

**PEMIKIRAN EKONOMI  
MUHAMMAD BĀQIR AŞ-ŞADR DAN PERUBAHAN  
PARADIGMA ILMU EKONOMI DALAM TINJAUAN  
FILSAFAT ILMU**

**Oleh:  
SUPRIYATNO  
NIM: 20.11.1.212.013**

**Pembimbing:  
AMMAR FAUZI, Ph.D.**

**TESIS  
Diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh  
gelar master**

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM  
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM (STAI) SADRA  
JAKARTA  
2023**



## KATA PENGANTAR

*Bismillāhirrahmānirrahīm*, dengan menyebut nama Allah penulis berserah diri, bertawakal, dan menyandarkan penulisan buku ini kepada-Nya. Sesungguhnya penulis tidak mengetahui apa-apa kecuali dengan rahmat dan taufik-Nya. Tiada daya dan upaya kecuali dengan kekuatan Allah yang Maha Tinggi lagi Maha Agung.

*Ṣalawat* serta salam tak henti dihaturkan kepada Nabi Muhammad SAW, beserta ummatnya yang telah mendapat kedudukan cintanya dan yang mencintainya, juga kepada setiap mukmin yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah nabi utusan Allah.

Tesis ini terinspirasi oleh peran filsafat sebagai *mother of science* dan juga sebagai *problem solver* atas permasalahan yang dihadapi masyarakat. Ilmu ekonomi, baik secara praktis maupun teoretis, ketika mendapati diri berada di jalan buntu, maka perlu untuk dikembalikan kepada sang induk untuk dicarikan solusi. Selain dapat memberikan sedikit alternatif atas permasalahan ilmu ekonomi, penulisan tesis ini diharapkan dapat melatih kemampuan reflektif filosofis penulis dalam menghadapi setiap persoalan yang dihadapi.

Sebagai seorang pembelajar, tentu saja dalam penulisan tesis ini banyak sekali sumbangsih cahaya ilmu dan peran para guru, keluarga, dan sahabat. Untuk itu dalam kesempatan ini penulis memberikan penghargaan dan ucapan terima kasih kepada:

1. Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra, Dr. Kholid Al Walid, yang telah mengizinkan penulis untuk melanjutkan studi di STAI Sadra.
2. Dr. Umar Shahab selaku Ketua Sidang Tesis dan juga Sidang Proposal Tesis yang banyak memberikan masukan dalam penyempurnaan tesis ini.
3. Dr. Abdelaziz Abbacy selaku penguji di sidang tesis yang dengan jeli memberikan masukan aspek filosofis demi perbaikan tesis ini.
4. Basrir Hamdani, Ph.D selaku penguji di sidang tesis dan manajemen tesis yang dengan teliti memberikan masukan substansi analisis dan teknis kepenulisan tesis ini.

5. Ammar Fauzi, Ph.D selaku pembimbing tesis yang dengan sabar banyak memberikan arahan, masukan, pencerahan, dan menyemangati penulis, serta memberikan kebebasan berkreasi kepada penulis.
6. Ir. Ahmad Jubaeli, M.Pd selaku sekretaris sidang tesis yang dalam berbagai kesempatan memberikan motivasi kepada penulis.
7. Benny Susilo, Ph.D, yang telah me-*review* proposal tesis ini sebelum disidangkan.
8. Istri tercinta Retno Nurwiyar Wijayanti, buah cinta Keyaanu Javas Zimzabuana dan Alkentara Dipa Asfakirti yang telah banyak mengalah dan merelakan waktu bercengkerama demi terselesaikannya tesis ini.
9. Rekan, sahabat, kolega, dan saudara yang tidak dapat disebutkan satu persatu, yang banyak membantu penulisan tesis ini baik secara materi maupun immateri.

Terselesaikannya tesis ini dengan harapan dapat memberikan manfaat dan jalan kebaikan bagi penulis, pembaca, dan ilmu secara umum. Sebagai sebuah karya manusia, tentu saja tesis ini juga banyak kekurangan. Penulis berharap segala kekurangan itu dapat menjadi sebab kebaikan bagi khalayak dan penulis untuk terus berdialektika melakukan pembaharuan. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.

Jakarta, 8 Juli 2023

Supriyatno

## PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

PEMIKIRAN EKONOMI  
MUHAMMAD BĀQIR AŞ-ŞADR DAN PERUBAHAN  
PARADIGMA ILMU EKONOMI DALAM TINJAUAN  
FILSAFAT ILMU

Disusun Oleh:  
SUPRIYATNO  
NIM: 20.11.1.212.013

Pembimbing:  
AMMAR FAUZI, Ph.D

TESIS

Diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh  
gelar master

### PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Tesis ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tesis ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai tesis di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 8 Juli 2023



(Supriyatno)



**LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TESIS**  
**Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam**


Tesis ini disusun oleh,

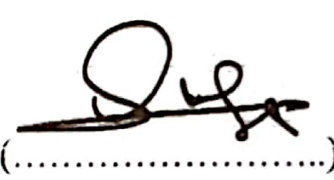
Nama : **Supriyatno**


NIM : **20.11.1.212.013**


Judul Tesis : **Pemikiran Ekonomi Muhammad Bāqir aş-Şadr Dan Perubahan Paradigma Ilmu Ekonomi Dalam Tinjauan Filsafat Ilmu**


Telah disahkan oleh dewan sidang tesis:

Dr. Umar Shahab Tgl 10/07/2023 ()  
(Ketua Sidang)

Dr. Abdelaziz Abbacy Tgl 10/7/23 ()  
(Penguji I)

Basrir Hamdani, Ph.D Tgl 10/07/23 ()  
(Penguji II)

Ammar Fauzi, Ph.D Tgl 11/07/23 ()  
(Pembimbing)

Ir. Ahmad Jubaeli, M.Pd Tgl 11/7/23 ()  
(Sekretaris Sidang)



## ABSTRAK

Sepanjang sejarah, praktik ekonomi modern terus mengalami krisis. Teori ekonomi modern dianggap gagal, dan beberapa pemikir menganggap ilmu ekonomi telah mati. Mereka masih terus mencari paradigma baru ilmu ekonomi sebagai solusi atas krisis ilmu ekonomi tersebut. Kegagalan ilmu ekonomi juga berarti adanya masalah dalam landasan filosofis keilmuan. Untuk itu diperlukan landasan filosofis keilmuan baru untuk membentuk paradigma baru ilmu ekonomi yang sesuai dengan kriteria yang dicari para ilmuwan.

Penelitian ini bertujuan untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr, baik secara filosofis, teoretis, maupun praktis, dari perspektif filsafat ilmu, terutama dari aspek paradigma. Sehingga pemikiran tersebut dapat menjadi jawaban atas krisis ilmu ekonomi, dan menjadi alternatif paradigma baru ilmu ekonomi.

Dalam menganalisis data, penelitian ini menggunakan metode interpretasi untuk memahami naskah dari berbagai literatur, kemudian mengkomparasikan satu pemikiran dengan pemikiran lainnya. Hasil interpretasi dan komparasi itu kemudian direfleksikan dengan metode filsafat deduksi dan induksi.

Sumber utama penelitian ini berupa pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr, terutama yang tertuang dalam buku *Iqtisādunā, al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām*, dan *Falsafatunā*. Sumber utama itu kemudian dikaji dalam perspektif filsafat ilmu, terutama kaitannya dengan perubahan paradigma ilmu ekonomi.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki landasan filosofis keilmuan yang kuat dan komprehensif, dapat diturunkan dalam tataran teoretis, dan dapat dipraktikkan dengan baik di beberapa negara. Secara paradigmatis, pemikiran Ṣadr memenuhi unsur pokok paradigma, operasionalisasi perubahan paradigma, dan memiliki kesesuaian dengan kriteria paradigma baru ilmu ekonomi yang sedang dicari ilmuwan.

**Kata kunci:** Bāqir aṣ-Ṣadr, ilmu ekonomi, filsafat ilmu, landasan filosofis, paradigma baru.



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* dengan beberapa pengecualian.

### A. Konsonan

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

### B. Vokal

Pendek	: a = َ	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َ	i = ِي	ū = ُو

### C. Ta’ Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله *fi ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينة الفاضلة *al-madīnah al-fādilah*.

### D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti عقلية *‘aqliyyah*, فعلية *fi’liyyah*, dan قوة *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada diakhir kata seperti عدو *‘aduw*.

### **E. Kata Sandang**

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf syamsiyyah maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

### **F. Pengecualian Transliterasi**

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia seperti lafal سنة الله maka akan ditulis sunatullāh, dan juga asma al-husna seperti عبد الرحمن maka akan ditulis ‘Abdurahmān dan جلال الدين maka akan ditulis Jalāluddīn.

## DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	v
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TESIS.....	vii
ABSTRAK .....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	xi
DAFTAR ISI .....	xiii
DAFTAR TABEL .....	xvi
DAFTAR GAMBAR .....	xvii
BAB I PENDAHULUAN .....	1
A. Latar Belakang .....	1
B. Permasalahan .....	17
1. Identifikasi Masalah .....	17
2. Pembatasan Masalah .....	18
3. Perumusan Masalah.....	18
C. Tujuan Penelitian.....	18
D. Manfaat Penelitian .....	19
E. Kajian Pustaka .....	19
F. Metode Penelitian .....	25
1. Objek Kajian.....	25
2. Tahapan Penelitian.....	25
3. Metode Analisis .....	26
4. Diagram Alur Penelitian .....	27
G. Sistematika Penulisan .....	27
BAB II DISKURSUS FILSAFAT ILMU DAN PARADIGMA... 29	
A. Landasan Filosofis Ilmu .....	29
B. Paradigma Ilmu .....	35
C. Revolusi Ilmiah .....	39
D. Operasionalisasi Perubahan Paradigma .....	44
1. Peran Strategis Nilai .....	48
2. Perluasan Ontologi .....	49
3. Epistemologi dan Metode Interaktif.....	52
4. <i>Scientia Sacra</i> .....	54
E. Pencarian Paradigma Baru Ekonomi.....	56
F. Hakikat Ekonomi Islam Menurut Bāqir aṣ-Ṣadr .....	64
BAB III KEHIDUPAN DAN LANDASAN FILOSOFIS	
PEMIKIRAN EKONOMI BĀQIR AṢ-ṢADR .....	67

A.	Kehidupan dan Latar Belakang Pemikiran .....	67
1.	Biografi Singkat .....	67
2.	Latar Belakang Sosial dan Politik.....	71
3.	Pemikiran yang Mempengaruhi aṣ-Ṣadr .....	76
4.	Karya Bāqir aṣ-Ṣadr .....	79
B.	Epistemologi Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr .....	80
1.	Sumber dan Nilai Pengetahuan .....	81
2.	Metode Deduksi dan Penemuan.....	84
3.	Sintesis antar-Peraturan .....	87
4.	Sabuk Kekosongan Hukum .....	88
5.	Proses Pengetahuan ( <i>Ijtihād</i> ) dan Subjektivitas .....	89
C.	Ontologi Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr .....	91
1.	Distribusi .....	93
2.	Produksi .....	95
3.	Alam .....	97
4.	Manusia .....	99
5.	Negara.....	103
6.	Kepemilikan .....	105
D.	Aksiologi Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr .....	107
1.	Tujuan Ekonomi .....	109
2.	Moral Ekonomi.....	111
3.	Keadilan Ekonomi .....	113
4.	Kemanfaatan Ekonomi .....	115
5.	Kepedulian Ekonomi .....	116
<b>BAB IV BĀQIR AṢ-ṢADR DALAM DISKURSUS EKONOMI</b>		
<b>KONTEMPORER .....</b>		<b>119</b>
A.	Teori Ekonomi dan Perbankan Bāqir aṣ-Ṣadr .....	119
1.	Distribusi Pra-Produksi .....	120
2.	Distribusi Pasca-Produksi .....	123
3.	Produksi .....	125
4.	Tanggung Jawab Negara .....	126
5.	Bank Tanpa Riba.....	127
B.	Respons Ilmuwan Terhadap Kontribusi Bāqir aṣ-Ṣadr....	130
C.	Mazhab Kontemporer dan Pengaruh Bāqir aṣ-Ṣadr.....	135
D.	Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam Praktik Kontemporer ....	144
1.	Buku aṣ-Ṣadr Mendorong Kelahiran IDB dan KFH	145
2.	Perbankan Terbesar dan Distribusi Tanah di Iran ...	146
3.	Visi Ekonomi aṣ-Ṣadr dalam Konstitusi Baru Irak..	149

4. Bank Sebagai Mediator di Lariba Amerika .....	150
BAB V ANALISIS PEMIKIRAN BĀQIR AŞ-ŞADR SEBAGAI PARADIGMA BARU ILMU EKONOMI.....	153
A. Perspektif Unsur Pokok Paradigma .....	153
B. Perspektif Operasionalisasi Perubahan Paradigma.....	159
C. Perspektif Kriteria Paradigma Baru Ekonomi .....	163
D. Perspektif Revolusi Ilmiah.....	165
E. Redefinisi Ekonomi Islam .....	167
BAB VI PENUTUP.....	171
A. Kesimpulan.....	171
B. Saran.....	175
DAFTAR PUSTAKA .....	177
TENTANG PENULIS.....	189

## DAFTAR TABEL

Tabel 1 Fokus Penelitian Kajian Terdahulu .....	24
Tabel 2 Level Filsafat Ilmu.....	30
Tabel 3 Perbandingan Tertium Organum .....	50
Tabel 4 Landasan Filosofis Scientia Sacra .....	55
Tabel 5 Klasifikasi Paradigma Arne Heise .....	58
Tabel 6 Kriteria Paradigma Edward Fullbrook.....	59
Tabel 7 Landasan Filosofis ECG .....	63
Tabel 8 Latar Belakang Sosial & Politik.....	73
Tabel 9 Perbandingan Distribusi.....	95
Tabel 10 Perbandingan Produksi.....	97
Tabel 11 Perbandingan Sumber Daya Alam.....	99
Tabel 12 Perbandingan Ontologi Manusia .....	103
Tabel 13 Perbandingan Peran Negara .....	105
Tabel 14 Perbandingan Konsep Kepemilikan.....	107
Tabel 15 Kepemilikan Tanah .....	121
Tabel 16 Distribusi Sumber Daya Alam.....	122
Tabel 17 Perbandingan Visi dan Worldview .....	160
Tabel 18 Kriteria Paradigma Baru dan Pemikiran aş-Şadr.....	164
Tabel 19 Ringkasan Kesimpulan.....	173

## DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 Diagram Alur Penelitian .....	27
Gambar 2 Alur Analisis dan Siatematika Penulisan.....	28
Gambar 3 Landasan Pengembangan Ilmu.....	34
Gambar 4 Siklus Revolusi Ilmiah Menurut Thomas Kuhn .....	42
Gambar 5 Operasionalisasi Perubahan Paradigma .....	45
Gambar 6 Segitiga Justifikasi Ilmiah.....	45
Gambar 7 Perubahan Ilmu Secara Gradual .....	46
Gambar 8 Perubahan Tujuan & Paradigma .....	47
Gambar 9 Silsilah Bāqir aṣ-Ṣadr .....	68
Gambar 10 Fase Pergerakan di Irak .....	75
Gambar 11 Pemikiran Yang Mempengaruhi as}-S{adr .....	78
Gambar 12 Proses Epistemologis.....	80
Gambar 13 Ontologi Pergerakan Ekonomi .....	93
Gambar 14 Landasan Aksiologis .....	108
Gambar 15 Tujuan Ekonomi .....	110
Gambar 16 Perkembangan Pemikiran Ekonomi .....	137



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Sepanjang sejarah, ekonomi dunia terus dilanda krisis. Gutenberg mencatat krisis ekonomi sudah terjadi sejak abad ke-3.<sup>1</sup> Hingga kini krisis ekonomi masih terus terjadi dengan berbagai sebab dan jenis krisis yang berbeda. Krisis itu menimpa bukan hanya negara berkembang, tapi juga negara maju. Eropa Barat, awal 1990-an, mengalami krisis lapangan pekerjaan, terdapat 20 juta pengangguran. Amerika Serikat pernah jatuh defisit ganda (anggaran dan perdagangan). Beberapa negara eks Uni Soviet masih bangkit dari kesulitan ekonomi. Jepang dan Jerman pernah mengalami resesi ekonomi. Asia Tenggara mengalami krisis moneter. Sekarang ekonomi dunia juga sedang dilanda krisis akibat pandemi covid-19.

Ketika ekonomi secara praktis mengalami krisis dan berdialektika secara keilmuan akan melahirkan pembaharuan dalam ilmu ekonomi. Contoh dialektika filsafat dan teori ekonomi dengan krisis ekonomi, yang melahirkan filsafat dan teori baru ekonomi bisa dilihat dari pemikiran Adam Smith (1723-1790) yang mencoba mencari jalan keluar masalah ekonomi di eranya dengan semangat modernitas keilmuan, yang dituangkan dalam buku berjudul *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation*, pada 1776. Ia kemudian dikenal sebagai filsuf pendiri ekonomi modern. Dalam buku tersebut, Smith mengemukakan pentingnya mengelola sumber daya yang terbatas untuk meraih kekayaan. Alat penggerak sumber daya yang efisien menurut Smith adalah kekuatan *demand-*

---

<sup>1</sup> Gutenberg, *List of Economic Crisis*, [http://www.self.gutenberg.org/articles/eng/List\\_of\\_economic\\_crises](http://www.self.gutenberg.org/articles/eng/List_of_economic_crises), diakses tanggal 14 Juni 2021. Daftar krisis ekonomi juga terdapat di: [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_economic\\_crises](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_economic_crises), diakses 22 November 2021.

*supply*, yang kemudian dikenal dengan teori *invisible hand*.<sup>2</sup> Teori Smith kemudian dikuatkan oleh Jean Baptiste Say (1767-1832). Say mengemukakan bahwa *supply* menciptakan *demand*-nya sendiri. Harga akan menjadi titik ekuilibrium (keseimbangan) dari dua sisi *supply* dan *demand*, rasio *supply* adalah kebalikannya dari rasio *demand*. Pasar akan menjadi alat alokasi sumber daya yang efisien lewat proses pertukaran.<sup>3</sup> Teori ekonomi Adam Smith dan pengikutnya kemudian disebut sebagai ekonomi klasik.

Teori Smith mengenai hukum pasar (*market law*) dan penggerak pasar berupa *invisible hand* kemudian menghadapi kenyataan bahwa kepentingan pribadi, terutama spekulasi, justru sangat mendominasi pasar. Puncaknya kemudian dunia mengalami depresi ekonomi, atau yang dikenal dengan *great depression*, pada 1929-1933 dan dampaknya hingga 1941. Beberapa negara besar, termasuk Amerika, menghadapi masalah besar, pengangguran meningkat tajam, keluaran ekonomi dan investasi merosot drastis. Krisis itu berlangsung cukup lama, dan membuyarkan keyakinan para praktisi dan pemikir terhadap hipotesis ekonomi klasik.<sup>4</sup>

Menjawab depresi itu, ekonom Inggris, John Maynard Keynes (1883-1946), membuat sebuah teori baru dalam bukunya *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, yang diterbitkan pada 1936. Dalam analisis Keynes, bahwa kegagalan teori Smith adalah karena hukum *supply-demand* lebih condong dan tergantung pada permintaan (*demand*). Sehingga untuk menyeimbangkan permintaan diperlukan peran negara. Kebijakan pemerintah harus mendorong peningkatan permintaan agregat (*aggregate demand*). Sedangkan dalam konteks permintaan antara negara, Keynes menunjuk International Monetary Fund (IMF) yang bertugas menyeimbangkan permintaan agregat dunia. Jika diperlukan, menurut Keynes, IMF dapat memberikan pinjaman

---

<sup>2</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* (London: Elecbook, 1998).

<sup>3</sup> Jean-Baptiste Say, *A Treatise on Political Economy* (New York: Augustus M Kelley Publisher, 1971), 284-292.

<sup>4</sup> Robert S. McElvaine, *The Great Depression* (New York: Crown publishing, 2009), 67-95.

kepada negara yang mengalami depresi ekonomi.<sup>5</sup> Teori Keynes ini juga kemudian mendapat jalan buntu saat berhadapan dengan banyak negara berkembang yang kekurangan gizi. Tidak mungkin untuk meningkatkan permintaan agregat suatu negara ketika rakyat tidak dapat memenuhi kebutuhan dasar.<sup>6</sup>

Krisis serupa juga terjadi pada teori pembangunan ekonomi. R.F. Harrod, pendiri teori ekonomi pembangunan, dalam artikel “*An Essay in Dynamic Theory*” yang dipublikasikan *Economic Journal*, mengabaikan peran pengetahuan, ilmu, dan epistemologi dalam pertumbuhan ekonomi.<sup>7</sup> Teori Harrod kemudian mendapat dukungan dari Evsey Domar,<sup>8</sup> dengan mengatakan bahwa hanya tabungan dan modal per-*output* yang merupakan faktor pertumbuhan ekonomi. Kemudian Robert Solow menambahkan bahwa penyebab pertumbuhan ekonomi adalah tabungan dan jumlah penduduk.<sup>9</sup> Secara keseluruhan, Harrod, Domar, dan Solow, mengabaikan tingkat kemampuan pengetahuan pada teori mereka.

Dengan dasar teori tersebut, negara maju memberikan pinjaman ke negara miskin. Padahal, masalah esensial negara miskin bukanlah kecukupan modal (fisik), tetapi kekurangan modal manusia (pengetahuan dan teknologi). Mankiw, Romer, dan Weil kemudian mengkritik teori Harrod-Domar-Solow tersebut. Mereka memasukkan unsur modal manusia di samping modal fisik sebagai faktor penentu pembangunan ekonomi. Dalam teori baru, yang kemudian disebut teori Beyond Solow itu dikatakan bahwa pendidikan keterampilan buruh, kekuatan hak milik, kualitas

---

<sup>5</sup> John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (Zurich: ISN, 1936), 11-25.

<sup>6</sup> Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (London: Routledge, 1954), 1136-1137

<sup>7</sup> R. F. Harrod, “An Essay in Dynamic Theory” dalam *Economic Journal* (Blackwell Publishing for the Royal Economic Society, Vol. 49, No. 193, 1939), 14-33.

<sup>8</sup> Frederick Betz, “Capital Structures: Vectorizing the Harrod-Domar Model in Macro-Economics” dalam *Theoretical Economics Letters* (Scientific Research Publishing, No. 8, 2018) 2682-2706.

<sup>9</sup> Robert M. Solow, “A Contribution to the Theory of Economic Growth” dalam *The Quarterly Journal of Economics* (the MIT Press, Vol. 70, No. 1, 1956), 65-94.

infrastruktur, dan sikap budaya dalam berwirausaha termasuk ke dalam *human capital*.<sup>10</sup> David Romer dalam bukunya *Advanced Macroeconomics* kemudian mengusung teori Beyond Solow dengan mengatakan bahwa ilmu pengetahuan sangat berguna untuk mendapatkan ilmu baru sebagai faktor determinan pembangunan ekonomi negara.<sup>11</sup>

Namun, pada akhir abad XX, banyak orang menyadari bahwa dalam teori pembangunan ekonomi tidak hanya membutuhkan faktor manusia dan pengetahuan di samping modal fisik, tetapi juga membutuhkan nilai tertinggi. Nilai ini mengikat dan menyelaraskan modal fisik dan non fisik, misalnya mengenai cara yang tepat untuk mendapatkan dan menggunakan pengetahuan; nilai yang menjadi spirit dalam relasi ekonomi dan relasi manusia (khususnya relasi orang miskin dan orang kaya); dan nilai yang menyeimbangkan keadilan dalam ekonomi praktis. Nilai ini menjadi pedoman hidup yang mandiri dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dalam ekonomi praktis.

Joseph Stiglitz mengungkapkan bahwa nilai juga dapat memecahkan ideologisasi ekonomi modern. Stiglitz mengemukakan bahwa justru berikutnya ideologisasi ekonomi menjadi masalah yang mengerikan dalam pembangunan ekonomi. Stiglitz menggambarkan dengan mengatakan bahwa IMF dibangun untuk memenangkan pasar dengan semangat ideologi. Lebih lanjut, Stiglitz menambahkan bahwa ideologisasi tersebut semakin dramatis pada tahun 1980-an, ketika Ronald Reagan dan Margaret Thatcher mengampanyekan ideologi pasar bebas di Amerika Serikat dan Inggris. Dalam hal ini, kata Stiglitz, IMF dan Bank Dunia menjadi lembaga misionaris baru.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> N. Gregory Mankiw dkk, "A Contribution to the Empirics of Economic Growth" dalam *The Quarterly Journal of Economics* (Harvard College and the Massachusetts Institute of Technology, 107, May 1992), 407-437.

<sup>11</sup> David Romer, *Advanced Macroeconomics* (Barkeley: McGraw-Hill, 2012), 6-9.

<sup>12</sup> Joseph E. Stiglitz, 2003, *Globalisasi dan Kegagalan Lembaga-lembaga Keuangan Modern (Globalization and its Discontent)* diterjemahkan oleh Ahmad Lukman, (Jakarta: Ina Publikatama, 2003) p 16.

Dengan kondisi seperti itu, Milton Friedman mengatakan bahwa kapitalisme bekerja dengan diskriminasi. Friedman menjelaskan bahwa itu adalah fakta sejarah yang mencolok bahwa perkembangan kapitalisme disertai dengan reduksi terhadap agama, ras, atau kelompok sosial tertentu dalam kegiatan ekonomi mereka. Kelompok-kelompok itu menurut Friedman telah didiskriminasi.<sup>13</sup> Ekonomi, bagi Friedman, adalah ilmu yang “menyeramkan” karena menganggap manusia egois dan suka menggerogoti uang. Friedman menggambarkan ekonomi sepertinya halnya kalkulator yang menghitung kesenangan dan penderitaan.<sup>14</sup>

Dengan berbagai krisis teori ekonomi tersebut, Paul Ormerod dengan jelas mengumumkan bahwa ilmu ekonomi telah mati. Dalam pengertian ilmu ekonomi menurut Ormerod adalah ekonomi ortodoks. Menurut Ormerod, kegagalan para pemikir dan ekonom ortodoks adalah kekeliruan dalam memahami pemikiran ekonomi Adam Smith yang ditulis dalam buku *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* (1776). Ekonom Ortodoks, kata Ormerod, memisahkan teori ekonomi dengan etika dalam menyelesaikan masalah ekonomi masyarakat. Ormerod lebih lanjut menjelaskan, dalam memahami teori ekonomi Adam Smith, ekonom seharusnya tidak memisahkan buku *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* dengan buku Adam Smith sebelumnya, *Theory of Moral Sentiments* (1759), yang menjadi nilai dan landasan filosofis pemikiran ekonominya.<sup>15</sup>

Sergei Bulgakov dalam bukunya, *Philosophy of Economy: The World as Household*, mengatakan bahwa disiplin ilmu ekonomi saat ini menemukan dirinya dalam krisis filosofis yang parah, yakni penolakan terhadap kesadaran materialisme ekonomi yang telah membuat ekonomi sama sekali tidak memiliki dasar filosofis, dan justru menjadi manipulasi abstrak fakta empiris dan pengamatan, sehingga hampir tidak dapat dianggap serius sebagai ilmu. Untuk

---

<sup>13</sup> Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1962), 108-118.

<sup>14</sup> Friedman, “Methodology of Positive Economic”, dalam *Essays in Positive Economics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1953)

<sup>15</sup> Paul Ormerod, "Revisiting The Death of Economics," dalam *World Economics* (London: World economics Vol.2 No.2, 2001), 163-176.

alasan ini, kata Bulgakov, masalah ilmu ekonomi menarik secara filsafat, ketika gejala krisis tampak jelas dalam praktik, maka itu jelas merupakan masalah besar bagi pikiran filosofis.<sup>16</sup>

Dalam kajian filsafat ilmu apa yang dikatakan Bulgakov adalah krisis ilmu pengetahuan. Dalam kondisi itu, menurut Thomas Kuhn, merupakan pertanda atau sinyal bahwa ilmu atau sains membutuhkan revolusi. Revolusi sains, menurut Kuhn, dimulai dari kesadaran yang semakin tumbuh, yang terbagi dalam pembagian yang ketat dari masyarakat ilmu pengetahuan, bahwa paradigma yang ada tidak lagi digunakan secara memadai.<sup>17</sup> Dalam konteks ini, Chalmers menggambarkan bahwa revolusi sains merupakan suatu skema yang terbuka untuk ditingkatkan atau dikembangkan lebih lanjut, dengan alur: *pre-science* → *normal science* → *crisis* → *revolution* → *new normal science* → *new crisis*, dan seterusnya.<sup>18</sup>

Dalam menjawab krisis dan revolusi ilmu ekonomi tersebut, khususnya untuk membangun perekonomian umat dan menegaskan kebenaran dan keunggulan ekonomi Islam, Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr menuangkan pemikiran ekonominya pada *Iqtisādunā* (Ekonomi Kita) yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1961. Masalah ekonomi modern, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, dimulai dari akar dua teori besar atau konsep ekonomi: kapitalisme dan sosialisme.<sup>19</sup> Masalah utama ekonomi kapitalisme, bagi Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah kelangkaan sumber daya alam sehubungan dengan permintaan yang dipaksakan oleh peradaban. Sedangkan bagi sosialisme, pusat masalah ekonomi adalah kontradiksi antara cara produksi dan hubungan distribusi.<sup>20</sup>

Pendapat mengenai kapitalisme dan sosialisme juga dikemukakan oleh banyak pemikir kontemporer, salah satunya

---

<sup>16</sup> Bulgakov, *Philosophy of Economy: The World as Household* (London: Yale University, 2000), 43.

<sup>17</sup> Kuhn, Thomas, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* diterjemahkan dari *The Structure of Scientific Revolution* (Bandung: Remaja Karya, 1989), 100.

<sup>18</sup> Alan Chalmers, *Apa Itu Yang Dinamakan Ilmu*, diterjemahkan Redaksi Hasta Mitra dari *What is This Thing Called Science* (Jakarta: Hasta Mitra, 1983), 94.

<sup>19</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā* (Tehran: Wofis, 1994).

<sup>20</sup> Mallat, *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqir as-As-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 119.

Fritjof Capra. Capra menganalisis bahwa urgensi dan masalah dunia adalah jaringan kapitalisme sebagai koneksi tersembunyi.<sup>21</sup> Capra telah menawarkan solusi dengan pendekatan holistik sistemis untuk memajukan ekonomi baru. Capra menawarkan pendekatan ini yang berakar pada tradisi Taoisme. Konsep Yin-Yang dalam analisis Capra sangat berguna untuk menganalisis keseimbangan atau keselarasan budaya yang mewakili pandangan secara ekologis, sistem yang menghubungkan semua fenomena. Organisme, masyarakat, dan ekosistem adalah satu sistem.<sup>22</sup> Dengan cara lain, Capra menyebut ini sebagai jejaring kehidupan.<sup>23</sup>

Hubungan kapitalisme hanya berdasarkan hukum pasar, atau khususnya hukum *supply-demand*; sedangkan sosialisme, menurut Schumpeter,<sup>24</sup> bisa mengadopsi pasar sebagai mekanisme perencanaan. Namun demikian, baik kapitalisme maupun sosialisme menganggap hubungan antara manusia dan alam adalah seperti relasi subjek dan objek, manusia (sebagai subjek) dapat mengeksploitasi alam (sebagai objek) sebanyak yang manusia suka dan mampu. Semangat kerja dilakukan berdasarkan keuntungan ekonomis, standar kinerja, pembangunan, dan kekuatan modal (monopoli). Hal ini disebut oleh Lewis Mumford sebagai mesin tak terlihat.<sup>25</sup>

Seperti halnya ilmu-ilmu lainnya, lahirnya ilmu ekonomi diselaraskan dan berakar pada etika dan filsafat. Meskipun ekonom klasik memecahkan masalah ekonomi dengan analisis teoretis, ilmu ekonomi tetap berakar pada masalah nyata yang dialami oleh masyarakat dan lahir dari refleksi filosofis.<sup>26</sup> Hal ini, menurut

---

<sup>21</sup> Fritjof Capra, *The Hidden Connections, Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru*, diterjemahkan oleh Andya Primanda (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), 145-174.

<sup>22</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point, Science, Society, and The Rising Culture* (Toronto: Bantam Books, 1988), 42-43.

<sup>23</sup> Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems* (New York: Anchors Books-Random House Publishers, 1996).

<sup>24</sup> John Kilcullen, *Schumpeter: Capitalism, Socialism, Democracy* (Macquarie University, 1996)

<sup>25</sup> Lewis Mumford, *The Myth of Machine, Technique and Human Development*, (New York: HBW, Inc, 1966), 188.

<sup>26</sup> Paul Ormerod, "Revisiting The Death of Economics," 33.

Ormerod, ditandai dengan kenyataan banyak pemikir di disiplin lain yang ikut berpartisipasi, misalnya Jeremy Bentham (filsuf dan pemikir politik), John Stuart Mill (juga filsuf dan pemikir politik), dan Thomas Carlyle (sejarawan). Fenomena ini juga menunjukkan bahwa ilmu ekonomi tidak hanya dipelajari secara eksklusif oleh ekonom profesional seperti di era modern.<sup>27</sup> Adam Smith, sebagai pendiri ilmu ekonomi modern, juga memulai studi ekonomi dengan menguraikan motivasi dan sentimen moral masyarakat.<sup>28</sup>

Dalam deretan banyak krisis ilmu ekonomi, sekitar 60 tahun yang lalu, arogansi ilmu ekonomi mulai ditanyakan oleh para pemikir, cendekiawan, dan filsuf, terutama tentang menariknya dialog antara ekonomi dan filsafat. Di balik itu semua pada 1990-an, karya Max Weber menyiratkan adanya positivisme ekonomi modern Eropa. Dalam bukunya: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Weber menjelaskan pentingnya etika, namun ia masih terjebak dalam kapitalisme, dengan mengatakan bahwa kapitalisme cocok untuk pembangunan ekonomi.<sup>29</sup>

Krisis filsosofis ilmu ekonomi itu menggambarkan bahwa ada masalah dalam paradigma ilmu ekonomi modern. Permasalahan mendasar paradigma ekonomi modern, menurut para ilmuwan yang tergabung dalam gerakan *Economy for the Common Good* (ECG), terletak pada konsepsi manusia sebagai *homo economicus*, yang menganggap manusia sepenuhnya rasional, memaksimalkan utilitas, dan mendefinisikan bahwa karakter manusia terdiri dari komponen yang dapat dihitung dari "kepentingan pribadi", "perspektif jangka pendek", dan "kemanfaatan langsung", dengan kecenderungan ke arah "materialisme", serta menganggap keputusan individu dibuat sepenuhnya independen dari kebutuhan orang lain.<sup>30</sup> Amartya Sen

---

<sup>27</sup> Paul Ormerod, "Revisiting The Death of Economics," 36.

<sup>28</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiment*, (London: A Millar, 1759), 215-228.

<sup>29</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Rotledge, 1992), 115-116.

<sup>30</sup> Johannes Dolderer, dkk., "From Neoclassical Economics to Common Good Economics" dalam *Sustainability* (Basel: MDPI, Vol 13, 2093, 2021), 8.

mengkritik konsep *homo economicus* atau konsep "manusia ekonomi murni" ini sebagai "manusia tolol sosial".<sup>31</sup>

Turunan dari kegagalan konsep *homo economicus* juga bisa dilihat dari konsep kebutuhan dan cara kebutuhan tersebut dipenuhi oleh ekonomi modern. Meski operasionalisasi teori ekonomi modern dimulai dari filosofi kebutuhan, namun kebutuhan tidak terdefinisi dengan baik, kebutuhan seolah-olah beroperasi dengan konsep utilitas dan preferensi. Ekonomi neoklasik mendasarkan preferensi "pada perilaku konsumen" dalam situasi pengambilan keputusan, dan akibatnya semua tindakan konsumsi di pasar dianggap sebagai kepuasan kebutuhan. Ini semakin jauh dari kenyataan tentang hakikat manusia, Ketika dikombinasikan dengan anggapan bahwa kepuasan atau orang lebih suka sesuatu yang banyak ketimbang sedikit, sehingga muncul kesimpulan bahwa jumlah kebutuhan manusia tidak terbatas.<sup>32</sup>

Berkaitan dengan kebutuhan paradigma baru ilmu ekonomi tersebut, Laurie Laybourn-Langton dan Michael Jacobs mengatakan bahwa meski tidak ada jaminan bahwa perubahan paradigma dalam pemikiran dan kebijakan ekonomi akan terjadi di tahun-tahun mendatang. Tetapi indikasi bahwa reformasi besar diperlukan cukup kuat, dan jelas ada dinamika dalam ekonomi akademis, dalam lembaga ekonomi dan dalam masyarakat sipil yang cenderung ke arah itu. Bagi mereka yang akan menyambut perubahan, saat ini menawarkan kesempatan dan tantangan.<sup>33</sup>

Dalam arti tertentu, desain ulang paradigma dan teori ekonomi sudah dimulai. Ini bisa dilihat dari ketegangan terus-menerus antara teori dan praktik ekonomi, dan mengakui bahwa ekonomi konvensional sudah dianggap tidak lagi membantu lebih jauh dalam mengejar kebahagiaan. Ini artinya asumsi filosofis lama

---

<sup>31</sup> Amartya K. Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", dalam *Philosophy Public Affair* (New Jersey: Princeton University Press and Blackwell Publishing, Vol. 6, No. 4, 1977), 336.

<sup>32</sup> Johannes Dolderer, dkk., "From Neoclassical Economics to Common Good Economics", 8.

<sup>33</sup> Laurie Laybourn-Langton dan Michael Jacobs, "Paradigm Shifts in Economic Theory and Policy" dalam *Intereconomics* (ZBW – Leibniz Information Centre for Economics, 2018), 118.

sedang ditinjau. Akibatnya, hal-hal yang tidak berwujud seperti nilai dan dorongan manusia yang lebih "mulia" lainnya secara bertahap bergerak ke dalam lingkup pemikir terkemuka, termasuk ekonom, sejarawan, ilmuwan sosial, pengusaha, dan bankir.<sup>34</sup>

Gerakan ilmuwan yang mengusung ekonomi kebahagiaan mengatakan bahwa pendekatan *Happiness Economics* perlahan-lahan telah mengukir bidang penting dalam ekonomi arus utama karena mereka mengungkapkan wawasan penting tentang kesejahteraan manusia yang tidak dapat disampaikan oleh pendapatan, dan hasil pasar tenaga kerja saja. *Happiness Economics* dianggap berguna dalam sebagai alat diagnostik untuk mengidentifikasi kesengsaraan dan penderitaan, memahami penyebabnya, dan merancang intervensi kebijakan untuk meringankan penderitaan.<sup>35</sup>

Jean Tirole menuliskan bahwa paradigma ekonomi ke depan harus mampu menjadi dasar terjalannya hubungan antara masyarakat dan ekonomi sebagai suatu disiplin.<sup>36</sup> Sedangkan, Edward Fullbrook mengatakan bahwa paradigma baru ilmu ekonomi harus benar-benar berlandaskan pada aspek ontologi dan epistemologi yang lahir dari kenyataan dunia yang ada (*real-world*), bukan lahir dari reduksionisme atas realitas yang ada, sehingga ekonomi benar-benar nyata lahir sesuai dengan kebutuhan manusia dan alam.<sup>37</sup>

Namun demikian, beberapa pendapat pemikir di atas sangat berbeda dengan Bāqir aṣ-Ṣadr. Mereka belum memberikan solusi nyata untuk menjawab persoalan kapitalisme dan sosialisme. Sosok yang mengilustrasikan kebingungan para pemikir kontemporer serta

---

<sup>34</sup> Sander G. Tideman, "Gross National Happiness: Towards a New Paradigm in Economics", dalam *Proceedings of the First International Conference on Operationalization of Gross National Happiness* (Thimphu: Centre for Bhutan Studies, 2004), 235.

<sup>35</sup> Nikolova, Milena dan Graham, Carol, "The Economics of Happiness" dalam *Global Labor Organization (GLO) Discussion Paper*, (Essen: Global Labor Organization, No. 640, 2020) 24.

<sup>36</sup> Jean Tirole, *Economics for the Common Good* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2017), 6.

<sup>37</sup> Paul Rosenberg, "New Paradigm Economics versus Old Paradigm Economics Interview with Edward Fullbrook" dalam *real-world economics review* (issue no. 66, 2013).

kebingungan diskursus kapitalisme dan sosialisme adalah Joan Robinson.<sup>38</sup> Dalam *Economic Philosophy*, ia mengambil pandangan Popperian tentang ilmu pengetahuan dan nilai-nilai, serta mencoba untuk memeriksa ekonomi ortodoks di dalamnya. Dalam *Economics: An Awkward Corner*, ia menggunakan argumen kontradiksi untuk menjelaskan gerakan masyarakat yang mencerminkan teori dan ideologi ortodoks itu. Dalam *Freedom and Necessity*, ia memperluas metode ini untuk memeriksa sifat evolusioner masyarakat ketika teori dan ideologi mereka berinteraksi dengan masyarakat.<sup>39</sup> Pada akhirnya, dia melihat kembali ke Marxisme dalam artikel yang ditulis bersama Bhaduri (1980): “Accumulation and Exploitation: an Analysis in the Tradition of Marx, Sraffa, and Kalecki”. Artikel ini dinilai Harcourt terlalu pesimis dan nihilistik.<sup>40</sup>

Komentar Harcourt terhadap Robinson tersebut sebenarnya tidak jauh berbeda dengan pemikir kontemporer lainnya, misalnya Capra, setelah menawarkan pendekatan sistemis holistik, namun tidak dilengkapi dengan garis besar atau arah solusi atas permasalahan yang dihadapi. Ini berbeda dengan Bāqir aṣ-Ṣadr, setelah menyadari bahwa akar permasalahan ekonomi adalah kapitalisme dan sosialisme, ia membangun solusi filosofis struktural, dengan mengembangkan landasan filosofis dan konsep ekonomi yang relevan. Dalam hal ini, Bāqir aṣ-Ṣadr sebenarnya ingin mengatakan bahwa ilmu ekonomi, seperti ilmu-ilmu lainnya, harus dibangun dengan landasan filosofis yang kuat. Dengan menelusuri akar ekonomi modern, Bāqir aṣ-Ṣadr juga sebenarnya melakukan kerja filosofis.

Bāqir aṣ-Ṣadr memulai pemikiran ekonominya (tentang *Iqtisādunā*) dengan menjelaskan dan mengkritik banyak aspek sosialisme dan kapitalisme. Bahkan dalam pengantar bukunya,

---

<sup>38</sup> Joan Robinson, *Economic Philosophy* (Middlesex: Penguin, 1962).

<sup>39</sup> Kerr, “*Knowledge Without Pain*” dalam Gibson (ed), *Joan Robinson’s Economics, A Centennial Celebration* (Burlington: University of Vermont, 2003), 57.

<sup>40</sup> Harcourt, “*Joan Robinson and her Circle*”, dalam Gibson (ed), *Joan Robinson’s Economics, A Centennial Celebration*, (Burlington: University of Vermont, 2003), 28.

Bāqir aṣ-Ṣadr mengatakan bahwa *Iqtisādunā* merupakan kelanjutan dari bukunya sebelumnya, *Falsafatunā (Filsafat Kita)* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1959. *Falsafatunā* adalah landasan filosofis umum, sedangkan *Iqtisādunā* adalah konsep ekonomi yang di dalamnya terdapat landasan filosofis ilmu ekonomi. *Falsafatunā* dan *Iqtisādunā* dapat disebut sebagai kesatuan dalam memahami pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr. Meskipun Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki teori yang komprehensif dan orisinal, dibandingkan dengan para pemikir lainnya, seperti Sayyid Abu'l-A'la Al Maududi dan Umer Chapra, penelitian tentang pemikirannya, khususnya landasan filosofis keilmuan ekonomi dan perannya terhadap paradigma ilmu ekonomi, masih jarang dilakukan.

Wade Hands menjelaskan bahwa pada era 1990-an, dalam banyak buku, jurnal, seminar, diskusi ilmiah selalu ada menghubungkan antara ekonomi dengan filsafat. Ada banyak karya dibangun dari pertanyaan epistemologis sebagai turunan dari positivisme. Diskursus juga mengkaji batas dan pertanyaan apakah ekonomi merupakan ilmu atau tidak, dan pada retorika ekonomi, etika, nilai dan, terakhir, ontologi ilmu ekonomi.<sup>41</sup> Sedangkan Boettke dkk menulis bahwa ada tiga domain yang dihasilkan oleh hubungan antara ekonomi dan filsafat (atau domain filsafat ekonomi)<sup>42</sup> yaitu: a) Ekonomi politik sebagai filsafat politik; b) Metodologi dan epistemologi ilmu ekonomi; dan c) Ontologi sosial dan ontologi ekonomi.

Senada dengan Boettke, Bulgakov mengatakan bahwa masalah ekonomi diangkat secara bersamaan dari kajian mengenai tiga dimensi: ilmiah-empiris, transendental-kritis, dan metafisik. Ilmiah-empiris yang terjadi di masyarakat tentu akan kembali ke kajian ekonomi politik. Hal ini terutama dimulai dari kesadaran

---

<sup>41</sup> D. Wade Hands, *Reflection without Rules: Economic Methodology and Contemporary Science Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), juga dikutip Peter J. Boettke etc, dalam "Where Economics and Philosophy Meet: Review of The Elgar Companion to Economics and Philosophy with Responses," *The Economic Journal*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

<sup>42</sup> Boettke dkk, "Where Economics and Philosophy Meet: Review of The Elgar Companion to Economics and Philosophy with Responses from the Authors", *The Economic Journal*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 306.

keagamaan kontemporer. Dalam hal ini, sangat menarik untuk membangun kembali landasan ontologis dan kosmologis.<sup>43</sup> Pembahasan lain tentang filsafat ekonomi, menurut Bulgakov, adalah tentang pembenaran ekonomi, aksiologi, dan eskatologinya. Pembahasan ini bagi Bulgakov merupakan bagian dari relasi antara tubuh dan jiwa (etika ekonomi) dan makna sejarah dan budaya. Masalah yang rumit, kata Bulgakov, dalam filsafat ekonomi adalah studi tentang teori pengetahuan (epistemologi).<sup>44</sup>

Dalam studi ekonomi Islam, Masudul Alam Choudhury menjelaskan bahwa keesaan tuhan sebagai kebenaran aksiomatis yang dapat mengarah dan ditegakkan di tengah hubungan interaktif. Melalui hubungan interaktif semacam itu, yang membangun realitas keesaan tuhan dalam tatanan segala sesuatu, premis epistemologis pengetahuan menjadi terintegrasi secara sirkuler dengan premis ontik pengetahuan. Struktur hubungan yang melahirkan integrasi epistemik-ontik tersebut didasarkan pada pemahaman teoretis bahwa moral, etika, dan nilai merupakan elemen paling fundamental dari realitas sosial dan ekonomi.<sup>45</sup>

Berkaitan dengan hubungan filsafat dan ekonomi, Rodney Wilson, menilai karya Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki visi yang jelas dan inspiratif tentang konsep ideal ekonomi Islam. Pendekatan Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dikategorikan sebagai 'juristic-economic' dengan peran sentral penilaian moral terhadap tindakan ekonomi. Bāqir aṣ-Ṣadr cukup jelas menggambarkan tentang bagaimana pasar bekerja, termasuk pasar keuangan; bagaimana transaksi dapat dilakukan secara adil; dan perspektif ekonomi Islam yang digunakan Bāqir aṣ-Ṣadr berbeda dengan pemikir pada umumnya.<sup>46</sup>

T. M. Aziz mempunyai perspektif yang berbeda dalam memandang pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr. Ia menjelaskan

---

<sup>43</sup> Bulgakov, *Philosophy of Economy: The World as Household*, (New Haven and London: Yale University, 2000), 36-38.

<sup>44</sup> Bulgakov, *Philosophy of Economy: The World as Household*, 43.

<sup>45</sup> Masudul Alam Choudhury, *The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*, 24.

<sup>46</sup> Wilson, "The Contribution of Muhammad Baqir Al As-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought", *Journal of Islamic Studies* (Vol 9: No 1, 1998) 46-59.

bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr memperoleh dasar argumennya dari ajaran Islam dan kitab suci. Di sini kita tidak mempertanyakan kepercayaan itu, melainkan untuk menyajikan argumen konseptualnya dan rekayasa ekonomi masyarakat dan untuk melihat bagaimana pandangan dan program ini dapat diterapkan pada kenyataan. Aziz menyoroti argumen Bāqir aṣ-Ṣadr dan mencoba memahami struktur sistem ekonomi Islam. Pandangan Bāqir aṣ-Ṣadr di bidang ekonomi, menurut Aziz, adalah bagian dari teori politik umum yang dirancang untuk pembentukan sistem sosial Islam yang lengkap. Perilaku sistem ekonomi Islam harus dinilai setelah terciptanya negara Islam di mana seluruh ranah sosial ekonomi perilaku manusia diciptakan menurut Islam.<sup>47</sup>

Bāqir aṣ-Ṣadr secara tegas membedakan ekonomi (sebagai ilmu) dan ekonomi Islam. Ilmu ekonomi, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah ilmu yang mempelajari tentang pemaparan kehidupan ekonomi, peristiwa-peristiwanya, tanda-tanda lahiriahnya, serta hubungan peristiwa-peristiwa itu dan tanda-tanda lahiriah dengan akal dan faktor-faktor umum yang mengendalikannya. Ilmu ini baru-baru ini muncul sebenarnya, untuk mengambil arti yang tepat dari kata tersebut, itu hanya mulai berlaku pada awal era kapitalis. Setiap peradaban telah berpartisipasi dalam pemikiran ekonomi sejauh mungkin. Namun, kesimpulan ilmiah pertama yang tepat dalam sejarah ekonomi berhutang budi pada abad-abad terakhir.<sup>48</sup>

Dari perbedaan sentral itu, Chibli Mallat mengelompokkan kembali definisi Bāqir aṣ-Ṣadr tentang ekonomi Islam menjadi empat tesis: 1) Ekonomi Islam adalah mazhab; 2) Ekonomi Islam didasarkan pada gagasan keadilan; 3) Hukum Islam adalah jalan yang direkomendasikan untuk ekonomi Islam; dan 4) Ekonomi Islam didasarkan pada penemuan, bukan pada pembentukan.<sup>49</sup>

Mengenai mazhab ekonomi, Bāqir aṣ-Ṣadr menjelaskan bahwa ekonomi Islam merupakan mazhab keempat yang menjawab permasalahan mazhab lain (tiga mazhab): kapitalisme, sosialisme,

---

<sup>47</sup> T.M. Aziz, "An Islamic Perspective of Political Economy: The Views of Martyr Muhammad Baqir al-As-Sadr", *Al-Tawhid*, (Vol. X, No. 1, 1992).

<sup>48</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Vol 1, Part 1, xli.

<sup>49</sup> Mallat, *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqir as-As-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, 121-123.

dan komunisme.<sup>50</sup> Bahkan, di awal karya dasarnya (dalam bab Pendahuluan), *Falsafatunā* (1959), Bāqir aṣ-Ṣadr mengawali penjelasan tentang landasan filosofis dengan memberikan pokok pikiran mazhab sosial: kapitalisme, sosialisme, dan komunisme. Kemudian, detail, kritik, dan solusi dari mazhab-mazhab tersebut secara terstruktur diuraikan dalam *Iqtisādunā* (1961).

*Falsatunā* dan *Iqtisādunā* disebut Bāqir aṣ-Ṣadr sebagai serial buku utama.<sup>51</sup> Dua buku merupakan kesatuan pemikiran ekonomi filosofis Bāqir aṣ-Ṣadr. Delapan tahun kemudian (1969) setelah menuliskan *Iqtisādunā*, Bāqir aṣ-Ṣadr menyelesaikan buku *al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām* (Bank Non-riba dalam Islam). Buku ini berisi mengenai bagaimana perbankan tanpa riba bisa dijalankan. Ketika buku tersebut bisa disebut sebagai magnum opus pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam bidang ekonomi. Dalam pengantar buku *Iqtisādunā*, Bāqir aṣ-Ṣadr sebenarnya menjanjikan akan menulis serial buku utama berikutnya yakni *Mujtama'unā* (*Our Society*),<sup>52</sup> namun hingga ia meninggal buku tersebut belum sempat ditulis.

Meski demikian, sebelum ia sahid pada 1980, Bāqir aṣ-Ṣadr sempat menuliskan beberapa buku yang ia sebut sebagai seri aliran pemikiran Islam.<sup>53</sup> Serial buku ini menurut Bāqir aṣ-Ṣadr adalah untuk memenuhi keinginan pembaca yang memiliki latar belakang berbeda dan agar lebih memudahkan memahami serial buku utama.<sup>54</sup> Seri aliran pemikiran Islam yang sudah dituliskan di antaranya: *Contemporary Man and the Social Problem* (1979), *Islam and Schools of Economic* (1979), dan *Toward an Islamic Economy* (1984). Buku yang disebut terakhir meski pertama kali diterbitkan pada 1984, namun buku ini diperkirakan ditulis sekitar tahun 1979,

---

<sup>50</sup> Baqir Sadr, *Kecunggulan Ekonomi Islam*, terjemahan: *Islam and Schools of Economic* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002).

<sup>51</sup> Baqir Sadr, *Contemporary Man and the Social Problem* (Teheran: Wofis, 1979), 5.

<sup>52</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Vol 1, Part 1, xxxix.

<sup>53</sup> Baqir Sadr, *Contemporary Man and the Social Problem*, 5.

<sup>54</sup> Baqir Sadr, *Toward an Islamic Economy* (Teheran: Foreign Departement of Boyand Be'that, 1984), 7; dan Baqir Sadr, *Contemporary Man and the Social Problem*, 5.

berbarengan dengan serial buku lainnya sebelum ia syahid pada 1980.

Keenam buku itu baik serial utama maupun serial aliran pemikiran Islam, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, merupakan satu kesatuan yang jalin kelindan. Di satu sisi ada penyederhanaan di sisi yang lain memperluas kajian.<sup>55</sup> Dari keenam buku tersebut minat dan sebagian besar pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr berada dalam ranah kajian ekonomi. *Falsafatunā* yang menjadi dasar pemikiran karya-karya Bāqir aṣ-Ṣadr juga memulai penjelasan dengan menguraikan dua aliran besar pemikiran ekonomi: kapitalisme dan sosialisme. Dua tema itu berada dalam satu bab tersendiri, yakni pendahuluan. Ini menandakan filsafat Bāqir aṣ-Ṣadr lahir sebagai respons persoalan -yang ia sebut sebagai isu sosial—yang sedang terjadi dalam masyarakat. Ini bisa dipahami, ketika Bāqir aṣ-Ṣadr lahir, dunia sedang dilanda krisis ekonomi yang disebut sebagai *great depression*, yang dampaknya hingga 1950-an.<sup>56</sup> Pada saat Bāqir aṣ-Ṣadr lahir hingga remaja, dunia sedang ramai mendiskusikan jalan keluar dari persoalan ekonomi.

Pembahasan kapitalisme dan marxisme di bagian awal *Falsafatunā* menunjukkan konteks filsafat Bāqir aṣ-Ṣadr dibangun atas masalah yang ditimbulkan oleh dua aliran tersebut. Bahkan pembahasan Marxisme menjadi satu buku (satu part atau bagian yang dijadikan satu buku) tersendiri di dalam rangkaian *Iqtisādunā*, dan pembahasan kapitalisme satu bab (dari dua bab) di Part 2 Volume 1 *Iqtisādunā*. Dengan demikian pembahasan dua mazhab itu menghabiskan satu setengah *Part* dalam *Iqtisādunā*.

Setelah memberikan kritik terhadap kapitalisme dan marxisme, Bāqir aṣ-Ṣadr, dalam *Falsafatunā*, kemudian menguraikan pemikiran filsafatnya yang secara umum akan melandasi pemikirannya di *Iqtisādunā*. Dua rangkaian karya Bāqir aṣ-Ṣadr ini kemudian dilengkapi dengan lahirnya buku *al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām*. Buku ini menjadi pelengkap sekaligus bukti bahwa pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr bukanlah sebuah utopia, namun bisa diwujudkan dalam praktik ekonomi,

---

<sup>55</sup> Baqir Sadr, *Contemporary Man and the Social Problem*, 5-6.

<sup>56</sup> Robert S. McElvaine, *The Great Depression*, 67-95.

khususnya perbankan. Pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dianggap komprehensif, mulai dari konteks sosial masyarakat, landasan filosofis, hingga teori praktik ekonomi. Kelengkapan pemikiran ini seolah menjadi jawaban atas masalah yang dihadapi ekonomi modern. Di satu sisi ekonomi modern menghadapi krisis ekonomi, baik secara praktik, teori, dan filosofis; di sisi yang lain Bāqir aṣ-Ṣadr hadir dengan pemikiran ekonomi yang komprehensif. Sebagai sebuah pemikiran ekonomi yang berlandaskan ajaran Islam, tentu saja harusnya dunia Islam – yang meyakini Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam—dengan senang hati untuk menjadi solusi atas permasalahan tersebut. Begitu pun sebaliknya, pemikiran Barat yang ketat dengan paradigma ilmu harus menggunakan analisisnya secara terbuka dan objektif untuk melihat bahwa meski itu berlandaskan ajaran Islam, namun jika bisa menjadi sebuah solusi, maka harusnya dapat dijadikan paradigma baru ilmu ekonomi.

## **B. Permasalahan**

### **1. Identifikasi Masalah**

Dari uraian latar belakang masalah di atas, beberapa masalah yang dapat diidentifikasi adalah sebagai berikut:

- a. Krisis ekonomi baik secara praktis maupun keilmuan masih terus berlangsung. Beberapa ilmuwan bahkan menyebut ilmu ekonomi telah mati.
- b. Adanya masalah filosofis dibalik krisis keilmuan, yakni landasan filosofis keilmuan yang dinilai tidak lagi sejalan dengan semangat zaman.
- c. Landasan filosofis kapitalisme, sosialisme, dan marxisme dipandang tidak lagi mampu menjawab dinamika ilmu ekonomi.
- d. Para ilmuwan masih mencari paradigma ilmu ekonomi baru (*paradigm shifting*) yang mampu menjawab krisis ekonomi baik secara praktis, teoritis, maupun filosofis.
- e. Pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr belum dilihat atau dikaji sebagai jawaban atas krisis landasan filosofis dan paradigma ilmu ekonomi.

## **2. Pembatasan Masalah**

Penelitian ini membatasi diri pada landasan filosofis pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dalam kaitannya dengan perubahan paradigma ilmu ekonomi sebagai objek material. Sedangkan dari segi objek formal, penelitian ini membatasi diri hanya mengkaji dari sisi filsafat ilmu, terutama teori paradigma Thomas Kuhn.

## **3. Perumusan Masalah**

Masalah penelitian ini dirumuskan dengan pertanyaan utama (primer): Apakah pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dari sisi filsafat ilmu dapat dijadikan paradigma baru ilmu ekonomi?

Dari pertanyaan primer itu dapat diturunkan beberapa pertanyaan sekunder:

- a. Seperti apakah pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr terutama aspek landasan filosofis keilmuan ekonomi, baik secara ontologis, epistemologis, maupun aksiologis?
- b. Seperti apakah kontribusi pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr terhadap permasalahan kontemporer ilmu ekonomi, terutama kaitannya dengan perubahan paradigma ilmu ekonomi?
- c. Apakah pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dapat disebut sebagai sebuah paradigma?
- d. Bagaimanakah analisis perubahan paradigma terhadap pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr?

## **C. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini memiliki tujuan:

1. Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang landasan filosofis pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr.

2. Mempelajari pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr, khususnya dalam menjawab persoalan-persoalan yang ditimbulkan oleh sosialisme dan kapitalisme.
3. Mengungkapkan konsep ekonomi Islam menurut Bāqir aṣ-Ṣadr dalam rangka memberikan alternatif paradigma baru ilmu ekonomi.

#### **D. Manfaat Penelitian**

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan beberapa manfaat:

1. Untuk ilmu pengetahuan: memberikan perspektif alternatif dalam memecahkan masalah ekonomi kontemporer.
2. Untuk Filsafat: menggali diskursus kapitalisme dan sosialisme yang masih menjadi perdebatan hingga saat ini dan memberikan kontribusi dalam rangka pengayaan kajian filsafat Islam, khususnya kajian filsafat praktis sebagai upaya membumikan filsafat Islam dalam permasalahan nyata yang terjadi di masyarakat.
3. Bagi peneliti: mengembangkan dan melatih peneliti untuk membiasakan diri dalam refleksi filosofis masalah yang dialami masyarakat, atau mendialogkan filsafat dengan masalah yang sedang dihadapi masyarakat.

#### **E. Kajian Pustaka**

Ada beberapa penelitian yang sudah dilakukan dalam rentang 10 tahun terakhir mengenai pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, di antaranya:

1. Tesis karya Firdausi berjudul *Analitis Kritis Filsafat Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr terhadap Sistem Ekonomi Neoliberal*, diajukan di program magister Sekolah Tinggi

Filsafat Islam Sadra, pada tahun 2021.<sup>57</sup> Tesis ini berisi pemaparan basis epistemologis Bāqir aṣ-Ṣadr dan sistem ekonomi neoliberal. Analisis penulis dengan menggunakan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr terhadap neoliberalisme hanya terdapat di satu sub bab bagian terakhir. Tentu saja analisis ini belum begitu mendalam dan komprehensif. Terlebih penguraian neoliberalisme tidak dimulai dari kajian pemikiran mazhab ekonomi. Dalam mazhab pemikiran ekonomi sebenarnya neoliberalisme tidak dikenal. Liberalisme dan neoliberalisme hanyalah penyebutan untuk sebagian teori yang ada pada mazhab klasik, neoklasik, dan Keynesian. Untuk itu kajian neoliberalisme akan lebih mendalam jika mengurai dari mazhab klasik-neoklasik-keynesian sebagai induk dari teori tersebut.

Selain itu penulis fokus kajian di Bab IV terlihat kabur dan tidak konsisten dengan bagian sebelumnya. Di bagian II mengungkap basis epistemologis, dan di Bab III juga memaparkan neoliberalisme dan epistemologi liberalisme, namun di bagian IV sebagai hasil analisis justru tidak menggunakan analisis epistemologis yang mendalam terhadap neoliberalisme. Epistemologis hanya diungkap sekilas di bagian awal analisis. Kajian berikutnya justru lebih memberatkan pada hakikat manusia (filsafat manusia) sebagai *homo economicus*.

2. Tesis karya Supian Suri berjudul *Basis Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr*, Pascasarjana ICAS-Paramadina 2016, diterbitkan dengan judul Filsafat Ekonomi Islam, Basis Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr, Unimal Press, 2018.<sup>58</sup> Dari sisi judul tesis ini belum mencerminkan sebuah tesis yang menggunakan analisis tertentu terhadap sebuah pemikiran, hanya bersifat memaparkan pemikiran epistemologi Bāqir

---

<sup>57</sup> Firdausi, *Analitis Kritis Filsafat Muhammad Baqir Sadr terhadap Sistem Ekonomi Neoliberal*, (Tesis Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, 2021).

<sup>58</sup> Supian Suri, *Filsafat Ekonomi Islam, Basis Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Baqir Sadr*, (Tesis-ICAS-Paramadina, diterbitkan), Unimal Press, 2018.

aş-Şadr. Pola judul seperti ini terkonfirmasi setelah membaca isi tesis ini, memang hanya bersifat memaparkan epistemologi Bāqir aş-Şadr. Penulis tesis ini bahkan seolah kehilangan fokus di bagian akhir dengan membahas teori produksi dan distribusi, yang sebenarnya lebih tepat digunakan dengan analisis ontologis, karena produksi-distribusi tidak berhubungan langsung dengan teori pengetahuan, namun merupakan persoalan yang berhubungan dengan asumsi keberadaan (ontologi) dalam pemikiran ekonomi. Dengan demikian fokus kajian tesis ini juga berbeda dengan penelitian ini.

3. Tesis karya Andry Fitriyanto berjudul *Epistemologi Muhammad Baqir Al-Sadr: Kritik dan Solusi atas Masalah Pengetahuan Barat Modern* diajukan di Program Pascasarjana ICAS-Paramadina pada tahun 2016. Tesis ini mengkaji mengenai pemikiran epistemologi Bāqir aş-Şadr sebagai kritik terhadap masalah pengetahuan yang menjadi diskursus para pemikir Barat. Epistemologi Bāqir aş-Şadr sekaligus diajukan sebagai solusi atas permasalahan pengetahuan tersebut. Jadi kajian Andry Fitriyanto ini lebih menitikberatkan mengkaji epistemologi secara umum sebagaimana yang menjadi masalah pengetahuan di filsafat Barat.<sup>59</sup> Andry menunjukkan bahwa epistemologi filsafat Barat yang selalu mendengungkan objektivitas juga tak memiliki landasan yang kokoh, sehingga penyebutan objektivitas dalam epistemologi Barat justru menjadi rancu dan diragukan. Kajian epistemologi tersebut berbeda kajian dalam penelitian ini, yang secara khusus mengkaji epistemologi sebagai landasan keilmuan ilmu ekonomi, bersama landasan lainnya yakni ontologi dan aksiologi.
4. Tesis karya Fakhruddin berjudul *Kritik Atas Dialektika Kontradiktif: Studi Atas Pandangan Tan Malaka dan Muhammad Bāqir aş-Şadr* diajukan di Program Pascasarjana

---

<sup>59</sup> Andry Fitriyanto, *Epistemologi Muhammad Baqir Al-Sadr: Kritik dan Solusi atas Masalah Pengetahuan Barat Modern* (Tesis ICAS-Paramadina, belum diterbitkan, 2016).

ICAS-Paramadina pada tahun 2016. Tesis ini memaparkan kritik Bāqir aṣ-Ṣadr terhadap dialektika kontradiktif filsafat Barat yang diusung Marx dan Hegel. Fakhruddin kemudian membandingkan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut dengan pemikiran Tan Malaka.<sup>60</sup> Tesis ini menganalisis pemikiran dialektika Barat secara detail dan mendalam. Tesis ini akan lebih menarik jika juga mengungkapkan dampak filosofis dan praktis akibat dari pemikiran dialektika kontradiktif dan dialektika model Bāqir aṣ-Ṣadr. Baik secara objek kajian maupun objek material tesis karya Fakhruddin berbeda dengan penelitian ini.

5. Tesis karya Fita Nurotul Faizah berjudul *Teori Produksi dalam Studi Ekonomi Islam Modern: Analisis Komparatif Pemikiran Muhammad Baqir al-Sadr dan Muhammad Abdul Mannan* diajukan di Program Pascasarjana UIN Walisongo pada tahun 2016. Tesis ini secara khusus membahas produksi dari aspek teori ekonomi dengan membandingkan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dengan Muhammad Abdul Manan.<sup>61</sup> Analisis perbandingan dari tesis ini hanya berhenti pada aspek persamaan dan perbedaan teori produksi kedua tokoh. Meski pada bagian berikutnya dari analisis perbandingan itu penulis mengungkapkan mengenai urgensi pemikiran kedua tokoh, namun hanya bersifat deskriptif, belum memberikan analisis mendalam dengan sudut pandang teori atau pemikiran tertentu. Tesis ini juga memiliki fokus kajian yang berbeda dengan penelitian ini.
6. Tesis karya Syamsuatir berjudul *Analisis Pemikiran Ekonomi Muhammad Baqir Al-Shadr (Munculnya Persoalan Ekonomi dan Peran Negara Dalam Bidang Ekonomi)* diajukan di Program Pascasarjana UIN Sultan Syarif Kasim Riau pada tahun 2012. Tesis ini membahas mengenai

---

<sup>60</sup> Fakhruddin, *Kritik Atas Dialektika Kontradiktif: Studi Atas Pandangan Tan Malaka dan Muhammad Baqir Sadr* (Tesis ICAS-Paramadina, belum diterbitkan, 2016).

<sup>61</sup> Fita Nurotul Faizah, *Teori Produksi dalam Studi Ekonomi Islam Modern: Analisis Komparatif Pemikiran Muhammad Baqir al-Sadr dan Muhammad Abdul Mannan* (Tesis UIN Walisongo, belum diterbitkan, 2016).

pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr tentang peran negara dalam menghadapi persoalan-persoalan ekonomi yang muncul dalam masyarakat.<sup>62</sup> Meski tesis ini menggunakan kata ‘analisis’ dalam judulnya namun isinya belum mencerminkan sebuah analisis. Tidak ditemukan analisis tertentu dengan menggunakan teori atau pemikiran terhadap pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Tesis ini masih bersifat dekriptif mengenai pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr secara umum. Meskipun di bagian akhir tesis mengupas peran negara, namun uraiannya masih bersifat deskriptif. Tesis ini juga memiliki fokus kajian yang berbeda dengan penelitian ini.

7. Artikel karya Mochammad Fahlevi berjudul *Islamic Economy and Politics in the View of Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr* diterbitkan di *Journal of Research in Business, Economics and Management (JRBEM)* dengan ISSN: 2395-2210, Volume 13, Issue 2, pada tahun 2019. Artikel ini membahas mengenai pemikiran ekonomi dan politik Bāqir aṣ-Ṣadr. Artikel ini melihat pemikiran ekonomi dan politik Bāqir aṣ-Ṣadr secara umum.<sup>63</sup> Sebagai sebuah artikel tulisan ini cukup singkat dan belum memberikan analisis yang mendalam terhadap pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Fokus kajian artikel ini berbeda dengan fokus kajian penelitian ini.
8. Artikel karya Hasan Lahootiyan dan Jamal Soroush berjudul *Reality According to Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr and Mulla Sadra* diterbitkan di *Journal of Philosophical Theological Research*, Vol. 22 No. 84 pada tahun 2020. Artikel ini membandingkan konsep realitas Bāqir aṣ-Ṣadr dengan Mulla Sadra. Pendekatan artikel ini lebih fokus pada kajian

---

<sup>62</sup> Syamsuatir, *Analisis Pemikiran Ekonomi Muhammad Baqir Al-Shadr (Munculnya Persoalan Ekonomi dan Peran Negara Dalam Bidang Ekonomi)* (Tesis UIN Sultan Syarif Kasim, belum diterbitkan, 2012)

<sup>63</sup> Mochammad Fahlevi, “Islamic Economy and Politics in the View of Muhammad Baqir Sadr”, *Journal of Research in Business, Economics and Management* (Volume 13, Issue 2, 2019).

ontologi filsafati.<sup>64</sup> Artikel ini belum memberikan analisis yang mendalam, hanya berupa perbandingan pemikiran dari kedua tokoh. Fokus kajian ini tentu saja berbeda dengan kajian penelitian ini.

Dari uraian beberapa tesis dan artikel di atas dapat disarikan dalam bentuk tabel sebagai berikut:

*Tabel 1 Fokus Penelitian Kajian Terdahulu*

No	Peneliti	Tahun	Objek Penelitian (Objek Material)	Objek Kajian (Objek Formal)
1	Firdausi	2021	Sistem Ekonomi Neoliberal	Analitis Kritis Filsafat Muhammad Bāqir aş-Şadr
2	Supian Suri	2018	Ekonomi Islam Muhammad Bāqir aş-Şadr	Epistemologi
3	Andry Fitriyanto	2016	Epistemologi Bāqir aş-Şadr	Kritik dan solusi masalah pengetahuan filsafat Barat
4	Fakhruddin	2016	Pemikiran dialektika Tan Malaka dan Bāqir aş-Şadr	Kritik dan komparasi pemikiran
5	Fita Nurotul Faizah	2016	Teori Produksi Bāqir aş-Şadr dan Abdul Manan	Analisis komparatif
6	Syamsuatir	2012	Konsep negara Bāqir aş-Şadr	Peran negara dalam menyelesaikan masalah ekonomi
7	Mochammad Fahlevi	2019	Pemikiran Bāqir aş-Şadr	Pandangan ekonomi dan politik
8	Hasan Lahootiyan dan Jamal Sorush	2020	Konsep realitas Bāqir aş-Şadr dan Mulla Sadra	Komparasi ontologi filsafati

---

<sup>64</sup> Hasan Lahootiyan & Jamal Sorush, "Reality According to Muhammad Baqir Sadr and Mulla Sadra", *Journal of Philosophical Theological Research* (Vol. 22 No. 84, 2020).

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa sejauh ini belum ada penelitian mengenai pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr yang memfokuskan diri pada kajian filsafat ilmu. Selain membahas landasan filosofis keilmuan ilmu ekonomi, penelitian ini juga akan membahas konsekuensi logis atas landasan keilmuan itu terhadap pencarian paradigma baru ekonomi.

## **F. Metode Penelitian**

### **1. Objek Kajian**

Dalam penelitian filsafat mengharuskan penelitian itu memiliki objek material dan objek formal, berikut masing-masing objek dalam penelitian ini:

- a. Objek material. Objek material penelitian ini adalah pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr, terutama yang tertuang dalam buku *Iqtisādunā*.
- b. Objek Formal. Sebagai kerangka analisis objek formal kajian ini adalah filsafat ilmu, dengan kekhususan mengenai landasan filosofis keilmuan.

### **2. Tahapan Penelitian**

Langkah-langkah dalam penelitian ini adalah:

- a. Pengumpulan Data. Data yang berkaitan dengan penelitian ini dikumpulkan dari berbagai sumber dan jenis media: buku, *e-book*, artikel, e-artikel, majalah, surat kabar, jurnal, makalah, penelitian ilmiah, dan situs web.
- b. Klasifikasi dan Reduksi Data. Data yang sudah dikumpulkan kemudian diklasifikasikan menurut tema (permasalahan) maupun bab yang terkait, data yang dinilai tidak berkaitan akan direduksi.
- c. Analisis. Data yang sudah diklasifikasikan dianalisis dengan refleksi filosofis sesuai dengan metode berfilsafat yang akan dijelaskan pada sub bab berikutnya.

- d. Penulisan. Hasil analisis dituangkan atau dideskripsikan pada tulisan, dan terakhir diedit dari kesalahan pengetikan atau tata bahasa.

### 3. Metode Analisis

Dalam rangka menganalisis data yang sudah terkumpul peneliti menggunakan metode sebagai berikut:

- a. Interpretasi. Dengan metode ini peneliti mencoba memahami data, fenomena, situasi, dan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr yang tertuang dalam berbagai naskah literatur.
- b. Koherensi Intern. Agar pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dipahami secara tepat, maka seluruh konsep dan aspek-aspek pemikirannya dilihat menurut keselarasannya satu dengan yang lain. Selain itu dicari dan ditetapkan inti pemikiran yang paling mendasar dan topik-topik yang paling sentral. Selain itu, metode ini juga meneliti susunan logis sistematis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr agar ditemukan muatan pemikirannya yang paling substansial.
- c. Komparasi. Satu tema atau pemikiran dibandingkan dengan pemikiran lain yang relevan. Dengan metode ini peneliti memahami kekuatan/kekurangan dan dialektika pemikiran terutama dalam karya Bāqir aṣ-Ṣadr.<sup>65</sup>
- d. Refleksi Filosofis. Tahapan berikutnya peneliti melakukan refleksi filosofis dengan metode filsafat:
  - 1) Deduksi. Dengan metode ini peneliti berpikir dengan pendekatan dari hal-hal bersifat universal ke hal-hal yang bersifat partikular atau sesuatu yang lebih detail dan terperinci.
  - 2) Induksi. Dengan metode ini peneliti berpikir dengan pendekatan dari hal-hal yang bersifat partikular kemudian dirangkai sehingga memunculkan sesuatu

---

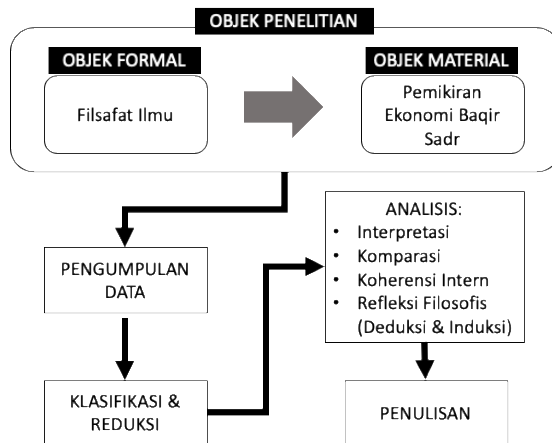
<sup>65</sup> Anton Baker dan Achmad Zubair Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994).

yang lebih universal dan bisa bersifat kesimpulan yang integral.<sup>66</sup>

#### 4. Diagram Alur Penelitian

Untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif, dari uraian tiga elemen metode penelitian di atas (objek kajian, tahapan penelitian, dan metode analisis) berikut dirangkai dalam satu diagram alur penelitian:

Gambar 1 Diagram Alur Penelitian



#### G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan ditulis dalam enam bab, berikut sistematika penulisannya:

Bab I, Pendahuluan, menguraikan masalah atau permasalahan penelitian, tujuan, manfaat, tinjauan pustaka, metode, dan sistematika penulisan penelitian.

---

<sup>66</sup> Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, diterjemahkan Muhammad Nur Djabi, *Dar Amadi Bar Amuzesyeh Falsafeh*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), 38-39.

Bab II menjelaskan tentang objek formal penelitian ini dari sisi filsafat ilmu, relevansinya dengan filsafat ekonomi dan masalah pencarian paradigma baru ilmu ekonomi.

Bab III menjelaskan biografi singkat Bāqir aṣ-Ṣadr, latar belakang pemikiran, pemikiran yang mempengaruhinya, karya landasan keilmuan pemikiran ekonomi Baqir Sadr, baik dari sisi ontologi, epistemologi dan aksiologi

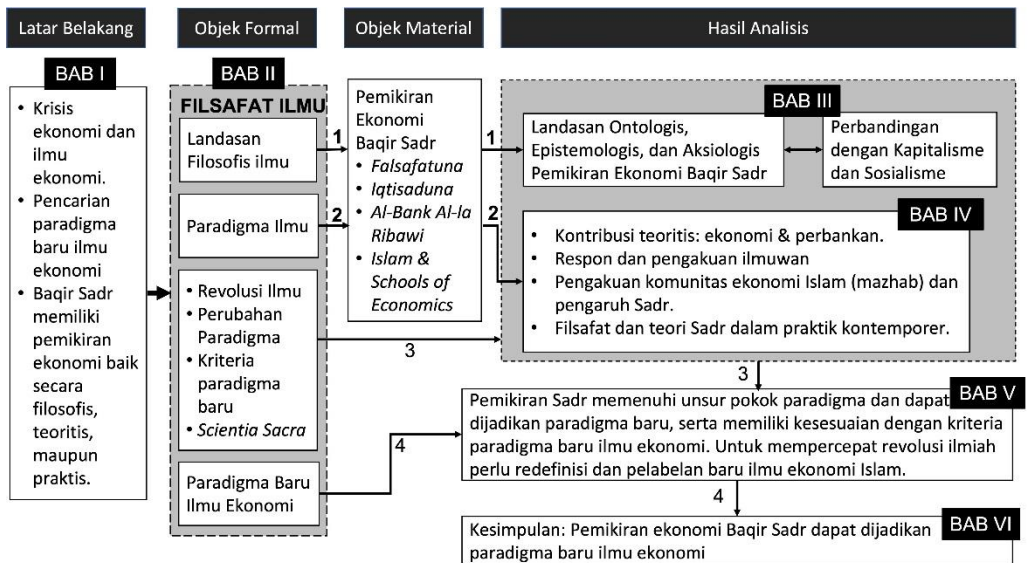
Bab IV menjelaskan kontribusi Bāqir aṣ-Ṣadr terhadap ekonomi Islam kontemporer, baik secara teoretis, praktis, maupun pengaruh pemikiran, serta respons ilmuwan atas kontribusi Bāqir aṣ-Ṣadr.

Bab V menjelaskan tentang berbagai analisis terhadap pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr sebagai paradigma baru ilmu ekonomi.

Bab VI menjelaskan kesimpulan penelitian dan saran.

Alur analisis dan sistematika penulisan dapat dilihat pada ilustrasi berikut:

Gambar 2 Alur Analisis dan Sistematika Penulisan



## BAB II DISKURSUS FILSAFAT ILMU DAN PARADIGMA

### A. Landasan Filosofis Ilmu

Keberadaan filsafat ilmu sebagai cabang filsafat dan serius menjadi perhatian para pemikir --terutama pemikiran Barat-- terjadi dalam kurun dua-tiga abad terakhir. Kemunculan filsafat ilmu ini dianggap sebagai konsekuensi pelepasan ilmu (*science*) dari filsafat sebagai induk ilmu di Abad Modern.<sup>67</sup> Meskipun demikian, filsafat ilmu tetap bermula atau berakar pada pemikiran Yunani Kuno. Sebelum pemisahan di Abad Modern itu, refleksi filosofis merupakan bagian dari penelitian ilmiah.<sup>68</sup> Secara umum, filsafat ilmu sama tuanya dengan filsafat itu sendiri, terutama jika kita memperhitungkan bahwa sains telah lama dianggap sebagai paradigma pengetahuan istimewa (Yunani: *episteme*; Latin: *scientia*).<sup>69</sup> Salah satu peletak dasar pentingnya sebuah metode berpikir dalam melahirkan ilmu pengetahuan adalah Aristoteles, dengan mengenalkan metode deduktif dalam bukunya, *Organum*.<sup>70</sup> Metode berpikir deduktif Aristoteles inilah yang kemudian dalam perkembangan ilmu menjadi landasan dialektika pembahasan mengenai metode dalam penelitian ilmiah. Metode induktif kemudian dikenalkan Francis Bacon dalam *Novum Organum*, sekaligus menjadi penanda kelahiran ilmu modern.<sup>71</sup>

Ruang lingkup filsafat ilmu, menurut John Losee, sedikitnya terdapat empat pandangan. *Pertama*, filsafat ilmu adalah perumusan pandangan dunia (*worldviews*) yang konsisten dengan, dan dalam

---

<sup>67</sup> Sarkar & Pfeifer, *The Philosophy of Science, An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006), xi.

<sup>68</sup> Joanne Waugh dan Roger Ariew, "The History of Philosophy and The Philosophy of Science", dalam *The Routledge Companion of Philosophy of Science*, Stathis Psillos dan Martin Curd (ed), (New York: Routledge, 2008), 15.

<sup>69</sup> Stathis Psillos dan Martin Curd, *The Routledge Companion of Philosophy of Science*, (New York: Routledge, 2008), xx.

<sup>70</sup> Aristotle, *The Organum* (diterjemahkan oleh Octavius Freire Owen, London: George Bell and Sons, 1908), 23.

<sup>71</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, (P.F. Collier: New York, 1902), cxxvii.

beberapa hal didasarkan pada, teori-teori ilmiah dan kategori filosofis ilmu, seperti landasan ontologis. *Kedua*, filsafat ilmu merupakan eksposisi dari praanggapan dan predisposisi ilmuwan, misalnya mengenai asumsi bahwa alam tidak berubah-ubah, dan bahwa ada keteraturan alam dengan kompleksitas segala kompleksitasnya. *Ketiga*, filsafat ilmu adalah disiplin ilmu di mana konsep dan teori ilmu dianalisis dan diklarifikasi. *Keempat*, filsafat ilmu merupakan kriteria tingkat kedua, setelah ilmu.<sup>72</sup> Losee menggambarkan pandangan keempat ini dalam tabel berikut:

*Tabel 2 Level Filsafat Ilmu*

Level	Disiplin	Subjek (Objek) Material
2	Filsafat Ilmu	Analisis Prosedur dan Logika Ilmiah
1	Ilmu	Menjelaskan Fakta-fakta
0		Fakta-fakta

*Sumber: Losee, 2001*

Dari keempat pandangan Losee tersebut dapat disimpulkan bahwa filsafat ilmu adalah disiplin ilmu tingkat kedua yang membahas asumsi dan landasan teoretis serta filosofis ilmu yang merupakan dasar ilmu itu membentuk *worldviews* atau paradigma keilmuan. Definisi ini sesuai dengan objek material dan objek formal filsafat ilmu. Sebagai cabang filsafat, filsafat ilmu memiliki objek material berupa ilmu. Sehingga filsafat ilmu juga disebut sebagai ilmu tentang ilmu, karena objek yang dijadikan sasaran pemikiran, penyelidikan dan kajian adalah ilmu itu sendiri. Sedangkan, objek formal filsafat ilmu adalah filsafat. Sesuai dengan karakteristik filsafat yang menemukan dan mengkaji hakikat, esensi, serta substansi sesuatu, maka ketika menjadi objek formal pun ia akan menelusuri hakikat objek materialnya (dalam hal ini ilmu). Di sisi yang lain, bidang utama filsafat adalah ontologi, epistemologi, dan aksiologi, sehingga objek formal atau cara pandang terhadap ilmu

---

<sup>72</sup> John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 1-2.

(sebagai objek material) juga tidak lepas dari aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis ilmu.

Di awal pembahasan filsafat ilmu, para filsuf masih berkeinginan mencari jawaban atas persoalan-persoalan epistemologis dan ontologis. Pada tahap inilah, James Ladyman menyebut bahwa filsafat ilmu sebagai epistemologi dan metafisika (ontologi), filsafat ilmu masih tumpang tindih dengan epistemologi dan ontologi.<sup>73</sup> Pemikiran para filsuf lahir dari pertanyaan-pertanyaan: apakah pengetahuan sebagai lawan dari kepercayaan atau keyakinan?; dapatkah seseorang yakin bahwa ia memiliki pengetahuan?; hal apa yang sebenarnya diketahui?; apa itu metode ilmiah?; bagaimana bukti dapat mendukung teori?; apakah perubahan teori dalam sains merupakan proses rasional?; dan dapatkah ilmuwan benar-benar dikatakan mengetahui bahwa teori-teori ilmiah itu benar? Dari pertanyaan-pertanyaan itu lahirlah beberapa pemikiran atau aliran seperti deduktivisme (Aristoteles), dan induktivisme (Francis Bacon, John Stuart Mill). Setelah era modern, kemudian berkembang positivisme (Auguste Comte), falsifikasionisme (Karl Popper), teori sebagai struktur (Thomas Kuhn), program riset (Imre Lakatos), dan teori anarkisme (Karl Paul Feyerabend).

Sedangkan ketumpangtindihan antara filsafat ilmu dan ontologi terutama dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan: seperti apakah hukum alam itu?; apakah sifat hakiki segala sesuatu?; terbuat dari apa dunia ini dan bagaimana cara kerjanya?; bagaimana sesuatu mengada?; seperti apakah hukum sebab akibat?; bagaimanakah sifat ruang dan waktu? Dari pertanyaan-pertanyaan ini lahirlah beberapa dua kelompok besar aliran pemikiran: realisme dan anti realisme.

Setelah era modern, ilmu perlahan memisahkan diri dengan filsafat sebagai induknya. Begitu juga dengan kajian filsafat ilmu yang mulai fokus pada landasan epistemologis dan ontologis keilmuan, bukan lagi kajian epistemologi dan ontologi secara umum. Para ilmuwan menerapkan prosedur ilmiah yang ketat di atas dua fondasi filosofis tersebut. Revolusi ilmiah abad ke-17

---

<sup>73</sup> James Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* (Routledge: London & New York, 2002), 5-6.

meneguhkan bahwa teori ilmiah adalah kesimpulan dari fakta yang diperoleh melalui kegiatan pengamatan, observasi, dan eksperimen.<sup>74</sup> Henri Poincare menjelaskan bahwa ilmu berposisi terpisah dengan nilai, keduanya memiliki domain masing-masing, meski bersentuhan namun tidak saling mempengaruhi. Nilai dan etika menunjukkan sesuatu yang harus dicapai atau dicita-citakan, sedangkan ilmu mengajarkan cara mencapainya. Keduanya tidak berkonflik karena memang tidak pernah bertemu.<sup>75</sup>

Anggapan ‘ilmu yang bebas nilai’ (*science is value free*) kemudian dimulai digugat para pemikir di awal abad-20. Feyerabend menunjukkan dalam bukunya, *Science in A Free Society*, bahwa rasionalisme sains tak ubahnya seperti ideologi sosial dan politik. Untuk itu, Feyerabend, mengusulkan agar masyarakat terbebas dari kungkungan ideologi sains.<sup>76</sup> Gugatan Feyerabend secara lebih teknis dituangkan dalam *Against Method*. Dalam buku ini Feyerabend mengkritisi klaim metode penelitian dalam sains yang menjamin objektivitas, bagi Feyerabend metode penelitian justru membuat penelitian menjadi tidak objektif, penelitian dibatasi oleh sebuah metode, yang bisa jadi sudah sarat kepentingan terutama kepentingan korporasi atau kapitalisme. Di sini ada kecurigaan Feyerabend akan adanya intervensi nilai dalam metode penelitian. Feyerabend kemudian mengusulkan prinsip *anything goes* dalam proyek sains.<sup>77</sup>

Kajian filsafat ilmu pun kemudian mulai membahas persoalan-persoalan aksiologis. Objektivitas keilmuan yang selama ini diusung dengan landasan ontologi dan epistemologi, terutama metodologi, digugat para pemikir. Filsuf mulai mengkritisi bahwa tidak mungkin dalam proses ilmiah itu terbebas dari nilai, baik nilai yang inheren ada dalam pikiran peneliti maupun pemilik modal

---

<sup>74</sup> Alan Chalmers, *What is This Thing Called Science?* (Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 1999), 1-4.

<sup>75</sup> Henri Poincare, *The Value of Science* (Dover Publications: New York, 1958), 12.

<sup>76</sup> Karl Paul Feyerabend, *Science in A Free Society* (Thetford Press: Norfolk, 1978), 9-10.

<sup>77</sup> Karl Paul Feyerabend, *Against Method* (Left Book: London, 1975), 14-19.

program penelitian keilmuan. Filsuf mulai mengkaji intervensi nilai dalam proses ilmiah, dengan pertanyaan-pertanyaan: sejak kapan nilai mulai melekat dalam proses penelitian?; mungkinkah program sains itu objektif? Seperti apakah objektifitasnya? seperti apakah idealnya nilai berposisi dalam sains dan program riset?

Salah satu pemikir abad XX yang banyak menaruh perhatian pada permasalahan nilai dalam ilmu adalah Hugh Lacey. Pembahasan mengenai relasi nilai dan ilmu secara filosofis kemudian banyak bertitik tolak pada pemikiran Lacey. Lacey menguraikan adanya jalin kelindan nilai personal, nilai sosial, nilai kognitif dalam proyek ilmiah dan bangunan ilmu, sedangkan anggapan bahwa ilmu bebas nilai itu bersifat sementara (*provisional*).<sup>78</sup>

Setelah pembahasan landasan epistemologis dan ontologis, pembahasan soal nilai (aksiologi) dalam tradisi ilmiah tersebut semakin melengkapi bahwa bangunan keilmuan tidak bisa dilepaskan dalam konstruksi keilmuan. Sergey Lebedev bahkan menyebutkan bahwa landasan filosofis keilmuan terdiri dari lima hal: 1) ontologis (konsep keberadaan, struktur dan sifat-sifatnya); 2) gnoseologis (konsep umum tentang kesadaran dan pengartian); 3) sosial (konsep umum masyarakat dan sosial sistem dari berbagai jenis); 4) aksiologis (pengetahuan umum tentang budaya, nilai-nilai dan pengaruhnya terhadap ilmu pengetahuan); 5) antropologi (konsep umum tentang esensi alam dan manusia). Di bagian lain, Lebedev juga menyebut pentingnya landasan metodologis dalam bangunan keilmuan.<sup>79</sup>

Dari lima landasan filosofis yang diungkapkan Lebedev dapat diringkas dalam tiga landasan: ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Poin 2 dan landasan metodologis dalam penjelasan Lebedev bisa masuk dalam landasan epistemologis, sedangkan poin 3 dan 5 bisa masuk dalam landasan ontologis. Christopher Hitchcock menjelaskan bahwa masalah dalam filsafat ilmu cukup

---

<sup>78</sup> Hugh Lacey, *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding* (Routledge: London & New York, 1999), 23-46.

<sup>79</sup> Sergey Lebedev, "Philosophical Foundations of Science: Their Structure and Functions", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 283 (Atlantis Press: Dordrecht, 2018), 850.

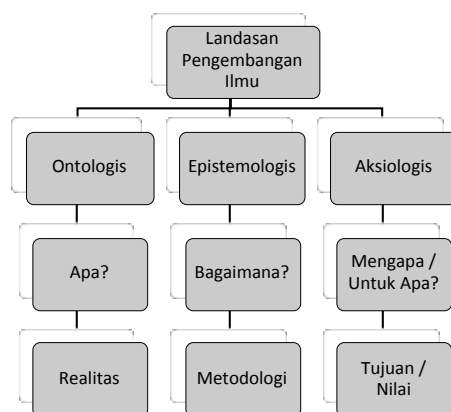
luas dan setiap ilmu memiliki karakteristik masing-masing, namun ada tiga masalah utama yang bersifat paradigmatis dalam bangunan masing-masing ilmu, yakni landasan etika (nilai), epistemologi, dan metafisika (ontologi).<sup>80</sup>

Dari penjelasan di atas, tiga landasan keilmuan itu dapat diuraikan sebagai berikut:

- a. Landasan ontologis ilmu adalah asumsi-asumsi tentang keberadaan atau realitas baik mengenai keberadaan dan konsep tuhan, jiwa, alam, manusia, masyarakat, negara, ruang, waktu, serta hubungan sebab akibat.
- b. Landasan epistemologis adalah asumsi-asumsi tentang relasi pengetahuan antara peneliti dengan yang diteliti, baik berupa sumber, cara, proses, metodologi, rasionalitas, dan validasi pengetahuan.
- c. Landasan aksiologis adalah asumsi-asumsi mengenai pertimbangan nilai, etika, dan moral dalam penelitian.

Rizal Mustansyir dan Misnal Munir merangkum landasan filosofis pengembangan ilmu dalam bagan berikut:<sup>81</sup>

Gambar 3 Landasan Pengembangan Ilmu



Sumber: Rizal & Misnal, 2004.

<sup>80</sup> Christopher Hitchcock, "Introduction: What is the Philosophy of Science?", dalam *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Christopher Hitchcock (ed), (Blackwell Publishing: Oxford, 2004), 2.

<sup>81</sup> Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2004), 40.

Landasan filosofis keilmuan tersebut sangat penting sebagai elemen dalam struktur meta-teoretis pengetahuan ilmiah. Landasan filosofis keilmuan merupakan ide-ide filosofis, kategori, konsep yang digunakan oleh para ilmuwan sebagai dasar penalaran selama pembentukan pengetahuan ilmiah dan khususnya teori-teori ilmiah. Landasan filosofis ilmu mencerminkan pandangan sikap para ilmuwan, gagasan paling umum mereka tentang dunia, masyarakat, individu, kemungkinan-kemungkinan dalam penelitian dan tujuan ilmu. Fungsi utama landasan filosofis ilmu tersebut adalah 1) penalaran teori-teori ilmiah dengan bantuan pengetahuan filosofis sebagai landasan pengetahuan rasional secara umum; 2) sebagai evaluasi sikap atas isi pengetahuan ilmiah; 3) sebagai penghubung antara pengetahuan filosofis dan ilmu pengetahuan khusus; 4) sebagai sumber daya kreatif pola pikir filosofis untuk pengembangan ilmu pengetahuan; 5) transmisi pengetahuan ilmiah baru ke dalam paradigma dan budaya untuk dipelajari oleh masyarakat.<sup>82</sup>

## B. Paradigma Ilmu

Istilah ‘paradigma’ pertama kali muncul dalam bahasa Inggris pada tahun 1400-an, dengan makna ‘sebuah contoh atau pola’.<sup>83</sup> Paradigma menjadi term dalam filsafat ilmu setelah Thomas Kuhn menggunakan istilah ini dalam bukunya, *The Structure of Scientific Revolutions (SSR)*, yang diterbitkan pertama kali pada 1962. Di dalam buku ini Kuhn menjelaskan paradigma tidak secara spesifik, namun mengalir dan tersebar di sepanjang bukunya. Hal ini karena Kuhn merasa belum menemukan konsep yang utuh mengenai paradigma, dan ia mengakui hal tersebut dalam buku *The Essential Tension: “However imperfectly I understood paradigms when I*

---

<sup>82</sup> Sergey Lebedev, “*Philosophical Foundations of Science: Their Structure and Functions*”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 283 (Atlantis Press: Dordrecht, 2018), 850-855.

<sup>83</sup> The Free Dictionary, <https://www.thefreedictionary.com/paradigm>, diakses 15 September 2022.

wrote the book, *I still think them worth much attention.*<sup>84</sup> (Betapapun tidak sempurnanya saya memahami paradigma ketika saya menulis buku tersebut--SSR, saya masih berpikir bahwa paradigma itu patut mendapat banyak perhatian). Namun demikian, Kuhn cukup berhasil menarik perhatian para ilmuwan dan pemikir terhadap konsep paradigma yang ia kenalkan. Terbukti banyak buku dan jurnal yang kemudian membahas paradigma, terutama berkaitan dengan disiplin ilmunya masing-masing.

Di buku *SSR*, Kuhn mengenalkan paradigma sebagai praktik ilmiah aktual, berupa hukum, teori, aplikasi, dan instrumentasi, yang secara bersama-sama menjadi model yang melahirkan tradisi penelitian ilmiah yang koheren oleh komunitas ilmiah (*scientific community*).<sup>85</sup> Dengan kata lain, paradigma adalah kerangka umum yang mendasari praktik atau riset ilmiah sehingga manifestasi keyakinan atau keluaran proses ilmiah berupa teori, hukum, atau nilai diakui bersama oleh masyarakat ilmiah. Terhadap penjelasan ini, Kuhn menilai banyak ilmuwan yang justru terjebak pada frase '*scientific community*'. Kuhn membagi ada dua kelompok yang terjebak dalam frase itu. Kelompok pertama menganggap bahwa paradigma bersifat global, merangkul semua komitmen bersama dari kelompok ilmiah; kelompok yang kedua mengisolasi semacam komitmen yang sangat penting, dan dengan demikian merupakan bagian dari kelompok yang pertama. Sehingga paradigma dimaknai mereka sebagai apa yang dibagikan oleh anggota komunitas ilmiah, dan mereka sendiri. Sebaliknya, mereka memiliki paradigma umum yang membentuk komunitas ilmiah dari sekelompok orang yang berbeda.<sup>86</sup>

Baik dalam buku *SSR* maupun dalam *The Essential Tension*, Kuhn lebih menitikberatkan pada pentingnya unsur pokok

---

<sup>84</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (London: The University of Chicago Press, 1977), 294.

<sup>85</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (London: The University of Chicago Press, Second Edition, 1970), 10-11.

<sup>86</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 294-295.

paradigma dalam pengembangan ilmu. Sedikitnya ada lima unsur pokok paradigma yang diungkapkan oleh Kuhn:<sup>87</sup>

- a. Asumsi-asumsi dasar, sesuatu atau bagian yang metafisis yang mendasari paradigma (*'metaphysical paradigms'* atau *'the metaphysical parts of paradigms'*). Ini adalah komitmen yang paling mendasar dalam kelompok ilmiah, seperti asumsi dasar ontologis.<sup>88</sup> Asumsi atau anggapan dasar dapat berupa pandangan-pandangan mengenai benda, ilmu pengetahuan, atau tujuan disiplin ilmu, yang sudah diterima kebenarannya. Asumsi-asumsi dasar atau landasan pemikiran ini bisa lahir dari perenungan filosofis, penelitian-penelitian empiris sebelumnya, dan atau pengamatan yang saksama.<sup>89</sup>
- b. Konsep-konsep dasar atau generalisasi simbolis bersama (*shared symbolic generalizations*). Ini berupa konsep-konsep atau teori-teori dasar yang dipahami bersama tanpa adanya pertanyaan-pertanyaan dari kelompok ilmiah tersebut.<sup>90</sup> Konsep bisa diartikan sebagai istilah atau kata yang diberi makna tertentu, yang dipahami bersama, sehingga dapat digunakan untuk memahami, menafsirkan, menganalisis, dan menjelaskan peristiwa atau fakta yang dipelajari.<sup>91</sup>
- c. Model-model (*models*). Ini merupakan perumpamaan, metafora, kiasan, atau analogi yang menjelaskan kenyataan, persoalan, atau gejala yang dihadapi yang bersifat menyederhanakan agar memudahkan untuk dipahami atau dipaparkan, baik dalam proses ataupun hasil penelitian.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science* (London & New York: Routledge, 1981), 104-107.

<sup>88</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 184.

<sup>89</sup> Heddy Shri Ahimsa-Putra, *"Paradigma Ilmu Sosial-Budaya, Sebuah Pandangan"* (Bandung: Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, 2009), 4.

<sup>90</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 297.

<sup>91</sup> Heddy Shri Ahimsa-Putra, *"Paradigma Ilmu Sosial-Budaya, Sebuah Pandangan"*, 9.

<sup>92</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 297-298.

- d. Nilai-nilai (*values*). Kuhn berpendapat bahwa anggota komunitas ilmiah setuju bahwa teori sejauh dan sebisa mungkin harus akurat, konsisten, cakupannya luas, sederhana dan bermanfaat. Nilai-nilai ini harus disepakati sebagai standar kualitas teori yang baik, dan bahwa kesepakatan ini penting dalam menentukan pilihan teori tertentu yang dibuat oleh komunitas ilmiah.<sup>93</sup>
- e. Masalah utama yang ingin diteliti/dijawab dan solusi (*disciplinary matrix* dan *exemplar*). Kuhn dalam artikel *Second Thoughts on Paradigms* di buku *The Essential Tension*, menyebut paradigma sebagai '*disciplinary matrix*'. '*Disiplin*', kata Kuhn, karena itu adalah milik bersama praktisi berdasarkan disiplin profesionalitasnya, sedangkan '*matriks*' karena terdiri dari berbagai macam elemen yang dipesan berdasarkan masalah yang dihadapi, dan ini masing-masing membutuhkan spesifikasi lebih lanjut. Untuk itulah paradigma juga harus mengandung unsur *exemplar*, berarti contoh, teladan, atau solusi konkret atas masalah yang dihadapi, yang diterima oleh kelompok ilmiah sebagai sesuatu yang paradigmatik.<sup>94</sup>

Dengan demikian paradigma lebih dulu mengikat dan lengkap dibanding seperangkat aturan penelitian, bahkan aturan tersebut dapat dengan tegas diabstraksikan darinya. Kuhn secara lebih detail menjelaskan tentang fungsi atau manfaat paradigma dalam proses ilmiah. *Pertama*, selama ini sulit menemukan aturan-aturan yang telah memandu tradisi-tradisi normal-ilmiah tertentu. Dengan keberadaan paradigma di awal ini akan memandu penelitian dengan landasan filosofis yang jelas dan proses tetap berada dalam koridor kerangka berpikir paradigma. *Kedua*, akibat dari fungsi pertama tersebut maka paradigma akan memberikan pendidikan ilmiah kepada ilmuwan. Selama ini, kata Kuhn, ilmuwan tidak pernah mempelajari konsep, hukum, dan teori secara abstrak dan

---

<sup>93</sup> W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, 105.

<sup>94</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 297-298.

filosofis. Sebaliknya, alat-alat intelektual mereka hanya berdasarkan teori yang sudah ada sebelumnya. *Ketiga*, paradigma memandu penelitian dengan permodelan langsung serta melalui aturan yang diabstraksikan. *Keempat*, paradigma memberikan status sebelum aturan dan asumsi bersama dapat disimpulkan, terutama dalam konteks menyelesaikan masalah dan kemungkinan adanya revolusi ilmiah.<sup>95</sup>

Dari penjelasan Kuhn di atas dapat dirangkum atau disimpulkan bahwa paradigma adalah seperangkat landasan filosofis, asumsi dasar, konsep, model, dan nilai yang saling berhubungan secara logis satu sama lainnya, dan membentuk kerangka pemikiran yang memiliki fungsi untuk memetakan (membuat matriks), memahami, dan menjelaskan masalah yang dihadapi sehingga menjadi panduan dalam proses ilmiah.

### C. Revolusi Ilmiah

Konsep paradigma di atas tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Kuhn mengenai revolusi ilmiah. Fungsi paradigma salah satunya adalah memberikan status tentang kemungkinan adanya revolusi ilmiah, tanpa adanya perubahan paradigma revolusi ilmiah sulit dilakukan. Paradigma atau perubahan paradigma dan revolusi ilmiah adalah dua sisi mata uang. Paradigma menjadi prasyarat revolusi ilmiah, dan revolusi ilmiah adalah konsekuensi dari perubahan paradigma.

Perhatian Kuhn terhadap revolusi ilmiah bisa ditelusuri dari buku sebelum buku *SSR*, yakni buku *The Copernican Revolution*. Dalam buku ini Kuhn mengenalkan fakta terjadinya revolusi ilmiah yang dilakukan Copernicus, pada abad XVI, terhadap teori geosentris (bumi sebagai pusat tata surya), dengan menggantikannya dengan teori heliosentris (matahari sebagai pusat tata surya). Ini merupakan revolusi besar dalam ilmu kosmologi

---

<sup>95</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 46-51.

maupun astronomi.<sup>96</sup> Meski, sebenarnya apa yang dilakukan Copernicus bukanlah sesuatu yang orisinal, karena pada abad IX, seorang ilmuwan muslim, Abu Abdullah Muhammad Ibnu Jabir Ibnu Sinan ar Raqqi al-Harrani as Sabi al-Battani, atau dikenal dengan sebutan al-Battani, sudah mengemukakan mengenai matahari sebagai pusat tata surya, titik terjauh matahari dalam orbit, dan perhitungan hari dalam sistem kalender matahari (*syamsiyyah*).<sup>97</sup>

Setelah menulis tentang fakta revolusi ilmiah yang terjadi pada ilmu astronomi, Kuhn kemudian menuangkan refleksi filosofisnya mengenai revolusi ilmiah dalam *SSR*. Kuhn mengawali penjelasannya mengenai revolusi ilmiah dengan terlebih dahulu mengkritisi pemikiran Auguste Comte mengenai positivisme ilmu dan falsifikasionisme Karl Popper. Comte menjelaskan bahwa teori ilmiah adalah tahapan puncak (ketiga) dari pengetahuan, tahap pertama adalah teologis yang bersifat fiksi, dan tahap kedua adalah metafisik yang bersifat abstrak. Hanya tahapan ketigalah yang menjadi ilmu yang bersifat positif. Ilmu bagi Comte harus berdasarkan fakta dan melalui observasi serta metode yang jelas (induksi); ilmu harus berdasarkan hukum sebab akibat sehingga dapat dijelaskan (*explained*) dan diverifikasi, serta objektivitas ilmu dapat dipertanggungjawabkan.<sup>98</sup> Popper menolak metode induksi karena metode ini dianggap membuat demarkasi antara ilmu empiris dan ilmu metafisik seperti logika dan matematika. Popper lebih condong pada metode deduksi, namun Popper sependapat perlu membedakan antara observasi dan teori, namun Popper berbeda dalam proses membenaran dan objektivitas ilmu, jika Comte dengan verifikasi, maka Popper dengan metode falsifikasi, bahwa ilmu harus terus-menerus ditinjau dan dinyatakan salah atau benar.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Copernican Revolution, Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 134-184.

<sup>97</sup> Mohammad Salah Aldin Abdullatif, "*Al-Battani Contributions in Astronomy and Mathematics*", *Contribution of Early Muslim Scientists to Engineering Sciences and Related Studies* (Selangor: IIUM Press, 2011), 46.

<sup>98</sup> Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, translated by Harriet Martineau (London: George Bell & Sons, 1896), 2-6.

<sup>99</sup> Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London & New York: Routledge, 2002), 11, 20, 66-67.

Dengan demikian baik Comte maupun Popper menganggap bahwa pertumbuhan ilmu bersifat linier dan kumulatif. Kuhn mengkritik Comte dan Popper dengan mengatakan bahwa justifikasi ilmu tidak bisa dipisahkan dari konteks penemuan, karena ilmu bersifat historis; untuk itu ilmu yang objektif bagi Kuhn hanyalah ilusi belaka, paradigmalah yang berperan menemukan fakta secara konsisten, tanpa paradigma pengumpulan fakta akan berlangsung secara acak. Dengan demikian, bagi Kuhn, pertumbuhan ilmu tidaklah kumulatif melainkan revolusioner, dan dalam revolusi ilmiah yang berperan penting adalah paradigma.<sup>100</sup>

Siklus revolusi ilmiah menurut Kuhn --yang dijelaskan Kuhn secara tersebar di dalam buku *SSR*-- terjadi dalam enam fase, berikut masing-masing fase tersebut:

- a. *Pre-science* atau *pre-paradigm*. Di fase ini belum terumuskan sebuah disiplin ilmu dan paradigma ilmu. Proses pengumpulan fakta masih berjalan secara acak dan tidak sistematis, sehingga pemikiran para ilmuwan muncul sebagai bentuk persaingan antar mazhab pemikiran.
- b. *Normal Science*. Di fase ini sebuah paradigma sudah berlaku dengan mapan, dan diterima dengan baik oleh masyarakat ilmuwan, sehingga tidak ada lagi pertentangan antar mazhab atau aliran. Permasalahan yang dihadapi riset atau proses ilmiah terpecahkan, dengan demikian fase ilmu baru dimulai dan ilmu berjalan dengan normal.
- c. *Anomaly*. Di fase ini ilmu menghadapi masalah baru atau muncul fenomena baru yang tidak diduga sebelumnya. Ketika anomali mengemuka, ilmuwan kemudian mencari solusinya dengan tetap berada dalam koridor paradigma yang ada. Namun, jika fase anomali ini tidak terpecahkan dan dapat ditangani oleh paradigma yang ada, maka ilmu akan memasuki masa krisis.
- d. *Crisis*. Di fase ini anomali berupa masalah praktis maupun teoretis keilmuan sudah semakin memburuk dan tidak tertangani oleh paradigma yang ada, persaingan antara teori

---

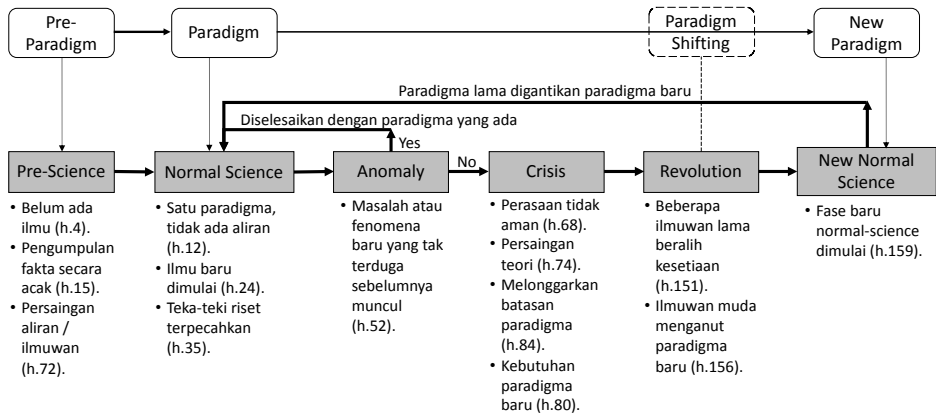
<sup>100</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, ix, 85, 206.

atau mazhab kembali muncul. Pada fase ini muncul kesadaran untuk melonggarkan paradigma dan mencari paradigma baru.

- e. *Revolution*. Di fase ini paradigma baru sebagai jawaban atas krisis yang dihadapi terumuskan dan mulai diberlakukan. Perubahan paradigma (*paradigm shifting*) terjadi di fase ini. Para ilmuwan muda pun menganut paradigma baru, sedangkan ilmuwan lama beberapa ikut beralih ke paradigma baru.
- f. *New Normal Science*. Di fase ini paradigma baru berlaku secara mapan, menggantikan paradigma lama. Fase ilmu baru dimulai, dan ilmu baru itu pun menjadi *normal science*, yang kemudian mengikuti siklus revolusi ilmiah.<sup>101</sup>

Dari enam fase di atas terlihat bahwa peran paradigma sangat penting dalam siklus revolusi ilmiah, tanpa adanya perubahan paradigma maka tidak akan terjadi revolusi ilmiah. Perubahan paradigma dan siklus revolusi ilmiah dapat diilustrasikan dengan gambar berikut:

Gambar 4 Siklus Revolusi Ilmiah Menurut Thomas Kuhn



Sumber: Dirangkum dari Thoms Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

<sup>101</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 4-159.

Dengan siklus revolusi ilmiah di atas, sangat memungkinkan adanya pluralitas paradigma. Pluralitas baik karena masih adanya penganut paradigma lama, maupun lahirnya beberapa paradigma baru dalam merespons paradigma lama. Persaingan antar-paradigma bagi Kuhn bukanlah sesuatu pertarungan yang harus diselesaikan dengan pembuktian. Setiap paradigma bagi Kuhn bersifat tidak-sepadan atau tidak-dapat-dibandingkan (*incommensurability*). Sifat atau prinsip *incommensurability* merupakan konsekuensi dari paradigma yang tidak memiliki kriteria umum yang sama-sama diterima oleh berbagai paradigma; selain itu, sebuah paradigma tidak bisa dipaksakan untuk menilai paradigma lain.<sup>102</sup>

Meskipun demikian, menurut Kuhn, untuk menilai sebuah teori atau ilmu baru, teori tersebut harus memiliki lima karakteristik:

- a. *Accuracy*. Sebuah teori harus akurat dalam domainnya, yaitu harus sesuai dengan hasil percobaan dan pengamatan yang ada.
- b. *Consistency*. Sebuah teori harus konsisten, tidak hanya secara internal atau dengan teori itu sendiri, tetapi juga dengan teori-teori lain yang diterima saat ini.
- c. *Scope*. Teori harus memiliki ruang lingkup yang luas, teori harus jauh melampaui pengamatan, hukum, atau subteori tertentu yang pada awalnya dirancang untuk dijelaskan.
- d. *Simplicity*. Teori harus sederhana, jelas dan tidak membingungkan; jika tidak akan mengisolasi dirinya sendiri.
- e. *Fruitfulness*. Sebuah teori harus menghasilkan temuan penelitian baru. Teori itu harus mengungkapkan fenomena baru atau hubungan yang belum atau tidak diketahui sebelumnya pada teori tersebut.

Kelima karakteristik tersebut, menurut Kuhn, merupakan kriteria standar untuk mengevaluasi kecukupan suatu teori.<sup>103</sup> Kriteria ini dapat menjadi pengganti penilaian terhadap klaim objektivitas ilmiah yang dianggap Kuhn sebagai ilusi.

---

<sup>102</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 148-149.

<sup>103</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 321-322.

#### D. Operasionalisasi Perubahan Paradigma

Perubahan paradigma, menurut Kuhn, sejalan dengan perubahan cara pandang ilmuwan terhadap permasalahan yang dihadapi. Visi ilmuwan dalam menyelesaikan masalah akan berbeda dari sebelumnya, sesuai dengan paradigma baru yang dia percayai. Dengan kata lain, perubahan paradigma juga berarti terjadinya transformasi visi para ilmuwan secara revolusioner: *“Literally as well as metaphorically, the man accustomed to inverting lenses has undergone a revolutionary transformation of vision.”*<sup>104</sup>

Perubahan visi itu karena adanya perubahan ilmuwan dalam memandang dunia. Paradigma baru membuat ilmuwan mengadopsi instrumen baru, dan selama revolusi para ilmuwan melihat hal-hal baru dan berbeda, dibanding dengan instrumen yang sudah dikenal sebelumnya. Perubahan paradigma menyebabkan para ilmuwan melibatkan dunia dalam penelitian mereka secara berbeda. Dengan demikian, selain menyebabkan transformasi visi, perubahan paradigma juga membuat perubahan *worldview*. Kuhn bahkan menganalogikan seolah-olah ilmuwan pindah planet: *“when paradigms change, the world itself changes with them....It is rather as if the professional community had been suddenly transported to another planet where familiar objects are seen in a different light and are joined by unfamiliar ones as well.”*<sup>105</sup> Perubahan *worldview* itu terjadi karena perbedaan asumsi atau landasan filosofis keilmuan, baik secara ontologis, metodologi (epistemologis), maupun nilai (aksiologis).<sup>106</sup> Perubahan ketiga landasan filosofis ini berlangsung secara tidak terpisahkan, atau dalam terminologi Kuhn terjadi secara *inextricable*.<sup>107</sup> Ketiga landasan itu saling terkait satu dengan lainnya.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa perubahan paradigma, menurut Kuhn, berarti juga perubahan visi dan

---

<sup>104</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 112.

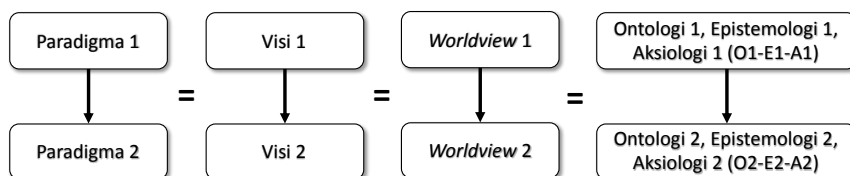
<sup>105</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 111.

<sup>106</sup> Larry Laudan, *Sciences and Values*, (California: University of California Press, 1984), 71.

<sup>107</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 109.

*worldview* yang mensyaratkan adanya perubahan landasan filosofis keilmuan, yang dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 5 Operasionalisasi Perubahan Paradigma

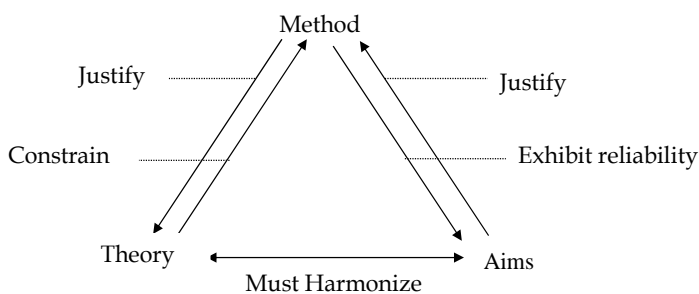


Sumber: refleksi penulis, Kuhn (1970 & 1977) & Laudan (1984)

Meski ada interkoneksi yang tidak terpisahkan antara landasan ontologi, epistemologi dan aksiologi, namun beberapa komponen *worldview* masih dapat direvisi secara simultan hingga paradigma mencapai tingkat keamanan. Inilah yang disebut Kuhn sebagai artikulasi paradigma (*paradigm articulation*).<sup>108</sup>

Perubahan ilmiah, menurut Larry Laudan, tidak selalu berlangsung secara global, artinya perubahan paradigma bisa terjadi dalam lingkup segitiga teori-metode-tujuan ilmu. Jika semua perubahan paradigma bersifat global, maka perubahan paradigma menjadi seperti monster.<sup>109</sup> Untuk menjelaskan proses perubahan ilmiah yang terjadi secara gradual, Laudan terlebih dahulu mengemukakan mengenai justifikasi ilmiah dalam Gambar 6 berikut:

Gambar 6 Segitiga Justifikasi Ilmiah

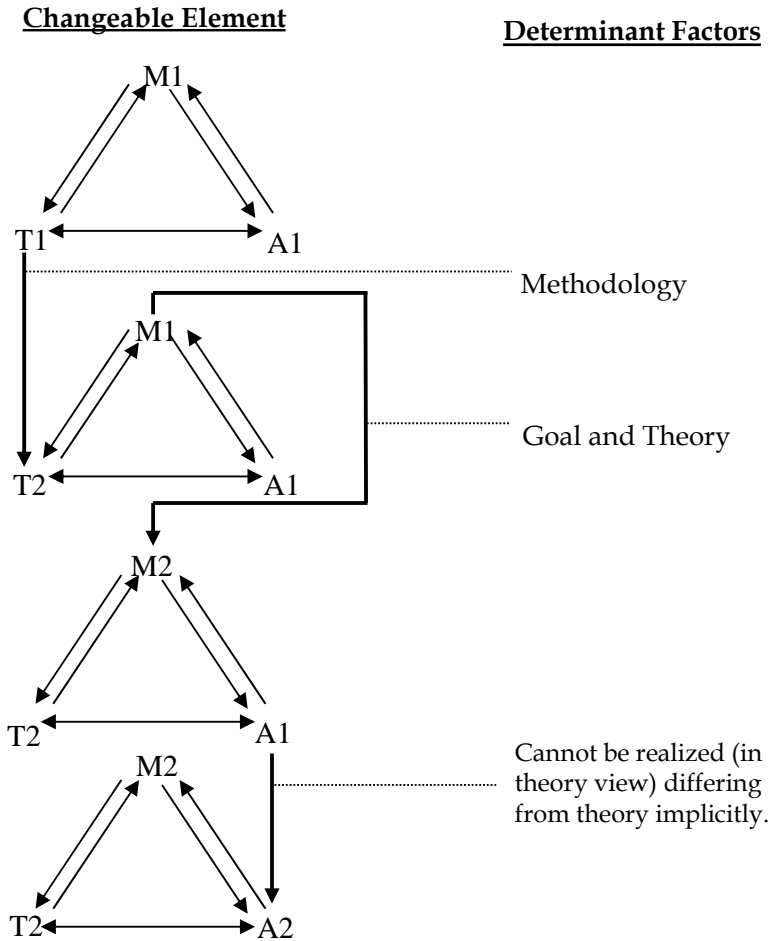


Sumber: Laudan (1984: 63)

<sup>108</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 33.

<sup>109</sup> Larry Laudan, *Sciences and Values*, 72.

Gambar 7 Perubahan Ilmu Secara Gradual



Sumber: Laudan (1984: 76)

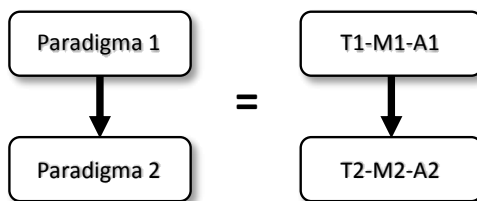
Teori sebagai representasi klaim keberadaan faktual atau lazim disebut sebagai ontologi, sedangkan metode adalah representasi epistemologi, dan tujuan mengacu pada landasan aksiologi ilmu. Tiga unsur ini menurut Laudan memiliki hubungan saling ketergantungan (*mutual dependency*).<sup>110</sup> Dalam Gambar 6 terlihat bahwa metode menjustifikasi teori, dan sebaliknya teori

<sup>110</sup> Larry Laudan, *Sciences and Values*, 63.

membatasi metode, atau metode menyesuaikan klaim faktual. Di sisi yang lain, tujuan ilmu menjustifikasi metode, dan sebaliknya metode menunjukkan keandalan (tahan uji) tujuan ilmu. Sedangkan hubungan antara teori dan tujuan haruslah harmonis. Pola justifikasi triadik ini biasa dilakukan dalam tradisi ilmuwan uni-tradisional, dan menjadi alat ukur jika terjadinya perubahan ilmiah. Dari pola justifikasi ini, Laudan kemudian menunjukkan perubahan ilmu yang terjadi secara gradual seperti dalam Gambar 7.

Dalam gambar di atas terlihat bahwa jika perubahan ilmiah terjadi secara teoretis, maka faktor penentu perubahannya adalah metodologi. Ketika T1 akan diganti dengan T2, ilmuwan harus mempertimbangkan keberadaan metodologi baru: tetap di M1 atau memerlukan M2? Manakah yang optimal untuk mengamankan A1? Pada tingkap berikutnya, ketika akan ada perubahan M1 ke M2, maka faktor penentunya adalah teori dan tujuan. Jika perubahan dari M1 dan M2 semakin menguatkan harmonisasi antara teori dan tujuan, maka perubahan itu bisa dilakukan. Sedangkan perubahan dari A1 ke A2, dianggap oleh teori sebagai sesuatu yang tidak dapat direalisasikan. Artinya ketika terjadi perubahan dari A1 ke A2, maka T1 juga harus berubah menjadi T2, dan M1 ke M2. Perubahan dari T1-M1-A1 ke T2-M2-A2, menurut Laudan, hanya bisa dilakukan dalam koridor perubahan paradigma, dari paradigma 1 ke paradigma 2.<sup>111</sup> Dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 8 Perubahan Tujuan & Paradigma



Sumber: Dirangkum dari Laudan (1984: 78)

Dengan gambaran di atas Laudan menunjukkan bahwa perubahan paradigma tidak harus dalam skala global, dalam konteks pergeseran

<sup>111</sup> Larry Laudan, *Sciences and Values*, 77-78.

teoretis pun bisa terjadi perubahan ilmiah dalam koridor paradigma. Dengan kata lain, sebaliknya, perubahan paradigma dalam skala ilmu (global) akan dapat melahirkan perubahan-perubahan dalam skala teoretis.

## 1. Peran Strategis Nilai

Dari penjelasan Laudan di atas, tujuan ilmu menjadi kunci pergeseran paradigma. Perubahan tujuan ilmu memaksa ilmuwan untuk meninjau kembali kondisi faktual atau asumsi teoretis dan penggunaan metodologi dalam proses ilmiah. Dengan demikian klaim kalangan modernis dan positivis bahwa ilmu bebas nilai dari kepentingan dan tujuan tertentu terbantahkan. Di bagian awal bab ini sudah dijelaskan bahwa ilmu sejak awal proses ilmiah sudah taut nilai, yakni oleh nilai kognitif, personal, maupun sosial peneliti.<sup>112</sup> Selain itu, dalam ilustrasi Laudan di atas menunjukkan proses ilmiah juga berkaitan dan bahkan diliputi oleh nilai tujuan kegiatan atau proyek ilmiah itu sendiri. Nilai tujuan ini, dalam perspektif teori empat sebab pengetahuan ilmiah Aristoteles, termasuk sebagai *causa finalis* atau *final cause* atau sebab tujuan. Sebab tujuan meski bukanlah sebab penggerak (*motor cause*), namun dia adalah alasan agar ketiga sebab lainnya (sebab formal, sebab material, sebab efisien) mengada atau bekerja.<sup>113</sup> Dengan demikian sebab tujuan adalah sebab pertama, karena menjadi titik permulaan (*starting point*) sebuah proses ilmu pengetahuan.

Secara lebih rinci, ada lima manfaat strategis nilai bagi kehidupan manusia, salah satunya dalam pengembangan ilmu. Pertama, nilai akan membantu manusia menemukan makna dan hakikat hidup. Dengan landasan nilai, manusia dapat membuat ilmu, karya, dan teknologi yang bernilai tinggi. Inilah yang membedakan karya manusia dengan karya hewani. Tanpa nilai, manusia kehilangan aspek kemanusiaannya. Kedua, nilai dapat membantu manusia menemukan standardisasi. Tanpa standardisasi maka

---

<sup>112</sup> Hugh Lacey, *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding*, 23-46.

<sup>113</sup> Aristotle, *The Organum*, 332-333.

proses ilmiah sulit melahirkan teori dan ilmu yang dapat diterima komunitas ilmiah dan masyarakat. Ketiga, nilai dapat membuat orang berkomitmen dan bertanggung jawab. Tanpa nilai sebuah proses ilmiah akan kehilangan arah dan bisa berkembang menjadi liar. Keempat, nilai dapat membantu manusia menjawab persoalan-persoalan kehidupan yang berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Tanpa nilai, tidak akan ada semangat untuk memecahkan masalah dan keluar dari krisis sehingga melahirkan paradigma baru. Kelima, nilai dapat membantu ilmuwan dan masyarakat untuk mengembangkan ilmu yang berguna bagi tata kehidupan masyarakat.<sup>114</sup> Untuk itu, nilai merupakan elemen penting dalam proses dan operasionalisasi perubahan paradigma. Demi melahirkan paradigma baru yang lebih baik, maka landasan dan tata nilai yang lebih baik juga harus menjadi acuan.

Semangat nilai yang dibawa sebagai acuan dalam perubahan paradigma, menurut Capra, juga harus dengan semangat yang berbeda. Nilai yang diusung harus lebih integratif, tidak mementingkan komunitas ilmiah dan disiplin ilmu masing-masing, dari semangat berekspansi menjadi konservasi, dari kompetisi menjadi bekerja sama, dari tolak ukur kuantitatif menjadi kualitatif, dan dari dominasi menjadi kemitraan.<sup>115</sup>

## 2. Perluasan Ontologi

Ontologi ilmu modern bersifat analitis-reduksionis, mekanistik, dan linier. Hal ini membuat adanya upaya pilah-memilah terhadap dinamika realitas yang ada dan berkembang selama proses ilmiah. Landasan ontologis inilah yang dianggap para ilmuwan sebagai penyebab ilmu modern sudah tidak lagi mampu menjawab persoalan-persoalan yang belakangan muncul sesuai dengan dinamika zaman. Kesadaran inilah yang mendorong para pemikir untuk mencari dan menyusun landasan ontologi baru,

---

<sup>114</sup> Misnal dkk, *“The Axiological Principles as Foundation for Developing Sciences in Minangkabau Culture”*, (Padang: IconShel-EAI, 2018), 2.

<sup>115</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point, Science, Society, and The Rising Culture*, 10.

dengan memperluas asumsi-asumsi realitas berdasarkan kehidupan alam, manusia, dan masyarakat yang sesungguhnya.

Pada Abad XVIII, perlunya melahirkan ilmu baru dengan memperluas landasan ontologi sudah muncul. Giambattista Vico melalui buku *Scienza Nuova* yang terbit pertama kali pada 1725 mengungkapkan pemikiran konstruktivismenya. Ia menolak ontologi realisme-empiris sains modern yang menganggap bahwa keberadaan realitas berdiri sendiri dan berjarak atau terlepas dari subjek peneliti, dan realitas dapat diketahui dengan pengalaman empiris. Bagi Vico, *scienza nuova* atau ilmu baru, haruslah dapat berkembang sejauh peneliti mampu mengonstruksi realitas. Bagi konstruktivisme, realitas ada dalam bentuk konstruksi mental manusia, termasuk keberadaan tuhan.<sup>116</sup>

Tabel 3 Perbandingan Tertium Organum

Deduksi Organum Aristoteles	Induksi Novum Organum Francis Bacon	Intuitif Tertium Organum Ouspensky
A is A. A is not A. Everything is either A or not A. <sup>117</sup>	That which was A, will be A. That which was not A, will be not A. Everything was and will be, either A or not A. <sup>118</sup>	A is both A and not A, or Every thing is both A and not A, or Every thing is All. <sup>119</sup>
<i>A adalah A. A bukan A. Semuanya A atau bukan A.</i>	<i>Yang tadinya A, akan jadi A. Apa yang bukan A, tidak akan menjadi A. Semuanya adalah dan akan menjadi, baik A atau bukan A.</i>	<i>A adalah A dan bukan A, atau Semuanya adalah A dan bukan A, atau Setiap hal adalah Semua.</i>

Sumber: Ouspensky (1920: 83-270)

<sup>116</sup> Giambattista Vico, *The New Science (Scienza Nuova)*, penterjemah Inggris: Thomas Goddard Bergin & Max Harold Fisch (New York: Cornell University Press, 1948), 93.

<sup>117</sup> Peter Demianovich Ouspensky, *Tertium Organum*, terjemah dari Rusia ke Inggris oleh Nicholas Bessarabof & Claude Bragdon (New York: Manas Press, 1920), 83-84.

<sup>118</sup> Peter Demianovich Ouspensky, *Tertium Organum*, 84.

<sup>119</sup> Peter Demianovich Ouspensky, *Tertium Organum*, 270.

Selain Vico, Peter Demianovich Ouspensky juga mengungkapkan kelahiran gelombang ketiga sains, dengan menerbitkan buku *Tertium Organum* pada 1920. Buku ini seolah menjadi kelanjutan buku *Organum* karya Aristoteles yang mengajarkan pentingnya metode deduksi dalam proses ilmiah, dan buku *Novum Organum* karya Francis Bacon yang menjadi gelombang kedua dalam mengungkapkan peran metodologi sekaligus mengukuhkan kelahiran ilmu modern. Ouspensky mengenalkan logika baru yang menurutnya lebih tinggi (*higher logic*) dari logika induksi dan deduksi, yang ia beri nama logika *intuitif*. Perbandingan ketiga *Organum* tersebut bisa dilihat di Tabel 3 di atas.

Model logika intuitif tersebut sekaligus menggambarkan konsep ontologi dan pemaknaan realitas oleh Ouspensky. Pertama, kata Ouspensky, seseorang harus menyingkirkan keyakinan bahwa yang ada adalah sesuatu yang bisa dilihat dan dirasa, kemudian harus menyadari bahwa hal-hal yang tampak satu itu sebenarnya sangat kompleks, beraneka ragam, namun tak terpisahkan, dan terintegrasi.<sup>120</sup> Hal ini bisa dicontohkan dengan seekor tikus yang tidak bisa dipisahkan dari habitatnya ketika seseorang sedang meneliti mengenai tikus. Jadi, tikus adalah tikus dan juga bukan tikus (habitatnya). Dalam karya berikutnya, *A New Model of The Universe*, Ouspensky menjelaskan secara lebih detail mengenai realitas yang kompleks dan tak terpisahkan itu bersifat gradasi. Gradasi itu terjadi karena skala yang diterapkan. Semua yang ada, kata Ouspensky, hanyalah apa adanya hanya dalam batas skala tertentu dan sangat terbatas. Pada skala yang berbeda itu menjadi sesuatu yang lain. Dengan kata lain, setiap benda dan setiap peristiwa memiliki makna tertentu hanya dalam batas skala tertentu. Dalam skala yang lebih luas, non-empiris, pengetahuan esoterik-spiritual sebagai *higher mind* berperan dalam menjelaskan keberadaan.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Peter Demianovich Ouspensky, *Tertium Organum*, 271.

<sup>121</sup> Peter Demianovich Ouspensky, *A New Model of The Universe* (New York: Vintage Books, 1971), 399.

Sejalan dengan Ouspensky, Fritjof Capra juga menganggap bahwa visi realitas baru berangkat dari kesadaran esensial bahwa adanya inter-relasi dan saling ketergantungan antar fenomena, baik yang bersifat fisikal, biologis, psikologis, spiritual, sosial, dan budaya.<sup>122</sup> Kesalinghubungan dan ketergantungan itu seperti jejaring kehidupan (*web of life*) yang holistik, organismik, dan ekologis.<sup>123</sup> Perluasan ontologis ala Capra ini merupakan sintesis antara pandangan sains barat dengan kebijakan filsafat timur, terutama konsep *yin-yang* dalam ajaran taoisme.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa operasionalisasi perubahan paradigma salah satunya dilakukan dengan cara perluasan asumsi dasar ontologi ilmu. Perluasan dapat dilakukan seperti halnya upaya Vico dengan konstruktivisme, Ouspensky dengan gradatif-integralisme, Capra dengan organisme holistik, maupun pemikiran lainnya yang mencoba merumuskan pengembangan ontologi demi perubahan ilmiah.

### 3. Epistemologi dan Metode Interaktif

Dalam ontologi konstruktivisme di atas, realitas mengada sejauh manusia mampu mengonstruksikannya di dalam pikiran, dengan demikian pengetahuan adalah kemampuan pikiran dalam mengonstruksi realitas. Vico bahkan mengatakan bahwa ilmu dimulai ketika subjek material dipikirkan dan dikonstruksi manusia secara manusiawi.<sup>124</sup> Artinya sistem epistemologi konstruktivisme ini sangat bergantung pada interaksi manusia yang mengetahui dengan realitas yang diketahui. Tanpa adanya interaksi, pengetahuan dan ilmu mustahil lahir. Ketimbang ilmu modern yang kaku dan linear, cara mengetahui dan sumber pengetahuan konstruktivisme ini lebih terbuka dan interaktif. Bagi konstruktivisme, ilmu baru akan lahir dari pikiran dan metode yang lebih terbuka dalam mengonstruksi realitas dan pengetahuan.

---

<sup>122</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point, Science, Society, and The Rising Culture*, 265.

<sup>123</sup> Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, 17.

<sup>124</sup> Giambattista Vico, *The New Science (Scienza Nuova)*, 92.

Pemikiran konstruktivisme yang memosisikan subjek peneliti begitu penting dalam proses ilmiah tersebut sejalan dengan pemikirannya Ouspensky. Bagi Ouspensky satu-satunya jalan keluar dari semua jalan buntu yang diciptakan oleh pemikiran materialistis, dan untuk mengatasi kemerosotan pemikiran ilmiah modern harus dijawab dengan evolusi pengetahuan di dalam diri manusia. Evolusi ini dengan cara menerapkan metode psikologis (*psychological method*). Metode psikologis, menurut Ouspensky, adalah penilaian kembali semua nilai dari sudut pandang makna psikologisnya dan terlepas dari fakta luar atau yang menyertainya, yang menjadi dasar penilaian mereka secara umum. Hal ini karena fakta bisa jadi berbohong atau dimanipulasi. Sedangkan, makna psikologis dari sesuatu, atau dari sebuah ide, tidak bisa berbohong. Alat utama untuk mengecek kebohongan adalah dengan pikiran. Meskipun pikiran itu terbatas, namun metode psikologis mempertimbangkan keterbatasan ini dengan cara yang sama seperti mempertimbangkan keterbatasan mesin atau instrumen yang harus digunakan untuk bekerja. Jika memeriksa sesuatu di bawah mikroskop, maka juga mempertimbangkan kekuatan dan keterbatasan mikroskop.<sup>125</sup>

Metode psikologis, kata Ouspensky, bertujuan untuk melakukan hal yang sama dalam hubungannya dengan pikiran, yaitu, bertujuan untuk menjaga pikiran itu sendiri secara konstan dalam bidang pandangnya, dan untuk menganggap semua kesimpulan dan penemuan relatif terhadap keadaan atau jenis pikiran. Metode psikologis memberikan kemungkinan untuk memeriksa kembali banyak prinsip yang telah dianggap sebagai yang terakhir dan kokoh, dan menemukan di dalamnya makna yang sama sekali baru dan tidak terduga. Metode psikologis memungkinkan peneliti untuk melihat melampaui fakta.<sup>126</sup>

Sejalan dengan Ouspensky, Capra menyimpulkan bahwa perubahan paradigma harus dimulai dengan perubahan cara berpikir, dari pola ilmu modern yang menyombongkan diri (kesombongan berdasarkan disiplin ilmu) menjadi pola berpikir yang integratif, dari rasional ke intuitif, dari analisis ke sintesis, dari reduksionis ke

---

<sup>125</sup> Peter Demianovich Ouspensky, *A New Model of The Universe*, 65.

<sup>126</sup> Peter Demianovich Ouspensky, *A New Model of The Universe*, 66.

holistik, dari linier ke non-linier.<sup>127</sup> Dengan demikian, operasionalisasi perubahan paradigma mengharuskan epistemologi bekerja dengan lebih interaktif, baik terhadap objek material, diri peneliti, maupun lingkungan alam dan sosial.

Dari sisi metode penelitian, seorang peneliti juga harus membebaskan diri dari belenggu sebuah metode dalam bekerja. Keterbelengguan itu justru membuat penelitian menjadi jauh dari nilai objektif, karena akan terjadi reduksi, hal-hal yang berkembang di luar metode akan disingkirkan dan diabaikan sebagai fakta. Salah satu pemikir yang menolak ketunggalan dan ketetapan metode dalam proses penelitian adalah Feyerabend.

Bagi Feyerabend tidak ada metode ilmiah yang tetap, atau teori yang tetap, karena hal itu hanya bertumpu pada pandangan yang naif tentang manusia dan lingkungannya. Feyerabend menawarkan prinsip 'apa-saja-boleh' (*anything goes*).<sup>128</sup> Dengan prinsip ini Feyerabend membebaskan ilmuwan untuk menemukan teori-teori baru, jadi bukan hanya sekadar memfalsifikasi seperti halnya Karl Popper. Bahkan Feyerabend melengkapi prinsip *anything goes* dengan prinsip *proliferation* (pengembangbiakan). Dengan prinsip ini ia mendukung agar teori terus dikembangkan.<sup>129</sup> Dengan demikian, Feyerabend mendukung adanya pluralitas metode dan teori dalam sebuah kegiatan penelitian. Dengan dua prinsip itu penggunaan metode dan teori pun berjalan secara interaktif demi melahirkan sebuah inovasi dan perubahan-perubahan ilmiah.

#### 4. *Scientia Sacra*

Perluasan asumsi filosofis dalam rangka perubahan paradigma, salah satunya, bisa dilakukan dengan menerapkan *scientia sacra*, atau sebaliknya *scientia sacra* bisa diterapkan dengan cara memperluas landasan filosofis. Istilah *scientia sacra* pertama kali dikenalkan oleh Seyyed Hossein Nasr. Dalam buku *Knowledge*

---

<sup>127</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point, Science, Society, and The Rising Culture*, 9-10.

<sup>128</sup> Karl Paul Feyerabend, *Against Method*, 18-19.

<sup>129</sup> Karl Paul Feyerabend, *Against Method*, 34.

*and the Sacred*, Nasr menjelaskan bahwa *scientia sacra* adalah pengetahuan suci yang terletak di jantung setiap wahyu dan merupakan pusat lingkaran yang meliputi dan mendefinisikan tradisi.<sup>130</sup> Dengan definisi ini jelas bahwa asumsi filosofis keilmuan, baik secara ontologis, epistemologis, maupun aksiologis, mengalami perluasan dibanding dengan asumsi modernitas. Mengakui keberadaan wahyu, secara ontologis berarti juga berkaitan dengan mengakui keberadaan Tuhan dan perangkat lainnya yang berkaitan dengan wahyu. Begitupun dengan proses mengetahui pengetahuan suci itu, salah satu dengan *al-'ilm al-huduri*, dimana bukan intelektualitas saja yang mencerap wahyu, tapi pengetahuan melalui kehadiran (*knowledge by presence*) itu adalah ilham atau pengetahuan itu sendiri yang bersifat intelektual. Selain itu, tata nilai dalam berpengetahuan pun juga sangat terbuka dengan tata nilai yang ada dalam ajaran pengetahuan suci itu, terutama aspek kelestarian dan kebermanfaatannya alam, bukan eksploitasi seperti sains modern.

Perspektif filsafat ilmu dalam melihat *scientia sacra* dibanding sains modern, diringkas Mahmudi dalam tabel berikut:<sup>131</sup>

Tabel 4 Landasan Filosofis Scientia Sacra

Ontologi Scientia Sacra	Ontologi Sains Modern
Hierarki Realitas	Realitas Nampak (Materi)
Makrokosmos (Transenden)	Kosmos Tunggal
Mikrokosmos (Immanen)	Pinggiran Eksistensi
Sakral	Profan (alam mekanistik)

Epistemologi Scientia Sacra	Epistemologi Sains Modern
Huduri ( <i>knowledge by Presence</i> )	<i>Reason</i> (Rasio) / <i>Ratiocination</i>
<i>Intellectual Intuition</i>	Positivisme
<i>Sense of the Heart</i>	Empiris/Tampak
<i>Purification of the Soul</i>	Tanpa intuisi

<sup>130</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 119.

<sup>131</sup> Mahmudi, *Paradigma Kesatuan Ilmu UIN Walisongo dalam Perspektif Scientia Sacra S.H.Nasr* (Semarang: Disertasi UIN Walisongo, 2020), 95-96.

Aksiologi Scientia Sacra	Aksiologi Sains Modern
Spiritualitas dan Seni	Alam sebagai Objek Pasif
Kemanfaatan alam semesta	Eksplorasi alam/ Destruksi Lingkungan
Kerukunan antar Umat Beragama	Anti agama
Keindahan	Reduksi keindahan

Sumber: Mahmudi (2020: 95-96).

*Scientia sacra* ini berbeda dengan islamisasi ilmu. Jika islamisasi ilmu, ilmu pengetahuan harus dibuat atau disesuaikan dengan tata nilai keislaman atau segala asumsi keilmuan harus sesuai dengan ajaran Islam. Sedangkan *scientia sacra*, justru sebaliknya apa yang bermanfaat dan baik untuk dunia yang bersumber dari agama maka harus dijadikan sebagai rujukan keilmuan. Dengan demikian *scientia sacra* juga tidak hanya bersumber pada ajaran Islam, bagi Nasr, semua tradisi (*philosophia perennis, sophia perennis, santa dharma, prisca theologia, philosophia priscorum, vera philosophia*) dan agama bisa menjadi sumber *scientia sacra*.<sup>132</sup>

## E. Pencarian Paradigma Baru Ekonomi

Para pemikir ekonomi menyadari bahwa ilmu ekonomi terus tumbuh dan berdialektika dengan praktik ekonomi. Ketika ekonomi baik secara praktis dan teoretis mengalami krisis para pemikir dan filsuf ekonomi mencari jalan keluar. Termasuk ketika terjadi krisis ilmu ekonomi modern --yang puncak krisisnya disebut dengan *great depression*-- menurut Jairo Morales-Nieto tercatat ada tiga paradigma ekonomi yang berkembang kemudian hingga kini. Pertama, paradigma Keynesian, yang mengajarkan peran ekonomi publik dan pemberian kesempatan kerja penuh (*full employment*) dalam menghadapi *great depression*. Kedua, paradigma

---

<sup>132</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 62-86.

Friedmanian, yang meletakkan dasar ilmu moneter dan inflasi modern sebagai kontrarevolusi Keynesian. Teori Friedman juga dikenal dengan neoliberalisme dan monetarisme. Ketiga, paradigma Amartya Sen, yang mengungkapkan pentingnya kesejahteraan-modern (*modern wealth*) ekonomi dan pembangunan manusia, sebagai jawaban atas ketidakmampuan paradigma sebelumnya dalam menghadapi masalah terbesar masyarakat abad kedua puluh satu, yakni pengangguran besar-besaran dan hiperinflasi.<sup>133</sup>

Sedangkan para pendukung neoklasik (ortodoks) tetap beranggapan bahwa aliran mereka masih mampu menyelesaikan berbagai persoalan ekonomi. Bagi mereka, perubahan paradigma adalah dengan membuka diri dan mengembangkan kompleksitas ekonomi. Artinya hanya perlu memodifikasi ekonomi *mainstream* ( arus utama), atau disebut juga ortodoks, dalam rangka menyelesaikan krisis. Mereka menganggap bahwa kaum heterodoks, yang memasukkan aspek sosial dan historis dalam analisisnya, tidak akan mampu menjawab keberlanjutan perkembangan ekonomi.<sup>134</sup> Meski demikian mereka menyadari bahwa berbagai aliran itu mempunyai jalan masing-masing. Untuk menjelaskan ini Arne Heise memetakannya dalam sebuah tabel yang ia sebut sebagai ‘klasifikasi paradigma’ (Lihat Tabel 5).

Heise, dengan mengutip David Colander dan Roland Kupers, menganalogikan soal posisi paradigma tersebut dengan gambaran dua gunung, terutama untuk menjawab pertanyaan tentang kebaruan ekonomi kompleksitas: apakah ekonom kompleksitas mendaki gunung yang sama dengan ekonom neoklasik ortodoks atau tidak? Para pendukung MCE, menurut Heise, mendaki gunung neoklasik (namun menggunakan rute metodis yang berbeda), sementara para

---

<sup>133</sup> Jairo Moreles-Nieto, “*Economics and Development Paradigms in Transition*” (Africagrowth Agenda Vol. 17 Issue 1, Africagrowth Institute, 2020), 5.

<sup>134</sup> Arne Heise, “*Whither economic complexity? A new heterodox economic paradigm or just another variation within the mainstream?*” (Hamburg: Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien (ZÖSS) No. 58, Universität Hamburg, 2016), 10.

pendukung HCE beralih ke gunung lain. Jadi, ada kubu arus utama dan kubu heterodoks dari ekonom kompleksitas.<sup>135</sup>

*Tabel 5 Klasifikasi Paradigma Arne Heise*

Paradigm	Epistemological Dimension	Methodological Dimension	Ontological Dimension	Status
<b>Neoclassical economics</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rationality</li> <li>• Ergodicity</li> <li>• Substitutionality</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reductionism</li> <li>• Linear optimization</li> <li>• Static equilibrium</li> <li>• Empiricism</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Symmetric exchange</li> <li>• Closed system</li> <li>• Allocational perspective</li> <li>• Acceptance of Walras' law</li> </ul>	Orthodox
<b>Complexity Economics I (Mainstream Complexity Economics / MCE)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bounded rationality</li> <li>• Substitutionality</li> <li>• Ergodicity</li> <li>• Heterogeneity</li> <li>• Non-Linearity</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Emergentism</li> <li>• Non-linear algorithmic computation</li> <li>• Non-equilibrium</li> <li>• Simulation</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Symmetric exchange</li> <li>• Closed system</li> <li>• Formational perspective</li> <li>• Acceptance of Walras' law</li> </ul>	Dissenter within the mainstream
<b>Complexity Economics II (Heterodox Complexity Economics / HCE)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bounded rationality</li> <li>• Substitutionality</li> <li>• Non-Ergodicity</li> <li>• Heterogeneity</li> <li>• Non-Linearity</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Contingentism</li> <li>• Non-linear algorithmic computation</li> <li>• Non-equilibrium</li> <li>• Simulation</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Symmetric exchange</li> <li>• Open system</li> <li>• Formational perspective</li> </ul>	Heterodox
<b>Post Keynesianism</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bounded rationality</li> <li>• Non-substitutionality</li> <li>• Non-ergodicity</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reductionism</li> <li>• Linear modelling</li> <li>• Narrative reasoning</li> <li>• Empiricism</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Asymmetric obligations</li> <li>• Open System</li> <li>• Social provisioning perspective</li> <li>• Rejection of Walras' law</li> </ul>	Heterodox

*Sumber: Arne Heise (2016: 9)*

Dalam sudut pandang teori Kuhn, ketiga paradigma yang diungkapkan oleh Jairo Morales-Nieto dan empat paradigma digambarkan Heise tersebut bukanlah sebuah proses perubahan paradigma dalam kerangka revolusi ilmu, melainkan sebuah proses menghadapi masalah ilmu yang dicarikan penyelesaiannya dengan

<sup>135</sup> Arne Heise, *“Whither economic complexity? A new heterodox economic paradigm or just another variation within the mainstream?”*, 10.

tetap berada dalam paradigma yang ada. Dengan kata lain, dalam sudut pandang Larry Laudan, perubahan paradigma itu belum bersifat global, melainkan hanya berupa perubahan tujuan dan teori sebuah ilmu.

*Tabel 6 Kriteria Paradigma Edward Fullbrook*

No	Old Paradigm Economics (OPE)	New Paradigm Economics (NPE)
1	Anti-pluralist (as in classical physics)	Pluralist (as in modern physics)
2	Prioritizes mathematical deductivism	Recognizes that the ontology of much economic phenomena does not fit the requirements of mathematical deductivism
3	Beginning with a pure mathematical model, it gives economic entities definitions that make them isomorphic to those mathematical relations. (i.e., upside-down science)	Chooses its math, as in both classical and modern physics, on the basis of its isomorphism to real-world phenomena, including construction of real-world empirical models using real data (i.e., prioritizes the empirical over apriorism)
4	Assumes markets converge toward equilibrium and that therefore theories should be framed around the concept of equilibrium	Recognizes the importance of markets that do not converge toward equilibrium and therefore encourages theory and model development not tied to the equilibrium concept
5	Assumes that when in equilibrium markets have cleared	Does not presume that equilibrium is a market clearing situation
6	Assumes economic agents have stable preferences and on average behave in a maximizing manner consistent with the neoclassical definition of "rational"	Interested in real-world agent preferences and behavior, "rational" or not, and their macro consequences
7	Assumes atomistic agents and seeks to explain all meso- and macro-economic phenomena in terms of micro phenomena	Regards agents as social beings, recognizes emergent properties and structures as fundamental to economic reality and thereby the need for a multidimensional ontology
8	Relies on the ergodic axiom, i.e. reduces uncertainty to risk	Rejects the ergodic axiom, i.e. regards the existence of irreducible uncertainty as an ontological fact that should not be hidden
9	Treats the planet ("resources") as a subset of the economy	Treats the economy as a subset of the planet and of its biosphere
10	Claims the possibility of a normative-positive distinction in a monist context	Recognizes that the application of any conceptual framework to a real-world economic situation contains a normative or ideological dimension

*Sumber: Fullbrook (2013: 129)*

Meskipun demikian, berbagai upaya para ekonom tersebut menunjukkan bahwa sudah muncul kesadaran yang dalam akan kebutuhan paradigma baru ilmu ekonomi untuk menjawab berbagai krisis yang ada. Beberapa kriteria paradigma baru ekonomi mulai digagas para ilmuwan, salah satunya oleh ekonom pluralis (heterodoks) Edward Fullbrook. Bergabung sebagai ekonom ahli (*experts*) di *Institute for New Economic Thinking*, Fullbrook menuangkan berbagai pemikiran ekonomi baru dalam jurnal yang ia dirikan *Real World Economics Review*. Fullbrook menekankan pentingnya ekonomi baru berlandaskan pada asumsi filosofis ekonomi yang benar-benar berdasarkan pada aspek nyata dunia baik secara ontologis, epistemologis, preferensi nilai manusia sebagai pelaku ekonomi. Bagi Fullbrook, ekonomi harus menjadi bagian dari planet, dan memandang dunia secara nyata; bukan sebaliknya --dimana selama ini terjadi-- dunia dianggap sebagai bagian dari ekonomi, sehingga planet ini harus dieksploitasi demi ekonomi. Paradigma baru, bagi Fullbrook, harus menganggap ekonomi bergantung pada biosfer dan mendorong konseptualisasi serta analisis yang: (1) memasukkan bumi sebagai ‘makhluk hidup’; (2) mengenali bahaya perubahan komposisi atmosfer; dan (3) mengenali kemungkinan kekuatan ekonomi menjadi bencana dan melakukan pencegahan terhadap hal tersebut.<sup>136</sup> Secara lebih detail Fullbrook merangkum kriteria paradigma baru ekonomi dalam Tabel 6.

Di Tabel 6 terlihat bahwa paradigma baru ekonomi yang diusung Fullbrook mengungkapkan bahwa permasalahan mendasar krisis ekonomi adalah karena paradigma lama memiliki asumsi ontologis yang tidak ramah terhadap alam, manusia, dan bahkan bagi ilmu itu tersendiri. Paradigma baru, menurut Fullbrook, harusnya menentang upaya untuk menyembunyikan fakta bahwa sistem analisis konseptual dan penerapan hasilnya pada situasi ekonomi dunia nyata mengandung dimensi normatif atau ideologis. Apa yang bisa atau tidak bisa dilihat seseorang di dunia bergantung pada lensa teoretis yang digunakannya untuk melihat dunia. Oleh karena itu pendekatan teoretis yang berbeda menawarkan rangkaian

---

<sup>136</sup> Edward Fullbrook, “*New Paradigm Economics*”, (*Real World Economics Review*, issue no. 65, 2013), 129-131.

pilihan yang berbeda, nyata atau yang dibayangkan, untuk dipilih dan ditindaklanjuti oleh populasi manusia pada umumnya. Selain itu, dalam ilmu sosial, khususnya ekonomi, sistem konseptual yang digunakan dapat mengubah objek penyelidikan mereka dengan menjadi bagian dari sistem konseptual dan kepercayaan yang melaluinya manusia memahami diri mereka sendiri dan orang lain.<sup>137</sup>

Jika Fullbrook mengusung paradigma baru dengan berbasis pada *Real World Economics*, para pemikir dan ekonom Austria, salah satunya Christian Felber, mendeklarasikan gerakan ekonomi baru yang mereka namakan *Economics Common Good* (ECG) pada 2010 di Wina,<sup>138</sup> kini gerakan ini sudah menyebar di 33 negara.<sup>139</sup> Ada lima nilai utama yang diusung gerakan ini demi menuju kebaikan bersama (*common good*):

- 1) Martabat manusia (*human dignity*). Bagi ECG, setiap manusia itu berharga, unik, dan layak dilindungi, terlepas dari asal usul, usia, jenis kelamin, atau karakteristik lainnya. Manusia dan semua makhluk hidup memiliki hak untuk hidup, dan berhak untuk dihormati, dihargai, dan diperhatikan. Mereka lebih penting daripada properti dan aset. Manusia adalah pusat dari segala sesuatu. Martabat manusia tidak dapat diganggu gugat dan terlepas dari nilai kerjanya.
- 2) Solidaritas dan keadilan sosial. Solidaritas dan keadilan sosial adalah nilai-nilai yang terkait erat, berdasarkan landasan bersama dari empati, penghargaan, kasih sayang, dan kesetaraan kesempatan. Tujuan dari kedua nilai tersebut adalah untuk mengurangi ketidakadilan, berbagi tanggung jawab dan mencapai keseimbangan yang lebih setara antara yang kuat dan yang lemah.

---

<sup>137</sup> Edward Fullbrook, “*New Paradigm Economics*”, 131.

<sup>138</sup> Maja Gopel, *The Great Mindshift, How a New Economic Paradigm and Sustainability Transformations go Hand in Hand* (Berlin: Springer open-Wuppertal institut, 2016), 216.

<sup>139</sup> Johannes Dolderer, Christian Felber, dan Petra Teitscheid, “*From Neoclassical Economics to Common Good Economics*” (Basel: MDPI, Sustainability 13, 2021), 2.

- 3) Kelestarian lingkungan. Ekologi berurusan dengan interaksi antara organisme dan lingkungannya, yang pada saat yang sama merupakan dasar keberadaannya. Aktivitas manusia menimbulkan ancaman yang signifikan terhadap hal ini. Oleh karena itu, aktivitas ekonomi sangat didorong untuk berkontribusi pada pembangunan berkelanjutan. Ini berarti memenuhi kebutuhan saat ini, tanpa mengorbankan kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri dan untuk memilih cara hidup mereka sendiri.
- 4) Transparansi. Ini merupakan prasyarat bagi pemangku kepentingan untuk dapat berpartisipasi dalam pengambilan keputusan. Transparansi berarti pengungkapan semua informasi yang relevan dengan kebaikan bersama, khususnya data penting seperti risalah rapat komite eksekutif, gaji, akuntansi biaya internal, dan prosedur rekrutmen dan pemberhentian.
- 5) Penentuan bersama. ECG mendorong partisipasi setiap pemangku kepentingan dalam proses pengambilan keputusan, terutama jika hasilnya mempengaruhi mereka secara langsung. Mereka harus berstatus peserta aktif dan terlibat sedekat mungkin. Ada berbagai tingkat keterlibatan dan konsultasi, mulai dari hak veto hingga pengambilan keputusan secara kolektif dan konsensual.<sup>140</sup>

Dengan lima landasan nilai itulah gerakan ekonomi ini menyusun model pengembangan ekonomi sekaligus tolak ukur keberhasilan bagi semua pemangku kepentingan dalam kegiatan ekonomi. Nilai ini juga yang digunakan mereka untuk menyusun kerangka keilmuan dan teori ekonomi yang mereka bangun,

---

<sup>140</sup> ECG, *Common Good Matrix 5.0*, (<https://www.ecogood.org/apply-ecg/common-good-matrix/>, diakses 20 Januari 2023); juga bisa dilihat di: Christian Felber and Gus Hagelberg, *The Economy for Common Good* (The Next System Project, <https://thenextsystem.org>, diakses 20 Januari 2023), 7.

termasuk juga landasan filosofis keilmuan yang mereka gambarkan sebagai berikut:<sup>141</sup>

*Tabel 7 Landasan Filosofis ECG*

	Neoclassical Economics Theoretical Foundation	Critical Analysis of Neoclassical Economics	Common Good Economics Theoretical foundation	ECG Practical Model
<b>1 Philosophy of Science</b>				
<b>1.1 Scientific Genre</b>	"like" a natural science, "truths", "principles", "laws"	Cultural norms and free decisions ignored; use of misleading metaphors	Social science: markets are cultural constructions → "market design", game rules	Design and reformability of economic processes
<b>1.2 Epistemology</b>	Pretension of objectivity	Lack of reflexivity, ignorance of pre-analytical vision, selective perception	Self-reflection, critical realism, pragmatism	basic issues of the common good democratically discussed
	Positivist ideal of a value-free science	Implicit and thus non-transparent values and normativity	Reflection and transparency about values	Alignment of economic activities with basic values
<b>1.3 Methods</b>	Mathematical methods	Inappropriate for a social science, qualitative methods neglected	Plural methods (quantitative and qualitative)	Organic, participatory, discourse-oriented processes
	Linear causalities, e.g., methodological individualism	Complex systems underestimated	Holistic analysis of complex systems with system theory	Definition of limits, negative feedback mechanisms
<b>1.4 Inter-disciplinarity</b>	Isolated discipline	Findings of other disciplines ignored	Inter- and trans-disciplinary approach, "universal science"	Economy is not only something for economists

*Sumber: Dolderer dkk (2021; 13)*

Perbandingan gambaran filsafat ilmu ECG dengan neoklasik di atas, belum menggambarkan landasan keilmuan secara utuh. Perlu deklarasi lebih tegas mengenai landasan filosofis lainnya, meski gerakan ini dimulai dengan mengusung nilai-nilai kebaikan.

Kesadaran dan upaya penyusunan paradigma baru ilmu ekonomi terus menjadi gerakan masif. Persatuan Bangsa Bangsa (PBB) secara institusional juga mulai merumuskan tentang paradigma baru ekonomi dalam forum-forum resmi. Artinya gerakan ini bukan lagi menjadi gerakan jalanan para pemikir atau ilmuwan secara pribadi. Dalam laporan pertemuan tingkat tinggi PBB jelas secara serius mereka sedang merumuskan paradigma ekonomi yang

<sup>141</sup> Johannes Dolderer, Christian Felber, dan Petra Teitscheid, *"From Neoclassical Economics to Common Good Economics"*, 13.

lebih membahagiakan (*economic happiness*). PBB mengukuhkan ada empat dimensi yang harus ada dalam paradigma baru ekonomi, yakni (1) kesejahteraan dan kebahagiaan, (2) penggunaan sumber daya yang efisien, (3) keberlanjutan ekologis, dan (4) distribusi yang adil.<sup>142</sup> Empat dimensi paradigma baru PBB ini hampir sama dengan nilai-nilai yang diusung oleh gerakan ECG. Namun nilai-nilai ini tentu saja belum cukup untuk menjadikannya sebagai sebuah paradigma ilmu ekonomi, perlu landasan filosofis dan aplikasi teoretis yang terpadu.

## **F. Hakikat Ekonomi Islam Menurut Bāqir aṣ-Ṣadr**

Untuk memahami ekonomi Islam, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, tidak bisa dipisahkan dari ajaran Islam yang mencakup berbagai bidang dan jalan kehidupan. Ekonomi Islam yang berakar pada hukum Islam, baik dari kitab suci maupun hadits, harus dilihat sebagai sebuah bagian dari ajaran Islam secara menyeluruh. Secara pembahasan atau kajian ilmu ekonomi, sebagai contoh, tidak dapat dilepaskan dari larangan Islam terhadap riba, konsep kepemilikan, atau tujuan ekonomi yang mencapai kebahagiaan akhirat. Sedangkan, sebagai sebuah bagian dari ajaran Islam, ekonomi juga tidak dapat dipisahkan dengan konsep Islam lainnya seperti politik, masyarakat, dan negara. Bagian-bagian itu adalah sebuah satu kesatuan dan memiliki hubungan kesaling-timbal-balikan.<sup>143</sup>

Hal itu sama halnya dengan ekonomi kapitalis yang merupakan bagian dari demokrasi kapitalis; dan ekonomi Marxis yang merupakan bagian dari doktrin Marxisme. Namun demikian, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, ekonomi Islam tidak mengklaim secara sepihak, seperti halnya Marxis dan kapitalis, memiliki karakter ilmiah. Dalam kerangka inilah Bāqir aṣ-Ṣadr menegaskan bahwa ekonomi Islam bukanlah ilmu (*science*). Ekonomi Islam adalah mazhab atau doktrin. Dengan penegasan ini, Bāqir aṣ-Ṣadr

---

<sup>142</sup> United Nations, *Defining a New Economic Paradigm, The Report of the High-Level Meeting* (New York: United Nations Headquarters, 2 April 2012), 37.

<sup>143</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 66-67.

bermaksud mengatakan bahwa Islam adalah agama yang mengatur kehidupan ekonomi seperti halnya bidang kehidupan lainnya yang saling berkaitan.<sup>144</sup>

Meskipun ekonomi Islam merupakan mazhab, Bāqir aṣ-Ṣadr mengatakan ia dapat dijadikan sebagai kerangka kerja ilmu.<sup>145</sup> Artinya ilmu ekonomi dapat mengambil pelajaran, inspirasi, dan kerangka berpikir dari ekonomi Islam, atau sebaliknya ekonomi Islam bisa dijadikan kerangka berpikir atau paradigma ilmu ekonomi.

Di dalam *Iqtisādunā* Bāqir aṣ-Ṣadr menjelaskan hal itu secara lebih detail lagi. Menurut Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa fungsi ilmiah *vis-a-vis* ekonomi Islam, berperan mengungkapkan kehidupan nyata dan hukum-hukumnya dalam masyarakat Islam. Jadi penyelidikan ilmiah mengambil ekonomi Islam sebagai prinsip yang mapan di masyarakat. Melalui studi fakta ini ilmu ekonomi dapat dinisbahkan ke ekonomi Islam, atau ekonomi Islam dapat menjadi ilmu ekonomi.<sup>146</sup>

Secara lebih detail Bāqir aṣ-Ṣadr menjelaskan bahwa hal itu terjadi jika kegiatan ilmiah (1) mengumpulkan peristiwa-peristiwa ekonomi dari pengalaman kehidupan yang realistis dan mengaturnya secara ilmiah sedemikian rupa sehingga dapat mengungkapkan hukum-hukum yang berlaku di bidang kehidupan itu dan kondisi-kondisi khususnya; dan (2) memulai penelitian ilmiah dari fakta-fakta yang diakui secara khusus dan menyimpulkan dari sudut pandangnya, arah ekonomi dan jalannya peristiwa. Jalan yang pertama tergantung pada penjelmaan agama dalam wujud nyata, agar peneliti dapat merekam kejadian dari fakta (keadaan) tersebut, dan menyimpulkan fenomena mereka dan hukum umum mereka. Sedangkan cara yang kedua, dapat dimanfaatkan untuk menjelaskan beberapa fakta yang menjadi ciri kehidupan ekonomi dalam masyarakat Islam, dengan berangkat dari pokok-pokok agama tertentu dan menyimpulkan pengaruhnya dalam kehidupan ekonomi, dan merumuskan pandangan umum tentang aspek

---

<sup>144</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 91-92.

<sup>145</sup> Baqir Sadr, *Keunggulan Ekonomi Islam*, 153.

<sup>146</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 92.

ekonomi tersebut. Pada titik itulah ilmu ekonomi yang berakar dari ajaran Islam akan lahir, ketika ekonomi Islam menjelma dalam entitas masyarakat, dengan segala akar, rambu-rambu dan detail peristiwa ekonominya.<sup>147</sup> Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr ini sejalan dengan pendapat Thomas Kuhn, bahwa sebuah pemikiran menjadi ilmu dan paradigma itu tidak berlangsung secara sporadis. Ia berproses dengan terlebih dahulu diterima oleh kalangan ilmuwan dan masyarakat, kemudian melalui proses pematangan dan pemaparan.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 93-96.

<sup>148</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 148-149.

### BAB III

## KEHIDUPAN DAN LANDASAN FILOSOFIS PEMIKIRAN EKONOMI BĀQIR AŞ-ŞADR

### A. Kehidupan dan Latar Belakang Pemikiran

#### 1. Biografi Singkat

Muhammad Bāqir bin as-Sayyid Haidar bin Isma'il aş-Şadr dikenal sebagai seorang terpelajar, tokoh agama, guru dan tokoh politik. Ia lahir pada tanggal 25 Dzulqā'dah 1353 H/1 Maret 1935 M di Kadhimiyya, Irak.<sup>149</sup> Silsilahnya berasal dari keluarga berpengaruh, terpelajar (sangat mengenal agama), dan terkenal di dunia Syi'ah. Keluarga ini dikenal telah melahirkan sejumlah tokoh terkemuka di beberapa negara seperti Irak, Iran, dan Libanon, sebut saja (1) Sayyid Şadr ad-Din aş-Şadr, yang merupakan *marja'* (otoritas rujukan tertinggi dalam mazhab Syi'ah) di Qum; (2) Muhammad as-Sadr, salah seorang tokoh agama yang berperan penting dalam revolusi Irak melawan Inggris; dan (3) Musa aş-Şadr, seorang pemimpin Syiah di Libanon.<sup>150</sup>

Tradisi keilmuan keluarga Bāqir aş-Şadr bisa ditelusuri dari kakek buyutnya, Şadr ad-Din al-'Amili (w.1264/1847), yang dibesarkan di desa Ma'raka, Lebanon Selatan, kemudian beremigrasi untuk belajar di Isfahan dan Najaf, tempat ia kemudian dimakamkan. Kakeknya, Isma'il lahir di Isfahan tahun 1258/1842, pindah tahun 1280/1863 ke Najaf lalu Samarra'. Di Samarra' inilah ia menggantikan al-Mujaddid ash-Shirazzi di hauzah setempat

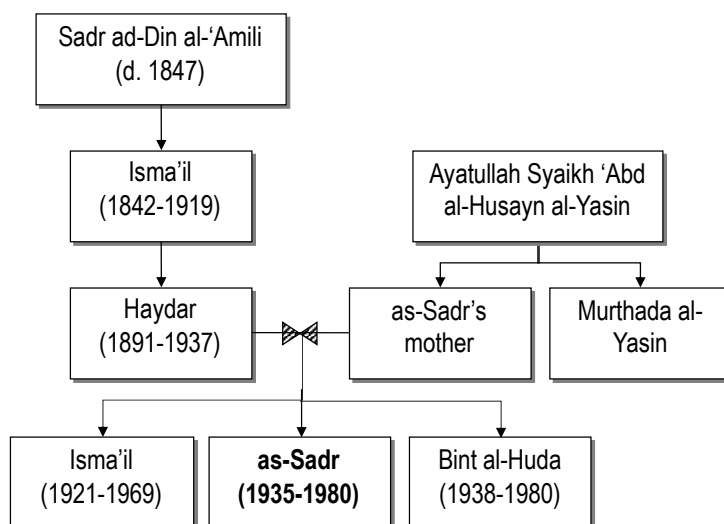
---

<sup>149</sup> Beberapa literatur berbeda dalam menuliskan tahun kelahiran Baqir Sadr. Tahun yang tertera di tulisan ini mengacu pada Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 8. Di literatur lain: Mohsen Araki, "A Short Biography of Martyr Ayatullah as-Sadr", dalam *Principles of Islamic Jurisprudence*, (London: ICAS Press, 2003), 11; Sadr lahir tahun 1934-1935; dan di Shams C. Inati, *Translator's Introduction of Our Philosophy*, (Ansariyan Publication, 2000) xi, Sadr lahir pada tahun 1931 (1350 A.H).

<sup>150</sup> Shams C. Inati, *Translator's Introduction of Our Philosophy*, xii.

(lingkaran ulama Syiah). Isma'il meninggal di Kadhimiyya pada 1338/1919. Putranya, Haydar, ayah dari Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr, lahir di Samarra' pada tahun 1309/1891, dan belajar di bawah ayahnya, dan di bawah Ayatullah al-Hairi al-Yazdi di Karbala. Dia meninggal di Kadhimiyya pada tahun 1356/1937, meninggalkan seorang istri, dua orang putra dan seorang putri.<sup>151</sup>

Gambar 9 Silsilah Bāqir aṣ-Ṣadr



Sumber: Refleksi penulis dari berbagai sumber

Pada usia balita, Bāqir aṣ-Ṣadr sudah kehilangan ayahnya, dan diasuh oleh ibunya<sup>152</sup> yang religius, dan kakak laki-lakinya, Ismail, yang dikenal sebagai *mujtahid* di Irak.<sup>153</sup> Ia juga dibesarkan di bawah pengawasan pamannya dari pihak ibunya, Murtada al-Yasin (lihat Gambar 9). Di Kadhimiyya, Bāqir aṣ-Ṣadr bersekolah di sebuah sekolah dasar bernama *Muntada an-Nashr*. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Kadhimiyya, pada tahun

<sup>151</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 8.

<sup>152</sup> Nama ibu Baqir Sadr tidak disebutkan dalam literatur.

<sup>153</sup> Shams C. Inati, *Translator's Introduction of Our Philosophy*, xi.

1365/1945 ia dan keluarganya pindah ke Najaf, tempat Bāqir aṣ-Ṣadr tinggal selama sisa hidupnya.<sup>154</sup>

Prestasi akademis Bāqir aṣ-Ṣadr berbeda dengan rekan seusianya. Di Najaf ia mendaftarkan studi Islam lanjutan (pascasarjana) yang dikenal dengan *kharij* pada usia 12 tahun. Di jenjang ini ia belajar berbagai cabang pemikiran Islam dan masalah hukum. Ketika berusia 15 tahun, dia berhenti dari *taqlīd* karena dia telah mencapai usia *taklīf*. Setelah mencapai gelar *ijtihād* pada usia 17 tahun, dia melanjutkan studinya di universitas di Najaf, lulus pada 1378/1958-59 dan menjadi seorang *mujtahid* yang berwibawa. Para guru memuji Bāqir aṣ-Ṣadr karena kecemerlangan akademisnya.<sup>155</sup>

Secara lebih detail Shams Inati menuliskan bahwa tanda-tanda kegeniusan Bāqir aṣ-Ṣadr sudah terlihat sejak dini. Ketika berumur sepuluh tahun, dia sudah berceramah tentang sejarah Islam, serta beberapa aspek lain dari budaya Islam. Dia mampu memahami masalah teologis yang sulit, bahkan tanpa bantuan seorang guru. Pada usia 11 tahun, dia mempelajari logika; dan usia 13 tahun, saudaranya mengajarnya *'usūl 'ilm al-fiqh* (ilmu dasar prinsip hukum Islam, yang terdiri dari Al-Qur'an, hadis, *ijma'* dan analogi). Ketika dia berusia 25 tahun, dia mengajar *baḥth khārij* (bagian akhir ilmu *'usūl*) kepada muridnya yang kebanyakan secara usia lebih tua.<sup>156</sup>

Terhadap prestasi Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut, Chibli Mallat mengingatkan agar ditanggapi dengan hati-hati, karena deskripsi *post mortem* seringkali bersifat eulogi. Mallat menyadari, untuk melawan kesaksian yang bersifat memuji tersebut tidak ada bahan yang kontras, karena pemerintah di Irak bahkan tidak mengakui keberadaan Bāqir aṣ-Ṣadr, apalagi prestasi intelektual atau politiknya. Oleh karena itu, seseorang terbatas pada teks itu sendiri, dan pada hagiografi siswa dan pengikut yang dekat dengan almarhum.<sup>157</sup> Namun demikian, eulogi tersebut sebenarnya bisa divalidasi dengan karya-karya Bāqir aṣ-Ṣadr. Dengan

---

<sup>154</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 8.

<sup>155</sup> Mohsen Araki, "A Short Biography of Martyr Ayatullah as-Sadr", dalam *Principles of Islamic Jurisprudence*, 11.

<sup>156</sup> Shams C. Inati, *Translator's Introduction of Our Philosophy*, xi.

<sup>157</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 8.

mempertimbangkan produktivitas dan kedalaman karya-karya Bāqir aṣ-Ṣadr jelas itu menunjukkan kecemerlangan penulisnya.

Berikutnya, kehidupan Bāqir aṣ-Ṣadr di Najaf, menjadi periode pergumulan pemikiran yang kompleks. Ia mencoba memecahkan masalah sosial, politik, dan ideologis yang berkembang di masyarakat. Banyak buku dan artikel ditulis dan diterbitkan. Karya, pemikiran, dan aktivitasnya berhadapan dengan pemerintah, bahkan secara terbuka menyatakan konfrontasi politik. Dia dianggap sebagai orang yang berbahaya bagi rezim Irak. Pada 5 April 1980, dia ditangkap dan dipindahkan dari Najaf ke Baghdad.<sup>158</sup> Tiga hari kemudian, jenazahnya diserahkan ke pamannya, Muhammad Sadiq Sadr, di Najaf.<sup>159</sup> Ada beberapa misteri dan pertanyaan yang belum terjawab seputar kematian Bāqir aṣ-Ṣadr. Jenazah Bāqir aṣ-Ṣadr dimakamkan pada waktu subuh tanggal 9 April di hadapan kerabat dari Najaf, sehingga ia diyakini dieksekusi pada 8 April 1980, bersama saudara perempuannya Bint al-Huda.<sup>160</sup>

Eksekusi terhadap Bāqir aṣ-Ṣadr tidak menimbulkan kritik dari Barat terhadap rezim Irak. Ini karena Bāqir aṣ-Ṣadr telah secara terbuka mendukung rezim Ayatullah Khomeini di Iran, dan karena Barat terganggu oleh pergolakan di Iran setelah revolusi. Mereka khawatir bahwa revolusi Iran akan menular ke negara lain. Ketika Ayatullah Khumaini menyerukan umat Islam di Irak untuk mengikuti teladan rakyat Iran dan bangkit melawan rezim sosialis Ba'thist, mereka menafsirkannya sebagai langkah pertama dalam penyebaran radikalisme Islam yang pada akhirnya akan menyebabkan destabilisasi seluruh wilayah.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Shams C. Inati, *Translator's Introduction of Our Philosophy*, xii.

<sup>159</sup> Talib M. Aziz, *The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir Al-Sadr of Iraq* (Disertasi University of Utah, 1991), 84.

<sup>160</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 15.

<sup>161</sup> Talib M. Aziz, *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980* (International Journal of Middle East Studies, Vol 25, No 2, 1993), 207.

## 2. Latar Belakang Sosial dan Politik

Setelah kematian ayahnya, keluarga Bāqir aṣ-Ṣadr kehilangan figur pencari nafkah. Bahkan sebulan setelah kematian ayahnya, keluarga ini masih kesulitan memenuhi kebutuhan sehari-hari. Bāqir aṣ-Ṣadr pun tumbuh dalam kondisi kesulitan ekonomi. Di sisi yang lain, keluarga ini memiliki latar belakang keilmuan tinggi dan berwawasan internasional. Dua kondisi itulah yang menjadi konteks pendidikan, dan menempa pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Pindah ke Najaf, untuk melanjutkan pendidikan, Bāqir aṣ-Ṣadr tidak hanya menghadapi masalah sosial-ekonomi secara praktis, tetapi juga masalah sosial-ekonomi secara ideologis. Bāqir aṣ-Ṣadr mendapati dirinya berada di tengah-tengah konfrontasi intelektual antara pemikiran tradisional Najaf dengan komunis. Pemikiran dan pandangan Bāqir aṣ-Ṣadr dibentuk dengan latar belakang intelektual ganda ini: seruan sosialis-komunis yang sedang berlangsung di seluruh Timur Tengah; dan pendidikan tradisional ulama, termasuk struktur hirarki yang relatif ketat.<sup>162</sup>

Ketika Bāqir aṣ-Ṣadr berusia 23 tahun, atau pada 1958, militer melakukan kudeta, Irak pun memasuki periode kekacauan, sistem politik dan tatanan sosial berubah. Kerajaan yang telah direkayasa oleh pasukan pendudukan Inggris pada tahun 1921, digantikan oleh sebuah ‘republik’ di bawah kekuasaan junta militer. Keluarga kerajaan dan elite penguasa dieksekusi. Kudeta membuat berbagai kelompok politik berlomba mencari tempat di rezim baru, dan dalam prosesnya menciptakan anarki. Partai komunis misalnya, secara terorganisasi, diberikan oleh rezim baru. Untuk meningkatkan basis kekuatannya di negara itu, Jenderal Qasim, kepala junta militer, menggunakan komunis untuk menenyapkan rekan-rekannya yang setia pada gerakan nasionalis Arab. Dalam pertempuran jalanan berdarah yang terjadi kemudian, khususnya di kota-kota utara Mosul dan Kirkuk, di mana para perwira nasionalis

---

<sup>162</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 8.

mencoba melakukan kudeta militer terhadap Qasim, komunis muncul sebagai kekuatan politik utama.<sup>163</sup>

Dalam kondisi tersebut, pemuka agama menemukan dirinya ditantang oleh kekuatan politik ateis yang, jika dibiarkan, dapat menghapus Islam dari kehidupan rakyat, karena bangsa tampaknya menyambut sentimen sekularisme dan anti agama dari rezim baru dan menerima propaganda komunis, yang menganggap agama sebagai penghambat modernisasi dan kemajuan rakyat. Pengaruh dan pasukan komunis, bahkan mulai merasuk ke lembaga-lembaga keagamaan di kota-kota suci Najaf, Karbala, dan Kadhimiyya. Pemimpin agama (*marja'iyya*) di bawah Mujtahid Agung Muhsin al-Hakim pun mengambil langkah untuk mengatasi tantangan ini. Menurut wawancara Aziz dengan Talib al-Rifa'i, para ulama *al-hawza al-'ilmiyya* (akademi agama), yang kemudian diorganisasikan ke dalam *Jama'at al-'Ulama*, memiliki tujuan langsung untuk melawan tantangan komunis. Konflik antara pimpinan agama dan Qasim meletus ketika Ayatullah Muhsin al-Hakim mengeluarkan fatwa yang mengidentifikasi komunisme dengan ateisme dan melarang umat Islam bergabung dengan Partai Komunis atau membantu perjuangannya.<sup>164</sup>

Bāqir aṣ-Ṣadr secara tegas juga menyatakan melawan serbuan ideologi asing. Dia menganjurkan gerakan Islam yang lebih terorganisasi, yakni melalui sebuah partai yang dapat bekerja membawa perubahan sosial di negara Islam. Ia kemudian bergabung dengan *Hizb al-Da'wa al-Islamiyyah* (Partai Dakwah Islam)<sup>165</sup> pada tahun 1958. Politik, bagi Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah bagian dari Islam. Dia menyerukan umat Islam untuk mengakui kekayaan warisan Islam dan melepaskan diri dari pengaruh eksternal, terutama dari

---

<sup>163</sup> Talib M. Aziz, *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, 208.

<sup>164</sup> Talib M. Aziz, *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, 208-209.

<sup>165</sup> Menurut Talib al-Rifai, dalam disertasi Talib M. Aziz, *The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir Al-Sadr of Iraq* (Disertasi University of Utah, 1991), 30-31, bahwa Partai Dakwah didirikan oleh Mahdi al-Hakim, al-Rifai, dan satu orang lagi yang tidak disebutkan namanya pada 1957, namun secara aktual berjalan pada 1959 setelah kudeta militer dilakukan oleh Qasim.

kapitalisme dan Marxisme. Ia mengajak umat Islam untuk bangun dari tidurnya dan menentang campur tangan asing dalam sistem sosial, ekonomi dan politik mereka.<sup>166</sup>

Situasi sosial dan politik yang menjadi latar belakang pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr bisa diringkas dalam tabel berikut:

*Tabel 8 Latar Belakang Sosial & Politik*

Latar Belakang Sosial	Latar Belakang Politik
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Keluarga berpendidikan tinggi</li> <li>• Jejaring internasional</li> <li>• Keluarga tokoh agama</li> <li>• Kesulitan ekonomi</li> <li>• Pendidikan tradisional Najaf</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kudeta Militer</li> <li>• Gerakan Komunis</li> <li>• Konfrontasi ulama dengan pemerintah</li> <li>• Pemimpin Partai Dakwah</li> </ul>

*Sumber: refleksi penulis, berbagai sumber.*

Mohsen Araki melihat Bāqir aṣ-Ṣadr mengambil peran unik dalam merevolusi situasi Islam di Irak, mendidik para aktivisnya dan mengarahkan mereka baik secara intelektual maupun politik. Dia memainkan peran penting dalam mendidik elit Islam dan elemen gerakan Islam, serta mendirikan organisasi Islam aktivis, yang perkembangan dan arahnya dia bimbing. Dia juga memainkan peran utama dalam mengaktifkan dan menyemangati seminari-seminari Islam, baik secara ideologis maupun politik.<sup>167</sup>

Dalam masa pergerakan tersebut, Bāqir aṣ-Ṣadr menerbitkan karya filosofis pertamanya, *Falsafatunā* (1959), sebuah kritik terhadap komunisme, aliran pemikiran materialis, dan materialisme dialektika, di mana Bāqir aṣ-Ṣadr berargumen, bahwa komunisme memiliki terlalu banyak kelemahan dan kekurangan. Untuk itu, kata Bāqir aṣ-Ṣadr, komunisme tidak bisa menjadi jawaban atas masalah masyarakat karena asumsi dasarnya salah. Karya keduanya, *Iqtisādunā* (1961), mengkritik teori ekonomi komunisme dan kapitalisme, serta memperkenalkan teori ekonomi politik Islam dalam upaya untuk melawan argumen sekularis dan komunis bahwa Islam tidak memiliki solusi untuk masalah manusia di zaman

<sup>166</sup> Shams C. Inati, *Translator's Introduction of Our Philosophy*, xii.

<sup>167</sup> Mohsen Araki, "A Short Biography of Martyr Ayatullah as-Sadr", dalam *Principles of Islamic Jurisprudence*, 13.

modern.<sup>168</sup> *Falsafatunā* dan *Iqtisādunā* menunjukkan bagaimana Bāqir aṣ-Ṣadr berusaha melawan dan memecahkan masalah sosial, ekonomi dan politik yang ditimbulkan oleh sosialisme-komunisme.

Dalam konteks gerakan Islam di Irak, masa di akhir tahun 1950-an tersebut merupakan fase pergerakan pertama, atau disebut juga fase reaktif. Semua elemen bereaksi atas perlakuan pemerintah dan gerakan komunisme. Periode berikutnya (fase kedua), menurut Mallat, adalah fase keragu-raguan dan konsolidasi. Pada fase ini, keterlibatan politik ulama generasi baru yang diorganisasi oleh Bāqir aṣ-Ṣadr dibatasi oleh kehati-hatian tokoh-tokoh yang lebih tua dan lebih mapan, yang sangat bersimpati pada semangat baru, yang bersyukur atas keberhasilannya melawan pengaruh komunis; tetapi juga sadar akan bahaya militansi yang tak terkendali. Tetapi karena pemerintah pusat semakin otoriter dan sektarian, keragu-raguan itu perlahan-lahan memberi jalan bagi naiknya aktivitas pergerakan dan perlawanan.<sup>169</sup>

Pada fase kedua, menurut Aziz, juga terjadi masa keemasan politik Syi'ah modern (1964-1968), pertama karena rezim Partai Ba'ath-Arif<sup>170</sup> merasa berhutang budi kepada ulama Syi'ah atas bantuannya dalam menggulingkan rezim Qasim, dan karena rezim baru memperoleh legitimasi dari para pemimpin Syiah yang mendukung tindakan keras mereka terhadap pasukan komunis di negara itu. Rezim kemudian begitu disibukkan dengan pertempuran

---

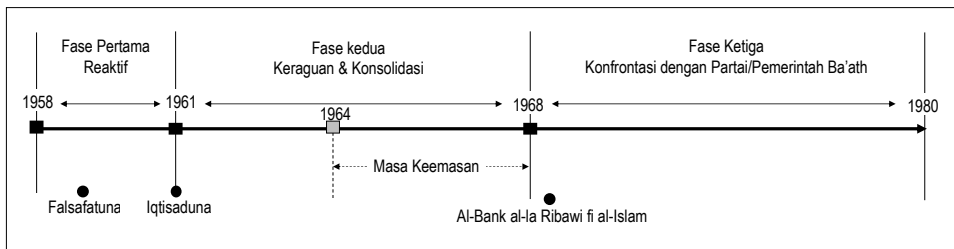
<sup>168</sup> Talib M. Aziz, *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, 209-210.

<sup>169</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 15-19.

<sup>170</sup> Partai Baath didirikan oleh Michel Aflaq (Kristen Ortodoks) dan Salahudin Bitar (Muslim Sunni) pada tanggal 7 April 1946 dengan tujuan terwujudnya bangsa Arab yang bersatu dan merdeka di bawah ideologi nasionalisme dan sosialisme. Partai Ba'ath kemudian berkembang di Irak dan Syuriah. Partai Ba'ath mengambil alih kekuasaan di Irak sejak kudeta yang dilakukan oleh Abdul Salam Arif untuk menggulingkan pemerintahan Abdul Karim Qasim pada 1963. Pada 1966 Presiden Abdul Salam Arif meninggal dunia, dan digantikan oleh adiknya, Jenderal Abdul Rahman Arif. Partai Ba'ath meneguhkan kekuasaan pada 17 Juli 1968 dengan Ahmad Hassan al-Bakr sebagai Presiden. Lihat: A. Rahman Zainuddin, "Akar-Akar Pemikiran Politik Partai Baath" (Jurnal Ilmu Politik. Vol. 14, 1993), 54; John F. Devlin, *The Baath Party: Rise and Metamorphosis* (Oxford: The American Historical Review, Vol. 96, No. 5, 1991), 1396-1407.

internal, sehingga menutup mata terhadap aktivitas politik Syiah. Meskipun kemudian, rezim Arif menggulingkan Syiah dari beberapa jabatan pemerintahan yang mereka dapatkan sewaktu pemerintahan Qasim. Tanda kedua masa keemasan adalah meningkatnya keanggotaan Partai Dakwah di perguruan tinggi dan kalangan intelektual. Lebih dari 1.500 eksemplar jurnal *Awt al-Dakwah* dibagikan ke anggota dan pendukung di Universitas Baghdad. Al-Hakim memperluas pengaruhnya dengan meningkatkan pendaftaran di Hawza di Najaf dan mengembangkan rencana untuk mendirikan akademi Syiah di Kufah. Ia juga mendirikan pusat-pusat keagamaan dan perpustakaan baru di beberapa kota Irak. Ulama Baghdad dan Kadhimiyya mengorganisasi sebuah perkumpulan, mirip dengan *Jama'at al-Ulama'* di Najaf, yang dikenal sebagai *Hay'at Jama'at al-Ulama' fi Baghdad wa al-Kadhimiyya*.<sup>171</sup>

Gambar 10 Fase Pergerakan di Irak



Sumber: refleksi penulis, berbagai sumber.

Kemudian datang fase ketiga, konfrontasi dengan Partai atau Pemerintah Ba'ath, yang dimulai ketika Ba'ath berkuasa pada musim panas 1968 (17 Juli 1968). Dalam konfrontasi terbuka, yang berakhir dengan kematian Bāqir aṣ-Ṣadr dan penghancuran segala bentuk aktivitas di Najaf, seperti serangkaian pemogokan, demonstrasi, penangkapan, dan represi.<sup>172</sup> Di fase ini Bāqir aṣ-Ṣadr juga menyelesaikan buku *al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām* yang terbit

<sup>171</sup> Talib M. Aziz, *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, 213.

<sup>172</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 17. Lihat juga Talib M. Aziz, *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, 214.

pertama kali pada 1969 di Kuwait. Bisa jadi buku ini ditulis di saat masa keemasan, karena buku ini ditulis merespons pertanyaan pemerintah Kuwait pada tahun 1960-an.<sup>173</sup> Ilustrasi pergerakan ketiga fase tersebut bisa dilihat di Gambar 10.

### 3. Pemikiran yang Mempengaruhi aṣ-Ṣadr

Pemikiran dan karya Bāqir aṣ-Ṣadr jelas memiliki orisinalitas sendiri. Banyak sarjana, seperti Chibli Mallat, Seyyed Hossein Nasr, Rodney Wilson, dan Talib M. Aziz mengakui bahwa karya-karya Bāqir aṣ-Ṣadr secara autentik berkontribusi pada pembaruan hukum Islam, filsafat, dan ekonomi, bahkan pada praktik ekonomi Islam kontemporer. Namun, sudah menjadi kecenderungan umum bahwa pemikiran seseorang selalu melewati proses dialektika dan pengaruh dari para pemikir dan mazhab lain atau sebelumnya.

Umumnya, pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr lahir dari studi yang cukup banyak tentang hukum dan filsafat Islam. Syariat Islam pertama kali dikenal dari keluarganya, terutama dari saudara lakinya, Ismail, dan pamannya, Murtada al-Yasin. Pindah ke Najaf, Bāqir aṣ-Ṣadr langsung berinteraksi dengan kalangan ulama dan tokoh agama Hawza. Di akademi Hawza, Bāqir aṣ-Ṣadr berada di bawah bimbingan Ayatullah al-Uzma Sayyid Abul-Qasim al-Khoei (1899-1992).<sup>174</sup>

Di Hawza, juga di pergerakan Islam di Irak, Bāqir aṣ-Ṣadr bekerja sama dengan Sayyid Mohammad Baqir al-Hakim. Bāqir aṣ-Ṣadr juga memiliki hubungan khusus dengan Ayatullah Khumaini. Bāqir aṣ-Ṣadr dikabarkan pernah berkorespondensi dengan Khumaini dan terkadang saling berkunjung, bahkan selama 14 tahun Khumaini tinggal di Najaf, keduanya sering berinteraksi secara langsung.

“When Imam Khomeini was in Iraq, very few scholars were courageous enough to come and sit next to him. They knew

---

<sup>173</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 222.

<sup>174</sup> Yasin T. al-Jibouri, *In Memory of His Late Holiness Ayatullah al-Uzma Sayyid Abul-Qasim al-Khoei* (Lebanon: Noor al-Islam magazine of Beirut, 1992).

that if they sat next to him, neither Saddam nor the Shah of Iran would let them live. But Martyr al-Sadr had the courage to still do it. Wherever Imam Khomeini was present, Martyr al-Sadr would not be far behind, and only he had the courage to do so from among so many scholars then and there. Not only that, he would acknowledge and give his entire support to Imam Khomeini.”<sup>175</sup>

Kolega Bāqir aṣ-Ṣadr lainnya adalah Muhammad Hussein Fadlullah yang mendukung cita-cita Revolusi Islam Iran dan mengadvokasi gerakan Islam di Libanon.

Sedangkan dalam pemikiran filsafat, khususnya filsafat fundamental, Bāqir aṣ-Ṣadr dipengaruhi oleh Mulla Sadra. Konsep *harakah al-jawhariya* (gerak esensial) Mulla Sadra memiliki porsi yang luas dalam pemikiran metafisikanya,<sup>176</sup> terutama pada teorinya tentang ‘gerak perkembangan’.<sup>177</sup> Untuk menjawab persoalan konsep gerak Marx, Engels, dan filosof Yunani Zeno, ia menawarkan konsep Sadra. Di sini Bāqir aṣ-Ṣadr juga mencoba menunjukkan bahwa gagasan kontradiksi dalam dialektika komunisme itu tidak esensial dan mubazir.

“The first point is that motion in the dialectical sense is based on the contradiction and strife among contradictories. Such contradiction and strife are the internal power of causes motion and produces development. In our philosophical view of motion, the reverse of this is true...Motion is considered as progression from one step to an opposite step, without union of those opposite steps in one of the stages of motion...The second point is...there are no absolute truths according to the Marxist view of ideas...According to our opinion, however, the law of general motion is the opposite of this. It is a natural law common to the realm of matter and

---

<sup>175</sup> Yasin T. al-Jibouri, *A Tribute to the Sadr Martyrs* (Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project, [www.al-islam.org](http://www.al-islam.org), diakses 26 Januari 2023), 14.

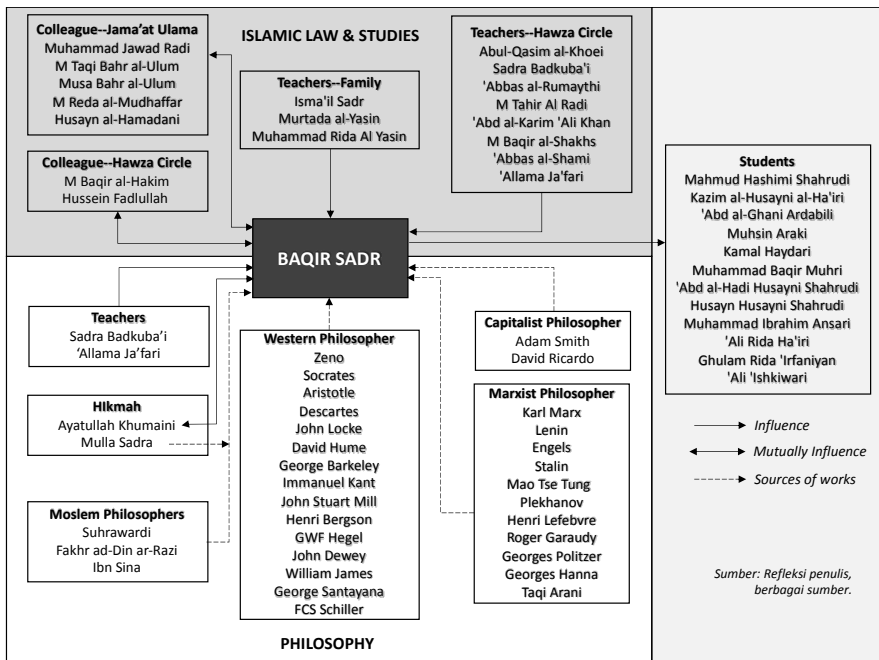
<sup>176</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 12-13.

<sup>177</sup> Baqir Sadr, *Our Philosophy*, Translation Shams C. Inati (Qum: Anshorian Publication, 2000), 164-180.

does not extend to the realm of thought and knowledge. Truth and knowledge do not involve and cannot involve development in the precise philosophical sense.”<sup>178</sup>

Selain pengaruh Mulla Sadra, dalam karyanya, Bāqir aṣ-Ṣadr juga mengutip para filosof muslim lainnya, seperti Suhrawardi, Fakhr ad-Din ar-Razi, dan Ibnu Sina, dalam *Falsafatunā*. Bāqir aṣ-Ṣadr tidak hanya menguasai hukum dan kajian Islam, tetapi juga filsafat Barat dan Islam. Pada Gambar 10 diperlihatkan beberapa filsuf yang dikutip, dikritik, dan diteliti atas karya-karyanya. Hal ini juga menunjukkan bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki sumber literatur yang sangat luas.

Gambar 11 Pemikiran Yang Mempengaruhi aṣ-Ṣadr



Sumber: Refleksi penulis, berbagai sumber.

<sup>178</sup> Baqir Sadr, *Our Philosophy*, Translation Shams C. Inati (Qum: Anshorian Publication, 2000), 169 & 171.

#### 4. Karya Bāqir aṣ-Ṣadr

Bāqir aṣ-Ṣadr sangat produktif menulis, banyak makalah, jurnal, dan buku yang ditulis. Menariknya karya Bāqir aṣ-Ṣadr tertuang dalam beberapa disiplin ilmu, terutama tentang ekonomi, sosiologi, teologi, hukum Islam, dan filsafat. Buku Bāqir aṣ-Ṣadr yang paling terkenal dan utama adalah *Falsafatunā* dan *Iqtisādunā*. Bāqir aṣ-Ṣadr pernah mengutarakan buku ketiga, yang disebut dengan pola yang sama, yakni *Mujtama'una* (masyarakat kita). Tetapi, hingga ia dieksekusi mati buku itu belum dikenalkan dan terpublikasikan hingga kini. Chibli Mallat meragukan bahwa buku itu pernah ditulis atau sudah selesai ditulis.<sup>179</sup>

Dalam Pengantar bukunya, *Contemporary Man and the Social Problem*, Bāqir aṣ-Ṣadr menegaskan kembali bahwa *Falsafatunā* dan *Iqtisādunā* merupakan landasan bagi karya-karyanya yang lain dan saling berkaitan. Namun demikian, Bāqir aṣ-Ṣadr menyadari bahwa untuk memahami standar intelektual Islam yang tinggi terlalu sulit bagi sebagian orang. Oleh karena itu, ia membuat, yang disebutnya, buku seri mazhab pemikiran Islam (*the Islamic School of Thought Series*), dengan harapan agar masyarakat secara bertahap dapat memahami karya-karya utama (*Falsafatunā* dan *Iqtisādunā*). Selain itu, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, serial ini juga bertujuan untuk memberikan keyakinan, tidak hanya anotasi, maka topik dari seri ini menjelaskan kerangka skolastik tanpa terikat pada ide-ide yang menulis pada awalnya. Buku *Contemporary Man and the Social Problem* adalah salah satu dari serial itu.<sup>180</sup>

Buku-bukunya yang terkenal lainnya adalah: (1) *Al-Fatwa al-Wadiha* (Fatwa yang Jelas); (2) *Manhaj aṣ-Ṣālihin* (Jalan Kebajikan); (3) *al-Madrasah al-Islamiyyah* (Sekolah Islam); (4) *Ghayat al-fikr fī al-Uṣul* (Pemikiran Tertinggi dalam Usul); (5) *Ta'ligat 'ala al-Asfar* (Komentar atas empat buku Perjalanan Mulla Sadra); (6) *Manabi' al-Qudra fī Dawlat al-Islam* (Sumber Kekuasaan Negara Islam); (7) *Durus fī 'Ilm al-Uṣul* (Kuliah Ilmu Pokok Hukum

---

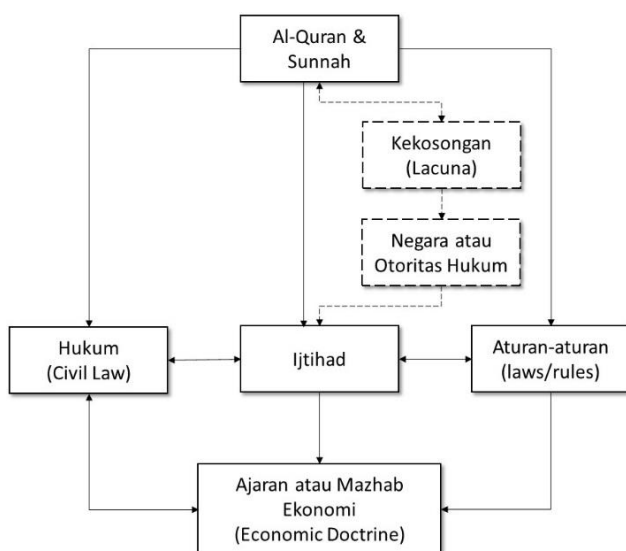
<sup>179</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 16.

<sup>180</sup> Sadr, *Contemporary Man and the Social Problem*, versi Indonesia: *Manusia Masa Kini dan Problema Sosial* (Bandung: Pustaka, 1984), v-ix.

Islam); (8) *al-Mursil war-Rasul war-Risala* (Yang Mewahyu, Utusan, Pesan); (9) *Ahkam al-Haj* (Hukum Berziarah); (10) *al-Usus al-Mantiqiya lil-Istiqra* (Landasan Logika Induksi);<sup>181</sup> (11) Islam dan Mazhab Ekonomi; dan (12) Pengantar Sistem Politik Islam.

## B. Epistemologi Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr

Gambar 12 Proses Epistemologis



Sumber: refleksi penulis disarikan dari *Iqtisādunā*.

Masalah epistemologi ilmu ekonomi menjadi perdebatan sejak lama, terutama mulai abad XX. Perdebatannya adalah tentang pencarian epistemologi ekonomi yang ideal untuk memecahkan masalah ekonomi, baik secara teoretis keilmuan maupun praktis. Beberapa teori dari diskursus tersebut misalnya: epistemologi aksiologi, epistemologi sosial, epistemologi integral, epistemologi evolusioner, epistemologi feminisme, dan –di kalangan sarjana Islam ada-- *tawhidi episteme* atau epistemologi

<sup>181</sup> Shams C. Inati, *Translator's Introduction of Our Philosophy*, xii-xiii.

ketuhanan.<sup>182</sup> Yang disebut terakhir merupakan epistemologi yang diusung oleh para tokoh arus utama ekonomi Islam kontemporer, seperti Masudul Alam Choudhury dan Umer Chapra. Secara umum memiliki kemiripan dengan epistemologi Bāqir aṣ-Ṣadr, yakni menjadikan kitab suci sebagai rujukan utama, namun teori Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki karakteristik yang berbeda dengan keduanya, terutama pada detail proses dan cara mengetahuinya. Bāqir aṣ-Ṣadr menamakan metodenya dengan penemuan (*discovery*) deduktif. Secara umum proses epistemologis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dilihat di Gambar 12.

Dari gambar di atas terlihat bahwa Al-Quran dan sunnah menjadi puncak sumber pengetahuan dan nilai dalam sistem ekonomi Islam. Selanjutnya dari sumber tertinggi itu terjadi proses deduksi, yang berjalan di tiga sisi sesuai dengan permasalahan yang dihadapi di masyarakat: (1) berhubungan dengan *civil law*, (2) proses sintesis berbagai aturan, dan (3) proses *ijtihad*, terutama jika ada ruang kosong (*Jacuna*) peraturan. Masing-masing dari elemen tersebut dijelaskan dalam bagian-bagian subbab berikut:

## 1. Sumber dan Nilai Pengetahuan

Landasan atau pijakan kehidupan masyarakat Islam, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, disusun oleh tiga unsur: keyakinan, konsep-konsep, dan sentimen atau perasaan. Keimanan atau akidah merupakan pusat landasan dalam pemikiran Islam, yang menjadi pandangan utama seorang muslim terhadap dunia secara umum. Sementara, konsep-konsep merupakan refleksi atau cerminan dalam mendeskripsikan segala sesuatu yang ada pada pandangan umum yang terkristalisasi oleh iman. Sedangkan, sentimen dan perasaan dijalankan untuk menyebarluaskan dan mempromosikan deretan makna-makna tersebut, karena makna sebagai gagasan Islami tentang peristiwa tertentu menciptakan --dalam benak seorang

---

<sup>182</sup> Masudul Alam Choudhury, *“Theory and Practice of Islamic Political Economy”*, *Islamic Political Economy in Capitalist-Globalization an Agenda for Change* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 1997), 20.

muslim-- perasaan khusus tentang peristiwa itu dan menentukan sikap sentimentalnya terhadapnya.<sup>183</sup>

Dengan landasan kehidupan tersebut menunjukkan bahwa sumber dan proses pengetahuan manusia tidak hanya pada wujud material yang berinteraksi dengan akal (rasio) dan pancaindra manusia, sebagaimana dirumuskan oleh kapitalisme dan sosialisme atau teori positivisme lainnya. Beriman berarti bahwa sumber ilmu ekonomi Islam juga berasal dari Al-Qur'an dan *sunnah* (lihat Gambar 11), bahkan merupakan pusat landasan tertinggi bagi seluruh ilmu Islam. Di sini, rasio dan potensi manusia lainnya berperan dalam proses (persepsi) aktualisasi Al-Qur'an dan *sunnah*.

Persepsi, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, terbagi menjadi dua jenis. Pertama, konsepsi, yang merupakan pengetahuan sederhana. Kedua, persetujuan, berupa pengetahuan yang melibatkan penilaian.<sup>184</sup> Konsepsi, termasuk berbagai bentuknya, tidak memiliki nilai objektif. Ini karena hal tersebut berupa kehadiran sesuatu di fakultas intelek. Jika konsepsi dilucuti dari semua elemen tambahan, itu tidak akan menunjukkan keberadaan objektif dari sesuatu di luar pengetahuan. Tetapi persetujuan atau pengetahuan tentang jenis persetujuan adalah satu-satunya hal yang memiliki kualitas mengungkapkan realitas objektif secara esensial. Jadi, persetujuanlah yang mengungkapkan keberadaan realitas objektif konsepsi.<sup>185</sup>

Penjelasan Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut menjawab persoalan nilai dan pengetahuan yang selama ini diperdebatkan para filsuf Barat tentang masalah kerancuan objektivitas ilmu kaum positivisme-reduksionisme, termasuk ilmu ekonomi. Epistemologi dan sains modern mengusung objektivisme pada proses cara mengetahui, bahwa untuk mendapatkan ilmu atau pengetahuan objektif dan kebenaran absolut, maka realitas harus bebas nilai. Prinsip bebas nilai ini memuat tiga hal: Pertama, sains harus bebas dari pengaruh eksternal, seperti politik, ideologi, agama, budaya, dan nilai-nilai lain yang dianut para ilmuwan; Kedua, untuk otonomi ilmu

---

<sup>183</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1 Part 2 (Tehran: Wofis, 1994), 67-68.

<sup>184</sup> Baqir Sadr, *Our Philosophy* (Qum: Ansharian Publication, 2000), 39.

<sup>185</sup> Baqir Sadr, *Our Philosophy*, 113.

diperlukan kebebasan usaha ilmiah; dan Ketiga, pertimbangan etis atas pengetahuan atau sains akan menghambat pengembangan pengetahuan dan sains.<sup>186</sup> Dengan kata lain, sains harus berhenti pada tataran realisme, hal-hal dibalik yang tampak harus direduksi, sebagaimana Ludwig von Mises menggambarkan:

“The science of human action knows of no way that could lead reasoning men to knowledge of the hidden plans of God or Nature. It is unable to give any answer to the question of the "meaning of the whole" that could be logically established in the manner in which the findings of scientific thought must be in order to be acknowledged at least as provisional truths. It deliberately abstains from intruding into the depths of metaphysics. It suffers lightly the reproach of its opponents that it stops at the "surface" of things.”<sup>187</sup>

Pengetahuan bebas nilai, Bagi Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah mustahil dan tidak masuk akal, karena konsep mental yang terbentuk tentang realitas objektif tertentu bersifat dua sisi. Satu sisi adalah bentuk benda dan keberadaan spesifiknya dalam pikiran. Karena itu, benda itu harus terwakili di dalamnya; jika tidak, itu tidak akan menjadi bentuk dari benda itu. Namun, dalam hal lain, secara fundamental berbeda dari realitas objektif. Alasannya adalah karena ia tidak memiliki sifat-sifat realitas objektif dari benda itu, juga tidak memiliki berbagai bentuk keefektifan dan aktivitas dari realitas itu. Konsep mental yang terbentuk tentang materi, matahari atau panas, terlepas dari ketepatan dan detailnya, tidak dapat melakukan peran efektif yang sama yang dimainkan oleh realitas objektif eksternal dari konsep mental. Dengan kata lain, sisi objektif gagasan ditentukan juga oleh sisi subjektifnya; yaitu, sisi yang ditarik dari realitas objektif dan sisi yang dihubungkan dengan mental.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Joseph Situmorang, *“Ilmu Pengetahuan dan Nilai-nilai”* (Jakarta: Driyarkara, Tahun XXII No. 4, 1996) 13-14.

<sup>187</sup> Ludwig Von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, (Alabama: Ludwig von Mises Institute, 1978), 50.

<sup>188</sup> Baqir Sadr, *Our Philosophy*, 115-116.

Penjelasan Bāqir aṣ-Ṣadr di atas sebenarnya menunjukkan bahwa salah satu masalah ekonomi bermula atau didasarkan pada pandangan dualistis ini, memisahkan antara nilai dan pengetahuan, dan satu-satunya nilai yang dianggap adalah jargon objektivitas. Padahal sebenarnya antara nilai dan pengetahuan itu saling melekat, sehingga jelas bahwa ilmu modern telah melakukan reduksi. Penjelasan Bāqir aṣ-Ṣadr di atas juga menunjukkan bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr meletakkan dasar aksiologi pada teorinya, bahwa nilai keadilan (termasuk keadilan sosial) sebagai tujuan ekonomi Islam, dan ekonomi Islam memiliki ciri objektivisme dan moralisme, sebagaimana ia tulis:

“There are two basic characteristics of the Islamic economy, which radiate in its various lines and details. They are: objectivism and moralism. Thus the Islamic economy is realistic and moral in its objectives which it aims at, as also in the method which it adopts for that purpose.”<sup>189</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sumber pengetahuan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr selain indra dan segala potensi kemanusiaan, juga bersumber dari kitab suci dan ajaran agama. Bahkan yang disebutkan terakhir justru menjadi sumber utama dan menduduki sumber rujukan tertinggi. Dengan menempatkan nilai dan ajaran agama sebagai sumber pengetahuan, maka dengan sendirinya nilai itu melekat dalam proses mengetahui, yang pada akhirnya melekat pada semua lini dan detail pemikiran ekonominya.

## 2. Metode Deduksi dan Penemuan

Sebelum tahun 1970, literatur tentang metode dan metodologi sangat terbatas, dan ketunggalan metode diyakini sebagai jalan kebenaran dalam penelitian ilmiah. Namun, setelah tahun 1970 literatur telah meningkat pesat, dengan pertumbuhan

---

<sup>189</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1 Part 2, 62.

yang dramatis pada tahun 1980-an.<sup>190</sup> Salah satu pemikir, Karl Paul Feyerabend, pada tahun 1975, mendobrak stagnasi metodologi tersebut. Ia menerbitkan (untuk pertama kalinya) buku fenomenal, *Against Method*, yang menjelaskan bahwa:

“It is clear, then, that idea of a fixed method, or of a fixed theory of rationality, rests on too naïve a view of man and his social surroundings<sup>191</sup>....Pluralism theories and metaphysical views is not only important for methodology, it is also an essential part of a humanitarian outlook...This coincidence of the part (individual man) with the whole (the world we live in), of the purely subjective and arbitrary with the objective and lawful, is one of the most important arguments in favour of a pluralistic methodology.”<sup>192</sup>

Di bidang ekonomi, senada dengan Feyerabend, diutarakan oleh Klamer, yang mengatakan bahwa ketidaksepakatan teoretis tidak diselesaikan dengan mengumpulkan bukti empiris. Ekonomi melibatkan seni persuasi. Dengan tidak adanya standar yang seragam dan tes empiris yang jelas, para ekonom harus bergantung pada penilaian, dan mereka berpendapat untuk membuat penilaian mereka secara persuasif. Proses ini menyisakan ruang untuk unsur-unsur non rasional, seperti komitmen dan gaya pribadi, serta disiplin sosial.<sup>193</sup>

Jauh sebelum Feyerabend dan Klamer, pada tahun 1959 (*Falsatuna* diterbitkan pertama kali) Bāqir aṣ-Ṣadr mengkonfigurasi landasan metafisika dan epistemologi yang dijiwai oleh aksiologi; dan pada tahun 1961 (*Iqtisādunā* diterbitkan pertama kali) Bāqir aṣ-Ṣadr melepaskan diri dari metode ilmiah, dan dengan gamblang menjelaskan keyakinan dan subjektivitas pada proses penemuan pada penelitian ekonomi. Teori Feyerabend dan Klamer di satu sisi

---

<sup>190</sup> Mackhouse dalam Chapra, *What is Islamic Economics* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2001), 36.

<sup>191</sup> Karl Paul Feyerabend, *Against Method*, (London: Verso, 1979), 27.

<sup>192</sup> Karl Paul Feyerabend, *Against Method*, 52-53.

<sup>193</sup> Klamer dalam Chapra, *What is Islamic Economics*, 36.

dapat menjadi legitimasi kebenaran penelitian ilmiah, dan di sisi lain sebagai bentuk pengakuan terhadap pemikiran Islam.

Bāqir aṣ-Ṣadr dalam menyusun pemikiran ekonominya menggunakan metode penemuan. Penemuan yang dimaksud Bāqir aṣ-Ṣadr adalah *discovery*, bukan *invention*. Keduanya berbeda, *discovery* adalah penemuan sesuatu yang sebenarnya sesuatu yang ditemukan itu sudah ada, tetapi belum diketahui, diungkap, atau disusun orang. Sedangkan *invention* adalah penemuan sesuatu yang benar-benar baru, yang merupakan hasil kreasi dan cipta manusia. Doktrin ekonomi yang disusun Bāqir aṣ-Ṣadr adalah hasil *discovery* dari kumpulan hukum Islam yang sudah ada. Ini berbeda dengan ilmu ekonomi positivistik yang lahir dari proses penyimpulan induktif. Secara lebih detail Bāqir aṣ-Ṣadr menjelaskan:

“The Islamic (economic) thinker is (finds himself) before a completely formed and finished (system of) economics and he is called upon to the discernment of it in its real aspect, the determination of its general frame-work the disclosure of its basic rules of thought (which govern it) the overcoming as far as possible of the density of the accumulations of times and the long distances of historical intervals, the presentation of its original features, the intensive suggestions of untrust worthy experiments carried to make them conform with Islam, and the freeing of them from the frame-work of non-Islamic cultures which rule over the understanding of things in accordance with their nature and trends of thinking....

On this basis it can be said that the process we shall pursue is a process of discovery. Contrary to this it is the case with the thinkers who advocate the (economic) doctrine (system) of capitalist and communism, for they pursue the process of creation or invention.”<sup>194</sup>

Seperti sudah dikemukakan di bagian sebelumnya bahwa sumber pengetahuan dan hukum tertinggi adalah Al-Quran dan

---

<sup>194</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 19-20.

*sunnah*, proses penemuan itu pun bermula dari sumber hukum tertinggi terus turun ke struktur terendah berikutnya, sehingga tersusun sistem ekonomi Islam. Proses ini berjalan secara deduktif, bari dari sruktur hukum tertinggi ke terendah, maupun dari kerangka berpikir secara umum menuju kekhususan. Sehingga metode Bāqir aṣ-Ṣadr ini bisa disebut sebagai *discovery*-deduktif.

Proses deduksi yang pertama (lihat Gambar 12) berkaitan dengan hukum sipil (*civil law*). Bāqir aṣ-Ṣadr membedakan antara doktrin atau sistem ekonomi Islam dengan hukum sipil di sebuah negara. Doktrin ekonomi, tulis Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah kumpulan teori-teori dasar yang menangani masalah kehidupan ekonomi, dan hukum sipil adalah undang-undang legislatif yang mengatur rincian hubungan keuangan moneter antara individu dan hak pribadi, serta substansi (tujuan nyata) individu.<sup>195</sup> Meski perumusan pemikiran ekonomi bersifat deduktif, namun hubungan antara hukum sipil dan ekonomi Islam bersifat saling ketergantungan, sehingga dalam gambar terlihat anak panah mengarah ke kedua sisi.

Bāqir aṣ-Ṣadr secara jelas menyebut relasi tersebut sebagai interdependensi, dimana hukum sipil adalah lebih tinggi *vis-à-vis* dengan sistem ekonomi Islam. Doktrin ekonomi menerima turunan dari hukum sipil, namun hukum sipil juga bisa bertumpu pada sistem doktrin ekonomi. Dalam proses penemuan (*discovery*), menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, perlu mencari pancaran-pancaran doktrin ekonomi dari bidang lain, yaitu dari suprastrukturnya dan dari jejak-jejak (tradisi)-nya yang tercermin di dalam bidang-bidang yang berbeda, sehingga melalui pancaran-pancaran tersebut terbentuk pemikiran dan teori-teori tentang doktrin ekonomi.<sup>196</sup>

### 3. Sintesis antar-Peraturan

Pola *discovery* berikutnya, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, tetap berangkat dari hukum dasar atau aturan umum, namun prosesnya melalui sintesis antar-peraturan atau bagian-bagian dari hukum dasar (lihat Gambar 11, sisi paling kanan). Pertama, masing-masing

---

<sup>195</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 14.

<sup>196</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 21-22.

peraturan itu dipelajari dengan saksama, namun hal itu bukanlah proses mengisolasi peraturan tersebut, melainkan sebagai proses memahami komponen-komponen dari keseluruhan. Komponen-komponen itu lalu disintesis sehingga sampai pada suatu penemuan.<sup>197</sup>

Untuk memperjelas itu, Bāqir aṣ-Ṣadr memberikan contoh kasus pada perumusan teori mengenai distribusi keuntungan hasil produksi. Beberapa peraturan atau kaidah yang perlu dipelajari dan kemudian disintesis adalah misalnya mengenai pembahasan riba dalam kontrak pinjaman, sanksi hukum untuk pendapatan yang dihasilkan dari alat produksi dalam kontrak sewa, hukum sewa-kontrak, dan sewa untuk membeli (*lease to purchase*) atas bahan fisik (seperti tanah, tambang, rumah). Setelah semua tata cara (undang-undang) itu dipelajari –dan keabsahan hukumnya sudah dijamin—kemudian disintesis agar dapat ditemukan hukum dasar Islam dalam hal distribusi kekayaan yang dihasilkan.<sup>198</sup> Di pola *discovery* ini Bāqir aṣ-Ṣadr menggabungkan metode deduksi dengan sintesis.

#### 4. Sabuk Kekosongan Hukum

Dalam upaya penemuan doktrin ekonomi Islam, Bāqir aṣ-Ṣadr menjumpai adanya ruang kekosongan legislasi ekonomi. Dengan demikian, doktrin ekonomi Islam sebenarnya terdiri dari dua sisi, satu sisi diisi (lebih dulu) oleh hukum Islam yang sudah ada dalam bentuk utuh yang tidak mengalami perubahan atau modifikasi. Sisi lain yang --untuk mengisi kekosongan legislasi— harus ada sabuk kekosongan (*belt of lacuna*), yang berperan mengisi jika ditemukan kekosongan legislasi. Sabuk yang bertugas mengisi kekosongan ini adalah negara atau penguasa (*waliyyu'l-amr*), atau otoritas lain yang berwenang dalam perumusan/pembuatan hukum. Ini dilakukan untuk memenuhi kebutuhan di setiap zaman agar tujuan dan sasaran ekonomi Islam terpenuhi dan bermanfaat.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 28.

<sup>198</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 28-29.

<sup>199</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 33-34.

Terkait dengan sabuk kekosongan tersebut, Bāqir aṣ-Ṣadr menekankan adanya tiga hal yang perlu diperhatikan: (1) bahwa fondasi doktrin ekonomi Islam tidak dapat ditemukan secara sempurna jika tidak menyertakan sabuk kekosongan tersebut; (2) terdapat jenis-jenis legislasi yang dituangkan Nabi Muhammad SAW dalam rangka mengisi kekosongan bukanlah bersifat permanen, namun sebagai contoh bahwa dia adalah otoritas yang berkuasa (*waliyyu'l-amr*); dan (3) dalam tataran praktis, doktrin ekonomi Islam tidak bisa lepas dari sistem kekuasaan atau negara dalam menghadapi dinamika zaman.<sup>200</sup> Proses pengisian kekosongan legislasi ini ditempuh dengan *ijtihād* para pemegang otoritas.

## 5. Proses Pengetahuan (*Ijtihād*) dan Subjektivitas

Di bagian sebelumnya sudah dijelaskan bahwa ekonomi Islam lahir dari kumpulan doktrin hukum dan konsepsinya. Bāqir aṣ-Ṣadr kemudian melengkapi proses pengetahuan itu dengan menjelaskan metode memperoleh kumpulan aturan hukum dan konsepsi tersebut. Aturan dan konsepsi itu, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, ditemui secara langsung pada teks ayat-ayat Al-Qur'an dan *sunnah*. Dengan demikian, bentuk doktrin ekonomi Islam bergantung pada aturan (ekonomi) Islam dan konsepsi (ekonomi) Islam dan sejauh aturan dan konsepsi ini bergantung pada bentuk hasil *ijtihād*<sup>201</sup> (lihat Gambar 12).

Dalam hal ini, Bāqir aṣ-Ṣadr menyadari bahwa hasil *ijtihād* tidak dapat diputuskan dengan finalitas atau kebenaran final. Sebagai proses subjektivitas, mungkin saja terdapat kesalahan dalam *ijtihād*, dan kedua, mungkin saja mujtahid yang berbeda menampilkan bentuk doktrin ekonomi Islam yang berbeda, karena mereka melaksanakan proses *ijtihād* sesuai pola dan norma (aturan) yang telah dibentuknya. Karenanya Bāqir aṣ-Ṣadr dengan hati-hati melakukan proses subjektivitas atas penemuan dan pemaknaan ekonomi Islamnya. Di sini, Bāqir aṣ-Ṣadr menerapkan empat faktor

---

<sup>200</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 34-35.

<sup>201</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 36-37

pada proses subjektivitasnya sebagai sumber utamanya: (a) Pembeneran atas realitas yang ada; (b) Penggabungan teks dalam kerangka tertentu; (c) Pemisahan bukti (landasan) hukum (syariah) dari kondisi dan keadaan ini: dan (d) Adopsi sudut pandang tertentu sebelumnya terhadap teks.<sup>202</sup> Berikut penjelasan Bāqir aṣ-Ṣadr tentang faktor-faktor tersebut:

- a. *Justifikasi terhadap realitas yang ada.* Proses menjustifikasi realitas adalah upaya dari pelaku *ijtihād* untuk mengembangkan dan memasang konstruksi tertentu atas sebuah teks yang didorong, secara sengaja atau tidak sengaja, menjustifikasi sebuah realitas cacat di mana dia hidup.<sup>203</sup>
- b. *Penggabungan teks dalam kerangka kerja tertentu.* Ini adalah studi teks dalam kerangka non-Islam. Kerangka ini mungkin muncul atau tidak muncul dari realitas sosial yang ada. Bāqir aṣ-Ṣadr, sebagai pelaksana *ijtihād*, mencoba untuk memahami teks dalam kerangka yang pasti itu, dan ketika dia menemukan itu tidak berjalan dengan baik, dia mengesampingkannya dan meneruskannya ke teks lain yang cocok dalam kerangka ini, atau setidaknya tidak berbenturan dengannya.<sup>204</sup>
- c. *Pemisahan bukti hukum dari kondisi dan keadaannya.* Ini adalah pemisahan dasar hukum dari kondisi dan keadaannya dalam operasi perluasan dasar hukum tanpa pembeneran objektif. Operasi ini sering dilakukan atas dasar hukum tertentu dan dasar-dasar ini digunakan ahli hukum dengan nama '*at-taqir*'.<sup>205</sup> Landasan semacam ini sangat mempengaruhi proses *ijtihād* yang dilakukan terhadap ajaran dan konsepsi yang terkait dengan doktrin ekonomi.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 37-39.

<sup>203</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 39-40.

<sup>204</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 41.

<sup>205</sup> *at-taqir* adalah sikap atau ekspresi Nabi Muhammad SAW yang membenarkan atau mendiamkan suatu perbuatan yang terjadi di hadapannya atau yang sampai ke telinganya, tanpa memberikan penjelasan atau penegasan bahwa perbuatan itu benar atau dipermasalahkannya.

<sup>206</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 45.

- d. *Pengadopsian sudut pandang tertentu terlebih dahulu terhadap teks.* Dengan mengadopsi sudut pandang tertentu, Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki disposisi terhadap kasus tersebut. Disposisi sangat mempengaruhi pemahaman teks. Untuk mengklarifikasi satu gagasan atau sudut pandang, Bāqir aṣ-Ṣadr mengandaikan ada dua orang yang mempelajari teks, salah satunya cenderung menemukan sisi sosial dan apa pun yang berhubungan dengan negara sehubungan dengan ajaran Islam dan konsep Islam, sementara yang lain memiliki kecenderungannya sendiri untuk menemukan sila-sila yang berhubungan dengan praktik individu. Kedua orang ini, meskipun mereka secara langsung berurusan dengan teks-teks yang sama akan memperoleh hasil yang berbeda, dan masing-masing dari mereka akan mencapai hasil yang akan lebih sesuai dengan disposisinya sendiri. Efek dari disposisi tersebut pelaksana *ijtihād* dapat menemukan objektivitas. Pelaku *ijtihād* yang ingin memaksakan sudut pandang (subjektif) pribadinya yang telah dia adopsi menjadi tersadarkan.<sup>207</sup>

### C. Ontologi Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr

Secara umum, bangunan ontologi pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr tercermin dari landasan epistemologi di atas, bahwa dasar pijakan kehidupan masyarakat Islam adalah keyakinan (*belief*) Islam sebagai kebenaran. Sehingga seluruh perangkat keagamaan keberadaannya secara ontologis diakui, seperti keberadaan tuhan, nabi, dan kitab suci. Secara epistemologis ketiganya juga sebagai sumber utama pengetahuan.

Dari landasan umum ontologis itulah diturunkan mengenai asumsi-asumsi ontologis bagi ekonomi Islam. Studi ontologi ekonomi, menurut Uska Maliki, berkaitan dengan apa yang disebut *'the economic realm'* (dunia atau ranah ekonomi). Ranah ekonomi

---

<sup>207</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 51-52.

terdiri dari bagian-bagian atau aspek-aspek alam semesta yang dipisahkan, yang kemudian dijadikan sebagai materi ekonomi, misalnya aspek-aspek itu dibedakan dari ranah fisik, biotik, dan estetika.<sup>208</sup> Ranah ekonomi terdiri dari jenis entitas atau properti tertentu seperti 'bagian dari tindakan individu dan sosial yang paling erat hubungannya dengan pencapaian dan dengan penggunaan syarat-syarat material untuk kesejahteraan'<sup>209</sup> atau 'perilaku manusia mengenai hubungan antara tujuan dan sarana serta kegunaan'.<sup>210</sup>

B. N. Ghosh, seorang sarjana ekonomi Islam mazhab arus utama (*mainstream*), menjelaskan bahwa pusat ontologi ekonomi politik Islam (*Islamic Political Economy*, disingkat IPE)<sup>211</sup> adalah pada relasi produksi yang menentukan korelasi superstruktur secara bersamaan, termasuk ontologi negara, relasi distribusi dan relasi kelas. IPE sebagai sistem ekonomi politik, tulis Ghosh, harus terlibat dalam studi tentang hubungan sosial yang berkembang di antara berbagai kelas orang dalam proses produksi, distribusi, pertukaran, dan konsumsi.<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> Uska Maliki, "Economic Ontology: What? Why? How?," pada *The Economic World View, Studies in the Ontology of Economics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 4.

<sup>209</sup> Alfred Marshall, *Principles of Economics* (London: Macmillan, 1920), 1.

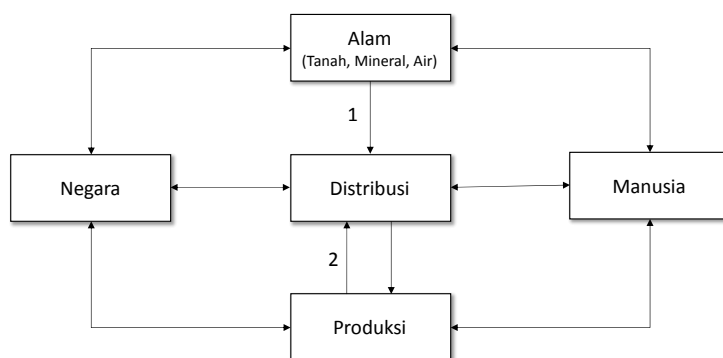
<sup>210</sup> Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1935), 16; dan Barry Smith, "Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics" pada *History of Political Economy* (Durham dan London: Duke University Press, 1990), 263-288.

<sup>211</sup> Istilah ekonomi politik muncul setelah Adam Smith meluncurkan bukunya *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation* pada 1776. Dalam buku ini Smith menjelaskan tentang perlunya peran negara dalam praktik ekonomi. Dengan memasukkan kajian tentang negara ini kemudian ilmu ekonomi juga lazim disebut dengan ekonomi politik. Jadi, pada satu sisi ekonomi politik itu memiliki makna sama dengan ekonomi, di sisi lain istilah ini juga mengacu pada kajian interdisipliner mengenai ekonomi dan politik. Dalam tulisan ini ekonomi politik mengacu pada makna yang pertama, yakni sebagai ilmu ekonomi.

<sup>212</sup> B.N. Ghosh, "The Ontology of Islamic Political Economy: A Metatheoretic Analysis", pada *Islamic Political Economy in Capitalist Globalization* (Kuala Lumpur: Utusan Publications, 1997), 51-52.

Berbeda dengan Ghosh, Bāqir aṣ-Ṣadr berpendapat bahwa distribusi-lah yang menjadi pusat sistem ekonomi Islam, dengan mengatakan bahwa “*economic doctrine is the art of the distribution of wealth.*” Bāqir aṣ-Ṣadr bahkan menegaskan bahwa memang pada umumnya ilmu ekonomi itu menjadikan produksi sebagai pusat kajian, dan ilmu ekonomi itu tak lain adalah hukum produksi.<sup>213</sup> Inilah yang membedakan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dengan pemikiran ekonomi lainnya. Dengan demikian, secara ontologis, pergerakan ekonomi dalam pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr berpusat pada distribusi kekayaan yang kemudian menggerakkan produksi dan distribusi pasca-produksi (lihat Gambar 13).

Gambar 13 Ontologi Pergerakan Ekonomi



Sumber: *Iqtisādunā*, refleksi penulis.

Unsur ontologis lainnya yang menyebabkan dan menjadi syarat pergerakan itu adalah keberadaan alam, manusia, dan negara. Masing-masing akan dijelaskan di sub subbab berikut.

## 1. Distribusi

Distribusi kekayaan menurut Bāqir aṣ-Ṣadr dilakukan dalam dua tahap. Pertama, distribusi sumber material atau bahan baku produksi. Artinya distribusi ini dilakukan sebelum produksi,

<sup>213</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 7.

distribusi ini juga termasuk distribusi kekayaan alam (lihat angka 1 dalam Gambar 13). Kedua, distribusi kekayaan produktif atau distribusi pasca produksi (lihat angka 2 dalam Gambar 13). Distribusi sumber atau bahan produksi bisa berupa: tanah, bahan baku, peralatan dan mesin. Sedangkan, distribusi kekayaan produktif berupa komoditi (barang modal dan aktiva tetap) yang dihasilkan oleh kerja manusia dalam proses produksi.<sup>214</sup> Dengan demikian pendistribusian sumber-sumber pokok produksi mendahului proses produksi itu sendiri. Sementara pendistribusian kekayaan produktif bergantung pada proses produksi dan produk-produk yang dihasilkan.

Konsep distribusi Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut berbeda dengan ekonom kapitalis yang tidak melihat seluruh kekayaan masyarakat dan sumber-sumber produksinya, tetapi hanya mempelajari distribusi kekayaan dari hasil yang diproduksi, termasuk produksi kekayaan alam yang dilakukan berdasarkan kekuatan modal dan kebebasan eksploitasi. Sehingga, pendapatan nasional, bagi kapitalis, bukan seluruh kekayaan nasional. Pendapatan nasional hanya berupa seluruh barang modal dan jasa yang diproduksi, atau dengan kata yang lebih eksplisit, nilai tunai dari seluruh kekayaan yang dihasilkan selama setahun. Oleh karena itu, pembahasan tentang distribusi dalam ekonomi politik kapitalis adalah pembahasan tentang pembagian nilai tunai tersebut. Sedangkan sosialis-marxis menganggap bahwa sumber-sumber produksi berhubungan langsung dengan bentuk produksi yang dominan, sehingga bentuk produksilah yang menentukan model distribusi dan kelas individu yang memilikinya.<sup>215</sup>

Sebaliknya, Islam mencampuri secara positif distribusi alam dan sumber daya alam yang terkandung di dalamnya, dan membaginya menjadi beberapa kategori kepemilikan (pembahasan mengenai kepemilikan di sub subbab tersendiri). Oleh karena itu, distribusi menjadi titik awal atau tahap pertama dalam sistem ekonomi Islam. Perbandingan ketiganya mengenai distribusi dapat disarikan sebagai berikut:

---

<sup>214</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 75-76.

<sup>215</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 77-81.

Tabel 9 Perbandingan Distribusi

	<b>Kapitalisme</b>	<b>Sosialisme</b>	<b>Bāqir aṣ-Ṣadr</b>
<b>Pembagian kekayaan alam</b>	Diizinkan di bawah kebebasan ekonomi dan modal.	Terhubung langsung dengan bentuk produksi.	Diizinkan dengan usaha.
<b>Distribusi kekayaan produktif (redistribusi)</b>	Sesuai porsi modal. Tidak mengakui distribusi ke masyarakat, kecuali ada tekanan, seperti tekanan politik atau sosial.	Sesuai kelas produksi.	Penting, berdasarkan asas jaminan dan keseimbangan sosial.

Sumber: Berbagai sumber, refleksi penulis.

## 2. Produksi

Pusat pergerakan ekonomi berikutnya dalam pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr adalah produksi. Bāqir aṣ-Ṣadr memulai penjelasan produksi dengan terlebih dahulu mengungkap hakikat produksi yang terdiri dari dua aspek, yakni aspek objektif dan aspek subjektif. Aspek objektif ini merupakan sisi produksi yang terdiri dari sarana, alat, dan teknologi yang digunakan; bahan, material atau kekayaan alam yang digunakan; dan tenaga kerja yang menjalankan operasi produksi. Sedangkan aspek subjektif, terdiri dari motif psikologis, tujuan yang ingin dicapai, dan evaluasi operasi sesuai dengan konsepsi keadilan yang dianut.<sup>216</sup>

Sisi objektif operasi tersebut secara umum lazim dalam produksi kegiatan ekonomi, terutama dalam kegiatan kapitalis. Sisi objektif ini juga berhubungan langsung dengan sains lainnya, terutama berkaitan dengan penyediaan sarana dan teknologi. Tentu saja juga berhubungan dengan hukum-hukum umum dalam mengendalikan sarana. Dengan kata lain, sisi objektif ini menjadi domain fungsi sains. Ekonomi Islam lebih memiliki peran pada aspek subjektif dari proses produksi. Peran ini, menurut Bāqir aṣ-

<sup>216</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 91.

Şadr, karena setiap masyarakat atau komunitas bisnis memiliki cara dan sarana yang berbeda secara objektif dalam proses produksi, namun mereka harus tetap sama dalam aspek subjektif.<sup>217</sup> Aspek subjektif inilah yang menjaga proses objektif produksi sesuai dengan nilai-nilai keadilan dan tujuan hidup.

Dengan demikian, produksi dalam ekonomi Islam dilakukan berdasarkan aspek kemanfaatan bagi masyarakat.<sup>218</sup> Ini berbeda dengan sistem kapitalis yang mengarahkan produksinya bertumpu pada harga yang menentukan penawaran dan permintaan pasar bebas, atau hukum *supply-demand*. Mekanisme pasar dalam Islam didasarkan pada kemanfaatan (*maslahat*). Bāqir aş-Şadr menggambarannya dan posisi Islam dalam tiga poin: (1) Untuk memenuhi kebutuhan dasar dan kebutuhan semua anggota masyarakat, Islam mewajibkan produksi demi memenuhi kebutuhan, dengan persyaratan kaidah nilai keadilan; (2) Islam mewajibkan produksi sosial yang tidak mengarah pada pemborosan; dan (3) Islam mengizinkan campur tangan pemegang otoritas dalam produksi demi menjaga nilai-nilai yang dijalankan.<sup>219</sup> Dengan demikian, ekonomi Islam menekankan aktivitas produktif dalam produksi. Islam melarang perolehan pendapatan tanpa kerja, seperti sewa di atas sewa, dan uang bekerja untuk menghasilkan uang. Ini juga yang menjadi dasar pelarangan riba.<sup>220</sup>

Kegiatan ekonomi dalam sosialisme tidak mengenal dua aspek produksi di atas, objektif dan subjektif. Kegiatan ekonomi komunitas sosialis tunduk pada kontrol negara terhadap sistem ekonomi dan atas alat-alat produksi. Prinsip ekonomi berlaku untuk itu dengan cara yang sama, yakni terpusat pada pemerintahan. Secara tidak langsung sebenarnya sosialisme mengakui adanya hierarki tujuan, dan karena itu harus berusaha untuk mencapai yang lebih penting dalam pandangan kekuasaan, sebelum yang kurang

---

<sup>217</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 92.

<sup>218</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 117.

<sup>219</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 145-146.

<sup>220</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 103.

penting.<sup>221</sup> Berikut ringkasan perbandingan proses produksi dalam tiga sistem ekonomi tersebut:

*Tabel 10 Perbandingan Produksi*

	<b>Kapitalisme</b>	<b>Sosialisme</b>	<b>Bāqir aṣ-Ṣadr</b>
<b>Produksi</b>	Hanya aspek objektif, dan sebagai pengendali.	Dikontrol oleh pemerintahan (negara).	Aspek objektif dan subjektif. Aspek subjektif sebagai pengendali.
<b>Alasan produksi (mekanisme pasar)</b>	Berdasarkan hukum <i>supply-demand</i>	Terpusat pada pemerintahan (negara).	Berdasarkan aspek kemanfaatan ( <i>maslahat</i> )

*Sumber: berbagai sumber, refleksi penulis.*

### 3. Alam

Pada bab Pendahuluan dijelaskan bahwa masalah utama ekonomi kapitalisme adalah kelangkaan sumber daya alam karena adanya permintaan yang dipaksakan oleh peradaban. Keyakinan kapitalisme ini tentu saja muncul dari anggapannya bahwa alam dalam proses produksi dianggap sebagai objek yang harus dieksploitasi. Ini karena mereka menganggap bahwa kekayaan alam sangat terbatas, untuk itu manusia perlu berlomba memanfaatkan dan mengeksploitasi kekayaan alam. Bāqir aṣ-Ṣadr tidak setuju dengan kaum kapitalis, ia berpendapat bahwa alam dengan segala kekayaannya dapat memenuhi dan menjamin semua kebutuhan hidup manusia. Bāqir aṣ-Ṣadr memberikan argumen ini dengan mengutip ayat-ayat Alquran (Ibrahim: 32-34). Bāqir aṣ-Ṣadr menafsirkan ayat-ayat ini:

“These holy verses clearly show that God Almighty has pooled in this wide universe all the needs and beneficial things for man and has provided for him resources sufficient

---

<sup>221</sup> Ludwig Von Mises, *Socialism An Economic and Sociological Analysis* (Connecticut: Yale University Press, 1962), 142.

to meet his material needs. But it was man himself who had lost this opportunity given to him by Allah, because of his transgression and ingratitude (*surely man is sinful, unthankful*). Thus man's unjust behaviour in his practical life and his thanklessness of the Divine bounty are the real cases of the economic problems in man's life."<sup>222</sup>

Bāqir aṣ-Ṣadr membagi kekayaan alam sebagai sumber produksi dalam empat kelompok:

- a. Tanah, merupakan kekayaan alam terpenting yang tanpanya hampir tidak mungkin bagi manusia untuk melakukan jenis atau sifat produksi apa pun.
- b. Zat-zat primer yang terkandung dalam tanah (kekayaan mineral) seperti batu bara, belerang, minyak bumi, emas, dan besi.
- c. Air (mengalir) alami, salah satu syarat penting kehidupan material manusia, yang memainkan peran penting dalam produksi pertanian.
- d. Kekayaan alam lainnya: terdiri dari isi laut yang diambil darinya dengan menyelam atau dengan cara lain, seperti mutiara, dan karang; kekayaan alam yang hidup di permukaan bumi seperti hewan dan tumbuhan; kekayaan tersebar luas di atmosfer seperti burung dan oksigen; dan sumber alam tersembunyi, seperti air terjun yang menyembunyikan energi listrik di dalamnya (sebagai penggerak motor pembangkit listrik).<sup>223</sup>

Bāqir aṣ-Ṣadr menegaskan masalah yang timbul dalam ekonomi itu bukan karena keterbatasan alam, namun karena (1) ketidakadilan ekonomi didasari oleh mal-distribusi, dan (2) ketidaktahuannya akan karunia Tuhan, terletak pada eksploitasi alam dan sikap negatifnya terhadapnya. Jadi, ketika ketidakadilan dalam hubungan distribusi dihapuskan dan kekuatan manusia disatukan, untuk mengambil keuntungan dari alam dan

---

<sup>222</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 112.

<sup>223</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 83-84.

memanfaatkannya, masalah sebenarnya menghilang dari bidang ekonomi.<sup>224</sup> Di sini, terlihat pandangan Bāqir aṣ-Ṣadr tentang hubungan antara manusia dan alam sebagai, dalam istilah Capra, jejaring kehidupan, dimana alam dan manusia tidak berjarak mengambil posisi subjek dan alam sebagai objek eksploitasi. Berikut ringkasan pandangan ketiga mazhab ekonomi mengenai alam:

*Tabel 11 Perbandingan Sumber Daya Alam*

	<b>Kapitalisme</b>	<b>Sosialisme</b>	<b>Bāqir aṣ-Ṣadr</b>
<b>Sumber daya alam (SDA)</b>	SDA Terbatas. Objek yang harus dieksploitasi	SDA Terbatas. Dikuasai negara.	SDA mencukupi kebutuhan manusia. Pemanfaatan SDA berdasarkan kemanfaatan dan keadilan.

*Sumber: Berbagai sumber, refleksi penulis.*

#### 4. Manusia

Masalah berikutnya dalam bidang ekonomi dan sosial, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah tentang manusia dan konsep manusia pada sistem sosial atau ekonomi. Dalam Marxisme dan sosialisme, manusia, baik spiritual maupun intelektual, dikondisikan untuk melayani metode produksi dan kekuatan produksi. Karena kedudukannya yang terpisah dari kekuasaan, manusia tidak dapat berpikir dalam batas-batas sosial dan juga tidak dapat mengetahui sistem yang terbaik baginya.<sup>225</sup> Sedangkan dalam kapitalisme, berkeyakinan bahwa individu memiliki kebebasan tanpa batas; dan kepentingan manusia, secara otomatis dan alami, menjadi kepentingan sosial.<sup>226</sup>

<sup>224</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 112.

<sup>225</sup> Baqir Sadr, *Manusia Masa Kini dan Problema Sosial*, terjemahan *Contemporary Man and the Social Problem* Indonesian version, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 10.

<sup>226</sup> Baqir Sadr, *Manusia Masa Kini dan Problema Sosial*, 41.

Pembahasan kebebasan manusia ini dalam kapitalisme berkaitan erat dengan konsep pekerjaan dan kebutuhan manusia. Adam Smith menjelaskan bahwa manusia akan mendapatkan kebebasan yang sempurna jika telah bekerja atau memiliki pekerjaan yang terkenal dan mapan, selain itu sesuatu yang dikerjakan adalah pekerjaan utama atau posisi utama di lingkungan kerja.<sup>227</sup> Sebaliknya dalam sosialisme, Ludwig von Mises menyebut bahwa komunitas sosialis akan menjadi ‘negara penjara’ bagi kebebasan. Kebebasan hanya konsep sosiologis, kehidupan manusia itu tergantung pada kondisi alam dan manusia tidak dapat mengubahnya, bekerja hanyalah meningkatkan nilai sesuatu yang sudah ada.<sup>228</sup> Konsep kebebasan, kerja, dan kebutuhan manusia merupakan unsur utama hakikat manusia secara ontologi ekonomi.

#### a. Kebebasan Terbatas

Ekonomi Islam, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, didasari oleh kebebasan dalam lingkup terbatas yang diberikan kepada individu di bidang ekonomi. Kebebasan yang dibatasi oleh nilai-nilai moral dan spiritual yang diyakini Islam. Kebebasan juga berarti tanggung jawab dan penyerahan diri kepada Tuhan.<sup>229</sup> Bāqir aṣ-Ṣadr mengelompokkan pembatasan ini dalam bentuk: Pertama, pembatasan pribadi yang muncul dari kedalaman diri seseorang, memperoleh kekuatan dari kandungan spiritual dan ideologis kepribadian Islam; dan kedua, pembatasan objektif yang merupakan ekspresi dari kekuatan eksternal yang mendefinisikan dan mengatur perilaku sosial.<sup>230</sup>

Pembatasan pribadi pada dasarnya bertanggung jawab atas perbuatan baik dan kebajikan dalam masyarakat Islam, misalnya membayar zakat. Sedangkan pembatasan objektif adalah pembatasan yang dikenakan pada individu dalam masyarakat Islam

---

<sup>227</sup> Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 162-163.

<sup>228</sup> Ludwig Von Mises, *The Anti-Capitalistic Mentality* (Princeton: Libertarian Press, 1994), 191.

<sup>229</sup> Baqir Sadr, *Manusia Masa Kini dan Problema Sosial*, 119.

<sup>230</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 54-55.

dari pengaruh luar karena hukum agama (*syar'*). Sebagai contoh, hukum Islam melarang kegiatan ekonomi dan sosial tertentu, yang menurut pandangan Islam, menghalangi terwujudnya cita-cita dan nilai-nilai yang dianut Islam, seperti riba dan monopolisasi.<sup>231</sup>

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kebebasan individu dalam pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr adalah kebebasan yang dibatasi oleh nilai dan hukum agama. Setiap individu bebas memenuhi bekerja dan memenuhi kebutuhan ekonomi, serta memanfaatkan sumber daya alam, namun semua tindakannya harus tetap dalam koridor nilai agama, sehingga terwujud masyarakat Islam yang berkeadilan. Ketaatan pada nilai juga sebagai wujud tanggung jawab sosial setiap individu, sehingga keadilan ekonomi dan sosial terjaga.<sup>232</sup>

## **b. Kerja dan Kebutuhan**

Distribusi sebagai pusat pergerakan ekonomi dalam Islam terdiri dari dua instrumen utama, yaitu pekerjaan dan kebutuhan. Masing-masing dari kedua instrumen tersebut memiliki peran efektif dalam kekayaan umum masyarakat. Bāqir aṣ-Ṣadr menulis bahwa kerja merupakan sebab kepemilikan bagi pekerja atas hasil kerjanya.<sup>233</sup> Ini berbeda dengan komunisme yang menyatakan bahwa “Kerja merupakan penyebab kepemilikan masyarakat dan bukan individu. Kerja adalah sebab dari nilai materi.” Tetapi menurut Islam “Kerja adalah sebab bagi para pekerja untuk memiliki materi dan bukan sebab dari nilainya.”<sup>234</sup>

Kapitalisme memiliki pandangan yang berbeda dengan keduanya mengenai kerja, bagi kapitalisme kerja tidak memiliki bagian dari produk, dan kerja bukanlah kapital. Pekerja adalah bagian dari mesin produksi.<sup>235</sup> Kapitalis tidak memperhitungkan berapa hasil produksi yang dihasilkan pekerja, pekerja hanya

---

<sup>231</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 56-57.

<sup>232</sup> Mengenai nilai dan keadilan akan dijelaskan di subbab berikutnya, tentang Landasan Aksiologi Pemikiran Ekonomi Sadr.

<sup>233</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 113.

<sup>234</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 117.

<sup>235</sup> Ludwig Von Mises, *The Anti-Capitalistic Mentality*, 65-66.

mendapatkan bayaran atas pekerjaannya. Itulah yang disebut von Mises sebagai salah satu ketidakadilan kapitalisme. Hans-Hermann Hoppe, pengikut Mises, menambahkan bahwa prinsip kapitalisme ini menurunkan masalah monopoli.<sup>236</sup> Kritik Misesian terhadap kapitalisme ini mendapat jawaban dari Milton Friedman, bahwa pembayaran kapitalis diterima sesuai dengan produk sebagai adil secara etis. Namun dalam kerangka pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, keadilan etis model Friedman tersebut tidak didefinisikan dengan jelas.

Instrumen distribusi kedua pada teori Bāqir aṣ-Ṣadr adalah kebutuhan. Penjelasan tentang kebutuhan dalam teori Bāqir aṣ-Ṣadr diawali dengan mengelompokkan individu dan masyarakat ke dalam tiga strata utama: Pertama, kelompok yang bekerja dan mendapatkan apa yang dibutuhkannya, dan menyediakan penghidupannya dengan standar yang mewah dan kaya; Kedua, kelompok yang bekerja tetapi hidup di bawah kebutuhan dasarnya; dan ketiga, kelompok yang tidak mampu bekerja karena berbagai alasan.<sup>237</sup>

Konsekuensinya, dari pembagian tersebut, kelompok pertama bergantung pada pekerjaan. Dengan demikian setiap individu dari kelompok ini mendapatkan bagiannya dari distribusi yang sesuai dengan potensi pribadinya. Sedangkan kelompok ketiga karena ketidak-mampuannya dalam bekerja, maka mereka hidup dari sistem jaminan sosial dalam Islam. Sedangkan pada kelompok kedua, pekerjaan hanya menjamin penghidupannya yang hakiki; sementara kebutuhan mengikuti sistem jaminan sosial. Dengan demikian, perbedaan kebutuhan dalam ekonomi Islam, berperan sebagai instrumen distribusi.

Sedangkan sosialisme, peran kebutuhan dalam distribusi dihapuskan, karena bagian pekerja tidak terbatas pada kebutuhannya jika ia menghasilkan, dengan pekerjaannya, lebih dari kebutuhannya. Demikian pula dia tidak mendapatkan apa yang dapat memuaskan kebutuhannya sepenuhnya ketika dia gagal

---

<sup>236</sup> Hans-Hermann Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, (Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1990), 167-190.

<sup>237</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 118-119.

memberikan jasa produktif yang setara dengan kebutuhannya. Dengan demikian setiap individu mendapatkan nilai dari pekerjaannya, apapun kebutuhannya atau apapun nilai yang dihasilkan oleh kerja tersebut.<sup>238</sup> Kebutuhan juga berarti tidak ada yang positif dalam distribusi kapitalis. Kelimpahan kerja dan komoditas berafiliasi dengan kelebihan penawaran atas permintaan. Ini berbeda dengan pandangan Bāqir aṣ-Ṣadr, kebutuhan memainkan peran positif yang penting, yang diatur oleh prinsip moral asuransi umum dan solidaritas sosial dalam masyarakat Islam, khususnya dari kelompok satu sampai kelompok tiga.

Tabel 12 Perbandingan Ontologi Manusia

	<b>Kapitalisme</b>	<b>Sosialisme</b>	<b>Bāqir aṣ-Ṣadr</b>
<b>Kebebasan</b>	Ekspresi nyata dari martabat manusia dan menyebabkan pertumbuhan produksi.	Menyita semua kebebasan.	Dibatasi oleh nilai-nilai moral dan spiritual.
<b>Kerja</b>	Kerja bukanlah modal. Pekerja adalah mesin produksi.	Kerja membuat material jadi bernilai.	Kerja menyebabkan kepemilikan atas material yang dihasilkan.
<b>Kebutuhan</b>	Kebutuhan tidak berpengaruh kepada distribusi. Distribusi mengikuti hukum <i>supply-demand</i> .	Tidak berpengaruh pada distribusi, perannya dihapuskan oleh negara.	Berpengaruh pada distribusi berdasarkan solidaritas dan jaminan sosial.

Sumber: Berbagai sumber, refleksi penulis.

## 5. Negara

Dalam sistem politik Islam, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, tugas pemerintahan adalah menghentikan semua tradisi eksploitasi dan penindasan di semua aspek kehidupan, termasuk di bidang

---

<sup>238</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 120.

ekonomi.<sup>239</sup> Negara memiliki tanggung jawab atas jaminan sosial (*social security*), keseimbangan sosial (*social balance*), dan negara memiliki tugas intervensi ekonomi untuk menjamin hak produksi sosial, mendistribusikan kekayaan alam, dan mengontrol produksi serta industri.<sup>240</sup>

Prinsip jaminan sosial ini dibangun di atas dua dasar: tanggung jawab timbal-balik masyarakat, dan hak masyarakat atas sumber daya alam milik publik sebuah negara. Jaminan sosial ini menggaransi kebutuhan pokok hidup dan kebutuhan individu yang mendesak. Jaminan sosial ini juga menggaransi kepuasan atas kebutuhan yang lebih besar dan standar hidup yang lebih tinggi. Negara wajib melaksanakan penjaminan sosial pada kedua landasan tersebut dalam batas kewenangannya.<sup>241</sup>

Sedangkan keseimbangan sosial perlu dijalankan negara dengan pertimbangan: kosmis dan doktrinal. Pertimbangan kosmis karena setiap individu terlahir berbeda baik secara fisik maupun mental sehingga itu berpengaruh pada kondisi ekonomi setiap individu. Disisi yang lain, secara doktrinal memerintahkan agar keseimbangan sosial itu terjadi, salah satunya kewajiban untuk berzakat. Beberapa teori yang lahir dari filosofi ini adalah pengenaan pajak tetap, penciptaan sektor publik, dan legislasi Islam.<sup>242</sup>

Kewajiban ketiga yang perlu dilakukan negara adalah melakukan intervensi untuk mewujudkan jaminan dan keseimbangan sosial tersebut. Intervensi negara dilaksanakan baik di ranah legislatif maupun praktis. Dalam praktiknya, negara akan mengintervensi kehidupan ekonomi untuk menjamin adaptasi hukum Islam yang terkait dengan kehidupan ekonomi individu, misalnya dengan membatasi transaksi bisnis rakyat yang mengandung riba. Di legislatif, negara akan campur tangan untuk mengisi kekosongan hukum Islam (lihat kotak dengan garis putus-

---

<sup>239</sup> Baqir Sadr, *Sistem Politik Islam*, terjemahan *Introduction to Islamic Political System*, Jakarta: Lentera, 2001), 24.

<sup>240</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 151, 162, 178.

<sup>241</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 152.

<sup>242</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 162-164.

putus Gambar 12), sehingga mampu menyikapi perubahan keadaan zaman agar sesuai dengan tujuan umum sistem ekonomi Islam.<sup>243</sup>

Tabel 13 Perbandingan Peran Negara

	<b>Kapitalisme</b>	<b>Sosialisme</b>	<b>Bāqir aṣ-Ṣadr</b>
Negara	Penonton yang pasif, sangat sedikit intervensi.	Memiliki semua material, mengatur produksi.	Sebagai penengah/wasit. Mengintervensi demi terwujudnya jaminan dan keseimbangan sosial, serta mengisi kekosongan hukum.

Sumber: Berbagai sumber, refleksi penulis.

Peran negara dalam ekonomi Islam tersebut berbeda dengan sosialisme dan kapitalisme. Tujuan sosialisme memindahkan alat-alat produksi dari kepemilikan pribadi ke kepemilikan masyarakat yang terorganisasi oleh Negara. Negara sosialis memiliki semua faktor material produksi dan dengan demikian mengaturnya. Sementara kapitalisme, dalam jargon *laissez faire*, memosisikan negara sebagai penonton pasif. Ini mengarah pada 'negara penjaga malam' (*nightwatchman state*), atau pemerintah hanya bertugas menjaga keamanan dan ketertiban, dan dalam bidang ekonomi hanya sedikit (jika terpaksa) memberikan intervensi. Perbandingan pemikiran mengenai posisi dan peran negara tersebut disarikan di Tabel 13.

## 6. Kepemilikan

Selain unsur yang ada dalam Gambar 13, ada satu elemen yang juga menjadi dasar ekonomi Islam, bahkan unsur ini meliputi semua unsur yang lainnya, yakni mengenai kepemilikan. Kepemilikan ini tetap berporos pada distribusi, dan melekat pada unsur manusia (individu dan publik) dan unsur negara. Islam berbeda dengan kapitalisme dan sosialisme dalam konsep atau sifat kepemilikan. Masyarakat kapitalis percaya pada kepemilikan individu. Kapitalisme memungkinkan individu mempunyai

---

<sup>243</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 178-179.

kepemilikan pribadi atas berbagai jenis kekayaan di negara sesuai dengan aktivitas dan keadaan mereka. Masyarakat sosialis sepenuhnya bertentangan dengan itu. Kepemilikan bersama merupakan prinsip umum dalam masyarakat, yang berlaku untuk semua jenis kekayaan di negara tersebut.

Bagi masyarakat Islam, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, sifat dasar dari masing-masing kedua masyarakat tersebut tidak dapat diterapkan padanya. Islam tidak setuju dengan kapitalisme dalam keyakinan bahwa kepemilikan pribadi bukanlah prinsip fundamental, juga tidak sejalan dengan sosialisme dalam menganggap kepemilikan umum sebagai prinsip umum tetapi menetapkan bentuk kepemilikan yang berbeda pada satu waktu, dengan demikian menurunkan prinsip kepemilikan ganda. Dalam ekonomi Islam, kepemilikan dibagi dalam tiga jenis yakni kepemilikan pribadi, kepemilikan negara, dan kepemilikan publik,<sup>244</sup> masing-masing dijelaskan sebagai berikut:

- a) *Kepemilikan negara* ini untuk properti-properti yang berkaitan dengan kesucian agama, seperti tempat ibadah, hal lainnya adalah kepemilikan tambang, atau hal lainnya yang diatur dalam hukum.
- b) *Kepemilikan publik* adalah hak miliki atau kekayaan atau properti tertentu yang dikuasai oleh masyarakat atau bangsa secara keseluruhan. Di antara jenis kepemilikan publik adalah (1) *kepemilikan umat* (bangsa), ini adalah jenis kepemilikan yang menjadi hak seluruh bangsa Islam sehubungan dengan properti atau nilai historisnya, seperti kepemilikan properti yang diperoleh dengan penaklukan dalam perang. Jenis kepemilikan publik berikutnya adalah (2) *kepemilikan rakyat*, ini untuk setiap properti yang individu tidak diizinkan untuk mengambil kepemilikan eksklusif, dan memilikinya sebagai milik pribadi, semua orang diizinkan menggunakan hasilnya atau memanfaatkannya untuk tujuan mereka. Jenis kepemilikan publik yang terakhir adalah (3) *kepemilikan bersama*, ini

---

<sup>244</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 52-53.

untuk kepemilikan bersama atas bidang kepemilikan negara dan bidang kepemilikan publik.

- c) *Kepemilikan pribadi* adalah kepemilikan oleh individu sebagai pemberian atau pengambilan secara terbatas terhadap kekayaan alam tertentu, misalnya sejumlah air yang dia ambil dengan tangannya dari sungai. Hal yang sama juga terhadap kekayaan publik yang diambil oleh individu, seperti ikan di laut dan burung di udara.<sup>245</sup>

Namun demikian, konsep tersebut tidak berarti bahwa Islam telah memadukan dua doktrin, kapitalis dan sosialis, dan mengadopsi aspek dari keduanya. Keanekaragaman bentuk kepemilikan ini, tulis Bāqir aṣ-Ṣadr, hanyalah ekspresi orisinal yang didasarkan pada landasan ideologis tertentu dan berada dalam kerangka nilai keislaman.<sup>246</sup> Perbandingan pemikiran antara tiga doktrin ini dapat dilihat di Tabel 14.

Tabel 14 Perbandingan Konsep Kepemilikan

	<b>Kapitalisme</b>	<b>Sosialisme</b>	<b>Bāqir aṣ-Ṣadr</b>
<b>Kepemilikan</b>	Kepemilikan individu dalam permodalan	Tidak mengenal kepemilikan individu.	Membagi kepemilikan menjadi kepemilikan negara, publik, dan individu.

Sumber: Berbagai sumber, refleksi penulis.

#### D. Aksiologi Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr

Di bagian-bagian sebelumnya sudah dijelaskan bahwa Al-Quran dan *sunnah* sebagai sumber utama penemuan (*discovery*) pemikiran ekonomi Islam Bāqir aṣ-Ṣadr. Ini menunjukkan secara jelas bahwa nilai-nilai keislaman-lah yang berupa norma dan hukum Islam menjadi dasar sekaligus sumber pemikiran. Dengan kata lain,

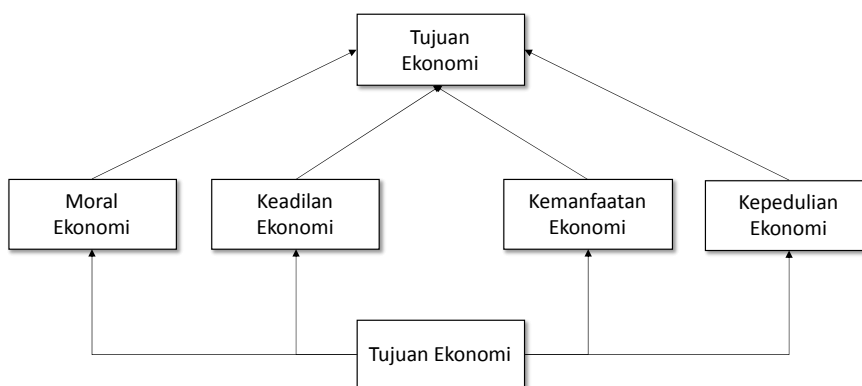
<sup>245</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 75-78.

<sup>246</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 53.

ekonomi Islam itu adalah bagian nilai dari keseluruhan keislaman (*part of whole*).<sup>247</sup> Oleh karena itulah aksiologi ekonomi pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr pun merupakan bagian-bagian yang dipisahkan (ditemukan) dari keseluruhan ajaran ke dalam bagian bernama ekonomi Islam. Bāqir aṣ-Ṣadr sebenarnya tidak menjelaskan secara khusus aksiologi ekonomi Islam –sebagaimana juga epistemologi dan ontologi-- dalam karya-karyanya. Penulis menemukan dan merangkainya menjadi kesatuan aksiologi dari berbagai pemikirannya yang tersebar dalam karya-karyanya.

Sedikitnya ada lima landasan aksiologi pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr: tujuan ekonomi, moral ekonomi, keadilan ekonomi, kemanfaatan ekonomi, dan kepedulian ekonomi. Hubungan kelima landasan itu bisa dilihat di Gambar 14. Dalam gambar terlihat bahwa tujuan ekonomi menjadi dasar dari bangunan keempat nilai lainnya. Namun demikian, tujuan ekonomi juga menjadi cita-cita yang ingin dicapai. Meminjam analisa teori empat sebab Aristoteles, maka tujuan ekonomi ini adalah *causa finalis*, meski sebab ini menjadi motivasi dan tujuan akhir namun sebab ini selalu ada di awal. Masing-masing dari landasan nilai tersebut akan dijelaskan di sub subbab berikut.

Gambar 14 Landasan Aksiologis



Sumber: *Iqtiṣādunā*, refleksi penulis.

<sup>247</sup> Baqir Sadr, *Iqtiṣādunā*, Volume 1, Part 2, 66.

## 1. Tujuan Ekonomi

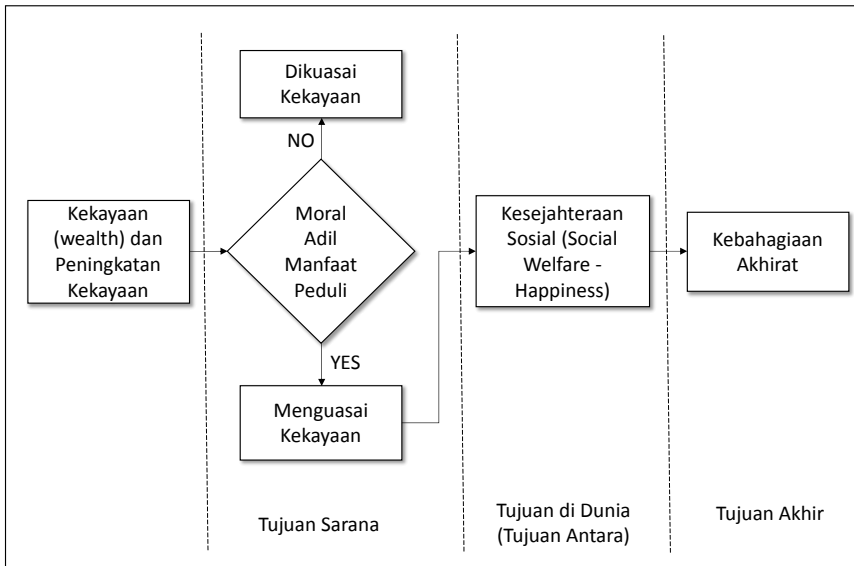
Kekayaan dan peningkatan kekayaan adalah tujuan penting, tetapi itu adalah tujuan sarana, bukan tujuan akhir. Kekayaan bukanlah tujuan utama yang ditempatkan surga di hadapan manusia di muka bumi, tetapi sebagai sarana bagi seorang muslim untuk menjalankan peran kekhalifahannya, dan menggunakannya demi pengembangan seluruh kekuatan manusia dan mengangkat derajat kemanusiaan dalam segala bidang, baik moral maupun material. Jadi, tulis Bāqir aṣ-Ṣadr, peningkatan kekayaan adalah untuk mewujudkan tujuan kekhalifahan manusia di dunia, dan kekayaan merupakan bantuan terbaik untuk kehidupan akhirat. Islam, Bāqir aṣ-Ṣadr menegaskan, menginginkan seorang muslim berjuang untuk peningkatan kekayaan agar dapat menguasai dan memperoleh manfaat darinya, bukan membiarkan kekayaan menguasai dirinya, yang pada akhirnya melenyapkan fungsi kekhalifahan dan tujuan besar menuju kebahagiaan akhirat.<sup>248</sup>

Begitulah gambaran besar tujuan akhir ekonomi Islam. Namun sebelum menuju kebahagiaan akhirat, ada tujuan antara yang harus dicapai di dunia setelah manusia menguasai kekayaan, yakni terwujudnya kebahagiaan di dunia, berupa tercapainya kesejahteraan sosial (*social welfare*). Untuk mencapai kesejahteraan sosial itu para pihak, manusia dan negara, wajib menerapkan moral ekonomi, bertindak dan bertransaksi secara adil, mengedepankan aspek manfaat, dan peduli terhadap sesama, dalam setiap aktivitas keekonomian. Untuk memberikan memperjelas uraian ini bisa dilihat gambar 15.

---

<sup>248</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 121-122.

Gambar 15 Tujuan Ekonomi



Sumber: *Iqtisādunā, refleksi penulis.*

Dari gambaran di atas dapat disimpulkan bahwa ada tiga tujuan dalam ekonomi Islam:

- Tujuan sarana: menguasai kekayaan.
- Tujuan antara: kesejahteraan sosial.
- Tujuan akhir: kebahagiaan akhirat.

Dari tiga tujuan tersebut, kesejahteraan sosial lah yang banyak tercermin dan tersebar dalam karya-karya Bāqir aṣ-Ṣadr, khususnya mengenai pemikiran ekonomi. Teori-teori yang paling menonjol merefleksikan hal itu misalnya teori mengenai distribusi sebagai pusat pergerakan ekonomi,<sup>249</sup> dan menjadikan negara berfungsi sebagai penjamin keseimbangan sosial.<sup>250</sup> Dua pemikiran tersebut jelas menunjukkan bahwa cita-cita ekonomi Islam adalah terwujudnya kesejahteraan sosial dan kebahagiaan masyarakat yang lahir dari transaksi ekonomi yang bermoral, adil, bermanfaat dan peduli terhadap sesama. Kondisi ini selanjutnya diharapkan akan

<sup>249</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 7.

<sup>250</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 151-177.

melahirkan dan mengokohkan masyarakat yang memiliki rasa persaudaraan yang kuat, dan saling menghormati sesamanya, sebagaimana ditulis Bāqir aṣ-Ṣadr:

“Wealth and the modes of its increase, which affirms Muslim’s relation with his Lord, the Bounteous Lord affords him to perform his acts of worship in ease and comfort, opens up before him a wide scope for all his talents with powers of their development and perfection and helps him to realize the ideal of justice. Brotherhood and honour, this is the objective which Islam places before Muslim and drives him towards it.”<sup>251</sup>

Rasa persaudaraan akan semakin terpujuk dengan adanya kesejahteraan sosial. Ini berbeda dengan kesejahteraan secara pribadi, dimana unsur kekayaan bisa jadi membuat seseorang secara pribadi sejahtera dan bahagia, tidak peduli kekayaan itu didapatkan misalnya dari cara-cara yang tidak adil yang membuat orang lain tidak bahagia. Sedangkan, kesejahteraan sosial terjadi akibat para pihak yang terlibat dalam kegiatan ekonomi, tidak peduli seberapa besar kekayaan yang didapat, karena adanya nilai yang mendasari kegiatan, maka semuanya merasa bahagia. Bahkan, pihak lain – terutama yang membutuhkan-- yang tidak secara langsung terlibat dalam kegiatan ekonomi bisa turut merasakan bahagia, karena mendapatkan manfaat dari sistem kepedulian dan jaminan sosial ekonomi Islam.

## 2. Moral Ekonomi

Dalam menjelaskan pentingnya peran moral dalam ekonomi, Bāqir aṣ-Ṣadr memulai paparannya dengan mengupas problem dan hakikat kemanusiaan. Manusia, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, secara naluriah memiliki sifat cinta diri dan egoisme. Naluri inilah yang mendorong manusia berebut makanan. Naluri ini kemudian menjadi begitu dominan di dunia, dan manusia terjebak untuk memperoleh

---

<sup>251</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 122.

kesenangan melalui sumber-sumber material dan mengeruk kekayaan, karena kekayaanlah kunci keberhasilan mewujudkan kesenangan pribadi tersebut. Rentetan konsep materialistis itu menarik perhatian manusia ke kapitalisme.<sup>252</sup>

Keterjebakan manusia pada kapitalisme justru semakin menenggelamkan manusia pada materialisme. Untuk itu menurut Bāqir aṣ-Ṣadr perlu mengubah konsepsi kesenangan dalam masyarakat agar tata kehidupan manusia lebih baik. Dalam analisis Bāqir aṣ-Ṣadr ada dua alternatif untuk menyelesaikan masalah ini. Alternatif pertama adalah melakukan perubahan menyeluruh tabiat manusia, yakni meski manusia meyakini nilai material, mungkin harus mengorbankan kepentingan individu demi kepentingan masyarakat. Individu akan bekerja untuk mewujudkan kepentingan masyarakat. Alternatif ini dianut oleh para pemimpin komunis, namun ini justru menimbulkan masalah baru, karena yang terjadi justru eksploitasi individu oleh kekuasaan.<sup>253</sup>

Alternatif kedua ditawarkan oleh Islam dengan cara mengubah interpretasi material kehidupan manusia. Islam tidak menghapus kepemilikan pribadi seperti halnya komunisme. Bagi Islam, individu dan masyarakat mempunyai haknya sendiri-sendiri dan mempunyai hubungan timbal-balik. Ajaran Islam ini di satu sisi mengajak setiap individu menghormati material, di sisi yang lain secara bersamaan menghormati moral. Dengan demikian, Islam memadukan cinta diri yang merupakan standar alamiah dalam kehidupan, dengan standar yang menjamin kemakmuran dan keadilan. Dorongan moral, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, secara alami akan membantu menciptakan harmoni antara kepentingan individu dengan kepentingan kolektif masyarakat.<sup>254</sup>

Dengan demikian ada dua karakteristik yang menjadi dasar ekonomi Islam, yang terpancar dalam berbagai lini dan detail ekonomi Islam, yakni objektivisme dan moralisme. Dengan demikian ekonomi Islam realistis dan bermoral dalam tujuannya, dan dalam metode untuk menggapai tujuan itu. Ekonomi Islam

---

<sup>252</sup> Baqir Sadr, *Kecunggulan Ekonomi Islam*, 89-90.

<sup>253</sup> Baqir Sadr, *Kecunggulan Ekonomi Islam*, 90-93.

<sup>254</sup> Baqir Sadr, *Kecunggulan Ekonomi Islam*, 93-104.

hanya bertujuan pada tujuan yang realistis, mungkin dicapai, dan memberikan jaminan material yang realistis untuk pencapaiannya. Di sisi yang lain tujuan itu sebagai perwakilan dari nilai praktis (moral) yang harus diwujudkan. Begitu pun secara metodis, ekonomi Islam dalam mencapai tujuannya tidak hanya mempertimbangkan aspek objektivisme, tapi juga faktor-faktor psikologis, seperti kebahagiaan dan rasa keadilan.<sup>255</sup>

### 3. Keadilan Ekonomi

Masalah utama dan sentral dari ekonomi, terutama kapitalisme dan sosialisme, adalah ketidakadilan. Masalah ini lahir dari sistem distribusi yang tidak benar, produksi yang menindas, dan eksploitasi alam tanpa aturan. Jika ketidakadilan dibersihkan dari semua kegiatan ekonomi, maka permasalahan ekonomi itu akan menghilang. Sebagaimana Bāqir aṣ-Ṣadr menulis:

“So when injustice in the social relations of distribution is wiped out and powers of man are pooled, to take advantage from nature and exploit it, the real problem disappears from the economic field.”<sup>256</sup>

Untuk itulah ekonomi Islam ditemukan (*discovery*) dengan semangat untuk menghilangkan ketidakadilan dalam kegiatan ekonomi. Bāqir aṣ-Ṣadr menyusun penemuan ekonomi Islam dengan melandaskan pada gagasan keadilan.<sup>257</sup> Sehingga setiap doktrin ekonomi Islam yang tersusun selalu berhubungan dengan keadilan, dan dalam rangka mewujudkan keadilan sosial. Inilah yang membedakannya dengan ilmu ekonomi pada umumnya, dimana setiap teori yang menjelaskan realitas kehidupan ekonomi terlepas dari cita-cita keadilan. Karena sifatnya yang menjiwai semua doktrin atau teori itulah, Bāqir aṣ-Ṣadr bahkan menyebut keadilan sebagai sebuah ideologi bagi ekonomi Islam: “*The economic*

---

<sup>255</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 62-64.

<sup>256</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 112.

<sup>257</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 122.

*doctrine consists of every basic rule of economic life connected with the ideology of (social justice).*<sup>258</sup>

Ideologi keadilan, lebih jauh Bāqir aṣ-Ṣadr menjelaskan, menjadi garis pemisah antara doktrin ekonomi dengan sains, dan penanda batas antara ide-ide doktrinal dengan teori-teori ilmiah. Ideologi keadilan, bagi Bāqir aṣ-Ṣadr, bukanlah sesuatu yang ilmiah, berwujud, mampu diukur dan diamati. Keadilan hanyalah penghargaan dan penilaian moral. Oleh karena itu, ketika keadilan dipadukan dengan sebuah ide, ia menjadi sebuah doktrin. Dengan demikian karena teori-teori ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr berbasis ideologi keadilan, ia menyebut prinsip kebebasan individu, kepemilikan pribadi, distribusi, produksi, sirkulasi, perbankan dan semua teorinya adalah doktrin.

Di bagian lain Bāqir aṣ-Ṣadr mengungkapkan bahwa ada tiga elemen penting dalam ekonomi Islam: 1) kepemilikan multi-bentuk yang berelasi dengan sistem distribusi; 2) kebebasan yang dibatasi oleh nilai-nilai Islam di bidang produksi, pertukaran dan konsumsi; dan 3) keadilan sosial yang menjamin kebahagiaan masyarakat berdasarkan tanggung jawab timbal balik dan keseimbangan.<sup>259</sup> Poin 3 jelas ini secara tersurat mengemukakan mengenai ruh keadilan, yang terkandung dan bahkan menjadi cita-cita mewujudkan masyarakat yang bahagia dengan tegaknya keadilan sosial. Begitu pun dengan poin 1 dan 2, secara tersirat sebenarnya mengandung nilai-nilai keadilan, bahwa kepemilikan dan kebebasan individu harus dalam berada dalam ruh keadilan untuk mewujudkan cita-cita di poin 3.

Keadilan juga harus menjadi semangat negara dalam menjaga kegiatan ekonomi masyarakat. Negara harus berperan dalam menjaga keadilan distribusi kekayaan alam. Selain itu, negara harus berperan sebagai pihak yang menjamin terjadinya keadilan dan keseimbangan sosial. Negara berwenang membuat kebijakan-kebijakan berdasarkan hukum yang ada untuk mewujudkan jaminan keadilan dan keseimbangan sosial. Bahkan jika terjadi kekosongan

---

<sup>258</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 10.

<sup>259</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 62.

hukum, negara bersama otoritas hukum Islam berwenang untuk mengisi kekosongan hukum tersebut.<sup>260</sup>

#### 4. Kemanfaatan Ekonomi

Perilaku adil dalam kegiatan ekonomi jika dijalankan akan menyelesaikan masalah utama ekonomi kontemporer, yakni ketimpangan, ketidakadilan, dan eksploitasi. Dengan demikian berperilaku adil dalam ekonomi maka secara otomatis akan memberikan manfaat bagi masyarakat. Dengan demikian ketika seseorang berbuat adil pada saat yang bersamaan dia memberi manfaat, bisa berupa keadilan itu sendiri ataupun kebahagiaan. Di sisi yang lain pusat pergerakan dalam ekonomi Islam adalah distribusi, maka distribusi yang adil akan memberikan manfaat yang maksimal terhadap pertumbuhan ekonomi dan keseimbangan sosial.

Dalam produksi, aspek kemanfaatan berposisi lebih dekat. Jika di distribusi, manfaat adalah dampak dari keadilan dalam distribusi, maka dalam produksi, kebermanfaatan justru menjadi prinsip utama, sebagaimana Bāqir aṣ-Ṣadr menulis:

“We have already learnt that the increase and growth of production and the maximum fruitful utilization is the fundamental principle of the Islamic theory of production. It is an objective on which the school of Islamic system of economics....”<sup>261</sup>

Di bagian mengenai ontologi produksi di atas, sudah dijelaskan bahwa aspek kerbermanfaatanlah yang membedakan ekonomi Islam dengan ekonomi lainnya. Dalam kapitalisme, misalnya, pertimbangan produksi berlandaskan pada permintaan atau mekanisme pasar *supply-demand*. Apapun barang bisa diproduksi, meski tidak bermanfaat, asalkan memang sesuai dengan pertimbangan pasar.

---

<sup>260</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 151-184.

<sup>261</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 117.

Kemanfaatan dalam ekonomi Islam juga berarti tidak memproduksi sesuatu yang sia-sia, atau sesuatu yang tidak memberikan manfaat, misalnya kerajinan yang tidak memberikan nilai produktif atau manfaat, atau memproduksi material yang mengarah pada kejahatan atau dilarang oleh norma agama, seperti peralatan judi dan sihir. Terlibat dalam kerajinan atau produk seperti itu, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, juga berarti pemborosan dan memberikan keuntungan palsu kepada para praktisi seni.<sup>262</sup>

Di sisi intelektual pekerja, kebermanfaatan dapat menginspirasi manusia untuk semangat kerja dan beraktivitas produktif. Ia menjunjung tinggi pekerjaan dan mengaitkannya dengan martabat dan manusia serta posisinya di depan Tuhan. Dengan demikian kerja produktif dan peningkatan kekayaan juga menjadi ibadah dan bermanfaat diri dan manusia lainnya.<sup>263</sup>

## 5. Kepedulian Ekonomi

Nilai lainnya yang juga menginternalisasi dalam setiap lini teori ekonomi Islam adalah kepedulian. Akar dari ketidakadilan, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah sifat alamiah manusia yang terjebak pada cinta diri dan egoisme. Untuk itu, agar tercapai keadilan maka cinta diri dan egoisme itu harus dikikis dengan dorongan moral. Nilai yang berlawanan dengan egoisme adalah peduli sesama. Oleh karena itulah setiap detail ekonomi Islam juga terjiwai oleh nilai kepedulian. Dengan berlaku adil maka sebenarnya seseorang peduli terhadap para pihak dalam kegiatan ekonomi. Begitu juga sebaliknya, dengan kepedulian, seseorang dapat berbuat adil. Dengan berbuat adil dan peduli, pada saat yang bersamaan juga memberikan manfaat kebaikan dan kebahagiaan. Dengan demikian keadilan, kepedulian, dan kebermanfaatan berjalan beriringan menuju cita-cita ekonomi Islam terwujudnya masyarakat yang sejahtera.

Kepedulian itu juga harus dijalankan secara sistemis struktural, yakni sistem pemerintahan dari tingkat tertinggi hingga

---

<sup>262</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 105.

<sup>263</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 98.

yang paling dekat dengan masyarakat. Negara berperan untuk menjalankan dan mengedukasi kepedulian dengan memberikan jaminan sosial dan menjaga keseimbangan sosial, seperti yang sudah dijelaskan di bagian sebelumnya. Bāqir aṣ-Ṣadr mengutip surat Imam Ali kepada Gubernur Mesir untuk menjelaskan tentang kewajiban negara agar peduli terhadap masyarakatnya dan menjaga keseimbangan sosial:

“It has come in a letter of al-Imām ‘Alī (a.s.) to the Governor of Egypt: Thereafter for the sake of Allāh take care of those from among the poor and the needy, the miserable and the crippled who have no means to support themselves. They are a class of contended and courageous people. Allot for them a share out of your baytu ’l-māl and a share of Islam’s best crops from every city, for the farthest removed of them is like that which is for the nearest of them. You should surely call to your attention to the right of everyone of them, pride should not divert your attention from them. Indeed, you will not make lame excuse of loss of a trifle for your numerous important orders. Do not leave off your care of them nor turn away your face in disdain from them.”<sup>264</sup>

Kepedulian lain dalam sistem keseimbangan sosial adalah kewajiban masyarakat yang berpenghasilan dan memenuhi kaidah kecukupan untuk menunaikan zakat. Zakat, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, tidak hanya direncanakan untuk memenuhi kebutuhan dasar, tetapi juga untuk mengatasi kemiskinan, dan untuk meningkatkan taraf hidup orang miskin agar sesuai dengan kelayakan hidup, sehingga terjadi keseimbangan sosial.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 157-158.

<sup>265</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 169.



## BAB IV BĀQIR AŞ-ŞADR DALAM DISKURSUS EKONOMI KONTEMPORER

### A. Teori Ekonomi dan Perbankan Bāqir aş-Şadr

Dalam kerangka analisis filsafat ilmu, khususnya paradigma, dan dalam rangka mendukung pandangan dunia (*worldview*) keilmuannya, kontribusi teoretis pemikiran seorang ilmuwan menduduki posisi yang sangat penting. Hal ini untuk membuktikan bahwa landasan filosofis sebuah ilmu itu dapat diturunkan dalam tataran teoretis. Di sisi yang lain, kontribusi teoretis itu juga sekaligus untuk mengecek benang merah dan konsistensi pemikiran, serta memvalidasi asumsi filosofis ilmu dan paradigma yang sudah ia kenalkan sebelumnya. Pada subbab ini akan dijelaskan berbagai kontribusi teoretis Bāqir aş-Şadr dalam ekonomi Islam. Ini akan menjadi pelengkap bangunan pemikirannya setelah di Bab 3 diungkap landasan filosofis pemikiran Bāqir aş-Şadr.

Terlebih dahulu perlu dijelaskan mengenai ruang lingkup ilmu ekonomi teori atau ilmu ekonomi murni kontemporer secara umum, yakni dibagi ke dalam dua teori: mikroekonomi dan makroekonomi. Mikroekonomi berkaitan dengan perilaku konsumen atau perusahaan, seperti produksi, distribusi, dan harga pasar. Sedangkan, makroekonomi berkaitan dengan mekanisme dan kebijakan ekonomi secara menyeluruh. Dua ruang lingkup ini terdapat dalam teori-teori ekonomi yang Bāqir aş-Şadr tulis. Dari sisi teori mikroekonomi, Bāqir aş-Şadr menulis mengenai teori produksi, distribusi, dan keuangan. Sedangkan dari sisi makroekonomi, Bāqir aş-Şadr menjelaskan mengenai peran negara dalam menjaga keseimbangan ekonomi dan sosial.

Selain dua ruang lingkup tersebut, ada juga pembagian ilmu berdasarkan sektor kegiatan ekonomi, yakni sektor riil, sektor keuangan, dan sektor kebijakan. Sektor riil ini berhubungan dengan kegiatan ekonomi yang nyata di masyarakat, seperti distribusi, transaksi, produksi, dan sirkulasi. Sektor keuangan biasanya berhubungan dengan perbankan, asuransi, pasar modal, dan pasar

uang. Sedangkan sektor kebijakan mengenai kebijakan pemerintah dalam penentuan aspek-aspek yang ada di dalam sektor riil dan sektor keuangan. Ketiga sektor ini juga menjadi pembahasan dalam teori ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr. Khusus untuk sektor keuangan Bāqir aṣ-Ṣadr menuliskannya sendiri dalam buku *al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām*.

Dengan demikian pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr, baik secara ruang lingkup maupun secara sektoral, memiliki teori yang lengkap, atau setidaknya memenuhi unsur-unsur pembagian tersebut. Meski demikian, Bāqir aṣ-Ṣadr tidak membagi teorinya ke dalam ruang lingkup mikro dan makro ekonomi, juga tidak membaginya dalam sektor riil, keuangan, dan kebijakan. Bāqir aṣ-Ṣadr melepaskan diri dari pembagian keilmuan tersebut, dengan langsung menuliskan teorinya berdasarkan tema. Dalam sub-subbab berikut akan dijelaskan masing-masing teori dalam karya Bāqir aṣ-Ṣadr.

### 1. Distribusi Pra-Produksi

Teori distribusi sebelum produksi ini merupakan kekhasan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, dan inilah yang menempatkan distribusi sebagai pusat gerak dalam ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr. Pemikir ekonomi pada umumnya, baik Islam maupun konvensional, menempatkan produksi sebagai pusat pergerakan ekonomi. Distribusi praproduksi yang dimaksud Bāqir aṣ-Ṣadr adalah distribusi bahan untuk kegiatan produksi, berupa distribusi sumber daya alam. Dengan demikian, dalam kacamata ilmu ekonomi modern teori distribusi praproduksi Bāqir aṣ-Ṣadr ini bisa disebut sebagai teori manajemen sumber daya alam.

Sumber daya alam yang patut didistribusikan untuk mendukung produksi, tulis Bāqir aṣ-Ṣadr, adalah tanah, zat-zat primer, air alami, dan kekayaan alam lainnya.<sup>266</sup> Pendistribusian kekayaan alam sebelum produksi ini pada akhirnya berkaitan dengan konsep kepemilikan dan klasifikasi pemilikan yang sudah dijelaskan di Bab 3. Dengan demikian teori distribusi praproduksi adalah teori

---

<sup>266</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 83.

yang mengatur pembagian kepemilikan dan pemanfaatan sumber daya alam untuk mendukung proses produksi. Teori distribusi dan kepemilikan tanah yang dijelaskan dalam tabel berikut:<sup>267</sup>

Tabel 15 Kepemilikan Tanah

Kategori Tanah (1)	Tanah Garapan (Produktif) (2)	Tanah Mati (Tidak Digarap) (3)	Tanah Subur Secara Alami (Seperti Hutan) (4)
<b>Tanah Hasil Penaklukan</b> ( <i>fath</i> )	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kepemilikan bersama (kepemilikan publik yang dikelola negara).</li> <li>• Individu berhakenggarapnya dengan membayar pajak (<i>kharaj</i>) sesuai kesepakatan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kepemilikan negara.</li> <li>• Individu yang menghidupkan tanah mati mendapat hak spesifik dan berhak mengambil manfaat.</li> <li>• Negara berhak menentukan biaya sewa.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kepemilikan bersama (kepemilikan publik yang dikelola negara).</li> <li>• Individu berhakenggarapnya dengan membayar pajak (<i>kharaj</i>) sesuai kesepakatan.</li> </ul>
<b>Tanah Hasil Dakwah</b> ( <i>da'wah</i> )	Tetap menjadi milik individu (pemilik) aslinya.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kepemilikan negara.</li> <li>• Individu yang menghidupkan tanah mati mendapat hak spesifik dan berhak mengambil manfaat.</li> <li>• Negara berhak menentukan biaya sewa.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kepemilikan bersama (kepemilikan publik yang dikelola negara).</li> <li>• Individu berhakenggarapnya dengan membayar pajak (<i>kharaj</i>) sesuai kesepakatan.</li> </ul>

---

<sup>267</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 85-125. Lihat juga Mohamed Aslam Hancef, *Contemporary Islamic Economic Thought* (Kuala Lumpur: Ikraq, 1995), 118.

(1)	(2)	(3)	(4)
<b>Tanah Hasil Perjanjian (<i>shulh</i>)</b>	Kepemilikan sesuai perjanjian. Bisa tetap menjadi pemilik asli (nonmuslim) atau kepemilikan bersama (muslim).	Kepemilikan negara.	Kepemilikan negara.
<b>Tanah lainnya (<i>anfāl</i>)</b>	Kepemilikan negara.		

Sumber: *Bāqir aṣ-Ṣadr, Hancef, & Refleksi Penulis.*

Dari gambaran di atas dapat disimpulkan bahwa tanah pada dasarnya adalah milik negara. Individu berhak memiliki atas upaya individu, kepemilikan individu sebelum masuk Islam, dan atas keistimewaan dari negara seperti menghidupkan tanah mati. Sedangkan dari jenis tanah, secara umum hanya ada dua: tanah mati dan tanah yang subur secara alami, dengan ketersediaan air dan kesuburan alami. Distribusi berikutnya adalah kekayaan alam, yang disarikan dalam tabel berikut:<sup>268</sup>

Tabel 16 Distribusi Sumber Daya Alam

Jenis Kekayaan Alam (1)	Terbuka - <i>dhahir</i> (Tidak perlu proses untuk bentuk akhir) (2)	Tersembunyi – <i>bathin</i> (Perlu proses untuk bentuk akhir) (3)
<b>Zat Primer/Mineral dalam Tanah</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Milik bersama, negara mengelola.</li> <li>• Individu memanfaatkan sebatas kewajaran.</li> <li>• Contoh: garam, dan bebatuan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mineral dekat permukaan bumi milik bersama. Individu memanfaatkan sebatas kewajaran.</li> <li>• Mineral dalam perut bumi milik bersama, dengan memperhatikan hak pemilik tanah (permukaan tanah).</li> <li>• Contoh: emas, besi, dan minyak bumi.</li> </ul>

<sup>268</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 140-154. Lihat juga Mohamed Aslam Hancef, *Contemporary Islamic Economic Thought*, 119.

(1)	(2)	(3)
<b>Air Alami</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Milik bersama.</li> <li>• Individu memanfaatkan sebatas kewajaran.</li> <li>• Contoh: lautan dan sungai</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Milik bersama.</li> <li>• Individu punya hak penguasaan atas upaya pribadi membuka sumber mata air.</li> <li>• Contoh: sumur.</li> </ul>
<b>Kekayaan Alam Lainnya</b>	Milik pribadi berdasarkan kerja atau usaha untuk mendapatkannya. Contoh: menangkap burung, menangkap udang di laut, dan mengumpulkan kayu bakar.	

Sumber: *Bāqir aṣ-Ṣadr, Hancef, & Refleksi Penulis.*

Untuk melengkapi teori distribusi praproduksi tersebut, Bāqir aṣ-Ṣadr juga menulis mengenai kaidah *iqtha'* dan *hima*. *Iqtha'* adalah hak kerja seseorang dari pemegang otoritas (negara) untuk mengelola dan mengusahakan sumber kekayaan alam, karena seseorang itu dianggap mampu. Pemberian *iqtha'* hanya sebagai hak kerja, bukan peralihan kepemilikan.<sup>269</sup> Sedangkan *hima* adalah tanah mati yang dimonopoli oleh orang-orang tertentu, dan penggunaannya memproteksi atau melarang orang lain mengambil manfaat dari tanah tersebut. Islam, tegas Bāqir aṣ-Ṣadr, melarang praktik *hima* tersebut.<sup>270</sup> Selain itu, di *Iqtisādunā*, Bāqir aṣ-Ṣadr juga menjelaskan detail teknis distribusi, peran kerja, dan penguasaan yang berkaitan distribusi praproduksi tersebut.

## 2. Distribusi Pasca-Produksi

Teori distribusi pascaproduksi Bāqir aṣ-Ṣadr dibagi ke dalam dua kategori berdasarkan bahan baku produksi: berasal dari kekayaan alam, dan berbahan dasar sesuatu yang sudah menjadi milik seseorang. Pertama terlebih dahulu akan diuraikan beberapa teori berkaitan dengan distribusi pascaproduksi dengan bahan baku produksi adalah berbahan kekayaan alam:<sup>271</sup>

<sup>269</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 154-163.

<sup>270</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 163-164.

<sup>271</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 5-19.

- a. Hasil produksi (berupa bahan mentah alami) menjadi sepenuhnya milik pekerja. Tidak diperbolehkan sistem perwakilan. Tidak sah bagi prinsipal (penunjuk wakil) mengambil hasil dari pekerja yang menjadi wakilnya dalam mendapatkan kekayaan alam. Kepemilikan hasil produksi tetap menjadi milik pekerja, bukan milik prinsipal.
- b. Berbagai alat dan instrumen yang digunakan dalam proses produksi tidak memiliki bagian atas produk yang dihasilkan. Semua alat adalah sarana yang membantu pekerjaan.
- c. Jika alat itu milik individu lain, maka pekerja harus membayar kompensasi atas penggunaan alat tersebut sesuai dengan kesepakatan.

Teori distribusi pascaproduksi yang kedua adalah distribusi hasil produksi yang berbahan baku milik individu, antara lain:<sup>272</sup>

- a. Tidak ada pelimpahan atau berbagi kepemilikan, hak, atau wewenang atas dasar produksi kepada pekerja atau pemilik sarana/alat produksi. Hasil produksi sepenuhnya menjadi milik pemilik bahan baku. Penggembala pemilik wol sepenuhnya memiliki benang atau kain hasil pemintalan yang dilakukan orang lain. Inilah yang disebut teori fenomena kekonstanan kepemilikan (*phenomenon of constancy of ownership*)
- b. Perubahan bentuk properti tidak menghilangkan status kepemilikan sebelumnya, meskipun adanya perubahan itu membuat adanya peningkatan/perubahan nilai barang. Kepemilikan atas komoditas yang dihasilkan terpisah dari perubahan nilai barang.
- c. Faktor-faktor material yang berkontribusi dalam aktivitas produksi harus menerima upah/kompensasi, karena statusnya sebagai pembantu manusia, bukan karena ikut serta menciptakan nilai baru komoditas yang dihasilkan.

---

<sup>272</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 20-87.

- d. Kompensasi terhadap alat/sarana yang digunakan dalam proses produksi dianggap sebagai sewa yang harus dibayarkan kepada pemilik alat/sarana.
- e. Kompensasi untuk pekerja dengan cara memilih salah satu dari dua metode: 1) *ujrah* berupa kompensasi upah atau imbal jasa; atau 2) bagi hasil. Besaran upah dan rasio bagi hasil sesuai kesepakatan.
- f. Risiko bukanlah salah satu faktor bagi perolehan pendapatan. Tidak ada satu pun pendapatan yang beroleh justifikasi dari risiko. Risiko bukanlah komoditas, karena itu tidak patut diberi harga. Risiko hanya menyangkut keadaan mental, yakni rasa takut, dan itu personal bukan komoditas hasil kerja.

### 3. Produksi

Kapitalisme, marxisme, dan ekonomi Islam sama-sama berpandangan akan pentingnya pertumbuhan produksi. Meski demikian masing-masing memiliki kekhasan sesuai dengan kerangka umum ekonomi yang mereka bangun. Berikut teori produksi yang diringkaskan dari *Iqtisādunā*.<sup>273</sup>

- a. Pertumbuhan produksi dan pemanfaatan alam hingga batas tertinggi sesuai dengan teori distribusi dan cita-cita keadilan ekonomi.
- b. Kemakmuran material adalah target yang harus diusahakan oleh masyarakat dengan tanpa mengeksploitasi dan melampaui batas.
- c. Kekayaan adalah tujuan sarana untuk mencapai keadilan sosial dan kebahagiaan akhirat.
- d. Sarana intelektual dapat mendukung pertumbuhan produksi, yakni memompa antusiasme bekerja dan melakukan aktivitas produktif. Islam menghargai kerja dan mengaitkan dengan martabat manusia, dan kedudukan di mata Tuhan.

---

<sup>273</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 94-147.

- e. Dilarang menahan tanah dari menjalankan peran produktif. Tanah harus terus memberikan kontribusi maksimal demi kemakmuran dan kenyamanan hidup manusia.
- f. Tidak mengakui perolehan pendapatan tanpa kerja, misalnya menyewa di atas sewa. Seorang individu dilarang menyewakan kembali tanah yang ia sewa dengan harga yang lebih tinggi dari harga sewa pada pemilik tanah.
- g. Dilarang praktik riba dalam produksi. Modal uang harus ditransformasikan menjadi modal produktif dalam perniagaan dan produksi. Posisi modal sebagai pelayan bagi usaha perniagaan atau industri. Keuntungan berupa bagi hasil usaha, bukan riba dari uang (karena uang sudah ditransformasikan).
- h. Dilarang menjalankan usaha yang tidak produktif, seperti seni dan aktivitas yang tidak menghasilkan dari sisi produksi, seperti judi, sihir, dan ilmu hitam.
- i. Dilarang menimbun uang, menariknya dari perputaran produksi dan membekukannya (menahan dari produksi).
- j. Dilarang memanipulasi perdagangan.
- k. Diizinkan individu memberikan kekayaan kepada keluarga dekat setelah kematian (diatur hukum waris).
- l. Hubungan antara distribusi dan produksi bukanlah hubungan ketergantungan. Distribusi adalah koridor bagi produksi.
- m. Sirkulasi pada prinsipnya adalah bagian dari produksi, dan tidak dapat dipisahkan dari orbitnya. Sirkulasi muncul karena adanya pembagian kerja atau spesialisasi. Jika setiap individu mampu memenuhi kebutuhannya maka tidak akan terjadi sirkulasi atau pertukaran.

#### **4. Tanggung Jawab Negara**

Di Bab 3 sudah dijelaskan bahwa negara memiliki tanggung jawab terhadap jaminan sosial (*social security*) dan keseimbangan sosial (*social balance*), untuk itu negara harus berperan dan melakukan intervensi dalam kegiatan ekonomi. Berikut teori yang

terkait dengan tugas, peran, dan intervensi negara yang disarikan dari *Iqtisādunā*.<sup>274</sup>

- a. Negara memberlakukan pajak permanen, berupa *zakat* dan *khums*. Pajak digunakan untuk kepentingan keseimbangan sosial.
- b. Negara wajib menciptakan usaha di sektor-sektor publik. Properti negara bisa digunakan untuk investasi di sektor ini. Keuntungan dari usaha di sektor ini untuk kebutuhan keseimbangan sosial.
- c. Negara membuat aturan-aturan hukum untuk meregulasi kegiatan ekonomi, dan membuat regulasi untuk mengisi jika ada kekosongan hukum.
- d. Negara dengan segala kekuasaan dan wewenang berhak mengintervensi kehidupan ekonomi masyarakat.
- e. Negara berhak mengambil alih sumber alam dari penguasaan individu yang mereklamasinya jika telah berhenti bekerja.
- f. Negara berhak menyerahkan sebidang tanah kepada seseorang yang dianggap memiliki kapasitas untuk memanfaatkan dan menggarapnya.
- g. Negara berhak mencegah konsentrasi kekayaan pada segelintir orang, dan melakukan upaya-upaya untuk menciptakan keseimbangan sosial.

## 5. Bank Tanpa Riba

Bāqir aṣ-Ṣadr mencurahkan pemikirannya mengenai perbankan yang sesuai dengan doktrin keislaman dalam karya tersendiri, yakni *al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām (Interest Free Banking in Islam*, selanjutnya disebut IFB). Menurut Chibli Mallat karya Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut adalah karya yang dinilai paling orisinal mengenai perbankan tanpa riba yang merujuk pada hukum-hukum Islam, dan belum terkontaminasi kompleksitas pemikiran dunia perbankan yang sejak akhir 1960-an berjaln kelindan dengan

---

<sup>274</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 97-187.

perampasan finansial di Mesir dan kepentingan perebutan sumber energi berupa minyak bumi.<sup>275</sup>

Bāqir aṣ-Ṣadr dalam buku tersebut menjelaskan bahwa tujuan penulisan buku itu agar ketika mendirikan perbankan, umat Islam dapat mengambil keuntungan penuh dari perbankan tersebut, sehingga tujuan utama ekonomi Islam tercapainya keseimbangan kolektif dan keadilan distribusi dapat terwujud. Di sisi yang lain perbankan tanpa riba juga diharapkan melengkapi sistem distribusi dan produksi dalam Islam, sehingga keberadaan bank tidak mengganggu bagian kehidupan lain, karena hukum Islam mengatur setiap bagian kehidupan dan seluruh masyarakat.<sup>276</sup>

Pelarangan riba dalam semua lini produksi dan transaksi di sistem ekonomi Islam sudah dijelaskan di Bab 3. Selain secara hukum Islam riba dilarang, riba juga tidak sejalan dengan konsep dan teori lainnya, terutama dengan sistem produksi. Produksi dalam Islam adalah melakukan kegiatan produktif, Islam melarang praktik sewa di atas sewa, atau uang bekerja untuk uang. Jika uang digunakan sebagai investasi bisnis, maka uang itu harus dikonversi terlebih dahulu menjadi sarana atau bahan produktif. Dalam skema produksi seperti ini maka dengan sendirinya riba terhindari. Untuk itulah, demi mendukung sistem produksi dan distribusi diperlukan perbankan yang juga bebas riba.

Buku IFB secara lengkap dan detail menjelaskan seluk beluk dan operasionalisasi bank tanpa riba. Ada lima bab dalam buku ini. Di bab pertama Bāqir aṣ-Ṣadr menjelaskan mengenai latar belakang dan landasan filosofis teori bank tanpa riba, Bāqir aṣ-Ṣadr juga menjelaskan dasar-dasar kebijakan terkait bank tanpa riba. Bab kedua, Bāqir aṣ-Ṣadr menjelaskan mengenai posisi dan organisasi bank tanpa riba di antara deposan dan pebisnis. Bab ketiga berisi fungsi-fungsi dasar perbankan tanpa riba. Bab keempat menjelaskan fungsi lain dari perbankan tanpa riba terutama fungsinya sebagai pemberi fasilitas pinjaman. Bab kelima menjelaskan tentang fungsi

---

<sup>275</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 165.

<sup>276</sup> Baqir Sadr, *Interest Free Banking in Islam*, terjemahan dari *Al-Bank al-la Ribawi fi Al-Islam*, penerjemah: Mohammad R Abid (archive.org, 2011), 13.

bank sebagai pemegang manajemen portofolio untuk investasi dan obligasi.

Berikut beberapa teori pokok bank tanpa riba yang dijelaskan Bāqir aṣ-Ṣadr dalam IFB:

- a. Fungsi utama bank adalah berposisi sebagai penengah atau mediator, di antara depositan (sebagai pemberi pembiayaan atau investor) dan pebisnis (yang membutuhkan pembiayaan). Akad yang digunakan adalah *mudharabah*, dimana depositan sebagai *mudharib* dan pebisnis sebagai *mudharab*)
- b. Selain penengah, bank juga bisa berposisi sebagai pemberi pembiayaan.
- c. Depositan mendapatkan profit dari keuntungan bagi hasil bisnis yang dijalankan pebisnis.
- d. Bank menerima *ju'ala* (tarif, komisi, renumerasi) untuk jerih payahnya sebagai pihak mediator, yang diambil dari keuntungan bisnis dengan skema *mudharabah*.
- e. Bank tanpa riba juga memberikan layanan atau fungsi dasar perbankan lainnya, seperti akun simpanan, kotak penyimpanan barang berharga (*save deposit box*), transfer perbankan, bank garansi (*letter of guarantee*), *letter of credit*, dan pertukaran mata uang.
- f. Bank juga dapat memberikan pinjaman, pencairan surat-surat berharga, bisnis surat utang, dan mengelola portofolio investasi dan obligasi.

Ketika menulis buku IFB Bāqir aṣ-Ṣadr menyadari bahwa pengaplikasian perbankan tanpa bunga bukanlah hal yang mudah. Ini karena kendali sistem perbankan dunia sudah di bawah kekuasaan riba. Sehingga, menurutnya, yang tidak kalah pentingnya adalah mencari cara agar sistem ini bisa diterima dan dalam operasionalisasinya bisa berhubungan dengan bank bersistem bunga.<sup>277</sup> Hal senada juga diungkapkan oleh Chibli Mallat, meski

---

<sup>277</sup> Baqir Sadr, *Interest Free Banking in Islam*, 13.

kini beberapa negara muslim mulai menerapkan institusi-institusi bebas bunga, namun tetap saja syariat harus beradaptasi.<sup>278</sup>

## B. Respons Ilmuwan Terhadap Kontribusi Bāqir aṣ-Ṣadr

Dalam perspektif filsafat ilmu respons ilmuwan lain atas pemikiran dan teori yang disampaikan seorang ilmuwan menjadi indikator penting dalam menilai dan menguji teori itu. Terlebih respons itu diberikan oleh beberapa ilmuwan dari latar belakang sosial dan keilmuan yang berbeda. Semakin menarik, jika respons itu juga diberikan oleh ilmuwan yang tidak sezaman, atau sepanjang masa hingga era kekinian atau kontemporer.

Rodney Wilson, ekonom Inggris guru besar Universitas Durham, menilai bahwa teori-teori Bāqir aṣ-Ṣadr berkontribusi besar pada pemikiran ekonomi Islam kontemporer. Wilson bahkan menilai bahwa kritik-kritik Bāqir aṣ-Ṣadr terhadap kapitalisme, dan marxisme --sebelum pembahasan teori ekonomi dan perbankan— cukup membuka khazanah pemikiran kontemporer yang selama ini berjalan di atas aliran tersebut, terutama kapitalisme. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr mengenai ‘keterbatasan marxisme dan kapitalisme dalam menjawab persoalan ekonomi karena ketidaktepatan mereka dalam memahami akar persoalan dalam ekonomi’ inilah yang dianggap Wilson memberikan kontribusi fundamental dalam pemikiran ekonomi kontemporer. Sebagaimana diungkapkan oleh Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa kapitalisme menganggap bahwa masalah ekonomi adalah karena keterbatasan sumber daya alam, sedangkan marxisme adalah pola produksi dan distribusi. Sedangkan ekonomi Islam, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, memandang bahwa akar permasalahan ekonomi adalah keinginan dan egoisme manusia.<sup>279</sup>

Di subbab sebelumnya sudah diungkapkan teori-teori ekonomi dan perbankan yang ditulis Bāqir aṣ-Ṣadr. Di antara teori-teori tersebut ada beberapa yang dinilai Wilson cukup berpengaruh

---

<sup>278</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 187.

<sup>279</sup> Rodney Wilson, “The Contribution of Muhammad Baqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought”, dalam *Journal of Islamic Studies* 9:1 (Oxford: Oxford University Press, 1998), 50.

terhadap pemikiran ekonomi Islam kontemporer, yakni konsep kepemilikan dan warisan; teori pendapatan dan distribusi kekayaan; dan teori keuangan serta perbankan. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr saat ia masih hidup dirasakan kurang memiliki pengaruh karena sedikit bersentuhan dengan para sarjana Mesir dan kawasan teluk Arab, hal itu karena Bāqir aṣ-Ṣadr diisolasi oleh rezim Saddam Husein.<sup>280</sup>

Wilson menggambarkan diskursus mengenai kepemilikan dan warisan di pemikiran kontemporer dengan mengutip pendapat Bāqir aṣ-Ṣadr dan Chapra dalam satu bingkai yang menarik. Wilson mengawali dengan menulis pendapat Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa kepemilikan pribadi diakui sah, tetapi ada batasan moral dalam pelaksanaan hak-haknya. Pada akhirnya properti dipegang dalam keyakinan kepada Tuhan, dan pelaksanaan hak harus pada saat yang sama dilihat sebagai tindakan yang dapat dipertanggungjawabkan secara moral. Chapra setuju dengan pandangan ini, tetapi menekankan bahwa kepemilikan pribadi dan motif laba diperlukan untuk memotivasi produsen menuju efisiensi yang lebih besar dan kualitas yang lebih baik. Akan tetapi, bagi Chapra, kepemilikan properti yang bertanggung jawab berarti harus digunakan untuk kebaikan bersama, dengan sumber daya yang diberikan Tuhan tidak dimusnahkan atau disia-siakan, dengan penekanan pada keberlanjutan, sehingga generasi mendatang juga dapat memperoleh manfaat. Selain itu, seperti Bāqir aṣ-Ṣadr, Chapra percaya bahwa properti pribadi harus diperoleh melalui kerja atau warisan, dan properti tidak boleh dibuang karena akan merusak kesejahteraan keluarga pemilik dan mempengaruhi hak waris mereka. Sedangkan dalam distribusi kekayaan melalui zakat, Bāqir aṣ-Ṣadr lebih memperhatikan pada prinsip-prinsip zakat daripada Chapra, yang berfokus pada kepraktisan. Chapra menunjukkan bahwa zakat bukanlah pengganti sistem asuransi sosial modern yang menyediakan tunjangan pengangguran, perawatan kesehatan, dan pensiun. Sementara di bidang keuangan, kontribusi Bāqir aṣ-Ṣadr dalam pemikiran kontemporer adalah mengenalkan konsep akad

---

<sup>280</sup> Rodney Wilson, "The Contribution of Muhammad Baqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought", 55.

*mudharabah* dan *ijarah*.<sup>281</sup> Bahkan bank tanpa riba yang dikenalkan Bāqir aṣ-Ṣadr adalah bank yang fungsi utamanya sebagai mediator bertemunya para *mudharib* (investor) dan *mudharab* (pebisnis).

Chibli Mallat bahkan menilai konsep bank tanpa riba yang ditawarkan Bāqir aṣ-Ṣadr adalah konsep yang masih orisinal, yakni langsung bersumber pada hukum Islam dan belum terkontaminasi kepentingan bisnis global dan regional terutama perebutan ladang-ladang minyak. Mallat bahkan mengutip pernyataan Bāqir aṣ-Ṣadr yang menunjukkan bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr memang ingin membangun pemikiran yang orisinal dan mempengaruhi dunia: *Importing into the Islamic world from the West must end. It is time we export our creativity to the West*.<sup>282</sup> Selain orisinalitas karya, Mallat juga menilai bahwa karya-karya Bāqir aṣ-Ṣadr --terutama soal ekonomi, filsafat dan logika—bersifat universal, hal ini sekaligus menunjukkan bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr adalah sosok universalis.<sup>283</sup>

Orisinalitas pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr juga disampaikan oleh Mohamed Aslam Haneef, Guru besar bidang ekonomi dari International Islamic University Malaysia (IIUM). Haneef menyebut bahwa dalam ber-*ijtihad* Bāqir aṣ-Ṣadr benar-benar selalu menjaga agar tidak terbawa pada subjektivitas. Dengan kemandirian intelektual Bāqir aṣ-Ṣadr, membuat karya-karyanya tidak menyimpang dari sumber hukum Islam dan terlepas dari konteks sebenarnya, termasuk teori ekonominya, yang dinilai Haneef, diturunkan secara benar dan sehat dari Al-Quran dan *sunnah*.<sup>284</sup>

Ahmed Abdel-Fattah El-Ashker, Profesor Keuangan di Universitas Prince of Songkla Thailand, dan Rodney Wilson dalam buku yang mereka tulis bersama, *Islamic Economics: A Short History*, memberikan apresiasi khusus kepada karya Bāqir aṣ-Ṣadr,

---

<sup>281</sup> Rodney Wilson, “The Contribution of Muhammad Baqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought”, 51-55.

<sup>282</sup> Chibli Mallat, “Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm”, dalam *Third World Quarterly* Vol. 10, No. 2 (Oxfordshire: Taylor & Francis, 1988), 705.

<sup>283</sup> Chibli Mallat, “Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm”, 709.

<sup>284</sup> Mohamed Aslam Haneef, *Contemporary Islamic Economic Thought*, 113.

terutama *Iqtisādunā*. Bagi mereka karya Bāqir aṣ-Ṣadr pantas dikagumi dan dihargai dalam pemikiran, pendekatan dan ruang lingkup. Bāqir aṣ-Ṣadr ketika menulis karyanya, dan menjalani sebagian besar hidupnya, di bawah rezim yang represif. Bāqir aṣ-Ṣadr juga tidak pernah memiliki kesempatan seperti orang-orang sezamannya untuk mengenal ekonomi dan pendidikan Barat, karyanya tentang subjek tersebut merupakan refleksi dari pemikirannya sendiri yang didasarkan pada kemurnian ajaran Islam, dengan sedikit pengaruh dari budaya Barat, atau setidaknya tidak pada tingkat yang sama dengan orang-orang sezamannya. Terlebih, kata El-Ashker dan Wilson, *Iqtisādunā* yang sebagian mengkritik ekonomi komunis dengan keras, muncul pada saat para pemimpin dan pembuat kebijakan di dunia Islam justru menyerukan pendekatan sosialis untuk pembangunan ekonomi.<sup>285</sup>

Penilaian menarik terhadap teori ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr adalah muncul dari Raymond William Baker, seorang profesor politik internasional dan Direktur Program Timur Tengah dari Trinity College. Baker diakui secara internasional otoritasnya terhadap kajian dunia Arab dan Islam. Baker menulis bahwa teori ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr adalah teori yang berpusat pada nilai (*value-centered Islamic economic theory*).<sup>286</sup> Tentu saja analisa Baker ini sangat tepat, bukan hanya secara teoritis, tapi juga secara filosofis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr bertumpu pada nilai. Asumsi ontologis dan epistemologis pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dibangun dengan taut nilai.

Analisis deskriptif nilai hukum secara murni tentang asal-usul yurisprudensi ekonomi Islam, oleh Bāqir aṣ-Ṣadr, memiliki berbagai kelebihannya sendiri, namun yang menjadi soal adalah apakah teori-teori Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki relevansi dalam dunia kontemporer? Pertanyaan ini mengawali kajian Haider Ala Hamoudi tentang asal-usul teori keuangan Islam. Profesor Hukum Universitas Pittsburgh, dengan fokus kajian pada hukum dan keuangan Islam,

---

<sup>285</sup> Ahmed Abdel-Fattah El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 392-393.

<sup>286</sup> Raymond William Baker, *Justice in Islam: The Quest for the Righteous Community From Abu Dharr to Muhammad Ali* (Oxford: Oxford University Press, 2022) 152-175.

ini berpendapat bahwa ada ruang yang cukup besar untuk mereformasi keuangan Islam di sepanjang garis fungsional yang dituangkan oleh Bāqir aṣ-Ṣadr sehingga membuat praktik tersebut lebih relevan dan bermanfaat bagi kehidupan umat Islam kontemporer.<sup>287</sup>

Meski pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr bertumpu pada kemurnian hukum Islam, namun menurut Elisheva Machlis, pakar kajian Islam dan Timur Tengah dengan fokus peminatan pada pemikiran Syiah modern di Irak dan Iran dari Universitas Bar-Ilan Israel, teori yang ditulis Bāqir aṣ-Ṣadr serba inklusif, menempatkan model Islamnya sebagai jalan tengah antara komunisme dan kapitalisme. Meski tujuannya untuk membendung ancaman sekularisme di Irak, menurut Machlis, Bāqir aṣ-Ṣadr berkeyakinan bahwa struktur ekonomi Islam yang paling sesuai demi terciptanya masyarakat yang sehat.<sup>288</sup>

Mohammad Omar Farooq, Kepala Pusat Keuangan Islam pada Institut Perbankan dan Keuangan Bahrain, menegaskan tentang ekonomi Islam kontemporer yang berakar pada revivalisme Islam abad kedua puluh. Di antara pelopor adalah Sayyid Abul A'la Maududi dan Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr, yang tidak hanya menyerukan pembentukan kembali sistem ekonomi berbasis Islam, tetapi juga berkontribusi sebagai perintis tentang sistem ekonomi yang seharusnya beroperasi dalam masyarakat Islam bahkan dunia. Sejarah menunjukkan, tulis Farooq, ekonomi Islam paling awal tidak ditulis oleh para ekonom. Namun, dari merekalah justru lahir kejernihan pemikiran. Dibandingkan dengan kontribusi pemikir selanjutnya, kontribusi generasi awal ini dinilai tidak bernuansa kepentingan; namun justru itulah nilai pentingnya.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Haider Ala Hamoudi, “You Say You Want a Revolution: Interpretive Communities and the Origins of Islamic Finance”, dalam *Virginia Journal of International Law Association* vol 48 (Virginia: Va. J. Int'l L., 2008), 290-291.

<sup>288</sup> Elisheva Machlis, “A Shiite Economic Model, From Bāqir al-Sadr to Contemporary Iraq”, dalam *Muslims and Capitalism: An Uncasy Relationship?* (Würzburg: Ergon Verlag, 2018), 193-194.

<sup>289</sup> Mohammad Omar Farooq, “Contemporary Islamic Economic Thought”, dalam *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications, and Best Practices* (New Jersey: John Wiley & Sons Inc, 2013), 20.

### C. Mazhab Kontemporer dan Pengaruh Bāqir aṣ-Ṣadr

Dalam kajian ekonomi Islam kontemporer, kontribusi pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr bukan hanya diakui secara personal oleh masing-masing ilmuwan, tapi pemikirannya kini telah dianggap sebagai sebuah aliran atau mazhab tersendiri. Namun demikian, sebelum menguraikan mazhab-mazhab ekonomi kontemporer dan pengaruh pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, perlu terlebih dahulu dipaparkan pemikiran ekonomi baik di kalangan Barat maupun Islam secara historis, agar diskursus yang terjadi di mazhab-mazhab kontemporer bisa dipahami secara utuh, terutama dalam bingkai semangat kebangkitan ekonomi Islam yang diusung para tokoh kontemporer.

Di ranah Barat, pembahasan ekonomi sebenarnya sudah ada sejak Yunani Kuno. Perbincangan mengenai uang dan pengutukan terhadap riba bisa ditemukan dalam karya-karya Plato, seperti *Crito*, *Philebus*, dan *Symposium*.<sup>290</sup> Dalam karya-karya Plato itu juga menulis berbagai diskusi dengan Socrates dan mengutip Xenophon, yang membahas uang dan ekonomi rumah tangga. Pembahasan ekonomi juga bisa ditemukan di karya-karya Aristoteles, seperti *Nicomachean Ethics* dan *Economics*. Secara khusus Aristoteles juga mengupas ekonomi dalam karya yang disebut kedua, yang juga ia beri sesuai fokus pembahasannya. *Economics* terdiri dari tiga buku. Buku pertama membahas tentang ruang lingkup ekonomi, mulai dari pembahasan peran negara, kepemilikan, dan rumah tangga; buku kedua mengupas tentang tenaga kerja dan industri; dan buku tiga membahas tentang ekonomi rumah tangga.<sup>291</sup> Setelah itu pembahasan ekonomi menghilang dari ranah Barat –terutama setelah gereja menunjukkan otoritasnya dalam menyaring perkembangan ilmu atau sains-- dan diskursus ekonomi baru muncul kembali di Abad ke-13.<sup>292</sup> Ada jarak yang cukup jauh, dari era

---

<sup>290</sup> Plato, *Plato Complete Work*, Editor John M. Cooper (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 37, 398, 457.

<sup>291</sup> Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Alih Bahasa Oxford, Editor Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 4570-4614.

<sup>292</sup> Steven G. Medema dan Warren J. Samuels, *The History of Economic Thought: A Reader* (London dan New York: Routledge, 2003), 16.

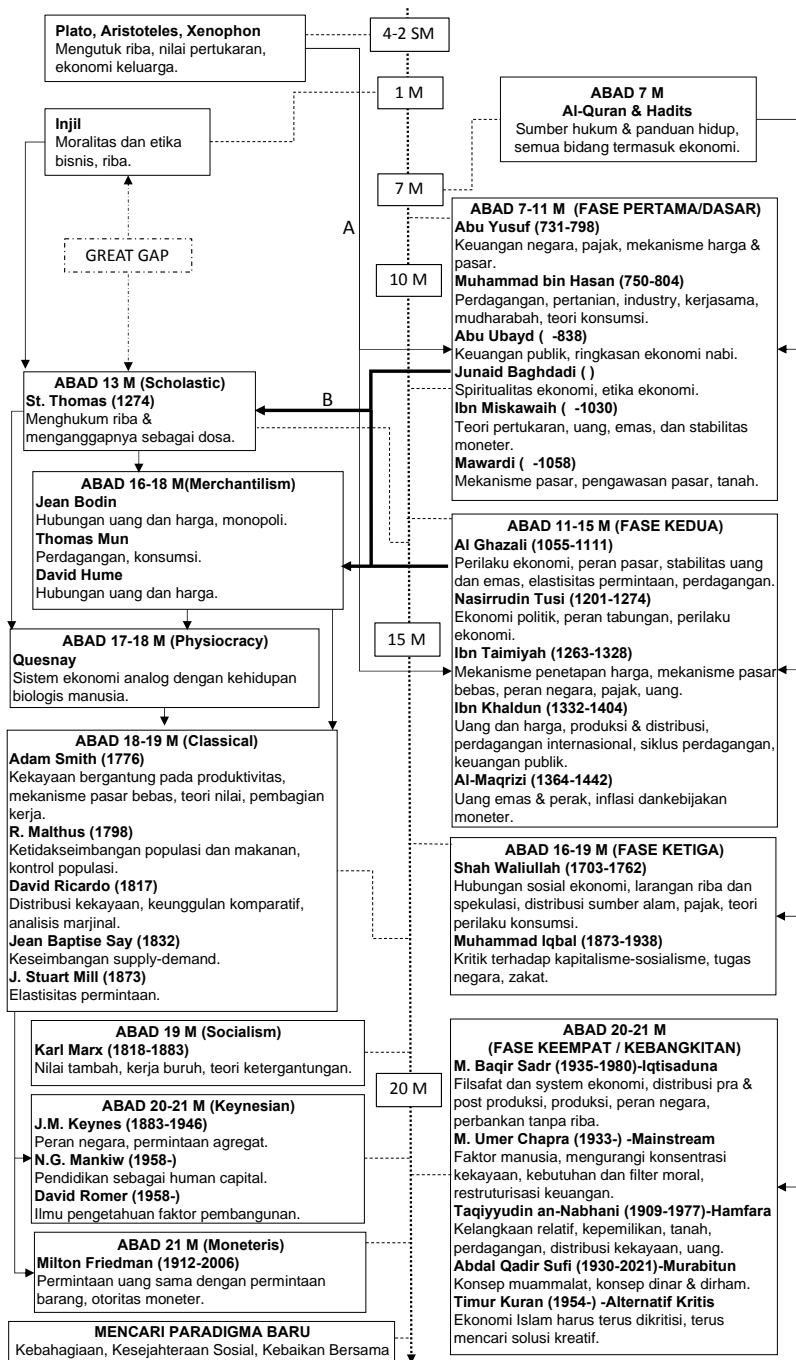
Aristoteles ke era skolastik Thomas Aquinas di Abad ke-13, inilah yang disebut *great gap* atau masa kegelapan ilmu pengetahuan.

Ketika di Barat terjadi kemunduran pembahasan ekonomi -- dan sains pada umumnya— di kalangan pemikir muslim justru khazanah keilmuan hidup dan tumbuh. Pemikiran ekonomi dari Yunani Kuno direfleksikan kembali dengan mendasarkan pada sumber hukum Al-Quran dan Hadits. Inilah fase-fase awal pemikiran ekonomi Islam, literatur Yunani Kuno banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab (lihat huruf A dalam Gambar 16). Di fase kedua, karya-karya pemikir muslim mulai banyak yang diterjemahkan ke dalam bahasa lain, sehingga pemikiran mereka mulai menyebar ke Eropa termasuk mempengaruhi ekonomi skolastik dan merkantilisme (lihat huruf B dalam Gambar 16). Di fase ketiga, ini adalah reaksi balik dan kritik ilmuwan muslim atas pemikiran kapitalisme dan sosialisme. Kegagalan kapitalisme dan sosialisme ini kemudian disambut oleh para pemikir muslim abad ke-20 dengan semangat membangkitkan ekonomi Islam dan mengembalikan nilai-nilai dalam ekonomi yang sudah jauh ditinggalkan oleh kapitalisme dan sosialisme. Semangat kebangkitan (revivalisme) ekonomi Islam inilah fase keempat perkembangan pemikiran ekonomi Islam.<sup>293</sup> Di sisi yang lain, ekonomi Barat sedang dilanda krisis, dan muncul diskursus pencarian paradigma baru, yang kini semakin berkembang dan mengarah pada ekonomi yang membahagiakan, mementingkan kebaikan bersama dan tercapainya kesejahteraan sosial.

---

<sup>293</sup> Abdul Azim Islahi membagi fase perkembangan pemikiran ekonomi Islam dalam tiga fase dan dalam rentang waktu yang berbeda, lihat: Abdul Azim Islahi, *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis* (Jeddah: Sceintific Publising Centre, 2005), 9-22. Pembagian fase secara lebih detail lihat: Ahmed Abdel-Fattah El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History*. El-Ashker dan Wilson dalam buku ini menyebut kebangkitan ekonomi Islam Abad ke-20 sebagai renaissance ekonomi Islam.

Gambar 16 Perkembangan Pemikiran Ekonomi



Sumber: Berbagai sumber, refleksi penulis.

Pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr lahir dengan latar belakang perlawanan terhadap ekonomi kapitalisme dan sosialisme. Sebelum Bāqir aṣ-Ṣadr memulai pembahasan mengenai gagasan utamanya mengenai ekonomi di bagian awal *Iqtisādunā*, ia secara khusus mengupas kelemahan kapitalisme dan sosialisme. Untuk melawan kekuatan ekonomi yang sudah begitu mengakar, ia pun berangkat dari paparan filosofis. Ini tentu saja memberikan fondasi teori yang kokoh, dan hasil teori yang diakui kemurniannya. Karena kemurniannya inilah kemudian pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr banyak dijadikan rujukan para pemikir kontemporer, sehingga beberapa sarjana menyebut pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr telah menjadi mazhab ekonomi Islam, yang dinamai dengan mazhab *Iqtisādunā*.<sup>294</sup>

Namun demikian, pengakuan atas eksistensi pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr justru dibarengi dengan tuduhan bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr menolak ekonomi. Padahal yang ditolak Bāqir aṣ-Ṣadr adalah ekonomi kapitalisme dan sosialisme. Terminologi penolakan pada ekonomi adalah merujuk pada pada paham kapitalisme dan sosialisme, sehingga ia menyodorkan ‘ekonomi kita’ (*Iqtisādunā*). Begitupun dengan tuduhan bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr menolak ilmu ekonomi,<sup>295</sup> Bāqir aṣ-Ṣadr hanya membedakan bahwa pemikiran yang ia bawa adalah bukanlah ilmu, namun doktrin yang merupakan bagian dari keseluruhan ajaran Islam.<sup>296</sup> Namun, Bāqir aṣ-Ṣadr tidak menutup kemungkinan jika suatu saat pemikirannya bisa menjadi kerangka kerja ilmu.<sup>297</sup> Di Subbab sebelumnya juga sudah dijelaskan tentang Bāqir aṣ-Ṣadr menyadari bahwa menjadi sebuah tantangan bagaimana menjalankan ekonomi Islam di tengah praktik riba, dan tetap berhubungan baik dengan praktik ekonomi konvensional dengan tetap menjaga nilai-nilai Islam.

Selain mazhab *Iqtisādunā*, menurut Karim, ada dua lagi mazhab ekonomi Islam, yakni mazhab *mainstream* dan mazhab alternatif kritis. Jadi menurut Karim ada tiga mazhab ekonomi Islam

---

<sup>294</sup> Sofyan Sulaiman, “Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer”, dalam *Bilancia* Vol. 13 No. 1 (Palu: IAIN Palu, 2019), 172. Lihat juga: Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islami* (Jakarta: Grafindo, 2007), 30-31.

<sup>295</sup> Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, 31.

<sup>296</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1 Part 2, 66-96.

<sup>297</sup> Baqir Sadr, *Kcunggulan Ekonomi Islam*, 153-155.

kontemporer.<sup>298</sup> Sedangkan menurut Sulaiman ada empat mazhab lagi selain mazhab *Iqtisādunā*, yakni mazhab *mainstream*, mazhab *murabitun*, mazhab *hamfara*, dan mazhab alternatif kritis. Jadi menurut Sulaiman semuanya ada lima mazhab ekonomi Islam kontemporer, masing-masing dijelaskan sebagai berikut:<sup>299</sup>

- a. *Mazhab Iqtisādunā*, dipelopori oleh Bāqir aṣ-Ṣadr. Ciri khas mazhab ini adalah pada dasar pemikirannya yang menganggap bahwa masalah ekonomi adalah bukan pada keterbatasan sumber daya alam, tetapi pada ketidakadilan distribusi akibat keinginan manusia yang serakah. Tokoh-tokoh dalam mazhab ini adalah Abbas Mirakhor, Baqir al-Hasani, Kadim as-Sadr, Iraj Toutouchian, Ali Asghar Hedayati.<sup>300</sup>
- b. *Mazhab Mainstream*, diperlopori oleh Muhammad Umer Chapra, pakar ekonomi dari Pakistan yang bekerja sebagai penasihat senior *Monetari Agency* Kerajaan Arab Saudi. Mazhab ini sepakat dengan kapitalisme bahwa sumber daya alam terbatas dan keinginan manusia tidak terbatas, bedanya pada penyelesaian masalah dengan *worldview* dan strategi yang mengacu pada nilai-nilai keislaman.<sup>301</sup> Tokoh-tokoh dalam mazhab ini adalah M.A. Mannan, M. Nejatullah Siddiqi, Monzer Kahf, dan lainnya yang mayoritas bekerja di Islamic Development Bank (IDB).<sup>302</sup>
- c. *Mazhab Murabitun*, dipelopori oleh Syeikh Abdal Qadir as-Sufi, mursyid tariqah Darqawi-Shadhili-Qadiri di Afrika Selatan. Kekhasan mazhab ini adalah menolak istilah ekonomi. Bagi mereka ekonomi adalah ideologi, hanya kumpulan formula dan aksioma, yang ujungnya hanya melakukan pembenaran terhadap praktik riba. Untuk itu,

---

<sup>298</sup> Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, 29-33.

<sup>299</sup> Sofyan Sulaiman, "Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer", 163-201.

<sup>300</sup> Sofyan Sulaiman, "Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer", 173; dan Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, 31.

<sup>301</sup> Muhammad Umer Chapra, *Islam and The Economic Challenge* (Nairobi: The Islamic Foundation, 1995), 4-5.

<sup>302</sup> Sofyan Sulaiman, "Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer", 178; dan Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, 32.

mazhab ini menawarkan istilah *muammalah*, yang pilar utamanya adalah penggunaan mata uang yang halal yakni dinar dan dirham,<sup>303</sup> dan menolak riba.<sup>304</sup> Tokoh-tokoh dalam mazhab ini adalah Umar Ibrahim Vadillo, Tarek El-Diwany, Syaikh Imran Hosen dan Zaim Saidi.<sup>305</sup>

- d. *Mazhab Hamfara*, dipelopori oleh Taqiyyudin an-Nabhani, seorang pendiri gerak Hizbut Tahrir. Nama Hamfara adalah singkatan dari kalimat “hadha min fadli Rabbi” yang berarti “inilah karunia dari Tuhan-ku”. Mazhab ini mengakui kelangkaan, namun kelangkaan itu bersifat relatif, karena persoalan kepemilikan dan distribusi yang tidak merata. Untuk itu bagi Hamfara dasar sistem ekonomi dibangun terdiri dari tiga prinsip: kepemilikan, pelepasan kepemilikan, dan distribusi kekayaan.<sup>306</sup> Tokoh-tokoh di mazhab ini adalah Abdul Qadim Zallum dan Muhammad Ismail Yusanto.<sup>307</sup>
- e. *Mazhab Alternatif Kritis*, dipelopori oleh Timur Kuran, profesor ekonomi di University of Southern California, dan mengajar studi Islam di Duke University. Bagi mazhab ini ekonomi Islam hanyalah politik identitas, yakni hanya untuk menunjukkan identitas muslim di hadapan ekonomi Barat.<sup>308</sup> Mazhab ini mengkritik upaya Bāqir aṣ-Ṣadr sebagai upaya penemuan baru ekonomi Islam yang sebenarnya sudah ditemukan oleh orang lain. Sedangkan terhadap mazhab *mainstream*, Kuran mengkritik bahwa mazhab ini menjiplak pemikiran neoklasik dan mengislamkannya dengan cara membuang variabel riba dan memasukkan variabel zakat.

---

<sup>303</sup> Abdal Qadir As-Sufi, *Sultaniyya* (Cape Town: Madinah Press, 2002), 79-89.

<sup>304</sup> Tarek El-Diwany, *The Problem With Interest, Sistem Bunga dan Permasalahannya*, penerjemah: Amdiar Amir (Jakarta: Akbar, 2003).

<sup>305</sup> Sofyan Sulaiman, “Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer”, 195.

<sup>306</sup> Taqiudin an-Nabhani, *The Economic System of Islam* (London: Al-Khilafah Publication, 2008), 48.

<sup>307</sup> Sofyan Sulaiman, “Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer”, 189.

<sup>308</sup> Timur Kuran, *Islam and Mammon, The Economic Predicaments of Islamism* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2004), 82-102.

Kuran menilai bahwa ekonomi Islam tidak berdampak pada pertumbuhan, aplikasinya sangat terbatas, tidak sebanyak yang orang yang meyakini. Tokoh-tokoh dalam mazhab ini adalah Jomo Kwame Sundaram dan Muhammad Arif.<sup>309</sup>

Meski demikian, pengelompokan mazhab oleh Karim dan Sulaiman ini bukanlah sekat pemisah atau pengkotakan pemikiran yang saling membatasi satu sama lainnya. Interaksi intelektual yang menarik terjadi antara mazhab *Iqtisādunā* dan mazhab *mainstream*. Rodney Wilson mencatat bahwa dalam karya-karya mazhab *mainstream*, terutama dua tokoh utamanya Muhammad Umer Chapra dan Muhammad Nejatullah Siddiqi, banyak mengutip pemikiran-pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr.<sup>310</sup> Chapra, misalnya, dalam bukunya *Islam and the Economic Challenge*, setuju dan mengutip pandangan Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa kemiskinan dan kekurangan disebabkan oleh tidak adanya kerangka hubungan manusia yang didefinisikan secara moral antara orang kaya dan orang miskin.<sup>311</sup> Dalam bagian lain buku tersebut, Chapra juga setuju dengan Bāqir aṣ-Ṣadr mengenai pentingnya pemenuhan kebutuhan dasar manusia dari sisi ekonomi.<sup>312</sup> Chapra kemudian mengupas secara detail mengenai peran negara dalam mengatasi hal tersebut yang juga merujuk pada *Iqtisādunā*.<sup>313</sup> Sedangkan tentang dasar nilai ketuhanan untuk mengatur kehidupan yang lebih baik, terutama dalam rangka menjalankan perekonomian, Chapra merujuk pada karya Bāqir aṣ-Ṣadr, *Al-Insan al-Ma'asir wa al-Mushkilah al-Ijtima'iyah*.<sup>314</sup>

Dalam karya yang lainnya, *Towards a Just Monetary System*, Chapra menyebut bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr adalah salah satu

---

<sup>309</sup> Sofyan Sulaiman, "Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer", 184; dan Adiwirman Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, 33.

<sup>310</sup> Rodney Wilson, "The Contribution of Muhammad Baqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought", 56.

<sup>311</sup> Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, 12.

<sup>312</sup> Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, 210.

<sup>313</sup> Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, 233.

<sup>314</sup> Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, 232.

pionir dalam bidang keuangan dan perbankan Islam.<sup>315</sup> Dalam buku ini Chapra juga menyebut pentingnya peran tujuan dan nilai Islam dalam sistem keuangan dan perbankan yang merujuk pada *Iqtisādunā*.<sup>316</sup> Sedangkan penjelasan mengenai operasionalisasi perbankan Islam secara komersial, Chapra merujuk pada buku Bāqir aṣ-Ṣadr *al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām*.<sup>317</sup>

Muhammad Nejatullah Siddiqi dalam bukunya *Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary Literature* juga banyak mengutip pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Siddiqi mengutip pendapat Bāqir aṣ-Ṣadr mengenai tiga jenis kepemilikan (kepemilikan pribadi, publik, dan negara).<sup>318</sup> Tema lainnya dalam buku ini yang juga merujuk pada karya Bāqir aṣ-Ṣadr adalah bagi hasil dalam kegiatan ekonomi;<sup>319</sup> sumber daya yang tidak boleh digunakan memproduksi barang mewah sebelum dipastikan kebutuhan dasar terpenuhi;<sup>320</sup> distribusi sebagai dasar dan pusat kegiatan ekonomi dan alat negara untuk mewujudkan keadilan sosial;<sup>321</sup> peran negara dalam kegiatan ekonomi;<sup>322</sup> jaminan kesejahteraan sosial;<sup>323</sup> dan tema perbankan bebas riba serta menyebut buku Bāqir aṣ-Ṣadr *al-Bank al-lā-Ribawī fī al-Islām* sebagai karya yang matang dan komprehensif.<sup>324</sup>

Karya tokoh lainnya, Monzer Kahf, yang juga dikelompokkan dalam mazhab *mainstream* juga mengutip karya Bāqir aṣ-Ṣadr. Penjelasan Kahf, dalam bukunya *Lesson in Islamic Economics*, mengenai peran negara dalam mengelola pajak, zakat, dan sumber

---

<sup>315</sup> Muhammad Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System* (Leicester: The Islamic Foundation, 1985), 14.

<sup>316</sup> Muhammad Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System*, 76.

<sup>317</sup> Muhammad Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System*, 182.

<sup>318</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary Literature* (Leicester: The Islamic Foundation, 1981), 9.

<sup>319</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, 15.

<sup>320</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, 17.

<sup>321</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, 18, 68.

<sup>322</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, 19.

<sup>323</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, 25.

<sup>324</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, 32.

daya alam juga merujuk pada *Iqtisādunā*.<sup>325</sup> Sedangkan Abbas Mirakhor yang dikelompokkan ke dalam mazhab *Iqtisādunā*, dalam karyanya *A Note on Islamic Economics*, sebaliknya justru banyak mengutip pemikiran Umer Chapra dan Nejatullah Siddiqi. Buku karya Chapra yang berjudul *The Future of Economics* banyak dikutip oleh Mirakhor.<sup>326</sup>

Sementara itu, Timur Kuran melegitimasi pemikirannya bahwa ekonomi Islam harus terus dikritisi terutama dalam hal dinamisasi dengan perkembangan zaman dengan memuji dan mengutip pendapat Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa ia merupakan penulis canggih yang menolak pandangan bahwa 'ekonomi Islam adalah struktur statis yang terdiri dari norma-norma yang tetap, sistem Zakat yang tidak berubah-ubah, dan sistem keuangan yang dilengkapi dengan seperangkat instrumen yang tidak berubah'. Sebaliknya, Bāqir aṣ-Ṣadr 'memasukkan proses perubahan ke dalam penjelasan mereka tentang ekonomi Islam dengan menegaskan bahwa hukum suci Islam mengakomodasi semua fleksibilitas yang diperlukan'.<sup>327</sup>

Dari beberapa pandangan di atas, yakni mengenai pengelompokan mazhab dan dinamisasi pemikiran antar tokoh lintas mazhab, dapat disimpulkan beberapa hal:

- a. Pembagian mazhab oleh Karim dan Sulaiman merupakan bentuk pengakuan sarjana ekonomi atas pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr yang kuat dan diikuti oleh beberapa pemikir atau tokoh sezaman dan setelahnya. Meski pembagian mazhab ini belum bisa dikatakan sebagai pembagian mazhab yang sesungguhnya karena tidak ada garis pemisah pemikiran yang tajam yang membedakan antar-mazhab secara kuat dan jelas.

---

<sup>325</sup> Monzer Kahf, *Lesson in Islamic Economics* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute IDB, 1998), 206.

<sup>326</sup> Abbas Mirakhor, *A Note on Islamic Economics* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute IDB, 2007), 7-34.

<sup>327</sup> Timur Kuran, "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy", dalam *Journal of Economic Perspectives* (Volume 9, Number 4, 1995), 160. Lihat juga: Rodney Wilson, "The Contribution of Muhammad Baqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought", 56.

- b. Pemisahan mazhab ini (selain mazhab alternatif kritis) lebih cenderung merupakan perbedaan identitas berdasarkan *fiqih*, organisasi atau gerakan keislaman, jadi bukan berdasarkan perbedaan pemikiran yang frontal.
- c. Pemikiran Timur Kuran hanya mengkritisi pemikiran ekonomi Islam yang berkembang, belum menunjukkan kekhasan pemikiran yang menunjukkan atau layak disebut sebagai sebuah mazhab. Rodeny Wilson bahkan menilai Kuran sebagai komentator Ekonomi Islam.<sup>328</sup> Sedangkan, mazhab *Murabitun* dan *Hamfara* baru bersifat sebagai gerakan komunitas.
- d. Dinamisasi pemikiran, yang kuat secara keilmuan dan teoritis terlihat dalam berbagai diskursus dan karya mazhab *Iqtisādunā* dan *mainstream*. Namun demikian, kedua kubu saling merujuk satu sama lain, terutama karya-karya Bāqir aṣ-Ṣadr banyak menjadi rujukan pemikir *mainstream*. Kondisi ini bisa dikatakan bahwa mazhab *mainstream* pun mengikuti *Iqtisādunā*, artinya tidak ada lagi batas antara keduanya, keduanya menyatu dan saling melengkapi dalam satu bingkai pemikiran ekonomi Islam (tidak pakai mazhab) yang dinamis.
- e. Baik setuju dengan pembagian mazhab oleh Karim dan Sulaiman, atau berpendapat bahwa pengelompokan mazhab itu tidak relevan, kedua-keduanya sama-sama --secara filsafat ilmu-- menunjukkan bahwa eksistensi pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr diterima dan diakui oleh komunitas ekonom, terutama ekonomi Islam.

#### D. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam Praktik Kontemporer

Pemikiran ekonomi dari sisi filsafat ilmu idealnya tidak hanya berhenti pada aspek paradigmatis berupa *worldview* atau pandangan filosofis lainnya. Namun juga harus didukung oleh struktur bangunan keilmuan lainnya, berupa turunan teoretis dan praktis. Ini menjadi penting agar paradigma itu tidak hanya ada

---

<sup>328</sup> Rodney Wilson, “The Contribution of Muhammad Baqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought”, 56.

dalam dunia ide dan utopis, tapi juga bisa dijalankan dan dipraktikkan secara nyata. Dari sisi filsafat praktis, dapat dipraktikkan itulah salah satu keharusan, sehingga filsafat mengaktualisasi dalam gerak dan kegiatan manusia. Sedangkan dari sisi filsafat ilmu, dapat dipraktikkan adalah wujud dari dialektika antara praktik keilmuan dan filsafat sebagai induk keilmuan, terutama ketika ilmu mengalami krisis baik secara teoretis maupun praktis. Setelah pada subbab sebelumnya dibahas mengenai teori ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dan pengakuan para ilmuwan terhadap teori tersebut, pada subbab ini sebagai pelengkap struktur keilmuan akan ditelusuri pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam praktik ekonomi Islam di berbagai negara.

### 1. Buku aṣ-Ṣadr Mendorong Kelahiran IDB dan KFH

Di tahun 1960-an di Mesir ramai diperdebatkan dan menjadi perbincangan mengenai praktik perbankan tanpa. Hal ini menarik perhatian pemerintah Kuwait. Melalui Kementerian Awqaf (kementerian yang menangani wakaf), Kuwait bertanya kepada Bāqir aṣ-Ṣadr mengenai risalah bank bebas riba.<sup>329</sup> Bāqir aṣ-Ṣadr menanggapi pertanyaan itu secara serius dengan menulis buku IFB. Dalam buku ini, jawaban Bāqir aṣ-Ṣadr bukan hanya seputar kaidah hukum Islam tentang bank bebas bunga, tapi secara lengkap menyodorkan bagaimana praktik dan operasionalisasi institusi bank tanpa riba. Buku ini pun terbit untuk pertama kali di Kuwait pada 1969.<sup>330</sup>

Karya Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut yang dinilai matang dan komprehensif dan pemikiran tiga tokoh lainnya (Siddiqi, Ahmad El Najjar, dan Abdullah al-Araby), menurut Siddiqi, di akhir tahun 1960-an menginspirasi konferensi para menteri keuangan negara-negara Islam di Karachi pada 1970 membahas tentang perbankan bebas riba, dan mendorong lahirnya piagam pendirian Islamic Development Bank (IDB) pada 1974, dan kemudian IDB mulai

---

<sup>329</sup> Mohammad R. Abid, "In Submission", dalam *Interest Free Banking in Islam*, terjemahan dari *Al-Bank al-la Ribawi fi Al-Islam*, (archive.org, 2011), 5.

<sup>330</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 222.

beroperasi pada 1975. Pada 1977 pemerintah Kuwait --yang tentu saja sudah mempelajari jawaban Bāqir aṣ-Ṣadr—secara resmi mendirikan Kuwait Finance House (KFH), sebuah lembaga perbankan pertama yang menerapkan sistem bebas riba.<sup>331</sup> Kini di Kuwait sudah berdiri 58 kantor cabang, selain itu KFH juga melebarkan bisnis keuangannya di Turki, Jerman, Arab Saudi, Bahrain, dan Malaysia dengan tetap mengusung merek KFH atau afiliasi dengan merek lokal.<sup>332</sup> Dengan demikian buku IFB karya Bāqir aṣ-Ṣadr mendorong kelahiran IDB dan KFH, dan dua lembaga itu hingga kini masih beroperasi dengan tetap menjadikan IFB sebagai salah satu referensi operasional.

## 2. Perbankan Terbesar dan Distribusi Tanah di Iran

Setelah revolusi Islam Iran, praktik perbankan di Iran berubah drastis. Sistem perbankan konvensional tidak lagi beroperasi, untuk menjaga dana pihak ketiga pemerintah Iran menasionalisasikan semua bank yang ada di Iran. Dari 37 bank kemudian dimerger menjadi enam bank komersial (Refah, Melli, Saderat, Tejarat, Mellat dan Sepah) dan tiga bank khusus (Pertanian, Perumahan, serta Industri dan Pertambangan). Untuk mendukung operasionalisasi pemerintah Iran bersama parlemen meratifikasi undang-undang *Riba Free Bank Act* (RFBA) pada September 1983. Sebagian besar materi RFBA didasarkan pada teori yang dikembangkan oleh Bāqir aṣ-Ṣadr dalam buku IFB, dengan mendasarkan pada prinsip keadilan dan bebas riba.<sup>333</sup>

Dalam pasal pertama undang-undang tersebut dijelaskan tentang tujuan sistem perbankan: “(1) *Pembentukan sistem moneter dan kredit berdasarkan kebenaran dan keadilan (sebagaimana*

---

<sup>331</sup> Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking*, 32.

<sup>332</sup> Kuwait Finance House, *Corporate Profile 2022* ([www.kfh.com](http://www.kfh.com), diakses 9 Maret 2023), 6.

<sup>333</sup> Hossein Meisamy dan Hassan F. Gholipour, “Challenges Facing Islamic Banking In Iran: Evaluation And Policy Implications”, *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance* (Vol. 6, No.3, 2020), 623. Lihat juga Mohammad Nejatullah Siddiqi, *Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute IDB, 2004), 67.

*digambarkan oleh hukum Islam) untuk mengatur peredaran uang dan kredit yang sehat demi meningkatkan kesehatan dan pertumbuhan ekonomi negara; (2) Memanfaatkan mekanisme moneter dan kredit dalam kegiatan yang kondusif untuk pencapaian tujuan ekonomi, kebijakan dan rencana Pemerintah Republik Islam; (3) Penciptaan fasilitas yang diperlukan untuk perluasan kerjasama dan gharz-al-hasanah di kalangan masyarakat umum melalui penarikan dan penyerapan kelebihan dana, cadangan, tabungan dan deposito, serta pengerahannya dalam penyediaan kondisi dan kesempatan untuk pekerjaan dan investasi yang menguntungkan; (4) Pemeliharaan nilai mata uang dan keseimbangan dalam neraca pembayaran dan memfasilitasi pertukaran komersial; dan (5) Memfasilitasi pembayaran dan penerimaan, pertukaran, transaksi dan layanan lain yang dilakukan oleh bank, sebagaimana ditentukan oleh hukum.*<sup>334</sup>

Dari pasal pertama tersebut terlihat pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr terutama tentang penerapan prinsip keadilan, mendorong pergerakan kegiatan di sektor riil, interaksi investor dan pebisnis, serta tujuan layanan perbankan seperti pembayaran dan pertukaran. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr lainnya yang juga secara gamblang terlihat adalah di pasal 12, yang berbunyi: *“Untuk menciptakan fasilitas yang diperlukan untuk perluasan kegiatan jasa, pertanian, industri dan pertambangan, bank dapat membeli barang bergerak dan tidak bergerak, atas permintaan klien dan perjanjiannya untuk menyewamembeli barang tersebut untuk digunakan sendiri, dan menyerahkannya kepada klien sesuai dengan pengaturan sewabeli.*<sup>335</sup> Pasal ini menunjukkan prinsip Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa uang tidak bekerja untuk uang, tapi uang harus dikonversikan terlebih dahulu ke dalam bentuk barang sebagai wujud dari kerja sama atau investasi. Sehingga keuntungan dihitung dari bagi hasil, bukan dari riba (uang bekerja untuk uang). Konsep lainnya yang jelas menggambarkan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam menjalankan bank sebagai mediator adalah adanya aturan mengenai *jualah* (kewajiban membayar sejumlah uang tertentu kepada pihak lain sebagai

---

<sup>334</sup> Iran Government, *Law of Riba Free Bank Act*, 1983.

<sup>335</sup> Iran Government, *Law of Riba Free Bank Act*, 1983.

imbalan atas layanan tertentu sesuai dengan ketentuan kontrak) dalam undang-undang tersebut.

Setelah disahkannya RFBA perbankan di Iran berkembang pesat. Laporan Islamic Finance Development Indicator (IFDI) tahun 2022 yang dikeluarkan oleh Islamic Corporation for the Development of the Private Sector (ICD) menunjukkan bahwa perbankan bebas riba di Iran memiliki aset terbesar di dunia, sebesar 1.235 miliar dolar Amerika, mengalahkan Arab Saudi di peringkat kedua dengan jumlah aset sebesar 896 miliar dolar Amerika, dan Malaysia di peringkat ketiga dengan aset sebesar 650 miliar dolar Amerika.<sup>336</sup> Data statistik ini menunjukkan bahwa sistem perbankan sebuah negara yang semuanya menggunakan sistem bebas riba bisa berjalan dengan baik dan unggul dibanding yang lainnya.

Sedangkan berkaitan dengan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr lainnya mengenai distribusi sumber daya berupa tanah seperti yang digambarkan di *Iqtisādunā*, pelaksanaannya berjalan cukup dinamis dalam perundang-undangan di Iran. Chibli Mallat mencatat reformasi agraria pasca revolusi Islam Iran berjalan cukup alot ditingkat perumusan undang-undang. Beberapa kali rumusan rancangan undang-undang oleh parlemen mengalami penolakan dari Dewan Pelindung. Namun akhirnya ide keadilan distribusi tanah, jenis-jenis kepemilikan tanah, bagi hasil pengelolaan tanah, dan filosofi ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr lainnya dapat dijalankan dengan maklumat Khomeini pada 6 Januari 1988 yang memerintahkan amandemen konstitusi, dan amandemen itu dilaksanakan pada 1989. Amandemen ini melahirkan institusi Dewan Kebijakan Nasional (*Majma-e Mashlahat-e Nezam*), yang bertugas menengahi perbedaan antara parlemen dengan Dewan Pelindung, sehingga perbedaan persepsi mengenai penyusunan legislasi dalam rangka renaissans ekonomi dapat berjalan dengan lancar.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> ICD, *Islamic Finance Development Indicator (IFDI) 2022 Embracing Change* (<https://icd-ps.org/>, diakses 10 Maret 2023), 8.

<sup>337</sup> Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law*, 146-157.

### 3. Visi Ekonomi aṣ-Ṣadr dalam Konstitusi Baru Irak

Setelah Saddam Hussein ditangkap pada 13 Desember 2003 oleh tentara Amerika, Irak memasuki era baru. Partai Ba'ath dilarang, dan pemerintah transisi diberi tugas untuk segera melaksanakan pemilu dan menyusun konstitusi negara (undang-undang dasar) yang baru. Setelah pemilu digelar pada 30 Januari 2005 dan dimenangkan kelompok Syiah, --di bawah bendera Aliansi Irak Bersatu yang meraih 47 persen suara-- konstitusi baru pun disusun. Di sinilah visi Bāqir aṣ-Ṣadr mengenai ekonomi dan peran negara mendapatkan angin segar dapat diadopsi ke dalam konstitusi negara. Pertama, karena secara politik pemilu telah dimenangkan kelompok syiah; dan kedua, secara historis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr sebagai bentuk perlawanan terhadap kapitalisme dan komunisme mendapatkan momentum, ekonomi Islam sebagaimana visi Bāqir aṣ-Ṣadr dapat diaplikasikan.<sup>338</sup>

Dalam Konstitusi Irak 2005, yang diratifikasi pada 15 Oktober 2005, pasal 2 menyebutkan bahwa Islam adalah agama resmi negara dan Islam sebagai sumber dasar segala bentuk perundangan. Pasal ini secara tersurat mengarahkan semua bentuk legislasi termasuk dalam bidang ekonomi dan keuangan akan mengacu pada hukum dan ajaran Islam. Visi ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dalam konstitusi ini antara lain pada bagian kedua, bab pertama, subbab kedua tentang Kebebasan Ekonomi, Sosial dan Budaya. Dalam bagian ini tercermin pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, di antaranya mengenai keadilan sosial, negara sebagai penjamin sosial, kepemilikan, hubungan pekerja dan pengusaha, pertumbuhan ekonomi, produksi, dan kelestarian alam. Selain itu, dalam bagian keempat pasal 111 dan pasal 112 yang mengatur soal kepemilikan sumber daya alam tertuang persis seperti teori Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa sumber daya alam, seperti minyak bumi dan gas, adalah milik bersama (milik rakyat/publik) yang pengelolaannya diserahkan ke negara.<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> Elisheva Machlis, "A Shiite Economic Model, From Bāqir al-Sadr to Contemporary Iraq", 196.

<sup>339</sup> Iraq Government, *Iraq's Constitution of 2005* (constituteproject.org, diakses 10 Maret 2023).

Sedangkan visi Bāqir aṣ-Ṣadr dalam sistem perbankan di Irak tercermin dalam undang-undang mengenai bank Islam yang baru diratifikasi pada 4 November 2015, yakni berupa Islamic Banks Act No. 43 / 2015 (IBA). Setelah pengesahan undang-undang ini industri perbankan Islam di Irak berkembang pesat.<sup>340</sup> Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr tercermin dalam pasal 2 yang menjelaskan tentang tujuan bank Islam: *“(1) Menyediakan jasa perbankan dan melakukan pembiayaan dan investasi dengan dasar tanpa bunga, baik memberi atau menerima, dalam segala bentuk dan situasi; (2) Mengembangkan sarana penarikan uang dan tabungan serta mengembangkannya secara bermitra dengan investasi produktif melalui cara perbankan dan sarana yang tidak bertentangan dengan ketentuan syariat Islam; dan (3) Berkontribusi pada pembangunan ekonomi dan sosial.”*<sup>341</sup> Operasionalisasi dan peran perbankan pun seperti teori Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa bank berperan sebagai penengah antara deposan (investor) dengan pebisnis, tercermin dalam pasal 5 angka 12: *“Penginvestasian dana deposan setelah mendapat persetujuan dari pemiliknya atau sesuai dengan kesepakatan atas titipan.”*<sup>342</sup>

#### 4. Bank Sebagai Mediator di Lariba Amerika

American Finance House Lariba (dikenal dan selanjutnya disebut Lariba) adalah lembaga keuangan berbasis bebas riba yang didirikan komunitas muslim Amerika pada 1987 di California. Lariba selain bermakna ‘anti riba’ juga merupakan akronim dari *Los Angeles Reliable Investment Bankers Associates*. Ini menggambarkan para pendirinya adalah para banker, salah satunya adalah Dr. Yahia Abdul Rahman. Selain pendiri, Yahia kini juga bertugas sebagai pengawas Syariah pada Lariba.<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> Nabeel M. Althabhwawi, “Law and Legal Frameworks Of Iraqi Islamic Banks”, *IFN*, edisi 18 Desember 2019 (<https://www.islamicfinancenews.com>, diakses 10 Maret 2023).

<sup>341</sup> Iraq Government, *Islamic Banks Law No. 43 of 2015* (Republic of Iraq: Office of the Presidency, 2015).

<sup>342</sup> Iraq Government, *Islamic Banks Law No. 43 of 2015*.

<sup>343</sup> Lariba, *Corporate Profile* ([www.lariba.com](http://www.lariba.com), diakses 10 Maret 2023)

Untuk menelusuri pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam praktik Lariba, pertama bisa dilihat dari profil Yahia Abdul Rahman sebagai pendiri. Sebelum mendirikan Lariba pada 1987, Yahia adalah anggota tim pendirian bank Kuwait (1974-1975), dimana KFH berdiri secara resmi pada 1977. Sebagai anggota tim pendirian KFH, Yahya tentu saja mengetahui buku IFB karya Bāqir aṣ-Ṣadr, karena buku itu dibuat untuk menjawab pertanyaan dari pemerintah Kuwait.

Penelusuran kedua adalah dengan melihat operasionalisasi Lariba sebagai lembaga perbankan. Operasionalisasi Lariba dijelaskan oleh Yahia dalam bentuk buku digital: *Lariba Bank, Islamic Banking, Foundation for a United and Prosperous Community*. Dalam bab sembilan dijelaskan bahwa: (1) Jika simpanan dianggap sebagai simpanan untuk amanah, maka bank tidak berhak mengeluarkan amanah tanpa persetujuan terlebih dahulu dari deposan; (2) Jika deposan menyimpan dananya dengan tujuan agar bank dapat mengelola uangnya atas nama mereka, maka bank mengadakan menjadikan deposan sebagai *mudharib* (pengelola uang). Dalam konteks ini, deposan menjadi investor; dan (3) Jika pemilik modal mempercayakan Bank Lariba dengan mencari peluang bisnis untuk menginvestasikan modalnya secara langsung (Investasi Langsung), maka Bank Lariba berperan sebagai bankir perantara investasi yang akan bekerja atas nama pemilik.<sup>344</sup> Peran perbankan sebagai mediator ini merupakan kekhasan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam sistem perbankan bebas riba. Dalam buku Yahia ini memang tidak ada kutipan atau merujuk langsung pada buku IFB karya Bāqir aṣ-Ṣadr. Namun demikian, poin penting dari temuan ini –kesesuaian pemikiran Yahia dan Bāqir aṣ-Ṣadr-- adalah bahwa apa yang diteorikan oleh Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dipraktikkan secara nyata dan sudah berlangsung lebih dari 25 tahun.

---

<sup>344</sup> Yahia Abdul Rahman, *Lariba Bank, Islamic Banking, Foundation for a United and Prosperous Community* (<https://www.lariba.com/lariba-book/chapter9.htm>, diakses 10 Maret 2023).



## BAB V

### ANALISIS PEMIKIRAN BĀQIR AŞ-ŞADR SEBAGAI PARADIGMA BARU ILMU EKONOMI

#### A. Perspektif Unsur Pokok Paradigma

Pada subbab ini akan menganalisis pemikiran ekonomi Bāqir aŞ-Şadr dari sudut pandang teori paradigma Thomas Kuhn. Pertanyaan mendasar yang akan dipecahkan adalah apakah pemikiran ekonomi Bāqir aŞ-Şadr memenuhi persyaratan dan layak disebut sebagai sebuah paradigma? Jawaban atas pertanyaan ini sangat penting, karena berkaitan dengan pembahasan pada subbab berikutnya, jika sudah memenuhi persyaratan unsur paradigma maka pertanyaan berikutnya adalah apakah paradigma tersebut secara operasional bisa menjadi pengganti atau layak disebut sebagai proses perubahan paradigma (*paradigm shifting*). Di subbab ini, pisau analisis yang digunakan untuk mengukur kelayakan pemikiran Bāqir aŞ-Şadr sebagai sebuah paradigma adalah teori Thomas Kuhn tentang unsur-unsur pokok yang harus ada pada sebuah pemikiran agar disebut sebagai paradigma.

Dalam Bab 2 sudah dijelaskan bahwa, menurut Thomas Kuhn, setidaknya ada lima unsur pokok yang harus ada dalam sebuah paradigma. Dengan kata lain, suatu pemikiran akan disebut atau layak dianggap sebagai sebuah paradigma jika memenuhi lima unsur pokok tersebut. Kelima unsur itu adalah (1) asumsi dasar atau landasan filosofis; (2) konsep atau teori dasar; (3) nilai-nilai, terutama tentang standar kualitas; (4) masalah yang dihadapi dan solusi atas masalah tersebut; dan (5) model, analogi, atau metafora, yang dapat menjelaskan pemikiran tersebut. Setelah kelima unsur pokok itu terkandung di dalam paradigma, berikutnya paradigma dengan segala unsurnya itu dapat diterima dan diakui oleh komunitas ilmuwan.<sup>345</sup> Penjelasan berikut akan menguraikan

---

<sup>345</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (London: The University of Chicago Press, Second Edition, 1970), 10-11; dan

keberadaan lima unsur pokok tersebut di dalam pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, dan juga mengulas mengenai penerimaan dan pengakuan para ilmuwan.

**Pertama**, asumsi dasar atau landasan filosofis ilmu. Sebelum menulis karya utama mengenai ekonomi (*Iqtisādunā*), Bāqir aṣ-Ṣadr terlebih dahulu menulis *Falsafatunā*. Buku filsafat ini berbeda dengan buku mengenai dasar-dasar filsafat lainnya. Bāqir aṣ-Ṣadr menggunakan pendekatan aktual atau berfilsafat dengan merefleksikan kondisi masyarakat saat itu untuk dicarikan akar permasalahan dan solusi secara filosofis. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr berangkat dari kondisi sosial politik saat itu: merebaknya paham dan gerakan kapitalisme, sosialisme, dan komunisme di masyarakat, bahkan sudah menjadi bagian atau menyusup pada gerakan kekuasaan. Bāqir aṣ-Ṣadr pun membuka pembahasan di *Falsafatunā* dengan mengkritik kapitalisme, sosialisme, dan komunisme dalam menyelesaikan masalah manusia terutama dalam sistem politik dan ekonomi. Setelahnya Bāqir aṣ-Ṣadr baru mengenalkan sistem Islam dalam menghadapi masalah tersebut.<sup>346</sup> Pemilihan judul buku *Falsafatunā* (*Filsafat Kami*) sekaligus menunjukkan tentang jati diri 'kami' sebagai muslim dalam berfilsafat untuk menghadapi masalah aktual. Kritik filosofis terhadap kapitalisme dan sosialisme juga terus berlanjut dalam karya berikutnya, *Iqtisādunā*. Tentu saja kritik dalam *Iqtisādunā* lebih menitikberatkan pada aspek ekonomi. Pembahasan mengenai kapitalisme dan marxisme dalam *Iqtisādunā* mendahului pemikiran filosofis dan teoritis ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr.

Dua hal tersebut (1) penulisan *Falsafatunā* sebelum *Iqtisādunā*, dan (2) pembahasan ekonomi filosofis sebelum ekonomi teoretis, menandakan bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr berupaya membangun teori dengan kerangka berpikir dan fondasi filsafat yang kuat. Bāqir aṣ-Ṣadr sepertinya ingin menunjukkan bahwa apa yang dia tulis memenuhi kaidah keilmuan pada umumnya. Di bab 3 sudah dijelaskan landasan filosofis pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr baik secara epistemologis, ontologis, maupun aksiologis. Bāqir aṣ-Ṣadr

---

Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 294-298; lihat juga W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, 104-107.

<sup>346</sup> Baqir Sadr, *Our Philosophy*, 1-34.

memang tidak mengelompokkan asumsi dasar keilmuan tersebut berdasarkan kategori epistemologi, ontologi, dan aksiologi, ia langsung menjelaskan per tema sesuai dengan pembahasan teoretisnya. Meski demikian, analisis dan pengelompokan landasan filosofis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam bab 3 menunjukkan bahwa pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki ketiga landasan filosofis tersebut secara lengkap dan mendalam, bahkan menjadi jawaban atas problem filosofis kapitalisme dan marxisme.

Kekhasan landasan filosofis ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr secara epistemologis adalah metode yang digunakan dalam merumuskan sistem ekonomi Islam, yakni dengan metode penemuan (*discovery*) deduktif, terbuka atas dinamisitas sesuai dengan perkembangan zaman dengan membuka ruang *ijtihād*.<sup>347</sup> Sedangkan kekhasan secara ontologis, terletak pada penempatan distribusi sebagai pusat ontologi ekonomi, pada umumnya terutama ekonomi konvensional menempatkan produksi sebagai pusat ontologi ekonomi.<sup>348</sup> Sementara secara aksiologis yang menjadi kekhasan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr adalah menempatkan nilai sebagai dasar proses epistemologis dan ontologis. Semua proses filosofis, teoretis, maupun praktis harus taut nilai, terutama pada nilai-nilai keadilan, tujuan ekonomi Islam, dan ajaran Islam secara keseluruhan.<sup>349</sup>

**Kedua**, konsep atau teori dasar. Pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr tidak hanya berhenti pada tataran filosofis, tapi juga hingga ke ranah teoretis. Secara gamblang dan tersurat Bāqir aṣ-Ṣadr menyematkan kata ‘teori’ di depan subjek yang ingin ia jelaskan, misalkan ketika ia ingin menjelaskan teorinya mengenai produksi ia pun menuliskan: ‘teori produksi’.<sup>350</sup> Teori Bāqir aṣ-Ṣadr tentang ekonomi Islam secara umum dituangkan dalam *Iqtisādunā*, sedangkan khusus untuk teori perbankan dan keuangan ditulis di IFB. Di dalam *Iqtisādunā* Bāqir aṣ-Ṣadr menulis teori: (1) distribusi praproduksi; (2) distribusi pascaproduksi; (3) produksi; dan (4) peran serta tanggung jawab negara dalam perekonomian. Sedangkan

---

<sup>347</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 1, 19-39.

<sup>348</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2 Part 1, 7.

<sup>349</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 66.

<sup>350</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 89.

dalam IFB, Bāqir aṣ-Ṣadr menguraikan mengenai teori operasionalisasi institusi perbankan tanpa riba. Masing-masing teori tersebut sudah dijelaskan di bab 4.

**Ketiga**, nilai-nilai dan standar kualitas. Nilai justru berperan sebagai pusat ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr, baik secara filosofis maupun teoretis. Jika dalam ilmu modern nilai disingkirkan sejak awal proses penelitian atas nama objektivitas, dan satu-satunya nilai adalah objektivitas, maka pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr sejak awal menempatkan nilai-nilai keislaman, terutama keadilan, sebagai dasar pemikiran. Proses penemuan ekonomi dan aplikasi ekonomi harus taat pada tujuan ekonomi Islam yang menciptakan kesejahteraan sosial di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Untuk itulah semangat penemuan, pemikiran, pertimbangan keputusan dalam proses penemuan ekonomi Islam, penyusunan teori, dan praktik ekonomi harus benar-benar mengusung nilai-nilai moral, keadilan, kemanfaatan, dan kepedulian. Ukuran kualitas teori bukanlah objektivitas, melainkan sejauh mana ia bisa memberikan keadilan, kemanfaatan, dan kepedulian. Jika sebuah pemikiran di tataran teori saja sudah tidak adil, maka pada saat dipraktikkan pun akan berlaku ketidakadilan. Untuk itulah Bāqir aṣ-Ṣadr sangat berhati-hati dalam menyusun sebuah teori, misalnya dalam rangka ia menghindari riba, maka ia berteori bahwa uang tidak bekerja untuk uang, uang harus dikonversi menjadi benda produktif dalam sebuah investasi.<sup>351</sup> Dengan penerapan teori ini dengan sendirinya praktik riba terhindarkan. Dalam contoh tersebut terlihat model objektivisme Bāqir aṣ-Ṣadr. Selain nilai-nilai moral, ekonomi Islam juga harus objektif. Namun objektivismenya berbeda dengan kaum positivis, objektivisme yang dimaksud Bāqir aṣ-Ṣadr adalah bahwa ekonomi Islam hanya bertujuan pada tujuan yang realistis, mungkin dicapai, dan memberikan jaminan material yang realistis untuk pencapaiannya.<sup>352</sup> Contoh soal konversi uang ke dalam benda produktif dalam investasi di atas adalah juga bentuk dari objektivisme Bāqir aṣ-Ṣadr, sekaligus penerapan nilai-nilai keadilan

---

<sup>351</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 103.

<sup>352</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 62-64.

dan penghindaran dari riba yang di dalamnya ada unsur *maysir* (permainan/judi) dan *gharar* (ketidakpastian/spekulatif).

**Keempat**, masalah yang dihadapi dan solusi atas masalah tersebut. Ekonomi secara praktis terus-menerus dilanda krisis, seperti *great depression*, gelombang pengangguran, dan krisis moneter. Krisis secara praktis ini tentu harus ditelusuri secara teoretis, dan ujungnya filosofis. Menurut Bāqir aṣ-Ṣadr masalah ekonomi muncul dari kesalahan kapitalisme dalam mendiagnosis permasalahan. Kapitalisme meyakini bahwa masalah ekonomi adalah kekayaan sumber daya alam yang terbatas dan tidak dapat mengimbangi peradaban, serta menjamin terpenuhinya semua kebutuhan dan keinginan yang terus tumbuh seiring dengan perkembangan peradaban. Begitu pun dengan marxisme, salah mendiagnosis permasalahan ekonomi. Marxis berpendapat bahwa masalah ekonomi selalu merupakan masalah inkonsistensi antara bentuk produksi dan hubungan distribusi. Oleh karena itu, bila ada konsistensi antara bentuk itu dan relasi-relasi tersebut, maka terdapat stabilitas dalam kehidupan ekonomi, terlepas dari sistem sosial yang dihasilkan dari kesepakatan antara bentuk produksi dan relasi-relasi distribusi.<sup>353</sup>

Itulah sumber masalah dari krisis ekonomi baik secara praktis maupun teoritis, yakni ekonomi konvensional salah mendiagnosis permasalahan manusia dalam berekonomi. Dengan mengutip surat Ibrahim ayat 32-34, Bāqir aṣ-Ṣadr mengatakan bahwa alam semesta yang luas ini telah menyediakan sumber daya yang cukup untuk memenuhi kebutuhan material manusia dan menyediakan hal-hal yang bermanfaat bagi manusia. Masalah ekonomi justru terletak pada sifat manusia yang kurang bersyukur dan serakah, manusia terjebak pada egoisme, sehingga berperilaku zalim yang menyebabkan ketidakadilan, terutama distribusi kekayaan. Oleh karena itulah ekonomi harus tersistem dapat mencegah keserakahan dan menciptakan keadilan dalam distribusi kekayaan. Jadi, Bāqir aṣ-Ṣadr menyimpulkan, ketika ketidakadilan dalam hubungan distribusi sosial dilenyapkan dan kekuatan manusia disatukan, untuk mengambil keuntungan dari alam dan

---

<sup>353</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 110-111.

mengeksploitasinya, masalah sebenarnya menghilang dari bidang ekonomi.<sup>354</sup>

Untuk itulah menurut Bāqir aṣ-Ṣadr yang perlu dilakukan pertama adalah mengubah interpretasi material kehidupan manusia, terutama tentang aspek kecukupan sumber daya yang ada di bumi. Sehingga dengan perubahan tersebut tolak ukur dan tujuan berekonomi manusia pun mengalami perubahan.<sup>355</sup> Sedangkan secara sistem, Bāqir aṣ-Ṣadr menawarkan solusi ekonomi yang berkeadilan, dengan aspek kebermanfaatan dan kepedulian, yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral dalam perilaku manusia. Sedangkan untuk menjawab masalah distribusi, --sebagai akar masalah ekonomi lainnya, selain soal ketersediaan sumber daya alam-- Bāqir aṣ-Ṣadr menyodorkan solusi sistem ekonomi yang berpusat pada distribusi, bahkan menganggap bahwa ekonomi adalah seni distribusi.<sup>356</sup>

**Kelima**, model, analogi atau metafora yang menjelaskan pemikiran. Konsep model, analogi, dan metafora Kuhn sepertinya lebih diarahkan pada ilmu-ilmu eksakta (terutama analogi dan metafora), khususnya fisika yang menjadi bidang kajiannya. Namun demikian, titik tekannya sebenarnya lebih pada ‘alat’ atau ‘cara’ untuk menjelaskan pemikiran. Bāqir aṣ-Ṣadr memilih model penjelasan perbandingan kemudian memberikan solusi. Ketika menerangkan sesuatu Bāqir aṣ-Ṣadr membandingkan pendapat kapitalisme dan sosialisme baik dari sisi kekuatan/kelebihan maupun dari sisi kelemahannya, kemudian dia menyodorkan solusi dari perspektif ekonomi Islam. Model penjelasan Bāqir aṣ-Ṣadr ini sangat efektif, singkat, dan mudah dipahami.

Dengan terpenuhinya kelima unsur pokok paradigma tersebut, maka dalam perspektif Thomas Kuhn, pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dapat disebut sebagai paradigma. Terlebih syarat berikutnya dari Kuhn adalah diterima dan diakuinya pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr oleh komunitas ilmiah. Dalam bab 4 sudah dijelaskan bahwa pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr diakui oleh ilmuwan baik dari

---

<sup>354</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 112.

<sup>355</sup> Baqir Sadr, *Keunggulan Ekonomi Islam*, 93.

<sup>356</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 2, Part 2, 7.

kalangan muslim maupun barat, bahwa pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr memberikan kontribusi yang signifikan dalam pemikiran kontemporer, bahkan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr juga memiliki pengaruh yang kuat terhadap mazhab ekonomi Islam lainnya terutama mazhab *mainstream*. Secara praktis, pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr pun dapat dipraktikan di beberapa negara, bahkan menjadi motor lahirnya institusi induk perbankan Islam, IDB (sekarang disebut IsDB). Dengan demikian, dari sudut pandang ini, pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dapat memenuhi persyaratan paradigma ilmu, dan dapat dianggap sebagai sebuah paradigma ilmu ekonomi.

## **B. Perspektif Operasionalisasi Perubahan Paradigma**

Setelah di subbab sebelumnya tersimpulkan bahwa dalam perspektif Thomas Kuhn, pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr memenuhi unsur pokok paradigma, dan untuk itulah pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dapat disebut sebagai sebuah paradigma. Dalam subbab ini akan dianalisis lebih jauh apakah paradigma tersebut secara operasional memenuhi kriteria perubahan paradigma, dan dapat dijadikan sebagai pengganti paradigma? Sudut pandang analisis atau objek formal yang digunakan adalah tentang operasionalisasi perubahan paradigma yang penulis gabungkan dari teori perubahan paradigma Kuhn dan analisis perubahan nilai pada paradigma menurut Larry Laudan sebagaimana yang sudah dijelaskan dalam bab 2.

Perubahan paradigma, menurut Kuhn, akan diikuti oleh perubahan visi dan *worldview*. Sebuah paradigma tanpa diikuti dengan adanya visi dan *worldview* baru maka belum dapat dikatakan sebagai paradigma baru.<sup>357</sup> Untuk itu dalam rangka untuk menjawab apakah paradigma yang ada dalam pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr adalah paradigma baru atau bukan, perlu dilihat dari aspek visi dan

---

<sup>357</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 111-112.

*worldview*. Visi ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr tercermin dalam tujuan ekonomi di bab 3, yakni terselenggaranya kegiatan ekonomi yang berkeadilan dan bermoral, sehingga kesejahteraan dan kebahagiaan sosial dapat terwujud, dan mendapat kebahagiaan akhirat. Dalam konteks paradigma ekonomi secara umum, yang diperuntukkan juga untuk nonmuslim, maka visi ekonomi itu hanya pada kesejahteraan dan kebahagiaan sosial. Sedangkan dari sisi *worldview*, Bāqir aṣ-Ṣadr meyakini bahwa bumi dan isinya berkecukupan untuk memenuhi segala kehidupan manusia, masalah ekonomi adalah pada ketidakadilan distribusi kekayaan akibat keserakahan manusia. Jika dibandingkan dengan kapitalisme dan sosialisme, maka visi dan *worldview* Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut merupakan sesuatu yang berbeda dan baru. Dengan demikian perubahan dari visi-1 ke visi-2, dan dari *worldview-1* ke *worldview-2* terjadi dalam operasionalisasi perubahan paradigma. Untuk lebih jelas perbandingan visi dan *worldview* tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

*Tabel 17 Perbandingan Visi dan Worldview*

	<b>Kapitalisme</b>	<b>Sosialisme</b>	<b>Bāqir aṣ-Ṣadr</b>
<b>Visi</b>	Kekayaan	Kesejahteraan	Ekonomi berkeadilan dan mewujudkan kesejahteraan sosial.
<b>Worldview</b>	Sumber daya alam terbatas. Objek yang harus dieksploitasi dan dikompetisikan.	Sumber daya alam terbatas. dikuasai negara, agar distribusi dan produksi terjadi konsistensi.	Sumber daya alam berkecukupan untuk memenuhi kebutuhan manusia, masalah ekonomi adalah pada ketidakadilan distribusi kekayaan akibat keserakahan manusia.

*Sumber: Refleksi penulis, berbagai sumber.*

Dengan adanya perubahan visi dan tujuan ekonomi di atas, maka dalam perspektif Larry Laudan, perubahan paradigma berlangsung secara global, karena perubahan tujuan mengharuskan adanya perubahan teori dan metode secara signifikan. Selain itu

perubahan secara global juga mengharuskan adanya perubahan landasan filosofis, baik secara aksiologi, epistemologi, maupun ontologi.<sup>358</sup> Karena berpangkal pada nilai, maka yang diperiksa lebih dahulu adalah landasan aksiologis (lihat bab 2 tentang operasionalisasi perubahan paradigma).

Sejalan dengan analisis Laudan bahwa perubahan tujuan akan melahirkan perubahan teori (lihat Gambar 7). Di bab 4 sudah dijelaskan Bāqir aṣ-Ṣadr juga telah melahirkan teori ekonomi, baik teori ekonomi murni maupun perbankan. Berkaitan dengan teori baru Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut, yang muncul bersama lahirnya paradigma, visi dan *worldview*, Kuhn memberikan rambu-rambu bahwa teori tersebut harus memenuhi lima karakteristik, yakni akurat, konsisten, ruang lingkup luas, simpel dan tidak membingungkan, serta mengungkap fenomena baru.<sup>359</sup> Menganalisis deretan teori ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr pada bab 4, bisa dipastikan bahwa memenuhi lima karakteristik Kuhn tersebut. Teori Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki akurasi, konsistensi, dan keselarasan dengan tujuan atau cita-cita ekonomi serta sesuai dengan kerangka dan landasan filosofis yang dibangun. Teori Bāqir aṣ-Ṣadr juga memiliki ruang lingkup yang luas, tidak membatasi diri pada ruang dan waktu. Penjelasan dan pengungkapan teori Bāqir aṣ-Ṣadr pun sangat simpel, sederhana, dan mudah dipahami. Karakter yang terakhir, teori mengungkapkan fenomena baru, misalnya tentang keadilan ekonomi dalam uang. Bāqir aṣ-Ṣadr tidak mengakui perolehan pendapatan tanpa kerja, tidak ada uang menghasilkan uang, karena akan membuat ketidakadilan, terutama jika bisnis mengalami kerugian. Untuk itu uang harus ditransformasikan menjadi barang produktif dalam sebuah investasi bisnis.

Dalam operasionalisasi perubahan paradigma berikutnya yang perlu diperhatikan adalah landasan aksiologis. Di bab 2 sudah diungkapkan bahwa perubahan paradigma mensyaratkan peran strategis nilai. Bagaimana dengan landasan aksiologis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr? Bāqir aṣ-Ṣadr menempatkan nilai bukan pada posisi

---

<sup>358</sup> Larry Laudan, *Sciences and Values*, 77-78.

<sup>359</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 321-322.

strategis tertentu, tapi nilai menjiwai semua proses pemikiran, teoritisasi, dan praktik dalam ekonomi Islam. Dengan posisi nilai seperti ini maka landasan aksiologis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr sangat berbeda dengan ilmu ekonomi positivistik, yang mengedepankan klaim objektivitas dan bebas nilai. Dengan demikian, maka operasionalisasi perubahan landasan filosofis dari aksiologi-1 ke aksiologi-2 terjadi.

Dari sisi landasan ontologi, dalam pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr telah terjadi apa yang disebut sebagai perluasan asumsi ontologis, seperti halnya teori *tertium organum* yang diutarakan Ouspesky, atau teori jejaring kehidupan (*web of life*) Capra (lihat bab 2). Bāqir aṣ-Ṣadr secara ontologis mengasumsikan yang ada bukan hanya sesuatu yang bisa diindra saja, tapi juga sejak awal menekankan pada aspek *belief* dalam bangunan landasan filosofisnya. Artinya logika ontologis *tertium organum* yang mengatakan bahwa A adalah A juga non-A berlaku dalam pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Bāqir aṣ-Ṣadr juga membuat terobosan terhadap pemaknaan sumber daya alam, jika sebelumnya dianggap terbatas, oleh Bāqir aṣ-Ṣadr dianggap berkecukupan. Dengan asumsi alam menyediakan secara cukup, maka eksploitasi harus dilakukan secara adil, bermoral dan lestari. Perilaku terhadap alam ini juga sesuai dengan konsep jejaring kehidupan Capra. Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa operasionalisasi perubahan landasan filosofis dari ontologi-1 ke ontologi-2 terjadi.

Sedangkan dari sisi epistemologi, operasionalisasi perubahan paradigma terjadi jika tidak berlaku epistemologi yang kaku dan metode yang tunggal, karena kedua hal itu justru akan melahirkan ilmu/teori yang reduksionis, artinya fakta-fakta yang tidak sesuai dengan metode akan direduksi, justru di sinilah letak ketidakobjektivan ilmu yang menerapkan ketunggalan metode. Perlu epistemologi dan metode yang interaktif dalam melahirkan paradigma baru. Bāqir aṣ-Ṣadr meski secara epistemologi menggunakan metode penemuan (*discovery*) yang deduktif, namun sejatinya ia menerapkan epistemologi yang interaktif. Pertama, metode penemuan itu berdasarkan interaksi dengan masalah aktual yang dihadapi masyarakat; dan yang kedua, Bāqir aṣ-Ṣadr terus membuka pintu *ijtihād* untuk mengisi kekosongan hukum dan teori sesuai dengan perkembangan peradaban. Dengan demikian,

operasionalisasi perubahan landasan filosofis dari epistemoogi-1 ke epistemologi-2 terjadi.

Dengan adanya perubahan visi, *worldview*, dan landasan filosofis, serta lahirnya teori-teori baru yang orisinal, matang, dan komprehensif, maka operasionalisasi perubahan paradigma ekonomi berlangsung dengan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Dengan penjelasan di atas, maka kaidah pada Gambar 5 terjadi, dimana visi-1 berubah ke visi-2, *worldview-1* ke *worldview-2*, dan dari O1-E1-A1 ke O2-E2-A2, sehingga juga terjadi perubahan dari paradigma-1 ke paradigma-2.

### C. Perspektif Kriteria Paradigma Baru Ekonomi

Di subbab sebelumnya sudah terdeteksi bahwa pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr memenuhi unsur pokok untuk disebut paradigma, dan secara operasional memenuhi kaidah proses perubahan paradigma, maka pertanyaan berikutnya apakah paradigma baru tersebut memenuhi kriteria yang dibutuhkan? Di bab 2 sudah disebutkan beberapa pemikir kontemporer, bahkan PBB secara resmi sedang mencari paradigma baru ilmu ekonomi, mereka sudah menyusun kriteria paradigma baru yang dianggap sesuai dengan perkembangan zaman sekaligus menjawab krisis ekonomi baik secara teoretis maupun praktis yang terus mengancam peradaban. Secara umum tujuan ekonomi dan visi paradigma Bāqir aṣ-Ṣadr sudah dijelaskan di bab 3, bahwa kegiatan ekonomi harus berkeadilan, bermanfaat, dan peduli sehingga terwujud kesejahteraan dan kebahagiaan masyarakat, sesuai dengan kriteria yang sedang dicari para pemikir kontemporer.

Untuk memperjelas bahwa pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr sesuai dengan kriteria paradigma baru yang sedang dicari maka perlu membandingkan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dengan kriteria paradigma tersebut. Dalam bab 2 sudah dijelaskan bahwa ada kriteria paradigma dari perwakilan dari tokoh (Edward Fullbrook), gerakan ilmuwan (Economics Common Good), dan lembaga resmi PBB. Perbandingan kriteria dan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr tersebut bisa dilihat di tabel berikut:

Tabel 18 Kriteria Paradigma Baru dan Pemikiran aṣ-Ṣadr

Kriteria Paradigma Baru Edward Fullbrook	Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr
Dunia dilihat secara nyata ( <i>real world</i> ), baik secara ontologis, epistemologis, maupun preferensi nilai manusia sebagai pelaku ekonomi.	Karakteristik ekonomi Islam menurut Bāqir aṣ-Ṣadr adalah objektivisme dan moralisme. Objektivisme dalam artian realistis baik dalam memahami realitas maupun dalam tujuan.
Bumi bukan planet lain yang harus dieksploitasi.	Manusia sebagai makhluk bumi harus bersyukur dan mengelola bumi dengan aspek kemanfaatan, bukan mengeksploitasi secara serakah.

Kriteria Paradigma Baru Economics Common Good	Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr
Martabat manusia dilindungi	Perlindungan terhadap hak manusia terjadi saat kegiatan ekonomi berlangsung secara adil dan tidak ada penindasan. Selain itu, negara juga harus berperan sebagai pelindung sosial.
Solidaritas & keadilan sosial	Kepedulian dan keadilan menjadi nyawa ekonomi Islam. Kesejahteraan dan kebahagiaan sosial menjadi tujuan.
Kelestarian lingkungan	Pemanfaatan alam berdasarkan aspek kemanfaatan, tidak mubazir, tidak berlebihan, dan negara diberi kewenangan untuk membuat tata hukum agar pengelolaan alam bisa lestari adalah upaya agar terjadi keberlangsungan ekologis dan kelestarian lingkungan.
Transparansi	Transparansi adalah bagian dari kegiatan ekonomi yang berkeadilan. Keadilan ekonomi menuntut adanya transparansi para pihak.
Penentuan bersama	Akad dan kesepakatan dalam kegiatan ekonomi Islam adalah bentuk penentuan bersama. Dalam konteks peraturan dan kebijakan ekonomi negara, penentuan bersama dilakukan oleh parlemen.

Kriteria Paradigma Baru Persatuan Bangsa-Bangsa	Pemikiran Ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr
Kesejahteraan dan kebahagiaan	Kesejahteraan dan kebahagiaan sosial menjadi tujuan ekonomi Islam.
Penggunaan SDA efisien	Aspek kebermanfaatan, secukupnya, tidak berlebihan, dan tidak mubadzir adalah dalam rangka efisiensi dalam segala hal, termasuk dalam penggunaan SDA.
Keberlangsungan ekologis	Pemanfaatan alam berdasarkan aspek kemanfaatan, tidak mubadzir, tidak berlebihan, dan negara diberi kewenangan untuk membuat tata hukum agar pengelolaan alam bisa lestari adalah upaya agar terjadi keberlangsungan ekologis dan kelestarian lingkungan.
Distribusi secara adil	Distribusi menjadi pusat ekonomi Islam, ini agar benar-benar terjadi keadilan dalam distribusi, karena ekonomi Islam melihat masalah ekonomi adalah karena adanya ketidakadilan dalam distribusi.

*Sumber: Refleksi penulis, berbagai sumber.*

Dari tabel di atas menunjukkan bahwa pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr sesuai dengan kriteria paradigma baru ilmu ekonomi yang sedang dicari oleh ilmuwan, komunitas ilmuwan, dan lembaga resmi dunia. Dengan demikian, sampai pada pembahasan ini, pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr memenuhi unsur-unsur pokok untuk disebut paradigma, bisa dijalankan sebagai perubahan paradigma atau sebagai pengganti paradigma, dan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki kesesuaian dengan kriteria paradigma baru yang sedang dicari dan dibutuhkan komunitas ilmuwan dan praktisi ekonomi.

#### **D. Perspektif Revolusi Ilmiah**

Dari tiga perspektif analisis terhadap pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr menunjukkan bahwa pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr layak disebut paradigma, secara operasional memenuhi syarat untuk

menjadi pengganti paradigma, dan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr memenuhi kriteria paradigma baru yang sedang dicari. Dengan demikian, pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dijadikan paradigma baru ilmu ekonomi. Kondisi tersebut, jika dimasukkan ke dalam Gambar 4 tentang siklus revolusi ilmiah maka mengalami kesesuaian. Puncak krisis ilmu, menurut Kuhn, adalah adanya kesadaran para ilmuwan untuk segera mencari paradigma baru ilmu.<sup>360</sup> Ketika pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr muncul untuk sebagai jawaban atas pencarian tersebut, maka posisi pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam siklus revolusi ilmu itu sedang berada pada tahap revolusi (sedang berproses perubahan paradigma), yakni keberadaan paradigma baru sudah ada dan sudah mendapat respons dari para ilmuwan lain.

Pada tahap revolusi, menurut Kuhn, ketika paradigma baru sebagai jawaban atas krisis yang dihadapi terumuskan dan mulai diberlakukan. Perubahan paradigma (*paradigm shifting*) terjadi di fase ini. Para ilmuwan muda pun menganut paradigma baru, sedangkan ilmuwan lama beberapa ikut beralih ke paradigma baru.<sup>361</sup> Sejak 1960-an, ketika *Iqtisādunā* dan IFB, pergolakan pemikiran baik di kalangan sarjana muslim maupun barat terjadi dalam rangka menanggapi pemikiran ekonomi Islam, terlebih ekonomi Islam dapat dipraktikkan di beberapa negara, bahkan dapat dipraktikkan pada institusi perbankan.

Perubahan paradigma menurut Kuhn memang tidak berlangsung secara sporadis, paradigma baru akan berlaku secara bertahap diterima oleh komunitas ilmuwan dan masyarakat. Pada saat yang bersamaan paradigma baru juga mengalami proses pematangan dan pemaparan hingga benar-benar menjadi sebuah ilmu baru (*New Normal Science*). Dalam proses revolusi ilmiah, menurut Kuhn, sangat memungkinkan terjadinya pluralitas paradigma. Pluralitas baik karena masih adanya penganut paradigma lama, maupun lahirnya beberapa paradigma baru dalam merespons paradigma lama. Dalam kondisi itu akan terjadi persaingan antar paradigma, dan itu hal yang wajar. Pada kondisi

---

<sup>360</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 80.

<sup>361</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 151-156.

persaingan tidak bisa satu paradigma digunakan untuk menilai paradigma lain, karena setiap paradigma bersifat tidak-sepadan atau tidak-dapat-dibandingkan (*incommensurability*).<sup>362</sup>

Dalam perspektif Kuhn tersebut bisa jadi pada saat ini sedang terjadi revolusi ilmiah yang akan ‘dimenangkan’ oleh ekonomi Islam, khususnya pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Pemilihan kata ‘dimenangkan’ karena saat ini terlihat apa yang disebut Kuhn dengan kondisi yang sedang berada dalam persaingan paradigma, dalam merespon krisis akibat kapitalisme dan sosialisme. Beberapa gerakan masyarakat yang mengusung paradigma baru adalah gerakan *Real World Economics* oleh Fullbrook, komunitas *Economic Common Good* (ECG)<sup>363</sup> dan komunitas *Center for Economic and Social Justice* (CESJ)<sup>364</sup> yang mengusung paradigma ‘*just third way*’.

Pemikiran beberapa gerakan menuju paradigma baru ilmu ekonomi tersebut masih berjalan secara parsial. Artinya pemikiran mereka hanya berkisar pada paradigma itu sendiri, yakni pada nama, kriteria, dan keunggulan paradigma. Pemikiran mereka belum didukung unsur-unsur lain sebagai pendukung sebuah paradigma -- seperti halnya unsur-unsur pokok paradigma teori Kuhn. Artinya dalam perspektif Kuhn, apa yang mereka klaim sebagai paradigma belumlah layak disebut sebagai sebuah paradigma, namun baru pada tahap kriteria paradigma. Ini tentu berbeda dengan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, yang komprehensif, matang, dan mendalam, dapat diterima di komunitas ilmuwan, serta telah terbukti bisa dipraktikkan dengan baik.

## E. Redefinisi Ekonomi Islam

Dalam perspektif Kuhn di atas bisa jadi saat ini sedang berjalan proses revolusi ilmiah menuju pematangan paradigma baru

---

<sup>362</sup> Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 148-149.

<sup>363</sup> Lihat di [www.ecogood.org](http://www.ecogood.org), diakses 14 Maret 2023.

<sup>364</sup> Lihat di [www.cesj.org](http://www.cesj.org), diakses 14 Maret 2023.

ilmu ekonomi dengan berbasis pada pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Namun demikian, kenapa proses itu berjalan cukup lambat dan ekonomi konvensional masih cukup kuat? Bisa jadi proses itu berjalan secara alamiah, seperti halnya apa yang disebut Kuhn akan terjadi persaingan antar-paradigma, dan sedang terjadi proses pematangan dan pemaparan paradigma. Namun beberapa kritik terhadap ekonomi Islam patut diperhatikan, terutama kritik yang menilai penyebab ekonomi Islam tidak bisa lebih terbuka diterima oleh publik, terutama oleh masyarakat barat.

Timur Kuran, misalnya, mengkritik ekonomi Islam sebagai bentuk politik identitas, yakni hanya untuk menunjukkan identitas muslim di hadapan ekonomi Barat.<sup>365</sup> Kritik Kuran ini tentu saja berdampak bahwa sesungguhnya ekonomi Islam itu tidak ada, yang ada hanyalah unjuk identitas diri sebagai seorang muslim. Kritik Kuran ini tentu bisa dipahami, dan perlu dianggap sebagai sesuatu yang positif, di sisi yang lain kritik ini bisa jadi karena kesalahan Kuran dalam memahami konteks pemikiran ekonomi Islam, terutama pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr.

Anggapan ekonomi Islam dianggap sebagai politik identitas, bisa karena dua sebab. Pertama, kebanyakan sarjana hanya melihat judul buku Bāqir aṣ-Ṣadr, *Iqtisādunā* (*Our Economic / Ekonomi Kami*), sebagai sebagai bentuk eksklusivitas, dimana kata ‘kami’ dianggap sebagai penunjukan identitas diri, dan ekonomi tersebut hanya milik ‘kami’ (muslim). Masalah yang kedua, kebanyakan orang hanya mengutip pernyataan Bāqir aṣ-Ṣadr bahwa ‘ekonomi Islam adalah mazhab, bukan ilmu; dan ekonomi Islam berbeda dengan ilmu.’<sup>366</sup> Kedua hal itu menjadi keliru jika dipisahkan dari konteks pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr saat menulis *Iqtisādunā*, yang kedua memisahkan *Iqtisādunā* dari karya Bāqir aṣ-Ṣadr yang lain, yakni *Keunggulan Ekonomi Islam (Islam and Schools of Economics)*.

Kondisi sosial dan politik saat Bāqir aṣ-Ṣadr menulis *Iqtisādunā*, sebagaimana dijelaskan dalam bab 3, sedang

---

<sup>365</sup> Timur Kuran, *Islam and Mammon, The Economic Predicaments of Islamism*, 82-102.

<sup>366</sup> Baqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 91.

menghadapi gerakan kapitalisme dan marxisme yang begitu kuat, masuk ke generasi muda dan kekuasaan. Sehingga pemilihan kata ‘kami’ harus dimaknai sebagai bentuk perlawanan dan pencegahan terhadap gerakan saat itu, yakni untuk menunjukkan pada publik bahwa Islam punya sistem ekonomi sendiri yang lebih adil dan membahagiakan, dan mencegah publik untuk ikut terseret pada kapitalisme dan marxisme. Begitu juga dengan pernyataan Bāqir aṣ-Ṣadr soal ekonomi Islam bukanlah ilmu. Itu harus dipahami bahwa ilmu ekonomi saat itu identik dengan kapitalisme, sehingga pernyataan Bāqir aṣ-Ṣadr itu adalah bentuk penegasan bahwa ‘kami sebagai muslim, harus menjalankan syariat Islam termasuk dalam berekonomi, jangan menggunakan ilmu ekonomi (kapitalisme).’ Ini sepertinya pernyataan keimanan atau ketauhidan, yang digunakan adalah dalil surat al-Ikhlās, namun ketika dalam konteks hubungan antar agama maka dalil yang digunakan adalah ayat-ayat yang menjelaskan tentang toleransi, dan Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamin*.

Dalam konteks Islam sebagai rahmat bagi alam semesta itu, yang juga bermakna ekonomi Islam untuk semua, sebenarnya Bāqir aṣ-Ṣadr sudah menjelaskan di dalam karyanya, baik di dalam *Iqtisādunā* maupun di dalam *Keunggulan Ekonomi Islam*. Di dalam buku yang kedua Bāqir aṣ-Ṣadr mengatakan meski ekonomi Islam sebagai mazhab, namun dapat dijadikan sebagai kerangka kerja ilmu.<sup>367</sup> Artinya ilmu ekonomi dapat mengambil pelajaran, inspirasi, dan kerangka berpikir dari ekonomi Islam, atau sebaliknya ekonomi Islam bisa dijadikan kerangka berpikir atau paradigma ilmu ekonomi. Tahap selanjutnya, menurut Bāqir aṣ-Ṣadr, ekonomi Islam dapat menjadi ilmu ekonomi ketika ekonomi Islam sudah nyata dapat dipraktikkan, mengakar dan melekat dalam setiap kehidupan manusia.<sup>368</sup> Penjelasan Bāqir aṣ-Ṣadr juga dapat dianggap bahwa Bāqir aṣ-Ṣadr sudah memprediksi meski diawal kelahirannya ekonomi Islam adalah untuk melawan pergerakan kapitalisme dan marxisme yang menggurita, dan ekonomi Islam sebagai sebuah identitas kehidupan berekonomi dan bersosial, maka pada tahap

---

<sup>367</sup> Bāqir Sadr, *Keunggulan Ekonomi Islam*, 153.

<sup>368</sup> Bāqir Sadr, *Iqtisādunā*, Volume 1, Part 2, 93-96.

berikutnya akan terbuka menjadi ilmu ekonomi yang dipersembahkan untuk seluruh umat manusia.

Saat ini ekonomi Islam sudah dan sedang dipraktikkan, dan mengalami pertumbuhan yang positif di seluruh dunia. Secara keilmuan juga terus mengalami pematangan. Beberapa tokoh, sarjana, dan ilmuwan ekonomi Islam juga terus tumbuh baik di kalangan muslim maupun barat. Namun demikian, untuk menjawab kritik Kuran dan stigma ekonomi Islam sebagai sebuah politik identitas, dan menjalankan fungsi Islam sebagai rahmat untuk semua, maka dengan pendekatan *scientia sacra* perlu mendefinisikan kembali dan melabelkan ulang ekonomi Islam, agar ekonomi Islam dapat diterima lebih luas, baik di kalangan muslim maupun non muslim.

Ekonomi Islam dengan pendekatan *scientia sacra* harus didefinisikan sebagai ilmu ekonomi (umum) yang bersumber pada ajaran suci Islam, yakni ilmu ekonomi yang berlandaskan pada keadilan, kebermanfaatan, dan kepedulian demi terwujudnya kesejahteraan dan kebahagiaan sosial. Sedangkan dari sisi pelabelan, karena adanya kesesuaian antara pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dengan kriteria paradigma baru yang sedang dicari dan diteliti oleh komunitas ilmuwan, ilmu ekonomi tersebut dapat disebut atau dilabeli dengan ‘ekonomi berkeadilan’, ‘ekonomi kebahagiaan’, atau ‘ekonomi berkeadilan dan kebahagiaan’ (*justice and happiness economics*). Dengan redefinisi tersebut ekonomi Islam, khususnya pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr, juga dapat dilihat dan dikaji lebih jauh sebagai paradigma baru ilmu ekonomi sebagaimana paradigma ilmu secara umum, bukan sebagai ajaran Islam atau identitas muslim.

## BAB VI PENUTUP

### A. Kesimpulan

Secara umum dapat disimpulkan bahwa pemikiran ekonomi Islam Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki karakteristik berakar pada ajaran Islam, sehingga ia merupakan bagian dari sistem Islam yang komprehensif dan menyeluruh. Ekonomi Islam tidak dapat dipisahkan dari bidang lainnya, seperti konsep politik, masyarakat, dan negara, yang merupakan satu kesatuan dan saling berkaitan. Namun demikian, pada pencapaian tertentu ekonomi Islam yang merupakan mazhab atau doktrin Islam dapat dijadikan kerangka filosofis dan paradigmatis sebuah ilmu, bahkan menjadi ilmu itu sendiri.

Dalam tinjauan filosofis paradigmatis itulah sedikitnya ada enam poin utama yang menjadi benang merah untuk ditarik kesimpulan dalam penelitian ini, yakni tentang (1) landasan filosofis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr; (2) kontribusi teoritis pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr; (3) pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dalam praktik kontemporer; (4) respons ilmuwan terhadap pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr; (5) pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr sebagai paradigma baru ilmu ekonomi; dan (6) Redefinisi dan pelabelan ekonomi Islam. Masing-masing poin tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr memiliki landasan filosofis keilmuan yang kuat, baik secara epistemologi, ontologi, maupun aksiologi. Dalam beberapa aspek filosofis, untuk memperteguh keunggulan pemikiran ekonominya, Bāqir aṣ-Ṣadr membandingkannya dengan filsafat kapitalisme, sosialisme, atau marxisme. Kekhasan landasan epistemologi pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr adalah pada metode *discovery* deduktif, dan epistemologi interaktif yang membuka ruang penemuan secara terus menerus mengikuti perkembangan peradaban. Secara ontologis, kekhasan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr terletak pada distribusi sebagai pusat ontologi ekonomi. Sedangkan dari sisi aksiologi, kekhasan pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr adalah bahwa nilai menjawai semua

proses penemuan, filosofi, teori, operasionalisasi, dan tujuan ekonomi Islam.

2. Teori ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr dinilai ilmuwan lain sangat komprehensif, mendalam, dan operasional (dapat dipraktikkan). Di ekonomi murni Bāqir aṣ-Ṣadr menuangkan beberapa teori: distribusi praproduksi, distribusi pascaproduksi, produksi, dan peran negara dalam bidang ekonomi. Di bidang keuangan, Bāqir aṣ-Ṣadr berteori mengenai operasionalisasi perbankan tanpa riba.
3. Pemikiran ekonomi dan perbankan Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dan sudah dipraktikkan. Konstitusi Irak dan perundangan di Iran mengadopsi pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr juga mendorong lahirnya IDB, perbankan di Kuwait dan Iran, serta dipraktikkan di perbankan di Iraq dan Amerika.
4. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr mendapat respons positif dari ilmuwan dan komunitas ilmuwan. Bāqir aṣ-Ṣadr dianggap berkontribusi penting dalam ekonomi kontemporer. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr juga mempengaruhi para pemikir awal ekonomi kontemporer dari mazhab *mainstream*, sehingga batasan kemazhaban menjadi tidak relevan karena pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr banyak diadopsi oleh mazhab lain.
5. Secara paradigmatis, pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr memenuhi unsur-unsur pokok sebuah paradigma, sehingga pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dapat disebut sebagai sebuah paradigma. Dari sisi operasionalisasi perubahan paradigma, pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr juga memenuhi syarat sebagai pengganti paradigma. Pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr juga sesuai dengan kriteria paradigma baru yang sedang dicari para ilmuwan, dengan demikian ekonomi Islam pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dijadikan paradigma baru ilmu ekonomi. Dari perspektif siklus revolusi ilmiah Thomas Kuhn, kondisi ini bisa dianggap sedang memasuki tahapan proses revolusi ilmiah, dimana paradigma ekonomi Islam sedang berproses pematangan dan pemaparan hingga benar-benar menjadi *new normal science*.
6. Ekonomi Islam perlu didefinisikan dan dilabelkan kembali agar terjadi percepatan menuju *new normal science*. Meski di pembahasan awal Bāqir aṣ-Ṣadr mengatakan bahwa ekonomi Islam sebagai mazhab, namun kemudian ia mengatakan bahwa

meski sebagai mazhab ekonomi Islam bisa menjadi kerangka kerja ilmu, dan ekonomi Islam dapat menjadi ilmu ekonomi ketika ekonomi Islam sudah menjelma dalam entitas masyarakat, dengan segala akar, rambu-rambu dan detail peristiwa ekonominya. Untuk itu agar proses penjelmaan itu berjalan dengan lebih cepat ekonomi Islam, dalam analisis *scientia sacra*, harus didefinisikan sebagai ilmu ekonomi yang bersumber pada ajaran suci Islam, yakni ilmu ekonomi yang berlandaskan pada keadilan, kebermanfaatn, dan kepedulian demi terwujudnya kesejahteraan dan kebahagiaan sosial. Sedangkan dari sisi pelabelan, kesesuaian pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dengan kriteria paradigma baru bisa menjadi kata kunci pelabelan, misalnya diberi label ‘ekonomi berkeadilan’, ‘ekonomi kebahagiaan’, atau ‘ekonomi berkeadilan dan kebahagiaan’ (*justice and happiness economics*).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pemikiran ekonomi Bāqir aṣ-Ṣadr yang berakar pada ajaran Islam dapat dijadikan sebagai paradigma baru ilmu ekonomi. Proses pematangan dan pemaparan menjadi paradigma dapat diakselerasi dengan pendekatan *scientia sacra*, dimana ekonomi Islam perlu didefinisikan ulang.

Beberapa poin kesimpulan itu juga dapat diringkas dalam tabel berikut:

Tabel 19 Ringkasan Kesimpulan

KATEGORI (1)	PEMIKIRAN EKONOMI BĀQIR AṢ-ṢADR (2)
Landasan Filosofis	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Landasan filosofis kuat, baik secara aksiologis, ontologis, maupun epistemologis.</li> <li>• Kekhasan epistemologi: metode <i>discovery</i> deduktif.</li> <li>• Kekhasan ontologi: distribusi sebagai pusat ekonomi.</li> <li>• Kekhasan aksiologi: filosofi, teori, dan operasional harus taut nilai.</li> </ul>

(1)	(2)
Teori Ekonomi dan Perbankan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Teori komprehensif, mendalam, dan operasional.</li> <li>• Teori ekonomi: distribusi pra produksi, distribusi pasca produksi, produksi, peran negara.</li> <li>• Teori perbankan dan keuangan: operasional perbankan, praktik keuangan tanpa riba.</li> </ul>
Praktik Ekonomi & Perbankan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Teori ekonomi dapat dan sudah dipraktikkan, bahkan masuk dalam konstitusi negara.</li> <li>• Teori perbankan dapat dan sudah dipraktikkan di beberapa negara.</li> </ul>
Respon Ilmuwan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kontribusi diakui ilmuwan muslim dan barat.</li> <li>• Menjadi rujukan mazhab lain (terutama mazhab <i>mainstream</i>), sehingga batas kemazhaban tidak relevan.</li> </ul>
Paradigmatis	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memenuhi unsur pokok paradigma, sehingga dapat disebut paradigma.</li> <li>• Memenuhi syarat operasional perubahan paradigma, sehingga bisa dijadikan paradigma baru.</li> <li>• Memenuhi kriteria paradigma baru ekonomi yang sedang dicari ilmuwan, komunitas, dan institusi, sehingga pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dapat dijadikan paradigma baru ilmu ekonomi.</li> </ul>
Redefinisi ekonomi	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Meski Bāqir aṣ-Ṣadr mengatakan ekonomi Islam sebagai mazhab bukan ilmu, namun ekonomi Islam bisa menjadi kerangka ilmu, dan dapat menjadi ilmu ekonomi, syaratnya ekonomi Islam menjelma dalam entitas masyarakat, dengan segala akar, rambu-rambu dan detail peristiwa ekonominya.</li> <li>• Konsep <i>scientia sacra</i> dapat digunakan untuk memperkenalkan ekonomi Islam sebagai ilmu ekonomi yang bersumber pada ajaran suci Islam.</li> <li>• Memberikan label baru ekonomi Islam dengan nama yang lebih memenuhi kebutuhan peradaban, atau sesuai dengan kebutuhan paradigma baru, misalnya dengan nama ekonomi berkeadilan, ekonomi berkebahagiaan, atau <i>justice and happiness economics</i>.</li> </ul>

## B. Saran

Penelitian ini memberikan beberapa inspirasi sebagai saran untuk pengembangan pemikiran ekonomi, filsafat Islam, dan filsafat secara umum:

1. Perlu diperbanyak penelitian terhadap pemikiran Bāqir aṣ-Ṣadr dengan sudut pandang keilmuan dan objektivitas pemikirannya, bukan dalam koridor kemazhaban, sehingga analisis terhadap pemikirannya akan lebih jernih, ketimbang sudah didahului dengan asumsi kemazhaban. Pengkotakan mazhab dalam ekonomi Islam justru mempersempit makna ekonomi Islam itu tersendiri. Para pemikir awal ekonomi Islam kontemporer justru melepaskan diri dari atribut mazhab fikih yang mereka anut dalam mengkaji ekonomi Islam, sehingga di antara mereka saling merujuk dan terjadi diskursus pemikiran yang positif dan saling memperkaya.
2. Objek formal terhadap kajian filsafat Islam, dan khususnya pemikiran ekonomi, harus diperbanyak dari sudut pandang di luar filsafat Islam. Agar filsafat Islam menjadi lebih berkembang dan dinamis.
3. Kajian filsafat Islam harus lebih membumi. Untuk itu perlu memperbanyak sudut pandang filsafat Islam terhadap masalah-masalah aktual yang berkembang di masyarakat, seperti pemasaran politik, teknologi informasi, teknologi masa depan, dan sosial media. Sehingga filsafat Islam tampil sebagai *problem solver* terhadap masalah aktual.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullatif, Mohammad Salah Aldin, "Al-Battani Contributions in Astronomy and Mathematics," *Contribution of Early Muslim Scientists to Engineering Sciences and Related Studies*, Selangor: IIUM Press, 2011.
- Abid, Mohammad R., "In Submission", dalam *Interest Free Banking in Islam*, terjemahan dari *Al-Bank al-la Ribawi fi Al-Islam*, archive.org, 2011.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya, Sebuah Pandangan," Bandung: Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, 2009.
- Al-Jibouri, Yasin T., *A Tribute to the Sadr Martyrs*, Ahlul Bayt: Digital Islamic Library Project, [www.al-islam.org](http://www.al-islam.org), diakses 26 Januari 2023.
- , Yasin T., *In Memory of His Late Holiness Ayatullah al-Uzma Sayyid Abul-Qasim al-Khoei*, Lebanon: Noor al-Islam magazine of Beirut, 1992.
- Althabhwai, Nabeel M., "Law and Legal Frameworks Of Iraqi Islamic Banks", *IFN*, edisi 18 Desember 2019, <https://www.islamicfinancenews.com>, diakses 10 Maret 2023).
- Amartya K. Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", dalam *Philosophy Public Affair*, New Jersey: Princeton University Press and Blackwell Publishing, Vol. 6, No. 4, 1977.
- An-Nabhani, Taqiudin, *The Economic System of Islam*, London: Al-Khilafah Publication, 2008.
- Araki, Mohsen, "A Short Biography of Martyr Ayatullah as-Sadr", dalam *Principles of Islamic Jurisprudence*, London: ICAS Press, 2003.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, alih bahasa oleh Oxford, Editor Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- , *The Organum*, alih bahasa oleh Octavius Freire Owen, London: George Bell and Sons, 1908.

- As-Sufi, Abdal Qadir, *Sultaniyya*, Cape Town: Madinah Press, 2002.
- Aziz, T.M., "An Islamic Perspective of Political Economy: The Views of Martyr Muhammad Baqir al-As-Sadr", *Al-Tawhid*, Vol. X, No. 1, 1992.
- , *The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir Al-Sadr of Iraq*, Disertasi University of Utah, 1991.
- , *The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'a Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, International Journal of Middle East Studies, Vol 25, No 2, 1993.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, New York: P.F. Collier, 1902.
- Baker dan Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Baker, Raymond William, *Justice in Islam: The Quest for the Righteous Community From Abu Dharr to Muhammad Ali*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Gramedia, 1981, 212.
- Betz, Frederick, "Capital Structures: Vectorizing the Harrod-Domar Model in Macro-Economics" dalam *Theoretical Economics Letters*, Scientific Research Publishing, 2018.
- Boettke dkk, dalam "Where Economics and Philosophy Meet: Review of The Elgar Companion to Economics and Philosophy with Responses," *The Economic Journal*, Oxford: Blackwell Publishing, 116, June, 2006.
- Bulgakov, *Philosophy of Economy: The World as Household*, London: Yale University, 2000.
- Capra, Fritjof, *The Hidden Connections, Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru*, diterjemahkan oleh Andya Primanda, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- , *Jaring-jaring Kehidupan (The Web of Life, A New Synthesis of Mind and Matter)*, diterjemahkan oleh Saut Pasaribu, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.
- , *Titik Balik Perdaban Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan (The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture)*, diterjemahkan oleh M Thoyibi, Bentang, Yogyakarta Indonesian edition, 1997.
- CESJ, *About CESJ*, [www.cesj.org](http://www.cesj.org), diakses 14 Maret 2023.

- Chalmers, Alan, *Apa Itu Yang Dinamakan Ilmu*, diterjemahkan Redaksi Hasta Mitra dari *What is This Thing Called Science* Jakarta: Hasta Mitra, 1983.
- , *What is This Thing Called Science?*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.
- Chapra, Muhammad Umer, *Islam and The Economic Challenge*, Nairobi: The Islamic Foundation, 1995.
- , *Towards a Just Monetary System*, Leicester: The Islamic Foundation, 1985.
- Charles S. Mayer, *In search of Stability: Explorations in Historical Political Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Choudhury, “Theory and Practice of Islamic Political Economic”, *Islamic Political Economy in Capitalist Globalization*, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, 1997.
- , *The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*, New York: St Martin’s Press, 1993.
- Comte, Auguste, *The Positive Philosophy*, translated by Harriet Martineau, London: George Bell & Sons, 1896.
- Devlin, John F., *The Baath Party: Rise and Metamorphosis*, Oxford: The American Historical Review, Vol. 96, No. 5, 1991.
- Dolderer, Johannes, Christian Felber, dan Petra Teitscheid, “*From Neoclassical Economics to Common Good Economics*”, Basel: MDPI, Sustainability 13, 2093, 2021.
- ECG, *Common Good Matrix 5.0*, <https://www.ecogood.org/apply-ecg/common-good-matrix/>, diakses 20 Januari 2023.
- Ecogood, *About Ecogood*, [www.ecogood.org](http://www.ecogood.org), diakses 14 Maret 2023.
- El-Ashker, Ahmed Abdel-Fattah dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History*, Leiden-Boston: Brill, 2006.
- El-Diwany, Tarek, *The Problem With Interest, Sistem Bunga dan Permasalahannya*, penerjemah: Amdiar Amir, Jakarta: Akbar, 2003.
- Fahlevi, Mochammad, “Islamic Economy and Politics in the View of Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr”, *Journal of Research in Business, Economics and Management*, Volume 13, Issue 2, 2019.

- Faizah, Fita Nurotul, *Teori Produksi dalam Studi Ekonomi Islam Modern: Analisis Komparatif Pemikiran Muhammad Baqir al-Sadr dan Muhammad Abdul Mannan*, Tesis UIN Walisongo, belum diterbitkan, 2016.
- Fakhrudin, *Kritik Atas Dialektika Kontradiktif: Studi Atas Pandangan Tan Malaka dan Muhammad Baqir Sadr*, Tesis ICAS-Paramadina, belum diterbitkan, 2016.
- Farooq, Mohammad Omar, "Contemporary Islamic Economic Thought", dalam *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications, and Best Practices*, Editor Karen Hunt-Ahmed, New Jersey: John Wiley & Sons Inc, 2013.
- Felber, Christian and Gus Hagelberg, *The Economy for Common Good*, The Next System Project, <https://thenextsystem.org>, diakses 20 Januari 2023.
- Feyerabend, Karl Paul, *Against Method*, London: Left Book, 1975.
- , *Science in A Free Society*, Thetford Press: Norfolk, 1978.
- Firdausi, *Analitis Kritis Filsafat Muhammad Baqir Sadr terhadap Sistem Ekonomi Neoliberal*, (Tesis Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra), 2021.
- Fitriyanto, Andry, *Epistemologi Muhammad Baqir Al-Sadr: Kritik dan Solusi atas Masalah Pengetahuan Barat Modern*, Tesis ICAS-Paramadina, belum dutebitkan, 2016.
- Friedman, Milton, *Essays in Positive Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1953
- , *Capitalism and Freedom*, Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- Fullbrook, Edward, "New Paradigm Economics", *Real World Economics Review*, issue no. 65, 2013.
- Gharaviyan, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, diterjemahkan Muhammad Nur Djabi, Dar Amadi Bar Amuzesyeh Falsafe, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Ghosh, B.N., "The Ontology of Islamic Political Economy: A Metatheoretic Analysis", *Islamic Political Economy in Capitalist Globalization*, Malaysia: Utusan Publication & Distributin Sdn Bhd, 1997.
- Gopel, Maja, *The Great Mindshift, How a New Economic Paradigm and Sustainability Transformations go Hand in Hand*, Berlin: Springer open-Wuppertal institut, 2016.

- Gutenberg, *List of Economic Crisis*, [http://www.self.gutenberg.org/articles/eng/List\\_of\\_economic\\_crises](http://www.self.gutenberg.org/articles/eng/List_of_economic_crises), diakses tanggal 14 Juni 2021.
- Hamoudi, Haider Ala, "You Say You Want a Revolution: Interpretive Communities and the Origins of Islamic Finance", dalam *Virginia Journal of International Law Association* vol 48, Virginia: Va. J. Int'l L., 2008.
- Hands, D. Wade, *Reflection without Rules: Economic Methodology and Contemporary Science Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Haneef, Mohamed Aslam, *Contemporary Islamic Economic Thought*, Kuala Lumpur: Ikraq, 1995.
- Harcourt, "Joan Robinson and her Circle", dalam Gibson ed., *Joan Robinson's Economics, A Centennial Celebration*, Burlington: University of Vermont, 2003.
- Harrod, R. F., "An Essay in Dynamic Theory" dalam *Economic Journal*, Blackwell Publishing for the Royal Economic Society, Vol. 49, No. 193, 1939.
- Hasan Lahootiyan dan Jamal Soroush, "Reality According to Muhammad Baqir Sadr and Mulla Sadra", *Journal of Philosophical Theological Research*, Vol. 22 No. 84, 2020.
- Heise, Arne, "Whither economic complexity? A new heterodox economic paradigm or just another variation within the mainstream?", Hamburg: Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien, (ZÖSS) No. 58, Universität Hamburg, 2016.
- Hitchcock, Christopher, "Introduction: What is the Philosophy of Science?", dalam *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, Christopher Hitchcock (ed), Blackwell Publishing: Oxford, 2004.
- Hoppe, Hans-Hermann, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- ICD, *Islamic Finance Development Indicator (IFDI) 2022 Embracing Change*, <https://icd-ps.org/>, diakses 10 Maret 2023.
- Inati, Shams C., *Translator's Introduction of Our Philosophy*, Qum: Ansariyan Publication, 2000.
- Iran Government, *Law of Riba Free Bank Act*, 1983.

- Iraq Government, *Iraq's Constitution of 2005*, constituteproject.org, diakses 10 Maret 2023.
- Iraq Government, *Islamic Banks Law No. 43 of 2015*, Republic of Iraq: Office of the Presidency, 2015.
- Islahi, Abdul Azim, *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*, Jeddah: Sceintific Publising Centre, 2005.
- Jean Tirole, *Economics for the Common Good*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Johannes Dolderer, dkk., "From Neoclassical Economics to Common Good Economics" dalam *Sustainability*, Basel: MDPI, Vol 13, 2093, 2021.
- John Kilcullen, *Schumpeter: Capitalism, Socialism, Democracy* Macquarie University, 1996
- Kahf, Monzer, *Lesson in Islamic Economics*, Jeddah: Islamic Research and Training Institute IDB, 1998.
- Karim, Adiwarmar, *Ekonomi Mikro Islami*, Jakarta: Grafindo, 2007.
- Kerr, "Knowledge Without Pain" dalam Gibson ed, Joan Robinson's Economics, *A Centennial Celebration*, Burlington: University of Vermont, 2003.
- Keynes, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest, and Money*, Zurich: ISN, 1936.
- Kuhn, Thomas Samuel, *The Copernican Revolution, Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- , *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, London: The University of Chicago Press, 1977.
- , *The Structure of Scientific Revolutions*, London: The University of Chicago Press, Second Edition, 1970.
- , *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains* diterjahkan dari *The Structure of Scientific Revolution* Bandung: Remaja Karya, 1989.
- Kuran, Timur, "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy", dalam *Journal of Economic Perspectives*, Volume 9, Number 4, 1995.

- , *Islam and Mammon, The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Kuwait Finance House, *Corporate Profile 2022*, [www.kfh.com](http://www.kfh.com), diakses 9 Maret 2023.
- Lacey, Hugh, *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding*, Routledge: London & New York, 1999. 23-46.
- Ladyman, James, *Understanding Philosophy of Science*, Routledge: London & New York, 2002.
- Lariba, *Corporate Profile*, [www.lariba.com](http://www.lariba.com), diakses 10 Maret 2023)
- Laudan, Larry, *Sciences and Values*, California: University of California Press, 1984.
- Laurie Laybourn-Langton dan Michael Jacobs, “Paradigm Shifts in Economic Theory and Policy” dalam *Intereconomics*, ZBW – Leibniz Information Centre for Economics, 2018.
- Lebedev, Sergey, “*Philosophical Foundations of Science: Their Structure and Functions*”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 283, Atlantis Press: Dordrecht, 2018.
- Losee, John, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Machlis, Elisheva, “A Shiite Economic Model, From Bāqir al-Sadr to Contemporary Iraq”, dalam *Muslims and Capitalism: An Uneasy Relationship?*, editor Beatrice Hendrich, Würzburg: Ergon Verlag, 2018.
- Mackhouse dalam Chapra, *What is Islamic Economics*, Jeddah: Islamic Development Bank, 2001.
- Mahmudi, *Paradigma Kesatuan Ilmu UIN Walisongo dalam Perspektif Scientia Sacra S.H.Nasr*, Semarang: Disertasi UIN Walisongo, 2020.
- Maliki, Uska, “*Economic Ontology: What? Why? How?*,” pada *The Economic World View, Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Mallat, Chibli, “Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm”, dalam *Third World Quarterly* Vol. 10, No. 2, Oxfordshire: Taylor & Francis, 1988.

- , *The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqir as-As-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Mankiw, N. Gregory dkk, "A Contribution to the Empirics of Economic Growth" dalam *The Quarterly Journal of Economics*, Harvard College and the Massachusetts Institute of Technology, 107, May 1992.
- Marcuse, Herbert, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon, 1964.
- Marshall, Alfred, *Principles of Economics*, London: Macmillan, 1920.
- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, translated from the German by S. W. Ryazanskaya, Lawrence & Wishart Moscow: Progress Publishers, 1971.
- McElvaine, Robert S., *The Great Depression*, New York: Crown publishing, 2009.
- Medema, Steven G. dan Warren J. Samuels, *The History of Economic Thought: A Reader*, London dan New York: Routledge, 2003.
- Meisamy, Hossein dan Hassan F. Gholipour, "Challenges Facing Islamic Banking In Iran: Evaluation And Policy Implications", *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, Vol. 6, No.3, 2020.
- Menezes, Inocencio, *Manusia dan Teknologi telaah Filosofis J. Ellul*, Yogyakarta: Kanisius, 1986.
- Mill, James, *Elements of Political Economy*, Canada: McMaster University, 3<sup>rd</sup> edition 1844.
- Mirakhor, Abbas, *A Note on Islamic Economics*, Jeddah: Islamic Research and Training Institute IDB, 2007.
- Misnal dkk, "*The Axiological Principles as Foundation for Developing Sciences in Minangkabau Culture*", Padang: IconShel-EAI, 2018.
- Moreles-Nieto, Jairo, "*Economics and Development Paradigms in Transition*", *Africagrowth Agenda* Vol. 17 Issue 1, Africagrowth Institute, 2020.
- Mumford, Lewis, *The Myth of Machine, Technique and Human Development*, New York: HBW, Inc, 1966.

- Mustansyir, Rizal dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989.
- Newton-Smith, W.H., *The Rationality of Science*, London & New York: Routledge, 1981.
- Nikolova, Milena dan Graham, Carol, "The Economics of Happiness" dalam *Global Labor Organization (GLO)*, Essen: Global Labor Organization, No. 640, 2020.
- Ormerod, Paul, "Revisiting The Death of Economics," dalam *World Economics London*, World economics Vol.2 No.2, 2001.
- Ouspensky, Peter Demianovich, *A New Model of The Universe*, New York: Vintage Books, 1971.
- , *Tertium Organum*, terjemah dari Rusia ke Inggris oleh Nicholas Bessarabof & Claude Bragdon, New York: Manas Press, 1920.
- Paul Rosenberg, "New Paradigm Economics versus Old Paradigm Economics Interview with Edward Fullbrook" dalam *real-world economics review* issue no. 66, 2013.
- Plato, *Plato Complete Work*, Editor John M. Cooper, Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Poincare, Henri, *The Value of Science*, Dover Publications: New York, 1958.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, London & New York: Routledge, 2002.
- Psillos, Stathis dan Martin Curd, *The Routledge Companion of Philosophy of Science*, New York: Routledge, 2008.
- Rahman, Yahia Abdul, *Lariba Bank, Islamic Banking, Foundation for a United and Prosperous Community*, <https://www.lariba.com/lariba-book/chapter9.htm>, diakses 10 Maret 2023.
- Reisman, George, *Capitalism: A Treatise on Economics* Ottawa, Illinois: Jameson Books, 1996.
- Robbins, Lionel, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan, 1935.
- Robinson, Joan, *Economic Philosophy*, Middlesex: Penguin, 1962.
- Romer, David, *Advanced Macroeconomics*, Barkeley: McGraw-Hill, 2012.

- Sadr, M. Baqir, *Contemporary Man and the Social Problem*, Tehran: Wofis, 1979.
- , *Introduction to Islamic Political System* (Indonesian version), Jakarta: Lentera, 2001.
- , *Iqtisādunā (Our Economics)*, Volume 1, Part 1, Tehran: Wofis, 1994.
- , *Iqtisādunā (Our Economics)*, Volume 1, Part 2, Tehran: Wofis, 1994.
- , *Iqtisādunā (Our Economics)*, Volume 2, Part 1, Tehran: Wofis, 1994.
- , *Iqtisādunā (Our Economics)*, Volume 2, Part 2, Tehran: Wofis, 1994.
- , *Interest-Free Banking in Islam*, terjemah ke Bahasa Inggris oleh Mohammad R Abid, Al-Madrasah Al Islamiyah, 1969.
- , *Keunggulan Ekonomi Islam (Islam and Schools of Economic)*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- , *Manusia Masa Kini dan Problema Sosial*, terjemahan *Contemporary Man and the Social Problem* Indonesian version, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- , *Sistem Politik Islam*, terjemahan *Introduction to Islamic Political System*, Jakarta: Lentera, 2001.
- , *Toward an Islamic Economy*, Tehran: Foreign Departement of Boyand Be'that, 1984.
- Sander G. Tideman, "Gross National Happiness: Towards a New Paradigm in Economics", dalam *Proceedings of the First International Conference on Operationalization of Gross National Happiness*, Thimphu: Centre for Bhutan Studies, 2004.
- Sarkar & Pfeifer, *The Philosophy of Science, An Encyclopedia*, New York: Routledge, 2006.
- Say, Jean-Baptise, *A Treatise on Political Economy*, New York: Augustus M Kelley Publisher, 1971.
- Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, London: Routledge, 1954.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah, *Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary Literature*, Leicester: The Islamic Foundation, 1981.

- , *Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition*, Jeddah: Islamic Research and Training Institute IDB, 2004.
- Sismondi, J.C.L. Simonde de, *Political Economy*, Rod Hay's Archive for the History of Economic Thought, McMaster University, 1815.
- Situmorang, Joseph, "*Ilmu Pengetahuan dan Nilai-nilai*", Jakarta: Driyarkara, Tahun XXII No. 4, 1996.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiment*, London: A Millar, 1759.
- , *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation*, London: Elecbook, 1998.
- Smith, Barry, "*Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics*" pada *History of Political Economy*, Durham dan London: Duke University Press, 1990.
- Solow, Robert M., "A Contribution to the Theory of Economic Growth" dalam *The Quarterly Journal of Economics* the MIT Press, Vol. 70, No. 1, 1956.
- Stiglitz, Joseph E., 2003, *Globalisasi dan Kegagalan Lembaga-lembaga Keuangan Modern (Globalization and its Discontent)* diterjemahkan oleh Ahmad Lukman, Jakarta: Ina Publikatama, 2003.
- Sulaiman, Sofyan, "Mazhab Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer", dalam *Bilancia* Vol. 13 No. 1, Palu: IAIN Palu, 2019.
- Supian Suri, *Filsafat Ekonomi Islam, Basis Epistemologi Ekonomi Islam Muhammad Baqir Sadr, (Tesis-ICAS-Paramadina, diterbitkan)*, Unimal Press, 2018.
- Syamsuatir, *Analisis Pemikiran Ekonomi Muhammad Baqir Al-Shadr (Munculnya Persoalan Ekonomi dan Peran Negara Dalam Bidang Ekonomi)*, Tesis UIN Sultan Syarif Kasim, belum diterbitkan, 2012.
- The Free Dictionary, <https://www.thefreedictionary.com/paradigm>, diakses 15 September 2022.
- United Nations, *Defining a New Economic Paradigm, The Report of the High-Level Meeting*, New York: United Nations Headquarters, 2 April 2012.

- Vico, Giambattista, *The New Science, Scienza Nuova*. penterjemah Inggris: Thomas Goddard Bergin & Max Harold Fisch, New York: Cornell University Press, 1948.
- Von Mises, *Socialism, An Economic and Sociological Analysis*, New Haven: Yale University Press, 1962.
- , *Epistemological Problems of Economics*, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 1978.
- , *The Anti-Capitalistic Mentality*, Princeton: Libertarian Press, 1994.
- Waugh, Joanne dan Roger Ariew, “The History of Philosophy and The Philosophy of Science”, dalam *The Routledge Companion of Philosophy of Science*, Stathis Psillos dan Martin Curd (ed), New York: Routledge, 2008.
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Rotledge, 1992.
- Wilson, Rodney, “The Contribution of Muhammad Baqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought”, dalam *Journal of Islamic Studies* 9:1, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Zainuddin, A. Rahman, “Akar-Akar Pemikiran Politik Partai Baath”, *Jurnal Ilmu Politik*, Vol. 14, 1993.

## TENTANG PENULIS

Penulis memulai pendidikan di SDN Karangsembung 1 kemudian pindah ke SDN Karangsembung 2, melanjutkan ke SMPN 1 Arjawinangun, dan SMAN Palimanan. Semuanya di Kabupaten Cirebon. Kegemarannya membaca buku filsafat sejak kelas 2 SMA, membuatnya menjatuhkan pilihan pada Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada sebagai tempat menimba ilmu berikutnya.

Selama kuliah ia sempat aktif di beberapa organisasi kemahasiswaan: Majalah Mahasiswa Pijar, Keluarga Muslim Filsafat (KMF), Keluarga Pelajar Cirebon (KPC), dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Bulaksumur.

Sejak mahasiswa ia terbiasa menulis. Resensi buku beberapa kali dimuat di Harian Kompas, dan opininya dimuat di harian Yogya Post. Usai menamatkan studi di Yogyakarta ia melanjutkan kegemarannya menulis dengan menjadi wartawan di Harian Republika, editor di Majalah Modal, dan editor di Tabloid Potensi. Beberapa kali juga menggawangi media komunitas/profesi. Petualangan di media dilanjutkan dengan bergabung dengan salah satu *production house* dan menjadi produser beberapa talkshow di televisi nasional.

Ia juga menjadi *associate researcher* di sebuah lembaga *research*, dan terlibat di banyak survey opini publik, FGD, dan *indepth interview*, baik skala lokal maupun nasional. Beberapa survey yang pernah digarap diantaranya pemasaran produk, periklanan, perbankan, kepuasan pelanggan, *destination branding*, dan pemasaran politik. Ia sangat memahami proses survey mulai dari desain riset, proses lapangan, olah data, hingga analisis.

Kemampuan multitalentanya semakin terasah ketika 2008 bergabung dengan perusahaan konsultan komunikasi, media, dan politik. Sejak saat itulah, ia terlibat langsung dari satu kontestasi politik ke kontestasi yang lainnya, baik berupa pileg, pilbup, pilwali, pilgub, hingga pilpres. Daya berfikir kritis filosofisnya semakin terasah dengan berkuliah di Program Master Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra.