

**TRANSFORMASI SOSIAL QUR'ANIK
DALAM TAFSIR AL-AZHAR**

DISERTASI

Dijukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Strata Tiga (S3) untuk memperoleh gelar Doktor di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:
Ach. Jamiluddin
NIM 163530083

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PRORAM PASCASARJANA
INSTITTU PTIQ JAKARTA
2019 M/1441 H**

Abstrak

Penelitian ini membuktikan bahwa Hamka, dalam *Tafsir Al-Azhar*, mendukung konsep Islam Transformatif dengan cara: *pertama*, menafsirkan ulang teologi Islam dengan penafsiran yang membuat perdebatan teoritis spekulatif dalam teologi Islam menjadi lebih aplikatif untuk menggugah kesadaran manusia atas peran mereka di muka bumi. *Kedua*, mendukung keberpihakan Islam terhadap kondisi sosial, ekonomi, dan politik dan menganggap itu adalah hal yang sama pentingnya dengan sisi Ketuhanan dalam Islam. *Ketiga*, merumuskan aksi transformasi Islam lewat *ta'murûna bi al-ma'rûf, tanhawna 'an al-munkar*, dan *tu'minûna bil Lâh*, namun lebih menekankan kepada *tu'minûna bil Lâh*.

Temuan di atas membuktikan bahwa pemikiran Hamka memiliki kesamaan dengan pemikiran Moeslim Abdurrahman dan Kontowijoyo dengan kelebihan Hamka adalah pendasarannya pada Al-Qur'an lewat *Tafsir Al-Azhar*. Dengan mendasarkan pemikirannya pada sebuah karya tafsir, maka dua hal yang bisa menjadi kekuatan, yaitu: *pertama*, Islam transformatif bukan didasarkan pada argumen-argumen di luar sumber khas Islam; dan *kedua*, basis teologis yang dikehendaki oleh Islam transformatif semakin kokoh lewat dalil-dalil Al-Qur'an.

Karena, transformasi sosial adalah sebuah keniscayaan, maka tidak ada penentangan berarti terhadap Islam transformatif ini. Yang ada adalah perbedaan dalam memahami dan menerapkan Islam transformatif itu sendiri hingga menghasilkan pemikiran yang berbeda-beda. Hamka sendiri, dalam hal ini, mempunyai kelebihan dalam basis Al-Qur'an yang dia usung dalam merumuskan Islam transformatif.

Penelitian ini menggunakan metode tafsir Maudhu'i dengan menjadikan Islam transformatif sebagai kata kunci yang mengikuti di belakangnya kata-kata kunci lain seperti *mustad'af*, teologi, penindasan, humanisme, *ma'rûf*, dan *munkar*. Semua kata kunci tersebut dilihat sebagai satu kesatuan yang membentuk gagasan Islam transformatif.

ملخص

يثبت هذا البحث أن حمكا، في تفسير الأزهر، يدعم مفهوم الإسلام التحويلي من خلال: أولاً إعادة تفسير اللاهوت الإسلامي بتفسيرات تجعل المناقشات النظرية المضاربة في اللاهوت الإسلامي أكثر قابلية للتطبيق على إثارة الوعي الإنساني لدورها على الأرض. ثانياً، يدعم تحالف الإسلام مع الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويعتبره مهماً مثل الإلهية في الإسلام. ثالثاً، صياغة تصرفات التحول الإسلامي من خلال تمورنا المعرف، وتهنا نا المنكر، وتمنى بيل الله، مع التركيز أكثر على تمنى بيل الله. تثبت النتائج المذكورة أعلاه أن أفكار همكا لها أوجه تشابه مع أفكار عبد الرحمن و كنتو ويجيوي مع نقاط القوة لدى همكا، والتي تستند إلى القرآن من خلال تفسير الأزهر. من خلال إسناد أفكاره إلى عمل تفسير، يمكن أن يصبح شيئان قوة، وهما: أولاً، الإسلام التحويلي لا يعتمد على حجج خارج مصدر إسلامي نموذجي؛ وثانياً، يتم تعزيز الأساس اللاهوتي المرغوب فيه من قبل الإسلام التحويلي من خلال المقترحات القرآنية. لأن التحول الاجتماعي هو ضرورة، ليس هناك معارضة كبيرة لهذا الإسلام التحويلي. ما هو موجود هو الفرق في فهم وتطبيق الإسلام التحويلي نفسه لإنتاج أفكار مختلفة. حمكا نفسه، في هذه الحالة، لديه مزايا في أساس القرآن الذي يقوم به في صياغة الإسلام التحويلي. تستخدم هذه الدراسة طريقة تفسير المودوعي من خلال جعل الإسلام التحويلي كلمة أساسية تتبع وراءها كلمات رئيسية أخرى مثل المصادفة واللاهوت والقمع والإنسانية والمعرف والشر. كل هذه الكلمات الرئيسية تعتبر وحدة تشكل فكرة الإسلام المتحول.

Abstract

This research proves that Hamka, in *Tafsir Al-Azhar*, supports the concept of Transformative Islam by: *first* reinterpreting Islamic theology with interpretations that makes speculative theoretical debates in Islamic theology more applicable to arousing human awareness of their role on earth. *Second*, it supports Islam's alignments with social, economic and political conditions and considers it to be as important as the Godhead in Islam. *Third*, formulating Islamic transformation actions through *ta'murûna bi al-ma'rûf, tanhawna na al-munkar*, and *tu'minûna bil Lâh*, but more emphasis on *tu'minûna bil Lâh*.

The above findings prove that Hamka's thoughts have similarities with those of Moeslim Abdurrahman and Kontowijoyo with Hamka's strengths, which are based on Al-Qur'an through *Tafsir Al-Azhar* interpretation. By basing his thoughts on a work of interpretation, two things can become a force, namely: first, transformative Islam is not based on arguments outside of a typical Islamic source; and second, the theological basis desired by transformative Islam is strengthened through the Qur'anic propositions.

Because social transformation is a necessity, there is no significant opposition to this transformative Islam. What exists is the difference in understanding and applying transformative Islam itself to produce different thoughts. Hamka himself, in this case, has advantages in the basis of the Qur'an that he is carrying out in formulating transformative Islam.

This study uses the method of interpretation of Maudhu'i by making transformative Islam a key word that follows behind it other key words such as *mustad'af*, theology, oppression, humanism, *ma'rûf*, and evil. All of these keywords are seen as a unity that forms the idea of transformative Islam.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ach. Jamiluddin
NIM : 163530083
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Transfonnasi Sosial Qur'anik dalam *Tafsir Al-Azhar*

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku

Jakarta, 11 September 2019

Yang membuat pernyataan,



Ach. Jamiluddin

HALAMAN PERSETUJUAN DISERTASI
TRANSFORASI SOSIAL QUR'ANIK DALAM *TAFSIR AL-AZHAR*

Disertasi

Diajukan kepada Program Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan
Tafsir untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Doktor

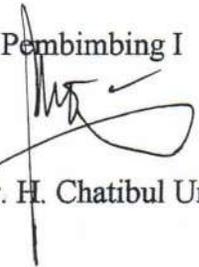
Disusun oleh:
Ach. Jamiluddin
NIM 163530083

Telah selesai dibimbing oleh kami dan disetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

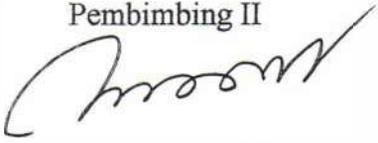
Jakarta, 11 September 2019

Menyetujui:

Pembimbing I


Prof. Dr. H. Chatibul Umam, M.A.

Pembimbing II


Dr. Abd. Muid N, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi

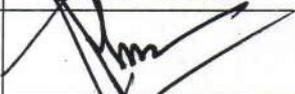

Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

TANDA PENGESAHAN UISERTASI
TRANSFORMASI SOSIAL QURANIK DALAM TAFSIR AL-AZHAR

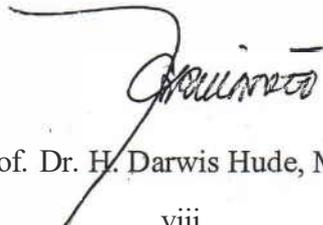
Disusun oleh :

Nama : Ach. Jamiluddin
 Nomor Pokok Mahasiswa : 163530083
 Konsentrasi : Ilmu Tafsir
 Program Studi : Ilmu Al-Qur'an. dan Tafsir
 Judul Disertasi : Transformasi Sosial Quranik dalam tafsir Al-Azhar

Teiah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
 24 September 2019

No	NAMA PENGUJI	JABATAN DALAMTIM	TANDA TANGA..
1	Prof Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Ketua/Penguji I	
2	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A	Penguji II	
3	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A	Penguji III	
4	Prof. Dr. H. Chatibul Um2111, MA	Pembimbing I	
4	Dr. Abd•Muid N, M.A	Pernbimbing II	
6	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriyani, M.A	Sekretaris	

Jakarta, 30 September, 2019
 Mengetahui,
 IDirektur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta,


 Prof. Dr. H. Darwis Hude, M. Si

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penulisan Disertasi ini menggunakan sistematika transliterasi yang telah digunakan di Sekolah Institut Pascasarjana **PTIQ Jakarta**. Adapun bentuk transliterasi yang digunakan adalah sebagai berikut:

I. Konsonan

ء	: Menggunakan apostrophe ’	ض	: ḍ
ب	: b	ط	: ṭ
ت	: t	ظ	: ṣ
ث	: th	ع	: Menggunakan huruf c di atas
ج	: j	غ	: gh
ح	: ḥ	ف	: f
خ	: kh	ق	: q
د	: d	ك	: k
ذ	: dh	ل	: l
ر	: r	م	: m
ز	: z	ن	: n
س	: s	و	: w
ش	: sh	ه	: h
ص	: ṣ	ي	: y
		ة	: Diganti dengan menggunakan h

II. Vokal Pendek

1. َ : a
2. ِ : i
3. ُ : u

III. Vokal Panjang

اَ : ā Contoh, *al-Qura>n*

اِ : ī Contoh, *al-Qurān al-Karīm*

اُ : ū Contoh, *Tauhīd Ulūhiyyah*

IV. Diftong

و__وْ: *au*, contoh: *al-Syaukānī*

ي__يْ: *ai*, contoh: *Badruddīn al-'Ainī*

V. Bentuk Artikel. Atau Lam Ta'rif (ال)

ال : *al*

الش : *al-shaikh*

وال : *wa al-*

Bentuk transliterasi ini dipertahankan jika ditemui kalimat-kalimat atau peristilahan asing dari bahasa Arab. Adapun bentuk yang sudah diadopsi ke bahasa Indonesia ditulis seperti ejaan yang umum dipakai. Contoh: Muhammad, Nabi, Islam, Salat, dan lain-lain.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

ا	،	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	،	ء	la
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّّْ ditulis *rabba*.

- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) di tulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif* + *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya, الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.
- d. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis dengan *al-Baqarah*, bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, سورة النساء atau ditulis *surat an-Nisa'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah robbil ‘aalamiin, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah Swt., Tuhan semesta alam, yang telah melimpahkan rahmat, taufik dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada pemimpin para Nabi, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabat, para tabi’in dan tâbi’ut tabi’in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya hingga akhir zaman. Aamiin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa penyusunan disertasi ini memiliki hambatan, rintangan serta kesulitan yang tidak sedikit untuk dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terimakasih yang tak terhingga kepada :

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. Yang telah memimpin kampus tercinta dan memberikan inspirasi kepada penulis.
2. Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Kepada Pembimbing Bapak Prof. Dr. Chatibul Umam, M.A dan Dr. Abd. Muid N, M.A., yang telah memberikan arahan dan motivasi beliau, serta waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan disertasi ini.
4. Kepala Program Studi IlmuTafsir S3, Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriyani.M.A. atas arahan dan motivasi beliau, serta waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan fasilitas, kemudahan, pengetahuan, perhatian dan ilmu dalam penyelesaian disertasi ini.
7. Teman-teman di kelas A dan B Konsentrasi Ilmu Tafsir angkatan 2016/2017, yang melalui mereka, penulis mendapatkan *sharing* pengalaman dan ilmu tambahan semasa perkuliahan.
8. Ayahanda dan Ibunda Penulis, Abdul Hamide (Alm.) dan Siti Silmiah Aminah. Penjagaan, bimbingan, pendidikan, arahan, kasih

sayang, doa adalah bagian terpenting yang mewarnai keberadaan penulis saat ini.

9. Kepada Istri tercinta Hj. Warasatul Anbiya dan 3 (tiga) anak penulis (Meiza, Akyas dan Aisy, terima kasih atas kesabaran dan keteguhan selama ini dalam menemani memberikan motivasi serta dukungan dalam penyelesaian disertasi ini.
10. Semua keluarga, sahabat dan teman perjuangan yang selama ini memberikan dukungan dalam proses penyelesaian disertasi ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT. Melimpahkan balasan dan melipat gandakan ganjaran terbaik kepada semua pihak dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa disertasi ini masih memiliki banyak kekurangan. Masukan dan saran konstruktif sangat dibutuhkan untuk peningkatan dan kesempurnaannya. Semoga karya ini dapat memberikan manfaat bagi kita semua, sesama muslim dan sesama manusia dan khususnya bagi penulis sendiri.

Jakarta, September 2019

Penulis

Ach. Jamiluddin

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	vi
Halaman Persetujuan Pembimbing	vii
Halaman Pengesahan Penguji	viii
Pedoman Transliterasi	ix
Kata Pengantar	xiii
Daftar Isi	xv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Pembatasan dan Perumusan Masalah	18
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	21
D. Penelitian Terdahulu yang Relevan	22
E. Teori Penelitian	24
F. Metode Penelitian	27
G. Sistematika Penulisan	29
BAB II DISKURSUS TRANSFORMASI SOSIAL	31
A. Perubahan Sosial	31
B. Dialektika Sejarah	58
C. Pemberdayaan Masyarakat	69
D. Individualisme Menuju Kesadaran Kolektif	82
BAB III <i>TAFSIR AL-AZHAR</i>	93
A. Biografi Sosial dan Politik	93
B. Metodologi <i>Tafsir Al-Azhar</i>	102
C. Karakter <i>Tafsir Al-Azhar</i>	106
D. Penafsiran atas Fenomena Sosial dan Politik	115
BAB IV TRANSFORMASI PEMAHAMAN KEAGAMAAN	137
A. Paradigma Teks	137
B. Kontekstualisasi Pesan	150
C. Tradisi Menuju Revolusi	165
D. Keagamaan Emansipatoris	180
1. Gagasan Emansipasi	180
2. Teologi Praksis-Emansipatoris	199

BAB V PARADIGMA TRANSFORMATIF DALAM <i>TAFSIR AL-ZAHAR</i>	219
A. Melampaui Perdebatan Teologis	219
B. Islam dan Problem Sosial	243
C. Kitab Suci untuk Kaum Tertindas	276
D. Arah Baru Islam Transformatif	290
 BAB VI PENUTUP	
A. Kesimpulan	299
B. Saran	300
 Daftar Pustaka	301
Riwayat Hidup Penulis	316

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pada pertengahan Juli 2018, Badan Pusat Statistik (BPS) merilis persentase kemiskinan di Indonesia yang berada pada angka 9,92 persen per Maret 2018. Angka tersebut merupakan terendah sejak tahun 1999.¹ Dalam catatan BPS, sejak tahun 2011 angka kemiskinan berada pada kisaran 2 digit. Berturut-turut 12,36% (2011), 11,66% (2012), 11,46% (2013), 10,96% (2014), 11,13% (2015), 10,70% (2016), dan 10,12% (2017).

Meski mengalami penurunan signifikan, data tersebut masih menunjukkan angka signifikan dari mereka yang masih berada dalam taraf kemiskinan. Angka 25,95 juta penduduk memang tergolong sedikit. Tapi dengan kriteria yang paling maksimal tersebut, kita tidak menutup mata pada sebagian besar mereka yang masih tergolong miskin, atau rentan masuk dalam kategori miskin. Menurut Menteri PPN/Kepala Bappenas, Bambang Brodjonegoro, mereka yang rentan miskin berada di angka 69 juta jiwa.²

Pada sisi yang lain, indeks pembangunan manusia (IPM) yang mengukur pembangunan manusia dalam tiga bidang: 1) usia hidup, pengetahuan, dan standar hidup layak. Ketiga komponen utama ini

¹ <https://ekonomi.kompas.com/read/2018/07/16/130732026/bps-maret-2018-persentase-kemiskinan-indonesia-terendah-sejak-1999>

² <https://finance.detik.com/berita-ekonomi-bisnis/d-4052738/69-juta-wni-rentan-jadi-orang-miskin>

dipandang menentukan bagi potensi peningkatan kesejahteraan. Berdasarkan data BPS, usia harapan hidup tahun 2017 meningkat hingga usia 71,06 tahun atau lebih lama 0,16 tahun jika dibandingkan dengan harapan hidup bayi yang lahir pada tahun sebelumnya. Demikian pula dengan harapan lama sekolah pada tahun 2017 menjadi selama 12,85 tahun (Diploma I). Angka itu lebih lama 0,13 tahun bila dibandingkan dengan anak yang berumur sama pada 2016. Sementara itu, pada 2017 masyarakat Indonesia memenuhi kebutuhan hidup dengan rata-rata pengeluaran per kapita sebesar Rp10,66 juta per tahun. Pengeluaran itu meningkat Rp22.000 bila dibandingkan tahun sebelumnya.³

Data-data statistik tersebut menempatkan umat Islam sebagai pihak mayoritas yang mengalami kondisi kemiskinan dan indeks pembangunan yang belum sepenuhnya berada pada level tinggi. Mereka baru saja meninggalkan level menengah-bawah setelah sekian lama berada di level terendah. Sebagai komunitas keagamaan terbesar, realitas ini tentu saja mengundang keprihatinan, mengingat mayoritas pengambil kebijakan dan pemegang puncak kekuasaan adalah mereka yang menganut agama Islam dan meyakini Islam sebagai ajaran dan pedoman dalam menjalani kehidupan, khusus dalam tatanan sosial-kemasyarakatan.

Di balik kenyataan tersebut, publik masih diperhadapkan pada diskursus keislaman yang lebih banyak diwarnai perdebatan *furu'iyah* ketimbang *ushuliyah*.⁴ Perdebatan *furu'iyah* bersumber dari berbagai pendapat yang berbeda-beda, khususnya dalam tradisi pemikiran *fiqh*. Perbedaan dalam masalah *furu'iyah* adalah perbedaan yang tidak mendasar dalam Islam. Masing-masing pendapat yang berbeda memiliki argumentasi (dalil) yang menjadi rujukan. Perbedaan antara satu pendapat dengan yang lain, bukan perbedaan antara benar dan salah, akan tetapi perbedaan antara benar dan lebih benar. Sikap terhadap

³ <https://www.bps.go.id/publication/2017/07/26/b598fa587f5112432533a656/statistik-indonesia-2017.html> 7.

⁴ Kaidah Fiqhiyyah *Furu'iyah* merupakan kaidah-kaidah yang dikategorikan sebagai kaidah yang berada di luar kaidah pokok. Sementara kaidah ini juga sering disebut sebagai kaidah cabang (terjemahan kata *far'un*) dari kaidah pokok tersebut. Para ulama telah sepakat dengan lima kaidah pokok. Kecuali ada ulama yang menambahkannya sehingga jumlahnya menjadi enam buah kaidah. Ibnu Nujaim dari mazhab Hanafi dalam kitabnya *Al-Asyabah wa al-Nadhair* menyebutkan enam kaidah pokok dengan satu kaidah tambahan yaitu *La Tsawaba Illa bi al-Niyat*, (tidak ada pahala kecuali dengan niat). Dalam kitabnya yang dibagi dalam dua pembahasan kaidah yaitu kaidah pokok dan sembilan belas kaidah lainnya. Ibnu Nujaim, *Al-Asyabah wa al-Nadhair*, Damaskus, Daar al Fikr, 1983; Ade Dedi Rohayana, *Qawa'id Al Fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Fuqaha*, Jakarta: PPS UIN Jakarta, 2008, hal 61

perbedaan furuiyah adalah dengan menerima perbedaan sebagai bagian dari keragaman yang pada hakikatnya adalah sama. Hal yang harus dihindari adalah jangan sampai perbedaan *furu'iyah* membawa pengaruh pada perpecahan agama.⁵

Perbedaan yang bersifat furuiyah disikapi dengan membenarkan semua yang berbeda, sementara perbedaan *ushuliyah* perlu ada sikap toleransi yang membiarkan tanpa membenarkan. Bukan sebaliknya, menyikapi perbedaan jenis pertama dengan penuh kebencian dan pertentangan, sebaliknya pada perbedaan jenis kedua seseorang begitu ramah, toleran, dan akomodatif, bahkan kadangkala menyebut semua perbedaan itu adalah sama dan benar.⁶

Pada pemilihan kepala daerah Daerah Khusus Istimewa Jakarta 2017, isu keagamaan cukup menonjol dan menjadi perhatian publik. Pernyataan salah satu Calon Gubernur DKI, Basuki Tjahaja Purnama, yang menyinggung Surat Al-Maidah ayat 61, menyisakan perselisihan wacana yang bermuara pada jargon-jargon keagamaan. Pada intinya, Basuki Tjahaja Purnama dinilai menodai ajaran agama Islam dan divonis penjara 2 tahun.

Terlepas dari vonis hakim tersebut, wacana keagamaan cukup mengalami diferensiasi. Perbedaan yang mengemuka bukan pada substansi keagamaan yang sejatinya melahirkan kekuasaan yang mampu memberikan kesejahteraan. Melainkan perdebatan yang dilatarbelakangi perbedaan pandangan tentang tafsir surah al-maidah ayat 61 tersebut. Sebab, sejumlah kalangan justru memandang pernyataan Basuki Tjahaja Purnama bukanlah sebetulnya penodaan agama. Karena memilih calon pemimpin yang tidak seagama, sebagaimana dimaksud ayat tersebut, bukanlah persoalan *ushuliyah*, melainkan *furu'iyah*.

Menjelang penentuan Calon Presiden dan Calon Wakil Presiden 2019 – 2024, sekumpulan ulama melakukan pertemuan di Jakarta dan menghasilkan Ijtimak (kesepakatan). Salah satu kesepakatan tersebut adalah mengajukan 2 (dua) figur ulama sebagai calon wakil presiden pendamping Prabowo Subianto. Kesepakatan ini pun lebih menunjukkan kuatnya isu keagamaan simbolik, ketimbangan isu kesejahteraan yang sedang diperbincangkan oleh publik. Angka kemiskinan yang masih belum turun signifikan, kondisi ekonomi nasional yang masih berjalan lambat dan kondisi sosial-kemasyarakatan yang masih diwarnai konflik

⁵ Nur Robi Wahidah, Nasoikhatul Mufida, Anita Roja, dan M. Khoiril Hadi al-Asy ari, "Fiqh Toleransi dalam Perspektif Al-Qur'an Departemen Agama RI", dalam *Jurnal Maghza*, Vol I, No. 2 Juli-Desember 2016, IAIN Jember 2016.

⁶ Nur Robi Wahidah, Nasoikhatul Mufida, Anita Roja, dan M. Khoiril Hadi al-Asy ari, "Fiqh Toleransi....".

di beberapa wilayah, seharusnya mengendepankan visi ketimbang sekedar simbol.

Di mata dunia, negara-negara Islam masih berkubang dalam persoalan ekonomi dan sosial yang cukup kompleks. Beberapa pekan terakhir, Turki dirundung krisis mata uang yang terjun bebas ke level 6,4323 per dollar Amerika Serikat atau anjlok 15,88 persen. Level tersebut merupakan level terendah dalam masa kepemimpinan Recep Tayyip Erdogan. Terlepas dari situasi sosial dan politik yang melatarbelakanginya, negara-negara Islam atau berpenduduk muslim terbesar lainnya pun tidak usai dirundung masalah.⁷

Berbagai kondisi di atas terangkum dalam sebuah diskursus besar tentang kondisi Islam secara umum dengan warna ketertinggalan, ketergantungan dan ketidakberdayaan yang masih dominan. Menurut Moeslim Abdurrahman, arus besar modernisasi dan ideologi pembangunan telah memaksa umat manusia dalam berbagai sekat agama maupun negara berada dalam sebuah situasi yang tidak semuanya memperoleh keuntungan. Penyebab utamanya adalah modernisasi yang cenderung buta terhadap dampak yang ditimbulkannya.⁸

Relasi manusia dengan lingkungan tidak sepenuhnya berjalan dengan baik. Di balik keuntungan yang diperoleh, alam dieksploitasi dan pada gilirannya memunculkan kerugian bagi masa depan manusia itu sendiri. Menurut Shindhunata, kondisi modernitas merupakan efek dari paradigma modernitas yang sedang hegemoni pola pikir umat manusia dewasa ini. Kenyataan tersebut sulit dinafikan, mengingat modernitas sedari awal memang menjanjikan kemakmuran dan kesejahteraan.⁹ Modernitas yang ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang memudahkan aktivitas manusia dan mengetengahkan peluang besar dalam meraih dan memenuhi kebutuhan hidupnya.¹⁰ Tentu saja, dibalik itu, keuntungan ekonomi akan berlimpah,

⁷<https://ekonomi.kompas.com/read/2018/08/20/143108026/krisis-keuangan-turki-kehilangan-sepertiga-miliardernya>

⁸ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997, hal. 17.

⁹ Marquis de Condorcet menyebutkan "janji-janji pencerahan Prancis" yang memprediksikan bahwa masa depan rasio yang terwujud dalam sains (sebagai "anak kandung" modernitas) akan menghancurkan ketimpangan-ketimpangan kultural, politis, dan ekonomis di antara berbagai bangsa, mewujudkan kebahagiaan pribadi dan kesejahteraan umum, menyingkirkan diskriminasi seksual dan rasial, serta menghapus perang dari muka bumi. Shindhunata, *Dilema Usaha Manusia Manusia Rasional*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia, 1982, hal. 173.

¹⁰ Hanna Djumhana Bastaman, "Makna Hidup Bagi Manusia Modern, Tinjauan Psikologis", dalam, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 143

lahan pekerjaan dapat berkembang dan pendapatan masyarakat pun akan meningkat.

Paradigma seperti ini memiliki landasan pemahaman sejak modernitas sebagai epistemologi (cara berpikir) digaungkan oleh Rene Descartes.¹¹ Descartes melahirkan sebuah adagium yang terkenal *je pense donc je suis, cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada).¹² Pada taraf epistemologis terdapat peran mutlak subjek dalam membentuk realitas. Subjeklah yang membangun dan menciptakan realitas yang diketahui sehingga ada. Selain itu, subjek pulalah yang menjadi sumber kebenaran. Bertolak dari situlah ilmu pengetahuan, khususnya pengetahuan alam berkembang.

Pada saat yang sama, umat Islam mengalami kemunduran. Bukan hanya karena dampak modernitas itu sendiri, melainkan respons terhadap modernitas yang justru tidak ditanggapi dengan baik. Diperlukan upaya liberalisasi pandangan yang adaptif terhadap kemajuan zaman dengan diimbangi oleh sikap kritis terhadap unsur negatif dari proses modernisasi. Dengan demikian, sikap yang ditampilkan adalah: fleksibel, terbuka dan dialogis dalam menghadapi dunia yang plural dan terus berubah. Tidak ada ambisi untuk mengislamkan setiap aspek kehidupan. Sebab otoritas agama sebagai *ad-dîn* dan perkembangan aspek sosial umat Islam mempunyai basisnya masing-masing.¹³

Moeslim Abdurrahman menganalisa kondisi sosial-kemasyarakatan yang dialami oleh umat Islam tidak lepas dari karakteristik keislaman secara umum yang tidak kritis terhadap situasi yang sedang mereka hadapi. Ia menyebut respons tersebut sebagai respons totalistik atau islamisasi. Dalam arti, umat Islam tidak menanggapi kondisi zamannya sesuai dengan alur kerja modernitas, namun mengembalikannya kepada normativisme Islam. Konsep islamisasi yang dimaksudkan adalah mengambil topik persoalan normatif yang “Islami” dan yang “tidak Islami” atau mana yang asli dan mana yang bid’ah. Perdebatan mereka kental dengan pendekatan *fiqh*, yang melihat hidup di dunia ini berdasarkan pandangan serba dikotomis (*a dualistic world view*), yakni halal-haram, surga-neraka dan seterusnya. Kecenderungan

¹¹ Rene Descartes adalah filsuf Prancis yang terkenal sebagai Bapak Filsafat Modern. Hidup pada 1590-1650 M.

¹² F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas.*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2003, hal. 52

¹³ M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 172-173

berteologi semacam ini adalah mengandaikan umat hanya sebagai konsumen teologis sedangkan elite agama sebagai produsennya.¹⁴

Dalam serangkaian perdebatan tentang wacana keagamaan, isu-isu yang dimunculkan merupakan produk-produk elitis yang lebih merupakan kepentingan elit agama, ketimbang masyarakat agama pada umumnya. Hal itu sangat terlihat ketika berbagai wacana keagamaan yang disampaikan dalam forum-forum keagamaan tidak menyentuh persoalan dan hajat hidup orang banyak. Elit agama membicarakan tentang kekuasaan, tentang strategi meraih kepemimpinan masa depan dalam perspektif *fiqh*. Elit agama tidak menyampaikan strategi kekuasaan dan meraih kepemimpinan berdasarkan visi tentang masa depan umat Islam dalam menghadapi percaturan global dan kehidupan sosial dan ekonomi yang sedang melambat.

Karakteristik keagamaan seperti yang dimaksudkan tersebut mengabaikan sebuah keniscayaan perubahan dalam teori sosial. Perubahan sosial merupakan situasi yang tidak bisa dihindari seiring perkembangan umat manusia dari masa ke masa. Modernitas merupakan wujud nyata dari sebuah perubahan sosial, dimana tantangan masa lalu tidak lagi bisa dianggap sama dengan tantangan masa kini. Perubahan tersebut menyentuh berbagai dimensi kehidupan, termasuk struktur sosial, budaya dan politik.¹⁵

Menurut Gillin, perubahan sosial merupakan varias dari cara-cara hidup yang telah diterima, baik karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi maupun difusi atau penemuan-penemuan baru dalam masyarakat. Perubahan menunjukkan adanya modifikasi-modifikasi yang terjadi pada kehidupan manusia.¹⁶ Meski demikian, perubahan juga senantiasa berlangsung secara gradual, mengingat tidak semua pihak menerima perubahan tersebut. Terkhusus, perubahan mampu menafikan stabilitas yang telah mapan.¹⁷

Merujuk pada tahapan perubahan sosial Auguste Comte, perubahan sosial melalui 3 tahapan besar: 1) tahap teologis; 2) tahap metafisis; dan 3) tahap positif atau ilmiah. Tahap teologis diartikan sebagai tahap di mana masyarakat diarahkan pada nilai-nilai supranatural. Akal budi di arahkan pada pencarian kodrat manusia

¹⁴ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, hal. 106.

¹⁵ Umar Kayam, "Transformasi Sosial-Budaya", dalam M. Masyhur Amin dan M. Najib, *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: LKPSM, 1993, hal. 178.

¹⁶ Karel J. Veeger, *Pengantar Sosiologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992, hal. 107

¹⁷ Karel J. Veeger, *Pengantar Sosiologi*, hal. 106.

sebagai sebab pertama dan sebab terakhir dari segala akibat. Tahap metafisis adalah tahap peralihan dari kepercayaan terhadap supernatural menuju prinsip-prinsip abstrak yang berperan sebagai dasar perkembangan budaya. Sementara tahap positivis adalah tahap di mana masyarakat diarahkan pada kenyataan yang didukung oleh prinsip-prinsip ilmu pengetahuan.¹⁸

Berdasarkan penahapan tersebut, kebenaran ditentukan oleh sejauhmana realitas dapat diverifikasi dan dinilai secara ilmiah. Ilmiah berarti kenyataan dapat diukur sesuai kadar rasional. Sementara aspek-aspek adikodrati tidak bisa dijadikan rujukan kebenaran, selain menempatkannya sebagai konsumsi teologis atau metafisis semata. Dalam konteks ini, tahapan positivis memberikan pengertian bahwa repons terhadap segala tantangan zaman harus dikontekstualisasikan sesuai dengan realitas kekinian. Repons terhadap masa lalu harus diaktualisasikan demi memberikan jawaban-jawaban yang relevan dan dapat diterapkan.

Atas dasar itulah, agama yang juga bergerak dalam sejarah tidak terlepas dari perubahan sosial yang mengitarinya. Bahkan, ia senantiasa dinamis sesuai dengan perubahan dan perkembangan sosial yang ada. Dinamika keberagaman itulah yang diteropong oleh Moeslim Abdurrahman sebagai sebetuk pandangan transformatif yang tidak terelakkan dalam rangka menjawab tantangan zaman dan membuat agama senantiasa berbicara dalam setiap situasi yang sedang berkembang.

Secara etimologik, transformasi dapat berarti proses alih bentuk, sedangkan transformasi sosial adalah perubahan menyeluruh pada bentuk, rupa, sifat, watak dan sebagainya. Hubungan timbal balik antar manusia baik sebagai individu kelompok-kelompok, transformasi sosial seringkali diartikan sama dengan perubahan sosial. Faktor-faktor penting yang mungkin terlibat dalam perubahan sosial adalah peranan faktor penduduk, teknologi, nilai-nilai kebudayaan dan gerakan sosial. Beberapa hal yang menyebabkan timbulnya perubahan sosial adalah timbunan kebudayaan, kontak dengan kebudayaan lain, penduduk yang heterogen, kekacauan sosial dan perubahan itu sendiri.¹⁹

Pandangan lain mengemukakan bahwa transformasi berasal dari dua kata dasar, 'trans dan form.' Trans berarti melintasi (*across*), atau melampaui (*beyond*). Kata form berarti bentuk. Karena itu transformasi mengandung makna perpindahan, dari bentuk yang satu ke bentuk yang

¹⁸ Herabudin, Pengantar Sosiologi, Bandung: Pustaka Setia, 2015, h. 225

¹⁹ Ensiklopedi Nasional Indonesia, Vol. 16, Cet. III, Jakarta: Delta Pamungkas, 1997, h. 442.

lain yang melampaui perubahan rupa fisik luar saja.²⁰ Transformasi yang dianut disini, adalah perubahan metamorfosis sebagaimana perubahan dari ulat menjadi kupu-kupu atau dari kecebong menjadi katak. Pada kejadian di atas, tidak hanya perubahan bentuk saja yang terjadi, tetapi meliputi juga sifat, cara hidup, makanan dan habitatnya pun berganti. Tidak ada yang tersisa dari kehidupan ulat atau kecebong pada kehidupan kupu-kupu atau katak. Perubahan ini sungguh sangat berbeda dengan yang terjadi pada 'gudel' (anak kerbau) menjadi kerbau dewasa. Pada gudel, yang terjadi hanya perubahan fisik saja, tidak lebih dan tetap kerbau juga.²¹

Dawam Rahardjo mengungkap 2 (dua) paradigma tentang transformasi, yakni *pertama*, transformasi berkaitan dengan pengertian yang menyangkut perubahan mendasar berskala besar dalam masyarakat dunia, yang beralih dari tahap masyarakat industri menjadi masyarakat informasi. *Kedua* pengertian tentang terjadinya transformasi itu timbul dari kajian historis, yang menyimpulkan bahwa selama kurang lebih dua atau tiga abad terakhir telah terjadi perubahan fundamental dari masyarakat agraris-tradisional ke masyarakat industrial modern.²²

Dawam Rahardjo mengungkapkan bahwa kemajuan terdapat dua interpretasi yaitu pertama, kemajuan dalam arti masyarakat berjalan maju dari satu tahap ke tahap lain tanpa penilaian bahwa tahap yang lebih lanjut itu lebih baik dari tahap sebelumnya, karena tahap itu hanyalah merupakan hasil perubahan bentuk saja. Kedua, maju dalam arti bahwa tahap berikutnya lebih baik (isi atau sifatnya) dari sebelumnya. Perubahan dari satu tahap ke tahap lainnya itu cukup dalam teori evolusi (ada kalanya mencakup teori tentang revolusi dan kalau tidak demikian maka revolusi tergolong ke dalam yang tersendiri).²³

Pemikiran transformatik, sebuah pandangan pemikiran yang bertolak bahwa Islam yang utama adalah kemanusiaan. Oleh sebab itulah, secara terus-menerus umat Islam harus menjadi kekuatan yang dapat melakukan motivasi dan mentransformasi masyarakat dari pelbagai aspeknya dalam skala yang teoritis maupun praksis. Dalam pandangan pemikir transformatif ini, Islam haruslah menjadi gerakan pemberdayaan masyarakat (*empowerment*) dan *community development* sehingga Islam mengarah pada pembebasan manusia dari kebodohan, kemiskinan, keterbelakangan, ketidakadilan dan seterusnya. Dalam upaya menuju

²⁰ Ensiklopedi Nasional Indonesia, hal. 442.

²¹ <http://transform-org.blogspot.com/2009/10/apakah-transformasi-itu.html>, (diakses pada 23 Januari 2019).

²² M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 98

²³ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia...*, hal. 161-162

pada tahap transformasi, perubahan sosial menjadi landasan berpikir. Kemudian, sebagai agama, Islam tidak hanya dipandang sebagai konsepsi teologis dan metafisis semata, melainkan sumber inspirasi serta konsepsi praksis yang mampu merubah kehidupan sosial masyarakat ke arah yang lebih baik. Inspirasi itu diperoleh saat agama dijadikan sebagai daya kritis. Dalam rangka mengembalikan fungsi kritis agama terhadap struktur sosial yang timpang maka diperlukan upaya transendensi yaitu proses yang melahirkan kemampuan manusia untuk keluar dari strukturnya dan melihat struktur kembali melalui iman yang belum distrukturkan secara kritis.²⁴

Pandangan transformatif, kritisisme Islam sebetulnya telah muncul saat awal masa kerasulan Muhammad Saw. Salah satu misi kerasulan adalah membebaskan manusia dari berbagai hal yang merendahkan martabatnya seperti kemusyrikan, pertengkaran, kebodohan, dan berbagai keterbelakangan lainnya. Islam lahir di tengah komunitas Arab yang sangat eksploitatif, piramidal dan patologis. Islam lahir untuk mengubah sistem sosial tersebut untuk menjadi masyarakat yang berdimensi keadilan, persamaan, saling menghargai, pembebasan. Secara dotrinal, al-qur'an menyebutkan bahwa keadilan adalah sendi utama dalam masyarakat (QS. 7:29, 5:8), membela hak-hak rakyat bawah (QS. 4:75). Ternyata kehadiran Islam di muka bumi cukup efektif dan berhasil mengubah tatanan sosial Arab yang eksploitatif tersebut.

Dari sinilah kemudian diketahui dimensi transformasi dalam Islam. Perubahan adalah suatu keniscayaan, yang selalu terjadi di setiap sudut. Perubahan yang terjadi kadang dapat dirasakan, tetapi juga sering tidak disadari, bahkan dapat dilupakan dan tidak dihiraikan. Sejarah telah banyak berbicara tentang perubahan. Oleh karena itu salah satu kepentingan terbesar Islam sebagai sebuah ideologi sosial, menurut Kuntowijoyo adalah bagaimana meangubah masyarakat sesuai dengan cita- cita dan visinya mengenai transformasi sosial. Semua ideologi atau filsafat sosial menghadapi suatu pertanyaan pokok, yakni bagaimana mengubah masyarakat dari kondisinya sekarang menuju kepada keadaan yang lebih dekat dengan tatanan idealnya. Elaborasi terhadap pertanyaan pokok semacam itu biasanya lalu menghasilkan teori- teori sosial yang berfungsi untuk menjelaskan kondisi masyarakat yang empiris pada masa kini dan sekaligus memberikan insight mengenai perubahan dan transformasinya.²⁵

²⁴ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, hal. 110

²⁵ Imam Cahyono, "Islam (Panacea) Menjawab Tantangan Zaman?" dalam Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq *Kembali ke Al- Qur'an Menafsir Makna Zaman*. ed., Malang: UMM Press, 2004, hal. 219.

Gagasan transformatif adalah elaborasi dari ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan yang berusaha memandang kehidupan sosial apa adanya. Hal ini berbeda dengan ilmu alam yang menjadi landasan perkembangan modernitas. Sebagai kritik atas modernitas, gagasan transformatif hendak menjelaskan bahwa modernitas telah membuat kesenjangan sosial semakin menganga dan memosisikan umat Islam sebagai kaum yang terbelakang. Keterbelakangan itu disebabkan oleh arus globalisasi dan kapitalisme yang hanya memikirkan keuntungan semata, dengan mendegradasi kepentingan masa depan umat manusia.

Kesenjangan kesejahteraan akibat penguasaan ekonomi oleh sekelompok pemilik modal hanya menyengsarakan kaum lapisan bawah yang sebagian besar dihuni oleh umat Islam. Mereka adalah objek kemajuan yang tidak menerima limpahan keuntungan dari kemajuan itu sendiri.

Meski demikian, upaya yang dilakukan oleh umat Islam harus keluar dari gagasan konvensional tradisional yang sebelumnya berkembang. Isu-isu keislaman tidak boleh hanya berkuat pada kekuasaan semata, melainkan perubahan sosial-kemasyarakatan yang berporos pada ide dan gagasan perubahan.

Merujuk kepada konstruksi awal kenabian Muhammad Saw., Kuntowijoyo menggagas Islam Profetik yang diambil dari misi kenabian itu sendiri (*prophecy*). Ilmu sosial profetik ingin ditampilkan sebagai ilmu sosial yang tidak hanya memberikan penjelasan tentang realitas sosial dan mentransformasikannya, tapi sekaligus memberi petunjuk kearah mana transformasi itu dilakukan dan untuk tujuan apa. Ilmu sosial profetik tidak sekedar merubah demi perubahan sendiri tepi merubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Kuntowijoyo kemudian merumuskan tiga pilar ilmu sosial profetik yaitu: humanisasi, liberasi, dan transendensi dari misi historis Islam bagaimana terkandung dalam al-Quran.²⁶

Kuntowijoyo dalam perspektif tersebut, menyinggung Surah Ali Imran ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ
مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

²⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Jakarta: Mizan, 2004, hal. 97

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Menurut Sayyid Quthb, surat ini melukiskan satu segmen kehidupan kaum muslimin di Madinah sesudah perang Badar pada tahun kedua hijriah hingga perang Uhud pada tahun ketiga, serta berbagai situasi dan kondisi yang melingkupinya pada masa itu. Yaitu, gambaran tentang kehidupan yang ditempuh oleh kaum muslimin, serta tentang jaringan-jaringan dan hal-hal yang meliputi kehidupan.²⁷

Menurut Quraish Shihab, ayat ini menjelaskan bahwa umat Islam adalah sebaik-baik umat karena mereka menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* serta beriman kepada Allah swt Yang Maha Esa. Ahl al-Kitab dapat memperoleh kebajikan yang sama jika mereka beriman kepada Nabi Muhammad saw. Tetapi, hanya sedikit di antara mereka yang beriman.²⁸

Tema utama ayat ini adalah peringatan dan juga penguatan mental kaum Muslim menghadapi lawan-lawan mereka dari gangguan yang selalu muncul dari lawan-lawan Islam, tetapi bila kaum Muslim mempertahankan keistimewaan mereka sebagai sebaik-baik umat, maka gangguan itu terbatas pada gangguangangguan kecil, seperti kritik dan makian, tidak akan sampai pada tingkat mengalahkan kaum Muslim. Tanpa beriman dengan benar dan menegakkan kontrol sosial, maka kaum Muslim tidak wajar menyandang sifat umat terbaik.²⁹ Selain itu, Quraish Shihab juga menegaskan bahwa konsep umat terbaik adalah kemampuan manusia (muslim) menyatukan kepentingan dunia dan akhirat, menyatukan kemanusiaan tanpa membedakan, menyatukan ilmu pengetahuan, dan menyatukan kepentingan hukum dan keadilan.

Melalui ayat ini pulalah ia meletakkan tiga pilar bagi ilmu sosial profetik yaitu humanisasi (*ta'muruna bil ma'rûf*), liberasi (*tanhauna 'anil munkar*) dan transendensi (*tu'minûna billâh*).³⁰ Pilar ilmu profetik itu ada tiga: 1) humanisasi; 2) liberasi; dan 3) transendensi. Dalam bahasa agama, konsep humanisasi adalah terjemahan kreatif dari amar al ma'ruf yang makna asalnya menganjurkan menegakkan kebajikan. Dalam

²⁷ Sayid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 15.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Al Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah Al Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2012, hal. 127

²⁹ M. Quraish Shihab, *Al Lubab*, hal. 129

³⁰ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 288

bahasa ilmu, secara etimologi, humanisasi berasal dari bahasa latin humanitas yang artinya “makhluk manusia”, “kondisi menjadi manusia”. Secara terminologi berarti memanusiaikan manusia, menghilangkan kebendaan, ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.³¹

Liberasi bertujuan membebaskan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi, dan pemerasan kelimpahan. Kita menyatukan rasa dengan mereka yang miskin, mereka yang terperangkap dalam kesadaran teknokratis, dan mereka yang tergusur oleh kekuatan ekonomi raksasa. Sementara transendensi menambah dimensi transendental dalam kebudayaan.³² Kita sudah banyak menyerah kepada arus hedonisme, materialism dan budaya dekaden. Kita percaya bahwa sesuatu harus dilakukan, yaitu membersihkan diri dengan mengingat kembali dimensi transendental yang menjadi bagian sah dari fitrah kemanusiaan.

Sementara itu, gagasan transformatif menunjukkan bahwa wacana keislaman harus meninggalkan tradisi konvensional yang bersifat langitan, abstrak dan tidak bisa diterapkan secara kontekstual dalam kehidupan bermasyarakat. Selama ini paradigma teologi klasik yang ditinggalkan para pendahulu hanyalah sebetuk ajaran langitan, wacana teoritis murni, abstrak-spekulatif, elitis dan statis serta jauh sekali dari kenyataan kenyataan sosial kemasyarakatan sehingga tidak lagi bisa menjawab berbagai permasalahan modern dan situasi dehumanisasi yang ada. Padahal semua permasalahan modern sekarang ini, diyakini secara sosiologi berpusat pada logika kapitalisme bukan hanya karena ketidaktaatan pada Tuhan.

Keberagamaan adalah sebuah proses bagi setiap orang yang mengaku religius. Proses ini sudah tentu sangat dipengaruhi oleh tradisi dan lingkungan sosial dengan segala perubahannya. Oleh karena itu, sebagai bagian dari *human consciousness*, agama sebagai bentuk kesadaran manusia sesungguhnya tidak bermula dari kesadaran itu sendiri yang menentukan “*their being*”, tetapi “*their social being*”-lah yang membentuk kesadaran mereka.³³

Moeslim Abdurrahman dalam konteks penafsiran menyarankan tafsir transformatif sebagai jawaban atas persoalan keumatan. Adapun yang dibutuhkan dalam wilayah interpretasi dari tafsir transformatif ini sekurang- kurangnya meliputi tahapan: *pertama*, memahami konstruk sosial. *Kedua*, membawa konstruk sosial itu berhadapan dengan

³¹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hal. 105

³² Kuntowijoyo, *Paradigm Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, hal. 134

³³ Moeslim Abdurrahma, *Islam Yang Memihak*, Yogyakarta: LkiS, 2005, hal. 9.

interpretasi teks (al-Qur'an). *Ketiga*, hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu transformasi sosial.³⁴

Moeslim Abdurrahmah menyitir QS Al-Mâûn/107:1-7 sebagai pesan salah satu transformasi dalam kehidupan keberagamaan.

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾
وَلَا تَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿٣﴾

Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama. Itulah orang yang menghardik anak yatim. Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin

Menurut M. Quraish Shihab, surat ini turun menggambarkan sebuah peristiwa penyembelihan hewan untuk sebuah pesta. Anak yatim meminta hewan tersebut tidak diberi, malah diusir. Kejadian ini menunjukkan bahwa mereka yang menghardik anak yatim tersebut tidak percaya akan adanya pembalasan. Tidak meyakini bahwa setiap manusia itu sama dan setara di hadapan kemanusiaan, sehingga tidak pantas untuk dibeda-bedakan.³⁵ Quraish Shihab menambahkan bahwa Islam mengecam pemberian yang tidak tepat sasaran, memberi hanya untuk orang-orang tertentu demi kepentingan tertentu.

Berdasarkan penafsiran tersebut, gagasan transformatif memandang hubungan sosial-kemasyarakatan harus menciptakan kesetaraan, sehingga tidak membeda-bedakan satu sama lain. Demikian pula, hakikat keislaman tidak boleh hanya menyentuh individu semata, melainkan memberi perubahan yang lebih baik pada kehidupan sosial. Jika tidak, maka hal itu sama saja dengan sebetuk ketidakpercayaan kepada hari pembalasan, yang juga berarti ketidakpercayaan kepada agama itu sendiri.

Berdasarkan penjelasan tersebut, gagasan transformatif merupakan keniscayaan dalam memahami teks Al-Qur'an. Pemaknaan terhadap teks yang cenderung statis menyulitkan untuk mendialogkan Al-Qur'an dengan kondisi dan suasana yang dinamis. Apalagi berupaya menjadikannya sebagai pedoman hidup yang senantiasa memberi jawaban bagi persoalan keumatan.

³⁴ Moeslim Abdurrahma, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003, hal. 116

³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Kontekstualisasi pemahaman tentang transformasi sosial qur'anic tersebut dapat menjelaskan tentang perbedaan antara perubahan sosial dan transformasi sosial itu sendiri. Sebagaimana disinggung sebelumnya, perubahan sosial merupakan proses alamiah yang berlangsung akibat dinamika dan kompleksitas zaman. Proses alamiah tersebut tentu saja melibatkan unsur rasionalitas kemanusiaan di dalamnya, meski didasarkan atas kebutuhan, namun tidak harus mampu ditentukan arah dan tujuannya.

Sementara itu, transformasi sosial adalah sebetulnya perubahan yang dilandasi atas kesadaran tentang kebutuhan individu atau komunitas. Perubahan yang dimaksud lahir dari gugusan kesadaran tentang persoalan yang dihadapi, situasi sosial-kemasyarakatan yang menuntut untuk berubah, dan arah serta tujuan dari transformasi tersebut. Dengan demikian, transformasi sosial sesungguhnya menjadikan perubahan sosial sebagai instrumen dalam memetakan gerak, menentukan arah dan melahirkan tujuan baru.

M. Quraish Shihab menganalisa konteks dinamika tersebut sebagai bukti sentralitas Al-Qur'an, tidak hanya dalam studi Islam, tapi juga dalam kehidupan umat Islam itu sendiri.³⁶ Di satu sisi, Al-Qur'an adalah merupakan ajaran Islam, yang selain berfungsi sebagai "hudan" (petunjuk), juga sebagai "furqan" (pembeda) sehingga menjadi tolak ukur dan pembeda antara kebenaran dan kebathilan. Keinginan umat Islam untuk mendalami Al-Qur'an memunculkan berbagai kajian dan disiplin keislaman. Hal ini disebabkan keluasan wawasan yang dimiliki Al-Qur'an dan keinginan untuk mendialogkannya dengan berbagai diskursus di luarnya. Selain itu, berbagai diskursus tersebut juga mendorong untuk mempertemukan Al-Qur'an dengan realitas yang dihadapi oleh setiap kurun waktu kehidupan umat Islam.³⁷

Perubahan adalah suatu keniscayaan, yang selalu terjadi di setiap sudut. Perubahan yang terjadi kadang dapat dirasakan, tetapi juga sering tidak disadari, bahkan dapat dilupakan dan tidak dihiraukan. Sejarah telah banyak berbicara tentang perubahan. Oleh karena itu salah satu kepentingan terbesar Islam sebagai sebuah ideologi sosial adalah bagaimana mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visinya mengenai transformasi sosial. Semua ideologi atau filsafat sosial menghadapi suatu pertanyaan pokok, yakni bagaimana mengubah masyarakat dari kondisinya sekarang menuju kepada keadaan yang lebih dekat dengan tatanan idealnya. Elaborasi terhadap pertanyaan pokok

³⁶ Quraish Shihab, "Posisi Sentral Al-Qur'an dalam Studi Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 165.

³⁷ Quraish Shihab, "Posisi Sentral Al-Qur'an dalam Studi Islam", hal. 165-166.

semacam itu biasanya lalu menghasilkan teori- teori sosial yang berfungsi untuk menjelaskan kondisi masyarakat yang empiris pada masa kini dan sekaligus memberikan *insight* mengenai perubahan dan transformasinya.³⁸

Tranformasi sosial dalam pendekata Al-Qur'an menunjukkan bahwa hubungan kitab suci dan segala yang di luar dirinya, termasuk peradaban, kebudayaan serta warisan tradisinya sebagai petunjuk kehidupan memerlukan pembacaan yang terbuka, karena umat Islam akan menjumpai zaman dan lokus kebudayaan yang berbeda- beda. Otentisitas nilai Islam sesungguhnya merupakan sesuatu yang problematik dan menyejarah memerlukan konstruksi terus- menerus. Sebagaimana disebut Moeslim Abdurrahman bahwa apa yang sering kita bayangkan sebagai sesuatu Islam yang “murni” dan yang “asli”, semua itu tidak lain adalah bagian dari pengalaman sejarah yang menempatkan nama orang atau tokoh dengan pikiran dan sikapnya yang terlibat dalam “proses” ketika kitab suci dan tradisi itu berhadapan dengan konteksnya masing- masing.³⁹

Salah satu inspirasi transformasional yang disinggung dalam Al-Qur'an dan diurai oleh M. Quraish Shihab adalah QS. Ar-Ra'd/13: 11:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ ۗ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

³⁸Imam Cahyono, “Islam (Panacea) Menjawab Tantangan Zaman?”, dalam . Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq, *Kembali ke Al-Qur'an Menafsir Makna Zaman*, Malang: UMM Press, 2004: 219.

³⁹ Moeslim Abdurrahman, “Setangkai Pemikiran Islam”, dalam M. Imadudin Rahmat, et.al, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga, 2003, viii

Menurut Quraish Shihab, ada beberapa hal yang perlu digaris bawahi menyangkut kedua ayat diatas. *Pertama*, ayat-ayat tersebut berbicara tentang perubahan sosial yang berlaku bagi masyarakat masa lalu, masa kini dan masa mendatang. Keduanya berbicara tentang hukum-hukum kemasyarakatan, bukan menyangkut orang perorang atau individu. Ini dipahami dari penggunaan kata kaum/masyarakat pada kedua ayat tersebut. Karena itu dapat ditarik kesimpulan bahwa perubahan sosial tidak dapat dilakukan oleh seorang manusia saja.

Memang boleh saja perubahan bermula dari seseorang, yakni ketika ia melontarkan dan menyebar luaskan ide-idenya ia baru sendiri tetapi perubahan baru terjadi bula ide yang disebarluaskannya menggelinding dalam masyarakat. Demikian terlihat ia bermula dari seorang dan berakhir pada pada masyarakat. Pola pikir dan sikap perorangan itu “menular” kepada masyarakat luas, sedikit demi sedikit kemudian “mewabah” kepada masyarakat luas. Penggunaan kata (قوم) qaum/kaum, juga menunjukkan bahwa hukum kemasyarakatan ini tidak hanya berlaku bagi kaum muslim atau satu suku, ras, dan penganut agama tertentu, tetapi ia berlaku umum, kapan, dan dimanapun kaum itu berada.

Kedua, karena ayat tersebut berbicara tentang kaum, maka ini berarti bahwa ketetapan atau sunatullah yang dibicarakan ini berkaitan dengan kehidupan duniawi, bukan ukhrawi, sementara pertanggungjawabannya adalah pada diri masing-masing di akhirat kelak.⁴⁰

M. Quraish Shihab menegaskan bahwa sejak semula Al-Qur'an turun memang berfungsi melakukan perubahan-perubahan positif.⁴¹ Al-Qur'an memperkenalkan hukum-hukum *sunnatullâh* yang menunjukkan bahwa terdapat konsenkuensi logis dalam semua tatanan kehidupan kemasyarakatan yang berlangsung secara alamiah. Realitas sosial adalah objek kerja kitab suci yang memberi inspirasi tentang kehidupan yang lebih baik. Karena itu, sebagaimana disebutkan pada ayat sebelumnya, kebaikan dan perubahan positif tersebut harus diusahakan dan diupayakan, tidak muncul dengan sendirinya. Paradigma transformasi harus diimplementasikan, salah satunya, melalui pemahaman transformatif terkait Al-Qur'an yang pada gilirannya akan memberikan repons positif bagi kebutuhan umat Islam di setiap zaman dan kurun waktu yang melingkupinya.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh*, hal. 450

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 245.

Hamka, seorang Mufassir terkemuka Indonesia, mengomentari ayat 11 surah al-Ra'd ini sebagai ayat yang menegaskan tentang karunia Allah berupa akal budi yang dianugerahkan Allah kepada umat manusia. Dengan akal budi inilah, manusia dapat melakukan tindakan sendiri dan mampu mengendalikan dirinya. Meski demikian, kekuatan yang diberikan Allah kepada manusia bukan berarti kekuasaan yang tanpa batas. Kekuasaan manusia itu tetap berada dalam batas ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh Allah. Dengan kekuatan yang diberikan oleh Allah itu manusia memiliki kewajiban untuk senantiasa berusaha semaksimal mungkin, atau dengan bahasa Hamka, manusia “wajiblah berusaha sendiri pula menentukan garis hidupnya, jangan hanya menyerah saja dengan tidak berikhtiar”.⁴²

Berdasarkan uraian tersebut, Hamka hendak menegaskan bahwa terdapat 2 (dua) kutub sumber perubahan. Perubahan yang bersumber dari Allah dan perubahan yang bersumber dari manusia. Meski demikian, semua transformasi yang mengarah kepada kebaikan dan perbaikan hidup manusia adalah sebetuk ikhtiar. Sejauh apapun transformasi yang dilakukan, senantiasa merujuk pada kehendak Allah Swt. Pada titik ini, Hamka mengisyaratkan adanya *sunnatullâh* dalam proses yang dimaksud.

Hamka mengomentari aspek *sunnatullâh* sebagai suatu hal yang alamiah, bagaikan air yang mengalir dari hilir. Orang yang berupaya untuk melakukan perubahan positif dalam masyarakatnya sangat perlu memahami hukum kemasyarakatan atau *sunnatullâh* ini. Kurangnya perhatian dan pengetahuan terhadap *Sunnatullâh*, masih menurut Hamka, dapat menimbulkan kegagalan yang tidak disangka. Mengenai pentingnya memahami *sunnatullâh* bagi orang yang berupaya untuk mewujudkan perubahan positif dalam masyarakatnya atau berjuang menegakkan cita-cita, Hamka mengungkapkannya dengan kalimat: “Maka berbahagialah orang yang berjuang dengan ilmu tentang keadaan *Sunnatullâh*”.⁴³

Hamka menegaskan bahwa *sunnatullâh* mengenai ilmu kemasyarakatan itu seharusnya dijadikan ilmu. *Sunnatullâh* yang perlu dijadikan pelajaran itu bisa jadi berkenaan dengan kemajuan atau keruntuhan suatu bangsa atau suatu masyarakat, atau berkenaan dengan sejarah perjalanan hidup manusia, atau berkenaan dengan kehidupan

⁴² Muhammad Amin, “Perubahan Sosial dalam Perspektif Al-Qur`an: Studi Komparatif Tafsir Al-Thabarî dan Tafsir Al-Azhâr”, dalam *Laporan Penelitian*, Yogyakarta: Kementerian Agama Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2013.

⁴³ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985, Jilid 22, hal. 268. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 13, hal. 71

pribadi seseorang. Kebahagiaan atau kesengsaraan yang diperoleh seseorang, masih menurut Hamka, pasti terjadi menurut *sunnatullâh*. Terkait dengan transformasi sosial, Hamka merujuk pada QS. Fâthir 35:43:

أَسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۚ وَلَا تَحْقِقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ
 فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَنْ تَجِدَ
 لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾

Karena kesombongan (mereka) di muka bumi dan karena rencana (mereka) yang jahat. Rencana yang jahat itu tidak akan menimpa selain orang yang merencanakannya sendiri. Tiadalah yang mereka nanti-nantikan melainkan (berlakunya) sunnah (Allah yang telah berlaku) kepada orang-orang yang terdahulu. Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnah Allah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi sunnah Allah itu

Penjelasan ayat tersebut di atas dan kaitannya dengan transformasi sosial memiliki relevansi sosio-kultural sesuai dengan konstalasi kehidupan yang dijalani oleh Hamka. Sebagai seorang mufassir dan pujangga, ia mengenyam lika-liku kehidupan hingga terkenal sebagai orang yang berpengaruh dalam khazanah ilmu pengetahuan di Indonesia. Atas dasar pengaruh tersebut, ia mendekam di dalam penjara untuk sekian waktu yang lama dan menyelesaikan karya monumentalnya Tafsir Al-Azhar.

Penjelasan tentang *sunnatullâh* seakan menggambarkan perjalanan dirinya yang dipenuhi kontroversi. Meski demikian, ia menegaskan bahwa Hamka menegaskan bahwa rencana jahat, cepat atau lambat, akan mengalami kegagalan dan tidak akan pernah menang. Mungkin saja suatu rencana jahat akan tampak menang untuk, sementara, tetapi lambat laun api semangat rencana jahat itu akan redup dan kemudian akan padam dengan sendirinya. Hal ini dikarenakan rencana jahat itu dibuat dan dipertahankan bukan berasal dari cita-cita yang mumi, Hal ini sudah merupakan *sunnatullâh* yang tercatat dalam sejarah umat manusia sejak zaman dahulu kala.⁴⁴

⁴⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, hal, 267

B. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Latar belakang permasalahan tersebut di atas mengurai gagasan transformasi sosial dalam perspektif al-Qur'an. Transformasi sosial yang dimaksudkan disini berbeda dengan sekedar perubahan sosial. Perubahan sosial sekedar menunjukkan perubahan tradisi atau situasi yang didukung oleh perkembangan sosial dan budaya. Sementara transformasi merupakan konstruksi reflektif dengan menjadikan perubahan sosial sebagai instrumen untuk mengarahkan dan menata arah perubahan yang hendak dituju. Dengan demikian, teori-teori tentang perubahan dijadikan sebagai referensi kemudian dikontekstualisasikan, termasuk dalam wacana-wacana perubahan sosial yang menyentuh isu-isu keagamaan dan keberagamaan. Terkait dengan itu, Moeslim Abdurahman dan Kuntowijoyo memetakan konsep tersebut sebagai sebuah proses perubahan yang tidak hanya milik individu, namun menjadi praktik yang dapat merubah kehidupan sosial kemasyarakatan.

Moeslim mencontohkan konsep transformasi sebagai sesuatu hal yang juga bisa merujuk pada konsep yang diajukan oleh teologi pembebasan, sebagaimana dalam tradisi kristiani. Sebagai sebuah gerakan keagamaan, interpretasi terhadap Bible diperlukan untuk membuat sejarah baru yang membebaskan manusia dari dosa-dosa sosial. Sebab, pada dasarnya karya kritikus adalah pembebasan, yaitu perjalanan dari manusia lama kepada manusia baru, dari dosa menuju keindahan, dari penindasan menuju pembebasan.

Maka, dibalik sistem yang tidak adil dalam tatanan global ini, harus ada tanggung jawab personal dan kolektif untuk melakukan transformasi sosial bagi kaum tertindas. Aksi transformasi yang didasarkan ortodoksi menuju ortopraksi makna agama di tengah himpitan kapitalisme dan hegemoni kaum tertindas.

Praxis teologi pembebasan yang merupakan paradigma dan cara bertindak yang membebaskan manusia ini bertujuan untuk membebaskan manusia dari hegemoni sistem kapitalisme dan segala dimensi yang melingkupinya. Struktur sosial dan ekonomi yang dzalim dan menindas itu haruslah dilawan dengan usaha yang struktural juga. Sebab, pada dasarnya dalam teologi pembebasan yang dipelopori oleh Gustavo Giterrez di Amerika Latin, aksi kolektif manusia dalam memandang dosa sosial yang harus dientaskan menduduki point yang sangat penting.⁴⁵

Selain itu, kepemilikan manusia akan kemanusiaannya yang harus direbut dan diperjuangkan terus-menerus agar mencapai kemerdekaan, kebebasan dan keadilan adalah hal yang juga penting dalam teologi

⁴⁵ Fr Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan, Sejarah, Metode, Praxis, dan Isinya*, Yogyakarta: LkiS, 2000, hal. xxv-xxvi.

pembebasan. Reformasi penafsiran terhadap kitab suci yang menindas dan menghegemoni oleh penguasa menuju interpretasi baru yang memihak kemanusiaan, harus dilakukan sesegera mungkin sebagai jalan menuju perlawanan terhadap hegemoni kapitalisme global.

Gagasan transformasi menjadi kritik bagi modernitas yang cenderung abai dan destruktif bagi kepentingan manusia masa depan. Berbagai keuntungan yang diperoleh di dalamnya hanya bisa dinikmati segelintir orang dan menyisakan kesengsaran dan penindasan bagi kebanyakan orang. Sebagai kaum yang terpinggirkan, umat Islam mengalami hal serupa, mengingat modernitas tidak mampu berbicara dengan baik tentang kepentingan Islam.

Atas dasar itulah, gagasan transformatif menjadi penting untuk diajukan sebagai sebuah pemikiran dalam merespons persoalan-persoalan kemasyarakatan yang membutuhkan jawaban agama (Al-Qur'an). Penjelasan Hamka tentang *sunnatullâh* menarik untuk dikaji lebih lanjut karena terkait dengan hakikat transformasi sosial itu sendiri.

Dalam Tafsir Al-Azhar, Hamka mengisahkan tentang seorang yang seseorang yang memiliki riwayat pendidikan formal yang kurang bagus. Namun seiring perjalanan waktu, orang tersebut memperoleh gelar ilmiah yang cukup terpendang dan menjadi bagian dari sederatan ilmuwan. Ia menegaskan bahwa hal itu tidak lepas dari *sunnatullâh*. Sejauh upaya manusia dilakukan dengan sungguh-sungguh, maka hasil terbaik akan diperoleh.⁴⁶ Banyak yang menyebut Hamka sedang menceritakan dirinya sendiri.

Konstruksi *sunnatullâh* dalam Tafsir Al-Azhar mengandaikan adanya proses pemahaman akan hakikat diri sebagai manusia yang memiliki relasi dengan kehendak Allah Swt. Tentu saja, sejauh relasi tersebut diarahkan pada hal yang positif, maka akan melahirkan hasil yang positif. Al-Qur'an menolak kesimpulan bahwa manusia tidak memiliki daya apapun, melainkan daya yang hanya mampu dibatasi oleh ketetapan-ketetapan Allah Swt.

Hukum kemasyarakatan dimkanai Hamka sebagai *sunnatullâh* yang dapat dijadikan referensi untuk merubah kondisi sosial umat manusia.⁴⁷ Transformasi sosial Qur'anik dapat dipahami dengan menyadari sepenuhnya makna *sunnatullâh* tersebut. Meski demikian, sebagai sebuah ketetapan Allah Swt., *sunnatullâh* terkadang dipandangs semata sebagai sesuatu hal yang tidak berubah. Menurut Hamka,

⁴⁶ Hamka, Tafsir Al-Azhar, Jilid 22, hal. 269-270

⁴⁷ Muhammad Amin, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir Al-Thabari dan Tafsir Al-Azhâr", dalam *Laporan Penelitian*, Yogyakarta: Kementerian Agama Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2013.

meskipun hal tersebut tidak berubah, namun ikhtiar manusia akan berkesesuaian dengan ketetapan Allah Swt.

Al-Qur'an berbicara dengan umat manusia yang kemudian dijadikan sebagai pedoman kehidupan. Pembicaraan tersebut tidak hadir dalam ruang kosong yang menafikan potensi yang dimiliki manusia itu sendiri. Ikhtiar untuk menyajikan perubahan adalah sebetuk sunnatullâh itu sendiri. Secara teoritis, gagasan Islam Transformatif hendak menunjukkan bahwa pergulatan potensial tersebut akan melahirkan kehidupan yang lebih baik. ketidaksadaran atas potensi itu justru semakin menguburkan potensi dan membuat masyarakat Muslim semakin terbelakang.

Al- Qur'an sebagai firman Allah yang direkam dalam bentuk teks diproduksi oleh sebab dan peristiwa, yang dikenal sebagai asbab al-nuzul (sebab- sebab turunnya ayat). Dengan demikian al-Qur'an tidak turun di ruang hampa, melainkan terkonstruksi secara kultural dan terstruktur secara historis. Oleh karena itu jika pembacaan terhadapnya dilepas dari budaya yang mengkonstruksinya, maka akan menjadi asing dan kehilangan relevansinya. Begitu juga dengan kandungan tekstual Al-Qur'an tidak berlaku sepanjang zaman dan setiap tempat atau secara sederhana dapat dikatakan Al- Qur'an terkurung dalam ruang dan waktu.

Uraian tentang perubahan sosial dan transformasi sosial tidak memiliki pemilahan yang tegas di dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an memberikan garis tegas tentang perubahan yang sejatinya mengarah pada situasi dan kondisi yang lebih baik. Sebagai produk diskursus ilmu sosial, transformasi hadir untuk memberikan pemahaman bahwa sesungguhnya di Al-Quran memiliki landasan untuk dijadikan sebagai rujukan bagi pemikiran transformatif.

Atas dasar itu, aspek transformatif menjadi tema penting untuk diajukan dengan pendekatan Tafsir Al-Azhar. Pembahasan dalam Disertasi ini akan mengurai tentang gagasan transformasi sosial qur'anic dengan judul: **Transformasi Sosial Qur'anic dalam Tafsir Al-Azhar**.

Berdasarkan judul tersebut, permasalahan yang hendak dibahas dalam disertasi adalah:

1. Apa konstruksi yang melatarbelakangi kemunculan Transformasi Sosial?
2. Bagaimana Islam Transformatif sebagai instrumen dalam membaca persoalan-persoalan keagamaan?
3. Bagaimana pandangan Transformasi Sosial dalam Tafsir Al-Azhar?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Umum
 - a. Mengetahui latarbelakangi kemunculan Transformasi Sosial.
 - b. Memahami secara konseptual dan faktual Islam Transformatif sebagai instrumen dalam membaca persoalan-persoalan keagamaan.
 - c. Mengetahui dan mengelaborasi pandangan Transformasi Sosial dalam Tafsir Al-Azhar
2. Akademis
Memperkaya pemikiran dan wawasan ilmiah seputar kajian transformasi sosial dalam perspektif Al-Qur'an
3. Sosial
Memberi solusi alternatif bagi pemahaman keagamaan
4. Individual
Memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Tafsir pada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

D. Penelitian Terdahulu yang Relevan

1. Jurnal

Salah satu karya tersebut ditulis oleh Achmad Maulani dengan judul pembaruan dan Peran Sosial Transformatif Pesantren dan Islam Indoensia, Jurnal Sosiologi Reflektif, Yogyakarta 2016. Maulani berkesimpulan bahwa meski lahir dalam suasana tradisional, pesantren-pesantren di Indonesia mampu berinteraksi dengan kehidupan sosial kemasyarakatan masyarakat Indonesia. Meski demikian, pesan transformatif agar pesantren mampu membuka diri dan berbicara secara praktis menjadi tantangan pesantren masa depan, khususnya dalam turut serta mewujudkan perubahan sosial ke arah yang lebih baik.

Karya tulis lainnya disajikan oleh Muhammad Ali dengan judul: Arus Pendidikan Islam Transformatif di Indonesia: Sebuah Pejajagan Awal, Jurnal Uhuf Surakarta, 2017. Tulisan ini menyimpulkan pentingnya melestarikan Pendidikan Islam Transformatif dengan turut menindaklanjuti pemikiran-pemikiran tranformatif yang digagasa oleh para pemikir sebelumnya. Ali menyayangkan suara-suara kritis lambat laun menghilang karena masuknya beberapa tokoh pemikir dalam kancah politik yang berpotensi membungkam kritisisme.

Sementara itu, Rahendra Maya menulis tentang Perspektif Al-Qur'an tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term *Al-Taghyîr*, *Al-Ibtîlâ'*, *Al-Tamhîsh*, dan *Al-Tamkîn* dalam Jurnal Al-Tadabur, Bogor, 2018. Maya membahas tentang transformasi sosial sebagai sunnatullah. Proses yang dilalui oleh transformasi tersebut adalah pengujian,

pemilahan dan penganuegarahan kejayaan. Ia menyimpulkan bahwa tranformasi adalah proses yang mengandung 2 (dua) arah, yakni konstruktif-positif dan destruktif. Tuntutan Al-Qur'an mengarah pada arah perbaikan kehidupan umat manusia secara umum. Karena itu, tranformasi sosial dengan pendekatan Al-Qur'an harus diikuti dengan pemaknaan qur'anik yang secara langsung menuntun pada kehidupan yang lebih baik sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an.

Pada tahun 1990, Bisri Effendi menulis tentang Gerak Transformasi Sosial di Madura. Tulisan yang diterbitkan dalam Jurnal P3M Jakarta, ini mengkaji peran kepemimpinan kyai di Madura dalam usaha transformasi Sosial di wilayahnya. Effendi berkesimpulan bahwa kyai adalah elite keagamaan dan mempunyai peran kuat dalam membangun masyarakat yang religius.

Pada tahun 2014, Kurdi Fadal menulis dalam Jurnal Penelitian, Pekalongan. Tema yang diangkat oleh Fadal adalah Tafsir Al-Qur'an Transformatif: Perspektif Hermeneutika Hassan Hanafi. Fadal membahas tentang kondisi umat Islam yang cenderung terbelakang, meski dengan kuantitas yang cukup besar. Sementara itu, Al-Qur'an yang sejatinya mampu menjadi pedoman dan mendorong terciptanya kemajuan belum nampak sebagai solusi bagi persoalan keumatan. Merujuk pada pemikiran Hassan Hanafi, sejatinya Al-Qur'an mampu berbicara dan berdialog dengan zaman yang pada gilirannya memberi pedoman bagi kemajuan. Meski demikian, untuk menciptakan kemajuan, pemahaman terhadap Al-Qur'an perlu dirumuskan secara transformatif. Menurut Hanafi, penafsiran adalah sebetulnya proses transformasi dari pikiran Tuhan kepada pikiran manusia. Penafsiran harus memberi solusi dan mafaat bagi pemecahan persoalan-persoalan kehidupan umat manusia.

2. Disertasi

Pada 2017, Mahmuddin menulis disertasi yang berjudul "Transformasi Sosial: Aplikasi Dakwah Muhammadiyah terhadap Budaya Lokal", di Universitas Islam Negeri Alauddin, Makassar. Mahmuddin membahas tentang transformasi yang dikaitkan dengan sosial keagamaan, ekonomi, pendidikan, kesehatan, pertanian, dan moral politik. Dalam melaksanakan fungsi dakwahnya, organisasi Islam semisal Muhammadiyah senantiasa menggunakan strategi dakwah jama'ah dan kultural, yang dinergikan dengan materi dakwah, media dakwah terhadap masyarakat yang diliputi praktik ritual keagamaan dan budaya tradisional. Mahmuddin menyimpulkan bahwa gabungan strategi jama'ah dan kultural mampu membuat masyarakat mengikuti tradisi dan kultur Muhammadiyah.

Pada tahun 2010, Fahrurrozi menulis disertasi tentang Dakwah Tuan Guru dan Transformasi Sosial di Lombok Nusa Tenggara Barat. Disertasi doktoral di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta ini membahas tentang perubahan strategi, metode, dan orientasi dakwah yang berkontribusi signifikan terhadap transformasi sosial di kalangan masyarakat. Temuan disertasi menunjukkan bahwa perubahan sosial, ekonomi, politik dan Budaya di dalam komunitas masyarakat Lombok Timur terjadi karena adanya perubahan materi, metode, strategi dan orientasi dakwah tuan guru yang berperan sebagai fungsionaris agama, sebagai katalisator, pemberi pemecahan masalah dan mediator.

Pradjarta Dirjosanjoto menuliskan disertasi yang diterbitkan oleh LKIS, Yogyakarta pada tahun 1999. Penulis meneliti peran dan efektifitas kepemimpinan kyai pesantren dan kyai langgar di pedesaan tahun 1988-1989. Penulis juga membahas peranan kyai dalam perubahan sosial dan politik di daerah pedesaan kecamatan Tayu, Pati, Jawa Tengah. Persoalan pokok yang disoroti Dirjosanjoto adalah respons kiyai sebagai pemimpin agama terhadap berbagai perubahan Sosial ekonomi dan politik yang terjadi di sekeliling mereka. Penelitian Ini menyimpulkan bahwa para kiyai mampu bertahan dalam melakukan dakwah dengan cara berkunjung ke rumah penduduk.

Pada tahun 2010, Samsuri menulis disertasi di Universitas Pendidikan Indonesia dengan judul "Transformasi Gagasan Masyarakat Kewargaan (*civil society*) melalui reformasi pendidikan kewarganegaraan di Indonesia. Menurutnya, gagasan masyarakat dalam gerakan reformasi nasional di Indonesia telah mengalami proses transformasi nilai nilai etis secara struktural ditandai dengan perumusan secara politik dan perumusan jatidiri masyarakat kewargaan oleh negara. Kedua rumusan ini mampu memperkuat masyarakat dalam memahami hakikat sebagai warga negara.

Pada tahun 2014, Lucia Juningsih menulis disertasi tentang Jawa Migran dan Jawa Melayu: Transformasi dan Adaptasi pada Masyarakat Jawa di pantai Barat Semenanjung Malaya Tahun 1900-1957. Disertasi doktoral di Universitas Gajah Mada ini membahas tentang kaum laki laki yang selalu mengikutsertakan perempuan dalam proses transformasi. Perempuan mampu berperan sebagai agen perubahan sosial yang memperkenalkan budaya Melayu pada keluarga. Sementara proses transformasi pada orang Jawa Migran dilakukan melalui perkawinan, pendidikan dan kegiatan keagamaan.

E. Teori Penelitian

Kajian utama dalam pembahasan disertasi ini adalah transformasi sosial qur'anik. Transformasi sosial merujuk pada diskursus ilmu sosial

tentang transformasi. Karena itu, beberapa teori yang mendukung pembahasan ini adalah perubahan sosial, transformasi sosial dan gagasan Qur'anik itu sendiri.

Perubahan sosial merupakan bagian penting dalam kajian sosiologi. Perubahan-perubahan tersebut meliputi unsur-unsur kebudayaan, baik yang bersifat material maupun imaterial.⁴⁸ Secara perubahan sosial dimaksudkan sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat. Gillin dan Gillin mengatakan bahwa perubahan sosial sebagai suatu variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima, baik karena perubahan geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi ataupun penemuan-penemuan baru. Berbagai penyebab perubahan tersebut bisa disebabkan faktor internal, maupun eksternal.⁴⁹ Sementara itu, Selo Soemardjan menyatakan bahwa rumusan perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk nilai, sikap dan perilaku di antara kelompok masyarakat.⁵⁰

Sementara itu, kata transformasi berasal dari bahasa Inggris, yaitu *transformation* yang berarti perubahan (bentuk) atau menjadi. Menurut Habibul H Khondker, transformasi sosial berbeda dengan perubahan sosial. Transformasi sosial lebih berlangsung secara fundamental, sementara perubahan sosial lebih bersifat gradual. Fundamentalitas tersebut dapat dilihat dari perubahan praksis yang dituju.⁵¹

Islam transformatif adalah Islam yang mengubah keadaan masyarakat yang terbelakang menjadi masyarakat yang maju, membentuk masyarakat yang biadab menjadi beradab, dan menuju masyarakat yang memiliki keseimbangan material dan spiritual. Ciri-ciri masyarakat muslim transformatif kata Nurcholish Madjid antara lain: *Pertama*, menuntut adanya keseimbangan antara pelaksanaan aturan formalistis dan simbolistik dengan misi ajaran Islam. *Kedua*, mewujudkan cita-cita Islam, khususnya untuk mengangkat kaum dhu'afa serta menegakkan nilai-nilai Islam yang universal dengan penuh kasih sayang. *Ketiga*, concerns dan responsif terhadap berbagai masalah aktual yang terjadi dalam masyarakat. *Keempat*, memiliki orientasi dalam upaya

⁴⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi*, hal. 336.

⁴⁹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi*, hal. 336-337

⁵⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi*, hal. 337.

⁵¹ Habibul H Khondker, "Social Transformation, Development and Globalization", dalam sociopedia.isa.

mewujudkan cita-cita Islam dan masyarakat yang berwawasan rahmah bagi seluruh alam.⁵²

Pendekatan qur'anik dimaksud sebagai pendekatan yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis yang secara umum menjadi ajaran Islam. Pendekatan qur'anik yang bersifat universal didekati dengan perpsketif tafsir tematik (*maudhû'i*). Tafsir tematik dalam bahasa Arab disebut tafsir *maudhû'i*. Tafsir *maudhû'i* terdiri dari dua kata, yaitu kata tafsir dan kata *maudhû'i*. Kata tafsir termasuk bentuk masdar (kata benda) yang berarti penjelasan, keterangan, uraian.⁵³ Kata *maudhû'i* dinisbatkan kepada kata *maudhû'*, isim *maf'ûl* dari *fi'il* madhi *wadha'a* yang memiliki makna beraneka ragam, yaitu yang diletakkan, yang diantar, yang ditaruh,⁵⁴ atau yang dibuat-buat, yang dibicarakan, tema, atau topik.⁵⁵ Makna yang terakhir ini (tema atau topik) yang relevan dengan konteks pembahasan di sini. Secara harfiah tafsir *maudhû'i* dapat diterjemahkan dengan tafsir tematik, yaitu tafsir berdasarkan tema atau topik tertentu.

Pengertian tafsir tematik (*maudhû'i*) secara terminologi banyak dikemukakan oleh para pakar tafsir yang pada prinsipnya bermuara pada makna yang sama. Salah satu definisi *maudhû'i*/tematik yang dapat dipaparkan di sini ialah definisi yang dikemukakan Abdul Hayyi al-Farmawi sebagai berikut, yaitu pola penafsiran dengan cara menghimpun ayat-ayat al-Quran yang mempunyai tujuan yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik dan menyusun berdasarkan masa turun ayat serta memperhatikan latar belakang sebab-sebab turunnya, kemudian diberi penjelasan, uraian, komentar dan pokok-pokok kandungan hukumnya.⁵⁶

Definisi tafsir *maudhû'i* (tematik) ini memberikan indikasi bahwa penafsir yang menggunakan metode dan pendekatan tematik dituntut harus mampu memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan topik yang dibahas, maupun menghadirkan dalam pikiran pengertian kosa kata ayat dan sinonimnya yang berhubungan dengan tema yang ditetapkan. Penafsir menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya dalam upaya mengetahui perkembangan petunjuk al-Quran menyangkut

⁵² Nurcholish Madjid, et.al., *Satu Islam Sebuah Dilema*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 26

⁵³ Louis Ma'lûf, *Qâmûs al-Munjîd Fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Mathba'ah al-Katulikiyyah, 1927, hal. 613.

⁵⁴ Muhammad Idris Al-Marbawi, *Qâmûs al-Marbawî*, Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1350, 391.

⁵⁵ Muhammad Idris Al-Marbawi, *Qâmûs al-Marbawî*, hal. 1004

⁵⁶ Abd al-Hayyi Al-Farmawi, *Al-Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Hadhârât al-Gharbiyyah, 1977, hal. 52

persoalan yang dibahas, menguraikan satu kisah atau kejadian membutuhkan runtutan kronologis peristiwa. Mengetahui dan memahami latar belakang turun ayat (bila ada) tidak dapat diabaikan, karena hal ini sangat besar pengaruhnya dalam memahami ayat-ayat al-Quran secara benar. Untuk mendapatkan keterangan yang lebih luas, penjelasan ayat, dapat ditunjang dari hadis, perkataan para sahabat, dan lain-lain yang ada relevansinya.

F. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, ada beberapa langkah penting yang dapat di tempuh. Penelitian ini adalah sebagai pengembangan dari penelitian-penelitian yang terdahulu. Karena itu, penelitian ini merupakan jenis penelitian deskriptif analitik (*descriptive research*)⁵⁷, yaitu suatu penelitian yang mendeskripsikan data, fakta, dan kecenderungan yang terjadi, yang kemudian dianalisis dan direkomendasikan mengenai apa yang harus dibangun untuk mencapai suatu keadaan. Namun, di lihat dari segi objeknya, penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*).⁵⁸ Di tinjau dari tujuannya, penelitian ini termasuk penelitian *eksploratif*⁵⁹ sebagai upaya untuk menemukan secara faktual, akurat dan sistematis terhadap fakta dan data tentang konsep transformasi sosial

Berdasarkan jenis penelitiannya, maka pendekatan yang sesuai adalah pendekatan fungsional. Pendekatan fungsional bekerja dengan penekanan pada segi kemanfaatannya bagi masyarakat akademik dan para pelaku pendidikan. Pendekatan fungsionalisme melihat interelasi antara fungsi masyarakat dengan budaya. Dalam konteks penelitian ini, pendekatan fungsionalisme melihat apakah perubahan dan transformasi

⁵⁷ *Descriptive research* yakni memusatkan pada gambaran yang akurat dari karakteristik suatu keadaan atau fenomena yang terjadi. Penelitian ini berusaha untuk membuat deskripsi fenomena yang diselidiki dengan cara melukiskan dan mengklasifikasikan fakta dan karakteristik fenomena tersebut secara faktual dan cermat. Jadi penelitian ini digunakan untuk menjawab pertanyaan tentang apa dan bagaimana keadaan sesuatu (fenomena atau kejadian) dan menjelaskan keadaan yang sebenarnya. Dengan demikian, setelah suatu fenomena dideskripsikan, maka jenis penelitian lainnya (korelasional, diferensial, dan kausal) dapat dilakukan. Lihat Burke Johson & Larry Christensen, *Educational Research Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*, Boston: Pearson Education, 2004, hal. 437

⁵⁸ Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006, Ed.I, h.18. Bahan dan sumber tertulis yang digunakan adalah penelitian yaitu buku, ensiklopedia, jurnal, tesis dan dokumen lainnya yang sesuai dengan prinsip kemutakhiran (*recency*) dan prinsip relevansi (*relevance*). Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003, Ed.I, Cet. VIII, hal.125

⁵⁹ Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta:Ghalia Indonesia, 1998, hal. 66-74

sosial mendorong lahirnya sebuah pandangan baru.⁶⁰ Pendekatan ini menuntut dilakukan upaya dan langkah untuk mencapai tujuan tersebut. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini ada dua macam, yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah buku-buku yang mengkaji pembahasan ini yakni mengenai transformasi sosial, khususnya yang terkait dengan pemikiran keagamaan (sebagai *literature review*). Selain itu, sumber primer dalam penelitian ini juga diperluas ke sumber-sumber informasi yang terkait langsung dengan topik penelitian termasuk sumber yang diperoleh dari hasil pengamatan dan wawancara.⁶¹ Tetapi penelitian ini bersifat deskriptif analitis maka hanya digunakan wawancara sebagai bagian dari tujuan penelitian eksploratif.

Sementara itu, sumber sekunder yaitu sumber data yang diperoleh dari informasi-informasi buku, jurnal, dan internet yang tidak terkait secara langsung tetapi memiliki kaitan pendukung analisis penelitian. Analisis atas sumber-sumber sekunder dilakukan secara deduktif.⁶² Pengumpulan data dilakukan dengan menelusuri buku-buku, baik primer maupun sekunder, yang relevan dengan pembahasan tema penelitian. Menurut Hosti (1969) dalam Guba dan Lincoln (1981) sebagaimana yang dikutip oleh Lexy J. Moleong bahwa teknik ini merupakan teknik yang paling tepat untuk mengambil kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, dengan tiga syarat yaitu: objektivitas, pendekatan sistematis dan generalisasi.⁶³ Teknik pengumpulan data tersebut dilakukan dengan melalui proses eksklusi-inklusi (membuang dan memasukkan) dari data yang telah terkumpul.⁶⁴

Berkaitan dengan hal tersebut, data-data dikumpulkan, kemudian membuat suatu ringkasan untuk menentukan batasan yang lebih khusus

⁶⁰Dalam tatapan fungsionalisme, seorang *functionalist viewed culture as a collection of integrated parts that work together to keep a society functioning*. Microsoft Encarta Encyclopedia CD-ROM, 2001, entry "Functionalism".

⁶¹ Wawancara (*interview*) merupakan salah satu bentuk pengumpulan data untuk menghimpun atau memperoleh data yang bisa mencakup fakta, pengetahuan, konsep, pendapat, persepsi atau evaluasi berkenaan dengan fokus masalah yang dikaji dalam penelitian. Jadi tujuan wawancara dilakukan adalah untuk memperoleh informasi guna menjelaskan suatu situasi atau kondisi tertentu, dan untuk melengkapi suatu penyelidikan ilmiah. Lihat Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Rosdakarya, 2006), Cet.II, h.216.

⁶²Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1980, h. 57.

⁶³ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007, ed.revisi, hal. 220

⁶⁴ Penelitian kualitatif dapat menggunakan strategi multi metode karena penelitian kualitatif didasarkan pada asumsi bahwa data dapat dilengkapi dan disempurnakan dalam proses penelitian. Jadi desainnya juga bersifat emerse, berubah dan berkembang, disesuaikan dan disempurnakan. Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, hal. 109

tentang obyek kajian dari buku-buku, terutama yang ada relevansinya dengan tema pokok yang dibahas melalui proses eksklusi-inklusi tersebut.

Selanjutnya, melalui sumber data sekunder, penulis mengkaji hal-hal yang dinilai relevan dengan implementasi dan realisasi konsep yang dibahas dalam penelitian ini. Akhirnya dilakukan suatu analisis kualitatif yang meliputi, pengolahan data, pengorganisasian data dan penganalisaan data dengan pola pikir deduktif, dan induktif.⁶⁵ Untuk sampai pada kesimpulan yang sah, dalam analisis ini peneliti juga menggunakan *content analysis*⁶⁶. Namun, disamping menggunakan metode analisis isi, peneliti juga menggunakan metode gabungan bila satu metode yang ada dianggap kurang memadai sehingga kesimpulan benar-benar secara relatif obyektif (ilmiah).

G. Sistematika Penulisan

Disertasi ini dimulai dengan Bab I Pendahuluan yang menyampaikan secara singkat dan jelas tentang latar belakang persoalan pembahasan secara umum. Pembahasan tersebut terkait dengan gagasan transformasi sosial dengan pendekatan qur'anic. Eksistensi Islam dalam kehidupan nasional sebagai bagian dari populasi besar serta sejauhmana eksistensi tersebut memberikan keuntungan dan kesejahteraan yang seharusnya didapatkan.

Bab II berbicara tentang Diskursus Transformasi Sosial. Dalam pembahasan ini akan dijelaskan tentang perubahan sosial, dialektika sejarah sebagai arah perubahan sosial, pemberdayaan masyarakat sebagai tujuan dan individualisme menuju kesadaran kolektif.

Bab III mengurai tentang Tafsir Al-Azhar. Tafsir Al-Azhar disajikan sesuai latar belakang historis keberadaannya, profil Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), karakteristik penafsirannya, kontribusi dan ayat-ayat terkait tranformasi sosial.

Bab IV membahas tentang Tranformasi Pemahaman Keagamaan. Pembahasan tersebut akan mengurai tentang paradigma teks sebagai awal

⁶⁵ Pola pikir deduktif adalah berpikir dari konsep abstrak yang lebih umum ke berpikir mencari hal yang spesifik atau konkret. Sedangkan pola pikir induktif adalah pola pikir yang berawal dari empiric dan mencari abstraksi. Pola pikir komparatif adalah gabungan dari deduktif dan induktif. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, ed.IV, hal. 95-96

⁶⁶ *Content anlysis* merupakan suatu teknik sistematik untuk menganalisis isi pesan dan mengolah pesan, atau sebagai suatu alat untuk mengoberservasi dan menganalisis isi perilaku komunikasi yang terbuka dari komunikator yang dipilih. Lihat Henry Subiakto, *Analisis Isi, Manfaat dan Metode Penelitiannya*, dalam Bagong Suyatno & Sutisnah (Ed.), *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005, hal.126

dari transformasi, kontekstualisasi sebagai proses transformasi, tradisi menuju revolusi sebagai praksis kerja transformasi, hingga keagamaan emansipatoris yang bagian lahirnya pemahaman transformatif.

Bab V akan membahas Tafsir Al-Azhar. Tafsir yang terkait dengan ayat-ayat yang dikutip sebagai ayat-ayat yang menganjurkan transformasi sosial qur'anic. Di dalamnya akan diulas tentang Islam sebagai rahmat, *da'wah bil hal*, tajdid dalam penafsiran hingga membumikan Islam.

Bab VI mengemukakan beberapa kesimpulan dan saran yang didasarkan pada pembahasan sebelumnya sekaligus menjawab pokok-pokok masalah yang dirumuskan dalam bagian pendahuluan.

BAB II

DISKURSUS TRANSFORMASI SOSIAL

A. Perubahan Sosial

Para ilmuwan sosial mendefinisikan perubahan sosial dengan beragam pengertian. Kingsley Davis mendefinisikan perubahan sosial sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat.¹ Caharles L. Harper mendefinisikan perubahan sosial sebagai pergantian yang signifikan mengenai struktur dalam kurun waktu tertentu. Robert H. Lauer mendefinisikan perubahan sosial sebagai perubahan fenomena sosial di berbagai tingkat kehidupan manusia mulai dari tingkat individu hingga tingkat yang lebih besar.²

Gillin mengatakan perubahan-perubahan sosial sebagai variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima baik karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.³ George Ritzer mendefinisikan perubahan sosial sebagai variasi hubungan antar-individu, kelompok, organisasi, kultur dan masyarakat pada waktu tertentu. Selo Soemardjan mengartikan perubahan sosial meliputi segala perubahan pada lembaga-lembaga atau institusi-institusi kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang juga

¹ Mifahul Huda, *Peran Pendidikan Islam terhadap Perubahan sosial, Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 10, No. 1, Februari 2015, hal. 174.

² Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015 hal. 153

³ Miftahul Huda, *Peran Pendidikan Islam terhadap Perubahan Sosial*, hal. 174.

memengaruhi sistem sosialnya, termasuk pula sistem nilai, sikap, pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat.⁴

Pakar lain, Bark Moore mendefinisikan perubahan sosial sebagai perubahan struktur sosial, yaitu pola perilaku dan interaksi sosial yang terjadi dalam suatu masyarakat.⁵ Soekanto (1990) berpendapat bahwa perubahan-perubahan masyarakat dapat mengenai nilai-nilai sosial, norma-norma, pola-pola perilaku organisasi, susunan lembaga kemasyarakatan, kekuasaan dan wewenang, interaksi sosial dan sebagainya.⁶

Dari beragam pengertian dan ruang lingkup perubahan sosial tersebut, ada tiga dimensi perubahan sosial.⁷ Pertama, dimensi struktural. Dimensi struktural adalah perubahan sosial yang terkait perubahan-perubahan dalam bentuk struktur masyarakat, sistem lembaga masyarakat, struktur dan peranan kelas sosial. Perubahan sosial yang terjadi dalam dimensi struktural misalnya tipe dan gaya struktural sosial, saluran komunikasi antara lembaga atau institusi sosial, peranan struktural masyarakat, dan lain-lain.

Analisis tentang perubahan dalam dimensi struktur telah pernah diajukan oleh Karl Marx. Marx menganalisis terjadinya akumulasi modal sebagai dasar asumsi terjadinya perubahan sosial. Marx memusatkan perhatiannya pada eksploitasi dan alienasi yang inheren dalam setiap pembagian kerja. Proses perkembangan kapitalisme melahirkan perubahan-perubahan sosial di dalam struktur sosial, yakni pola hubungan kelas, yakni antara kelas buruh dan kelas pemilik modal. Alienasi buruh terjadi akibat dari perubahan sosial perkembangan kapitalisme di mana buruh tidak mempunyai kekuasaan untuk memasarkan produk-produknya. Karena apapun yang ia produksi, akan diambil orang lain (pemilik modal) dan tidak akan ada keuntungan yang dihasilkannya. Akibatnya, semua pola hubungan ekonom menyebabkan keterasingan buruh dan akan merembet ke masalah sosial.⁸

Kedua, dimensi kultural. Dimensi kultural adalah perubahan sosial yang terkait perubahan-perubahan dalam aspek kebudayaan dalam masyarakat. Misalnya, adanya perubahan budaya di tengah masyarakat entah karena inovasi kebudayaan—seperti akibat kemunculan teknologi baru di mana kemunculan teknologi baru ini lantas mengubah budaya

⁴ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, hal. 153.

⁵ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, hal. 153.

⁶ Rauf Hatu, "Perubahan Sosial Kultural Masyarakat Pedesaan (Suatu Tinjauan Teoritik-Empirik)", *Jurnal INOVASI*, Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Gorontalo, Volume 8, No.4, Desember 2011.

⁷ Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, hal. 153-154.

⁸ Rauf Hatu, *Perubahan Sosial Kultural Masyarakat Pedesaan*, hal. 5.

atau bahkan menumbuhkan budaya dan perilaku baru dalam suatu masyarakat—atau juga karena difusi kebudayaan—seperti sebuah kebudayaan dari suatu kelompok masyarakat memperoleh pengaruh dari budaya lain di mana hal tersebut kemudian memicu perubahan budaya dalam masyarakat yang menerima unsur-unsur budaya tersebut—maupun karena integrasi kebudayaan—seperti adanya penyatuan unsur-unsur budaya di antara kelompok sosial yang saling berjumpa lantas memunculkan kebudayaan baru.⁹

Analisis terhadap perubahan sosial dalam dimensi kultural ini pernah diajukan Ogburn dengan konsepnya “*culture lag*”. Menurut Ogburn, kebudayaan dibagi dalam dua kategori, yaitu kebudayaan material dan kebudayaan immaterial. Keduanya mendorong terjadinya perubahan dan saling mendahului untuk terjadinya perubahan. Biasanya perubahan yang pertama terjadi adalah pada kebudayaan material, sementara kebudayaan immaterial lebih lambat dalam proses penyesuaian bentuknya. Keadaan demikianlah yang disebut “*culture lag*”. Dalam hal ini, penemuan teknologi menjadi faktor utama terjadi perubahan sosial. Selanjutnya, Ogburn melalui tesis utamanya melihat bahwa tingkat perkembangan dan kecepatan berbagai macam kebudayaan modern tidak sama. Ada yang lebih cepat dan ada yang lebih lambat.¹⁰

Ketiga, dimensi interaksional. Dimensi interaksional adalah perubahan sosial yang terkait dengan perubahan-perubahan pada aspek hubungan sosial dalam masyarakat. Perubahan sosial dalam dimensi ini dapat dilihat atau dirasakan sejak muncul dan makin berkembangnya dunia teknologi informasi dan komunikasi. Perkembangan dunia teknologi informasi dan komunikasi sedikit banyak telah mengubah pola interaksi antar-individu. Apabila hubungan antar-individu dahulu kerap dilakukan secara tatap muka, bersifat langsung, kini dengan kehadiran dan perkembangan dunia teknologi informasi dan komunikasi, interaksi tersebut sudah bersifat jarak jauh, entah itu lewat penggunaan media telepon seluler maupun media sosial.¹¹

Dalam studi perubahan sosial, salah satu pertanyaan penting yakni bagaimana pola perubahan itu terjadi. Pola perubahan dapat terjadi secara linear dan siklus. Pola linear menjelaskan perubahan sosial terjadi secara gradual dan mengarah kepada satu titik kemajuan (progres). Perubahan masyarakat dan kebudayaan terjadi dari tahap perkembangan awal menuju ke tahap perkembangan terakhir. Perubahan masyarakat dan kebudayaan memiliki arah yang tetap yang dilalui oleh semua

⁹ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012, hal. 6-7.

¹⁰ Rauf Hatu, *Perubahan Sosial Kultural Masyarakat Pedesaan*, hal. 6.

¹¹ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 7.

masyarakat dan manakala tahap terakhir telah dicapai, saat itu perubahan evolusi pun berakhir.

Pandangan ini misalnya dari Auguste Comte. Comte membagi tahapan perkembangan masyarakat menjadi tiga tahap. Tahap teologis, tahap metafisis, dan tahap positif. Ketiga tahap tersebut bersifat gradual dan satu tahap ke tahap lainnya menunjukkan adanya kemajuan.¹²

Tahap teologis adalah tahap di mana perkembangan pemikiran manusia masih dikuasai oleh ide-ide tentang adi-kodrati. Manusia mencari penjelasan tentang berbagai gejala atau fenomena dengan menghubungkannya dengan sesuatu yang bersifat adi-kodrati. Dalam tahap ini, manusia masih percaya bahwa gejala-gejala di dunia ini disebabkan kekuatan-kekuatan yang berada di atas manusia.¹³

Tahap metafisis adalah tahap dimana manusia tidak lagi menerangkan atau memahami gejala-gejala yang terjadi dengan sesuatu yang bersifat adi-kodrati, melainkan dengan ide-ide yang bersifat abstrak. Kekuatan adimanusia dalam tahap sebelumnya, pada tahap ini diubah menjadi abstraksi-abstraksi metafisis. Bila tahap metafisis dianggap seperti fase kanak-kanak, tahap ini menunjukkan bagaimana seorang melangkah pada masa remajanya atau disebut tahap transisi.¹⁴

Tahap positif adalah tahap dimana manusia menuju kedewasaan. Pada tahap ini, manusia tidak lagi menjelaskan sebab-sebab dari berbagai gejala atau fenomena yang terjadi di luar fakta-fakta yang teramati. Pikiran hanya memusatkan diri pada yang faktual, yang sebenarnya bekerja menurut hukum-hukum umum seperti hukum gravitasi. Menurut Comte, pada tahap ini, ilmu pengetahuan berkembang di tengah masyarakat.¹⁵

Ahli sosial lain seperti Karl Marx memiliki asumsi sama dengan Comte dalam menjelaskan arah perubahan sosial walaupun dengan penekanan yang berbeda. Marx menjelaskan beberapa tahap perubahan masyarakat dengan menyandarkan analisis utamanya pada kondisi material dan cara-cara produksi di satu pihak dan relasi-relasi sosial serta norma-norma pemilihan di lain pihak. Tahap perubahan sosial ini bersifat linear sekaligus menuju kemajuan antara satu tahap ke tahap lain. Marx memulai dengan tahap masyarakat primitif.¹⁶ Masyarakat primitif merupakan suatu komunitas yang mengakui milik pribadi sebagai milik komunitas dan pembagian kerja yang sedikit. Pada tahap ini, menurut

¹² F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, Jakarta: Gramedia, hal. 205.

¹³ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hal. 206.

¹⁴ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern* hal. 207.

¹⁵ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hal. 207.

¹⁶ Yustinus Patris Paat, "Marx dan Materialisme Historis," *Jurnal Filsafat Diryakara* XXXII No. 2/ 2011, hal. 41.

Marx tidak ada pemilikan pribadi. Kepemilikan pribadi sekaligus yakni kepemilikan komunitas.

Setelah tahap masyarakat primitif, yakni komunal purba.¹⁷ Struktur masyarakat atau komunitas ini ditandai dengan bentuknya yang lebih besar daripada masyarakat primitif. Pembagian kerja sudah tinggi dan pemilikan pribadi sudah mulai diakui. Usai tahap komunal purba, perkembangan masyarakat bergerak ke sistem feodal, yang merupakan perkembangan lebih lanjut dalam pembagian kerja dan pola-pola kepemilikan kekayaan pribadi yang lebih ketat. Tahap ini akhirnya memberikan jalan bagi cara-cara produksi borjuis dan relasi-relasi sosial yang menyertainya.¹⁸

Selanjutnya, tahap borjuis. Perkembangan masyarakat pada tahap ini merupakan perombakan kehidupan komunal di bawah pengaruh ideologi-ideologi individualis dan berkurangnya hubungan-hubungan yang manusiawi menjadi hubungan-hubungan pemilikan. Setelah itu muncul tahap masyarakat kapitalis. Pada fase ini, kelas buruh atau proletar memiliki hubungan dengan kelompok majikan (borjuis) semata-mata sebagai seorang penjual tenaga kerja yang kegiatan produktifnya digunakan untuk menghasilkan produk-produk yang akan dijual dalam sistem pasar yang bersifat impersonal. Tahap terakhir adalah tahap komunal. Tahap ini terjadi ketika pemilikan pribadi mulai lenyap dimana individu berinteraksi dalam hubungan-hubungan komunal, tidak selalu berupa hubungan-hubungan yang bersifat ekonomis.¹⁹

Ahli lain yang menjelaskan perubahan sosial dengan pendekatan atau teori evolusi, bersifat gradual dan linear adalah Herbert Spencer. Pemikiran Spencer memiliki suatu pandangan bahwa masyarakat adalah sebuah organisme. Artinya, ada kesamaan antara masyarakat dengan organisme biologis sehingga dengan demikian ada kesamaan cara melihat organisme biologis dengan cara melihat masyarakat. Masyarakat sebagai organisme biologis dimaknai sebagai sesuatu yang selalu tumbuh dan berkembang melalui proses evolusi, dari yang sederhana menuju sesuatu yang kompleks.²⁰

Ibarat manusia, ketika mengalami pertumbuhan, masyarakat akan mengalami pertambahan volume, pertambahan kepadatan, serta pertambahan bagian-bagian tertentu atau mengalami kepadatan struktur yang lebih rumit. Bagian-bagian tersebut memiliki fungsi yang berbeda,

¹⁷ Yustinus Patris Paat, "Marx dan Materialisme Historis", hal. 42.

¹⁸ Yustinus Patris Paat, "Marx dan Materialisme Historis", hal. 43.

¹⁹ Andi Muawiyah Ramly, *Peta Pemikiran Karl Marx*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hal. 138-139,

²⁰ Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, Bandung: Alfabeta, 2015, hal. 24-25.

tetapi saling bergantung antara satu bagian dengan bagian lain. Manusia memiliki telinga, hidung, mata, mulut, hati, jantung yang terpisah, namun fungsinya saling melengkapi. Hal demikian berlaku juga pada masyarakat. Di dalamnya ada bagian-bagian yang terpisah, tetapi saling melengkapi. Masyarakat memiliki lembaga pemerintah, hukum, pendidikan, yang fungsinya juga saling melengkapi.²¹

Evolusi sosial, menurut Spencer, berlangsung melalui diferensiasi struktural dan fungsional. *Pertama*, yakni dari yang sederhana menuju kepada yang kompleks. *Kedua*, dari tanpa bentuk yang dapat dilihat kepada keterkaitan bagian-bagian. *Ketiga*, dari keseragaman, homogenitas kepada spesialisasi, heterogenitas. *Keempat*, dari ketidakstabilan kepada kestabilan. Keempat proses ini adalah proses yang bersifat umum. Peningkatan jumlah anggota masyarakat merupakan awal perkembangan masyarakat, kemudian diikuti dengan tumbuhnya organisasi-organisasi kemasyarakatan yang semakin baik. Setiap bentuk perkembangan, ada kemajuan dalam hal jumlah ikatan, keanekaragaman bentuk, dan kepastian yang semakin besar.²²

Proses evolusi tersebut sebenarnya melalui beberapa tahap perkembangan. *Pertama*, tahap masyarakat sederhana. Masyarakat ini dicirikan dengan masyarakat yang saling terisolir, aktivitas seluruh anggotanya serupa, tidak ada organisasi politik. *Kedua*, masyarakat kompleks. Yang dicirikan dengan adanya pembagian kerja antar-individu, serta pembagian fungsi antara bagian-bagian masyarakat yang mulai muncul, mulai ada hierarki organisasi politik. *Ketiga*, masyarakat yang lebih kompleks, yakni dicirikan dengan adanya wilayah bersama, memiliki konstitusi, dan sistem hukum yang permanen. Keempat, peradaban. Ini merupakan sebuah kesatuan sosial yang paling kompleks, terbentuknya negara-bangsa, adanya federasi beberapa negara atau diwujudkannya dengan kekaisaran yang besar.²³

Pola perubahan yang bersifat gradual, linear dan mengarah pada kemajuan tersebut juga tersirat dalam pemikiran Alvin Toffler. Menurut Alvin Toffler, masyarakat bergerak dari masyarakat agraris menuju masyarakat industri, kemudian masyarakat informasi. Tiga tipologi masyarakat tersebut mempunyai kultur dan nilai-nilai berbeda. Masyarakat agraris merupakan masyarakat yang tradisional, sedangkan kultur yang paling menonjol adalah gotong royong. Masyarakat industrimempunyai nilai dan kultur, kesenangan yang tertunda, perencanaan kerja masa mendatang, tunduk kepada aturan-aturan

²¹ Nanang Martono, *Perubahan Sosial*, hal. 40.

²² Nanang Martono, *Perubahan Sosial*, hal. 41.

²³ Nanang Martono, *Perubahan Sosial*, hal. 42.

birokratis, pengawasan lebih banyak dilakukan daripada pengarahan, rutinitas, sikap instrumental kepada kerja, kerja keras yang produktif dinilai sebagai kebaikan. Dalam era informasi, masyarakat sudah begitu kompleksnya, antar negara sudah terjadi transparansi sehingga dunia sudah mengglobal.²⁴

Berbeda dengan pola linear, pola perubahan sosial dari pola siklus menjelaskan bahwa perubahan yang meningkat atau menurun sebenarnya adalah hanyalah satu fase dari satu lingkaran, yang pada akhirnya akan berbalik dengan sendirinya untuk peralihan selanjutnya. Proses peralihan masyarakat bukan berakhir pada tahap terakhir yang sempurna, melainkan berputar ke tahap awal untuk peralihan selanjutnya.²⁵

Pitrim A Sorokin adalah salah satu teoritikus sosial yang menggunakan penjelasan ini untuk menerangkan perubahan sosial. Sorokin berpandangan semua peradaban besar berada dalam siklus tiga sistem kebudayaan yang berputar tanpa akhir. Ketiga sistem kebudayaan tersebut disebut Sorokin yaitu kebudayaan ideasional, kebudayaan indrawi, dan kebudayaan campuran.²⁶

Kebudayaan ideasional merupakan kebudayaan yang diliputi oleh prinsip atau dasar berpikir yang menyatakan bahwa Tuhan sebagai realitas tertinggi dan nilai terbenar. Kebudayaan ideasional didasari oleh nilai-nilai atau kepercayaan terhadap unsur adikodrati. Kebudayaan ideasional ini terbatas atas ideasional asketik dan ideasional aktif. Ideasional asketik adalah keterikatan pada tanggung jawab untuk mengurangi sebanyak mungkin kebutuhan duniawi atau material agar mudah terserap ke dalam alam transenden. Ideasional aktif adalah selain mengurangi kebutuhan duniawi, juga mengubah penggunaan dunia material agar selaras dengan alam transenden.²⁷

Kebudayaan indrawi merupakan kebudayaan yang diliputi oleh prinsip atau dasar berpikir bahwa dunia nyata yang terserap secara panca indra adalah realitas dan nilai tertinggi atau satu-satunya kenyataan yang ada. Mentalitas kebudayaan indrawi ini terbagi tiga yakni indrawi aktif, indrawi pasif, dan indrawi sinis.²⁸

²⁴ Misnal Munir, "Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah", dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 22, Nomor 3, November 2012.

²⁵ Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 39.

²⁶ Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 40.

²⁷ Misnal Munir, "Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah", dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 22, Nomor 3, November 2012.

²⁸ Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 41.

Indrawi aktif yaitu mendorong usaha aktif dan giat meningkatkan sebanyak mungkin pemenuhan kebutuhan material dengan mengubah dunia fisik sedemikian rupa sehingga menghasilkan sumber-sumber kepuasan dan kesenangan manusia. Indrawi pasif meliputi hasrat untuk menikmati kesenangan duniawi setinggi-tingginya. Indrawi sinis tujuan utamanya hampir sama dengan indrawi pasif, kecuali dalam satu hal, bahwa pengejaran tujuan duniawi itu dibenarkan oleh rasionalisasi ideasional.²⁹

Kebudayaan campuran yaitu menggabungkan kedua mentalitas budaya ideasional dan indrawi. Realitas dan nilai sebagian dapat diserap indra dan sebagian lagi dipandang bersifat transenden. Mentalitas campuran ini terbagi dua. *Pertama*, mentalitas idealistis yang merupakan campuran organis dari mentalitas ideasional dan indrawi sehingga keduanya terlihat sebagai pengertian-pengertian yang sah mengenai aspek-aspek tertentu dari realitas tertinggi. *Kedua*, mentalitas ideasional tiruan yang didominasi oleh pendekatan indrawi, tetapi unsur-unsur ideasional hidup berdampingan dengan unsur-unsur indrawi selaku dua prinsip yang berlawanan. Jadi, keduanya tidak terintegrasi secara sistematis kecuali sekadar berdampingan saja.³⁰

Selain Sorokin, Toynbee juga melihat gejala perubahan sebagai sebuah siklus. Dalam pandangannya, Toynbee memandang peradaban mengalami tahap-tahap kelahiran, tumbuh dewasa dan runtuh. Dalam proses perputaran itu, sebuah peradaban tidak selalu berakhir dengan kemusnahan total. Terdapat kemungkinan proses itu berulang meskipun dengan corak yang tidak sepenuhnya sama dengan peradaban yang mendahuluinya.³¹

Toynbee menyatakan peradaban-peradaban baru yang menggantikan peradaban sebelumnya dapat mencapai prestasi melebihi peradaban yang digantikannya. Lebih lanjut, peradaban adalah suatu rangkaian siklus kehancuran dan pertumbuhan, tetapi setiap peradaban baru yang muncul dapat belajar dari kesalahan-kesalahan dan meminjam kebudayaan dari tempat lain. Ini memungkinkan setiap siklus baru memunculkan tahap pencapaian yang lebih tinggi. Ini berarti setiap siklus dibangun di atas peradaban yang lain.³²

²⁹ Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 41.

³⁰ Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 42.

³¹ Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 43.

³² Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 43-44.

Peradaban bagi Toynbee bermula ketika manusia mampu menjawab tantangan lingkungan fisik yang keras kemudian berhasil juga dalam menjawab tantangan lingkungan sosial. Pertumbuhan terjadi tidak hanya ketika tantangan tertentu berhasil diatasi, tetapi juga karena mampu menjawab lagi tantangan berikutnya. Kriteria pertumbuhan itu tidak diukur dari kemampuan manusia mengendalikan lingkungan fisik misalnya melalui teknologi atau pengendalian lingkungan sosial misalnya melalui penaklukan, melainkan diukur dari segi peningkatan kekuatan yang berasal dari dalam diri manusia, yakni semangat yang kuat (*self determination*) untuk mengatasi rintangan-rintangan eksternal. Dengan kata lain, kekuatan yang mendorong pertumbuhan itu bersifat internal dan spiritual.³³

Selain pola perubahan sosial, faktor-faktor yang menyebabkan perubahan sosial terjadi juga menjadi dikaji dalam studi perubahan sosial. Ada beberapa faktor yang menyebabkan perubahan sosial terjadi. Satu faktornya adalah bertambah atau berkurangnya penduduk.³⁴ Bertambahnya penduduk yang sangat cepat di pulau Jawa misalnya menyebabkan terjadinya perubahan dalam struktur masyarakat, terutama menyangkut lembaga-lembaga kemasyarakatan. Adapun berkurangnya penduduk disebabkan karena pindahnya penduduk dari desa ke kota atau dari daerah ke daerah lain mengakibatkan kekosongan dalam bidang pembagian kerja, stratifikasi sosial dan selanjutnya mempengaruhi lembaga-lembaga kemasyarakatan.

Faktor lain yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial adalah penemuan-penemuan baru.³⁵ Contohnya budaya lampu obor yang dilakukan suatu masyarakat yang berada suatu wilayah yang sekarang budaya tersebut sudah punah karena adanya penemuan listrik dan semakin majunya teknologi. Contoh lain seperti penemuan teknologi informasi ataupun kemunculan berbagai alat komunikasi baru telah mengubah cara interaksi manusia yang bersifat digital dari cara sebelumnya.

Faktor lain perubahan sosial terjadi yakni pertentangan atau konflik.³⁶ Pertentangan antar-kelompok misalnya. Pertentangan ini kerap terjadi pada masyarakat yang sedang berkembang dari tahap tradisional ke tahap modern. Generasi muda lebih mudah menerima unsur-unsur kebudayaan baru, berbeda dengan generasi tua. Perbedaan tersebut menimbulkan pertentangan dan keadaan demikian bisa menimbulkan

³³ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 276.

³⁴ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013, hal. 275.

³⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 276.

³⁶ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 280.

perubahan-perubahan tertentu dalam masyarakat misalnya terkait nilai-nilai, orientasi, atau interaksi.

Modernisasi adalah transformasi masyarakat dari kehidupan tradisional (dalam artian teknologis serta organisasi sosial) ke arah pola-pola ekonomis dan politis yang menjadi ciri-ciri negaranegara Barat yang stabil yang ditandai dengan teknologi mesin, sikap rasional, sekuler, dan struktur sosial yang terdiferensiasi.³⁷ Modernisasi biasa dikaitkan dengan kondisi masyarakat Barat, karena modernisasi merupakan proses perubahan menuju pada tipe sistem-sistem sosial, ekonomi, dan politik yang berkembang di Eropa Barat dan Amerika Utara abad ke-17 M sampai abad ke 19 M. Sistem sosial yang baru kemudian menyebar ke seluruh negara-negara di dunia, termasuk di negeri-negeri Muslim. Dalam teori Levy ditegaskan bahwa modernisasi ada melalui eropanisasi, pembaratan, atau amerikanisasi. Artinya, masyarakat Timur mencontoh pengalaman Barat dalam hal industrialisasi, demokrasi, dan hak asasi.³⁸

Proses perubahan sosial dalam sebuah proses besar modernisasi melibatkan berbagai aspek dalam masyarakat, seperti politik, ekonomi, kebudayaan, dan pendidikan.³⁹ Karakteristik umum modernisasi antara lain adanya gerak sosial (*social mobility*), yaitu sebuah proses unsur-unsur sosial, ekonomi, dan psikologi yang menunjukkan peluang-peluang ke arah pola-pola baru. Adapun perwujudannya berupa mekanisasi, media yang teratur, urbanisasi, pendapatan perkapita yang naik, dan sebagainya. Dengan demikian modernisasi adalah suatu bentuk proses perubahan sosial yang terarah (*directed change*) yang didasarkan pada perencanaan. Modernisasi meliputi berbagai bidang yang sangat luas yang sekaligus menjadi tantangan bagi masyarakat untuk menjawabnya. Modernisasi di dunia timur dan Islam, merupakan upaya menjawab tantangan di berbagai bidang sebagai dampak dari globalisasi modernitas.

Faktor lain perubahan sosial terjadi yakni pemberontakan atau revolusi.⁴⁰ Revolusi yang terjadi pada bulan Oktober 1917 di Rusia menyebabkan terjadinya perubahan besar di negeri tersebut. Negara tersebut, yang mula-mula mempunyai bentuk kerajaan yang absolut,

³⁷ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terjemahan Alimandan, Jakarta: Prenada Media Group, 2008, hal. 149

³⁸ Swarsono dan Alvin Y. SO, *Perubahan Sosial dan Pembangunan Indonesia, Teori-Teori Modernisasi, Dependensi, dan Sistem Dunia*, Jakarta: LP3ES, 1991, hal. 22-26

³⁹ Croom Helm Black, *The Dynamic of Modernization*, New York: Harper & Row Publishers, 1976, hal. 7

⁴⁰ Misnal Munir, "Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah", dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 22, Nomor 3, November 2012.

berubah menjadi diktator proletariat yang didasarkan pada doktrin Marxisme. Segenap lembaga-lembaga kemasyarakatan mulai dari bentuk negara sampai keluarga mengalami perubahan-perubahan yang besar sampai ke akar-akarnya.

Agar suatu revolusi dapat terjadi, maka secara sosiologis harus dipenuhi syarat-syarat tertentu. Pertama, harus ada keinginan umum untuk mengadakan suatu perubahan. Kedua, harus ada pemimpin dan sekelompok orang yang dianggap mampu memimpin masyarakat tersebut. Ketiga, pemimpin dapat menampung keinginan-keinginan masyarakat untuk kemudian merumuskan serta menegaskan rasa tidak puas tadi menjadi program dan arah gerakan. Keempat, pemimpin tersebut harus dapat menunjukkan suatu tujuan pada masyarakat. Kelima, harus ada momentum, yaitu saat di mana segala keadaan dan faktor sudah tepat dan baik untuk memulai gerakan.⁴¹

Mac Iver dan Vilfredo Pareto merupakan tokoh yang menjelaskan perubahan sosial dari teori revolusi. Mac Iver mengklasifikasikan revolusi terdiri dari revolusi nasional dan revolusi kelas. Revolusi nasional merupakan pendobrokan terhadap kekuasaan asing karena adanya gerakan nasional. Gerakan ini dijiwai penderitaan (material dan spritual). Dasarnya adalah nasionalisme, patriotisme, penuh dengan emosi dan harga diri. Revolusi ini adalah perubahan dari bawah sama sekali, yakni perubahan-perubahan yang besar dalam suatu masyarakat untuk mengganti kekuasaan, sistem politik, ekonomi, dan kebudayaan dengan sistem lain. Sementara revolusi kelas adalah pendobrokan terhadap rezim yang sifatnya menindas. Perubahan karena gerakan yang berusaha membongkar keadaan semula bertindak menindas.⁴²

Ada sejumlah aspek pendorong sekaligus penghambat bagi berjalannya proses perubahan sosial. Aspek pendorong bagiberjalannya proses perubahan seperti adanya kontak dengan kebudayaan lain. Salah satu proses yang menyangkut hal ini adalah difusi. Difusi adalah suatu proses penyebaran unsur-unsur kebudayaan dari orang-perorangan kepada perorangan lain dan dari satu masyarakat ke masyarakat lain. Dengan proses tersebut, manusia mampu menghimpun penemuan-penemuan baruyang telah dihasilkan. Lalu dengan difusi, suatu penemuan baru yang telah diterima oleh masyarakat dapat diteruskan dan disebarkan pada masyarakat luas.⁴³

⁴¹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 247-284.

⁴² Jacobus Ranjabar, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, hal. 37.

⁴³ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 283.

Sistem pendidikan yang maju juga menjadi faktor pendorong bagi berjalannya proses perubahan sosial.⁴⁴ Pendidikan dan masyarakat merupakan dua variabel yang sulit dipisahkan. Adolphe E. Mayer menyatakan bahwa antara pendidikan dan masyarakat itu saling merefleksikan. Hubungan antara keduanya tidak bersifat linier, melainkan hubungan timbal balik (mutual simbiosis). Fegerlind menyatakan bahwa hubungan antara keduanya bersifat dialektis. Perubahan masyarakat akan membawa perubahan pendidikan, begitu pula sebaliknya perubahan dalam pendidikan akan membawa perubahan di masyarakat.⁴⁵

Pendidikan memberikan suatu nilai-nilai tertentu bagi manusia dalam membuka pikirannya, berpikir yang lurus dan ilmiah, serta menerima hal-hal baru. Pendidikan mengajarkan manusia untuk dapat berfikir secara objektif di mana hal tersebut dapat memberikan kemampuan baginya untuk menilai apakah kebudayaan masyarakatnya akan dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan zaman atau tidak. Dengan pendidikan yang maju, ini dapat mendorong berjalannya perubahan sosial.⁴⁶

Faktor pendorong berjalannya proses perubahan sosial berikutnya yakni sikap menghargai hasil karya seseorang dan keinginan untuk maju. Jika sikap ini melembaga dalam masyarakat, ini akan mendorong masyarakat untuk mengadakan penemuan-penemuan baru. Penemuan-penemuan baru pada urutannya dapat mendorong perubahan sosial. Sistem terbuka dalam lapisan-lapisan masyarakat juga menjadi faktor pendorong bagi jalannya proses perubahan sosial.⁴⁷ Sistem terbuka memungkinkan adanya gerak sosial vertikal yang luas yang berarti memberi kesempatan bagi orang-perorangan untuk maju atas dasar kemampuan-kemampuannya.

Faktor pendorong lain bagi berjalannya proses perubahan sosial yakni penduduk yang heterogen, ketidakpuasan masyarakat terhadap bidang-bidang tertentu, orientasi ke masa depan, dan juga nilai bahwa manusia harus senantiasa berikhtiar untuk memperbaiki hidupnya.⁴⁸

Sementara itu, faktor penghambat bagi berjalannya proses perubahan sosial seperti kurangnya kontak atau hubungan dengan masyarakat lain.⁴⁹ Kurangnya hubungan dengan masyarakat lain akan mengakibatkan suatu masyarakat menjadi terasing. Keterasingan akan menghambat proses berjalannya perubahan.

⁴⁴ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 285.

⁴⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 285.

⁴⁶ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 285.

⁴⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 285.

⁴⁸ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 250.

⁴⁹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 286.

Faktor penghambat lain yakni perkembangan ilmu pengetahuan yang terlambat.⁵⁰ Pengetahuan dan penemuan baru merupakan faktor pendorong bagi berjalannya perubahan. Bila dalam suatu masyarakat perkembangan ilmu pengetahuannya terlambat baik dalam akses maupun penciptaan, ini akan menghambat perubahan yang terjadi di dalam masyarakat tersebut.

Sikap masyarakat tradisional yang konservatif juga adalah faktor penghambat bagi berjalannya proses perubahan sosial.⁵¹ Sikap konservatif atau enggan untuk melakukan sebuah perubahan akan membawa mentalitas buruk untuk sebuah kemajuan. Sikap ini bisa disebabkan karena adanya kepentingan-kepentingan yang tertanam kuat. Nilai-nilai tradisional akan memunculkan sebuah kepentingan-kepentingan kolektif yang tertanam kuat dalam diri masyarakat. Hal ini akan menghambat sebuah perubahan sosial karena perubahan itu pada dasarnya berusaha untuk meninggalkan nilai-nilai lama guna menuju pada nilai-nilai yang baru yang lebih bermanfaat dan sesuai dengan keadaan masyarakat saat sekarang.⁵²

Faktor-faktor lain yang dapat menghambat terjadinya proses perubahan yakni adanya prasangka terhadap hal-hal baru, rasa takut terjadinya kegoyahan terhadap integrasi masyarakat, dan juga hambatan ideologis.⁵³

Sasaran perubahan sosial dapat meliputi beberapa aspek.⁵⁴ *Pertama*, perubahan sosial dalam dimensi atau dimensi karakter. Ini meliputi sikap, kebiasaan, perilaku, pola pikir atau pengetahuan dan karakteristik demografis (umur, jenis kelamin dan kesempatan hidup). *Kedua*, dimensi budaya. Aspek ini berkenaan dengan norma-norma, nilai-nilai dan ilmu pengetahuan dan teknologi. *Ketiga*, aspek struktural. Aspek ini dapat dibedakan menjadi beberapa bagian. *Pertama*, kelompok sosial, yang meliputi perubahan yang berkaitan dengan masalah peranan kelompok, struktur komunikasi dalam kelompok, pengaruh suatu kelompok dan keberadaan klik-klik dalam suatu kelompok. *Kedua*, organisasi, seperti perubahan yang berkaitan dengan aspek struktur organisasi, hierarki dalam organisasi, wewenang, dan produktivitasnya. *Ketiga*, institusi, seperti perubahan yang menyangkut bidang ekonomi, politik, agama, pendidikan dan lain-lain. *Keempat*, komunitas, seperti stratifikasi, demografi dan kekuasaan. *Kelima*, masyarakat dunia (global), yaitu sehubungan dengan perubahan interaksi masyarakat internasional,

⁵⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 286.

⁵¹ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 251.

⁵² Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 287.

⁵³ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 287.

⁵⁴ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 250.

seperti masalah modernisasi, globalisasi, serta alih teknologi dan pengetahuan. Sebagai sasaran perubahan, perubahan sosial yang melibatkan aspek struktural ini memerlukan waktu yang cukup lama untuk dapat mewujudkannya.

Adapun setiap upaya penciptaan perubahan sosial membutuhkan strategi-strategi tertentu. Strategi dasar dalam upaya melakukan perubahan di masyarakat seperti strategi fasilitatif, strategi reedukatif, strategi persuasif, dan strategi kekuasaan.⁵⁵

Strategi fasilitatif yakni di mana agen perubahan sosial bertindak sebagai fasilitator yang menyediakan berbagai sumber daya, informasi dan saran konsultasi. Strategi ini lebih sesuai diterapkan pada kelompok yang memiliki beberapa karakteristik seperti menganggap bahwa suatu masalah yang dihadapinya membutuhkan suatu perubahan, terbuka untuk menerima bantuan dari pihak luar; serta mengharapkan terlibat dalam mengubah dirinya.⁵⁶

Strategi reedukatif yakni strategi yang digunakan apabila diketahui adanya hambatan-hambatan sosial-budaya dalam upaya penerimaan suatu inovasi, terutama berkaitan dengan kelemahan pengetahuan atau pendidikan dan keterampilan dalam memanfaatkan suatu inovasi.

Strategi persuasif yakni strategi perubahan masyarakat dengan cara membujuk masyarakat untuk melakukan perubahan. Strategi ini menekankan kemampuan pada agen perubahan dalam dua hal, yaitu menyusun dan menyeleksi permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh suatu masyarakat dan berupaya untuk mencari jalan keluarnya. Strategi persuasi dapat dilakukan melalui keterlibatan perasaan dan antisipasi terhadap faktor nonrasional, yaitu mempertimbangkan nilai-nilai budaya lokal.⁵⁷

Strategi kekuasaan yakni strategi yang digunakan untuk melakukan perubahan dengan cara paksaan, menggunakan kekerasan atau ancaman.⁵⁸ Strategi ini sering kali mendapat pandangan negatif karena kelompok sasaran berada pada bayang-bayang ketakutan atau kecemasan akan terjadinya perubahan. Dalam mengubah masyarakat, strategi ini sedapatnya dihindari. Penggunaan kekerasan memang efektif dan tampaknya diperlukan dalam beberapa situasi. Namun, strategi kekerasan harus diposisikan sebagai strategi alternatif terakhir ketika strategi lain tidak mampu memengaruhi perubahan tertentu. Strategi perubahan lain yang perlu dilakukan itu yakni secara nonkekerasan.

⁵⁵ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 257.

⁵⁶ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 288.

⁵⁷ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 258.

⁵⁸ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 258-259.

Strategi nonkekerasan dapat dicapai melalui musyawarah, persuasi (bujukan) serta pendidikan.

Diskususi tentang perubahan sosial sebetulnya juga terdapat dalam Islam. Ayat-ayat Al-Quran baik secara implisit maupun eksplisit membicarakan juga tentang perubahan sosial. Misalnya lewat *termal-taghyîr*.⁵⁹

Berdasarkan penelusuran, terdapat tujuh ayat Al-Qur'an yang memuat term *ghayyara* (akar kata *al-taghyîr*) dan derivasinya (*isytiqâq*), dengan dua ayat dan surat yang sama memuat empat term yang berbeda. Tujuh ayat Al-Quran tersebut yakni surat Al-Ra'd ayat 11 (term *Yughayyiru*), surat Al-Nisâ ayat 119 (term *Yughayyirunna*); surat Al-Anfâl ayat 53 (term *Yughayyirû*), surat Al-Ra'd ayat 11 (term *Yughayyirû*), surat Muhammad ayat 15 (term *Yataghayyar*), surat Al-Anfâl ayat 53 (term *Mughayyiran*), dan surat Al-Âdiyât ayat 3 (term *Al-Mughîrât*).⁶⁰

Dari ketujuh ayat tersebut, tiga ayat tidak terkait dengan perubahan atau transformasi sosial, yaitu surat Al-Nisâ ayat 119—yang berkaitan dengan pengubahan binatang kurban yang merupakan penciptaan Allah S.W.T—surat Muhammad ayat 15—yang berkaitan dengan perubahan cita rasa makanan; dan Al-Âdiyât ayat 3—yang berkaitan dengan kuda-kuda perang yang berlari kencang menyerang musuh di waktu pagi hari (*al-mughîr*). Ayat-ayat yang banyak mendapatkan perhatian dan atensi dari mufassir ketika bicara perubahan sosial yakni surat Al-Anfâl ayat 53 dan surat Al-Ra'd ayat 11. Ayat lain yang dapat diidentifikasi sebagai ayat *al-taghyîr* adalah surat Al-Nahl ayat 112.⁶¹

Secara literal-etimologis, *al-taghyîr* (perubahan atau transformasi) dalam banyak kamus dan ensiklopedi bahasa dinyatakan sebagai perubahan (*al-tahwîl*), penggantian (*al-tabdîl*), dan transformasi dari suatu keadaan menuju keadaan lain (*al-intiqâ' min hâlah ilâ hâlah ukhrâ*). Secara terminologis, *al-taghyîr* berarti terjadinya transformasi secara menyeluruh dalam aspek-aspek pemahaman, metode, dan pola perilaku yang mengakibatkan terjadinya keadaan lain atau hasil akhir (*result*) yang berbeda (*ihdâts inqilâb syâmil fî almafâhîm wa al-asâlîb wa al-sulûk li tahqîq natâ'ij mughâyirah*), yang secara general terdiri dari dua pola perubahan atau transformasi, yaitu transformasi positif-

⁵⁹ Rahendra Maya, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ', Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, hal. 51.

⁶⁰ Rahendra Maya, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ', Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, hal. 55.

⁶¹ Rahendra Maya, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ', Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, hal. 56.

konstruktif (*al-taghyîr al-îjâbî/al-bannâ'*) dan transformasi negatif (*al-taghyîr alsalbî*).⁶²

Dalam aplikasi penggunaannya, paling sedikit term *al-taghyîr* memiliki dua pengertian. *Pertama*, berarti transformasi atau perubahan bentuk sesuatu, namun tidak mengubah substansinya (*taghyîr shûrah al-syai' dûna dzâtihi*). *Kedua*, berarti perubahan berupa penggantian sesuatu dengan yang lainnya (*tabdîlihi bi ghairihi*).⁶³

Al-taghyîr yang dimaksud dalam perspektif Islam adalah bahwa Allah S.W.T. tidak akan mengubah suatu keadaan sosial (kaum/masyarakat) berupa kenikmatan yang telah dianugerahkan kepada seseorang—dan juga kepada suatu kaum atau masyarakat—kecuali karena ada dan telah terjadinya transformasi yang massif dilakukan. Dalam hal ini, *al-taghyîr* adalah manifestasi sosial-sinergis antara amal dan balasan (atau aksireaksi) dalam realitas kehidupan manusia. Transformasi ini merupakan *sunnatullâh* yang berlaku dalam kehidupan sosial sesuai dengan ketetapan takdirnya.⁶⁴

Dari definisi dan realitas empirisnya, *al-taghyîr* merupakan sebuah keniscayaan dari Allah, yaitu yang mutlak terjadi dalam realitas kehidupan (*sunnah Allah al-kauniyyah*) sosial masyarakat sebagai sebuah transformasi atau perubahan yang sesuai dengan ketentuan-Nya (takdir) baik maupun buruk.⁶⁵

Perubahan sosial yang dikehendaki Islam adalah dari perubahan negatif menuju perubahan positif-konstruktif. Gambaran perubahan (sosial) dari negatif ke positif tampak dari perjuangan Nabi SAW yang melakukan perubahan dan transformasi sosial terhadap masyarakat Arab. Jadi, dalam Islam, perubahan adalah suatu keniscayaan. Adapun orientasi perubahan tersebut harus mengarah kepada perubahan bersifat konstruktif-positif, bukan sebaliknya. Untuk menghadapi dan menjawab perubahan sosial semacam itu, Islam memberikan petunjuk dan strategi.

Pertama, berorientasi pada masa depan dengan belajar kepada peristiwa masa lalu.⁶⁶ Dalam surat Al-Hasyr ayat 18 dinyatakan: *Hai orang-orang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memerhatikan apa yang diperbuatnya untuk hari esok dan*

⁶²Rahendra Maya, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ', Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, hal. 51-52.

⁶³Rahendra Maya, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ', Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, hal. 52.

⁶⁴Rahendra Maya, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ', Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, hal. 53.

⁶⁵ Rahendra Maya, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ', Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, hal. 52.

⁶⁶ Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2019, hal. 193.

bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Kedua, berbasis pada riset dan data.⁶⁷ Ini sebagaimana tersirat dalam surat Al-Isra ayat 36 yang menyatakan: *Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.*

Ketiga, bersikap kritis terhadap segala atau setiap informasi sebelum diterimanya sebagai kebenaran.⁶⁸ Ini sebagaimana dinyatakan dalam surat Al-Hujarat ayat 6. *Hai orang-orang beriman, jika datang kepadamu seorang fasik membawa suatu berita maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaanya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu.*

Keempat, bersikap militansi moderat.⁶⁹ Yakni bersedia menerima kebenaran dari manapun datangnya, sepanjang sesuai dengan nilai-nilai luhur yang bersifat universal. Yaitu memiliki visi transendental, menjalin hubungan yang baik dengan Tuhan, berakhlak mulia, sabar dan tabah dalam menghadapi cobaan. Dalam QS. Al-Baqarah 2/177:

❖ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ
 ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ
 عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ
 وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا
 عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ
 صَدَقُوا ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebaikan, akan tetapi kebaikan itu ialah beriman kepada Allah, hari

⁶⁷ Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam*, hal. 193.

⁶⁸ Fadilah Putra, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, Yogyakarta: Averroes Press, 2001, hal. 35.

⁶⁹ Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam*, hal. 193.

kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintai kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir yang memerlukan pertolongan, dan orang-orang yang meminta-minta, dan memerdikan hamba sahaya, mendirikan salat, dan menunaikan zakat dan orang yang menepati janji apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabat dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya) dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.⁷⁰

Kelima, senantiasa berorientasi pada tercapainya mutu yang unggul.⁷¹ Dalam surat Al-Mulk ayat 2 dinyatakan: *“Yang menjadikan mati dan hidup supaya Dia menguji kamu, siapa diantara kamu yang lebih baik amalnya. Dan dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.*

Keenam, bersikap progresif.⁷² Yakni selalu berusaha untuk meningkatkan prestasi ke arah yang lebih baik. Ini seperti tersirat dari hadis Nabi Muhammad saw: *Barangsiapa yang amal perbuatannya hari ini lebih baik dari hari kemarin, itulah orang yang beruntung. Barangsiapa yang amal perbuatannya hari ini sama dengan hari kemarin, maka itulah orang yang rugi. Dan barangsiapa yang amal perbuatannya hari ini lebih buruk dari hari kemarin, maka termasuk orang yang celaka.*

Ketujuh, bersikap seimbang dan holistik.⁷³ Yaitu memerhatikan kebutuhan material dan spritual, jasmani dan rohani. Ini seperti yang tersirat dalam surat al-Baqarah ayat 201, yakni *Dan di antara mereka ada orang berdoa, Ya Tuhan kami berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka.*

Kedelapan, senantiasa belajar dan meningkatkan kemampuan.⁷⁴ Hal ini diindikasikan dari hadis Rasulullah yang menyatakan, *Tuntutlah ilmu dari buaian hingga ke liang lahat.* Sikap itulah yang harus dimiliki umat Islam dalam menghadapi perubahan sosial.

Dalam konteks pemaknaan perubahan sosial dalam Islam, terdapat berbagai pola pemahaman yang berkembang sejalan dengan pemaknaan terhadap sejarah. Ahmad Syalabi, berpendapat bahwa ada dua cara yang biasa dipakai oleh ahli-ahli sejarah Islam dalam menulis sejarah Islam: 1) menuturkan peristiwa yang terjadi secara kronologis, tanpa ada komentar dan analisis, serta tidak mengungkapkan faktor-

⁷⁰ Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam* hal. 193.

⁷¹ Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam*, hal. 193.

⁷² Fadilah Putra, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, Yogyakarta: Averroes Press, 2001, hal. 36

⁷³ Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam*, hal. 194.

⁷⁴ Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam*, hal. 194.

faktor yang menyebabkan peristiwa itu terjadi dan 2) mengungkap komentar dan analisis terhadap peristiwa masa lampau, tanpa adanya penuturan terhadap kejadian tersebut secara kronologis.⁷⁵

Cara pertama dipakai oleh para sejarawan Muslim era Klasik dan Pertengahan. Mereka menulis sejarah, sebagaimana ulama hadis membukukan hadis Nabi SAW yakni hanya membukukan beserta menulis para perawinya tanpa analisis dan keterangan terhadap hadis-hadis tersebut.

Pada generasi berikutnya, para sejarawan Muslim lebih menggunakan cara yang kedua. Antara cara yang pertama dan kedua saling melengkapi, artinya tidak cukup hanya dengan satu cara saja. Menuturkan peristiwa sejarah secara kronologis tentu akan lebih bermakna jika dilengkapi dengan komentar dan analisis.

Modernisasi yang terlahir dari rahim peradaban Barat telah menyadarkan umat Islam tentang arti penting Islam sebagai bagian dari sistem sosial. Islam merupakan kekuatan sekaligus potensi besar dalam upaya membangun bangsa. Oleh karena itu, Islam harus diperankan sebagai agen perubahan untuk melakukan *social mobility*. Corak pemikiran Islam juga harus memiliki paradigma pergerakan sosio-kultural dengan berupaya menampilkan sosok Islam dalam kesadaran hidup sehari-hari. Modernisasi yang terjadi di dunia Islam di Indonesia bercorak khas dan berbasis pada kultur serta tidak bersifat Barat (westernistik). Gerakan sosial kultural cenderung pada gerakan penyadaran dan pemberdayaan masyarakat dan sistem kelembagaannya sebagai komitmennya terhadap demokrasi dan terbentuknya masyarakat sipil Indonesia yang mandiri. Melalui pemikiran Islam sebagai kekuatan kultural ini, secara sosiologis menunjukkan bahwa Islam akan dapat ditampilkan sebagai *social salvation* (penyelamatan sosial). Upaya *social salvation* ini tampak dalam formulasi Islam yang diketengahkannya yang memberikan perhatian utama perubahan sosial. Dengan menempatkan Islam sebagai *social salvation*, maka agama ini akan lebih dapat berperan sebagai agen perubahan.

Dengan memahami definisi perubahan sosial dan budaya di atas, maka suatu perubahan dikatakan sebagai perubahan sosial budaya apabila memiliki karakteristik sebagai berikut.

- a) Tidak ada masyarakat yang perkembangannya berhenti karena setiap masyarakat mengalami perubahan secara cepat ataupun lambat.

⁷⁵ Ahmad Syalabi, Sejarah dan Kebudayaan Islam I, diterjemahkan oleh Muhammad Labib Ahmad, Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003, hal. xi

- b) Perubahan yang terjadi pada lembaga kemasyarakatan akan diikuti perubahan pada lembaga sosial yang ada.
- c) Perubahan yang berlangsung cepat biasanya akan mengakibatkan kekacauan sementara karena orang akan berusaha untuk menyesuaikan diri dengan perubahan yang terjadi.
- d) Perubahan tidak dapat dibatasi pada bidang kebendaan atau spiritual saja karena keduanya saling berkaitan

Dalam pergaulan sosial masyarakat perubahan sosial yang dikehendaki terjadi dengan disengaja dengan tujuan tertentu dan merupakan perubahan yang diperkirakan atau yang telah direncanakan terlebih dahulu oleh pihak-pihak yang ingin mengadakan perubahan di dalam masyarakat. Pihak-pihak yang menghendaki perubahan dinamakan *agent of change* yaitu orang yang mendapatkan kepercayaan masyarakat sebagai pemimpin lembaga-lembaga kemasyarakatan. Perubahan sosial yang seperti ini pada umumnya adalah untuk kepentingan dan kebutuhan masyarakat.

Ada pula perubahan sosial yang tidak dikehendaki, yaitu perubahan yang berlangsung diluar jangkauan pengawasan masyarakat dan membawa dampak negatif kepada masyarakat, perubahan seperti inilah yang berbahaya. Misalnya dalam sektor ekonomi, masyarakat diupayakan dapat memiliki kompetensi di berbagai bidang yang membuat masyarakat lebih dinamis, dan memiliki etos kerja yang tinggi bahkan pragmatis dan kapitalis. Namun disisi lain juga menjadikan masyarakat terkotak-kotak dan adanya kesenjangan sosial di masyarakat, bahkan adanya diskriminasi dan marginalisasi terhadap kelompok-kelompok tertentu juga dapat terjadi.

Masalah sosial religius ini muncul akibat kesenjangan sosial yang bermuara pada justifikasi teori yang membenarkan faktor-faktor politik, sosial dan ekonomi belaka. Untuk memperkuat teoritiknya digunakanlah sejumlah teori konflik seperti teori konspirasi, teori kesenjangan ekonomi, teori mobilisasi sosial, teori relasi-kuasa, teori struktural fungsional.

Menurut Karl Popper, teori konspirasi adalah kenyataan, dimana penjelasan dari fenomena sosial terdiri dari keberadaan fenomena itu sendiri. Hal ini menjelaskan bahwa apapun yang terjadi dalam masyarakat adalah sebuah desain dari kekuasaan atau mereka yang memiliki sumber daya besar untuk merekayasa kondisi sosial. Bagi Popper, hal ini terkadang tidak bisa dihindari, sebab yang merekayasa kondisi sosial memiliki legitimasi untuk itu. Popper bahkan

menunjukkan bahwa konspirasi tersebut acapkali menciptakan “surga” bagi objek sosial agar berlangsung sebagaimana adanya.⁷⁶

Teori kesenjangan ekonomi diartikan sebagai perbedaan kemakmuran ekonomi antara yang kaya dengan yang miskin. Hal ini tercermin dari perbedaan pendapatan.⁷⁷ Masalah kesenjangan pendapatan sering juga diikhtisarkan, bahwa pendapatan riil dari yang kaya terus bertambah sedangkan yang miskin terus berkurang. Ini berarti bahwa pendapatan riil dari yang kaya tumbuh lebih cepat dari pada yang miskin. Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa kesenjangan pendapatan adalah perbedaan jumlah pendapatan yang diterima masyarakat sehingga mengakibatkan perbedaan pendapatan yang lebih besar antar golongan dalam masyarakat tersebut. Akibat dari perbedaan itu maka akan terlihat kesenjangan yaitu yang kaya akan semakin kaya dan sebaliknya yang miskin akan semakin terpuruk. Ketimpangan pendapatan terjadi karena kuatnya dampak balik dan lemahnya dampak sebar di negara-negara berkembang.

Teori mobilisasi sosial diartikan sebagai Mobilitas sebagai gerakan berpindah-pindah atau kesiapsiagaan untuk bergerak. Sedangkan secara etimologis mobilitas berasal dari bahasa latin yaitu ‘mobilis’ yang berarti mudah dipindahkan atau banyak bergerak dari satu tempat ke tempat yang lain; terdapatnya kata sosial pada istilah mobilitas sosial adalah untuk menekankan bahwa istilah tersebut mengandung makna yang melibatkan seseorang atau sekelompok warga dalam kelompok sosial.

Ransford dalam Sunarto menyatakan, dalam sosiologi mobilitas sosial berarti perpindahan status dalam stratifikasi sosial; “Social mobility refers to the movement of individuals or groups--up or down--within a social hierarchy”.⁷⁸ Mobilitas sosial merupakan perpindahan individu, keluarga atau kelompok sosial dari lapisan ke lapisan sosial lainnya. Dalam perpindahan yang dilakukan dapat mempengaruhi status sosial yang dimiliki yaitu bisa naik atau turun, atau bahkan tetap pada tingkat yang sama tetapi dalam pekerjaan yang berbeda.

Senada dengan itu Paul B. Horton dan Chester L. Hunt menyatakan mobilitas sosial adalah suatu gerak perpindahan dari satu kelas sosial ke kelas sosial lainnya atau gerak pindah dari strata yang satu ke strata yang lainnya baik itu berupa peningkatan atau penurunan dalam

⁷⁶ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies: The High of Prophecy; Hegel and Marx*, London: Routledge, 1945, hal. 94.

⁷⁷ Robert E Baldwin, *Pembangunan dan Pertumbuhan Ekonomi*, terjemahan St.Dianjung, Jakarta: PT Bina Aksara, 1986, hal. 61.

⁷⁸ Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, Jakarta : Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, Universitas Indonesia, 2004, hal.87

segi status sosial dan (biasanya) termasuk pula segi penghasilan, yang dapat dialami oleh beberapa individu atau oleh keseluruhan anggota kelompok.⁷⁹ Berdasarkan penjelasan di atas, sederhananya mobilitas sosial dapat diartikan sebagai perpindahan/gerak sosial yang dilakukan seseorang atau sekelompok masyarakat dari satu strata (kelas sosial) ke strata lain biasanya dengan tujuan memperbaiki kualitas hidup. Mobilitas yang dilakukan oleh seseorang akan menempatkan seseorang tersebut pada suatu kelas sosial (stratifikasi sosial) yang berbeda dari sebelumnya. Pada stratifikasi sosial terdapat pengkategorian kelas-kelas yang disebut dengan *class system* yang menempatkan mereka masuk pada kelas yang sesuai dengan kondisi yang mereka miliki. stratifikasi sosial merupakan hasil kebiasaan hubungan antar manusia secara teratur dan tersusun di mana setiap orang pada setiap saatnya mempunyai situasi yang menentukan hubungannya dengan orang lain baik secara vertikal maupun horizontal dalam masyarakatnya. Stratifikasi terjadi dari semakin luasnya masyarakat yang ditandai dengan adanya pembagian kerja.

Teori relasi kuasa mengungkap sebuah fenomena bahwa kenyataan sosial merupakan konstruksi dari kekuasaan. Kekuasaan bukan sekedar bersifat struktural tapi lebih dari pada itu, berada dalam struktur dan tatanan sosial itu sendiri. Mereka yang berkuasa bukan sekedar karena jabatan, tapi juga status sosial ataupun legitimasi keagamaan. Atas dasar itu, di mana ada kekuasaan di situ ada relasi yang mempertautkan kepentingan-kepentingan individu.⁸⁰

Kekuasaan menurut Foucault ada di mana-mana. Kehendak untuk kebenaran sama dengan kehendak untuk berkuasa. Namun, yang perlu diperhatikan di sini bahwa pengertian tentang kekuasaan menurut Foucault sama sekali berbeda dengan pengertian yang dipahami oleh masyarakat selama ini. Pada umumnya, kekuasaan dipahami dan dibicarakan sebagai daya atau pengaruh yang dimiliki oleh seseorang atau lembaga untuk memaksakan kehendaknya kepada pihak lain.

Kekuasaan tidak dimiliki dan dipraktekkan dalam suatu ruang lingkup dimana ada banyak posisi yang secara strategis berkaitan antara satu dengan yang lain. Foucault meneliti kekuasaan lebih pada individu sebagai subjek dalam lingkup yang paling kecil.⁸¹ Karena kekuasaan menyebar tanpa bisa dilokalisasi dan meresap ke dalam seluruh jalinan sosial. Kekuasaan itu beroperasi dan bukan dimiliki oleh oknum siapa

⁷⁹ Suyanto Bagong dan J. Dwi Narwoko, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Kencana Media Group, 2004, hal. 202

⁸⁰ Muji Sutrisno dan Hendar Putranto, *Teori-Teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2005, hal. 146.

⁸¹ Muji Sutrisno dan Hendar Putranto, *Teori-Teori Kebudayaan*, hal. 150.

pun dalam relasi-relasi pengetahuan, ilmu, lembaga-lembaga. Dan sifatnya menormalisasikan susunan-susunan masyarakat.

Tanpa disadari kekuasaan beroperasi dalam jaringan kesadaran masyarakat.⁸² Karena kekuasaan tidak datang dari luar tapi menentukan susunan, aturan-aturan, hubungan-hubungan itu dari dalam. Bagi Foucault kekuasaan selalu teraktualisasi lewat pengetahuan, dan pengetahuan selalu punya efek kuasa. Penyelenggaraan pengetahuan menurut Foucault selalu memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaan. Tidak ada pengetahuan tanpa kuasa dan sebaliknya tidak ada kuasa tanpa pengetahuan. Dalam masyarakat modern, semua tempat berlangsungnya kekuasaan juga menjadi tempat pengetahuan. Semua pengetahuan memungkinkan dan menjamin beroperasinya kekuasaan. Keinginan untuk mengetahui menjadi proses dominasi terhadap objek-objek dan terhadap manusia. Dari pengetahuan tersebut seseorang dapat menguasai terhadap manusia lainnya. Hubungan kekuasaan menimbulkan saling ketergantungan antara berbagai pihak mulai dari pihak yang memegang kekuasaan dengan pihak yang menjadi obyek kekuasaan. Kekuasaan lahir karena adanya kemiskinan dan keterbelakangan. Kekuasaan juga identik dengan keuntungan sepihak baik untuk diri sendiri maupun untuk kelompok yang direkrut. Penguasa memiliki kemampuan memainkan peranan sosial yang penting dalam suatu masyarakat. Terutama pada kelimpahan materi yang tidak merata di dalam suatu masyarakat misalnya antara kelompok pemilik modal dan kelompok yang membutuhkan modal. Terjadinya pola ketergantungan yang tidak seimbang mendatangkan sikap kepatuhan.

Teori fungsional didefinisikan sangat mementingkan kestabilan, Integrasi antar hubungan yang serasi dan konsensus. Teori ini yang mengambil masyarakat sebagai suatu sistem. Oleh karena itu, harmoni dan integrasi dipandang sebagai fungsional yang bernilai tinggi dan harus ditegakan, sedangkan konflik harus dihindari. Memberikan teori ini menekan pada keteraturan-keteraturan yang disusun secara sistematis dan mengabaikan konflik yang akan terjadi. Dalam proses lebih lanjut teoripun berkembang sejalan dengan perkembangan zaman dan perkembangan para pengikutnya. teori fungsional lebih jauh bahwa suatu struktur dapat bersifat disfungsional untuk sisitem secara keseluruhan namun sisitem itu tetap bertahan, seperti diskriminasi terhadap wanita dan sebagainya. bahkan kolompok fungsional seperti laki-laki juga sebenarnya mengalami tekanan psikologi atas diskrimintif yang dilakukan oleh kaum wanita,¹⁷ karena adanya faktor kultural yang sangat berpengaruh dalam memicu munculnya masalah sosial religius.

⁸² Muji Sutrisno dan Hendar Putranto, *Teori-Teori Kebudayaan*, hal. 150.

Transformasi dapat berarti proses alih bentuk, sedangkan transformasi sosial adalah perubahan menyeluruh pada bentuk, rupa, sifat, watak dan sebagainya. Hubungan timbal balik antar manusia baik sebagai individu kelompok-kelompok, transformasi sosial seringkali diartikan sama dengan perubahan sosial. Faktor-faktor penting yang mungkin terlibat dalam perubahan sosial adalah peranan faktor penduduk, teknologi, nilai-nilai kebudayaan dan gerakan sosial. Beberapa hal yang menyebabkan timbulnya perubahan sosial adalah timbunan kebudayaan, kontak dengan kebudayaan lain, penduduk yang heterogen, kekacauan sosial dan perubahan itu sendiri.⁸³

Pertama, transformasi berkaitan dengan pengertian yang menyangkut perubahan mendasar berskala besar dalam masyarakat dunia, yang beralih dari tahap masyarakat industri menjadi masyarakat informasi. *Kedua* pengertian tentang terjadinya transformasi itu timbul dari kajian historis, yang menyimpulkan bahwa selama kurang lebih dua atau tiga abad terakhir telah terjadi perubahan fundamental dari masyarakat agraris-tradisional ke masyarakat industrial modern.⁸⁴

Dalam perkembangan berikutnya, transformasi sosial dipandang berkaitan dengan pengertian yang menyangkut perubahan mendasar berskala besar dalam masyarakat dunia, yang beralih dari tahap masyarakat industri menjadi masyarakat informasi. Perubahan mendasar itu kini sedang berlangsung, terutama dalam masyarakat industri maju di Barat, walaupun dampaknya yang bersifat global dan sudah merambat ke dunia ketiga. Pengertian tentang terjadinya proses transformasi itu timbul dari kajian historis akhir-akhir ini saja, yang menyimpulkan bahwa selama kurang lebih dua atau tiga abad terakhir telah terjadi perubahan fundamental dari masyarakat agraris tradisional ke masyarakat industrial modern.⁸⁵

Sebelumnya, telah terjadi pula suatu proses transformasi dari masyarakat primitif ke masyarakat pertanian yang lebih maju dan prosesnya berlangsung dalam jangka waktu yang cukup lama. Lebih lama dari proses kejadian masyarakat industri. Proses transformasi menuju ke masyarakat informasi, diperkirakan akan memakan waktu lebih cepat dari proses yang terjadi dalam tahap sebelumnya. Sebenarnya, aliran Marxis memiliki pengertian yang berbeda. Revolusi industri yang menjadi sumber transformasi gelombang kedua, untuk meminjam istilah Toffler, dianggap sebagai satu wajah saja dari proses transformasi yang lebih fundamental, yaitu transformasi dari masyarakat

⁸³ Mahmuddin, *Transformasi Sosial*, Makassar: Alauddin Press, 2017, hal. 21

⁸⁴ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 98.

⁸⁵ Mahmuddin, *Transformasi Sosial*, hal. 22

feodal ke masyarakat kapitalis. Transformasi yang benar-benar terjadi baru terjadi pada dasa warsa ketiga abad ini, dimulai di Rusia dan kemudian menjalar kebagian dunia lain, yang di dalamnya masyarakat dunia mulai mengalami perubahan mendasar dari sistem kapitalis ke sistem sosialis.

Dalam sistem kapitalis, ideologi tidak lagi relevan untuk dipakai sebagai ciri transformasi. Baik negara-negara kapitalis maupun sosialis, menurut ahli futurologi itu, dalam kurun waktu yang sama di abad modern ini, sebenarnya mengalami proses transformasi yang sama, yaitu transformasi dari masyarakat pertanian ke masyarakat industri. Dan pada masa mendatang, keduanya akan mengalami proses transformasi yang sama pula, walaupun dengan sistem ekonomi dan sistem politik yang berbeda. Pengertian yang lain mengenai proses transformasi ini berkembang dari penolakan terhadap pengertian pembangunan (development) yang konvensional. Proses yang terjadi sejak abad ke 18 dan ke 19 menurut kelompok yang mengajukan istilah transformasi ini, ditandai oleh ciri yang sama, yaitu akumulasi kapital dalam skala global, atas dasar eksploitasi sumber daya alam dan manusia yang di motori oleh motivasi mencari laba. Pembangunan, menurut apa yang terjadi, dipersepsikan sebagai kombinasi tiga gejala; modernisasi, pertumbuhan ekonomi, dan pembentukan negara kebangsaan, proses ini dikatakan sebagai bersumber dan berawal dari sejarah Eropa Barat dan kemudian meluas ke bagian-bagian dunia yang lain. Baik terbentuknya sistem kapitalis maupun terjadinya revolusi industri, keduanya merupakan bagian dari proses ini dan merupakan dua wajah dari mata uang yang sama. Sebenarnya aliran transformasi adalah upaya untuk mencari konsep alternatif, yaitu alternatif terhadap aliran yang disebut Developmentalisme. Istilah developmentalisme memang bersifat pejoratif yang menunjuk kepada filsafat yang mendasari suatu sistem dunia modern yang berlaku dewasa ini, yang berasal dari Eropa Barat dan kini meluas ke berbagai kawasan dunia yang kini disebut sebagai kelompok negara-negara industri maju sebagai pusatnya dalam posisi dominan.

Menurut Toffler, kekuatan yang mendorong perubahan tersebut adalah; a) adanya kepincangan yang ditimbulkan oleh konsentrasi di satu pihak dan marginalisasi di lain pihak, b) kendala-kendala lingkungan hidup dan sumber-sumber yang tersedia yang kini sudah mengalami banyak kerusakan dan distorsi, c) struktur organisasi yang bersifat mengasingkan peranan individual, dan d) kemungkinan yang ditawarkan oleh teknologi baru. Dalam proses gelombang ketiga menurut versi Toffler, melihat adanya kesempatan-kesempatan baru bagi dunia ketiga untuk mencapai kemajuan tanpa terlebih dahulu harus mengalami

seluruhnya apa yang pernah dialami oleh negara-negara industri maju. Dalam manajemen pembangunan, makin kuat pula kecenderungan-kecenderungan baru yang melawan krisis. Selama ini, pembangunan di dunia ketiga umumnya, terutama dilakukan oleh pemerintah. Pada masa mendatang terdapat kecenderungan untuk lebih banyak menyerahkan kegiatan pembangunan kepada rakyat sendiri. Dalam proses itu, pemerintah berfungsi meningkatkan kemampuan dan kekuatan rakyat dan bukan sebaliknya. Industri akan lebih diarahkan untuk melayani masyarakat dan bukannya masyarakat dimobilisasikan untuk melayani industri. Pembangunan bukanlah diwujudkan dalam proyek-proyek yang mengisi kerangka cetak biru, melainkan merupakan suatu sistem yang terbentuk melalui proses belajar.⁸⁶

Dalam situasi tersebut, manajemen pembangunan tidak dikemukakan oleh birokrasi besar yang tidak efisien melainkan dijalankan dalam pola swakarsa dan swadaya, kalau pada masa lalu, rakyat melakukan partisipasi terhadap program-program pemerintah, maka pada masa mendatang yang lebih dikembangkan adalah manajemen oleh masyarakat sendiri. Semuanya itu sebenarnya bukan impian yang muluk-muluk, melainkan sebenarnya telah banyak contohnya di negara-negara maju. Oleh karena itu, berbagai prinsip menuju kepada perubahan transformatif, yang kini masih lebih tergambar sebagai utopia itu, perlu diyakini untuk dapat menjadi nilai-nilai baru yang bersifat positif. Sebagaimana diketahui transformasi sosial di satu pihak mengandung arti proses perubahan atau pembaharuan struktur sosial, sedangkan di pihak lain mengandung makna proses perubahan atas pembaharuan nilai. Dalam proses gelombang ketiga menurut versi Toffler tersebut, melihat adanya kesempatan-kesempatan baru bagi dunia ketiga untuk mencapai kemajuan tanpa terlebih dahulu harus mengalami seluruhnya apa yang pernah dialami oleh negara-negara industri maju. Pembangunan bukanlah diwujudkan dalam proyek-proyek yang mengisi kerangka cetak biru, melainkan merupakan suatu sistem yang terbentuk melalui proses belajar. Dalam situasi tersebut, manajemen pembangunan tidak dikemukakan oleh birokrasi besar yang tidak efisien melainkan dijalankan dalam pola swakarsa dan swadaya, kalau pada masa lalu, rakyat melakukan partisipasi terhadap program-program pemerintah, maka pada masa mendatang yang lebih dikembangkan adalah manajemen oleh masyarakat sendiri Semuanya itu sebenarnya bukan impian yang muluk-muluk, melainkan sebenarnya telah banyak contohnya di negara-negara maju.

⁸⁶ Mahmuddin, *Transformasi Sosial*, hal. 23.

Dawam Rahardjo mengungkapkan bahwa kemajuan terdapat dua interpretasi yaitu *pertama*, kemajuan dalam arti masyarakat berjalan maju dari satu tahap ke tahap lain tanpa penilaian bahwa tahap yang lebih lanjut itu lebih baik dari tahap sebelumnya, karena tahap itu hanyalah merupakan hasil perubahan bentuk saja. *Kedua*, maju dalam arti bahwa tahap berikutnya lebih baik (isi atau sifatnya) dari sebelumnya. Perubahan dari satu tahap ke tahap lainnya itu cukup dalam teori evolusi (ada kalanya mencakup teori tentang revolusi dan kalau tidak demikian maka revolusi tergolong ke dalam yang tersendiri).⁸⁷

Dawam Rahardjo mengemukakan bahwa terdapat dua pandangan mengenai terjadinya suatu perubahan yaitu, pertama, pandangan yang melihat adanya dua tahap saja dalam perkembangan masyarakat yaitu masyarakat akan bergerak dari tahap tradisional ke modern.⁸⁸ Pandangan kedua melihat bahwa proses penahapan dalam perkembangan masyarakat secara tidak sederhana. August Comte memandang adanya tiga tahapan perkembangan masyarakat dari tahap primitif ke tahap peralihan, dan terakhir baru tahap ilmiah.

Untuk melihat lebih jauh proses transformasi yang dimaksud, maka perlu mengurai sejauhmana dampak yang ditimbulkannya.⁸⁹

- a. Perubahan yang terjadi secara lambat dan cepat. Terkadang suatu perubahan memerlukan waktu yang begitu panjang, karena adanya suatu rentetan perubahan yang kecil saling mengikuti secara lambat. Perubahan seperti ini bisaanya terjadi dengan sendirinya. Hal ini timbul karena atas usaha masyarakat itu sendiri dengan mengadabtasi terhadap situasi dan kondisi di sekelilingnya. Di lain pihak perubahan secara cepat dapat terjadi pada pokok-pokok sendi kehidupan masyarakat seperti sistem kekeluargaan, hubungan antara buruh dengan majikannya.
- b. Perubahan yang berpengaruh kecil dan besar. Perubahan yang kecil pengaruhnya adalah perubahan di sekitar struktur sosial, karena tidak membawa pengaruh langsung pada masyarakat. Dari segi mode misalnya tidak langsung memengaruhi masyarakat secara keseluruhan dan tidak akan memberikan pengaruh langsung kepada lembaga-lembaga masyarakat. Lain halnya dengan industri, memunyai pengaruh besar terhadap masyarakat yang agraris, karena hal ini langsung dirasakan oleh seluruh masyarakat agraris dengan adanya industri tersebut.

⁸⁷ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia...*, hal. 161-162

⁸⁸ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia...*, hal. 162

⁸⁹ Muhammad Rusli Karim, *Seluk Beluk Perubahan Sosial*, Surabaya, Usaha Nasional, t. th., h. 52-54.

- c. Perubahan yang terencana dan tidak terencana Perubahan yang dilaksanakan dengan melalui perencanaan atau planning yang mantap, maka perubahan itu akan berjalan lancar. Sedangkan orang yang terlibat dalam usaha perubahan itu dinamakan agen of chang. Agen of chang adalah seseorang yang menjadi pemimpin dan diangkat atas dasar kepercayaan dari masyarakat.

Ketiga bentuk perubahan sosial di atas, dapat bersifat positif apabila sesuai dengan rencana semula, tetapi juga dapat bersifat negatif karena perubahan itu berjalan tidak sesuai dengan perencanaan.

Ahli sosiologi memberikan klasifikasi transformasi, yaitu:

- a. Perubahan pola pikir. Perubahan pola pikir dan sikap masyarakat terhadap berbagai persoalan sosial dan budaya akan melahirkan pola pikir baru yang dianut oleh masyarakat sebagai sebuah sikap yang modern.
- b. Perubahan perilaku. Perubahan perilaku masyarakat menyangkut perubahan sistem-sistem sosial dimana masyarakat meninggalkan sistem yang lama dan beralih kepada sistem yang baru.
- c. Perubahan budaya materi menyangkut perubahan artefak budaya yang digunakan oleh masyarakat seperti model pakaian, karya fotografi dan seterusnya

Transformasi sosial adalah proses sosial yang dialami oleh anggota masyarakat serta semua unsur-unsur budaya dan sistem-sistem sosial, di mana semua tingkat kehidupan masyarakat secara sukarela atau dipengaruhi oleh unsur-unsur eksternal meninggalkan pola-pola kehidupan, budaya dan sistem sosial lainnya. Transformasi sosial terjadi ketika ada kesediaan anggota masyarakat untuk meninggalkan sistem sosial lama dan mulai memilih serta menggunakan pola dan sistem sosial yang baru. Transformasi sosial dipandang sebagai konsep yang mencakup seluruh kehidupan individu, kelompok, masyarakat, negara dan dunia yang mengalami perubahan. Perubahan tersebut dapat memengaruhi berbagai bidang kehidupan manusia termasuk aspek agama.

B. Dialektika Sejarah

Perubahan sosial tidak terjadi begitu saja. Ada dinamika dan dialektika yang mendorong perubahan tersebut terjadi. Pemikir atau filsuf seperti Hegel menyebut bahwa perubahan bergerak dan digerakan dalam tataran ide. Adagium Hegel yang terkenal yakni semua yang real bersifat rasional dan semua yang rasional bersifat real. Dengan kata lain, menurut

Hegel, ide yang bisa dimengerti sama dengan realitas atau kenyataan.⁹⁰ Ide yang dimaksud Hegel bukan rasio manusia perseorangan, melainkan rasio absolut atau rasio/pikiran universal/pikiran dunia. Rasionalitas pada individu-individu berkontribusi pada perkembangan Pikiran Dunia (*Weltgeist*).

Pusat filsafat Hegel ialah konsep *Geist*, bermakna “roh” atau “spirit”. Roh dalam pandangan Hegel adalah sesuatu yang real, konkret, kekuatan yang obyektif, menjelma dalam berbagai bentuk sebagai *world of spirit*, yang terdapat pada obyek-obyek khusus. Dalam kesadaran diri, roh atau spirit merupakan esensi manusia dan esensi sejarah manusia. Seluruh proses dunia merupakan suatu perkembangan roh atau spirit.⁹¹

Hegel menerangkan perkembangan roh dalam tiga tahap. Pertama, Roh Subyektif. Kedua, Roh Objektif. Ketiga, Roh Mutlak.⁹² Dalam perkembangan masing-masing roh atau spirit ini, Hegel menerangkan bagaimana dialektika sejarah.

Roh Subjek menjelaskan bahwa setiap orang masih bertaut erat dengan alam. Pada masa ini, roh mulai bergeser dari “berada-di-luar-dirinya” menuju “berada-bagi-dirinya”. Namun, karena ia belum benar-benar berpindah “bagi-dirinya”, ia tidak dapat ditukar dengan yang lain. Manusia masih sebagai bagian dari alam karena ia hanya menampakkan dirinya sebagian, belum sepenuhnya.⁹³

Roh Obyektif menjelaskan bahwa bentuk-bentuk alamiah yang terkandung dalam Roh Subyektif diperluas, direalisasikan ke dalam wilayah yang lebih konkret. Kehendak rasional yang tadinya bersifat individual, dibahasakan secara obyektif ke dalam bentuk yang lebih universal. Karena sebab inilah, Roh Obyektif lebih dominan mengandung unsur-unsur etika, misalnya kesusaan, moralitas, dan hukum. Unsur-unsur etika dari Roh Obyektif tadi makin menemukan tempatnya ketika terjadi pertemuan Roh Subyektif menuju tingkat yang lebih dewasa dalam keluarga, masyarakat, dan negara, serta sejarah, tempat dimana ketiganya berkembang sebagai proses pertemuan antara idealitas dan realitas.

Roh Mutlak menjelaskan bahwa begitu proses pertemuan antara idealitas dan realitas yang terbahasakan dalam “negara” mengalami titik klimaksnya, maka roh akan tiba pada tahap paling puncak. Pada tahap ini, roh telah sungguh-sungguh “berada dalam dirinya dan bagi dirinya”

⁹⁰ Fadilah Putra, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, Yogyakarta: Averroes Press, 2001, hal. 35.

⁹¹ Fadilah Putra, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, hal. 34-35.

⁹² Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, Jurnal Filsafat, Vol. 22, Nomor 3, November 2012, hal. 288.

⁹³ Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, hal. 288.

secara utuh dan penuh. Kulminasi ketegangan antara Roh Subyektif (individu) dan Roh Obyektif (kekuasaan Negara) seketika lenyap melebur dalam Roh Mutlak.

Dalam konteks Roh Subjektif, Roh Objektif dan Roh Mutlak tersebut, Hegel menerangkan, sejarah adalah kepastian absolut yang akan diperoleh dengan mengkompromikan perbedaan-perbedaan ke dalam satu sistem integral yang dapat mewartakan segala-galanya. Hegel menerangkan dengan sistem dialektika seperti yang tampak dari penjelasan sebelumnya tentang perkembangan roh, di mana Roh Subjektif berfungsi sebagai tesis, Roh Objektif sebagai antitesis, dan Roh Mutlak sebagai sintesis.⁹⁴

Dalam dialektika tersebut, Hegel meleburkan berbagai perbedaan dalam sistem metafisiknya ke dalam satu sintesis universal, yakni *Aufhebung*.⁹⁵ *Aufhebung* dapat berupa apa saja yakni negara, masyarakat, pasar, atau institusi apa pun, yang merupakan sintesis dari perbedaan-perbedaan. Terjadinya negasi berarti bahwa tesis (Roh Subjektif) dan antitesis (Roh Objektif) sudah lewat dan tidak ada lagi, sedangkan pengangkatan memiliki arti bahwa walaupun tesis dan antitesis dinegasikan, tetapi kebenaran daripada tesis dan antitesis tetap dipertahankan dan disimpan di dalam sintesis (Roh Mutlak) dengan bentuk yang lebih sempurna.

Sejarah bagi Hegel dapat dipahami sebagai proses dialektika roh. Filsafat sejarah Hegel merupakan perwujudan atau pengejawantahan dari ide universal menuju pada absolutisme dengan menjelaskan semua yang terjadi sebagai proses. Bagi Hegel, sejarah berlaku pada kelompok bukan dalam individu. Sejarah berkaitan dengan jiwa manusia dan seluruh budayanya.⁹⁶

Hegel mengatakan bahwa esensi dari roh adalah kebebasan. Kebebasan adalah tujuan dari sejarah. Sejarah merupakan gerak ke arah rasionalitas dan kebebasan yang semakin besar. Untuk menjelaskan ini, Hegel merumuskan perkembangan historis roh, yang terbagi dalam tiga tahap. Pertama, Timur. Kedua, Yunani dan Romawi. Ketiga, Jerman.⁹⁷

Pada fase pertama, yang ditemui bahwa yang bebas hanyalah satu orang, seperti yang dilihat dalam monarki Cina dan Timur Tengah. Lalu sejarah bergerak pada masa Yunani Kuno dan Romawi dimana yang bebas menjadi beberapa orang sebab masih ada pembedaan antara tuan dan budak. Bentuk yang sempurna adalah Jerman dimana yang bebas

⁹⁴ Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, hal. 276.

⁹⁵ Fadilah Putra, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, hal. 37.

⁹⁶ Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, hal. 276-278.

⁹⁷ G.W.F Hegel. *Filsafat Sejarah*, Yogyakarta, Pustaka Pelajara, hal.xii.

adalah semuanya. Pemikiran Hegel mengarahkan pada pemahaman bahwa sejarah merupakan pergerakan penuh tujuan atas cita-cita Tuhan untuk kemanusiaan. Hegel pun memahami bahwa sejarah memang berisi kesengsaraan, kematian, ketidakadilan dan kejahatan. Namun, itu merupakan bagian dari dialektika menuju kebebasan bila dilihat dari aspek laten, bukan manifestasinya.⁹⁸

Marx adalah pemikir lain selain Hegel yang menerangkan gerak atau dialektika sejarah. Bila Hegel menerangkan dialektika sejarah berdasarkan roh atau spirit yang berkembang dari satu tahap ke fase lain, Marx memiliki pengandaian lain.

Marx menerima beberapa pengandaian dari Hegel untuk menerangkan dialektika sejarah.⁹⁹ Tetapi, menurut Marx, sejarah bukan menyangkut perwujudan diri Roh, melainkan perjuangan kelas-kelas untuk mewujudkan dirinya mencapai kebebasan.¹⁰⁰ Tesis dan antitesis bukan menyangkut Roh Subjektif dan Roh Objektif, melainkan menyangkut kontradiksi-kontradiksi dalam hidup bermasyarakat, khususnya dalam kegiatan ekonomi dan produksi. Sintesis akan dicapai dalam bentuk penghapusan alienasi, yakni ketika hak milik dihapus dan masyarakat tanpa kelas ditegakkan.¹⁰¹

Pandangan Marx tersebut dapat dijelaskan seperti berikut. Marx melihat proses perubahan sosial basisnya bukanlah terletak pada ide (pikiran) seperti pada Hegel, melainkan pada aspek material. Bagi Marx, dalam mengamati masyarakat dan perubahan-perubahannya, yang pertama kali dilakukan ialah melihat bentuk-bentuk material dari masyarakat. Bentuk-bentuk material dari masyarakat tersebut yakni cara-cara manusia memproduksi (*modes of production*). Cara-cara manusia memproduksi ini yang akan menentukan struktur masyarakat serta perubahan-perubahannya.¹⁰²

Cara-cara manusia memproduksi ini dalam pemikiran Marx diistilahkan sebagai bangunan dasar atau infrastruktur (*economic basis*). Infrastruktur menentukan bangunan atau suprastruktur seperti politik, budaya, hukum, sosial, dan agama. Bangunan dasar ini adalah bagian dari kehidupan manusia dalam memenuhi kebutuhan materialnya (ekonomi). Marx membagi bagian dasar ini menjadi dua macam, yakni

⁹⁸ G.W.F Hegel, *Filsafat Sejarah*, Yogyakarta, Pustaka Pelajara, hal. 20.

⁹⁹ Fadilah Putra, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, hal. 35.

¹⁰⁰ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hal. 236.

¹⁰¹ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hal. 238.

¹⁰² Doyle Paul Johnson, *Sociological Theory: Classical Founders and Contemporary Perspective*, Jonh Wiley and Son, 1981.

productive forces (daya-daya produktif) dan *material relations* (relasi-relasi material).¹⁰³

Productive forces adalah segala daya atau dorongan-dorongan yang ada dan digunakan oleh manusia dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan materialnya. Daya atau dorongan ini bisa berwujud perkembangan teknologi dalam memproduksi atau cara-cara dalam perdagangan. Daya atau dorongan-dorongan ini menentukan hubungan-hubungan material (*material relations*) yang terjadi dalam masyarakat. Menurut Marx, baik disadari atau tidak, hubungan-hubungan material ini yang mendasari segala macam hubungan dalam masyarakat.¹⁰⁴

Perubahan-perubahan yang terjadi antara *productive forces* dengan *material relations* menyebabkan perubahan struktur dalam masyarakat. Perubahan ini berproses mengikuti pola proses dialektis. Pemikiran dialektis ini mengasumsikan adanya suatu hubungan timbal balik yang saling bernegasi (mengingkari dan diingkari) dan saling berkontradiksi (melawan dan dilawan).

Untuk menjelaskan bagaimana perubahan sosial terjadi akibat perubahan dari *productive force* dan *material relations*, Marx menjelaskan melalui perkembangan masyarakat yang dibagi menjadi tiga tahap. Tiga tahap itu yakni tahap pra-kapitalis (primitif, perbudakan, feodal), tahap kapitalis, dan terakhir tahap komunis. Pada tahap pra-kapitalis, seperti pada masyarakat feodal, kekuatan produksi dimiliki oleh para tuan tanah, sementara para petani adalah milik tuan tanah. Adapun kebutuhan material secara umum dipenuhi melalui penggarapan lahan-lahan yang dimiliki oleh tuan-tuan tanah yang dilakukan oleh para petani. Para tuan tanah memberikan perlindungan pada para petani dari ancaman-ancaman pihak luar.¹⁰⁵

Lamba laut, pedagang-pedagang kecil mulai lahir untuk mengisi kebutuhan-kebutuhan material yang tidak bisa diisi oleh tuan-tuan tanah dan petani. Pedagang-pedagang ini, pelan tapi pasti, lalu memiliki akumulasi modal yang tinggi sehingga mampu memperluas produksi dan pasar mereka. Namun, untuk melakukan produksi yang massal, pedagang-pedagang membutuhkan tenaga kerja yang banyak dan pasar untuk menjualnya. Padahal, dalam masyarakat feodal, keluarga-keluarga yang menjadi sumber tenaga kerja berada dalam kekuasaan tuan-tuan tanah sehingga sulit untuk memperolehnya.¹⁰⁶

¹⁰³ Fadilah Putra, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, Yogyakarta: Averroes Press, 2001, hal. 38.

¹⁰⁴ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiolog Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia, 1986, hal. 132-133.

¹⁰⁵ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiolog Klasik dan Modern*, hal. 132-133

¹⁰⁶ Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiolog Klasik dan Modern*, hal. 132-133

Seiring waktu, industri dan perdagangan kian membesar dan kota-kota perdagangan mulai terbentuk (*productive forces*). Dalam kondisi ini, para petani yang menjadi unsur penting masyarakat feodal mulai meninggalkan lahan-lahan pertaniannya (*material relations*). Struktur masyarakat feodal semakin kesulitan memenuhi kebutuhan material masyarakatnya dan mulai berubah ke bentuk yang baru, yakni masyarakat kapitalis.¹⁰⁷

Masyarakat kapitalis ditandai dengan adanya dua kelas, yakni kelas borjuis dan kelas proletar. Kelas borjuis adalah kelas pemilik modal (*the capital owning-class*) sementara kelas proletar adalah kelas pekerja (*the working class*). Hubungan kedua kelas ini saling berlawanan. Kelas pemilik modal adalah kelas yang menindas (*oppressing*), sedangkan kelas pekerja adalah kelas yang tertindas (*oppressed*). Walaupun penyebutan untuk tiap-tiap kelas berbeda pada struktur masyarakat tertentu sepanjang sejarah, menurut Marx karakter dari kelas ini tetaplah sama. Kelas penindas selalu menguasai dan mengendalikan kapital, sementara kelas pekerja hanya menjual tenaganya.¹⁰⁸

Menurut Marx, tahap perkembangan masyarakat dari masyarakat kapitalis menjadi komunis merupakan sesuatu yang mutlak dan obyektif. Ini berlaku sama seperti perubahan sosial yang terjadi sebelumnya yakni dari masyarakat feodal ke masyarakat kapitalis. Perubahan masyarakat kapitalis menjadi komunis terjadi karena beberapa hal. Bagi Marx, senjata utama kaum borjuis yang digunakan terhadap struktur masyarakat feodal akan berbalik menyerang dirinya sendiri. Produksi massal yang tinggi, persaingan usaha, perkembangan teknologi yang menghasilkan mesin-mesin produksi dan krisis ekonomi, justru mengarah pada kehancuran struktur masyarakat kapitalis itu sendiri. Perbedaan dengan perkembangan masyarakat sebelumnya, dalam masyarakat kapitalis, muncul suatu kesadaran baru untuk mengubah tatanan masyarakat pada kelas tertindas (proletar). Kesadaran muncul akibat penindasan yang tidak terperikan yang dilakukan oleh kelas pemilik modal kepada kelas pekerja. Kondisi penindasan kelas tersebut jauh lebih memprihatinkan dari tahap-tahap masyarakat sebelumnya sehingga kelas ini akhirnya akan melakukan revolusi. Revolusi menjadi syarat mutlak perubahan dari masyarakat kapitalis untuk mencapai masyarakat komunis. Dalam masyarakat komunis, maka *mode of production* sudah berbeda dengan masyarakat sebelumnya. Alat-alat bersama dimiliki bersama untuk tujuan bersama.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia, 2003, hal. 195-196.

¹⁰⁸ Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx*, hal. 195-196.

¹⁰⁹ Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx*, hal. 195-196.

Hegel dan Marx memiliki perbedaan dalam menerangkan dialektika sejarah untuk menjelaskan perkembangan masyarakat. Perbedaannya terletak pada basis penjelasan. Hegel berbasis pada ide (roh/sprit/pikiran), Marx berbasis pada aspek material (*production force* dan *material relations*). Walaupun berbeda basis penjelasan, ada beberapa kesamaan. *Pertama*, baik Hegel dan Marx sama-sama memiliki asumsi bahwaperjalanan sejarah adalah mengarah, meningkat, dan berkembang menuju kemajua (kebebasan). *Kedua*, perkembangan sejarah tidak lurus dan konsisten. Sejarah adalah skenario perjuangan terus menerus dan penghancuran diri sendiri di mana seluruh lembaga sosial yang ada dihancurkan dan dibangun ulang. Dengan kata lain, ada dialektika: tesis-antitesis-sintesis. *Ketiga*, urutan tahapan sejarah dapat dibagi menjadi tiga bagian. *Keempat*, proses sejarah digerakkan oleh kekuatan dari dalam. Kekuatan dari dalam itu adalah penyebab dan tranformasi dirinya sendiri. Bila pada Hegel pada dimensi Roh (spirit, pikiran/ide), pada Marx dimensi material (cara produksi dan relasi material). Kelima, kekuatan penggerak itu ditemukan di dalam prinsip negatif: kontradiksi, penderitaan, ketegangan, penyelesaiannya.¹¹⁰

Selain dari pemikiran Hegel dan Marx, dialektika sejarah juga dapat dilihat dari pemikiran futurolog Alvin Toffler. Toffler mengawali tesisnya dengan melihat perubahan yang berakselarasi dalam masyarakat pada tahun 1960-an. Arus perubahan bergemuruh menumbangkan lembaga, menggeser nilai dan menggoyahkan akar peradaban yang semula diyakini benar. Berdasarkan pengamatan itu, Toffler mengumpulkan data dari berbagai belahan dunia yang berasal dari berbagai perguruan tinggi, lembaga riset, partai politik, perkumpulan sosial, dan lain-lain. Data yang diperoleh menggambarkan perubahan yang datang begitu cepat dan beruntun sehingga melebihi kecepatan manusia mengantisipasinya. Karena itu, menurutnya, manusia perlu memiliki pemahaman tentang bentuk masa depan yang akan dihadapinya. Tujuannya adalah agar manusia dapat lebih memahami masa kini dan mengerti keputusan apa saja yang mesti mereka ambil untuk menciptakan masa depan yang diinginkan.¹¹¹

Bagi Toffler, untuk memahami masa sekarang tidak cukup dengan memahami masa lalu saja, tetapi juga mengetahui apa yang mungkin terjadi di masa akan datang. Perjalanan sejarah berlangsung dengan cara dialektis, bukan lurus atau siklis. Sebuah masa depan merupakan sebuah sintesis terbaik yang diambil dari masa lalu dan

¹¹⁰ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada Media, 2014 hal. 182-183.

¹¹¹ Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, hal. 286.

menggabungkannya dengan pemahaman dan keputusan cerdas masa kini. Ide kemajuan dalam filsafat sejarah Toffler dapat ditemukan dalam konsep dialektika sejarah peradaban manusia. Toffler membagi gelombang sejarah peradaban manusia menjadi tiga gelombang. Gelombang pertama adalah fase agrikultur. Gelombang kedua adalah fase industri. Gelombang ketiga adalah fase era informasi yang ditunjang oleh teknologi komunikasi.¹¹²

Fase agrikultur (800 SM-1500 M) adalah fase di mana masyarakat hidup dari hasil mengolah pertanian di ladang dekat dengan tanah kelahiran mereka. Umumnya, mereka menjadi produsen dan konsumen dari hasil tanaman mereka. Karena mereka bekerja dengan otot, jumlah keluarga yang banyak sangat menguntungkan. Sebuah keluarga yang terdiri dari keluarga inti, ditambah kakek, nenek, paman, dan bibi, semua anggota keluarga ikut bekerja di ladang baik laki-laki maupun perempuan dalam aktivitas produksi. Masyarakat agrikultur hidup menurut keinginan mereka sendiri. Satu-satunya ketergantungan mereka hanya pada alam. Mereka tidak hidup dalam sistem yang terkait sehingga tidak ada interdependensi yang ketat. Mereka bebas menggunakan waktu sesukanya.¹¹³

Fase industri (1500 M-1970 M) adalah fase yang sudah berubah dari fase sebelumnya. Pada fase atau gelombang agrikultur menyatu antara produsen dan konsumen. Pada gelombang kedua, fase industri, produsen dan konsumen terpisah. Ini ditandai dengan adanya spesialisasi yang beragam. Kehidupan bergerak dari ladang ke pabrik dengan pola hubungan manusia yang saling terkait dan interdependensi adalah hal pertama yang harus dialami. Manusia mulai mengalami pola hubungan massal dalam hidupnya. Sistem industri menerapkan jam kerja yang pasti sehingga para pekerja pagi dan sore berbondong-bondong pergi dan pulang dari tempat kerja. Manusia tidak dapat lagi mengatur jam kerja mereka sendiri dan bekerja menurut cara mereka. Pekerjaan pada gelombang kedua terspesialisasi pada jenis pekerjaan tertentu dan dilakukan secara berulang-ulang sehingga hampir tidak ada tempat bagi kreatifitas. Pada fase gelombang kedua, kehidupan keluarga juga berubah dari keluarga besar menjadi keluarga inti yang lebih kecil agar *mobile* dan efisien. Keluarga harus pindah dari tanah kelahirannya ke lingkungan industri (urbanisasi) yang menyediakan pekerjaan.¹¹⁴

Fase informasi (1970-2000 M) adalah fase dengan tingkat lebih tinggi dari fase sebelumnya. Fase ini ditandai oleh perubahan yang lebih

¹¹² Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, hal. 287.

¹¹³ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hal. 183.

¹¹⁴ Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, hal. 288.

dahsyat dari pola hidup dan pola kerja manusia. Gelombang ketiga ini, menurut Toffler, bukanlah kelanjutan dari gelombang kedua, melainkan sebuah penyimpangan dialektis yang mengakumulasi keunggulan yang ada pada gelombang pertama dan kedua. Dengan kata lain, gelombang pertama merupakan tesis sejarah, yang sudah dilampaui manusia sejak tiga abad tahun yang lalu. Sebagai antitesisnya adalah gelombang industrial yang merupakan gelombang kedua yang masih dialami oleh sebagian masyarakat di belahan dunia saat ini. Sebagai sintesisnya yakni gelombang ketiga yang disebut sebagai gelombang super-industrial atau informasi. Fase gelombang ketiga ini telah dimasuki oleh sebagian negara-negara di dunia. Gelombang ketiga sebagai peradaban masa depan menghadirkan kemudahan teknologi yang membuat orang lebih banyak bekerja di rumah dan mengatur jadwalnya sendiri sehingga akan lebih banyak waktu untuk diri sendiri dan keluarga. Informasi adalah aset untuk bekerja dan kemampuan otak, bukan kemampuan otot dikedepankan. Sementara itu, produksi massal tidak lagi menarik, orang-orang membutuhkan layanan yang lebih pribadi sehingga barang-barang diproduksi berdasarkan pesanan. Hal ini tentu menuntut kreatifitas individu.¹¹⁵

Hal terpenting dari pemikiran Toffler adalah tentang perkembangan sejarah. Bagi Toffler, faktor penggerak sejarah adalah seluruh individu dan lembaga yang ada dalam masyarakat. Setiap orang dapat mempengaruhi masa depan kemanusiaan dan keputusannya yang diambil hari ini. Kemajuan dalam pandangan Toffler dapat diketahui berdasarkan perkembangan peradaban manusia dari gelombang pertama ke gelombang kedua. Kemajuan tidak lain adalah kekuatan menggerakkan jutaan manusia keluar dari pertanian memasuki produksi massa. Kemajuan menuntut adanya urbanisasi, standarisasi, dan semua paket yang lain dalam gelombang kedua. Peradaban gelombang ketiga, yang sedang muncul, tidak menyiapkan model yang siap pakai. Peradaban gelombang ketiga belum menemukan bentuknya, tapi bagi yang miskin dan yang kaya, gelombang ketiga ini membuka kemungkinan baru yang barangkali menurut Toffler membebaskan.¹¹⁶

Diskursus mengenai dialektika sejarah ini juga dapat digali dari pandangan Islam melalui Al-Quran. Di dalam Al-Quran tidak sedikit terkandung kisah-kisah kehidupan masyarakat dimana dari sana dapat digali hukum-hukum sejarah dalam masyarakat. Uraian Al-Quran tentang hukum-hukum sejarah adalah wajar mengingat sejak semula Al-Quran

¹¹⁵ Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*. hal. 289.

¹¹⁶ Misnal Munir, *Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah*, hal. 289.

memperkenalkan dirinya sebagai kitab suci yang berfungsi melakukan perubahan-perubahan positif.¹¹⁷

Dari sejumlah ayat-ayat Al-Quran, dapat dipahami bahwa perubahan baru dapat terlaksana bila dipenuhi dua syarat pokok. Pertama, adanya nilai atau ide dan kedua, adanya pelaku-pelaku yang menyesuaikan diri dengan nilai-nilai tersebut. Bagi umat Islam, syarat pertama telah diambil-alih sendiri oleh Allah SWT melalui petunjuk-petunjuk Al-Quran serta penjelasan-penjelasan Rasulullah SAW walaupun sifatnya masih umum dan memerlukan perincian dari manusia. Adapun para pelakunya, mereka adalah manusia-manusia yang hidup dalam suatu tempat dan yang selalu terikat dengan hukum-hukum masyarakat yang ditetapkan itu.¹¹⁸

Salah satu hukum masyarakat yang ditetapkan oleh Al-Quran menyangkut perubahan adalah yang dirumuskan dalam firman Allah dalam surat ayat Al-Ra'd ayat 11 yang berbunyi: *Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum (masyarakat) sampai mereka mengubah(terlebih dahulu) apa yang ada pada diri mereka.*

Ayat ini berbicara tentang dua macam perubahan dengan dua pelaku. Pertama, perubahan masyarakat yang pelakunya adalah Allah SWT dan kedua perubahan keadaan diri manusia yang pelakunya manusia. Perubahan yang dilakukan Tuhan terjadi secara pasti melalui hukum-hukum masyarakat yang ditetapkannya. Hukum-hukum tersebut tidak memilih dan membedakan antara satu masyarakat atau kelompok dengan masyarakat atau kelompok lain. Siapa pun yang mengabaikan akan digilasnya, sebagaimana yang terjadi pada sejumlah masyarakat termasuk pada masyarakat Islam dan sebagaimana pernah terjadi pada masyarakat yang dipimpin Nabi sendiri dalam perang Uhud.¹¹⁹

Dengan demikian, dalam kehidupannya, manusia atau masyarakat akan mengikuti hukum-hukum sunnatullah atau norma-norma sejarah. Hukum perubahan, hukum kebangkitan dan keruntuhan suatu ummat adalah salah satunya. Hukum perubahan dapat dipahami dari surat al-Ra'd ayat 13 sebagaimana tadi disampaikan. Hukum perubahan mempunyai hubungan erat dengan hukum ajal yaitu, kepastian "runtuhnya" suatu peradaban. Hal ini ditegaskan dalam surat Yunus ayat 49 ditunjukkan bahwa *tiap-tiap ummat mempunyai ajal apabila telah datang ajal mereka, maka mereka tidak akan dapat mengundurkannya sesaatpun dan tidak (pula) mendahulukannya.* Ajal pada ayat ini berarti bisa mengandung pengertian batas waktu, yaitu masa keruntuhan dan

¹¹⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, hal. 383.

¹¹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hal. 383.

¹¹⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hal. 384.

masa kejayaansuatu bangsa. Masyarakat sebagai sebuah kesatuan, di samping mempunyai kemampuan dan kekuatan tertentu, ia juga akan bergerak dan menemui ajalnya seperti halnya individu. Dengan demikian, keduanya diatur dalam hukum-hukum tertentu. Dalam surat al-Hijr (15) ayat 4-5 ditegaskan, *Dan kami tiada membinasakan suatu negeripun melainkan baginya ketentuan masa yang telah ditetapkan. Tidak ada suatu ummat-pun yang mendahulukan (ajalnya) dan tidak pula mengakhirkannya.*

Dalam memahami persoalan ajal suatu ummat atau bangsa, menarik apa yang dikemukakan M. Quraish Shihab. Menurutnya, apabila suatu ummat telah mencapai puncak kebesarannya, maka mereka sebagai kelompok ummat tidak lama lagi akan menemui kebinasaan. Contohnya yang nyata misalnya, pada peristiwa usaha pembunuhan dan pengusiran terhadap Nabi yang dilakukan kaum musyrikkin Mekkah sehingga tidak lama berselang kira-kira sepuluh tahun kaum musyrikkin Mekkah menemui ajalnya. Hal ini tersirat dalam surat al-Isra ayat 78. *"Niscaya sepenigagalanmu mereka tidak tinggal, melainkan hanya sebentar saja."* Kehancuran suatu masyarakat (dengan ajalnya) tidak otomatis mengakibatkan kematian seluruh penduduknya, namun berubahnya kekuasaan, pandangan dan kebijaksanaan suatu bangsa atau masyarakat secara total kemudian digantikan oleh pandangan, kekuasaan dan kebijaksanaan yang berbeda dengan sebelumnya adalah merupakan ajal.¹²⁰

Menurut M. Baqir ash-Shadrr, Al-Qur'an menyebutkan tiga prinsip dasar keberadaan norma-norma sejarah. *Pertama*, norma sejarah itu bersifat universal dalam arti ketetapan-ketetapan sunnatullah tidak terbatas pada ummat atau waktu tertentu dan tidak bersifat kebetulan. Dalam QS. al-Isra/17:77 disebutkan:

سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا

Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang sebelum (mu) dan kamu sekali-sekali tidak akan mendapati perubahan dalam sunnah Allah. dan tidak akan kamu dapati perubahan bagi ketetapan kami itu.

Kedua, norma-norma sejarah itu bersifat ilahiya, yakni pengertian ditetapkan Allah, atau dalam istilah Al-Qur'an sendiri adalah kalimat-kalimat Allah. Dengan demikian, hukum sejarah itu merupakan firman Allah. Selain itu, ia menunjukkan adanya keterkaitan atau hubungan tak terputus di antara peristiwa sejarah dengan pertolongan Allah (QS. al-

¹²⁰ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran*, Surabaya, Fakultas Ushuluddi IAIN Ampel, 1997, hal. 65-66.

Anfal/8 : 9-10). *Ketiga*, norma sejarah itu menekankan kebebasan kehendak dan pilihan manusia.¹²¹

C. Pemberdayaan Masyarakat

Empowerment atau pemberdayaan berasal dari kata “*power*” (kuasa). Ide utama mengenai pemberdayaan ini bersentuhan dengan konsep kuasa. Kuasa yang dimaksud adalah kemampuan individu atau masyarakat untuk melakukan apa yang diinginkannya, terlepas dari minat dan keinginan mereka. Dengan kata lain, istilah *empowering* atau pemberdayaan memiliki pengertian terkait kekuatan, kemandirian, pilihan sendiri, kedaulatan hidup sesuai dengan nilai-nilai yang dianut, kapasitas untuk memperjuangkan hak, kemerdekaan, pembuatan keputusan sendiri, menjadi bebas, kebangkitan, dan kapabilitas.¹²²

Semangat pengertian pemberdayaan itu dapat ditengok dari beberapa definisi. Ife mendefinisikan pemberdayaan masyarakat sebagai proses menyiapkan masyarakat dengan berbagai sumber daya, kesempatan, pengetahuan, dan keahlian. Itu dilakukan guna meningkatkan kapasitas diri/masyarakat di dalam menentukan masa depan mereka serta berpartisipasi dan memengaruhi kehidupan komunitas masyarakat itu sendiri.¹²³

Tak jauh berbeda, Payne mengemukakan, pemberdayaan pada intinya ditujukan untuk membantu pihak tertentu guna memperoleh daya untuk mengambil keputusan dan menentukan tindakan yang akan dilakukan terkait dengan diri mereka, termasuk mengurangi efek hambatan pribadi dan sosial. Hal ini dilakukan melalui peningkatan rasa percayadiri dan kemampuan menggunakan daya yang dimiliki.

Tujuan pemberdayaan adalah mencapai masyarakat yang berdaya, memiliki kekuasaan atau pengetahuan dan kemampuan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya baik yang bersifat fisik, ekonomi maupun sosial seperti kepercayaan diri, menyampaikan aspirasi, mempunyai mata pencaharian, berpartisipasi dalam kegiatan sosial, dan mandiri dalam melaksanakan tugas-tugas kehidupannya.¹²⁴ Karena itu, pemberdayaan adalah serangkaian kegiatan untuk memperkuat kelompok lemah dalam masyarakat. Melalui pemberdayaan, kelompok tersebut dapat memenuhi kebutuhan dasarnya, menjangkau sumber-sumber produksi yang memungkinkan mereka dapat meningkatkan pendapatannya, memperoleh barang-barang dan jasa yang mereka perlukan, serta berpartisipasi dalam

¹²¹ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 66.

¹²² Edi Suharto, *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*, Refika Aditama, Bandung, 2005, hal. 59.

¹²³ Edi Suharto, *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*, hal. 59.

¹²⁴ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 67.

proses pembangunan dan keputusan-keputusan yang mempengaruhi mereka. Keberhasilan pemberdayaan masyarakat dapat dilihat dari keberdayaan mereka menyangkut kemampuan ekonomi, kemampuan mengakses manfaat kesejahteraan, dan kemampuan kultural politis.

Dari pengertian dan tujuan pemberdayaan tersebut, sasaran dari pemberdayaan jelas adalah masyarakat atau kelompok lemah. Kelompok lemah dapat dikategorikan yaitu meliputi kelompok lemah secara struktural, kelompok lemah khusus dan kelompok lemah secara personal. Kelompok lemah secara struktural seperti lemah secara kelas, gender maupun etnis. Kelompok lemah khusus seperti manula, anak-anak dan remaja, penyandang cacat, masyarakat terasing. Kelompok lemah secara personal seperti mereka yang mengalami masalah pribadi atau keluarga.¹²⁵

Upaya pemberdayaan masyarakat terdiri dari beberapa segi. *Pertama*, segi penyadaran. Ini meliputi kemampuan mengidentifikasi persoalan atau permasalahan yang menimbulkan kesulitan hidup dan penderitaan yang dialami masyarakat. *Kedua*, setelah penyadaran dan kemampuan ini diperoleh, segi yang dikembangkan yakni peningkatan kepercayaan diri masyarakat untuk memecahkan permasalahan serta mengembangkan diri agar keluar dari persoalan. *Ketiga*, setelah memiliki kemampuan dan kepercayaan diri, yang perlu diperhatikan, yakni segi peningkatan kemampuan manajemen sumber daya yang telah dimiliki.¹²⁶

Faktor penyebab ketidakberdayaan suatu masyarakat yakni karena tidak memiliki kekuatan (*powerless*). Tidak memiliki kekuatan itu di antaranya seperti tidak memiliki kekuatan atas pilihan pribadi. Dalam konteks ini, maka upaya pemberdayaan yang dapat dilakukan yakni dengan memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk menentukan pilihan pribadi atau kesempatan untuk hidup lebih baik. Contoh lain bentuk tidak memiliki kekuatan yakni tidak memiliki kekuatan dalam menentukan kebutuhannya sendiri. Pemberdayaan yang dapat dilakukan dalam hal ini yakni dengan mendampingi mereka untuk merumuskan kebutuhannya sendiri. Contoh lain lagi yakni tidak memiliki kekuatan dalam kebebasan berekspresi. Dalam konteks ini, pemberdayaan yang dapat dilakukan yakni dengan cara mengembangkan kapasitas mereka untuk bebas berekspresi dalam bentuk budaya publik. Contoh lain lagi yakni tidak memiliki kekuatan kelembagaan. Pemberdayaan yang dapat dilakukan yaitu dengan meningkatkan kemampuan masyarakat untuk mengakses kelembagaan pendidikan, kesehatan, keluarga, keagamaan, dan struktur pemerintahan. Contoh lain lagi yakni tidak memiliki

¹²⁵ Edi Suharto, *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*, hal. 59.

¹²⁶ Nanang Martono, *Perubahan Sosial*, hal. 266.

kekuatan sumber daya ekonomi. Pemberdayaan dapat dilakukan dengan cara meningkatkan kemampuan mengakses dan mengontrol kegiatan ekonomi. Contoh lain lagi yakni tidak memiliki kekuatan dalam kebebasan reproduksi. Pemberdayaan dapat dilakukan dengan cara memberikan kebebasan kepada mereka dalam menentukan proses reproduksi.¹²⁷

Dari beberapa faktor penyebab ketidakberdayaan masyarakat yang dikemukakan tersebut, dapat dicermati bahwa setiap elemen masyarakat yang akan melaksanakan kegiatan pemberdayaan harus mengetahui terlebih dahulu aspek apa yang harus diberdayakan (seperti aspek ekonomi, pendidikan, spiritual, atau aspek sosial) dan mengetahui apa saja faktor penyebab ketidakberdayaan masyarakat dari setiap aspek-aspek tersebut. Kegiatan merancang, melaksanakan dan mengevaluasi program pemberdayaan masyarakat akan berjalan efektif jika sudah dilakukan investigasi terhadap faktor-faktor yang menjadi akar permasalahan sosial. Dalam hal ini, maka perlu diklarifikasi apakah akar penyebab ketidakberdayaan berkaitan dengan faktor kelangkaan sumber daya atau faktor ketimpangan ataukah kombinasi antara keduanya. Jadi, identifikasi persoalan atau permasalahan, lalu lakukan pemberdayaan dengan menumbuhkan kepercayaan pada diri/masyarakat guna memecahkan permasalahan kelompok serta mengembangkan diri agar keluar dari persoalan.¹²⁸

Prosedur pemberdayaan dapat dilakukan dengan beberapa tahap. *Pertama, enabling*. Ketidakberdayaan terjadi karena tidak dikenalnya potensi yang dimilikinya. Proses *enabling* dilakukan untuk membangkitkan kemauan dan kemampuan masyarakat, yang kadang banyak dipengaruhi oleh persepsi dan pengetahuan atas diri dan lingkungannya yang keliru. *Kedua, empowering*. Tahap ini bertujuan agar rakyat menjadi mampu atau bahkan lebih mampu dengan membekali mereka pengetahuan dan bantuan materiil yang tepat. *Ketiga, protection*. Tahap ini merupakan proses penguatan atau perlindungan terhadap masyarakat dengan memberikan jalan keluar untuk beberapa kesulitan yang mereka hadapi.¹²⁹

Pemaknaan pemberdayaan masyarakat hendaknya bukan membuat masyarakat menjadi tergantung pada program-program pemberian, tetapi apa yang dinikmati harus dihasilkan atas usaha sendiri dan hasil akhir pemberdayaan adalah memandirikan masyarakat dan

¹²⁷ Jim Ife, dkk., *Community Development; Alternatif Pengembangan Masyarakat di Era Globalisasi*, Yogyakarta: LKiS, hal. 60-64.

¹²⁸ Zubaedi, *Pengembangan Masyarakat; Wacana dan Praktik*, Jakarta: Kencana, 2013, hal. 28

¹²⁹ Juhaya S. Pradja, *Ekonomi Syariah*, Bandung: Pustaka Setia, 2015, hal. 188.

membangun kemampuan untuk memajukan diri ke arah kehidupanyang lebih baik secara berkelanjutan. Untuk mencapai hal ini, pemberdayaan dapat melakukan strategi *bottom up*. Artinya, masyarakat sejak awal dilibatkan dalam proses perencanaan sampai pelaksanaan dan hasil-hasil yang dicapai. Masyarakat memiliki peran penting dan secara aktif terlibat mulai dari perencanaan, pelaksanaan, hingga berhasil atau tidaknya pelaksanaan program.¹³⁰

Dalam kaitan dengan ini, ada bentuk-bentuk pemberdayaan masyarakat yang bisa dipertimbangkan. *Pertama*, saat sosialisasi, masyarakat diharapkan ikut hadir, mendengarkan, menyimak, memahami, dan bila memungkinkan mampu menyampaikan ide atau gagasan yang dimiliki. *Kedua*, pada tahap perencanaan, masyarakat diharapkan ikut dalam memutuskan suatu usulan/gagasan program yang akan dilakukan. *Ketiga*, pada tahap pelaksanaan, masyarakat diharapkan mau ikut melaksanakan kegiatan yang telah diputuskan bersama dengan sukarela dan gotong royong. *Keempat*, pada tahap pengendalian, masyarakat diharapkan ikut aktif mengawasi untuk mengantisipasi adanya penyimpangan atau meluruskan arah yang kurang tepat agar sesuai dengan tujuan kesepakatan semula. *Kelima*, pada tahap pelestarian, masyarakat diharapkan ikut bertanggungjawab untuk merawat, memelihara dan, memperbaiki jika terjadi kerusakan dan lainnya. *Keenam*, pada tahap pengembangan kegiatan, secara sukarela masyarakat diharapkan untuk tetap ikut serta menyempurnakan dan mengembangkan kegiatan agar nilai manfaatnya tetap terjaga dan semakin luas. *Ketujuh*, pada tahap pasca kegiatan, masyarakat diharapkan merasakan hasilnya dan tetap menjaga nilai manfaat tersebut agar tetap bisa dinikmati generasi berikutnya.¹³¹

Walaupun pemberdayaan bertujuan mewujudkan kemandirian masyarakat, pemberdayaan tetap perlu pendampingan sosial. Dalam hal ini, ada lima hal penting dapat dilakukan.¹³² *Pertama*, memberikan motivasi kepada kelompok yang diberdayakan. Misalnya dalam masyarakat keluarga miskin. Langkah awalnya, mereka perlu didorong untuk membentuk kelompok agar mempermudah pengorganisasian dan kegiatan pengembangan masyarakat. Berikutnya, memotivasi mereka agar dapat terlibat dalam kegiatan pemberdayaan yang nantinya dapat meningkatkan pendapatan mereka dengan menggunakan kemampuan dan sumberdaya yang mereka miliki. *Kedua*, peningkatan kesadaran dan

¹³⁰ Suhartini A. Halim, dkk. *Model-Model Pemberdayaan Masyarakat*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005, hal. 8.

¹³¹ Hindun Faristin, "Pengelolaan Bisnis Islam Sektor Agribisnis dalam Usaha Pemberdayaan Masyarakat Muslim", STAIN Kudus, 2008, hal. 35.

¹³² Nanang Martono, *Perubahan Sosial*, hal. 265-267.

pelatihankemampuan. Peningkatan kesadaran dan kemampuan dapat dilakukan dengan berbagai cara. Kesadaran dan kemampuan yang dikembangkan tersebut dapat membantu masyarakat untuk meningkatkan keterampilan dan menciptakan sumber penghidupan mereka sendiri. *Ketiga*, manajemen diri. Setiap kelompok yang akan diberdayakan harus mampu memilih atau memiliki pemimpin yang dapat mengatur kegiatan mereka, seperti melaksanakan pertemuan-pertemuan atau melakukan pencatatan dan pelaporan. Dalam tahap awal, pendamping perlu membantu agar mereka mampu mengembangkan sebuah sistem, kemudian memberikan wewenang kepada mereka untuk melaksanakan dan mengatur sistem tersebut. *Keempat*, mobilisasi sumber. Ini merupakan sebuah metode untuk menghimpun setiap sumber-sumberdaya yang dimiliki oleh individu-individu dalam masyarakat. Langkah ini didasari pandangan bahwa setiap orang memiliki sumberdaya yang dapat diberikan dan jika sumber-sumber ini dihimpun, nantinya akan dapat meningkatkan kehidupan sosial ekonomi masyarakat secara substansial. Pengembangan sistem penghimpunan, pengalokasian dan penggunaan sumber-sumber ini perlu dilakukan secara cermat sehingga semua anggota masyarakat memiliki kesempatan yang sama dan hal ini dapat menjamim pengelolaan secara berkelanjutan. *Kelima*, pembangunan dan pengembangan jaringan. Pengorganisasian kelompok-kelompok swadaya masyarakat perlu disertai dengan peningkatan kemampuan para anggotanya untuk membangun dan mempertahankan jaringan dengan berbagai sistem sosial di sekitarnya. Jaringan ini sangat penting untuk menyediakan dan mengembangkan berbagai akses terhadap sumber dan kesempatan bagi peningkatan keberdayaan masyarakat miskin.

Model pemberdayaan masyarakat dapat dibedakan melalui tiga tingkat. Mikro, meso dan makro.¹³³ Pada tingkat mikro, pemberdayaan dilakukan terhadap klien secara individual. Caranya beragam mulai melalui bimbingan, konseling, *stress management*, hingga *crisis intervention*. Tujuan utamanya adalah membimbing atau melatih klien dalam menjalankan tugas-tugas kehidupannya. Model ini sering disebut sebagai pendekatan yang berpusat pada tugas (*task centered approach*).

Pada tingkat meso, pemberdayaan dilakukan terhadap sekelompok klien. Pemberdayaan dilakukan dengan menggunakan kelompok sebagai media intervensi. Pendidikan dan pelatihan atau dinamika kelompok dapat digunakan sebagai strategi dalam meningkatkan kesadaran, pengetahuan, keterampilan dan sikap-sikap klien agar memiliki kemampuan memecahkan permasalahan.

¹³³ Nanang Martono, *Perubahan Sosial*, hal. 263.

Pada tingkat makro, pemberdayaan diarahkan pada sistem lingkungan yang lebih luas. Perumusan kebijakan, perencanaan sosial, kampanye, aksi sosial, pengorganisasian masyarakat atau manajemen konflik merupakan beberapa pendekatan dalam tingkat makro.

Dalam pemberdayaan, ada beberapa faktor internal yang menghambat. Antara lain kurang bisa untuk saling mempercayai, kurang daya inovasi/kreativitas, mudah pasrah/menyerah/putus asa, aspirasi dan cita-cita rendah, tidak mampu menunda menikmati hasil kerja, wawasan waktu yang sempit, familisme, sangat tergantung pada bantuan pemerintah, sangat terikat pada tempat kediamannya dan tidak mampu/tidak bersedia menempatkan diri sebagaiorang lain. Untuk mengatasi faktor internal yang menghambat ini, agen pemberdayaan perlu melakukan strategi yang baik agar pemberdayaan berhasil.

Ada tiga strategi utama pemberdayaan dalam praktek perubahan sosial. *Pertama*, tradisional. *Kedua*, aksi langsung. *Ketiga*, transformasi.¹³⁴ Strategi tradisional menekankan pada kebebasan dalam memilih kepentingan dengan sebaik-baiknya dalam berbagai keadaan. Strategi tindakan langsung yaitu dimunculkannya dominasi kepentingan yang dihormati oleh semua pihak yang terlibat dan mempunyai peluang yang besar untuk terjadinya perubahan. Kondisi seperti ini dapat diawali olehkebutuhan dasar kolektif (*basic need collectivity*) darimasyarakat seperti tuntutan reformasi supaya keluar dari krisis multidimensi. Strategi pemberdayaan transformatif yaitu pemberdayaan yang berbasis pendidikan masyarakat secara pariticipatif yang menekankan kesadaran-kesadaran kritis untuk menjunjung nilai-nilai kebersamaan dan hubungan yang mutualistik.

Islam juga sangat menaruh perhatian terhadap pemberdayaan. Term pemberdayaan dalam Al-Quran dan hadits sepadan dengan makna *amkaana*, *makkana*, *makiin*, *numkiinu*, *tamkiinu*, yang bermakna penguatan atau kekuatan (*power/ empowerment*). Kata *tamkiin*, yang artinya yang mempunyai kedudukan, menciptakan, dan memberdayakan sebagai konsepsi pemberdayaan di dalam al-Qur-an diantaranya seperti terdapat dalam surat Al-Anfâl ayat 7, surat Al-Anfâl ayat 71, surat Al-Mukminûn ayat 13, surat Al-Mursalât ayat 31, surat At-Takwîr ayat 20, dan juga surat Yûsuf ayat 54.¹³⁵

Pemberdayaan menjadi bahan perbincaraan dan termasuk permasalahan yang sentral dalam al Qur'an. Pemberdayaan merupakan aspek muamalah yang sangat penting karena terkait dengan pembinaan

¹³⁴ Rohmanur Aziz, *Dakwah dalam Paradigma Pemberdayaan Islam*, Jurnal Ilmu Dakwah Vol. 5 No.16 Juli-Desember 2010,hal. 132

¹³⁵ Rohmanur Aziz, *Dakwah dalam Paradigma Pemberdayaan Islam*,hal. 120.

dam perubahan masyarakat. Di dalam al-Qur'an dijelaskan betapa pentingnya sebuah perubahan. Perubahan itu dapat dilakukan oleh agen pemberdayaan. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Ra'd/13: 11:

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ
لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا
مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

Dari ayat di atas sangat jelas Allah menyatakan bahwa Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum kecuali kaum itu sendiri yang mengubah nasibnya sendiri. Dalam hal ini, terlihat jelas manusia diminta untuk berusaha melakukan perubahan dalam kehidupannya. Salah satu upaya perubahan itu dapat dilakukan dengan kegiatan pemberdayaan masyarakat. Pemberdayaan masyarakat merupakan usaha yang dilakukan dalam bentuk kegiatan yang nyata di tengah masyarakat. Yaitu kegiatan yang berupaya untuk meniadakan masyarakat agar dapat menggunakan serta memilih kehidupannya untuk mencapai tingkat hidup yang lebih baik dalam segala aspek.

Pentingnya pemberdayaan dalam Islam dapat dilihat dari yang dilakukan Nabi Muhammad saw. Nabi Muhammad saw melakukan pemberdayaan ketika hijrah dari Hijaz (Mekkah) ke Yatsrib (Madinah). Wujud pemberdayaan masyarakat yang dilakukan Nabi Muhammad saw di Madinah dapat dilihat dari gerakan dakwah Nabi Muhammad saw secara *bil hal* atau dakwah melalui tindakan nyata dalam memfasilitasi masyarakat Yatsrib dalam mewujudkan harapan-harapannya. Saat itu, Nabi saw melakukan mediasi antara kabilah dan suku yang sedang terlibat konflik sehingga terwujud kedamaian dan mengadvokasi secara simultan dalam bentuk bimbingan dan arahan agar masyarakat Madinah

hidup teratur, berkeadilan dan berpegang pada nilai-nilai luhur yang diwahyukan Allah SWT.¹³⁶

Dalam perspektif dakwah Islam dapat dilihat juga arti penting pemberdayaan. Dalam perspektif dakwah Islam, pemberdayaan disebut sebagai *tamkiin al-dakwah*, yaitu aktifitas menyeru, memotivasi, memfasilitasi, memediasi dan mengadvokasi masyarakat baik yang kaya (*aghniya*) ataupun yang miskin (*fuqoro wa al-masakiin*) untuk saling menguatkan dengan perekat nilai-nilai kejujuran, keadilan, tanggung jawab, kepedulian dan kasih sayang yang tentunya diajarkan oleh Islam sehingga tumbuh kesatuan ummat (*wahdat al-ummah*) dalam perbedaan status sosial dan *income proverty*.¹³⁷

Islam juga mengajarkan prinsip pengelolaan program pemberdayaan. Dalam perspektif Islam, setiap pengelolaan program pemberdayaan agar bisa tercapai, setiap pengelolanya harus berdasar pada prinsip moral dan nilai-nilai Islam. Nilai-nilai tersebut antara lain nilai amanah dan kejujuran.

Amanah berarti dapat dipercaya. Sikap amanah harus dimiliki setiap orang, apalagi bagi yang memiliki pekerjaan yang berhubungan dengan pelayanan masyarakat.¹³⁸ Bagi seorang pengurus organisasi, sifat amanah sangatlah penting. Jika seorang pengelola organisasi tidak memiliki sifat amanah, kepercayaan masyarakat sangat sulit didapat. Pentingnya nilai ini seperti tercantum dalam QS. al-Anfal/8: 27:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَخُوْنُوْا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَتَخُوْنُوْا اٰمَنٰتِكُمْ وَاَنْتُمْ

تَعْلَمُوْنَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui.

Terkait kejujuran, setiap manusia harus memiliki kejujuran dan harus selalu melandasi ucapan, keyakinan, dan perbuatan berdasarkan kejujuran.¹³⁹ Seseorang harus mengatakan yang benar itu benar dan yang salah itu salah walaupun sangat beresiko. Dalam dunia kerja dan usaha, kejujuran ditampilkan dalam bentuk kesungguhan dan ketepatan (*mujahadah danitqon*), baik ketepatan waktu, janji, pelayanan, pelaporan,

¹³⁶ Rohmanur Aziz, *Dakwah dalam Paradigma Pemberdayaan Islam*, hal. 18

¹³⁷ Rohmanur Aziz, *Dakwah dalam Paradigma Pemberdayaan Islam*, hal. 120

¹³⁸ Erie Sudewo, *Manajemen ZIS, IMZ*, Ciputat, 2012, hal. 95

¹³⁹ Didin Hafidhuddin dan Handri Tanjung, *Manajemen Syariah*, Jakarta: Gema Insani 2003, hal. 72.

mengakui kelemahan dan kekurangan (tidak ditutup-tutupi) untuk kemudian diperbaiki secara terus menerus, serta menjauhkan diri dari perbuatan bohong dan menipu.¹⁴⁰ Dalam pengelolaan pemberdayaan kejujuran, bisa berarti kejujuran tentang berapa jumlah dana yang diperoleh dari pemerintah dan berapa pengeluarannya. Kejujuran atas tuntutan hidup bersama dengan kejujuran atas kualitas barang yang digunakan dalam pemberdayaan masyarakat dan sebagainya.¹⁴¹

Nilai lain yang perlu diperhatikan dalam program pemberdayaan dalam sudut pandang Islam yakni *shiddiq*, adil dan kebersamaan. *Shiddiq* adalah benar. Ini sifat utama yang harus dimiliki oleh pengelola program pemberdayaan. Kebenaran merupakan landasan tindakan apapun resikonya. Setiap tindakan punya resiko, artinya ambillah resiko yang terkecil mudharatnya.

Sifat adil harus dimiliki oleh pengelola suatu lembaga. Sifat adil memiliki suatu pemahaman yang luas. Adil bukan hanya membantu secara imbang antara masyarakat satu dengan masyarakat yang lain. Adil juga bisa berarti bisa memberi kesempatan akses info bantuan untuk semua masyarakat. Adil juga memberikan hak kepada yang berhak menerimanya. Adil juga berarti harus bebas dari kepentingan pribadi. Adil tidak boleh terpengaruh oleh apapun dan adil harus berlandaskan kebenaran dan koridor syari'ah. Pentingnya nilai ini sebagaimana tersurat dalam firman Allah dalam QS. al-Nahl/16: 90:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran”.

Penerapan sifat adil dalam pengelolaan program pemberdayaan misalnya tidak melakukan nepotisme. Ketika mendapat bantuan, bantuan tersebut harus diberikan sesuai dengan haknya. Pemberian bantuan harus sesuai dengan daftar yang ada. Ini sesuai dengan QS. al-Nisa/4: 135:

¹⁴⁰ Didin Hafidhuddin dan Handri Tanjung, *Manajemen Syariah*, hal. 73.

¹⁴¹ Didin Hafidhuddin dan Handri Tanjung, *Manajemen Syariah*, hal. 73.

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ
 اَوْ اَوْلَادِيْنَ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوْا
 اَهْوٰى اَنْ تَعْدِلُوْا ۗ وَاِنْ تَلَوْا اَوْ تَعْرَضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا



Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi. Maka sesungguhnya Allah adalah maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.

Nilai kebersamaan/kerjasama juga sangat ditekankan dalam pemberdayaan dalam konsepsi Islam. Ketika suatu pekerjaan dilaksanakan secara bersama-sama, maka akan terasa ringan. Kebersamaan atau kerjasama sangat diperlukan agar dalam melakukan kegiatan tidak merasa bosan dan malas. Sistem ini merupakan sistem yang khas dari agama Islam.¹⁴² Kebersamaan dalam pengelolaan program pemberdayaan masyarakat melibatkan semua pihak, mulai dari pemerintah sampai masyarakat yang terlibat di dalamnya. Keberhasilan dari program pemberdayaan menuntut adanya kerjasama antar masyarakat dan pemerintah.

Salah satu persoalan dewasa ini yang menimpa masyarakat adalah soal kemiskinan. Al-Qur'an memandang bahwa kemiskinan adalah masalah sosial yang harus diatasi. Islam tidak memandang bahwa yang bertanggung jawab atas kemiskinan adalah orang miskin sendiri, bukan masyarakat, pemerintah atau orang kaya. Islam juga tidak hanya memfokuskan pada penyebab struktural terhadap masalah kemiskinan.¹⁴³

¹⁴² Didin Hafidhuddin dan Handri Tanjung, *Manajemen Syariah*, hal. 71.

¹⁴³ Muhammad Istan, *Pengentasan Kemiskinan Melalui Pemberdayaan Ekonomi Umat Menurut Perspektif Islam*, *Journal of Islamic Economics*, Vol. 2, No. 1, 2017, STAIN, hal. 94.

Di satu sisi, Islam mengakui dan melindungi kepemilikan individu yang sah. Setiap orang yang memperoleh harta secara sah, dia berkuasa penuh atas harta tersebut. Islam mengakui perbedaan dalam mendapatkan harta dan memandangnya sebagai sesuatu yang wajar sesuai dengan perbedaan keahlian dan kemampuan setiap orang serta sebagai pendorong seseorang agar bekerjadan berusaha secara sungguh-sungguh. Hanya saja, perbedaan tersebut harus dalam konteks perbedaan yang terkendali dan berkeadilan. Perbedaan yang mendorong semangat kerja dan produktivitas melahirkan keharmonisan dan saling melengkapi, bukan kontradiksi dan konflik.¹⁴⁴

Di sisi lain, Islam menuntut adanya distribusi kekayaan yang dapat menjamin standar kehidupan yang layak bagi setiap orang. Islam berpendapat bahwa problem ekonomi terletak pada praktik ketidakadilan manusia dalam distribusi kekayaan, bukan pada menipisnya kekayaan alam dibanding dengan kebutuhan manusia.¹⁴⁵

Dari sini tampak bahwa persoalan bagaimana membebaskan kaum fakir dan miskin dari kemiskinan dan bagaimana memberdayakan kehidupan ekonomi mereka berkaitan erat dengan masalah pemanfaatan dan pendistribusian harta. Karena itu, upaya pembebasan dan pembedayaan fakir-miskin terlebih dahulu harus melihat bagaimana ketentuan Al-Qur'an menyangkut pemanfaatan dan distribusi harta.

Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang harta (*māl*, *amwāl*), secara garis besar dapat diambil dua ketentuan Al-Qur'an menyangkut pemanfaatan dan distribusi harta. Yang pertama berupa perintah dan anjuran dan yang kedua berupa larangan. Dari dua ketentuan ini, ada beberapa langkah yang ditempuh Al-Quran dalam mengentaskan kemiskinan dan memberdayakan kaum fakir dan miskin. Yaitu perintah bekerja, perintah memberi makan, perintah berinfak, perintah mengeluarkan zakat, pembagian *ganîmah* dan *fa'i*, penetapan hukum waris, larangan riba, larangan monopoli (*iẖtikār*) dan larangan menimbun harta (*iḵtināz*).¹⁴⁶

Perintah bekerja terkait kedudukan dan tujuan kehadiran manusia di bumi ini yang memiliki dua fungsi, yaitu sebagai hamba Allah dan sebagai khalifah Allah. Sebagai hamba Allah (*abdullah*), manusia bertugas untuk mengabdikan (beribadah kepada Allah) seperti tersurat dalam QS. adz-Dzariyat/51: 56:

¹⁴⁴144 Muhammad Istan, *Pengentasan Kemiskinan*, hal. 94-95.

¹⁴⁵ Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas (Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh"afin dengan Pendekatan Keindonesiaan)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 137.

¹⁴⁶ Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas (Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh"afin dengan Pendekatan Keindonesiaan)*, hal. 139-144.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku

Mengabdikan kepada Allah dapat dilakukan manusia melalui dua bentuk ibadah, yakni ibadah khusus (ibadah *mahdhah*) dan ibadah umum (ibadah *ghair mahdhah*). Ibadah khusus adalah segala bentuk ibadah yang aturan dan tata caranya sudah ditentukan oleh Allah, seperti shalat, puasa, zakat dan haji. Sedangkan ibadah umum adalah segala bentuk amal saleh yang aturan dan tata caranya tidak ditentukan secara khusus oleh agama. Semua aktivitas dan kegiatan manusia dalam bidang apa pun, termasuk bekerja, sejatinya dilakukan dalam rangka pengabdian dan ibadah kepada-Nya seperti yang dipesankan dalam QS. al-An'âm/6: 162

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾

Katakanlah: Sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam.

Sebagai khalifah Allah di bumi, manusia menjadi wakil Allah dan kekuasaan-Nya untuk mengurus bumi dengan segala isinya dan memakmurkannya (QS. Hud/11: 61).¹⁴⁷ Memakmurkan bumi artinya mensejahterakan kehidupan di dunia ini. Untuk itu, manusia wajib bekerja dan berusaha, beramal saleh (berbuat baik yang bermanfaat) bagi dirinya, masyarakat dan lingkungan hidupnya serta menjaga keseimbangan alam dan bumi yang dihuninya, sesuai dengan tuntunan yang diberikan Allah melalui agama.

Ayat-ayat Al-Quran dalam surat yang membahas kemiskinan mendorong kaum muslimin agar menjadi umat yang peduli dan berbagi dengan kaum dhuafa, termasuk kaum miskin, dengan memberi pertolongan pertama kepada mereka dalam bentuk perintah memberikan makanan pokok kepada orang miskin guna menjaga kelangsungan hidup mereka. Kaum fakir dan miskin merupakan masalah sosial yang kompleks serta multidimensi. Menghadapi persoalan sosial ini, Al-

وَالِى نُمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَقَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ

Dan kepada Tsamud (Kami utus) saudara mereka Shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)"

Qur'an menawarkan beberapa prinsip dalam pemberdayaan umat fakir dan miskin ini.

Pertama, prinsip *ta'awun*.¹⁴⁸ Yakni prinsip kerjasama dan sinergi di antara berbagai pihak, yakni pemerintah, lembaga zakat, ulama, organisasi Islam dan berbagai kelompok masyarakat secara umum. Prinsip ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam surat al-Mā'idah ayat 2 yang berbunyi:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۗ

Dan tolong-menolonglah kalian dalam (mengerjakan) kebaikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kalian kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.

Penanggulangan kemiskinan bukan monopoli pemerintah dengan berbagai departemen sektoralnya. Namun, penanggulangan tersebut merupakan permasalahan multidimensi yang menjadi tanggungjawab seluruh pihak-pihak terkait. Dengan berbagai keterbatasan, baik aspek manajemen, organisasi maupun keuangan, pemerintah tidak akan mampu menjadi pemain tunggal dalam pengentasan kemiskinan. Penanggulangan kemiskinan harus dilaksanakan secara menyeluruh yakni lintas sektoral dan regional, dengan melibatkan forum lintas pelaku. Karena itu, kerjasama dan sinergi dalam pengentasan kemiskinan dengan pemberdayaan umat mutlak harus dilakukan. Bentuk *ta'awun* ini meliputi kelembagaan, manajemen, finansial, sumber daya manusia, program, metodologi, dan kebijakan sehingga melahirkan kekuatan terpadu dalam mengatasi kemiskinan.¹⁴⁹

Kedua, prinsip *syûra*.¹⁵⁰ Yakni prinsip musyawarah di antara pemerintah dan pihak-pihak yang terkait dengan persoalan pemberdayaan kaum fakir dan miskin dalam satu program kepedulian terhadap masalah kemiskinan dengan mengidentifikasi masalah-masalah yang menyebabkan kemiskinan serta merumuskan langkah-langkah penanggulangan yang berkesinambungan.

¹⁴⁸ Muhammad Istan, *Pengentasan Kemiskinan...*, hal. 96.

¹⁴⁹ Muhammad Istan, *Pengentasan Kemiskinan ...*, hal. 96-97.

¹⁵⁰ Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas (Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan)*, hal. 139-144

Prinsip *syūrā* ini terutama terkait dengan cara-cara mengenali masalah dengan tepat, menemukan data yang akurat, melahirkan langkah yang cepat. Sebab penanggulangan kemiskinan tanpa modal sosial di atas akan rapuh jika dilakukan tanpa berpegang pada prinsip *syura*. Sebab prinsip *syura* ini berarti pengakuan dan penghargaan atas eksistensi pemikiran, ide, kehendak, pengalaman darisetiap komponen dalam komunitas. Dengan mekanisme *syura* berarti memperluas tingkat keterlibatan dan partisipasi setiap komponen masyarakat dalam setiap tahapan pemberdayaan kaum fakir dan miskin.¹⁵¹

D. Individualisme Menuju Kesadaran Kolektif

Transformasi sosial merupakan perubahan secara menyeluruh dalam bentuk rupa, watak, sifat dan sebagainya. Transformasi sosial juga merupakan model atau alternatif dari perubahan sosial yang menciptakan tata hubungan baik sosial, ekonomi, budaya, politik. Dengan kata lain, transformasi sosial merupakan konsep menyeluruh menyangkut pembaharuan berbagai aspek baik dari sisi kelembagaan maupun formasi sosial. Lebih khusus, transformasi sosial merupakan upaya penyadaran sosial dari dehumanisasi menjadi tata sosial moral egalitarian dan adil.¹⁵²

Islam menyorot pentingnya transformasi sosial. Hal ini dapat dilihat dari teks-teks atau pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Quran. Misalnya dalam QS. Ibrahim/14: 1:

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ

رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾

Alif, laam raa. (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji

Ayat ini mendorong manusia untuk melakukan perubahan atau transformasi positif dalam masyarakat. Pesan untuk melakukan perubahan tersebut tersirat dari kata *tukhrija* yang terdapat pada ayat tersebut. Kata ini berasal dari kata *akhraja*, bentuk dasarnya *kharaja* yang berarti: keluar dari sesuatu kondisinya berpisah dari padanya, atau berarti keluar

¹⁵¹ Muhammad Istan, *Pengentasan Kemiskinan Melalui Pemberdayaan Ekonomi Umat Menurut Perspektif Islam*, hal. 97-98.

¹⁵² Mansor Fakih, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hal. 38.

(selesai) dari masalah rumit. Dengan kata lain, ada perintah untuk melakukan perubahan dari satu kondisi ke kondisi yang lebih baik. Kondisi tersebut tak hanya dalam pengertian keluar atau melakukan transformasi dari kesesatan-kesesatan yang bersifat kurafat, taklid, pemberhalaan, namun juga kesesatan-kesesatan yang terjadi dalam praktik kehidupan muamalat seperti kecurangan takaran atau timbangan dan sebagainya.¹⁵³

Hal ini sebagaimana disampaikan Sayyid Qutb, bahwa ayat itu mempunyai pengertian mengeluarkan manusia dari kesesatan-kesesatan baik kesesatan kufarat, taklid, pemberhalaan maupun kesesatan dalam praktik kehidupan muamalat seperti kecurangan takaran dan timbangan menuju cahaya kebenaran. Cahaya kebenaran itu adalah iman yang menyinari kehidupan, yang termanifestasikan dalam keadilan, kemerdekaan, pengetahuan dan kemanusiaan.¹⁵⁴

Ayat lain yang menyiratkan bahwa Islam mendorong perubahan atau transformasi sosial yakni ayat-ayat yang mengandung amar ma'ruf nahi mungkar seperti pada surat Ali Imran ayat 104.¹⁵⁵ Ayat ini mendorong agar manusia menegakkan nilai-nilai kebenaran dalam kehidupan sekaligus berupaya menghilangkan deviasi atau penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam kehidupan sosial masyarakat. Dengan kata lain, maka ada dorongan untuk melakukan perubahan atau transformasi sosial di tengah masyarakat.

Ayat-ayat lain yang implisit mendorong untuk melakukan transformasi sosial adalah ayat-ayat tentang hijrah.¹⁵⁶ Hijrah berasal dari kata *hâjara* – *yuhâjiru* – *hijratan*, yang berarti meninggalkan tempat tinggal dan keluar menuju tempat lain. Seperti menurut al-Azhuri, asal makna hijrah menurut kalangan bangsa Arab adalah pindahnya orang Badui dari kampungnya ke kota. Namun, hijrah dalam Al-Quran tak semata-mata bermakna berpindah tempat, melainkan bermakna mempunyai keinginan bergantinya suatu kondisi dengan kondisi yang lebih baik.¹⁵⁷

Hal ini misalnya tercermin dari peristiwa hijrah kaum muslimin dari Makkah ke Madinah. Peristiwa tersebut bukan semata perpindahan yang semata-mata bermakna berpindah tempat, melainkan mengandung makna dan tujuan besar. Sebagaimana dijelaskan Thomas S Arnold, peristiwa hijrah Nabi merupakan suatu gerakan strategi yang jitu, yakni suatu gerakan penyelamatan kaum muslimin dan gerakan dakwah

¹⁵³ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 68.

¹⁵⁴ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran* hal. 66-67.

¹⁵⁵ Mansor Fakhri, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial*, hal. 39

¹⁵⁶ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran* hal. 85.

¹⁵⁷ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran* hal. 85-86.

menuju babakan baru, sebagai titik tolak bagi pengembangan keimanan yang baru, sekaligus menata masyarakat muslim sebagai tatanan sosial. Peristiwa hijrah tersebut juga langkah politis yang bermakna peningkatan kualitas berhijrah dan prestasi beribadah dalam menghadapi obyektifikasi sosial, kultural, perekonomian, pendidikan dan sebagainya.¹⁵⁸ Jadi, di balik peristiwa hijrah dan teks-teks Al-Quran yang membicarakan tentang hijrah, secara implisit menyiratkan pesan untuk melakukan tranformasi sosial atau dalam bahasa Al-Quran mengeluarkan manusia dari gelap gulita ke cahaya terang benderang.

Dari pelbagai ayat di Al-Quran baik secara implisit maupun eksplisit mendorong melakukan tranformasi sosial, juga dapat diketahui subjek atau pelaku tranformasi sosial tersebut. Di antaranya yakni nabi dan rasul, ulama (cendikiawan) dan kaum muslimin pada umumnya.¹⁵⁹

Nabi Muhamad saw diperintahkan melakukan tranformasi sosial seperti tercermin dalam QS. al-Jumuah/62: 2:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾

Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata

Diutusnya Nabi Muhamad saw dan juga para rasul, bukan hanya berfungsi melakukan perubahan yang bersifat teologis, tetapi sekaligus juga melakukan perubahan seluruh dimensi kehidupan manusia, yakni dimensi sosial, ekonomi politik dan kebudayaan.¹⁶⁰

Dengan berakhirnya masa kenabian Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir, maka tugas kenabiandiwariskan kepada para ulama yang disebut oleh Nabi saw sebagai pewarisnya sebagaimana diriwayatkan dalam hadis riwayat Turmudzi dan Ibnu Majah, *Sesungguhnya ulama adalah pewaris para nabi. Nabi tidak mewariskan uang dan emas, melainkan ilmu. Barang siapa yang mendapatkannya, maka ia mendapat keuntungan yang banyak.* Yang dimaksud ulama adalah mereka yang

¹⁵⁸ Mansor Fakih, *Masyarakat Sipil untuk Tranformasi Sosial*, hal. 41.

¹⁵⁹ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran* hal. 89-95.

¹⁶⁰ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran* hal. 89.

mengetahui ayat-ayat Allah, baik kauniah maupun Quraniyah serta bersikap terpuji, yaitu tunduk dan takut kepada Allah.¹⁶¹

Selain itu, subjek atau pelaku transformasi sosial tersebut juga diimani oleh kaum muslimin secara umum. Hal ini didasarkan atas tugas dan kewajiban tiap muslimin untuk melaksanakan amar mat'rif nahi mungkur. Yakni didasarkan pada kewajiban mengadakan perubahan bila menghadapi kemungkaran, seperti yang dituturkan dalam sebuah hadis Nabi saw bahwa: *Barang siapa diantara kamu melihat adanya kemungkaran, hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya, bila tidak mampu dengan tangannya maka hendaklah mengubah dengan lisan, dan apabila tidak mampu pula, hendaklah mengubahnya dengan hatinya. Hal demikian adalah serendah-rendahnya iman.*¹⁶²

Tujuan dari transformasi sosial dalam Islam adalah mewujudkan masyarakat yang adil, egaliter, dan sejahtera di atas landasan ketauhidan. Dalam term Al-Quran, masyarakat ideal demikian disebut *ummatan wasathan* atau *al-madinah fadhilah* menurut istilah al-Farabi.¹⁶³ Untuk mewujudkan hal tersebut dibutuhkan subjek atau pelaku transformasi sosial yang mempunyai peran. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, subjek atau pelaku transformasi sosial tersebut dalam Islam merupakan ulama (cendekiawan) dan juga muslim pada umumnya. Sebagaimana dalam kandungan surat al-Ara'd 11 bahwa Tuhan tidak akan mengubah nasib suatu kaum sebelum kaum tersebut mengubah diri mereka, ini mengindikasikan bahwa transformasi sosial bermula dari inisiatif kesadaran subyek yaitu individu dan kolektivitas tanpa adanya pemisahan. Sebagai buktidalam Islam, konsep taqwapun tidak berarti apa-apa kecuali harus berada dalam konteks sosial. Disinilah letak perbedaan antara konsep sosial Islam dengan konsep sosial sekuler yang cenderung memisahkan individumasyarakat.¹⁶⁴

Al-Qur'an menggambarkan hubungan sosial kemasyarakatan tanpa pertentangan individu dan masyarakat. Dalam pandangan Al-Quran tercermin hubungan keseimbangan di mana individu mempunyai fungsi dan peranan bebas yang saling berhubungan dan saling mempengaruhi. Sedangkan masyarakat merupakan *sine qua nore* dari moralitas atau syaratbagi tercapainya falah (kebahagiaan). Hal demikian tercermin dalam konsepsi Al-Quran tentang umat.

Individu atau sosok pribadi adalah bagian yang padu dalam masyarakat. Ia menyempurnakan dan disempurnakan, memberi dan

وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينًا وَلَا دِرْهَمًا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

¹⁶³ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran* hal. 97.

¹⁶⁴ FazlurRahman, *Tema Pokok Al-Quran*, Bandung: Pustaka, 1993, hal. 54.

menerima serta saling melindungi. Hubungan ini tercermin dalam tanggung jawab dan solidaritas sosial dari risalah Nabi Muhammad. Al-Quran mengisyaratkan tentang nilai solidaritas dan kebersamaan, bukan individualitas yang terpisah dari kebersamaan. Pentingnya tentang kebersamaan dan solidaritas tersebut tampak dilihat dari term *ummat*. Term *ummat* dipilih Al-Qur'an untuk menggambarkan konsepsi masyarakat yang ingin dibangunnya. Kata *ummat* disebut oleh Al-Qur'an sebanyak enam puluh empat kali, terdapat dalam surat-surat Makkiah, dan sebanyak empat puluh kali pada surat Madaniyyah.¹⁶⁵

Menurut Ali Syariati, term *ummat* mempunyai kelebihan dibanding terma-terma lainnya yang menggambarkan masyarakat seperti *Nation, qabilah, qaum, 'sya'b, tabaqah, mujtama' atau jama'ah, thaifah, race, massa* dan *people*. Kelebihan ini terletak pada asal kata *ummat* yang berasal dari kata *ummu* yang berarti gerak atau dinamika arah, waktu, jalan yang jelas, serta gaya dancara hidup untuk menuju satu arah, harus jelas jalannya, serta harus bergerak maju dengan cara dan gaya tertentu.¹⁶⁶

Pada saat yang sama dibutuhkan waktu untuk mencapainya. Dalam al-Qur'an surat Yusuf ayat 45, yang berarti waktu, sedangkan dalam surat az-Zukhruf ayat 22 yang berarti agama, jalan, cara hidup. Berdasar ini, maka istilah *ummat* mengandung tiga konsep. Pertama, kebersamaan dalam arah dan tujuan. Kedua, gerakan menuju arah dan tujuan. Ketiga, keharusan adanya pemimpin dan petunjuk kolektif.¹⁶⁷

Menurut Isma'i Raji al-Faruqi, *ummat* adalah masyarakat muslim universal yang anggota-anggotanya mencakup ragam etnisitas komunitas yang paling luas sekalipun. Sedangkan Amin Rais berpendapat bahwa *ummat* adalah kumpulan orang-orang (masyarakat) yang memiliki persepsi kurang lebih sama tentang hakikat dunia, cita-cita perjuangan, tugas dan tanggung jawab serta komitmennya pada Tuhan masyarakat, dan masa depannya.¹⁶⁸

Para mufassir seperti Thabathaba'i, al-Maraghi—ketika menafsirkan ayat surat Hud 118—memberikan pengertian bahwa *ummat* mengandung makna persatuan dan kesatuan manusia pada tatanan agama dan kebenaran atau naluri Ilahiyah yang menjadikan manusia condong kepada kebenaran, sedangkan adanya keragaman manusia adalah agar selalu berupaya mempertinggi derajat kemanusiaanya.

¹⁶⁵ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal.58.

¹⁶⁶ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 58.

¹⁶⁷ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 59.

¹⁶⁸ Umma, *Tranformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 58.

Pengertian demikian diperkuat lagi oleh Muhammad Abduh, ketika menafsirkan *ummah wâhidah* pada surat Al-Baqarah ayat 213. Menurutnya, manusia hidup dalam satu keterkaitan antara yang satu denganyang lain, dan manusia makhluk sosial. Karena itu, keberadaan ummat menurut Muhammad Abduh, harus mempunyai visi transformasi yaitu penegakan dan realisasi kebenaran dan mencegah dari keburukan.¹⁶⁹

Dari paparan diatas menunjukkan bahwa pertama konsep ummat dalam Al-Quran tidak mengakui adanya pertentangan dan perselisihan melainkan justru menegaskan kesatuan organis yang secara bersama-sama bergerak untuk meraih cita-cita ideal dengan landasan tauhid, tanpa melalaikan adanya perbedaan. Kedua, konsep ummat tidak terbatas oleh faham atau wilayah teritorialismelainkan diikat oleh komitmen kebersamaan. Dari hal ini dapat dipahami bahwa Al-Quran menempatkan manusia sebagai makhluk sosial dalam QS. al-‘Alaq/96: 2.

﴿ ٢ ﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah

Menurut Sayyid Qutb, *al-alaq* adalah segumpal darah yang tetap dan menempel dalam rahim. Dari sini terjadi perkembangan manusia yang merupakan bukti adanya pencipta. Hal ini pula yang menunjukkan ketinggian manusia yang berproses. Karena manusia diciptakan dari sesuatu yang berdempet pada dinding rahim, maka dapat dipahami bahwa manusia diciptakan dalam keadaan selalu bergantung kepada pihak lain atau tidak dapat berdiri sendiri. Pemahaman ini diperkuat oleh pemahaman yang menegaskan bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang beragam agar salingmengetahui. Kemudian diperkuat lagi bahwa manusia hidup dalam keterkaitan sesama, dengan kata lain, manusia adalah makhluk sosial.¹⁷⁰

Salah satu tantangan yang dihadapi oleh masyarakat muslim saat ini adalah individualisme. Hofstede mengartikan individualisme sebagai tatanan sosial yang dikarakteristikkan oleh ikatan emosional antar individu yang longgar. Dengan kata lain, individualisme adalah budaya yang menekankan gagasan bahwa individu terpisah dan tidak tergantung dengan individu lain, otonom dari dalam group, tujuan pribadi menjadi

¹⁶⁹ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 62.

¹⁷⁰ Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran*, hal. 62.

prioritas di atas tujuan kelompok, dan sikap individu secara personal lebih menentukan perilaku sosial individu daripada norma.¹⁷¹

Dalam melakukan transformasi sosial, sikap individualisme justru bukan jawaban. Sebagaimana disampaikan pada bagian sebelumnya yang berbicara tentang hukum perubahan (sosial), di samping berbicara tentang manusia sebagai totalitas, ayat tersebut juga menekankan bahwa manusia-manusia yang dimaksud bukan dalam kedudukannya sebagai wujud perorangan (individualisme), tetapi dalam kedudukannya sebagai salah seorang anggota masyarakat (makhluk sosial). Sebagaimana dijelaskan oleh Quraish Shihab, pengganti nama pada kata *anfusihi* (diri-diri mereka) tertuju kepada *qawn* (masyarakat) yang disebutkan sebelumnya. Ini berarti bahwa perubahan yang hanya terjadi satu-dua orang tidak mampu mengalirkan arus kepada masyarakat, tidak mungkin dapat menghasilkan perubahan masyarakat. Perubahan yang terjadi pada diri seseorang harus diwujudkan dalam suatu landasan yang kokoh serta berkaitan erat dengannya sehingga perubahan yang terjadi pada dirinya itu menciptakan arus, gelombang atau paling sedikit riang yang menyentuh orang-orang lain.¹⁷²

Oleh sebab itu, pembinaan individu mesti bersamaan dengan pembinaan masyarakat. Pribadi-pribadi tersebut menunjang terciptanya masyarakat dan masyarakat pun mewarnai pribadi-pribadi itu dengan warna yang dimilikinya. Karena pentingnya kaitan pribadi-pribadi dengan masyarakat, dan karena Al-Quran sejak mula bertujuan mengubah masyarakat, maka ditemukan banyak ayatnya yang berbicara tentang tanggung jawab kolektif di samping tanggung jawab pribadi sebagaimana Al-Quran berbicara tentang ajal (batas usia) manusia dan ajal masyarakat.¹⁷³

Transformasi sosial dalam Al-Quran mempunyai padanan dengan kata *ishlah*. Kata ini berasal dari bentuk dasar *shaluha* yang ditransitifkan dengan Hamzah, berwazan af'ala, yang berarti baik atau bagus, yaitu kebaikan yang membawa manfaat atau menolak kerusakan. Dari kata inilah kemudian dikenal istilah shalihan shalihah, yang keduanya mempunyai kaitan erat dengan iman, yakni iman yang sepenuhnya yang diungkapkan dalam perbuatan lahiriyah. Maka mereka yang pantas

¹⁷¹ Santa Vinensia Samosir, *Torelansi Terhadap Pemalasan Sosial: Peran Dimensi Budaya Individualisme-Kolektivisme*, Psikologia, 2014, Vol. 9, No. 1, hal. 15-24.

¹⁷² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, hal. 386.

¹⁷³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hal. 384.

mendapat predikat shalih adalah mereka yang memanifestasikan keyakinan yang mereka miliki dalam hati ke dalam perbuatan tertentu.¹⁷⁴

Oleh sebab itu, selain dibutuhkannya *da'wah bil-lisan*, juga dibutuhkan *da'wah bil-hal*. *Da'wah bil-lisan* mengajarkan kepada umat bahwa Islam datang membawa rahmat untuk seluruh alam. Tetapi, masih sangat disayangkan bahwa kerahmatan tersebut tidak atau belum dirasakan menyentuh segi-segi kehidupan nyata kaum muslim (ekonomi, sosial dan lain-lain). Hal ini disebabkan antara lain karena selama ini yang disentuh dari ajaran agama baru segi-segi ibadah ritual (ibadah murni), sedangkan segi-segi lainnya walaupun disentuh dan dilaksanakan, hanya dalam bentuk individual dan tidak dalam bentuk kolektif. Dengan *da'wah bil-hal* diharapkan dapat menunjang segi-segi kehidupan masyarakat sehingga pada akhirnya ajaran Islam dapat dirasakan dan demikian pula cita-cita sosial Islam dapat tercapai.¹⁷⁵

Oleh sebab itulah dibutuhkan kesadaran kolektif umat Islam. Kesadaran kolektif merupakan kesadaran bersama yang mampu menciptakan solidaritas sosial yaitu keadaan yang menunjuk pada harmonisasi hubungan antara individu dan kelompok yang plural dengan didasarkan pada moral dan kepercayaan yang dianut bersama, yang diperkuat juga oleh pengalaman emosional bersama. Sumber kesadaran kolektif adalah sistem nilai yang dianggap penting untuk dijadikan pedoman hidup sehingga sekalipun dalam keberbedaan, masyarakat tetap hidup bersatu karena ada sistem nilai yang mengikat kesadaran bersama. Sistem nilai ini dibentuk dalam dinamika dialektika historis, sosial, dan kultural masyarakat sehingga setiap masyarakat memiliki sistem nilai sebagai basis kesadaran kolektif.¹⁷⁶

Dalam konteks ini, maka kesadaran kolektif bersumber dari ajaran Islam terkait transformasi sosial. Seperti yang telah dijelaskan, tiap muslim merupakan pelaku transformasi sosial. Tiap muslim mesti menyadari bahwa ia adalah makhluk sosial, dalam pengertian apa yang ia lakukan harus diwujudkan dalam suatu landasan yang kokoh yaitu perubahan yang terjadi pada dirinya mesti menciptakan arus, gelombang atau paling sedikit riang yang menyentuh orang-orang lain. Perubahan atau transformasi tersebut mesti mengarah kepada hal yang positif dan konstruktif. Untuk melakukan itu tak cukup semata dengan berfokus kepada ibadah ritual lalu mengabaikan ibadah

¹⁷⁴ Toshihiko Izutsu, *Etika Bersama dalam Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, hal. 32.

¹⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, 381.

¹⁷⁶ Heru Kurniawan, *Dialogisasi Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat Beragama pada Masyarakat Banyumas*, Jurnal Multikultural & Multireligius Vol. IX No. 36, hal. 125.

sosial. Dengan kata lain, yang mesti dilakukan selain berfokus kepada masalah-masalah peribadan dan *da'wah bil-lisân*, juga melakukanda'wah *bil hâl*, yakni tindakan-tindakan yang menuju cita-cita Islam.

Secara khusus, individualisme menuju pada kolektivisme merupakan nilai yang terkandung dalam pandangan Islam yang bercirikan tranformatif. Hal ini tidak terlepas dari pandangan bahwa ajaran agama cenderung mengatur hubungan individual antara manusia dengan Tuhannya, maupun manusia dengan sesama manusia lainnya. Islam tranformatif memiliki tugas ganda, selain menciptakan kebersamaan dan keadilan sosial, juga mreningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT.

Individualisme menuju pada kolektivisme ini juga yang melatari tranformasi sosial itu sendiri. Transformasi sosial kemasyarakatan mengandung 3 (tiga) hal:

- a. Tranformasi bersifat analitis. Sifat ini mengacu kepada kualitas abstrak tentang struktur sosial dan proses perubahannya. Secara analitis, proses ini bersifat universal, baik dari segi ruang dan waktu. Dalam hal ini, transformasi mengandung pengertian terjadi peningkatan kualitas sosial kemasyarakatan.¹⁷⁷
- b. Tranformasi bersifat historis. Proses ini menunjukkan periode waktu tertentu yang dalam satuan waktu tertentu dapat dilihat ciri-ciri baru di dalam suatu masyarakat.
- c. Tranformasi yang bersifat praktis dari serangkaian kebijakan yang dirumuskan untuk pembangunan kualitas masyarakat.

Dalam masyarakat tidak akan lepas dari interaksi sosial, interaksi sosial masyarakat yang berkesinambungan mengikuti dan menjalankan norma-norma tertentu termasuk norma-norma agama, pergaulan sosial atau interaksi sosial, yang terjadi antara individu dengan individu lainnya, juga dengan kelompok sosial adalah dengan mempedomani norma-norma yang ada, selain norma agama juga ada norma-norma sosial. Secara sosiologis salah satu tugas individu dalam masyarakat adalah bagaimana ia bisa mentaati norma-norma dan bagaimana ia menyesuaikan diri dengan lingkungan masyarakatnya. Proses Interaksi sosial masyarakat antar individu dengan kelompok begitu juga sebaliknya, dalam kenyataannya memang tidak semua dapat mentaati norma sosial masyarakat, bagi mereka yang tidak bisa mentaati norma dikatakan sebagai pelanggar norma atau orang yang menyimpang.

Sebagai sebuah teori sosial, perubahan sosial cenderung sebagai sesuatu hal yang bersifat alamiah, sebagai hasil dari cipta, rasa dan karsa

¹⁷⁷ Irwan Abdullah, "Tantangan Pembangunan Ekonomi dan Transformasi Sosial, Suatu Pendekatan Budaya", dalam *Jurnal Humaniora*, XIV, No. 3 /2003, hal. 3

manusia dalam merespons dinamika dan kompleksitas kebutuhannya. Perubahan sosial mengandung latar-belakang tertentu yang dianggap tidak lagi mampu menjawab persoalan. Perubahan disebut sebagai keniscayaan, sebab segala sesuatu mengalami hal yang sama, meski dengan pemaknaan dan justifikasi yang muncul belakangan.

Sementara itu, transformasi sosial merupakan elaborasi atas perubahan sosial yang terjadi, yang kemudian direfleksikan lebih dalam untuk melahirkan arah dan sejarah baru yang didasarkan atas instrumen perubahan itu sendiri. Dengan demikian, perubahan sosial merupakan instrumen bagi transformasi sosial yang diarahkan untuk situasi dan keadaan tertentu dan bagi diskursus tertentu. Dalam konteks ini, diskursus agama dan keberagamaan merupakan sebuah wacana atau diskursus yang dianalisa berdasarkan kajian transformatif, sehingga melahirkan pemikiran baru tentang *term-term* Al-Qur'an yang mengandung pemahaman tentang sebuah perubahan.

BAB III

TAFSIR AL-AZHAR

A. Biografi Sosial dan Politik

Nama kecil penulis buku Tafsir al-Azhar, adalah Abdul Malik. Beliau dilahirkan pada hari Minggu tanggal 16 Februari 1908 (13 Muharram 1326 H). di Sungai Batang, Kampung Molek, Sumatera Barat. Abdul Malik kemudian lebih dikenal dengan nama Hamka yang sebenarnya merupakan akronim dari Haji Abdul Malik Karim Amrullah.

Ayah Hamka, Abdul Karim Amrullah, merupakan seorang ulama Islam yang cukup terkemuka di Sumatera. Ayah Hamka dikenal juga dengan sebutan Haji Rasul,¹ dan termasuk tokoh yang berpengaruh dalam gerakan pembaruan Islam yang bertujuan pemurnian agama pada

¹Haji Rasul merupakan pendiri gerakan Kaum Muda yang berjuang mencabut akar khurafat dan bid'ah di tengah-tengah umat. Keberaniannya terlihat jelas ketika melawan Belanda. Haji Rasul ditangkap dan diasingkan ke Sukabumi. Beliau wafat di Jakarta tahun 1945. Lihat *Rosnani Hashim*, "Hamka Intellectual and Social Transformation of the Malay World", in *Conversation Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*, ed. Rosnani Hashim, (Kuala Lumpur, Pustaka Perdana, 2010), hal. 224. Selain itu untuk membaca tentang biografi Haji Rasul secara lengkap silahkan baca buku Hamka yang berjudul *Ayahku* yang diterbitkan pada tahun 1950. Peter Riddel, *Islam and The Malay - Indonesian World*, hal. 216. Lihat juga Yamamoto Hiroyaki, "The Jawi Publicatio Network and Ideas Political Comunicaties Among The Malay Speaking of the Muslim 1950s", Sophia University Repository for Academic Resources, The Journal of Sophia of Student Studies, no. 27 (2009) : 062. Lihat juga Murni Djamal, *DR. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal abad ke-20*, Leiden-Jakarta: Hak Cipta INIS, 2002, hal. 20.

awal abad ke-20 di Sumatera Barat.² Gerakan pembaharuan di Minangkabau ini tampaknya sangat diwarnai oleh gerakan pembaharuan yang dilancarkan tokoh reformasi asal Mesir, Muhammad Abduh. Melalui pembaharuan itu, muncul sejumlah sekolah dan organisasi yang dikelola secara lebih modern, serta tumbuh publikasi atau majalah yang memuat sejumlah ide pembaharuan.³

Ibunya bernama Siti Safiyah. Ayah dari ibunya itu bernama Gelanggang gelar Bagindo nan Batuah. Di kala mudanya terkenal sebagai guru tari, nyanyian dan pencak silat. Dari Gelanggang itulah, di waktu masih kecil Hamka selalu mendengarkan pantun-pantun yang berarti dan mendalam.⁴

Mengingat ayahnya adalah salah seorang tokoh pembaharu di Sumatera Barat, tidak mengherankan jika Hamka lahir dan tumbuh dalam suasana pembaharuan yang diperjuangkan ayahnya di Minangkabau sejak tahun 1906, setelah ayahnya pulang dari menuntut ilmu pada Syekh Ahmad Khatib di Mekkah.⁵ Hamka sedikit banyak merasakan ketegangan dan polarisasi sosial akibat penolakan “kaum tua” terhadap ide pembaharuan yang dilancarkan oleh “kaum muda” yang dipelopori oleh ayahnya dan kawan-kawannya.

Sebagaimana dituturkan oleh Putra Hamka, Rusydi, perdebatan-perdebatan sengit antara kaum tua dan kaum muda itu telah didengar Hamka sejak ia masih kecil.⁶ Dalam biografi yang ditulis Hamka mengenai ayahnya,⁷ dia mengemukakan bahwa Sumatera Barat pada masa itu seakan terbelah dua. Situasi konflik antara kaum muda dan kaum tua itu terasa terus memanas, sejak tahun 1914 hingga tahun 1918. Suasana panas dan konflik itu terjadi karena gerakan pembaharuan yang dilancarkan ayah Hamka dan kawan-kawannya memperoleh perlawanan

²Tentang pengaruh Abdul Karim Amrullah dalam gerakan pembaruan Islam di Sumatera Barat dapat dilihat pada Murni Jamal, *Dr. h. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Leiden-Jakarta, INIS, 2002.

³Majalah itu dinamakan *al-Munir* yang diterbitkan oleh gerakan kaum muda pada tahun 1911.

⁴“Nama Saya: Hamka”, dalam Nasir Tamara, Buntaran Sanusi, dan Vincent Djauhari (Editor), *Hamka di Mata Hati Umat*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1996), Cet. III, hal. 51.

⁵Kondisi sosial di Minangkabau pada masa kecil Hamka dapat dilihat pada M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990, hal. 23-33.

⁶Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hal. 1.

⁷Hamka, *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta, Uminda, 1982, hal. 102-103.

yang cukup keras dari kalangan ulama kaum tua.

Hamka kecil tumbuh di tengah polarisasi sosial akibat gerakan pembaharuan yang memperoleh penentangan dari kalangan kaum tua. Ayah Hamka yang ikut mengukir kondisi sosial itu tampaknya memiliki keinginan besar agar putranya mengikuti jejaknya sebagai salah seorang ulama terkemuka. Namun masa kecil yang dilalui Hamka tampaknya berbeda dari harapan ayahnya. Hamka kecil tumbuh sebagai anak yang terkenal nakal dan cenderung sering bolos dari sekolah. Hamka kecil juga dikenal sebagai penyabung ayam, pencuri ayam, dan penunggang kuda balap.⁸

Kenakalan Hamka di waktu kecil bisa timbul dari rasa pemberontakan atau kekecewaan terhadap apa yang ia terima dan ia lihat dari pribadi ayahnya. Meskipun Hamka mengagumi ayahnya, ia tampaknya juga menyimpan semacam kekecewaan. Dalam otobiografinya, Hamka menyatakan bahwa, meskipun ayahnya adalah seorang ulama terkemuka pada masanya yang memiliki ilmu pengetahuan yang luas, namun ayahnya masih belum dapat melepaskan dirinya dari ikatan masyarakat adat di daerahnya. Ikatan masyarakat adat yang tidak disukai Hamka namun dilakukan oleh ayahnya adalah perkawinan yang berulang-ulang.

Menurut Hamka, pada masa itu, di kampungnya ada anggapan bahwa perkawinan yang berkali-kali, yang juga dapat menyebabkan perceraian berkali-kali, merupakan kemegahan dan kebanggaan bagi orang yang terpandang itu dapat menikahi beberapa gadis anak orang kaya, tanpa perlu merasa dibebani oleh kewajiban memberi nafkah kepada istrinya. Sedangkan sumber nafkah sang istri tersedia dari kekayaan keluarganya sendiri.⁹ Perkawinan yang berulang-ulang itu terkadang menimbulkan perceraian dengan istri yang lama. Tidak jarang perceraian atau perkawinan itu terjadi karena desakan atau campur tangan pihak keluarga. Dalam adat Minangkabau pada masa itu, campur tangan pihak keluarga dalam urusan rumah tangga seseorang merupakan suatu hal yang sulit untuk dielakkan.

Ayah dan ibu Hamka bercerai dikarenakan desakan atau campur tangan keluarga. Pada usia yang masih belia Hamka telah mengalami penderitaan kejiwaan yang cukup berat yang disebabkan oleh perceraian orang tuanya itu. Penderitaan masa kecil akibat perceraian kedua orangtuanya itu cukup membekas dalam diri Hamka. Pada masa itu dia merasa sebagai anak yang terlunta-lunta. Perasaan terlunta-lunta ini

⁸Ridwan Saidi, *Zamrud khatulistiwa: Nuansa Baru Kehidupan dan Pemikiran*, Jakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan, 1993, hal. 78.

⁹Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, Jilid I, hal. 63-64.

pernah ia ungkapkan kepada salah seorang putranya, Rusydi Hamka, dengan menyatakan: “Alangkah pahitnya masa kanak-kanak ayah. Pergi ke rumah ayah bertemu ibu tiri, ke rumah ibu ada ayah tiri.” Hamka merasa bahwa pada saat itu seluruh keluarga dari pihak ayahnya tidak ada yang menyukainya. “Semua bako (keluarga pihak ayah) membenciku”, kata Hamka.¹⁰

Penderitaan masa kecil itu tampaknya memiliki pengaruh yang tidak sedikit dalam jiwa Hamka. Pengalaman hidup yang pahit di usia itu seperti meninggalkan kesan yang mendalam pada jiwanya. Kepahitan hidup itu di kemudian hari tampak pada hasil-hasil karya Hamka, terutama tampak pada karya-karyanya di bidang sastra.¹¹

Pada masa kecil, Hamka sering keluyuran pergi dari rumahnya karena, antara lain, merasa banyak peraturan di rumah yang bertentangan dengan hatinya. Di samping itu, dia merasa ada hal yang berbeda antara apa yang diajarkan ayahnya dan yang dilakukan ayahnya terhadap dirinya. Seakan-akan ada kontradiksi antara ajaran ayahnya dan perilakunya.

Dalam otobiografinya, Hamka mengemukakan beberapa sikap ayahnya terhadap dirinya yang dianggapnya kontradiksi dengan ajarannya. Ayahnya mengajarkannya untuk menolong orang lemah dan miskin. Namun ketika Hamka membantu seorang perempuan lemah yang kesulitan antri membeli beras, dia justeru dimarahi ayahnya karena dianggap mempermalukan ayahnya.

Hamka juga menyatakan keherananannya atas sikap ayahnya yang melarang dirinya untuk membantu seorang ibu yang kematian putra tunggalnya dengan cara mengajak kawan-kawannya mengaji di rumah ibu tersebut. Rasa heran Hamka juga diungkapkannya ketika ibunya melarang untuk membantu dan membimbing orang buta yang meminta sedekah di pasar, dengan alasan bahwa perbuatannya itu membuat ayahnya merasa malu. Padahal, menurut Hamka, ayahnya sendiri yang menyampaikan ajaran di surau supaya membantu fakir miskin, orang buta, dan anak yatim.¹²

Perasaan kecewa Hamka karena perceraian kedua orangtuanya dan beberapa sikap ayahnya yang dinilainya kontradiktif itu membawa diri Hamka jauh dari kontrol pendidikan ayahnya. Pada masa kecilnya, Hamka seperti tumbuh menjadi anak nakal dan liar. Ketika belajar di

¹⁰ Rusydi, *Pribadi dan Martabat*, hal. 21.

¹¹ Yunus Amirhamzah, *Hamka Sebagai Pengarang Roman*, Jakarta: Puspita Sari Indah, 1993, hal. 4.

¹² Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, hal. 63-64.

Perguruan Sumatera Thawalib¹³ yang dipimpin ayahnya, Hamka menghadiri pelajaran seenaknya sendiri tanpa disiplin, dan ia masuk di kelas yang ia sukai, meskipun bukan kelasnya yang sesungguhnya. Ayah Hamka pernah menyerahkan dirinya kepada sekolah al-Madrasatul Diniyyah di Padang Panjang pimpinan Zainuddin Labai al-Yunusi. Namun ketika itu dapat dikatakan bahwa yang hadir di sekolah itu hanya nama Hamka vsaja, sedangkan dia sendiri sering bolos keluyuran. Kebiasaan membolos ini juga dilakukan Hamka ketika ia diserahkan ayahnya nuntut dididik oleh temannya Syekh Ibrahim Musa Parabek, Bukit Tinggi, Sumatera Barat. Ketika itu ia lebih banyak bergaul dengan *preman*, bukan dengan kalangan terpelajar.¹⁴

Pada masa kecilnya, Hamka tampak tidak merasa risih untuk bertindak nakal, meskipun ia dikenal sebagai putra seorang tokoh agama terkemuka di daerahnya. Hamka tidak merasa perlu untuk menjadi alim pada masa kecilnya meskipun ayahnya sering menyatakan bahwa ayahnya ketika kecil sudah jadi orang alim. Hamka kerap mendengar dari orang-orang tua bahwa ayahnya waktu kecil juga pernah bertindak nakal seperti dirinya. Bahkan Hamka pernah mendengar bahwa ayahnya dulu justeru lebih nakal dari dirinya, dan juga dulu sering mengadu ayam. Hamka mengungkapkan keheranannya mengenai celaan orang terhadap kenakalannya di waktu kecil dengan kata-kata: “Mengapa kenakalan ayahnya waktu kecil jadi pujian? Dan dia “nakal” jadi celaan?”.

Karena beliau merasa bosan dengan cara pengajaran yang ada di sekolah yang didirikan ayahnya maka ia menenggelamkan diri di sebuah perpustakaan yang didirikan oleh Zainuddin Labay el-Yunusi dan Bagindo Sinaro, dengan nama perpustakaan Zainaro.

Pada usia enam belas tahun, di tahun 1924, Hamka kemudian mencari ilmu di tanah Jawa dan beliau mulai dari Yogyakarta dan Pekalongan. Lewat Ja’far Amrullah pamannya, Hamka kemudian mendapat kesempatan mengikuti kursus-kursus yang diselenggarakan oleh Muhammadiyah dan Syarikat Islam. Dalam kesempatan itu pula Hamka bertemu dengan Ki Bagus Hadikusumo, dan darinya Hamka mendapatkan pelajaran tafsir al-Qur’an. Ia juga bertemu dengan HOS

¹³ Dengan adanya perubahan metode dari surau ke madrasah ini, intelektual agama masyarakat Minangkabau bertambah baik secara cepat. Hal tersebut disebabkan karena madrasah tidak hanya mempelajari al-Qur’an saja, tetapi juga sebagai institusi pendidikan yang sukses memproduksi cendekiawan sekaliber Palimo Kayo, Buya Hamka, A.R. Sutan Mansur, Muhammad Natsir, Bey Arifin dan lain-lain. Lihat Rosnani Hashim (ed), “ *Reclaiming Conversation Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*”, Kuala Lumpur : Pustaka Perdana, 2010, hal. 207.

¹⁴ Oliver Leaman. *The Qur’an: an Encyclopedia*, London: Routledge, 2006, hal. 241.

Cokroaminoto dan mendengarkan ceramahnya tentang Islam dan Sosialisme. Di samping itu juga berkesempatan bertukar pikiran dengan dengan beberapa tokoh penting lainnya seperti Haji Fakhruddin dan Supranoto.¹⁵

Kota Yogyakarta telah memberikan sesuatu yang baru bagi kesadaran keagamaan Hamka. Sebagaimana menurut pengakuannya bahwa Islam sebagai sesuatu yang hidup, yang menyodorkan suatu pendirian dan perjuangan yang dinamis.¹⁶ Hamka berada di Pekalongan selama lebih kurang enam bulan. Dari A.R. Sutan Mansur,¹⁷ menantu ayahnya yang menetap di Pekalongan itu, Hamka memperoleh “jiwa perjuangan” meminjam istilah Hamka sendiri. Pada usia 16 tahun Hamka telah mulai berpidato, dan pada usia 17 tahun ia kembali ke Minangkabau.

Di awal tahun 1927 dia berangkat dengan kemauannya sendiri ke Makkah, sambil menjadi koresponden harian “Pelita Andalas” di Medan. Pulang dari sana dia menulis di majalah “Seruan Islam” di Tanjung Pura (Langkat), dan pembantu dari “Bintang Islam” dan “Suara Muhammadiyah” Yogyakarta.¹⁸ Ketika usia 21 tahun, kembali dari perjalanan ke Makkah, ia dikawinkan dengan Siti Raham (15 Tahun).¹⁹

Tahun 1950 beliau pindah ke Jakarta. Kemudian pada 1952 diangkat oleh pemerintah menjadi anggota “Badan Pertimbangan Kebudayaan” dari Departemen P dan K yang sekarang disebut Kementerian Pendidikan Nasional (Depdiknas), menjadi Guru Besar pada Perguruan Tinggi Islam, Universitas Islam di Makassar, dan menjadi penasihat pada Departemen Agama.²⁰

Di samping keasyikan mempelajari “Kesusasteraan Melayu Klasik”, Hamka pun bersungguh-sungguh menyelidiki Kesusasteraan Arab, sebab bahasa asing yang dikuasainya hanyalah semata-mata bahasa

¹⁵Herry Muhammad. *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006, cet-1, hal. 61.

¹⁶Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup*, hal. 102.

¹⁷ Menurut Azyumardi Azra, A.R. Sutan Mansur bersama dengan Buya Abdullah Ahmad, Haji Rasul (ayah Buya Hamka) dan Hamka sendiri adalah tokoh-tokoh minang yang pemikirannya berorientasi Islam. Sedangkan sepeninggal mereka, intelektualitas tokoh Minang sudah bercampur dengan pemikiran Barat. Azyumardi Azra, *Islam Standstif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, (Mizan: Bandung, 2000, hal.114.

¹⁸Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2000, hal. 9.

¹⁹ Pada 1 Januari 1972 istri Hamka meninggal dunia di Jakarta, dengan meninggalkan sepuluh orang anak: tujuh laki-laki dan tiga perempuan. Satu tahun delapan bulan setelah istri pertamanya meninggal, pada 19 Agustus 1973, ia menikah lagi dengan Hj. Siti Khadijah, dari Cirebon, Jawa Barat. Lihat “Nama Saya Hamka”, Nasir Tamara, Buntaran Sanusi, dan Vincent Djauhari (Editor), *Hamka di Mata Hati Umat*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996, Cet. III, hal. 51-52.

²⁰Hamka, *Tasawuf Modern*, hal. 10-11.

Arab. Slamet Mulyono, ahli tentang ilmu kesusasteraan Indonesia menyebut Hamka sebagai “Hamzah Fanshuri Zaman Baru”,²¹ maksudnya dalam bidang tasawuf Hamka disejajarkan dengan Hamzah Fanshuri.²² Karena menghargai jasa-jasanya dalam penyiaran Islam dengan bahasa Indonesia yang indah, maka pada permulaan 1959 Majelis Tinggi University Al-Azhar Kairo memberikan gelar Ustadziah Fakhiriyah (Doktor Honoris Causa) kepada Hamka,²³ yang membawakan pidato ilmiah berjudul “Pengaruh Ajaran dan Pikiran Syekh Mohammad Abduh di Indonesia.” Kemudian, dari University Kebangsaan Malaysia (UKM), Hamka memperoleh Doktor Honoris Causa (Doktor Persuratan) yang pengukuhanannya tahun 1974 dihadiri Perdana Menteri Tun Abdul Razak. Semasa hidupnya dalam kapasitas sebagai Guru Besar yang dikukuhkan oleh Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta dan Universitas Prof. Dr. Moestopo Beragama, Jakarta, Hamka sering memberi kuliah di berbagai perguruan tinggi. Demikian pula ceramah dakwah Hamka melalui Kuliah Subuh RRI Jakarta dan Mimbar Agama Islam TVRI diminati jutaan masyarakat Indonesia masa itu.²⁴

Rusdi Hamka berpendapat bahwa kemajuan yang diraih saat ini adalah hasil perjuangan panjang yang dirintis generasi terdahulu, di mana Almarhum Buya ikut di dalamnya. Menurutnya, mungkin karena jasa-jasa itu pada 1993 dalam peringatan Hari Pahlawan bulan Nopember pemerintah menganugerahkan untuk Almarhum Bintang Mahaputra Utama dalam suatu upacara di Istana Negara.²⁵

Hamka aktif dalam gerakan Islam melalui organisasi Muhammadiyah. Beliau mengikuti pendirian Muhammadiyah mulai tahun 1925 untuk melawan khurafat, bid’ah, tarekat dan kebatinan sesat di Padang Panjang. Mulai tahun 1928 beliau mengetuai cabang

²¹Hamka, *Tasawuf Modern*, hal. 10-11.

²²Hamzah al-Fansuri (w. 1607 H) seorang sufi terkemuka dan sheikh paham Wujudiyah. Tepatnya pada masa Sultan Ala’uddin Ri’ayat Syah dan awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda di Kerajaan Aceh tahun 1550-1605 H. Jejaknya agak sulit diikuti oleh ahli sejarah, tidak seperti rekannya Nuruddin al-Raniri. Namun telah ditemukan adanya dua karya beliau yang berupa sya’ir-sya’ir dan disyarahi oleh Syamsudin al-Sumatrani. Yaitu *Sharh Ruba’i al-Sheikh Hamzah al-Fansuri* dan *Sharh Sya’ir Ikan Tongkol*. Lihat Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawuf*, Bandung: Angkasa, 2008, jilid I, hal. 441. Lihat juga Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 124.

²³Oliver Leaman. *The Qur’an: an Encyclopedia*, London: Routledge, 2006, hal. 241.

²⁴Yunus Amirhamzah, *Hamka Sebagai Pengarang Roman*, Buntaran Sanusi, dan Vincent Djauhari (Editor), *Hamka di Mata Hati Umat*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996, Cet. III, hal. Hal. 6-7.

²⁵Rusydi Hamka, “Kata Pengantar Cetakan Ketiga”, Nasir Tamara, dkk., *Hamka di Mata Hati Umat*, hal. 13-14.

Muhammadiyah di Padang Panjang. Pada tahun 1929 Hamka mendirikan pusat latihan pendakwah Muhammadiyah dan dua tahun kemudian beliau menjadi konsul Muhammadiyah di Makasar kemudian beliau terpilih menjadi ketua Majelis Pimpinan Muhammadiyah di Sumatera Barat oleh Konferensi Muhammadiyah, menggantikan S.Y. Sutan Mangkuto pada tahun 1946. Pada tahun 1953, Hamka dipilih sebagai penasihat Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Pada 26 Juli 1977, Menteri Agama Indonesia, Prof. Dr. Mukti Ali melantik Hamka sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia tetapi beliau kemudian meletakkan jabatan pada tahun 1981 karena nasihatnya tidak dipedulikan oleh pemerintah Indonesia.²⁶

Kegiatan politik Hamka bermula pada tahun 1925 ketika beliau menjadi anggota partai politik Sarekat Islam. Pada tahun 1945, beliau membantu menentang usaha kembalinya penjajah Belanda ke Indonesia melalui pidato dan menyertai kegiatan gerilya di dalam hutan di Medan.

Pada tahun 1955 Hamka beliau masuk Konstituante melalui partai Masyumi dan menjadi pemidato utama dalam Pilihan Raya Umum. Pada masa inilah pemikiran Hamka sering bergesekan dengan *mainstream* politik ketika itu. Misalnya, ketika partai-partai beraliran nasionalis dan komunis menghendaki Pancasila sebagai dasar negara. Dalam pidatonya di Konstituante, Hamka menyarankan agar dalam sila pertama Pancasila dimasukkan kalimat tentang kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya sesuai yang termaktub dalam Piagam Jakarta. Namun, pemikiran Hamka ditentang keras oleh sebagian besar anggota Konstituante, termasuk Presiden Sukarno. Perjalanan politiknya bisa dikatakan berakhir ketika Konstituante dibubarkan melalui Dekrit Presiden Soekarno pada 1959. Masyumi kemudian diharamkan oleh pemerintah Indonesia pada tahun 1960. Sedangkan yang diangkat adalah kelompok NU yang selanjutnya menjadi salah satu poros Nasakom. Buya Hamka dan banyak tokoh modernis banyak yang dipenjarakan.²⁷

²⁶ Oliver Leaman. *The Qur'an: an Encyclopedia*, London: Routledge, 2006, hal. 241.

²⁷Azyumardi Azra, *Islam Substansif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, hal. 320. Selain Hamka, tokoh muslim sekaligus politisi yang dipenjarakan adalah Natsir, Roem, Prawoto, Sutan Syahrir. Sementara itu Rasyidi mendengar berita tersebut ketika di Montreal dan ketika itu juga langsung pindah ke Washington. Penulis mengkaitkan Hamka dengan Rasyidi karena keduanya sezaman dan mempunyai pemikiran yang sama tentang Islam. Beda antara keduanya, Hamka dilihat masyarakat sebagai pujangga dan ulama. Sementara Rasyidi sebagai generasi intelektual. Lihat Endang Basri Ananda (Penyunting), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasyidi* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985), hal. 66, hal. 227. Lihat juga Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed), *Mentri-Mentri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, (Jakarta: Indonesia-Netherland Cooperation in Islamic Studies (INIS), Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Badan Litbang Agama Depag RI, 1998, hal. 148.

Dari tahun 1964 hingga tahun 1966, Hamka dipenjarakan oleh Presiden Soekarno karena dituduh pro-Malaysia. Semasa dipenjarakan, beliau mulai menulis Tafsir al-Azhar yang merupakan karya ilmiah terbesarnya.²⁸ Setelah keluar dari penjara, Hamka diangkat sebagai anggota Badan Musyawarah Kebajikan Nasional Indonesia, anggota Majelis Perjalanan Haji Indonesia dan anggota Lembaga Kebudayaan Nasional Indonesia.

Pada tahun 1978, Hamka berbeda pandangan dengan pemerintah. Pemicunya adalah keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Daoed Joesoef untuk mencabut ketentuan libur selama puasa Ramadhan, yang sebelumnya sudah menjadi kebiasaan, dan pada tahun 1980 menteri Alamsyah Ratuprawiranegara meminta MUI mencabut fatwa yang melarang perayaan natal bersama.²⁹ Sebagai Ketua MUI, Hamka langsung menolak keinginan itu. Sikap keras Hamka kemudian ditanggapi Alamsyah dengan rencana pengunduran diri dari jabatannya. Mendengar niat itu, Hamka lantas meminta Alamsyah untuk mengurungkannya. Pada saat itu pula Hamka memutuskan mundur sebagai Ketua MUI.³⁰

Selain aktif dalam soal keagamaan dan politik, Hamka merupakan seorang wartawan, penulis, editor dan penerbit. Sejak tahun 1920-an, Hamka menjadi wartawan beberapa surat kabar seperti Pelita Andalas, Seruan Islam, Bintang Islam dan Seruan Muhammadiyah. Pada tahun 1928, beliau menjadi editor majalah Kemajuan Masyarakat. Pada tahun 1932, beliau menjadi editor dan menerbitkan majalah al-Mahdi di Makassar. Hamka juga pernah menjadi editor majalah Pedoman Masyarakat, Panji Masyarakat dan Gema Islam.³¹

Siapa tokoh yang sangat kuat mempengaruhi Hamka? Buya Zas (Zainal Abidin Soe'aib), ulama terkemuka di Sumatera Barat, memaparkan: "Dari darah ayahnya, Hamka mewarisi keberanian dan kecerdasan. Lalu dikembangkan oleh pendidikan ayahnya yang kemudian disambung oleh A.R. Sutan Mansur."³²

²⁸ Muhammad Herry. *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006, cet-1, hal. 64.

²⁹ Bouchier, David, Hadiz Vedi R, *Indonesian politics and society: a Reader*, Routledge Curzon USA, hal. 262.

³⁰ Hamka, *Tasawuf Modern*, hal. 159.

³¹Sides Sudyarto DS, "Hamka, Realisme Religius", dalam Nasir Tamara, dkk., *Hamka di Mata Hati Umat*, hal. 140.

³²Lon Agusta, "Di Akhir Pementasan yang Rampung", dalam Nasir Tamara, dkk., *Hamka di Mata Hati Umat*, hal. 85.

Sebenarnya, yang paling penting yang bisa diwarisi dari beliau adalah kegigihan dan keuletannya.³³ Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa pada dasarnya Buya Hamka adalah seorang optimistis, dan dengan modal itulah ia mampu untuk terus-menerus menghargai orang lain secara tulus, karena ia percaya bahwa pada dasarnya manusia itu baik.³⁴

B. Karya-karya Hamka

1. *Kenang-kenangan Hidup* (empat jilid), 1974
2. *Margaretta Gauthier*, (terjemahan karya Alexandre Dumas jr.), 1975
3. *Di dalam Lembah Kehidupan*, 1976
4. *Merantau ke Deli*, 1977
5. *Di Bawah Lindungan Ka'bah*, 1979
6. *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck*, 1979³⁵

Enam judul di atas itulah yang termasuk karya sastra Hamka. Untuk menunjukkan produktivitas Hamka, berikut karya-karya non-sastranya, yaitu:

1. *Lembaga Hidup*, 1962
2. *Dari Lembah Tjita-tjita*, 1967
3. *Antara Fakta dan Khayal "Tuanku Rao"*, 1974
4. *Tanya Jawab* (I dan II), 1975
5. *Bohong di Dunia*, 1975
6. *Sejarah Umat Islam* (empat jilid), 1976
7. *Falsafah Hidup*, 1970
8. *Lembaga Budi*, 1980
9. *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, 1980
10. *Tasawuf Modern*, 1981³⁶

³³Farchad Poeradisastra, "Memang, Kebenaran Harus Tetap Disampaikan", dalam Nasir Tamara, dkk., *Hamka di Mata Hati Umat*, hal. 158.

³⁴Abdurrahman Wahid, "Benarkah Hamka Seorang Besar", dalam Nasir Tamara, dkk., *Hamka di Mata Hati Umat*, hal. 47.

³⁵Buku ini sukses di negara-negara berbahasa Melayu, terutama Indonesia, Malaysia, Brunei dan Singapura. Ceritanya juga telah dijadikan skenario sebuah film. Buku novel ini pernah dituduh oleh pihak PKI yang dimotori Aidit sebagai plagiat. Waktu itu berbarengan dengan jatuhnya Masyumi dan desakan agar HMI dibubarkan. Lihat Muhammad Hilmi Jalil dan Fakhru Adabi Abdul Kadir, "Written Works As A Channel of Human Development : Studies On Hamka's Novel", *IJRESS* 2, no.5 (Mei 2012) : 2. Lihat juga Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed), *Mentri-Mentri Agama RI : Biografi Sosial Politik*, hal. 234.

³⁶Sebelum Hamka, cendekiawan muslim dunia yang kreatif merekonstruksi Tasawuf secara modern adalah Sir M. Iqbal (1873-1938 M). Iqbal menyerap pemikiran al-Hallaj tentang jiwa yang dinamis yang dibangun dengan teori modern. Iqbal menolak segala aspek Sufisme yang dipandanginya negatif, fatalisme, pasivitas dan pemahaman

11. *Kenang-Kenangan Hidup*, 1990
12. *Pelajaran Agama Islam*, 1996
13. *Dari Hati ke Hati*, 2002
14. *Karena Fitnah*,
15. *Sejarah Melayu (Malay History)*³⁷
16. *TuanKu Direktur*,
17. *Pandangan Hidup Muslim*,
18. *Tafsir Al-Azhar*, 30 Juz
19. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*,³⁸

Salah satu keahlian Hamka yang tidak dimiliki oleh ulama lain adalah penguasaannya tentang sejarah Islam. Melalui bukunya *Sejarah Umat Islam*.³⁹

yang keliru dalam peleburan hamba dengan Tuhan-Nya. Lihat Carl W. Ernst, *Ajaran dan Amaliah Tasawuf* (Jogjakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 2003), hal. 262. Penulis berasumsi bahwa latar belakang *Tasawuf Modern* ini mungkin karena pada masa Hamka kebutuhan akan spritual semakin meningkat. Kekeringan spritual sudah sangat dirasakan oleh Hamka. Selain itu juga, untuk mengimbangi merebaknya pemikiran Islam dari luar terutama dari Timur Tengah. Pemakaian akal dalam bereksplorasi nilai-nilai Islam harus diimbangi dengan peranan instusi (dalam buku *Tasawuf Modern*, Hamka menyebut *instuisi* dengan *khayal*). Dan memang ketertarikan masyarakat terhadap Tasawuf mulai tumbuh kembali pada masa Hamka. Fred R. Von der Mehden, *Islam in Indonesia in The Trwenty –First Century, in Asian Islam in the 21st Century*, New York: Oxford University Press, 2008, hal. 13. Dalam buku ini beliau berhasil mengajak muslim modern untuk menghargai esensi-esensi Tasawuf yang bernilai positif dan bisa dipelajari oleh umat Islam secara umum serta tidak memerlukan latihan dalam waktu yang lama di bawah bimbingan seorang Guru. Lihat Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell (ed), "Sufisme and Modern In the Islam" , London and New York: I.B. Tauris, 2007, hal. 229.

³⁷Asumsi penulis melalui buku ini, orang Malaysia berhutang kepada Hamka berupa informasi nenek moyang mereka, demikian pula Hamka berhutang kepada masyarakat Malaysia atas penerimaan mereka secara luas terhadap sosok Hamka. Hamka pernah mengusulkan agar bahasa Melayu menjadi identitas bangsa Indonesia dan menjadi sumber kekuatan dan kesatuan. Hamka sangat fanatik dengan isu-isu agama dan selalu berusaha mendefinisikan pemecahan masalahnya dengan menghubungkan antara Islam dan Melayu. Lihat Rosnani Hashim (ed), "*Conversation Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*, Kuala Lumpur: Pustaka Perdana, 2010, hal. 32.

³⁸Sides Sudyarto DS, "Hamka: Realisme Religius", dalam Nasir Tamara, dkk., *Hamka di Mata Hati Umat*, hal. 140-142.

³⁹Salah satu penelitian Hamka yang banyak dijadikan rujukan adalah keberhasilannya menentukan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada awal abad ke-8 atau lebih tepatnya adalah abad ke-7. Islam di Indonesia berhubungan dengan Arab lebih dulu dari pada India. Bukti sejarah yang paling nyata adalah ditemukannya perkampungan Arab tahun 674 M di pantai Barat Sumatra dan di Kalingga, pada masa Ratu Sima yang keduanya bersumber dari berita China. Penelitiannya ini sejalan dengan para intelektual muslim tahun 1980-an yang sepakat untuk rekonstruksi sejarah komunitas Islam Indonesia. Di antara mereka adalah Roeslan Abdul Ghani, Taufik

Masih banyak karya Hamka yang belum tertulis di sini. Penulis belum sempat melacaknya lebih jauh. Di bawah ini akan diuraikan sedikit tentang sejarah ditulisnya karya monumental (*magnumopus*) Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.

Tafsir Al-Azhar berasal dari kuliah Subuh yang disampaikan Hamka di Masjid Agung Al-Azhar, sejak 1959. Hamka menulis tafsir ini tiap-tiap pagi waktu subuh sejak akhir tahun 1958, namun sampai Januari 1964 belum juga tamat. Diberi nama *Tafsir Al-Azhar*, sebab tafsir ini timbul di dalam Masjid Agung Al-Azhar, yang nama itu diberikan oleh Syaikh Jami' Al-Azhar, Mahmoud Syaltout.⁴⁰

Tetapi Hamka selalu bertanya-tanya di dalam hatinya bahwa bilakah tafsir ini akan selesai dikerjakan, padahal tugas-tugas yang lain di dalam masyarakat terlalu besar pula? Memang, Hamka kerap kali meninggalkan rumah. Dia kerap kali keluar kota dan memenuhi undangan dari kawan-kawan sepaham di daerah-daerah yang jauh. Dia juga menjadi dosen pada beberapa perguruan tinggi, baik di Jakarta ataupun di daerah. Dia menjadi guru besar di Pusraoh (Pusat Pendidikan Rohani) Islam Angkatan Darat. Bahkan Hamka sempat merasa pesimis, seperti terbaca dari penuturannya: “Kalau begini halnya, niscaya tafsir ini tidak akan selesai dalam masa 20 tahun. Padahal umur bertambah tua juga. Sebab, jika dihitung-hitung dari segi umur pada waktu itu, yaitu akhir tahun 1963, mungkin tafsir ini tidak akan selesai sampai saya meninggal”.⁴¹

Abdullah, Hasan Mu'arif Ambary, dan A. Hasyimi. Pandangan Hamka secara khusus tentang teori awal masuk Islam ke nusantara ini lebih dapat diterima dengan alasan lebih tajam dalam penelitiannya dibandingkan peneliti dari Barat dan Orientalis. Objek penelitian dalam hal ini, Hamka sampai meneliti tentang Madzhab Fiqih yang dianut ketika itu oleh para da'i dan hal ini merupakan isi laporan dari perjalanan Ibnu Batutah. Teori Hamka ini kemudian diamini oleh KH. Syaifuddin Zuhri. Lihat Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, dan Ahmad Suaedy (ed), *Islam In Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia* (Jakarta: Wahid Institute – CSEAS-CAPAS, 2010), hal. 333. Lihat juga Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah : Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung : Mizan, 1998), Cet IV, hal. 81-84, 94, 97. Keahlian Hamka dalam sejarah bahkan lebih spesifik lagi kepada pemahamannya yang dalam tentang Tasawuf. Beliau paham sekali dengan jaringan ulama Nusantara, Tariqat Idrisiyyah, Yusuf al-Maqassari dan pengembaraannya yang tertuang dalam bukunya *Sjech Yusuf Tadju'l Chalwati (Tuanku Salamaka)*. Bukunya *Perbendaharaan Lama* meunjukkan bahwa beliau sangat dalam pemahamannya tentang warisan, atsar, jejak, petuah yang diwariskan para ulama dan tokoh tempo dulu. Dikutip dalam footnote Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan VIII*, (Jakarta: Kencana, 2013), hal. 274.

⁴⁰Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001, Juz I, hal. 66.

⁴¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz I, hal. 67.

Pada hari Senin, 12 Ramadhan 1383, bertepatan dengan 27 Januari 1964, Hamka mengadakan pengajian mingguan di Masjid Agung Al-Azhar terhadap kira-kira 100 orang kaum ibu, membahas Q.S .Al-Baqarah/2:255,⁴² atau ayat Al-Kursi. Pukul 11 siang selesailah pengajian dan Hamka kembali ke rumah melepas lelah sejenak menunggu datangnya waktu Dzuhur. Pada saat istirahat itulah empat orang menjemput Hamka untuk ditahan, setelah sebelumnya menyerahkan surat tugas penahanan. Setelah empat hari dalam tahanan, barulah Hamka diperiksa dengan tuduhan: merencanakan membunuh Menteri Agama H. Saifuddin Zuhri, hendak mengadakan *coup d'etat*, menghasut mahasiswa agar meneruskan pemberontakan Kartosuwiryo, Daud Beureuh, M. Natsir dan Syafruddin Prawiranegara.⁴³

Lain yang difikirkan Hamka, lain pula rencana Allâh. Allâh rupanya menghendaki agar masa terpisah dari anak istri, dan masyarakat dua tahun, dapat digunakan Hamka menyelesaikan pekerjaan berat itu, menafsirkan al-Qur'an. Dengan petunjuk dan hidayah Allâh, beberapa hari sebelum dia dipindahkan ke dalam tahanan rumah, penafsiran al-Qur'an 30 Juz telah selesai. Semasa dalam tahanan rumah dua bulan lebih, Hamka mempergunakan pula buat menyisir mana yang masih kekurangan. Hamka merasa bersyukur, meskipun harus melewati hari-harinya di balik terali besi. Betapa tidak, karena fitnah dan hasad manusia Hamka hidup terpencil. Padahal dalam masa terpencil itulah beliau dapat berkhalwat dan beribadah lebih khusus. Saat-saat senggang yang begitu luas, malamnya dapat digunakan buat ibadah, munajat dan

⁴²Hamka tidak menjadikan nama *Al-Baqarah* sebagai tema sentral keseluruhan surat *Al-Baqarah*. Ini berbeda dengan, misalnya, Quraish Shihab yang justru memandang nama tersebut sebagai tema pokok surat. Quraish menulis, "Surah ini dinamai *al-Baqarah* karena tema pokok-nya adalah inti ayat-ayat yang menguraikan kisah *al-Baqarah*, yakni kisah Bani Israil dengan seekor sapi." M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Jakarta: Lentera Hati, cet. I 2000, vol. I., hal. 81. Kelanjutan keterangan Quraish di atas adalah: "Ada seseorang yang terbunuh dan tidak diketahui siapa pembunuhnya. Masyarakat Bani Israil saling mencurigai bahkan tuduh-menuduh tentang pelaku pembunuhan tanpa ada bukti, sehingga mereka tidak memperoleh kepastian. Menghadapi hal tersebut mereka menoleh kepada Nabi Musa as. meminta beliau berdoa agar Allah menunjukkan siapa pembunuhnya. Maka Allah memerintahkan mereka menyembelih seekor sapi. Dari sini dimulai kisah *l-Baqarah*. Akhir dari kisah itu adalah, mereka menyembelihnya setelah dialog tentang sapi berkepanjangan dan dengan memukulkan bagian sapi itu kepada mayat yang terbunuh, maka atas kudrat Allah korban hidup kembali dan menyampaikan siapa pembunuhnya" Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jiid I, hal. 81-82.

⁴³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz I, hal. 66-67.

tahajjud. Siang yang panjang dapat digunakannya buat mengarang, *tafakkur* dan *muthâla'ah*.⁴⁴

Demikianlah, penjara itu membawa hikmah yang besar buat Hamka hingga pekerjaan menulis *Tafsir Al-Azhar* telah selesai. Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa lewat *Tafsir Al-Azhar*, Hamka mendemonstrasikan keluasan pengetahuannya di hampir semua disiplin yang tercakup oleh bidang ilmu-ilmu agama Islam serta pengetahuan non-keagamaan yang kaya dengan informasi.⁴⁵

C. Metodologi *Tafsir Al-Azhar*

Perlu dipahami lebih awal bahwa, dalam penafsiran dikenal adanya tiga metode penulisan terhadapnya, *mushhafî*, *nuzûli*, dan *mawdhû'i*.⁴⁶ Ketiga metode penulisan tersebut masing-masing memiliki ciri khas yang berbeda satu sama lain. Dari ketiga metode tersebut *Tafsir Al-Azhar* mengambil langkah sistematika *mushafî*, yakni penulisan atau penafsiran yang berpedoman pada tartib mushaf 30 juz, dimulai dari surat al-Fatihah sampai surat an-Nas.

Hamka memulai tafsirnya dengan muqadimah yang agak panjang yaitu setebal 50 halaman dengan 10 tajuk utama. Dalam Pengantar *Tafsir Al-Azhar*, beliau memberi penghormatan kepada 4 individu penting dalam penulisan tafsir ini yaitu Haji Abdul Karim, Ahmad Rashid Sutan Mansur, Siti Raham dan Safiah. Kemudian, dalam bab Pendahuluan, Hamka menyebut keperluan menafsirkan al-Qur'an dalam bahasa Melayu dengan syarat memenuhi syarat-syarat asas tafsir seperti yang telah ditetapkan oleh para ulama. Dalam tajuk ini juga beliau telah menyebut dua tujuan utama penulisan *Tafsir Al-Azhar* ini. Dalam bab yang seterusnya, beliau secara panjang lebar membincangkan segala isu berkaitan al-Qur'an dan tafsir, yaitu dalam bab al-Qur'an, bab 'Ijaz al-

⁴⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 1993, Cet. III, Jilid 6, hal. 70-72.

⁴⁵ Abdurrahman Wahid, "Benarkah Hamka Seorang Besar", dalam Nasir Tamara, dkk., *Hamka di Mata Hati Umat*, hal. 30.

⁴⁶ Sistematika *mushafî* yakni penulisan kitab tafsir dengan berpedoman pada tartib mushaf yang dibakukan yakni mushaf 'Utsmani (dimulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas). Contoh kitab tafsir konvensional kebanyakan menggunakan sistematika ini, seperti *Tafsîr al-Thabarî*, *Tafsîr Ibn Katsîr* dan lain-lain. Kemudian yang dimaksudkan dengan sistematika *nuzûli* adalah penulisan kitab tafsir disesuaikan dengan kronologi turunya surah-surah al-Qur'an. 'Abid al-Jabiri dalam karyanya *Fahm al-Qur'ân* dan Muhammad Izzah Darwazah dengan kitabnya *Tafsîr al-Hadîts* merupakan representasi dari contoh sistematika *nuzûli* tersebut. Sedangkan sistematika *mawdhû'i* adalah menafsirkan al-Qur'an berdasarkan topik-topik tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengannya kemudian ditafsirkan. Indal Abror dalam Muhammad Yusuf dkk., *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, Yogyakarta: Teras. 2004, hal. 68.

Qur'an,⁴⁷ bab Isi Mukjizat al-Qur'an, bab al-Qur'an Lafaz dan Makna dan bab Menafsirkan al-Qur'an. Namun, bab yang paling penting ialah Haluan Tafsir.⁴⁸ Dalam bab ini, Hamka menjelaskan manhaj beliau ketika menulis tafsir ini. Terdapat 7 manhaj utama yaitu:

⁴⁷ Ada empat rupa i'jaz al Quran yang dikemukakan oleh Hamka, yaitu:1)Fashahah dan Balaghah, amat tinggi derajat kata dan maknanya.2)Menceritakan berita masa lalu yang benar terjadi.3)Menceritakan hal yang terjadi di masa depan.4)Terdapat beberapa pokok ilmiah yang tinggi di dalam al Quran mengenai alam. Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), Tafsir Al Azhar Jilid 1, Pustaka Nasional, Singapura, cet. ke-III, hal. 15-18.

⁴⁸ Tiap-tiap tafsir Al-Qur'an memberikan corak haluan daripada peribadi penafsirnya," demikian Hamka mengawali paparannya tentang haluan tafsir. Dalam *Tafsir Al-Azhar*-nya, Hamka, seperti diakuinya, memelihara sebaik mungkin hubungan antara *naqal* dan '*aql*'; antara *riwâyah* dan *dirâyah*. Hamka menjanjikan bahwa ia tidak hanya semata-mata mengutip atau menukil pendapat yang telah terdahulu, tetapi mempergunakan juga tinjauan dan pengalaman pribadi. Pada saat yang sama, tidak pula melulu menuruti pertimbangan akal seraya melalaikan apa yang dinukil dari penafsir terdahulu. Suatu tafsir yang hanya mengekor riwayat atau *naqal* dari ulama terdahulu, berarti hanya suatu *textbook thinking* belaka. Sebaliknya, kalau hanya memperturutkan akal sendiri, besar bahayanya akan terpesona keluar dari garis tertentu yang digariskan agama melantur ke mana-mana, sehingga dengan tidak disadari boleh jadi menjauh dari maksud agama. Hamka mengabarkan bahwa *Tafsir Al-Azhar* ditulis dalam suasana baru, di negara yang penduduk Muslimnya adalah mayoritas, sedang mereka haus akan bimbingan agama haus akan pengetahuan tentang rahasia Al-Qur'an, maka perselisihan-perselisihan mazhab dihindari dalam Tafsirnya. Dan Hamka sendiri, sebagai penulis Tafsir, mengakui bahwa ia tidaklah *ta'ashshub* kepada satu paham, "melainkan sedaya upaya mendekati maksud ayat, menguraikan makna dan lafaz bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia dan memberi kesempatan orang buat berpikir." Selain tafsir *Al-Manâr*, tafsir *al-Marâghî*, *al-Qâsimî* dan *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* juga termasuk tafsir-tafsir yang Hamka 'saluti'. Tafsir yang disebut terakhir misalnya, ia nilai sebagai "satu tafsir yang *munasabah* buat zaman ini. Meskipun dalam hal *riwâyah* ia belum (tidak) mengatasi *al-Manâr*, namun dalam *dirâyah* ia telah mencocoki pikiran setelah Perang Dunia II." Secara jujur Hamka mengatakan bahwa Tafsir karya Sayyid Quthub itu banyak mempengaruhinya dalam menulis tafsir *Al-Azhar*-nya. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz I, hal. 40-41. Dalam sub *Haluan Tafsir*, Hamka mengemukakan ketertarikan hatinya terhadap beberapa karya tafsir, di antaranya tafsir *Al-Manar*. Tafsir ini menurutnya sebuah tafsir yang sanggup menguraikan ilmu-ilmu keagamaan sebangsa hadis, fikih, sejarah dan lainnya lalu menyesuainya dengan perkembangan politik dan kemasyarakatan yang sesuai dengan zaman di waktu tafsir itu ditulis. Tafsir yang demikian dinilai oleh para ahli sebagai tafsir bercorak *adabi-ijtima'i* (sosial-kemasyarakatan). Maka dapatlah diasumsikan bahwa sedikit banyak tafsir *Al-Azhar* mewarisi corak tersebut. Contoh konkret untuk corak ini adalah ketika mufasir *Al-Azhar* membincang wacana iman. Menurutnya, pengakuan iman perlu pembuktian dalam tataran sosial-praktis, misalnya dengan memperbanyak derma, sedekah, suka menolong sesama dan amal-amal sosial lainnya. "Di tingkat pertama percaya kepada yang gaib, dan kepercayaan kepada yang gaib dibuktikan dengan sembahyang, sebab hatinya dihadapkannya kepada Allah yang diimaninya. Maka dengan kesukaan memberi, berderma, bersedekah, membantu dan menolong, imannya telah dibuktikannya pula

1. Memelihara hubungan antara aqal dan naqal,
2. Mengurangi persoalan pertikaian mazhab yang tidak membawa faedah,
3. Pengaruh Sayid Rashid Ridha, Syeikh Muhammad Abduh dan tafsir-tafsir moden dalam *Tafsir Al-Azhar*,
4. Pengaruh latar belakang pembaca tafsir yang pelbagai latarbelakang dan status mereka,
5. Merujuk kepada para ilmuwan dalam ilmu-ilmu fardu kifayah,
6. Menyebut riwayat tafsir yang lemah sekadar untuk pengetahuan menilainya dan
7. Sejumlah pendapat ulama Indonesia turut menjadi bahan untuk dimuatkan dalam tafsir yang besar ini.

Sejarah penulisan *Tafsir Al-Azhar* ditulis dalam dua tajuk terakhir yaitu mengapa dinamai Tafsir Al-Azhar dan Hikmat Ilahi. Keunikan *Tafsir Al-Azhar* berbanding kitab-kitab tafsir yang lain ialah penyusunan kelompok-kelompok ayat al-Qur'an mengikut tema ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan surah tertentu. Hamka berhasil menunjukkan tema ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan. Hasilnya, pembaca dapat memahami maksud tafsiran ayat-ayat tersebut dengan jelas serta berkesinambungan. Maka secara pengelompokan pada tema-tema walau dalam satu surah, menurut penulis ini merupakan suatu bentuk tafsir maudui (tafsir tematik). Selain itu, kebanyakan surat dimulakan dengan memberi tafsiran pendahuluan yang membincangkan tema umum Surah tersebut serta isu-isu yang akan dibincangkan dalam tafsir surat tersebut.⁴⁹

Hamka tidak terlalu tertarik untuk memperhatikan makna ayat dilihat dari segi *balaghah*, *nahwu*, *sharf* dan lainnya, demikian tersebut dikarenakan sangat memperhatikan kontekstualitas ayat al-Qur'an. Hal demikian, berangkat dari porsi *asbab nuzul* dan usaha kontekstualisasi pemahaman dengan keadaan masyarakat terlihat lebih besar. Namun, perlu dicatat, Hamka tidak mengambil langkah tersebut tidak berarti meninggalkannya sama sekali (*ma la yudraku kulluh la yutraku kulluh*), ini dikarenakan dibeberapa tempat Hamka juga berupaya menjelaskan makna kosakata tertentu secara etimologis dalam suatu ayat, begitu juga

kepada masyarakat. Orang Mukmin tidak mungkin hidup nafsi-nafsi dalam dunia. Orang Mukmin tidak mungkin menjadi budak dari benda, sehingga ia lebih mencintai benda pemberian Allah itu daripada sesamanya manusia. Orang yang Mukmin apabila dia ada kemampuan, karena imannya sangatlah dia percaya bahwa dia hanya saluran saja dari Tuhan untuk membantu hamba Allah yang lemah." Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz I, hal. 127.

⁴⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz I, hal. 6.

dalam melihat perbedaan *qira'ah* dan implikasi pemaknaan yang ditimbulkan atasnya.⁵⁰

Selain itu, di dalam tafsirnya Hamka juga sering memaparkan pendapat-pendapat para mufassir sebelumnya, untuk memperkuat gagasan-gagasannya, namun tak jarang ia menampilkan pula pendapat-pendapat yang bertentangan. Kadang dalam menafsirkan ayat beliau juga mengkonter penafsir atau pemikiran yang dirasa beliau tidak sesuai dan bertentangan dengan pemikiran dan pengalamannya seperti terlihat dalam surat Quraisy atau beliau mengetengahkan beberapa penafsir yang kontroversi kemudian beliau menyimpulkan dan mengambil jalan tengah dengan pandangannya seperti terlihat pada surat al-Falaq. Ketika ada perdebatan-perdebatan yang tajam dan berlarut-berlarut, ia berusaha mengkompromikan berbagai pandangan yang paradoks tersebut. Hamka menyodorkan pandangan yang ia sebut jalan tengah dalam menafsirkan al-Qur'an di zaman modern. Jalan tengah yang dimaksudkan oleh Hamka adalah tidak mempersoalkan masalah secara tajam dan berlarut-larut, misalnya dalam pembahasan teologi tentang apakah kelak Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala atau tidak, beliau lebih menekankan agar lebih mengutamakan menangkap makna dan meresapkan rasa bahagia dengan penuh harap atas ridha Allâh Swt. untuk melihat-Nya.

Dalam melakukan pembahasan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, Hamka berusaha mengintegrasikan secara sinergis berbagai metode penafsiran yang ada. Hamka tidak menggunakan satu jenis metode tafsir saja, tetapi ia berusaha menggunakan berbagai metode tafsir dan pendekatan yang ada dalam melakukan pembahasan tafsirnya. Sebagai pedoman bagi para pembaca, Hamka secara kreatif menggabungkan tafsir klasik dan modern, di samping merujuk tafsir Sunni, Muktaẓilah dan Syi'ah, ia menyebut sumber-sumber yang ia rujuk: karya-karya tafsir

⁵⁰ Sebagai contoh dalam menafsirkan ayat 2 surat al-Baqarah, Hamka menjelaskan arti kata '*al-Muttaqin*' yakni dengan mencari akar kata 'Taqwa'. Dalam penjelasannya, kata Taqwa diambil dari kata *wiqayah* yang memiliki makna memelihara. Memelihara dalam terapannya dimaknai dengan memelihara hubungan baik manusia dengan Tuhan, yakni jangan sampai terjerembab kedalam perbuatan yang dilarang oleh Tuhan, dari kata tersebut lahirlah definisi taqwa sebagaimana yang masyhur dalam teologi islam yakni, memelihara segala bentuk perintah Tuhan. Begitu juga dalam menjabarkan makna kata *Islam* dalam menafsirkan Ali Imran 19. Dalam tafsirnya tersebut Hamka memaparkan bahwa kata *islam* terdiri dari tiga huruf *Sin Lam Mim* yang berate selamat, sejahtera, damai dan bersih dari segala sesuatu, maka pengertian dasar Islam adalah menyerahkan diri kepada Allah dengan tulus murni. Setiap orang yang telah sampai kepada Allah maka dia telah mencapai islam, karenanya, bolehlah dikatakan bahwasanya islam itu adalah persatuan umat manusia dalam penyerahan diri kepada Tuhan. Islam dalam hakikat aslinya tidak mengenal perbedaan kulit dan nasab. Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz I, hal. 122-123, juga Juz III, hal. 225.

berbahasa Arab dari al-Thabari hingga Sayyid Quthb, karya-karya berbahasa Melayu, demikian halnya koleksi dan syarah kitab-kitab Hadits, dan karya-karya standar dalam fiqh maupun tasawuf.⁵¹

Dalam memahami al-Qur'an, para penafsir berusaha dengan menggunakan berbagai macam metode. Hal ini tidak terelakkan sesuai dengan perkembangan keilmuan yang begitu cepat. Kalangan ahli tafsir mengemukakan fakta yang dapat menimbulkan keragaman itu antara lain: perbedaan kecenderungan, interest dan motifasi mufassir, perbedaan kedalaman keilmuan yang dimilikinya, perbedaan masa dan lingkungan yang mengitarinya dan sebagainya kesemuanya itu menimbulkan berbagai metode dan corak tafsir yang bermacam-macam.⁵²

Di dalam buku petunjuk tentang hasil orientasi pengembangan Ilmu Tafsir yang diterbitkan Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama Republik Indonesia Terbitan Tahun 1989 yang merupakan hasil orientasi pengembangan Ilmu Tafsir Dosen-dosen IAIN seluruh Indonesia telah merumuskan metode-metode tafsir dan pengelompokannya. Tim perumus telah berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan metode-metode tafsir adalah cara-cara yang ditempuh dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Secara umum penafsiran al-Qur'an dapat dibagi atas dua bagian metode klasik dan modern, dilihat dari segi klasik terdapat tiga cara atau metode penafsiran al-Qur'an yaitu:

1. Metode *tafsîr bi al-ma'tsûr* atau *bi al-riwâyah* yaitu tafsir yang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan nash-nash baik dengan ayat al-Qur'an sendiri dengan Hadits Nabi dengan *aqwâl* sahabat maupun *aqwâl* para tabi'in.
2. Metode *tafsîr bi al-ra'yi* atau *bi al-dirâyah* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berdasarkan pada ijtihad para mufassirnya⁵³ dengan mempergunakan logika dan menjadikan akal pikiran sebagai pendekatan utamanya.

⁵¹ Shaharom Sulaiman. *Buku Kekasih*, Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributor Sdn Bhd, 2004, cet-1, hal. 93.

⁵² Ahmad Syurbasyi. *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran Al-Karim*, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 231.

⁵³ Adapun pendapat Hamka mengenai penafsiran al-Qur'an dengan hasil pemahaman dan ijtihad penafsir adalah diperbolehkan selama memenuhi empat syarat: 1) Mengetahui bahasa Arab, dengan pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan, supaya dapat mencapai makna dengan se jelas-jelasnya 2) Jangan menyalahi dasar yang diterima dari Nabi Muhammad saw. 3) Jangan berkeras urat-leher mempertahankan satu madzhab pendirian lalu dibelok-belokkan maksud ayat al-Qur'an agar sesuai dengan madzhab yang dipertahankan itu. 4) Ahli dalam bahasa tempat tinggalnya atau bahasa yang digunakannya dalam menafsirkan. Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jilid 1, Pustaka Nasional, Singapura, cet. ke-III, hal. 39.

3. Metode *tafsîr bi al-isyârah* yaitu tafsir sufi yang didasarkan pada tashawwuf amaly (praktis) yaitu menta'wilkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pada isyarat-isyarat tersirat (samar) yang tampak oleh sufi dalam suluknya. Pada umumnya tafsir ini dapat dipertemukan dengan lahir ayat dan tidak menyalahi ketentuan-ketentuan bahasa.⁵⁴

Begitupula seperti yang dikatakan Abdullah Saeed ada tiga metode tafsir yaitu *tafsîr bi al-ma'tsûr*, *tafsîr bi al-ra'yi* dan *tafsîr bi al-isyârah* dan beliau mengatakan bahwa Hamka dalam menafsirkan al-Qur'an menggunakan metode *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'yi*.⁵⁵ Hal ini tampak misalnya ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah/2:158:

﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ۝١٥٨﴾

“*Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allâh. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau ber'umrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, maka sesungguhnya Allâh Maha Mensyukuri kebaikan lagi Maha Mengetahui*” (Q.S. al-Baqarah/2:158)

Surat al-Baqarah di atas masih urutan dari masalah peralihan kiblat, walaupun pada tafsir-tafsir yang lain seakan-akan telah terpisah. Menyebutkan dari hal sa'i di antara Shafa dan Marwah setelah memperingatkan menyuruh sabar dan shalat, guna menerima segala penyempurnaan nikmat Tuhan kelak, dan supaya tahan menderita segala macam percobaan, maka dengan ayat ini dibayangkanlah pengharapan bahwa akan datang masanya mereka akan berkeliling di antara bukit Shafa dan Marwah. Betapapun besarnya kesulitan yang tengah dihadapi namun pengharapan mesti selalu dibayangkan. Apalagi kalau yang dibayangkan pengharapan Allâh Ta'ala sendiri.⁵⁶

Syaikh Muhammad Abduh menjelaskan, Bahasa kita Indonesia telah kita perkaya juga dengan memakai kalimat syi'ar. Kita telah selalu menyebut syiar Islam. Syiar artinya tanda. Kata jamaknya adalah sya' air. Sya'airallah artinya tanda-tanda peribadatan kepada Allah SWT.

⁵⁴ Ahmad Syurbasyi. *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al Quran Al Karim*, hal. 231.

⁵⁵ Abdullah Saeed. *Approaches to Qur'an in Contemporary Indonesia*, Oxford: Oxford University Press, 2005, hal. 58.

⁵⁶ Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*. Juz II, (t.tp: Dar al-Fikr, t.th), hal. 36.

Ketika mengerjakan haji banyaklah terdapat syiar itu. Unta-unta dan lembu yang akan dikurbankan waktu habis haji dilukai tengkuknya, sebagai tanda. Melukai itupun dinamakan syiar. Shalat di makam Ibrahim adalah termasuk syiar ibadat. Tawaf keliling Ka'bah, wuquf di Arafah dan di ayat ini disebut berjalan atau Sa'i di antara Shafa dan Marwah itupun satu di antara syiar-syiar (Sya'air) itu pula, dan melempar jamrah di Mina. Syiar-syiar demikianlah adalah termasuk ta'abbudi, sebagai imbalan dari ta'aqquli. Ta'abbudi artinya ialah ibadat yang tidak dapat dianalisa dengan akal mengapa dikerjakan demikian. Ta'aqquli ialah yang bisa diketahui dengan akal. Kita mengetahui apa hikmahnya, mengerjakan shalat itu namanya ta'aqquli. Tetapi kita tak dapat mengakali mengapa zuhur empat rakaat dan subuh dua rakaat. Itu namanya ta'abbudi.⁵⁷

Sedangkan Hamka menafsirkan surat al-Baqarah di atas dengan jelas mengindikasikan perpaduan tafsir *bi al-ra'yi* dan *bi al-ma'tsûr*, dimana ia memulai penafsirannya dengan menjelaskan *munâsabah* ayat dengan mengutip Muhammad Abduh. Kemudian menjelaskan kosa kata ayat *sya'âir* secara rasional. Setelah itu ia menjelaskannya dengan Hadits Rasulullah saw. Akan tetapi, karena penafsiran-penafsirannya yang lebih dominan dalam tafsirnya adalah *bi al-ra'yi*-nya (pemikirannya), maka itulah kemudian Baidan mengklasifikasikan Tafsir al- Azhar sebagai tafsir yang menggunakan bentuk *bi al-ra'yi* 'pemikiran'.⁵⁸ Nashiruddin Baidan dalam bukunya juga mengemukakan bahwa bentuk tafsir abad modern ini tidak jauh berbeda dari bentuk tafsir mutaakhirin, yaitu perpaduan antara riwayat (*bi al-ma'tsûr*) dan dirayah (*bi al-ra'yi*).⁵⁹

Menurut Oliver Leaman, Hamka menunjukkan sumber tafsirnya pada *Tafsîr Al-Manâr*⁶⁰ oleh Rasyid Ridha dan *Fî Zhilâl al-*

⁵⁷ Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Juz, I. Jakarta: Departemen Agama RI, 1993, hal, 312.

⁵⁸Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga serangkai, 2003, hal, 106.

⁵⁹ Nashruddin Baidan. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, hal. 21.

⁶⁰Untuk mengetahui ikhtisar tentang Tafsir al-Manar dan pengarangnya, silahkan lihat M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2006). Pendekatan yang dipakai adalah oleh Hamka dalam tafsirnya sama dengan apa yang dipakai Rashid Ridha yaitu pendekatan yang sesuai dengan kondisi kontemporer yang telah dimodifikasi dan dihubungkan dengan berbagai lapisan masyarakat modern. Dalam ilmu tafsir pendekatan ini disebut Adabi Ijtima'i. Lihat Mustaffa Abdullah, Faisal Ahmad Shah, Ishak Suliaman, Mohd. Yakub Zulkifli Mohd Yusoff, Monika Munirah Abd Razzak, Fauzi Deraman, Khadher Ahmad, Mohd Murshidi Mohd Noor, Jilani Touhami Meftah, Sedek Ariffin, Ahmad K. Kasar, Selamat Amir, Faisal Ahmad Faisal Abdul Hamid and Mohd Roslan Mohd Nor, "Sayyid Muhammad Rasyid Rida's

Qur'ân oleh Sayyid Qutb dan pendekatan yang digunakan Hamka dalam tafsirnya menggunakan pendekatan akal atau *bi al-ra'yi*.⁶¹ Menurut penulis, metode yang digunakan oleh Hamka adalah *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'yi*.

Dalam penafsirannya Buya Hamka memelihara sebaik mungkin perimbangan antara *naql* dan akal, dirayah dengan riwayat, dan tidak semata-mata mengutip atau menukil pendapat orang terdahulu, tetapi mempergunakan pula tujuan, Maka pertikaian madzhab⁶² tidaklah dibawa, juga tidak *ta'ashshub* (fanatik) kepada suatu faham,⁶³ melainkan mencoba segala upaya mendekati maksud ayat, menguraikan makna lafadz bahasa Arab ke dalam bahas Indonesia serta memberi kesempatan orang untuk berfikir.

Dari sudut metode tafsir modern menurut tim perumus adalah:

1. Metode tafsir *tahlîlî* (analitis) yaitu tafsir yang berusaha untuk menerangkan arti ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya berdasarkan aturan-aturan urutan ayat atau surat dari mushaf dengan menonjolkan kandungan lafadznya, hubungan ayat-

Influence on Tafsir Studies in Malaysia”, Middle-East Journal of Scientific Research 12, no.6 (2012) : hal. 6.

⁶¹ Oliver Leaman. *The Qur'an: an Encyclopedia*, London: Routledge, 2006, hal. 241.

⁶²Hamka menggunakan metode penafsiran bermadzhab salaf, Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jilid 1, yang mengikuti cara penafsiran Rasulullah, para shahabat, dan ulama-ulama yang mengikuti jejaknya. Metode penafsiran ini yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an dengan hadits, menafsirkan al-Qur'an dengan atsar Shahabat dan tabiin, serta menafsirkan al-Qur'an menggunakan hasil pemahaman dan ijtihad. Contoh nyata untuk menunjukkan ke-*salaf*-an tafsir Al-Azhar adalah ketika membahas huruf-huruf pembuka suatu surat (*fawâtiḥ al-suwar*). Dalam hal ini mufasir *Al-Azhar* memilih menyerahkan pengertiannya semata kepada Allah. Sebab hal itu dinilainya lebih selamat, pula tidak bersentuhan langsung dengan tujuan pendalaman dan pengkajian Al-Qur'an. Hamka menulis: "...mendalami Al-Qur'an tidaklah bergantung daripada mencari-cari arti dari huruf-huruf itu. Apatah lagi kalau sudah dibawa pula kepada arti rahasia-rahasia huruf, angka-angka dan tahun...sehingga telah membawa Al-Qur'an terlampau jauh dari pangkalan aslinya." Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz I, hal, 122.

⁶³Beberapa contoh tidak adanya fanatisme buta pada diri Hamka ditunjukkan ketika beliau bersama dengan KH. Abdullah Syafi'i, seorang kiyai Betawi pendiri Yayasan Asy-Syafi'iyah, Pondok Gede. Dalam suatu kesempatan shalat Jum'at digelar di Masjid al-Azhar. Tradisi di mesjid ini adzan dilakukan sekali saja. Sebenarnya khatib pada kesempatan itu giliran Buya, namun karena kedatangan tamu Adullah Syafi'i beliau mempersilahkan kiyai tersebut untuk menyampaikan khutbah jumat dan adzan pun dilakukan dua kali, karena tradisi di kalangan NU dilakukan demikian. Contoh lain, diceritakan bahwa Buya apabila mengimami shalat sunat tarawih beliau selalu bertanya dulu apakah jemaah hendak shalat 11 rakaat atau 23 raka'at. Maka Buya mengikuti keinginan jemaahnya. Hobat Habbatussauda, "Kisah Sederhana Antara Buya Hamka dan KH.Abdullah Syafi'ie", 19 September 2011.

ayatnya, hubungan surat-suratnya, sebab-sebab turunnya, haditsnya yang berhubungan dengannya serta pendapat-pendapat para mufassirin itu sendiri. Hal tersebut tampak jelas pada penafsirannya terhadap al-Qur'an surat at-Tariq/86:11 sebagai berikut:

وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ۝

“Demi langit yang mengandung hujan” (Q.S. at-Tariq/86:11)

Hamka menafsirkan ayat ini dengan demi langit yang mengandung hujan. Langit yang dimaksud di sini tentulah yang di atas kita. Sedangkan di dalam mulut kita yang sebelah atas kita namai “langit-langit”, dan tabir sutera warna-warni yang dipasang di sebelah atas singgasana raja atau di atas pelaminan tempat mempelai dua sejoli bersanding dinamai langit-langit jua sebagai alamat bahwa kata-kata langit itu pun dipakai untuk yang di atas. Kadang-kadang diperlambangkan sebagai ketinggian dan kemuliaan Tuhan, lalu kita tadahkan tangan ke langit ketika berdoa. Maka dari langit itulah turunnya hujan. Langitlah yang menyimpan air dan menyediakannya lalu menurunkannya menurut jangka tertentu. Kalau dia tidak turun kekeringanlah kita di bumi ini dan matilah kita. Mengapa *raj'i* artinya di sini jadi “hujan”? Sebab hujan itu memang air dari bumi juga, mulanya menguap naik ke langit, jadi awan berkumpul dan turun kembali ke bumi, setelah menguap lagi naik kembali ke langit dan turun kembali ke bumi. Demikian terus-menerus. Naik kembali turun kembali.⁶⁴

2. Metode tafsir *ijmâlî* (global) yaitu tafsir yang penafsirannya terhadap al-Qur'an berdasarkan urutan ayat secara ayat perayat, dengan suatu uraian yang ringkas tetapi jelas dan dengan bahasa yang sederhana sehingga dapat dikonsumsi baik oleh masyarakat awam maupun intelektual.
3. Metode tafsir *muqârin* (perbandingan) yaitu tafsir berupa penafsiran sekelompok ayat-ayat yang berbicara dalam suatu masalah dengan membandingkan antara ayat-ayat dengan ayat atau ayat dengan Hadits baik dari segi isi atau antara pendapat-pendapat ulama tafsir dengan menonjolkan segi-segi perbedaan tertentu antara objek yang dibandingkan.
4. Metode tafsir *mawdhû'î* (tematik) yaitu tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an tentang suatu masalah dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengannya, lalu menganalisisnya lewat ilmu-ilmu bantu yang relevan dengan

⁶⁴Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid 6, hal. 116-117.

masalah yang dibahas untuk kemudian melahirkan konsep yang utuh dari al-Qur'an tentang masalah tersebut.

5. Metode tafsir kontekstual yaitu menafsirkan al-Qur'an berdasarkan latar belakang sejarah, sosiologis, budaya adat istiadat dan pranata-pranata yang berlaku dan perkembangan di masyarakat Arab sebelum dan selama turunnya al-Qur'an.

Nashrudin Baidan juga dalam bukunya menuliskan bahwa periode modern memakai metode tafsir *tahlîlî* dan komparatif (*muqârin*) sama pula yang dianut pada periode mutaakhirin. Pada periode ini pula muncul metode baru yang disebut dengan metode *mawdhû'î* (tematik) yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan topik atau tema yang dipilih, semua ayat berkaitan dengan topik tersebut dihimpun kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari segala aspeknya. Menurut M. Quraish Shihab, metode ini dipelopori oleh seorang guru besar tafsir di Al-Azhar, yaitu Ahmad al-Kuumy, beliau adalah Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar sampai tahun 1981.⁶⁵

Maka sejalan dengan pendapat para ahli di atas dan pengamatan penulis mengenai *Tafsir Al-Azhar* ini, penulis menyimpulkan bahwa Hamka mengkombinasikan berbagai metode, termasuk di dalamnya yaitu, metode *ijmâlî*, *tahlîlî*, *muqârin*, *mawdhû'î*. Namun metode *tahlîlî* lebih mendominasi dibanding metode lainnya.

D. Karakter *Tafsir Al-Azhar*

Meminjam istilah Abdul Aziz Kamil, "*al-Islâm al-Iqlîmî*" untuk mengatakan hal-hal yang menjadi penekanan penulis Islam baik Muslim maupun non-Muslim yaitu bahwa setiap wilayah (kawasan atau lokasi) mengambil karakter atau corak dan bentuk yang berbeda dengan lainnya, akibat perbedaan agama dan peradaban yang pernah hidup dan dianut oleh penduduk kawasan tersebut, sehingga pemahamannya terhadap Islam dipengaruhi sedikit atau banyak dengan budaya setempat. Pendapat ini dapat menggambarkan bagaimana tokoh Hamka mengekspresikan keislamannya lewat tafsirnya sesuai dengan kondisi di mana beliau hidup. Hal yang demikian misalnya dapat dilihat pada penafsirannya dalam surat Q.S. al-Baqarah/2:159:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ
لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ۝١٥٩

⁶⁵Quraish Shihab. *Membumikan Al Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 114.

“Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah Kami turunkan berupa keterangan-keterangan (yang jelas) dan petunjuk, setelah Kami menerangkannya kepada manusia dalam Al-Kitab, mereka itu dilaknati Allâh dan dilaknati (pula) oleh semua (mahluk) yang dapat melaknati. (Q.S. al-Baqarah/2:159)

Keterangan-keterangan itu ialah tentang sifat-sifat Rasul Akhir Zaman yang akan diutus Tuhan, yaitu Nabi Muhammad saw, yang demikian jelas sifat-sifatnya itu diterangkan, sehingga mereka kenal sebagaimana mengenal anak mereka sendiri. Dengan menyebut keterangan-keterangan, jelaslah bahwa penjelasan ini bukan di satu tempat saja dan bukan satu kali saja, melainkan di berbagai kesempatan. Dan yang dimaksud dengan petunjuk atau *hudan* ialah intisari ajaran Nabi Musa a.s, yang sama saja dengan intisari ajaran Nabi Muhammad saw, yaitu tidak mempersekutukan yang lain dengan Allâh SWT, tiada membuatnya patung dan berhala. Segala keterangan dan petunjuk itu jelas tertulis di Kitab Taurat itu sendiri, dan sudah disampaikan kepada manusia, sehingga tidak dapat disembunyikan Lagi. *Mereka itu akan dilaknat oleh Allâh dan mereka pun akan dilaknat oleh orang-orang yang melaknat* (Ujung ayat 159) yang menyembunyikan keterangan-keterangan itu adalah orang yang tidak jujur, orang-orang yang curang yang telah melakukan korupsi atas kebenaran, karena mempertahankan golongan sendiri. Orang yang semacam ini pantaslah mendapat laknat Tuhan dan laknat manusia. Kecurangan terhadap ayat suci di dalam Kitab-kitab Tuhan, hanya semata-mata mempertahankan kedudukan, adalah satu kejahatan yang patut dilaknat.⁶⁶

Hamka menafsirkan ayat ini yaitu bahwa ayat ini menjelaskan kondisi masyarakat Yahudi yaitu umat Nabi Musa a.s yang tidak percaya akan diutusnya Muhammad sebagai Nabi pada akhir zaman, yaitu melakukan suatu kecurangan dan ketidakjujuran dengan menyembunyikan informasi tentang hal itu, yang nyata-nyata telah disebutkan dalam kitab mereka sendiri. Oleh karena itu, mereka sangat layak dilaknat oleh Allâh dan manusia.

Oleh sebab itu, dalam Islam, ulama mempunyai dua kewajiban, yaitu *pertama*, menuntut ilmu agama untuk mengajarkannya kepada orang yang belum tahu, sehingga diwajibkan bagi yang belum tahu itu bertanya kepada yang tahu. *Kedua* menyampaikan atau mentablighkan. Ulama dalam Islam bukanlah hendaknya sebagai sarjana yang duduk di

⁶⁶ M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*. Cet. II, Jakarta: Penerbit Penamadani, 2003, hal, 2.

atas menara gading, menjauhkan diri dari bawah dan kebanyakan manusia serta melihat-lihat saja dari atas. Lantaran itu maju mundurnya agama di suatu negeri amat bergantung kepada aktif tidaknya ulama di tempat itu dalam menghadapi masyarakat. Kalau mereka telah menyembunyikan pula ilmu dan pengetahuan, keterangan-keterangan dan petunjuk, kutuk dan laknat Tuhanlah yang akan menimpa dirinya. Manusia pun mengutuk pulalah, sehingga kadang-kadang jika terdapat banyak di satu negeri, maka bertanyalah orang “Tidakkah ada ulama di sini?”.⁶⁷

Penafsiran Hamka terhadap ayat di atas mengarah kepada pengecaman keras terhadap orang Yahudi dan Nasrani yang bersikap hipokrit, yaitu berpura-pura tidak tahu akan kerasulan Muhammad sehingga mereka menyembunyikan hal itu, padahal sebenarnya hal tersebut telah tercantum dalam kitab mereka sendiri, yang boleh jadi hal itu mereka lakukan karena kekhawatiran akan hilangnya pengaruh mereka atau hal yang lain. Kemudian kondisi tersebut Hamka arahkan kepada kaum muslimin, terlebih kepada orang yang ahli dalam bidang al-Qur’an dan Hadits (ulama), agar mereka tidak melakukan hal yang sama, yaitu menyembunyikan kebenaran. Akan tetapi, hendaklah ia bangkit atau berada di tengah-tengah masyarakat untuk memberikan arahan-arahan pengajaran atau petunjuk-petunjuk kepada kebenaran supaya mereka tidak mendapat laknat dari Allâh swt, dan manusia. Hal tersebut mengisyaratkan bahwa *Tafsir Al- Azhar* menggunakan corak *adabî ijtimâ’î*.

Contoh dalam surat yang lain, misalnya dalam surat Q.S. al-Baqarah/2: 283:

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ
بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا
تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءَٰثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
عَلِيمٌ ۚ

“Jika kamu dalam perjalanan (dan bermu’amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan

⁶⁷ M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar....* hal, 43.

tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allâh Tuhannya; dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan Allâh Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Q.S. al-Baqarah/2:283)

Berdasarkan surat di atas Hamka menjelaskan bahwa dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. dan Hamka juga menegaskan bahwasannya agama Islam bukanlah semata-mata mengurus soal ibadah dan puasa saja. Bahkan urusan mu'amalah, atau kegiatan hubungan diantara manusia dengan manusia yang juga dinamai "hukum perdata" sampai begitu jelas disebut dalam ayat al-Qur'an, maka dapatlah kita mengatakan dengan pasti bahwa soal-soal beginipun termasuk agama juga. Dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Islam menghendaki hubungan yang harmonis antara keduanya, tidak adanya satu kerusakan antara satu sama lain.⁶⁸

Kondisi masyarakat pada abad 19 atau abad modern dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi banyak menimbulkan berbagai macam persoalan dalam masyarakat. Oleh karena itu, dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, mereka menyandarkan penafsirannya pada riwayat dan pendapat mufassir terdahulu, lalu disesuaikan dengan tuntutan zaman.⁶⁹ Dengan menjelaskan bahwa ajaran Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan kemodernan, Islam adalah agama yang universal yang sesuai dengan seluruh bangsa pada semua masa dan di setiap tempat dan ruang lingkup penafsirannya lebih banyak diarahkan pada bidang adab (sastra budaya) dan bidang social kemasyarakatan, terutama politik, dan perjuangan.⁷⁰

Dalam memahami karakter atau corak penafsiran yang di gunakan Hamka, seorang pemikir barat mengatakan dalam bukunya bahwa penafsiran Hamka menyandarkan pada rasionalitas, penekanan pada *free will/qadariyah* lebih menonjol dalam pemikiran teologi hamka, kecenderungan ini dapat terlihat pada karya monumentalnya *Tafsir Al-Azhar* dia menggunakan pemikiran rasional untuk membimbing manusia

⁶⁸Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 6, hal. 36.

⁶⁹ Nashruddin Baidan. *perkembangan tafsir Al Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga serangkai, 2003, hal. 21.

⁷⁰ Nashruddin Baidan. *perkembangan tafsir Al Qur'an di Indonesia*, hal. 22.

kepada kebenaran.⁷¹ Hal ini akan terasa lebih jelas apabila kita melihatnya dalam penafsiran beliau terhadap surat al-Saffat/37:95-96,

قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ٩٥ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ٩٦

“Ibrahim berkata: "Apakah kamu menyembah patung-patung yang kamu pahat itu. Padahal Allâh-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu" (Q.S. al-Syaffat/37:95-96)

Adapun yang dijadikan landasan bagi Ash’ariyah bahwa perbuatan manusia juga merupakan ciptaan Tuhan. “Padahal Allâh-lah yang menciptakan kamu”, pangkal ayat 96. Allâh menciptakan kamu sejak dari saringan tanah liat di permukaan bumi, ditumbuhkan menjadi sayur, buah-buahan, padi, kacang-kacangan, gandum dan sebagainya. Lalu dimakan oleh ayah bundamu, lalu menjadi darah dan darah mengeluarkan saringannya yaitu mani. Itulah yang dijadikan rahim itu menjadi insan. “Dan apa yang kamu kerjakan”. Karena berhala-berhala yang kamu sembah itu adalah hasil pekerjaanmu sendiri dan yang kamu kerjakan itu hasil ciptaan Allâh juga. Baik dia batu yang tergeletak di pinggir bukit atau di pohon kayu yang tumbuh lebat. Semua itu Allâh yang menciptakan mengapa tidak ada saja yang langsung kamu sembah dan kamu puja.⁷²

Secara umum, *Tafsir Al-Azhar* Hamka ini tertuju pada suatu karakter atau corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau problem-problem mereka berdasarkan ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tapi indah terdengar. Karakter atau corak penafsiran seperti ini, dengan meminjam istilah M. Quraish Shihab, adalah karakter atau corak sastra budaya kemasyarakatan. Karakter atau corak tafsir tersebut melakukan penafsiran menyangkut berbagai permasalahan yang berkaitan dengan kandungan ayat yang ditafsirkan, misalnya: filsafat, teologi, hukum, tasawuf dan sebagainya, namun penafsiran tersebut tidak keluar dari ciri dan karakternya yang berusaha menanggulangi penyakit-penyakit masyarakat, dan mendorongnya guna meraih kemajuan duniawi dan ukhrawi berdasarkan petunjuk-petunjuk al-Qur’an.

Berdasarkan fakta yang demikian, menurut *Tafsir Al-Azhar* dalam menjelaskan ayat itu bercorak sosial kemasyarakatan (*adabî ijtimâ’î*),

⁷¹ Fauzan Saleh. *Modern Trends In Islamic Theological Discourse In Twentieth Century Indonesia: A Critical Study*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001, hal. 165.

⁷²M. Yunan Yusuf, *Corak pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, hal. 138.

yaitu penafsiran yang membicarakan realitas kehidupan masyarakat. Lebih lanjut, tafsir al-Azhar juga memiliki karakter yang khas, antara lain:

1. Menggunakan gaya bahasa lisan, di mana dalam tata bahasanya terkadang bertentangan dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD).
2. Hamka menyebutkan pengalaman-pengalaman orang yang hidup di sekelilingnya, orang yang sengaja bertanya, berdiskusi dan minta nasihat kepadanya. Dengan catatan bahwa data tersebut lebih memberikan penjelasan yang lengkap terkait ayat yang akan ditafsirkan.⁷³
3. Menurut Hamka, penemuan-penemuan Sains yang baru sudah membantu kita untuk memahami kebenaran ayat al-Qur'an dan melihat keagungan-Nya. Beliau berpendapat bahwa 'ilm, 'aql, dan rasionlitas tidak eksis dengan sendirinya, kecuali diperuntukkan manusia untuk mengenal Tuhannya. Seperti dalam menafsirkan surah al-Isra/17:36.

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ
فِيهَا خَالِدُونَ^{٣٦}

“Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami dan menyombongkan diri terhadapnya, mereka itu penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya” (Q.S. Al-Isra/17:36)

Dalam pandangan Hamka, orang yang hanya menuruti jejak langkah orang lain, baik nenek-moyangnya, adat-istiadat dan tradisi yang diterima, atau keputusan dan *ta'ashshub* pada golongan, membuat orang itu tidak lagi mempergunakan pertimbangan sendiri. Padahal dia diberi Allâh alat-alat penting agar ia berhubungan sendiri dengan alam yang di kelilingnya. Dia diberi hati, atau akal, atau fikiran untuk menimbang buruk dan baik. Karena itu, dalam hidup beragama amat diperlukan penggunaan pendengaran, penglihatan dan hati bagi menimbang. Sebab

⁷³ Lihat Rosnani Hashim (ed), “Hamka: Intellectual and Social Transformation of the Malay World” dalam *Conversation Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*, Kuala Lumpur: Pustaka Perdana, 2010, hal. 231.

kadang-kadang dipercampuradukan orang amalan yang Sunnah dengan yang bid'ah. Bahkan kerap kali kejadian perkara yang Sunnah tertimbun dan yang bid'ah muncul dan lebih masyhur. Maka wajiblah kita beragama dengan ilmu. Memang, orang yang masih belum banyak peralatan tentu akan menurut saja kepada yang lebih pandai. Tetapi menurut Hamka, sekedar pokok-pokok dalam agama mestilah dipelajari dan ditanyakan kepada yang lebih pandai: “*Bertanyalah kepada orang yang ahli peringatan, kalau kamu tidak mengetahui.*”⁷⁴

Abul A'la Al-Maududy berpendapat sama dengan Hamka. Menurut Al-Maududy, hambatan dalam penerapan dan pelaksanaan akidah ini, semata-mata timbul akibat belum difungsikannya secara utuh indra pendengaran, indra penglihatan dan hati manusia, sesuai dengan fitrahnya. Indra pendengaran berfungsi menyerap ilmu pengetahuan yang sudah dimiliki orang lain. Indra penglihatan—dengan cara mengamati dan meneliti—akan mengembangkannya. Sedangkan hati berfungsi membersihkan ilmu pengetahuan tersebut dari berbagai macam noda dan kekeliruan, agar dapat dipetik hasil yang positif dan bisa dipraktikkan dengan sempurna.⁷⁵

Hal ini ditegaskan pula oleh Ibnu Qayyim, bahwa hati yang sehat dan hidup jika keburukan datang padanya, ia lari daripadanya, membencinya, dan tidak menoleh kepadanya. Ini berbeda dengan hati yang mati, ia tidak bisa membedakan kebaikan dengan keburukan, seperti dikatakan Abdullah bin Mas'ud r.a., “Binasalah orang yang tidak mempunyai hati yang bisa mengenal kebaikan dan menolak kemungkarannya.” Abu Hurairah berkata, “Hati adalah raja dan anggota badan adalah pasukannya. Jika raja berperilaku baik, maka baiklah

⁷⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 6, hal. 4058. Sunnah menurut bahasa berarti jalan hidup yang dijalani atau dibiasakan, baik jalan itu baik atau buruk. M. Adib Shalih, *Lamhât fi 'Ulûm Al-Hadîts*, Beirut: Al-Maktabah Al-Islami, 1399 H., hal. 30. Sedangkan menurut istilah, di antaranya menurut ulama Hadits ialah sesuatu yang didapatkan dari Nabi Muhammad Saw. yang terdiri dari ucapan, perbuatan, persetujuan, sifat fisik atau budi atau biografi, baik pada masa sebelum kenabian atau pun sesudahnya. Mustafa Al-Shiba'i, *Sunnah dan Peranannya dalam Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hal. 1. Di antara Sunnah Rasulullah Saw. adalah berpuasa kemudian berbuka, menegakkan shalat malam juga tidur, memakan daging, dan menikahi wanita. Said Abdul Azhim, *Popularitas di Mata Orang-orang Bertakwa*, terjemahan Andi Arlin, Jakarta: Pustaka Azam, 2001, Cet. I, hal. 100. Menurut Al-Syatibi bid'ah adalah sesuatu yang dibuat-buat dalam agama yang menyerupai syariat dengan maksud untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Lebih lanjut dijelaskan oleh Said Abdul Azhim, *Popularitas di Mata Orang-orang Bertakwa*, terjemahan Andi Arlin, Jakarta: Pustaka Azam, 2001, Cet. I, hal. 99.

⁷⁵ Kamal Muhammad Isa, *Manajemen Pendidikan Islam*, Jakarta: Fikahati Aneska, 1994, Cet. I, hal. 38.

pasukannya, sebaliknya jika rajanya berperilaku jahat, maka jahatlah pasukannya.”⁷⁶

Sedangkan Kamal Muhammad Isa berpendapat bahwa berbagai hukum, aturan dan atau undang-undang Islam, dijamin dan selalu diakui kebenarannya oleh setiap naluri dan hati manusia. Hati manusia ditempatkan sebagai penjaga undang-undang dan hukum Islam.⁷⁷ Besarnya peranan hati dalam pengambilan keputusan diungkapkan oleh hadits riwayat Ahmad dan Al-Darimi dengan kalimat perintah, Menurut Ahmad Mubarak, hati dalam Hadits ini adalah tempat bertanya bagi seseorang jika ia harus memutuskan sesuatu yang sangat penting.⁷⁸

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, Hamka dan para tokoh tersebut tidak menolak pentingnya fungsi hati, bahwa hati seharusnya digunakan untuk merenungkan dan membandingkan fakta-fakta di sekelilingnya, lalu menimbang mana yang baik dan mana yang buruk. Kemudian, manusia berusaha menjalankan yang baik, dan meninggalkan yang buruk. Tidak seharusnya manusia mengikuti begitu saja pendapat orang lain, tanpa dipikirkannya terlebih dahulu: apakah pendapat itu benar atau salah. Sebab menjadi sia-sia anugerah hati itu jika manusia tidak menggunakannya sebagai alat analisis suatu persoalan. Oleh karena itu, hati bertanggung jawab terhadap keputusan yang telah diambilnya. Masalahnya apakah manusia mau mendengarkan bisikan hatinya, melaksanakan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Atau sebaliknya,

⁷⁶ Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Rahasia Hati*, Jakarta: Cendekia, 2004, terjemahan Fadli Bahri, Cet. I, hal. 35. Demikian pula menurut Muhib Abdul Wahhab, belum matang etika seseorang, jika hatinya belum bisa membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Kematangan etika, sangat ditentukan oleh kematangan dan kedewasaan akal dan hati manusia dalam mengambil keputusan benar-salah, baikburuk, dan indah-jelek. Muhib Abdul Wahhab, “Revitalisasi Etika Islam dalam Pendidikan”, *Misykat Al-Anwar*, Vol. 8, No. 1, Juni 2002, hal. 49.

⁷⁷Kamal Muhammad Isa, *Manajemen Pendidikan Islam*, terjemahan Chairul Halim, Jakarta: Fikahati Aneska, 1994, Cet. I, hal. 158. Habib Adnan juga senada dengannya bahwa seluruh ajaran Islam merupakan tuntutan suara hati manusia. Karena itu, memegang teguh kata hati nurani merupakan tantangan hidup dalam menghadapi kehidupan yang dinamis dewasa ini. Habib Adnan, *Agama Masyarakat dan Reformasi Kehidupan*, Denpasar: PT. BP Denpasar, 1998, hal. 28, hal. 10-13.

⁷⁸ Ahmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 117. Menjalankan bisikan hati yang sehat bisa membawa kepada keberhasilan. Sejumlah pakar mengemukakan, “Salah satu sikap paling membahayakan yang telah dilestarikan oleh budaya kerja modern adalah bahwa kita tidak boleh, dalam situasi apa pun, mempercayai suara hati atau persepsi kita. Namun, survei-survei terhadap ribuan eksekutif, manajer, wiraswastawan yang berhasil menunjukkan bahwa sebagian besar di antara mereka selama bertahun-tahun telah menggantungkan diri pada dorongan hati dalam hampir semua keputusan dan interaksi.” Robert K. Cooper dan Ayman Sawaf, *Executive EQ: Kecerdasan Emosional dalam Kepemimpinan dan Organisasi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998, hal. 2.

ia melaksanakan keburukan dan meninggalkan kebaikan, karena mengikuti bisikan setan dan hawa nafsu. Maksud Hamka di sini yaitu harus akomodatif terhadap pendekatan semua ilmu dan sains yang ada korelasinya dengan penafsiran termasuk filsafat.⁷⁹

4. Hamka selalu mengakhiri dalam setiap penafsiran terhadap satu tema dengan pesan akhlak yang tersimpan dalam ayat tersebut.
5. Hamka terkadang menyebutkan sejarah dan hikmah kuno (selain para sahabat). Sebagai contoh ketika beliau menafsirkan surat al-Baqarah/2:105-107. Beliau mengutip nasihat orang Kong Hu Cu, "Sebelum aku mengurus hal negara, lebih dulu aku hendak menyelesaikan pengertian dari setiap kata yang dipakai". Juga pujangga Prancis, Voltaire berkata "Sebelum dua orang bertukar pikiran, hendaklah mereka terlebih dahulu bersepakat tentang arti kalimat yang hendak mereka bicarakan".⁸⁰
6. Pemaparan dalam setiap tafsir melalui pendekatan sosial masyarakat yang ditampilkan adalah adat melayu. Latar belakang suku beliau sebagai seorang tokoh melayu yang fanatik. Kecenderungannya untuk menjadikan masyarakat melayu yang Islami sangat kental. Apalagi memang tafsir ini berbahasa Indonesia yang diutamakan tujuan penulisannya untuk konsumsi pembaca dari masyarakat melayu. Sebagai contoh adalah ketika beliau menafsirkan kata *ilâh* dan *Allâh* menurut Hamka dalam Bahasa Melayu kata *ilâh* ialah *dewa* dan *tuhan*. Seperti tersurat dalam batu Trengganu (disimpan di Museum Kuala Lumpur) yang ditulis kira-kira tahun 1303 M. Kata *Allâh* Swt diartikan dengan *Dewata Mulia Raya*. Akhirnya seiring dengan masa, kata *Tuhan* dipahami oleh orang Islam Indonesia dan Melayu (T besar) diartikan dengan *Allâh*. Sedangkan term *dewa* tidak dipakai lagi. Beliau membandingkannya dengan term-term untuk Tuhan dari bahasa lainnya, yaitu *Gusti* (Jawa), *Pangeran* (Sunda), *Poang* (Bugis dan Makasar).⁸¹
7. Setiap susunan kata berirama puitis

⁷⁹Rosnani Hashim (ed), "Hamka: Intellectual and Social Transformation of the Malay World" dalam *In Conversation Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*, hal. 233.

⁸⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Citra Serumpud Padi, 1982, juz I, hal. 335.

⁸¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz I, hal. 90.

8. Salah satu sumbernya berasal dari buku-buku karangan Sarjana modern dan Orientalis Barat. Hamka tidak malu untuk mengutipnya dari kitab-kitab tafsir Indonesia yang hidup sezaman dengannya. Di antara kitab tafsir Indonesia itu adalah *Tafsir al-Furqan* (A. Hasan), *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Mahmud Yunus), *Tafsir al-Nur* (M. Hasbi al-Shiddiqi), *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (Qasim Bakri dkk), *Tafsir Depag* dan lain-lain.⁸²
9. *Tafsir Al-Azhar* ini memiliki keunikan yaitu kemampuannya berelasi terhadap isu-isu kontemporer, kepada budaya masyarakat terutama budaya Melayu-Minangkabau, termasuk pengalamn hidupnya. Sebagai contoh adalah ketika beliau menafsirkan surah al-Baqarah/2:195. Yang berhubungan dengan *fi sabîl Llâh*.

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ
اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^{١٩٥}

“Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allâh, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allâh menyukai orang-orang yang berbuat baik” (Q.S. al-Baqarah/2:195)

Hamka menceritakan kisah TNI yang diketuai oleh Jendral Sudirman dan Front Hizbullah ketika berperang jihad *fi sabîl Llâh*. Di dalam menafsirkan ayat pada beberapa juz, Allâh tidak menonton untuk mengikuti langkah-langkah syaitan, Hamka menceritakan bagaimana negara-negara Muslim atau individual menolak perintah Allâh dan mengajak supaya mengikuti keputusan Kamal Ataturk, pemimpin sekuler Turki. Dia juga menceritakan bagaimana masyarakat Buton, Sulawesi mematuhi perintah Allâh dan menerapkan hukum hudud untuk pencuri dan zina, meskipun bekas daerah jajahan Belanda. Hamka bahkan menceritakan pengalaman pribadinya ketika berdiskusi dengan anaknya, menjelaskan beberapa ayat seperti surah al-Baqarah/2:219 yang berhubungan dengan tertutupnya pertolongan Allâh. Berhubungan

⁸² Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz I, hal. 421.

dengan keputusan dipenjara. Beliau juga menceritakan pengalaman gurunya berpoligami ketika menafsirkan surah An-Nisa.⁸³

Penulisan *Tafsir Al-Azhar* Hamka selesai ketika sedang berada di penjara. Sel penjara beliau jadikan tempat untuk bermujahadah kepada Allâh. Hamka menggoreskan pena untuk tafsir ini di penjara Sukabumi, atau di Bungalau “Herlina dan Harjuna” di Puncak. Atau di Mess Brimob di Mega Bandung, atau ketika ditahan di Rumah Sakit Persahabatan di Rawamangun. Wajah-wajah jama’ah beliaulah yang terbayang ketika Hamka mulai menggoreskan pena untuk menulis tafsir.⁸⁴ Berdasarkan fakta-fakta yang demikian, menurut penulis *Tafsir Al-Azhar* dalam menjelaskan ayat itu berkarakter sosial kemasyarakatan (*adabî ijtimâ’î*), yaitu penafsiran yang membicarakan realita kehidupan masyarakat.

E. Penafsiran atas Fenomena Sosial dan Politik.

Al-Qur’an sebagai pedoman dan petunjuk berperan sebagai komunikator memiliki sifat terbuka dalam proses komunikasi dengan komunikan. Karena fungsinya sebagai petunjuk, maka ia dapat beradaptasi pada setiap ruang dan waktu. Sebagai sebuah dokumen untuk manusia, maka al-Qur’an haruslah dapat memberikan bimbingan kepada manusia dalam hidup dan kehidupan manusia.⁸⁵ Sebagai kitab hidayah sepanjang zaman, al-Qur’an memuat informasi-informasi dasar tentang berbagai masalah, baik informasi berupa teknologi, etika, hukum, ekonomi, biologi, kedokteran, dan sebagainya⁸⁶ serta dapat diinterpretasikan dengan beragam makna dari masa klasik sampai masa pertengahan dan kontemporer, bahkan masa yang akan datang hingga kiamat, Ini menunjukkan fleksibilitas al-Qur’an, sebab yang menyebabkan al-Qur’an berjalan terus sepanjang masa dan berlaku untuk seluruh tempat, karena al-Qur’an mengemukakan kaedah-kaedah dan hukum-hukum yang tidak berubah dengan berubahnya masa dan berlainan tempat, yang meliputi seluruh manusia, tidak ditentukan oleh sesuatu golongan, pun al-Qur’an mengemukakan hukum yang bersifat umum, selain dari pada itu al-Qur’an menerangkan aqidah yang benar dan al-

⁸³ Rosnani Hashim (ed), “Hamka: Intellectual and Social Transformation of the Malay World” dalam *Conversation Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*, hal. 231.

⁸⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz I, hal. 42.

⁸⁵ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al Qur’an Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1989, cet-1, hal. 34.

⁸⁶ Umar Shihab. *Kontekstualitas Al Qur’an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur’an*, Jakarta: Penamadani, 2005, Cet-4, hal. Xx.

Qur'an pula mengemukakan *hujjah*⁸⁷ yang kuat yang menunjukan kepada benarnya agama Islam ini.⁸⁸

Indonesia sebagai negara yang berpenduduk Muslim terbanyak di dunia, mempunyai sejarah panjang perkembangan khazanah tafsir dari waktu ke waktu. Pada awalnya tafsir-tafsir di Nusantara, timbul dalam bahasa Jawa dan Sunda. Hal ini sesuai dengan tingkat kebutuhan masyarakat ketika itu, yang belum mempunyai bahasa nasional seperti sekarang.⁸⁹ Di samping itu, di antara tafsir-tafsir nusantara tersebut juga telah mengambil rujukan dari tafsir-tafsir berbahasa Arab seperti *Tafsîr Baydhâwî* dan *Tafsîr Jalâlayn*.

Perkembangan tafsir Indonesia sejak awal abad ke-20 hingga tahun 1960-an memberikan tiga corak penafsiran yaitu: (a) penafsiran surat-surat tertentu: (b) penafsiran terhadap juz-juz tertentu dan (c) penafsiran secara keseluruhan Al-Qur'an. Contoh corak pertama antara lain: *Tafsir al-Qur'an al-Karim, Yasin*, karya Adnan Lubis yang diterbitkan di Medan pada tahun 1951. Tafsir ini hanya menafsirkan satu surat yaitu surat Yasin. Contoh corak kedua adalah: *al-Burhan, Tafsir Juz Amma*, karya H. Abdul Karim Amrullah, diterbitkan tahun 1922 di Padang. Sedangkan tafsir Hamka menjadi salah satu model tafsir ketiga, yaitu lengkap 30 juz, di samping tafsir-tafsir yang lain. Tafsir ini diterbitkan pertama kali tahun 1967 di Jakarta.⁹⁰

Pada tahun 1908 dalam sejarah negara kesatuan Republik Indonesia, masih dalam genggaman penjajah. Sedangkan pada tahun 1981 saat Hamka meninggal, Indonesia dalam pemerintah Orde Baru. Di antara tahun 1908 sampai 1981, tentu saja terjadi banyak peristiwa baik secara nasional maupun secara regional. Paling kurang dapat dikatakan bahwa Hamka melewati beberapa fase pemerintahan Indonesia, yang dimulai dari masa kolonial, kemerdekaan, pemberontakan PKI, dan terakhir pada kekuasaan Orde Baru. Pada tahun kelahiran Hamka, di Padang sedang berlangsung pertikaian antara sesama masyarakat di sana. Pertentangan yang terjadi adalah perseteruan antara kaum muda dan

⁸⁷*Hujjah* atau *Hujjat* (bahasa Arab: الحجة) adalah istilah yang banyak digunakan di dalam Al-Qur'an dan literatur Islam yang bermakna tanda, bukti, dalil, alasan atau argumentasi. Sehingga kata kerja "berhujjah" diartikan sebagai "memberikan alasan-alasan". Kadangkala kata *hujjah* disinonimkan dengan kata *burhan*. Seperti pada terjemahan Al-Qur'an bahasa Indonesia untuk Surah ke-21 Al-Anbiya: 24 "...*Kul hatu burhana-kum...*" artinya "...*Katakanlah: "Unjukkanlah hujjahmu!.."*"

⁸⁸ Hasbi Ash Siddieqy. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra 2000, hal. 152.

⁸⁹ Ervan Nurtawab, *Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara*, Harian Republika, Edisi Jum'at 17 Desember 2004, hal. 5.

⁹⁰ Islah Gusmian, *Khasanah Tafsir Indonesia: dari Hermeuneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 67.

kaum tua dalam masalah khilafiah.⁹¹

Sebagai seorang ulama yang menguasai hampir semua disiplin ilmu keislaman, ia sangat produktif dalam melahirkan berbagai karya ilmiah. Menurut James Rush, tulisan Hamka mencapai jumlah 115 judul dalam berbagai disiplin ilmu. Pada dasarnya Hamka tidak bermaksud menuliskan sebuah tafsir sebagaimana yang telah dinikmati oleh umat Islam Indonesia hingga sekarang. Tetapi tafsir tersebut sebenarnya materi-materi ceramah shubuh di Masjid Agung al-Azhar. Hamka menjadi penceramah tetap di Masjid tersebut sejak tahun 1959, namun masjid tersebut belum diberi nama Masjid al-Azhar. Dalam waktu yang hampir bersamaan, Hamka bersama KH. Fakhri Usman dan H.M Yusuf Ahmad, menerbitkan majalah *Panji Masyarakat*.

Suasana politik ketika itu sangat tidak menguntungkan bagi pengembangan pemikiran Hamka serta penyebaran *Tafsir al-Azhar* lewat media masa. Namun akhirnya jalan terbuka melalui penerbitan sebuah majalah yang bernama *Gema Islam* seperti yang sudah penulis jelaskan di atas. Walaupun sebenarnya penggerak majalah tersebut adalah Hamka sendiri, namun untuk menjaga kelangsungan penerbitannya secara formal pimpinan yang tertera di dalam majalah itu adalah Jenderal Sudirman dan Kolonel Muchlas Rowi. Kumpulan-kumpulan tafsir al-Qur'an yang kelak menjadi *Tafsir al-Azhar* dimuat secara berkala dalam majalah ini hingga tahun 1964.

Penafsiran terhadap al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dengan faktor-faktor yang berhubungan dengan kondisi dan situasi, kapan dan di mana serta siapa penafsir tersebut. Seorang sastrawan akan dipengaruhi oleh kesastraan yang dimiliki dan digelutinya. Seperti itu juga halnya seorang ahli fiqh, akan dipengaruhi oleh nuansa fiqh dalam penafsiran yang ia lakukan. Tafsir yang bercorak budaya kemasyarakatan pada umumnya mengaitkan penafsiran al-Qur'an dengan kehidupan sosial, dalam rangka menanggulangi masalah atau penyakit masyarakat, dan mendorong mereka kearah kemajuan. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, ketika mendapat kesempatan untuk untuk mengupas permasalahan yang ada pada masyarakat, Hamka akan mempergunakan kesempatan itu untuk menyampaikan petunjuk-petunjuk al-Qur'an dalam rangka mengobati penyakit masyarakat yang dirasakannya pada masa ia menulis tafsir tersebut.

Hamka dengan baik menyisipkan pembahasan yang menarik mengenai hal-hal yang dibutuhkan masyarakat. Pembahasan yang dikemukakan Hamka itu tentunya dimaksudkan untuk dapat menjelaskan petunjuk-petunjuk agama yang berguna bagi masyarakat dalam upaya

⁹¹Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya*, Jakarta: Panjimas, 1981, hal.26.

peningkatan kehidupan masyarakat atau pemecahan problem-problem yang berkembang. Hamka memiliki kepiawaian yang mengagumkan dalam pembahasan yang seperti ini yang berkembang dari perjalanan hidupnya yang syarat dengan pengalaman, dan dari keahliannya sebagai pendakwah, pengajar, dan penulis beberapa buku yang banyak diminati oleh masyarakat.

Dalam kajian ini, akan dilakukan analisis terhadap hasil penafsiran ayat al-Qur'an dengan kondisi sosial dan politik, baik bahasa yang digunakan maupun hasil penafsiran serta adanya ungkapan-ungkapan penafsir itu sendiri terhadap kondisi sosial politik yang sedang berlangsung. Pada Surat an-Nisa/4:59 sebagai ayat kemasyarakatan, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allâh dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allâh (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allâh dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (Q.S. an-Nisa/4:59)

Pokok bahasan tentang ayat di atas antara lain tentang kewajiban taat kepada Allâh, Rasul, serta pemimpin. Dalam konteks ini, dapat dijelaskan juga bahwa ayat tersebut memiliki keterkaitan dengan aspek sosial, karena perintah Allâh untuk ditaati oleh masyarakat adalah Allâh, Rasul dan Ulil Amri. Dalam kajian ini akan dilakukan penelusuran penafsiran yang dilakukan Hamka terhadap ayat ini, kemudian menganalisis bagaimana keterkaitan dengan kondisi yang sedang terjadi pada masa tersebut. Untuk memperoleh hasil pemahaman yang lebih dalam, juga akan dibandingkan dengan beberapa tafsir yang terkemuka dan *mu'tabar*.

Dalam suatu kajian komparatifnya, bahwa *Tafsir al-Azhar* ada spontanitas yang terjadi dalam penafsiran Hamka. Hal ini dikarenakan bahwa Hamka dalam satu sisi adalah seorang sastrawan, yang memang responsif dengan persoalan umat yang sedang bergulir. Spontanitas tersebut secara positif memiliki peran untuk mencoba mengatasi berbagai persoalan yang terjadi.

Beberapa penafsiran Hamka tentang politik:

Pertama, syûrâ. Sumber rujukan yang diambil dalam menjelaskan *syûrâ* adalah Q.S. Ali-Imran/3:159 dan Q.S. asy-Syura/42:38:

Q.S. ali-Imran/3:159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا
مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا
عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩

“Maka disebabkan rahmat dari Allâh-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkal kepada Allâh. Sesungguhnya Allâh menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya”. (Q.S. Ali Imran/3:159)

Hamka dalam tafsirnya tidak memberikan penjelasan tentang pengertian *syûrâ* (demokrasi), dan dalam al-Qur’an dan hadits tidak dijelaskan bagaimana cara melakukan *syûrâ*. Tetapi sebagai bahan pertimbangan, di sini dijelaskan bahwa Rasulullah saw dalam mengadakan Syura beliau mengumpulkan menteri-menteri utamanya, yaitu Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali.⁹²

Dengan kata lain, dalam merumuskan suatu masalah, Rasulullah saw selalu bermusyawarah dengan orang terdekatnya. Kata *syûrâ* dalam Islam sering dikaitkan dengan istilah musyawarah. Walaupun dalam hal ini, Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* tidak memberikan definisi tentang *syûrâ*. Bahkan al-Qur’an sendiri tidak menjelaskan teknik atau cara melakukan *syûrâ*. Tidak dijelaskan secara detail teknik atau cara melakukan *syûrâ* dalam al-Qur’an, bahkan Rasulullah saw sendiri tidak meninggalkan wasiat politik yang terperinci tentang cara melakukan *syûrâ*, akan tetapi dalam tafsirnya, Hamka menjelaskan bahwa teknik atau cara melakukan *syûrâ* harus sesuai dengan keadaan tempat atau jaman. Hal itu karena Rasulullah sendiri tidak mengikat kita dengan satu cara yang sudah nyata tidak akan sesuai lagi dengan perkembangan

⁹²Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Juz ke 4, hal. 133-134.

zaman yang selalau berkembang. Dalam hal ini dapatlah dipakai Ijtihad bagaimana caranya.⁹³

Menurut pendapat Hamka, pemimpin yang kasar dan berkeras-hati atau kaku sikapnya, akan seganlah orang menghampiri. Orang akan menjauh satu demi satu, sehingga dia “akan menggantang asap” sendirian. Kalau orang telah lari, janganlah orang itu disalahkan, melainkan selidikilah cacat pada diri sendiri. Pemimpin seperti ini tidak akan jaya dalam memimpin.⁹⁴ Hamka juga menjelaskan bahwa seorang pemimpin wajib tegas mempertahankan pendirian, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Rasulullah Saw. sehabis menandatangani perdamaian Hudaibiyah. Dengan keras dan tegas beliau memerintahkan Ali menuliskan apa yang beliau diktekan. Sikap tegas yang demikian, jauh bedanya dengan lemah-lembut terhadap beberapa orang yang bersalah di Perang Uhud. Beliau mendidik yang bodoh dan belum berpengalaman supaya lebih mengerti, dan kejadian semacam ini jangan sampai terulang lagi.⁹⁵

Seorang pemimpin harus menghindari sikap kasar dan kaku, sebab sikap ini hanya akan membawa kegagalannya dalam memimpin. Gagal karena pemimpin seperti ini tidak akan mendapat dukungan banyak orang, bahkan cenderung akan ditinggalkan. Artinya, ia akan kehilangan kepercayaan. Sebaliknya, seorang pemimpin harus memiliki sikap tegas di satu sisi, dan sikap lemah-lembut pada sisi yang lain. Pemimpin harus bisa menempatkan dan menjaga diri, kapan ia harus bertindak tegas dan kapan ia harus bersikap lemah-lembut. Perpaduan antara sikap tegas dan lemah-lembut inilah yang bisa membuat seorang pemimpin bisa dipercaya, dan bisa jadi akan berhasil.

Q.S. asy-Syura/42:38

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ^{٣٨}

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka”. (Q.S. Asy-Syura/42:38)

⁹³Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz ke 4, hal. 152.

⁹⁴Hamka, *Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 966.

⁹⁵Hamka, *Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 966. Menurut Yusuf Ali, sifat lemah lembut Nabi itu menyebabkan semua orang sayang kepadanya. Yusuf Ali, *Quran dan Terjemahnya*, hal. 164.

Kedua, negara dan kepala Negara. Sumber rujukan yang diambil dalam bahasan di atas adalah Q.S. al-Hujurat/49:13, Q.S. al-Mulk/67:1, Q.S. al-A'raf/7:13, Q.S. ali-Imran/3:110, Q.S. al-Baqarah/2:247, dan Q.S. ali-Imran/3:28:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ^{١٣}

“*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allâh ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allâh Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal*”(Q.S. al-Hujurat/49:13)

Hamka menjelaskan bahwa terbentuknya suatu ummat adalah berawal dari manusia pada hakikatnya adalah dari asal keturunan yang satu yaitu dari seorang pasangan suami isteri yaitu Adam dan Hawa. Dari proses persetubuhannya itu, akhirnya menimbulkan berkumpulnya 2 air mani selama 40 hari lamanya dengan istilah *nuthfah*. Kemudian 40 hari menjadi darah, dan akhirnya 40 hari lagi menjadi sebuah daging (*‘alaqah*). Kemudian jadilah ia manusia dan lahirlah ia ke dunia. Di dalam ayat ini juga ditegaskan bahwa terjadinya berbagai bangsa, berbagai suku sampai kepada perinciannya yang lebih kecil, bukanlah agar mereka bertambah lama atau bertambah jauh, melainkan supaya mereka saling mengenal. Dengan saling mengenal, maka segala kehidupan pun akan berjalan dengan baik.⁹⁶ Mengenai tegak berdirinya suatu negara adalah tidak terlepas dari konteks pengetahuan manusia ketika mengenal bermusyawahar dan bernegara di mana kekuasaan dari segala bentuknya adalah milik Allâh dan manusia adalah khalifah-Nya yang ditugaskan untuk menjalankan kekuasaan-Nya. Penafsiran ini muncul ketika Hamka menafsirkan ayat pertama dari QS. al-Mulk/67:1:

تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^١

“*Maha Suci Allâh Yang di tangan-Nya-lah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu*” (Q.S. al-Mulk/67:1)

⁹⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Juz ke 24, hal. 44.

Hamka juga menambahkan bahwa pemimpin orang Islam hendaknya dipegang orang Islam itu sendiri. Karena jika tidak demikian, akan terjadi instabilitas dan keruntuhan kaum muslimin itu sendiri. Penafsiran ini berangkat dari Firman Allâh swt dalam Q.S.ali-Imran/3:28. dalam Tafsir al-Azhar yang berbunyi:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ
ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا وَيَحْذَرِكُمْ
اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ٢٨

“Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali⁹⁷ dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allâh, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allâh memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allâh kembali(mu)” (Q.S. ali-Imran/3:28)

Ketiga, agama dan Negara. Sumber rujukan yang diambil dalam membahas kajian di atas adalah Q.S. al-Baqarah/2:283, yang bunyinya adalah sebagai berikut:

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَنْ مَّقْبُوضَةً فَإِنْ
أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ
وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ عَائِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٢٨٣

“Jika kamu dalam perjalanan (dan bermu’amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allâh Tuhannya; dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang

⁹⁷ Kata *walî* yang jamaknya *awliyâ*’ dapat diartikan sebagai teman akrab, pemimpin, pengurus, pelindung, dan penolong. Di dalam QS. al-Baqarah ayat 256 dijelaskan bahwa *walî* yang sejati artinya pemimpin, pelindung, dan pengurus orang yang beriman.

menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan Allâh Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan” (Q.S. al-Baqarah/2:283)

Hamka menjelaskan dalam tafsirannya bahwa dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. dan Hamka juga menegaskan bahwasannya agama Islam bukanlah semata-mata mengurus soal ibadah dan puasa saja. Bahkan urusan mu’amalah, atau kegiatan hubungan diantara manusia dengan manusia yang juga dinamai “hukum perdata” sampai begitu jelas disebut dalam ayat al-Qur’an, maka dapatlah kita mengatakan dengan pasti bahwa soal-soal beginipun termasuk agama juga. Dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Islam menghendaki hubungan yang harmonis antara keduanya, tidak adanya satu kerusakan antara satu sama lain. Sebagaimana dijelaskan dalam hadits Rasulullah saw: Artinya: “tidak merusak dan tidak kerusakan (diantara manusia dengan manusia).

Hamka juga menjelaskan bahwa satu peringatan kepada orang lain yang menjadi saksi ketika terjadi perkara, baik perkara yang timbul sesudah ada Surat Perjanjian atau perkara yang timbul dari gadai-menggadai dengan tidak pakai surat, bahwa dalam saat yang demikian, haramlah bagi saksi menyembunyikan kesaksian, hendaklah dia turut menyatakan hal yang sebenarnya yang diketahuinya, dengan adil.⁹⁸ Menurutnya, jika ia menyembunyikan kesaksian itu, maka hatinya berdosa, karena telah tersembunyi di dalam jiwanya sesuatu yang tidak jujur, yang kelak akan mendapat tuntutan di hadapan Allâh.⁹⁹

Ayat ini membuktikan bahwa agama Islam bukan saja hanya mengurus masalah shalat, puasa, atau haji, tapi mengatur juga soal hubungan antara manusia dengan manusia yang juga dinamai “Hukum Perdata”. Jadi, soal-soal seperti ini pun termasuk agama juga. Dalam Islam tidak ada pemisahan antara urusan Negara dari dalam agama. Islam menghendaki hubungan yang lancar. Setiap pekerjaan baik yang dilakukan oleh seorang mukmin termasuk ibadah selama yang bersangkutan menjadikannya sebagai sarana atau bekal untuk ibadah dan taat kepada Allâh Swt.

Keempat, hubungan internasional. Sumber rujukan yang diambil dalam membahas kajian ini adalah Q.S. al-Mumtahanah/60:8-9:

⁹⁸Hamka, *Al-Azhar*, Juz III, hal. 85.

⁹⁹ Hamka, *Al-Azhar*, Juz III, hal. 8.

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُم فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝

“Allâh tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allâh menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allâh hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim” (Q.S. al-Mumtahanah/60:8-9)

Menurut Hamka, dalam menafsirkan ayat di atas, Hamka lebih awal mengedepankan latar historis turunnya ayat tersebut (*Asbab Nuzul*, yakni setelah perjanjian hudaibiah banyak orang Arab Quraisy yang menemui keluarganya yang telah berhijrah bersama Nabi ke Madinah. Diantaranya adalah Qutailah, Ibu dari Asma' yang tidak lain adalah bekas istri Abu Bakar. Ketika Qutailah menemui (karena sayang dan rindunya) dan memberikan hadiah kepada Asmaa', Asma merasa ragu akan pemberian ibunya tersebut, dikarenakan ibunya pada saat itu belum masuk Islam. Hal ini ditanyakan kepada Rasulullah Saw. maka turunlah ayat di atas. Berpijak dengan *asbab nuzul* dan kerangka penafsirannya yang lain, pada akhirnya Hamka menyimpulkan bahwa ayat di atas dan dua ayat sebelumnya adalah pedoman bagi umat islam untuk toleransi dalam tataran praktis dengan umat agama lain. Menurutnya, dipersilahkan kepada umat Islam untuk bergaul dengan akrab, bertetangga, saling tolong menolong, bersikap adil dan jujur kepada pemeluk agama lain. Tetapi jika ada bukti bahwa pemeluk agama lain itu hendak memusuhi, memerangi dan mengusir umat Islam, maka semua yang diperbolehkan itu menjadi terlarang. Meskipun mereka tidak

memusuhi Islam namun membantu dalam memusuhi Islam, memiliki hukum yang sama, juga harus diperangi.¹⁰⁰

Menurut Hamka, dalam hubungan internasional, ia menjelaskan bahwa kalau kita berada pada posisi yang kuat, tidak berhalang kalau kita berhubungan dan berdamai dengan orang kafir untuk membuat perjanjian dagang dan sebagainya. Terutama hidup bernegara. Di zaman modern tidaklah ada satu negeri yang dapat memencilkan diri dari negara lain. Akan tetapi dalam hal tersebut, hendaklah kita senantiasa bersikap awas dan waspada. Serta tidak lupa diri kepada Allâh baik diwaktu lemah ataupun diwaktu kuat.¹⁰¹

Kelima, politik bermoral agama. Mengenai moral politik agama di sini berdasarkan beberapa bukunya seperti *Tasawuf Modern*, *Falsafah Hidup*, *Lembaga Budi*, Hamka lebih banyak menyinggung tentang betapa pentingnya arti hidup konsisten. Artinya konsisten antara pengetahuan yang dimiliki seseorang itu dengan perbuatannya. Pengetahuan berarti bahwa seseorang muslim harus tahu siapa Tuhannya, apa perintahnya, dan apa larangannya. Jika ia sudah tahu akan hal-hal tersebut maka ia harus menjadikan dirinya sebagai hamba Tuhannya. Melaksanakan apa perintah-Nya dan menjauhi apa yang dilarang-Nya.¹⁰²

Adapun penafsiran Hamka tentang politik tertuang dalam tafsirnya, yaitu *Tafsir al-Azhar*, Tafsir tersebut adalah salah satu tafsir al-Qur'an yang berbahasa Indonesia yang mencoba menginterpretasikan teks Arab ke dalam satu bentuk penafsiran yang berbahasa Indonesia yang tidak lepas dari berbagai ambiguitas antara kedua unsur yang berbeda yakni pemaknaan al-Qur'an yang secara faktual terbahasakan ala Arab Quraisy yang mempunyai kultur khas kearaban dengan segi pemaknaan yang jelas-jelas berbeda dengan ke ajaman (Indonesia). *Tafsir al-Azhar* merupakan tafsir karya Hamka ketika dia berada dalam tahanan Rezim Orde Lama. Sebagai tahanan politik, dan setelah Orde Baru bangkit, Hamka dibebaskan dari berbagai tuduhan. Kesempatan ini ia pergunakan untuk memperbaiki serta menyempurnakan *Tafsir al-Azhar* yang pernah ia tulis di beberapa rumah tahanan sebelumnya.

¹⁰⁰Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,... juz 28,, hal. 136-138.

¹⁰¹Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz ke-3, hal. 150-151.

¹⁰²Ahmad Hakim, M. Thalbah, *Politik Bermoral Agama, Tafsir Politik Hamka*, Yogyakarta: UII Press, 2005, hal. 69.

BAB IV

TRANSFORMASI PEMAHAMAN KEAGAMAAN

A. Paradigma Teks

Al-Qur'an menampakkan dirinya sebagai sebuah teks. Sebagai petunjuk dan pedoman hidup, teks tersebut berdialog dengan penerima teks dan membutuhkan penjelasan langsung dari mereka yang dipandang memiliki otoritas dalam memahami, memaknai dan menjelaskan teks tersebut. Rasulullah SAW. memiliki otoritas sempurna sebagai penerima langsung teks Alquran untuk menjelaskan makna dan kandungan yang dikehendaki oleh penyampai teks (Allah SWT).

Otoritas tersebut berlanjut dan beralih kepada mereka yang dipandang sebagai sahabat, tabi'in lalu tabi' tabi'in di masa-masa sesudahnya. Dalam proses tersebut, masa-masa setelah Rasulullah SAW semakin menampakkan perkembangan metode penafsiran yang beraneka ragam. Hal itu merupakan konsekuensi logis, mengingat semakin jauh masa awal turunnya Alquran, semakin jauh sudut-sudut perkembangan Islam dari spektrum wilayah Arab dan sekitarnya, semakin berkembang pula cara memahami dan memaknai teks tersebut.

Tekstualitas Al-Qur'an dipahami sebagai sesuatu yang tidak terpisah dengan konteksnya. Pada konteks inilah, perkembangan diskursus Ilmu Tafsir mengalami dinamika yang cukup pesat. Suatu hal yang pasti, Al-Qur'an harus senantiasa hidup agar pesan-pesan yang dikandung senantiasa tersebar luas dan dipahami oleh seluruh umat manusia yang hendak berdialog dengannya. Tentu saja, proses penafsiran tidak muncul begitu saja tanpa berusaha sekeras mungkin merujuk teks dengan teks

Al-Qur'an lainnya, hingga menyandarkannya dengan berbagai korelasi yang ada di dalam Al-Qur'an.¹

Memandang secara kritik teks dan sejarah teks penting untuk memahami makna asli teks ketika teks itu diturunkan. pemahaman tentang teks Al-Qur'an juga merujuk pada konteks sebab turunnya Al-Qur'an saat teks-teks lainnya tidak ditemukan untuk memahami teks-teks semacamnya. Pemahaman tentang konteks historis masih menunjukkan bahwa pengarang memiliki keterkaitan langsung dengan sebab-sebab turunnya teks. Dalam pemahaman lain, pengarang dipandang memiliki maksud tertentu dengan situasi saat pengarang menyampaikan teks. Karena itulah, Al-Wahîdî dan Al-Suyûthî memandang ketidakmungkinan memahami sebuah ayat (teks) tanpa mengetahui situasi historis (*asbâb al-nuzûl*) di mana ayat tersebut turun. Memahami situasi historis adalah cara paling kuat dan efektif memahami teks.²

Hal itulah yang menunjukkan mengapa secara umum *tafsir* sejak awal dipahami dalam 2 (dua) bagian, tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Yang pertama dijelaskan sebagai interpretasi terhadap teks Al-Qur'an didasarkan atas penjelasan al-Qur'an, berdasarkan hadits, para sahabat atau mereka yang memiliki otoritas untuk itu.³ Upaya ini menjelaskan bahwa menjelaskan teks sebisa mungkin dengan mengembalikannya pada teks itu sendiri. Dengan demikian, penafsir atau mereka yang hendak memahami Al-Qur'an memiliki pemahaman yang sama dengan pengarangnya, yakni Allah SWT.⁴

Dimensi teks al-Qur'an merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari wahyu itu sendiri. Secara umum, wahyu merupakan sebetuk komunikasi antara Sang Khaliq dengan makhluk-Nya, terutama manusia. Terkait dengan itu, wahyu dapat dibagi 2 (dua), yaitu wahyu dalam pengertian kitab suci dan wahyu dalam pengertian perilaku alam dan sosial (*sunnatullâh*).⁵ Wahyu dalam pengertian yang pertama proses kedatangannya bersifat transendental-immaterial. Proses ini cukup sulit

¹ Asjmuni Abdurrahman, *Memahami Makna Tekstual, Kontekstual, dan Liberal: Koreksi Pemahaman atas Loncatan Pemikiran*, Jakarta: Suara Muhammadiyah, 2009, hal. 80

² Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân*, terjemahan: Tim Editor Indiva, Surakarta: Indiva, 2008, hal. 124

³ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, I, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 6

⁴ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, hal. 152.

⁵ Iryadunnas, "Wahyu dan Perubahan Masyarakat", dalam *Jurnal PMI*, Vol. III, No. 1 September 2005

bisa diterima akal secara umum, karena mustahil Tuhan yang bersifat immaterial bisa berkomunikasi dengan manusia yang bersifat material.⁶

Konstalisasi kehidupan masyarakat Arab yang lazim dengan kepercayaan terhadap hal-hal yang ghaib memungkinkan untuk menerima komunikasi seperti yang disebut di atas. Komunikasi wahyu tidak terlalu sulit jika dipahami melalui pendekatan kultural. Budaya Arab pra Islam sesungguhnya sudah mengenal alam lain (gaib) di luar alam nyata ini yang dihuni oleh jin dan setan. Bahkan bukan hanya sekedar mengetahui, tetapi mereka juga meyakini bahwa antara manusia dan jin bisa terjadi komunikasi melalui bahasa-bahasa tertentu.⁷

Bumi, khususnya kehidupan manusia, merupakan konteks dimana kepadanya firman Allah SWT. diturunkan. Dapat dipahami bahwa terdapat hubungan yang erat antara teks dan konteks dimana salah satunya dapat diungkap bahwa teks bertujuan mempengaruhi konteks. Dalam konteks ini pula dapat disebutkan bahwa kitab suci merupakan aktivitas kehidupan umat manusia.⁸

Korelasi antara teks dengan kehidupan umat manusia mengisyaratkan bahwa menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu sendiri tidak bisa dipisahkan dengan konstruksi sosial dan budaya masyarakat saat diturunkan.⁹ Relasi itu juga mengisyaratkan makna bahwa pemahaman tentang kitab suci harus menyisakan solusi-solusi konkret bagi kehidupan umat manusia.¹⁰

Relasi antara teks dan konteks dalam kitab suci nampak dalam tipologi tafsir *bil ma'tsûr* dan *bil-ra'yi*. Keduanya menyandarkan titik tolak penafsiran pada teks. Hanya saja teks tersebut dipahami melalui cara penafsiran dengan menyandarkannya pada *ijtihad* atau pemikiran pembaca (*mufasssir*). Meski demikian, proses *ijtihad* dan pemikiran tersebut tidak mudah dengan berbagai syarat yang ditetapkan oleh para

⁶ Iryadunnas, "Wahyu dan Perubahan Masyarakat", dalam Jurnal *PMI*, Vol. III, No. 1 September 2005

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoirun Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2002, hal. 30-40.

⁸ Wilfred Cantwell Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, Jakarta: Teraju, 2005, hal. 25

⁹ Abu Zaid, Nasr Hamid, *Al-Quran, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003

¹⁰ Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad ke-20, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Jakarta: Aksara Buana, 1992, hal. 50.

ulama tafsir. Penafsir harus memiliki kriteria tertentu dalam memahami dan memaknai ayat atau untuk menunjukkan bahwa apa yang dipikirkannya sebagai *tafsir*-an yang *legitimated*. Al-Dzahabi memberikan syarat-syarat berupa: 1) penguasaan ilmu gramatikal bahasa Arab; 2) penguasaan ilmu bantu penalaran, seperti *ushul fiqh*, *ulumul qur'an*, ilmu *qira'ah*; 3) pemahaman atas ajaran-ajaran dan doktrin-doktrin keagamaan; 4) pemahaman tentang sejarah dan situasi historis turunnya al-Qur'an; 5) pemahaman terhadap hadits-hadits yang digunakan sebagai bahan penafsiran.¹¹

Tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi al-ra'yi* telah memberi fondasi bagi perkembangan pola dan metode penafsiran di masa selanjutnya. Sebagai teks, ayat-ayat al-Qur'an telah memungkinkan kemunculan teknik-teknik interpretasi yang beraneka macam. Sepeninggal Rasulullah SAW., sahabat, tabiin dan tabi' tabi'in menyisahkan para pemikir, ilmuwan, ahli agama dan para ahli dengan berbagai macam disiplin keilmuan yang beaneka ragam. Mereka hadir di berbagai zaman, situasi dan kondisi yang berbeda dengan masa awal kemunculan Islam, serta masa-masa di mana penafsiran-penafsiran sebelumnya berlangsung dengan kodifikasi kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan.

Tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi al-ra'yi* lebih lanjut mengisahkan 2 (dua) tipologi yang terus berkembang, antara penafsiran yang didasarkan pada teks itu sendiri, dengan penafsiran yang bersandar pada ijtihad dan pemikiran para mufassir. Teks yang berdiri sendiri senantiasa dituntut untuk berdialog dalam lintas zaman yang melingkupinya. Bukan hanya personalisasi pengarang (Allah SWT.), tapi juga personalisasi Rasulullah SAW dan mereka yang berangsur setelahnya. Selebihnya, para mufassir bergerak dengan berbagai pola, *pertama*, dasar pijakan penafsiran tidak sekedar dari perpspektif lingusitik (kebahasaan), tapi juga berkembang berdasarkan "*world view*" penafsir.¹² Penafsiran tidak lagi sekedar pemahaman akan teks, tapi juga pemahaman atas apa yang

¹¹ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, hal. 266-268.

¹² Sebagai contoh, Ibn Arabi (1165-1240 M) menafsirkan ayat "Dia membiarkan kedua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu" (*QS. Al-Rahman, 19*). Ibn Arabi tidak memuali tafsirannya berdasarkan teks, melainkan prinsip-prinsip ajaran spiritualnya, kemudian mencari justifikasi dalam teks. Ibn Arabi memaksudkan 2 lautan tersebut sebagai sebgai lautan substansi raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni, yang tawar dan segar yang bertemu dalam wujud manusia. Demikian pula Al-Farabi sebagai seorang filsuf menafsirkan kata *al-malaikah* sebagai intelek aktif (*al-aql al-fa'al*), bukan makhluk supra-natural dan supra-rasional Tuhan dengan segala tugas khususnya.

dipahami oleh penafsir itu sendiri, kemudian mencari legitimasinya dalam teks.¹³ Teks-teks ayat Al-Qur'an bersifat, namun lafadz-lafadz yang dikandungnya menjadi *sign* (penanda) yang senantiasa berkembang dan memunculkan pesan-pesan yang baru.

Teks menjadi "penanda" dengan pesan-pesan yang disampaikan senantiasa mengalami pemahaman yang berkembang. Siklus pemahaman tersebut bersumber pada 3 (tiga) hal: Penyampai Pesan – Teks – Penerima Teks. Ketiganya menjalin pemaknaan berdasarkan penangkapan penafsir. Teks sebagai "tanda" kemudian dipahami dalam diskursus penafsiran kontemporer yang memperkenalkan metode penafsiran dengan metode "hermeneutika". Metode ini secara bahasa diartikan sebagai "menjelaskan", "menerjemahkan" dan "mengepresikan".¹⁴ Dalam mitologi Yunani, hermeneutika merujuk pada nama "Hermes" sebagai utusan Tuhan yang menjadi perantara antara dewa Zeus dan manusia. Ia bertugas menjelaskan kepada manusia perintah-perintah Tuhan, menjembatani antara dunia langit dan dunia manusia.

Diskursus tentang tekstualitas Al-Qur'an tidak sepenuhnya diterima oleh para pemikir Muslim. Hal ini tidak terlepas dari sejauhmana pandangan tentang kitab suci itu sendiri. Di satu sisi, kitab suci dipandang sebagai sesuatu yang *qadim*. Sebagai sesuatu yang azali, tekstualisasi Al-Qur'an hanya akan menyisakan anggapan bahwa Al-Qur'an sesungguhnya lahir dari konstrus sosial dan budaya zaman yang pada gilirannya tidak terlepas dari kebaruaran (*tajdid*).¹⁵

Penolakan terhadap tekstualitas Al-Qur'an memunculkan kembali perdebatan tentang Al-Qur'an sebagaimana yang terjadi pada fase awal Islam antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Asy'ariyah menyatakan bahwa bahasa bukanlah temuan manusia melainkan sebuah anugerah ilahi kepada manusia. hubungan antara tanda dan petanda dibuat oleh Allah sendiri dan hubungan ini bersifat ilahiah. Berdasarkan asumsi ini

¹³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 96

¹⁴ E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 23.

¹⁵ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutik* Nasr Hamid Abu Zayd, Jakarta: TERAJU, 2003, hal. 102.

kemudian disimpulkan bahwa firman Allah bukanlah tindakan yang diciptakan melainkan salah satu sifat –sifat-Nya yang kekal.¹⁶

Mu'tazilah memusatkan pada manusia sebagai yang disapa teks dan kepada ajaran-ajarannya diarahkan. Asumsi dasar teori ini adalah bahwa bahasa merupakan temuan manusia, dalam arti bahasa mencerminkan konvensi sosial mengenai hubungan antara bunyi dan makna. Di sisi lain, bahasa tidak mengacu secara langsung kepada realitas, melainkan realitas dirasakan, dikonseptualisasikan, dan kemudian disimbolkan melalui sistem bunyi. Sebagai bukti, teori ini menunjukkan bahwa kata “phoenix” atau “anqa” masing-masing bahasa Inggris dan Arab tidak mengacu pada realitas yang ada. Oleh karena itu, Mu'tazilah berkesimpulan bahwa teks Al-Qur'an merupakan tindakan yang diciptakan, bukan ungkapan verbal kekal Allah SWT.¹⁷

Tektualitas Al-Qur'an harus ditegaskan oleh Al-Qur'an sendiri. Sebab, setiap teks secara tersurat maupun tersirat mengungkap cirinya sendiri. Untuk itu, Abu Zayd mengemukakan tiga konsep sebagai bukti dan karakter tekstualitas Al-Qur'an yang berasal dari teks itu sendiri. *Pertama*, adalah konsep wahyu. Konsep ini secara bahasa bermakna pemberian informasi secara rahasia. Dengan kata lain, wahyu merupakan suatu hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi secara samar dan rahasia. Istilah ini secara semantik sepadan dengan istilah firman Allah atau kalam Allah dalam Al-Qur'an, dan karena Al-Qur'an adalah sebuah pesan, maka sudah selayaknya pesan tersebut dianggap sebagai teks.¹⁸

Kedua, konsep struktur dan historisitas. Konsep ini membuktikan tekstualitas Al-Qur'an dengan menunjukkan fakta bahwa struktur Al-Qur'an sebagaimana yang tercantum dalam mushaf tidak sama atau berbeda dengan historisitas Al-Qur'an, yakni urutan kronologis turunnya wahyu. Persoalan dalam hal ini bukan siapa yang menyusunnya,

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, “Sifat-Sifat Ilahi dalam Al-Qur'an: Beberapa Aspek Puitis”, dalam John Cooper, dkk, *Pemikiran Islam*, terjemahan Wahid Nur Effendi, Jakarta: Erlangga, 2002, hal. 199

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, “Sifat-Sifat Ilahi dalam Al-Qur'an, hal. 204.

¹⁸ Zulkifli, “Kontekstualitas Al-Qur'an: Studi Relasi Konsep dan Konteks dalam Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd, dalam *Makalah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah*, 2013.

namun lebih pada mengapa, dan menurut norma-norma dan nilai-nilai mana?¹⁹

Meski demikian, para pemikir Muslim juga menyajikan solusi atas perbedaan tersebut dengan pandangan bahwa diskursus tekstualitas sesungguhnya hendak menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah sebetulnya wahyu yang bersifat komprehensif. Ia tidak sekedar bisa dipahami melalui teks semata, melainkan juga konteks yang mengitarinya.²⁰ Fazlur Rahman menyatakan bahwa komprehensivitas tersebut dimaksud sebagai pemahaman tentang Al-Qur'an yang bersifat padu dan kohesif.²¹

Dengan demikian, maka yang bernilai mutlak dalam Al-Qur'an adalah prinsip-prinsip umumnya (*ushūl al-kulliyah*) bukan bagianbagiannya. Bagian-bagian Al-Quran adalah respon spontanitas atas realitas historis yang tidak bisa langsung diambil sebagai solusi persoalan atas masalah-masalah kekinian. Tetapi bagian-bagian itu harus direkonstruksi kembali dengan mempertautkan antara satu dengan yang lain, lalu diambil inti sarinya sebagai pedoman normatif, dan gagasan moral Al-Qur'an itu kemudian dikontektualisasikan untuk menjawab problem-problem kekinian.

Dialektika antara teks dan konteks memungkinkan pesan-pesan Al-Qur'an tersampaikan dengan baik dan dipahami secara komprehensif. Hal ini disebabkan karena berbagai dimensi yang dimiliki kitab suci senantiasa dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk merespons berbagai persoalan keumatan. Dialektika itu juga menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya berbicara pada zamannya, tapi juga menjadi petunjuk dan pedoman hidup bagi umat manusia.²²

Nasr Hamid Abu Zayd mengemukakan pentingnya pembacaan produktif dari hasil dialektika tersebut. Upaya ini dilakukan dengan cara penjelajahan kembali antara teks dan konteks dalam perspektif linguistik

¹⁹ Zulkifli, "Kontekstualitas Al-Qur'an: Studi Relasi Konsep dan Konteks dalam Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd, dalam *Makalah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah*, 2013.

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad, Bandung : Penerbit Pustaka, 1995, hal. 2-3

²¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, hal. 5-7

²² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 147-147

dan hermenutik.²³ Al-Qur'an didasarkan utamanya pada teks, dan karenanya studi Al-Qur'an perlu mengkaji dimensi linguistik sekaligus sastra dari Al-Qur'an. Untuk itu, Abu Zaid mengadopsi teori-teori mutakhir dalam teori interpretasinya, seperti linguistik, semiotik, dan hermeneutika.²⁴ Merumuskan pemahaman keagamaan dan melakukan interpretasi secara objektif dengan pendekatan ini, akan menghindarkan kita dari kepentingan-kepentingan ideologis dan pembacaan tendensius.²⁵

Teks mempunyai keunikan tersendiri. Di samping mempunyai muatan makna yang tersirat, teks juga mampu memiliki pengaruh di hadapan manusia. Islam adalah peradaban teks yang dalam konteks al-Qur'an, teks Al-Qur'an sendiri telah mendasari dirinya sebagai landasan agama (syari'at dan jalan hidup) umat muslim. Memaknai peradaban teks tidak berarti mengabaikan sakralitas Al-Qur'an sebagai pesan ilahiah. Sebagaimana yang dimaksud oleh Fazlur Rahman, tekstualisasi Al-Qur'an tidak berarti meninggalkan dimensi historisnya. Hal ini juga menegaskan bahwa Al-Qur'an sesungguhnya memiliki aspek eksternalitas, ahistorisitas dan kelainan (*otherness*) yang berbeda dengan teks-teks lainnya.²⁶ Tidak bisa dimungkiri, aspek bahasa telah memungkinkan penyampaian pesan Allah SWT diterima dengan baik oleh manusia. Karena hal itu sekedar sebagai instrumen untuk membuat teks tersebut bisa dipahami dan menjawab persoalan umat manusia.

Dalam pemahaman lain, tekstualitas tersebut hendak memurnikan teks Al-Qur'an itu sendiri sebagai suatu instrumen yang diterima oleh Rasulullah SAW dan memudahkan misi kenabiannya. Karena pesan Allah SWT melalui teks secara eksplisit terikat ruang dan waktu, meski secara implisit ia merupakan pedoman bagi kehidupan umat manusia.²⁷ Memahami Al-Qur'an pada gilirannya memerlukan pola interpretasi yang mengakomodasi keberadaan teks dan konteks, serta dimensi sosial yang melingkupinya. Salah satu metode tersebut terangkum dalam metode hermeneutika.

²³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, hal. 101-102.

²⁴ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Zayd*, hal. 103.

²⁵ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Zayd*, hal. 105

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, hal. 5.

²⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, hal. 99-100

Meski sepenuhnya tidak sama dalam tradisi Islam, namun kehadiran Al-Qur'an sebagai teks memungkinkan kemunculan metode penafsiran terhadapnya dengan perspektif hermeneutika. Pada gilirannya, metode dan teknik-teknik penafsiran pun membicarakan banyak teknik analisis dalam interpretasi, seperti analisis isi, filologis dan semantik. Demikian pula teknik interpretasi tekstual, linguistik, sosio-historis, teologis, kultural dan logis.

Dalam perspektif hermeneutika, terdapat tiga model penerapan. *Pertama*, hermeneutika objektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh abad modern, seperti Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Dalam perspektif ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dimaksud dipahami pengarangnya. Teks merupakan ungkapan jiwa pengarang, sehingga apa yang dimaksud dengan makna atau tafsiran tidak didasarkan atas kesimpulan pembaca, melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.²⁸

Berdasarkan penjelasan tersebut, setiap teks memiliki 2 (dua) sisi, 1) linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, 2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran pengarang yang termanifestasi dalam *style* bahasa yang digunakan. Terkait dengan metode penafsiran dalam tradisi Islam, praktik hermeneutika objektif dalam teks keagamaan dilakukan dengan mengharuskan penafsiran yang memiliki kekayaan kemampuan atas 1) sisi gramatikal bahasa Arab; 2) pemahaman akan tradisi yang berkembang di masa turunnya teks (ayat) sehingga menimbulkan pemahaman terhadap teks yang dimaksud. Demikian pula, teks-teks sekunder (panafsiran) juga mengharuskan pemahaman akan karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan serta tradisi di mana karya tersebut ditulis.²⁹

Kedua, hermeneutika subjektif. Metode ini dipopulerkan oleh para pemikir akhir modern, seperti Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derrida (1930). Hermeneutika bukan usaha menemukan makna

²⁸ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, hal. 29. Lihat juga, E. Sumaryono, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Kanisius, 1996, hal. 31. Konsep instruktif ini juga menunjukkan bahwa bahasa bersifat instruktif yang diwariskan secara turun-temurun.

²⁹ Sebagai contoh, pemahaman terhadap karya Imam Syafi'i (767-820 M) yang menimbulkan penjelasan tentang *qaul al-qadim* dan *qaul al-jadid*. Demikian pula karya-karya Ibnu Rusyd (1126-1198 M) ketika menjadi bagian dari kekuasaan (hakim) dan sebagai filsuf.

objektif yang dimaksud penulis, melainkan memahami apa yang tertera dalam teks.³⁰ Penjelasan ini menunjukkan bahwa isi teks berdiri sendiri dan mandiri, tidak bergantung pada ide awal pengarang atau penulis. Dengan demikian, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun. Saat teks dilepas dan dipublikasikan, maka ia tidak lagi berkaitan dengan penulis. Bagi mereka, “penulis” telah mati (*the autor is dead*). Seorang penafsir tidak perlu memasuki pemahaman dan tradisi penulis dalam menafsirkan teks. Seorang penafsir harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini, apa yang dilihat dan apa yang diperoleh kemudian. Penafsiran atau hermeneutika memproduksi wacana baru, tidak sekedar memproduksi ulang tradisi lama.³¹ Merujuk pada metode ini, penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur’an dilakukan dengan memunculkan wacana-wacana baru yang sesuai dengan realitas kekinian. *Ketiga*, hermeneutika pembebasan yang dipopulerkan oleh Hasan Hanafi (1935) dan Farid Esack (1959). Penafsiran tidak sekedar berada dalam wacana teoritis namun juga terkontekstualisasi dalam praksis kehidupan. Menurut Hanafi, penafsiran adalah sebetulnya proses transformasi dari pikiran Tuhan kepada pikiran manusia. Penafsiran harus memberi solusi dan mafaat bagi pemecahan persoalan-persoalan kehidupan umat manusia.³² Metode Hanafi ini merujuk pada pemikiran fenomenologi dalam diskursus Ilmu Filsafat. Fenomenologi dikenal sebagai pemahaman yang mengaitkan antara kesaadaran subjek yang terpaut dengan intensitas objek yang dihadapinya. Subjek tidak berdiri sendiri, melainkan turut didefenisikan oleh objek yang saling mengarah satu sama lain.³³

Istilah pembebasan adalah merupakan semangat yang menjadi inspirasi bagi pengejawantahan pesan dari teks. Dalam mengoperasionalkan teknik penafsiran (hermeneutika)-nya, hanafi memperkenalkan 2 (dua) pengertian terkait metode penafsiran, *pertama*, penafsiran sebagai upaya interpretasi (teori pemahaman); *kedua*, penafsiran sebagai upaya menjelaskan penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan ke tingkat dunia, dari huruf ke kenyataan, dari *logos* ke *praxis*, atau—sebagaimana disinggung oleh Saussure, dari *parole* ke *langue*.

³⁰ Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Yogyakarta: Kanisius, 1991, hal. 230.

³¹ Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, hal. 231.

³² Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 1

³³ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hal. 2.

Dalam konteks inilah terdapat 3 (tiga) tahapan proses penafsiran, yakni: *pertama*, munculnya kesadaran historis yang akan menentukan orisinalitas kitab suci dalam sejarah; *kedua*, kesadaran eiditis yang menjelaskan dan menafsirkan makna al-Qur'an; dan *ketiga*, kesadaran praktis yang menggunakan makna al-Qur'an sebagai dasar teori tindakan dalam kehidupan riil.³⁴

Sebelum ke level praxis, hermeneutika terfokus pada Kritik Historis, dimana keaslian kitab suci tidak didasarkan pada keyakinan semata, namun hasil dari kritik sejarah. Kritik yang terbebas dari beban-beban teologis, filosofis, mistis, spiritual dan fenomenologis. Kritik sejarah merupakan diskursus yang bersifat objektif. Dalam konteks kritik sejarah inilah, terdapat 2 (dua) model pengalihan kata-kata (teks) wahyu. *Pertama*, pengalihan tertulis, berupa kata-kata yang diucapkan oleh Nabi berdasarkan apa yang didiktekan oleh Tuhan melalui malaikat, kemudian didiktekan oleh Nabi kepada penyalinnya dan ditulis serta dipublikasikan hingga saat ini. Proses inilah disebut sebagai wahyu *in verbatim*, tidak melalui pengalihan lisan, namun ditulis saat pengucapan. *Kedua*, kata-kata yang disampaikan setelah proses pengalihan lisan yang tidak didiktekan langsung oleh Tuhan. Kata-kata ini biasanya disematkan kepada hadits.

Derajat keaslian peralihan model di atas menunjukkan bahwa model pertama memiliki keaslian mutlak dibanding model kedua. Meski demikian, bukan berarti keaslian pertama lepas dari kritik. Kritik lebih lanjut terkait pada kronologi, dimana al-Qur'an dituturkan secara gradual, tidak sekaligus. Gradualitas inilah yang memungkinkan terjadinya *naskh* yang menunjukkan historitas wahyu, keterlibatan wahyu dalam sejarah.³⁵

Pada kritik eiditis, penafsiran memasuki tahap hendak menjelaskan dan menafsirkan makna al-Qur'an. Kritik ini melalui 3 (tiga) analisa: 1) analisis linguistik; 2) analisa historis; dan 3) analisa generalisasi. Analisa linguistik terhadap kitab suci dengan sendirinya merupakan analisa yang baik namun cenderung sederhana. Sementara itu, analisis historis menjelaskan situasi-situasi sejarah. Situasi sejarah yang dimaksud adalah: 1) saat wahyu diturunkan. Dalam konteks *in verbatim*, ditulis

³⁴ Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Jakarta: ITTAQA Press, 1998, hal. 54

³⁵ Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, hal. 55-56.

pada saat yang sama saat ia diucapkan atau diturunkan. Dengan demikian, wahyu tidak diturunkan jika tidak diperlukan untuk menjawab atau membincang suatu saat itu; 2) tidak *in verbatim*, berupa inspirasi penulis wahyu yang berdialog dalam sebuah peristiwa; 3) generalisasi, yang dilakukan di luar situasi. Dalam proses ini yang terjadi adalah perluasan pemaknaan, sehingga wahyu tetap terasa baru, segar dan modern.

Sementara itu, Kritik Praxis merupakan penyempurnaan *logos*. Teori tidak akan membuahkan manfaat tanpa dipraktikkan dalam tindakan. Di balik itu, tidak ada kebenaran teoritis dalam dogma yang hanya diperoleh dari argumen tertentu tanpa mengaitkannya dengan *output* yang ditimbulkan.³⁶

Sekelumit penjelasan tentang 3 (tiga) pendekatan yang diaplikasikan melalui metode hermenutika dalam teknik penafsiran terhadap ayat al-Qur'an di atas menunjukkan bahwa teks senantiasa dihidupkan oleh pembaca, penafsir dan penerima pesan dari teks tersebut. Al-Qur'an sebagai kitab suci yang senantiasa dituntut memberi pemahaman, petunjuk dan pedoman bagi universalitas kehidupan umat manusia membutuhkan dialog yang tidak sekedar tekstual, tapi juga kontekstual dengan berbagai varian pendekatan yang melingkupinya.

Sebagai teks yang kemudian terakumulasi dalam bahasa, diskursus hermeneutika memasukkan pembahasan tentang teks yang dimunculkan dalam bahasa dalam wacana pemikiran strukturalisme. Ferdinand de Saussure (1857-1913) sebagai tokoh yang memopulerkan aliran strukturalisme menyinggung teks dan bahasa dengan membedakan antara *langue* dan *parole*. *Parole* mengacu pada penggunaan bahasa individual yang memiliki kekhasannya tersendiri. Sedangkan *langue* mengacu pada bahasa pada umumnya, sebagai sistem yang terdiri atas tanda-tanda linguistik.³⁷

Langue adalah sistem yang terkait dengan kehidupan sosial, subjektif dan ditentukan oleh tanda bahasa. Sementara *parole* merujuk pada penggunaan bahasa individual yang unik dan bersifat sesaat. Dalam kajian hermeneutika *parole* ditempatkan sebagai sebuah sistem yang

³⁶ Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, 60-61

³⁷ Akhyar Yusuf Lubis, *Teori dan Metodologi Ilmu Pengetahuan Sosial dan Budaya Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 2014, hal. 82

berada dalam *mindset* teks saat dimunculkan dipublikasikan dan diaplikasikan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Perkenalan dengan metode hermenutika teks ini membuat pemahaman tentang Al-Qur'an menjadi lebih kaya makna dan implementasi. Misi untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai referensi yang relevan dengan perkembangan zaman memerlukan pemaknaan holistik terhadap berbagai realitas yang mengitarinya. Realitas itulah yang kemudian menghadirkan jawaban-jawaban ketuhanan atas berbagai persoalan kemanusiaan. Berpijak pada spirit Al-Qur'an yang berbasis pada kesadaran pada Tuhan (*God consciousness*) dan keadilan sosial (*social justice*), persoalan-persoalan yang menyentuh aspek hukum dan kemanusiaan diartikulasikan dalam formula dan makna yang berbeda yang disesuaikan dengan spirit dasar Al-Qur'an tersebut. Praktik poligami, misalnya, diformulasikan dalam al-Qur'an sebagai hal yang diperbolehkan dalam konteks tertentu dan harus memenuhi syarat-syarat tertentu yang tujuan akhirnya adalah tercipta keadilan sosial. Menurut Rahman, akomodasi ini dilakukan karena praktik poligami tidak bisa dihilangkan serta merta, sehingga masih diperbolehkan untuk sementara waktu dengan spirit dan tujuan yang berbeda.³⁸

Merujuk pada contoh tersebut, Al-Qur'an akan selalu aktual dan mampu berdialog dengan problem dan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Islam pada khususnya dari dulu hingga sekarang. Historisitas Al-Qur'an inilah yang menjadikannya mampu menjadi referensi umat Islam selama berabad-abad. Kehadirannya telah menciptakan diskursus keislaman yang bergerak secara sentrifugal dan sentripetal. Gerak sentrifugal merepresentasikan bahwa teks Al-Qur'an memiliki daya dorong yang luar biasa bagi umat Islam untuk menafsirkan dan mengeksplorasi maknanya sehingga terjadi pengembaraan intelektual (*intellectual journey*). Sementara gerak sentripetal menggambarkan bahwa meksipun berbagai diskursus keilmuan Islam telah berlangsung selama berabad-abad dan telah memproduksi berbagai karya tafsir, namun upaya untuk merujuk Al-Qur'an juga semakin kuat.³⁹

Melalui paradigma teks, pembaca teks diarahkan untuk memahami bahwa teks Al-Qur'an akan menghasilkan rumusan jawaban persoalan kemanusiaan dan kebutuhan keumatan yang bersifat universal. Jawaban-jawaban partikular harus dipahami sebagai bagian dari dimensi historitas sebagai bagian dari pemaknaan atas teks.

³⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pusaka, 2000, hal. 3.

³⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hal. 15

Pemaknaan tas teks inilah yang dirumuskan oleh Rahman dalam konsep *double movement* (gerakan ganda) dalam mengimplementasikan misi transformasi sosial dalam Al-Qur'an. *Konsep ini menjelaskan bahwa* gerakan ganda dalam proses penafsiran alQur'an diawali dengan gerakan pertama yakni dari situasi sekarang ke masa Al-Qur'an. Gerakan pertama ini mencakup dua hal: *pertama*, penafsir memahami makna ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks historisnya, baik yang bersifat mikro (latar belakang partikular yang menyebabkan lahirnya ayat-ayat tersebut/*asbâb al-nuzûl* mikro) maupun yang bersifat makro (kondisi kultural, sosial, politik, ekonomi, dan religius dari masyarakat Arab sebagai penerima pertamanya/ *asbâb al-nuzûl* makro). *Kedua*, menggeneralisasikan jawaban-jawaban yang spesifik partikular tersebut dalam bentuk ungkapan-ungkapan tentang tujuan sosial moral yang bersifat universal yang melandasi partikularitas jawaban tersebut.⁴⁰

Gerakan yang kedua berangkat dari prinsip-prinsip yang digeneralisasikan dari teks ke realitas sosio-historis kontemporer. Untuk melakukan gerakan yang kedua ini diperlukan kajian yang mendalam dan komprehensif dan analisis terhadap berbagai elemen yang ada dengan melibatkan beragam keilmuan modern sehingga bisa dirumuskan penerapan yang efektif sesuai dengan kebutuhan dan permasalahan yang dihadapi. Dengan menerapkan kedua gerakan ini secara tepat, maka dimungkinkan Al-Qur'an dapat berperan efektif dan fungsional dalam setiap dinamika kehidupan masyarakat Islam. Dalam pengertian ini, Al-Qur'an dapat selalu menjadi landasan normatif dan etik bagi setiap gerak transformasi sosial yang diperankan oleh komunitas Muslim di manapun dan kapanpun.⁴¹

B. Kontekstualisasi Pesan

Selain dalam bentuk teks, Al-Qur'an diturunkan sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia. Keduanya diimplementasikan dalam teoritis maupun praktis. Hal ini menunjukkan bahwa AL-Qur'an tidak hanya berisi pernyataan-pernyataan teoritis-tekstual, tapi juga praktis-aplikatif. Dengan demikian, elaborasi antara keduanya mengisyaratkan adanya kontekstualisasi pesan yang hendak disajikan melalui pernyataan-pernyataan di dalamnya.

Secara etimologis, konteks berasal dari kata "context", menunjukkan denotasi arti hubungan, keadaan atau kondisi di mana suatu

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, hal. 6-7.

⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, hal. 6-7

keadaan terjadi.⁴² Tambahan “tualisasi” yang bermakna proses menjadikannya berkonotasi proses keterhubungan suatu hal dengan elemen lainnya. Gillian Brown mengartikan konteks sebagai lingkungan, tempat atau keadaan di mana suatu bahasa dipergunakan.⁴³ Berbeda dengan Brown, Glenn F. Stillar menilai konteks sebagai sesuatu yang *accompanying text*⁴⁴, yaitu sesuatu yang inheren dan hadir bersama teks. Paul Warren mendefinisikan konteks sebagai suatu aspek baik lingkungan fisik atau sosial yang memiliki keterkaitan dengan hal ataupun uraian yang berperan sebagai suatu penjelas dari pengetahuan yang berasal dari percakapan (memiliki *author/speaker* dan *reader/listener*), sehingga pendengar mampu memahami apa yang dimaksud pembicara.⁴⁵

Terkait dengan Al-Qur’an, Abdullah Saeed mengartikan kontekstualisasi sebagai *“the contextualists emphasize both the socio-historical context of the Qur’an and its subsequent interpretation”*.⁴⁶ Melalui kutipan tersebut nampak jelas bahwa kontekstualisasi adalah sebuah “proses mencari” keterikatan antara aspek “kandungan” sosio-historis dalam Al-Qur’ân dengan produk penafsiran para ulama Klasik. Oleh karenanya untuk mendapatkan benang merah dari suatu persoalan, maka diperlukan sebuah kebebasan dalam menentukan mana yang *mutable (changable/al-mutaghayyirât)* serta mana yang *immutable (unchangeable/al-thawâbit)*.⁴⁷

Sejak awal diturunkan, bahkan dapat dipahami tentang turunnya Al-Qur’an yang senantiasa bermaksud membuka ruang dialog dengan pembacanya. Menurut Rahman, Hal ini bisa dibuktikan bahwa sepanjang karir kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad SAW, alQur’an telah berperan secara aktif dan fungsional dalam merespon persoalan-persoalan

⁴² Richard Marius (int.), *Random House Webster’s College Dictionary*, New York: McGraw-Hill, 1991, 294

⁴³ Gillian Brown, et. al., *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University, 1984, hal. 25-26.

⁴⁴ Glenn F. Stillar, *Analyzing Everyday Texts: Discourse, Rhetoric, and Social Perspectives*, London: SAGE, 1998, hal. 52.

⁴⁵ Paul Warren, et. al. (ed.), *Context and Semantics for Knowledge Management*, New York: Springer, 2011, hal. 5

⁴⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006, hal. 31-32.

⁴⁷ Imron Mustofa, “Kritik Metoda Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 10 No. 2, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.

yang dihadapi masyarakat Arab saat itu sebagai komunitas penerima pertamanya. Berbagai produk dan kebijakan yang dihasilkan baik dalam lingkup privat maupun publik, individual ataupun sosial hadir dalam situasi yang aktual.⁴⁸

Al-Qur'an sejak awal pewahyuannya memiliki aplikasi praktis dan politis. Ia tidak hanya teks yang berorientasi pada konstruksi kesalehan individual personal, tapi lebih-lebih bertujuan pada peningkatan moral manusia dalam konteks komunal yang kongkrit. Kepentingan pesan selain diperuntukkan bagi individu Rasulullah SAW menunjukkan bahwa kontekstualisasi pesan adalah upaya membumikan Al-Qur'an agar menciptakan perubahan sosial dalam kehidupan masyarakat.

Al-Qur'an adalah kitab suci yang *sâlih li kulli zamân wa makân*. Selama lebih empat belas abad al-Qur'an tetap bertahan sebagai penerang dalam memecahkan berbagai masalah. Ada 2 (dua) kepentingan umat Islam dewasa ini dalam memahami al-Qur'an. *Pertama*, bagaimana dapat memahami ajaran al-Qur'an yang bersifat universal (*rahmatan li al-âlamîn*) secara tepat setelah terjadi proses modernisasi, globalisasi, dan informasi yang membawa perubahan sosial yang begitu cepat. *Kedua*, bagaimana sebenarnya konsepsi dasar al-Qur'an dalam menaggulangi ekseseks negatif dari deru roda perubahan sosial pada era modernitas seperti saat ini.⁴⁹

Pemahaman kontekstual berarti memahami makna ayat-ayat al-Qur'an dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tersebut, atau dengan kata lain, dengan memperhatikan dan mengkaji konteksnya. Dengan demikian *asbab nuzul* dalam kajian kontekstual yang penting. Namun perspektif kontekstual tidak hanya terbatas pada *asbab nuzul*, tapi juga meliputi konteks sosio-historis di mana *asbab nuzul* merupakan bagian darinya. Pemahaman kontekstual atas ayat-ayat Al-Qur'an berarti memahami al-Qur'an berdasarkan kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika ayat-ayat diturunkan, dan kepada siapa serta tujuan ayat diturunkan.

Melalui pendekatan kontekstual, al-Qur'an didialogkan dengan realita zaman. Makna yang lebih luas dari pendekatan tersebut adalah menjadikan al-Qur'an sebagai bagian dari **peradaban** umat manusia itu

⁴⁸ Elya Munfarida, "Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Komunika*, Vol. 9, No. 2, Juli – Desember 2015, Purwakarta.

⁴⁹ Sahiron Syamsudin, dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 1995, hal. xvi

sendiri. Pendekatan kontekstual mengandaikan adanya sinergi dan kesepahaman antara tujuan atau "ideal moral" al-Qur'an dengan ketentuan legal spesifik.⁵⁰

Metode penafsiran dalam tradisi Islam awal hingga masa-masa keemasan Islam didominasi oleh tipikal penafsiran yang menjadikan dalam pusaran. Munculnya pandangan tentang pentingnya memperhatikan konteks-konteks lain di luar teks adalah sebetulnya tuntutan zaman yang menghendaki teks senantiasa mampu berdialog dengan konteks kebutuhan masyarakat yang sedang dihadapinya. Hal itu membuat persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks al-Qur'an hadir di tengah masyarakat, membicarakan ihwal kekinian, dipahami dan ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dengan dinamika dan perkembangan realitas historisnya.⁵¹

Metode penafsiran yang diwariskan oleh tradisi Islam memang telah menyinggung pentingnya teks dan konteks sekaligus. Namun, kesadaran yang muncul dari penerapan keduanya hanya sebatas membawa ke masa lalu. Karena itulah variabel kontekstualisasi menjadi perangkat penting agar teks yang berasal dari masa lalu dapat dipahami dan bermanfaat bagi masa sekarang.⁵²

Dalam rumusan kontekstualisasi pesan, pembaca dan penafsir mempunyai peran yang sangat signifikan dalam proses penarikan makna. Teks al-Qur'an didekati dengan berbagai metode sehingga menghasilkan aneka penafsiran. Jika teks dipahami oleh penafsir berbeda, dapat menghasilkan interpretasi yang berbeda pula, karena dipengaruhi oleh sosio-historis dan pengalaman penafsir. Farid Esack menyebutkan bahwa penafsir pasti terpengaruh oleh keadaan lingkungan tempat ia berada. Bahkan, para mufassir semenjak zaman Rasulullah SAW. memahami

⁵⁰ Dalam perspektif kontekstual, ideal moral yang dituju al-Qur'an lebih pantas diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik. Dalam kasus perbudakan, misalnya, yang dituju al-Qur'an adalah emansipasi budak. Sementara penerimaan al-Qur'an terhadap pranata tersebut secara legal, dikarenakan kemustahilan untuk menghapuskan seketika.

⁵¹ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 14

⁵² Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, hal. 28. Sebagai contoh, kontekstualisasi teks yang memaknai pesan al-Qur'an tentang hukum potong tangan. Pesan yang disampaikan adalah keadilan dan pemenuhan hak dan kewajiban. Hak untuk memperoleh benda-benda tidak boleh dilakukan dengan cara yang mengesampingkan aturan. Konstruksi masyarakat Arab yang mengharuskan potong tangan tidak diterapkan dalam konstruksi masyarakat Indonesia yang mengedepankan substansi keadilan dari sebuah perbuatan yang melanggar aturan.

teks al-Qur'an dengan aneka ragam penafsiran, karena setiap penafsir membawa pemahaman awal yang menyertakan konsepsinya masing-masing.⁵³

Karena itu, pemahaman teks tidak ditentukan oleh sebuah kelompok manapun, baik oleh pengarang (*author*) maupun pembaca (*reader*) secara sepihak. Dengan demikian, terjadi interaksi yang senantiasa hidup antara pengarang, teks dan pembaca, sehingga kesimpulan yang dipandang sebagai "kebenaran" didasarkan pada pandangan pembaca. Kontekstualisasi pesan akan memaknai pola-pola tekstual yang terkesan *rigid*, tidak responsif dan stagnan saat diperhadapan dengan berbagai situasi yang berbeda. Padahal, al-Qur'an merupakan petunjuk Allah SWT. yang memiliki pesan yang memerlukan relevansi setiap saat. Agar kandungan al-Qur'an tidak menjadi sekedar sejarah masa lalu, melainkan hidup dalam setiap waktu dan tempat.

Menurut Fazlur Rahman, terdapat 2 (dua) kelompok besar yang berpendapat mengenai entitas al-Qur'an terkait cara memahami dan memaknai teks dan pesan al-Qur'an. *Pertama*, mereka yang berpendapat bahwa al-Qur'an sebagai kitab undang-undang yang telah lengkap dan melingkupi segala aspek kehidupan umat manusia; *kedua*, al-Qur'an merupakan landasan religius seluruh aspek kehidupan. Dengan demikian al-Qur'an merupakan inspirasi kehidupan yang mengarah pada kebenaran dan kebaikan, memberikan ide moral pada seluruh aspek kehidupan manusia.⁵⁴

Atas dasar itulah kita menempatkan al-Qur'an sebagai kitab suci yang memiliki kandungan yang luar biasa sebagai bentuk mukjizat. Kemukjizatan inilah yang dimaksud oleh Nasr Hamid Abu Zaid sebagai se bentuk peradaban teks (*hadlarah al-nash*). Peradaban yang dikandungnya hanya akan bisa dimaknai dan dipahami sejauh teks al-Qur'an dipandang sebagai korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran hingga sebagai rujukan.

Berbagai pendekatan penafsiran yang muncul belakangan merupakan respons terhadap kebutuhan untuk menghidupkan "pesan" al-Qur'an. Atas dasar itu, teks dan konteks adalah hubungan yang senantiasa berdialektika dengan perkembangan masyarakat. Memunculkan persoalan baru, menghadirkan pemahaman yang

⁵³ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998, hal 82-110.

⁵⁴ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, hal. 23.

kontekstual, menjawabnya dengan pesan yang telah ada, lalu memunculkan persoalan baru lagi, lalu menjawabnya dengan berbagai perspektif yang sesuai.⁵⁵

Kontekstualisasi teks ini sama sekali tidak melawan warisan tradisi penafsiran Islam awal, melainkan memberi penguatan berdasarkan pemahaman yang lebih berkembang. Fazlur Rahman memiliki pandangan tersendiri tentang bagaimana kontekstualisasi pesan ini berlangsung dan dipahami sebagai sebuah konsekuensi logis. Menurut Rahman, al-Qur'an adalah kata-kata (*kalam*) Allah, dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad. Jadi, al-Qur'an murni merupakan kata-kata Ilahi, namun tentu saja, ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas palung dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata (*kalam*) Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti sebuah hubungan rekaman. Kata-kata (*kalam*) Ilahi mengalir melalui hati nabi.⁵⁶

Konsepsi Rahman ini mengandung 2 (dua) hal, *pertama*, memahami makna al-Qur'an sebagai keseluruhan respons terhadap situasi-situasi khusus. Penafsir memperhatikan aspek-aspek sosio-historis pada saat al-Qur'an diturunkan. Setelah itu dilakukan generalisasi terhadap pesan yang disampaikan al-Qur'an; *kedua* membawa pandangan umum dari pesan al-Qur'an ke dalam konteks sosio-historis saat ini dan mengimplementasikan nilai-nilai yang baru.

Pola ini disebut sebagai *double movement*. Gerakan pertama bertolak dari situasi kontemporer menuju era al-Qur'an diwahyukan. Konsep ini hendak memahami al-Qur'an secara totalitas disamping sebagai ajaran-ajaran yang spesifik yang merespons persoalan-persoalan masa kini yang juga spesifik. Respon-respons tersebut digeneralisir dan dinyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral umum yang ambil dari ayat-ayat al-Qur'an yang spesifik yang berkaitan dengan latar-belakang sosio-historis. Gerakan pertama mendudukan ayat-ayat sebagai titik tolak berdasarkan lalu menggali dan menistematisir prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan jangka panjangnya.⁵⁷

⁵⁵ Abdullah Ahmad An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990, hal. 182-187

⁵⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, hal. 35-37.

⁵⁷ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007, hal. 132

Gerakan kedua adalah dari masa al-Qur'an diturunkan kembali lagi ke masa sekarang. Ajaran-ajaran prinsip umum harus disatukan dalam konteks sosio-historis kekinian. Karena itu, gerakan ini juga bisa dijadikan instrumen korektif bagi gerakan pertama. Karena jika hasil-hasil pemahaman tidak dapat diterapkan saat dalam konteks kekinian, telah terjadi kegagalan penafsiran pada gerakan pertama berarti juga kegagalan dalam memahami al-Qur'an.⁵⁸

Rahman memandang kedua gerakan ini adalah upaya untuk menghidupkan ayat-ayat al-Qur'an lewat kontekstualisasi pesan yang memungkinkannya efektif untuk diaplikasikan. Gerakan pertama tidak akan melepaskan diri dari peran para sejarawan, karena merekalah yang mampu mengintrodusir pesan-pesan awal yang dikandung al-Qur'an. Sementara gerakan kedua tidak dapat melepaskan diri dari peran ilmuwan sosial dan para ulama, karena merekalah yang mampu menentukan orientasi efektif dan rekayasa etis.

Kontekstualisasi pesan al-Qur'an merupakan pengejawantahan atas maksud Allah sebagai pengarang (*the Author*), sekaligus menyiratkan makna kreativitas akal manusia sebagai penerima dan penafsir. Kreativitas tersebut ditunjukkan dengan pemaknaan terus-menerus atas teks dan pergulatan pemikiran (*episteme*) zaman yang mengitarinya. Al-Qur'an begitu besar dan luas untuk sekedar dimaknai sederhana dan sempit. Al-Qur'an begitu dalam untuk sekedar disentuh di aras permukaan. Semakin luas pemahaman dan pemaknaan, semakin menunjukkan orisinalitas teks sebagai bersumber dari Allah SWT.

Kontekstualisasi pesan dalam rumusan Rahman tersebut di atas memiliki korelasi korektif dengan reduksi fenomena sebagaimana yang diperkenalkan dalam teori fenomenologi. Pada kenyataannya, realitas yang nampak di hadapan pembaca telah tereduksi sedemikian rupa. Upaya mengambil hikmah dan inspirasi dari pesan al-Qur'an hanyalah sebatas usaha manusia mengambil aspek-aspek tertentu. Dari situlah, pembaca serta penafsir melakukan generalisasi, baik melalui pola deduktif ataupun induktif.

Menurut Abu Zayd, kontekstualisasi Al-Qur'an merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari teks itu sendiri. Dengan kata lain, memahami teks adalah sekaligus memahami konteks. Instrumen pemahaman akan teks dan konteks tersebut dilakukan melalui interpretasi. Dengan demikian, pola dan tipikal penafsiran tidak bisa dipisahkan sekaligus

⁵⁸ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, hal, 132.

dalam upaya memahami Al-Qur'an. Pada titik ini pula dimensi transformasi yang dimiliki oleh Al-Qur'an hanya bisa dibaca dalam upaya tersebut.⁵⁹

Al-Qur'an sebagai teks merupakan subjek pemahaman dan penafsiran maka interpretasi adalah wajah lain dari teks. Teks dan interpretasi memiliki hubungan seperti dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu, Abu Zayd berargumen bahwa Al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang baku dalam kata-kata literalnya namun ketika bersentuhan dengan akal manusia, ia menjadi sebuah konsep yang menciptakan makna.

Menurut Zulkifli, konsep Abu Zayd tentang kesatuan teks dan interpretasi seperti disebut di atas bukanlah hal baru dalam tradisi Islam. Gagasan ini telah berkembang sejak Al-Qur'an diturunkan bahkan telah terkonstruks sebagai suatu disiplin ilmu dalam studi Al-Qur'an yang disebut dengan ilmu tafsir. Tafsir merupakan ijtihad mufassir dalam mengungkap kandungan makna ayat-ayat dalam Al-Qur'an dan menetapkan hukum darinya. Meskipun demikian, terdapat perdebatan di kalangan intelektual terkait dengan usaha memahami teks Al-Qur'an, apakah disebut dengan tafsir atau takwil. Sebagian ilmunan memandang tidak ada perbedaan yang signifikan antara tafsir dan takwil, namun sebagian ilmunan lainnya justru melihat ada perbedaan antara kedua konsep tersebut.⁶⁰

Dimensi teks yang bersifat ilahiah inilah yang bertemu dengan konteks kehidupan manusia. Penafsiran atas teks turut memberikan sentuhan kemanusiaan bagi pemaknaan atas pesan Al-Qur'an. Karena itu, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa kekeliruan dalam memahami teks bisa berakibat pula pada kekeliruan memahami konteks. Paling tidak, upaya untuk mengkontekstualisasikan Al-Qur'an dengan tujuan mencari pesan perubahan dan transformasi yang ada di dalamnya tidak akan tercapai.

Interpretasi harus mempertimbangkan konteks yang dimilikinya. Pemahaman terhadap teks meniscayakan pengetahuan akan peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi teks dan konteks yang dimaksud. Bahkan lebih dari pada itu, memahami sosio-kultural serta peradaban

⁵⁹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an...*, hal. 71

⁶⁰ Zulkifli, "Kontekstualitas Al-Qur'an: Studi Relasi Konsep dan Konteks dalam Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd, dalam *Makalah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah*, 2013.

pada masa wahyu diturunkan. Dengan demikian akan ditemukan makna kontekstual yang sesungguhnya untuk menunjukkan pesan dan memudahkannya untuk bergerak ke arah pemaknaan yang senantiasa mencari relevansi sesuai zaman dan perubahan.⁶¹

Kontekstualisasi pesan ini juga akan senantiasa menghidupkan Al-Qur'an sebagai nilai dalam kehidupan umat manusia.⁶² Al-Qur'an akan mampu berfungsi sebagai pengusung perubahan, pembebas masyarakat tertindas, pencerah masyarakat dari kegelapan dan kejumudan, pendobrak sistem pemerintahan yang zalim dan amoral, penebar semangat emansipasi serta penggerak transformasi masyarakat menuju kehidupan yang lebih baik. Sedangkan dalam ranah privat, Al-Qur'an bisa menjadi obat, penawar, pemberi solusi untuk pribadi yang tengah dirundung kesedihan, ditimpa musibah, serta didera persoalan hidup. Ayat-ayat al-Qur'an berfungsi sebagai terapi psikis, penawar dari persoalan hidup. Jiwa yang sebelumnya resah dan gelisah menjadi tenang dan damai ketika membaca dan meresapi makna ayat-ayat tersebut.⁶³

⁶¹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an...*, hal. 85-86.

⁶² Farid Esack menegaskan, "*Al-Qur'an fulfills many of function in lives of muslims*". Al-Qur'an memang sejatinya mampu memenuhi banyak fungsi dalam kehidupan umat Muslim. Farid Esack, *The Qur'an: a Short Introduction*, London: Oneworld Publication, 2002, hal. 16.

⁶³ Dalam sebuah hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imâm al-Bukhârî dalam *Sâhîh al-Bukhârî*. Dari Abû Sa'id al-Khudhrî bercerita, "Beberapa sahabat Nabi Muhammad SAW. mengadakan perjalanan hingga sampai suatu daerah perkampungan Arab. Mereka kemudian meminta agar suku di situ menerima mereka sebagai tamu. Tetapi, permintaan itu ditolak. Tidak lama kemudian, sang kepala suku tiba-tiba terkena sengatan hewan berbisa. Semua penduduk telah berusaha keras untuk menyembuhkannya, tetapi gagal. Sebagian dari mereka mengatakan (kepada lainnya), "Coba kalian pergi menemui orang-orang yang menginap di dusun ini! Siapa tahu, salah satu dari mereka bisa mengobati. Mereka segera pergi menemui para sahabat Nabi SAW. dan berkata: "Kepala suku kami terkena sengatan binatang berbisa dan kami telah berusaha dengan segala cara, namun tetap saja gagal. Apakah di antara kalian ada yang bisa mengobati?" Salah seorang sahabat Nabi SAW. menjawab: "Iya." Demi Allah, saya bisa meruqyah, namun karena kalian telah enggan menjamu kami sebagai tamu, saya tidak akan meruqyah pemimpin kalian kecuali jika diberi upah." Mereka setuju dengan tawaran itu, yakni dengan membayarkan sebagian domba mereka. Kemudian, sahabat tadi membaca surat al-Fâtîhah. Tak lama kemudian, sang kepala suku langsung sehat seolah ia tak pernah sakit. Suku itu membayar para sahabat sesuai perjanjian. Sebagian sahabat mengusulkan agar sekawanan domba itu dibagi bersama. Tetapi, sahabat yang meruqyah tadi melarang dan berkata: "Kita tidak akan membagibaginya sebelum kita menemui Nabi SAW. lalu menceritakan kejadian ini dan menunggu perintah beliau." Akhirnya, mereka menemui Nabi SAW. dan menceritakan kejadian itu kepada beliau. Rasulullah SAW. bertanya, "Bagaimana engkau tahu bahwa

Memahami AL-Qur'an sebagai pesan kontekstual tidak dapat dilakukan tanpa mengenal 2 (dua) sisi yang dimilikinya. Selain sebagai *mushaf* yang sering juga disebut sebagai korpus tertutup untuk melegitimasi keasliannya, ia juga harus dipandang sebagai sebetuk resitasi atau diskursus. Pandangan terakhir ini akan membuka kemungkinan pemahaman-pemahaman baru dalam penafsiran terhadap teks. Pemaknaan tentang diskursus tersebut menyisakan pandangan bahwa Al-Qur'an juga merupakan wacana atau gagasan yang kemudian dimaknai oleh pembacanya berdasarkan latar belakang dan kondisi historisnya.

Menurut Esack, asumsi tersebut bukanlah tidak berdasar. Gradualitas turunnya Al-Qur'an selama kurang lebih 23 tahun sudah cukup menegaskan bahwa ia berbicara dengan pembacanya dan subjek yang berkepentingan terhadapnya. Atas dasar itu, diperlukan pembacaan yang seimbang antara teks dan konteks yang bisa ditelusuri melalui jejak historis dan instrumen keilmuan yang komprehensif (bahasa dan budaya) agar mampu mengakomodasi maksud diskursus yang dimaksud.⁶⁴

Menurut Saeed, proses kontekstualisasi pesan tidak bisa dilepaskan dari hubungannya dengan teks. Hal yang sama juga mengharuskan pembacaan tentang konteks perlu terus menghubungkannya dengan pembacaan klasik yang lebih bersandar pada teks. Hal ini ditujukan untuk mencari benang merah dari sebuah pesan agar nampak pembacaan yang lebih holistik.⁶⁵ Implikasinya, segala kandungan ataupun makna "teks" dalam Al-Qur'an harus dikembalikan ke dalam interkoneksi kandungan makna, tema kajian, kesatuan pemahaman antar-partisipan dan sejarah. Selain pembacaan yang dihubungkan, juga menghubungkan kandungan makna teks yang terurai dalam sejarah klasik dan relevansinya dengan konteks kekinian.⁶⁶

Saeed mendalilkan sebuah istilah tentang "mendialogkan cara berpikir agama dengan ilmu modern". Dengan cara itu, dapat dirumuskan 7 (tujuh) kriteria yang harus dimiliki seorang pembaca teks, yakni a) lebih berfokus pada interkoneksi teks dengan konteks serta dinamika

surat al-Fâtiyah dapat dibaca sebagai ruqyah? Kalian telah melakukan hal yang benar. Sekarang, bagilah dan berikanlah jatah untukku!"

⁶⁴ Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993

⁶⁵ Imron Mustofa, "Kritik Metoda Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 10 No. 2, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.

⁶⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, hal. 41-42.

sosio-kultural. Mereka memandang perlu adanya reformasi substansial dalam produk pemikiran klasik guna menyesuaikan dengan kebutuhan Muslim saat ini. Oleh karenanya, perlu metode baru dalam interpretasi teks; b) menyadari ada banyak topik persoalan yang tidak termaktub dalam Al-Qur'an; c) mengedepankan prinsip-prinsip keadilan, kejujuran serta kasih sayang dalam proses pembacaan teks; d) memahami Al-Qur'an memiliki hierarki prinsip dan nilai hidup; e) meyakini akan diperbolehkannya pengambilan misal fenomena konkret dalam suatu generasi untuk generasi selanjutnya (*qiyâs*); f) meneliti dan berhati-hati dalam mengaitkan fakta empiris dengan teks baik wahyu maupun produk penafsiran terdahulu; dan g) berfokus untuk menjawab tantangan dan kebutuhan Muslim kontemporer.⁶⁷ Darinya dapat disimpulkan bahwa pembaca teks dalam pemikiran Islam harus mampu menyajikan jawaban terkait problematika kekinian melalui interkoneksi model interpretasi warisan ulama klasik dengan metodologi keilmuan kontemporer.

Cara kerja kontekstualisasi yang dimaksud adalah dengan a) proses pencarian dasar teks (*encounter with the world of the text*); b) analisa kritis (*critical analysis*) atas kandungan makna, tema kajian, kesatuan pemahaman antar-partisipan dan sejarah teks yang termaktub; c) proses identifikasi atas apa yang dimaui teks oleh penafsir pertama (*meaning for the first Recipients*) tentang permasalahan tersebut; dan d) mengakhiri dengan menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historis kekinian (*relating text to the present context*), sehingga hasil pemahaman terhadap teks tetap aktual untuk diterapkan.⁶⁸ Singkatnya, diawali dengan proses memahami teks dan konteks sosio-historisnya, kemudian diikuti dengan proses realisasi.

Kontekstualisasi atas Al-Qur'an dengan demikian memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tersebut, atau dengan kata lain, dengan memperhatikan dan mengkaji konteksnya. Dengan demikian asbab an-nuzul dalam kajian kontekstual dimaksud merupakan bagian yang paling penting. Tetapi kajian yang lebih luas tentang pemahaman kontekstual tidak hanya terbatas pada asbab an-nuzul dalam arti khusus seperti yang biasa dipahami, tetapi lebih luas dari itu meliputi: konteks sosio-historis

⁶⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, hal. 90-101.

⁶⁸ Imron Mustofa, "Kritik Metoda Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 10 No. 2, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.

di mana asbab an-nuzul merupakan bagian darinya. Dengan demikian, pemahaman kontekstual atas ayat-ayat Al-Qur'an berarti memahami Al-Qur'an berdasarkan kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika ayat-ayat diturunkan, dan kepada siapa serta tujuannya apa ayat tersebut diturunkan.

Untuk itulah al-Qur'an berusaha didialogkan dengan realita zaman sekarang, melalui studi kontekstualitas al-Qur'an. Sedangkan makna yang lebih luas lagi, studi tentang kontekstual al-Qur'an adalah studi tentang peradaban yang didasarkan pada pendekatan sosio-historis. Adapun pemahaman sosio-historis dalam pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang menekankan pentingnya memahami kondisi-kondisi aktual ketika al-Qur'an dalam rangka menafsirkan pernyataan legal dan sosial ekonominya. Atau dengan kata lain, memahami al-Qur'an dalam konteks kesejarahan dan harfiyah, lalu memproyeksikannya kepada situasi masa kini kemudian membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan-naungan tujuan al-Qur'an.⁶⁹

Di antara ciri pembacaan kontekstual adalah menekankan konteks sosio-historis dalam proses penafsirannya. Ciri lainnya, lebih melihat nilai etis dari ketetapan legal (*the ethico-legal content*) Al-Qur'an, daripada makna literalnya. Berbeda dengan tafsir tekstual yang secara ketat mendasarkan pemaknaan teks pada unsur linguistik dan keterangan riwayat, tafsir kontekstual melihat bahwa unsur politik, sosial, sejarah, budaya, dan ekonomi adalah hal-hal penting dalam upaya memahami makna teks (pada saat diturunkan, pada saat teks itu ditafsirkan, dan kemudian pada saat diterapkan). Berbeda dengan tafsir tradisional, yang cenderung teologis-filosofis, tafsir kontekstual lebih cenderung sosiologis, aksiologis, dan antropologis, karena tujuannya yang ingin memenuhi kebutuhan kaum Muslim di era kontemporer sekarang ini.⁷⁰

Menurut Hasbiyallah, ada beberapa paradigma kontekstual dalam membaca pesan Al-Qur'an. *Pertama*, karakteristik misi risalah Islam sebagaimana telah dicontohkan pada masa Nabi, harus dipertahankan. Nilai-nilai dasar keislaman seperti persaudaraan, keadilan, solidaritas sosial dan empati, harus senantiasa dijunjung tinggi. Paradigma kedua, setiap lingkungan masyarakat memiliki nilai-nilai luhur dan kearifan

⁶⁹ Muhammad Hasbiyallah, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Dzikra*, Vol. 12, No. 1, 2018, hal. 32-33.

⁷⁰ Cucu Surahman, "Tafsir Kontekstual JIL: Telaah atas Konsep Syariat dan Hudud," dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 1, 2012, h. 65- 66.

yang perlu dilestarikan. Kedatangan Islam bukan untuk merombak total semua yang ada sebelumnya. Kedatangan Islam bertujuan untuk mengakomodir hal-hal yang sudah baik, menyempurnakan hal-hal yang belum sempurna, serta mengoreksi dan meluruskan bagian-bagian tertentu yang dipandang masih keliru. Dengan menjaga keseimbangan antara perspektif perubahan dan kesinambungan (*change and continuity*), maka ikhtiar pembumian ajaran Islam diharapkan berproses secara damai, beradab dan berkelanjutan, sejalan dengan denyut perkembangan sosial.

Paradigma ketiga, inti ajaran Islam adalah akidah dan akhlak, yang selanjutnya diimplementasikan lewat penerapan syariah. Dengan kata lain, syariah sesungguhnya merupakan “instrumen” untuk menegakkan akidah dan akhlak yang Islami secara komprehensif. Semua pemikiran syariah, strategi dan langkah penerapannya harus didesain dengan spirit dan landasan fundamentalnya. Oleh karena itu, semua paham dan cara-cara yang ditempuh untuk memperjuangkan Islam yang bertentangan dengan kemuliaan martabat kemanusiaan harus dihindari, misalnya pemaksaan, intimidasi, kekerasan, dan lain-lain.⁷¹

Selain paradigma tersebut, terdapat 4 (empat) komponen dalam paradigma kontekstual yang dimaksud.⁷² *Pertama*, konteks literer Al-Qur'an. maksudnya adalah konteks di mana suatu tema atau istilah tertentu muncul di dalam Al-Qur'an, mencakup ayat-ayat sebelum dan sesudah tema atau terma itu yang merupakan konteks langsungnya serta rujukan silang kepada konteks-konteks relevan dalam surat-surat lain. Pada batasbatas tertentu, konteks literer juga mencakup penelusuran keragaman tradisi teks (*rasm*) dan bacaan Al-Qur'an (*qira'ah*) yang relevan dengan ayat-ayat yang untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentangnya. *Kedua*, Konteks historis Al-Qur'an yang merupakan latar kesejarahan Al-Qur'an baik yang bersifat makro maupun mikro. Konteks historis makro adalah latar kesejarahan tidak langsung atau mileu yang berupa situasi masyarakat, agama, adat-istiadat, pranata-pranata, relasi-relasi politik, dan bahkan kehidupan secara menyeluruh di Arabia sampai kepada kehidupan Nabi Muhammad SAW sendiri, terutama Makkah dan Madinah menjelang dan pada saat pewahyuan Al-Qur'an. Sedangkan konteks historis mikro adalah latar kesejarahan langsung teks-teks spesifik Al-Qur'an yang direkam dalam apa-apa yang disebut mawathin al-nuzul (tempat-tempat turun), *syā'n al-*

⁷¹ Muhammad Hasbiyallah, “Paradigma Tafsir Kontekstual”..., hal. 34-35

⁷² Muhammad Hasbiyallah, “Paradigma Tafsir Kontekstual”..., hal. 36-37.

nuzûl (situasi turun) dan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turun) Al-Qur'an. *Ketiga*, konteks kronologis Al-Qur'an. Maksudnya kronologis pewahyuan bagian-bagian Al-Qur'an tentang suatu tema atau istilah tertentu yang akan memperlihatkan bagaimana tema tersebut berkembang dalam bentangan pewahyuan Al-Qur'an selama lebih kurang 23 tahun seirama dengan perkembangan misi kenabian Muhammad SAW dan komunitas Muslim. Di dalam tradisi *Ulum al-Qur'an*, aspek kronologis ini setidaknya telah dicakup oleh ilmu *tawârikh an-nuzûl*, ilmu *al-makkî wa al-madanî* dan ilmu *al-naskh*. *Keempat*, konteks spasio-temporal yang merupakan konteks ruang dan waktu yang menjadi lahan pengimplementasian gagasan-gagasan Al-Qur'an. Di sini, situasi kontemporer harus diteliti secara cermat terkait berbagai unsur komponennya, sehingga dapat dinilai dan diubah sejauh diperlukan, serta dapat dideterminasi prioritas-prioritas baru untuk implementasi nilai-nilai Al-Qur'an secara segar dan bermakna.

Pola kerja kontekstualisasi inilah yang mampu mengakomodasi ide-ide transformatif dalam Al-Qur'an. Hal ini dimungkinkan sebab pembacaan terhadap teks senantiasa dikaitkan dengan relevansi kebutuhan sosial-kemasyarakatan. Dalam pemahaman yang lebih maju, pola inilah yang mampu membuat perubahan sekaligus membebaskan umat Islam dalam belenggu ketertinggalan dan merubahnya ke arah kehidupan yang lebih baik. Hasan Hanafi menyebut proses ini sebagai penerimaan wahyu dari tingkat kata ke tingkat realitas, dari logos ke praktis.⁷³

Hanafi bahkan menegaskan pentingnya pembacaan Al-Qur'an yang spesifik (*juz''i*), tematik (*maudlu''i*), temporal (*zamani*), dan realistik (*waqi''i*), dan menekankan makna dan tujuan ketimbang kata-kata dan huruf. Pembacaan terhadap teks haruslah berdasarkan atas pengalaman hidup dimana penafsir hidup, dan dimulai dengan kajian atas problem-problem manusia. Kontekstualisasi ini yang dirumuskan oleh Esack dalam merespons perjuangan Apartheid di tempat kelahirannya.⁷⁴

Rumusan ini hanya bisa dijalankan dengan membuka diri terhadap perubahan dan mendialogkannya dengan pembacaan terhadap teks. Hal yang sama juga dilakukan dengan merespon secara aplikatif metode-metode pembacaan dan penafsiran yang senantiasa berkembang dari

⁷³ Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981, hal. 69

⁷⁴ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998.

waktu ke waktu. Pola penafsiran tidak boleh dibiarkan tertutup dan terkungkung dengan paradigma masa lalunya. *Pertama*, tafsir sebagai proses, berimplikasi pada sebuah penafsiran yang tidak mengenal kata final dan harus dilakukan secara terus menerus. Artinya bahwa sebuah kerja penafsiran harus senantiasa berlanjut dan tidak boleh berhenti, melainkan harus selalu berproses seiring dan sejalan dengan tuntutan dan kebutuhan zaman. Maka dari itu, Al-Qur'an harus ditafsir secara terus-menerus demi kepentingan manusia, sehingga tidak kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman. Ini juga berarti bahwa, meskipun selama ini telah banyak berbagai produk kitab tafsir dengan segala kebesarannya, tidak perlu ada sakralitas terhadapnya. Kitab-kitab tersebut tidak lebih dari sekadar refleksi terhadap kondisi-kondisi yang dihadapi oleh sang mufasir ketika itu. Maka, sakralitas terhadap tafsir Al-Qur'an hanya akan menyebabkan dinamika pemikiran umat Islam mengalami stagnasi.⁷⁵ *Kedua*, tafsir sebagai produk, berimplikasi bahwa Al-Qur'an adalah pedoman hidup yang harus dikaji dan ditafsiri sebagai petunjuk hidup umat manusia. Hasil atau produk pemikiran ini kemudian dikenal sebagai kitab tafsir. Yaitu sebuah kitab yang menghimpun hasil ijtihad seseorang berupa keterangan-keterangan terhadap makna-makna Al-Qur'an yang sifatnya asing dan sulit dipahami. Penafsirannya pun dilakukan dengan cara menggunakan seperangkat alat dan kemampuan ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh setiap mufasir. Sehingga tafsir cenderung sebagai manifestasi kebutuhan manusia yang dilakukan dengan cara mendialektikan teks (Al-Qur'an), pembaca (umat manusia), dan realitas (konteks kehidupan). Maka, betapapun teks yang ditafsirkan adalah suci, tetapi hasil interpretasinya sudah tidak suci lagi. Karena telah masuk ke dalam "disket pemikiran" manusia, sehingga teks suci tersebut tereduksi untuk dapat masuk ke dalamnya, kemudian bercampur dengan usaha pemikiran manusia, sehingga hasilnya tidak lagi "asli ilāhiyyah" atau bersifat insāniyyah. Sebagaimana keterbatasan dan kerelativitasan manusia, maka apapun yang diproduksi oleh manusia menjadi relatif dan terbatas.⁷⁶

Saeed mencontohkan tafsir kontekstual Umar bin Khattab sebagai salah satu referensi penting bagaimana Al-Qur'an ditafsirkan pada masa awal. Umar menafsir ulang aturan-aturan dan perintah dalam Al-Qur'an

⁷⁵ Mk. Ridwan, "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur'anic Studies", dalam jurnal *Theologia*, Vol.28, No.1, Juni 2017, hal. 64-67.

⁷⁶ Mk. Ridwan, "Tradisi Kritik Tafsir"..., hal. 67.

dengan mempertimbangkan konteks. Bagi Umar, Al-Qur'an merupakan teks yang hidup, dan petunjuknya membutuhkan penafsiran yang sesuai dengan spiritnya sehingga tetap sesuai dengan lingkungan yang berubah. Gagasan-gagasan dalam tafsir kontekstual yang dilakukan Umar, semisal kepentingan umum, properti publik, pemerataan dan keadilan, serta kesadaran akan konteks yang berubah menjadi acuan tafsir kontekstual masa kini.⁷⁷

Al-Qur'an merupakan perkataan dari Tuhan dan kehadiran Ilahi pada ruang dan waktu sejarah. Melalui penyelidikan terhadap interpretasi sejarah berdasarkan aspek linguistik dalam Al-Qur'an, sebuah usaha dilakukan untuk meningkatkan definisi yang jelas mengenai tafsir dan bagaimana Al-Qur'an itu diinterpretasikan dalam sejarah Islam. Teks Al-Qur'an sendiri sangat debatable, bahkan multi interpretatif. Para pembacanya selalu saja ingin mengutip dan menafsirkan, karena itu lahirlah berbagai komentar, beragam buku, dan juga beragam sanjungan dan hujatan. Pada saat yang sama, di ujung sudut yang lain selalu saja ada keinginan untuk kembali dan berlindung di bawah naungannya.

Tafsir kontekstual adalah kegiatan untuk mengeksplansi firman Allah SWT dengan memperhatikan indikasi-indikasi dari susunan bahasa dan keterkaitan kata demi katayang tersusun dalam kalimat serta memperhatikan pula penggunaan susunan bahasa itu oleh masyarakat, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu. Sehingga tafsir jenis ini memiliki aneka ragam konteks, baik konteks bahasa, konteks waktu, konteks tempat, maupun konteks sosial budaya. Di antara ciri penafsiran kontekstual adalah model tafsir ini menekankan konteks sosio-historis dalam proses penafsirannya. Ciri lainnya, tafsir ini lebih melihat nilai etis dari ketetapan legal (*the ethico-legal content*) Al-Qur'an, daripada makna literalnya.

C. Tradisi Menuju Revolusi

Relasi antara teks dan konteks telah membuka cakrawala pemikiran dan pemahaman tentang bagaimana mendialogkan pesan Al-Qur'an dengan tuntutan zaman. Pada gilirannya, harapan yang hendak diajukan adalah pesan tersebut menjawab persoalan-persoalan keumatan. Dalam konteks ini, dimensi transformatif Al-Qur'an dapat dicerna untuk memberikan dampak perubahan bagi kehidupan umat Islam.

⁷⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, hal. 102.

Menurut Ashgar Ali Engineer, agama jika ingin tetap mendapat tempat di hati umat, harus memberikan perubahan. Mereka yang tertindas dan lemah harus terbantuan dengan pemahaman keagamaan. Legitimasi keagamaan melalui pesan Al-Qur'an memiliki efek yang kuat dan mampu mengakselerasi tujuan yang dimaksud.⁷⁸ Untuk membuat pemahaman tersebut diterima oleh umat Islam, diperlukan pembacaan komprehensif terhadap Al-Qur'an yang tidak hanya menitikberatkan pada teks, tapi juga konteks. Hal inilah yang disebut oleh Engineer sebagai pemahaman yang memadai mengenai realitas lingkungan konkret di mana Islam dilahirkan.⁷⁹

Perubahan tidak mungkin terjadi dalam suasana yang penuh dengan kemapanan melalui pelestarian tradisi semata. Tradisi yang diwakili pemahaman tekstual akan menghambat gerakan perubahan dan pada ujungnya membuat pemahaman keislaman dalam kungkungan. Dalam manifestasi teologis, pemahaman tersebut menjadi teologi tersendiri yang cenderung g ritualis, dogmatis, dan metafisis. Padahal, secara substantif, Islam merupakan kekuatan pembebas terhadap kecenderungan eksploitatif, penindasan dan kedhaliman. Kedatangan Islam pada dasarnya adalah untuk merubah status quo serta mengentaskan kelompok yang tertindas dan dilemahkan (*mustad'afin*). Di sini bisa kita lihat, bagaimana Islam menentang riba, perbudakan, barbarism, ketidak-adilan ekonomi, politik dan gender, serta kecenderungan eksploitatif yang dilakukan oleh kaum status quo. Sehingga secara tegas Engineer mengisyaratkan bahwa masyarakat yang sebagian anggotanya mengeksploitasi sebagian anggota lainnya yang lemah dan tertindas, tidak bisa di sebut sebagai masyarakat Islam.⁸⁰

Transformasi sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dan ciri dasar ajaran Islam. Hal ini didasarkan pada: *pertama*, Islam adalah ajaran universal, yang misinya adalah rahmat bagi semua alam.⁸¹ Dalam ajaran yang universalnya, Islam menekankan keseimbangan antara persoalan spritual dan duniawi, ritual dan sosial, yang mengacu pada pandangan Al Qur'an. *Kedua*, adanya keyakinan bahwa Islam adalah ajaran terakhir yang diturunkan Allah dengan memuat semua prinsip moral dan agama

⁷⁸ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 1-2.

⁷⁹ Ashgar Ali Engineer, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam, Analisa Pertumbuhan Sosio dan Ekonomi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 130-131.

⁸⁰ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 121.

⁸¹ Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, Yogyakarta: Syarikat, 2003, hal. 5

untuk semua umat manusia. Penegasan terhadap finalitas, bahwa Islam adalah agama wahyu dan Allah yang diembankan oleh Rasul-Nya sebagai pembawa risalah terakhir. Kedua hal tersebut tergambar dalam ajaran utama Islam (Tauhid) yang bertujuan mengembalikan semua bentuk kehidupan keagamaan, dan upaya mengimplementasikan ajaran Islam sesuai dengan tantangan perkembangan bangsa dan kehidupan.

Sejarah juga menyajikan realita perjuangan Rasulullah SAW tersebut melahirkan sebuah kekuatan revolusioner sejati. Menghapuskan sistem eksploitasi dan hegemoni status quo. Ia membebaskan budak-budak, anak-anak yatim dan perempuan, kaum yang miskin dan lemah. Sabdanya yang mengandung wahyu menjadi ukuran untuk membedakan yang benar dari yang salah, yang sejati dari yang palsu, dan kebaikan dari kejahatan. Misinya sama dengan nabi-nabi terdahulu; supremasi kebenaran, kesetaraan dan persaudaraan manusia.⁸²

Dalam konteks inilah tradisi keagamaan dan keislaman melahirkan revolusi. Revolusi yang muncul dari pembacaan manusiawi atas berbagai ajaran keislaman. Bahwa Islam bukan hanya diperuntukkan untuk pelaku ajaran itu sendiri, melainkan ditujukan untuk merubah kehidupan sosial dan kemasyarakatan yang berada dalam keterbelakangan.

Menurut Hassan Hanafi, tradisi menjadi revolusi hanya bisa dilakukan dengan memaknai ajaran-ajaran keislaman tidak sekedar merujuk pada awal kemunculannya. Hanafi mengistilahkan terkait revolusi ini sebagai jaringan relasional Islam.⁸³ Rukun Islam berupa syahadat, shalat, zakat, puasa dan haji harus dipandang dalam kacamata relasional Islam. Epistemologi relasional ini memungkinkan ibadah ritual tidak hanya membuat pelakunya semakin beriman, namun juga semakin beramal saleh.⁸⁴

Jaringan relasional ini memiliki referensi dalam tradisi Islam yang terangkum dalam ke-tauhid-an. Hanafi menolak pemaknaan tauhid semata sebagai keesaan. Ia menawarkan pemaknaan tentang “penyatuan” dengan pretensi bahwa melalui ketauhidan seluruh kepentingan keumatan menjadi bersatu dalam kebutuhan bersama.⁸⁵ Kerangka pemikiran yang diajukan dalam upaya menuju pemahaman tersebut tidak

⁸² Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, Yogyakarta : LKiS, 2000, hal. 216.

⁸³ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, diterjemahkan oleh M. Imam Azis dan M Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS, 1997, hal. 18-19.

⁸⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 19.

⁸⁵ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 20.

lepas dari konsepsi penyatuan, yang diartikan tidak sekedar pengesaan Allah SWT, tapi juga menyatukan seluruh dimensi kemanusiaan. Dalam lima kewajiban itu, misalnya, dapat disebutkan bahwa masalah yang bersifat spiritual adalah juga bersifat material. Aksi yang duniawi adalah juga agamawi, yang individual sekaligus sosial.⁸⁶

Untuk mengarah pada paradigma tersebut, diperlukan pemaknaan revolusioner atas tradisi keberagamaan. Hal ini dimaksudkan dengan memberi relevansi atas tradisi kenabian yang mampu memberi warna baru dalam konteks kekinian. Hal ini juga yang akan mewariskan kebangkitan Islam di masa depan. Hanafi menggambarkan upaya ini dalam 3 (tiga) proyeksi: 1) sikap diri terhadap tradisi klasik, yaitu kesadaran diri dalam melihat budaya sendiri yang merupakan bagian sejarah masa lalu; 2) sikap diri terhadap tradisi Barat, yaitu kesadaran diri dalam melihat orang lain, yaitu Barat Modern; 3) sikap diri terhadap realitas, yaitu kesadaran diri terhadap realitas kehidupan yang dihadapi, baik yang bersangkutan dengan diri (*al-Anâ*) maupun Barat (*al-Âkhar*).⁸⁷

Hanafi menekankan perlunya rasionalisme untuk merevitalisasi khazanah klasik. Rasionalisme tersebut dilakukan dengan rekonstruksi teks dalam artian membangun kembali ilmu-ilmu tradisional seperti, filsafat, teologi, fiqh, tafsir, ilmu al-Qur'an dan al-Hadits, dengan menganggap peninggalan tersebut sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan bersifat historis.⁸⁸ Sehingga dengan demikian umat Islam dapat memecahkan situasi dan masalah-masalah kekinian serta memperoleh kemajuan dan kesejahteraan.

Terkait dengan proyeksi kedua, Hanafi menekankan perlunya dialog peradaban dengan cara meresapi kemajuan Barat dan menjadikannya sebagai instrumen bagi kemajuan Islam itu sendiri. Saat ini, umat Islam menghadapi ancaman imperialisme ekonomi berupa korporasi multinasional dan imperialisme kebudayaan. Imperialisme kebudayaan tersebut dilakukan dengan cara menyerang kebudayaan dari dalam dan melepas afiliasi umat atas budayanya sendiri, sehingga umat tersebut dari akarnya. Proyeksi kedua hendak menentang dan menggantikan kedudukan Barat dengan memperkuat umat Islam dari dalam, dari tradisinya sendiri dan melawan westernisasi yang bertujuan melenyapkan kebudayaan pribumi untuk menyempurnakan hegemoni

⁸⁶ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 21.

⁸⁷ Hassan Hanafi, *Perlunya Oksidentalisme*, Jakarta : Ulumul Qur'an, 1994, vol. V, hal. 122

⁸⁸ Hassan Hanafi, *Perlunya Oksidentalisme*, hal. 123.

budaya Barat. Meskipun dilihat dari standard Barat umat Islam terbelakang, namun mereka masih mampu mempertahankan kekuatannya dengan standar budaya sendiri.⁸⁹ Lebih lanjut dengan melokasikan Barat dengan mengembalikannya kepada batas-batas alamiahnya dan menepis mitos mendunia yang selama ini digunakan melalui upaya menjadikan dirinya sebagai pusat peradaban dunia sebagai paradigma kemajuan bagi bangsa-bangsa lain. Mendorong peradaban Barat dengan kekuatan militernya kembali pada batas-batas Barat dan menjadikan Barat sebagai tema studi khusus bagi non-Barat, bahkan dengan membangun ilmu baru bernama “oksidentalisme” untuk menandingi orientalisme.⁹⁰

Terkait dengan proyeksi ketiga disebutkan bahwa keberhasilan agenda gerakan sosial dan politik ataupun gerakan peradaban dan kebudayaan, sangat dipengaruhi oleh ketajaman analisa pemahaman terhadap realitas. Realitas bagi Hanafi adalah realitas masyarakat, politik dan ekonomi, khazanah Islam, dan realitas tantangan Barat. Cita-cita revolusi Islam dapat benar-benar tercapai setelah realitas-realitas itu dianalisa secara seksama dan diselesaikan dengan menggunakan metodologi fenomenologi.⁹¹

Analisis terhadap realitas dunia Islam ini mengantarkan revolusi untuk mengarahkan energinya ke dalam masalah-masalah fundamental abad sekarang. Imperialisme, zionisme, dan kapitalisme yang datang dari luar, kemiskinan, ketertindasan, dan keterbelakangan yang datang dari dalam. Dalam mengatasi imperialisme yang tetap menjadi isu penting yang dihadapi oleh dunia Islam, revolusi terus-menerus memberikan peringatan dan membongkar model-model imperialisme baru, rasisme Barat dan salibisme historis yang terselubung. Terhadap bahaya zionisme, sejalan dengan perjuangan Ikhwanul Muslimin dalam perlawanannya yang terus-menerus terhadap zionisme sebagai akidah, dan menolak seluruh bentuk penguasaan mereka atas umat Islam. Sedangkan terhadap bahaya kapitalisme baik lokal maupun global, dapat dilakukan dengan menuntut hak-hak kaum miskin di dalam harta orang-

⁸⁹ Hassan Hanafi, *Perlunya Oksidentalisme*, hal. 123.

⁹⁰ Secara harfiah oksidentalisme berarti hal-hal yang berhubungan dengan Barat baik itu budaya, ilmu, maupun aspek sosial lainnya. Dalam bahasa Arab, Hasan Hanafi menggunakan kalimat *al-Istigharb* dari akar *al-Gharb* (*the west*). Hanafi adalah pelopor utama dalam oksidentalisme ini. A. Luhfi Assyaukanie, *Oksidentalisme : Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme*, Jakarta : Ulumul Qur'an. 1994, vol. V. h. 123

⁹¹ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 50-53.

orang kaya, kemudian mengembangkan masyarakat berdasarkan nilai-nilai persamaan dan keadilan sosial.⁹²

Sementara itu, revolusi Islam dalam mengatasi kemiskinan adalah dengan melakukan redistribusi kekayaan di antara kaum muslim dengan seadil-adilnya sebagaimana disyariatkan Islam sesuai dengan tingkat ketekunan dan usahanya masing-masing. Perjuangan terhadap politik bahwa semua manusia dan warga negara mempunyai hak yang sama merupakan upaya untuk bebas dari keterbelakangan adalah berusaha menemukan tempat umat Islam dalam sejarah dan mengangkat mereka dari kuantitas ke dalam kualitas.

Suatu hal yang perlu diperhatikan adalah revolusi sulit untuk berkembang saat pemahaman terhadap tradisi tidak memiliki relevansi dengan konteks kekinian. Dalam memahaminya, bisa digambarkan dalam 2 (dua) hal. *Pertama*, tradisi dituntut untuk tetap mengambil peran dalam peradaban manusia. Tradisi dalam hal ini merupakan usaha sebagian orang yang ingin memurnikan ajaran-ajaran Islam dengan cara kembali kepada tradisi kenabian. Trend pemikiran ini memandang perlunya melakukan pelestarian terhadap tradisi yang telah terbangun kokoh sejak berabad-abad yang lalu serta memanfaatkannya untuk membendung aspek negatif dari gerak arus pembangunan modernisasi dalam segala bidang.⁹³ Pemikiran ini memandang bahwa sebab kemunduran umat Islam pada saat ini adalah karena umat Islam telah jauh melenceng dari tradisi suci, tradisi kenabian.

Banyak yang menyebut paradigma pemikiran seperti ini sebagai fundamentalisme. Gerakan yang mengibarkan otentisitas, keterikatan dengan akar tradisi serta pemeliharaan identitas seseorang.⁹⁴ Menurut Abid Al-Jabiri, otentisitas ini merupakan sebuah gagasan yang sudah pasti Islam itu sendiri atau biasa disebut sebagai “Islam Sejati”, bukan Islam sebagaimana dipraktikkan saat ini. Tradisi merupakan sumber kekuatan mental spiritual yang sangat ampuh sebagai mekanisme pertahanan dari perubahan dan pembangunan dalam segala bidang.⁹⁵

Kedua, pemahaman terhadap tradisi yang bersifat kritis. Kritisisme ini bermula dari pengaruh filsafat-kritis yang terinspirasi oleh Immanuel

⁹² Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 50-53

⁹³ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hal. 31.

⁹⁴ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, hal. 3

⁹⁵ Muhammed Abid Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Wacana Baru Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hal. 3

Kant (Kantian). Kantian mengamini dialektik antara empirisme dan rasionalisme. Baginya, keduanya bisa diterima dan menjadi landasan dalam pencarian kebenaran. Karena itulah metafisika bukan suatu hal yang tidak absah, melainkan memiliki pendasaran dalam kritissime. Hal yang sama bisa diterima sebagai bagian dari pencarian substansial atas segala materi.

Terkait dengan tradisi kritis, pemaknaan terhadap tradisi tidak bisa dipisahkan dengan pandangan bahwa pemikiran Islam sesungguhnya merupakan produk sejarah.⁹⁶ Karena itu, teks-teks yang hadir di hadapan pembaca Al-Qur'an tidak bisa juga dilepaskan dari konteks yang mengitarinya. Saat tradisi hanya dimaknai sebagai pengalaman masa lalu dan tidak direlevansikan dengan masa kini, maka akan menghambat kemajuan. Model pemikiran inilah yang mengakomodasi kemajuan, perkembangan ilmu pengetahuan di berbagai bidang dan mencoba menarik kesimpulan yang bermanfaat.⁹⁷

Dalam pemikiran Engineer, upaya mengarahkan tradisi ke revolusi sesungguhnya sudah dipraktikkan di dalam Al-Qur'an. Rasulullah SAW telah memberi contoh tentang bagaimana arah tersebut berlangsung dengan semestinya. Dalam QS. 7/29 disebutkan:

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ
الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ^{٢٩}

Katakanlah: "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan". Dan (katakanlah): "Luruskanlah muka (diri)mu di setiap sembahyang dan sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatanmu kepada-Nya. Sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah kamu akan kembali kepada-Nya)"

Demikian juga dalam QS. 5/8:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ
قَوْمٍ ءَعَلَىٰ ءَلَا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا
تَعْمَلُونَ^٨

⁹⁶ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, hal. 33.

⁹⁷ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, hal. 33-34

Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan

Menurut Engineer, taqwa senantiasa dibarengi dengan kata “keadilan”. Dengan demikian, ritualitas atau tradisi sesungguhnya tidak bisa berdiri sendiri jika tidak memberi manfaat bagi kemanusiaan. Keadilan sosial bahkan berakar dalam tauhid. Keyakinan kepada Allah SWT berkonsekuensi pada secara otomatis dalam perwujudan keadilan. Meski demikian, situasi ini tidak berjalan secara ideal, mengingat paska kepemimpinan Rasulullah SAW, suasana pemerintahan Muslim justru bertahan dengan *status quo*. Pola kepemimpinan yang feodal, dan tidak dibarengi dengan karya-karya ulama yang penuh dengan pesan-pesan kemanusiaan selain pesan-pesan ritual melalui karya-karya *furu'iyah*.⁹⁸

Engineer mencoba untuk merevitalisasi nilai-nilai pembebasan Islam dan merumuskan Islam sebagai kekuatan revolusioner yang didasarkan pada 2 (dua) hal. *Pertama*, analisis historis pembebasan yang pernah dilakukan Nabi Muhamad SAW. yang lahir untuk melakukan proses pembebasan manusia dari penindasan dan ketidakadilan. Struktur masyarakat Arab di mana Nabi Muhamad lahir waktu itu mencerminkan ketimpangan sosial. Ajaran Nabi Muhamad, ditolak semata-mata bukan karena ajarannya untuk menyembah Allah, tapi karena implikasi sosialnya yang akan secara radikal merubah tatanan yang tidak adil itu. Selain itu, dalam sejarah, Nabi juga telah melakukan upaya-upaya radikal untuk memberi posisi yang layak pada perempuan, setelah sebelumnya posisi perempuan dalam budaya waktu itu berada pada tempat yang sangat rendah.⁹⁹

Kedua, dari banyaknya ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit mendorong proses pembebasan seperti ayat tentang pemerdakaan budak, kesetaraan umat manusia, kesetaraan jender, kecaman atas eksploitasi dan ketidakadilan ekonomi, dan lain sebagainya. Sebagian ayat perlu ditafsir ulang karena penafsiran yang ada saat ini terhadap sebagian ayat

⁹⁸ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 9

⁹⁹ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 10.

itu, menurut Asghar tidak sesuai lagi dengan semangat pembebasan awal, semisal ayat-ayat tentang keadilan jender.¹⁰⁰

Dengan demikian, tradisi keislaman yang merujuk pada khazanah Islam awal pada dasarnya bukanlah semata ajaran yang hanya memperhatikan aspek spiritual dan moral atau hanya sekedar hubungan antara hamba dengan Sang *Khâliq* (*Hablu min Allâh*), tetapi lebih dari itu, Islam adalah sebuah ideologi emansipasi dan pembebasan. Dalam karakter revolusioner, sebagaimana disebutkan sebelumnya, tradisi seringkali diandaikan dengan kemapanan. Sebuah kondisi yang seringkali dipakai oleh para penguasa yang mempertahankan statusnya dengan mengabaikan perubahan bagi rakyatnya. Menurut Ali Syari'ati, penguasa yang dimaksud dalam konteks tradisi menuju revolusi di sini adalah penguasa Islam paska Rasulullah SAW. Hal ini ia tunjukkan dengan menyatakan bahwa:

*...tidak cukup dengan menyatakan kita harus kembali kepada Islam. Kita harus menspesifikasi Islam mana yang kita maksudkan: Islam Abu Zar atau Islam Marwan (bin. Affan), sang penguasa. Keduanya disebut Islam, walaupun sebenarnya terdapat perbedaan besar diantara keduanya. Satunya adalah Islam ke-khalifah-an, istana dan penguasa. Sedangkan lainnya adalah Islam rakyat, mereka yang dieksploitasi dan miskin. Lebih lanjut, tidak cukup syah dengan sekedar berkata, bahwa orang harus mempunyai kepedulian (concern) kepada kaum miskin dan tertindas. Khalifah yang korup juga berkata demikian. Islam yang benar lebih dari sekedar kepedulian. Islam yang benar memerintahkan kaum beriman berjuang untuk keadilan, persamaan dan penghapusan kemiskinan.*¹⁰¹

Merujuk pada realitas objektif dunia Islam, kesadaran tentang revolusi memiliki relevansi. Dunia Islam diperhadapkan pada anggapan sebagai dunia ketiga, dunia dengan perkembangan sosial-kemasyarakatan yang tertinggal dari dunia Barat. Hal ini dipandang sebagai sebetulnya kemunduran dalam konteks pemahaman terhadap tradisi. Dengan kata lain, pemaknaan terhadap tradisi tidak dipakai dalam kacamata kritis. Hal

¹⁰⁰ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 10

¹⁰¹ Muhammad Nafis, 1999. "Dari Cengkeraman Penjara Ego Memburu Revolusi: Memahami "Kemelut" Tokoh Pemberontak", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*, Jakarta: Penerbit Lentera, hal. 61

inilah yang membuat Hanafi mengetengahkan solusi alternatif demi membangkitkan dunia Islam itu sendiri.

1. Dari Tradisi ke Modernisme

Bagi dunia ketiga, modernisasi merupakan tujuan nasional yang utama karena kebanyakan masyarakat masih tradisional. Tradisionalitas merupakan pertahanan diri terhadap pengaruh negara maju dan model modernisasi yang ditempuh. Ia menjadi tujuan itu sendiri, bukan sarana untuk mencapai sesuatu yang lain yakni, kemajuan. Masyarakat tradisional untuk mendapatkan ilmu bertentangan dengan akal dan sains, melalui tahayul, ramalan, mitos-mitos yang irasional. Predestinasi fatalisme, dan absolutisme bertentangan dengan kebebasan dan tanggungjawab manusia. *Theos* (Tuhan) akan lebih menonjol daripada *antropos* (manusia). Namun penolakan terhadap tradisi untuk mencapai modernisme yang terencana, juga akan menghasilkan stagnasi total. Kebangkitan tradisional merupakan pertahanan din. Konservatisme dan sekulisme merupakan wujud knisis nilai sebagai akibat perubahan sosial yang kurang memperhatikan aspek kontinuitas.¹⁰²

2. Dari Westernisasi ke Kreatifitas Mandiri

Bagi dunia ketiga, yang berkembang adalah hegemoni Barat, westernisasi menjadi sebuah bentuk alienasi. Dunia ketiga mengalami 2 (dua) masa modern melalui dua proses, yaitu kolonialisasi dan kemerdekaan yang dicapai lewat perjuangan nasional. Pembangunan di dunia ketiga dilakukan melalui bantuan, pengetahuan dan norma Barat. Dunia Barat memproduksi dan dunia ketiga mengkonsumsi. Karena percepatan produksi jauh lebih tinggi dan pada konsumsi, penyebab kesenjangan makin melebar. Krisis nyata yakni, “krisis identitas”, disebabkan oleh keinginan untuk menjalankan pembangunan model Barat, mengejar dan mempercepatnya, hingga kehilangan titik berangkatnya sendiri, teralienasi dan kemudian muncul krisis otentisitas. Respons Islam adalah pemeliharaan identitas. Transfer pengetahuan didudukkan hanya sebagai sarana menghasilkan pengetahuan. Penerjemahan pengetahuan menuju penciptaan ilmu pengetahuan, dan asimilasi terhadap budaya lain menuju kritik terhadapnya, dan pengenalan terhadap sistem secara utuh menuju penolakan penuh.

¹⁰² Hasan Hanafi, *Cakrawala Baru Peradaban Global, Revolusi Islam unluK Globalisme, Pluralisme dan Egaliterisme Antar Peradaban*, Yogyakarta, IRCISoD,2003, hal. 106.

Otentisitas, kreativitas, dan orisinalitas agama dapat mengurangi peniruan terhadap budaya lain hingga batas yang wajar, sehingga bisa kembali kepada alamnya sendiri, yakni batas-batas geografis untuk menyelamatkan sejarah.¹⁰³

3. Dari keterbelakangan ke kemajuan

Barat di dunia ketiga melakukan modernisasi dan pembangunan infra-struktur negara tanpa memperhatikan budaya masyarakat, kebiasaan-kebiasaan, dan kondisi lokal. Di negara terbelakang, lebih efektif melakukan perubahan supra-struktur daripada infrastruktur. Untuk mengubah masyarakat Arab, Islam terlebih dahulu melakukan perubahan pada wilayah doktrin dan gagasan. Karena itu, respons Islam terhadap krisis pembangunan adalah mengeliminasi proses akultural yang dibarengi “rekayasa manusia” dan mengatasi seluruh problem keterbelakangan dengan sarana-sarana yang bersifat endogenis.. Misalnya, problem kesejajaran dan keadilan sosial yang menuntut redistribusi kekayaan nasional sesuai dengan jasa/kerja, tidak bisa diatasi dengan ideologi sosialisme Barat. Masyarakat tradisional secara alami dan kultural masih bersifat sosialis, manusia untuk semua dan semua untuk manusia. Solidaritas dan pembagian kekayaan merupakan bagian dan adat dan kebiasaan sehari-hari. Semua itu hampir-hampir merupakan tuntutankepercayaan. Problem peningkatan produksi dibidang pertanian maupun industri bisa dipecahkan dengan memanfaatkan elemem-elemen endogenis yang berasal dan sistem kepercayaan dan budaya masyarakat. Tuhan dan tanah terikat erat dalam budaya Asia dan Afrika. Wahyu Tuhan bagi orang-orang Afrika dan Asia, yang membenikan inspirasi kepada mereka untuk berbicara kebenaran, jauh lebih efektif dibanding liberalisme sebagai ideologi sekuler Barat. Problem buta huruf dan kebodohan tidak cukup diatasi dengan kelas-kelas pelatihan, membangun sekolah modern ataupun mendatangkan tenaga ahli dan luar negeri, melainkan juga melalui masjid-masj id, guru-guru agama. Teknologi, ilmu dan manajemen memang telah membawa manusia kepada kemajuan, tetapi belum mampu memberikan kebahagiaan. Perang terjadi akibat teknologi senjata yang dominan, kekuasaan pasar dikarenakan penguasaan ilmu, dan kesenjangan akibat manajemen yang timpang, semuanya tanpa iman.¹⁰⁴

¹⁰³ Hasan Hanafi, *Cakrawala Baru Peradaban Global*, hal. 107

¹⁰⁴ Hasan Hanafi, *Cakrawala Baru Peradaban Global*, hal. 108-109

Tradisi menuju revolusi merupakan pemaknaan terhadap Al-Qur'an yang tidak sekedar berbicara pada konteksnya. Sebagai pedoman bagi umat manusia, ia berbicara dengan setiap kurun zaman dan memberikan jawaban atas berbagai kegelisahan umat manusia. Hanya saja, respons itu tidak akan didapati dalam pembacaan tradisional klasik tanpa membaca atau menafsirkan teks Al-Qur'an dalam rangka mendialogkannya dengan berbagai persoalan keumatan.

Al-Qur'an mempunyai signifikansi bagi masyarakat lain di luar Arab. Signifikansi itu akan ditemukan ketika memahami Al-Qur'an dalam konteks lain dari konteks kelahirannya. Al-Qur'an dipahami berdasarkan konteks baru. Dalam rangka itulah, Esack berusaha membaca Al-Qur'an dalam konteks penafsiran untuk membebaskan masyarakat tertinggal semisal Afrika Selatan dari ketertindasan kekuasaan apartheid. Dalam konteks inilah ia mengajukan humanisme universal. Ajuan itu hanya bisa dipahami dengan membuka wacana tafsiran yang mampu mengakomodasi persoalan kekinian dengan membawa teks yang memiliki daya kuat untuk melegitimasi sebuah paradigma universal yang dilandaskan pada Al-Qur'an.¹⁰⁵

Berdasarkan pengalaman Esack, revolusi tidak akan terwujud tanpa adanya dorongan politik kekuasaan. Hal yang sama juga berlangsung pada *status quo*, dimana tradisi yang anti-kritik akan langgeng dengan politik kekuasaan. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari maksud dan tujuan revolusi itu sendiri yang hendak menciptakan perubahan signifikan dalam kehidupajn sosial kemasyarakatan. Dalam tradisi Islam, perubahan itu sulit untuk diajukan tanpa dukungan politik kekuasaan. Sementara di sisi lain, pemaknaan terhadap tradisi masih didominasi oleh kalangan agamawan yang cenderung tidak membuka diri akan pemahaman keagamaan yang baru dan konstruktif.

Hal inilah yang diproyeksikan dalam "Kiri Islam" *ala* Hasan Hanafi. Identitas kiri tidak dimaksudkan untuk menyamakannya dengan komunisme, baik secara ideologis maupun maksud politik. Kiri hanya dipakai sebagai bentuk perlawanan pada situasi dan kondisi dimana perubahan enggan terjadi akibat kekuasaan yang tidak berpihak. Hubungan antara rakyat dan penguasa menjadi tidak bisa dihindarkan. Hubungan yang baik akan melahirkan perubahan, sebaliknya hubungan yang despotik dan otoritarian hanya akan melanggengkan kepentingan kekuasaan itu sendiri.

¹⁰⁵ Aksin Wijaya, *Arah Baru Ulumul-Qur'an*, Pustaka Pelajar Yogyakarta 2009, hal. 195-197

Kiri Islam inilah yang kemudian merumuskan upaya politis dan ideologis demi mencapai tujuan revolusi. *Pertama*, berbagai tendensi keagamaan yang terkooptasi kekuasaan menjadikan Islam hanya sekedar ritus dan kepercayaan-kepercayaan ukhrawi. Sedangkan kecenderungan keagamaan lain yang tidak terkooptasi, terjebak ke dalam fanatisme-primordial, kejumudan, dan berorientasi kekuasaan. Mereka juga disibukkan dengan perspektif ketuhanan dan pencitraan yang statis terhadap realitas, sementara perspektif kemanusiaan dan pencitraan tentang sejarah dan gerak masyarakat ditinggalkan.

Kedua, liberalisme yang pernah berkuasa sebelum masa-masa revolusi yang terakhir, ternyata didekte oleh kebudayaan Barat, berperilaku seperti penguasa kolonial dan hanya melayani kelas-kelas elit yang menguasai aset negara. Sementara mayoritas rakyat ditempatkan di luar lapangan permainan, yang hanya tampak dalam kerja-kerja revolusi. *Ketiga*, Marxisme yang berpretensi mewujudkan keadilan sosial dan menentang kolonialisme ternyata tidak diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khazanah mereka sebagai energi untuk mewujudkan tujuan-tujuan kemerdekaan nasional. *Keempat*, nasionalisme revolusioner yang berhasil melakukan perubahan-perubahan radikal dalam sistem politik dan ekonomi ternyata tidak berumur lama, banyak mengandung kontradiksi dan tidak mempengaruhi kesadaran mayoritas rakyat.¹⁰⁶

Revolusi Islam dalam Kiri Islam bahkan tidak hanya diproyeksikan untuk merespons persoalan keumatan saat ini, bahkan masalah-masalah yang bisa timbul di masa depan. Proyeksi yang jauh ke depan adalah reformasi keagamaan berupa rekonstruksi pemahaman keagamaan. Karena itulah revolusi Islam yang dimaksud sengaja menghindari pola-pola keberagaman yang cenderung fatalis seperti ditunjukkan dalam taSAWuf (dalam pengertian klasik) yang cenderung mempengaruhi perilaku negatif rakyat untuk hanya menunggu pemberian dan ilham dari langit.¹⁰⁷

Dalam konteks inilah, tradisi dipisahkan dalam 2 (dua) kategori binner, yakni tradisi kekuasaan dan tradisi oposisi, tradisi negara dan tradisi rakyat, budaya resmi dan budaya perlawanan. Budaya masyarakat berbeda-beda seiring dengan perbedaan di dalam masyarakat. Oleh karena masyarakat terbentuk dari kelas-kelas sosial, dan pertentangan memperebutkan kekuasaan di dalamnya sejalan dengan pertarungan antar

¹⁰⁶ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 25-26.

¹⁰⁷ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 27-28.

kelas, maka setiap kelas, setiap kekuasaan, memiliki tradisi dan budaya masing-masing, tradisi penguasa dan tradisi rakyat, tradisi negeri dan tradisi swasta, budaya kaum elit dan budaya masyarakat awam. Dengan demikian tidak ada tradisi secara mutlak, masing-masing bersifat total, tidak terbagi-bagi, tidak terpecah-pecah dan tidak terpisah-pisah, yang ada adalah tradisi yang terkait secara khusus dengan masyarakat, kelas dan kekuasaan, bahkan juga dengan fase sejarah secara keseluruhan.¹⁰⁸

Tradisi Islam menampilkan berbagai corak di setiap konstruk sosial-historis tertentu. Pembelahan tradisi menjadi dua adalah manifestasi dari perkembangan tradisi yang sampai saat ini tidak pernah memandang tradisi sebagaimana tradisi itu sendiri. Tradisi Islam telah menampilkan coraknya dalam bentuk teologi, kadang kala menampilkan coraknya dalam bentuk syari'at, dan lain sebagainya. Tradisi bukanlah materi yang tersimpan dalam perpustakaan dan bukanlah merupakan suatu teori yang berdiri sendiri.¹⁰⁹

Tradisi Islam menampilkan berbagai corak di setiap konstruk sosial-historis tertentu. Pembelahan tradisi menjadi dua adalah manifestasi dari perkembangan tradisi yang sampai saat ini tidak pernah memandang tradisi sebagaimana tradisi itu sendiri. Tradisi Islam telah menampilkan coraknya dalam bentuk teologi, kadang kala menampilkan coraknya dalam bentuk syari'at, dan lain sebagainya. Tradisi bukanlah materi yang tersimpan dalam perpustakaan dan bukanlah merupakan suatu teori yang berdiri sendiri. Tradisi yang pertama memiliki wujud kongkrit sedangkan yang kedua memiliki wujud abstrak. Akan tetapi tradisi sebenarnya sesuatu yang tersimpan dalam diri masyarakat.¹¹⁰ Tradisi masa lalu bukan merupakan suatu studi terhadap masa lalu saja yang telah terlewatkan dan terlupakan atau yang ada di dalam museum, akan tetapi ia merupakan suatu bagian dari realitas dan satu komponen dalam jiwa. Sangatlah mungkin untuk merekonstruksi tradisi keilmuan Islam klasik guna membangun kesadaran kaum muslimin untuk melakukan revolusi keagamaan yang lebih realistik dan menyeluruh.

Tradisi bukan masalah mempertahankan identitas. Identitas tidak hanya ada dalam tradisi, tetapi juga terdapat dalam kemodernan, sebab kalau tidak demikian, ia tertutup, terisolir. Tradisi bukan hanya tradisi

¹⁰⁸ Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003, hal. 1.

¹⁰⁹ A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998, hal. 28

¹¹⁰ A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, hal. 28-29

keagamaan. Di sini terjadi tumpang tindih antara yang keagamaan dan yang populer, yang sakral dan yang profan. Tradisi hanyalah sarana, bukan tujuan. Ia hanyalah fungsi, bukan substansi. Ia bersifat transformatif, bukan konstan. Tradisi pada dasarnya hanyalah hipotesis yang secara faktual tidak ada eksistensinya, hanya sekedar konsep operasional dalam membicarakan kebudayaan massa. Tradisi dapat dipahami dalam proses perubahan sosial ketika muncul sebagai rintangan bagi transformasi atau faktor pendorong bagi kemajuan, ketika dipengaruhi oleh kekuasaan untuk regulasi sosial atau sebagai sarana untuk mobilisasi sosial. Tradisi merupakan bagian dari proses transformasi sosial dan salah satu efektifitasnya, merupakan potensi mobilitas yang dapat dimunculkan secara negatif atau positif sesuai dengan kekuasaan dalam masyarakat dan alternatif-alternatif sosial atau politiknya.¹¹¹

Tradisi berupa petuah (peribahasa), dongeng, legenda dan kepercayaan serta sistem etika, merupakan bentuk peninggalan budaya. Dalam masyarakat tradisional, tradisi-tradisi tersebut memainkan peran penting dalam ideologi politik masyarakat yang telah disekulerkan. Tradisi masih merupakan sumber otoritas. Tradisi masih sering digunakan sebagai alat pembuktian atau penolakan. Karena itulah transformasi ideologi politik dapat mencegah terperangkapnya penguasa ke dalam sekularisme yang bersumber dari kekuatan kolonial, dan dapat mencegah dari terperosoknya masyarakat ke dalam konservatisme tradisional yang menolak adanya pembangunan.¹¹²

Islam tidak hanya sebuah agama namun juga sebuah tatanan budaya. Dan budaya bukan merupakan hasil pemikiran yang statis, namun sebuah kreativitas yang dinamis dalam rentang perjalanan sejarah. Dan karena budaya adalah tradisi yang niscaya dalam sejarah, maka siklus yang kedua (dalam hal ini mungkin yang dituju adalah hukum perulangan, setelah sesuatu itu sirna maka akan terlahir kembali) identik dengan gerakan pembaruan menjadi gerak massa yang lebih berdaya, sebelum akhirnya direproduksi kembali menjadi kebudayaan baru. Setiap tradisi mengekspresikan kondisi kekuasaan atau oposisi, dan melegitimasi sikap yang bersangkutan.

Dalam tradisi oposisi, akal mampu menilai sesuatu itu baik atau buruk, karena baik dan buruk merupakan sifat-sifat objektif pada sesuatu tersebut. Kemudian pertarungan politik bermula dalam realitas,

¹¹¹ Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, hal. 28

¹¹² Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, hal. 29

kemudian dilanjutkan dengan upaya legislasi (legitimasi) dan teorisasi terhadapnya dengan jalan menafsirkan teks sebagai sumber pertama legislasi, yang diprioritaskan realitas atas teks. Tidak ada teks yang memuat teorisasi secara a priori. Justru teks memuat banyak sisi dari segala sesuatu sampai realitas sendiri yang menetapkan dalam sisi mana teks itu berpihak, atas dasar aspek mana ia dibangun, dan dalam makna apa ia harus dipahami. Jadi kelompok-kelompok teologi dalam Islam merupakan bentuk-bentuk legislasi bagi mereka sendiri. Pertarungan di antara mereka sebenarnya merupakan pertarungan antara kekuatan-kekuatan politik.¹¹³

Dengan demikian, revolusi Islam hendak membangun kesadaran penuh atas posisi tertindas kaum muslim, untuk kemudian melakukan rekonstruksi terhadap seluruh bangunan pemikiran Islam tradisional agar dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebasan.¹¹⁴ Seluruh disiplin Islam telah diselewengkan melalui serangkaian “pengabdian” oleh generasi-generasi muslim, sehingga di era modern Arab kehilangan kedalaman pandangan intelektual dan pengalaman psikologis yang diekspresikan oleh disiplin-disiplin itu sebagai akibat pertemuannya yang bebas dengan wahyu suci Tuhan.

D. Keagamaan Emansipatoris

1. Gagasan Emansipasi

Interaksi antara teks dan konteks telah berjalan beriringan sekaligus menjadi sumber pemaknaan dalam pembacaan atas Al-Qur’an. Upaya menjadikan pesan-pesan keagamaan agar mampu berdialog dengan kebutuhan keumatan telah meniscayakan interaksi tersebut berlangsung dengan berbagai pola penafsiran yang berkembang setiap saat. Dengan demikian, tidak bisa dimungkiri pembacaan terhadap teks telah mengalami perkembangan. Bukan hanya karena kebutuhan zaman, tapi juga karena usaha untuk melestarikan nilai-nilai ajaran Islam itu sendiri.

Pada saat yang sama, pandangan terhadap tradisi tidak lagi cukup dengan menjadikannya sebagai sumber pembacaan tunggal (*single tradition*). Teks tidak dapat lagi bisa berbicara pada dirinya sendiri, apalagi menyelesaikan persoalan-persoalan keumatan yang dinamis.¹¹⁵ Karena persoalan-persoalan kontemporer yang mungkin juga dahulu

¹¹³ Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, hal. 29

¹¹⁴ A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, hal. 229-30

¹¹⁵ Islah Gusmian, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris”, dalam *Makalah Annual Conference*, Bandung, 2006

telah merebak namun tidak menjadi perhatian utama, akan sulit memperoleh respons legitimasi dari kitab suci.

Kontekstualisasi pesan keagamaan memberi pengertian tentang adanya realasi aktif yang seharusnya terlibat antara individu dengan individu lainnya, serta sosial-kemasyarakatan yang melingkupinya. Jika pesan keagamaan disampaikan kepada individu, maka sesungguhnya pesan yang sama juga dikenakan pada seluruh manusia dan kepentingan alam raya. Dalam penjelasan sebelumnya, konsep ini merupakan bagian dari pemaknaan penyatuan yang bersumber dari identifikasi tauhid.

Hanya saja, perspektif seperti itu belum sepenuhnya dipahami secara bersamaan. Argumentasi menjaga kesucian dan sakralitas teks seringkali menghambat upaya melahirkan emansipasi atau pembebasan umat dari berbagai belenggu yang membuatnya mengalami keteringgalan zaman. Padahal Allah SWT mewahyukan Al-Qur'an kepada Muhammad SAW. bukan sekadar sebagai inisiasi kerasulan, apalagi souvenir atau nomenklatur. Secara praksis, Al-Qur'an bagi Muhammad SAW. merupakan inspirasi etik pembebasan yang menyinari kesadaran dan gerakan sosial dalam membangun masyarakat yang sejahtera, adil dan manusiawi. Sebab, tujuan dasar Islam adalah persaudaraan universal, kesetaraan, dan keadilan sosial.¹¹⁶ Kontemplasi yang dilakukan Muhammad Saw. di gua Hira, yang kemudian mengantarkan dirinya memperoleh pengalaman agung—menerima wahyu dari Tuhan untuk kali pertama—hakikatnya merupakan refleksi dan transendensi atas kenyataan-kenyataan sosial masyarakat Arab yang timpang saat itu: sistem ekonomi yang memihak kepada golongan kaya, dominasi laki-laki, dan otoritas sosial serta politik memusat di tangan klan-klan yang dominan.

Meski demikian, pada kenyataannya, berbagai pola dan bentuk penafsiran belum sepenuhnya menghubungkan kepentingan sosial keumatan dengan tradisi. Kajian keilmuan klasik yang terangkum dalam kajian keislaman secara umum masih banyak berbicara dengan merujuk pada persoalan teks itu sendiri. Kitab-kitab *'Ulûm al-Qur'ân* yang selama ini menjadi standar dalam ilmu tafsir, secara umum bicara dalam konteks problem teks. Belum memasuki ranah problem konteks sosial di mana penafsir berada.¹¹⁷

¹¹⁶ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris", dalam *Makalah Annual Conference*, Bandung, 2006

¹¹⁷ Gusmian memberi contoh pola-pola kajian tafsir yang masih menganut single tradition. ¹¹⁷ Ini bisa dilihat dari berbagai kitab *'Ulûm al-Qur'ân* yang selama ini

Realitas ini menjadi persoalan tersendiri di tengah tuntutan kajian keislaman yang diharapkan mampu berbicara dalam berbagai hal. Sebagaimana data-data tentang dunia ketiga yang memasukkan dunia Islam sebagai penghuninya, ketertinggalan dunia ketiga adalah persoalan tersendiri yang cukup kompleks untuk dicarikan legitimasi dari pembacaan terhadap kitab suci. Bahkan situasi ini hanya menegaskan bahwa agama dengan serangkaian tuntunan yang dimilikinya menuai pertanyaan besar tentang sejauhmana perannya untuk menjadi inspirasi bagi kualitas kehidupan penganutnya.

Dalam menjawab pertanyaan tersebut, keagamaan emansipatoris seringkali menjadi acuan pemahaman. Sebetuk keagamaan yang hendak membaca ulang tradisi dengan menempatkan kesimpulan pembacaan yang tidak bersifat *top down (teosentrisme)*, tapi lebih *bottom up*. Dalam arti kata, pemaknaan terhadap pesan Al-Qur'an tidak cukup disandarkan dengan pola deduktif, dimana maknanya diserahkan dari atas. Namun pemaknaan tersebut bersumber dari bawah, dari manusia dengan realitas yang mengitarinya.¹¹⁸

Munculnya Islam model ini juga didorong oleh adanya dua model keislaman yang sama-sama kurang responsif terhadap masalah sosial. Jika sayap Islam fundamentalis meneriakkan “selamatkan bangsa ini dengan syariat Islam”, sayap Islam liberal sebaliknya “selamatkan bangsa ini dari syariat Islam”. Polarisasi antara dua kubu ini telah menambah kian rentan dan runyamnya kehidupan umat beragama. Berbagai proyek dialog pluralisme yang mempertemukan penganut paham keagamaan yang berbeda, selalu diselenggarakan dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain. Tetapi bahaya konflik agama terus menghantui kehidupan kita dari hari ke hari.¹¹⁹

Sumber pemahaman dalam paradigma tersebut adalah menghadirkan kritisisme dalam pembacaan sekaligus pemaknaan atas realitas keagamaan. Kritisisme ini lahir dari proses dialektika antara teks dan konteks yang diawali secara filosofis dalam tradisi filsafat Kantian yang menggabungkan rasionalisme dan empirisme. Apa yang tampak

menjadi standar, misalnya Mannâ' al-Khalîl al-Qatthân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973); Muḥammad `Ali al-Shâbûnî, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Âlam al-Kutub, t.th.).

¹¹⁸ Masdar F. Mas'udi, *Metodologi Tafsir Emansipatoris*, Jakarta: P3M, 2002.

¹¹⁹ Hisny Fajrussalam, “Membumikan Islam Emansipatoris: Peran Perguruan Tinggi dalam Pemberdayaan Perempuan Miskin di Jawa Barat”, dalam *Makalah Seminar Nasional Dakwah*, Bandung, 2017

rasional (ideal) tidak selamanya sesuai dengan realitas empiris keumatan. Idealisme ajaran Islam yang hendak membawa *rahmat* bagi alam, tidak nampak sepenuhnya. Sebaliknya, keterbelakangan dan ketertinggalan menjadi pemandangan yang lazim di dunia Islam.

Karena itu, bisa dipahami jika Secara konseptual, kritisisme memiliki 2 (dua) komponen; *pertama*, perhatian realitas material, yaitu sebuah pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan material atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik. *Kedua*, visi transformatif, yaitu memiliki komitmen pada perubahan struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh), maupun relasi hegemonik dalam hubungan pemberi dan penerima narasi keagamaan (ulama-umat), juga relasi politik (penguasa rakyat).¹²⁰

Dengan demikian, keagamaan nemansipatoris merupakan sintesa dari “Islam sebagai agama tauhid” dan “visi pembebasan atas problem kemanusiaan”. “Islam” dalam pengertian ini sebagai sebuah paradigma yang dibangun melalui pendekatan tafsir secara progresif. Sedangkan pilihan istilah “emansipatoris”, pada dasarnya, tidak bisa lepas dari sejarah teori kritis. Bila dikaitkan dengan Islam ia bisa disebut Islam kritis.

Tidak hanya bersumber dari nalar-teoritis dan idealis seperti yang ditunjukkan di atas. Tapi juga pola pendekatan penafsiran yang mampu mengakomodasi lahirnya pemaknaan yang bersifat kontekstual atas teks-teks Al-Qur’an. Salah satu pendekatan tersebut bisa diakomodasi dalam pendekatan hermeneutika. Gusmian menyebutkan bahwa dewasa ini telah muncul berbagai pendekatan hermeneutis dalam pembacaan teks yang dimaksudkan untuk memahami pesan ajaran keagamaan yang lebih mampu menjawab persoalan keumatan. Sekadar menyebut contoh, Riffat Hassan membangun hermeneutik Al-Qur’an feminis dengan menyusun tiga prinsip interpretasi: (1) *linguistic accuracy*, yaitu melihat terma dengan merujuk pada semua leksikon klasik untuk memperoleh apa yang dimaksud dengan kata itu dalam kebudayaan di mana ia dipergunakan, (2) *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat penggunaan kata-kata dalam Al-Qur’an itu secara filosofis konsisten dan tidak saling

¹²⁰ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970, hal. 12-13

bertentangan, dan (3) *ethical criterion*, yakni bahwa praktik etis sesungguhnya harus terefleksikan dalam Al-Qur'an.¹²¹

Amin al-Khuli (w. 1966 M.) ketika berhadapan dengan teks Al-Qur'an, membangun wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Ia memperlakukan teks Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*Kitâb al-`Arabiyyah al-akbar*), sehingga analisis linguistik-filologis teks merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral Al-Qur'an. Dalam usahanya ini, al-Khuli sama sekali tidak bermaksud menyejajarkan status Al-Qur'an dengan teks sastra kemanusiaan, tetapi ia bermaksud menemukan angan-angan sosial kebudayaan Al-Qur'an dan hidayah yang terkandung dalam komposisinya sebagaimana telah ditangkap oleh Nabi Muhammad SAW.¹²² Pandangan al-Khuli ini yang kemudian dikembangkan oleh Nashr Hamid Abu Zayd. Dia berpandangan bahwa studi Al-Qur'an haruslah dikaitkan dengan studi sastra dan studi kritis. Studi tentang Al-Qur'an sebagai sebuah teks linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Untuk melakukan proyek ini dia mengadopsi teori-teori mutakhir dalam bidang linguistik, semiotik dan hermeneutika dalam kajiannya tentang Al-Qur'an.¹²³

Hassan Hanafi mengintroduksi sebuah hermeneutik Al-Qur'an yang spesifik, temporal, dan realistik. Menurutnya, hermeneutik Al-Qur'an haruslah dibangun atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian atas problem manusia. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada Al-Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Dan jawaban teoretis ini haruslah diaplikasikan dalam praksis. Teori Hanafi ini didasarkan pada konsep *asbâb al-nuzûl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu.¹²⁴ Dalam hermeneutik Al-Qur'an semacam ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan. Suatu proses penafsiran tidak lagi hanya berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain.

¹²¹ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris", dalam *Makalah Annual Conference*, Bandung, 2006, hal. 2. Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994, hal. 116.

¹²² J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

¹²³ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris", hal. 3.

¹²⁴ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris", hal. 3.

Dalam konteks problem sosial kemanusiaan, model pembacaan kitab suci yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi di atas sungguh menarik. Sebab sejauh ini, pembacaan kitab suci dalam sejarahnya yang amat panjang, tampak masih terasing dari realitas dan problem-problem sosial kemanusiaan. Pada sisi lain, teks kitab suci menjadi pusat dan sekaligus pemegang otoritas. Yang berkuasa di dalam menentukan suatu paradigma adalah teks, ukuran untuk menyelesaikan problem-problem kehidupan masyarakat adalah teks. Problem sosial, politik, ekonomi dan kemanusiaan, selalu dikembalikan (sebagai bentuk penyelesaian) kepada teks kitab suci. Kerangka berpikirnya tentu bersifat deduktif yang berpangkal pada teks dan realitas harus sesuai dan tunduk kepada teks. Maka, tafsir sebagai metode pembacaan kitab suci dengan demikian masuk di dalam lingkaran “peradaban teks”.

Sejumlah pendekatan tersebut memberi warna dan memperkaya khazanah dalam memahami ajaran keagamaan. Upaya membebaskan masyarakat Islam dari keterbelakangan membutuhkan legitimasi kitab suci yang tidak bisa sekedar diangkat dari pemaknaan klasik. Salah satu penyebabnya adalah pendekatan klasik yang cenderung berbicara atas nama Allah SWT (Tuhan) yang menjadi subjek pembahasan. Penafsiran terhadap teks senantiasa merujuk pada kehendak Tuhan sehingga gambaran tentang Tuhan dalam pemaknaan klasik adalah Tuhan yang dirundung banyak masalah, karena itu harus dibela dan diperjuangkan melalui pembacaan dan pemaknaan atas kitab suci. Pola ini cenderung melupakan kenyataan bahwa sejauh itu, kepentingan kemanusiaan cenderung tidak memiliki tempat pembelaan. Membesarkan, mensucikan dan mengagungkan Tuhan memang suatu kesadaran yang logis di dalam syariat agama. Namun, bila kemudian sikap ini menyingkirkan kajian atas problem-problem kemanusiaan, maka wacana tafsir hanya dikembangkan dalam *mainstream* pembelaan dan pengagungan Tuhan. Al-Qur'an dan penafsirannya, akhirnya hanya dipersembahkan untuk Tuhan. Padahal, seperti kita tahu, Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi kehidupan umat manusia di dunia ini, bukan untuk Tuhan. Al-Qur'an merupakan inspirasi gerakan pembebasan dalam struktur masyarakat yang menindas, rasis dan ahumanis, bukan sebatas praktik-praktik ritual sebagai bentuk pengagungan Tuhan.¹²⁵

¹²⁵ Masdar F. Mas'udi, “Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia”, *Makalah* yang dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003, hal. 4

Padahal suatu hal yang begitu ditegaskan dalam Al-Qur'an, bahwa peran manusia di muka bumi adalah sebagai *khalîfah* yang berbicara dan bertugas untuk merespons persoalan kemanusiaan. Salah satu tugas tersebut adalah menegakkan keadilan demi melestarikan regenerasi dan menjamin keberlangsungan kehidupan.¹²⁶ Sebagai ciptaan Allah, manusia tidak akan menjalankan mandat kekhalifan tersebut tanpa melawan kehidupan yang tidak bermakna, dengan membangun sistem politik, ekonomi, dan kebudayaan yang memungkinkan setiap insan mencapai kemanusiaan sebesar mungkin.¹²⁷

Agama tidak bisa berhenti hanya didefinisikan sebagai urusan privat. Tetapi, ini bukan berarti agama privat harus ditolak. Sejatinya, beragama pada mulanya adalah ketundukan kepada Tuhan yang personal dan privat. Tetapi, kesejatan dari klaim yang personal itu hanya bisa dibuktikan melalui aksi-aksi kesalehan publik dalam kehidupan bersama. Ibarat mata uang, agama memiliki dua sisi yang tidak terpisahkan; sisi privat dan sisi publik, sisi vertikal dan sisi horizontal. Bila sisi privat adalah ketundukan kepada Tuhan (*habl minallah*) dalam lambang kesalehan pribadi, maka sisi publiknya (*habl minannas*), yang dalam bahasa Al-Qur'an yaitu komitmen untuk mengasihi dan membebaskan sesama, terutama yang dalam posisi lemah atau miskin.

Jika dimensi pembahasan menyangkut problem sosial kemanusiaan, maka tafsir menjadi penting untuk digerakkan ke arah praksis kehidupan sosial umat. Orientasi nalar tafsir tidak lagi bersifat teosentris atau pun ideologis, tetapi bersifat antroposentris. Karena mengacu dan bertitik tolak pada realitas problem kemanusiaan kontemporer, maka keagamaan emansipatoris ini paradigmanya bukan lagi terpaku pada pembelaan terhadap Tuhan—karena memang Tuhan tak butuh pembelaan kita—tetapi yang lebih utama adalah secara praksis membangun komitmen terhadap berbagai problem sosial kemanusiaan. Komitmen ini diwujudkan dalam bentuk aksi sosial dalam rangka membangun dan menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Sehingga, gerakannya ke arah praksis pembebasan manusia; bukan dari kungkungan dogmatisme maupun ideologi, tetapi dari struktur sosial politik yang menindas, yang dengan transparan telah memunculkan kemiskinan, kebodohan, marginalisasi perempuan, dan problem-problem sosial lain. Tidak hanya corak keagamaan, tapi corak

¹²⁶ Abu Hasan Ali Nadwi, *Agama dan Peradaban*, diterjemahkan oleh Abd Shomad Rabith, Yogyakarta: Ananda, 1984, hal. 6

¹²⁷ Abu Hasan Ali Nadwi, *Agama dan Peradaban*, hal. 7

tafsir emansipatoris dengan demikian, berikrar menghidupkan *elan vital* gerakan sosial yang bergerak pada problem-problem sosial kemanusiaan. Secara integral, tafsir emansipatoris tidak berhenti pada pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai sarana pembebasan. Sebab, realitas dominasi tidak hanya pada wilayah wacana, tetapi juga dominasi bersifat riil dan materiil.¹²⁸ Dan kita sepenuhnya sadar bahwa peran Al-Qur'an adalah sinar bagi sistem kehidupan yang adil, beradab dan berperikemanusiaan.¹²⁹

Wujud praksis teks dalam konteks merupakan keniscayaan dalam paradigm keagamaan emansipatoris. Teks tidak bisa sekedar berdiam diri, melainkan beranjak dan berbicara untuk berdialog dengan persoalan. Gerakan itu hanya bisa terjadi saat berlangsung dialektika antara idealisme pesan dan realitas penerima pesan. Lebih spesifik lagi, penerima pesan adalah mereka yang membutuhkan Al-Qur'an sebagai jawaban nilai atas kondisi keterbelakangan yang dialaminya. Atas dasar itu, keagamaan emansipatoris bisa juga disebut sebagai "keagamaan populis" atau "teologi kerakyatan".¹³⁰

Al-Quran dan hadits sebagai sumber hukum haruslah menjadikan realitas sebagai sumber penetapan hukum. Dalam konteks ini, kedudukan hukum atau ketentuan-ketentuan legal-normatif yang ditawarkan oleh wahyu adalah sebagai sumber material yang masih harus dibawa untuk ditentukan statusnya ke dalam lembaga permusyawaratan. Apabila berhasil dibawa sebagai bagian dari kesepakatan orang banyak, maka ia berfungsi sebagai hukum yang secara formal-positif mengikat kita. Tetapi, apabila kita sendiri gagal memperjuangkannya sebagai kesepakatan, maka daya ikatnya tentu saja hanya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya. Dan daya ikat seperti ini paling jauh hanya bersifat moral-subyektif, tidak bisa sekaligus formal objektif.¹³¹

Membebaskan kepentingan umat dari belenggu keteringgalan dan keterbelakangan bisa dilakukan dengan tanggungjawab moral melalui komitmen ganda: ke dalam, komitmen karena Allah; ke luar, komitmen untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, sejalan dengan misi

¹²⁸ Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

¹²⁹ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris", hal. 7-8

¹³⁰ Masdar F. Mas'udi, "Teologi Rasionalistik dalam Islam: Suatu Telaah Kritis atas teologi Mu'tazilah", dalam M. Masyhur Amin, *Teologi Pembangunan, Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM, 1989, hal. 90

¹³¹ Masdar F. Mas'udi, "Teologi Rasionalistik dalam Islam.", hal. 99

kerasulan Muhammad SAW sendiri sebagai "rahmat semesta". Fondasi dari bangunan pemikiran hukum Islam (*fiqh*) adalah kemaslahatan, kemaslahatan kemanusiaan universal, atau—dalam ungkapan yang lebih operasional— "keadilan sosial". Tawaran teoritik (*ijtihâdi*) apapun dan bagaimanapun, baik didukung dengan *nash* ataupun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan, dalam kaca mata Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya. Sebaliknya, tawaran teoritik (*ijtihâdi*) apapun dan bagaimanapun, yang secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya kemaslahatan kemanusiaan, lebih-lebih yang membuka kemungkinan terjadinya kemudharatan, dalam kaca mata Islam, adalah fâsid, dan umat Islam secara orang perorang atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.

Dalam konteks inilah, keagamaan emansipatoris memaknai perubahan menuju ke arah yang lebih sekaligus sebagai "hijrah", yakni suatu perpindahan dari satu posisi ke posisi yang lain untuk mengejar tingkat kualitas yang lebih baik. Pendekatan itu sebagai suatu pendekatan yang memandang perubahan (*change*) sebagai sarana untuk mencapai cita kebaikan kualitatif yang bermuara pada cita "Kebaikan Mutlak"—dalam bahasa agama disebut Tuhan. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa agama datang sebagai jawaban atas krisis sosial. Krisis sosial itulah yang dijawab dengan teks dan melahirkan pemaknaan yang beraneka ragam. Apapun pemaknaan itu hendaknya terbuka dan mempertimbangkan dinamika yang terus berkembang.

Di antara dinamikan itulah yang tampak dalam kebutuhan teoritis yang meletakkan dasar-dasar teori dalam memaknai pesan Al-Qur'an. Hal ini mengisyaratkan bahwa pendekatan kajian sosial tidak bisa dilepaskan demi merespons dinamika keumatan yang berkembang setiap saat. Tafsir tidak boleh dikungkung dalam peradaban teks, tetapi mesti dirajut dengan peradaban ilmu (*science*) yang oleh Arkoun disebut sebagai *al-`aql al-târihi wa `ilmiy*. Sebab, memahami fenomena dan problem sosial yang dihadapi manusia kontemporer sangat terkait dengan ilmu budaya, yang mengungkap masalah yang terkait dengan ide dan nilai yang dianut di dalam kelompok masyarakat; dan ilmu sosial yang terkait dengan sistem dan interaksi kelompok di dalam masyarakat. Untuk mengetahui dan mengurai problem sosial kemanusiaan di tengah masyarakat, kita bukan menggunakan analisis kerohanian yang abstrak, seperti yang selama ini lebih sering terjadi, tetapi haruslah dengan

menggunakan kaca mata analisis sosial.¹³² Hal ini penting untuk merumuskan pemahaman keagamaan mengenai problem kemanusiaan, merefleksikannya secara kritis, menteoritisasikan dalam bentuk perubahan, dan aksi perubahan itu sendiri.¹³³

Salah satu contoh adalah ketika orang menguraikan masalah kemiskinan. Kemiskinan merupakan suatu hal yang dibenci di dalam agama Islam. Tindakan menelantarkan kaum miskin, oleh agama Islam juga dipandang sebagai tindakan yang tidak etis. Namun, sebagian orang seringkali menggunakan analisis kerohanian di dalam mengurai dan menjelaskan problem kemiskinan, yakni dikaitkan dengan soal kualitas ketakwaan umat yang lemah. Lemahnya ketakwaan inilah yang diklaim sebagai penyebabnya. Diagnosa seperti ini jelas membingungkan. Kita tahu bahwa masalah kemiskinan merupakan masalah sosial dan kongkret, namun penyebabnya tiba-tiba dengan mudah dituduhkan pada soal ketakwaan yang abstrak. Kita tahu bahwa sekarang ini mesjid didirikan di mana-mana—Pak Harto bahkan pernah membuat proyek mesjid Pancasila di seluruh Indonesia—, acara pengajian diselenggarakan di berbagai tempat, acara santapan rohani bahkan telah menjadi trend dalam dunia entertaint, tapi kenyataannya kemiskinan justru semakin kuat melilit umat Islam.¹³⁴

Diagnosa dengan jalan kerohanian di atas, tampaknya memang tidak relevan, atau bahkan memang keliru. Sebab, kemiskinan lebih merupakan problem sosial. Sebagai problem sosial, maka masalah kemiskinan akan terlihat jelas faktor-faktor penyebabnya, bila dilihat dengan analisis sosial. Pada kenyataannya, penyebab kemiskinan bukan hanya soal ketakwaan—yang abstrak tersebut, tetapi menyangkut struktur relasi sosial di masyarakat yang timpang. Maka, di sini akan terlihat bahwa kemiskinan terjadi bisa disebabkan karena adanya monopoli ekonomi yang dilakukan oleh kalangan konglomerat, kebijakan ekonomi yang dilakukan oleh penguasa yang tidak memihak kepada kepentingan masyarakat umum, dan atau bisa juga tidak adanya sikap dinamis dan progresif di kalangan umat itu sendiri.

Dalam konteks ini, maka penyelesaian masalah kemiskinan, tentu tidak cukup dengan pendekatan kerohanian yang abstrak yang tampak

¹³² Islah Gusmian, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris”, hal. 8

¹³³ Masdar F. Mas’udi, “Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris” dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, hal. xvii.

¹³⁴ Islah Gusmian, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris”, hal. 8

religius, seperti sabar, tawakal, lapang dada menerima takdir Tuhan, dan seterusnya. Penyelesaian semacam ini jelas hanya akan menyesatkan dan mengasingkan agama serta kitab sucinya dari problem riil yang dihadapi umat manusia. Agama hanya jadi opium bagi pemeluknya. Ilmu-ilmu sosial dalam keagamaan emansipatoris dapat membantu dalam mendiagnosa dan memahami problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat manusia (Islam) tersebut.

Pendekatan sosial tersebut merupakan elaborasi lanjutan dari paradigma kritisisme sebagaimana yang disebutkan sebelumnya. Dipandang sebagai kritik, sebab kajian ilmu pengetahuan sebelumnya lebih bersifat instrumental, menjadikan ilmu sebatas untuk kepentingan ilmu itu sendiri. Di dalamnya tidak termaktub upaya untuk menjadikannya sebagai sebetuk praksis perubahan. Hal inilah yang menuai kritik dari Jurgen Habermas, filsuf Jerman, yang juga merupakan salah satu sumber inspirasi dalam paradigma keagamaan emansipatoris.¹³⁵ Dengan demikian, gagasan kritis sebetulnya bisa juga diandaikan sebagai gagasan utilitarian, karena berusaha mencari manfaat dari sebuah ideologi atau pandangan tertentu.

Apa yang diharapkan lewat pemikiran Habermas yakni suatu kehidupan masyarakat yang tidak lagi mengkungkung dan mereduksi subjek ke dalam kerangkeng-kerangkeng instrumental sebagaimana laiknya terjadi dalam proses hukum ilmu alam. Bagi Habermas realitas sosial begitu kompleks dan tidak bisa direduksi sebagaimana realitas alamiah yang sederhana. Oleh karena metode ilmu-ilmu alam tidak dapat digunakan untuk menangkap realitas manusia dan kemanusiaan. Penelitian yang dilakukan pada manusia dan kemanusiaan harus secara total. Totalitas merupakan sebuah kemestian dalam pemikiran Habermas. Hal itu bisa dipahami sebagai penentangan atas kecenderungan rasionalitas modern sejak Descartes yang cenderung melihat dan mengunggulkan manusia dan kehidupan pada aspek-aspek tertentu darinya. Rasionalitas modern cenderung fragmentatif dalam memandang kehidupan. Rasionalitas modern tidak bersifat holistik dan totalistik dalam kehidupannya.¹³⁶

¹³⁵ Marzuki Wahid, "Pemikiran Agama Keadilan Masdar F Mas'udi: Transendensi Negara untuk Keadilan Sosial", dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 2, No 1, 2003, hal. 52.

¹³⁶ F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 43-44

Habermas mengagumi dan mengadopsi sistem dialektika Hegel dalam mencari dan mencapai suatu totalitas. Ia bergerak dan terus bergerak dari tesa, antitesa, dan sintesa. Proses dialektika itu tentunya sangat sejalan dengan konsep Habermas yang mengajukan solusi komunikasi dalam meredam kepicikan rasionalitas modern.

Dalam komunikasi, para partisipan ingin membuat lawan bicaranya memahami maksudnya dengan berusaha mencapai apa yang disebutnya sebagai klaim-klaim kesahihan (*validty claims*). Klaim-klaim inilah yang dipandang rasional dan akan diterima tanpa paksaan sebagai hasil konsensus. Dalam bukunya *Theory of Communicative Action*, ia menyebut empat macam klaim. Jika kita sepakat tentang dunia alamiah objektif maka kita telah mencapai klaim kebenaran (*truth*). Jika kita sepakat tentang pelaksanaan norma-norma dalam dunia sosial maka kita mencapai klaim ketepatan (*rightness*). Jika kita sepakat dengan kesesuaian antara dunia batiniah dan ekspresi seseorang, kita mencapai klaim autensitas dan kejujuran (*sincerety*). Akhirnya jika kita sepakat dengan seluruh klaim tersebut maka kita mencapai klaim komprehensibilitas (*comprehensibility*). Merekalah orang-orang yang oleh Habermas disebut memiliki "kompetensi komunikatif".¹³⁷

Melalui paradigma komunikasi. Al-Qur'an sebagai pesan dipahami oleh pembaca sebagai komunikan. Pemahaman tersebut seharusnya tidak menysikan kekeliruan, ketidaktepatan, ketidakjujuran, ataupun parsialitas. Pembacaan terhadap Al-Qur'an harus dilakukan dengan holistik dengan melibatkan seluruh unsur yang ada, agar tercapai klaim validitas berupa pemahaman yang utuh dan tidak parsial.

Bagi Habermas paradigma komunikatif itu sangat penting dalam sosio-kultural. Dengan paradigma komunikatif ia berhasil memahami penyebab tergelincir dan termetamorfosanya logos ke mitos. Tergelincir dan termetamorfosanya logos tersebut terjadi karena logos (rasio) yang dipakai selama ini berkutat dalam wilayah instrumental (rasio instrumental) di mana akal budi hanya diarahkan kepada konsep kerja (*arbeit*). Padahal menurutnya logos tidak hanya sebatas itu, logos itu juga bahasa dan komunikasi, maka juga berarti rasio komunikasi, yang berupa kemampuan manusia untuk memahami maksud-maksud secara timbal-balik (*kommunikation*). Menurut Habermas pertarungan logos dan mitos selama ini sebetulnya tak perlu berupa penindasan dan penaklukan sebagai yang tampak dalam konsep Marx hingga Teori Kritis jika logos

¹³⁷ F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 48-49

dipahami sebagai proses diskursus argumentatif. Dengan argumen itu seperti, Habermas hendak menampilkan logos kembali dengan kesegaran dan kemudahannya dalam tujuannya untuk membasmi mitos.¹³⁸

Paradigma komunikatif membuat distingsi ketat antara sistem dengan *lebenswelt* (dunia kehidupan), dua matra kehidupan sosial yang menandai modernitas. Bagi Habermas ilmu –ilmu sosial positivistic dapat bermanfaat untuk meneliti proses sistemik yang kuasi-objektif, seperti sistem ekonomi (modal) dan birokrasi negara (kuasa) yang bekerja menurut rasio instrumental. Namun pendekatan itu hanya sebatas itu dan tidak boleh melampaui batas-batasnya ke dunia sosio-kultural karena akan berakibat pada jatuhnya rasio ke kubangan *saintisme*. Yang terjadi pada *lebenswelt* hanyalah seputar proses-proses komunikasi inter-subjektif, dan hanya dapat didekati dengan fenomenologi sosial dan hermeneutik. Dengan argumen ini, Habermas ingin mendudukkan sains positivis dengan ilmu-ilmu sosial secara proporsional.

Dalam bukunya *The Theory of Communicative Action*, ia menyebut empat macam klaim. Jika kita sepakat tentang dunia alamiah objektif maka kita telah mencapai klaim kebenaran (*truth*). Jika kita sepakat tentang pelaksanaan norma-norma dalam dunia sosial maka kita mencapai klaim ketepatan (*rightness*). Jika kita sepakat dengan kesesuaian antara dunia batiniah dan ekspresi seseorang, kita mencapai klaim autensitas dan kejujuran (*sincerety*). Akhirnya jika kita sepakat dengan seluruh klaim tersebut maka kita mencapai klaim komprehensibilitas (*comprehensibility*). Merekalah orang-orang yang oleh Habermas disebut memiliki "kompetensi komunikatif".¹³⁹

Merujuk pada tawaran ilmu kritis sebagai sumber elaborasi gagasan emansipatoris, ilmu sosial kritis berusaha menjelaskan tingkah laku sosial. Pernyataan-pernyataan dan teori-teori sosial memandang keajegan-keajegan gejala sosial sebagai sebuah keniscayaan sebagaimana halnya ilmu alam. teori kritis hendak menunjukkan bahwa bahwa keajegan-keajegan tertentu merupakan pola hubungan kertetgantungan ideologis pada dasarnya bisa diubah. Apa yang dianggap sebagai "hukum-hukum" yang mengatur proses sosial itu ditunjukkan tidak berlaku. Habermas menyebutnya sebagai "refleksi diri". Refleksi diri adalah kritik yang membebaskan orang yang melakukannya dari

¹³⁸ F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, hal. 46

¹³⁹ Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Vol. 1, Boston: Beacon Press, 1995, hal. 121-122

hubungan-hubungan ketergantungan itu, sebetuk pembebasan yang mampu menghasilkan perubahan.¹⁴⁰

Melalui refleksi diri, pembaca akan mampu menyadari apa yang sesungguhnya dihasilkan dari proses pembacaannya atas kitab suci. Umat akan menyadari apa yang sesungguhnya menjadi tujuan dari pembacaan tersebut, selain sebagai ekspresi keagamaan juga sebagai ekspresi sosial. Kritisisme tidak berarti menolak apa yang diterima, melainkan merenungkan dan mempertimbangkan sejauhmana pembacaan tersebut memberi manfaat bagi diri dan masyarakatnya.

Habermas menganggap suatu ilmu pengetahuan bersifat ideologis karena memisahkan dirinya dari pengalaman. Ilmu yang mencoba mengejar objektivitas murni akan mencoba menghilangkan unsur subjektivitas dari peneliti, termasuk pengalaman. Positivisme malah yang mendewakan objektivitas ini. Objektivitas yang didewakan oleh positivisme ini membuat ilmu pengetahuan menjadi netral. Dan karena ia menjadi netral, maka fakta yang digambarkan oleh ilmu ini berada „di sana“, menjadi barang asing di hadapan subjek, yang sebetulnya subjek ini turut membentuk ilmu itu.

“Objectivism, which makes a dogma of the pre-scientific interpretation of knowledge as a copy of reality, limits access to reality to the dimension established by the scientific sistem of reference through the methodical objectification of reality.”¹⁴¹

Ilmu pengetahuan yang dikritiknya itu bercorak positivistik. Sebuah ilmu menjadi ideologi karena ingin memisahkan teori dari subjek yang meneliti, atau memisahkan teori dari realitas historis. Padahal teori atau ilmu pengetahuan tersebut diangkat dari realitas historis, dan kemudian diterapkan di dalam kehidupan subjek. Hal tersebut tidak hanya berlaku bagi ilmu-ilmu empiris, tetapi juga berlaku bagi semua ilmu pengetahuan. Teologi, sebagai ilmu yang mendasari keyakinan umat beragama, seharusnya juga tidak dilepaskan dari aspek historis. Jika ilmu itu dilepaskan dari aspek historis, dan menjadi teori murni, itu tak ubahnya dengan positivisme yang mengejar objektivitas, dan karenanya menjadi ideologis.

¹⁴⁰ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1990, hal. 164-165

¹⁴¹ J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, diterjemahkan oleh Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1972, hal. 89

Habermas mengkritik para ilmuwan sosial sebelumnya yang tidak mampu menjawab tantangan modernitas. Sebaliknya, modernitas hanya dihuni dengan anomali-anomali yang sama sekali jauh dari janji-janji pencerahan. Modernitas dipenuhi janji Modernitas yang ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang memudahkan aktivitas manusia dan mengetengahkan peluang besar dalam meraih dan memenuhi kebutuhan hidupnya.¹⁴² Di balik itu, keuntungan ekonomi akan berlimpah, lahan pekerjaan dapat berkembang dan pendapatan masyarakat pun akan meningkat.

Menurut Engineer, ilmuwan klasik cenderung mengelaborasi hal-hal yang metafisik, yang cenderung bersentuhan dengan diskursus keagamaan yang abstrak, tidak menyentuh persoalan kemanusiaan. Agama hanya latihan intelektual murni—yang dalam istilah Habermas rasio instrumental—dan tidak menjadi kode etik dan aturan moral yang dinamis yang mengarahkan sipiritualitas keumatan kepada persoalan-persoalan material pokok.¹⁴³ Agama juga tidak menjadi rasionalitas bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan menyatukan hidupnya dengan proses kosmogenik. Agama kemudian menjadi rangkaian ibadah yang kering (*set of dead ritual*) bagi pemeluknya di satu sisi dan menjadi seperangkat doktrin yang abstrak dan metafisis yang sulit dipahami secara umum di sisi lain.¹⁴⁴

Agama Islam, dan agama lainnya, tidak bisa dilepaskan dari aspek sosial-masyarakat. Hal ini karena agama tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat itu sendiri. Karena itu, agama tidak bisa memalingkan muka dari permasalahan sosial. Bermodalkan pengetahuan yang lengkap, dan serba-jadi, agama menjadi salah satu *weltanschauung* tertentu. Pengetahuan-pengetahuan dalam agama diharapkan mampu menjadi sumber inspirasi bagi terjadinya proses transformasi sosial, dan

¹⁴² Hanna Djumhana Bastaman, "Makna Hidup Bagi Manusia Modern, Tinjauan Psikologis", dalam, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996). Cet. I, hal. 143. Lihat Marquis de Condorcet dalam karya monumentalnya yang dapat dianggap sebagai manifesto "janji-janji pencerahan Prancis" yang memprediksikan bahwa masa depan rasio yang terwujud dalam sains (sebagai "anak kandung" modernitas) akan menghancurkan ketimpangan-ketimpangan kultural, politis, dan ekonomis di antara berbagai bangsa, mewujudkan kebahagiaan pribadi dan kesejahteraan umum, menyingkirkan diskriminasi seksual dan rasial, serta menghapus perang dari muka bumi. Sindhunata, "Dilema Usaha Manusia Manusia Rasional", Jakarta: Penerbit PT Gramedia, 1982, hal. 173.

¹⁴³ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 88.

¹⁴⁴ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 88.

mewujudkan keadilan sosial. Harapan tersebut semestinya dapat terakomodir dengan baik, mengingat segi pengetahuan dalam agama banyak membicarakan aspek-aspek moral. Unsur yang dikandung dalam agama sangat menentukan dalam kehidupan manusia. Tanpa agama manusia tidak dapat hidup sempurna, karena agama memiliki pengetahuan, lengkap dengan nilai-nilai moral. Agama sebagai sistem pandangan dunia, termasuk sistem keyakinan dan nilai, memiliki fungsi sebagai pengontrol, dan pemberi arah, bagi kehidupan sosial para penganutnya.¹⁴⁵

Sebagai arena komunikasi, pesan Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan sebagai bentuk komunikasi 2 (dua) arah antara pemberi pesan, pesan dan penerima pesan. Bagi Habermas, komunikasi ideal tercipta dalam ruang pemahaman bersama dan memberi efek emansipatoris dalam hubungan tersebut. Dalam arti, idealitas komunikasi hanya bisa terwujud, tidak hanya dengan pemahaman terhadap pesan tapi juga kemungkinan pesan tersebut dipraktikkan dan diartikulasikan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁴⁶

Komunikasi adalah hubungan simetris dan timbal balik. Komunikasi selalu terjadi antara pihak yang sama kedudukannya. Komunikasi harus lepas dari hubungan kekuasaan agar mampu menghasilkan kesimpulan yang disepakati bersama. Hasil tersebut diperoleh dari pengakuan bahwa kedua belah pihak memiliki kebebasan untuk memahami satu sama lain. Komunikasi tidak mengembangkan keterampilan melainkan mengembangkan pribadi seseorang. Karena itulah, komunikasi berperan aktif dalam perkembangan masyarakat.

Sebagai sebuah teori sosial, komunikasi yang dihadirkan dalam pesan Al-Qur'an haruslah dapat dibaca dalam kacamata kritis. Kritisisme yang membangun pemahaman tentang sejauhmana teks dan konteks diletakkan dengan baik dan dibahasakan agar tidak terkesan subjektif dan berdiri sendiri-sendiri. Pada gilirannya, teks hanya akan menjadi teks, sementara konteks akan menjadi konteks tanpa korelasi satu sama lain. Hal inilah yang dikategorikan oleh Habermas sebagai diskursus teoritis dan diskursus praktis.¹⁴⁷

Diskursus teoritis berkaitan dengan wacana dan bahasa. Sementara diskursus praktis berkaitan dengan moralitas praktis. Komunikasi intersubjektif terbangun antara teks dan pembaca sehingga melahirkan

¹⁴⁵ Gusti A. B. Menoh, *Agama dalam Ruang Publik*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2018, hal. 102

¹⁴⁶ Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, hal. 122-125.

¹⁴⁷ F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, hal. 48-49

komunikasi bertujuan untuk melahirkan konsensus. Dengan demikian, tujuan dari keberagaman manusia akan tercapai, yakni memberi perubahan kepada kehidupan yang lebih baik sekaligus memang sebagai rahmat bagi alam.

Karena itu, emansipasi sesungguhnya bukan sekedar pembebasan manusia dari kendala-kendala hidup yang melingkupinya, seperti perbudakan, penjajahan, kekuasaan yang menindas, melainkan juga ketidaktahuan. Ketidaktahuan umat yang disebabkan diskursus abstrak yang disajikan oleh para ilmuwan dan tidak menyentuh kepentingan umat itu sendiri. Sehingga pada latar idealnya, emansipasi merupakan upaya membeberdayakan umat untuk lepas dari keterkungkungan sosial budaya. Umat akan dengan sendirinya memandang teks sebagai sesuatu yang mampu memberi solusi bagi persoalan kehidupan.

Upaya pembebasan kemanusiaan seperti yang dimaksud di atas dilandasi oleh struktur pengetahuan yang dimiliki manusia. Pengetahuan yang terbenatuk sudah sejak awal sejatinya mempromosikan usaha pembentukan diri sebagai makhluk individual dan makhluk historis. Individualitas dan historitas menjadi penting untuk menunjukkan bahwa dimensi teks dan konteks haruslah dipergunakan secara bersama-sama. Bagi Habermas, kepentingan emansipatoris ini begitu penting untuk membuat manusia pembaca teks memahami proses pembentukan diri, manusia maupun teks itu sendiri, yang kemudian mengarahkannya sebagai diskursus praktis. Dengan demikian, melalui proses pembentukan diri, umat mampu merefleksikan segala hal yang terkait dengan kepentingan hidupnya, dan tidak sekedar terpaku pada dogmatisme dan ideologi yang terkadang tidak cukup membantu upaya emansipasti itu sendiri.¹⁴⁸

Secara filosofis bahkan ditegaskan bahwa kepentingan rasio sejak awal memang adalah kepentingan pembebasan. Rasio sejak awal tidak terbiasa dengan kungkungan dan kejumudan, sehingga apapun bentuk pengetahuan senantiasa mengarah pada emansipasi. Hakikat rasionalitas inilah yang tidak dipahami pada masa lalu sebelum teori-teori sosial kritis bermunculan. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh kepentingan kekuasaan yang cenderung mempertahankan *status quo* dan memberangus gairah-gairah pemikiran perubahan yang seringkali menggoyahkan sendi-sendi kekuasaan itu sendiri. Agama seringkali menjadi sumber legitimasi bagi kelanggengan kekuasaan, dan

¹⁴⁸ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, hal. 164-165

menjadikannya sebagai rasionalitas instrumental, sekedar sebagai alat untuk tujuan kekuasaan itu sendiri, bukan tujuan emansipasi yang mengkorelasikan kepentingan individu, sejarah, dan sosial kemasyarakatan yang melingkupinya.¹⁴⁹

Horkheimer menyatakan sebuah pengetahuan bisa dikatakan ideologis karena: *pertama*, sebuah ilmu yang mengandaikan pengetahuan manusia tidak menyejarah atau ahistoris. Sehingga pengetahuan yang dihasilkannya juga ahistoris dan asosial. *Kedua*, pengetahuan yang mengandaikan teori murni yang bebas nilai, bebas dari kepentingan, menganggap fakta (objek) adalah netral, maka dianggap dapat menghasilkan teori murni. Teori adalah deskripsi murni atas fakta, yang dalam mencapainya harus menghilangkan unsur-unsur subjektif. Jadi, tujuannya adalah pengetahuan demi pengetahuan. Dengan beranggapan teori netral, maka membiarkan status quo, melestarikan kenyataan-kenyataan itu, tanpa mempertanyakan apa yang sebenarnya terjadi. *Ketiga*, sebuah teori yang dipisahkan dari praxis, membuat teori ini membenarkan dan membiarkan fakta itu tanpa menarik konsekuensi-konsekuensi praktis untuk mengubahnya. Dengan memisahkan teori dan praxis dan mengejar teori demi teori, maka pengetahuannya tidak mengubah keadaan, malah melestarikan status quo.¹⁵⁰

Sebuah ilmu menjadi ideologis adalah karena, pertama-tama, memisahkan diri dari pengalaman, dari unsur kesejarahan. Ketika sebuah ilmu memisahkan diri dari aspek historis, maka yang terjadi adalah memproduksi teori murni yang objektif, dan tidak mempunyai kaitan apa-apa dengan pengalaman. Kemudian ilmu ini mencoba menerapkan teori yang terlepas dari aspek historis itu ke dalam konteks sosial masyarakat. Dalam perdebatan teologi klasik, upaya ideologisasi inilah yang bermunculan dan lebih mengarah pada pemberian legitimasi kelompok tertentu. Dengan kata lain perbincangan tentang ketuhanan berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran dan madzhab tertentu. Nalar teologis seperti ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam.

Sejarah perjalanan teologis yang cenderung ideologis ini telah melahirkan berbagai kerumitan dan persoalan dalam kehidupan umat Islam, bahkan pertumpahan darah. Bukan untuk menjawab problem aktual umat Islam, namun tertuju pada problem ketuhanan dan pembelaan terhadap aliran-aliran akidahnya sendiri, sehingga apabila

¹⁴⁹ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, hal. 166

¹⁵⁰ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, hal. 61-62

lahir corak teologis baru yang berbeda dengan alirannya walaupun memiliki argumentasi keagamaan yang kuat akan dianggap salah dan sesat, bahkan wajib dimusnahkan. Kenyataan ini bukan hanya menampilkan teologi dalam kerangka yang ambigu, tetapi teologi menjadi kehilangan ruh-nya dalam menjelaskan dan menyelesaikan problematika kehidupan umat manusia.¹⁵¹

Pada kenyataannya, khususnya dunia Islam, kemiskinan, keterbelakangan dan ketidakmampuan untuk bersaing menjadi pemandangan yang lazim. Keagamaan emansipatoris memandang sudah saatnya tradisi dimaknai secara kontekstual dan memberikan solusi atas berbagai persoalan umat Islam. Secara teoritis, nalar teks yang bersifat ideal harus diturunkan dan diterjemahkan ke dalam lokus praksis kehidupan.¹⁵²

Logika emansipatoris, secara konseptual menempatkan Al-Qur'an dalam ruang sosial di mana penafsir berada, dengan segala problematika kehidupannya, sehingga sifatnya tidak lagi terkait dengan sosio-kultural kearaban dan abstrak—yang sebagiannya secara tradisional terekam di dalam *asbâb al-nuzûl*—tetapi bersifat spesifik dan praksis yang dikaitkan langsung dengan problem-problem sosial kemanusiaan yang dihadapi masyarakat, pada saat di mana proses tafsir tersebut dilakukan.¹⁵³ Dalam kerangka ini, kita harus mampu mengubah pandangan “normatif” atas teks kitab suci Al-Qur'an menjadi rumusan “teoretis” (teori ilmu).¹⁵⁴

Penafsiran Al-Qur'an, di sini lalu pertama-tama bersifat *exegesis*, yaitu mengeluarkan wacana dari Al-Qur'an (*reading out*) dan kemudian *eisegesis*, yaitu memasukkan wacana ‘asing’ ke dalam Al-Qur'an (*reading into*) Mengeluarkan wacana dari Al-Qur'an maksudnya adalah merumuskan masalah-masalah moral sosial di dalam Al-Qur'an. Misalnya, soal kemiskinan, kebodohan, jender, rasialisme, diungkap dari dalam teks kitab suci Al-Qur'an. Kemudian, secara teoretik konseptual, problem-problem tersebut direfleksikan secara kritis dengan menggunakan analisis ilmu-ilmu sosial. Dengan cara inilah, problem-

¹⁵¹ Harun Nasution “Pandangan Islam tentang Keadilan” dan “Kaum Muktazilah dan Pandangan Rasionalnya”, dalam Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 66-69 dan 132.

¹⁵² Marzuki Wahid, “Pemikiran Agama Keadilan Masdar F Mas'udi...”, hal. 53.

¹⁵³ Louis Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, 1993, hal. 5-6.

¹⁵⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1991, hal. 284.

problem sosial kemanusiaan tersebut bisa diurai secara komprehensif, praksis dan riil. Dan di sinilah kita akan menemukan pesan emansipatoris Al-Qur'an.¹⁵⁵

Proses tersebut menjadikan gerakan tafsir tidak lagi bersifat *top-down*, yang berangkat dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), tetapi sebaliknya bersifat *bottom up*, yaitu dari bawah ke atas: dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks). Dengan pandangan yang demikian, pengertian “konteks” teks kitab suci tidak hanya dilihat dalam konteks struktur teks (*siyâq al-kalâm*), juga tidak hanya dalam pengertian konteks di mana teks tersebut diturunkan (*siyâq al-tanzîl*). Namun, pengertian konteks juga dipahami dalam ruang sosial budaya di mana penafsir hidup dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri. Sebab, pada saat itu, penafsir tidak hanya berhadapan dengan teks kitab suci, tetapi dia juga—dan ini yang lebih penting—berhadapan dengan realitas sosial, sebagai teks sosial yang selalu hidup dan berkembang.¹⁵⁶

Dalam konteks ini, pemahaman atas konsep *asbâb al-nuzûl* bukan hanya dalam pengertian tradisional yang selama ini dipahami—yaitu sebab turunnya ayat Al-Qur'an yang diriwayatkan para sahabat dari Nabi Muhammad SAW—tetapi secara konseptual juga dalam pengertian problem dan realitas kultural, sosial, ekonomi dan politik pada saat ayat diturunkan. Dengan cara yang demikian ini, kita bisa mengurai problem kultural, sosial, ekonomi dan politik yang terjadi di masyarakat Arab saat Al-Qur'an diturunkan dengan analisis ilmu-ilmu sosial. Lalu, dikaitkan dengan problem-problem sosial, ekonomi dan politik yang terjadi di tengah kehidupan penafsir saat ini. Di sinilah, secara komprehensif kita akan merumuskan mengenai problem kemanusiaan dan cara menyelesaikannya.

2. Teologi Praksis-Emansipatoris

Kata “teologi” (*theology*) berasal dari kata *theos* dan *logos*. *Theos* berarti Tuhan, sedangkan *logos* berarti ilmu. Berdasar pada pengungkapan arti kata tersebut bisa dikatakan, bahwa teologi merupakan ilmu yang membahas tentang ketuhanan.¹⁵⁷ Teologi, pada mulanya adalah kata yang digunakan dalam konteks agama barat. Kata

¹⁵⁵ Islah Gusmian, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris”, hal. 10-11

¹⁵⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 248-9.

¹⁵⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, , hal. 1090.

'teologi' berasal dari bahasa Yunani, tetapi lambat laun memperoleh makna baru ketika kata itu digunakan oleh para penulis Kristen. Karena itu, penggunaan kata ini, khususnya di Barat, mempunyai latar belakang Kristen. Namun, pada masa kini istilah tersebut sudah umum digunakan dan disandarkan pada berbagai agama, termasuk Islam.

Ada banyak tokoh pemikir, termasuk yang berasal dari barat, mencoba memberikan definisi pada kata Teologi Islam. Mengenai studi Teologi Islam di Barat, Istilah Teologi Islam telah lama dikenal oleh para penulis Barat, seperti Tritton dengan karyanya yang berjudul "*Moslem Teologi*".¹⁵⁸ Willuam L. Reeae mendefinisikannya dengan *discourse or reason concerning god* (diskursus atau pemikiran tentang Tuhan). Dengan mengutip kata-kata William Ockham, Resse lebih jauh mengatakan "*theology to be a discipline resting on revealed truth and independent of both philosophy and science*" (teologi merupakan disiplin ilmu yang berbicara tentang kebenaran wahyu serta indenpendensi filsafat dan ilmu pengetahuan). Sementara itu, Gove menyatakan bahwa teologi adalah penjelasan tentang keimanan, perbuatan, dan pengalaman agama secara rasional.¹⁵⁹

Al-Ijji menyebutkan bahwa ilmu ini mampu membuktikan kebenaran akidah agama dan menghilangkan kebimbangan, memperkuat keimanan, dengan cara mengemukakan argumen. Ahmad fuad al-Ahwani menyebutkan bahwa ilmu kalam atau Teologi Islam ialah ilmu yang memperkuat akidah-akidah agama Islam dengan menggunakan berbagai argumen rasional. Muhammad bin ali al-Tawani memberikan definisi yang hampir sama dengan yang di kemukakan oleh al-Ijji, bahwa yang disebut ilmu kalam atau Teologi Islam ialah ilmu yang mampu menanamkan keyakinan beragama (Islam) terhadap orang lain dan mampu menghilangkan keraguan dengan menggunakan argumentasi.¹⁶⁰

Dalam dunia Islam, sering dilakukan penyamaan antara teologi dengan ilmu kalam. Hal ini dikarenakan, kedua disiplin tersebut memiliki pembahasan, dan cara pandang, yang sama. Teologi Islam dikenal sebagai ilmu yang berdiri sendiri sejak masa khalifah Al-Makmun dari Bani Abbasiyah. Di mana sebelumnya pembahasan mengenai

¹⁵⁸ Ghazali Munir, *Tuhan Manusia, dan Alam*, Semarang: RaSAIL, 2008, hal.

¹⁵⁹ Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, Bandung: Pusaka Setia, 2007, hal. 14

¹⁶⁰ Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, hal. 16

kepercayaan Islam itu dibahas dalam *Al-Fiqhu Fiddin*.¹⁶¹ Ilmu kalam juga disebut dengan ilmu Tauhid. Kata Tauhid berarti satu atau Esa, dengan tujuan untuk menetapkan keesaan Allah dalam zat dan perbuatan-Nya, dan hanya kepada Allah tempat tujuan terakhir alam ini.

Dalam konteks inilah, teologi emansipatoris bisa diletakkan secara teoritis. Teologi yang membebaskan tersebut adalah merupakan teologi khusus yang merefleksikan secara kritis pengalaman hidup manusia sehingga memungkinkan terwujudnya tugas etis kemanusiaan di dunia ini. Sebagai sebuah perenungan sosiologis, gagasan teologi ini memiliki pijakan pada realitas sosial sekaligus keilmuan. Karena itulah, teologi emansipatoris pada awalnya merupakan gugatan moral dan sosial yang amat keras terhadap ketergantungan kapitalisme sebagai suatu sistem yang tidak adil dan tidak beradab, sebagai suatu bentuk dosa struktural. Pilihan khas bagi kaum miskin dan kesetiakawanan terhadap perjuangan mereka menuntut kebebasan, serta kecaman terhadap teologi tradisional yang bennakna ganda sebagai filsafat Yunani Platonis, bukan dan tradisi murni Injil-dimana sejarah kemanusiaan dan ketuhanan berbeda tapi tak dapat dipisahkan satu sama lain.¹⁶²

Pada titik itulah teologi yang dimaksud hendak melandasi argumennya yang menegaskan bahwa secara khusus ilmu kritis dapat membantu untuk merefleksikan kembali kedudukan agama di dalam kompleks hubungan antara individu, institusi, dan ideologi. Agama dalam pendekatan kritis juga adalah basis bagi dialog antaragama. Agama tidak hanya dipandang sebagai fenomena spritual semata, namun juga harus dilihat melalui pengamatan manusia dalam sejarah dan lingkungan sosial, tempat nilai-nilai agama tumbuh dan berkembang.

Pada prinsipnya, teologi tersebut telah mengalami perkembangan pemaknaan dari zaman ke zaman. Paska kekhalifan, pemaknaan terhadap teologi lebih bersifat spiritual-eskatologik dan cenderung mengabaikan perbincangan tentang realitas kemanusiaan. Hal inilah yang membuat beberapa pemikir teologi emansipatoris memandang kekuasaan sebagai salah satu instrumen dalam mengarahkan pembicaraan teologi pada persoalan eskatologik.¹⁶³

¹⁶¹ Sahilun Nasir, *Pemikiran Kalam (Teologi Islam); Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 3

¹⁶² M Lowy, *Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Roem Topatimasang, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 29-30

¹⁶³ Pemikiran ini dielaborasi oleh beberapa pemikir seperti Ashgar Ali Engineer, Hassan Hanafi, Ziaul Haq dan Ali Syariati.

Hal itulah yang berlangsung sebagai sumber teoritis kemunculan pemikiran tentang emansipasi atau pembebasan. Sebab bagaimanapun emansipasi dan pembebasan adalah respons atas kuatnya dominasi kekuasaan dalam menjadikan agama sebagai instrumen legitimasi. Lahirnya teologi pembebasan adalah respons dari proses politisasi agama dan negara secara massif. Momentum ini digunakan untuk mengembalikan pemahaman agama sendiri secara *bottom up* yakni memahami agama sendiri secara dari bawah tentang bagaimana agama dapat memecahkan segala persoalan sosial masyarakat. Sehingga dari situlah kemudian esensi pembebasan dapat dilihat dari konteks agama tersebut. Hal itulah yang menjadikan konteks profetisasi agama sendiri kemudian perlu untuk diperlihatkan.¹⁶⁴

Dominasi kekuasaan itu sangat kuat dalam tradisi agama di Eropa dan Amerika. Sehingga menimbulkan gerakan besar untuk menjadikan agama sebagai sumber perlawanan. Secara teologis, misalnya, Protestantisme sendiri memiliki sejarah panjang melawan hegemoni terhadap doktrin Katolik Romawi yang dinilai sudah menyimpang dari ajaran agama. Adapun posisi Gereja Katolik di tengah dinamika masyarakat kawasan Latin sendiri menjadi lokus penting dalam memahami konteks nalar perkembangan teologi pembebasan. Hal penting yang harus dipahami dalam memahami adalah posisi gereja saat itu. Gereja dalam kawasan Amerika Latin memiliki sejarah panjang terhadap dilema yang dihadapi antara memihak pada negara ataukah memihak pada masyarakat. Adanya dilematis itulah yang menciptakan pesan misionaris yang dilakukan antara church oriented yang berorientasi pada pelayanan gereja dan negara ataukah *world oriented* yang mengarah pada pelayanan pada umat secara keseluruhan.¹⁶⁵

Dalam kasus Amerika Latin sendiri, esensi “pencerahan” yang ingin diutarakan justru menimbulkan adanya marjinalisasi bagi penduduk lokal. Penduduk lokal hanya menjadi partisipan pasif yang diindoktrinasi soal adanya konsep Tuhan Yang Maha Kuasa yang perlu disembah maupun cara menghindari adanya penghukuman Tuhan di dunia dengan cara bersaing untuk menjadi kaum yang terpilih, atau hanya sekedar bersikap taklid pada institusi gereja. Tentunya apabila diriikan dalam kondisi masyarakat Amerika Latin yang serba terbelakang. Pemahaman agama sedemikian eklektik maupun eksklusif tersebut menjadikan

¹⁶⁴ Wasisto Raharjo Jati, “Agama dan Politik: Teologi Pembebasan sebagai Arena Profetisasi Agama”, dalam *Jurnal Walisongo*, Vol 22, Nomor 1 2014, hal. 140.

¹⁶⁵ Wasisto Raharjo Jati, “Agama dan Politik...”, hal. 141

pesan-pesan pencerahan sebagaimana yang diinginkan dalam agama sendiri tidak tersampaikan maksimal. Jikalau disuruh untuk bersikap taklid untuk setia dan patuh kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, kewajiban sebagai pemeluk agama tentu sudah dilakukan. Namun yang menjadi masalah adalah Tuhan itu terasa jauh dari umat-nya dan tidak mampu memecahkan permasalahan yang timbul dari dalam masyarakat.¹⁶⁶

Dalam sejarah Islam, dimensi politik kekuasaan yang mempengaruhi pemaknaan teologis, juga berlangsung sangat tajam. Pertentangan antara Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah disebut sebagai awal dari perdebatan teologis yang diwarnai persoalan eskatologik, surga dan neraka, dosa dan pahala. Dari situ pula, dapat dikategorikan pola-pola pemikiran yang berkembang sebagai respons atas peristiwa itu.

Terdapat beberapa aliran teologi klasik yang dapat dikatakan mengusung dan menyuarakan semangat liberasi, yang bisa dilihat dari doktrin-doktrinnya dan interpretasi mereka terhadap ayat-ayat al-Quran. Terkait dengan hal ini Asghar Ali Engineer mengemukakan ada empat aliran teologi klasik yang menyuarakan semangat liberasi, yaitu Khawarij, Mu'tazilah, Syi'ah dan Qaramitah.¹⁶⁷

Aliran Mu'tazilah muncul di masa kenaikan Kekhalifahan Abbasiyah yang menantang Kekhalifan Umayyah yang mulai bersifat eksploitatif dan opresif. Kehalifahan Abbasiyah mendapat dukungan 'dari bawah' dari rakyat, terutama kelompok-kelompok non-Arab, dan 'dari atas', terutama dari para elit kelompok Persia. Karenanya, di masa awal perkembangan Kekhalifahan Abbasiyah, iklim pemerintahannya cenderung lebih terbuka dan inklusif: cendekiawan Persia diakomodir dalam kekuasaan, penerjemahan karya-karya sains dan filsafat dari Yunani dan India dipromosikan dan hak-hak masyarakat non-Arab lebih diakomodir. Dalam konteks inilah, aliran Mu'tazilah, yang mempromosikan teologi rasional dan peranan usaha (*ikhtiyâr*) serta kebebasan manusia dalam menentukan nasibnya (*Qadariyah*), muncul. Ironisnya, ketika Kekhalifahan Abbasiyah mulai bersifat opresif dan mempersekusi lawan-lawan politiknya, aliran Mu'tazilah kemudian dijadikan dogma: aliran Mu'tazilah dijadikan paham teologi resmi negara oleh Khalifah Al-Ma'mun, dan mereka yang menolak atau mengkritisi beberapa ajaran dari Mu'tazilah tidak hanya dicap 'sesat' namun juga

¹⁶⁶ Wasisto Raharjo Jati, "Agama dan Politik...", hal. 141

¹⁶⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002, hlm 16-17

‘pembangkang’ terhadap pemerintah dan dihukum. Imam Hambali, pendiri Mazhab Hambali, bahkan tidak luput dari hukuman ini.

Aliran Qaramitah juga muncul dalam konteks penentangan atas Kekhalifahan Umayyah. Aliran Qaramitah berasal dari tradisi Isma’ili dalam Islam Syi’ah, yang juga terpengaruh oleh ide-ide kebebasan manusia ala Mu’tazilah dan filsafat Yunani dalam perlawanannya atas Kekhalifahan Umayyah. Kelompok Isma’ili bahkan tetap melanjutkan perlawanannya di masa Kekhalifahan Abbasiyah yang mulai menampakkan tendensi opresifnya. Namun, dalam perkembangannya, kelompok Isma’ili kemudian mendirikan Kekhalifahannya sendiri, Kekhalifahan Fatimiyah, memberi justifikasi terhadap politik ekspansi imperium. Aliran Qaramitah adalah ‘pecahan’ dari kelompok Isma’ili yang tetap berkomitmen terhadap politik revolusioner dan melawan baik Kekhalifahan Abbasiyah maupun Kekhalifahan Fatimiyah. Bahkan, aliran Qaramitah berusaha menghapuskan kepemilikan pribadi dan mengorganisir berbagai komune. Salah satu tokoh sufi terkemuka, Al-Hallaj, juga merupakan anggota dari aliran Qaramitah yang kemudian dihukum mati oleh Kekhalifahan Abbasiyah dengan tuduhan konspirasi untuk menjatuhkan rejim.¹⁶⁸

Aliran Khawarij, yang awalnya adalah pendukung Khalifah Keempat dalam Islam, Ali bin Abi Thalib, yang kemudian membangkang, lebih terkenal dengan doktrinnya ‘tidak ada hukum kecuali hukum Tuhan’, memiliki kebiasaan untuk mengkafirkan kelompok Islam lain di luar mereka dan aksi-aksi teroristiknya. Namun, terlepas dari perkembangannya di kemudian hari, menurut Engineer, aliran Khawarij sesungguhnya merupakan ekspresi politik dari kelompok Arab Badui, kaum ‘proletariat internal’ dalam Islam, mengutip istilah Toynbee, dalam menanggapi krisis kepemimpinan dalam masyarakat Muslim pada waktu itu. Mengutip Mahmud Isma’il, menurut Engineer, aliran atau faksi Khawarij sesungguhnya mempromosikan semangat keadilan kolektif yang terpinggirkan di tengah pertarungan politik seputar kepemimpinan atas masyarakat Muslim.

Dalam eksplorasinya atas sejarah awal Islam dan sejarah sosial teologi pembebasan dalam Islam, Engineer berusaha menunjukkan beberapa hal. *Pertama*, ada tradisi dan kesinambungan sejarah teologi pembebasan dari masa awal Islam hingga sekarang. *Kedua*, pembacaan ‘materialis’ dan ‘sejarah sosial’ atas masyarakat Islam membantu kita

¹⁶⁸ Iqra Anugrah, “Islam dan Pembebasan Menurut Asghar Ali Engineer”, dalam *Harian Indoprogess*, Juli 2013, diakses pada 5 September 2019.

lebih memahami potensi ide-ide egalitarian dalam Islam dan relevansinya bagi masyarakat modern – tanpa memahami konteks sejarah ini, tentu kita akan merasa aneh melihat pembahasan atas aliran Mu'tazilah yang rasional dan aliran Khawarij yang ekstrimis dalam satu tarikan napas. *Ketiga*, dan yang paling utama, Engineer kemudian menawarkan rumusannya atas teologi pembebasan dalam Islam: dalam pertentangan antara kaum *Mustakbirîn* (penindas) dan *Mustadh'afîn* (tertindas), maka agama harus berpihak kepada mereka yang tertindas demi mewujudkan tatanan sosial yang egaliter dan bebas dari eksploitasi.¹⁶⁹

Mu'tazilah merupakan refleksi gerakan rasionalisme, naturalisme dan paham kebebasan manusia. Konsep tauhid dipandang lebih merupakan prinsip-prinsip rasional murni dan pada konsep personifikasi sebagaimana yang dianut Asy-'Ariyyah. Transendensi (*tanzîh*) mengekspresikan lebih baik hakekat rasio dari pada antropomorfisme (*tasybîh*), dan bahwa penyatuan antara zat dan Sifat lebih dekat pada keadilan dari pada memisahkan keduanya. Mu'tazilah memandang manusia bebas dan bertanggung jawab atas segala perbuatannya dan mampu menentukan tindakannya. Akal juga mampu menilai baik dan buruk, karena keduanya adalah sesuatu yang objektif dan terwujud dalam perbuatan. Pahala tergantung pada perbuatan yang disertai dengan iman. Dunia menuju kebaikan tetapi memerlukan reformasi. Kepemimpinan umat Islam haruslah berdasarkan pada pemilihan dan *Amar Ma'rûf Nahî Munkar* adalah kewajiban setiap muslim.

Islam memiliki tradisi interpretasi liberal atas teks-teks yang dimilikinya. Interpretasi itu berkembang dari tradisi Islam sendiri, bukan hasil adaptasi dari luar Islam.¹⁷⁰ Tradisi liberalisme dalam Islam sendiri sudah dimulai sejak zaman klasik. Tradisi liberalisme Islam telah dimulai sejak masa para filosof dan ahli hukum serta ulama mutakallimin. Hal ini ditandai dengan munculnya berbagai aliran dalam Islam, baik di bidang filsafat, teologi, maupun hukum, seperti Qadariyah, Mu'tazilah, Syiah dan kelompok-kelompok rasional lainnya.¹⁷¹

Aliran Mu'tazilah adalah aliran teologi yang mengumandangkan semangat pembebasan dan kebebasan berpikir. Dalam wacana pemikiran

¹⁶⁹ Iqra Anugrah, "Islam dan Pembebasan Menurut Asghar Ali Engineer", dalam *Harian Indoprogres*, Juli 2013, diakses pada 5 September 2019.

¹⁷⁰ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta, Paramadina, 2001, hal. 23-24

¹⁷¹ Zuly Qodir, *Islam Liberal Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, Yogyakarta: LKIS, 2012, hal. 85.

teologi klasik aliran Mu'tazilah dikenal sebagai pendorong kebebasan berpikir (*free will*). Mereka sering diasosiasikan dengan faham Qadariah yang berpandangan bahwa manusia sendirilah yang bertanggungjawab atas apa yang mereka perbuat, bukan Tuhan (sebagaimana diyakini oleh aliran Asy'ariyah). Meskipun Mu'tazilah mempunyai doktrin keadilan sebagaimana disebut diatas, tapi yang dimaksud disini adalah keadilan Tuhan, dalam artian bahwa Tuhan tidak bisa berbuat tidak adil dan akan senantiasa melakukan perbuatan yang baik. Dalam hal ini keadilan Tuhan adalah semacam kewajiban permanen bagi-Nya. Dengan demikian ke-Mahakuasaan Tuhan dibatasi oleh tuntutan keadilan. Apakah dengan demikian Tuhan tidak bisa berbuat tidak adil?. Menurut pandangan Mu'tazilah Tuhan bisa saja berbuat demikian, namun Dia tidak mau karena ada kebijaksanaan dan Rahmat-Nya. Dengan demikian konsep keadilan yang dimaksud adalah keadilan di alam sana (Metafisik transendental) bukan keadilan kini dan disini (Historis Imanen).¹⁷²

Meski demikian, sekumpulan pemikiran tersebut menegaskan bahwa teologi klasik dalam bentuknya yang diterima hingga sekarang tidaklah secara implisit mensiratkan pembebasan manusia, karena perhatian utama teologi tersebut adalah soal pembebasan dalam wilayah metafisik dan diluar proses kesejarahan. Lebih lanjut dia menegaskan bahwa diskursus teologi klasik cenderung lebih mengarah pada *speculative exercise* dan bahkan tidak jarang menyebabkan pertumpahan darah. Perhatian utama teologi klasik bukanlah tentang dunia, akan tetapi tentang akhirat.¹⁷³ Dengan wataknya yang bersifat metafisik-normatif dan deduktif-spekulatif serta berorientasi pada dimensi teosentris semata, maka tidak aneh jika kalam klasik (teologi) kurang atau bahkan tidak memiliki kepekaan terhadap persoalan-persoalan umat dan persoalan-persoalan kemanusiaan universal

Hal ini berbeda dengan karakter emansipatoris yang ditunjukkan pada masa awal keislaman. Pelacakan atas dasar-dasar pembebasan dalam Agama Islam sendiri sebenarnya bisa dilihat dalam konteks sejarahnya. Islam turun ketika masyarakat Bani Quraisy sendiri yang bermukim di kawasan Makkah tengah mengalami masa-masa jahiliyah yang begitu massif. Kondisi yang tergambarkan seperti adanya perilaku maksiat, perilaku asusila, dan segala bentuk perilaku amoral lainnya

¹⁷² Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, hal. 18-19

¹⁷³ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 11.

sangatlah jelas. Islam datang dan diturunkan dalam kondisi masyarakat sedemikian sebagai agama pembaharu. Namun demikian, Islam sendiri ditentang oleh masyarakat terutama kaum elite Quraisy sendiri karena sangatlah khawatir Islam sendiri akan membawa banyak perubahan dalam kondisi tata sosial yang telah dibangun selama ini.¹⁷⁴

Hal inilah yang tergambar di awal masa kehidupan Muhammad hingga diangkat menjadi rasul. Konstruksi kenabian digambarkan sebagai proses revolusioner menuju pada cita-cita keagamaan emansipatoris. Konstelasi kehidupan awal saat itu diwarnai perebutan pengaruh beberapa kelompok di Makkah, sebagai konsekuensi sentral perdagangan yang ramai. Dalam situasi itu, seringkali terjadi penindasan atas kaum yang lemah pengaruhnya. Abu Jahal, Abu Lahab dan Abu Sofyan adalah kalangan yang memanfaatkan pengaruh tersebut untuk menindas dan mengeksploitasi kaum miskin. Terkadang dengan justifikasi agama yang mereka anut kala itu.¹⁷⁵

Para pengunjung dan peziarah di Makkah berkolaborasi dengan ketiga orang tersebut untuk melakukan penindasan dan eksploitasi masyarakat miskin. Justifikasi agama kemudian ditunjukkan dengan pemberian sesaji kepada berhala-berhala, meski pada dasarnya sesaji itu diperuntukkan untuk mereka sendiri.

Beberapa kalangan mengalami kegelisahan atas berbagai perilaku yang tidak berperikemanusiaan tersebut. Muhammad, Warawah bin Naufal, Zaid bin Amr bin Nufail, Utsman bin al-Khuwairits dan Abdullah bin Jahsy di antaranya. Lambat laun, semakin lama situasi tersebut semakin menjadi-jadi. Hingga suatu waktu Muhammad menyendiri di Gua Hira untuk merenung, meresepi dan mencari inspirasi tentang solusi atas persoalan tersebut.¹⁷⁶

Dalam konteks itulah Muhammad sesungguhnya sedang merenung untuk melakukan tindakan revolusioner merubah kondisi sosial kemasyarakatan yang sedang berlangsung pada masanya. Sekembali dari Gua Hira, dengan identitas keagamaan yang lain dari yang sudah ada, Islam seakan menggemparkan tatanan sosial kala itu. Agama yang mengajarkan persamaan, pembebasan dan saling menghargai satu sama lain menjadi terasa asing bagi situasi mapan saat itu. Kepada mereka yang menumpuk harta, Islam mengajarkan untuk bersedekah dan

¹⁷⁴ Wasisto Raharjo Jati, "Agama dan Politik...", hal. 146.

¹⁷⁵ Nur Khalik Ridwan, *Detik-detik Pembongkaran Agama*, Yogyakarta: Ar-Ruz, 2003, hal. 53.

¹⁷⁶ Nur Khalik Ridwan, *Detik-detik Pembongkaran Agama*, hal. 54-55.

berzakat. Kepada mereka yang bertikai, Islam mengajarkan untuk berdamai. Kepada mereka yang menyembah berhala, Islam mengajarkan penyatuan (keesaan) Tuhan.

Islam sebenarnya membawa proses dekonstruksi terhadap bangunan struktur lama yang dinilai hanya akan menimbulkan penindasan semata. Islam secara origin membawa semangat restrukturisasi masyarakat yang dinilai masih jahilliyah menuju pada proses Islam yang *kâffah* (sempurna). Maka untuk menuju proses *kâffah* tersebut memerlukan berbagai macam nilai dan norma sebagai basis pengikat basis inheren. Adapun nilai-nilai teologis Islam yang menjadi dasar “pembebasan” tersebut seperti halnya *al-‘adâlah* (keadilan), *al-musâwah* (egalitarianisme; kesetaraan; persamaan derajat), dan *al-hurriyyah* (kebebasan).¹⁷⁷

Ketiga konsep itulah yang sebenarnya menjadi cara melihat Islam sebagai teologis sebenarnya tidaklah terlalu mengukuhkan kekuasaan ulama maupun ulil amri sebagai kedua entitas yang perlu untuk dipatuhi. Adapun kejatuhan periode kepemimpinan politik Islam di dunia sendiri yang dimulai dari semasa Reconquista hingga pada kekalahan telak dalam perang Salib dan kekalahan kekhalifahan Abbasiyah maupun Fatimiyah membuat dimensi religiusitas dalam teologi Islam menjadi berkurang.

Adapun dalam perkembangan selanjutnya, teologi Islam justru terpecah antara ketiga mazhab yakni rasional, konservatif, maupun liberal. Adapun isu revivalisme yang diangkat oleh kalangan konservatifisme sendiri pada dasarnya mengarahkan teologi Islam justru mengarah pada teosentris yang berpaku pada doktrin ‘aqidah waḥdaniyyah yang berpaku pada konsep taqlīd pada agama dan dogma ekstaologis/predestinasi. Pengarusutamaan pada konsep ekstaologis inilah yang membuat teologi Islam menjadi berkembang sangat konservatif, di mana hanya hanya mengejar kekuasaan semata, Sementara di saat indoktrinasi dan proses dogma terhadap agama sendiri berkembang dengan masif. Terjadi pada proses pembiaran terhadap kehidupan masyarakat Muslim yang kemudian menjadi serba terbelakang karena ulama dan pemimpin berada di puncak menara gading dan membuat strata sendiri di atas masyarakat.

Berkaca pada proses keterbelakangan dan marjinalisasi tersebut, itulah yang kemudian menimbulkan adanya berbagai bentuk pemikiran

¹⁷⁷ Wasisto Raharjo Jati, “Agama dan Politik...”, hal. 146.

kritis terhadap teologi Islam. Adapun pemahaman teologi yang semula berkembang dalam doktrin waḥdaniyyah mulai beralih pada ‘aqīdah taḥarruriyyah yakni teologi yang mengarah pada pembebasan manusia dari segala bentuk ketertindasan. Munculnya aliran baru dalam teologi tersebut sejatinya merupakan bentuk hasil pergulatan dialektis terhadap hadirnya teologi sebagai bentuk resolusi permasalahan sosial di dunia. Doktrin predestinasi yang selama ini dianut Islam sendiri lebih mengarah kepada proses pembentukan manusia terpilih, namun abai terhadap proses sosial dalam masyarakat.



Gambar 1.
Logika Hermeneutika dalam Teologi Pembebasan Islam

Jika merunut pada pemaknaan dalam label tersebut, sebenarnya terdapat proses dialektis dalam merumuskan realita. Realita sendiri dirumuskan dalam untuk melihat proses kehidupan sosial sejak zaman Nabi (*by regressive*) maupun untuk melihat ke depan (*by progressive*). Artinya terdapat idiosinkratik dalam menafsirkan teologi dalam Islam. Memang, metode hermeneutika sendiri mendapat banyak kritikan dari beberapa ulama terutama menyangkut terhadap kandungan otensitas dalam al-Qur'an maupun Hadits. Namun hal itu sebenarnya tidak menjadi masalah pelik, terlebih bila melihat berbagai kemunduran yang dialami oleh masyarakat Islam baik secara politis maupun ekonomi. Kondisi itu yang memungkinkan adanya berbagai perkembangan pemikiran politik progresif-inklusif dalam menautkan progresifisme dengan teologis islam.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Wasisto Raharjo Jati, "Agama dan Politik...", hal. 147-148

Gagasan keagamaan emansipatoris tidak muncul dalam ruang hampa teoritis dan idealisme para pemikirnya. Dimensi ketauhidan merupakan salah satu sumber pembacaan holistik yang memandang monoteisme keislaman bukan sekedar peng-esa-an Tuhan tapi juga lebih dari itu tentang penyatuan kemanusiaan. Karena itu, sebagai basis keagamaan, teologi ketuhanan perlu dijadikan sebagai landasan emansipasi agar mendapatkan legitimasi yang kuat dalam pemaknaan terhadap ajaran agama.

Teologi merupakan pandangan hidup yang dengannya segala aktivitas ritual maupun amaliyah manusia tertuju pada sebetuk pengabdian kepada Allah SWT. Pengabdian itu tidaklah cukup sekedar membuktikan diri sebagai hamba, tapi juga membuktikan diri sebagai bagian dari komunitas makhluk ciptaan Allah SWT. Karena itu, dalam perspektif teologis, segala kepentingan pengabdian haruslah diarahkan pada upaya membangun diri dan masyarakat ke situasi yang lebih baik.

Al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan tentunya memiliki beberapa aspek pengetahuan di dalamnya, mulai dari aspek ekonomi, politik, sosial, sampai aspek lingkungan. Al-Qur'an menjadi sumber inspirasi praxis sosial ditunjukkan oleh Rasulullah SAW yaitu ketika beliau mulai mendakwahkan Islam dengan menentang orang-orang yang memonopoli ekonomi kota Makkah. Hal ini membuktikan bahwa misi kenabian adalah misi revolusioner, membangun kehidupan yang berbeda dari masa sebelumnya, tentu dengan harapan yang lebih baik di masa yang akan datang.

Semasa Rasulullah SAW hidup dan beberapa dekade sesudahnya, Islam menjadi kekuatan yang revolusioner. Para sejarawan membuktikan bahwa Nabi sebagai utusan Allah menggulirkan tantangan yang membahayakan saudagar-saudagar kaya di Makkah. Saudagar-saudagar ini berasal dari suku yang berkuasa di Makkah, yaitu suku Quraisy. Mereka menyombongkan diri dan mabuk dengan kekuasaan. Mereka melanggar norma-norma kesukuan dan sangat tidak menghargai fakir miskin. Orang-orang miskin dan tertindas di Makkah inilah, termasuk para budak, yang pertama-tama mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW ketika beliau mulai mendakwahkan agama Islam.¹⁷⁹

Dengan demikian, sebenarnya Teologi Islam sarat dengan praxis-emansipatoris, karena al-Qur'an menganjurkan, dan diturunkan, untuk mengadakan praxis-emansipatoris. Dengan teologi yang semacam ini,

¹⁷⁹ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 4-5.

teologi tidak melulu melangit, jauh dari kehidupan sosial-masyarakat. Problem yang saat ini kita hadapi, sebagaimana yang dipikirkan oleh Engineer dan Hanafi adalah bagaimana menciptakan sistem teologi yang menyentuh aspek sosial-masyarakat. Berteologi dengan maksud praxis. Karena teologi yang berkembang saat ini sarat dengan anjuran-anjuran untuk melakukan ritual-metafisis, yang tidak mengindahkan aspek *praxis* masyarakat.

Teologi memiliki poin utama, yaitu tauhid, yang membicarakan masalah ke-Esa-an Allah. Memang seakan-akan bahasan tauhid ini bersifat metafisis, dan tidak ada kaitan dengan realitas historis masyarakat. Tetapi, sebenarnya tidak. Unsur dasar Teologi Islam ini, tauhid, memiliki kaitan yang erat dengan kehidupan masyarakat di dunia Ahmad Amin, seorang intelektual Mesir, memberikan penafsiran terhadap kalimat syahadat *Lâ Ilâha Illallâh*:

“Orang yang berkeinginan memperbudak sesamanya berarti ingin menjadi Tuhan, padahal tiada Tuhan selain Allah; orang yang berkeinginan menjadi tiran berarti ingin menjadi Tuhan, padahal tiada Tuhan selain Allah; penguasa yang berkeinginan merendahkan rakyatnya berarti ingin menjadi Tuhan, padahal tiada Tuhan selain Allah. Kita menghargai setiap manusia apapun keadaannya dan dari manapun asalnya, asal bisa menjadi saudara bagi sesamanya... Demokrasi, sosialisme, dan keadilan sosial dalam makna yang sesungguhnya akan dan semakin Berjaya karena mengajarkan persaudaraan, dan ini merupakan salah satu konsekuensi dari kalimat syahadat, tiada Tuhan selain Allah.”¹⁸⁰

Atas dasar itu, tauhid bukan sekadar ungkapan metafisis, melainkan juga menyinggung aspek sosial kemasyarakatan. Praxis kehidupan sosial, seharusnya, merupakan konsekuensi dari Keyakinan teologis. Hal ini sesuai dengan apa yang dimaksud tauhid atau teologi menurut Hassan Hanafi, bukanlah merupakan bahasan sifat dan zat (Tuhan) melulu. Deskripsi ataupun sekadar konsepsi kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi sebaliknya justru lebih mengarah kepada tindakan konkrit, baik dari sisi penafian maupun penetapan. Sebab, apa yang dikehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan bisa dimengerti dan tidak akan bisa dipahami kecuali dengan ditampakkan. Jadi, konsep

¹⁸⁰ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hal. 11

Tauhid tidak akan mempunyai makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan konkrit.

Korelasi maksud di atas adalah mengaitkan teologi dengan *praxis*. Jadi ilmu teologi tidak sekedar berdiri dan berproses sendiri tanpa dimensi *praxis*, tetapi ilmu teologi seharusnya selalu terkait dengan *praxis* kehidupan. Teologi adalah konstruksi keilmuan yang rasional. Rasionalitas teologi sendiri terlihat ketika para pemikir kalam mencoba menjelaskan aspek-aspek ketuhanan dengan argumentasi yang logis.

Teologi sebagai episentrum bagi seluruh bangunan ajaran Islam tidak dimaknai sebatas pernyataan monoteistik bahwa Tuhan ini Esa. Lebih dari itu, tauhid menurut Ali Syariati seperti dikutip oleh Syarifuddin Gazal juga merupakan pandangan dunia yang melihat seluruh dunia merupakan sistem yang utuh-menyeluruh, harmonis, hidup dan sadar diri yang melampaui segala dikotomi, dibimbing oleh tujuan Ilahi yang sama.¹⁸¹ Doktrin tawhid menurut Asghar tidak hanya mempunyai konsekuensi religius, tapi juga mempunyai implikasi sosial-ekonomi. Dan dia menegaskan bahwa Nabi Muhammad SAW ketika mendakwahkan kalimat *La ilaha illa Allah*, tidak hanya berarti menegaskan berhala-berhala yang ada di Ka'bah, akan tetapi juga menolak untuk mengakui pemegang otoritas yang punya vested interest sangat kuat pada masanya dan struktur sosial yang ada di bawah kekuasaan mereka.

Dengan demikian, doktrin teologi memiliki dua dimensi, yakni dimensi spiritual (religius) dan dimensi sosial politik. Aspek religius berkaitan dengan penegasian berhala-berhala yang disembah oleh masyarakat Mekkah. Sedangkan aspek sosial-politik berkaitan dengan perlawanan nabi Muhammad SAW terhadap dominasi dan hegemoni kelompok-kelompok tertentu dalam bidang ekonomi. Dalam konteks ini, tauhid oleh Asghar tidak sekedar dilihat dari kaca mata teologisnya, namun juga dari sisi sosiologisnya. Hal ini disebabkan Islam tidak membedakan apalagi memisahkan antara kehidupan spiritual dan kehidupan sosial.¹⁸²

Teologi sebagai komitmen manusia kepada Tuhan, memiliki dimensi pembebasan manusia dan kemanusiaan yang sangat berarti. Menurut Nurholis Madjid pembebasan yang diaksud adalah: 1) pembebasan diri (*self liberation*) dari hawa nafsu (*hawâ al-nafs*) yang

¹⁸¹ Solihin, "Spirit Pembebasan Islam", dalam *Makalah Diskusi Dosen Madrasah Reboan (MMR)* UIN Sunan Gunung Jati, Bandung, 2017, hal. 9-10.

¹⁸² Solihin, "Spirit Pembebasan Islam", hal. 10-11

menghalangi manusia untuk menerima kebenaran karena kesombongan dan sikap tertutup maupun sikap fanatik karena merasa telah berilmu. Pembebasan diri itu sejatinya merupakan salah satu makna esensial dari kalimat persaksian (*syahâdat*) dengan formulasi negatif-konfirmasi “*La ilaha illa’llah*”, yang berimplikasi pada peningkatan harkat dan martabat kemanusiaan seseorang; 2) Tauhid mengandung pembebasan sosial. Dalam Al-Quran, prinsip tawhid atau pandangan hidup berketuhanan Yang Maha Esa langsung dikaitkan dengan sikap menolak thagut. Kata thagut selalu diartikan sebagai kekuatan sewenang-wenang, otoriter, tiranik atau apa-apa yang melewati batas. Dan salah satu efek pembebasan sosial dari semangat tawhid adalah kesanggupan seseorang untuk melepaskan diri dari belenggu kekuatan tiranik.¹⁸³

Teologi sebagai suatu pandangan dunia yang total memberikan pesan kepada setiap Muslim untuk membangun suatu masyarakat yang bebas dari eksploitatif, feodalistik dan menghindari pelapisan (stratifikasi) masyarakat berdasarkan kelas, ras, latar belakang genetik dan sebagainya, yang oleh Asghar disebut sebagai masyarakat Islami yang tidak akan mengakui adanya diskriminasi dalam bentuk apapun, apakah berdasarkan ras, suku, agama dan kelas. Lebih lanjut ia menegaskan, jika masih ada tirani eksploitasi dan mental perbudakan, maka belum bisa dikatakan sebagai masyarakat Islami, (masyarakat egaliter atau masyarakat tanpa kelas).

Teologi sebagai dasar dan sumber pembebasan manusia memberikan dua bentuk pembebasan yakni; 1) Pembebasan dari praktek penyembahan sesama manusia dan difokuskan hanya menyembah Allah semata, 2) Perjuangan yang terus menerus untuk melawan kekuatan status quo sebagai manifestasi keimanan pada Allah yang Esa. Dalam konteks ini Ali Syari’ati menegaskan bahwa keistimewaan tawhid yang diaktualisasikan oleh para nabi melalui agama-agama monoteisme pada tahap awal manifestasinya merupakan gerakan melawan status quo dalam pengertian; pemberontakan melawan pemerasan dan penindasan, serta revolusi yang menyeru penghambaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.³⁵ Sementara itu tawhid sebagai kekuatan pendobrak, memiliki fungsi praktis idealis; praktis sebagai kekuatan untuk membangun kembali peradaban Islam dan idealis sebagai sentrum seluruh pengetahuan.¹⁸⁴

¹⁸³ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Tela’ah Kritis tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Kemodernan*, Paramadina, Jakarta, 1992, hal. 72.

¹⁸⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hal. 14-15

Dengan demikian, begitu jelas peran politik kekuasaan dalam memaknai diskursus teologis. Hal ini menimbulkan perlawanan dan penentangan dari mereka yang cenderung memaknai tradisi dan teks yang cenderung kaku dalam memaknai perubahan. Sebaliknya, kekuasaan cenderung memandang situasi tersebut sebagai instrumen dalam melanggengkan kekuasaan. Sejarah Islam pasca ke-khalifa-an sangat jelas menggambarkan situasi itu. Hal yang sama kemudian diintrodusir dalam pemikiran-pemikiran Barat dan Eropa yang menjadikan agama sebagai sumber perlawanan melalui rumusan teologi pembebasan.

Tidak bisa dimungkiri, karena pola kekuasaanlah yang menyebabkan perlawanan menjadi menyeruak hingga mencari legitimasi teks suci sebagai sumber inspirasi, mengingat agama adalah sumber kebenaran yang mampu memotivasi memori umat untuk bergerak. Hal yang sama sebetulnya disayangkan saat agama tidak mampu menjadi sumber motivasi bagi terjadi transformasi sosial dan pemahaman keagamaan. Sebab politik telah menyediakan sarana dan jalan bagi perlawanan, khususnya di alam demokrasi.

Pada gilirannya, perbincangan tentang relasi agama dan politik dalam analogi teologi pembebasan sendiri mengarahkan pada proses dekonstruksi maupun desakralisasi terhadap teks-teks agama. Harus diakui bahwa relasi agama dan politik sendiri sangatlah resiprokal dan memiliki proses tarik-menarik yang cukup kuat antar keduanya. Agama bisa mempengaruhi dan terpengaruhi politik dalam skope luas maupun kecil. Implikasi yang ditimbulkan adalah munculnya interpretasi politik terhadap teks-teks agama yang pada akhirnya menciptakan adanya sakralisasi maupun pengkultusan. Teologi yang sebelumnya berfungsi diametris yakni penghubung Tuhan dan manusia maupun sesama manusia justru mengarahkan pada proses hierarkis yakni dari Tuhan kepada manusia melalui ulama maupun negara.¹⁸⁵

Teologi emansipatoris ditarik dari sumber keislaman yang bahkan sangat mendasar. Contohnya pun telah tersaji dalam sejarah Islam. Berbagai aliran teologi sesungguhnya memberikan pemahaman bahwa kajian keislaman saat itu tidak secara gamblang dan massif membicarakan tentang sosial kemasyarakatan. Perhatian pada aspek eskatologis dan spiritual, termasuk urusan kafir dan mu'min sangat mewarnai diskursus keagamaan. Para pemikir teologi emansipatoris

¹⁸⁵ Wasisto Raharjo Jati, "Agama dan Politik...", hal. 153.

secara historis menjadikan karakteristik khazanah ini sebagai sebetulnya pemahaman tentang pentingnya merumuskan kembali sejarah awal keislaman untuk mendialogkan persoalan keumatan.

Teologi Islam haruslah dibangun atas pengalaman hidup di mana masyarakat Muslim hidup dan dimulai dengan kajian atas problem mereka. Pemikiran teologis haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada sumber aslinya untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Jawaban teoretis ini haruslah diaplikasikan dalam praksis.¹⁸⁶ Dalam nalar konteks ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan.

Karena mengacu pada realitas problem kemanusiaan kekinian, maka teologi emansipatoris bukan lagi terpaku pada pembelaan terhadap Tuhan, tetapi yang lebih utama adalah secara praksis membangun komitmen terhadap berbagai persoalan realitas kehidupan dan sosial kemanusiaan. Komitmen ini diwujudkan dalam bentuk aksi sosial dalam rangka membangun dan menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Karena itu, gerakannya ke arah praksis pembebasan manusia; bukan dari hegemoni atau kungkungan dogmatisme maupun ideologi, tetapi dari struktur sosial politik yang menindas, yang dengan transparan telah memunculkan kemiskinan, kebodohan, marjinalisasi perempuan, dan problem-problem sosial lain. Logika emansipatoris dengan demikian, berikrar menghidupkan *elan vital* gerakan sosial yang bergerak pada problem-problem kehidupan dan sosial kemanusiaan.

Secara komprehensif, logika emansipatoris tidak berhenti pada pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai sarana pembebasan. Sebab, realitas dominasi tidak hanya pada wilayah wacana, tetapi juga dominasi bersifat riil dan materiil.¹⁸⁷ Misalnya ketika berbicara kemiskinan, kaum Muslim tidak cukup hanya dengan pasrah kepada takdir Tuhan (menurut Asy'ariyah) atukah faktor kesalahan individual manusia (menurut Mu'tazilah), tetapi yang terpenting adalah bagaimana kaum Muslim bisa mengurai secara rinci dan sistematis problematika sosial kemanusiaan, sehingga misalnya apabila kesalahannya di dalam

¹⁸⁶ Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, hal. 132

¹⁸⁷ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci" dalam *Jurnal Ilmiah Citra Ilmu*, Temanggung: STAINU Press, 2008, hal. 9

struktur sosial ekonomi, maka penyelesaiannya berdasarkan pembangunan iklim usaha yang baik dan demikian seterusnya.

Bukan lagi pada tempatnya untuk berdiskursus panjang lebar tentang dimensi keislaman awal di tengah situasi umat Islam yang cenderung tertinggal dan terbelakang. Agama ditempatkan sebagai nilai yang bukannya menghambat perubahan, tapi mendorong transformasi sosial keagamaan, agar agama menjadi senantiasa lebih hidup di setiap kurun waktu dan zaman, dan berdiri bersama umat dalam berbagai suasana dan kondisi. Hanya dengan demikian, paradigma Islam transformatif, emansipatoris dan membebaskan, mampu berbicara lebih banyak. Tentu saja dengan dukungan pembacaan kritis terhadap teks dan konteks, serta membuka diri terhadap kajian-kajian kritis sosial kontemporer sebagai pisau analitis dalam melihat perkembangan umat Islam itu sendiri.

Atas dasar itulah bisa dipahami mengapa gagasan teologi emansipatoris ini berkembang di abad modern saat kapitalisme dan developmentalisme (pembangunan) berkembang pesat. Modernitas di satu sisi menjanjikan keadilan dan kemakmuran bagi semua pihak, namun di sisi lain melahirkan kesenjangan dalam kehidupan umat manusia. Hal itulah yang dirasakan oleh umat Islam saat ini. Konsepsi teologi emansipatoris sulit dipahami tanpa memahami sebab kemunculannya, yakni refleksi teologis terhadap pembangunan kapitalisme. Konsep pembangunan yang menjadi sasaran kritik karena kebijakan pembangunan yang ditujukan ke negara miskin justru berakibat pada keterbelakangan, dan juga karena kurangnya hasil konkret.¹⁸⁸

Ketergantungan ekonomi, politik, dan kultural antara satu negara dengan negara yang lain menjadi penyebab keterbelakangan. Untuk keluar dari ketergantungan, diperlukan analisis rasional ilmiah, yakni dengan penghancuran secara mendasar tatanan *status quo*, yakni transformasi dari sistem *private poverty*, akses kekuatan bagi kelas yang tereksplorasi, serta revolusi sosial yang akan menghancurkan ketergantungan sehingga memungkinkan perubahan menuju masyarakat baru. Diperlukan perubahan radikal terhadap pembangunan. Gagasan pembebasanlah maka pembangunan dapat secara efektif diterapkan, mempunyai makna nyata, dan menghindari formulasi yang menipu. Ringkasnya teologi pembebasan adalah teologi kehendak bebas manusia.

¹⁸⁸ Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Insist Press, 2013, hal. 180.

Sebentuk teologi yang menekankan keyakinan bahwa manusia mempunyai kekuasaan atas nasib mereka sendiri. Demikian juga memerlukan sikap diri manusia atau masyarakat untuk keluar dari penindasan sebagai prasyarat dalam memahami keberadaan manusia dan sejarah kedepannya.

Meski demikian, dalam kajian klasik keagamaan, sulit didapatkan pemaknaan dan pembacaan kritis seperti ini, tanpa dengan mengintrodusir kajian-kajian ilmu sosial dalam pola penafsiran atas teks-teks keagamaan. Walaupun demikian, justru sejarah awal Islam di masa kenabian menggambarkan sebentuk kehidupan yang revolusioner dan mendukung terciptanya perubahan serta tranformasi. Karena itu, kembali kepada khazanah Islam awal kenabian dengan reinterpretasi teks-teks suci adalah strategi teologis yang tidak kehilangan akar keagamaan.

Merespons pemikiran-pemikiran baru dari berbagai belahan dunia, bukanlah sebuah hal yang tabu. Tapi sesungguhnya, menurut para pemikir emansipatoris, Islam memiliki akar sejarah yang mumpuni untuk menjelaskan hal tersebut. Hanya saja kurang tereksplorasi, sebab tanpa didukung oleh politik kekuasaan yang cenderung despotik dan pro-kemapanan.

BAB V

PARADIGMA TRANSFORMATIF DALAM TAFSIR AL-AZHAR

A. Melampaui Perdebatan Teologis

Sebelum dibahas bagaimana Hamka melampaui perdebatan teologis¹ guna melahirkan Islam yang transformatif, perlu dibahas terlebih dahulu bagaimana hubungan antara perdebatan teologis dalam Islam dengan Islam transformatif dan bagaimana hubungan keduanya bisa dianggap saling menafikan dan juga saling mendukung.

Kenyataannya, agama dengan teologinya tidak akan pernah bisa dipisahkan. Meskipun ada anggapan bahwa ada kenyataan teologi Islam tidak membumi dan tidak memberikan solusi bagi persoalan sosial seperti ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan, dan penindasan, tetap saja mengenyahkan teologi dari agama untuk mencapai itu semua bukanlah solusi. Agama tanpa teologi bukanlah agama.

Keringnya teologi Islam dari solusi bagi problem sosial bukan berarti teologi Islam harus dihilangkan, tetapi lebih berarti teologi Islam harus dipahami ulang dan itu tidak harus berarti menawarkan pemahaman baru bagi teologi Islam yang sudah mapan, tetapi bisa juga dengan mengembalikan pemahaman awal teologi Islam yang sudah terkubur di bawah reruntuhan puing-puing peradaban Islam yang memang sangat besar dan sangat kompleks.

¹ Teologi adalah kumpulan ajaran mana saja yang disusun secara koheren menyangkut hakikat Allah dan hubungan-Nya dengan umat manusia dan alam semesta. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000, hal. 1090

Dalam bukunya, *Dari Akidah ke Revolusi*, Hassan Hanafi berkata bahwa hubungan manusia dengan Allah tidak hanya sekadar pengetahuan teoritis dan juga spekulatif, melainkan juga pada tataran praktis. Hubungan manusia dengan Allah harus bisa mengenalkan manusia pada tanggung jawabnya terhadap kondisi kontemporer penjajahan, keterbelakangan, pemaksaan, otoritarianisme, kemiskinan, kenestapaan, kesengsaraan, perpecahan, kehinaan, dan kelemahan. Hubungan manusia dengan Allah bukanlah hidup sendiri di pojok rumah ibadah dan melepaskan tanggung jawab dari berbagai persoalan, baik dalam angan-angan maupun dalam kenyataan; melainkan bertanggung jawab untuk mengatasi berbagai problematika dalam kehidupan, menanggulangi malapetaka, mencari solusi bagi berbagai krisis dan bencana.²

Perubahan adalah suatu keniscayaan, yang selalu terjadi di setiap sudut. Perubahan yang terjadi kadang dapat dirasakan, tetapi juga sering tidak disadari, bahkan dapat dilupakan dan tidak dihiraukan. Sejarah telah banyak berbicara tentang perubahan. Oleh karena itu salah satu kepentingan terbesar Islam adalah bagaimana mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visinya mengenai transformasi sosial. Paradigma teologi totalistik atau Islamisasi mengambil topik persoalan normatif yang “Islami” dan yang “tidak Islami” atau mana yang asli dan mana yang bid’ah.³ Kelompok ini kental dengan pendekatan fiqh, yang melihat hidup di dunia ini berdasarkan pandangan serba dikotomis (*dualistic world view*), yakni halal-haram, surga-neraka dan seterusnya. Kecenderungan berteologi semacam ini adalah mengandaikan umat hanya sebagai konsumen teologis sedangkan elite agama sebagai produsennya.

Titik pusat perhatian teologi harus berubah, dari sifat Tuhan dan perbuatan-perbuatan-Nya menuju bumi kaum Muslimin dan sumber kekayaan alamnya, kemerdekaan, peradaban, dan kesatuan mereka. Realitas sosial dan politik juga harus berubah. Dunia Islam telah mengalami perubahan mendasar; dari sebuah negara yang menang dan imperium yang menguasai kawasan yang sangat luas pada masa silam menjadi sebuah negara yang diduduki kekuatan asing pada zaman modern, terpecah-pecah, terkebelakang, miskin, dan terjajah. Sumber daya alamnya dikeruk oleh kaum imperialis dari luar Islam maupun oleh penguasa diktator dari Islam sendiri.⁴

² Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi*, (Jakarta: Paramadina, 2003), h. xxi-xxii.

³ M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995, 172- 173.

⁴ Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi*, h. 15-16.

Teologi paling tidak merupakan interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Dimensi yang hendak diajukan adalah mewujudkan tatanan masyarakat yang egaliter, mengangkat harkat dan martabat kemanusiaan. Makna Islam yang murni tidaklah terletak pada rumsun teologisnya melainkan pergulatan hidup keseharian Islam itu sendiri.⁵

Yang dilakukan oleh Hamka ketika menanggapi perdebatan teologis yang tidak ada habisnya dan tidak mempunyai dampak signifikan dan positif bagi kehidupan sosial, ekonomi, dan politik kaum Muslim bukanlah dengan meninggalkan atau bahkan menganggap sepele sisi teologi Islam, tetapi Hamka menawarkan sudut pandang lain yang mana sudut pandang tersebut bikinan baru Hamka sendiri, tetapi lebih merupakan penggalian Hamka terhadap peradaban Islam sendiri.

Cara yang dilakukan Hamka ini dinamai kaum neonormativis oleh Yvonne Y. Haddad, yaitu kaum yang berupaya membangun aturan sosial Islam dalam dunia kontemporer melalui pendekatan al-Quran dalam sebuah cara yang jelas. Tanpa dibebani oleh penafsiran-penafsiran tradisional, historis, linguistik, dan filologis masa lalu. Mereka membiarkan ayat-ayat spesifik diarahkan kepada individu dan masyarakat dalam gerakan eksistensial mereka. Dalam konteks ini, catatan al-Quran menjadi pengesahan dan justifikasi bagi revolusi sebagai Islam yang autentik. Misi umat Islam tidak untuk mengakomodasi petunjuk al-Quran untuk meminjam sistem sosial; bahkan wahyu itu sendiri yang menyediakan ideologi revolusioner untuk mentransformasi dan membebaskan masyarakat dari perbudakan sistem manusia.⁶

Pokok-pokok bahasan teologi Islam adalah: a) analisis konsep tentang Tuhan; b) bukti-bukti ontologis dan kosmologis tentang wujud Tuhan; c) kehendak bebas, determinisme, nasib, kebaikan, keburukan, hukuman dan ganjaran; d) posisi kenabian, sufisme, dan para pewaris nabi; e) hubungan akal dan wahyu; dan f) aspek politik penerapan hukum Ilahi dalam masyarakat.⁷ Kesemua bahasan tersebut tidak mempunyai dampak langsung dan signifikan bagi kehidupan sosial, ekonomi, dan politik kaum Muslim. Karenanya, kaum Muslim seperti terasing dari agamanya sendiri. Teologi sebuah agama adalah hal yang paling mendasar dan hal yang paling mendasar itulah yang tidak memiliki relasi

⁵Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997, hal. 116.

⁶ Yvonne Y. Haddad, "the Qur`nic Justification for Islamic Revolution: the View of Sayyid Quthb", dalam *Middle East Journal*, Vol. 37, No. 1, 1983, hal. 17.

⁷ John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid 5, Bandung: Mizan, 2002, hal. 14.

yang kuat dengan kehidupan nyata sehari-hari kaum Muslim. Kecanggihan bahasan tentang pokok-pokok bahasan teologi Islam itu tidak berguna ketika berhadapan dengan kenyataan kemiskinan, ketertindasan, ketidakadilan, serta kebodohan yang adalah kenyataan yang dihadapi oleh kaum Muslim sehari-hari. Bahkan ada dugaan bahwa pokok-pokok bahasan teologi Islam itu malah digunakan oleh pihak-pihak tertentu untuk mengokohkan kekuasaannya atau sebaliknya, merebut kekuasaan dari pihak lain. Keduanya sama-sama menggunakan teologi Islam tidak pada tempatnya.

Kenyataan ketertindasan, kemiskinan, dan keterbelakangan bukanlah takdir yang dihadapannya kaum Muslim harus menyerah atau membiarkan itu terjadi. Kaum Muslim harus mengubahnya dengan cara mengubah diri sendiri lalu mengubah masyarakat yang terkena. Agama saat ini mungkin tidak setuju semua itu terjadi, tetapi agama saat ini juga seperti tidak ada gerakan untuk membuktikan ketidaksetuannya.

Padahal seluruh nabi diutus untuk berjuang melawan penindasan serta mempersatukan mereka yang tertindas dan miskin untuk melawan penindasan dan kemiskinan serta memperjuangkan kesejahteraan mereka. Para nabi pertama-tama mengajak orang-orang untuk meyakini bahwa kebenaran itu ada dan puncak kebenaran itu adalah Allah. Allah yang diyakini adalah Allah Yang Mahaadil dan tempat bergantung segala sesuatu. Karena itu, jika ada ketidakadilan di muka bumi, maka harus dihapuskan tanpa takut kepada siapapun dan kepada apapun karena hanya Allah lah tempat bergantung segala sesuatu.

Setelah itu, para nabi mengajak kaum tertindas untuk percaya kepada kesucian, kesamaan hak dan kewajiban, dan persudaraan kemanusiaan. Karena itu, ketika para nabi dan kaum tertindas itu nantinya mencapai apa yang mereka cita-citakan, tidak akan ada pembalasan dendam atas apa yang mereka dulunya alami karena itu bertentangan dengan kesucian, kesamaan hak dan kewajiban, serta persaudaraan kemanusiaan. Sejarah mencatat bagaimana Nabi Muhammad SAW tetap menghormati orang-orang yang memusuhinya dan mengusirnya dari Makkah saat kaum Muslim menaklukkan kota Makkah. Nabi Musa as diutus untuk memerdekakan Bani Israil dari penindasan Firaun. Nabi Isa as diutus untuk memerdekakan masyarakat dari cengkeraman para pemimpin dan para pemuka agama yang menindas.

Agama harus mempunyai jawaban atas problem hidup seperti jutaan orang-orang miskin yang kesulitan keluar dari kemiskinannya, jutaan buruh ditindas, perempuan dilecehkan, anak-anak dieksploitasi, manusia hidup di tempat-tempat kumuh, minoritas etnis ditindas, minoritas agama dicabut hak-hak kemanusiaannya, mayoritas

menggencet minoritas, akses pendidikan yang sulit, sedangkan orang-orang kaya menikmati segala fasilitas termasuk fasilitas mereka untuk merusak bumi demi kepentingan kekayaan semata.

Ironisnya sekarang, Islam yang pernah jaya dengan peradaban yang penuh kota-kota menakjubkan, kemakmuran material, dan kecanggihan teknik, sekarang berada di dalam kemiskinan yang suram dan keterbelakangan ekonomi yang akut. Seni perniagaan dan wirausaha dihormati dan dipuji dalam agama Islam yang dibawa oleh seorang nabi yang juga adalah seorang pedagang yang sukses, hilang hampir tak berbekas di dalam peradaban Islam masa kini. Ini adalah problem yang harus dipecahkan oleh peradaban Islam.⁸

Pada awal-awal Islam muncul di Makkah hingga menjadi kekuatan besar dan disegani di Madinah, belum begitu tampak adanya perdebatan yang berhadapan antara kekuasaan mutlak Tuhan dengan otonomi manusia atau antara takdir Tuhan dengan kebebasan manusia, apalagi antara Jabariyah dengan Qadariyah. Meskipun demikian, sesungguhnya itu adalah isu yang membayangi setiap agama yang memiliki konsep Tuhan yang personal. Tercatat bahwa tidak hanya Islam yang dihindangi persoalan serupa, tetapi Kristen pun demikian adanya.

Adapun rekaman Al-Qur'an terhadap perdebatan yang serupa dengan yang tersebut di atas adalah respon Al-Qur'an terhadap konsep kekuasaan mutlak yang sebelumnya ada pada masyarakat di Jazirah Arabia. Pada waktu Islam muncul, pemahaman masyarakat tentang kekuasaan tertinggi yang mampu mengubah dan memengaruhi kehidupan manusia adalah *al-dahr*, waktu. Itulah yang terekam di dalam QS. al-Jatsiyah/45:24:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا
الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾

Dan mereka berkata: Tidak ada hidup melainkan kehidupan dunia kita ini, mulanya kita tidak ada, sesudah itu kita hidup, dan tidak ada yang membinasakan kita melainkan masa. Dan tidaklah ada bagi mereka dalam hal yang demikian satu pengetahuan pun. Tidak lain, mereka hanya menyangka-nyangka. (QS. al-Jatsiyah/45:24)

⁸ Ali A. Allawi, *Krisis Peradaban Islam: Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total*, terjemahan Pilar Muhammad Mochtar, Bandung: Mizan, 2015, hal. 334.

Mereka yang mempunyai pemahaman bahwa kekuasaan tertinggi yang mampu mengubah dan memengaruhi kehidupan manusia adalah *al-dahr* disebut oleh Hamka sebagai “Kaum Dahri”. Memang Hamka tidak menyebutkan bahwa itulah pemahaman kekuasaan tertinggi masyarakat Jazirah Arabia sebelum Islam datang. Bahkan Hamka menyamakan Kaum Dahri itu dengan Kaum Materialis dan Kaum Naturalis dan keduanya menganggap Tuhan tidak ada.⁹

Pemahaman Hamka di atas berbeda dengan Dmitri V. Frolov bahwa “Kaum Dahri” bukan menganggap Tuhan tidak ada, tetapi konsep ketuhanan mereka memang tidak menjurus kepada Tuhan yang personal, sebagaimana Islam.¹⁰ Karena itu, menurut Dmitri V. Frolov, di situlah perbedaan konsep ketuhanan dalam Islam dengan konsep ketuhanan yang saat Islam datang sedang umum dipahami oleh masyarakat Jazirah Arabia.

Konsep ketuhanan yang dibawa oleh Islam lebih bersifat personal dibandingkan konsep ketuhanan sebelum Islam yang disebut dengan *al-dahr* (waktu). Karena itu pula, konsep ketuhanan yang disebutkan oleh Al-Qur’an adalah konsep ketuhanan sebagai respon terhadap konsep ketuhanan sebelumnya. Makanya, Al-Qur’an kadang menyebutkan Allah sebagai penguasa sang waktu atau Allah yang mengendalikan peredaran waktu seperti dalam QS. al-Ra’d/13:2:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ
الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾

Allah-lah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy, dan menundukkan matahari dan bulan. Masing-masing beredar hingga waktu yang ditentukan. Allah mengatur urusan (makhluk-Nya), menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) supaya kamu meyakini pertemuan(mu) dengan Tuhanmu. (QS. al-Ra’d/13:2).

Karena Islam hendak memperkenalkan konsep Allah sebagai koreksi terhadap konsep ketuhanan *ad-dahr* (waktu), maka Islam

⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 9, Singapura: Pustakan Nasional, PTE LTD, 2003, hal. 6618-6619.

¹⁰ Dmitri V. Frolov, “Freedom and Predestination”, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’an*, Vol. 1, Leiden: Brill 2001, hal. 267.

menyebutkan bahwa waktu yang dianggap sebagai penguasa segala sesuatu itu bukanlah penguasa yang sebenarnya karena Allah-lah penguasa yang sebenarnya. Allah bahkan menguasai waktu dan mengatur waktu. QS. al-Ra'd/13:2 menyebutkan bahwa Allah menundukkan matahari dan bulan sebagai bukti bahwa Allah menundukkan sang waktu karena matahari dan bulan adalah simbol perjalanan waktu. Dengan demikian, terjadi peralihan konsep ketuhanan dari *al-dahr* kepada Allah dan dari konsep ketuhanan yang tidak personal kepada konsep ketuhanan yang personal.

Hal di atas perlu dijelaskan untuk menempatkan perdebatan Jabariyah dan Qadariyah pada tempatnya dan untuk memahami mengapa perdebatan Jabariyah dan Qadariyah tidak muncul sejak awal Islam dan mengapa perdebatan Jabariyah dan Qadariyah tidak begitu eksplisit di dalam Al-Qur'an. Kata kunci konsep ketuhanan yang personal inilah yang nantinya melahirkan perdebatan antara Jabariyah dengan Qadariyah karena keduanya memperhadapkan antara kekuasaan Tuhan sebagai hal yang personal berhadapan dengan kebebasan manusia yang juga adalah personal sifatnya.

Problem pada aliran Jabariyah dan problemnya bagi kemanusiaan adalah bahwa tidak ada sesuatu yang lebih mengganggu dan menyakitkan jiwa seseorang daripada perasaan bahwa ia hidup di bawah bayang-bayang sebuah kekuasaan absolut yang amat kuat dan mencengkram segala sesuatu di dalam kehidupannya, serta mengarahkannya ke mana saja sesuai dengan kehendaknya.¹¹ Problem pemikiran itu bagi kemanusiaan adalah bahwa manusia sama sekali tidak punya peluang untuk mengubah hidupnya sendiri karena ada kekuatan yang membuatnya hanya bisa pasrah dan menerima apa adanya.

Salah satu perdebatan teologis yang paling hangat di dalam sejarah pemikiran Islam adalah pertentangan antara Jabariyah dengan Qadariyah atau antara kekuasaan mutlak Allah dengan otonomi manusia. Tokoh yang dianggap menjadi pendiri aliran Jabariyah adalah Jahm bin Safwan, seorang yang dieksekusi mati akibat ajarannya.¹² Adapun ayat yang dijadikan dasar argumen bagi alirannya yang menekankan kepada kekuasaan mutlak Allah adalah QS. al-Hadid/57:2:

لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ تَحِيَّ ۖ وَيُمِيتُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾

¹¹ Murtadha Mutahhari, *Perspektif Al-Quran tentang Manusia dan Agama*, terjemahan Haidar Bagir, Bandung: Mizan, 1994, hal. 181.

¹² Oliver Leaman dan Kecia Ali, *Islam: The Key Concepts*, London: Routledge, 2008, hal. 107. Richard C. Martin, "Anthropomorphism", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 1, Leiden: Brill 2001, hal. 105.

Kepunyaan-Nyalah kekuasaan di semua langit dan bumi. Dia yang menghidupkan dan Dia yang mematikan. Dan Dia atas tiap-tiap sesuatu adalah Maha Kuasa. (QS. al-Hadid/57:2)

Kata *Jabariyah* bermakna asal “pemaksaan” dan salah satu dari Nama-Nama Indah Allah adalah *al-Jabbâr* (Mahakuasa). Karena itu, *Jabariyah* adalah aliran yang meyakini bahwa kekuasaan mutlak Allah kuasa untuk memaksa manusia untuk berada di dalam kondisi apapun tanpa manusia punya kuasa sedikitpun untuk melawan, mengelak, atau menolak. Jika hal itu dikaitkan dengan perbuatan manusia, maka dalam aliran *Jabariyah*, manusia tidak punya kuasa sedikitpun dalam perbuatannya karena semua perbuatan disandarkan sepenuhnya kepada Allah semata. Posisi manusia hanyalah *majbûr* (yang dipaksa) untuk melakukan meskipun secara lahiriah manusia lah yang tampak melakukan sesuatu.

Lebih jauh, aliran *Jabariyah* memahami bahwa seluruh perbuatan manusia diciptakan oleh Allah hingga tidak ada sedikitpun kebebasan yang dimiliki oleh manusia. Dengan tidak adanya kebebasan yang dimiliki oleh manusia, pertanyaan yang kemudian muncul adalah: Apakah manusia berhak mendapatkan pahala apabila melakukan kebaikan dan layak mendapatkan dosa apabila melakukan kejahatan jika tidak ada kebebasan sedikitpun pada manusia?

Pemahaman yang disampaikan oleh Jahm bin Safwan sesungguhnya adalah dasar yang kuat bagi transendensi Tuhan karena posisi manusia yang benar-benar dibedakan dengan Allah dan karenanya pula, pemahaman Jahm bin Safwan ini adalah kebalikan bagi mereka yang menganut aliran Antropomorfisme, yaitu aliran yang memahami kemiripan Allah dengan makhluk, seperti Allah memiliki tubuh, badan, lengan, kaki, dan sebagainya apapun yang dimiliki pula oleh makhluk. Bagi Jahm, Tuhan tidak mungkin memiliki tubuh fisik seperti makhluk-Nya. Karena itulah Tuhan pastilah menciptakan perkataan (Al-Qur’an) yang tidak sama dengan perkataan-Nya sendiri hingga manusia bisa mendengarkannya. Di sini tampak bahwa Jahm bukan hanya berhasil membuktikan bahwa Tuhan benar-benar berbeda dengan makhluk-Nya, tetapi juga Jahm sampai pada kesimpulan bahwa Al-Qur’an adalah makhluk.¹³

Tampak di atas bahwa hukuman mati yang dijatuhkan kepada Jahm adalah disebabkan bukan hanya karena Jahm adalah penganut aliran *Jabariyah*, tetapi juga karena pemahamannya bahwa Al-Qur’an adalah

¹³ Richard C. Martin, “Createdness of The Qur’an”, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’an*, hal. 468-469.

mahluk. Di sinilah uniknya pemahaman Jahm di hadapan aliran Mu'tazilah. Di satu sisi Jahm mirip Mu'tazilah pada hal "kemakhlukan Al-Qur'an", tetapi Jahm berbeda dengan Mu'tazilah dalam hal otonomi manusia karena Jahm menganut Jabariyah dan Mu'tazilah cenderung kepada *Qadariyah*.

Ketika Hamka menafsirkan QS. al-Hadid/57:2 di dalam *Tafsir Al-Azhar*, dia tidak ingin larut di dalam perdebatan antara Jabariyah dengan Qadariyah. Begini sebagian kutipan dari *Tafsir Al-Azhar* ketika menafsirkan QS. al-Hadid/57:2:

*Peraturan perjalanan semua langit dan bumi itu dengan segala isinya... semuanya berlaku di dalam Kekuasaan Tuhan. Tuhan Mahakuasa mengubahnya... Semua itu menunjukkan Kemaha-kuasaan Allah.*¹⁴

Kita lihat bagaimana Hamka menafsirkan QS. al-Hadid/57:2 yang tidak hendak berpanjang-panjang dalam urusan teologi Islam, seperti perdebatan antara Jabariyah dengan Qadariyah. Hamka menekankan makna *Kepunyaan-Nyalah kekuasaan di semua langit dan bumi* bukan dengan pembuktian bahwa itu adalah isyarat *Jabariyah*. Hamka tetap menerjemahkannya dengan *Kepunyaan-Nyalah kekuasaan di semua langit dan bumi* dengan melepaskan nuansa *Jabariyah* dan *Qadariyah* dan lebih menekankan kepada makna "Keagungan Allah" daripada makna kekuasaan.

Ada perbedaan mendasar antara penekanan pada frase "Kepunyaan Allah" dengan frase "Keagungan Allah". Frase "Kepunyaan Allah" mengesankan adanya kekuasaan Allah yang tak terlawankan karena semuanya adalah milik Allah, termasuk manusia sendiri. Tampaknya rumusan *top down* berlaku di sini; Allah adalah pemilik dan seluruh mahluk hanyalah milik Allah, tanpa punya kuasa sedikitpun.

Berbeda dengan kesan yang ditimbulkan oleh frase "Keagungan Allah", yang dipakai oleh Hamka. Keagungan adalah pengungkapan kesan yang muncul dari dalam diri mahluk terhadap sesuatu yang lebih besar dari dirinya. Di situ tidak ada kesan pemaksaan dan hirarki. Frase "Kepunyaan Allah" lebih menekankan bahwa Allah adalah pemilik kekuasaan tertinggi dan terbesar, sedangkan mahluk hanyalah milik yang dengan sendirinya adalah obyek dari sang pemilik.

Adapun "Keagungan Allah" lebih bermakna rumusan *bottom up*, ketika kekuasaan Allah menjadi tanda bagi "Keagungan Allah". Cara Hamka menegaskan "Keagungan Allah" adalah dengan menafsirkan QS. al-Hadid/57:2 lewat cara seperti kalimat berikut:

¹⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 9, hal. 7161.

*Allah Ta'ala yang dapat menumbuhkan daripada biji mangga yang kelihatan mati, bila dia telah bertemu dengan tanah, akan keluar dari biji mangga yang mati itu urat yang kecil lalu tersinggung ke bumi, lama-kelamaan biji itu menjadi hidup, berdaun, dan berdahan, berurat dan beranting lalu hidup.*¹⁵

Dengan mengalihkan bahasan “Kekuasaan Allah” yang bisa mengundang perdebatan teologis kepada “Keagungan Allah”, Hamka tetap memandang ayat tersebut sebagai ayat teologis tetapi menghilangkan nuansa perdebatannya. Itu adalah cara yang cerdas karena tidak menghilangkan esensi teologis ayatnya, namun mengalihkannya kepada nuansa berbeda. Itupun dilakukan oleh Hamka sambil mempertontonkan keahliannya dalam ungkapan yang indah lewat perumpamaan alam. Tentu saja Hamka memakai perumpamaan yang mudah dipahami oleh masyarakat Indonesia seperti “biji mangga”, bukan “biji kurma”.

Ayat lain yang sering dijadikan dalil argumen Jabariyah adalah QS. al-Anfal/8:17:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ
 وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾

Maka bukanlah kamu yang membunuh mereka, tetapi Allah-lah yang membunuh mereka. Dan bukanlah engkau yang melempar tatkala engkau melempar, melainkan Allah-lah yang melempar, karena Dia hendak memberi kepada orang-orang yang beriman suatu pemberian yang baik. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Mengetahui. (QS. al-Anfal/8:17).

Dalam menafsirkan ayat di atas, kembali Hamka menghindari perdebatan teologis antara Jabariyah dengan Qadariyah, namun tetap menjaga sisi teologis ayat tersebut. Misalnya, dalam menafsirkan ayat: *Maka bukanlah kamu yang membunuh mereka, tetapi Allah-lah yang membunuh mereka*, Hamka memang menekankan bahwa Allah-lah yang membunuh dan bukan kaum Muslimin, tetapi Hamka tidak menekankan bahwa itu berarti kaum Muslimin sama sekali tidak membunuh dan hanya Allah yang membunuh. Hamka malah menekankan bahwa kaum Muslimin tetaplah yang membunuh di dalam peperangan yang mereka alami tetapi Allah membantu kaum Muslimin. Dan selanjutnya, Hamka

¹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 9, hal. 7161.

memberikan hikmah dari bantuan Allah tersebut bahwa ayat itu adalah peringatan bagi kaum Muslimin agar mereka tidak sombong di saat mereka mendapatkan kemenangan karena kemenangan bisa terjadi adalah karena bantuan Allah jua. Berikut adalah penafsiran Hamka terhadap hal itu:

... pada hakikatnya bukanlah kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah. Sebab Allah yang memberikan kekuatan semangat kepada kamu, Allah yang membantumu dengan 1000 malaikat, dan Allah yang menurunkan hujan yang memberikan kesegaran kepada kamu. Dan Allah pula yang menimbulkan rasa ketakutan dalam jiwa musuh itu...¹⁶

Hamka tidak menghilangkan sisi teologis ayat di atas dengan cara tetap menyebutkan peran Allah di dalam peperangan yang dialami oleh kaum Muslimin, tetapi tidak juga menghilangkan peran kaum Muslimin yang memang berdarah-darah, berpeluh-peluh, dan jatuh-bangun di dalam setiap perang yang mereka alami. Sekilas tampak ada upaya untuk mendamaikan antara pihak Jabariyah dengan pihak Qadariyah, tetapi juga tampak ada pengalihan dari perdebatan itu sendiri. Kalaupun ada upaya mendamaikan, Hamka tidak melakukannya dengan mengurai perdebatan antara keduanya lalu menawarkan solusi teoritis lain karena itu sama saja melanjutkan perdebatan itu, dan Hamka mengetahui bahwa itu pasti tidak ada habisnya. Ini adalah ciri pemikiran Islam transformatif yang dimiliki Hamka.

Meski menyampaikan tafsir Al-Qur'an yang mendamaikan antara Jabariyah dan Qadariyah, Hamka tidak sampai menyebutkan bahwa kedua aliran itu sesungguhnya keliru atau kalaupun benar, keduanya hanya menyampaikan sebagian kebenaran, bukan kebenaran yang utuh. Berbeda dengan Murtadha Mutahhari yang memang sampai pada kesimpulan bahwa baik Jabariyah maupun Qadariyah hanya berusaha menguatkan dan memenangkan pendapatnya masing-masing dengan cara membuat keraguan terhadap akidah kelompok lawannya, tanpa memperhatikan kemusykilan-kemusykilan pada kelompoknya sendiri. Akibatnya, kebenaran yang lahir adalah kebenaran yang separuh-separuh, bukan kebenaran yang utuh.¹⁷

Yang pasti Hamka tidak berhenti semata mendamaikan antara aliran Jabariyah dengan Qadariyah, tetapi melanjutkannya dengan memberikan dimensi sosial di dalam penafsiran ayat-ayat yang sekilas

¹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4, hal. 2712.

¹⁷ Murtadha Mutahhari, *Perspektif Al-Quran tentang Manusia dan Agama*, hal.

tampak semata-mata teologis tersebut. Misalnya, Hamka menyimpulkan bantuan Allah dalam peperangan kaum Muslimin itu dengan pesan bahwa ayat tersebut menegaskan tidak bolehnya ada kesombongan di dalam setiap prestasi kaum Muslimin karena semua itu bisa terjadi karena bantuan dari Allah. Jadinya, ayat yang semula semata-mata membuka perdebatan teologis tanpa manfaat jelas bagi kehidupan sosial, mala dibelokkan maknanya oleh Hamka kepada manfaat bagi kehidupan sosial.¹⁸

Demikian pula yang dilakukan Hamka ketika menafsirkan potongan ayat yang sangat masyhur sebagai dalil aliran Jabariyah yaitu yang berbunyi: *Dan bukanlah engkau yang melempar tatkala engkau melempar, melainkan Allah-lah yang melempar*. Untuk potongan ayat tersebut, Hamka menafsirkannya sebagai berikut:

*Tersebutlah dalam peperangan Badar itu Rasulullah SAW mengambil segenggam pasir, lalu dilemparkannya ke jurusan musuh, seraya berkata: "Biarlah segala muka itu tertutup!" Maka dibawa anginlah pasir-pasir itu ke muka musuh sehingga ada yang kena, sehingga masuklah pasir ke dalam mata mereka, sehingga gugup mereka ketika menyerbu, maka mudahlah bagi Mujahidin menyerbu orang yang matanya telah kena pasir itu. Di sini Allah memperingatkan kepada Rasul-Nya, bahwa tangan beliau hanyalah jadi alat saja buat melempar. Yang sebenarnya melempar tetaplah Allah. Karena memang! Kalau hanya atas kehendak Nabi sendiri, tidaklah muka itu akan kena, sebab tempatnya jauh.*¹⁹

Penafsiran Hamka di atas tampak tetap memberi ruang bahwa Nabi tetaplah orang yang melemparkan pasir ke arah musuh, tetapi yang membuat lemparan itu sampai meskipun jaraknya jauh adalah Allah. Untuk terjadinya lemparan itu menemui sasaran, tidak hanya bantuan Allah yang penting, tetapi juga upaya manusia sendiri juga harus ada, yaitu upaya Nabi untuk melemparkan pasir. Dan jika upaya melempar itu menghasilkan sesuatu, maka Hamka mengingatkan untuk tidak pernah melupakan pertolongan Allah.

Ternyata, tidak perlu menunggu waktu terlalu lama untuk membuktikan kebenaran peringatan Allah untuk jangan melupakan

¹⁸ Perdebatan antara Jabariyah dan Qadariyah belumlah memanans sebelum abad ke-8 atau abad ke-9 Masehi. Ketika itu, muncul para pakar teologi yang memperdebatkan dua hal tersebut dan mencari dalilnya di dalam Al-Qur'an. Dmitri V. Frolov, "Freedom and Predestination", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, hal. 267.

¹⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4, hal. 2712.

pertolongan Allah. Setelah Perang Badar, datang waktu Perang Uhud di mana kaum Muslimin nyaris kalah akibat kelalaian mereka dan mereka melupakan pertolongan Allah dan tidak mengindahkan perintah komandan mereka, Nabi Muhammad SAW.

Satu lagi ayat yang sering dianggap sebagai dalil bagi kekuasaan mutlak Tuhan dan ketidakberdayaan manusia, yaitu QS. ash-Shaffat/37:96:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan (menciptakan) apa yang kamu kerjakan itu. (QS. ash-Shaffat/37:96).

Tentu saja di terjemahan ayat ini tampak ada argumen kuat bagi Jabariyah karena ada penegasan bahwa Allah menciptakan manusia dan menciptakan pula perbuatan mereka. Terutama pada penegasan bahwa Allah adalah pencipta perbuatan manusia, maka sepertinya manusia benar-benar hanya wayang yang tidak punya daya apa-apa di tangan dalang yang menggerakkannya.

Hamka memahami ayat di atas dari sudut pandang berbeda dengan cara tidak melihat ayat itu berdiri sendiri dan terlepas dari ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Bagi Hamka, sesungguhnya QS. ash-Shaffat/37:96 adalah satu ayat di dalam rangkaian ayat yang membahas tentang Nabi Ibrahim as bersama kaumnya. QS. ash-Shaffat/37:96 sendiri adalah bagian dari kelompok ayat yang berbicara tentang Nabi Ibrahim as dan berhala-berhala kaumnya, yaitu QS. ash-Shaffat/37 dari ayat 88 sampai 98.

Bagi Hamka, ketika Al-Qur'an menyebutkan QS. ash-Shaffat/37:96 dan menegaskan bahwa Allah yang menciptakan kalian, maka kalian yang dimaksud dalam kisah ini ini adalah kaum Nabi Ibrahim as yang menyembah berhala. Ayat itu adalah penegasan bahwa bukan berhala itu yang menciptakan mereka tetapi Allah lah yang menciptakan mereka. Bukan hanya mereka yang diciptakan oleh Allah, tetapi bahkan berhala-berhala yang mereka anggap pencipta itupun adalah ciptaan Allah semata.²⁰

QS. ash-Shaffat/37:96 sesungguhnya adalah kritik terhadap keyakinan kaum Nabi Ibrahim as yang menyembah berhala padahal urutan penciptaan yang benar adalah bahwa Allah yang menciptakan manusia, lalu manusia membentuk patung-patung yang kemudian diberhalakan dan disembah. Alangkah kacau secara logika keyakinan

²⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, hal. 6098.

kaum Nabi Ibrahmi as yang menyembah berhala padahal berhala itu mereka yang memahatnya dan Allah adalah pencipta manusia.

Tampak di atas bahwa pada ayat yang secara terjemahan sederhana adalah landasan kuat bagi aliran Jabariyah, malah oleh Hamka sama sekali tidak dihubungkan dengan Jabariyah dan Qadariyah dalam penafsiran. Namun Hamka tetap menempatkan penafsirannya pada bingkai penafsiran teologis dan tidak mengalihkannya kepada yang lain. Itu menandakan bahwa Hamka bukan tidak mengetahui bahwa ada perdebatan teologis sengit yang berada di sekitar QS. ash-Shaffat/37:96, namun Hamka lebih memilih menghindarinya, namun hanya menghindari perdebatan teologisnya, tidak bahasan teologisnya. Dengan kata lain, Hamka menawarkan penafsiran yang bisa menjadi solusi bagi perdebatan tersebut dan lebih jauh menawarkan sesuatu yang lebih berguna, yaitu argumen kekacauan logis yang terjadi pada keyakinan para penyembah berhala.²¹

Adapun ayat-ayat yang sering dijadikan dalil untuk argumen Qadariyah adalah QS. al-Ra'd/13:11:

لَهُ مَعْقَبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ۖ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدٍّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

Baginya ada penjaga-penjaga bergiliran, di hadapannya dan di belakangnya, mereka memeliharanya dengan perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidaklah akan mengubah apa yang ada pada satu kaum, sehingga mereka ubah apa yang ada pada diri mereka (sendiri); dan apabila Allah kepada suatu kaum hendak mendatangkan celaka, maka tidaklah ada penolakannya. Dan selain daripada-Nya, tidaklah ada bagi mereka Pelindung. (QS. al-Ra'd/13:11)

Perdebatan antara Jabariyah dan Qadariyah seperti tidak pernah mendialogkan antara ayat-ayat yang mereka masing-masing perpegangi

²¹ Upaya mencari titik tengah antara Jabariyah dengan Qadariyah juga dilakukan dengan cara mencari arti dasar dan pemakaian kata *taqdîr* dalam Al-Qur'an. Pertama, *taqdîr* Tuhan yang berlaku pada fenomena alam fisika; kedua, *taqdîr* yang berhubungan dengan hukum sosial; ketiga, *taqdîr* dalam pengertian hukum kepastian Tuhan. Komaruddin Hidayat, "Taqdîr dan Kebebasan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, hal. 120-121.

sehingga terkesan bahwa kedua aliran tersebut hanya berpegang pada ayat-ayat yang mendukung pendapat mereka dan mengabaikan ayat-ayat yang sekira bertentangan dengan pendapat mereka atau mereka menafsirkan ayat-ayat yang tidak mendukung pendapat mereka dengan cara menjadikan ayat-ayat yang mendukung pendapat mereka sebagai acuan.

Dalam menafsirkan ayat QS. al-Ra'd/13:11, Hamka seperti menemukan apa yang selama ini menjadi spiritnya dalam beragama. Makanya, kalimat yang dipakai oleh Hamka dalam menafsirkan QS. al-Ra'd/13:11, terutama untuk potongan ayat: ... *Sesungguhnya Allah tidaklah akan mengubah apa yang ada pada satu kaum, sehingga mereka ubah apa yang ada pada diri mereka (sendiri)*... Menafsirkan potongan ayat tersebut, Hamka menuliskan kalimat yang bersemangat sebagai berikut:

*Inilah ayat yang terkenal tentang kekuatan dan akal budi yang dianugerahkan Allah kepada manusia sehingga manusia itu dapat bertindak sendiri dan mengendalikan dirinya sendiri di bawah naungan Allah. Dia berkuasa atas dirinya dalam batas-batas yang ditentukan Allah. Sebab itu maka manusia itu pun wajib berusaha sendiri pula menentukan garis hidupnya, jangan hanya menyerah saja dengan tidak berikhtiar.*²²

Semangat Hamka ketika menafsirkan ayat ini bukan sebagai dukungan kepada Qadariyah dan penolakan kepada Jabariyah, tapi semata-mata luapan keinginan Hamka agar manusia tidak pernah berhenti berikhtiar serta memaksimalkan potensi akal budinya. Bagi Hamka, manusia pasif yang hanya semacam kapas yang diterbangkan angin ke mana-mana, atau laksana batu yang terlempar di tepi jalan adalah manusia yang tidak layak menjadi khalifah Allah di muka bumi.

Kritik tajam Hamka terhadap manusia yang disebutnya seperti kapas yang diterbangkan angin ke mana-mana bukan dukungan terhadap Qadariyah, tetapi merupakan tanda bahwa bagi Hamka, Islam harus transformatif dan kaum Muslim harus menjadi agen perubahan. Bagi Hamka, manusia mempunyai kekayaan jiwa yang diberikan oleh Allah, tetapi dibutuhkan usaha maksimal agar kekayaan jiwa tersebut keluar dan menggerakkan perubahan-perubahan positif di tengah-tengah manusia.

Bukti bahwa Hamka tidak sedang mengagungkan Qadariyah meskipun mendukung kekuatan akal budi manusia adalah bahwa Hamka memandang QS. al-Ra'd/13:11 sebagai satu kesatuan makna. Memang satu ayat QS. al-Ra'd/13:11 itu seakan-akan terbagi kepada tiga bagian. Bagian pertama adalah: *Baginya ada penjaga-penjaga bergiliran, di*

²² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5, hal. 3741.

hadapannya dan di belakangnya, mereka memeliharanya dengan perintah Allah. Bagian ini menekankan “Kekuasaan Allah” karena disebutkan adanya penjaga-penjaga yang bergerak atas perintah Allah.

Bagian kedua dari ayat ini adalah: *Sesungguhnya Allah tidaklah akan mengubah apa yang ada pada satu kaum, sehingga mereka ubah apa yang ada pada diri mereka (sendiri)*. Bagian ini menekankan “otonomi manusia” karena disebutkan bahwa perubahan hanya akan terjadi jika manusia sendiri menghendaki perubahan tersebut.

Bagian ketiga dari ayat ini adalah: *dan apabila Allah kepada suatu kaum hendak mendatangkan celaka, maka tidaklah ada penolakannya. Dan selain daripada-Nya, tidaklah ada bagi mereka Pelindung*. Bagian ini menekankan kembali “Kekuasaan Allah” karena disebutkan tentang kehendak Allah yang tak akan ada yang mampu menahannya.

Hamka menekankan bahwa “otonomi manusia” yang bebas untuk mengubah dirinya sendiri adalah otonomi yang harus menyadari keterbatasannya, sebagaimana disebutkan Hamka dengan: *kita terikat oleh ruang yang sempit dan kita terkungkung oleh waktu yang pendek*, serta kenyataan bahwa tidak semua keinginan manusia terwujud dan tidak semua perkiraan manusia tepat. Manusia tidak boleh menyerah kepada takdir, tetapi manusia harus percaya akan adanya takdir.²³

Pendapat Hamka di atas tentang kesadaran manusia akan keterbatasannya adalah pemikiran yang menarik karena itu juga adalah upaya untuk mencari jalan tengah antara kebebasan mutlak manusia dengan keterbatasan mutlak manusia. Pemikiran Hamka ini penting karena asumsi dasar Jabariyah adalah keterbatasan mutlak manusia dan Qadariyah adalah kebebasan mutlak manusia. Ini juga penting karena kebebasan tanpa batas juga tidak akan berakibat baik bagi manusia. Demikian pula sebaliknya keterbatasan tanpa kebebasan sama sekali bahkan jauh lebih buruk.

Dengan mengatakan bahwa manusia terkungkung ruang dan waktu, maka Hamka membuka kesadaran akan keterbatasan manusia dan itu adalah keterbatasan fisik. Dalam hal keterbatasan fisik ini, Al-Qur’an pun sudah menegaskan dalam QS. al-Furqan/25: 2:

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ

فِي الْمَلِكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾

Yang kepunyaan-Nya-lah kerajaan langit dan bumi, dan Dia tidak mempunyai anak, dan tidak ada sekutu baginya dalam kekuasaan(Nya),

²³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5, hal. 3741-3742.

dan Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya. (QS. al-Furqan/25: 2).

Manusia dalam dimensi fisiknya tidak bisa berbuat lain kecuali mengikuti hukum alam yang melekat padanya. Misalnya, manusia ditakdirkan oleh Allah tidak bisa terbang seperti burung, berenang lepas bagaikan ikan, memanjat pohon dengan lincah seperti monyet, dan seterusnya.²⁴ Manusia juga tidak bisa melawan hukum alam dalam hal keterbatasan fisik yang membuatnya semakin lama semakin menua dan lemah dan setelah itu mati.

Hamka menafsirkan QS. al-Furqan/25: 2 dengan menegaskan bahwa kekuasaan Allah mutlak dan kekal. Tentu saja yang dimaksud di sini adalah kekuasaan Allah atas dimensi fisik manusia. Hamka melanjutkan dengan mengatakan bahwa perjalanan matahari yang teratur detik demi detik, persamaan terbit dan terbenamnya pada persamaan tanggal dan bulannya, sehingga satu detikpun tidak ada selisih, adalah bukti nyata kekuasaan-Nya. Keberadaan kekuasaan itu bukan karena manusia mengetahuinya tetapi manusia hanya baru saja mengenali sesuatu kekuasaan yang sudah berlaku milyaran tahun sebelumnya. Pengetahuan manusia tidak menambahi apapun dan tidak mengurangi apapun dari kekuasaan Allah.²⁵

Yang menarik adalah bahwa Allah menyebutkan di dalam QS. al-Furqan/25: 2 bahwa *Dia tidak mempunyai anak*. Apa hubungan antara penjelasan Al-Qur'an tentang kemutlakan kekuasaan Allah atas alam raya dengan pernyataan bahwa *Dia tidak mempunyai anak*? Apakah itu ada hubungannya dengan teologi Kristen yang menyebutkan bahwa ada anak Tuhan? Sepertinya memang Hamka tertarik untuk menghubungkan antara pernyataan *Dia tidak mempunyai anak* dengan anggapan bahwa Nabi Isa as adalah anak Tuhan dengan penafsirannya: Nabi Isa as dilahirkan tidak melalui jalan biasa, yaitu dengan perantaraan ayah, bukanlah anak Tuhan atau anak pungut Tuhan, sebagaimana Nabi Adam as yang lahir di luar keayahan dan keibuan bukan anak Tuhan atau anak pungut Tuhan. Nabi Isa as dan Nabi Adam as adalah makhluk (dijadikan) sebagai yang lain pun makhluk.²⁶

Namun bisa pula penyebutan *Dia tidak mempunyai anak* adalah pernyataan yang berhubungan langsung dengan pernyataan bahwa kekuasaan Allah mutlak dan kekal. Allah adalah Allah dan bukan makhluk mati maupun makhluk hidup. Hamka menyebutkan sendiri

²⁴ Komaruddin Hidayat, "*Taqdir dan Kebebasan*", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, hal. 124.

²⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, hal. 4996.

²⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, hal. 4996-4997.

bahwa beranak dan berketurunan adalah suatu peraturan Allah di dalam alam supaya yang bernyawa itu sambung-menyambung hidup. Orang seorang pasti mati apabila badan tidak kuat lagi menjadi tempat bagi nyawa. Ayah merindukan mendapat anak untuk menyambung hidupnya. Bagaimana Tuhan Allah akan memerlukan sambungan kehidupan, padahal Dia hidup terus?

Penyebutan *Dia tidak mempunyai anak* adalah bukti bahwa Allah memang Maha Kuasa dengan kekuasaan mutlak karena Dia bukan makhluk di alam yang mempunyai anak dan keturunan yang padanya hukum alam berlaku. Allah bukan bagian dari alam hingga hukum alam tidak berlaku pada-Nya. Bahkan Allah lah yang menguasai alam dan hukum alam.²⁷

Lalu di mana sisi kebebasan manusia? Manusia ditakdirkan memiliki kelebihan dan kebebasan berfikir dan berkreasi hingga dengannya bisa “merakit” dan “merekayasa” berbagai *taqdîr* yang meleka pada alam raya untuk dibudidayakan. Barangkali inilah salah satu isyarat Al-Qur’an ketika Allah berfirman bahwa Dia telah mengajarkan “nama-nama” benda yang bertebaran di jagad raya ini. “Naming” berarti juga melakukan pemahaman dan identifikasi dalam rangka menaklukkannya untuk diambil manfaatnya.²⁸

Komaruddin Hidayat mengilustrasikan kebebasan hidup manusia dengan permainan catur. Permainan catur dimainkan dengan serius dan setiap pemain berhak memainkan permainannya dengan jutaan kebebasan untuk bergerak yang dipunyainya. Namun aturan catur itu sesungguhnya telah ditentukan. Papan catur pun terbatas lebarnya, tetapi toh tetap membutuhkan pikiran, gerakan, dan kebebasan untuk memenangkan sebuah pertandingan catur.²⁹

Hamka telah melakukan dua hal yang penting untuk menggerakkan kaum Muslim melawan ketidakadilan dan tidak membiarkan teologi hanya bermanfaat bagi kepentingan ilmiah semata, yaitu *pertama*, Hamka melakukan refleksi kritis terhadap teologi Islam itu sendiri dengan cara membangun pemahaman baru dan lebih bermanfaat, khususnya dalam paham Jabariyah dan Qadariyah itu. *Kedua*, Hamka juga melakukan refleksi kritis terhadap kenyataan masyarakatnya dan menjadikan firman Allah itu berguna bagi masyarakat untuk melawan ketertindasan dan lewat teologi yang ditafsirkan secara baru.

²⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, hal. 4996.

²⁸ Komaruddin Hidayat, “*Taqdîr dan Kebebasan*”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, hal. 125.

²⁹ Komaruddin Hidayat, “*Taqdîr dan Kebebasan*”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, hal. 127.

Ashgar Ali Engineer mengatakan bahwa betapa Islam di Makkah di bawah pimpinan Nabi Muhammad SAW, memberikan tantangan yang mengguncang posisi saudagar-saudagar kaya di Makkah yang angkuh dan mabuk kekuasaan. Para saudagar-saudagar kaya itu menghina fakir miskin dengan membiarkan mereka tetap miskin, menindas para budak dan melanggengkan perbudakan agar mereka mendapatkan keuntungan dari itu, menghalalkan riba untuk kekayaan berlipat ganda, memonopoli perdagangan, dan menggenggam erat *status quo* untuk melanggengkan kekuasaan atas modal. Kedatangan Islam dengan misi dan visi kesetaraan dan anti penindasan tentu mendapatkan penentangan keras dari kaum kafir Makkah, namun hanya dalam beberapa dekade Nabi Muhammad SAW. berhasil mewujudkan sebagian besar misinya.³⁰

Kenyataannya, Islam yang terlibat di dalam problem mendasar kemanusiaan itu ini berubah menjadi agama yang menjauhi manusia dan kemanusiaannya, tidak lama setelah Nabi Muhammad SAW. wafat. Selama abad pertengahan, Islam adalah agama feodal yang hanya duduk di menara gading elitisme ilmunan dengan segala prestise yang mereka miliki. Mereka lebih banyak menulis buku tentang ibadah-ibadah ritual dan menghabiskan energinya untuk mengupas masalah-masalah *furû`iyah* dan *syari`ah*, dan sama sekali tidak pernah menyinggung Islam sebagai upaya menciptakan keadilan sosial dan kepedulian Islam yang aktif terhadap kelompok lemah dan tertindas (*mustadh`afin*). Para penguasa adalah *mustakbirîn* (orang yang kuat dan sombong) berdiri jauh dari kenyataan masyarakatnya. Islam yang hadir sekarang masih banyak dalam bentuk seperti itu, seperti tidak ada hubungan antara ritual dengan keadilan dalam masyarakat; tidak ada hubungan antara iman dengan kesejahteraan hidup. Makanya, yang dibutuhkan sekarang ini adalah menghapuskan sistem yang menindas yang didasarkan pada eksploitasi sesama manusia, jika semangat Islam masih menjadi ruh bagi masyarakatnya.³¹

Setelah disampaikan bagaimana upaya Hamka untuk di satu sisi tidak larut di dalam perdebatan teologis yang terlalu mengawang-awang dan tidak berdampak langsung bagi kehidupan sosial dan di sisi lain tidak meninggalkan teologi Islam itu sendiri karena teologi adalah bagian yang tak terpisahkan dari Islam, maka layak dibahas: Teologi seperti apa yang ditawarkan oleh Hamka?

Dari bahasan di atas tampak bahwa Hamka tidak memberi ruang bagi Jabariyah karena itu sama saja mengubur dalam-dalam sisi

³⁰ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 4-7.

³¹ Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, h. 8.

transformatif Islam. Ketika Jabariyah menekankan ketidakberdayaan manusia di hadapan kehendak mutlak Tuhan, maka sama sekali tidak ada jalan bagi manusia untuk mengembangkan dirinya dan mengubah kondisi sosial, ekonomi, dan politiknya kepada arah yang lebih baik. Penekanan Jabariyah kepada bahwa ketidakberdayaan manusia bukan hanya pada hasil dari perbuatannya, tetapi bahkan pada perbuatan manusia itu sendiri³² membuat Jabariyah sama sekali menutup peluang bagi Islam transformatif. Ayat yang dianggap dalil atas hal itu adalah QS. al-An'am/6:59:

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا

يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾

Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang ada di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh). (QS. al-An'am/6:59).

Dengan penolakan Hamka terhadap Jabariyah, secara sekilas, Hamka pasti berada di pihak Qadariyah. Tetapi tidak demikian. Hamka pun memiliki catatan kritis terhadap Qadariyah atas penafiannya terhadap kekuasaan Allah juga atas asumsi Qadariyah bahwa manusia adalah makhluk yang benar-benar bebas tanpa batas. Pandangan Qadariyah seperti ini memang membuka lebar-lebar peluang bagi manusia untuk mewujudkan potensinya secara maksimal, namun yang lahir nantinya adalah manusia yang tanpa teologi dan karena itu, tanpa agama.

Manusia tanpa teologi dan tanpa agama adalah bencana bagi kemanusiaan karena sudah menjadi fitrah manusia untuk mengandaikan keabadian. Karena itulah manusia berkarya, mencipta, dan menanam budi untuk mencapai keabadian. Keabadian selalu menjadi energi bagi manusia untuk memakmurkan dunia. Salah satu sumber energi keabadian itu adalah agama karena agama mengajarkan bahwa kehidupan ini tidak

³² Dmitri V. Frolov, "Freedom and Predestination", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, hal. 269.

hanya di dunia tetapi di akhirat. Tanpa agama, manusia hanya akan berfikir dan bertindak untuk masa kini dan di saat ini dan itu lebih banyak mengundang kehancuran daripada kemakmuran.³³ Kita lihat perkembangan ilmu pengetahuan saat ini yang bukan semakin memakmurkan manusia, tetapi malah semakin mengundang datangnya kiamat lebih cepat.

Bagi Hamka, keterbatasan manusia bukanlah karena ada batasan bagi manusia, tetapi karena manusia memang terbatas secara alami. Keterbatasan manusia adalah sesuatu yang sudah bawaan lahir manusia itu sendiri. Keterbatasan manusia di hadapan ruang adalah hal yang tidak mungkin dielakkannya. Manusia adalah makhluk yang menempati ruang. Keterbatasan manusia di hadapan waktu juga adalah hal yang mustahil dihindari. Manusia adalah makhluk yang ada pernah ada di suatu waktu dan pasti hilang di waktu yang lain.

Kritik Hamka terhadap Jabariyah dan Qadariyah membawanya kepada penafsiran berbeda terhadap ayat-ayat yang diklaim oleh Jabariyah dan Qadariyah sebagai dalil yang memperkuat argumen mereka. Penafsiran berbeda versi Hamka tetap bernuansa teologis, tetapi telah disterilkan dari perdebatan antara Jabariyah dengan Qadariyah. Yang tersisa dari penafsiran teologis Hamka adalah kesadaran berbuat dan bertindak dan juga kesadaran bertuhan.

Kritik terhadap teologi agama itu biasanya ada dua: *pertama*, agama yang meninggalkan manusia di dalam urusan dunianya sendirian. Agama seperti ini adalah agama terlalu jauh memisahkan antara urusan dunia dengan urusan akhirat atau agama yang sama sekali tidak menampakkan hubungan antara ritual agama dengan realitas sosial. *Kedua*, agama yang dikuasai oleh sekelompok elit yang bersekongkol memanfaatkan agama untuk kepentingan mereka semata.³⁴

Kritik bentuk pertama, jika diterapkan kepada Islam, di satu sisi adalah sebetulnya kewajaran dan di sisi lain adalah sebetulnya ketidakwajaran. Bentuk kewajaran yang dimaksud di sini adalah bahwa agama Islam telah sampai pada titik kesempurnaannya sejak Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Kesempurnaan itu berarti Islam telah lengkap dalam segala hal dalam ajarannya seperti teologi, ritual, dan etikanya. Kesempurnaan itu ditandai pula dengan telah lengkapnya setiap aspek teologi, ritual, dan etika itu dalam bentuk disiplin ilmu pengetahuannya masing-masing seperti Ilmu Kalam, Ilmu Ushuluddin, Ilmu Fiqh, Ilmu Ushul Fiqh, dan Ilmu TaSAWwuf. Dan itu dilengkapi

³³ Murtadha Mutahhari, *Perspektif Al-Quran tentang Manusia dan Agama*, hal. 54.

³⁴ Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, hal. 4.

pula dengan ilmu-ilmu alat seperti gramatika bahasa, ilmu-ilmu Al-Qur'an, serta ilmu-ilmu Hadits.

Kesempurnaan agama Islam sebagai ajaran terjadi berbarengan dengan kegemilangan Islam sebagai peradaban. Di masa Dinasti Abbasiyah memuncak kemegahan dan kemakmuran ekonomi yang tiada bandingannya dengan khalifahnyanya yang legendaris, Harun al-Rasyid.

Sebelum Dinasti Abbasiyah, Dinasti Umayyah telah meletakkan fondasi yang kuat bagi peradaban Islam dengan penaklukan yang mereka lakukan yang mencakup wilayah kekuasaan yang sangat luas hingga Mesir Libia, wilayah Bulan Sabit Subur, Syiria, Irak, dan Persia menyeberangi Armenia sampai ke perbatasan Afghanistan, Afrika Utara, Spanyol, Portugal, hingga Eropa. Semua itu tentunya mendatangkan kekayaan yang sangat banyak bagi kaum Muslim.

Luasnya kekuasaan Islam dan melimpahnya kekayaan yang masuk ke pusat-pusat kekuasaan Islam memungkinkan Dinasti Abbasiyah melanjutkannya dengan mengembangkan perdagangan, industri, dan pertanian. Kenyataan ini membuat wilayah tengah Islam adalah wilayah relatif damai *Dâr al-Islâm* dan wilayah pinggiran dan wilayah luar Islam adalah wilayah perang *Dâr al-Harb*.

Di wilayah yang bernama *Dâr al-Islâm* itulah peradaban Islam tumbuh dan berkembang karena di sana adalah wilayah yang aman, damai, tenang, dan sejahtera. Di sana para pemikir bisa dengan serius menggarap karya-karya mereka di bidang teologi, fiqh, taSAWwuf, dan bidang agama yang lain. Begitu pula dengan bidang arsitektur, medis, astronomi, biologi, fisika, dan kimia.

Di wilayah yang bernama *Dâr al-Harb* lah kekacauan dilokalisasi. Para penjahat dan para pengacau keamanan di wilayah *Dâr al-Islâm* bisa menjadi tentara yang ditempatkan di *Dâr al-Harb*. Di sana mereka mendapatkan pekerjaan untuk hidup dengan baik. Dan jika pun mereka terbunuh, maka ada janji surga untuk siapapun yang berjuang di jalan Allah lewat perang.

Begitulah agama Islam mencapai puncak kejayaan dan kegemilangannya dan itu artinya, semua tersedia dalam Islam. Tidak ada lagi pada zaman itu yang tidak disediakan oleh Islam sebagai agama keselamatan di akhirat dan sebagai jalan hidup di dunia. Ulama yang pernah hadir di masa itu, tidak lagi ada bandingannya hingga masa kini. Tidak ada lagi Imam Syafi'i baru, Imam Malik baru, Imam Hanbali baru, dan Imam Hanafi baru. Semua yang hadir belakangan hanyalah catatan kaki bagi para pendahulu mereka.

Dalam kerangka gambaran seperti di atas itulah kritik bahwa Islam mengalami tampak memisahkan antara urusan akhirat dengan urusan dunia itu terjadi. Dan itu disebut kewajaran karena semua disiplin

keilmuan dalam Islam sudah berdiri sendiri dengan otonom. Jangankan antara disiplin ilmu agama dengan disiplin ilmu sekuler, seperti biologi, kimia, fisika, astronomi, dan lain-lain, antara disiplin keilmuan Islam sendiri juga mengalami hal yang sama, yaitu mengalami otonomi masing-masing sehingga tidak saling berhubungan lagi dengan erat.

Gambaran bahwa masing-masing disiplin keilmuan Islam itu mengalami otonomi masing-masing adalah ketika antara satu disiplin ilmu mengalami pertentangan dengan disiplin keilmuan lainnya, seperti antara taSAWwuf dengan fiqh atau antara teologi dengan fiqh atau antara taSAWwuf dengan teologi. Lalu kaum Muslim umumnya yang menjadi konsumen dari disiplin keilmuan Islam itupun mengalami hal serupa. Mereka seperti terpisahkan antara satu dengan yang lain. Mereka terjebak di dalam pertentangan-pertentangan. Dan itu adalah kewajiban mengingat begitu lengkapnya peradaban Islam.

Mengenai membekunya disiplin ilmu keislaman, Komaruddin Hidayat menyebutkan bahwa ada perbedaan antara kata *religion* dan *religiosity*. Kata *religion*, yang biasa dialihbahasakan dengan “agama”, pada mulanya lebih berkonotasi sebagai kata kerja, yang mencerminkan sikap keberagamaan atau kesalihan hidup berdasarkan nilai-nilai ketuhanan. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya makna agama lalu bergeser menjadi semacam “kata benda” yaitu himpunan doktrin, ajaran serta hukum-hukum yang telah baku, yang diyakini sebagai kodifikasi perintah Tuhan untuk manusia.³⁵ Pada waktu menjadi “kata benda” itulah agama mulai membeku dan kehilangan etos kemanusiaannya karena rujukan agama semata karya-karya yang telah dihasilkan oleh para cendekiawan masa lalu dan terlepas sama sekali dengan kondisi sosial yang ada pada masa karya-karya tersebut dibaca oleh orang-orang belakangan. Tidak ada yang salah dari karya itu karena karya itu telah menunaikan tugasnya. Yang salah adalah cara baca orang-orang belakangan yang tidak kritis padahal kondisi mereka tidak sama dengan kondisi ketika karya-karya tersebut dibuat.

Adapun kritik yang kedua, yaitu agama yang dikuasai oleh sekelompok elit yang bersekongkol memanfaatkan agama untuk kepentingan mereka semata, maka di dalam masyarakat politik Muslim yang semakin kompleks, hal itu bisa saja terjadi. Di dalam politik, apapun mungkin dieksploitasi untuk mendapatkan dukungan, bisa eksploitasi wilayah geografis, keturunan genetik, dan juga kecenderungan religius. Semuanya bisa dimanfaatkan untuk merebut kekuasaan maupun untuk mempertahankan kekuasaan.

³⁵ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 61-62.

Di dalam sejarah Islam, pertarungan antara aliran teologi dan antara aliran fiqh tidak jarang menjadi bahan bakar bagi pertarungan politik, apalagi kuat dugaan bahwa sejarah awal perpecahan teologi dalam Islam dibungkus dengan pertentangan kepentingan politik yang terjadi pada akhir-akhir masa khalifah empat pengganti Nabi Muhammad SAW.

Peristiwa *al-fitnah al-kubrâ* yang melibatkan antara Ali bin Abi Thalib dengan Muawiyah bin Abi Sufyan atau perang antara Ali bin Abi Thalib dengan Aisyah binti Abi Bakr serta antara Yazid bin Muawiyah dengan Husain bin Ali bin Abi Thalib adalah serangkaian peristiwa politik yang dampaknya dalam agama Islam masih terasa hingga kini.

Kita mengenal aliran Syiah, Ahlussunnah wal Jamaah, Khawarij, Murjiah, hingga Mu'tazilah dan seterusnya. Semua tidak pernah sepi dari pertentangan politik dan kekuasaan. Apakah semua itu tanda bahwa agama yang dikuasai oleh sekelompok elit yang bersekongkol memanfaatkan agama untuk kepentingan mereka semata itu benar adanya? Yang pasti, sebagai peradaban besar, Islam mempunyai potensi untuk menjadi seperti itu. Hanya peradaban kecil dengan potensi minim yang tidak mempunyai kemungkinan seperti itu.

Namun memang adalah juga hal yang penting untuk menjadikan teologi Islam tidak sekadar konsep teologis-teoritis. Teologi Islam harus beranjak menjadi lebih bermanfaat bagi kehidupan dengan cara menjadikan teologi Islam sebagai cara memandang kehidupan secara lebih komprehensif, bukan hanya memandang dunia sebagai realitas fisik, tetapi juga realitas metafisik. Dengan teologi Islam, harusnya tidak ada pemisahan radikal antara hal-hal yang fisik dan yang metafisik karena semuanya adalah satu kesatuan. Selama ini, telah terjadi pregeseran orientasi teologi dalam Islam akibat sejarah yang memang membawanya ke arah sana. Pengaruh filsafat Yunani yang spekulatif semakin membawa teologi Islam asyik dalam upaya-upaya pembahasan Ketuhanan yang semakin abstrak dan semakin jauh dari peran agama untuk memberdayakan masyarakat.

Teologi Islam dengan *tawhîd*-nya harusnya mengantar manusia untuk juga memandang kemanusiaan adalah hal yang tidak terpisahkan dengan Ketuhanan sehingga demi membela Ketuhanan tidak ada lagi upaya mengorbankan kemanusiaan.

Sesungguhnya sejarah teologi Islam tidak juga selalu meninggalkan kemanusiaan. Banyak tokoh dalam sejarah Islam yang tetap mencoba membumikan teologi Islam lewat aktivisme dan intelektualisme yang mereka perjuangkan. Nama-nama seperti KH. Hasyim Asyari dan KH. Ahmad Dahlan adalah dua contoh aktivis-intelektual yang pernah ada

menggemakan semangat agama yang memberdayakan masyarakat lewat pendidikan dan pengajaran keagamaan.

Secara umum memang ada tiga respon keberagamaan menurut Komaruddin Hidayat³⁶, yaitu kecenderungan mistikal (*solitary*), profetik-ideologikal (*solidary*), dan humanis-fungsional. Keberagamaan mistikal ditandai dengan kuatnya penekanan pada penghayatan individual terhadap kehadiran Tuhan. Puncak pencapaian keberagamaan mistikal adalah apabila seseorang telah berhasil menghilangkan segala kekotoran hati, pikiran dan perlaku, hingga dia dan Tuhan terjadi hubungan yang intim.

Keberagamaan profetis-ideologikal ditandai dengan penekanan yang kuat pada misi sosial keagamaan dengan menggalang solidaritas dan kekuatan. Puncak pencapaian keberagamaan profetis-ideologikal adalah berlakunya hukum-hukum agama dalam perilaku tatanan sosial. Kategori iman-kafir, orang luar orang dalam, lalu dieksplisitkan dengan menggunakan kategory normatif dan ideologis.

Sedangkan keberagamaan humanis-fungsional menekankan pada penghayatan nilai-nilai kemanusiaan. Puncak pencapaian keberagamaan humanis-fungsional adalah apabila seseorang telah beriman pada Tuhan lalu berbuat baik terhadap sesamanya. Sikap toleran dan eklektisme dalam pemikiran beragama merupakan salah satu ciri tipe ini. Hamka berada pada respon model ketiga ini, yaitu humanis-fungsional.

B. Islam dan Problem Sosial

Sebagai *rahmatan lî al-`âlamîn*, Islam mengemban misi mulia karena menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan sosial (*social justice*), persaudaraan universal (*universal brotherhood*), dan kesetaraan (*equality*), Hamka adalah salah seorang yang memiliki visi untuk mengembalikan misi mulia Islam itu. Meskipun demikian, Hamka tidak terlepas dari kondisi sosial, ekonomi, dan politik yang melingkupinya. Namun dalam ukuran tertentu, Hamka berhasil menjaga nilai-nilai misi Islam agar tidak ketinggalan zaman.

Di samping perlu untuk memahami mengapa persoalan agama di Indonesia sering dianggap berdiri sendiri terpisah dari persoalan kesejahteraan masyarakat, keadilan, persamaan derajat, dan ketimpangan sosial, dan kesenjangan ekonomi, perlu ada model pemikiran yang khas Al-Qur'an dan juga khas Indonesia yang bisa menawarkan solusi agar kenyataan yang ada menunjukkan bahwa maraknya kehidupan ritual keagamaan di Indonesia bisa berjalan seimbang dengan perkembangan

³⁶ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, hal. 63-64.

moral dan kehidupan sosial. Hamka, dengan *Tafsir Al-Azhar* adalah model yang baik untuk hal ini.

Arah pemikiran yang sedang menghendaki untuk berubahnya masyarakat kepada arah yang lebih baik adalah arah pemikiran yang melanda semua disiplin ilmu pengetahuan atau merupakan kritik untuk semua ilmu pengetahuan. Sosiologi dan antropologi yang awalnya hanya dianggap cukup sebagai alat bantu untuk memahami masyarakat dan manusia, mulai pula perlu untuk mempunyai arah agar mengubah masyarakat dan manusia agar menjadi lebih baik.

Ilmu yang awalnya hanya untuk ilmu mulai mendapatkan desakan untuk tidak sekadar untuk ilmu sendiri. Memang jadinya, ilmu menjadi tendesius atau memiliki tendensi di luar dirinya sendiri. Disiplin keilmuan Islam pun mengalami hal serupa, baik teologi, fiqh, maupun taSAWwufnya. Pertanyaan-pertanyaan seperti: Apa manfaat teologi Islam bagi kehidupan? Jika masyarakat memahami teologi, apa yang mengubah kehidupannya menjadi lebih baik? Jika manusia melaksanakan ritual dengan baik, apakah itu bermanfaat bagi kehidupannya? Bagian mana dari kehidupan yang menjadi lebih baik jika kaum Muslim mendirikan shalat, melaksanakan puasa, menunaikan zakat, dan melaksanakan manasik haji? Memang teologi yang menjadi sasaran utama karena memang dasar agama adalah teologinya, sehingga dengan menggerakkan teologi agar menggerakkan semuanya.

Asghar Ali Engineer menganalisis bahwa ada perbedaan mendasar dalam perjuangan Islam setelah Nabi Muhammad SAW wafat dengan sebelum wafatnya beliau. Pada masa Nabi Muhammad SAW, sama sekali tidak ada kepentingan pribadi yang mencampuri perjuangan cita-cita Islam. Satu-satunya yang menjadi perhatian Nabi Muhammad SAW adalah pembebasan manusia dan kesetaraan kemanusiaan. Setelah Nabi Muhammad SAW wafat, yang terjadi perebutan kekuasaan demi kepentingan pribadi dan golongan.

Agama kemudian lebih merupakan alat untuk mempertahankan kekuasaan daripada pemberdayaan kaum Muslim dan manusia secara umum. Teologi Islam pun terjebak di dalam kondisi demikian, keasyikan yang amat sangat dalam hal spekulasi teoritis yang bersifat spekulatif dan kehilangan esensinya untuk membela kemanusiaan.³⁷

Makanya, tidak asing muncul kecenderungan agar ilmu pengetahuan tidak boleh netral. Ilmu pengetahuan harus memihak. Ilmu pengetahuan tidak boleh bebas nilai. Karena jika ilmu pengetahuan tidak dimanfaatkan untuk membebaskan manusia, maka akan pihak tertentu

³⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, h. ix-x

yang akan memanfaatkan ilmu pengetahuan untuk menindas manusia. Pertanyaan-pertanyaan seperti ini menjadi wajar: Jika perdebatan tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan otonomi manusia tidak ada, maka apakah kehidupan manusia menjadi lebih baik atau tidak lebih baik? Jika perdebatan tentang akal dan wahyu tidak pernah terjadi, apakah kehidupan manusia menjadi lebih baik atau tidak lebih baik?

Islam hadir di dunia di dalam sebuah masyarakat yang sudah mempunyai problemnya sendiri, yaitu Arabia dengan kekhasannya sendiri. Sebelum sampai pada bahasan bagaimana Islam menjadi solusi bagi problem sosial, perlu dijelaskan terlebih dahulu bagaimana Arabia yang menjadi tempat lahirnya Islam dan bagaimana problem sosial yang ada di Arabia tersebut.

Masyarakat Arabia adalah masyarakat nomadik atau hidup berpindah-pindah dengan sumber utama kehidupannya adalah oase-oase dan padang rumput untuk memberi makan ternak-ternak. Di atas hal itulah kota-kota dan desa-desa dibangun atau tumbuh dengan sendirinya. Wilayah dengan oase berair melimpah dan padang rumput yang luas akan melahirkan kota yang lebih besar. Makkah adalah salah satu contoh tempat dengan oase yang besar karena adanya sumur zamzam.

Pada masyarakat seperti di atas, sumber utama kehidupan adalah penggembalaan ternak, pertanian, perdagangan, dan “penyerobotan”. Penyerobotan ini bisa berarti peperangan antarsuku dengan aturan yang telah diketahui oleh suku-suku yang bersangkutan. Di antara aturan itu adalah terlarangnya penyerobotan dilakukan pada bulan-bulan haram. Tujuan penyerobotan itu adalah untuk merampas ternak suku-suku musuh dengan korban minimum. Tujuan akhirnya adalah memperlemah, dan pada akhirnya menyerap suku-suku mereka dengan memerosotkannya dalam status “di bawah kekuasaan” atau “klien”.³⁸

Etos individualism keras kepala orang Arab Badui yang terkenal itu diimbangi oleh ketundukan kepada otoritas kesukuan dan adat-adat kesukuan. Afiliasi dan hukum kesukuan bukan hanya menjadi asaa identitas tapi juga perlindungan. Karena itu, ancaman dendam turun-temurun bisa dikendalikan dengan hukuman setimpal (*qishash*). Dengan tidak adanya otoritas terpusat dan hanya adanya otoritas kesukuan yang sangat banyak, aturan hukuman setimpal (*qishash*) menjadi satu-satunya pilihan agar keseimbangan kehidupan tetap terjadi.³⁹ Jika kita memerhatikan hukum dalam Islam, maka akan tampak bahwa di dalam

³⁸ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terjemahan Arif Maftuhin, Jakarta: Paramadina, hal. 7.

³⁹ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni*, hal. 8.

kerangka kondisi sosial masyarakat seperti itulah aturan hukum di dalam Islam dibangun.

Kehadiran Islam di Makkah sejak pertama kali bukan semata-mata revolusi teologis karena dari sisi teologi, Islam bukan hal yang asing bagi masyarakat Makkah. Penganut agama Kristen dan agama Yahudi di Makkah pasti tidak asing dengan ajaran teologi yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Bahkan nama Allah bukan nama yang asing bagi keseluruhan masyarakat Makkah.

Islam bukanlah agama monoteis pertama yang dikenal oleh dunia dan dikenal oleh masyarakat Arab. kebudayaan Semitis seperti Yahudi dan Kristen serta peradaban besar Persia telah mengenal konsep monoteis dengan kekhasannya masing-masing, tapi tidak begitu asing. Konsep seperti satu Tuhan, malaikat, setan, kitab suci, nabi dan rasul, tanggung jawab moral, pembalasan di akhirat dan sebagainya adalah konsep-konsep yang jauh sebelum Islam hadir, telah ada dan telah dipahami oleh masyarakat umum.⁴⁰

Konsep-konsep seperti ketaatan dan ketidaktaatan, pengambilan keputusan moral pribadi, keadilan sosial, hari akhir, serta pahala dan siksa adalah konsep-konsep yang juga ada pada semua agama monoteis Ibrahimi dan juga Zoroastrianisme. Berbeda dengan agama-agama India yang kata kuncinya adalah siklus sejarah di mana sejarah pasti akan terulang kembali yang melahirkan konsep reinkarnasi, nirwana, dan sebagainya. Agama-agama monoteis Ibrahimi memandang waktu berjalan linear dari awal penciptaan alam hingga hari akhir dan pembalasan. Sedangkan agama-agama India lebih memandang waktu berjalan siklis dan tidak jarang terjadi pengulangan.

Salah satu ayat yang membuktikan tidak asingnya konsep ketuhanan yang dibawa oleh Islam adalah QS. Luqman/31:25:

وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ

أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾

Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah." Katakanlah: "Segala puji bagi Allah." Tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui. (QS. Luqman/31:25).

⁴⁰ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni*, hal. 9.

Menurut Hamka, ayat ini adalah semacam pemberi semangat dan pemberi tanda adanya titik terang dalam dakwah Nabi Muhammad SAW karena umat yang didakwahi bukan umat yang sama sekali tidak tahu tentang apa yang hendak disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW dan itu adalah bentuk kemudahan tersendiri bagi dakwah Islam.⁴¹

Pengetahuan kaum kafir Makkah tentang Allah bisa merupakan pengetahuan yang mereka dapat dari nenek moyang mereka karena itu menjadi pengetahuan umum dan diketahui oleh sipapun dan bisa pula merupakan tanda bahwa siapapun manusia di muka bumi ini pasti akan mengakui di dalam akal mereka yang paling sederhana bahwa pencipta alam raya adalah sebuah kekuatan yang jauh berada di atas alam raya itu sendiri dan mereka menamainya Allah.

Jika yang dimaksud adalah yang pertama, bahwa pengetahuan tentang Allah didapatkan secara turun-temurun, maka itu adalah semacam pengetahuan kognitif yang dengan sengaja atau tidak dengan sengaja diwariskan. Namun jika yang dimaksud pengetahuan tentang Allah adalah hasil olah akal yang paling sederhana hingga sampai pada kesimpulan tersebut, berarti itu bukan pengetahuan kognitif, tetapi lebih merupakan bawaan lahir setiap manusia bahwa pasti mengetahui bahwa pencipta alam raya adalah Allah.

Dalam menafsirkan QS. Luqman/31:25, Hamka tidak menjelaskan dari mana pengetahuan tentang Allah itu berasal dan mengapa kaum kafir Makkah menjawab seperti itu, namun Hamka hanya menekankan bahwa itu adalah titik terang tersendiri bagi dakwah Nabi Muhammad SAW. Karena itu, di dalam QS. Luqman/31:25 ada perintah agar Nabi Muhammad SAW mengucapkan syukur atas kenyataan tersebut.

Menyimak QS. Luqman/31:25, maka tampak bahwa tugas Nabi Muhammad SAW bukan lagi mengajarkan kepada umatnya tentang konsep ketuhanan Allah, tetapi cukup mengingatkan mereka kembali tentang konsep tersebut. Menurut Hamka, konsep tersebut sudah tertanam di dalam sanubari setiap kaum kafir Makkah. Hanya saja dasar kepercayaan yang ada di dalam itu telah tertimbun oleh kebodohan, kegelapan, dan pusaka nenek-moyang yang tidak diselidiki kebenarannya. Makanya, di ujung ayat disebutkan: *Tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.*⁴²

Bahkan di surat al-Ankabut (29) dua ayat yang hampir berurutan menyebutkan nada yang semakna dengan QS. Luqman/31:25, yaitu QS.

⁴¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, hal. 5579-5580.

⁴² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, hal. 5579-5580.

al-Ankabut/29:61⁴³ dan QS. al-Ankabut/29:63.⁴⁴ Ujung ketiga ayat itulah yang membedakan satu sama lain. QS. Luqman/31:25 diakhiri dengan kalimat: *Tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.* QS. al-Ankabut/29:61 diakhiri dengan kalimat: *Maka betapa lagi mereka dipalingkan.* Sedangkan QS. al-Ankabut/29:63 diakhiri dengan kalimat: *Tetapi yang lebih banyak di antara mereka tidaklah memikirkan.* Meski berbeda, satu makna yang senada yang hendak disampaikan oleh ayat-ayat tersebut adalah adanya ketidakpedulian kaum kafir Quraisy karena adanya hal-hal yang lebih menarik perhatian mereka daripada hal itu atau adanya hal-hal yang mereka anggap lebih penting bagi hidup mereka daripada itu atau bisa juga konsekuensi dari keyakinan kepada Allah itulah yang mereka tidak inginkan.

Hamka menafsirkan kenyataan di atas dengan ungkapan sebagai berikut:

Meskipun mereka mengaku bahwa tidak ada yang lain menciptakan semua langit dan bumi, atau matahari dan bulan, atau yang menurunkan hujan dari langit ketika bumi telah mulai mati..., namun mereka tidaklah memakai fikirannya lebih lanjut. Allah sekadar diakuinya adanya, tetapi pengakuan itu tidak dihayatinya. Tidak dipupuknya rasa syukur dan terimakasih, rasa pengabdian dan pengemahaman...⁴⁵

Bukti lain tidak asingnya ide monoteisme bagi masyarakat Arab yang didakwahi Nabi Muhammad SAW adalah adanya monoteisme asli Arab pra-Islam yang disebut *hanîf*. Di dalam QS. Alu Imran/3: 95.

قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٥﴾

Katakanlah: "Benarlah (apa yang difirmankan) Allah". Maka ikutilah agama Ibrahim yang lurus, dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang musyrik. (QS. Alu Imran/3: 95).

Tradisi *hanîf* ini dianggap tidak terlalu jauh dari ajaran Islam karena diwariskan dari tradisi Nabi Ibrahim as lewat Nabi Ismail as yang adalah nenek moyang orang-orang Arab Makkah.

⁴³ Dan sesungguhnya jika engkau tanyakan kepada mereka: Siapakah yang menciptakan semua langit dan bumi? Dan Yang Mengatur matahari dan bulan? Pastilah mereka akan berkata: "Allah!" Maka betapa lagi mereka dipalingkan.

⁴⁴ Dan jika engkau tanyakan kepada mereka: Siapakah yang yang telah menurunkan air dari langit, sehingga hiduplah tersebab dia bumi itu sesudah matinya? Pastilah mereka akan berkata: "Allah!" Katakanlah: Segala puji bagi Allah. Tetapi yang lebih banyak di antara mereka tidaklah memikirkan.

⁴⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, hal. 5463.

Ajaran ketuhanan Nabi Muhammad SAW memang tidak asing, namun juga tidak terlalu persis dengan yang sudah ada dan dipahami oleh masyarakat Arab pada waktu itu. Karena itu, John L. Esposito lebih memilih menyebut dakwah Nabi Muhammad SAW sebagai dakwah reformis. Reformasi di sini dimaksudkan sebagai kembali kepada bentuk keimanan yang sejati sebagaimana diajarkan oleh Nabi Ibrahim as, meninggalkan politeisme penyembahan berhala, dan yang paling penting adalah ketundukan individual dan ketundukan komunal untuk menciptakan masyarakat yang berkeadilan sosial.⁴⁶

Contoh yang paling jelas dari reformasi itu adalah ritual haji yang ditafsir ulang. Ka'bah masih tetap menjadi tempat suci, tetapi Ka'bah tidak lagi dihubungkan dengan berhala-berhala yang dihancurkan oleh Nabi Muhammad SAW ketika menaklukkan Makkah. Justru Ka'bah didedikasikan kembali untuk Allah, sebagaimana tujuan Nabi Ibrahim as dan Nabi Ismail as dahulu membanggunya.⁴⁷

Islam datang dengan dua dimensi, yaitu dimensi Ketuhanan dan dimensi kemanusiaan yang sering disimbolkan dengan iman dan amal shalih atau disimbolkan oleh dua kalimat syahadat. Persaksian bahwa tiada tuhan selain Allah adalah simbol peneguhan dimensi Ketuhanan Islam; dan persaksian bahwa Muhammad adalah rasul Allah adalah simbol peneguhan dimensi Kemanusiaan Islam. Islam tidak lengkap jika hanya ada dimensi Ketuhanan tanpa dimensi kemanusiaan dan begitu pula sebaliknya.

Kaum kafir Makkah tidak hanya menolak ajaran Islam karena mereka tidak mau kehilangan kekayaan dan kehilangan jabatan, tetapi juga karena mereka tidak mau kehilangan kehormatan karena telah menerima ajakan dari orang yang selama ini mereka pinggirkan dari lingkungan orang-orang terhormat karena kemiskinan yang ada pada keluarga besar Nabi Muhammad SAW.

Penolakan kaum kafir Makkah terhadap Islam adalah penolakan esensial terhadap kerasulan Nabi Muhammad SAW, bukan penolakan esensial terhadap Ketuhanan Allah swt. Hal itu bisa disimpulkan dari QS. Luqman/31:25, QS. al-Ankabut/29:61 dan QS. al-Ankabut/29:63. Tidak satupun dari kaum kafir Makkah yang menolak Ketuhanan Allah swt, namun mereka menolak kerasulan Nabi Muhammad SAW. Argumen penolakan mereka kepada kerasulan Nabi Muhammad SAW pun sangat lemah karena mereka tahu bahwa Nabi Muhammad SAW adalah manusia yang tidak pernah berdusta dan adalah orang yang paling terpercaya perkataan dan perbuatannya di antara mereka. Lalu tersisalah

⁴⁶ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni*, hal. 19.

⁴⁷ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni*, hal. 20.

pertanyaan besar selanjutnya: Kerasulan seperti apa dari Nabi Muhammad SAWa yang ditolak oleh kaum kafir Makkah? Kemungkinan besar jawabannya adalah bahwa yang ditolak oleh kaum kafir Makkah adalah bukan dimensi ketuhanan dalam Islam tetapi dimensi kemanusiaan dalam Islam.

Barangkali kaum kafir Makkah bersedia menerima Ketuhanan Allah sebagaimana yang diajarkan di dalam Islam, tetapi mereka tidak bersedia meninggalkan berhala-berhala mereka karena berhala-berhala tersebut memberikan dampak sosial, ekonomi, dan politik yang sangat besar bagi mereka. Menerima Ketuhanan Allah versi Islam berarti menanggalkan keistimewaan sosial, ekonomi, dan politik yang selama ini mereka nikmati.

Sesungguhnya masyarakat Makkah adalah masyarakat yang sedang mengalami transisi dari masyarakat Badui yang sederhana dengan etika yang sangat menghargai kejujuran, penghormatan kepada orang lain, kedermawanan, dan sebagainya. Hal itu tergambar pada adanya tradisi orang-orang Makkah yang mempuyai anak bayi yang membiarkan bayi-bayi mereka diasuh dan disusui oleh orang lain di daerah perkampungan yang dianggap masih bersih udaranya dan masih bersih tradisinya. Nabi Muhammad SAW pun mengalami hal yang sama sewaktu kecil sehingga beliau diasuh dan dipelihara oleh Halimah.

Transisi masyarakat Makkah ke masyarakat kota dengan etikanya yang berbeda dengan masyarakat Badui membuat masyarakat Makkah terbelah. Di satu sisi masih menghargai kejujuran hingga Nabi Muhammad SAW mereka gelar *al-Amîn* (Sang Terpercaya), tetapi akibat ledakan pertumbuhan ekonomi yang cepat karena pamor Ka'bah yang menanjak sebagai pusat keagamaan serta dikuasainya jalur perdagangan penting dari Afrika lewat Timur Tengah menuju Cina dan Malaysia, etika semi kapitalisme sudah mulai merebak di Makkah. Dalam kenyataan seperti itulah Islam lahir di Makkah, di dalam kenyataan tetap adanya monoteisme tetapi semakin hilangnya kesadaran kemanusiaan oleh etika perkotaan yang akhirnya juga menggerus keyakinan monoteis yang sudah lama pernah ada, kecuali keyakinan monoteis yang tidak memengaruhi kehidupan sosial, ekonomi, dan politik. Ketika Islam datang membawa monoteisme yang akrab, penolakan tetap ada karena bersama monoteismenya, Islam membawa pula penjunjungan tinggi atas hak-hak kemanusiaan.

Para pemuka suku di Makkah adalah para pemodal yang tentu saja setiap keputusan mereka sangat ditentukan oleh kepentingan mereka untuk tetap menjaga modalnya atau menambahnya. Jika sebuah kepentingan terasa akan mengganggu modal yang mereka miliki, maka sudah pasti kepentingan itu mereka tolak, meskipun mereka tahu bahwa

kepentingan itu benar dan penting bagi mereka. QS. al-Ahqaf/46: 20 menggambarkan hal itu:

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا
وَأَسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ
بِغَيْرِ الْحَقِّ وَمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ

Dan (ingatlah) hari (ketika) orang-orang kafir dihadapkan ke neraka (kepada mereka dikatakan): “Kamu telah menghabiskan rezkimu yang baik dalam kehidupan duniawimu (saja) dan kamu telah bersenang-senang dengannya; maka pada hari ini kamu dibalasi dengan azab yang menghinakan karena kamu telah menyombongkan diri di muka bumi tanpa hak dan karena kamu telah fasik”. (QS. al-Ahqaf/46: 20).

Menurut Hamka, ayat ini berbicara tentang hidup berlebih-lebihan dan itu adalah kedustaan karena uang yang dipakai berlebih-lebihan bukanlah milik mereka sendiri, tetapi milik orang lain karena dan juga milik Allah karena tidak ada yang merupakan milik pribadi dalam arti yang sesungguhnya. Jika seseorang belaku kejam karena pangkat yang mereka miliki, maka mereka berdusta karena mereka tahu bahwa pangkat itu bukanlah milik mereka seutuhnya karena dulunya tidak ada dan suatu saat pasti pangkat itu juga akan hilang. Kaum kafir Makkah tidak mau kehilangan kekayaan dan jabatan yang mereka miliki sehingga bersedia menolak risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW.⁴⁸

Tamim Ansary, dalam *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, mencatat bahwa para pemimpin Makkah terancam oleh Nabi Muhammad SAW karena mereka menghasilkan banyak uang dari peristiwa religius yang mereka kuasai di Makkah. Dengan menerima satu Tuhan versi Islam, mereka khawatir para penyembah semua dewa lain akan berhenti datang ke Makkah dan itu sama saja bisnis mereka menjadi hancur. Dampak dari peristiwa religius dengan banyak dewa di Makkah adalah keuntungan finansial yang mereka dapatkan dari penginapan, bar, perjudian, prostitusi, dan banyak atraksi lainnya.⁴⁹

Belum lagi tuntutan Islam untuk mewujudkan keyakinan kepada Allah dalam kehidupan sehari-hari dalam bentuk penghargaan kepada kemanusiaan, penentangan terhadap perbudakan, pemberdayaan fakir

⁴⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 9, hal. 6661.

⁴⁹ Tamim Ansary, *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terjemahan Yuliani Liputo, Jakarta: Zaman, 2009, hal. 57.

miskin, penyantunan terhadap janda-janda miskin, kesetaraan sesama manusia, dan keadilan sosial. Budak adalah orang-orang yang kaum kafir Makkah bisa perintah seenaknya dan dipaksa melakukan apa saja tanpa bayaran karena mereka tidak lebih dari barang dagangan. Dengan cara itulah mereka bisa menumpuk harta kekayaan. Perhatian kepada fakir miskin dan pemerataan ekonomi adalah momok yang menakutkan bagi kaum kafir Makkah karena mereka khawatir tidak lagi bisa menumpuk kapital. Karenanya, kaum kafir Makkah bukan tidak bersedia menerima Ketuhanan Allah, tetapi mereka tidak bersedia menerima dimensi kemanusiaan yang menjadi konsekuensi logis dari Ketuhanan Allah.

Tentu saja setiap upaya penolakan kaum kafir Makkah itu bertentangan dengan misi Islam di dunia ini karena misi Islam yang utama adalah menghapuskan penghambaan manusia atas manusia lainnya, apapun bentuknya. Caranya adalah manusia hanya menyembah dan mengabdikan kepada Allah semata.

Setelah kesatuan penyembahan, manusia beranjak kepada kesatuan kemanusiaan. Dengan kesatuan kemanusiaan, tidak ada lagi perbudakan antara satu manusia dengan manusia lainnya, tidak ada lagi perbedaan manusia atas warna kulit dan kehormatan keturunan dan posisi dalam masyarakat. Yang ada hanyalah satu kemanusiaan yang setara dan saling menghormati perbedaan.

Tidak ada tempat bagi manusia untuk merendahkan manusia lain karena kemuliaan manusia adalah pemberian Allah. Merendahkan manusia adalah pemberontakan kepada Allah karena Allah lah yang memuliakan manusia. Di dalam Al-Qur'an disebutkan tentang hal itu dalam QS. al-Isra/17: 70:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan. (QS. al-Isra/17: 70)

Menurut Hamka, kemuliaan manusia adalah karena diberikan kepadanya akal, fikiran, dan imajinasi sehingga bisa mengingat masa lalu, memikirkan yang sekarang dan memprediksi masa depan. Dengan kemuliaannya itulah manusia mampu mengeksplorasi lautan dan mengeksploitasi daratan dan tidak ada satu makhluk pun yang bisa

melakukan yang semacam itu.⁵⁰ Karena itu, tidak ada yang berhak menghina manusia, termasuk manusia sendiri.

Di dalam Al-Qur'an, tercatat banyak ayat yang berbicara tentang hubungan tak terelakkan antara dimensi ketuhanan dengan dimensi kemanusiaan, seperti di dalam QS. al-Ma'un/107:1-7:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾
 وَلَا تَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿٣﴾ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ
 عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿٧﴾



Tahukah kamu orang-orang yang mendustakan agama? Yakni orang yang menindas anak yatim. Dan tidak bersedia memelihara hidup golongan peminta-minta. Maka celakalah golongan yang shalat! Yakni orang-orang yang menganggap remeh shalat mereka. Yakni orang-orang yang gemar menampak-nampakkan. Namun enggan untuk memberi sumbangsih. (QS. al-Ma'un/107:1-7)

Dimensi kemanusiaan Islam sangat kentara di dalam ayat-ayat Makkiyah, sebagaimana ayat-ayat di atas. QS. al-Ma'un/107:1-7 mengaitkan dengan tegas antara dimensi ketuhanan (*dîn*) dengan dimensi kemanusiaan. Tidak disebutkan di dalam surah tersebut pendustaan agama yang berkaitan dengan penistaan agama dalam bentuk gugatan terhadap sisi teologi Islam. Justru disebutkan bahwa pendustaan agama adalah penistaan terhadap dimensi kemanusiaan, penghardikan terhadap anak yatim, dan pemujaan terhadap kekayaan material.

Pada masa Nabi Muhammad SAW masih hidup hingga empat penggantinya, spirit Islam sebagaimana disebutkan di dalam QS. al-Ma'un/107:1-7 masih sangat kental nuansanya. Namun setelah masa empat pengganti Rasulullah SAW, spirit kaum Muslim berganti kepada formalisme dan tampaknya mulai tidak memberi ruang bagi keadilan sosial dan penghargaan terhadap kemanusiaan.

Keadilan adalah sesuatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi karena perannya yang sangat mendasar bagi kehidupan manusia. Disiplin keilmuan dalam Islam yang tidak memberi ruang bagi pembelaan

⁵⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 6, hal. 4093-4094.

terhadap kemanusiaan dan ketimpangan perlu dibaca ulang karena ini adalah tuntutan sejarah akibat telah terlalu mapannya disiplin keilmuan Islam dan pemahaman keagamaan Islam. Konsep-konsep keadilan Tuhan dalam bahasan keagamaan tidak menyentuh persoalan nyata di dalam kehidupan dan hanya memenjarakannya di ruang-ruang pribadi, ruang ibadah, dan ruang-ruang pengkajian ilmu pengetahuan. Konsep keadilan Tuhan harus mewarnai kehidupan yang nyata dihadapi oleh kaum Muslim. Di dalam Al-Qur'an ada anjuran yang sangat masyhur untuk keadilan, yaitu pada QS. al-Nahl/16: 90:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (QS. al-Nahl/16: 90).

Hamka memberikan judul bagi tafsirannya tentang ayat ini dengan “Tiga Perintah Tiga Larangan”. Tiga perintah yang dimaksud adalah perintah berlaku adil, berbuat ihsan, dan memberi kepada keluarga dekat. Adapun tiga yang dilarang adalah larangan berbuat keji, berbuat yang dibenci, dan berbuat aniaya.

Adil menurut Hamka adalah menimbang dengan sama berat, menyalahkan yang salah dan membenarkan yang benar, mengembalikan hak kepada yang empunya dan tidak berlaku zalim. Berbuat ihsan adalah melakukan kebaikan mempertinggi mutunya atau melakukan sesuatu yang nilainya lebih tinggi daripada keadilan itu sendiri. Memberi kepada keluarga dekat adalah kelanjutan dari ihsan. Sedangkan perbuatan keji adalah dosa yang amat merusak pergaulan dan keturunan. Contohnya zina. Berbuat yang dibenci adalah melakukan perbuatan yang dianggap tidak pantas oleh masyarakat yang memupuk budi luhur. Dan berbuat aniaya adalah melakukan perbuatan yang menimbulkan permusuhan terhadap sesama manusia karena perbuatan tidak adil.⁵¹

Ada kritik terhadap perkembangan agama Kristen oleh Friedrich Engels. Menurut Engels, Kristen tidak tampil flat di dalam sejarah karena Kristen mengalami dinamika dalam dirinya sendiri. Pertama kali, Kristen tampil sebagai agamanya para budak. Di saat itu, Kristen adalah pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan. Kemudian Kristen menjadi ideologi negara Kekaisaran Romawi. Di saat itu, Kristen adalah

⁵¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5, hal. 3951-3952.

kekuatan politik yang demi kekuasaan, sengaja atau tidak sengaja, mengorbankan kaum lemah dan terpinggirkan. Lalu Kristen masuk ke dalam jenjang masyarakat ningrat (feodal). Di saat itu, Kristen semakin jauh meninggalkan spirit awalnya sebagai pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan, tetapi menjadi rumah yang nyaman bagi para tuan tanah dan para petinggi di dalam masyarakat. Dan terakhir Kristen terserap ke dalam masyarakat borjuis. Di fase terakhir ini, Kristen bukan hanya bukan lagi sebagai pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan, tetapi malah menjadi alat bagi para penindas untuk melegitimasi penindasannya.⁵²

Tentu saja perjalanan sejarah Islam tidak persis sama dengan perjalanan sejarah Kristen. Namun penting untuk disimak dan dipertanyakan: Apakah Islam tetap menjadi pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan sebagai mana dahulu Bilal bin Rabah bersedia mengorbankan nyawanya demi kebebasan dan kesetaraan kemanusiaan yang dijanjikan di dalam Islam? Apakah Islam tidak berubah menjadi rumah yang nyaman bagi para penindas untuk melegitimasi penindasannya? Apakah Islam tidak berubah menjadi rumah yang nyaman bagi para kaum rasis untuk melanggengkan ketidaksetaraannya? Tentu saja Islam tidak seperti itu.

Problem yang dialami oleh Islam sebagai agama dalam upayanya menjadi pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan adalah di satu sisi, di saat umat Islam masih merupakan kelompok kecil di Makkah, sangat kuat nuansa pembelaan Islam terhadap kaum lemah. Posisi Islam sebagai anti kemapanan memungkinkan Islam dengan mudah mendefinisikan dirinya sebagai perjuang kesetaraan dan kebebasan.

Di sisi lain, di saat umat Islam sudah menjadi penguasa yang dominan dan pemimpin peradaban, upayanya menjadi pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan tampak melemah. Itu terjadi karena di saat Islam menjadi pemimpin peradaban, Islam lah yang menjadi penguasanya dan orang lain lah yang menjadi kaum tertindasnya.

Sebagai agama, Islam tidak mungkin terus-menerus bertahan dalam posisi pertama, yaitu tetap menjadi kelompok kecil di Makkah. Dengan ide-ide besarnya, agama Islam pasti menjadi peradaban besar di suatu saat. Hijrah ke Madinah sesungguhnya adalah cara agar Islam pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan itu bisa lebih bermanfaat untuk lebih banyak orang. Di saat bersamaan, memang Makkah tidak lagi kondusif sebagai tempat bersemainya ide-ide Islam itu.

⁵² Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, terjemahan Roem Topatimasang, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 4.

Kenyataannya memang, Islam berkembang pesat sejak pindah ke Madinah dan menjadi kekuatan baru di Jazirah Arab yang sangat disegani, bahkan menjadi kekuatan peradaban dunia yang paling besar di masa Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Hanya saja, setelah menjadi besar, peradaban Islam mengalami pelemahan dalam upayanya menjadi pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan.

Hijrah ke Madinah adalah upaya untuk membangun sebuah *Ummah* atau sebuah komunitas yang menjadi pembela dan tempat berlindung kaum lemah dan terpinggirkan. Makkah hanya merupakan awalan yang baik tetapi hanya berhasil menggaet individu-individu tertentu yang sangat sedikit untuk disebut komunitas dan posisinya pun sangat rapuh di Makkah akibat perlawanan orang-orang berpengaruh. *Ummah* mengandung banyak arti. Bisa berarti bangsa, masyarakat atau kelompok masyarakat, agama atau kelompok keagamaan, waktu atau jangka waktu, juga pemimpin atau imam.

Gagasan untuk membebaskan manusia dari segala bentuk penindasan harus melaksanakan minimal dua hal: *pertama*, membebaskan diri, *kedua*, membebaskan masyarakat. Di dalam Islam, kedua hal ini tergambar di dalam perjuangan Nabi Muhammad SAW di Makkah dan Madinah. Misi Islam di Makkah adalah membebaskan diri, yaitu lewat jalan keimanan kepada Allah. Itulah yang dimaksud oleh Hamka dengan *tu'minûna bil Lâh* ketika Hamka menafsirkan QS. Alu Imran/3:110. Itulah cara pertama untuk melawan penindasan.

Cara yang kedua adalah pembebasan masyarakat dan itulah yang dimaksud oleh Hamka dengan *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar*. Cara kedua ini dilakukan untuk membebaskan masyarakat dari penindasan. Hamka berpegang teguh bahwa cara pertama harus dilakukan terlebih dahulu sebelum cara yang kedua.

Meskipun kemungkinan terbentuknya ummah hanya di Madinah, ayat-ayat yang berbicara tentang ummah tidak hanya turun di Madinah. Bahkan sebagian besar ayat tentang ummah turun di Makkah walaupun turun pada akhir-akhir periode Makkah.⁵³ Lebih banyak ayat tentang ummah yang turun di Makkah bisa dibaca sebagai tanda persiapan bagi kaum Muslim untuk bersiap-siap melanjutkan perjuangan misi Islam ke tingkat yang lebih luas.

Pentingnya ummah bagi Nabi Muhammad SAW dan kaum Muslim adalah tanda bahwa tidak cukup Islam hanya menjadi agama yang tidak mempunyai relasi yang kuat dengan kenyataan sosial. Tidak cukup Islam hanya semata-mata ritual. Bahkan banyak ritual di dalam Islam yang

⁵³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 486.

dimensi sosialnya sangat kental. Umpamanya shalat lima waktu yang dianjurkan dilakukan secara berjamaah serta ada beberapa shalat yang memang dilakukan berjamaah seperti shalat Jumat dan shalat Hari Raya. Puasa Ramadhan yang diwajibkan hanya pada suatu waktu tertentu juga mengakibatkan nuansa sosial yang sangat kental karena umat Islam melakukannya pada saat yang bersamaan. Zakat tidak diragukan lagi sebagai ritual yang berdimensi sosial. Demikian pula ibadah haji yang melibatkan jutaan orang setiap tahun.

Makkah hanya memberikan satu pengalaman bagi kaum Muslim yaitu pengalaman mempunyai kawan yang seide dan seagama dan pengalaman mempunyai lawan yang tidak seide dan tidak seagama. Karena itu, sesungguhnya Makkah adalah kehidupan yang monoton bagi agama Islam. Lain halnya dengan Madinah yang memberikan pengalaman yang berwarna-warni bagi kaum Muslim karena mereka menemukan pengalaman mempunyai kawan yang seide meskipun tidak seagama, seperti masyarakat penyembah berhala, masyarakat Yahudi, dan masyarakat Nasrani. Semuanya seide untuk mengembangkan Madinah dan hidup bersama secara damai di Madinah. Kaum Muslim juga mendapatkan pengalaman mempunyai kawan yang seagama tetapi tidak seide, seperti orang-orang munafik. Dengan kompleksitas masyarakat Madinah, maka layaklah Madinah menjadi tempat yang sangat baik bagi tumbuhnya *Ummah*.

Salah satu perbedaan paling mencolok antara Makkah dan Madinah adalah Nabi Muhammad SAW melakukan perjanjian dengan masyarakat Madinah dan itu tidak pernah terjadi di Makkah. Sebuah perjanjian hanya mungkin terjadi jika ada pengakuan atas perbedaan ada kesediaan untuk menjunjung tinggi kepentingan bersama. Kesediaan melakukan perjanjian adalah kesediaan untuk merajut hidup bersama di masa depan.

M. Dawam Rahardjo menyebutkan bahwa dalam Perjanjian Madinah, terdapat beberapa gejala. *Pertama*, adalah suatu perjanjian di antara berbagai suku yang mewakili unsur-unsur masyarakat, khususnya masyarakat suku Quraisy dari Makkah dan suku masyarakat Yastrib. *Kedua*, sebuah proklamasi tentang terbentuknya suatu *ummah*. Dan *ketiga*, kesepakatan bersama untuk membentuk suatu otoritas politik, yang mengemban tugas menyelenggarakan kepentingan bersama.⁵⁴

Perjanjian Madinah merupakan kesepakatan untuk menjadi sebuah *ummah* yang mengikat baik para Muhajirin, Anshar, penyembah berhala, kaum Yahudi, dan lain-lain. Perjanjian ini melampaui ikatan kesukuan dan memasuki ikatan baru yaitu ikatan keagamaan dan komitmen

⁵⁴ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, hal. 494.

bersama warga Madinah meskipun beda agama. Sebagai sebuah agama besar, Yahudi berdiri sendiri dengan otonom dan bersekutu dengan *ummah*.⁵⁵

Perjanjian Madinah yang berjumlah 47 pasal itu memenuhi syarat sebagai sebuah konstitusi. Karenanya, Montgomery Watt menyebut piagam itu sebagai Konstitusi Madinah. Pasal-pasal dalam Piagam Madinah berisikan pokok-pokok yang menyangkut: (1) Pernyataan pembentukan suatu *ummah*; (2) Hak-hak asasi manusia; (3) Kemerdekaan beragama; (4) Persatuan segenap warga masyarakat; (5) Hak minoritas; (6) Hak dan kewajiban warga masyarakat; (7) Pertahanan keamanan; (8) Kepemimpinan masyarakat; (9) Politik perdamaian; dan (10) Penutup.⁵⁶

Ayat Madaniyah yang berbicara tentang *ummah* adalah QS. Alu Imran/3:104:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan ummah yang menyeru kepada keutamaan (khayr) (dengan) menegakkan yang baik (makruf) dan mencegah yang buruk (munkar). (Dengan begitu) mereka akan mencapai kebahagiaan (falâh). (QS. Alu Imran/3:104)

Ayat QS. Alu Imran/3:104 ini mendapatkan perhatian khusus dari Hamka. Ada 14 halaman yang dihabiskan oleh Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* untuk menjelaskan ayat itu. Bagi Hamka, QS. Alu Imran/3:104 adalah kelanjutan dari pesan-pesan ayat-ayat sebelumnya bahwa Islam datang untuk menimbulkan persaudaraan, menjinakkan hati yang keras yang hampir-hampir saja memebenamkan ummata ke dalam neraka. QS. Alu Imran/3:104 ini adalah cara agar kesemua hal tadi itu tetap terjaga. Karena itu, dibutuhkan kehadiran segolongan, dalam ayat ditegaskan suatu *ummah*, yang menyediakan diri mengadakan suatu ajakan dan seruan untuk berbuat kebaikan, melarang perbuatan mungkar atau apapun yang dibenci dan tidak diterima.⁵⁷

Cara untuk menjaga persaudaraan adalah dengan adanya suatu *ummah* yang mengarahkan kepada *ma'rûf* dan menghalangi dari *munkar*.

⁵⁵ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni*, hal. 14-15.

⁵⁶ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, hal. 495.

⁵⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 866.

Karena itu, Islam adalah agama yang tidak menghendaki kebaikan hanya ada untuk pribadi-pribadi dan mengabaikan kebaikan untuk masyarakat luas. Bahkan QS. Alu Imran/3:104 menekankan tidak hanya satu orang yang bersedia mengarahkan kepada *ma'rûf* dan menghalangi dari *munkar* tetapi ada segolongan orang. Jika kaum Muslim dibatasi menjadi satu *ummah* dan jika yang dianjurkan untuk mengarahkan kepada *ma'rûf* dan menghalangi dari *munkar* juga satu *ummah*, maka di sana ada dua makna: *pertama*, seluruh bagian dari kaum Muslim dianjurkan untuk mengarahkan kepada *ma'rûf* dan menghalangi dari *munkar*, tanpa kecuali. *Kedua*, masing-masing bagian dari kaum Muslim harus bersedia untuk diarahkan kepada *ma'rûf* dan dihalangi dari *munkar* serta bersedia mengarahkan kepada *ma'rûf* dan menghalangi dari *munkar*. Kaum Muslim adalah subyek sekaligus obyek dari upaya mengarahkan kepada *ma'rûf* dan menghalangi dari *munkar*. Itulah fungsi agama Islam yang sesungguhnya. Fungsi yang bercita-cita menjadikan Islam sebagai rahmah bagi seluruh alam.

Hamka menafsirkan *ma'rûf* dengan menyebutkan kata dasarnya, yaitu *'urf* yang berarti sesuatu yang bisa dimengerti, dikenal, diterima, dan dipahami oleh suatu masyarakat. Karenanya, perbuatan *ma'rûf* adalah perbuatan yang apabila dikerjakan, dapat diterima oleh masyarakat karena masyarakat menganggap begitulah seharusnya anggota masyarakat yang berakal berbuat dan memperlakukan masyarakat lainnya. Sedangkan *munkar* adalah kebalikan dari *ma'rûf* karena *munkar* adalah sesuatu yang dibenci, tidak disenangi, dan ditolak oleh masyarakat karena tidak patut, tidak pantas dan tidak selayaknya anggota masyarakat yang berakal berbuat dan memperlakukan orang lain seperti itu.⁵⁸

Makna *ma'rûf* dan *munkar* yang adalah kebaikan yang ukurannya diserahkan kepada masyarakat (manusia) adalah sebuah konsep yang unik karena pada umumnya ajaran agama menekankan kepada ukuran kebenaran dan kebaikan menurut Tuhan. Pada tingkat individu, ukuran kebenaran dan kebaikan hanya semata menurut Tuhan masih bisa dipertahankan, tetapi pada tingkat komunitas, maka selalu ada kebenaran dan kebaikan yang harus diserahkan kepada masyarakat karena tidak semua elemen masyarakat mempunyai pemahaman yang sama terhadap apa yang baik dan benar menurut Tuhan. Negosiasi antara kebenaran dan kebaikan menurut Tuhan dengan kebenaran dan kebaikan menurut manusia adalah konsekuensi dari *ummah*.

Sesungguhnya jika yang *ma'rûf* adalah kebenaran yang diketahui dengan baik oleh masyarakat, maka *ma'rûf* itu adalah yang semua orang

⁵⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 866.

tahu dan kenal seperti keadilan, kebenaran, kasih sayang, persahabatan, kesucian, pengorbanan, dan sebagainya. Lalu, mengapa manusia harus diperintahkan untuk melakukan hal-hal yang mereka sendiri sudah tahu itu baik dan *ma'rûf*? Ini adalah ironi tetapi juga menjelaskan suatu hal bahwa justru karena ada kemungkinan bahwa manusia melakukan yang tidak *ma'rûf*, maka perlu ada gerakan untuk menganjurkan yang *ma'rûf*. Kemungkinan melakukan yang tidak *ma'rûf* itulah yang membuat manusia layak mendapatkan dosa jika meninggalkan atua menentanginya. Jika karena mengetahui yang *ma'rûf* sudah memastikan manusia melakukannya, maka dari mana datangnya pahala bagi yang melakukannya? Bukankah jika sudah pasti melakukannya, manusia menjadi tidak layak dapat pahala?⁵⁹

Hal yang serupa terjadi pada *munkar*. Sebagaimana *ma'rûf* sudah diketahui dan dikenali oleh semua manusia, maka yang *munkar* pun demikian. Siapakah manusia yang tidak mengetahui bahwa kezaliman, kebatilan, kekejian, permusuhan, penghianatan, dan sebagainya adalah *munkar*? Dengan adanya kemungkinan manusia melakukan yang *munkar*, maka harus ada upaya mencegahnya. Dan kemungkinan melakukan yang *munkar* itulah yang membuat manusia layak mendapatkan pahala dan ganjaran jika melakukan yang *ma'rûf*.

Makna yang lain dari begitu manusiawinya yang *ma'rûf* dan yang *munkar* adalah bahwa ketika manusia menentang yang *ma'rûf* dan mengerjakan yang *munkar*, maka manusia tidak sedang menentang siapa-siapa selain menentang dirinya sendiri dan melawan kemanusiaannya sendiri. Jadi, mengarjakan yang *ma'rûf* berarti menegakkan kemanusiaan dan mengerjakan yang *munkar* berarti meruntuhkan kemanusiaan.

Kita bias melihat lagi butir-butir pokok-pokok isi Piagam Madinah yang relevan dengan Islam transformatif dan Islam untuk sosial: pernyataan pembentukan suatu *ummah*; hak-hak asasi manusia; kemerdekaan beragama; persatuan segenap warga masyarakat; hak minoritas; dan hak dan kewajiban warga masyarakat. Pembahasan satu-persatu tiap butir isi Piagam Madinah ini perlu dilakukan sebagai pembuktian bahwa Islam bukan sekadar agama individual tetapi juga agama sosial.⁶⁰

⁵⁹ Jalaluddin Rakhmat, “*Amr Ma'rûf Nahy Munkar*”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, hal. 172.

⁶⁰ Isi piagam Madinah terdiri dari sejumlah butir (pasal). Berikut butir-butir Piagam Madinah tersebut: (a) Kaum muslim baik yang dari Makkah maupun yang bermukim di Yastrib serta yang mengikut dan menyusul mereka dalam berjuang bersama adalah satu umat (kesatuan). (b) Kaum Muhajir dari kalangan Quraisy tetap dapat melaksanakan adat kebiasaan mereka yang baik dan berlaku di kalangan mereka seperti bersama-sama menerima dan membayar tebusan darah di antara mereka (tebusan

Pernyataan pembentukan suatu *ummah* menandai kesediaan hidup bersama oleh kaum Muslim bersama kaum-kaum yang lain yang berbeda keyakinan, adat istiadat, pemikiran, latar belakang, suku, ras, kepentingan, dan sebagainya. Satu-satunya kepentingan yang dijunjung tinggi dalam *ummah* adalah kepentingan bersama. Bukan berarti kepentingan pribadi dan golongan tidak penting, tetapi semua kepentingan harus tunduk di bawah kepentingan bersama. Dengan pernyataan kesediaan membentuk *ummah*, maka harus ada kesediaan menerima perbedaan dan merembukkan kepentingan. Tentang ini, disebutkan di dalam QS. al-Nahl/16:90-91:

darah di sini maksudnya adalah imbalan materi yang diberikan oleh orang yang menganiaya atau keluarganya kepada mereka yang dianiaya atau keluarga) dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang mukmin, demikian juga Bani Auf (Bani Auf terdiri dari sekian banyak kelompok yang dalam piagam ini disebutkan satu per satu) menurut adat kebiasaan mereka yang baik. (c) Orang-orang beriman harus membantu sesama mukmin dalam memikul beban utang yang berat atau dalam membayar tebusan tawanan dan *diyah*. (d) Orang mukmin harus melawan orang-orang yang melakukan kejahatan atau permusuhan dan perusakan walau terhadap anak-anak mereka. (e) Orang mukmin tidak boleh membunuh orang mukmin demi kepentingan orang kafir. (f) Siapapun dari kalangan Yahudi yang bersedia memihak kepada kelompok atau mengikuti kaum muslim, maka ia berhak mendapat pertolongan dan persamaan. (g) Persetujuan damai orang-orang mukmin sifatnya satu sehingga tidak dibenarkan seorang mukmin mengadakan perjanjian sendiri dengan meninggalkan mukmin lainnya dalam keadaan perang di jalan Allah. (h) Tidak dibenarkan melindungi harta dan jiwa kaum Quraisy (yang kafir) dan tidak boleh juga merintang orang beriman (dalam perjuangannya). (i) Bilamana terjadi perselisihan antara para penanda tangan piagam ini, maka keputusan dikembalikan kepada Rasul SAW. (j) Masyarakat Yahudi harus menanggung biaya perang (pertahanan) selama masih dalam keadaan perang. (k) Masyarakat Yahudi Bani 'Auf adalah satu umat (kesatuan masyarakat) dengan orang-orang beriman. Masyarakat Yahudi bebas melaksanakan agama mereka (dalam piagam ini disebut sekian banyak kelompok Yahudi yang memiliki hak yang sama) dan kaum muslim pun demikian, bahwa tidak seorang pun di antara mereka yang boleh keluar kecuali atas izin Muhammad SAW. (l) Seorang tidak boleh dihalangi dalam menuntut haknya. Barang siapa yang diserang, maka ia bersama keluarganya harus menjaga diri kecuali yang berlaku aniaya. (m) Orang Yahudi menanggung nafkah sesama mereka, orang-orang mukmin pun demikian. Tetapi, mereka semua (Yahudi dan Mukmin) harus saling membantu menghadapi pihak yang menentang piagam ini. Mereka semua sama-sama berkewajiban nasehat-menasehati, bantu membantu dalam kebajikan dan menjauhi dosa dan keburukan. (n) Seseorang tidak boleh melakukan keburukan kepada sesamanya dan bahwa pertolongan atau pembelaan harus diberikan kepada yang teraniaya. (o) Kota Yastrib adalah kota Haram (suci/terhormat) bagi para penanda tangan piagam ini. Kota yang dihormati tidak boleh dihuni tanpa izin penduduknya. (p) Siapa pun yang keluar atau tinggal di kota Yastrib, maka keselamatannya terjamin kecuali yang melakukan kezaliman atau kejahatan. M. Quraish Shihab, *Lentera Al-Quran, Kisah dan Hikmah kehidupan*, Bandung, 2008, hal. 520-523

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
 الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩١﴾
 وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ
 جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩٢﴾

Sesungguhnya Allah memerintahkan berlaku adil dan berbuat ihsan (kebajikan) dan memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kumungkar, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat pelajaran. Dan sempurnakanlah perjanjian dengan Allah apabila kamu berjanji dan janganlah kamu membatalkan sumpah-sumpah(mu) itu, sesudah meneguhkannya, sedang kamu telah menjadikan Allah sebagai saksimu (terhadap sumpah-sumpahmu itu). Sesungguhnya Allah mengetahui apa yang kamu perbuat. (QS. al-Nahl/16:90-91)

Hak-hak asasi manusia setiap anggota *ummah* tidak boleh ditindas atau direnggut, meskipun itu dengan alasan kepentingan bersama. Kecuali jika hak-hak asasi tersebut melukai hak-hak asasi manusia lainnya. Misalnya, hak-hak asasi manusia untuk menyatakan pendapatnya. Itu harus dilindungi, namun perlu juga diatur agar dan diberikan jalur agar pernyataan pendapat tidak merampas hak-hak asasi manusia lain meski dengan alasan itu adalah hak asasi.

Piagam Madinah⁶¹ ini memuat pelbagai poin. Di antaranya seperti menetapkan bahwa kaum mukmin tidak boleh meninggalkan garapan pekerjaan yang dibutuhkan sampai kebutuhan tersebut terpenuhi. Kaum mukmin harus bertindak tegas terhadap setiap perbuatan tercela kendati kepada anak kandung mereka sendiri. Disebutkan pula di piagam tersebut bahwa orang Yahudi yang mau mengikuti aturan tersebut harus ditolong dan berhak mendapat perlakuan baik dan tidak boleh dianiaya sama sekali. Orang Yahudi juga harus satu pihak dengan kaum mukmin dalam setiap peperangan. Dalam hal keyakinan, masing-masing pihak berhak

⁶¹Piagam Madinah dimulai dengan kalimat: “Ini adalah keputusan Muhammad sebagai Rasullullah. Kepada segenap kaum mukminin dan muslimin baik dari bangsa Quraisy, Yastrib serta para pengikut dan orang-orang berjuang bersama mereka, mereka adalah satu bangsa”. Dalam Piagam Madinah ini disebutkan pula nama-nama suku kaum Anshar seperti Bani Auf, Bani al-Haris, Bani Sa’idah, Bani Jasim, Bani Al Najar, Bani ‘Amru bin Auf, Bani al-Nabit dan Bani al-Aus. Lihat Gamal al Bana, *Op.cit.*

menjalankan keyakinan mereka. Kedua belah pihak pun harus saling menolong demi mempertahankan kedamaian bersama terlebih dalam menghadapi siapapun yang mencoba menodai piagam bersama tersebut. Singkatnya, isi Piagam Madinah ini memuat dan menjelaskan pelbagai hak dan kewajiban umat (*ummah*)—di mana pengertian umat di piagam ini tidak sekadar mengacu kepada mereka yang memiliki persamaan agama saja namun juga mengacu kepada mereka yang berbeda-beda agama dan etnis⁶²—pelarangan penganiayaan dan kepastian hukum.⁶³

⁶²Quraish Shihab, *Lentera Al-quran, Kisah dan Hikmah kehidupan* (Bandung, 2008) hlm.306.

⁶³ Isi piagam Madinah terdiri dari sejumlah butir (pasal). Berikut butir-butir Piagam Madinah tersebut: (a) Kaum muslim baik yang dari Mekkah maupun yang bermukim di Yastrib serta yang mengikut dan menyusul mereka dalam berjuang bersama adalah satu umat (kesatuan). (b) Kaum Muhajir dari kalangan Quraisy tetap dapat melaksanakan adat kebiasaan mereka yang baik dan berlaku di kalangan mereka seperti bersama-sama menerima dan membayar tebusan darah di antara mereka (tebusan darah di sini maksudnya adalah imbalan materi yang diberikan oleh orang yang menganiaya atau keluarganya kepada mereka yang dianiaya atau keluarga) dengan cara yang baik dan adil di antara sesama orang mukmin, demikian juga Bani Auf (Bani Auf terdiri dari sekian banyak kelompok yang dalam piagam ini disebutkan satu per satu) menurut adat kebiasaan mereka yang baik. (c) Orang-orang beriman harus membantu sesama mukmin dalam memikul beban utang yang berat atau dalam membayar tebusan tawanan dan *diyah*. (d) Orang mukmin harus melawan orang-orang yang melakukan kejahatan atau permusuhan dan perusakan walaw terhadap anak-anak mereka. (e) Orang mukmin tidak boleh membunuh orang mukmin demi kepentingan orang kafir. (f) Siapapun dari kalangan Yahudi yang bersedia memihak kepada kelompok atau mengikuti kaum muslim, maka ia berhak mendapat pertolongan dan persamaan. (g) Persetujuan damai orang-orang mukmin sifatnya satu sehingga tidak dibenarkan seorang mukmin mengadakan perjanjian sendiri dengan meninggalkan mukmin lainnya dalam keadaan perang di jalan Allah. (h) Tidak dibenarkan melindungi harta dan jiwa kaum Quraisy (yang kafir) dan tidak boleh juga merintang orang beriman (dalam perjuangannya). (i) Bilamana terjadi perselisihan antara para penanda tangan piagam ini, maka keputusan dikembalikan kepada Rasul SAW. (j) Masyarakat Yahudi harus menanggung biaya perang (pertahanan) selama masih dalam keadaan perang. (k) Masyarakat Yahudi Bani ‘Auf adalah satu umat (kesatuan masyarakat) dengan orang-orang beriman. Masyarakat Yahudi bebas melaksanakan agama mereka (dalam piagam ini disebut sekian banyak kelompok Yahudi yang memiliki hak yang sama) dan kaum muslim pun demikian, bahwa tidak seorang pun di antara mereka yang boleh keluar kecuali atas izin Muhammad SAW. (l) Seorang tidak boleh dihalangi dalam menutut haknya. Barang siapa yang diserang, maka ia bersama keluarganya harus menjaga diri kecuali yang berlaku aniaya. (m) Orang Yahudi menanggung nafkah sesama mereka, orang-orang mukmin pun demikian. Tetapi, mereka semua (Yahudi dan Mukmin) harus saling membantu menghadapi pihak yang menentang piagam ini. Mereka semua sama-sama berkewajiban nasehat-menasehati, bantu membantu dalam kebajikan dan menjauhi dosa dan keburukan. (n) Seseorang tidak boleh melakukan keburukan kepada sesamanya dan bahwa pertolongan atau pembelaan harus diberikan kepada yang teraniaya. (o) Kota Yastrib adalah kota Haram (suci/terhormat) bagi para penanda tangan piagam ini. Kota yang dihormati tidak boleh dihuni tanpa izin penduduknya. (p)

Kalau diperhatikan dapat dimaknai bahwa Piagam Madinah ini adalah sebuah *dustur* atau undang-undang yang mengatur seluruh penduduk Madinah. Ini bisa dilihat dari dituliskannya Piagam Madinah tersebut. Kemudian dapat dilihat pula dari tata bahasa yang dipergunakan. Tata bahasa yang dipergunakan mirip dengan tata bahasa undang-undang atau perjanjian: rinci, jelas dan mencakup seluruh aspek kehidupan Madinah. Lalu isi Piagam Madinah ini berlaku kepada tiap penduduk atau warga Madinah tanpa pengecualian⁶⁴.

Selanjutnya, yang keempat, yang dilakukan oleh Nabi SAW saat tiba di Madinah adalah membangun pasar⁶⁵. Nabi SAW sangat sadar bahwa kekuatan ekonomi merupakan pilar kehidupan masyarakat. Dalam membangun pasar, Nabi SAW tidak hanya membangun pasar di lokasi yang baru melainkan juga membangun bentuk interaksi dan peraturan-peraturannya. Untuk lokasi yang baru, Nabi SAW membangun pasar tersebut berada di sebelah barat mesjid Nabawi. Untuk interaksi dan peraturan-peraturannya, beliau menekankan agar jangan menipu, jangan mengurangi timbangan dan jangan pula menetapkan pajak atasnya. Ini seperti yang disampaikan Nabi SAW yang terdapat dalam hadist Nabi SAW : *"Inilah pasar kalian, jangan sampai dikurangi dan jangan juga menetapkan pajak atasnya"* (riwayatkan Hr. Ibnu Majah). Atau juga hadist Nabi SAW yang lain yang menyatakan: *"Siapapun yang menipu kami, maka dia bukan golongan kami (umat Islam)"*⁶⁶.

Meski pasti kaum Muslim meyakini kebenaran agama Islam dan juga meyakini bahwa Islam adalah agama yang cocok untuk semua manusia di segala zaman, itu bukan alasan untuk memaksa manusia lain untuk memeluk agama Islam. Karena itulah, dalam ber-*ummah*, otomatis ada kebebasan beragama dan itu bagian dari hak-hak asasi manusia, yaitu hak asasi untuk memeluk agama yang dikehendaki menurut pertimbangan sendiri dan tanpa paksaan dari yang lain. Tentang ini, disebutkan di dalam QS. al-Baqarah/2:256:

Siapa pun yang keluar atau tinggal di kota Yastrib, maka keselamatannya terjamin kecuali yang melakukan kezaliman atau kejahatan. Quraish Shihab, *op.cit*, hlm.518-520.

⁶⁴Gamal al-Bana *Op.cit*. hlm 16.

⁶⁵ Quraish Shihab, *Op.cit*. hlm. 520-523.

⁶⁶ *Ibid*.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan dalam agama. Telah nyata kebenaran dan kesesatan. Maka barangsiapa yang menolak segala pelanggaran besar dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya telah berpeganglah ia dengan tali yang amat teguh, yang tidak akan putus selama-lamanya. Dan Allah adalah Maha Mendengar, lagi Mengetahui. (QS. al-Baqarah/2:256)

Untuk menafsirkan ayat ini, Hamka mengutip sebuah riwayat yaitu kisah tentang pelanggaran kaum Yahudi Bani Nadhir terhadap Piagam Madinah yang membuat mereka harus terusir dari Madinah. Ternyata eksekusi pengusiran Bani Nadhir menyisakan persoalan pelik karena adanya seorang anak yang telah menginjak dewasa yang merupakan anak seorang Anshar yang dididik sejak kecil oleh keluarga Yahudi Bani Nadhir dan karena itu, sang anak tumbuh sebagai beragama Yahudi. Orangtua sang anak memohon kepada Nabi Muhammad SAW agar anak tersebut ditarik ke Islam dan kalau perlu, dengan paksaan. Lalu Nabi Muhammad SAW memanggil sang anak dan disuruh memilih antara memilih agama orangtuanya atau tetap dalam agama Yahudi dan karenanya dia terusir dari Madinah. Ada riwayat yang mengatakan bahwa sang anak masuk Islam tetapi ada pula yang mengatakan bahwa sang anak tetap di dalam agama Yahudi dan berangan bersama Bani Nadhir meninggalkan Madinah.⁶⁷

Kebebasan baragama dibangun dari perspektif Al-Qur'an yang memandang manusia adalah makhluk yang mempunyai tugas dan kewajiban, tidak sebagaimana makhluk lain. Manusia bukan hanya tubuh seperti hewan, tetapi manusia memiliki spirit dan kekuatan untuk memahami karena pada manusia Allah meniupkan ruh-Nya.⁶⁸ Agar dipercayai secara sungguh-sungguh, iman harus merupakan tindakan yang ikhlas. Dan juga menjadi peringatan kepada agama-agama lain yang ada di Madinah bahwa Nabi Muhammad SAW hadir di Madinah bukan sekadar mengislamkan manusia dan tidak menghargai kemanusiaan,

⁶⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 1, hal. 624.

⁶⁸ QS. al-Sajdah/32:9: *Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan-Nya) dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali yang bersyukur..*

tetapi bahwa iman adalah komitmen dan urusan individual yang harus dihargai dan bahwa orangtua pun tidak dapat mencampuri masalah iman anaknya. Iman harus berasal dari tindakan sukarela yang lahir dari keyakinan dan kebebasan.⁶⁹

Ketika Nabi SAW tiba di Madinah, Nabi menghadapi persoalan yang tidak mudah. Di Madinah Nabi menjumpai beberapa kondisi. Pertama, kondisi umat muslim yang terdiri dari dua kalangan yakni Muhajirin, yang merupakan kaum pendatang yang berasal dari Makkah, dan kalangan Anshar yang merupakan penduduk asli kota Madinah. Di tambah lagi dengan kondisi, sebagai pendatang di Madinah, yang telah meninggalkan kampung halaman, sebagian besar kaum Muhajir tiba ke Madinah datang tanpa membawa bekal harta benda yang cukup dan tanpa sanak saudara. Kedua, di Madinah⁷⁰ sendiri, kehidupan masyarakatnya lebih majemuk (beraneka, plural) ketimbang di Makkah. Di Madinah terdapat pelbagai keyakinan⁷¹ dan etnis⁷². Namun, perlu dicatat bahwa kemajemukan atau keberagaman masyarakat di Madinah ini sebelum kedatangan Nabi SAW bukanlah kemajemukan atau keberagaman yang konstruktif. Mereka satu sama lain saling menguasai, menghina, dan bukan membangun, menjaga atau menghormati⁷³. Ketiga,

⁶⁹ Mohamed Talbi, "Kebebasan Beragama", dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terjemahan Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 253.

⁷⁰Madinah Pra-Islam melewati sejumlah fase sejarah yang unik dan menarik. Fase tersebut yaitu fase Yatsrib, Arab Amalekit, kaum Yahudi, dan suku Arab dari Yaman. Dalam setiap fase mempunyai kekhasan tersendiri, yang merupakan karakter dari setiap kelompok. Awal mula kedatangan orang-orang di Madinah ini, oleh sebagian pakar, dikatakan berasal dari sebuah tragedi yang menimpa kaum Nabi Nuh A.S. Sebagian dari umatnya tenggelam terbawa banjir besar sedangkan sebagian lagi, mereka yang mengikuti Nabi Nuh, selamat. Setelah berada di atas kapal 1 tahun 10 hari banjir surut dan sebagian dari mereka yaitu Yatsrib bin Qaniyah bin Mahlail bin Iram bin 'Abil bin 'iWardh bin Iram bin Sam bin Nuh A.S, pergi ke sebuah tempat. Mereka kemudian datang ke tempat ini (Madinah) pada tahun 2600 SM. Lalu tempat ini dikenal dengan nama Yatsrib sesuai dengan nama orang yang pertama kali datang ke tempat ini. Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah, dan teladan Muhammad SAW* (Jakarta 2009) dan Dr. Sami bin Abdullah al-Maghluts, *Atlas Perjalanan Hidup Nabi Muhamad* (Jakarta 2008).

⁷¹ Di samping pemeluk Islam, di Madinah ada juga agama Yahudi dan Paganisme.

⁷² Etnis atau suku di Madinah seperti Suku 'Auf, Sa'idah, Suku Al-Harits, Suku Jusyam, Najjar, 'Amr, An-Nabit, Suku 'Auz, Hazraj, Suku Jafnah.

⁷³Pada tahun kesepuluh kenabian, beberapa orang Madinah dari bani Khazraj berkata kepada Nabi: "Bangsa kami telah lama terlibat dalam permusuhan, yaitu antara suku Khazraj dan 'Aus". Ucapan ini menunjukan bahwa penduduk Madinah kendatai terdiri dari pelbagai suku dan keyakinan namun satu sama lain tidaklah hidup dalam kerukukna. Kedatangan bani Khazraj tersebut betul-betul menyatakan bahwa mereka

Nabi SAW menemui praktek ekonomi yang tidak sehat. Sebagian besar perekonomian di Madinah dikuasai oleh kaum Yahudi khususnya dari bani Qainuqa`. Di samping mempraktekan kecurangan dan riba, mereka juga mempratekan ekonomi yang bersifat monopolistik.

Untuk mengatasi persoalan yang pertama, Nabi SAW melakukan apa yang disebut di era ini sebagai konsolidasi. Konsolidasi itu dilakukan Nabi SAW dengan cara mempersaudarakan antara kaum Muhajir dan Anshar. Dengan mempersaudarakan antara kedua kaum ini hilanglah dinding-dinding pemisah di antara mereka. Mereka satu sama lain saling menjaga, menyayangi dan membantu⁷⁴. Kebersamaan mereka semakin erat dengan membangun mesjid Nabawi secara bersama-sama (gotong royong). Di mesjid ini mereka dapat pula saling bermusyawarah dan bertukar pikiran untuk memecahkan persoalan umat.

Adapun dalam rangka mengatasi persoalan kedua, Nabi SAW melakukan penguatan solidaritas, kerukunan dan kesadaran masyarakat (umat) sebagai kesatuan. Ini dilakukan Nabi SAW dengan cara menginisiasi sebuah piagam (Piagam Madinah) yang memuat perlbagai hal yang mengatur segala aspek kehidupan masyarakat di Madinah. Seperti yang sudah disebutkan di awal tulisan ini, piagam ini memuat perlbagai hak dan kewajiban warga Madinah⁷⁵. Jika ditilik, Piagam Madinah tersebut menyimpan pelbagai prinsip atau asas (semangat). Di antara prinsip atau asas itu adalah asas persatuan, asas kebersamaan, asas kebebasan beragama, asas keadilan, asas musyawarah dan lain sebagainya.

Asas persatuan misalnya tercermin dari kalimat di Piagam Madinah yang menyatakan bahwa “Masyarakat Yahudi Bani ‘Auf adalah satu umat (kesatuan masyarakat) dengan orang-orang beriman”. Asas

benar-benar merindukan perdamaian. H. Fatah Syukur, *Hijrah Nabi, Pendidikan Islam dan Piagam Madinah* (malakah). 2011.

⁷⁴Ketika kaum Muhajir tiba di Madinah, kaum Anshar banyak sekali memberi bantuan. Dalam Al-Quran, kebaikan dan kedermawanan mereka ini diabadikan dalam surat Al-Hasyr ayat 9 yang berbunyi: “*Dan orang-orang yang telah menempati Kota Madinah dan telah beriman (Anshar) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka mencintai orang yang berhijrah kepada mereka. Dan mereka tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (orang Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri. Sekalipun mereka memerlukan (apa yang mereka berikan itu). Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung.*”

⁷⁵Piagam ini (secara mencengangkan) telah mengatur apa yang sekarang oleh banyak kalangan disebutkan sebagai hak-hak sipil (*civil rights*) atau lebih dikenal dengan hak asasi manusia (HAM). Jadi, jauh sebelum Deklarasi Kemerdekaan Amerika (*American Declaration of Independence*) pada 1776 atau Revolusi Perancis pada 1789 atau juga Deklarasi Universal PBB tentang HAM pada 1948 dikumandangkan, Islam melalui Piagam Madinah telah jauh memulai tentang penghargaan hak asasi manusia.

kebersamaan tercermin dari kalimat yang tertera di Piagam Madinah yang menyatakan bahwa “Orang-orang beriman harus membantu sesama mukmin dalam memikul beban utang yang berat atau dalam membayar tebusan tawanan dan *diyah*. Asas kebebasan beragama tercermin melalui bunyi kalimat di Piagam Madinah yang menyatakan bahwa “Masyarakat Yahudi bebas melaksanakan agama mereka (dalam piagam ini disebut sekian banyak kelompok Yahudi yang memiliki hak yang sama) dan kaum muslim pun demikian. Asas keadilan tercermin dari bunyi pasal Piagam Madinah yang menyebutkan bahwa “Seorang tidak boleh dihalangi dalam menutut haknya”. Dan asas musyawarah tercermin dari butir kalimat yang ada di Piagam Madinah yang menyatakan bahwa “Persetujuan damai orang-orang mukmin sifatnya satu sehingga tidak dibenarkan seorang mukmin mengadakan perjanjian sendiri dengan meninggalkan mukmin lainnya dalam keadaan perang di jalan Allah”.

Keputusan Nabi Muhammad SAW untuk tidak menggunakan kekuasaannya sebagai pemenang atas Bani Nadhir untuk memaksa anak seorang Anshar untuk masuk Islam adalah bukti ketaatan Nabi Muhammad SAW untuk menepati perjanjian Piagam Madinah yang sudah mendeklarasikan kebebasan beragama. Padahal dengan posisi sebagai pemenang dalam sengketa serta posisi Bani Nadhir sebagai pihak yang bersalah karena mengkhianati Piagam Madinah serta kenyataan bahwa sang anak adalah anak kandung dari orang Anshar, sesungguhnya Nabi Muhammad SAW bisa saja memaksakan kehendaknya. Tetapi tidak. Bahkan dalam hal kebenaran agama yang mutlak itu saja, tetap harus mengikuti aturan kemasyarakatan yang mana yang disebut *ma'rûf* dan mana yang disebut *mungkar*.

Seandainya Nabi Muhammad SAW memaksakan kehendaknya, maka sudah pasti sang anak memeluk agama Islam dan mengikuti orangtuanya menetap di Madinah dan semua akan berakhir bahagia. Tetapi Nabi Muhammad SAW tidak memaksakan kehendaknya dan tidak memaksakan kebenaran mutlak agamanya dan bersedia bernegosiasi dengan kebenaran yang pantas menurut masyarakat. Itulah perwujudan mengajukrnya yang *ma'rûf* dan menghalangi yang *mungkar*. Dalam hal ini, masyarakatlah yang menjadi penentu mana yang benar dan mana yang salah, bukan kebenaran mutlak agama.

Dua hal yang menjadi catatan penting dalam hal ini adalah: *pertama*, Islam dimaksudkan untuk mengubah masyarakat menjadi lebih baik, dalam hal ini, memeluk agama Islam. *Kedua*, meski Islam menghendaki agar masyarakat memeluk agama Islam, Islam tetap menyerahkan kepada kebebasan manusia dan kebebasan masyarakat untuk menentukan pilihannya sendiri secara sadar dan tanpa tekanan dari

siapapun juga karena itulah inti menjadi manusia dan menjadi beriman, yaitu kesukarelaan.

Butir selanjutnya dari Piagam Madinah adalah persatuan segenap warga masyarakat. Penekanan Islam pada persatuan mensyaratkan pengakuan terhadap perbedaan dengan tujuan agar terwujud kemajuan bersama. Atau sebaliknya, agar kemajuan bersama bisa terwujud, maka pengakuan terhadap perbedaan harus ada karena perbedaan adalah kenyataan yang tidak bisa diingkari.

Persatuan dalam kemanusiaan dalam hal beragama, bisa bermakna dua: *pertama*, persatuan dalam lingkup agama yang sama; dan *kedua*, persatuan dalam lingkup agama yang berbeda. Mengingat Madinah adalah wilayah dengan masyarakat yang heterogen dalam banyak hal, termasuk agama, maka yang dimaksud di dalam Piagam Madinah tentu saja persatuan dalam lingkup agama yang berbeda, tetapi disatukan oleh kepentingan yang sama, yaitu kepentingan untuk maju bersama di dalam lingkungan yang aman dan damai.

Di dalam Al-Qur'an ada perintah untuk menjaga persatuan, yaitu dalam QS. Alu Imran/3:103:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ

تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾

Berpeganglah kalian kepada tali Allah secara menyeluruh, dan janganlah terpecah-belah, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk. (QS. Alu Imran/3:103)

Umumnya, ayat di atas dimaknai persatuan dalam lingkup agama yang sama karena ayat itu berbicara tentang persatuan setelah dulunya terjadi perpecahan pada masa Jahiliyah. Besar kemungkinan yang dimaksud oleh ayat ini adalah perpecahan orang-orang yang dulunya bukan belum masuk Islam atau di antaranya ada yang masuk Islam dan

ada yang belum. Pada masa itu, mereka berpecah-belah. Namun setelah semuanya masuk agama Islam, maka terjadilah persatuan dan perpecahan di masa lalu dilupakan. Di Madinah, perpecahan terjadi antara suku Aus dan suku Khazraj. Di Makkah, terjadi antara Bani Abdi Manaf dan Bani Hasyim.

Hamka pun memaknai QS. Ali Imran/3:103 dengan persatuan dalam lingkup agama yang sama, yaitu agama Islam. Menurut Hamka, ada QS. Ali Imran/3:103 sangat menekankan persatuan bahkan lewat ayatnya itu saja karena di sana dua kali disebutkan persatuan, yaitu dalam kalimat: *Berpeganglah kalian kepada tali Allah secara menyeluruh* dan dalam kalimat: *dan janganlah terpecah-belah*. Artinya, ada dua kalimat, yang pertama adalah perintah dan yang kedua adalah larangan dan kedua-duanya menekankan persatuan.⁷⁶

Lanjut Hamka, ketika sama-sama sudah berpegang kepada tali Allah, yaitu agama Islam, maka ikatan kabilah dan kesukuan tidak ada lagi. Tidak ada kemuliaan orang Arab dibanding orang non-Arab; tidak pula atas kulit hitam oleh kulit putih. Satu-satunya ukuran kemuliaan adalah ketakwaan dan ketakwaan pun hanya Allah yang mengetahuinya. Dan persatuan itu adalah nikmat. Nikmat yang rasanya merasuk sampai ke dalam jiwa sanubari. Karena itulah Allah menyebutkan bahwa persatuan itu adalah nikmat.

QS. Ali Imran/3:103 harus dipahami saling melengkapi dengan QS. al-Baqarah/2:256. QS. Ali Imran/3:103 menekankan persatuan dalam lingkup agama yang sama, yaitu umat Islam. Sedangkan QS. al-Baqarah/2:256 menekankan persatuan di dalam lingkup agama yang berbeda. Dengan nada berbeda, kedua ayat itu memberikan pesan bahwa tidak ada pilihan lain bagi kaum Muslim yang hidup di dalam sebuah *ummah* (komunitas) dan hendak mewujudkan Islam sebagai tempat berlindung orang-orang yang terpinggirkan kecuali harus menegakkan persatuan, baik persatuan sesama kaum Muslim, maupun persatuan antara kaum Muslim dengan penganut agama-agama lain.

Butir selanjutnya dari Piagam Madinah adalah hak minoritas. Ini adalah butir yang sangat visioner untuk zamannya, baik bagi umat Islam sendiri maupun bagi peradaban dunia pada umumnya. Disebut visioner karena Islam sendiri pada waktu Piagam Madinah disepakati dan dibuat, belumlah merupakan agama mayoritas, hanya memiliki kelebihan kekuasaan karena Nabi Muhammad SAW diangkat secara aklamasi sebagai pemimpin Madinah. Itupun Nabi Muhammad SAW tidak pernah menunjukkan kepemimpinan yang sewenang-wenang.

⁷⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 863.

Sepertinya kaum Muslim memang sejak awal sudah dipersiapkan untuk menjadi mayoritas, yaitu menjadi mayoritas yang menghargai minoritas. Lalu bagaimana seandainya yang terjadi di masa depan adalah sebaliknya, yaitu kaum Muslim malah menjadi minoritas? Aturannya tetap saja tidak berubah. Kaum minoritas dalam bentuk apapun harus dihargai oleh mayoritas.

Untuk sebuah wilayah kecil yang bernama Yastrib, butir penghargaan hak minoritas juga adalah sebuah hal yang visioner karena siapa yang pernah memperhitungkan Yastrib kala itu? Penghargaan hak minoritas hanya mungkin dipikirkan oleh peradaban-peradaban besar atau bahkan banyak peradaban besar yang malah sama sekali belum terbetik dalam pikiran mereka untuk menghargai hak minoritas dan Yastrib, sebuah wilayah antah-berantah telah melakukannya. Sebuah pemikiran yang sangat visioner.

Ketika Islam berkembang menjadi peradaban besar pada masa Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah, tampak bahwa penghargaan kepada hak minoritas masih sangat dijunjung tinggi dan bahkan menjadi salah satu pilar peradaban Islam itu sendiri. Di kala hak-hak minoritas sudah diinjak-injak, maka salah satu pilar peradaban tumbang dan peradaban itupun tidak lama lagi akan ambruk.

Dari kondisi yang dihadapi oleh Nabi SAW saat tinggal di Madinah itu dan cara penanganannya, di situ dapat ditarik pelajaran bagaimana pembangunan masyarakat dalam Islam. Pertama, pembangunan masyarakat dalam Islam mengutamakan persatuan⁷⁷ dan perdamaian⁷⁸. Lahirnya piagam Madinah adalah satu bentuk dari bagaimana Islam membangun persatuan dan perdamaian di antara masyarakat yang majemuk di Madinah. Ini juga berarti bahwa dalam membangun masyarakat, Islam mengedepankan persamaan, kebersamaan dan persaudaran. Kedua, pembangunan dalam Islam tidak menafikan

⁷⁷ Di dalam Al-quran, terdapat ayat-ayat mengingatkan tentang pentingnya persatuan. Seperti di Surat Al-Hujarat ayat 13 : “Wahai manusia! Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan. Kami jadikan kamu berbagai bangsa dan berbagai puak, supaya kamu saling mengenal. Sungguh yang paling mulia diantara kamu bagi Allah, ialah yang paling takwa di antara kamu. Sungguh, Allah Maha mengetahui. Maha sempurna pengetahuan-Nya”. Atau juga di Surat Ali-Imran ayat 103: “Dan teguhlah sekaliannya berpegang kepada tali Allah. Janganlah berpecah belah antara kamu, Dan ingatlah nikmat Allah kepadamu, Ketika kamu saling bermusuhan, Lalu kami padukan hati-hatimu, Sehingga dengan karunia-Nya kamu menjadi bersaudara.”

⁷⁸ Ayat di dalam Al-quran yang memerintah membangun perdamaian misalnya seperti yang terdapat dalam surat Al-Hujarat ayat 9: “Apabila dua kelompok Mukmin berselisih, lakukanlah *ishlah* (perdamaian) di antara keduanya.....”

perbedaan⁷⁹. Ini terlihat saat Rasulullah SAW memimpin Madinah dimana dalam Piagam Madinah seluruh entitas masyarakat mulai dari yang berlatar belakang etnis hingga agama diakui keberadaan dan dijamin hak-haknya. Ini juga berarti bahwa pembangunan dalam Islam mengedepankan keterbukaan, toleransi dan penghormatan terhadap hal yang berbeda. Ketiga, pembangunan masyarakat dalam Islam mengarahkan masyarakat yang cinta kemanusiaan atau humanis⁸⁰. Ini terlihat dari bagaimana salah satu isi Piagam Madinah yang melarang melakukan penganiayaan dan membela mereka yang lemah. Keempat, pembangunan dalam Islam mesti mengarahkan masyarakat yang adil, jujur, dan tidak saling mengobjektifisir satu sama lain. Ini terlihat takkala Nabi Muhammad SAW membangun pasar. Pasar di Madinah sebelum kedatangan Nabi SAW kerap diisi dengan praktek riba, kecurangan, penipuan dan tipu muslihat. Padahal kegiatan ekonomi adalah salah satu sendi interaksi manusia. Jika interaksi manusia diisi dengan cara-cara yang semacam itu, ini tentu juga bisa berdampak secara sosial seperti timbulnya keterpecahan sosial dan eksploitasi. Nah, dengan membangun pasar yang interaksi dan transaksi di dalamnya dijiwa dengan nilai-nilai luhur (Islami)⁸¹, ini di satu sisi juga berarti bahwa Nabi SAW sedang

⁷⁹ Ayat Al-quran yang membicarakan perbedaan (keyakina) dan saling menghormati dalam perbedaan misalnya adalah dalam surat Al-kafirun 1-6.

⁸⁰ Ayat di dalam Alquran yang mengedepankan sikap humanis (dan mengancam perbuatan zalim dan aniaya terhadap manusia lain) contohnya seperti yang tersebut dalam Surat As-Syura 42:” *Sesungguhnya dosa besar itu atas orang-orang yang berbuat zalim kepada manusia dan melampaui batas di muka bumi tanpa hak. Mereka itu mendapat azab yang pedih*“. Adapun hadist-hadist Nabi SAW yang mengajurkan umatnya untuk berbuat humanis (kebaikan terhadap sesama) seperti hadist yang diriwayatkan dari Anas r.a berkata: Rasulullah SAW bersabda: “*Hendaklah kamu menolong saudaramu yang menganiaya dan yang teraniaya*“, sahabat bertanya: “*Wahai Rasulullah, (benar) aku akan menolong apabila ia dianiaya, maka bagaimana cara menolongnya apabila ia menganiaya?*” . Beliau menjawab: “*Engkau cegah dia dari (perbuatan) penganiayaan, maka yang demikian itulah berarti menolongnya*” (HR. Bukhari).

⁸¹ Tidak sedikit pula ayat Al-quran yang memerintahkan manusia agar dalam kegiatan usahanya berlaku jujur dan menjauhi dusta atau tipu. Ayat tersebut seperti dalam Surat Al-Muthaffifin ayat 1-6: “*Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang. (Yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, mereka minta dipenuhi. Dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi. Tidakkah orang-orang itu yakin bahwa sesungguhnya mereka akan dibangkitkan. Pada suatu hari yang besar. (Yaitu) hari (ketika) manusia berdiri menghadap Rabb semesta alam*”. Atau juga dalam Surat Al-Isra ayat 35: “*Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar, dan timbanglah dengan neraca yang benar. Itulah yang lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya. Hadist Nabi SAW pun ada yang mengingatkan (kepada para pedagang) agar dalam berusaha menjauhi sikap dusta dan tipu. “Sesungguhnya pedagang kelak di hari kiamat akan dibangkitkan sebagai*

membangun masyarakat yang jujur dan tidak saling mengobjektifirkan satu dengan yang lainnya. Kelima, pembangunan masyarakat dalam Islam mengarahkan lahirnya komitmen, keterlibatan dan partisipasi masyarakat⁸². Inilah yang dicontohkan Nabi SAW saat misalnya membangun mesjid. Mesjid didirikan secara bergotong royong, di mana masyarakat (yang muslim) sebagian besar terlibat dalam pembangun itu.

Kalau boleh disederhanakan, pembangunan masyarakat yang dilakukan oleh Nabi SAW tersebut, dengan memakai istilah kontemporer, ialah pembangunan masyarakat madani⁸³. Inilah yang dilakukan oleh Nabi SAW. Jadi, ringkasnya, pembangunan masyarakat dalam Islam adalah pembangunan yang berfokus membangun masyarakat yang madani yang bercirikan keterbukaan, partisipasi, persaudaraan dan kesederajatan, menghargai perbedaan, humanis.

Pembacaan penulis tidak sampai pada penemuan adanya ayat yang berbicara tentang hak-hak minoritas. Seorang yang bernama Humayun

pendurhaka, kecuali orang yang takut kepada Allah, baik dan jujur." (Riwayat Tarmizi, Ibnu Majah dan Hakim. Kata Tarmizi: hadis ini hasan sahih). Atau juga hadist Nabi SAW berikut. Dari Abu Said, Nabi SAW berkata: Ada seorang Arab gunung berjalan membawa seekor kambing, kemudian saya bertanya kepadanya: Apa kambing itu akan kamu jual dengan tiga dirham? Ia menjawab: Demi Allah tidak! Tetapi tiba-tiba dia jual dengan tiga dirham juga. Saya utarakan hal itu kepada Nabi, maka kata Nabi: Dia telah menjual akhiratnya dengan dunianya." (Riwayat Ibnu Hibban).

⁸²Ayat Al-Kahfi 83-98 yang menceritakan tentang Zulkarnaen. Di bagian ini dicertika bagaimana Zulkarnaen bertemu dengan satu penduduk yang meminta pertolongannya untuk terhindari dari Ya'juj dan Ma'juj. Zulkarnaen membantu mereka dengan membuat tembok dinding. Dalam membuat tembok dinding tersebut Zulkarnaenpun melibatkan penduduk tersebut. Di sini ditunjukkan bagaimana dalam pandangan Islam masyarakat mesti memiliki keterlibatan dan partisipasi.

⁸³Kata madani dalam masyarakat madani di sini diambil dari kata madinah. Secara etimologis, *madinah* adalah turunan dari kosakata Arab yang mempunyai dua pengertian. Pengertian pertama adalah *madinah* yang berarti kota atau disebut dengan "masyarakat kota". Pengertian kedua adalah "masyarakat berperadaban" karena *madinah* adalah juga derivasi dari kata *tamaddun* atau *madaniyah* yang berarti "peradaban", yang dalam bahasa Inggris dikenal sebagai *civility* dan *civilization*. Kata sifat dari kata *madinah* adalah madani. Adapun secara terminologis, masyarakat madani adalah komunitas Muslim pertama di kota Madinah yang dipimpin langsung oleh Nabi SAW dan diikuti oleh keempat sahabat yang dikenal *al-Khulafa al-Rasyidun*. Masyarakat madani yang dibangun pada zaman Nabi SAW tersebut secara sosio-kultural mengandung substansi keadaban atau *civility*. Model masyarakat ini kerap dijadikan model masyarakat modern, sebagaimana yang diakui oleh seorang sosiolog kenamaan Barat, Robert N. Bellah, dalam bukunya *The Beyond of Belief* (1976). Bellah, dalam laporan penelitiannya terhadap agama-agama besar di dunia, mengakui bahwa masyarakat yang dipimpin Rasul Allah SAW itu merupakan masyarakat yang sangat modern untuk zaman dan tempatnya karena masyarakat Islam kala itu telah melakukan lompatan jauh ke depan dengan kecanggihan tata sosial dan pembangunan sistem politiknya.

Kabir berbicara tentang hak minoritas dan dia mencoba menangkap spirit Al-Qur'an yang mendukung argumennya tentang penghargaan terhadap hak-hak minoritas. Dia pun tidak langsung merujuk kepada sebuah ayat yang secara eksplisit memerintahkan penghargaan terhadap hak-hak minoritas.

Humayun Kabir membangun argumennya dengan menyebutkan bahwa Al-Qur'an pernah menyatakan bahwa para nabi diutus kepada setiap negeri di setiap waktu. Lebih jauh lagi dinyatakan bahwa tidak ada seorang rasul pun yang diutus kecuali untuk mengajar dengan bahasa kaumnya, sehingga mereka dapat memahaminya dengan mudah. Sebagian di antara mereka disebutkan dalam Al-Qur'an dan sebagian lainnya tidak disebut. Al-Qur'an tidak menyebutkan jumlah mereka, tetapi menurut sebuah Hadits Nabi, jumlahnya hampir dua ratus ribu.⁸⁴

Humayun Kabir mendasarkan argumen penghargaan terhadap hak-hak minoritasnya kepada dua ayat Al-Qur'an yaitu QS. Ibrahim/14:4 dan QS. al-Nisa/4:164. Humayun Kabir melengkapi argumennya dengan satu Hadits Nabi tentang jumlah keseluruhan nabi dan rasul yang diutus di muka bumi. Mari kita lihat bagaimana Hamka memahami ayat-ayat yang dijadikan dasar argumen oleh Humayun Kabir tersebut. QS. Ibrahim/14:4 itu berbunyi:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ۗ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾

Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dialah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Ibrahim/14:4)

Menurut Hamka, ayat di atas adalah jawaban bagi pertanyaan mengapa Al-Qur'an turun dengan berbahasa Arab dan bukan bahasa yang lain. Lalu Hamka mencoba menjawab kecurigaan jangan-jangan karena Al-Qur'an berbahasa Arab, maka Islam pun hanya khusus bagi orang Arab semata. Hamka menjawab kecurigaan tersebut dengan argumen bahwa bahasa Arab Al-Qur'an bukan tanda bahwa Islam hanya

⁸⁴ Humayun Kabir, "Kaum Minoritas dalam Demokrasi," dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, hal. 234-235.

untuk orang Arab tetapi tanda bahwa Islam mempunyai bahasa persatuan, yaitu bahasa Arab.⁸⁵

Meski Hamka tidak menjadikan ayat ini sebagai argumen penghargaan terhadap hak-hak minoritas, Hamka mendukung pendapat Humayun Kabir bahwa para nabi diutus dengan bahasa kaumnya agar petunjuk itu menjadi terang bagi mereka. Konsekuensi dari pemahaman itu adalah bahwa tidak ada suatu kaum yang tidak ada nabi pada mereka yang dan konsekuensi selanjutnya adalah ada sangat banyak agama dengan ajarannya masing-masing di muka bumi. Sebagian di antara para nabi dan rasul itu ada yang disebutkan kisahnya di dalam Al-Qur'an dan ada yang tidak sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Nisa/4:164:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung. (QS. al-Nisa/4:164).

Menurut Hamka, maksud ayat ini adalah ada rasul dan nabi lain yang di dalam Al-Qur'an tidak disebutkan dan tidak ada salahnya jika kaum Muslim wajib percaya bahwa di negeri-negeri lainpun, selain daerah Arab dan Mesopotamia, telah ada juga rasul-rasul. Yang ada di dalam Al-Qur'an hanya 20-an nabi dan rasul karena dakwah Nabi Muhammad SAW pun sangat singkat, hanya sekitar 25 tahun dan hanya bersentuhan dengan bangsa Arab dan Bani Israil, yang keduanya berasal dari satu keturunan, yaitu Ibrahim, yang dikenal dengan sebutan Bangsa-Bangsa Semit. Karena itu, mungkin Lao Tze, Kong Fut Tze, Zarasustra, Budha Gautama, dan Socrates adalah rasul dan nabi yang ajarannya telah berubah seiring lamanya perjalanan waktu.⁸⁶

Sama dengan tafsiran Hamka terhadap QS. Ibrahim/14:4, juga tidak dijadikannya argumen bagi penghargaan terhadap hak-hak minoritas sebagaimana Humayun Kabir, tetapi penafsiran Hamka bahwa rasul dan nabi bukan hanya Nabi Muhammad SAW dan bahwa setiap umat mempunyai barangkali orang-orang yang terkenal sebagai pembawa berita kebenaran dan kebajikan adalah para nabi dan rasul, maka itu memberi dasar yang kuat bagi argumen pentingnya menghargai

⁸⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5, hal. 3785-3786.

⁸⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 1558.

hak-hak minoritas dengan berdasar pada kenyataan bahwa kaum Muslim bukan satu-satunya yang punya kemungkinan kebenaran karena nabi mereka bukan satu-satunya nabi yang diutus oleh Allah ke muka bumi. Karena itu, selalu ada kemungkinan kebenaran berada di luar Islam dan karena itu pula, perlu penghargaan kepada siapapun, baik mereka berada pada posisi mayoritas maupun mereka berada pada posisi minoritas.

C. Kitab Suci untuk Kaum Tertindas

Hamka yang mengalami penjajahan pasti memahami dengan baik bagaimana negeri-negeri Muslim dijajah oleh bangsa asing dan memahami bagaimana dampak yang ditimbulkan oleh penjajahan tersebut bagi politik, sosial, dan ekonomi negara-negara yang berpenduduk Muslim, terutama Indonesia. Pengalaman tersebut pasti membekas di dalam sanubari Hamka dan sebuah pertanyaan pastilah muncul: Bagaimana membangkitkan kembali kaum Muslim yang sudah terpuruk?

Tafsir Al-Azhar cukup banyak memberikan gambaran bagaimana membangkitkan kembali kaum Muslim yang terpuruk, namun alam modern yang dianut oleh Hamka membuatnya lebih sering memberikan kritik terhadap diri kaum Muslim sendiri daripada melancarkan kritik kepada yang di luar kaum Muslim. Karena itulah, transformasi Islam sangat cocok bagi pemikiran Hamka.

Tafsir Al-Azhar memang tidak secara gamblang merumuskan bagaimana Islam tranformatif itu, tetapi cara Hamka menuliskan tafsirnya adalah cara yang sang khas transformasi. Untuk melakukan transformasi, masyarakat terlebih dahulu harus memahami pesan-pesan transformasi yang hendak disampaikan. Untuk hal ini, Hamka melakukannya dengan sangat baik lewat *Tafsir Al-Azhar* karena tafsir ini dituliskan dengan sangat menarik sekaligus sangat membumi karena disertakan contoh-contoh dan perumpamaan-perumpamaan yang sangat khas Indonesia. Dengan cara itu, Hamka seperti mencoba membuat Al-Qur'an itu terasa baru saja turun kepada kaum Muslim Indonesia dan berbicara langsung kepada mereka dengan bahasa mereka sendiri sehingga kaum Muslim terlibat secara psikologis, emosional, dan kondisional dengan pesan-pesan Al-Qur'an itu sendiri. Dengan menghubungkan antara teks-teks Al-Qur'an dengan kenyataan sosial, Hamka seperti mencoba merekonstruksi ulang sebab turunnya Al-Qur'an pada waktu ayat-ayat itu turun kepada kaum Muslim di zaman Nabi Muhammad SAW. Dengan memberikan penjelasan yang sangat akrab dengan kenyataan hidup kaum Muslim Indonesia sehari-hari, Hamka berupaya mengulangi bagaimana Al-Qur'an itu turun pada masa Nabi Muhammad SAW.

Dengan bahasanya yang puitis, Hamka seperti hendak menyentuh perasaan pembacanya sehingga pembacanya terdiam merenung. Setelah itu, hasil renungan yang telah sampai ke dalam jiwa itu didialogkan oleh pembaca dengan kenyataan sekitarnya. Setelah itu, barulah sebuah aksi dilakukan demi tegaknya keadilan bagi seluruh umat manusia, semacam refleksi yang melahirkan aksi. Dengan bahasanya yang khas, Hamka tidak hanya menyentuh kognisi pembacanya tetapi juga sisi emosionalnya.

Islam datang sesungguhnya untuk menghilangkan ketertindasan dan menghapuskan penjajahan. Karena itu, Islam datang dalam rangka membebaskan dan memerdekakan. Ketertindasan bisa dalam bentuk kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan. Ketertindasan bisa pula dalam bentuk adanya kelompok-kelompok tertentu yang membiarkan dan bahkan memanfaatkan kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan tersebut untuk kepentingan kelompok mereka.

Hampir semua nabi, termasuk Nabi Muhammad SAW, lahir dari latar belakang petani dan buruh, dan pengutamaan atas kaum tersisih pun implisit dalam asal-usul mereka ini. Semua nabi Ibrahimi adalah berasal dari kalangan petani dan umumnya menjadi penggembala pada masa-masa awal, kecuali Nabi Musa as, yang menjadi penggembala selama delapan tahun di Gurun Madyan.⁸⁷

Kontowijoyo pernah menawarkan ilmu sosial profetik yang dimaksudkannya sebagai ilmu sosial baru yang tidak hanya memahami kenyataan sosial, tetapi juga berupaya untuk mengubahnya agar bergerak menuju cita-cita yang diidealkan oleh masyarakat itu sendiri. Lalu Kuntowijoyo menawarkan tiga pilar ilmu sosial profetik yang berdasar kepada QS. Alu Imran/3:110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ
مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

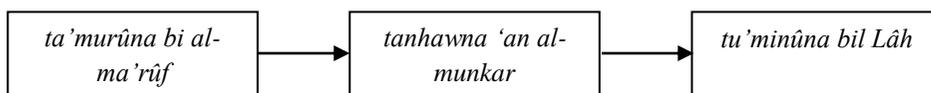
Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (QS. Alu Imran/3:110).

⁸⁷ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme*, terjemahan Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000, hal. 137.

Menurut Kuntowijoyo, tiga pilar ilmu sosial itu adalah 1) *ta'murûna bi al-ma'rûf* (humanisasi); 2) *tanhawna 'an al-munkar* (liberasi); dan 3) *tu'minûna bil Lâh* (transendensi). Mari kita lihat bagaimana Hamka merumuskan ide transformasi Islam lewat ayat di atas.⁸⁸

Hamka menyebutkan bahwa ayat di atas menyatakan tentang umat terbaik (*khayra ummah*) dan itu bisa dicapai dengan tiga syarat, yaitu *ta'murûna bi al-ma'rûf*; 2) *tanhawna 'an al-munkar*; dan 3) *tu'minûna bil Lâh*. Pernyataan Hamka itu senada dengan pemikiran Kuntowijoyo, tetapi tentu saja ada perbedaan.

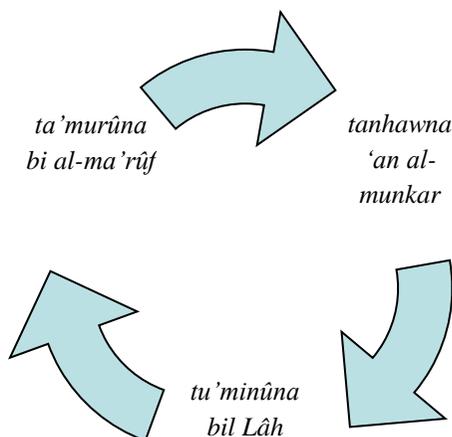
Kesan yang didapati dari pemikiran Kuntowijoyo tentang transformasi masyarakat adalah alur seperti ini:



Bagi Kuntowijoyo, urutan ayat yang menyebutkan *ta'murûna bi al-ma'rûf*, *tanhawna 'an al-munkar*, dan *tu'minûna bil Lâh* secara berurutan berarti pula berurutan secara linear. Upaya *ta'murûna bi al-ma'rûf* lebih dahulu dilakukan sebelum *tanhawna 'an al-munkar*, dan berakhir pada *tu'minûna bil Lâh*. Manusia perlu dimanusiakan terlebih dahulu dengan *ta'murûna bi al-ma'rûf*, yaitu pandangan positif bahwa manusia pastilah cenderung kepada kebaikan hingga mudah untuk diajak kepada kebaikan. Lalu *tanhawna 'an al-munkar* manusia dibebaskan dari kemungkaran atau hal-hal yang membuatnya terjajah, termasuk hawa nafsunya. Barulah berakhir di *tu'minûna bil Lâh*, yaitu manusia yang mengalami transendensi.

Hamka melihat alur itu dengan cara berbeda:

⁸⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.



Bagi Hamka, kemerdekaan digapai dengan beriman kepada Allah (*tu'minûna bil Lâh*). Apabila telah ada pengakuan dan ada perasaan beriman kepada Allah, maka timbullah kemerdekaan jiwa. Alasannya, percaya kepada Allah tidak memberi tempat buat kepercayaan kepada yang lain. Kepercayaan kepada selain Allah tidak memerdekakan karena selain Allah itupun juga tunduk kepada Allah. Keimanan kepada Allah menghilangkan ketakutan dan dukacita serta menimbulkan daya hidup dan dinamika hidup. Dinamika itulah kebebasan. Itulah jiwa bebas. Dampaknya adalah kemerdekaan untuk menyatakan fikiran-fikiran yang baik untuk kemaslahatan umat dan kemajuan, sebab hidup lebih maju adalah tabiat kemanusiaan.⁸⁹

Pemikiran Hamka di atas menandakan dia adalah pemikir dualis, yaitu pemikir yang meyakini manusia mempunyai dua dimensi, dimensi kebinatangan dan dimensi ketuhanan. Dimensi kebinatangan manusia muncul dari kenyataan manusia adalah makhluk yang mempunyai jasad. Sedangkan dimensi Ketuhanan muncul dari kenyataan manusia telah ditiupkan pada dirinya ruh dari Allah. Kedua dimensi itulah yang membuat manusia menjadi manusia. Tanpa salah satu dimensi tersebut, manusia hanya akan menjadi Malaikat saja atau menjadi Iblis saja.

Bentuk ketidakbebasan juga bisa dalam bentuk tunduknya manusia pada sisi gelap kebinatangannya, padahal nilai dasar manusia bukan jasadnya yang melahirkan sifat kebinatangan dan biologis, tetapi ruhnya yang melahirkan sifat Ketuhanan. Tanpa kebebasan dari sifat kebinatangan, manusia tidak akan pernah kembali kepada keaslian diriya, yaitu sifat Ketuhanannya.

⁸⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 886-887.

Setelah kemerdekaan sebagai hasil dari *tu'minûna bil Lâh*, maka lahirlah kebebasan dan keberanian untuk *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar*. Sebaliknya, kekurangan *tu'minûna bil Lâh* membuat orang terkekang dan takut untuk *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar*. Hamka selalu menyandingkan antara *ta'murûna bi al-ma'rûf* dengan *tanhawna 'an al-munkar* dan membedakannya dengan *tu'minûna bil Lâh*. Karena itu, Hamka selalu menyatakan bahwa setelah *tu'minûna bil Lâh*, maka lahirlah kebebasan dan keberanian untuk *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar*.⁹⁰ Bagi Hamka, pembebasan masyarakat berupa upaya *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar* adalah upaya kedua setelah proses pembebasan diri telah selesai dan pembebasan diri itu dilakukan lewat proses *tu'minûna bil Lâh*.

Hamka hanya membedakan antara *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar* dalam arti lebih mudah *ta'murûna bi al-ma'rûf* daripada *tanhawna 'an al-munkar*. Selalu lebih sulit menyatakan sesuatu *ma'rûf* daripada menyatakan sesuatu *munkar* karena lebih berisiko dimusuhi oleh orang lain, terutama jika yang *munkar* itu sudah menjadi kebiasaan.

Satu hal yang menjadi persamaan antara Hamka dan Kuntowijoyo adalah bahwa selalu penting adanya basis material dan basis spiritual, yaitu keterpenuhan kebutuhan material dan keterpenuhan kebutuhan spiritual. Kebutuhan material dilambangkan dengan *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar* dengan pengertian bahwa kedua hal itu hanya bisa terlaksana jika ada kecukupan dalam hal material di dalam masyarakat. Katakanlah jika kriminalitas yang menjadi problem di masyarakat, maka barangkali ada ketidakmerataan ekonomi di sana. Larangan dari kemungkaran tidak cukup hanya memberikan peringatan bahwa pencurian itu terlarang dan bisa berakibat penjara. Barangkali tidak ada yang tidak tahu bahwa pencurian itu salah. Namun jika kondisi masyarakat tidak merata secara ekonomi atau ada kesengajaan orang-orang kaya untuk memamerkan hartanya di hadapan orang-orang miskin, maka kriminalitas adalah hal yang tidak terelakkan.

Kehidupan dunia dan kehidupan akhirat harus berhubungan baik karena tanpa hubungan baik antara keduanya, salah satunya akan menafikan yang lain; agama akan menentang dunia, dan dunia akan melawan agama. Hal itu dipahami di dalam teologi yang komprehensif yang memandang manusia tidak hanya sebagai jasad, tetapi juga sebagai ruh. Dan sebaliknya manusia tidak hanya ruh tetapi juga jasad. Juga tidak menolak kehidupan dunia dan menjauh darinya dalam janji-janji

⁹⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 886-887.

kebahagiaan di alam akhirat. Bagi teologi Islam, kedua jenis kehidupan ini saling memiliki keterkaitan yang sangat erat. Segala bentuk penindasan di dunia ini harus dilawan dan tiak boleh terlena hanya karena janji kehidupan akhirat yang lebih baik. Apapun kondisi yang terjadi di dunia bukan hanya sekadar takdir tapi merupakan kenyataan yang bisa dibentuk sendiri, bukan bentukn orang lain yang ingin mengambil keuntungan dari kondisi itu. Dunia adalah tempatnya cobaan dan juga kretivitas karya manusia. Karenanya, perlawanan terhadap ketidakadilan adalah karya. Mereka yang tertindas dan tercabut hak miliknya harus dibela serta diperjuangkan kepentingannya dengan membekalinya dengan agama yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya.

Islam adalah tempat subur bagi tumbuhnya teologi yang membebaskan karena memang pada dasarnya tradisi Islam sangat mementingkan kesejahteraan individu dan kesejahteraan masyarakat. Manusia memiliki dua sisi yang tampak bertentangan tetapi sesungguhnya tidak malah saling melengkapi sebagai manusia, sisi alamiah biologis dan sisi ruhaiah ilahi. Untuk menjadi manusia seutuhnya, tidak perlu dengan memusnahkan hasrat alamiah, tetapi hanya perlu, dengan usaha luar biasa, membawanya pada penguasaan pengendalian diri.

Hal sama lainnya yang dikembangkan oleh Hamka dan Kuntowijoyo adalah kepercayaan keduanya pada relasi yang kuat antara firman Allah dengan realitas sosial, dan di antara firman Allah dan realitas sosial itu ada manusia yang menjadi agen perubahan dengan cara: manusia aktif di dalam perjalanan sejarah dan menentukan sejarahnya sendiri.

Demikian pula dengan perintah kepada kebaikan. Basis material yang cukup yang bisa membuat sebuah masyarakat taat dalam beragama seperti shalat berjamaah. Bagaimana sebuah masyarakat bisa mempratikkan shalat berjamaah jika kondisi ekonomi memaksa mereka untuk tidak hadir di masjid dan di mushalla. Setelah semua itu selesai, barulah ada harapan untuk meningkat kepada basis spiritual yang baik.

Teologi harus memulai dengan melihat kenyataan hidup manusia di muka bumi, tidak hanya memandang konsep Ketuhanan yang melangit. Setelah itu, teologi harus mampu membaca kenyataan hidup itu dari sudut pandang relasi kekuasaan agar mampu membaca apakah ada penindasan atau tidak di dalam kehidupan manusia. Jika ada penindasan, maka teologi harus berperan aktif untuk memperjuangkan kepentingan mereka yang ditindas dan memberikan mereka senjata teologis untuk melawan dan membela hak-hak mereka sendiri. Untuk itu, teologi harus

bisa menyadarkan manusia bahwa mereka mampu mengubah nasib mereka sendiri.

Mengapa Hamka menekankan bahwa iman adalah kebebasan dan kemerdekaan? Menurut Hamka, jiwa itu sesungguhnya terbelenggu dan terikat oleh benda. Manusia terdiri dari jiwa dan raga. Jiwa bersifat ruhani dan raga bersifat jasmani. Jiwa pada dasarnya bebas namun hubungannya yang erat dengan raga membuatnya terbelenggu oleh raga.

Keimanan adalah pembebasan manusia dari segala ikatan kepada selain dari Allah dan itu adalah segala makhluk. Kerikatan kepada makhluk membuat manusia terhalang oleh sesamanya makhluk itu sama saja dijajah oleh makhluk. Untuk bebas, manusia harus mengikatkan dirinya kepada hakikat tertinggi. Di saat itulah segala ikatan kepada makhluk akan musnah dan dengan demikian, mudahlah manusia menegakkan keadilan. Hamka adalah contoh orang yang tidak hanya menentang ketidakadilan lewat karya intelektual, seperti *Tafsir Al-Azhar*, tetapi juga menentang penindasan lewat perbuatan dan aksi yang membuatnya sering bermasalah dengan penguasa dan bahkan sempat dipenjara. Pada diri Hamka, nuansa aktivisme dan intelektualisme berjalan seimbang.

Menurut Hamka, tidak mungkin manusia melepaskan jiwanya dari raganya karena dengan demikian, dia bukan lagi manusia. Islam pun tidak menghendaki demikian. Yang dikehendaki oleh Islam adalah pembebasan jiwa dari raga, bukan pelepasan jiwa dari raga; atau pembebasan jiwa dari segala belenggu benda. Jiwa tidak boleh terbelenggu oleh benda dan hanya boleh terbelenggu oleh pencipta benda itu sendiri, yaitu Allah. Hamka berkata:

*Rantai dan belenggu yang mengikat jiwa ialah benda. Dan benda itu pecah berderai, sebag zarrah asalnya. Jiwa harus dibebaskan dari benda itu dan tunjukkan kepada satu saja, yaitu pencipta benda. Orang yang diikat oleh benda pasti musyrik. Sebab benda itu pecah. Dan tujuan akal yang sihat bukanlah kepada pecah, tetapi kepada Esa!*⁹¹

Pemikiran Hamka seperti itu mengingatkan kepada pemikiran Plato tentang idealisme. Bagi Plato, segala yang tampak hanyalah bayangan buram dari dunia ide. Karena itu, segala yang tampak itu tidaklah abadi tetapi senantiasa berubah. Yang tetap dan abadi hanyalah dunia ide. Juga mengingatkan kepada perjalanan spiritual Nabi Ibrahim mencari Tuhan yang berakhir kepada kesimpulan: Saya tidak suka sesuatu yang terbenam (QS. al-An'am/6:75-80).⁹²

⁹¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 889.

⁹² *Dan demikianlah Kami memperlihatkan kepada Ibrahim kekuasaan (Kami yang terdapat) di langit dan di bumi, dan agar dia termasuk orang-orang yang yakin. Ketika malam telah menjadi gelap, dia (Ibrahim) melihat sebuah bintang (lalu) dia*

Kebebasan sejati manusia bukan dicapai lewat penghancuran kecenderungan kebinatangan karena bukan itu yang diinginkan oleh Islam. kecenderungan kebinatangan hanyalah semacam pintu bagi ruang ruhani. Setelah melewati pintu tersebut lah, manusia bisa mencapai ruang ruhani. Pintu yang dimaksud di sini lebih bermakna penghubung daripada pemisah antara manusia dengan ruang ruhaninya.

Dengan terlepasnya jiwa dari belenggu benda, jiwa menjadi hidup seumpama terlepasnya kupu-kupu dari kepompong. Dengan terlepasnya jiwa dari belenggu benda, setiap aktivitas jiwa dikendalikan oleh jiwa itu sendiri, bukan dikendalikan oleh sesuatu apapun di luar dirinya. Dengan bebas jiwa akan menilai mana yang baik dan mana yang buruk. Mana yang hak dan mana yang batil. Mana yang makruf dan mana yang mungkar.

Dengan menegaskan bahwa keimanan justru membebaskan, Hamka menawarkan sesuatu yang baru dari teologi yang tidak jarang dianggap malah membelenggu dan membatasi gerak manusia di dalam kehidupan dunianya. Dengan kenyataan bahwa sangat banyak pertumpahan darah dan peperangan yang berdasar kepada argumen-argumen teologis seperti terorisme, maka Hamka memberikan pandangan berbeda bahwa keimanan malah membebaskan. Hamka lebih memandang bahwa keimanan tidak jarang pula menjadi inspirasi pembebasan. Jika para nabi adalah contoh, maka keimanan mereka adalah keimanan yang membebaskan, bukan membelenggu.

Tugas agama tidak hanya untuk menjaga keimanan dari serangan keyakinan berbeda dari luar, tetapi untuk menciptakan kedamaian dan kesetaraan. Agama juga tidak hanya untuk kebahagiaan di sana (akhirat) tetapi juga untuk kebahagiaan di sini (dunia). Seharusnya agama tidak selalu memproklamkan penderitaan di dunia sebagai tumbal bagi kebahagiaan di akhirat. Agama bukan sebagai alat kepentingan suatu

berkata: Inilah Tuhanku. Maka, ketika bintang itu terbenam, dia berkata: Aku tidak suka kepada yang terbenam. Lalu, ketika dia melihat bulan terbit dia berkata: Inilah Tuhanku. Tetapi, ketika bulan itu terbenam dia berkata: Sungguh, jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat. Kemudian ketika dia melihat matahari terbit dia berkata: Inilah Tuhanku, ini lebih besar. Tetapi, ketika matahari terbenam, dia berkata: Wahai kaumku! Sungguh aku berlepas dari apa yang kamu persekutukan. Aku hadapkan wajahku kepada (Allah) yang menciptakan langit dan bumi dengan penuh kepasrahan (mengikuti) agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang musyrik. Dan kaumnya membantahnya. Dia (Ibrahim) berkata: Apakah kamu hendak membantahku tentang Allah, padahal Dia benar-benar telah memberi petunjuk kepadaku? Aku tidak takut kepada (malapetaka dari) apa yang kamu persekutukan dengan Allah, kecuali Tuhanku menghendaki sesuatu. Ilmu Tuhanku meliputi segala sesuatu. Tidakkah kamu dapat mengambil pelajaran. (QS. al-An'am/6:75-80)

golongan untuk menindas golongan yang lain atas nama agama. Agama yang diperlakukan seperti itu hanya akan melumpuhkan agama dan mengurungnya hanya dalam penalaran metafisika semata, tanpa hubungan dengan kehidupan. Itulah yang kita kena sekarang dengan aliran-aliran *Khawârij*, *Murji`ah*, *Qadariyah*, *Mu`tazilah*, *Zhâhiriyyah*, *Karrâmiyah*, *Asy`ariyah*, *Mâturîdiyah*, dan sebagainya.

Yang menarik dari Hamka adalah dia menegaskan bahwa percaya kepada Allah menumbuhkan rasa tanggung jawab yang membuat manusia berani karena beriman kepada Allah itulah permulaan kebebasan jiwa. Berani melarang yang mungkar. Itulah akibat pertama iman kepada Allah. Berani menyuruh dan memimpin sesama manusia kepada yang makruf. Itulah tugas hidup! Jika seluruh dunia terlalu besar, maka cukup masyarakat sendiri. Jika masih terlalu besar, maka cukup di kampung halaman. Jika masih terlalu besar, maka cukup keluarga sendiri. Jika masih terlalu besar, maka cukup diri sendiri.⁹³

Khayr Ummah hanya bisa diemban oleh manusia saja karena hanya manusia yang mempunyai dan diberi keistimewaan oleh Allah yang disebut oleh Ali Syariati sebagai makhluk yang penuh teka-teki. Bagi Ali Syariati, kadang manusia disebut *basyar* dan kadang pula disebut *insân*. Dengan sebutan *basyar*, maka yang dimaksud manusia adalah makhluk berkaki dua yang muncul di akhir rangkaian evolusi. Namun dengan sebutan *insân*, tidak cukup satu definisi untuk menggambarkannya. *Insân* adalah “proses menjadi”. Jika diperhatikan rumah rayap, maka sejemenjak jutaan tahun yang lalu, rayap-rayap telah membuat rumah-rumah yang itu-itu juga. Artinya, definisi rayap itu tetap seperti itu dan selamanya seperti itu. Sedangkan *insân*, selalu gagal ditangkap oleh definisi. Hal itu terjadi karena *insân* mempunyai tiga karakteristik: a) kesadaran diri, b) kemampuan untuk memilih, dan c) kemampuan untuk mencipta.⁹⁴

Lalu untuk apa *ta`murûna bi al-ma`rûf, tanhawna `an al-munkar*, dan *tu`minûna bil Lâh* itu dilakukan? Tujuannya adalah terciptanya keadilan dan kesejahteraan umat manusia. Makanya, Hamka berkata: *Kebebasan diri sendiri berhenti apabila bertemu dengan kebebasan orang lain. Akhlak adalah penghubung yang mutlak antara saya dengan engkau. Apabila telah kacau hubungan antara saya dengan engkau, apabila kepentingan diriku lebih kutonjolkan daripada kepentingan engkau dan engkau pun menonjolkan kepentinganmu pula, maka yang naik akhirnya ialah siapa yang kuat, bukan siapa yang benar.*⁹⁵

⁹³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 889.

⁹⁴ Ali Syariati, “Islam dan Kemanusiaan”, dalam Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, hal. 301-303.

⁹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 889.

Sikap adil akan mulai muncul ketika ada kesadaran akan kebebasan diri dan ada kesadaran akan kebebasan orang lain. Pada titik di mana kedua kebebasan tersebut berjumpa dan saling menghargai, maka di situlah muncul sikap adil karena adil adalah kesediaan memperlakukan orang lain dengan perlakuan yang sama sebagaimana diri sendiri bersedia diperlakukan. Al-Qur'an menegaskan hal itu di dalam QS. al-Nisa/4: 135:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ
 الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوا
 أَهْوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلَوُّرًا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا



Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Nisa/4: 135).

Dalam menafsirkan ayat di atas, Hamka memberika penekanan kepada kata *qawwâmîn* yang berarti berdiri tegak, sadar, dan membela. Keadilan harus ditegakkan bukan hanya dalam arti diperjuangkan tetapi juga dalam arti tidak akan pernah ada ketundukan kepada yang hendak meruntuhkan keadilan. Al-Qur'an menggunakan kata *qisth* untuk menyatakan keadilan dan *qisth* itu bermakna jalan tengah dan tidak berat sebelah. Hamka menambahkan bahwa tidak cukup dengan menegakkan keadilan tetapi juga harus menegakkan kebenaran. Itulah yang tergambar dalam kata *syuhadâ'a lil Lâh*. Menegakkan keadilan dan kebenaran adalah sesuatu yang sangat berat karena bukan kebenaran dan keadilan jika hanya diterapkan kepada orang lain dan tidak diterapkan kepada diri sendiri dan di situlah penegakan keadilan dan kebenaran itu menjadi sangat berat. Biasanya dengan mudah kita menerapkan keadilan dan

kebenaran kepada orang lain, tetapi selalu sulit menegakkan keduanya kepada diri sendiri dan keluarga atau orang-orang dekat.⁹⁶

Untuk tercipta keadilan dan kesejahteraan, maka visi awal Islam sebagai tempat berlindung bagi orang-orang tertindas dan terpinggirkan sebagaimana pernah diperjuangkan oleh Nabi Muhammad SAW dan menjadi spirit Al-Qur'an, harus dibangkitkan kembali. Untuk itu, perlu dipahami bagaimana Al-Qur'an berbicara tentang penindasan.

Beberapa kali Al-Qur'an berbicara tentang kelompok yang lemah karena tidak mempunyai kekuatan politik atau tidak mempunyai kekuatan lainnya. Kata dalam bahasa Arab untuk itu adalah *dha'f* atau lemah. Dalam berbagai bentuknya, kata *dha'f* dalam Al-Qur'an disebutkan. Namun hanya dalam bentuk kata *mustadh'af*-lah makna tertindas itu didapatkan, seperti QS. al-Nisa/4:75:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ
وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا
وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: "Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!"

Sering disebutkan bahwa arti *dha'f* adalah lemah, namun sesungguhnya tidak sesederhana itu. Makna *dha'f* sesungguhnya adalah "orang-orang yang tidak memiliki kapasitas untuk melawan atau untuk mempertahankan diri mereka." Perbedaan antara keduanya adalah bahwa lemah lebih berarti tidak bertenaga, lemas, rapuh, tidak bisa apa-apa. Sedangkan makna kedua berbeda. Pada masa hijrah ke Madinah, banyak kaum Muslim yang tidak bisa ikut hijrah karena mereka "tidak memiliki kapasitas untuk melawan atau untuk mempertahankan diri mereka", bahkan banyak di antara mereka yang terpaksa ikut membela kaum kafir pada Perang Badar.⁹⁷ Apakah mereka lemah? Tidak. Buktinya, mereka mampu berperang, membunuh atau dibunuh.

⁹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 1466-1467.

⁹⁷ Muhammad Qasim Zaman, "The Oppressed on Earth", Vol. 3, Leiden: Brill 2001, hal. 581.

Menurut Farid Esack, *mustadh'af* adalah mereka yang berada dalam status sosial “inferior”, yang rentan, tersisih atau tertindas secara sosioekonomis. Al-Qur'an kadang menyebut mereka dengan sebutan lain seperti *arâzil* (tersisih) (QS. Hud/11:27; QS. al-Syu'ara/26:70; QS. al-Hajj/22:5), *fuqarâ'* (QS. al-Baqarah/2:271; QS. al-Tawbah/9:60), dan *masâkîn* (QS. al-Baqarah/2:83 dan 177; QS. al-Nisa/4: 8). Perbedaan dengan *mustadh'af* adalah ada suatu pihak yang bertanggung jawab terhadap kondisi mereka. seseorang hanya menjadi *mustadh'af* apabila itu diakibatkan oleh perilaku atau kebijakan pihak yang berkuasa dan arogan.⁹⁸

Istilah ketertindasan struktural muncul di sini. Orang-orang yang miskin karena struktur yang tidak memungkinkan mereka kaya bukanlah orang-orang yang lemah, tetapi mereka adalah “orang-orang yang tidak memiliki kapasitas untuk melawan atau untuk mempertahankan diri mereka.” Mereka sesungguhnya punya tenaga untuk bekerja dan mencari nafkah tetapi mereka tetap miskin. Itu tandanya mereka tidak sederhana disebut lemah. Di dalam Al-Qur'an pembelaan terhadap *mustadh'af* tidak terbatas kepada kaum Muslim, tetapi juga menjangkau non-Muslim karena ukuran *mustadh'af* adalah apakah orang-orang itu mengalami ketergantungan kepada orang lain atau tidak.⁹⁹ Itulah sebabnya ketika menafsirkan QS. Alu Imran/3:110, Hamka mengatakan bahwa tidak ada penghalang bagi Ahlul Kitab untuk mencapai derajat *Khayru Ummah* jika mereka memerintahkan yang *ma'rûf* dan mencegah yang *munkar* dan percaya kepada Allah, walaupun mereka bukan orang Islam.¹⁰⁰

Nabi Muhamad SAW adalah pembela *mustadh'af* seumur hidupnya. Bahkan ketika terpampang di hadapannya keuntungan finansial dan ekonomi jangka pendek jika kaum kaya dan berkuasa masuk Islam dan mengakibatkan Nabi Muhammad SAW memalingkan muka dari kaum *mustadh'af*, maka Al-Qur'an pun menegurnya. Sebagaimana disebutkan di dalam QS. 'Abasa/80: 1-10.

عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يُزَكَّى ۚ أَوْ
يَذْكُرُ فَتَنَعَهُ الذِّكْرَى ۚ أَمَّا مَنْ اسْتَغْنَى ۚ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ۚ

⁹⁸ Farid Esack, *Membebasakan yang Tertindas*, hal. 136.

⁹⁹ Muhammad Qasim Zaman, “The Oppressed on Earth”, Vol. 3, Leiden: Brill 2001, hal. 582.

¹⁰⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, hal. 890.

وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي^٧ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى^٨ وَهُوَ يَخْشَى^٩ فَأَنْتَ
عَنْهُ تَلَهَّى^{١٠}

Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling, karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktum). Dan tahukah engkau (Muhammad) barangkali dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, yang memberi manfaat kepadanya? Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup (pembesar-pembesar Quraisy), maka engkau (Muhammad) memberi perhatian kepadanya, padahal tidak ada (cela) atasmu kalau dia tidak menyucikan diri (beriman). Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sedang dia takut (kepada Allah), engkau (Muhammad) malah mengabaikannya. (QS. ‘Abasa/80: 1-10)

Lawan dari *mustadh’af* adalah *mustakbir* (orang arogan atau orang sombong). Hanya Allah yang berhak untuk bersikap sombong karena Dia adalah *al-Mutakabbir*, *al-Alî*, dan *al-Muta’âl*. Manusia yang mengklaim diri *mustakbir* adalah dosa besar dan bisa disebut kafir atau musyrik.

Kesombongan pertama dilakukan oleh Iblis ketika menolak perintah Allah untuk sujud kepada Nabi Adam as dan di dalam Al-Qur’an ditegaskan sebagai contoh kesombongan, sebagaimana di dalam QS. al-A’raf/7: 13:

قَالَ فَأَهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ



Allah berfirman: “Turunlah kamu dari surga itu; karena kamu sepatutnya menyombongkan diri di dalamnya, maka keluarlah, sesungguhnya kamu termasuk orang-orang yang hina”.

Hamka menafsirkan ayat di atas dengan penegasan bahwa sejak Iblis merasa sombong dan lebih mulia, maka turunlah martabatnya, tidaklah dia berhak lagi menepati tempat yang mulia itu, dia diperintahkan merosot turun. Kesombongannya membuatnya hina dan kecil.¹⁰¹

¹⁰¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4, hal. 2323.

Kesombongan Iblis menjadi contoh kesombongan yang dianggap sebagai perlawanan langsung kepada Allah. Dalam kisah Iblis, kesombongan itu bukan hanya mengambil hak Allah karena hanya Allah yang berhak sombong, tetapi juga secara langsung melakukan pembangkangan melawan perintah Allah untuk sujud kepada Nabi Adam as. Dan untuk melegitimasi perlawanannya itu, Iblis menyampaikan pemahamannya yang rasis, sebagaimana diabadikan di dalam Al-Qur'an QS. al-A'raf/7: 12:

قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ^ط قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ

وَخَلَقْتَهُ^ر مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾

Allah berfirman: "Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu Aku menyuruhmu?" Menjawab Iblis "Saya lebih baik daripadanya: Engkau ciptakan saya dari api sedang dia Engkau ciptakan dari tanah". (QS. al-A'raf/7: 12).

Hamka menyebutkan bahwa kesombongan Iblis berlipat ganda karena bukan lagi perintah Allah yang penting baginya, melainkan kedudukan dirinya sendiri yang dia anggap lebih mulia daripada Nabi Adam as.¹⁰² Penindasan dimulai dari sini, yaitu dimulai dari adanya perasaan lebih baik dari orang lain akibat atribut-atribut material seperti pangkat, jabatan, harta benda, warna kulit, asal daerah, pendidikan, kehormatan, dan seterusnya.

Ada kemungkinan keberagamaan model Iblis ini hadir di tengah-tengah keberagamaan kaum Muslim, yaitu keberagamaan yang sombong dan rasis hingga tidak menjadi sumber solusi bagi problem kemanusiaan malahan menjadi sumber problem itu sendiri. Persoalannya, problem itu semakin sulit diselesaikan karena dalil-dalil agama dijadikan landasan atas pemikiran dan aksinya, seperti Iblis mendalilkan kemuliaan asal penciptaannya sebagai dasar bagi pembangkangannya terhadap perintah Allah.

Teologi yang melawan penindasan adalah teologis yang merupakan refleksi keimanan yang melibatkan komunikasi antara manusia dengan firman Allah dan kenyataan kehidupan. Teologi yang terbangun selama ini hanyalah teologi yang menjadi komunikasi antara manusia dengan firman Allah dan dengan Allah itu sendiri, tanpa melibatkan kenyataan kehidupan manusia. Teologi seperti inilah yang mendapatkan pertanyaan: Apa guna iman bagi kehidupan? Bisakah dengan iman, penindasan

¹⁰² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4, hal. 2322.

dilawan? Apa guna ritual ibadah bagi kehidupan? Bisakah ritual ibadah menjadikan kehidupan lebih baik? Dengan melibatkan kenyataan kehidupan, pemahaman teologi akan terus berkembang dan melibatkan diri ke dalam nasib dan perjuangan hidup manusia. Karena itu, beriman berarti melibatkan diri dalam setiap aspek kehidupan agar kehidupan menjadi lebih baik.

D. Arah Baru Islam Transformatif

Gagasan Islam transformatif Moeslim Abdurrahman dan gagasan ilmu sosial profetik Kuntowijoyo menjadi inspirasi disertasi ini untuk menganalisis ide transformasi dalam Islam yang digagas Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar*. Karena itu, gagasan kedua orang itu sangat memengaruhi disertasi ini untuk memahami ide Hamka tentang bagaimana Islam seharusnya agar bisa menjadi ladan teologis bagi perubahan sosial yang lebih baik.

Disertasi ini memberi nama bagi ide Hamka di atas dengan transformasi sosial Qurani. Nama tersebut lebih cenderung mengikuti gagasan Moeslim Abdurrahman daripada Kuntowijoyo meskipun kedua gagasan tersebut penting. Kecenderungan kepada Moeslim Abdurrahman terjadi karena gagasan Moeslim Abdurrahman memberi nama “Islam” untuk gagasannya, sedangkan Kuntowijoyo memberi nama “profetik” untuk gagasannya.

Sesungguhnya “Islam” dan “profetik” mempunyai ide yang sama, yaitu adanya peran wahyu bagi ide perubahan masyarakat kepada yang lebih baik. “Islam” menekankan kepada agama, sedangkan “profetik” menekankan kepada kenabian. Kecenderungan disertasi ini untuk menamai ide Hamka transformasi sosial Qurani daripada ilmu sosial Qurani profetik adalah karena nuansa ilmu sosial pada gagasan Kuntowijoyo sangat kental, sedangkan Hamka tidak berbasis ilmu sosial dalam membangun gagasannya, tetapi berbasis Al-Qur’an.

Dalam membangun gagasan transformasi sosial Qurani, Hamka menjadikan Al-Qur’an sebagai landasannya lewat *Tafsir Al-Azhar*. Lewat ayat-ayat Al-Qur’an, Hamka menegaskan bahwa transformasi sosial hanya bisa dimulai lewat *tu’minûna bil Lâh*, sebagaimana dalam QS. Alu Imran/3:110. Setelah *tu’minûna bil Lâh*, barulah bisa dimulai *ta’murûna bi al-ma’rûf* dan *tanhawna ‘an al-munkar*.

Relasi vertikal antar hamba dengan Allah adalah hal yang sangat penting bagi Hamka sehingga mendahului dan melandasi relasi horizontal antara hamba dengan hamba. Penekanan pada *tu’minûna bil Lâh* oleh Hamka ini menjelaskan posisi Hamka dalam teologi, yaitu tidak ada tawar-menawar dalam teologi. Hal itu sesungguhnya penting karena memang, jika tanpa *tu’minûna bil Lâh*, maka meski *ta’murûna bi al-*

ma'rûf dan *tanhawna 'an al-munkar* adalah bentuk transformasi sosial, tetapi belum tentu merupakan transformasi sosial Islam dan belum tentu pula transformasi sosial Qurani. Dalam hal ini, pemikiran Hamka menjadi bisa dipahami.

Penekanan kuat pada *tu'minûna bil Lâh* kemudian dilanjutkan oleh Hamka dalam bangunan konseptual transformasi sosial Qurannya dengan kesadaran kebebasan manusia sekaligus keterbatasan manusia. Dengan potensi akal dan potensi nafsu yang diberikan oleh Allah kepada manusia, maka manusia mempunyai kebebasan sekaligus keterbatasan. Bagi Hamka, itu harus disadari oleh para pengajur transformasi sosial Qurani.

Dengan akalnya, manusia mempunyai kebebasan untuk mewujudkan impiannya sampai ke manapun tanpa batas. Akal adalah simbol kebebasan tersebut karena akal berhubungan erat dengan ruh manusia, sedangkan ruh manusia berasal dari Allah. Namun dengan nafsunya, manusia sangat terbatas karena nafsu sangat berkaitan dengan jasad manusia; sedangkan jasad sangat dibatasi oleh ruang dan waktu.

Dengan ruhnya, manusia bebas merencanakan untuk berkreasi dan mengubah masyarakat menjadi lebih baik dengan Sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat, yaitu Sunnatullah bahwa masyarakat pasti berubah. Namun, dengan nafsunya (karena berasal dari jasad), manusia terbatas oleh ruang dan waktu. Ruang dan waktu juga adalah Sunnatullah yang berlaku bagi manusia dan manusia tidak mungkin melawannya. Dalam kesadaran seperti di atas itulah upaya *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar* dilakukan.

Gagasan Islam Transformatif merupakan respons atas situasi modernitas. Modernisasi yang dipandang mampu menciptakan kehidupan yang lebih baik, justru melahirkan kenestapaan. Terjadi pengotakan tingkat kehidupan, ditambah dengan suasana kapitalisme global yang semakin menyentuh segenap lapisan kehidupan masyarakat. Dunia ketiga bahkan telah mengidentifikasi dunia Islam sebagai bagian di dalamnya. Dalam konteks ini, agama diperlukan untuk memberi solusi bagi persoalan keumatan dan kemanusiaan. Pada titik inilah Islam transformatif memiliki relevansinya.

Transformasi menghendaki agar kaum muslim menciptakan tata sosial- moral yang adil dan egaliter, dalam rangka menghilangkan penyelewengan di atas dunia, *fasd fi al- ardl*, melalui pertimbangan aspek sosiologis dan ilmu-ilmu sosial. Menghendaki komitmen sebagai makhluk *zoon politicon* terhadap mereka yang tertindas, untuk bersama-

sama mengusahakan pembebasan.¹⁰³ Islam transformatif merupakan pencarian dialogis, yakni agama harus membaca dan memberikan jawaban terhadap ketimpangan sosial. Adapun konsep teologis kritis disodorkan sebagai pendekatan memahami hubungan agama dengan kekuasaan, modernisasi dan keadilan rakyat. Agama pada dasarnya bukanlah identitas sekelompok manusia. Agama diturunkan sebagai hidayah untuk membebaskan manusia dari segala bentuk penghambaan yang melawan nilai-nilai dasar kemanusiaan.

Islam transformatif adalah transformasi kesadaran. Transformasi kesadaran yang dimaksud adalah kesadaran untuk mengubah masyarakat dari kondisinya yang sekarang menuju kepada keadaan lebih dekat dengan tatanan yang ideal. Karena itu dalam kata transformasi di sini, termuat suatu *empowering of the people* untuk mengorganisir diri dalam memperbaiki harkat hidup dan martabatnya sebagai manusia yang manusiawi.

Pada kenyataannya, pemberdayaan tersebut belum sepenuhnya menyentuh hajat masyarakat Muslim yang mayoritas. Sebagai mayoritas, justru mereka yang kebanyakan berada di bawah garis kemiskinan.¹⁰⁴ Developmentalisme sebagai sebuah gagasan yang bermaksud meningkatkan kualitas masyarakat, justru menyisihkan mereka yang kebanyakan adalah kaum Muslim. Pada sisi lain, legitimasi keagamaan kurang begitu menyentuh untuk memberi perhatian khusus terkait situasi tersebut. Legitimasi keagamaan lebih banyak berbicara pada tataran eskatologik. Sehingga agama cenderung tidak hadir dan memihak mereka yang terbelakang dan kurang mampu.

Sesungguhnya keberagaman adalah sebuah proses bagi setiap orang yang mengaku religius. Proses ini sudah tentu sangat dipengaruhi oleh tradisi dan lingkungan sosial dengan segala perubahannya. Oleh karena itu, sebagai bagian dari *human consciousness*, agama sebagai bentuk kesadaran manusia sesungguhnya tidak bermula dari kesadaran itu sendiri yang menentukan “*their being*”, tetapi “*their social being*”-lah yang membentuk kesadaran mereka.

Menurut Moeslim Abdurrahman, kesadaran itulah yang sesungguhnya menuntut penganutnya untuk menyadari pentingnya membicarakan aspek sosial kemasyarakatan demi kepentingan umat. Pembicaraan yang signifikan kemudian diproduksi sebagai produk-produk keberagaman, akan melahirkan pemikiran keumatan yang diwarnai transformasi. Lain halnya jika kesadaran itu justru terkungkung

¹⁰³ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 331

¹⁰⁴ Mansour Fakih, *Masyarakat Sipil Untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 70-71.

oleh warna teologis klasik yang hanya berbicara tentang hal-hal yang bersifat individual.¹⁰⁵

Hal inilah yang kemudian memberi kesimpulan bahwa sejauh peradaban modern dihasilkan, bahkan agama pun belum mampu meresponsnya dengan baik. Bahkan terkesan, agama yang sibuk dengan dimensi individualnya mengabaikan kepentingan modernitas itu sendiri. atas dasar itulah, transformasi sosial keislaman sesungguhnya tidak hanya mengeritik pemahaman individualistik dari pemaknaan agama, tapi juga kritik terhadap modernitas yang juga mengabaikan persoalan kemanusiaan.

Paradigma transformatif tersebut melihat bahwa globalisasi yang menyengsarakan rakyat dan menyebabkan marginalisasi sosial kelas tertindas serta kemiskinan ini sebagai bentuk ketidakadilan sistem dan struktur ekonomi, politik, dan budaya kolonialis yang menacapkan kuku kuku barunya. Oleh karena itu diperlukan sebuah tatanan baru yang lebih memperhatikan penghapusan ketidakadilan, eksploitasi ekonomi, penindasan politik, hegemoni kultural, serta penghormatan terhadap hak asasi manusia.¹⁰⁶ Menurut Moeslim Abdurrahman, dalam konsepsi ini, sangat ditekankan adanya sikap teologis untuk meyakini bahwa risalah Islamiyah adalah bagaimana membawa ide agama dalam pergulatan hidup kolektif untuk menegakkan tatanan sosial yang adil sebagai cita-cita ketakwaan.¹⁰⁷

Dalam merespons hal tersebut, terdapat 2 (dua) hal yang patut diperhatikan:

a) Umat Islam harus berani melakukan otokritik terhadap pesan-pesannya dan meredefinisikan konsep-konsepnya selama ini. Misalnya, tentang konsep tauhid. Yang penting di sini adalah bagaimana seseorang itu bertauhid dalam fragmentasi sosial.

b) Umat Islam harus berani mengajukan satu narasi besar yang baru. Umat Islam tidak hanya perlu berbicara pada *level the caring society*. Dengan kepedulian pada masyarakat (seperti mengeluarkan sedekah dan sebagainya dalam konsep lama) ini, Islam diharapkan lebih mempunyai komitmen menyuarakan ideologi yang memperjuangkan keadilan sosial melalui mekanisme redistribusi sosial. Yang selama ini terjadi, Islam harus diakui sangat lemah pemihakannya ketika berbicara mengenai sistem sosial yang lebih adil.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Moeslim Abdurrahma, *Islam YangMemihak*, Yogyakarta: LkiS,2005, hal. 9

¹⁰⁶ Ahmad Fuad Fanani, "Mencari Makna Baru Islam: Jalan Menuju Peradaban Humanis", dalam Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq, *Kembali ke Al- Qur'an Menafsir Makna Zaman*, Malang: UMM Press,2004, 178.

¹⁰⁷ Moeslim Abdurrahma, *Islam YangMemihak*, hal, vi

¹⁰⁸ Moeslim Abdurrahma, *Islam YangMemihak*, hal, vi

Upaya tersebut juga harus dibarengi dengan pola penafsiran atas kitab suci. Karena selama ini, pola penafsiran tersebut hanya berkuat pada dimensi individual, tidak diarahkan pada kepentingan sosial-kemasyarakatan. Al-Qur'an sebagai firman Allah yang direkam dalam bentuk teks diproduksi oleh sebab dan peristiwa, yang dikenal sebagai *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat). Dengan demikian Al-Qur'an tidak turun di ruang hampa, melainkan terkonstruksi secara kultural dan terstruktur secara historis. Oleh karena itu jika pembacaan terhadapnya dilepas dari budaya yang mengkonstruksinya, maka akan menjadi asing dan kehilangan relevansinya. Begitu juga dengan kandungan tekstual Al-Qur'an tidak berlaku sepanjang zaman dan setiap tempat atau secara sederhana dapat dikatakan Al-Qur'an terkurung dalam ruang dan waktu.

Dalam pembacaan hermeneutika, hakikat Al-Qur'an (teks) tidak diperdebatkan di dalamnya, melainkan peran dan cara memahaminya yang dipersoalkan. Hermeneutika bisa didefinisikan sebagai ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata, teks atau satu kejadian dalam waktu dan budaya lampau dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang.

Al-Qur'an memang bukanlah totalitas Tuhan itu sendiri. Sebagai firman, kehendak-Nya menjadi daerah tafsiran yang seharusnya selalu diperebutkan sepanjang masa demi kemaslahatan umat manusia. Oleh karena itu, hubungan kitab suci dan warisan tradisinya (*turâts*) sebagai petunjuk kehidupan memerlukan pembacaan yang terbuka, karena kaum muslimin menjumpai zaman dan lokus kebudayaan yang berbeda-beda. Maksudnya, otentisitas nilai Islam sesungguhnya merupakan sesuatu yang problematik sifatnya dalam sejarah, yang harus dikonstruksi terus-menerus dan bukan merupakan nilai yang sudah jadi, tanpa imajinasi kaum muslim itu sendiri. Dengan demikian, apa yang sering kita bayangkan sebagai sesuatu Islam yang "murni" dan yang "asli", semua itu tidak lain adalah bagian dari pengalaman sejarah yang menempatkan nama orang atau tokoh dengan pikiran dan sikapnya yang terlibat dalam "proses" ketika kitab suci dan tradisi itu berhadapan dengan konteksnya masing-masing.¹⁰⁹

Islam transformatif hendak menegaskan bahwa pembacaan kembali teks dari masa lalu harus disertai dengan pembacaan konteks sosial sekarang. Dengan demikian makna teks yang responsif baru ditemukan. Pembacaan demikian dinamakan sebagai *double hermeneutics* yakni

¹⁰⁹ Moeslim Abdurrahman, "Setangkai Pemikiran Islam", dalam M. Imadudin Rahmat, et.al, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga, 2003, viii

sekaligus dikonfrontasikan terhadap kenyataan sosial yang aktual.¹¹⁰ Hal inilah yang dilakukan dengan *pertama*, memahami konstruk sosial. *Kedua*, membawa konstruk sosial itu berhadapan dengan interpretasi teks (al-Qur'an). Ketiga, hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu transformasi sosial.¹¹¹

Transformasi sosial sesungguhnya adalah keniscayaan. Apapun yang menyangkut manusia, termasuk relasi manusia dengan manusia, pastilah mengalmi perubahan karena manusia bagian dari alam dan alam pastilah meniscayakan perubahan dan transformasi. Justru alam yang tidak berubah bukanlah alam. Demikian pula dimensi sosial yang tidak berubah bukanlah dimensi sosial.

Alam disebut berubah karena alam adalah seluruh yang bukan Tuhan. Hanya yang Allah yang tidak berubah. Sedangkan seluruh yang bukan Allah pastilah berubah karena sifat dasar alam adalah perubahan. Dalam teologi Islam disebutkan bahwa Allah mempunyai sifat wajib kekal (*baqâ'*). Sedangkan lawan dari sifat wajib kekal (*baqâ'*) yang berlaku pada Allah adalah sifat mustahil *fanâ'* (sirna, berubah) yang berlaku kepada makhluk. Karena manusia dan lingkungan sosialnya adalah bagian dari makhluk, maka pastilah berlaku padanya perubahan. Jika tidak berubah dan bertransformasi, maka manusia dan lingkungan sosialnya telah mengingkari fitrahnya.

Terjadinya perubahan pada manusia dan lingkungan sosialnya adalah aturan Allah sendiri yang disebut *sunnatul Lâh*. Lewat *sunnatul Lâh*, hukum perubahan sosial itu bisa dipahami lalu direkayasa. *Sunnatul Lâh* ini berlaku pada manusia, baik sebagai individu maupun sebagai dalam hubungannya dengan sesama manusia. Dalam menjelaskan *sunnatul Lâh*, Hamka menafsirkan QS. Fathir/35: 43:

أَسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۚ وَلَا تَحْقِقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ
يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ
اللَّهِ تَحْوِيلًا ۚ

Karena kesombongan (mereka) di muka bumi dan karena rencana (mereka) yang jahat. Rencana yang jahat itu tidak akan menimpa selain

¹¹⁰ Moeslim Abdurrahma, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003, hal. 116

¹¹¹ Moeslim Abdurrahma, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, hal. 116

orang yang merencanakannya sendiri. Tiadalah yang mereka nanti-nantikan melainkan (berlakunya) sunnah (Allah yang telah berlaku) kepada orang-orang yang terdahulu. Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnah Allah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi sunnah Allah itu.

Transformasi sosial sesungguhnya mengembalikan manusia dan lingkungan sosialnya kepada fitrahnya dan fitrahnya adalah perubahan. Dalam menafsirkan ayat di atas, Hamka mengumpamakan *sunnatul Lâh* dengan air hilir yang pasti turun ke tempat yang lebih rendah. Itu sudah menjadi *sunnatul Lâh* yang berlaku pada air yang tidak mungkin mengalir ke tempat yang lebih tinggi. Demikianlah seterusnya air hilir mengalir ke tempat yang lebih rendah hingga mencapai lautan.¹¹²

Dari penafsiran di atas bisa dipahami bahwa *pertama*, ada aturan yang berlaku pada diri manusia sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat dan ituran itu disebut *sunnatul Lâh* dan kata kunci untuk *sunnatul Lâh* adalah perubahan. *Kedua*, perubahan itu tidak dapat diganti, hanya bisa dipahami dan ditaati untuk bisa melakukan rekayasa sosial. *Ketiga*, kekacauan akan terjadi jika ada perlawanan terhadap *sunnatul Lâh*.

Problem mulai terjadi ketika ada upaya memperhadapkan antara individu dan masyarakat yang terus-menerus berubah dengan teks-teks suci yang tidak akan pernah berubah lagi. Tentu saja ada dua kelompok besar yang merespon kenyataan ini. Kelompok pertama mempertahankan kestabilan teks-teks suci dan menghendaki agar individu dan masyarakat harus dibentuk sesuai teks yang tidak akan pernah berubah tersebut. Dampaknya adalah manusia dan individu mengalami stagnasi dan meninggalkan fitrahnya yang memang harus terus berubah.

Kelompok kedua mempertahankan perubahan manusia dan masyarakat dan menghendaki agar teks-teks suci ditafsirkan sesuai dengan perubahan individu dan masyarakat. Dampaknya adalah hilangnya teks-teks suci ditelan oleh perubahan terus-menerus yang terjadi pada masyarakat.

Tampaknya kedua kelompok ini bertentangan tetapi sesungguhnya keduanya sama-sama menentang *sunnatul Lâh*. Kelompok pertama seperti halnya menjunjung tinggi teks-teks suci padahal sesungguhnya menentang *sunnatul Lâh* dengan cara menentang teks-teks suci, termasuk Al-Qur'an, karena Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa perubahan adalah hal yang niscaya terjadi pada makhluk dan hanya tidak terjadi pada sang *Khâliq*. Kelompok kedua pun lebih jelas penentangannya

¹¹² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 22, hal. 268.

terhadap teks-teks suci karena memang lebih mengutamakan kecenderungan individu dan masyarakat daripada teks-teks suci itu sendiri.

Tawaran Islam transformatif Hamka tidak melawan teks-teks suci, tetapi juga tidak menentang *sunnatul Lâh* yang seharusnya terjadi pada individu dan masyarakat. Islam transformatif Hamka menawarkan jalan tengah dan titik temu antara ketakberubahan teks-teks suci dengan keniscayaan perubahan individu dan masyarakat.

Contoh penerapan pemahaman tentang *sunnatul Lâh* terhadap individu dan masyarakat adalah bahwa di dalam Al-Qur'an ada kisah tentang bangun dan jatuhnya individu, masyarakat, bangsa, dan peradaban. Kisah tersebut memberi pesan tentang *sunnatul Lâh* yang terjadi pada individu, masyarakat, bangsa, dan peradaban tersebut. Dengan demikian, itu adalah penghargaan terhadap teks-teks suci. Lalu para sarjana memahami *sunnatul Lâh* tersebut dan menerapkannya kepada individu, masyarakat, bangsa, dan peradaban untuk membangun sebuah kebaikan individu, masyarakat, bangsa, dan peradaban atau mempertahankan sebuah kebaikan individu, masyarakat, bangsa, dan peradaban. Al-Qur'an berbicara tentang pergantian nasib individu dan masyarakat di dalam QS. Alu Imran/3: 140:

Jika kamu (pada Perang Uhud) mendapatkan luka, maka sesungguhnya kaum (kafir) itupun (pada Perang Badar) mendapatkan luka yang serupa. Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada. Dan Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim. (QS. Alu Imran/3: 140)

Ayat di atas tidak berbicara tentang kepastian orang-orang beriman memenangi perang-perang yang mereka alami. Juga tidak berbicara tentang kepastian orang-orang kafir mengalami kekalahan di setiap peperangan yang mereka jalani. Bahkan sebaliknya, bahkan orang beriman pun bisa kalah dan orang kafir pun bisa menang.

Tidak cukup keimanan menjadi syarat kemenangan. Kekalahan kaum Muslim pada Perang Uhud bukan karena mereka tidak beriman, tetapi karena tidak menaati strategi perang yang sudah ditetapkan sebelumnya oleh Nabi Muhammad saw dan disepakati oleh mereka juga. Bagi kaum Muslim, mereka harus beriman untuk menang, tetapi juga harus menerapkan strategi yang pas untuk memenangi perang.

Kata lain dari ayat di atas adalah, tidak cukup relasi vertikal untuk sebuah kesuksesan transformasi sosial, tetapi juga diperlukan relasi horizontal. Keimanan yang adalah relasi vertika bisa disebut sebagai

tu'minûna bil Lâh dalam rumusan Kuntowijoyo dan Hamka. Adapun relasi horizontal dalam hal ini bisa disebut dengan *ta'murûna bi al-ma'rûf* dan *tanhawna 'an al-munkar*.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Gagasan Islam transformatif Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* adalah:

Hamka tidak membiarkan perdebatan teologis dalam Islam berlarut-larut hanya sebagai perdebatan ilmiah spekulatif semata sebagaimana dibuktikan dalam penafsiran Hamka tentang aliran Jabariyah dan Qadariyah. Hal itu sejalan dengan ide Islam transformatif yang menghendaki agar perdebatan teologis dalam Islam mempunyai dampak langsung terhadap kehidupan nyata kaum Muslim. Cara Hamka untuk tidak membiarkan perdebatan teologis itu berlarut-larut adalah dengan mencari titik temu antara aliran Jabariyah dengan aliran Qadariyah lalu menekankan kepada peran manusia untuk mengubah nasibnya sendiri namun semua itu tidak bisa dilepaskan pula dari kekuasaan Allah karena sebagai makhluk bertuhan, kekuasaan Allah tetap di atas segalanya, terutama kekuasaan Allah yang sudah ditetapkan di alam raya dan manusia tidak mungkin melawan keterbatasannya terhadap ruang dan waktu.

Hamka mendukung keberpihakan Islam terhadap kondisi sosial, ekonomi, dan politik dan menganggap itu adalah hal yang sama pentingnya dengan sisi Ketuhanan dalam Islam. Adapun yang dimaksud dengan keberpihakan Hamka terhadap kondisi sosial, ekonomi, dan politik masyarakat adalah ajaran Islam yang tidak hanya tentang Ketuhanan, tetapi juga tentang kemanusiaan seperti pengayoman terhadap anak yatim, orang miskin, dan budak. Sisi kemanusiaan itulah yang mendapatkan penentangan dari kaum kafir Makkah karena dianggap akan menggoyahkan kekayaan dan kekuasaan mereka.

Hamka merumuskan Islam yang anti penindasan dengan konsep *ta'murûna bi al-ma'rûf, tanhawna 'an al-munkar*, dan *tu'minûna bil Lâh*, namun Hamka lebih menekankan kepada *tu'minûna bil Lâh* karena bagi Hamka, itu adalah landasan yang memungkinkan terjadinya *ta'murûna bi al-ma'rûf, tanhawna 'an al-munkar*. Namun Hamka menganggap *ta'murûna bi al-ma'rûf, tanhawna 'an al-munkar*, dan *tu'minûna bil Lâh* berlangsung secara siklis, tidak secara linear.

B. Saran

Kajian tentang pemikiran Hamka lewat *Tafsir Al-Azhar* dalam hal Islam transformatif penting untuk dikembangkan lebih lanjut karena dengan demikian, Islam transformatif mendapatkan landasan Al-Qur'an secara komprehensif yang selama ini justru tidak didapatkan pada para penganjur Islam transformatif seperti Moeslim Abdurrahman dan Kuntowijoyo. Selanjutnya, pemikiran Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* perlu digali lewat tema-tema kontemporer lainnya agar tema-tema tersebut mendapatkan gema lewat tafsir yang khas Indonesia.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abdurrahman, Asjmuni, *Memahami Makna Tekstual, Kontekstual, dan Liberal: Koreksi Pemahaman atas Loncatan Pemikiran*, Jakarta: Suara Muhammadiyah, 2009.
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003.
- _____, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997
- _____, *Islam Yang Memihak*, Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, “Sifat-Sifat Ilahi dalam Al-Qur’an: Beberapa Aspek Puitis”, dalam John Cooper, dkk, *Pemikiran Islam*, terjemahan Wahid Nur Effendi, Jakarta: Erlangga, 2002.
- _____, *Al-Quran, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____, *Tekstualitas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoirun Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2002.

- Adnan, Habib, *Agama Masyarakat dan Reformasi Kehidupan*, Denpasar: PT. BP Denpasar, 1998.
- Allawi, Ali A., *Krisis Peradaban Islam: Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total*, terjemahan Pilar Muhammad Mochtar, Bandung: Mizan, 2015.
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al Qur'an Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1989.
- Amirhamzah, Yunus, *Hamka Sebagai Pengarang Roman*, Jakarta: Puspita Sari Indah, 1993.
- Ananda, Endang Basri, *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasyidi*, Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985.
- Ansary, Tamim, *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terjemahan Yuliani Liputo, Jakarta: Zaman, 2009.
- Anugrah, Iqra, "Islam dan Pembebasan Menurut Asghar Ali Engineer", dalam *Harian Indoprogress*, Juli 2013, diakses pada 5 September 2019.
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995
- Anwar, Rosihan, *Ilmu Kalam*, Bandung: Pusaka Setia, 2007.
- Atsushi, Ota dkk (editor), *Islam In Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*, Jakarta: Wahid Institute – CSEAS-CAPAS, 2010
- Azhim, Said Abdul, *Popularitas di Mata Orang-orang Bertakwa*, terjemahan Andi Arlin, Jakarta: Pustaka Azam, 2001.
- Azra, Azyumardi dan Saiful Umam, *Mentri-Mentri Agama RI: Biografi Sosial Politik*, Jakarta: Indonesia-Netherland Cooperation in Islamic Studies (INIS), Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Badan Litbang Agama Depag RI, 1998.
- _____, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Mizan: Bandung, 2000.
- _____, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad VII dan VIII*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Badruzaman, Abad, *Teologi Kaum Tertindas (Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Baidan, Nashruddin, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga serangkai, 2003.
- Baldwin, Robert E, *Pembangunan dan Pertumbuhan Ekonomi*, terjemahan St.Dianjung, Jakarta: PT Bina Aksara, 1986
- Bastaman, Hanna Djumhana, "Makna Hidup Bagi Manusia Modern, Tinjauan Psikologis", dalam, Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Bertens, Kees, *Filsafat Barat Abad XX*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bourchier, David, Hadiz Vedi R, *Indonesian politics and society: a Reader*, Routledge Curzon USA, 1999.
- Brenner, Louis (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, 1993.
- Brown, Gillian et. al., *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University, 1984.
- Bruinessen, Martin Van and Julia Day Howell (ed), "Sufisme and Modern In the Islam" , London and New York: I.B. Tauris, 2007.
- Al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz II, t.tp: Dar al-Fikr, t.th.
- Cahyono, Imam, "Islam (Panacea) Menjawab Tantangan Zaman?" dalam Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq *Kembali ke Al- Qur'an Menafsir Makna Zaman*, Malang: UMM Press, 2004.
- Cooper, Robert K. dan Ayman Sawaf, *Executive EQ: Kecerdasan Emosional dalam Kepemimpinan dan Organisasi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Data Badan Pusat Statistik 2017.
- Departemen Agama RI, *Eensiklopedi Islam di Indonesia*, Juz, I.Jakarta: Departemen Agama RI, 1993.
- Djamal, Murni, *DR. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal abad ke-20*, Leiden-Jakarta: INIS, 2002.

- Al-Dzahabi, Muhammad Husein, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, I, Beirut: Dar al-Fikr, 1976.
- Engineer, Ashgar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Ensiklopedi Nasional Indonesia, Vol. 16, Cet. III, Jakarta: Delta Pamingkas, 1997.
- Esack, Farid, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme*, terjemahan Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.
- _____, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998.
- Esposito, John L, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terjemahan Arif Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Fakih, Mansour, *Masyarakat Sipil untuk Tranformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- _____, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Insist Press, 2013.
- Faristin, Hindun, "Pengelolaan Bisnis Islam Sektor Agribisnis dalam Usaha Pemberdayaan Masyarakat Muslim", STAIN Kudus, 2008.
- Al-Farmawi, Abd al-Hayyi, *Al-Bidâyah Fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Hadhârât al-Gharbiyyah, 1977.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Habermas, Jurgen, *Knowledge and Human Interests*, diterjemahkan oleh Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1972.
- _____, *Theory of Communicative Action*, Vol. 1, Boston: Beacon Press, 1995.
- Hafidhuddin, Didin dan Handri Tanjung, *Manajemen Syariah*, Jakarta: Gema Insani 2003.
- Hakim, Ahmad, M. Thalhah, *Politik Bermoral Agama, Tafsir Politik Hamka*, Yogyakarta: UII Press, 2005.

- Halim, Suhartini A., dkk. *Model-Model Pemberdayaan Masyarakat*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005.
- Hamka, *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H.Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta, Uminda, 1982.
- _____, *Kenang-kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- _____, Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya*, Jakarta: Panjimas, 1981.
- _____, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985
- _____, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2001.
- _____, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 1993.
- Hanafi, Hasan, *Cakrawala Baru Peradaban Global, Revolusi Islam unluk Globalisme, Pluralisme dan Egaliterisme Antar Peradaban*, Yogyakarta, IRCISoD, 2003.
- _____, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- _____, *Dirasat Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981.
- _____, *Oposisi Pasca Tradisi*, Yogyakarta: Syarikat, 2003.
- _____, *Dari Akidah ke Revolusi*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Haque, Ziaul, *Wahyu dan Revolusi*, Yogyakarta : LkiS, 2000.
- Hardiman, F. Budi, *Filsafat Modern*, Jakarta: Gramedia, 2005.
- _____, *Kritik Ideologi*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1990.
- _____, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas.*, Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2003
- _____, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Hashim, Rosnani (ed), *“Conversation Islamic Intellectual Traditionin the Malay Archipelago*, Kuala Lumpur: Pustaka Perdana, 2010.
- _____, “Hamka: Intellectual and Social Transformation of the Malay World” dalam *Conversation Islamic Intellectual Traditionin the Malay Archipelago*, Kuala Lumpur: Pustaka Perdana, 2010.
- _____, *“ Reclaiming Conversation Islamic Intellectual Traditionin the Malay Archipelago”*, Kuala Lumpur : Pustaka Perdana, 2010.

- Hassan, Riffat, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijssen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994.
- Hegel, G.W.F., *Filsafat Sejarah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Herabudin, *Pengantar Sosiologi*, Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Herry, Muhammad, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- _____, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Zayd*, Jakarta: TERAJU, 2003.
- Ife, Jim dkk., *Community Development; Alternatif Pengembangan Masyarakat di Era Globalisasi*, Yogyakarta: LKis, 2002.
- Isa, Kamal Muhammad, *Manajemen Pendidikan Islam*, Jakarta: Fikahati Aneska, 1994.
- Izutsu, Toshihiko, *Etika Bersama dalam Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Al-Jabiri, Muhammed Abid, *Kritik Pemikiran Wacana Baru Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *Rahasia Hati*, Jakarta: Cendekia, 2004.
- Johnson, Doyle Paul, *Sociological Theory: Classical Founders and Contemporary Perspective*, Jonh Wiley and Son, 1981.
- Johson, Burke, & Larry Christensen, *Educational Research Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*, Boston: Pearson Education, 2004.
- Kayam, Umar, "Transformasi Sosial-Budaya", dalam M. Masyhur Amin dan M. Najib, *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: LKPSM, 1993.

- Khondker, Habibul H, "Social Transformation, Development and Globalization", dalam *sociopedia.isa*.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Kuntiwijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, Jakarta: Mizan, 2004.
- _____, *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, 2001.
- _____, *Paradigm Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Kurzman, Charles, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta, Paramadina, 2001.
- Leaman Oliver dan Kecia Ali, *Islam: The Key Concepts*, London: Routledge, 2008, hal. 107. Richard C. Martin, "Anthropomorphism", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 1, Leiden: Brill 2001.
- _____, *The Qur'an: An Encyclopedia*, London: Routledge, 2006.
- Lowy, M., *Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Roem Topatimasang, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Pemikiran Kritis Kontemporer*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015.
- _____, *Teori dan Metodologi Ilmu Pengetahuan Sosial dan Budaya Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Ma'lûf, Louis, *Qâmûs al-Munjîd Fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Mathba'ah al-Katulikiyyah, 1927.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Tela'ah Kritis tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Kemodernan*, Paramadina, Jakarta, 1992.
- _____, *Satu Islam Sebuah Dilema*, Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris, *Qâmûs al-Marbawî*, Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1350, 391.
- Marius, Richard (int.), *Random House Webster's College Dictionary*, New York: McGraw-Hill, 1991
- Martono, Nanang, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012.
- Mas'udi, Masdar F., "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

- _____, “Teologi Rasionalistik dalam Islam: Suatu Telaah Kritis atas teologi Mu’tazilah”, dalam M. Masyhur Amin, *Teologi Pembangunan, Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM, 1989.
- _____, *Metodologi Tafsir Emansipatoris*, Jakarta: P3M, 2002.
- Maya, Rahendra, *Perspektif Al-Qur’an Tentang Perubahan Sosial: Analisis Penafsiran Term Al-Taghyîr, Al-Ibtîlâ’, Al-Tamhîsh, dan Al-Tamkîn*, 2012.
- Mehden, Fred R. Von der, *Islam in Indonesia in The Trwenty –First Century, in Asian Islam in the 21st Century*, New York: Oxford University Press, 2008
- Menoh, Gusti A. B., *Agama dalam Ruang Publik*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2018.
- Moeslim Abdurrahman, “Setangkai Pemikiran Islam”, dalam M. Imadudin Rahmat, et.al, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga, 2003.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007.
- Mubarok, Ahmad, *Jiwa dalam Al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Muhammad, Herry, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Munir, Ghazali, *Tuhan Manusia, dan Alam*, Semarang: RaSAIL, 2008.
- Mutahhari, Murtadha, *Perspektif Al-Quran tentang Manusia dan Agama*, terjemahan Haidar Bagir, Bandung: Mizan, 1994.
- An-Na’im, Abdullah Ahmad, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse Iniversity Press, 1990.
- Nadwi, Abu Hasan Ali, *Agama dan Peradaban*, diterjemahkan oleh Abd Shomad Rabith, Yogyakarta: Ananda, 1984.
- Nafis, Muhammad, “Dari Cengkeraman Penjara Ego Memburu Revolusi: Memahami “Kemelut” Tokoh Pemberontak”, dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari’ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*, Jakarta: Penerbit Lentera, 1999.

- Nasir, Sahilun, *Pemikiran Kalam (Teologi Islam); Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Nasution, Harun, “Pandangan Islam tentang Keadilan” dan “Kaum Muktaẓilah dan Pandangan Rasinalnya”, dalam Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Bandung: Mizan, 1996.
- _____, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003
- _____, *Sosiologi Pendidikan Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2019.
- Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.
- Nitiprawiro, Fr Wahono, *Teologi Pembebasan, Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Nujaim, Ibnu, *Al-Asyabah wa al Nadhair*, Damaskus, Daar al Fikr, 1983; Ade Dedi Rohayana, *Qawa'id Al Fiqhiyyah dan Pengaruhnya Terhadap Perbedaan Pendapat Fuqaha*, Jakarta: PPS UIN Jakarta, 2008
- Nurtawab, Ervan, *Karakteristik Tafsir Klasik Nusantara*, Harian Republika, Edisi Jum'at 17 Desember 2004.
- Paat, Yustinus Patris, *Marx dan Materialisme Historis*, Jurnal Filsafat Diryakara XXXII No. 2/ 2011.
- Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies: The High of Prophecy; Hegel and Marx*, London: Routledge, 1945.
- Pradja, Juhaya S., *Ekonomi Syariah*, Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Putra, Fadilah, *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, Yogyakarta: Averroes Press, 2001.
- Qodir, Zuly, *Islam Liberal Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Quthb, Sayid, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- _____, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1999.

- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad, Bandung : Penerbit Pustaka, 1995.
- Ramly, Andi Muawiyah, *Peta Pemikiran Karl Marx*, Yogyakarta: Lkis, 2000.
- Ranjabar, Jacobus, *Perubahan Sosial: Teori-teori dan Proses Perubahan Sosial serta Teori Pembangunan*, Bandung: Alfabeta, 2015.
- Ridwan, A.H., *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998.
- Ridwan, Ahmad Hasan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Jakarta: ITTAQA Press, 1998.
- Ridwan, Nur Khalik, *Detik-detik Pembongkaran Agama*, Yogyakarta: Ar-Ruz, 2003.
- Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Saeed, Abdullah, *Approaches to Qur'an in Contemporary Indonesia*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge, 2006.
- Saidi, Ridwan, *Zamrud Khatulistiwa: Nuansa Baru Kehidupan dan Pemikiran*, Jakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan, 1993.
- Saleh, Fauzan, *Modern Trends In IslamicTheological Discourse In Twentieth Century Indonesia: A Critical Study*, Leiden:Koninklijke Brill NV, 2001.
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik*, Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, M. Quraish, *Al Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah Al Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2012.
- _____, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, *Rasionalitas al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- _____, *Tafsir Al-Mishbâh*, Jakarta: Lentera Hati, 2000
- _____, "Posisi Sentral Al-Qur'an dalam Studi Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

- Shihab, Umar, *Kontekstualitas Al Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Penamadani, 2005.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, diterjemahkan oleh M. Imam Azis dan M Jadul Maula, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Sholeh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.
- Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Ash-Siddieqy, Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra 2000.
- Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Manusia Rasional*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia, 1982
- Smith, Wilfred Cantwell, *Kitab Suci Agama-Agama*, Jakarta: Teraju, 2005.
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013.
- Stillar, Glenn F., *Analyzing Everyday Texts: Discourse, Rhetoric, and Social Perspectives*, London: SAGE, 1998.
- Subiakto, Henry, *Analisis Isi, Manfaat dan Metode Penelitiannya*, dalam Bagong Suyatno & Sutisnah (Ed.), *Metode Penelitian Sosial: Berbagai Alternatif Pendekatan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.
- Sudewo, Erie, *Manajemen ZIS, IMZ*, Ciputat, 2012, hal. 95
- Suharto, Edi, *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*, Refika Aditama, Bandung, 2005.
- Sukmadinata, Nana Syaodih, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Rosdakarya, 2006.
- Sulaiman, Shaharom, *Buku Kekasih*, Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributor Sdn Bhd, 2004.
- Sumaryono, E., *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Sunarto, Kamanto, *Pengantar Sosiologi*, Jakarta : Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, Universitas Indonesia, 2004

- Suriasumantri, Jujun, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1980.
- Suryanegara, Ahmad Mansyur, *Menemukan Sejarah : Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung : Mizan, 1998.
- Suseno, Frans Magnis, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia, 2003.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din, *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân*, terjemahan: Tim Editor Indiva, Surakarta: Indiva, 2008.
- Syamsudin, Sahiron dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 1995.
- Syurbasyi, Ahmad, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran Al-Karim*, Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Tamara, Nasir, dkk, *Hamka di Mata Hati Umat*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996.
- Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Tasawuf*, Bandung: Angkasa, 2008
- Umma, *Transformasi Sosial Menurut Al-Quran*,: Surabaya, Fakultas Ushuluddi IAIN Ampel, 1997.
- Veeger, Karel J., *Pengantar Sosiologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Warren, Paul et. al. (ed.), *Context and Semantics for Knowledge Management*, New York: Springer, 2011.
- Wijaya, Aksin, *Arah Baru Ulumul-Qur'an*, Pustaka Pelajar Yogyakarta 2009.
- Yusuf, M. Yunan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- Yusuf, Muhammad dkk., *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, Yogyakarta: Teras. 2004.
- Zaman, Muhammad Qasim, "The Oppressed on Earth", Vol. 3, Leiden: Brill 2001.
- Zubaedi, *Pengembangan Masyarakat; Wacana dan Praktik*, Jakarta: Kencana, 2013.

Jurnal

- Abdullah, Mustaffa dkk., "Sayyid Muhammad Rasyid Rida's Influence on Tafsir Studies in Malaysia", dalam *Middle-East Journal of Scientific Research* 12, No.6, 2012.
- Amin, Muhammad, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir Al-Thabarî dan Tafsir Al-Azhâr", dalam *Laporan Penelitian*, Yogyakarta: Kementerian Agama Universitas Islam Negeri Yogyakarta, 2013.
- Assyaukanie, A. Luhfi, *Oksidentalisme : Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme*, Jakarta : Ulumul Qur'an, Vol. 5, 1994.
- Aziz, Rohmanur, *Dakwah dalam Paradigma Pemberdayaan Islam*, Jurnal Ilmu Dakwah Vol. 5 No.16 Juli-Desember 2010.
- Beragama pada Masyarakat Banyumas*, Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. IX No. 36, 2012.
- Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993
- Frolov, Dmitri V., "Freedom and Predestination", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 1, Leiden: Brill 2001.
- Gusmian, Islah, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci" dalam *Jurnal Ilmiah Citra Ilmu*, Temanggung: STAINU Press, 2008.
- Haddad, Yvonne Y., "the Qur'anic Justification for Islamic Revolution: the View of Sayyid Quthb", dalam *Middle East Journal*, Vol. 37, No. 1, 1983.
- Hanafi, Hassan, *Perlunya Oksidentalisme*, Jakarta : Ulumul Qur'an, Vol. V.1994,
- Hasbiyallah, Muhammad, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an", dalam *Jurnal Al-Dzikra*, Vol. 12, No. 1, 2018, hal. 32-33.
- Hashim, Rosnani (ed), "Hamka: Intellectual and Social Transformation of the Malay World" dalam *In Conversation Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*, 1998.
- Hatu, Rauf, "Perubahan Sosial Kultural Masyarakat Pedesaan (Suatu Tinjauan Teoritik-Empirik)", *Jurnal INOVASI*, Fakultas Ilmu

- Sosial Universitas Negeri Gorontalo, Volume 8, No.4, Desember 2011.
- Huda, Mifahul, “Peran Pendidikan Islam terhadap Perubahan Sosial”, dalam *Jurnal Edukasia*, Vol. 10, No. 1, Februari 2015.
- Iryadunnas, “Wahyu dan Perubahan Masyarakat”, dalam *Jurnal PMI*, Vol. III, No. 1 September 2005.
- Istan, Muhammad, “Pengentasan Kemiskinan Melalui Pemberdayaan Ekonomi Umat Menurut Perspektif Islam”, dalam *Journal of Islamic Economics*, Vol. 2, No. 1, 2017.
- Jalil, Muhammad Hilmi dan Fakhru Adabi Abdul Kadir, “Written Works As A Channel of Human Development : Studies On Hamka’s Novel”, dalam *IJRESS* 2, No.5 Mei 2012.
- Jati, Wasisto Raharjo, “Agama dan Politik: Teologi Pembebasan sebagai Arena Profetisasi Agama”, dalam *Jurnal Walisongo*, Vol 22, Nomor 1 2014.
- Kurniawan, Heru, *Dialogisasi Kesadaran Kolektif dalam Relasi Antarumat*
- Munfarida, Elya, “Metodologi Penafsiran Al-Qur’an Menurut Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal Komunika*, Vol. 9, No. 2, Juli – Desember 2015.
- Munir, Misnal, “Ide-ide Pokok dalam Filsafat Sejarah”, dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 22, Nomor 3, November 2012.
- Mustofa, Imron, “Kritik Metoda Kontekstualisasi Penafsiran Al-Quran Abdullah Saeed, dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 10 No. 2, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.
- Ridwan, Mk., “Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur’anic Studies”, dalam *Jurnal Theologia*, Vol.28, No.1, Juni 2017.
- Samosir, Santa Vinensia, *Torelansi Terhadap Pemalasan Sosial: Peran Dimensi Budaya*
- Surahman, Cucu, “Tafsir Kontekstual JIL: Telaah atas Konsep Syariat dan Hudud,” dalam *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 1, 2012.
- Wahhab, Muhib Abdul, “Revitalisasi Etika Islam dalam Pendidikan”, dalam *Misykat Al-Anwar*, Vol. 8, No. 1, Juni 2002.

Wahid, Marzuki, “Pemikiran Agama Keadilan Masdar F Mas’udi: Transendensi Negara untuk Keadilan Sosial”, dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 2, No 1, 2003.

Wahidah, Nur Robi, Nasoikhatul Mufida, Anita Roja, dan M. Khoirul Hadi al-Asy ari, “Fiqh Toleransi dalam Perspektif Al-Qur’an Departemen Agama RI”, dalam *Jurnal Maghza*, Vol I, No. 2 Juli-Desember 2016, IAIN Jember 2016.

Yusuf, Yunan, “Karakteristik Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Abad ke-20, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 4, Jakarta: Aksara Buana, 1992.

Dokumen/Situs

<http://transform-org.blogspot.com/2009/10/apakah-transformasi-itu.html>, (diakses pada 23 Januari 2019).

<https://ekonomi.kompas.com/read/2018/07/16/130732026/bps-maret-2018-persentase-kemiskinan-indonesia-terendah-sejak-1999>

<https://ekonomi.kompas.com/read/2018/08/20/143108026/krisis-keuangan-turki-kehilangan-sepertiga-miliardernya>

<https://finance.detik.com/berita-ekonomi-bisnis/d-4052738/69-juta-wni-rentan-jadi-orang-miskin>

Fajrussalam, Hisny, “Membumikan Islam Emansipatoris: Peran Perguruan Tinggi dalam Pemberdayaan Perempuan Miskin di Jawa Barat”, dalam *Makalah Seminar Nasional Dakwah*, Bandung, 2017

Gusmian, Islah, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris”, dalam *Makalah Annual Conference*, Bandung, 2006

Mas’udi, Masdar F., “Rekonstruksi Al-Qur’an di Indonesia”, *Makalah yang dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan*, 2003.

Solihin, “Spirit Pembebasan Islam”, dalam *Makalah Diskusi Dosen Madrasah Reboan (MMR) UIN Sunan Gunung Jati*, Bandung, 2017.

Zulkifli, “Kontekstualitas Al-Qur’an: Studi Relasi Konsep dan Konteks dalam Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd, dalam *Makalah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah*, 2013.

