

PEMAHAMAN TEOLOGI PEMBEBASAN DALAM AL-QUR'AN



SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu
Ilmu Ushuluddin

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS	No. REG : 4-2002/TH/049
	ASAL BUKU:
	TANGGAL 1

Oleh :

MASYHURI
NIM : EO.33.97.099

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN TAFSIR HADITS
2002

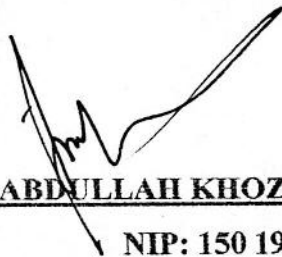
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

**PEMAHAMAN TEOLOGI PEMBEBASAN
DALAM AL-QURAN**

Skripsi oleh Masyhuri ini telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya; 09 Juli 2002

Dosen Pembimbing



DR. ABDULLAH KHOZIN AFFANDI, MA

NIP: 150 190 692

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi ini telah dipertahankan di depan tim penguji

Surabaya; 24 Juli 2002.

Mengesahkan;

Fakultas Ushuluddin

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Dekan,

DR. Abdullah Khazin Affandi, MA.

NIP : 150 190 629

Ketua,

DR. Abdullah Khazin Affandi, MA.

NIP : 150 190 629

Sekretaris,

M. Syamsul Huda, S. Ag.

NIP : 150 278 250

Penguji I,

Drs. Saifullah, M. Ag.

NIP: 150 206 245

Penguji II,

Drs. H. Muhammad Syarief

NIP : 150. 224 885

DAFTAR ISI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERSETUJUAN.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	ix
BAB I :PENDAHULUAN.....	x
A. Latar Belakang.....	1
B. Perumusan Masalah.....	10
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	11
D. Fokus (Upon Which).....	11
E. Metodologi Penelitian	12
1. Teknik pengumpulan dan sumber data.....	12
2. Teknik pengelolaan data.....	13
3. Teknik analisa data.....	14
F. Sistematika Pembahasan.....	15

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BABII: ~~LANDASAN TEORI~~ TEOLOGI PEMBEBASAN

A. Pengertian.....17

~~digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id~~
B. ~~Termma~~ ~~terma~~ Pokok.....21

1. Tauhid.....22

2. Kaum lemah dan marginal.....26

3. Keadilan32

4. Jihad.....36

C. Paradigma Pembebasan.....41

BAB III: KONTEKSTUALISASI TEOLOGI PEMBEBASAN DALAM ISLAM HISTORIS

A. Fase Mekkah.....45

1. Sosio-kultural.....45

2. Pembebasan dari ketertindasan dari kaum kaya.....50

B. Fase Madinah.....59

~~digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id~~
1. Strategi politik.....59

2. Ketatanegaraan63

3. Sistem pemerintahan.....73

BABIV : TEOLOGI PEMBEBASAN KEINDONESIAAN NEGARA VIS

A VIS WARGA NEGARA

A. Akar Sejarah Mustadh'afin.....76

B. Negara dan Warganegara.....80

C. Implikasi Teologi Pembebasan.....88

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan.....97

B. Saran-saran.....98

SUMBER PUSTAKA

RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Masalah

Ajaran Islam yang bersifat *transcendental universal* (salih likulli zaman wa makan) yang dipraktekkan dan muncul dalam kehidupan selama ini adalah wajah agama Islam sebagai rutinitas rutin, wajah agama yang terbatas pada wilayah spiritual belaka yang terkurung oleh kepentingan sosial ekonomi-politik tertentu. Maka yang terjadi pada ujungnya sebagai proses "*taqdis afkar ad-diniyah*" (pensakralan atau pensucian buah pikiran keagamaan).¹

Pemikiran keagamaan menjadi *taken for granted*, *ghair qabil li an-niqasy* dan *ghair qabil li at taghyir* (tidak boleh disinggung, diperdebatkan, didiskusikan secara terbuka),² serta harus diakui kebenarannya begitu saja adanya, tanpa diperlukan kajian dan telaah serius

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

¹ Amin Abdullah, Arkoun dan Kritik Nalar Islam, dalam buku Johan Hendrik Mealeman (penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), 7. Menurut Amin dengan mendasarkan pada pemikiran Arkoun, bahwa *taqdis afkar ad-diniyah* terjadi setelah Islam tereduksi dan terkompartemen talisasi pada aspek fiqih (madhab apa?) kalam (aliran apa?) tasawuf (tarikat apa?) yang tiap masing-masingnya menyatakan *truth claim*, pengakuan bahwa kelompoknyalah yang benar. Belum lagi ditambah dengan campur tangan "kepentingan" politik tertentu yang tidak mengayomi dan memberi perlindungan aliran pemikiran tertentu tetapi justru menegtepikan aliran yang lain. Tanpa disadari Islam telah berubah dari inklusif dan toleran menjadi eksklusif dan intoleran, dari luwes dan fleksibel menjadi kaku dan radikal. Dari sebab-sebab terjadinya proses perubahan itu, menurut Arkoun perlu adanya pembongkaran (dekontruksi) dan telaah yang serius melalui dan sesuai dengan kaedah-kaedah keilmuan sosial yang ada.

² Ibid.

terhadap latar belakang yang mendorong munculnya pemikiran keagamaan tersebut.

Hal ini menyebabkan kecenderungan keagamaan yang terjebak ke dalam fanatisme primordial, kejumudan, berorientasi kekuasaan dengan disibukkan dengan perspektif ketuhanan dan citraan yang statis terhadap realitas, sementara perspektif kemanusiaan dan citraan tentang sejarah dan gerak masyarakat ditinggalkan, sebagaimana dikatakan Hasan Hanafi dalam *Kiri Islam*-nya:

"Islam berubah dari suatu gerakan horizontal dalam sejarah menjadi gerakan vertikal yang keluar dari kehidupan dunia. Islam yang semula menjadi cita-cita kesejarahan berubah menjadi cita-cita a historis. Islam yang semula milik seluruh umat Islam, tiba-tiba menjadi Islam yang eksklusif."³

³ Hassan Hanafi, *Kiri Islam*, apendik dalam buku Kazuo Shimoghaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme*, terj.(Yogyakarta: LKiS, 2000), 100. Pemikiran Hanafi, berangkat dari penolakan tasawuf karena sebagai penyebab dekadensi kaum muslimin. Menurutny, ajaran-ajaran tasawuf terdiri dari beberapa tingkatan: pertama, *al-akhlaq* (moral) dimanifestasikan di dalam nilai-nilai negatif seperti *zuhud*, *faqr*. Kedua, *nafs* (jiwa) yang sebetulnya terjadi pergumulan perilaku di luar menjadi pergumulan di dalam seperti, *khauf* (pesimisme) dan *raja'* (optimisme) dan ketiga, *al-fana'* (ekstase) dan *ittihad* (manunggal dengan Tuhan) diartikan secara fantastik dan ilusif. Dari sinilah, menurut Hanafi, jalan sufi berakhir dan ternyata dunia tak pernah berubah, sehingga prinsip mereka hanyalah menyelamatkan diri sendiri, bukan penyelamatan orang lain. Dari hal tersebut, makna *teleologis* menurut hemat penulis, gerakan horisontal dalam sejarah menjadi gerakan vertikal adalah gerakan jama'at sufi, sedangkan cita-cita kesejarahan menjadi cita-cita a-historis adalah Islam yang lahir dalam sejarahnya sebagai perubahan sosial, telah terjadi penyelewengan sejarah menjadi kepentingan keselamatan individual. Pemikiran Hanafi tersebut, tidak berbeda jauh dengan pemikir pendahulunya dari Pakistan, Muhammad Iqbal. Ketika Iqbal membedakan antara Nabi Muhammad dan Sufi besar dari Gangoh, Abdul Quddus. Ketika Quddus menjelaskan, pada saat Muhammad mencapai surga tertinggi dan kembali ke bumi, maka baginya, seharusnya tidak akan pernah kembali. Maka menurut Iqbal, pengalaman mistik Quddus setelah "pengalaman manunggal" (*unitary experience*) tidak berharap akan kembali kalaulah kembalinya tidak berarti banyak bagi manusia luas. Sedangkan kembalinya Nabi adalah menciptakan dunia ideal dan baru (*fresh wordl of ideals*). Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), cet.II, 124.

Sehingga umat Islam seperti kehilangan spirit religiusnya yang murni, yaitu spirit keadilan yang menghubungkan antara keluhuran ajaran dengan kemuliaan praktek-praktek kemanusiaan dalam kehidupan sehari-hari. Hilangnya spirit keadilan ini juga menyebabkan umat Islam seringkali kesulitan menerapkan ajaran agama Islam secara *kaffah*, menyeluruh, yang terjadi justru praktek kehidupan beragama yang cenderung parsial, terlepas-lepas yang menyebabkan energi keadilan menjadi melemah.

Hal ini, menyebabkan terjadinya praktek-praktek ketidakadilan yang dilakukan oleh *mustakbirun* (sombong dan takabbur), *mutrafun* (yang hidup mewah), dan *mala'* (aristokrasi atau penguasa) kepada orang-orang yang *aradhil* (yang lemah) *fuqaha* (fakir), *masakin* (yang miskin) dan *mustad'afin* (yang tertindas). Dengan itu, agama kehilangan daya kritis dan empati untuk membebaskan masyarakat dari ketertindasan, sebagaimana ditegaskan Engineer:

"Agama akan menjadi candu masyarakat seperti yang dikatakan Marx, hanya jika menjadi lenguhan kaum tertindas (*sigh of the oppresed*), hati dari manusia robot (*heart of heartless would*) dan jiwa dari keadaan yang kosong (*spirit of a spiritless situation*)."⁴

⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), cet. II. 29. Engineer di sini, mengkaitkan hilangnya elan vital agama dengan Marx, pada aspek masalah substansi agama itu sendiri. Secara religio-kultural, dalam hal ini Marx berbeda, karena latar belakang dia, di mana agama dipandang sebagai kubu sikap reaksioner, konservatisme, penentang pencerahan akal dan perubahan politik di bawah panji-panji gereja. Dengan kemunculan ajaran Kristen revolusioner dan teologi pembebasan di Amerika Latin yang telah membuka lembaran sejarah yang baru, idiom yang dibuat Marx dalam esai *Toward The Critique of Hegel's*

Agama kemudian hanya dimiliki oleh yang berkuasa, kaum elit dan wewenang orang yang punya kekuasaan (*multrafun*). Sedangkan rakyat kecil yang tertindas (*mustad'afin*) tidak boleh menyinggung dan mengotak-atik penafsiran keagamaan. Agama dieksploitasi dan dimonopoli sesuai kehendak mereka, sembari menyatakan:

"Bersabarlah wahai saudaraku yang beragama, tinggalkanlah dunia bagi mereka yang mencintainya. Biarlah lapar menjadi modal bagi ampunan terhadap dosa-dosamu. Terimalah neraka kehidupan demi paala surga di Hari Kemudian. Seandainya engkau tahu pahala orang-orang yang menerima penindasan dan kemiskinan di dunia ini. Tahanlah perutmu dari makanan, wahai saudara, supaya engkau dapat melihat cahaya hikmah. Apakah obatnya? Apapun yang menimpa kita. Suratan takdir telah ditulis di atas kening kita dari dulu; orang kaya adalah kaya karena dituliskan demikian dari dalam rahim ibunya dan orang yang sengsara adalah sengsara karena telah dituliskan demikian sejak di dalam rahim ibunya. Setiap protes adalah protes melawan kehendak Tuhan. Bersyukurlah atas yang ia berikan dan yang tidak ia berikan."⁵

Kenyataan tersebut mewarnai tuduhan-tuduhan yang menggambarkan bahwa agama telah menjadi beku dan kehilangan elan vitalnya sebagai pembebas. Betulkah tuduhan-tuduhan yang dialamatkan kepada Islam sebagai agama yang beku, yang tidak membebaskan dari keterkungkungan penindasan? Kemudian, dan ada apa dengan Islam?

Tuduhan-tuduhan tersebut, tidak semuanya benar. Nyatanya, walaupun Proffessor Gibb seorang orientalis terkemuka yang sangat

Philosophy of Right (1844) "agama adalah candu rakyat", Marx mungkin akan mempertimbangkannya kembali kalaulah ia masih hidup melihat sejarah baru itu.

⁵ Ali Syariati, *Agama Versus Agama* (terj.) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 14.

keras kritiknya terhadap Islam, mengelak tuduhan tersebut dengan menyatakan:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 "Islam adalah agama yang hidup dan vital, yang menghimbau hati, akal dan kesadaran puluhan dan ratusan juta manusia, yang memberikan kepada mereka nilai-nilai yang baku agar mereka dapat hidup jujur, dapat mengendalikan diri dan takut kepada Tuhan. Bukan islamnya yang beku, melainkan formulasi-formulasi ajaran ortodoknya, teologi sistematiknya dan apologetika sosialnya."⁶

Teologi sistematiknya dan formulasi-formulasi ajaran yang menyebabkan kebekuan Islam sebagaimana yang dimaksud Farid Esack adalah teologi akomodisionis, yaitu:

*"Acomodation theology tries to accommodate and justify the dominant status quo with its racism, capitalism, and totalitarianism. It bless injustice, canonizes the will of the power full and reduces the poor to passivity, obedience and apathy. It focuses on questions of personal conversion and salvation while it ignores or denies the role which socio-economic structures play in the shaping of personal values."*⁷

Berbeda dengan teologi akomodisionis, teologi pembebasan dengan meminjam istilah Farid Esack, adalah

*"Process of praxis for comprehensive justice, the theological reflection that emerges from it and the reshaping of praxis based in that reflection."*⁸

⁶ Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), cet VI, 196.

⁷ Farid Esack, *Qur'an, Libelation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interriligious Solidarity Against Oppression*, (England: Oxford, 1997), 7.

⁸ Esack, *Qur'an...*, 8

Hal tersebut di atas, senada juga dengan yang diutarakan oleh

Gustavo Gutierrez:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

"Teologi pembebasan merupakan refleksi kritis atas praksis orang beriman untuk pembebasan manusia, terutama orang miskin dari ketidakadilan dan penindasan."⁹

Demikian juga menurut Segundo Galilea, sebagai refleksi iman yang tidak hanya merefleksikan wahyu Tuhan dalam pesan verbal-Nya, tetapi juga wahyu Tuhan di dalam realitas-realitas sejarah.¹⁰

Teologi ini didasarkan pada diktum al-Qur'an:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

"Dan orang-orang yang berjuang di jalan Kami, benar-benar akan Kami perlihatkan kepada mereka jalan-jalan Kami."¹¹

Pada ayat tersebut, Farid Esack menegaskan pada pandangan teologi "tindakan" (*doing theology*).¹² Menurutnya, manusia akan tiba pada keyakinan yang benar (*ortodoksi*) melalui tindakan yang benar (*ortopraksis*) atau dari jihad sebagai praksis menuju jalan pemahaman.¹³

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Di samping jihad sebagai praksis yang arti populernya sebagai perjuangan atau perang suci bersenjata, *jihad adalah perjuangan yang*

⁹ Gustavo Gutierrez, *A. Theology of Liberation*, terj. Pengantar dalam bukunya A. Suryawasita S.J *Teologi Pembebasan Gustavo Gutierrez*, (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001), xv.

¹⁰ Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah Metode, Praksis dan Isinya*, (Yogyakarta LKiS, 2000), 10.

¹¹ QS. 29: 69.

¹² Esack, *al-Qur'an...*, 85

¹³ Ibid. 106.

bersifat total untuk tercapainya tujuan Allah,¹⁴ mencakup perjuangan untuk mengubah keadaan seseorang atau suatu kaum. Sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an tentang kehadiran Tuhan dalam proses transformasi yang mengungkapkan:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

"Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum, sehingga mereka sendiri mengubah keadaan yang ada pada mereka sendiri."¹⁵

Praxis liberatif sebagai paradigma Teologi Pembebasan bagi Engineer, suatu keharusan akan pendekatan sosio teologis (*socio theological approach*) dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an agar diperoleh pemahaman yang tepat. Engineer mencontohkan al-Qur'an 104: 4, yang mengatakan bahwa orang-orang yang menumpuk-numpuk harta dan menghitung-hitungnya, dilemparkan ke dalam *huthamah* yang Allah menyebutnya sebagai api neraka. Menurut teolog tradisional mengartikannya sebagai neraka yang ada di akhirat. Tetapi menurut Engineer, dengan pendekatan sosio teologis (*socio theological approach*) mengartikan api neraka pada ayat tersebut sebagai "bencana sosial" yang ditimpakan masyarakat Mekkah dikarenakan membiarkan kesenjangan sosial antara kaya dan miskin.¹⁶ Masalah ini menjadi

¹⁴ Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*, (Chicago: Bibliotheca Islamica Miniapolis, 1989), cet. II, 64.

¹⁵ QS. 13: 11.

¹⁶ Engineer, *Islam dan Teologi*, 94.

bagian integral dari teologi Qur'an yang menyatakan bahwa kekayaan harus didistribusikan secara adil dan tidak boleh berkonsentrasi di tangan orang-orang yang kaya saja.

Ide dasar teologi pembebasan sebagai sebuah misi didasarkan pada wahyu yang sepenuhnya diberikan Tuhan dan telah diturunkan (*tanzil*) kepada manusia melalui para nabi (dan malaikat). Wahyu dalam makna sentralnya sebagai pemberian "informasi" dalam proses komunikasi,¹⁷ merupakan risalah khusus bagi Nabi yang dituntut oleh Allah agar disampaikan dan diumumkan kepada manusia tanpa adanya penyimpangan, perubahan, atau kekeliruan.¹⁸

تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾
لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾

"Ia adalah wahyu yang diturunkan dari Tuhan semesta alam, seandainya dia (Muhammad) mengada-adakan sebagian perkataan atas (nama) Kami, niscaya benar-benar Kami pegang dia pada tangan kanannya."¹⁹

Sepanjang zaman masyarakat terus mengalami perubahan dan demikian pula dengan struktur, sistem dan tatanan sosial, sehingga semua wahyu yang diturunkan kepada nabi-nabi berbeda-beda dalam

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tektualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. (Yogyakarta-LKIS, 2001), 34.

¹⁸ Ibid. 68.

¹⁹ QS. 69: 43-35. Maksud *لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ* adalah "Kami beri tindakan sekeras-kerasnya," 970.



masyarakat yang berbeda-beda pula. Tatahan dan formasi sosial yang berbeda-beda yang dialami para Nabi masa hidup di antaranya *pastoral* (masyarakat penggembala), *tribal* (masyarakat bersuku-suku), *nomadik* (berpindah-pindah), pra feodal dan feodal tetapi sifat dasar kebenaran yang diwahyukan ke dalam ajaran-ajaran, pesan-pesan, kehidupan dan karakter-karakter mereka semua sama.²⁰ Misi dan perjuangan para Nabi memiliki tujuan yang sama yaitu emansipasi bagi orang-orang yang lemah dan tertindas dan menyatakan kebenaran, serta membangun sebuah tatahan sosial yang berdasarkan pada prinsip-prinsip kesetaraan sosial, keadilan dan persaudaraan.²¹

Wahyu al-Qur'an yang kemudian hari dimanifestasikan dalam bentuk Mushaf al-Utsmani, dalam istilah Arkoun sebagai Korpus Tertutup Resmi (*Official Closed Corpus*),²² ditulis dalam bentuk huruf dan berbagai macam tanda yang sudah ditentukan secara resmi dan final serta diimani sebagai pedoman yang lengkap untuk semua kebutuhan seluruh manusia. Maka, suatu keharusan al-Qur'an

²⁰ Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam*, (New Delhi: International Islamic Publisher, 1992), 17.

²¹ Ibid.

²² Korpus Tertutup Resmi (*Official Closed Corpus*) yang disingkat Arkoun sebagai OCC, dimaksudkan olehnya untuk merangkum semua masalah yang berhubungan dengan sejarah dan teks. Dengan penamaan itu sendiri, karena setelah pengumpulan dirampungkan pada zaman Utsman, menurut pandangan ortodoks: bahwa koleksi yang berupa (Mushaf) dinyatakan tertutup—tak sepetah kata pun dapat ditambahkan, atau dihilangkan atau bahkan berbeda sedikitpun dari mula-mula yang diberitakan. Arkoun, *Gagasan Tentang Wahyu: Dari Ahl Kitab Sampai Masyarakat Kitab*, dalam buku Chumbert & Kaptein (ed.) *Studi Islam di Prancis: Gambaran Pertama*, terj. (Jakarta: INIS, 1993), 47.

dijadikan *paradigma interpretasi*²³ untuk praksis atau aksi, sebagai jawaban terhadap problematika kehidupan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dengan demikian, dari rangkaian tulisan latar belakang kajian ini tersirat semangat untuk menemukan pemaknaan-pemaknaan yang baru terhadap ayat-ayat al-Qur'an untuk diimplementasikan dalam realitas tata dunia yang egalitarian dan adil sebagai tuntutan teologi pembebasan dalam upaya menegakkan reformasi dan menghilangkan "penyelewengan di atas dunia" (*fasad fi al-ardh*).

Untuk itu, dalam upaya mengetahui Teologi Pembebasan al-Qur'an serta implikasi dalam realitas sosial, maka keakuratan perumusan masalah beserta metodologinya sangat penting dalam studi ini.

B. Perumusan Masalah

Dari uraian tersebut, maka dapat dirumuskan masalah penelitian sebagai berikut:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Bagaimana pemahaman Teologi Pembebasan dalam Al-Qur'an?
2. Apa implikasi Teologi Pembebasan secara politik dalam realitas sosial?

²³ Suatu kontruksi pengetahuan yang memungkinkan untuk memahami realitas sebagaimana yang dimaksud oleh al-Qur'an itu sendiri. Lihat buku Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. II, xx.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Skripsi ini bertujuan untuk mengetahui:

1. Untuk mendeskripsikan pemahaman Teologi Pembebasan dalam al-Qur'an.
2. Menjelaskan implikasi Teologi Pembebasan dalam realitas sosial.

Kegunaan Penelitian:

1. Hasil studi ini diharapkan menjadi langkah kecil untuk memberikan sedikit sumbangan wacana akademik dalam memperluas wawasan khazanah ilmu pengetahuan keislaman.
2. Untuk kemajuan dan pengembangan ilmu pengetahuan, hasil penelitian ini terbuka (*openness*) bagi kritikan ataupun usulan.

D. Fokus (Upon Which)

Untuk memperjelas wacana Teologi Pembebasan dalam penelitian ini, maka fokus yang diketengahkan adalah menggali pemaknaan Teologi Pembebasan perspektif al-Qur'an diketengahkan pengertian, terma-terma pokok dan paradigma pembebasannya kemudian direfleksikan dalam wacana ideal Teologi Pembebasan Nabi Muhammad di masa Mekkah ataupun Madinah. Secara riil lalu Teologi Pembebasan dalam suatu analisisnya dikontektualisasikan dalam wacana politik negara *vis a vis* warga negara (*mustad'afin*) sebagai *kawula* atau *wong cilik*.

E. Metodologi Penelitian

Berdasarkan permasalahan yang akan diteliti, maka di sini akan digunakan jenis penelitian analisis deskriptif historis dan hermeneutika sebagai metode analisis kritis terhadap teks.

Adapun langkah-langkah penelitian yang dilakukan sebagai berikut:

1. Teknik Pengumpulan dan Sumber Data

Dalam penelitian ini sumber data yang dihimpun adalah bersifat *library research* (studi kepustakaan) atau dokumentasi. Adapun sumber datanya terdiri dari:

a. Sumber primer, yaitu data-data yang langsung berhubungan dengan obyek pembahasan, yang dalam hal ini adalah:

1. *Al-Qur'an al-Karim*
2. *Qur'an, Liberation and Puralism*, karya Farid Esack.
3. *Islam dan Teologi Pembebasan*, karya Asghar Ali Engineer
4. *Islam dan Pembebasan*, karya Asghar Ali Engineer
5. *Major Themes of Qur'an*, Karya Fazlur Rahman.
6. *Teologi Pembebasan*, Karya Nitiprawiro
7. *Revelation and Revolution in Islam*, karya Zainul Haque
8. *Tafsir fi Dzila li al-Qur'an*, karya Sayyid Qutb.
9. *Tafsir al-Qur'an Juz Amma'*, karya Moh. Abduh.
- 10., *Paradigma Kaum Tertindas*, karya Ali Syariati.

b. Sumber data sekunder, yaitu data-data yang menunjang terhadap obyek yang dibahas dalam penelitian ini antara lain:

1. *Agama Versus Agama*, karya Ali Syariat
2. *Islam*, karya Fazlur Rahman.
3. *Devolusi Negara Islam*, karya Asghar Ali Engineer
4. *Asal-usul Perkembangan Islam*, karya Asghar Ali Engineer
5. *Dinamika Sejarah Umat Islam*, karya Kuntowijoyo
6. *Relasi Tuhan dan Manusia*, karya Toshihiko Izutsu
7. *Islam, Demokratisasi, dan Perkembangan Civil Society*, karya A.S. Hikam.
8. *History of Islamic Society*, karya Ira M. Lapidus.
9. *Ethico Religious Concepts in The Qur'an*, karya Izutsu.
10. *Fiqih Dakwah*, karya Sayyid Qutub.
11. *Islam, Doktrin, dan Peradaban*, karya Nurcholis Madjid.
12. *Identitas Politik Umat Islam*, karya Kuntowijoyo

2. Teknik Pengolahan Data

Setelah data yang diperlukan terkumpul, langkah selanjutnya adalah melakukan pemeriksaan dan pengolahan data tersebut, sehingga permasalahannya yang ada dapat dideskripsikan dengan jelas.

3. Teknik Analisa Data

Dalam menganalisa data yang ada dengan menggunakan pendekatan, yaitu:

a. Metode deskriptif, yaitu membuat deskripsi, gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.²⁴

b. Metode tematik (*maudhu'i*), yaitu menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat, dari beberapa surat yang berbicara tentang topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu dengan yang lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan al-Qur'an.²⁵

c. Metode Hermeneutika, yaitu yang dimaksudkan sebagai proses interpretasi untuk membuat pesan kitab suci menjadi relevan dengan *subtalitas intelligendi* (ketepatan pemahaman) dan *subtalitas explicandi* (ketepatan penjabarannya) sehingga sesuai dengan konteks realitasnya.²⁶

Dalam kajian ini, hermeneutik di sini, menunjukkan usaha interpretasi bertitik tolak dari realitas baru yang menuntut untuk

²⁴ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta, Ghalia Indonesia, 1988), 63.

²⁵ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. xviii, 114.

²⁶ E.Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 28-29.

interpretasi kalam Tuhan (Kitab Suci) secara baru, untuk mengubah realitas seperti yang dituntutkan dan akhirnya kembali kepada usaha interpretasi kalam Tuhan (Kitab Suci). Dengan demikian, hal tersebut sebagai "lingkaran hermeneutik".²⁷

F. Sistematika Pembahasan

Untuk lebih memudahkan pada skripsi ini, akan dibagi sistematika pembahasannya ke dalam lima bab yang masing-masing terdiri dari:

Bab pertama, merupakan pendahuluan, mencakup di dalamnya latar belakang masalah yang menjelaskan akan pentingnya Teologi Pembebasan perspektif al-Qur'an bagi penelitian yang akan dilakukan, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, fokus (*upon which*), metodologi penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, yang merupakan landasan teori bermaterikan tentang pengertian, tema-tema pokoknya yang aspek-aspeknya terdiri dari tauhid, kaum lemah dan tertindas, keadilan, dan jinad serta dibinas juga paradigma pembebasan.

Bab ketiga, pada bab ini akan dikemukakan tentang kontekstualisasi Teologi Pembebasan dalam Islam Historis, yang dalam pembahasannya dikemukakan tentang fase Mekkah yang meliputi sosio-kultural dan pembebasan dari ketertindasan kaum kaya,

²⁷ Nitiprawiro, *Teologi*, 36.

kemudian di bahas juga fase Madinah meliputi strategi politik, ketatanegaraan dan sistem pemerintahan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Bab keempat, merupakan analisis Teologi Pembebasan pada konteks ke-indonesia-an dalam bingkai negara *vis a vis* warga negara, yang dibahas di dalamnya meliputi akar sejarah mustad'afin, negara dan warga negara dan implikasi Teologi Pembebasan.

Bab kelima, dalam bab ini dikemukakan simpulan dan seluruh pembahasan, yang merupakan jawaban dari permasalahan juga dikemukakan tentang saran-saran dan penutup sebagai tindak lanjut dari uraian sekaligus rangkaian pembahasan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB II

TEOLOGI PEMBEBASAN

PENGERTIAN, TERMA-TERMA POKOK DAN PARADIGMA PEMBEBASAN

A. Pengertian

Teologi pembebasan adalah teologi yang membebaskan manusia dari ketertindasan? Bukankah yang namanya teologi selalu tidak membebaskan manusia? Dan mengapa kita perlu menyoal kembali teologi pembebasan (*liberation theology*)? Deretan pertanyaan-pertanyaan panjang tersebut, merupakan kesangsian kita terhadap teologi yang selama ini dipraktekkan.²⁸ Tetapi juga sekaligus keinginan kembali penggalian wacana teologi yang membebaskan dari segala hal penindasan. Sebelum menginjak pada pembahasan teologi pembebasan, terlebih dahulu di sini dikemukakan pada pengertiannya.

Istilah "teologi" yang berasal dari bahasa Yunani *deologia*, menurut Karl Rahner Herbert Vorgrimler yang ditulis Nitiprawiro, berarti "pembicaraan tentang Tuhan-tuhan atau Tuhan secara legen-

²⁸ Teologi yang yang terutama berfungsi untuk menjamin adanya perlindungan dan keamanan kelompoknya masing-masing, sehingga menjadi kepentingan subyektif kelompoknya. Sebagai contoh, dalam periode Islam klasik: mayoritas muslim yang menerima kekuasaan Umayyah dan Abbasiyah menyebut diri mereka *ahl sunnah wal-jama'ah*. Kaum Sunni menyebut sekte-sekte yang menentang sebagai Rawafid (Syiah) sementara Syiah menanamkan dirinya sebagai *Ahl Ismah wal Adalah*. Dalam realitas keislaman Indonesia, terjadinya pertentangan antara NU dan Muhammadiyah serta sekte-sekte lainnya. Walaupun antar keduanya mengaku sebagai *Ahl Sunnah wal Jamaah*.

daris atau filosofis.”²⁹ O’collins dan Farruqia menurutnya, teologi merupakan usaha metodis untuk memahami serta menafsirkan kebenaran wahyu, sebagai *fides quaerens intellectum* (iman yang mencari pengetahuan).³⁰

Sedangkan istilah “pembebasan”, menurut Gustavo Gutierrez, yang dimengerti secara komprehensif olehnya, menyangkut tiga dimensi pembebasan dengan kenyataan integral, *pertama*: pembebasan dari situasi penindasan sosial dan marginalisasi segala bentuknya. *Kedua*, pembebasan dalam arti personal yang membawa kepada kebebasan batin. *Ketiga*, pembebasan dari dosa sebagai akar segala bentuk penindasan dan perbudakan, sebab dosa merusak persahabatan dengan Tuhan dan sesama manusia.³¹

Dari beberapa istilah teologi dan pembebasan tersebut di atas, maka benang merah yang ditarik menjadi simpulan teologi pembebasan di sini, (a) pemahaman dan penafsiran kitab suci (al-Qur’an) secara integral dalam wacana pembebasan (b) pemahaman al-Qur’an yang mendasarkan pada realitas sosial dalam struktur-struktur penindasan dan marginalisasi terhadap kaum *mustadh’afin*.

Di samping hasil simpulan di atas, tanpa mengurangi autentisitas pengertian teologi pembebasan sebagaimana dipaparkan pada bab

²⁹ Nitiprawiro, *Teologi*...., 6.

³⁰ Gerald O’collins dan Edward G. Farruqia, *Kamus Teologi*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1996), 314.

³¹ Gutierrez, *A. Theology*.... xxiii.

sebelumnya.³² Menurut Engineer, seorang aktivis dan pemikir Islam di India. Teologi pembebasan adalah suatu teologi yang meletakkan tekanan berat pada kebebasan, persamaan dan keadilan distribusi dan menolak keras penindasan, penganiayaan dan eksploitasi manusia oleh manusia.³³ Pada esensi yang sama, secara metodis, teologi pembebasan menurut Michael Lowy dengan mendasarkan pada seperti yang dinyatakan oleh Leonardo Boff, adalah pantulan pemikiran, sekaligus cerminan dari keadaan nyata, suatu praksis yang sudah ada sebelumnya.³⁴

Bagi Hassan Hanafi, teologi pembebasan yang disebut olehnya sebagai teologi revolusi, menurutnya merupakan teologi yang telah menjadi ilmu tentang rakyat (*ilm al-jawahir*) yaitu ilmu tentang gerakan-gerakan kerakyatan di dalam masyarakat tertindas seperti Afrika, Asia dan Amerika Latin.³⁵ Menurut juga, teologi pembebasan yang mengandung subyek pembahasan revolusi, mengandung pengertian juga sebagai teologi perubahan sosial dan teologi progresif.³⁶

³² Pengertian teologi pembebasan yang dikemukakan oleh Esack, Guatirrez dan Sugondo oleh penulis tidak ditulis kembali, agar tidak terjadinya pengulangan lagi, cukup lihat sub bab I, *Latar Belakang*.

³³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. (Yogyakarta: :LKiS, 1993), 80.

³⁴ Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*. Terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist Press, 2000), cet. II, 26.

³⁵ Hanafi, *Kiri...*, 132.

³⁶ *Ibid*.

Kenyataan teologi pembebasan yang menampakan dirinya pada aksi (praksis)³⁷ dan perubahan sosial sehingga berbeda sama sekali dengan teologi akomodisionis, teologi konvensional ataupun bahkan dengan teologi rasional.

Teologi akomodisionis hanya memfokuskan pada masalah perpindahan agama dan keselamatan pribadi (*personal conversion and salvation*), sembari mengabarkan atau menyangkal bahwa struktur sosio-ekonomi ikut andil dalam membentuk nilai-nilai pribadi.³⁸

Sedangkan teologi konvensional yang disebut juga teologi tradisional adalah teologi yang memfokuskan diri pada aspek ketuhanan sedangkan aspek kemanusiaan dilupakan, sehingga teologi ini kehilangan konteks sosialnya.³⁹

Tidak berbeda jauh dengan dua macam teologi sebelumnya, teologi rasional walaupun berkaitan dengan konteks sosialnya tetapi hanya menarik kelas elite modern karena ia seringkali melayani tujuan-tujuan elite. Pendekatan semacam ini tidak menarik rakyat kebanyakan karena merasa tidak merasa perlunya teologi rasional tetapi yang diperlukan adalah teologi tindakan (*doing theology*).⁴⁰

³⁷ Istilah praksis diterangkan sebagai kiprah manusia yang menciptakan perubahan konsep, yang pada gilirannya mengubah cara berkiprah kembali. Demikian seterusnya Nifiprawiro, *Teologi...*, 3.

³⁸ Esack, *al-Qur'an...* 7.

³⁹ Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, 94.

⁴⁰ Engineer, *Islam dan Pembebasan...*, 84. Menurut hemat penulis, walaupun teologi rasional dalam istilah penulis sendiri sebagai "think thank" penguasa atau pemerintah untuk menjustifikasi. Keputusan-keputusan untuk kepentingan mereka sebagai dampak

Dengan mengadakan perbandingan dengan teologi-teologi akomodisionis, tradisional atau konvensional dan rasional, diperoleh pengertian di sini bahwa teologi pembebasan menegaskan akan pemfokusan hanya masalah *personal conversion and salvation* (perpindahan agama dan keselamatan diri) menghindari diri pada hanya citraan ketuhanan sedangkan aspek kemanusiaan dihilangkan, tidak menggunakan pendekatan rasional (intelektual) semata tetapi pendekatan aksi atau jihad, tidak memihak tujuan-tujuan penguasa atau penindas tetapi justru pemihakan dan perlindungan terhadap rakyat yang tertindas (*mustadh'afin*), yang lemah (*aradil*) dan yang miskin (*masakin*).

B. Terma-terma Pokok

Dalam merefleksikan secara tematik, ayat-ayat teologi pembebasan dideskripsikan dalam terma-terma pokok sebagai berikut::

Tauhid: QS. 112: 1-4; 2:151; 16: 36. Mustadh'afin: QS. 75: 6; 7: 150; 28: 5; 11: 27; 26: 70; 25: 5; 2: 83,177; 4: 8; 70: 25; dan QS 51: 19. Keadilan: QS. 45: 22; 2: 286; 82: 7; 5: 95 dan QS. 49: 9. Jihad: QS. 4: 90; 25: 52; 7: 41; 22: 78; 29: 6; 29: 8; 31: 15; 4: 95, 75; dan QS 29: 69. Kemudian secara generik dan komprehensif berikut ini pemahaman kontekstualitas teologi pembebasan dalam terma-terma pokok tersebut dideskripsikan:

negatifnya. Ada hal-hal positif tentunya, yakni proses rasionalisasi agar menjauhkan dan menghindarkan pada taqlid buta (penerimaan pemikiran tanpa kritis) dan taqdis afkar (pensucian buah pemikiran) untuk dijadikan sebagai langkah awal berteologi sebagai kesangsian pada pemikiran itu sendiri dan realitas dan pencapaian suatu kesadaran.

1. Tauhid

Berasal dari akar kata "*wahada*", tauhid berarti *tobe alone* (sendiri), *one* (satu), dan *integrated unity* (yang menyatu),⁴¹ Tauhid berarti:

إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلقه الأكوان وأنه وحديه
مرجع كل كون ومنتهى كل قصد⁴²

Terjemahan bebas: ("Penetapan sifat "*wahdah*" (satu) bagi Allah dalam zat-Nya dan perbuatan-Nya menciptakan alam seluruhnya dan ia sendiri-Nya pula tempat kembali segala alam ini dan penghabisan segala tujuan.")

Meski bentuk kata tauhid tidak muncul di dalam al-Qur'an, tauhid merupakan basis pandangan hidup al-Qur'an.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ
لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ (٤)

"Katakanlah: Dialah Allah yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tak ada sesuatu pun yang setara dengan-Nya."⁴³

Tauhid yang sering digunakan dalam pemahaman konvensional sebagai "keesaan Tuhan". Bagi Kazuo Shimoghaki dalam menelaah konsepsi tauhid Kiri Islam Hanafi, ia menganggapnya telah dipersepsikan yang parsial bahkan salah. Tauhid yang sebe-

⁴¹ Esack, *Qur'an, Liberation...*, 90.

⁴² Muhammad Abduh, *Risalah at-Tauhid*, (Lebanon: Daar al-Kutub al-Ilmiyah), 5.

⁴³ QS. 112: 1118.

narnya menurut dia tidak semata-mata sebagai “keesaan Tuhan” tetapi adalah dengan mengartikannya sebagai “penyatuan.”⁴⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sebagaimana Shimogaki, Ali Syariati sebagai tokoh revolusi Iran 1979 memberikan nada yang sama, bahwa baginya tauhid yang dijadikan pandangan hidup dalam teorinya adalah memandang seluruh alam semesta sebagai suatu kesatuan. Jadi menurutnya tidak terbagi-bagi atas dunia kini dan akhirat nanti, atas jiwa dan raga, atas yang alamiah dan yang supra alamiah. Secara ringkas, tauhid Syariati memandang seluruh eksistensi sebagai bentuk tunggal, suatu organisme tunggal, yang hidup dan memiliki, kesadaran, cipta, rasa dan karsa.⁴⁵

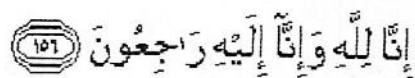
Baik Syariati maupun Shimogaki, pandangan hidup tauhid didasarkan bahwa Islam mencakup bidang-bidang keduniawian, mental dan sekaligus ketuhanan. Dengan demikian, tauhid di sini dapat berfungsi di dalam pemikiran, lembaga sosial politik dan dalam peradaban.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Pandangan dunia tauhid, mendasarkan diri pada diktum al-Qur'an.

⁴⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 2000) cet. IV, 17. Menurutnya, tauhid adalah kata benda verbal dari kata *wahhada* (menyatukan, membuat menjadi satu). Karena itu baginya penyatuan (unifikasi) secara harfiah benar.

⁴⁵ Ali Syariati, *Paradigma Kaum Tertindas: Sebuah Kajian Sosiologi Islam*, terj. (Jakarta: Al-Huda, 2001), 73.



digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 "Sesungguhnya kita milik Allah dan kepada-Nya kita akan kembali."⁴⁶

Pandangan dunia tauhid tersebut yang digunakan oleh Shimogoki dikutip dari Murtadha Muthahhari yang berbunyi sebagai berikut:

"Pandangan dunia tauhid berarti bahwa alam semesta ini unipolar dan uniaxial. Pandangan dunia tauhid berarti bahwa hakekat alam semesta ini berasal dari Allah (*inna Lillah*) dan akanembali kepada-Nya (*inna ilaili raji'un*)."⁴⁷

Pandangan tauhid sebagai "kesatuan", menolak akan adanya keanekaan, kontradiksi atau heterogenitas sebagai syirik (*polyteisme* atau *multiteisme*). Hidup syirik adalah dualis, mengkontradiksikan antara ruh dan badan, akal dan nur, rezeki dan ibadah, pejabat dan rakyat, kaya dan miskin orang mulia dan orang jelata, politik dan agama, orang kulit hitam dan orang kulit putih, orang Arab dan orang non-Arab, elite dan biasa, pelajar dan buta huruf—itulah sebabnya mengapa pandangan hidup syirik selalu mendasari syirik dalam masyarakat, yang ditandai oleh diskriminasi antara kelas dan ras.⁴⁸ Tetapi pandangan kontradiksi tersebut, bagi pandangan tauhid Syariatati adalah pembagian dan aspek yang nisbi, bukan yang

⁴⁶ QS. 2: 156.

⁴⁷ Shimogoki, *Kiri Islam...*, 18.

⁴⁸ Syariatati, *Paradigma...* 77

sebenarnya. Penggolongan seperti ini adalah penggolongan epistemologi, bukan ontologis.⁴⁹

Konsekuensi lebih jauh pandangan dunia tauhid adalah *self liberation* (pembebasan diri) dan *social liberation* (pembebasan sosial). Melalui proses *self liberation* (pembebasan diri) seorang akan mampu menangkap kebenaran, kemudian pada urutannya akan dapat berproses untuk pembebasan dirinya. Pembebasan diri dari "belenggu", apa yang disebut sebagai "hawa nafsu" (keinginan diri sendiri).⁵⁰

Dari pembebasan diri kemudian mewujudkan *social liberation* (pembebasan sosial) dalam masyarakat sehingga di sini diharapkan sebagai konsekuensi pandangan tauhid dalam sosial dikaitkan dengan penolakan *thaghut*-kekuatan sewenang-wenang, otoriter dan teoritik.⁵¹ Sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an surat an-Nahl,

16: 36

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا
اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

"Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu", "⁵²

⁴⁹ Ibid, 74.

⁵⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*. (Jakarta: Paramadina, 1992), Cet. II, 81.

⁵¹ Ibid. 85.

⁵² QS. 16: 36.

2. Kaum Lemah dan Marjinal

Kaum lemah dan marjinal dengan merujuk pada al-Qur'an disebut *mustadh'afin*. Dan akar kata dh'-f, *mustadh'af* menunjuk pada orang yang tertindas, dianggap lemah dan tidak berarti, serta diperlakukan secara arogan. (*who is oppressed or deemed weak and of no consequence and is treated in an arrogant fashion*).⁵³

Istilah *mustadh'afin* yang disebut al-Qur'an:

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 وَاجْعَلْ 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 berdo'a: "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!"⁵⁴

Al-A'raf, 7: 150 juga memakai istilah *mustadhafun* ketika merujuk Harun, saudara laki-laki Musa, yang menyuruh bahwa Bani Israil telah menyingkirkan dan melemahkannya.

⁵³ Esack, *Al-Qur'an...*, 98.

⁵⁴ QS.4: 75.

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَنَ أَسَفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ
 بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَالَّذِي الْأَلْوَابُ وَالْخُيُودُ بِحَبْرٍ مَّجِيدٍ
 إِلَيْهِ قَالَ ابْنُ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِثْ
 بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١٥٠﴾

"Dan tatkala Musa telah kembali kepada kaumnya dengan marah dan sedih hati berkatalah dia: "Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan sesudah kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu?" Dan Musapun melemparkan luh-luh (Taurat) itu dan memegang (rambut) kepala saudaranya (Harun) sambil menariknya ke arahnya. Harun berkata: "Hai anak ibuku, sesungguhnya kaum ini telah menganggapku lemah dan hampir-hampir mereka membunuhku, sebab itu janganlah kamu menjadikan musuh-musuh gembira melihatku, dan janganlah kamu masukkan aku ke dalam golongan orang-orang yang zalim".⁵⁵

Bahkan dalam surat yang sama, kaum *mustadh'afin* oleh al-Qur'an diberi kesempatan untuk menentang *mustakbirin* (sombong/arogan).

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي
 بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ بِمَا صَبَرُوا
 وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴿١٣٧﴾

"Dan Kami pusakakan kepada kaum yang telah ditindas itu, negeri-negeri bahagian timur bumi dan bahagian baratnya yang telah Kami

⁵⁵ QS. 7: 150.

beri berkah padanya. Dan telah sempurnalah perkataan Tuhanmu yang baik (sebagai janji) untuk Bani Israil disebabkan kesabaran mereka. Dan Kami hancurkan apa yang telah dibuat Fir'aun dan kaumnya dan apa yang telah dibangun mereka.

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً
وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴿٥٦﴾

"Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi)," (QS. Al-Qashash, 28: 5).⁵⁷

Di samping istilah *mustadh'afin*, al-Qur'an juga menggunakan beberapa istilah lain ketika menunjuk kelas sosial yang rendah dan miskin, seperti *aradzil* (yang tersisih); Hud 11: 27, al-Syu'ara, 26: 70, al-Hajj, 22: 5, *Fuqaha* (fakir), al-Baqarah, 2: 83, 177, al-Nisa, 4: 8.

Perbedaan utama dengan istilah-istilah tersebut, istilah *mustadh'afun* menurut Esack bahwa istilah *mustadh'afin* dipakai ketika ada pihak yang bertanggung jawab terhadap kondisi suatu mereka yang menjadikan mereka jadi *mustadh'af* diakibatkan oleh perilaku atau kebijakan pihak yang berkuasa atau arogan.⁵⁸ Demikian juga dikatakan oleh Kuntowijoyo, istilah-istilah tersebut di atas untuk menggambarkan kesenjangan natural atau kemiskinan sedangkan

⁵⁶ QS. 7: 137.

⁵⁷ QS. 28: 5.

⁵⁸ Esack, *al-Qur'an...*, 98.

istilah *mustadh'afin* baginya dipakai untuk menunjukkan adanya kesenjangan struktural atau kesenjangan.⁵⁹

Dalam al Qur'an hampir semua Nabi lahir dari latar belakang petani dan termasuk Nabi Muhammad sendiri. Pada akhirnya pula para nabi memimpin pertentangan dan perlawanan terhadap para penindas setelah adanya wahyu karena pewahyuan tidak hanya kata-kata biasa tetapi berorientasi kepada kerangka praktis perilaku dan tindakan yang bukan hanya diucapkan saja untuk melakukan perubahan (*usually not the words of arevelation but a practical line of conduct, something to do, not to say*).⁶⁰

Al-Qur'an mencontohkan, Nabi Hud menentang mereka "yang mendirikan pada tiap-tiap tanah tinggi bangunan untuk bermain-main dan banteng-banteng demi kekalnya hidup mereka di dunia." (al-Syu'ara, 26: 128). Nabi Shaleh memupuskan harapan orang-orang kaya dengan menolak untuk masuk kedalam sistem nilai mereka (Hud, 11: 62). Nabi Yusuf menolak pelecehan seksual dari Zulaikhan yang kaya dan berkuasa, dan menderita dipenjara karena penolakan itu (Yusuf, 12: 23-30) dan Syu'aib berjuang menentang para saudagar demi keadilan ekonomi." (Hud 11: 89).

⁵⁹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Untuk Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. II, 7.

⁶⁰ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994), 20.

Berkenaan dengan hal ini Hassan Hanafi, menuliskan perjuangan Nabi dengan baik:

"Agama adalah revolusi itu sendiri dan para Nabi merupakan revolusioner pembaharu sejati. Ibrahim adalah cerminan revolusi akal menundukkan tradisi-tradisi buta, revolusi Tauhid melawan berhala-berhala. Musa merefleksikan revolusi pembebasan melawan otoritarianisme. Isa adalah contoh revolusi ruh atas dominasi materialisme. Dan Muhammad Saw. Merupakan tauladan bagi kaum papa, hamba sahaya dan komunitas tertindas berhadapan dengan para konglomerat, elite Quraisy dan gembong-gembongnya, dalam perjuangan menegakkan masyarakat yang bebas, penuh kasih persaudaraan dan egaliter."⁶¹

Sedangkan musuh daripada *mustadh'afin* adalah kelas-kelas dominan dan berkuasa. Al-Qur'an menyebutkan mereka sebagai *mala'* (penguasa atau aristokrasi (Hud, 11: 27, 38, al-Mu'minun. 23: 24,33, al-Syu'ara, 26: 34) *Mutrafun*, yang hidup mewah (Saba', 24: 34, al-Zukhruf, 43: 23 dan *mustakbirun*, yang sombong atau takabbur (al-Nahl, 16: 22, al-Mukminun, 23: 67, Luqman 31, 7).

Di sini dapat dikatakan, bahwa sistem sosio-politik-ekonomi yang mendukung penindas dan mengeksploitasi yang tertindas dalam Islam sangatlah dicela karena ketidakadilannya. Justru para penguasalah yang seharusnya memberikan pemberdayaan terhadap kaum miskin, hal ini al-Qur'an mengatakan bahwa dalam harta si kaya ada bagian intrinsik bagi yang miskin (al-Ma'un) 70: 25, al-

⁶¹ Hanafi, *Kiri*.... 130.

Dzariyat, 51: 19). Begitu penting keberadaan kaum *mustadh'afin* merupakan wujud kepedulian terhadap kemanusiaan yang lebih penting daripada ritual Tuhan. Mulkhan menulis "kesalahan hanya bisa dicapai dengan membela yang tertindas agar ada di pihak Tuhan. Seseorang hanya bisa mengenai Tuhan jika memahami kemanusiaan."⁶²

Demikian pula menurut pendapat Muhammad Abduh ketika menafsirkan surat al-Ma'un, bahwa sikap melecehkan hak-hak kaum *dhu'afa* adalah sikap seorang pendusta agama yang disebabkan oleh kesombongannya dan bersikap bakhil dengan hartanya terhadap kaum fakir miskin dan bersikap bakhil dengan tenaganya untuk mengajak kaum hartawan agar menyisihkan sebagian harta mereka untuk kaum yang memerlukan pertolongan.⁶³ Lebih lanjut, Abduh bahkan memberikan ciri khas pendusta agama yaitu "pelecehan terhadap hak-hak kaum *dhu'afa*, ketidakpedulian terhadap penderitaan orang-orang yang terdesak kebutuhannya, kecintaan berlebihan kepada harta yang mendorong egoisme, keangkuhan diri dengan kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki, serta keengganan

⁶² Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri: Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadh'afin*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), 258.

⁶³ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Karim Juz Amma* (Mesir: Dar Mathabi Asy-Sya'b, t.t), 340.

memberikan suatu kebajikan kepada mereka yang berhak menerimanya."⁶⁴

Dengan demikian, pembebasan kaum tertindas dan leman dari penindasan merupakan persaksian yang riil dan konkret atas sistem sosio politik ekonomi dari perwujudan persaksian tauhid, yang menegaskan atas kekuatan penindas dan tuhan-tuhan palsu yang ada dalam sistem, kemudian penetapan, hanya Allah yang Maha Perkasa.

3. Keadilan

Dalam pembahasan tauhid pada bab sebelumnya, telah dijelaskan bahwa konsepsi tauhid tidak mengenal dan tidak membolehkan adanya diskriminasi berdasarkan ras, jenis kelamin, agama dan etnis. Dalam kaitan ini, bahwa benang merah agama Islam adalah keadilan, sehingga bagi Amien Rais sendiri, kalau agama Nasrani disebut sebagai *religion of love*, agama cinta kasih, maka Islam diyakini olehnya adalah *religion of justice*, agama keadilan, karena Islam merupakan *religion of justice* menurutnya, secara potensial setiap orang Islam bisa menjadi *trouble maker* bagi kemapanan yang tidak adil.⁶⁵

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung: Mizan, 1998), cet. II, 110.

Keadilan dalam al-Qur'an banyak digunakan dalam berbagai konteks, selain perkataan "adil", untuk makna keadilan dengan berbagai maknanya itu al-Qur'an juga menggunakan perkataan "gish, wasth, mizan". Pengertian umum dari berbagai kata-kata tersebut adalah "sikap tengah yang berkeseimbangan dan jujur."⁶⁶

Keadilan dari perspektif al-Qur'an adalah "dasar keteraturan semesta (*the basis of natural order*)"⁶⁷ dengan dikaitkan pada surat al-Jatsiyah (45: 22):

وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ
وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

"Dan Allah menciptakan langit dan bumi dengan tujuan yang benar dan agar dibalasi tiap-tiap diri terhadap apa yang dikerjakannya, dan mereka tidak akan dirugikan."⁶⁸

Balasan dalam ayat 22 al-Jatsiyah yang Esack kutip, mempunyai relevansi dengan konsepsi keadilan Abul Kalam Azad, yang menurutnya keadilan berarti membuat setimpal, keadilan sebagai pembalasan atau ganjaran diberikan terhadap hasil perbuatan manusia (*kasab*). *Kasab* dalam pengertiannya adalah apa yang dinikmati atau diderita seseorang sebagai hasil perbuatannya."⁶⁹

⁶⁶ Madjid, *Islam*... 511.

⁶⁷ Esack, *al-Qur'an*..... 103.

⁶⁸ QS. 45: 22.

⁶⁹ Abul Kalam Aza, *Basic Concepts of Qur'an*, Hijra International Publisher, 1983). 57.

Prinsip keadilan Azad didasarkan pada surah al-Baqarah, 2:

286.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya..."⁷⁰

Di samping keadilan sebagai pengadilan, Asad juga memperkenalkan keadilan sebagai keseimbangan dalam kehidupan dan membuat suatu hal bersesuaian dengan lainnya, serta menciptakan kesatuan atau keselarasan. Menurut Azad, al-Qur'an menyebut tindakan, apapun dalam keseimbangan sebagai "amal shaleh".⁷¹ Sedangkan kehidupan hal yang berlawanan dengan prinsip keadilan adalah *zulm*,⁷² *tughyan*,⁷³ *israf*,⁷⁴ *tabhdhir*,⁷⁵ *ifsad*,⁷⁶ *Itida* dan *udwan*,⁷⁷

Dalam kata adalah selain pengertian keseimbangan, termuat juga pengertian menentukan hukum dengan benar dan mempertahankan yang hak dan mencegah yang batil (Surat al-Infithar, 82: 7, al-Maidah, 5: 95, al-Hujurat, 49: 9).

⁷⁰ QS. 2: 286.

⁷¹ Azad, *Basic*....52.

⁷² *Zulm*: tidak dalam bentuk yang baik atau tidak seharusnya.

⁷³ *Tughyan*: kelebihan atau melampaui takaran yang semestinya.

⁷⁴ *Israf*: Yang dibuang

⁷⁵ *Tabhdhir*: penggunaan yang salah

⁷⁶ *Ifsad*: ketidakteraturan, gangguan.

⁷⁷ *Itida* dan *udwan*: melampaui batas yang dapat dicapai.

Keadilan dalam konteks pembebasan tertindas tidak berhenti pada wacana adil dalam pengertian mikro individual sebagai

keadaan yang terdapat dalam jiwa seseorang yang membuatnya menjadi lurus,⁷⁸ akan tetapi memproyeksikan keadilan dalam susial bahkan struktural, di mana pelaksanaan keadilan sosial tidak lagi bergantung pada kehendak pribadi tetapi tergantung pada penciptaan struktur-struktur sosial yang adil.⁷⁹ Artinya, jika ada ketidakadilan sosial, penyebabnya adalah struktur sosial yang tidak adil. Berarti mengusahakan keadilan sosial, harus dilakukan melalui perjuangan memperbaiki struktur-struktur sosial yang tidak adil itu.

Yang perlu ditegaskan di sini, bahwa keadilan sebagaimana ditegaskan oleh Dar, menuntut manusia untuk berlaku benar dalam kata dan tindakan,⁸⁰ sehingga keadilan itu bukan merupakan hal yang teoritis tetapi lebih bersifat praksis.⁸¹ Keadilan dalam sosial, harus dibarengi dengan keadilan dalam artian yang sempurna, yakni tidak hanya dalam artian inderawi saja tetapi menyatu dengan

masalah-masalah akhlak dan berbagai sistem perundang-undangan, menyatu dalam bentuk material dan spiritual.⁸²

⁷⁸ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 343.

⁷⁹ Ibid., 344.

⁸⁰ Maududi, Syarif & Dar, *Esensi al-Qur'an: Filsafat, Politik, Ekonomi, Etika* (Bandung: Mizan, 1997), Cet. VIII, 42.

⁸¹ Muhammad al-Ghazali, *Kayfa Nata'amal ma al-Qur'an*. (al-Ma'had al-Alami lil Fikr al-Islami, 1411). 80.

⁸² Ibid.

Tegaknya keadilan sosial, begitu juga hal-hal lain seperti persamaan, persaudaraan dan kedamaian dalam masyarakat manusia sehingga tidak terjadi diskriminasi terhadap kelas lemah, dan penindasan kaum penguasa terhadap yang tertindas ditentukan oleh intensitas amal kebajikan kepada manusia secara keseluruhan. Menurut Ma'arif, intensitas amal kebajikan ditentukan oleh tauhid, kemudian memancar darinya *ihsan* murni dan sejati bagi kepentingan sesama.⁸³

4. Jihad

Jihad merupakan derivasi dari kata *jahd* dan *juhd*. Kata *jahd* yang artinya letih, dan dari kata *juhd* yang artinya daya atau tenaga,⁸⁴ sehingga mujahid bentuk derivasi kata-kata tersebut. Menurut Yusuf Musa adalah orang yang mengorbankan tenaganya sehingga merasa letih sesudahnya.⁸⁵ Secara harfiah, jihad berarti berjuang, mendesak seorang atau mengeluarkan energi atau harta,⁸⁶ atau bersungguh-sungguh, berusaha keras dan berjuang melaksanakan atau mencapai sesuatu.⁸⁷ Dalam nada yang sama diartikan

⁸³ Ahmad Syafi'i, *al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah (Sebuah Refleksi)*, (Bandung: Pustaka, 1985), 27.

⁸⁴ Yusuf Musa, *al-Qur'an dan Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 102.

⁸⁵ Ibid. Mujahid untuk lebih tepatnya diartikan dalam konteks teologi pembebasan sebagai orang yang bersungguh-sungguh memperjuangkan kebenaran. Lihat Engineer, *Islam dan Teologi....*, 9.

⁸⁶ Ibn Mandzur, *Lisan al'arab* (Kairo: Dar al-Kitab, al-Masri, t.t.), 709.

⁸⁷ Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fazh al-Qur'an* (T.tp: Dar al-Katib al-Arabiyy, t.th), 99.

juga sebagai perjuangan yang gagah berani.⁸⁸ Dari asosiasi jihad tersebut di atas, arti jihad adalah perjuangan yang gagah berani untuk mencapai hal-hal yang baik dan luhur.⁸⁹

Dengan begitu, jihad berarti mengorbankan tenaga atau daya untuk memperoleh yang diinginkan atau menolak apa yang dibenci, yakni meraih kebaikan dan menolak kejahatan, mewujudkan yang bermanfaat atau mencegah yang mudlarat. Di samping jihad yang arti populernya perjuangan atau perang suci bersenjata (*a sacred armed struggle of war*). Jihad memiliki makna yang luas mencakup perjuangan untuk mengubah keadaan seseorang atau suatu kaum (*struggle to transform both one self and society*).⁹⁰

Di dalam al-Qur'an, kata "jihad" dipakai dalam berbagai makna, mulai dari peperangan (al-Nisa, 4: 90, al-Furqon, 25: 52, al-Taubah, 9: 41) sampai perjuangan spiritual kontemplatif (al-Hajj, 22: 78, al-Ankabut, 29: 6) dan bahkan paksaan (al-Ankabut, 29: 8),

Luqman, 31: 15). Dengan mengelaborasi ayat-ayat jihad, Rahman dalam buku "Islam"-nya secara bijak menguraikan tentang jihad secara simplistik dengan menyatakan.

"The Qur'an calls upon believers to undertake jihad, which is to surrender your properties and yourselves in the path of Allah; the

⁸⁸ Marmaduke Pick Hall, *Perang dan Agama*, ter. (Lampung-Jakarta: Yapi, 1988), cet. II, 61.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Esack, *al-Qur'an...*, 107.

purpose of which in turn is to establish prayer, give zakat, command good and forbid evil'—i.e. to establish the Islamic socio-moral order.⁹¹

Dengan terjemahan bebas: ("Al-Qur'an menyerukan kepada orang-orang yang beriman agar melakukan jihad, yang berarti menyerahkan diri dan harta bendamu kejalan Allah, yang pada gilirannya bertujuan untuk menegakkan shalat, menunaikan zakat, memerintahkan kebaikan dan mencegah kejahatan, yang berarti menegakkan tata sosio moral.")

Penerjemahan jihad dalam pembahasan ini, dimaksudkan sebagai perjuangan dan praksis (*struggle and praxis*). Praksis yang pada sub bab sebelumnya telah dijelaskan, di sini juga bisa didefinisikan secara senada sebagai "*conscious action undertaken by a human community that has the responsibility for its own political determination.. based on the realization that human make history*".⁹²

Kekomprehensifan penggunaan istilah-istilah jihad dalam al-Qur'an. Dengan demikian, secara relevan jihad di sini ditunjukkan untuk mengubah diri maupun masyarakat, sehingga bisa dikatakan bahwa **jihad merupakan perjuangan sekaligus praksis.**

Berorientasi praksis senyatanya disebutkan dengan tegas dan jelas di dalam banyak ayat al-Qur'an, seorang mujahid sangat dihargai di dalam al-Qur'an:

⁹¹ Fazlur Rahman, *Islam...*, 37

⁹² Esack, *al-Qur'an...* 107.

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ
 فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ
 وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ
 الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾

"Tidaklah sama antara mu'min yang duduk (yang tidak turut berperang) yang tidak mempunyai uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar."⁹³

Dengan demikian jelaslah bahwa jihad bukan untuk mengedepankan kepentingan pribadi atau mempertahankan status quo, namun demi kepentingan orang yang tertindas dan lemah.

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ
 وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا

وَأَجْعَلْ لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٩٥﴾

"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,

⁹³ QS., 4: 95.

dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!". (QS. An-Nisa', 4: 75).⁹⁴

Berkenaan keutamaan jihad di atas, Sayid Qutb menuturkan:

إن كان التضحيات التي يقتضيها الجهاد في سبيل الله، ليعبد الله وحده في الأرض، وليتحرر البشر من عبادة الطواغيت والأصنام، ولترتفع الحياة الانسانية إلى الأفق الكريم الذي أراده الله للإنسان... إن كل هذه التضحيات التي يقتضيها الجهاد في سبيل الله ليبذل مثلها وأكثر من يدينون لغير الله! والذين يخسرون العذاب والألم والاستشهاد وخسارة النفس والأولاد والأموال والأولاد، وفوقها الأخلاق والأعراض... إن تكاليف الجهاد في سبيل الله في وجه طواغيت الأرض كلها لن تكلفهم ما تكلفهم الدينونة لغير الله، وفوق ذلك كله الذل والدنس والعار!⁹⁵

Dengan terjemahan bebas: ("Bahwa seluruh pengorbanan yang dicurahkan dalam rangka jihad di jalan Allah, adalah untuk menyembah kepada Allah semata-mata di atas bumi ini, dan untuk membebaskan, memerdekakan hamba dari menyembah thagut-thagut dan patung-patung itu, dan untuk menjunjung martabat manusia kepada nilai yang tinggi sebagaimana yang diinginkan oleh Allah... bahwa seluruh pengorbanan yang dicurahkan dalam rangka jihad di jalan Allah, akan diberikan kemurahan lebih banyak ketimbang yang diberikan kepada yang beragama selain Allah, sedangkan orang-orang yang takut siksaan, penderitaan, mati syahid, kerugian jiwa, anak dan harta, maka hal ini hanyalah didasarkan pada pertim-

⁹⁴ Ibid, 131.

⁹⁵ Sayyid Qutb, *Fiqh Dakwah: Maudhu'at fi ad-Dakwah wa at-Harakah*, (Beirut: Muassasah Risalah, t.th), 78.

bangan akhlak dan harta benda saja... bahwa beban jihad di jalan Allah, menurut pandangan para thagut bumi, kesemuanya itu tidak menjamin mereka sebagaimana jaminan mereka jika beragama kepada selain Allah. Dan pandangan seperti ini seluruhnya hanyalah didasarkan pada kehinaan, kejiikan dan keaiban.”)

Benang merah dari deskripsi jihad ini ditunjukkan bagi pembebasan. Pembebasan bagi kaum marginal dan lemah yang merupakan hasil refleksi yang mengikuti jihad (praksis), sehingga dengan demikian jihad (praksis) menegaskan pandangan pada *doing theology* (teologi tindakan).⁹⁶ Sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩﴾

“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan Kepada mereka jalan-jalan Kami.”⁹⁷

C. Paradigma Pembebasan

Paradigma pembebasan merupakan paradigma alternatif terhadap paradigma globalisasi yang menindas. Paradigma sebagai kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan diartikan di sini sebagai “modal pemikiran mengenai tata masyarakat, contoh tata yang dicita-citakan, dapat juga ditentukan sebagai utopia yang mungkin dioperasionalkan kenda-

⁹⁶ Esack, *al-Qur'an*.... 85.

⁹⁷ QS., 29: 69.

tipun tidak pernah akan benar-benar secara utuh tergapai semuanya.⁹⁸

Paradigma pembebasan sulit dipahami tanpa memahami sebab kemunculannya, yakni refleksi teologis terhadap pembangunan. Konsep pembangunan menjadi sasaran kritik karena kebijakan pembangunan yang ditujukan ke negara miskin justru berakibat pada keterbelakangan dan juga karena kurangnya hasil yang konkrit.⁹⁹ Pembangunan dalam pengertian sebenarnya sebagai peningkatan standar hidup bagi setiap penduduk di negara dunia ketiga, elit dan penduduk perkotaan, tetapi lebih merupakan program yang dilaksanakan untuk memenuhi kebutuhan dasar penduduk pedesaan, para pencari kerja dan sebagian besar kelas sosial lain yang dalam posisi memerlukan bantuan.¹⁰⁰

Dalam realitas sosial, justru program pembangunan hanya menguntungkan sebagian kecil masyarakat dan membebani mayoritas masyarakat, sehingga program pembangunan tidaklah dapat dikatakan sebagai yang sebenarnya. Apalagi, peranan agama bersifat suplemen dan bukan penentu utama jalannya roda pembangunan, implikasi dari padanya terjadi hubungan manipulatif, di mana agama

⁹⁸ Nitiprawiro, *Teologi*, 61

⁹⁹ Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2002).181.

¹⁰⁰ Suwarsono & Alvin, *Perubahan Sosial dan Pembangunan*, (Yogyakarta: LP3ES, 1994), Cet. II, 105.

diminta jasanya untuk menjustifikasi dan melaksanakan program pembangunan dan sudah tentu turut "menjaga stabilitas nasional."

Dengan demikian, teologi pembebasan tegak berdiri untuk menghapus situasi ketidakadilan dari jargon pembangunan yang kosong dan untuk membangun suatu masyarakat yang berbeda yang lebih bebas dan lebih manusiawi.

Pembebasan didasarkan pada tauhid, keadilan, jihad (praksis) dari pemihakan pada kaum tertindas bersumber pada hasil hermeneutika atas kitab suci al-Qur'an. Dasar pembebasan tersebut, rekonstruksi daripada tujuan pembebasan dengan meminjam uraian Nitiprawiro adalah:

- "1. Kemerdekaan (*independency*), yang dimengerti tidak sekedar otonomi atau kemerdekaan wilayah, tetapi terlebih adalah kemandirian manusia/rakyat sebagai hasil karya penciptaan Allah yang tertinggi.
2. Kesaudaraan (*solidarity*), bukan persaudaraan, sebab kesaudaraan adalah sesuatu yang harus selalu diusahakan dari kedua belah atau beberapa belah pihak. Artinya bukan sekedar *brotherhood* (persaudaraan atau kekeluargaan) terlebih adalah rasa hormat kepada pribadi lain dengan segala kecintaan dan kemajemukannya.
3. Keadilan sosial (*social justice*), artinya bukan sekedar persamaan (*equality*), tetapi terlebih adalah pencukupan syarat/sarana dasar kehidupan bagi semua.
4. Kerakyatan (*populist*), bukan sekedar cinta bangsa (*nation hood*), tetapi terlebih adalah cinta kepada kemanusiaan terlebih mereka yang masih dipinggirkan."¹⁰¹

¹⁰¹ Nitiprawiro, *Teologi....*, 63.

Dari perspektif ini, pembebasan ditujukan untuk penyelamatan dari segala bentuk penindasan, penindasan global dari aspek sosial, ekonomi, dan politik. Secara lebih terfokus, teologi pembebasan dalam kajian ini membatasi diri dalam lingkup politik, yang menghadapkan kaum tertindas dan lemah *vis a vis* negara, pengelola pemerintahan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB III

KONTEKTUALISASI TEOLOGI PEMBEBASAN

DALAM ISLAM HISTORIS

A. Fase Mekkah

1. Sosio Kultural

Mekkah adalah tanah air pertama Islam, suatu pusat perniagaan yang sangat makmur, dan tanah air keduanya Madinah, sebuah oase kaya yang juga merupakan kota transit perniagaan. Di samping, baik Mekkah atau Madinah tetap menjaga hubungan erat kaum pengembara di sekitarnya.

Para pedagang kota Mekkah memperoleh kontrol monopoli atas perniagaan bolak-balik dari pinggiran pesisir barat Arabia ke Laut Tengah. Kafilah-kafilah musim dingin dan musim panas secara tradisional menjalani rute selatan dan utara dengan teratur. Rute ke selatan adalah ke Yaman, tetapi kadangkala rute ini diperluas ke Abisinia, dan barang dagangan mungkin pula diangkut ke dan dari India melalui laut.¹⁰² Perniagaan bolak-balik ini kemudian diabadikan al-Qur'an pada surat al-Quraisy (106: 1-4).

لَا يَلْفُ قُرَيْشٌ ۝١ إِيَّاهُمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۝٢ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۝٣ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ۝٤

¹⁰² Watt, Bells's Introduction....3-4.

"Karena kebiasaan orang-orang Quraisy. (Yaitu) kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas. Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan pemilik rumah ini (Ka'bah). Yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari ketakutan."¹⁰³

Dengan dominasi kuat pedagang kota Mekkah terhadap kontrol perniagaan, sehingga terdapat perubahan dari pola kehidupan dari corak pengalaman menjadi kehidupan yang menggantungkan pada perdagangan. Transformasi sub-struktur ekonomi kemudian menimbulkan berbagai benturan dalam masyarakat Mekkah karena di sana sedang terbentuk pola sosial ekonomi yang baru.¹⁰⁴

Dalam masyarakat Badui Nomad, kepemilikan kolektif adalah yang terpenting. Tetapi, karena munculnya masyarakat pedagang, kepemilikan individu mengalahkan kepemilikan kolektif, meskipun supra struktur hukum yang mengaturnya belum terbangun.¹⁰⁵ Hal ini dibenarkan juga pandangan Syariat ketika ia membicarakan dengan menjelaskan antara Habil dan Qabil:

"Lenyapnya sistem asli manusia berupa persamaan dan persaudaraan, yang terpantul pada sistem produktivitas perburuhan dan penangkapan ikan (ditamsilkan dengan Habil), digantikan oleh produksi pertanian dan perdagangan, terciptanya milik pribadi, terbentuknya masyarakat kelas, sistem

¹⁰³ Depag RI, *al-Qur'an*.... 1106. Bahwa orang Quraisy mengadakan perjalanan berdagang pada musim dingin ke Yaman dan musim panas ke Syam. Dalam perjalanan mereka mendapat jaminan keamanan dari penguasa-penguasa dari negeri-negeri yang dilaluinya. Ini adalah suatu nikmat yang amat besar dari Tuhan kepada mereka. Oleh karena itulah sewajarnya mereka menyembah Allah yang telah memberikan nikmat kepada mereka.

¹⁰⁴ Asghar Ali Enginner, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press, 1999). 64.

¹⁰⁵ Ibid.

diskriminasi dan eksploitasi, pemujaan harta dan kemerosotan iman, bermulanya permusuhan, persaingan dan pembunuhan saudara sendiri (ditamsilkan dengan Qabil).¹⁰⁶

Keberlangsungan aspek perdagangan di Mekkah yang sangat ramai sebagaimana telah disebutkan di atas, namun pada aspek lain tidak ada organisasi negara, birokrasi atau tentara, karena pertanian tidak mungkin ada di Mekkah, feodalisme atau institusi kerajaan tidak dapat berkembang. Satu-satunya lembaga pemerintahan adalah senat yang disebut *mala'a*. Senat terdiri dari wakil-wakil suku. Hal yang lain penting untuk dicatat adalah bahwa dewan ini hanyalah lembaga musyawarah dan tidak mempunyai hak eksekutif.¹⁰⁷ Di samping itu, setiap suku secara teoritis independen sehingga tidak terikat dengan setiap keputusan yang dihasilkan. Tidak ada pajak yang dikumpulkan untuk tujuan politik atau administratif negara.¹⁰⁸

Dari struktur pemerintahan di Mekkah tersebut, jelas terlihat bahwa tidak ada lembaga negara seperti eksekutif, yudikatif dan legislatif di sana, tetapi *mala'a* yang merupakan badan musyawarah yang tidak mempunyai hak untuk membuat peraturan dan melaksanakannya. Dan tentu saja, masalah birokrasi dan keamanan tidak muncul. Namun demikian, sistem kesukuan yang merupakan mekanisme pemerintahan dalam mempertahankan hukum dan

¹⁰⁶ Syariati, *Paradigma*.... 94.

¹⁰⁷ Engineer, *Asal-usul*.....65.

¹⁰⁸ Pada masa Mekkah konsep zakat, sebagaimana yang sering disebutkan dalam al-Qur'an bukanlah suatu pajak negara karena negara pada masa itu belum terbentuk, namun zakat di sini dilakukan semata-mata adalah sedekah untuk mensucikan diri. Lihat Engineer, *Asal-usul*.... 66.

peraturan masyarakat mulai runtuh yang disebabkan oleh transformasi politik-ekonomi dari pedesaan menjadi perdagangan. Aktivitas perdagangan tidak mengenal batas-batas suku dan kerjasama intra suku pun mulai terbentuk, sehingga keuntungan yang diperoleh dari usaha dagang itu tidak dibagi-bagikan kepada suku-suku tetapi kepada individu-individu yang ikut serta dalam aktivitas perdagangan dengan tujuan mencari untung. Demikianlah, sebagian dari mereka menjadi kaya, sementara yang lain—meskipun berasal dari suku yang sama—mengalami kemiskinan dan kesulitan ekonomi.

Demikianlah, solidaritas kelas menggantikan solidaritas suku. Ketika saudagar-saudagar kaya membentuk kerja sama intra suku. Golongan masyarakat yang terpinggirkan juga mencoba membentuk asosiasi sendiri yang tidak mengenal batas-batas kesukuan. Kerjasama antar yang tertindas disebut "*Hilf al-Fudul*", merupakan lembaga amal (*order of chivalry*) yang anggotanya berjanji untuk membantu setiap orang yang tertindas di Mekkah. Muhammad yang pada saat itu masih muda dengan penuh semangat juga ikut serta dalam upacara pengambilan sumpah tersebut. Kemudian, setelah diakui sebagai utusan Tuhan, ia masih berkata sebagaimana dikutip oleh Engineer dari buku Muhammad Rasulullah karangan Muhammad Hamidullah:

"Aku ikut serta dalam pertemuan untuk mendirikan *hilf al-fudul*, Aku tidak mau menyia-nyiakan kesempatan ini meskipun diganti dengan sekawanan onta, dan bahkan jika hari ini ada

orang yang meminta bantuan kepadaku atas namanya (*hifl al-Fudul*), aku akan datang membantunya."¹⁰⁹

Dengan kondisi kehidupan yang makmur di Mekkah, namun terdapat potret hitam sebagai kenyataan umum di mana sebagian masyarakat kaya namun yang lain hidup dalam kemiskinan. Hal ini mengundang kecaman keras Nabi Muhammad terhadap ketidakadilan dan ketimpangan sosial. Kemudian langkah yang ditempuh Nabi Muhammad dilakukan secara persuasif dengan menggunakan saluran agama dan keyakinan yang mendalam dan teguh Nabi menyatakan bahwa ia adalah utusan Tuhan yang diutus untuk menyeru kaumnya untuk mengingatkan kembali akan peringatan Nabi-nabi semit.

Dakwah Nabi Muhammad yang menyerukan kembali peringatan dari nabi-nabi semit kemudian mendapatkan penolakan yang keras dari penduduk Mekkah terhadap ajaran-ajarannya yang pada umumnya mereka adalah orang-orang yang memonopoli perdagangan sebagai saudagar yang kaya. Penolakan dan perlawanan yang digalang para saudagar kaya tersebut didasarkan pada implikasi ajaran tauhid Muhammad yang memberikan dampak negatif kegiatan politik dan perekonomian mereka. Dalam hal ini, Gibb menulis:

"Perlawanan penduduk Mekkah bukan semata-mata karena mereka berpegang teguh pada adat istiadatnya ataupun ketidakpercayaan agama (meskipun mereka mencemoohkan ajaran Muhammad Saw tentang kebangkitan), akan tetapi karena alasan politik dan perekonomian. Mereka takut akibat ajaran

¹⁰⁹ Ibid. 76.

beliau utus. Mereka takut kepercayaan murni terhadap Allah yang tunggal akan merugikan penghasilan yang mereka peroleh dari sanggar pemujaan mereka."¹¹⁰

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Lingkungan dan kehidupan komersial di Mekkah, maka seruan-seruan nabi yang didakwahkan secara persuasif dalam istilah-istilah perniagaan teologis sesuai dengan kondisi dan situasi Mekkah itu.¹¹¹ Butir-butir doktrin ajaran Nabi dengan istilah-istilah perniagaan teologis menurut Richard Bell, didasarkan pada penelitian seorang sarjana Amerika, C.C. Torrey dalam tesis doktornya di Jerman, "*The Commercial Theological Term in the Koran*, Bell menyatakan:

"That they were used to express fundamental points of doctrine and not simply as illustrative metaphors."

("Bahwa istilah perniagaan teologis al-Qur'an telah digunakan untuk mengungkapkan butir-butir doktrin yang mendasar, bukan sekedar kiasan ilustratif.")

2. Pembebasan Dari Ketertindasan Kaum Kaya

Dalam keprihatinan nabi kepada kaum *masakin* dan *mustad'afin* terhadap kaum kaya (*mutraf*). Kebanyakan dalam surah-surah Makkiyah, Nabi memperingatkan kepada mereka orang-orang yang kaya dan menindas. Al-Qur'an berkata:

¹¹⁰ H.A.R Gibb, *Islam dalam Lintasan Sejarah*, terj. (Jakarta: Bhurara Aksara, 1983), 19.

¹¹¹ Di antara istilah perniagaan teologis yang dirujuk oleh Bell: Segala perbuatan manusia dicatat dalam sebuah kitab (QS. 69: 19, 25, QS. 84: 7,10) Pengadilan terakhir merupakan penghitungan (QS. 69: 20, 26), QS. 84: 8) Timbangan dipasang (seperti pada pertukaran uang atau barang) dan setiap perbuatan ditimbang (QS. 21: 47, QS. 101: 6,8) jika perbuatan seseorang direstui, dia akan menerima imbalan atau upahnya (QS. 57: 19, 27, QS. 84: 25, QS. 95: 6) Berjuang di jalan Nabi berarti meminjamkan suatu pinjaman kepada Tuhan (QS. 2: 245, QS. 5: 12, QS. 37: 11, 17, QS. 64: 17, QS. 73: 20). Watt, Bell's Introduction.....4.

وَيَلِّكُلْ هُمْزَةً لِّمَزَةٍ ① الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ② يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ
 أَخْلَدَهُ ③ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْأُخْطَةِ ④ وَأَمَا آذْرُكَ فَالْأُخْطَةُ ⑤
 نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ ⑥ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ⑦ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ
 ⑧ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ⑨

"Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya. dia mengira bahwa hartanya itu dapat mengekalkannya. Sekali-kali tidak! Sesungguhnya dia benar-benar akan dilemparkan ke dalam Huthamah. Dan tahukah kamu apa Huthomah itu? (yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyatakan. Yang (naik) sampai ke hati. Sesungguhnya api itu ditutup rapat atas mereka. (Sedang mereka) diikat pada tiang-tiang yang panjang." ¹¹²

Dalam surat al-Humazah (104: 1-9) yang dikutip di atas, dengan jelas disebutkan bahwa mereka yang mengumpulkan kekayaan dan menghitung-hitungnya mengira bahwa kekayaan mereka dapat mengekalkan mereka. Namun tidak demikian halnya, mereka salah sangka. Sehingga mereka akan dimasukkan dalam api neraka yang menghancurkan.

Al-Huthomah, api neraka yang menghancurkan dalam al-Qur'an, yang menurut kamus "Munjid" berarti النار الشديد لأنها تحطم ما يلقى فيها (api yang sangat panas karena menghancurkan segala sesuatu yang dilemparkan ke dalamnya).¹¹³ Kemungkinan, hal ini kamus "al-Munjid" mengikuti penafsiran az-Zamakhshari yang berpendapat:

¹¹² QS. 104: 1-9.

¹¹³ Lois Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, (Lebanon: Dar al-Masyriq, 1986), Cet. XXVIII, 140.

(ke dalam Huthomah): في النار التي من شأنها أن تحطم كل ما يلقي فيها: (في الخطمة) dalam api dari keadaannya akan menghancurkan segala sesuatu yang dilemparkan ke dalamnya).

Adapun Allamah Thabathaba'i; al-Huthomah merupakan dari nama-nama neraka Jahannam—derivasi dari kata الحطمة berarti الكسر (menghancurkan) kemudian bermakna الأكل (memakan/melahap).¹¹⁵

Secara berbeda, dengan pendekatan sosio teologis (*socio theological approach*) yang digunakan oleh Engineer, "Huthomah berarti "bencana sosial" yang ditimpakan kepada masyarakat Mekkah yang membiarkan adanya kesenjangan antara kaya dan miskin. Dengan melihat konteksnya ini, Engineer menegaskan akan apresiasi al-Qur'an secara lebih baik di mana masalah ini merupakan bagian integral dari teologi Qur'ani bahwa kekayaan harus didistribusikan secara adil dan tidak boleh berkeonsentrasi di tangan orang-orang yang kaya saja.¹¹⁶

Kemudian kelanjutan ayat dari surat al-Humazah tersebut pada (التي تطلع على الأفدة) Muhamamd Abduh memberikan sumbangsih pemikirannya dengan menganalisis terlebih dahulu kata *al-afidah* (الأفدة) dengan memaksudkannya untuk menunjuk kepada "sumber perasaan" manusia. Baginya, ayat tersebut seolah-olah mengatakan bahwa api tersebut melingkupi perasaan dan pikiran dalam hati, lalu

¹¹⁴ Az-Zamakhshari, *al-Kassasyaf*, IV (Libenanon: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th) 789.

¹¹⁵ Allamah Sayyid Muhammad Husain at-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid XX, (Beirut: Muassasah al-'Alamiyah lil Mathbuat, 1983), Cet. V, 359.

¹¹⁶ Engineer, *Islam dan Teologi*... 94.

menangkap atau membakar siapa yang berperasaan dan berperilaku

jahat.¹¹⁷

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Di sini apabila dikaitkan penafsiran Engineer dan Abduh, bahwa bencana sosial diakibatkan oleh para penumpuk kekayaan yang bermoralitas rendah karena sumber perasaan mereka dilingkupi dan dibakar oleh nafsu kejahatan untuk menyengsarakan kaum *mustad'afin* dan *masakin*.

Begitu pula, pada surat al-Ma'un 107: 1-4, al-Qur'an juga memberikan kritikan pedas pada kondisi Mekkah itu:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ① فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ② وَلَا
يَحْضُرُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ③ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ④ الَّذِينَ هُمْ عَنْ
صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ⑤ الَّذِينَ هُمْ يُرْءَاوْنَ ⑥ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ⑦

"Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim dan tidak pula menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat. (Yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya. Orang-orang yang berbuat riya' dan enggan (menolong dengan) barang berguna."¹¹⁸

Kandungan surat ini mengecam keserakahan dan pengumpulan kekayaan. Hal ini ditunjukkan dengan menggunakan suatu pertanyaan bukan bagi yang tidak tahu, tetapi bagi yang berakal dengan mendus-

¹¹⁷ Abduh, *Tafsir*..... 317-318.

¹¹⁸ QS. 107: 1-7

takan agama.¹¹⁹ Menurut al-Fahrurrozi, bentuk dari pendustaan agama terdiri dua bentuk yaitu tindakan dan pengabaian, yang secara terang dijelaskan pada dua ayat berikutnya. Tindakan mendustakan agama pada ayat **فذلك الذي يدع اليتيم** (itulah orang yang menghardik anak yatim) dan pengabaian yang merupakan wujud mendustakan agama pada ayat **ولا يحض على طعام المسكين** (dan tidak pula menganjurkan memberi makan pada orang miskin).¹²⁰ Pendustaan agama ini secara fundamental didasarkan akan pengingkaran adanya hisab (perhitungan) pada hari Kiamat **(يكذب حساب يوم القيامة)**.¹²¹

Pada ayat berikutnya, baik Ibnu Abbas maupun Fahrurrozi memaksudkan sebagai orang-orang munafik yang melaksanakan shalat apabila dilihat orang banyak dan tidak shalat apabila mereka tidak dilihat.¹²² Begitu pula pandangannya Sayid Qutub, bahkan dengan bahasanya yang indah, ia mengkritik dengan pedas sikap munafik pada ayat **فويل للمصلين** dengan selanjutnya:

إن حقيقة التصديق بالدين ليست كلمة تقال باللسان إنما هي قول في القلب يدفعه إلى الخير والبر باخوانه في البشرية، والمحتاجين إلى الرعاية والحماية والله لا يريد من الناس كلمات، إنما يريد منهم معها أعمالاً تصدها.¹²³

¹¹⁹ Al-Fahrurrozi, *At-Tafsir al-Kabir*, (Teheran: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, tentang) Cet. II, 111.

¹²⁰ Ibid. 112.

¹²¹ Abu Thahir Muhammad Ibnu Ya'qub al-Fayruzabady, *Tanwirul Miqbas min Tafsiri Ibni Abbas*, (Mesir: Musthofa al-Babi al-Halabi, 1951) Cet. II, 396.

¹²² Al-Fahrurrozi....15. Ibnu Abbas.... 396.

¹²³ Sayyid Qutub, *FiDhilali al-Qur'an*, Jilid VI (Lebanon: Daar as-Syuruq, 1992) 3985.

Dari generalisasi surat al-Ma'un ini, bahwa tanpa keinginan untuk meningkatkan kesejahteraan orang-orang yang miskin, shalat digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id sekalipun tidak akan berubah menjadi semasa perbuatan munafik. Maka sikap tidak memperdulikan orang-orang yang memerlukan bantuan, mencerminkan puncak kepicikan dan kesempitan akal.

Anggapan orang-orang Mekkah tersebut bahwa kekayaan yang mereka peroleh merupakan hak mereka, dan mereka dapat mempergunakannya untuk sekehendak hati.

Tetapi al-Qur'an menyangkal hak kepemilikan sepenuhnya yang dimiliki oleh mereka, karena orang-orang miskin juga memiliki hak di dalam kekayaan tersebut.

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾

"Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu, bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta)"¹²⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Pada ayat ad-Dzariyat 51; 19 juga disebutkan:

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿١٩﴾

"Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bahagian."¹²⁵

¹²⁴ QS. 70: 24-25

¹²⁵ QS. 51: 19

حق معلوم : Bagian hak tertentu, oleh sebagian mufassir ditafsirkan sebagai zakat atau shodaqoh. Thabathabai menafsirkan dengan didasarkan pada sebagian mufassir sebagai zakat al-Mafrudhoh, tetapi apabila dia sadarkan pada suatu hadis bukan suatu zakat tetapi bahagia tertentu yang diinfakkan kepada orang-orang fakir. Lihat Thabathaba'i, al-Mizan, jilid XX.... 17. Zamakhsyari, menafsirkan zakat karena bagian yang ditentukan atau

Bahkan al-Qur'an mengatakan bahwa salah satu sebab utama

kehancuran masyarakat adalah kelalaian warga-warganya yang kaya:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ
 ١٥ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ ﴿١٦﴾ كَلَّا
 ١٦ ﴿١٦﴾ بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحْضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمُسْكِينِ ﴿١٨﴾
 ١٧ ﴿١٧﴾ وَتَأْكُلُونَ الشُّرَاطَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ أَلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾

"Adapun bila Tuhannya mengujinya lalu membatasi rezkinya maka dia berkata: "Tuhanku menghinakanku". Adapun bila Tuhannya mengujinya lalu membatasi rezkinya maka dia berkata: "Tuhanku menghinakanku". Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya kamu tidak memuliakan anak yatim, dan kamu tidak saling mengajak memberi makan orang miskin, dan kamu tidak saling mengajak memberi makan orang miskin, dan kamu memakan harta pusaka dengan cara mencampur baurkan (yang halal dan yang bathil), dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebihan."¹²⁶

Keengganan orang-orang kaya Mekkah untuk memberikan

sebagian dari hartanya, kelak kemudian mereka disebut kafir. Mereka

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

kafir, menurut Izutsu dalam tulisannya di buku *"Ethico Religious*

shodaqoh yang wajib dilakukan oleh seseorang bagi dirinya sendiri yang dilakukan pada waktu yang ditetapkan. *Al-Kasysyafi*, juz IV.... 101.

السائل والخيوم: Thabathabai mengartikan sebagai orang fakir yang meminta sedangkan *al-Mahrum* adalah orang fakir yang dikasihani dan tidak meminta, *al-Mizan*.... Jilid XX, 16., Sedangkan menurut Zamakhsyari, *as-Sail* adalah orang yang meminta dan *al-mahrum* adalah yang dikasihani dari permintaan. *Al-Kasy-syaf*.... Juz IV, 101.

¹²⁶ Pada ayat 15-16 maksudnya ialah Allah menyalahkan orang yang mengatakan bahwa kekayaan itu adalah suatu kemuliaan dan kemiskinan adalah suatu kehinaan, tetapi sebenarnya kekayaan dan kemiskinan adalah ujian Tuhan bagi hamba-hambanya. Kemudian yang dimaksud dengan "tidak memuliakan anak yatim" ialah tidak memberikan hak-haknya dan tidak berbuat baik kepadanya. QS. 89: 15-20.

Concepts, bukanlah *untuk-belief* (tidak percaya) kepada Tuhan, tetapi lebih merupakan tidak bersyukur (*unthankfulness*) atau tidak berterima kasih (*ingratitude*).¹²⁷

Hal ini dibuktikan oleh Izutsu pada buku lainnya "Relasi Tuhan dan Manusia" bahwa terdapat hierarki politeisme posisi tertinggi tampaknya diberikan Allah, yaitu dalam kapasitas sebagai "Tuhan Ka'bah" di Mekkah. Kepercayaan mereka kepada Allah tercermin pada ide yang mendasari adalah *syafa'ah* (perantaraan) sebagaimana dikatakan oleh sejumlah orang musyrik, berkata yang diabadikan dalam al-Qur'an:¹²⁸

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا

لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى

"...Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya..."(QS. Az-Zumar, 39: 3).

Izutsu menegaskan, bahwa kata "kafir" dalam al-Qur'an

bukanlah kata primer yang bermakna "orang yang tidak mempercayai Tuhan" tetapi adalah kata bermakna sekunder, sebagaimana dikatakan sendiri olehnya:

"The word *kafir* comes to acquire in the *qur'an* the secondary meaning of one who does not believe in god" because it occurs very frequently in

¹²⁷ Toshikiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in The Qur'an* (Montreal: Mc Gill University Press, 1966) 26.

¹²⁸ Toshikiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997) 5-6.

*contrast to the word mu'min, which means "one who considers something absolutely true" or "one who believes."*¹²⁹

Begitu pula dengan Engineer, sejauh berkenaan dengan teologi pembebasan, *kufr* (tidak percaya) baginya memang tidaklah ditentukan oleh penolakan secara formal untuk beriman kepada Allah. Seseorang yang secara formal beriman kepada Allah, tetapi memperturutkan hawa nafsunya menimbun kekayaan dengan menindas orang lain dan gemar melakukan konsumsi yang mencolok mata sementara orang lain menderita kelaparan, juga termasuk *kufr*, karena menimbulkan kemurkaan Allah.¹³⁰

Menurutnya, kata *kufr* seharusnya mempunyai konotasi-konotasi sosial ekonomi. Dengan demikian, suatu istilah seperti *kafir* tidak hanya bermakna ketidakpercayaan religius, seperti yang diyakini teologi-teologi tradisional. Tetapi secara tidak langsung juga menyatakan penantangan terhadap masyarakat yang adil dan egalitarian serta bebas dan segala bentuk eksploitasi dan penindasan.

Pendek kata, apa yang dilakukan Nabi Muhammad di Mekkah adalah untuk menghilangkan penyakit sosial di Mekkah dan membangun keadilan sosial. Hal ini, Engineer menulis perjuangan pembebasan Nabi Muhammad di Mekkah:

"Pertama, beliau menekankan kesatuan, yaitu menghilangkan sekat-sekat kesukuan. Jelas ajaran ini sangat penting bagi masyarakat yang ingin maju. Penekanan akan kebangsaan yang

¹²⁹ Izutsu, *Ethico Religious...* 26.

¹³⁰ Engineer, *Islam dan Pembebasan...* 89.

sama dalam bahasa, kebudayaan dan agama yang berbeda seperti pada masa itu sekarang ini bisa menjadi contoh pentingnya ajaran di atas bagi masyarakat Mekkah. Tentu saja Nabi tidak bisa membangun masyarakat seperti itu di Mekkah karena kuatnya oposisi pada waktu itu. Kedua, Muhammad pada periode Mekkah, menekankan persamaan derajat di antara para umatnya tanpa memandang status sosial atau asal-usul suku. Kaum budak juga mempunyai derajat yang sama dengan umat Muslim lainnya. Konsep persamaan derajat ini menjadi magnet yang sangat kuat bagi orang-orang yang --karena satu atau hal lain--dipinggirkan oleh kepentingan orang-orang maupun dalam masyarakat Mekkah. Muhammad juga membela keluarga orang-orang yang, meskipun berasal dari suku yang sama, mereka diabaikan oleh mereka."¹³¹

Tetapi bagi nabi Muhammad tidak mudah menundukkan kota Mekkah untuk melakukan pembebasan. Bahkan orang-orang Mekkah yang terancam kedudukan, kekuasaan dan kekayaan oleh mono-teisme radikal (tauhid) dari ajaran Nabi Muhammad, mereka terus menentangnya dan menyiksa pengikut-pengikut Nabi. Pada akhirnya Nabi berfikir untuk mencari perlindungan di luar Mekkah setelah menemui kegagalan di Thaif, maka tempat perlindungan satu-satunya adalah Yatsrib (Madinah).

B. Fase Madinah

1. Strategi Politik

Di Mekkah Nabi telah memperoleh sekelompok pengikut yang kecil jumlahnya, tetapi bersemangat kuat. Namun setelah tiga belas tahun berdakwah dan berjuang terus-menerus, tampak jelas bahwa

¹³¹ Engineer, *Asal-Usul*.... 126.

gerakannya menemui jalan buntu dan tampaknya kecil sekali harapan untuk cepat-cepat memperoleh keberhasilan menghadapi perlawanan warga Mekkah yang keras kepala itu. Ketika itulah orang-orang Yatsrib mengadakan hubungan dengan Nabi dan mengundangnya untuk pindah ke kota tersebut dan menjadi pimpinan politik dan keagamaan. Dengan demikian, apakah perjuangan nabi Muhammad untuk melakukan misi pembebasan telah ditolak atau kehilangan harapan sama sekali di Mekkah, walaupun baru memperoleh kemajuan sedikit?

Tidak demikian jawaban "ya" untuk dikemukakan apabila merujuk pendapat Fazlur Rahman, yang menegaskan bahwa justru orang-orang Yatsrib (Madinah) terkesima akan kepiawaian kepemimpinan politik Nabi Muhammad, sehingga bukan sama sekali tidak diikuti orang di Mekkah, jelas orang-orang Madinah. Kalau tidak demikian mereka tidak akan meminta beliau untuk menjadi pemimpin, sehingga pilihan mereka kepada Nabi tidak didasarkan rasa kasihan tetapi prestasinya. Berikut ini Fazlur Rahman mengemukakan secara lengkap.

"It would not be possible to hold that the Prophet had reached an absolutely forlorn stage or had been utterly rejected in Mecca, even though his work had shown very slow progress and, as we have just said, seemed to reach an immediate deadlock. If his mission had been progressing satisfactorily he would have never invited him to be their religious and political head. If his prestige had been low in his own native place: nobody chooses leaders out of pity for them. It is absolutely

certain, therefore, that the moral prestige and the statesmanlike ability of the Prophet must have already won the Medinese."¹³²

Setelah melakukan perundingan yang hati-hati dengan orang-orang Yatsrib. Nabi lalu meninggalkan Mekkah menuju Yatsrib, kuwahah atau oase yang subur sekitar 400 km sebelah utara Mekkah.¹³³ Kemudian setelah mapan dalam kota Yatsrib, Nabi ubah nama Yatsrib menjadi al-Madinah, artinya "kota", yang kemudian sering kali dilengkapkan menjadi *Madinah al-Nabi* (kota nabi).¹³⁴

Berbeda dengan Mekkah, Madinah pada prinsipnya bukanlah kota perdagangan, meski didapati tata kerja perniagaan yang terutama dilakukan oleh orang-orang Yahudi dalam skala yang lebih kecil dibanding yang ada di Mekkah.

Penghuni utama kota Madinah adalah dari suku Aws dan Khazraj serta orang-orang Yahudi yang berasal dari suku Bani Nadir dan Banu Qurayzah. Peperangan antara suku Auws dan Kharzraj telah mengacaukan ketentraman Madinah apalagi Madinah sendiri tidak memiliki penguasa untuk menjaga ketentraman masyarakat bangsa Yahudi yang kadangkala bertindak sebagai penengah dalam

¹³² Rahman, *Islam*..... 18.

¹³³ Nurcholish Madjid, *Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Ulumul Qur'an No. 2 VII/1996), 51.

¹³⁴ Secara konvensional, perkataan "Madinah" memang diartikan "kota". Tetapi secara ilmu kebahasaan perkataan itu mengandung makna "peradaban". Dalam bahasa Arab. "peradaban" dinyatakan dalam kata-kata "madaniyyah atau tamaddun" selain dalam kata "hadlarah", karena itu tindakan Nabi mengubah nama Yatsrib menjadi Madinah, bahwa beliau bersama para pendukungnya yang terdiri dari kaum muhajirin dan kaum Anshar hendak mendirikan dan membangun masyarakat Arab beradab, lihat Nurcholish Madjid, *Menuju*.... 51.

peperangan antar suku, mereka sendiri tidak melaksanakan dengan baik, bahkan ada kalanya memihak sehingga justru memperburuk situasi Madinah.

Dengan kehadiran Nabi Muhammad di Madinah atas dasar kepiawaian dan kecakapan dalam politik dan diplomasi yang cerdas, Nabi bisa meredakan dan mendamaikan suasana. Melalui tindakan Rasulullah dalam upaya mewujudkan perdamaian dengan mengakhiri pertumpahan darah yang berkepanjangan antara suku Aws dan Kahzraj. Tentang hal, Maxime Rodison memuji Rasulullah dengan menulis:

*"On the whole, the people of Medina accepted Muhammad's role as arbiter. The movement began with the weakest clans, who had suffered from the activities of the more warlike chiefs. They wanted peace in the oasis and the cost was very small. They recognized Allah as the One God but they already knew him as the most powerful. The difference was not so very great. The minor gods were simply demoted from the status of lesser gods to that of jinns or genies. They acknowledged that the words uttered by Muhammad were transmitted to him by the coice of Allah; this too was not hard to accpet. The messenger's sincerity was obvius, and the words of Allah were good and accorded with the aspirations of the community as a whole. There was no reason why they should not be accpeted as authentic. The man was intelligent, good-natured and likeable in short, a valuable addition to the community of Medina. It was their good luck that his Qurasyshite neighbours had been stupid enough tidak deprive themselves of such a remarkable character."*¹³⁵

("Secara keseluruhan warga Madinah dapat menerima peranan Muhammad sebagai penengah. Pernyataan dukungan pun mulai berdatangan dari klan-klan terlemah yang menderita akibat tinda-tanduk para kepala suku yang suka berperang. Mereka menghendaki perdamaian di wilayah itu. Apapun taruhannya.

¹³⁵ Maxime Rodison, *Mohammed* (Allen Lane: The Penguin Press, 1971), 153-154.

Mereka mengakui Allah sebagai Tuhan, namun mereka telah mengenal beliau sebagai yang paling berkuasa. Perbedaannya tidak terlalu besar; mereka mengakui bahwa kata-kata yang diucapkan Muhammad merupakan kalam Ilahi, inipun tidaklah sulit diterima. Keluhan sesuatu yang baik dan sesuai dengan aspirasi masyarakat secara keseluruhan. Tidak ada alasan untuk menolak semua berperangai baik, dan banyak di suka. Pendek kata, beliau merupakan sesuatu yang berharga bagi masyarakat tidak cukup cerdik untuk dapat membinasakan orang berkepribadian mulia ini.”)

2. Ketatanegaraan Islam

Dalam tahun-tahun berikutnya, Nabi Muhammad bersama semua unsur penduduk Madinah menciptakan sebuah *ummah* (masyarakat),¹³⁶ dengan menggariskan ketentuan hidup bersama dalam suatu dokumen yang dikenal sebagai piagam Madinah (*mitsaq al-Madinah*).

Ummah yang diciptakan oleh nabi dengan meminjam gambaran Ira M. Lapidus adalah:

*“A community based on shared religious beliefs, ceremonies, ethic, and laws—a community which would transcend the traditional social structure based on families, clans, and tribes and would unite disparate groups into a new Arabian society.”*¹³⁷

(“Sebuah masyarakat yang didasarkan kesamaan keyakinan agama, seremoni, etnik dan hukum –sebuah komunitas yang melampui struktur sosial tradisional yang didasarkan pada

¹³⁶ Istilah *ummah* menurut pengertian adalah kumpulan manusia yang para anggotanya memiliki tujuan yang sama, yang satu sama lain saling bahu membahu agar bisa bergerak menuju tujuan yang mereka cita-citakan, berdasarkan kepemimpinan kolektif. Lihat Ali Syariaty, *Ummah dan Imamah, Suatu Tinjauan Sosiologis*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), Cet. II, 52.

¹³⁷ Ira M. Lapidus, *History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) cet. III, 28.

keluarga, klan dan kesukuan—dan sebuah masyarakat Arab baru.”)

Sedangkan Piagam Madinah (*mitsaq al-madinah*) sebagai landasan hidup tidak saja menghadirkan sebuah masyarakat namun juga merupakan dokumen yang mendasari terbentuknya sebuah negara.¹³⁸

Untuk mendapatkan pengertian yang utuh mengenai isi piagam, berikut ini dikutipkan naskah piagam yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Munawir Sjadzali secara lengkap:¹³⁹

Bismillahirrahmanirrahim

1. Ini adalah naskah perjanjian dari Muhammad, Nabi dan Rasul Allah, mewakili pihak kaum Muslimin yang terdiri dari warga Quraisy dan warga yatsrib serta para pengikutnya yaitu mereka yang beriman dan ikut serta berjuang bersama mereka.
2. Kaum Muslimin adalah umat yang bersatu utuh, mereka hidup berdampingan dengan kelompok-kelompok masyarakat yang lain.
3. Kelompok Muhajirin yang berasal dari warga Quraisy, dengan tetap memegang teguh prinsip *aqidah*, mereka bahu-membahu membayar denda yang perlu dibayarnya. Mereka membayar dengan baik tebusan bagi pembebasan anggota yang ditawan.
4. Bani 'Auf dengan tetap memegang teguh prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok dengan baik dan adil membayar tebusan bagi pembebasan warganya yang ditawan.
5. Bani al-Harits (dari warga al-Khazraj) dengan teguh memegang prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok membayar dengan baik dan adil tebusan bagi pembebasan warganya yang ditawan.

¹³⁸ Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 34.

¹³⁹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Aliran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta:

6. Bani Sa'idah dengan teguh memegang prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok membayar denda dengan baik dan adil tebusan bagi pembebasan warganya yang tertawan.
7. Bani Jusyam dengan teguh memegang prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok membayar dengan baik dan adil tebusan bagi pembebasan warganya yang tertawan.
8. Bani an-Najjar dengan teguh memegang prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok membayar dengan baik dan adil tebusan bagi pembebasan warga yang tertawan.
9. Bani 'Amir nom 'Auf dengan teguh memegang prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok membayar dengan baik dan adil tebusan bagi pembebasan warga yang tertawan.
10. Bani an-Nabit dengan teguh memegang prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok membayar dengan baik dan adil tebusan bagi pembebasan warga yang tertawan.
11. Bani al-Aus dengan teguh memegang prinsip *akidah*, mereka bahu-membahu membayar denda pertama mereka. Setiap kelompok membayar dengan baik dan adil tebusan bagi pembebasan warga yang tertawan.
- 12.(a) Kaum Muslimin tidak membiarkan seseorang Muslim yang dibebani dengan utang atau beban keluarga. Mereka memberi bantuan dengan baik untuk keperluan membayar tebusan atau benda.
- (b) Seorang Muslim tidak akan bertindak tidak senonoh terhadap sekutu (tuan atau hamba sahaya) Muslim yang lain.
13. Kaum muslimin yang taat (bertakwa) memiliki wewenang sepenuhnya untuk mengambil tindakan terhadap seorang Muslim yang menyimpang dari kebenaran atau berusaha menyebarkan dosa, permusuhan dan kerusakan di kalangan kaum Muslimin. Kaum Muslimin berwenang untuk bertindak terhadap yang bersangkutan sungguhpun ia anak Muslim sendiri.
14. Seorang Muslim tidak diperbolehkan membunuh orang Muslim lain untuk kepentingan orang kafir, dan tidak diperbolehkan pula menolong orang kafir dengan merugikan orang Muslim.

15. Jaminan (perlindungan) Allah hanya satu. Allah berada di pihak mereka yang lemah dalam menghadapi yang kuat. Seorang Muslim dalam pergaulannya dengan pihak lain, adalah pelindung bagi orang muslim yang lain.
16. Kaum Yahudi yang mengikuti kami akan memperoleh pertolongan dan hak persamaan serta akan terhindar dari perbuatan aniaya dan perbuatan makar yang merugikan.
17. Perdamaian bagi kaum Muslimin adalah satu. Seorang Muslim tidak akan mengadakan perdamaian dengan pihak luar Muslim dalam perjuangannya menegakkan agama Allah kecuali atas dasar persamaan dan keadilan.
18. Keikutsertaan wanita dalam berperang dengan kami dilakukan secara bergiliran.
19. Seorang Muslim, dalam rangka menegakkan agama Allah, menjadi pelindung bagi Muslim yang lain di saat menghadapi hal-hal yang mengancam keselamatan jiwanya.
20. (a) Kaum Muslimin yang taat berada dalam petunjuk yang paling baik dan benar.
(b) Seorang musyrik tidak diperbolehkan melindungi harta dan jiwa orang Quraisy dan tidak diperbolehkan mencegah untuk berbuat sesuatu yang merugikan seorang Muslim.
21. Seorang yang ternyata berdasarkan bukti-bukti yang jelas membunuh seorang Muslim, wajib dikisas (dibunuh), kecuali bila wali terbunuh memaafkannya. Dan semua kaum Muslimin mengindahkan pendapat wali terbunuh. Mereka tidak diperkenankan mengambil keputusan kecuali dengan mengindahkan pendapatnya.
22. Setiap Muslim yang telah mengakui perjanjian yang tercantum dalam naskah perjanjian ini dan ia beriman kepada Allah dan Hari Akhirat, tidak diperkenankan membela atau melindungi pelaku kejahatan (kriminal), dan barang siapa yang membela atau melindungi orang tersebut, maka ia akan mendapat laknat dan murka Allah pada Hari Akhirat. Mereka tidak akan mendapat pertolongan dan tebusannya tidak dianggap sah.
23. Bila kami sekalian berbeda pendapat dalam sesuatu hal, hendaklah perkaranya diserahkan kepada (ketentuan) Allah dan Muhammad.
24. Kedua pihak: Kaum Muslimin dan kaum Yahudi bekerjasama dalam menanggung pembiayaan di kala mereka melakukan perang bersama.

25. Sebagai satu kelompok, Yahudi Bani 'Auf hidup berdampingan dengan kaum Muslimin. Kedua pihak memiliki agama masing-masing. Demikian pula halnya dengan sekutu dan diri masing-masing. Bila di antara mereka ada yang melakukan aniaya dan dosa dalam hubungan ini, maka akibatnya akan ditanggung oleh diri dan warganya sendiri.
26. Bagi kaum Yahudi Bani An-Najjar berlaku ketentuan sebagai mana yang berlaku bagi kaum Yahudi Bani 'Auf.
27. Bagi kaum Yahudi Bani al-Harits berlaku ketentuan sebagai mana yang berlaku bagi kaum Bani 'Auf.
28. Bagi kaum Yahudi Bani Sa'idah berlaku ketentuan sebagai mana yang berlaku bagi kaum Yahudi Bani 'Auf.
29. Bagi kaum Yahudi Bani Jusyam berlaku ketentuan sebagai mana kaum Yahudi Bani 'Auf.
30. Bagi kaum Yahudi Bani al-Aus berlaku ketentuan sebagai mana yang berlaku bagi kaum Yahudi Bani 'Auf.
31. Bagi kaum Yahudi Bani Tsa'labah berlaku ketentuan sebagai mana yang berlaku bagi kaum Yahudi Bani 'Auf. Barang siapa yang melakukan aniaya atau dosa dalam hubungan ini maka akibatnya akan ditanggung oleh diri dan warganya sendiri.
32. Bagi warga Jafnah, sebagai anggota warga Bani Tsa'labah berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku bagi Bani Tsa'labah.
33. Bagi Bani Syuthaibah berlaku ketentuan sebagaimana yang berlaku bagi kaum Yahudi Bani 'Auf. Dan bahwa kebajikan itu berbeda dengan perbuatan dosa.
34. Sekutu (hamba sahaya) Bani Tsa'labah tidak berbeda dengan Bani Tsa'labah itu sendiri.
35. Kelompok-kelompok keturunan Yahudi tidak berbeda dengan Yahudi itu sendiri.
36. Tidak dibenarkan seseorang menyatakan keluar dari kelompoknya kecuali mendapat izin dari Muhammad. Tidak diperbolehkan melukai (membalas) orang lain yang melebihi kadar perbuatan jahat yang telah diperbuatnya. Barangsiapa yang membunuh orang lain sama dengan membunuh diri dan keluarganya sendiri, terkecuali bila orang itu melakukan aniaya. Sesungguhnya Allah memperhatikan ketentuan yang paling baik dalam hal ini.
37. Kaum Yahudi dan kaum Muslimin membiayai pihaknya masing-masing. Kedua belah akan membela satu dengan yang lain dalam menghadapi pihak yang memerangi

kelompok-kelompok masyarakat yang menyetujui piagam perjanjian ini. Kedua belah pihak juga saling memberikan saran dan nasihat dalam kebaikan, tidak dalam perbuatan dosa.

38. Seseorang tidak dipandang berdosa karena dosa sekutunya. Dan orang yang teraniaya akan mendapat pembelaan.
39. Daerah-daerah Yatsrib terlarang perlu dilindungi dari setiap ancaman untuk kepentingan penduduknya.
40. Tetangga itu seperti halnya diri sendiri, selama tidak merugikan dan tidak berbuat dosa.
41. Sesuatu kehormatan tidak dilindungi kecuali atas izin yang berhak atas kehormatan itu.
42. Sesuatu peristiwa atau perselisihan yang terjadi antara pihak-pihak yang menyetujui piagam ini dan dikhawatirkan akan membahayakan kehidupan bersama harus diselesaikan atas ajaran Allah dan Muhammad sebagai utusan-Nya. Allah akan memperhatikan isi perjanjian yang paling dapat memberikan perlindungan dan kebajikan.
43. Dalam hubungan ini warga yang berasal dari Quraisy dan warga lain mendukungnya tidak akan mendapat pembelaan.
44. Semua warga akan saling bahu-membahu dalam menghadapi pihak lain yang melancarkan serangan terhadap Yatsrib.
- 45.(a) Bila mereka (penyerang) diajak untuk berdamai dan memenuhi ajakan itu serta melaksanakan perdamaian tersebut maka perdamaian tersebut dianggap sah. Bila mereka mengajak berdamai seperti itu, maka kaum Muslimin wajib memenuhi ajakan serta melaksanakan perdamaian tersebut, selama serangan yang dilakukan tidak menyangkut masalah agama.
(b) Setiap orang wajib melaksanakan (kewajiban) masing-masing sesuai dengan fungsi dan tugasnya.
46. Kaum Yahudi Aus, sekutu (hamba sahaya) dan dirinya masing-masing memiliki hak sebagaimana kelompok-kelompok lainnya yang menyetujui perjanjian ini, dengan perlakuan yang baik dan sesuai dengan semestinya dari kelompok-kelompok tersebut. Sesungguhnya kebajikan itu berbeda dengan perbuatan dosa. Setiap orang harus bertanggung jawab atas setiap perbuatan yang dilakukannya. Dan Allah memperhatikan isi perjanjian yang paling murni dan paling baik.

47. Surat perjanjian ini tidak mencegah (membela) orang yang berbuat aniaya dan dosa. Setiap orang dijamin keamanannya, baik sedang berada di Madinah maupun sedang berada di luar Madinah, kecuali orang yang berbuat aniaya dan dosa. Allah melindungi orang yang berbuat kebajikan dan menghindari keburukan.

Muhammad Rasulullah Saw.

Adapun landasan bagi kehidupan bernegara dari Piagam Madinah dalam masyarakat majemuk di Madinah sebagaimana disimpulkan sendiri oleh Sjadzali adalah:

- "1. Semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku tetapi merupakan satu komunitas.
2. Hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas Islam dengan anggota komunitas-komunitas lain didasarkan atas prinsip-prinsip:
 - a. Bertetangga baik
 - b. Saling membantu dalam menghadapi musuh bersama
 - c. Membela mereka yang teraniaya
 - d. Saling menasehati
 - e. Menghormati kebebasan beragama."¹⁴⁰

Suatu bentukan negara (Islam) yang ditekankan di sini adalah bangunan dasar sistemik dan fisik yang di dalamnya ajaran Islam bisa direalisasikan. Masyarakat, dengan demikian, merupakan suatu yang amat penting dalam Islam, tanpa masyarakat, ajaran-ajaran Islam tak

¹⁴⁰ Ibid. 15-16.

akan pernah bisa direalisasikan. Hal ini ditegaskan oleh Fachry Ali,

"Masyarakat Islam itu sendiri bukanlah suatu masyarakat agama (religious community) melainkan lebih merupakan masyarakat politik (polity), akan tetapi polity itu sendiri tegak atas dasar nilai Islam. Dengan demikian, konsepsi masyarakat dalam Islam adalah suatu *islamic polity* atau masyarakat politik Islam."¹⁴¹

Hal ini pula dipertegas oleh al-Qur'an, bahwa negara yang diciptakan nabi berpangkal dari pandangan hidup bersemangat ketuhanan dengan konsekuensi tindakan kebaikan kepada sesama manusia.

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا
وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh dan berkata: "Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri?"¹⁴²

Pandangan hidup bersemangat ketuhanan sebagai upaya untuk membangun negara yang adil, terbuka dan demokratis, yang dalam peristilahan kitab suci al-Qur'an juga disebut semangat *rabbaniyyah* (Ali Imran, 3: 74) atau *ribbiyyah* (Ali Imran, 3: 146). Inilah yang merupakan *Hablun min Allah*, tali hubungan Allah, dimensi vertikal

¹⁴¹ Fachry Ali, *Islam, Ideologi Dunia dan Dominasi Struktural* (Bandung: Mizan, 1993), Cet. IV, 17.

¹⁴² QS. 41: 33

hidup manusia, salah satu jaminan untuk manusia agar tidak jatuh hina dan nista.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam upaya menciptakan negara yang beradab, bukan berarti nabi mudah merealisasikannya. Bahkan dari eksternal, musuh senantiasa mengancam Madinah. Sebagai pembelaan kepada masyarakat Madinah Nabi dan kaum beriman diizinkan untuk mengangkat senjata (*holy war*) membela diri terhadap musuh-musuh peradaban.

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾
 الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا
 دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ
 وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ
 لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا
 الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٤١﴾

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa. (yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat,

menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan."¹⁴³

Dari firman deklarasi izin perang kepada nabi dan kaum

beriman itu jelas sekali tatanan sosial yang ditegakkan, bahwa perang dalam Madinah dilakukan karena keperluan harus mempertahankan diri, melawan dan mengalahkan kelaziman. Perang itu dibenarkan juga dalam rangka membela agama dan sistem keyakinan yang intinya ialah kebebasan menjalankan ibadat kepada Tuhan. Lebih jauh, perang yang diizinkan Tuhan adalah untuk melindungi lembaga-lembaga keagamaan seperti biara, sinagog, masjid, kuil, candi, dan kelenteng dari kehancuran.¹⁴⁴

Perang sebagai suatu keterpaksaan yang diizinkan oleh Allah itu merupakan bagian dari mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang diciptakan Allah untuk kelestarian hidup manusia. Namun, perang yang dilakukan oleh Nabi di Madinah untuk membebaskan dari perundasan yang represif, telah banyak disalahpahami oleh berbagai kalangan khususnya orientalis bahwa Islam tersebut dengan pedang. Ignaz Goldziher, salah satu di antara mereka bertutur:

¹⁴³ QS. 39-41. Pada ayat-ayat al-Hajj ini, berkenaan dengan teologi pembebasan dengan didasarkan Ibnu Abbas dalam Tanwir al-Miqbas untuk memberikan penafsiran bagian ayat yang terakhir yang dirasa sangat krusial ialah:

أَمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ = Menyerukan tauhid dan mengikuti Nabi Muhammad.

نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ = Mencegah dari kekafiran, kemusyrikan dan pertentangan terhadap Rasulullah. Lihat Ibnu Abbas, Tanwir..... 209.

¹⁴⁴ Madjid, Menuju..... 51-52.

"In sum, the decade in Medina was a time of defense and assault, with word and sword."¹⁴⁵

("Pendek kata, dasawarsa di Madinah merupakan saat bertahan dan melancarkan serangan dengan kata-kata dan dengan pedang.")

3. Sistem Pemerintahan

Negara Islam yang muncul dalam situasi sejarah yang konkret dan didasarkan pada kekuatan Kristen baru, sebagaimana terbentuk dalam rahim masyarakat bersuku-suku, maka pertanyaan yang muncul adalah sejauh mana ia mampu mengakomodasi kepentingan kelas-kelas sosial tersebut? Yang dilakukan Rasulullah adalah mengenali realita yang ada dan menyerahkan otonomi seluas-luasnya kepada suku-suku Madinah.¹⁴⁶ Dan keinginan-keinginan suku-suku dapat dikemukakan dalam pemerintahan bersama dengan menegakkan *syura* (dewan atau majelis konsultatif). *Syura* inilah menurut Fazlur Rahman adalah sebuah institusi Arab yang demokratis dari masa sebelum Islam¹⁴⁷ dan kemudian didukung oleh al-Qur'an:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ
وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan)

¹⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (New Jersey, Princeton University Press, 1981), 11.

¹⁴⁶ Engineer, *Devolusi*..... 38-39.

¹⁴⁷ Rahman, *Major*....

dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.”¹⁴⁸

Berpijak pada ayat ini, *Syura* yang dimaksudkan adalah memusyawarahkan secara bersama dalam permasalahan-permasalahan yang khusus atau umum, dan tidak diperkenankan secara sendiri-sendiri memberikan putusan padahal merupakan suatu keputusan umum seperti pengangkatan pemimpin, merumuskan tatanan peraturan negara menggariskan kemaslahatan, pengumuman peperangan, dan sebagainya.¹⁴⁹

Dengan demikian, prinsip *syura* yang diterapkan oleh Rasulullah sebagai sistem pemerintahan didasarkan pada prinsip persamaan, serta mencegah adanya “kekuasaan perorangan”—*السيطرة الفردية* (otokrasi). Sehingga pemerintahan demikian ialah untuk kemaslahatan orang-orang yang diperintah, bukan untuk keselamatan orang-orang yang memerintah.¹⁵⁰

Musyawarah yang dilakukan oleh nabi dalam menyelesaikan kemelut masalah dalam pandangan Nurchalis Madjid adalah “interaksi positif berbagai individu dalam masyarakat yang saling memberi hak untuk menyatakan pendapat dan saling mengakui adanya kewajiban mendengar pendapat itu.”¹⁵¹ Ataupun dalam bahasa

¹⁴⁸ QS. 42: 38

¹⁴⁹ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah, wa Syariah wa al-Min Haj*, (Beirut—Damaskus: Daar al-Fikr al-Mua’shir dan Daar al-Fikr, 1991) 79. Dalam pengertiannya Wahbah az-Zuhaili memberikan pengertian *الشورى: تبادل الآراء لمعرفة الصواب منها* (syura adalah pertukaran pikiran (ide) untuk memperoleh pengetahuan yang benar darinya)

¹⁵⁰ Abbas Mahmud al-Aqqod, *al-Falsafah al-Qur’aniyah*, (al-Qohiroh-Mesir: al-Dar an-Nahdhah al-Misry li al-Thoba’i wa an-Nashr, t.th.), 28.

¹⁵¹ Nurcholish Madjid, *Menuju...* 55.

lain Nurcholish, "hubungan interaktif untuk saling mengingatkan tentang kebenaran dan kebaikan serta ketabahan dalam mencari penyelesaian masalah bersama, dalam suasana persamaan hak dan kewajiban antara warga masyarakat."¹⁵² Hal ini, tampaknya Nurcholish mendasarkan argumentasinya pada surah al-Ashr.

Itulah masyarakat Madinah yang demokratis sebagai cita-cita dari teologi pembebasan di mana Nabi melakukan *jihad* terhadap Jahiliyah di Mekkah dan meletakkan tata susunan masyarakat Islam.¹⁵³

Dari rangkaian jihad-jihad yang telah dilakukan Nabi sebagai bapak *mustad'afin* sebagai upaya pembebasan dari penindasan yang represif dan menegakkan masyarakat madani (*civil society*) patutlah sebagai contoh bagi bangsa-bangsa untuk mendirikan tatanan sosial yang modern.

Bangsa Indonesia yang mayoritas memeluk agama Islam memiliki aset besar yang diperlukan untuk menegakkan masyarakat madani. Untuk itu pada bab selanjutnya, teologi pembebasan dalam suatu analisa akan meneropong sepak terjang Islam sebagai pembebas dalam suatu konteks negara *vis a vis* rakyat di Indonesia.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan*..... xxvi.

BAB IV

TEOLOGI PEMBEBASAN KEINDONESIAAN:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
NEGARA VIS A VIS WARGA NEGARA

A. Akar Sejarah Mustad'afin

Sebagai suatu kenyataan yang riil, bahwa masyarakat digerakkan oleh kepentingan-kepentingan kelas, sehingga kepentingan kelas itulah yang menggerakkan politik. Di dalam Marxisme, terdapat kelas proletar dan kelas borjuis, pemihakan dilakukan dengan mengajak kelas proletar untuk menghancurkan kelas borjuis. Dengan yang terjadi adalah penghancuran kelas. Marxisme menciptakan pemerataan ekonomi, tetapi manusia akhirnya hanya bagian cara produksi. Menurut Kuntowijoyo, dalam sistem Marxis manusia kehilangan kebebasannya karena tetap saja menjadi *mustad'afin*, karena mereka tertindas oleh sistem produksi, oleh struktur cara produksi, oleh kelas, Diktator Preletariat, Kuntowijoyo menyimpulkan dari sini, bahwa perjuangan kelas ala Marxis tetap tidak bisa menghilangkan kelas dzalim dan tidak bisa membebaskan kaum *mustad'afin*.¹⁵⁴

Tidak seperti di dalam Marxisme yang membagi kelas dengan ukuran pemilikan alat-alat produksi, Islam membagi kelas atas dasar ukuran *keadilan*. Yang disebut *mustad'afin* (orang-orang lemah) dalam

¹⁵⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam* (Yogyakarta: Salahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), Cet. II, 8-9.

hubungannya dengan orang-orang dzalim (penindas) atau *mustakbirin* (orang-orang yang sombong). Karena bertujuan untuk menegakkan keadilan, pemihakan kelas bisa terjadi di dalam sistem sosial yang bagaimanapun karena hal ini juga *mustad'afin* ada di dalam sistem kemasyarakatan manapun. Di dalam sistem kapitalis misalnya, kaum *mustad'afin* muncul akibat akumulasi kapital. Islam mengajarkan, jika zakat diterapkan maka akan tercipta pemerataan.¹⁵⁵

Dalam sejarah Islam-Indonesia, periode pertama umat Islam (sampai akhir abad XIX) terjadi suatu sistem status dengan hirarki sosial. *Mustad'afin* diistilahkan dengan *kawula* atau *abdi*, sedangkan sisi yang berlawanan adalah *priyagung* (orang-orang besar). Kesadaran Islam pada waktu itu sebagai kesadaran—*mistis-religius* yang bersifat utopis.¹⁵⁶ Umat Islam sebagai *kawula* atau *abdi* dalam masyarakat

¹⁵⁵ Ibid. Dalam hal mengenai konsep kelas dalam Islam terdapat perbedaan pendapat: Muhammad Qutb menegaskan bahwa tidak pernah ada sistem kelas dalam Islam karena menurutnya sistem kelas yang didasarkan pada asumsi bahwa kekayaan berarti kekuasaan dan bahwa kelas yang kaya juga mempunyai kekuasaan adalah salah. Akibatnya kelas tersebut, dengan cara langsung atau tidak langsung membuat aturan-aturan yang melindungi dirinya sendiri dan membuat orang biasa tunduk pada wewenangnya sehingga membuat mereka kehilangan hak-hak hukum mereka. Menurut hemat penulis, Muhammad Qutb sangat skripturalis dan normatif berkaitan dengan teks tanpa mau menerima realitas yang sesungguhnya walaupun dalam al-Qur'an sendiri terdapat ayat yang mengemukakan tentang kelas QS. 16: 71 dan QS. 43: 32 tetapi dalam diri Qutb ada baiknya juga bahwa ia betul-betul menolak apa yang disebut kesenjangan terjadi. Pendapat yang dikira betul menurut hemat penulis adalah menurut Ali Syariati ataupun Kuntowijoyo yang telah dikemukakan dalam bab II, sub bab Tauhid. Mengenai perdebatan ini lihat buku Muhammad Qutb, *Islam Agama Pembebasan* (terj) (Yogyakarta: Islam Agama Pembebas, 2001), 180-183.

¹⁵⁶ Ibid., 20-21. Kesadaran mistis-religius yang bersifat utopis karena umat tidak merumuskan pikiran-pikirannya berdasarkan aktualitas sejarah, melainkan berdasarkan kepada berbagai mitos, pandangan-pandangan mistis mengenai masyarakat yang dicita-

patrimonial (feodal) pada waktu itu, dengan corak agraris yang mendukung *raja* dan *bangsawan* sebagai *priyai agung* menjadi golongan yang tinggi yang mempunyai segalanya. Sementara golongan *kawulo* dari lapisan petani dipaksa untuk menjadi pelayan mereka. Petani harus mengerjakan sawah, perkebunan, kadang-kadang dan sebagainya yang hasilnya harus dipersembahkan kepada para raja. Dengan kata lain, petani diwajibkan untuk menghasilkan *surplus sosial* yang harus diserahkan ke atas untuk mendukung golongan yang tidak bekerja (golongan birokrat, bangsawan dan sebagainya).¹⁵⁷

Pada periode kedua (1900-1920) terjadi perubahan sosial yang sangat besar. Jika sebelumnya *mustad'afin* sebagai *kawulo* pada periode ini *mustad'afin* merasa dirinya sebagai *wong cilik* (rakyat kecil). Konsep *wong cilik*, berbeda dengan konsep *kawula*, *kawula* hubungannya dengan *gusti*, *wong cilik* lebih merupakan konsep yang horizontal sebagai kelas menengah yang terdiri dari atas kelas pedagang, kelas buruh belakangan juga kelas petani. Pada periode sebelumnya umat Islam yang *mustad'afin* yang mempunyai kesadaran mistis dan utopis, kini mencoba merumuskan ideologi Islam.¹⁵⁸

Pada periode kedua ini, nasib umat Islam pun mengalami nasib kemalangan pula karena keterpecah-belahan internal umat, juga tidak

citakan dalam Ratu Adil. Ratu Adil di sini bisa dikembalikan kepada cita-cita yang sering disebut Imam Mahdi.

¹⁵⁷ Ibid. 116.

¹⁵⁸ Ibid. 22. Ideologi Islam ini diusung oleh Syarekat Islam (SI) yang pada akhirnya terjadi keretakan internal sehingga terjadi dua golongan yakni si putih (Islam) dan si merah (komunis).

diperbolehkan kembali bergerak, menyebabkan cita-cita sistemik Islam dalam permulaan revolusi Indonesia tersingkirkan oleh radikalisme revolusioner gerakan komunis. Maka gerakan Islam pun disalah-mengertikan dan tidak dapat membela diri, akhirnya gerakan Islam hilang dari arus utama kehidupan politik bangsa.

Walaupun periode ini mengalami dilematika internal malam politik umat Islam, tetapi sempat pula melakukan aksi pembebasan kaum *mustad'afin* yang sudah sangat terorganisir dalam SI, misalnya aksi koperasi untuk melawan dominasi penjajah dan Cina dengan menggalakkan usaha-usaha kolektif dalam berniaga di berbagai tempat. Selain itu, banyak sekali aksi-aksi boikot terhadap Cina yang dalam jangka pendek tidak kelihatan hasilnya tetapi dalam jangka panjang terlihat sangat efektif.¹⁵⁹

Karena terjadi konflik-konflik kelas dalam internal SI sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, yakni antara kanan dan kiri Islam atau komunis. Maka periode berikutnya (1920-1942) gerakan pembebasan kaum duaafa Islam mendefinisikan sebagai umat sedangkan lawannya adalah non umat, sehingga masyarakat Indonesia mulai digolongkan menjadi umat dan non umat.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Ibid. 24.

¹⁶⁰ Ibid, 24. Timbulnya golongan umat dan non umat selain disebabkan konflik kelas antara buruh dan non buruh di tubuh SI juga karena pada tahun 1917 ada koran Surakarta yang memuat tulisan menghina Nabi Muhammad. Itu sebabnya pada tahun 1918 di seluruh Indonesia didirikan "tentara kanjeng Nabi muhammad". Oleh karena itulah, tumbuh perasaan umat dan non umat.

Pada periode ini masih juga melakukan aksi, tetapi yang terpenting umat Islam lebih banyak mendirikan berbagai asosiasi. Selain SI,¹⁶¹ ada Nahdlatul Ulama (NU),¹⁶² Muhammadiyah¹⁶³ dan organisasi-organisasi lain untuk mewadahi masyarakat arus bawah ataupun tengah untuk melakukan pemberdayaan.

Sesudah 1942, lebih-lebih setelah 1954, umat kemudian mendefinisikan diri dalam rumusan baru sebagai *warga negara (citizen)*. Sejak dirumuskan UUD yang di dalamnya memuat Pancasila pada tahun 1945, menjadikan umat memutuskan dalam sejarahnya sebagai warga negara Indonesia. Dari situlah, persoalan timbul antara *negara* dan *warga negara*.

B. Negara dan Warga Negara

Konsep tentang adanya negara muncul dalam sejarah Indonesia ketika Indonesia merdeka. Meskipun demikian, konsep negara bagi orang awam adalah sesuatu yang asing yang perlu disosialisasikan. Sedangkan bagi kalangan *elite* sudah merupakan konsep yang populer. Begitu pula, konsep warga negara sebagai individu dan konsep umat sebagai sebuah kepentingan juga masih belum banyak disadari. Karena belum adanya kesadaran sebagai warga negara sebagai individu yang merdeka justru telah memberikan kesempatan konsep

¹⁶¹ SI (Syarekat Islam) berdiri tahun 1912 berdasarkan prinsip-prinsip perlawanan terhadap penjajahan dan penindasan.

¹⁶² Nahdlatul Ulama didirikan tahun 1926 dengan pendirinya K.H. Hasyim Asy'ari.

¹⁶³ Muhammadiyah didirikan tahun 1912 dengan pendirinya K.H. Ahmad Dahlan.

negara berkembang dan berkuasa sehingga konsep warga negara dan umat tenggelam.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Warisan sejarah juga telah berbicara mengenai hal ini yakni negara kolonial dan negara feodal. Menurut Kuntowijoyo seorang sejarawan sekaligus kebudayaan Islam terkemuka di Indonesia, konsep kedua negara itu (kolonial dan feodal) memiliki kekuasaan yang mutlak sehingga kedudukan sosial warga/rakyat sebagai *kawula alit* di hadapan raja dan konsep budaya *nrimo* mempengaruhi cara berfikir *kawula alit* tersebut.¹⁶⁴

Demikian juga pada masa Orde lama yakni di bawah rezim demokrasi terpimpin yang terlalu kuat berorientasi pada ideologi dan politik menyebabkan kehancuran ekonomi yang menyengsarakan rakyat dan membawa ketidakstabilan politik.¹⁶⁵ Di tangan Orde Lama ini, Pancasila sebagai dasar negara dimanipulasi menjadi semacam agama politik, yang hanya berperan sebagai penggerak rakyat agar mengabdikan kepada ambisi politik para pemimpin.¹⁶⁶ Pendek kata, Pancasila disalahfungsikan tidak lebih daripada suatu alat politik, suatu *ideological weapon* untuk kepentingan sesaat untuk menjadi sumber legitimasi bagi usaha-usaha mempertahankan *status quo*.¹⁶⁷

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

¹⁶⁴ Kuntowijoyo, *Identitas Politik*.... 56.

¹⁶⁵ Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 5.

¹⁶⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1999), Cet. XII, 93.

¹⁶⁷ *Ibdi.* 44.

Agama yang seharusnya sebagai kekuatan moral (*moral force*) untuk melakukan pembebasan terhadap belenggu-belenggu otoritarian sebagaimana dinyatakan sebelumnya. Orde Lama justru mempergunakannya sebagai alat politik. Tetapi tidak hanya berhenti di situ saja, bahkan Orde Lama untuk lebih memperkuat basis kekuasaannya dengan legitimasi yang kokoh, menarik kaum ulama yang sebagian besar di antara mereka berasal dari NU.¹⁶⁸ Sementara umat Islam yang lain, khususnya yang terwadahi dalam Masyumi menyuarakan keadilan sosial yang mendasarkan pada negara Islam justru dibubarkan oleh Orde Lama pada tahun 1960.¹⁶⁹ Pembubaran Masyumi yang dilakukan oleh Orde Lama diakibatkan ketakutan presiden Soekarno karena Masyumi yang berlandaskan Islam sebagai pesaing kekuasaan yang potensial, yang dapat merobohkan landasan negara yang nasionalis.¹⁷⁰

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

¹⁶⁸ Yang menarik keterlibatan NU dalam tatanan politik Soekarno bukan tanpa persoalan di dalam NU sendiri. Terdapat tokoh-tokoh NU "garis keras" seperti Bisri Syansuri dan Ahmad Shiddiq yang menolak keikutsertaan NU dalam kabinet yang juga mencakup PKI. Juga menarik bahwa Syuriah NU tidak bisa memberikan keputusan yang pasti tentang boleh atau tidaknya anggota NU menjadi anggota DPR-GR. Menurut Syuriah, anggota NU boleh menjadi anggota DPR-GR asal dengan niat untuk melakukan *amar ma'ruf nahi mungkar*, sebaliknya tidak boleh karena keterlibatan dalam DPR-GR merupakan semacam *ghusab*, yakni pelanggaran hak-hak orang lain disebabkan tindakan Soekarno. Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 74.

¹⁶⁹ Ibid., 72. Dibubarkannya Masyumi antara lain sikap Masyumi yang keras dalam melancarkan kritik terhadap Orde Lama, lebih-lebih Orde Lama dengan konsepnya NASAKOM (Nasionalisme, Agama dan Komunisme), bahkan juga Soekarno menganggap dirinya sebagai representasi dari kaum agama, persisnya Islam.

¹⁷⁰ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 2.

Kekuatan negara menjadi lebih kuat peranannya pada Orde Lama dengan dibentuknya "Dewan Nasional" yang tugasnya memberi nasihat kepada pemerintah "diminta atau tidak diminta". Anggota-anggotanya dipilih oleh Soekarno, bukan oleh rakyat. Dasar pilihannya ialah pekerjaan bukan ideologi, bukan daerah.¹⁷¹ Dari sini, nyatalah perbuatan Soekarno itu bukan saja di luar hukum, tetapi juga melanggar moral falsafah ketatanegaraan yang berundang-undang dasar. Kesalahan-kesalahan Soekarno sebagai Presiden sebagaimana Hasan Muhammad Tiro membeberkannya di antaranya. *Pertama*, pembentukan dewan tersebut merupakan pembentukan dewan yang liar sehingga mengacaukan pertumbuhan pemerintahan yang berdasarkan perwakilan di Indonesia. *Kedua*, tidak ada aturan dalam UUD yang memberikan kekuasaan kepada Soekarno untuk mengadakan "Dewan Nasional" beserta wewenang untuk memilih orang-orang pilihan Soekarno untuk "menasehati" dan "mempengaruhi" pemerintah. *Ketiga*, kalau dasar pemilihan anggota "Dewan Nasional" adalah pekerjaan. Sedangkan pekerjaan rakyat Indonesia 80% adalah petani, bukankah seharusnya 80% dari anggota dewan juga berasal dari petani untuk memberikan suara yang seimbang dengan jumlah mereka. *Keempat*, kesalahan Soekarno memasukkan anggota-anggota dewan dari anggota Angkatan Dasar, Laut, Udara dan Kepolisian, padahal tugas mereka adalah melindungi masyarakat lapisan bawah

¹⁷¹ Hasan Muhammad Tiro, *Demokrasi Untuk Indonesia* (Jakarta: Teplok Press, 1999), 12.

dari bahaya dalam atau luar dan untuk mencegah penindasan terhadap rakyat kecil, ternyata sebaliknya untuk memonopoli kekuasaan.¹⁷²

Jeritan kaum *mustad'afin* lapisan bawah di bawah pemerintahan Orde Baru tidak lebih sama yang dialami pada masa Orde Lama, kecuali hanya waktu yang singkat mereka nikmati. Perubahan Orde dari Orde Lama ke Orde Baru tidak merubah dan mengangkat nasib rakyat lemah atau kecil dari ketertindasan dan belenggu otoritarianisme.

Dari pengalaman Orde Lama yang membawa ketidakstabilan politik dan kehancuran ekonomi, oleh karena itu pemerintah Orde Baru melakukan *modernisasi politik* (*political modernization*) sebagai kebijakan penting yang dianggap bisa mendukung suksesnya pembaharuan ekonomi.¹⁷³ Dengan modernisasi (pembangunan), Orde Baru melakukan *rekayasa politik* antara lain dilakukan lewat restrukturisasi partai-partai politik, penerapan kebijakan massa mengambang (*floating mass*) dan pemantapan koalisi. Demi terciptanya stabilitas nasional, pemerintah Orde Baru menolak konsepsi tentang "supremasi sipil (*civic polity*), sebaliknya lebih memilih supremasi negara dengan cara memperkuat birokrasi. Maka berkembanglah apa yang disebut sebagai "masyarakat politik birokratik" (*bureautic polity*).¹⁷⁴

¹⁷² Ibid. 13-22.

¹⁷³ Anwar, *Pemikiran ...* 5.

¹⁷⁴ Masyarakat politik birokratik yang dimaksudkan di sini oleh Syafii Anwar, sebagai suatu sistem politik di mana kekuasaan dan partisipasi dalam pengambilan

Dengan menolak supremasi sipil tetapi mempertegas dan melaksanakan supremasi negara dengan jalan birokratisasi seolah-
 seolah negara atas nama institusionalisasi dianggap sah dan berhak untuk melakukan praktek-praktek represif terhadap rakyat yang lemah. Eep Saefullah Fatah menyebut Orde Baru dengan "rezim pembangunan represif" (*repressive developmentalist rezimes*) yakni negara terbiarkan melakukan tindakan kekerasan dengan pemenuhan ekonomi minimal sebagai substitusinya.¹⁷⁵

Eep Saifullah Fatah melihat rezim kekerasan Orde Baru tersebut menggunakan dua pilar kekuasaan yaitu *politik pengamanan* dan *politik logistik*. *Politik pengamanan* menurutnya adalah cara Orde Baru untuk menciptakan rasa takut kolektif dan dengan itu membangun stabilitas otokratis. Bukan rasa aman, melainkan rasa takut itulah, yang akhirnya membentuk stabilitas-otokrasi yang dibangun melalui represi, koersi, praktek-praktek kekerasan politik, serta penyingkiran lawan politik. Sementara itu, *Politik Logistik* oleh Orde Baru sebagai politik yang dipraktekkan melalui kebutuhan ekonomi minimal, bahkan secukup hidup, untuk menggantikan ketiadaan partisipasi politik atas nama *Politik Pengamanan*. Teorinya, masyarakat yang kenyang tak akan

keputusan-keputusan nasional terbatas pada lingkup pegawai-pegawai pemerintah, terutama perwira-perwira militer dan pejabat-pejabat tinggi birokrasi, terutama perwira-perwira militer dan pejabat-pejabat tinggi birokrasi, termasuk di dalamnya teknokrat, *ibid.* 8-9.

¹⁷⁵ Eep Sefullah Fatah, *Kekerasan Politik Aksi Negara dan Reaksi Massa*, dalam Agus Widjojo et.al., *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1999), 8.

melakukan perlawanan politik. Atau rumusan Orde Baru yang lebih gagah, pertumbuhan ekonomi akan membawa serta proses demokratisasi di belakangnya.¹⁷⁶

Sebuah penelitian yang diadakan oleh Litbang Redaksi "Republika" bekerjasama dengan *The Asia Foundation (TAF)* pada tahun 1998, mengkonfirmasi dengan mengambil tujuh kasus kerusakan berbasis massa Islam sepanjang 1996-1997 itu—yakni kasus Situbondo, Pekalongan, Rengasdengklok, Tasikmalaya, Banjarmasin dan Ujung Pandang—memperlihatkan bahwa kekerasan yang dilakukan massa ternyata merupakan reaksi atau artikulasi dari kemarahan massa atas kepengapan sosial, ekonomi dan politik yang sudah mereka rasakan sejak lama akibat aksi kekerasan negara.¹⁷⁷ Selain hasil penelitian yang dilakukan oleh *Republika* dan *TAF*, Tim peduli Tapol juga menyingkapkan kekerasan rezim Orde Baru dengan dalih stabilitas negara, Orde Baru melakukan diskriminasi terhadap umat Islam juga seperti peristiwa Tanjung Priok, Daerah Operasi Militer (DOM) di Aceh. Pengadilan subversi kasus ar-Risalah di Yogyakarta dan lain-lain.¹⁷⁸

Kekuasaan Orde Baru selama 32 tahun yang hegemonik yang begitu lama dengan praktek-praktek kotornya sehingga pikiran rakyat-rakyat kecil dikontrol oleh penguasa, demikian pula otak mereka telah diracuni dan dikelabui dengan berbagai doktrin Orde Baru, sehingga

¹⁷⁶ Ibid. 8-9.

¹⁷⁷ Ibid. 3-4

¹⁷⁸ Lihat laporan secara lengkap, Tim Peduli Tapol, *Fakta Diskriminasi Rezim Soeharto Terhadap Umat Islam*, terj. (Yogyakarta: Wihdah Press, 1998), Cet. III.

perilaku mereka berubah menjadi apa yang disebut oleh Jalaluddin

Rahmat sebagai *homo orbaicus*.¹⁷⁹ Di antara sifat *homo orbaicus* yang dijelaskan oleh Jalaluddin Rakhmat: 1. *Phoney action* ialah tindakan yang direkayasa tapi kemudian maknanya sudah dibikin misalnya pemilihan umum yang dilaksanakan secara serius oleh semua orang walaupun yang sudah dipilih itu sebetulnya sudah dipilih sebelumnya. 2. *double talk* yaitu apa yang mereka omongkan selalu beda apa yang mereka kerjakan, kalau dia *ngomong* "saya tidak mempunyai sepersenpun berarti dia punya miliaran. Kalau dia *ngomong* "hiduplah sederhana" pastilah dia hidup mewah. 3. *structure of organized lying* (struktur kebohongan yang terorganisir) misalnya mereka tahu bahwa pejabat itu berbohong, tetapi kalau ditanya atau di suruh memberikan komentar, mereka juga akan melakukan kebohongan sama. Begitu pula kata "kejahatan," tetapi dalam kalangan pejabat disebut "kesalahan prosedur", kalangan biasa menyebut "rakyat" sebagai kita-kita yang tidak punya jabatan tetapi di kalangan pejabat "rakyat" adalah "pejabat" bahkan mungkin pejabat penting. Sehingga majelis permusyawaratan rakyat berubah menjadi "Majelis Permusyawaratan Penjabat".¹⁸⁰

Dari rangkaian-rangkaian peristiwa dari sejarah, kelas warga negara sebagai kelas yang tertindas di masa Orde Baru, ataupun Orde

¹⁷⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar?* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), Cet. II, 142.

¹⁸⁰ Ibid. 151-157.

Lama, tidak memberikan suatu perubahan eksistensi dari kemiskinan atau ketertindasan. Demikian pula ketika kembali masa lalu, lembaran suram menceritakan ketidakberdayaan *mustad'afin* sebagai kawula atau *wongcilik* yang hanya bersikap afirmatif *sendika dhawuh* (setuju, laksanakan) terhadap kerajaan. Maka untuk lebih lanjut dalam mengatasi kegundahan keadaan kaum *mustad'afin*, mestinya diajukan bagaimana implikasi teologi pembebasan beserta solusi untuk mengentaskan kaum yang lemah dan tertindas?

C. Implikasi Teologi Pembebasan

Apa yang terjadi dengan rezim Orde Baru dan Orde Lama serta warisan feodal pada masa lalu—berkaitan dengan negara, maka khususnya bagi umat Islam sudah merupakan dari penyimpangan cita-cita nasional untuk mendirikan masyarakat adil dan makmur atau secara teologis masyarakat Madinah yang didirikan Nabi Muhammad sebagai *baladun thoyyibatun wa rabbun ghafur* (suatu masyarakat terbaik dengan ampunan tuhan)

Cita-cita Islam dalam mewujudkan masyarakat adil dan makmur yang bersumber kuat pada cita-cita tauhid sebagai inti dari perlawanan otoritarianisme dan menekankan egalitarianisme, maka banyak varian bentuk umat Islam untuk menyelamatkan dan membebaskan bangsa Indonesia dari penindasan dan kekerasan. Gerakan-gerakan umat Islam tersebut dalam menyikapi dan merespon dinamika politik

ke-Indonesia-an, terdapat tiga model pendekatan utama dengan meminjam tipologi Gus Dur (Abdurrahman Wahid) yang ditulis oleh Muhammad A.S. Hikam yakni:¹⁸¹

Pertama: *Pendekatan Alternatif* yakni merujuk pada upaya untuk menjadikan Islam, yang dipercayai sebagai sebuah perangkat ajaran yang memiliki klaim total dan universal untuk menjadi alternatif utama dalam peri kehidupan masyarakat di Indonesia. Maka dalam bidang politik pun dengan pendekatan ini, upaya menjadikan ajaran Islam sebagai alternatif dan mewarnai seluruh format dan struktur politik merupakan tujuan penting. Sehingga, walaupun islamisasi pada tingkat negara masih merupakan suatu hal yang sulit dilaksanakan, untuk tidak mengatakan mustahil, maka harus diupayakan proses islamisasi pada tingkat sosial.¹⁸²

Kedua: *Pendekatan Transformasi Budaya* sebagai upaya melakukan kehidupan politik dengan melandasi nilai-nilai Islam, tanpa harus melakukan perubahan formal dan struktur. Asumsi dari pendekatan ini adalah bahwa jika tataran budaya telah sesuai dengan Islam, maka akan dengan sendirinya terjadi proses penerimaan pada tataran format

¹⁸¹ Muhammad A.S. Hikam, *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society* (Jakarta: Erlangga, 2000), 188-190.

¹⁸² Tokoh penganjur pendekatan alternatif di antaranya Imaduddin Abdul Rochim, Am. Saefuddin dan Amien Rais. Ibid. 223.

dan struktural. Menurut pendekatan ini, misalnya modernitas dan modernisasi dianggap diterima oleh masyarakat Islam apabila telah diwarnai oleh simbol-simbol budaya islam dan perilaku kesalehan pribadi islami.¹⁸³

Ketiga: *Pendekatan transformasi sosial* membawa nilai-nilai tranformatif yang semakin menjadi relevan ketika dikaitkan dengan kenyataan yang menunjukkan masih banyaknya umat Islam yang berada dalam himpitan kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan.¹⁸⁴

Menyimak berbagai pendekatan tersebut, pendekatan *alternatif* jika diterapkan di Indonesia yang kadar heterogenitasnya amat tinggi sementara *rule of law* yang dimiliki belum dipatuhi secara konsisten baik oleh kelompok elite maupun yang bawah tentunya akan banyak mengundang persoalan, sedangkan pendekatan *kebudayaan* yang diakui juga berpotensi besar dalam menarik perhatian mereka yang menginginkannya adanya kesesuaian antara kiprah dalam kehidupan modern dengan nilai Islam. Namun demikian, pendekatan ini cenderung melupakan perlunya perubahan struktur dalam masyarakat sehingga etos keadilan dan kesempatan yang dimiliki Islam bisa

¹⁸³ Tokoh utama pendekatan transformasi budaya menurut Hikam adalah Nurcholish Madjid. Ibid. 223.

¹⁸⁴ Tokoh-tokoh pendekatan transformasi sosial di antaranya Djohan Effendy, Gus Dur, Moeslim Abdurrahman. Ibid. 223. Menurut Bachtiar Effendy, di antara tokoh-tokoh pendekatan ini selain di atas: Adi Sasano, Sudjoko Prasodjo dan Dawam Raharjo dan lain-lain. Lihat Effendy, *Islam*....164-174.

terwujud. Kelangkaan kesadaran struktur inilah yang mengakibatkan gerakan kebudayaan menjadi steril dan aktivisme yang bermakna dan cenderung bias terhadap mereka yang berada di atas. Maka kedua pendekatan ini tidak lebih sama dengan pendekatan-pendekatan teologi akomodisianis, konvensional atau rasional yang tidak memberikan arti apa-apa terhadap kaum *mustad'afin*, *fuqara* atau *masakin* tetapi yang terjadi justru sebaliknya yakni penindasan, kekerasan atau kemiskinan.¹⁸⁵

Berbeda dengan kedua hal tersebut di atas, pendekatan transformatif menekankan masalah ketimpangan sosial yang sedang melanda bukan saja umat Islam tetapi seluruh anggota masyarakat. Struktur masyarakat yang timpang; sebagai akibat modernisasi, menjadi sasaran utama untuk dicari dan dicermati pemecahannya. *Ortoduksi* seperti pendekatan pertama ataupun kedua tidak lagi dipentingkan.

Yang penting adalah *ortopraksis*, tindakan dan pengalaman dari Islam dipahami sebagai kekuatan inspiratif bagi perubahan menuju masyarakat yang lebih adil dan demokratis. Dari sini formalisme agama dihindari karena yang penting adalah isinya, praksis. Dengan demikian, teologi pembebasan (*liberation theology*) yang asal usulnya merupakan suatu hal yang asing, lahir dari Afrika Selatan dan Amerika Latin kemudian di-"pribumisasi"-kan di Indonesia menjadi Teologi Transformatif.

¹⁸⁵ Teologi-teologi Akomodisianis, rasional ataupun konvensional telah banyak diterangkan dalam teoritis teologi pembebasan Bab II.

Teologi Pembebasan atau transformatif yang berkepentingan dengan masyarakat yang tertindas terhadap penindasan negara yang ototiter dengan supremasi birokrasinya, maka sebaliknya Teologi Pembebasan menekankan akan supremasi sipilnya (*civil society*). Karena negara dengan supremasi birokrasinya dalam pandangan Teologi Pembebasan atau transformatif, negara adalah instrumen kelas atau kepentingan vertikal, yaitu kepentingan berdasarkan stratifikasi sosial.¹⁸⁶ Negara dengan kepentingan golongan tertentu (*vested interested*). Secara vertikal, tentunya justru melemahkan golongan *mustad'afin* karena perubahan yang lebih baik tersebut. Kuntowijoyo mengusulkan perubahan mendasar untuk Indonesia yaitu sistem nilai dan praktek politik. Sistem nilai adalah kesadaran teknologis diganti dengan nilai-nilai transendental, sedangkan praktek politik yakni tradisi otoritarianisme dalam politik diganti dengan tradisi demokratis.¹⁸⁷

Salah satu alasan cukup kuat penentangan teologi pembebasan untuk tidak dikesampingkan juga, adalah konsepsi negara tentang pembangunan (modernisasi) paradigma pembangunan atau modernisasi negara adalah paradigma yang berangkat dari asumsi bahwa rakyat adalah bodoh, awam, malas dan seterusnya, yang menyebabkan kemiskinan mereka. Oleh sebab itu, mereka harus diubah mentalnya, kecerdasannya atau pikirannya. Berdasarkan asumsi

¹⁸⁶ Kuntowijoyo, *Identitas Politik...* 54.

¹⁸⁷ *Ibid.* 57.

seperti ini, disusunlah program-program pembangunan oleh sekelompok elit yang menganggap—secara sepihak—makin di tengah masyarakat luas yang dinilainya belum modern—karena sifatnya elitis, menempatkan arus informasi selalu berasal dari atas.¹⁸⁸

Paradigma pembangunan demikian ini, menurut Moeslim Abdurrahman yang telah menciptakan komunikasi searah dari atas, menyebabkan pula suasana kesenjangan mobilitas sosial ekonomi di kalangan masyarakat. Hal ini terjadi akibat modernisasi pembangunan hanya teruntuk oleh mereka yang mempunyai aset, sedangkan kaum renta sosial ekonomi pada umumnya tergusur ke daerah pinggir, baik secara fisik ataupun sosial.¹⁸⁹

Maka tuntutan *liberation-transformatif theology* dalam konteks pembangunan-modernisasi menegaskan akan *keadilan*. Keadilan sehubungan dalam menegakkan demokrasi sebagai salah satu tujuan pembebasan, Kuntowijoyo mengemukakan dua macam keadilan, yaitu *distributive justice* dan *productive justice*, yang masing-masing menjadi dasar demokrasi sosial dan demokrasi ekonomi.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997). Cet. III, 215.

¹⁸⁹ Ibid. 215-216. Gejala modernisasi ini semakin lemahnya sektor informal atau gampangya para pedagang kecil tak berdaya melawan pengusaha besar, yang tidak sajak didukung modal besar tetapi juga oleh jaringan informasi yang canggih.

¹⁹⁰ Terdapat perbedaan antara *distributive justice* dan *productive justice* adalah pada pelaku, bentuk dan penerima. *Distributive justice* pelakunya adalah negara, bentuknya bermacam-macam jaminan dan penerimaannya adalah semua warga negara dengan kategori tertentu. Ada peran masyarakat dalam hal-hal tertentu *productive justice* pelakunya adalah perusahaan dan penerimanya karyawan di perusahaan yang bersangkutan. 102-103.

Keadilan ini mengasumsikan, bahwa seluruh warga negara pernah, sedang dan akan terlibat dalam produksi masyarakat. Mereka semua berhak mendapat santunan. Negara, sebagai pemilik kerja masyarakat, wajib memberi santunan pada seluruh warga yang terlibat dalam proses produksi. Sehingga *distributive justice* (keadilan distributif) berhak atas hasil kerjanya yang terlibat pada proses produksi.¹⁹¹

Sedangkan *productive justice*, di mana semua yang terlibat dalam proses produksi berhak atas jumlah tertentu dari aset-aset produksi. Hal ini kemudian menegaskan bahwa tidak seorangpun dapat bekerja sendirian, tetapi harus bersama-sama dengan masyarakat. Modal, organisasi dan tenaga kerja hanyalah faktor-faktor dalam produksi, karena itu tidak layak bagi pemilik modal mengklaim sebagai satu-satunya satuan yang mempunyai hak atas nilai produksi.¹⁹²

Dengan kompleksitas permasalahan dan konflik yang menumpuk dalam negara, khususnya warisan Orde Baru untuk memulihkan kondisi negara agar demokratis, *jihad* (aksi atau praksis) apa yang disodorkan oleh teologi pembebasan-transformasi demi mewujudkan *civil society* sebagaimana Nabi Muhammad mendirikan *masyarakat Madinah*?

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid.

Jawaban atas pertanyaan tersebut, lebih baiknya mengikuti yang disuarakan oleh A.S. Hikam sebagai solusi dalam mencanangkan program-program praksis *civil society*.¹⁹³

Pertama: Pemetaan secara jelas dan kritis kelompok—kelompok strategis dalam *civil society* dengan dilakukan penelitian mengenai elemen-elemen kelas menengah yang memiliki potensi dan yang masih menghadapi kendala-kendala struktural maupun kultural untuk tampil sebagai aktor *civil society*.

Kedua: Pemberdayaan baik dari dalam maupun dari luar, termasuk strategi penciptaan *linkage* antara elemen-elemen *civil socieity* tersebut.

Ketiga: Di samping meningkatkan kemampuan dan kemandirian aktor-aktor *civil socieity* juga merumuskan *plat form* bersama bagi alternatif demokrasi.

Keempat: Mensosialisasikan dan memperkokoh gagasan dasar yang dapat diterima semua pihak dalam rangka pengembangan sistem politik demokratis yakni politik kewarganegaraan aktif (*active citizenship politics*) yang berorientasi pada pemenuhan hak-hak asasi manusia.

¹⁹³ Hikam, *Islam, Demokratisasi.....* 124-126.

Liberation Theology ataupun *transformatif theology* dalam program-program aksi tersebut tidak lain dan tidak bukan sebagai tujuan utamanya adalah mencita-citakan “Indonesia *baldatun thoyyibatun wa rabbun ghofur*” dan menghilangkan “penyelewengan di atas dunia” (*fasad fil ardh*) serta melakukan reformasi terhadap dunia.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN-SARAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Kesimpulan

Dari seluruh uraian yang telah dipaparkan dalam kajian ini, Teologi Pembebasan (*liberation theology*) sebagai tema sentral memaparkan spirit pembebasan yang menghubungkan antara keluhuran ajaran Ilahi dengan kemuliaan praktek-praktek kemanusiaan –dari jihad (perjuangan) sebagai praksis yang benar (ortopraksis) maka akan tiba pada keyakinan yang benar (ortodoksi). Sehingga dalam konteks penindasan, merupakan jalan dan makna terhadap pembacaan al-Qur'an ditemukan. Hal demikian, teologi pembebasan dalam al-Qur'an dalam simpulan di sini: (a) Pemahaman dan penafsiran kitab suci al-Qur'an secara integral dalam wacana pembebasan (b) Pemahaman al-Qur'an yang mendasarkan secara politik pada realitas sosial dalam digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id struktur penindasan dan marginalisasi terhadap kaum mustadh'afin.

Teologi Pembebasan terefleksikan lewat perjalanan kehidupan Nabi Muhammad Saw dalam fase Mekkah ataupun Madinah. Sebagai warga lingkungan Hijaz pra-Islam, dengan tuhan-tuhannya yang banyak, dengan ketidakadilan dan peperangan antarsukunya, berjuang untuk menegakkan keadilan dan perdamaian. Fase pertama dari pengalaman kenabian Muhammad adalah kepedulian sosialnya yang telah ada sejak awal, disertai tekanan dari berbagai penyakit sosial

masyarakat Makkah dan keterlibatannya secara aktif dalam komunitas tersebut. Dikenal sebagai "orang yang terpercaya" jauh sebelum kenabiannya, maka beliau di Madinah menancapkan sebuah negara egalitarian yang diatur di bawah undang-undang Piagam Madinah—itulah cita-cita dari Teologi Pembebasan.

Secara kontekstualitas, pemihakan dan pembelaan Teologi Pembebasan pada *mustad'afin* sebagai *wong cilik*, *kawula* ataupun warga negara berhadapan dengan sebuah negara feodal dan otoriter di bawah pemerintahan rezim Orde Lama atau Orde Baru. Maka sebagai bentuk solidaritas pada kaum *mustad'afin*, Teologi Pembebasan berkewajiban akan mengembalikan supremasi sipil untuk dikembalikan kembali hak-hak hidup yang egaliter dan sama.

Untuk itu, artikulasi Teologi Pembebasan dihayatkan oleh rakyat banyak daripada artikulasi Teologi Akomodisionis ataupun Konvensional. Karena Teologi Akomodisionis dan Konvensional mengartikulasikan bergaya "burung merak" yang bisa menimbulkan rasa iri, cemburu dan antipati kelompok-kelompok lain. Sebagai gantinya, Teologi Pembebasan tampil dengan gaya "burung merpati" yang menumbuhkan rasa simpati dan perdamaian serta pembebasan bagi pihak-pihak yang tertindas di tengah masyarakat Indonesia dalam penantiannya.

B. Saran-saran

Teologi Pembebasan dalam al-Qur'an sebagai bentuk pemahaman
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Teologi Transformatif yang ditulis oleh penulis, meskipun sudah ada usaha keras untuk menyempurnakannya, tetapi sebagai manusia yang dhaif terdapat juga kelemahan-kelemahan di sana-sini. Maka daripada itu saran-saran dan koreksi yang kritis-konstruktif dari para pembaca, khususnya menyelami Teologi Pembebasan ini, sebagai harapan bagi penulis, untuk melengkapinya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

SUMBER PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Risalah At-Tauhid*, Lebanon: Daar Kutub Al-Ilmitah.
- _____. tt, *Tafsir Al-Quran Al-Karim Juz-Amma*, Mesir: Daar Mathabi' Asy-Ayaab.
- Abdullah, Amin. 1996, *Arkoun Dan Kritik Nalar Islam*, dalam Buku Hendrik Mauleman, *Tradisi Kemodernan, Dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LKIS
- Azad, Abul Kalam. 1983, *Basic Consep Of Quran*, Hijra Internasional Publisher.
- Al-ashfahani, Ar-Raghib. Tt, *Mujam Mufrodat Al- Fazh Al-Quran*, T.tp: Daar Al-Katib Al-Arabi
- Ali, Fakhri. 1993, *Islam Ideologi Dunia Dan Dominasi Struktural*, Bandung: Mizan
- Anwar, Syafi'i. 1995, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina
- Al-aqqod, Abbas Mahmud., *Al-Falsafah Al-Quraniyah*, Mesir: Al-Dar An-Nahdhah Al-Misry Li At-Thabai An-Nasher.
- Abdurrahaman, Moeslim. 1997, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Azra, Azyumardi. 1999, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual Dan Grakan*, Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Al-Fayruzabady, Abu Thahir Muhammad Ibnu Ya'kub. 1951, *Tanwirul Miqbas Min Tafsiri Ibn Abbas*, Mesir: Syirkatumathba'atu Musthofa Al-Babi Al-Halabi.
- Esack, Farid. 1997, *Quran, Liberation And Pluralism An Islamic Perspektive Of Interrigious, Solidarity Against Oppresion*, England: Oxford.
- Enggeneer, Ali Asghor. 2000, *Islam Dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- _____. 1993, *Islam Dan Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 1999, *Asal Usul Dan Perkembangan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- _____. 2000, *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Effendy, Bakhtiar. 1998, *Islam Dan Negara, Transformasi Pemikiran Dan Politik Islam Di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Fakih, Mansour. 2002, *Runtuhnya Teori Pembangunan Dan Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fatah, Eep Saefullah. 1999, *Kekerasan Politik Dan Reaksi Massa*, dalam Agus Wijoyo et. al. , *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Jakarta: LSAF.
- Goldziher, Ignaz. 1981, *Introduction To Islamic Theology And Law*, New Jersey: Princeton University Press
- Gibb, H.A.R. 1996, *Aliran-Aliran Modern Dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ghazali, Muhammad. 1411, *Kayfa Nata'amal Ma Al-Quran*, T.tp, Al-Ma'had Al-Alami Lil Fikr Al Islami.
- Gutierrez, Gustavo. 2001, *A Theologi Of Liberation*, Terj. "Pengantar" dalam bukunya A. Suryawasita, *Teologi Pembebasan Gustavo Gutierrez*, Yogyakarta: Jendela Grafika.
- Hanafi, Hasan. 2000, *Kiri Islam*, Terj. Apendik dalam buku Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme Postmodernisme*, Yogyakarta: LKIS.
- Haque, Ziaul. 1992, *Relevation And Revolution*, New Delhi: Internasional
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Hikam, Muhammad A.S. 2000, *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society*, Jakarta: Erlangga.
- Izutsu, Toshihiko. 1966, *Ethico Relegius Concepts in The Quran*, Montreal, McGill University.
- _____. 1997, *Relasi Tuhan Dan Manusia, Pendekatan Semantik Dalam Al-Quran*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. 1997, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan.
- _____. 1994, *Dinamika Sejarah Umat Islam*, Yogyakarta: Salahuddin Press Dan Pustaka Pelajar.

Lapidus, Ira M. tt, *Histories Of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lowy, Michel. 2000, *Teologi Pembebasan*, Terj. , Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist Press.

Madjid, Nurcholis. 1992, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. II Jakarta: Paramadina.

_____. 1996, *Menuju Masyarakat Madani*, Jakarta: Jurnal Ulumul Quran, No.2 VII.

_____. 1999, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan.

Mandzur, Ibnu. Tt, *Lisan Al'arab*, Kairo: Dar Al-Kitab Al-Masri.

Maududi, Syarif & Dar, 1997, *Esensi Al-Quran: Filsafat, Politik, Ekonomi, Etika*, Bandung: Mizan.

Ma'luf, Lois. 1986, *Al-Munjid Fi Al-Lughoh Wa Al'alam*, Lebanon: Daar Al-Masyriq.

Mulkhan, Abdul Munir. 2002, *Teologi Kiri: Landasan Gerakan Membela Kaum Mustad'afin*, Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 1985, *Al-Quran, Realitas Sosial Dalam Limbo Sejarah (Sebuah Refleksi)*, Bandung: Pustaka.

Musa, Yusuf. 1988, *Al-Quran dan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang.

Nazir, Muhammad. 1988, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.

Nitiprawiro, wahono. 2000, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, Dan Isinya*, Yogyakarta: LKIS.

O'collin & Farrugia. 1996, *Kamus Teologi*, Terj. Yogyakarta: Kanisius.

Pickhal, Marmaduke. 1988, *Perang dan Agama*, Terj. Cet. II, Lampung-Jakarta: YAPI.

Qutb, Sayid. tth, *Fiqh Dakwah: Maudhu'at Fi Ad-Dakwak Wa Al-Harakah*, Beirut: Muassasah Risalah.

Qutb, Muhammad. 2001, *Islam Agama Pembebas*, Terj., Yogyakarta: Mitra Pustaka.

- _____. 1992, *Fi Dhilali Al-Quran*, Jilid IV, Lebanon: Daar As-Syuruq.
- Rahman, Fazlur. 1989, *Major Themes Of The Quran*, Cet. II, Chicago: Bibliotheca Islamica Miniapolis.
- _____. 1979, *Islam*, Cet. II, Chicagos: University of Chicago Press.
- _____. 1982, *Islam And Modernity, Transmation Of An Intellectual Tradition*, Chicago: the University of Chicago Press.
- Rahman, Yusuf. 1996, *Unsur Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Baydlawi*, Jakarta: Jurnal Ulumul Quran, No. 3 Volume VII.
- Rahman, Budhy Munawar. 2001, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina.
- Rakhmad, Jalaluddin. 2000, *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi atau Manusia Besar*, Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Rais, Amien. 1998, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung: Mizan.
- Radison, Maxime. 1971, *Mohammed*, Allen Lane: The Penguin Press.
- Syariati, Ali. 1999, *Agama Versus Agama*, Terj. Bandung: Pustaka Hidayah
- _____. 1995, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- _____. 2001, *Paradigma Kaum Tertindas: Sebuah Kajian Sosiologi Islam*, Terj. Jakarta: Al-Huda.
- Shimogaki, Kazuo. 2000, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme*, Terj. Yogyakarta: LKIS.
- Sjdzali, Munawir. , *Islam dan Tata Negara: Aliran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Uneversitas Indonesia Press.
- Sumaryono. 1993, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Suwarsono & Aluin. 1994, *Perubahan Sosial dan Pembangunan*, Yogyakarta: LP3ES.
- Tiro, Hasan Muhammad. 1999, *Demokrasi untuk Indonesia*, Jakarta: Teplok Press.

Thabathabai, Allamah Sayyid Muhammad Husain. 1983, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, Cet V, Beirut: Muassasah Al-A'lamy Lil Mathbuat.

Watt, Montgomery. 1994, *Bell's Introduction To The Quran*, Edinburgh University Press.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Zamakhzyari, *Al-Imam Abu Al-Qosim Jarullah Mahmud Ibnu Umar Ibnu Muhammad, Al-Kasysyaf*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.

Zayd, Nasr Hamid Abu. 2001, *Tekstualitas Al-Quran: Kritik Terhadap Uhumul Quran*, Terj. Yogyakarta: LKIS

Zuhaili, Wahbah. 1991, *At-Tafsir Al-Munir Fil Aqidah, Wa Syariah, Wa Al-Minhaj*, Beirut-Damaskus: Daar Al-Fikr Al-Muashir & Daar Al-Fikr.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id