuan (*sense of unity*) manusia. Qutb menyatakan, “Manusia merupakan makhluk yang satu dan isterinya pun berasal darinya, lalu dari keduanya bertebaranlah kaum pria dan wanita. Mereka semua berasal dari satu orang, bersaudara dalam nasab, dan sama derajat dalam prinsip dan pertumbuhannya” (Qutb, 1980, p. 58). Dengan ide kesatuan manusia itu, adalah natural bagi manusia –walaupun berbeda-beda— untuk bekerja sama. Menurut Qutb, “kemanusiaan itu merupakan satu kesatuan; berbeda-beda bagian-bagiannya untuk membentuk satu masyarakat; berjenis-jenis dalam keserasian, dan berlainan pendapat untuk saling lengkap-melengkapi satu sama lain dalam mencapai tujuan, agar supaya dengan begitu ia cocok pula untuk saling lengkap-melengkapi dengan alam untuk membentuk satu wujud yang satu pula” (Qutb, 1980, p. 28). Qutb membandingkan masyarakat, seperti alam, yaitu merupakan “satu kekuatan yang bentuknya bermacam-macam” (Qutb, 1980, p. 29).

3.2. Prinsip Ganti Rugi (*Redress*)

Qutb menginginkan bahwa yang kaya harus siap menurunkan derajatnya dalam rangka mendekatkan jurang, sehingga persamaan lama-kelamaan akan mewujudkan. Prinsip solidaritas, pada Qutb, adalah “berusaha meningkatkan yang lemah, dan membuat yang kuat bersikap *tawadu*’ (tidak sombong)” (Qutb, 1980, p. 41). Bagi Qutb, prinsip solidaritas “tidak mungkin dianggap cukup hanya

dengan sekedar menghormati lapisan masyarakat yang lebih rendah tanpa lapisan atas rela turun ke bawah, sampai pada tingkat yang sama dengan mereka itu, di mana tidak ada kelebihan apapun juga antara mereka itu selain dalam segi amal. Sedangkan yang disebut amal itu hanyalah satu, tidak berbeda-beda karena kedudukan sosial, nasab, pangkat atau kekayaan" (Qutb, 1980, p. 188). Bagi Qutb, Islam pun mengajarkan, agar yang kurang beruntung diberi kompensasi. Menurutnya, "Islam mengatur hak-hak fakir miskin sesuai dengan kebutuhan mereka dan yang membawa kebaikan bagi masyarakat, serta menjamin terwujudnya keadilan, terpenuhinya kebutuhan dan pertumbuhan individu" (Qutb, 1980, p. 37).

Qutb mempunyai pemikiran bahwa dalam rangka kompensasi sosial, adalah perlu untuk mendekatkan jurang antara yang kaya dan miskin dengan menyamakan pendidikan dan budaya. Bagi Qutb, pendidikan adalah hak semua orang. Dan siapa saja yang berkemampuan, disebabkan pendidikannya itu, walaupun berasal dari golongan rendah, bisa mendapatkan pekerjaan yang diinginkannya. Qutb mencontohkan hal ini dengan membenaran Umar atas Nafi' Ibnu al-Harith (Walikota Mekkah) yang mengangkat seorang *maula* (hamba yang dimerdekan) sebagai pemimpin suatu wilayah. Demikian karena Nafi' menyatakan bahwa *maula* tersebut (yaitu Ibnu Abza) adalah seorang yang tekun menelaah al-Qur'an, ahli Ilmu Faraidz, dan seorang Hakim yang adil (Qutb, 1980, p. 187).

Dengan demikian, pintu selamanya terbuka bagi para maula dan hamba sahaya untuk mencapai derajat yang lebih tinggi dalam segala bidang. Tentang sejarah keberhasilan para maula, Qutb mengutip al-Jundi yang menyatakan,

"Sungguh 'Abdullah ibn Abbas selalu disebut-sebut dalam sejarah sebagaimana halnya pula dengan maulanya, Ikrimah. 'Abdullah ibn 'Umar disebut-sebut berdampingan dengan maulanya Nafi', dan Anas ibn Malik dengan maulanya Ibnu Sirin. Sementara itu Abu Hurairah dengan maulanya pula 'Abd al-Rahman ibn Hurmuz. Di Basrah terdapat Hasan al-Basri, di Mekkah Mujahid ibn Jabar, Ata' ibn Abi Rabah, dan Tawus ibn Kisan, sebagai ulama-ulama ahli fiqh. Sedangkan di Mesir pada masa pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz terdapat seorang walikota yang bernama Yazid ibn Abi habib, yang merupakan maula Aswad ibn Danqalah...." (Qutb, 1980, p. 187).

Bagi Qutb, kemampuan individual adalah aset bersama. Qutb menyatakan bahwa "tidak perlu lagi dilakukan pengekangan terhadap individu dalam melakukan aktivitasnya sepanjang batas-batas itu tidak membahayakan kepentingan masyarakat dan individu itu sendiri, serta tidak berbenturan dengan tujuan hidup yang mulia ini" (Qutb, 1980, p. 34). Dan aset bersama itu terjadi apabila masyarakat memperoleh hasil dari kemampuan individu. Qutb menegaskan, "Bagaimanapun juga, tidak bisa tidak kita harus memperhitungkan kemampuan-kemampuan itu dan memberinya kesempatan seluas mungkin untuk memperoleh hasil yang maksimal yang bisa dicapainya. Lalu sesudah itu kita berusaha mengambil sebagian dari hasilnya diambil menurut aturan yang dianggap layak bagi kepentingan masyarakat" (Qutb, 1980, p. 35).

3.3. Prinsip Kesalingan (*Reciprocity*)

Solidaritas, bagi Qutb, berintikan prinsip resiprositas, yang berarti kerjasama sosial. Menurut Qutb, "prinsipnya adalah tolong-menolong, kenal-mengenal dan keserasian, dan barangsiapa yang menyimpang dari prinsip ini, maka ia harus dikembalikan dengan segala cara. Sebab hukum alam yang amat besar ini jauh lebih layak diikuti daripada keinginan-keinginan individu maupun sekelompok masyarakat, dan kerjasama antara berbagai masyarakat adalah sesuai dengan tujuan penciptaan alam semesta yang merupakan kesatuan ini serta tujuan Penciptanya Yang Maha Esa" (Qutb, 1980, p. 29).

Qutb menekankan bahwa untuk menegakkan keadilan dalam masyarakat Islam, maka tidak dapat dihindarkan adanya kewajiban bekerjasama dan keadaan saling menerima dan memberi (Qutb, 2000, p. 286). “Kerjasama antara semua anggota masyarakat merupakan suatu kewajiban untuk memelihara kepentingan bersama dalam batas-batas yang termasuk dalam perbuatan baik dan ma’ruf,” demikian Qutb (Qutb, 1980, pp. 74–75). Menurutnya, “tidak seorang anggota masyarakat pun yang terlepas dari kepentingan umum, sehingga setiap orang adalah pemelihara dan sekaligus dipelihara dalam masyarakat” (Qutb, 1980, p. 74). Qutb mensyaratkan bahwa prinsip mutualitas itu harus memihak yang lemah. Menurutnya, “Masyarakat memikul tanggung jawab untuk melindungi anggota-anggotanya yang lemah dan memelihara kepentingan mereka. Ia harus melakukan perang terhadap pihak-pihak yang mengganggu kaum lemah ini” (Qutb, 1980, p. 76). Masyarakat juga berkewajiban memelihara kekayaan orang-orang lemah ini, sampai saatnya mereka dapat berdiri sendiri (Qutb, 1980, p. 76).

Maka, dalam prinsip resiprositas inilah kemudian, harapan hidup masyarakat harus diukur berdasarkan kebutuhan. Qutb mengatakan, “Masyarakat bertanggung jawab terhadap kaum fakir yang ada di tengah-tengah dirinya dan wajib memberi nafkah menurut kemampuannya. Ia boleh mengambil harta zakat dan menafkahkan untuk kebutuhan mereka ini; dan bila inipun tidak mencukupi, maka ia harus mewajibkan kepada orang-orang yang mampu untuk membantu orang-orang yang membutuhkan itu tanpa adanya ikatan dan syarat tertentu kecuali kewajiban itu saja” (Qutb, 1980, p. 76).

Dengan demikian, Islam menetapkan kaidah-kaidah pemberdayaan masyarakat, menjamin hak-hak fakir miskin yang ada dalam harta orang-orang kaya (Qutb, 1980, p. 20). Zakat merupakan hak yang harus diambil oleh negara dan dimanfaatkan untuk kepentingan kaum muslimin dalam memenuhi kebutuhan jasmaniyahnya dan memelihara kehormatan jiwanya serta melindungi kemuliaan pribadinya. Kalau zakat inipun belum juga memadai, maka Islam menentukan kewajiban dan tugas kepada kaum hartawan untuk memberikan sebagian kekayaannya sesuai dengan kebutuhan golongan lemah dan kaum fakir miskin (Qutb, 1980, p. 54). Walaupun Qutb menganjurkan jalan karitatif (Qutb, 1980, pp. 85–86), namun zakat dan kewajiban lain ini bukan sedekah dan pemberian yang membuat pemberinya lebih mulia dari yang diberi. Karena, Islam menempatkan derajat orang yang memberi dan yang diberi dalam derajat yang sama (Qutb, 1980, p. 94).

Dengan demikian, Qutb menyatakan bahwa prinsipnya dalam distribusi itu bukan berdasarkan melulu *merit* (jasa), tetapi harapan yang sah (*legitimate expectation*). Menurut Qutb, “zakat disyari’atkan dan dijadikan kewajiban atas harta benda dan hak bagi orang yang berhak menerimanya, bukan pemberian dari yang mengeluarkannya” (Qutb, 1980, p. 153). Dalam prinsip resiprositas ini, yang menjadi tujuan adalah harmoni kepentingan sosial. Menurut Qutb, dalam pandangan Islam, “kehidupan adalah saling tolong-menolong dan bantu-membantu; tidak ada pertentangan dan permusuhan, sebagaimana halnya semuanya itu merupakan realisasi kepentingan individu dan masyarakat, dan bukan pula merupakan pengekan, larangan dan penjara” (Qutb, 1980, p. 34).

Dalam harmoni sosial ini, kepentingan yang diharmonisasi Qutb bukan hanya antar individu atau golongan, tetapi juga antar generasi. Qutb berkata, “Islam tidak meyakini berdasar kehendak individu maupun masyarakat, atau berdasar kepentingan golongan yang satu dari golongan yang lain, atau bagi generasi yang satu atas generasi yang lain. Masing-masing mereka mempunyai hak dan kewajiban sendiri-sendiri berdasar keadilan dan persamaan” (Qutb, 1980, p. 31). Lebih jauh, Qutb bukan hanya menegaskan harmoni sosial, tetapi dengan bersifat ontologis, harmoni dengan alam. Katanya, “Islam datang untuk menyatukan berbagai kekuatan dan kelompok-kelompok yang berbeda. Islam mendobrak pertentangan dan perpecahan, lalu menyerasikan semua yang ada dan

memperkenalkan paham kesatuan yang lengkap dalam alam semesta, kehidupan dan manusia” (Qutb, 1980, p. 30).

Apa yang diperlukan untuk mendirikan masyarakat berkeadilan, dalam kerangka mutualitas ini, menurut Qutb, adalah saling menghormati. Demikian karena, bagi Qutb, setiap jenis manusia ini memiliki kehormatannya masing-masing yang sama sekali tidak boleh direndahkan (Qutb, 1980, p. 151). Bagi Qutb (Qutb, 1980, p. 65), Allah memuliakan mereka karena jenis mereka, bukan karena perorangan, ras dan sukunya. Semua orang mempunyai kemuliaan dan kehormatan yang tidak boleh diabaikan dan tidak boleh ada seorang pun yang menghinanya. Di sini Qutb memberikan contoh-contoh bagaimana Islam sangat menekankan harga diri manusia. Tentang zakat untuk *gharimin* (yang terlilit hutang), Qutb mengatakan bahwa “mereka diberi bagian yang adil dari zakat untuk membantu membebaskan diri dari libatan hutang, jadi membantu mereka untuk memperoleh kembali kehidupan mereka yang terhormat” (Qutb, 1980, p. 154). Qutb mengutuk penipuan, riba, dsb. “Karena hal itu mengotorkan hati nurani, menyengsarakan orang lain dan mematikan kepercayaan diri dalam hati manusia, sedangkan kerjasama dan tolong-menolong dalam masyarakat tidak mungkin akan bisa tumbuh tanpa adanya kepercayaan diri” (Qutb, 1980, p. 133). Karena itu, demikian Qutb, Islam, yang menekankan harkat kemanusiaan, “tidaklah mengabaikan pengaruh yang bisa ditimbulkan oleh kekuatan ekonomi, dan tak menghendaki kaum miskin bekerja di luar batas kekuatan (*fauqa ṭāqah*) dan keyakinan mereka, demi untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup” (Qutb, 1980, p. 122).

Prinsip resiprositas inipun telah membawa kita pada persoalan saling membantu (*mutual aid*). Qutb menyatakan, “Islam bertindak berdasarkan kaidah-kaidahnya yang alamiah, sebagaimana ia bertindak dengan prinsip-prinsipnya dalam mencegah timbulnya kerusakan dan bahaya dan menciptakan semangat kerjasama dan tolong-menolong di antara manusia. Sedangkan kerjasama dan tolong-menolong dalam masyarakat tidak mungkin akan bisa tumbuh tanpa adanya kepercayaan diri” (Qutb, 1980, p. 133). Demikianlah, maka produk-produk hukum yang muncul dari Islam adalah untuk menyelamatkan kondisi manusia yang harus menekankan tolong-menolong. Qutb memisalkan bahwa judi bukanlah kerja, melainkan perampokan, yang di samping menimbulkan kerusakan materi, ia juga menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara para penjudi, yang bertentangan dengan khittah Islam dalam membina semangat kasih sayang, persaudaraan dan tolong-menolong (Qutb, 1980, p. 129).

3.4. Prinsip Persaudaraan (*Fraternity*)

Solidaritas, bagi Qutb, berintikan prinsip resiprositas, yang berarti kerjasama sosial. Menurut Qutb, “prinsipnya adalah tolong-menolong, kenal-mengenal dan keserasian, dan barangsiapa yang menyimpang dari prinsip ini, maka ia harus dikembalikan dengan segala cara. Sebab hukum alam yang amat besar ini jauh lebih layak diikuti daripada keinginan-keinginan individu maupun sekelompok masyarakat, dan kerjasama antara berbagai masyarakat adalah sesuai dengan tujuan penciptaan alam semesta yang merupakan kesatuan ini serta tujuan Penciptanya Yang Maha Esa” (Qutb, 1980, p. 29). Qutb pun mengafirmasi sifat persaudaraan itu sebagai tiadanya cara-cara penghormatan berlebihan dan perbudakan. Menurut Qutb, sikap persaudaraan seperti itu adalah sifat Islam. Qutb mencontohkan ini dengan keenggan seorang ulama, yaitu al-Syaikh Hasan al-’Adawi, untuk sujud ke tanah dan memberikan penghormatan ala Turki kepada Sultan ‘Abd al-’Aziz ketika Sang Khalifah itu mengunjungi Mesir (Qutb, 1980, pp. 193–194). Contoh lain adalah keenggan Professor Hasan al-Thawil untuk memakai jubah dan toga pada acara wisuda di Darul Ulum yang dihadiri oleh Khadive Taufiq Pasya (Qutb, 1980, pp. 194–195). Terhadap dua peristiwa ini Qutb menyatakan bahwa jiwa dan hati nurani mereka telah terbebas merdeka dari semua ikatan nilai-nilai

lahiriyah yang bersifat fana. Dan itu disebabkan karena pengaruh Islam yang telah tertanam dalam jiwa mereka (Qutb, 1980, p. 195).

Ketimpangan memang bukan hanya dihindari secara pasif. Secara aktif, demikian Qutb, manusia harus menegaskan jenis manusianya, bukan nilai-nilai lain. Inilah yang akan mendorong adanya kemitraan sipil. Menurutnya, "tidak ada sedikitpun perbedaan antara manusia yang satu dengan yang lain" (Qutb, 1980, p. 44). Dan "bila jiwa telah merasakan adanya perbudakan mental oleh nilai-nilai apapun juga, sesungguhnya ia sudah tidak lagi memiliki kebebasan yang penuh dan tidak akan dapat merasakan adanya persamaan dengan sahabat-sahabatnya yang lain" (Qutb, 1980, p. 47). Apa yang paling menakutkan Qutb dalam kemitraan sipil dalam sejarah Islam adalah ketika Nabi Muhammad Saw mempersaudarakan sahabat-sahabat Muhajirin dengan kaum Anshar. Menurut Qutb, "Persaudaraan yang diciptakan Rasulullah saw bukanlah semata-mata hanya dalam ucapan belaka, melainkan merupakan tali persaudaraan yang menghubungkan kehidupan mereka seimbang dengan persaudaraan yang tercipta berdasar hubungan biologis; suatu hubungan persaudaraan yang menembus sampai pada persoalan jiwa, harta dan semua segi kehidupan mereka yang lain" (Qutb, 1980, p. 184).

Selain itu, solidaritas sosial juga merupakan inti ajaran Islam. Qutb merujuk hal ini pada Rasulullah yang bersabda: "*Apabila ada seseorang yang kelaparan di sebuah daerah, maka Allah memutuskan jaminan-Nya atas seluruh penduduk daerah itu.*" Musnad susunan Ahmad Syakir, 4880. Dan sabda lainnya, "*Tidak bisa disebut beriman salah seorang di antarmu hingga ia mencintai saudaranya dan apa yang dicintainya bagi dirinya sendiri.*" Muttafaq 'Alaih (Qutb, 1980, p. 152). Di sini jelas terlihat bagaimana perbedaan konsepsi sosial yang berdasarkan agama, seperti yang dilakukan Qutb, dengan konsepsi sosial yang berdasarkan filsafat ala Rawls (Rawls, 2020). Jika Rawls, secara radikal, menyifatkan bahwa tanpa sikap persaudaraan berarti akan hilang sama sekali rasa sebagai manusia; maka Qutb, pun secara radikal, menyifatkan bahwa tanpa persaudaraan berarti tidak beragama sama sekali (M. T. Rahman, 2014). Qutb menyatakan, "Dalam Islam, kasih sayang adalah identitas dan asas iman, sebab hal itu merupakan bukti pengaruh agama terhadap hati nurani, seperti halnya ia juga merupakan kesaksian jiwa manusia yang menurut term Islam belum akan diakui beragama bila ia tidak memiliki perasaan ini" (Qutb, 1980, p. 86).

Demikianlah, Qutb telah mempresentasikan bahwa Islam menganjurkan sistem yang sangat sederhana untuk meningkatkan perekonomian masyarakat yang memungkinkan anggotanya untuk melakukan proses pembangunan ekonomi yang stabil dan seimbang (Hossain, 2019). Sistem yang berada di luar mainstream Barat, yaitu kapitalis dan sosialis (Mohamed, 2018). Suatu sistem yang tidak selamanya harus sama rata sama rasa atau hanya berdasarkan pada merit. Tetapi ada nuansa perbedaan yang alami, yang direkatkan oleh prinsip solidaritas.

4. Kesimpulan

Untuk mengatasi ketimpangan yang selalu ada, prinsip solidaritas dijadikan Qutb sebagai pilar untuk penegakan pemberdayaan masyarakat. Demikian itu karena pemberdayaan masyarakat berarti harus manusiawi, dan itu berarti bahwa semua manusia bersaudara. Pemberdayaan masyarakat, dengan demikian, bukan hanya untuk individu, tetapi juga untuk masyarakat. Dalam hal ini upaya untuk mengidentifikasi yang kurang beruntung perlu dilakukan agar upaya tolong menolong dapat terukur. Demikianlah, prinsip solidaritas ini merupakan penjelmaan dari kesatuan manusia. Qutb menyatakan bahwa prinsip solidaritas harus didukung oleh prinsip ganti rugi (*redress*). Ini berarti bahwa tatanan masyarakat (Islam) dapat meningkatkan yang lemah dan membuat orang yang kuat menjadi *tawadu'* (tidak sombong). Disinilah, kemudian, yang kurang beruntung diberi kompensasi.

Upaya mendekatkan jurang antara yang kaya dan miskin diantaranya ialah dengan menyamakan pendidikan dan budaya. Demikian pula, prinsip ini menyatakan bahwa kemampuan individu merupakan aset bersama. Dengan demikian, tidak ada yang rugi atau untung dari setiap perbedaan yang diberikan oleh Allah.

Prinsip kesalingan (*reciprocity*) pun ada dalam pemikiran Qutb. Demikian karena, menurutnya, kerjasama sosial itu sesuai dengan hukum alam. Di sini, aturan saling menerima dan memberi diberlakukan. Namun ada prioritas dalam hal ini, yaitu prinsip mutualitas harus memihak yang lemah. Demikian karena harapan hidup masyarakat harus diukur berdasarkan kebutuhan atau harapan yang sah. Maka, negara dan orang yang mampu harus bertanggung jawab terhadap kebutuhan orang miskin. Walaupun demikian, pemberi dan penerima sama saja derajatnya. Tujuan resiprositas ini adalah harmoni kepentingan sosial. Di sini, harmonisasi sosial itu bukan hanya antar individu atau golongan, tetapi antar generasi. Qutb bahkan menyebutkan perlunya harmonisasi ontologis, yaitu dengan alam. Prinsip mutualitas ini terutama adalah saling menghormati dan saling membantu. Prinsip persaudaraan (*fraternity*) pun diakui Qutb sebagai bentuk solidaritas. Hal ini dapat dilihat pada ajaran Islam tentang tiadanya penghormatan yang berlebihan dan perbudakan antar manusia. Demikian pula, ketimpangan itu bukan untuk dihindari tetapi diperbetulkan dengan kemitraan sipil. Demikian karena pertemanan itu merupakan hal yang esensial bagi manusia, yang telah pun dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya yang membentuk contoh masyarakat berkeadilan.

Referensi

- Alekseev, M. P. (2018). Adam Smith and his Russian admirers of the eighteenth century. *Econ Journal Watch*, 15(3, September 2018), 351.
- Arrow, K. J. (1983). *Social choice and justice* (Vol. 1). Harvard University Press.
- Boyd, W. (2018). Just Price, Public Utility, and the Long History of Economic Regulation in America. *Yale J. on Reg.*, 35, 721.
- Britton-Purdy, J., Grewal, D. S., Kapczynski, A., & Rahman, K. S. (2019). Building a law-and-political-economy framework: Beyond the twentieth-century synthesis. *Yale LJ*, 129, 1784.
- Cotterell, D., Ferreira, J.-A., Hales, R., & Arcodia, C. (2020). Cultivating conscientious tourism caretakers: A phenomenographic continuum towards stronger sustainability. *Current Issues in Tourism*, 23(8), 1004–1020.
- DeHart, J. D. (2020). It Is What It Is": Literacy Studies and Phenomenology. *The Qualitative Report*, 25(3), 596–603.
- Elmoultie, M., & Dean, P. (2020). Systems Engineering Approach to Slope Stability Monitoring in the Digital Mine. *Resources*, 9(4), 42.
- Hayek, F. A. (2012). *Law, legislation and liberty, volume 2: The mirage of social justice* (Vol. 2). University of Chicago Press.
- Hengstmengel, J. (2019). *Divine providence in early modern economic thought*. Routledge.
- Hossain, M. M. (2019). Achieving Sustainable Development Goals: Poverty Alleviation from an Islamic perspective. *International Conference on Religion, Governance and Sustainable Development (ICRGD2019)*. Kuala Lumpur, October, 16–17.
- Kamitsis, I., & Simmonds, J. G. (2017). Using resources of nature in the counselling room: Qualitative research into ecotherapy practice. *International Journal for the Advancement of Counselling*, 39(3), 229–248.
- Kinkaid, E. (2021). Is post-phenomenology a critical geography? Subjectivity and difference in post-phenomenological geographies. *Progress in Human Geography*, 45(2), 298–316.
- Lazazzara, A., Tims, M., & De Gennaro, D. (2020). The process of reinventing a job: A meta-synthesis of qualitative job crafting research. *Journal of Vocational Behavior*, 116, 103267.
- López, M. M. (2020). Linking Community Literacies to critical literacies through community language

- and literacy mapping. *Teaching and Teacher Education*, 87, 102932.
- Malik, P., Abd Jalal, A. F., Rahim, R. A. A., & Kahal, S. M. B. (2020). Malay Local Wisdom: An Analysis of Social History of the Malay Literary Saga Books. *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*, 3(1), 39–85.
- Mohamed, H. (2018). Macro and micro-level Indicators of Maqāṣid al-Sharī‘ah in socio-economic development policy and its governing framework. *Islamic Economic Studies*, 25(3).
- Qutb, S. (1980). *Al-Adalah Al-Ijtima’iyyah fi Al-Islam*. Dar al-Shuruq.
- Qutb, S. (1995). *Al-Salam al-‘alami wa-l-islam*. Dar al-Suruq.
- Qutb, S. (2000). *Social Justice in Islam* (H. Hardie, John B ; Algar (ed.)). Islamic Book Trust.
- Rahman, A. (1979). *Economic Doctrines of Islam*. Muslim Schools Trust.
- Rahman, M. T. (2014). *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawls’s and Sayyid Qutb’s Theories*. Scholars’ Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (2020). A theory of justice. In *A theory of justice*. Harvard university press.
- Smith, A. (1937). *The wealth of nations [1776]* (Vol. 11937). na.
- Swift, A. (2019). *Political philosophy: a beginners’ guide for students and politicians*. John Wiley & Sons.
- Symanska, A. (2019). Free Market Economy and Capitalism. *International Journal of Tax Economics and Management*, 3(1).
- Trifilio, S. (2018). The Economic Theory of the Scholastics as a Contractual Analysis. *Journal Des Économistes et Des Études Humaines*, 24(1).
- Walter, R. (2020). Conservative Politics and Laissez-Faire Economics? The Burke-Smith Problem Revisited. *Critical Historical Studies*, 7(2), 271–295.
- Whyte, J. (2018). Powerless companions or fellow travellers?: human rights and the neoliberal assault on post-colonial economic justice. *Radical Philosophy*, 13–29.
- Zafirovski, M. (2019). Economics and Apologetics—The Ideology/Utopia of Laissez-Faire and its Discontents. *Journal of Economic Issues*, 53(3), 647–676.
- Zajac, E. E. (1996). *Political economy of fairness*. Mit Press.



© 2021 by the author. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).