

KAUM MUSTADL'AFIN DALAM AL-QUR'AN
Studi Komparasi Atas Pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack

SKRIPSI

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

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS	No. REG 14-2006/TH/020
K	ASAL BUKU:
U-2006	
020	
TH	TANGGAL : _____ Oleh :



NUR KHOYYUM
NIM : EO 33 02 018

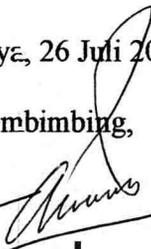
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI-SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN TAFSIR HADISTS
2006

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi yang disusun oleh Nur Khoyyum ini telah
diperiksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 26 Juli 2006

Pembimbing,



Drs. H. Muhammad Syarif
NIP. 150224885

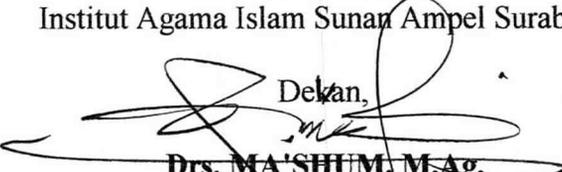
PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI ✓

Skripsi yang disusun oleh Nur Khoyyum ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi.

Surabaya, 23 Agustus 2006

Mengesahkan,
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya

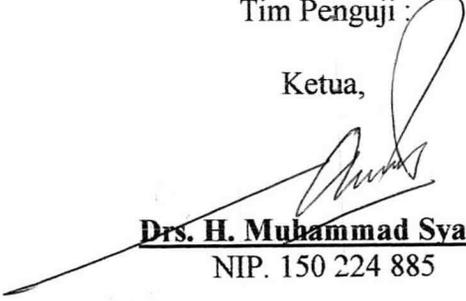
Dean,


Drs. MA'SHUM, M.Ag.

NIP. 150 240 835

Tim Penguji :

Ketua,


Drs. H. Muhammad Syarief

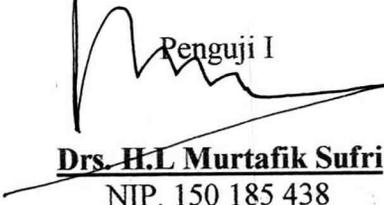
NIP. 150 224 885

Sekretaris,


Dra. Hj. Iffah Muzamil

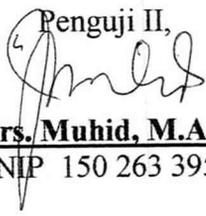
NIP. 150 299 502

Penguji I


Drs. H.L Murtafik Sufri

NIP. 150 185 438

Penguji II,


Drs. Muhid, M.Ag.

NIP 150 263 395

PERPUSTAKAAN	
SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS	No. REG 14-2006/11/020
ASAL BUKU:	
TANGGAL	
DAFTAR ISI	

HALAMAN SAMBUTAN.....	i
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI.....	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	iv
HALAMAN MOTTO.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	viii
DAFTAR ISI.....	x
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah.....	9
C. Rumusan Masalah.....	9
D. Tujuan Penelitian.....	10
E. Kegunaan Penelitian.....	10
F. Telaah Pustaka.....	10
G. Metode Penelitian.....	13
H. Sistematika Pembahasan.....	15
BAB II : AL-QUR'AN DAN KAUM MUSTADL'AFIN	
A. Al-Qur'an.....	17
B. Tafsir.....	19
C. Prinsip Penafsiran Al-Qur'an.....	21
D. Pengertian Kaum <i>Mustad'afin</i> dalam Kajian Al-Qur'an.....	26

E. Pengertian Kaum <i>Mustadh'afin</i> dalam Kajian Sosial	30
--	----

BAB III : KAUM *MUSTADH'AFIN* DALAM PANDANGAN

digilib.uinsa.ac.id RASYID RIDLA DAN FARID ESACK uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Rasyid Ridla	34
1. Biografi	34
2. Karakteristik Pemikiran	38
a) Al-Manar : Sketsa pemikiran Rasyid Ridla	38
b) Metode penafsiran dalam tafsir Al-Manar.....	41
3. Pandangan Rasyid Ridla Tentang Kaum <i>Mustadh'afin</i> .	45
a) Landasan pemikiran	45
b) Kaum <i>mustadh'afin</i> menurut Rasyid Ridla	53
B. Farid Esack	57
1. Biografi.....	57
2. Karakteristik Pemikiran.....	63
3. Pandangan Farid Esack tentang Kaum <i>Mustadh'afin</i>	72
a) Landasan pemikiran	72
b) Kaum <i>mustadh'afin</i> menurut Farid Esack	81
C. Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack tentang Kaum <i>Mustadh'afin</i>	89

BAB IV : PENUTUP

A. Kesimpulan	96
B. Saran-saran.....	97

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

Ketika realitas kontemporer terkuak dan kemudian muncul gambaran kaum lemah berhadapan secara tidak seimbang dengan kaum kuat, yang kaya bertambah kaya sedangkan yang miskin semakin miskin, demikian juga warga negara berbenturan dengan tirani kekuasaan dan kebersamaan telah diganti dengan kebencian, balas dendam, kekerasan dan kejahatan. Keadilan dan kebaikan diganti dengan ketidakadilan, penindasan, dan pelecehan hak-hak asasi manusia (HAM). Keadilan tidak dialami, terutama oleh sebagian kaum buruh, petani, nelayan, kaum perempuan dan anak-anak.

Manusia sepanjang sejarahnya, selalu memiliki beberapa kelas (kelompok). Ada kelas atas dan ada pula kelas bawah. Kelompok masyarakat yang berada pada kelas atas adalah kelompok yang paling menentukan. Mereka memainkan peranan dalam bidang politik dan ekonomi, bahkan kadang-kadang cenderung memonopoli. Adapun masyarakat kelas bawah adalah kelompok masyarakat yang ditentukan, bukan yang menentukan. Kelas ini biasanya mayoritas dalam kuantitas tetapi minoritas dalam kualitas. Mereka selalu menjadi rangsa kelas atas. Konsep kelas selalu dihubungkan dengan masalah ketidaksamaan sosial (*social inequality*),¹ justru itu mereka

¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, cet. III, (Bandung: Mizan, 1991), 292.

ini sering juga disebut dengan kaum tertindas, al-Qur'an menyebutnya dengan kaum *mustadl'afin*.²

Penindasan sebenarnya dapat dikategorisasi ke dalam dua bagian yaitu, sebagai berikut:³

1. Ketertindasan struktural. Pada bagian ini, ketertindasan dan kemiskinan disebabkan oleh struktur yang berada di luar diri orang yang tertindas. Struktur tersebut bisa jadi berupa struktur politik maupun struktur ekonomi yang tidak berpihak pada kepentingan rakyat tertindas.
2. Ketertindasan mertai. Ketertindasan semacam ini lebih disebabkan oleh faktor dalam diri kaum yang tertindas itu sendiri. Di satu sisi faktor ini menjelma menjadi sebuah ketidaksadaran akan ketertindasan. Di sisi lain, dapat pula menjelma berupa apa yang disebut oleh Paulo Freire dalam bukunya pendidikan kaum tertindas (*Pedagogy of the Oppressed*) sebagai kesadaran magis, yakni sebuah anggapan bahwa ketertindasan dan kemiskinan tersebut adalah sebuah jalan hidup (takdir) yang harus diterima dengan lapang dada (*ikhlas*). Sehingga, pada bagian ini, mereka yang tertindas cenderung menikmati ketertindasannya. Inilah yang dalam istilah sosiologi disebut sebagai *desublimasi represi*, yaitu sebuah kondisi di mana kaum tertindas tidak menyadari, bahkan cenderung menikmati ketertindasan yang menimpanya.

²Al-Qur'an, An-Nisa'[4]: 75; Al-Anfal[8]: 26.

³Kadar, *Pembelaan Al-Qur'an Kepada Kaum Tertindas*, (Jakarta: Amzah, 2005), 8.

Dalam situasi apapun, dimana seseorang secara objektif melakukan pemerasan terhadap orang lain atau menghalanginya untuk mencapai afirmasi diri sebagai seorang manusia yang bertanggung jawab, adalah sebuah bentuk penindasan. Dengan terbentuknya hubungan bersifat penindasan, maka kekejaman telah dimulai.⁴

Hal ini berarti manusia sedang menghadapi problem kemanusiaan. Oleh karena itu, meminjam istilah Asghar Ali Engineer, membebaskan dan membela kaum *mustad'afin* yang berarti "memanusiakan manusia" menjadi kata kunci yang paling penting dan mendasar bagi segala upaya solusi meningkatkan kesejahteraan umat manusia dalam setiap dimensi kehidupan dan pada gilirannya mengangkat citra kehidupan itu sendiri pada *stage* yang paling tinggi dan mulia.

Dalam konteks yang demikian itu, agama diharuskan menjadi alat *resisten* bagi mereka yang tertindas. Karena satu-satunya kekuasaan yang tidak menindas orang lain adalah kekuasaan Allah. Kekuasaan manapun yang menentang kekuasaan Allah, berusaha untuk menindas dan menguasai orang lain. Tujuan hidup seharusnya bukanlah untuk memperoleh kekuasaan, seperti merampas sebagian sarana material. Tetapi untuk berbuat kebaikan (amal salih) yang membawa kepada terbentuknya masyarakat yang sehat, adil dan sejahtera. Suatu masyarakat yang tidak adil yang mendasarkan pada perebutan kekuasaan dan sumber-sumber kekayaan merupakan masyarakat yang tidak

⁴ Paulo Freire, *Pendidikan Kaum Tertindas*, terj. Mansour Faqih, et. al. cet. 3, (Jakarta: LP3ES, 2000), 28.

stabil, dan menjadi salah satu sebab yang melahirkan kekuatan-kekuatan oposisi.

Ketika Al-Qur'an secara tegas mengutuk penindasan dan ketidakadilan, maka perhatiannya terhadap wujud sosial yang baik dari masyarakat yang egaliter tidak bisa disangkal. Karena itu, terlepas dari signifikansinya, istilah-istilah Al-Qur'an juga mempunyai konotasi sosial-ekonomi. Islam adalah ajaran yang menyajikan secara komplit paradigma kehidupan meliputi; ekonomi, sosial, dan politik.⁵

Al-Qur'an dengan jelas dan tanpa ragu-ragu berdiri di pihak golongan masyarakat lemah dalam menghadapi para penindas.⁶ Di tengah suatu bangsa, ketika orang kaya hidup mewah di atas penderitaan orang-orang miskin, ketika budak-budak belia merintih dalam belenggu tuan-tuannya ketika para penguasa membunuh orang-orang tak berdaya hanya untuk kesenangan ketika para hakim memihak kekayaan dan memasukan kepenjara orang-orang kecil yang tidak berdosa. Al-Qur'an menyesalkan, bahkan menegur orang-orang yang tidak mau menolong mereka yang teraniaya tersebut, Rasulullah SAW. Menyampaikan pesan dari Tuhan, yaitu;

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

⁵ Eko Prasetyo, *Islam Kiri; Jalan Menuju Revolusi Sosial*, (Yogyakarta: Insist Press, 2003), 246.

⁶ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, cet.III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 91.

Mengapa kamu tidak mau berjuang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah, baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang berdoa: Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Makkah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau dan berilah kami penolong dari sisi Engkau.⁷

Dengan demikian, jelas bahwa berjuang diizinkan dalam al-Qur'an, yaitu untuk mengakhiri penganiayaan dan untuk melindungi orang-orang lemah dari penindasan. Dan ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an berpihak pada posisi orang-orang yang lemah dalam menghadapi orang-orang kuat. Simpati Allah ditujukan kepada orang-orang yang tertindas itu, yaitu dalam firman-Nya: "Dan kami hendak memberi karunia bagi orang-orang yang tertindas di bumi dan hendak menjadikan mereka pimpinan serta orang-orang yang mewarisi bumi".⁸

Apabila melihat kebelakang pada sejarah dakwah dan perjuangan nabi-nabi terdahulu, seperti nabi Musa, nabi Isa, dan Muhammad SAW. adalah pemberontak dan revolusioner yang melakukan revolusi melawan penindasan, diskriminasi kelas dan kezaliman pada tatanan sosialnya masing-masing. Mereka berjuang sepanjang hidupnya untuk kebenaran, kesetaraan, dan kebaikan.⁹

Nabi Muhammad SAW. dikenal sebagai pribadi pembebas kaum budak, tertindas, fakir miskin. Saat nabi Muhammad SAW. diutus sebagai Rasul, beliau menghadapi kondisi psiko-spiritual masyarakat Arab berada pada degradasi tajam spiritualisme keagamaan. Paganisme, perbudakan,

⁷ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: PT. Sari Agung, 2002), An-Nisa' [4]: 75.

⁸ Al-Qur'an dan terjemah, Al-Qashash[28]: 5

⁹ Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, terj. E. Setiawati Al Khattab, (Yogyakarta: LkiS, 2000), 27.

diskriminasi perempuan, eksploitasi ekonomi, peperangan antar suku, dominasi superioritas laki-laki atas kaum perempuan menjadi status resmi bangsa Arab saat itu. Fakta inilah yang salah satunya memungkinkan Muhammad diutus Allah SWT. sebagai penyebar risalah Tuhan di muka bumi.¹⁰

Muhammad SAW. tidak saja meluruskan aqidah kaum Quraisy dan suku-suku lainnya, akan tetapi beliau juga menyerukan perlunya penegakkan HAM, penghapusan budak, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, penghapusan transaksi ekonomi yang manipulatif, pentingnya persaudaraan antar suku dan sesama manusia. Apa yang dipraktekkan dan serukan nabi Muhammad SAW. tersebut sebenarnya adalah merupakan pelanjut dari apa yang dilakukan para nabi sebelumnya, yaitu nabi Ibrahim, oleh Tuhan diutus untuk melawan hegemoni kekuasaan diktator-diktator raja Nainrud, Musa melawan Fir'aun untuk membebaskan bangsa Israil yang tertindas oleh kekuasaan Fir'aun,¹¹ nabi Isa yang melawan kejahatan dan penindasan.¹²

Dengan merekonstruksi sejarah Kenabian dan mencermati ulang Al-Qur'an, sehingga bisa ditarik berkesimpulan bahwa Islam yang bertumpu pada Al-Qur'an mempunyai perhatian sentral pada keadilan sosial untuk membebaskan kaum lemah dan tertindas serta menciptakan masyarakat yang egalitarian.

¹⁰ Ibid., 216. Lihat Andar Nubowo, *Islam dan Fenomena Ketimpangan*, dalam www.google.com.

¹¹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, cet. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 91.

¹² Haque, *Wahyu...*, 197.

Asghar Ali Engineer salah seorang pemikir kontemporer merevisi konsep dan pengertian mukmin dan kafir yang berbeda dengan apa yang umum dipahami oleh umat Islam sekarang. Ia menulis: "...orang-orang kafir dalam arti yang sesungguhnya adalah orang-orang yang menumpuk kekayaan serta merintangi upaya-upaya menegakkan keadilan...". Dengan demikian bagi Asghar, seorang mukmin sejati bukanlah sekedar orang yang percaya kepada Allah, akan tetapi juga harus seorang mujahid yang berjuang menegakkan keadilan melawan kezaliman dan penindasan. Jadi, kalau ia tidak berjuang menegakkan keadilan dan melawan sistem dan struktur masyarakat yang tidak adil walaupun ia percaya kepada Allah, orang itu dalam pandangan Asghar masih dianggap tergolong orang kafir.¹³

Dan seorang tokoh kontemporer yang mencoba menafsirkan tentang kaum *mustadl'afin* ialah Farid Esack kelahiran Afrika Selatan yang menaruh perhatian lebih pada orang-orang tertindas di tanah kelahirannya. Ia mengatakan bahwa kaum *mustadl'afin* adalah orang-orang yang tertindas, dianggap lemah dan tidak berarti, diperlakukan secara arogan, serta berada dalam status sosial "inferior", termarginal atau tertindas secara sosio-ekonomi.¹⁴ Sehingga, menimbulkan pertanyaan bagaimana Al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisi ajaran kemanusiaan menjawab kondisi yang ada di Afrika Selatan saat itu?.

¹³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Harun Salim dan Imam Baehaqy, (Yogyakarta: LkiS, 1993), viii

¹⁴ Farid Esack, *membebaskan yang tertindas*, terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000), 136.

Dari sini, dapat dilihat bahwa nomenklatur ketertindasan merajalela dan terkadang dikerjakan dengan modus operandi makin canggih, hal itu menantang komunitas beragama untuk bertanya, bagaimana kepedulian teologis masyarakat beragama diterapkan? Dan bagaimana perjumpaan teologis masyarakat beragama dengan fenomena empiris ketertindasan tersebut mampu diproyeksikan sebagai aksi keadilan sosial?¹⁵

Al-Qur'an sendiri, selaku kitab pedoman hidup (*way of the life*) umat Islam, secara implisit memuat (hampir jika memang ternyata tidak ditemukan) keseluruhan prinsip yang dibutuhkan oleh manusia seperti di atas, problem yang mendasar kemudian bagaimana keseluruhan gagasan dalam Al-Qur'an tersebut dapat dipahami kemudian dapat diterapkan secara benar dalam kehidupan sehari-hari.

Dari latar belakang di atas, maka penulis memandang perlu untuk mengangkat penelitian dengan judul "Kaum *Mustadl'afin*: Studi Komparasi Penafsiran Rasyid Ridla dan Pemikiran Farid Esack", yang di sini Rasyid Ridla sebagai mufassir klasik yang menggunakan pendekatan soaio-historis dalam membaca Al-Qur'an, sedang Farid Esack adalah seorang tokoh pemikir kontemporer yang menggunakan pendekatan hermeneutika dalam memahami teks-teks suci Al-Qur'an. Sehingga akan menarik jika kedua pemikiran tokoh tersebut dikomparasikan.

¹⁵ Piet H. Khaidir, "Teologi Kaum Tertindas: Sajak ber-Islam untuk Praksis Keadilan Sosial" dalam *Kembali ke Al-Qur'an: Menafsir Makna Zaman*, ed. Pradana Boy ZTF et. al. (Malang: UMM, 2004), 86.

B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah

Dari uraian latar belakang di atas, ada beberapa permasalahan yang muncul, diantaranya yaitu,

1. definisi *Mustadl'afin* dalam Al-Qur'an dan siapa saja yang tergolong kaum *Mustadl'afin*.
2. pemahaman para mufassir tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan *Mustadl'afin*.
3. Kepemihakan Al-Qur'an terhadap Kaum *Mustadl'afin*.
4. Konsep Al-Qur'an dalam membebaskan kaum *mustadl'afin*.

Untuk memberi arah yang jelas dan ketajaman analisa, maka penelitian ini hanya akan dibatasi pada penafsiran Rasyid Ridla dalam kitab tafsir Al-Manar dan pemikiran Farid Esack dalam bukunya *Qur'an; Liberalisme and Pluralisme* (sebagai obyek penelitian) tentang "kaum *mustadl'afin*". Dan penelitian ini lebih di fokuskan pada pemahaman kedua tokoh tersebut mengenai kaum *mustadl'afin*, siapa yang disebut sebagai kaum *mustadl'afin* serta bagaimana pembebasan mereka, yang selanjutnya pemikiran kedua tokoh tersebut akan dikomparasikan untuk mengetahui persamaan dan perbedaan.

C. Rumusan Masalah

Dari uraian latar belakang di atas, dapat dirumuskan beberapa masalah yang akan menjadi objek kajian dalam skripsi ini, yaitu:

1. Bagaimana pandangan Rasyid Ridla tentang Kaum *Mustadl'afin*?
2. Bagaimana pandangan Farid Esack tentang Kaum *Mustadl'afin*?

3. Apa persamaan dan perbedaan tentang Kaum *Mustadl'afin* dalam Al-Qur'an menurut pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack?

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

D. Tujuan Penelitian

1. Mengetahui dan menganalisis pemikiran Rasyid Ridha tentang kaum *mustadl'afin*.
2. Mengetahui dan menganalisis pemikiran Farid Esack tentang kaum *mustadl'afin*.
3. Mengetahui persamaan dan perbedaan pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack tentang kaum *mustadl'afin* dan pembebasan mereka.

E. Kegunaan Penelitian

1. Untuk menambah pengetahuan bagi diri penulis tentang pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack mengenai kaum yang tertindas dan pembebasan mereka.
2. Untuk mengetahui persamaan dan perbedaan antara pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack tentang kaum *mustadl'afin*.
3. Dapat menjadi kritik bagi orang-orang yang memegang kekuasaan untuk lebih memperhatikan masyarakat kelas bawah dan tertindas.

F. Telaah Pustaka

Sebuah buku yang dijadikan telaah pustaka dalam penelitian ini adalah sebuah buku yang berjudul; "*Pendidikan Kaum Tertindas*", buku ini diterjemahkan dari buku "*Pedagogy of the Opposed*", yang merupakan karya

Paulo Freire.¹⁶ Buku ini banyak menjelaskan tentang situasi ketertindasan masyarakat sipil.

Keterlibatannya secara langsung pada situasi penindasan orang miskin telah membimbingnya ke arah penemuan apa yang kemudian digambarkan sebagai kebudayaan bisu di kalangan orang yang tertindas. Dalam buku ini dijelaskan, kebodohan dan kelalaian mereka adalah akibat langsung dari situasi perekonomian sosial dan pengekan politik di mana kaum tertindas menjadi korban-korbannya. Masyarakat tertindas tidak memiliki keberanian dan kemampuan untuk memahami dan menjawab realitas-realitas konkrit dari dunia mereka, melainkan tetap saja tenggelam dalam suatu keadaan di mana kesadaran kritis dan jawaban semacam itu praktis tidak mungkin.

Dalam pandangan buku ini dijelaskan, keseluruhan sistem yang ada merupakan salah satu perekat utama kebudayaan yang menindas itu, sehingga langkah solusi atas ketertindasan manusia, maka langkah aksi sosial yang harus dilakukan adalah penyadaran akan realitas penindasan dengan menanamkan budaya kritik terhadap sistem yang menindas. Hal ini dilakukan sebagai langkah awal menciptakan kesadaran kritis di kalangan kaum tertindas sehingga bisa tercipta suatu tatanan masyarakat baru yang kritis terhadap realitas penindasan.¹⁷

Skripsi dengan judul : "*Study tentang al-Mustadl'afun dalam Al-Qur'an*" yang disusun oleh M. Hatta.¹⁸ Skripsi ini mendeskripsikan tentang pengertian

¹⁶ Freire, *Pendidikan...*,

¹⁷ Freire, *Pendidikan...*, 1-208.

¹⁸ Ahmad Khusaini, *Study Tentang al-Mustadl'afun dalam Al-Qur'an*, (Skripsi: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2002)

al-Mustadl'afun dan pemahaman para mufassir dalam konsep pembebasan kaum yang tertindas.

Dalam Skripsi ini dijelaskan, bahwa *Al-Mustadl'afun* tertuju kepada orang-orang yang lemah, baik itu lemah dalam arti fisik maupun non fisik, hal ini dialami umat Islam yang lemah yang berada dalam penindasan para penguasa yang *dlolim*.

Konsep Al-Qur'an dalam membebaskan orang-orang yang lemah yang tertindas dengan cara berangsur-angsur atau dengan cara bertahap, yaitu dengan langkah-langkah, antara lain; (1) Revolusi damai dalam artian yakni hal ini dilakukan melalui jalan hukum yang sudah ditetapkan dalam Undang-undang Islam dalam rangka menghindari persepsi seseorang tentang ajaran Islam itu sendiri, padahal Islam itu sendiri merupakan ajaran yang menitikberatkan kepada perdamaian dan keadilan. (2) Hijrah, yakni hal ini sebagai langkah alternatif yang baru dipakai oleh umat Islam. (3) Perang, yaitu sebagai langkah terakhir yang dapat digunakan oleh umat Islam setelah langkah-langkah yang pertama tidak dihiraukan, maka Islam memperbolehkan untuk perang melawan kaum penguasa yang arogan.¹⁹

Dari telaah buku dan skripsi tersebut, peneliti masih melihat adanya "lahan kosong" dan juga ada persoalan yang belum terjawab, atau mungkin (seandainya) sudah dijawab namun menggunakan pendekatan yang lain.

Sehingga dalam penelitian ini, penulis akan mencoba menganalisa lebih dalam lagi mengenai kaum *mustadl'afin*, melalui pandangan dua tokoh, yaitu

¹⁹ Hatta, *Study...*, 59.

Rasyid Ridla sebagai seorang mufassir klasik dan juga tokoh pembaharu. Dengan Farid Esack seorang tokoh kontemporer asal Afrika Selatan dan doktor dalam bidang ilmu tafsir, yang mencoba menarik ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam konteks masyarakat Afrika Selatan yang tertindas oleh rezim apartheid dengan menggunakan hermeneutika pembebasan. Sehingga akan sangat menarik apabila pandangan kedua tokoh tersebut tentang kaum tertindas di komparasikan. Yang hal ini akan dibahas dalam penelitian ini.

G. Metode Penelitian

Metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini data-data di peroleh dari buku-buku, naskah-naskah yang berkaitan dengan persoalan ini dan setelah data terkumpul kemudian dilakukan pemilahan mana yang sekiranya berkesesuaian dengan persoalan yang akan dibahas, dan setelah itu data disusun untuk membentuk bahan yang akan digunakan dalam penyusunan skripsi ini.

2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam skripsi ini meliputi:

a) Sumber data primer (utama)

Sumber data primer adalah karya-karya (pemikiran) produk subyek penelitian, yaitu produk original Rasyid Ridla dan Farid Esack. Antara lain:

1) *Tasir Al-Manar*, karya Rasyid Ridla.

2) *Qur'an; Liberalition and Pluralisme*, karya Farid Esack.

b) Sumber data skunder

Sumber data skunder adalah selain dari kriteria di atas. Sumber data dalam klasifikasi ini berfungsi untuk memberi penjelasan terhadap konsep yang ditawarkan subjek penelitian dan juga sebagai pembandingan terhadap gagasan tersebut.

Adapun sumber data skunder dalam penelitian ini meliputi:

- 1) *Tafsir Al-Misbah* karya Quraish Shihab
- 2) *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, karya M. Quraish Shihab
- 3) *Islam dan Teologi Pembebasan*, karya Asghar Ali engineer
- 4) *Cakrawala Pembebasan*, karya Nurul Huda
- 5) *Menghidupkan Al-Qur'an; dalam Wacanakan Perilaku*, karya Farid Esck
- 6) *On Being Muslim*, karya Farid Esack
- 7) *Wahyu dan Revolusi*, karya Ziaul Haque
- 8) Dan lain-lain.

3. Teknik Analisa data

Dalam menganalisa data yang telah terkumpul penulis menggunakan metode, sebagai berikut:

- a). Deskriptif analitis, dengan metode ini akan dideskripsikan pandangan dua tokoh yaitu, Rasyid Ridla dalam tafsir al-manar dan Farid Esack dalam bukunya *Qur'an; Liberalition and Pluralisme*, mengenai kaum

mustadl'afin, dari data-data ini kemudian dianalisa dengan mengkonfrontasikan dengan data-data lain sebagai pembandingan.

- b). Maudluli (tematik), yaitu menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat, dari beberapa surat yang berbicara tentang suatu topik, untuk kemudian dikaitkan satu dengan yang lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an.²⁰ Adapun metode ini adalah untuk memperoleh wacana tentang kaum *mustadl'afin* dalam pandangan kedua tokoh tersebut.
- c). Komparasi adalah membandingkan persamaan atau perbedaan pandangan dan perubahan-perubahan pandangan orang, peristiwa atau terhadap ide-ide.²¹ Dalam hal ini, mengkomparasikan kedua tokoh yaitu, Rsyid Ridla dengan Farid Esack mengenai pandangan mereka terhadap kaum *mustadl'afin*.

II. Sistematika Pembahasan

Agar dapat melakukan pembahasan secara runtut, maka rasionalisasi dan sistematika pembahasannya adalah sebagai berikut:

BAB I : PENDAHULUAN

Merupakan pertanggung-jawaban metodologis terdiri atas latar belakang masalah, indentifikasi dan pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, telaah pustaka,

²⁰ Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*, (Jakarta: Pt. Raja Grafindo Persada, 2000), 19.

²¹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*, cet. 12, (Jakarta: Pt. Rineka Cipta, 2002), 236.

metodologi penelitian, serta sistematika pembahasan. Pembahasan ini dimaksudkan untuk mewujudkan koherensi dalam penelitian ini agar dapat dilihat sebagai sebuah karya yang komprehensif.

BAB II : AL-QUR'AN DAN KAUM *MUSTADL'AFIN*

Berisikan landasan teori yang mencakup pengertian Al-Qur'an dan Tafsir, prinsip penafsiran, kajian *musatadl'afin* dalam AL-Qur'an dan juga dalam kajian sosial.

BAB III : KAUM *MUSTAL'AFIN* DALAM PANDANGAN RASYID RIDHA DAN FARID ESACK

Bab ini merupakan inti dari penelitian ini, yang akan memaparkan biografi kedua tokoh, karakteristik pemikiran, metode yang digunakan dalam memahami Al-Qur'an, dan pandangan mereka mengenai kaum *muatadl'afin* serta persamaan dan perbedaannya dalam memandang kaum *mustadl'afin*.

BAB IV PENUTUP

Merupakan hasil paling akhir dalam pembahasan skripsi ini yang berisikan kesimpulan dari serangkaian pembahasan mulai dari bab I sampai dengan bab III serta saran-saran.

BAB II

AL-QUR'AN DAN KAUM *MUSTADL'AFIN*

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

A. Al-Qur'an

Ajaran dan risalah ketuhanan yang pertama kali sampai kepada Nabi Muhammad SAW adalah turannya Al-Qur'an melalui lisan Jibril untuk disampaikan kepada seluruh umat manusia secara utuh.¹

Kata Al-Quran berasal dari kata kerja *qara'a* yang berarti membaca, atau *qarana* yang berarti mengumpulkan atau menghimpun, bentuk *masdar*-nya adalah *qur'an* yang berarti *bacaan*.²

إِن عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ.

Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu.³

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

Definisi yang konkrit untuk Al-Qur'an ialah menghadirkannya dalam pikiran atau dalam realitas, seperti misalnya kita menunjuk sebagai Al-Qur'an kepada yang tertulis di dalam mushaf atau terbaca dengan lisan.⁴ Para ulama mendefinisikan bahwa Al-Qur'an adalah Kalam atau Firman Allah yang

¹ Wahbah AZ-Zuhaili, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, terj. M. Thohir, (Yogyakarta: Dinamika, 1996), 15.

² Mana' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, cet. 6, (Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2001), 15-16. dan lihat, Farid Esack, *Menghidupkan Al-Qur'an dalam Wacana dan Prilaku*, terj. Norman Arabi'a Juli Setiwan, (Jakarta: Inisiasi Press, 2006), 27.

³ Al-Qur'an dan Terjemah, Al-Qiyaamah[75]: 17-18.

⁴ Al-Qattan, *Studi...*, 17. dan Esack, *Menghidupkan...*, 27.

diturunkan kepada Muhammad SAW. Yang diriwayatkan secara *mutawatir* dan yang membacanya merupakan suatu ibadah.⁵

Dari segi isi, Al-Qur'an mengandung berbagai dimensi ajaran, yaitu hukum, moral (akhlak), ekonomi, politik, kemasyarakatan, seni, ilmu pengetahuan, dan sebagainya. Di samping itu, Al-Qur'an juga banyak berbicara tentang berbagai objek dan realitas, antarlain Tuhan, alam (gaib dan nyata) serta manusia, adalah kenyataan yang sangat jelas yang dapat diamati oleh setiap orang yang ingin menelaah Al-Qur'an. Di pihak lain Al-Qur'an menegaskan bahwa ia diturunkan oleh Allah dalam rangka memberi rahmat dan hidayah bagi manusia pada umumnya, dan umat Islam pada khususnya.⁶

Al-Qur'an merupakan *way of life* bagi umat manusia, berisi cara-cara bermasyarakat yang berperikemanusiaan, memecahkan problem-problem kemanusiaan dalam berbagai segi kehidupan, baik rohani, jasmanai, sosial, ekonomi maupun politik, yang bisa dipergunakan untuk ruang dan waktu kapan saja (*shahik li kulli zaman wa makan*). Ia diturunkan untuk memakmurkan, memajukan dan meninggikan derajat dan martabat kehidupan umat manusia di dunia, dan juga memberikan keberuntungan dan kejayaan di akhirat.⁷

Sebagaimana di ketahui, bahwa tujuan Al-Qur'an yang universal adalah untuk menjauhkan manusia dari segenab hawa nafsu yang membawa kesesatan dan penuh penyelewengan, namun menggiring manusia menuju

⁵Al-Qattan, *Studi...*, 17.

⁶Badri Khaeruman, *Memahami Pesan Al-Qur'an: Kajian Tekstual dan kontekstual*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004), 51-52.

⁷Al-Zuhaili, *Al-Qur'an ...*, 10.

cahaya iman, hidayah, membersihkan jiwa yang kotor. Juga berupaya menghilangkan problematika yang membelenggu kehidupan umat manusia, menghilangkan krisis yang mencekam, tindak kejahatan, kezaliman dan tindakan-tindakan yang negatif lainnya. Al-Qur'an memberikan kebebasan kepada manusia untuk menyalurkan potensi dan kemampuan yang dimiliki agar dikembangkan menjadi sebuah karya yang prestisius, menghormati hak azazi manusia, menjunjung tinggi keadilan dan kebersamaan, selalu menekankan pada stabilitas keamanan dan pertahanan sebuah negara agar tercipta persatuan dan kesatuan, dan bagi orang-orang yang duduk dipemerintahan atau mempunyai kekuatan ekonomi hendaknya menyantuni kalangan orang-orang "lemah" terutama orang-orang yang tertindas dan fakir miskin.

B. Tafsir

Secara etimologi tafsir ialah penjelasan atau keterangan,⁸ seperti dalam firman Allah SWT:.

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil melainkan kami datang kepadamu dengan sesuatu yang besar dan yang paling baik penafsirannya (penjelasan).⁹

⁸ Mohammad aly Ash Shabuny, *Pengantar Studi Ai-Qur'an*, terj. Moch. Chudlori Umar, Moh. Mastna, (Bandung: PT. Alma'arif, 1984), 202.

⁹ QS al-Furqan 25: 33

Kata tafsir berasal dari akar kata *al-fars* yang berarti menjelaskan, menyingkap yang tertutup atau menerangkan makna yang abstrak,¹⁰ Asyirbasyi mengartikan *al-fars* ialah penjelas atau keterangan, yaitu menjelaskan sesuatu yang tidak jelas pengertiannya.¹¹

Pengarang kamus Munjid mengatakan *al-fasr* yaitu pengamatan – dokter—terhadap urine orang yang sakit guna mendiagnosa gejala apa yang muncul darinya.¹² Jika memang benar bahwa kata tafsir berasal dari kata *al-Fasr* seperti dalam Munjid, maka kata *at-Tafsirah* adalah urine yang dipergunakan untuk menunjukkan adanya penyakit bagi seseorang.¹³ Sebab ada sementara ulama yang mengatakan bahwa kata tafsir berasal dari akar kata *safara* secara harfiah menginterpretasikan atau menjelaskan atau *afsara* artinya memecah.¹⁴

Adanya perbedaan akar kata tersebut pada dasarnya tidak berpengaruh signifikan dalam memberi pengertian tentang tafsir karena kata *safara* sebagaimana dalam Munjid dijelaskan, yaitu membuka dan menyingkapkan tudung penutup wajah.¹⁵ Dengan demikian antara kata *fasr* maupun *safara* memberikan satu pengertian yang kurang lebih sama yaitu mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi melalui medium yang dianggap sebagai tanda bagi

¹⁰ Al-Qattan, *Studi...*, 455-456.

¹¹ Ahmad Syirbasyi, *Studi tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an al-Karim*, terjemah Zulfan Rahmad (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), 7.

¹² Luis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah*, (Beirut: Maktabah as Sarqiah, 1986), 583.

¹³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik terhadap Al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, cet. IV, (Yogyakarta Mizan, 2005), 281.

¹⁴ Esack, *Menghidupkan...*, 177.

¹⁵ Ma'luf, *al-Munjid...*, 337.

mufassir, melalui tanda itu ia dapat sampai pada sesuatu yang tersembunyi dan samar.¹⁶

Sedang secara istilah, pengertian tafsir ialah ilmu untuk mengetahui kandungan kitab Allah yang diturunkan kepada nabi SAW dan penjelasan maknanya serta pengambilan hukum serta hikmah-hikmahnya.¹⁷ Banyak ulama mengemukakan pengertian tafsir yang pada intinya bermakna menjelaskan hal-hal yang masih samar yang dikandung dalam ayat al-Quran sehingga dengan mucah dapat dimengerti, mengeluarkan hukum yang terkandung di dalamnya untuk diterapkan dalam kehidupan sebagai suatu ketentuan hukum. Sedang menurut Abd. Muin Salim, adalah dialog antara teks AL-Qur'an yang memuat cakrawala makna di dalamnya, dengan horizon pengetahuan manusia dan problematika kehidupannya yang terus mengalami perubahan dan dinamika yang tidak pernah berhenti. Dengan demikian, kekayaan dan signifikansi teka Al-Qur'an sangat tergantung pada kedalaman pengetahuan penafsir, semakin tinggi tingkat pengetahuan dan keilmuannya, maka beragam dan signifikan pula makna yang dihasilkan.¹⁸

C. Prinsip Penafsiran Al-Qur'an

Sumber pokok ajaran Islam adalah Al-Qur'an dan Hadist. Dari kedua sumber pokok tersebut itulah kerangka normatif Islam berakar dan menyikapi setiap permasalahan dalam kehidupan masyarakat dengan demikian, Al-Qur'an dan Hadist mempunyai peran sangat vital dan strategis sebagai

¹⁶ *Tekstualitas...*, 281-185.

¹⁷ Ash Shabuny, *Pengantar...*, 203.

¹⁸ Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005), 5.

landasan normatif dalam merumuskan pemecahan-pemecahan terhadap setiap persoalan dalam realitas sosial kehidupan masyarakat.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, para mufassis menggunakan metode yang berbeda-beda, "metode" adalah suatu cara yang teratur dan terdapat baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksud Allah di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.¹⁹ Dengan definisi ini kita bisa menggambarkan bahwa menafsirkan Al-Qur'an membutuhkan kaidah-kaidah dan aturan yang mesti diindahkan. Dan seorang penafsir mesti menguasai kaedah-kaedah tersebut, supaya tidak terjadi kesalahan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan dan petunjuk. Agar fungsi ideal itu teraplikasikan maka Al-Qur'an harus dipelajari dan diupayakan penafsirannya. Secara garis besar, metode yang biasa dipakai oleh para mufassis, yaitu *tahlili* (analitis), *ijmali* (global), *muqarin* (komparatif), *maudlu'i* (tematik). Ditinjau dari segi kecenderungan para penafsir, metode *tahlili* ini dapat berupa: *al-tafsir bi al-ma'tsur*, *al-tafsir bi al-ra'y*, *al-tafsir bi al-shufi*, *al-tafsir bi al-fiqhi*, *al-tafsir bi al-falsafi*, *al-tafsir bi al-'ilmi* dan *al-tafsir al-adabi al-ijtima'i*.²⁰

Dalam melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an harus dengan pendekatan yang sistematis, artinya semua yang terkait di dalamnya tidak boleh diabaikan, dengan demikian diharapkan akan mampu menghasilkan

¹⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 1-2.

²⁰ M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005), 41-47.

pengetahuan yang komprehensif tentang ajaran-ajaran Al-Qur'an dan tidak parsial. Untuk itu, banyak aspek yang harus diperhatikan seperti; kaidah bahasa (terminologi), sejarah (asbabul nuzul), sosial, kultur dan banyak aspek lainnya yang juga harus diperhatikan. Tetapi meskipun demikian, tafsiran orang tentang keadilan itu, bisa berkembangan dari waktu ke waktu. Dalam proses penafsiran akan selalu terjadi perbedaan.²¹

Menurut Toshihiko, sistem prinsip pemikiran Al-Qur'an itu ada tiga lapis pertama, tersusun dengan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (ketahuitan) seperti, keadilan, pemurah, penuh kebaikan dan dalam perkembangan berikutnya biasa dikenal dengan etika ketuhanan. *Kedua*, Menyangkut hubungan etika dasar manusia berhubungan dengan Tuhan. Fakta tersebut menurut Al-Qur'an, Tuhan bersifat dan tindakannya terhadap manusia merespon dengan cara yang etika pula. *Ketiga*, hubungan dengan setiap etika antara merespon dengan cara yang etika pula.²²

Dalam kajian hermeneutik, Al-Qur'an meminjam istilah Komaruddin Hidayat, bahwa Al-Qur'an tidak sekedar berhenti sebagai alat komunikasi tetapi memiliki dimensi ontologis dan eskatalogis dalam berbagai hal menggunakan bahasa simbolis. Dengan demikian memahami Al-Qur'an tidak saja kita melakukan analogi konseptual antara *the world of human being* dan *the world of god*, tetapi kita juga perlu analogi historis-kontekstual. Hermeneutik yang ditawarkan dalam kajian ini berangkat dari tradisi filsafat bahasa yang kemudian berkembang pada analogi psiko-historis-sosiologi.

²¹ Ibid., 8.

²² Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep etika Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: Tiara wacana, 1993), 20.

Jadi, jika kajian ini diadaptasikan pada teks Al-Qur'an maka persoalan dan tema yang di hadapi adalah bagaimana teks Al-Qur'an di tengah masyarakat, lalu dipakai, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dengan realitas sosial yang ada. Dengan pendekatan ini, maka dapat dilakukan dengan berbagai perspektif, yaitu perspektif teologis, perspektif filsafat linguistik dan mistikal. Dari sudut pandang teologi, Al-Qur'an itu suci, absolut kebenarannya. Namun dari perspektif historis dan linguistik, begitu kalam Allah membumi menjelma menjadi teks, maka tidak dapat di hindari untuk diperlakukan sebagai kajian hermeneutik. Dari perspektif ini, Al-Qur'an kemudian dapat dipakai dalam dua dimensi, dimensi sakral dan dimensi profan, absolut dan relatif, historis dan metahistoris. Al-Qur'an bagaikan cermin atau kamera foto yang sanggup memantulkan seribu wajah sesuai dengan orang yang datang bercermin dan berdialog dengannya.²³

Untuk melakukan penafsiran, pendekatan empiris-kritis-kontekstual dalam memberikan deskripsi ayat sangat penting, karena pengalaman sejarah dari fase waktu yang berbeda sangat besar peluangnya untuk melahirkan paradigma deskripsi yang berbeda pula. Dan sebenarnya pendekatan yang dikehendaki pakirian modern tersebut, tidak mengurangi kewibawaan Al-Qur'an bahkan memperkokoh misi Al-Qur'an yang bersifat normatif itu. Dengan pendekatan ini pula akan diketahui sisi mana dari pola pikir yang tidak seirama dengan isi Al-Qur'an. Dalam sejarah intelektual muslim, ada tiga nalar epistemologi keislaman dala tafsir kitab suci yang bercorak

²³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996), 10, 16 & 137.

humanistik-transformatif-emansipatoris, yaitu metode bayani, burhani dan irfani.

Penafsiran terhadap Al-Qur'an akan mengalami perkembangan. Seperti yang ditulis oleh Fazlur Rahman, Al-Mawdudi, tentang ayat yang sama tentunya akan berbeda dengan apa yang ditulis oleh al-Thabari atau al-Sayuthi di zaman lampau. Perbedaan tersebut tentu membuat tanda tanya di antara masyarakat, mana tafsiran yang yang benar?.

Dengan demikian, perafsiran Al-Qur'an secara kontekstual sangat diperlukan mengingat bahwa Al-Qur'an di turunkan bukan untuk berdialog dengan orang-orang yang hidup di masa nabi Muhammad SAW. Maupun untuk yang hidup di masa sekarang, dan masa akan datang.²⁴

Sebagai contoh, penggunaan Al-Quran dengan merujuk teks *mustadl'afnn* sebagai kelompok lemah, marginal, dan tertindas tersebut terlihat jelas pada teks, "dalam harta si kaya", ada bagian intrinsik bagi orang miskin (QS al-Ma'arif : 25; al-Dzariyat : 19). Dengan demikian, Al Quran mengafirmasikan model keadilan distributif, agar "harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja" (QS. al-Hasyr[59]:7). Hal ini membuktikan progresivitas teks Al-Quran yang berdialog dengan situasi sejarah masa silam, dengan konteks kini dan masa depan saat problem kemiskinan serta penindasan merajalela di mana-mana. Pada saat yang sama pula, harta dan kekayaan hanya berputar di antara mereka yang kaya serta berkuasa.

²⁴ Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an; Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, cet. III (Jakarta: Penamadani, 2005), 25.

D. Pengertian *Mustadl'afin* dalam Kajian Al-Qur'an

Kata *mustadl'afin* merupakan jamak dari *mustadl'af* yang berasal dari akar kata د-ل-ف yang berarti "lemah".²⁵ Dalam Al-Qur'an, selain istilah ini dipergunakan istilah *ain* yang sejenis, yaitu *dlu'afa'* jamak dari *dla'if*, yang memiliki akar kata yang sama yaitu ضعف .²⁶ Quraish Shihab mengartikan kata *mustadl'afin* secara harfiah sebagai orang-orang yang diperlemah, dan dipahami oleh sementara ulama dalam artian orang-orang yang dianggap tidak berdaya oleh masyarakat, yakni ketidakberdayaan yang telah mencapai batas akhir. Ada juga yang memahami bahwa mereka tidak hanya dianggap tidak berdaya, tetapi mereka benar-benar tidak diberdayakan.²⁷

Walaupun kedua kata tersebut (*mustadl'afin* dan *dlu'afa'*) mempunyai kata dasar yang sama, tetapi keduanya mempunyai makna yang berbeda. Adapun yang pertama dalam artian kaum yang dilemahkan atau diperlemah, yang pada dasarnya kaum itu tidak lemah tetapi mereka dilemahkan atau ditindas. Seperti yang digambarkan dalam surat Al-Anfal[8]: 26, yang artinya: "Dan ingatlah (hai para muhairin) ketika kamu masih berjumlah sedikit, lagi tertindas di muka bumi (Makkah), kamu takut orang-orang (Makkah) menculik kamu, maka Allah memberi kamu tempat menetap (Madinah) dan dijadikan-Nya kamu kuat dengan pertolongan-Nya".²⁸ Yang pada dasarnya Nabi SAW. dan para sahabat tidak lemah, baik secara fisik maupun ekonomi,

²⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Pon.Pes. Al-Munawwir, 1984), 880.

²⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1995), 66.

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Kesetaraan Al-Qur'an*, vol. II, (Jakarta: Lentera hati, 2002), 485.

²⁸ Al-Qur'an dan Terjemah, Al-Anfal[8]: 26.

tetapi mereka sengaja dilemahkan dan ditindas oleh birokrat yang berlaku pada masa itu. Dan yang terakhir bermakna "lemah", artinya suatu kaum yang memang pada dasarnya lemah baik secara ekonomi maupun fisik, sehingga kelemahan mereka ini membuatnya diperlakukan sewenang-wenang oleh orang-orang tertentu, dengan kata lain orang lemah yang dilemahkan.

Jadi, terdapat dua jenis masyarakat tertindas, antarlain:

1. Kelompok masyarakat yang pada hakikatnya mereka orang-orang kuat dalam bidang ekonomi, fisik, ataupun pendidikan. Akan tetapi, kelompok yang berkuasa sengaja membuat suatu opini mengenai mereka sehingga mereka terabaikan, mereka ditindas karena penguasa mereka takut terhadap mereka, seperti para kritikus dan idealis.
2. kelompok masyarakat tertindas yang memang mereka ini lemah secara fisik, ekonomi, atau pendidikan. Dan kelompok ini biasanya menjadi mangsa bagi kaum elite yang korup.²⁹

a. Kaum *Mustad'afin* menurut Al-Qur'an

Jika ayat-ayat yang memuat informasi mengenai kaum tertindas ditelusuri sesuai dengan kronologis turunnya surat, maka dapat dijelaskan bahwa ada tiga bentuk gambaran Al-Qur'an mengenai kaum tertindas, yaitu sebagai berikut.³⁰

- 1) Ketertindasan umat masa lalu, sebelum diutusny nabi Muhammad SAW. Yang diperlakukan secara sewenang-wenang oleh penguasa

²⁹ Kadar, *Pembelaan Al-Qur'an Kepada Kaum Tertindas*, (Jakarta: Amzah, 2005), 8.

³⁰ *Ibid.*, 73-74.

di masa itu. Allah membela mereka dan menghancurkan penguasa tersebut. (QS. Al-A'raf[7]: 75, 137, dan 150), (QS. Al-

Qashash[28]: 4 dan 5)

2) Kelompok masyarakat lapisan bawah yang dibodoh-bodohi oleh masyarakat kelas elit semasa hidup di dunia. Masyarakat lapisan bawah ini mengikuti saja keinginan kelompok lapisan atas, sehingga kelak di akhirat masyarakat lapisan bawah ini menyesali sikap fanatisnya itu dan meminta pertanggungjawaban dari kelas atas yang mereka ikuti. Allah tidak membela kelas ini, karena risalah-Nya sudah sampai kepada mereka, tetapi mereka tetap bertaklid buta kepada lapisan atas.

3) Kaum tertindas pada masa nabi Muhammad SAW., yaitu pada permulaan Islam, disakiti dan ditindas oleh kafir Quraisy Makkah. Al-Qur'an menyebut mereka dengan *qalil mustadl'afin* (kaum minoritas yang tertindas). Orang-orang yang tertindas pada masa nabi SAW, secara umum adalah wanita, laki-laki yang lemah dan anak-anak, serta kaum budak. (QS. An-Nisa'[4]: 75, 97, dan 98), (QS. Al-Anfa[8]: 26).

Dengan demikian, bila mengikuti terminologi Al-Qur'an ini, kelompok *mustadl'afin* bukan hanya didominasi "orang miskin" saja, namun orang kaya pun dalam konteks tertentu dapat masuk dalam kategori *mustadl'afin*.³¹

³¹ Nurul Huda, *Cakrawala Pembebasan: Agama, Pendidikan dan Perubahan Sosial*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), 79-80. dan lihat, Rakhmat, *Islam...*, 66.

Al-Qur'an menitik beratkan kepada umat Islam agar membela mereka dan melepaskannya dari ketertindasan itu. Sebagaimana yang telah disinggung pada pembahasan di atas, bahwa kesempurnaan Islam seseorang tidak hanya bergantung pada keimanan dan ketenunannya dalam ibadah *mahdlah*, tetapi juga harus dibarengi dengan kepeduliannya terhadap kaum *mustadl'afin* dan *dlu'afa*.

Al-Qur'an adalah kitab yang merekam seluruh spektrum perjuangan para nabi yang dihadapkan pada pilihan memihak yang berkuasa atau lemah. Mereka dengan tegas memihak kaum lemah. Pemihakan para nabi kepada kaum papa, *dlu'afa*/lemah, dan tertindas, menjadi fakta sejarah terjadinya proses penerjemahan Al-Quran secara progresif. Para nabi selain menjadi instrumen pewahyuan progresif juga berfungsi sebagai penafsir firman Tuhan yang menjadi progresif dan harus didialogkan dengan situasi, konteks, serta kebutuhan komunitas. Al-Quran secara lebih tegas menunjukkan dan mengakarkan ke arah pembebasan kaum papa, lemah, dan tertindas dengan menunjuk ayat-ayat (teks) *mustadl'afin*. ayat-ayat (teks) ini amat progresif, karena kelemahan yang melekat pada mereka, menurut tinjauan Al-Quran, disebabkan bukan *by nature*, *by accident*, melainkan oleh faktor-faktor luar lainnya (*by design*), yang dalam istilah sosiologis disebut faktor-faktor "struktural" atau dalam terminologi politik, diakibatkan oleh sistem kekuasaan yang otoriter, dan tiran.

E. Pengertian *Mustadl'afin* dalam Kajian Sosial

Selaras dengan pengertian *mustadl'afin* yang telah dibahas di atas, maka dalam istilah sosial, *mustadl'afin* biasa disebut sebagai tertindas. Dan

kata "tertindas" berasal dari kata tindas, yang artinya adalah:

1. menindih (menghimpit, menekan) kuat-kuat atau dengan barang yang berat,
2. memperlakukan dengan sewenang-wenang (dengan lalim, dengan kekerasan); menggencet; memperkuda atau memeras.
3. Menguasai dengan paksa.³²

Sehingga kata tertindas bisa diartikan disengsarakan, teraniaya. Istilah lain yang dapat digunakan untuk menyebut kaum tertindas adalah "kaum marginal" atau "kaum pingiran", berada dalam keterbelakangan di tengah kemajuan kelompok masyarakat lainnya. Mereka ini memiliki budaya yang jauh tertinggal di belakang (marginalitas kebudayaan), sementara mereka hidup berdampingan dengan masyarakat yang memiliki kebudayaan yang sudah maju.³³ Ketertinggalan mereka ini membuat mereka terabaikan, bahkan hak mereka kadang-kadang kurang dihargai, sehingga tempat tinggal atau usaha mereka pun digusur oleh masyarakat yang memiliki kebudayaan yang sudah maju.³⁴

Realitas yang menindas mengakibatkan adanya kontradiksi dalam manusia sebagai penindas dan tertindas. Kaum tertindas, yakni mereka yang

³² Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. IV, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 1058.

³³ Soerjono Soekanto, *Kamus Sosiologi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), 288.

³⁴ Kadar, *Pembebasan...*, 10.

mengemban tugas untuk berjuang mencapai kebebasan dengan mereka yang memiliki solidaritas sejati. Secara fungsional, Paulo Fierre mengatakan bahwa penindasan berarti penjinakan.³⁵

Menurut Karl marx, bahwa setiap masyarakat terdapat kelas-kelas yang berkuasa (kelas atas) dan kelas-kelas yang dikuasai (kelas bawah),³⁶ tapi marx tidak pernah mendefinisikan apa yang dimaksud dengan istilah "kelas", dia mengikuti definisinya Lenin bahwa "kelas sosial" dianggap sebagai "golongan sosial dalam sebuah tatanan masyarakat yang ditentukan oleh posisi tertentu dalam proses produksi, tapi itu belum jelas seratus persen. Dalam arti ini hanya kelas buruh industri yang merupakan kelas dalam arti yang sebenarnya (meskipun kurang tajam), dan kelas borjuis (dan pada akhir abad ke-20 juga kaum tani di negara industri maju yang barangkali merupakan kelas sosial paling militan dalam masyarakat mereka).

Marx mengatakan bahwa masyarakat kapitalis terdiri dari tiga kelas, yaitu kaum buruh (mereka hidup dari upah), kaum pemilik modal (hidup dari laba) dan para tuan tanah (hidup dari rente tanah). Dan orang-orang yang terlibat dalam pekerjaan jatuh dalam dua kelas sosial yang berlawanan, yaitu kelas buruh dan kelas majikan. Kelas yang pertama ini memiliki alat-alat kerja atau produksi dan menguasai bidang produksi, seperti: pabrik, mesin, dan tanah (kalau mereka tuan tanah), sedang kelas kedua adalah mereka yang harus tunduk terhadap kekuasaan kelas atas, dengan cara melakukan

³⁵ Fierre, *Pendidikan...*, 22.

³⁶ Franz Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx; dari Soialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, cet. 5, (Jakarta: Gramedia pustaka utama, 2001), 113.

pekerjaan. Dengan demikian kelas pemilik adalah kelas yang kuat dan para pekerja adalah kelas yang lemah.

Hubungan antara kelas atas dan kelas bawah merupakan hubungan kekuasaan, dan kekuasaan itu dipakai untuk menindas keinginan kaum buruh untuk menguasai pekerjaan mereka sendiri, dan agar bekerja seluruhnya demi mereka. Karena itu kelas atas secara hakiki merupakan kelas penindas.

Stratifikasi sosial tersebut, didasarkan atas berbagai hal. Dan pada setiap herarki tersendiri, yaitu terdapat kelas atas dan kelas bawah, di mana kelas bawah cenderung ditindas. Soerjono Soekanto, dalam menganalisis bentuk-bentuk hirarki masyarakat secara umum mendasarkan sistem pelapisan masyarakat itu pada empat hal, yaitu: ukuran kekayaan, ukuran kekuasaan, kehormatan, dan ukuran ilmu pengetahuan.³⁷ Namun biasanya, seseorang yang menempati rangking tertinggi dalam suatu ukuran cenderung menempati rangking tertinggi pula pada ukuran lainnya.

Sehingga diperlukan pembebasan dan emansipasi, dan hal itu dapat tercapai melalui perjuangan kelas. Dan pembebasan kelas buruh harus merupakan hasil usaha kelas buruh sendiri, bahwa tujuan usaha itu bukan mendirikan kekuasaan kelas lagi, melainkan menghapus segala kekuasaan sebuah kelas atas kelas-kelas lain. Ketergantungan buruh pada pemilik alat-alat produksi merupakan semacam perbudakan yang harus dihapus.³⁸

Orang yang sudah lama tertinda sering tidak kuat untuk memberontak, maka akhirnya mati. Tetapi lain halnya proletariat, pada saat semakin miskin

³⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi suatu pengantar*, (Jakarta: Pt. Raja Grafindo, 1993), 257.

³⁸ Franz Magnis-suseno, *Pemikiran...*, 209.

kesadaran berkelas malah semakin mantap dan semangat juang mereka makin kokoh dan tak tertahankan. Mereka tidak akan membiarkan diri mereka mati, mereka akan memberontak.³⁹

Menurut Marx, agama adalah candu rakyat, dalam artian bahwa candu itu memberikan kepuasan, tetapi kepuasan itu semua karena tidak mengubah situasi buruk si pecandu. Seperti candu agama memberikan kepuasan semu tanpa mengubah situasi buruk orang kecil, agama menjanjikan ganjaran di akhirat bagi orang yang dengan tabah menerima "nasib", maka rakyat kecil bukannya memperjuangkan perbaikan nasib, tetapi malah bersedia menerima penghisapan dan penindasan yang dideritanya, hal yang justru menguntungkan kelas-kelas yang menindas.⁴⁰

Mari kita tengok negeri kita sendiri, orang-orang miskin masih banyak yang tertidur dalam kelaparan, sementara para konglomerat semakin asyik rebutan fasilitas di awan yang berarak-arak. Jembatan-jembatan dibangun dengan kokoh, sementara di kolong jembatan itu masih tampak beberapa keluarga kecil yang memilih remah-remah nasi dari onggokan pasir yang bertabur dengan limbah pabrik beracun. Pencakar-pencakar langit mencuat di kota metropolitan, sementara para pencakar hati nurani rakyat masih terus mencakardengan kebebasannya secara kebal hukum. Seperti hal asasi manusia cuma olokan belaka.⁴¹ Inilah bentuk fir'aun kontemporer yang memiliki esensi yang sama dengan Fir'aun pada zaman Mesir.

³⁹ Ibid., 169.

⁴⁰ Ibid., 123.

⁴¹ Dedy Sunardi, *Fir'aun Kontemporer*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), 155.

BAB III

KAUM *MUSTADH'AFIN* DALAM PANDANGAN RASYID RIDLA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id DAN FARID ESACK digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Setiap hasil perenungan dan pemikiran dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti tingkat intelegensi, latar belakang pendidikan, kecenderungan pribadi pemikir, bahkan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi sosial masyarakat di mana pemikir berada. Oleh karena itu adalah merupakan suatu kemutlakan bagi seseorang untuk memahami faktor-faktor tersebut guna memahami hasil pemikiran orang lain, sehingga dapat mengantarkan kepada penilaian pendapat yang dikemukakan itu, serta batas-batas kewajarannya untuk disetujui atau ditolak.

Demikian pula dalam tulisan ini, sebelum memaparkan tentang pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack tentang tema yang akan penulis teliti, terlebih dulu akan dipaparkan tentang biografi kedua tokoh tersebut, yang melatar belakangi digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id munculnya ide-ide pemikirannya.

A. RASYID RIDLA

1. BIOGRAFI

Muhammac̣ Rasyic̣ Ridla lahir di Qalamun, suatu desa sekitar empat kilo dari Tripoli, Libanon, pada 27 *Jumadil 'Ula* 1282 H (1865 M). nama lengkapnya adalah Sayyid Muhammad Rasyid Rida bin Muhammad

Syamsuddin al-Qalamuni.¹ Ayahnya bernama Al-Sayyid 'Ali Ridla, sedangkan ibunya bernama Fatimah. Gelar "Sayyid" menunjukkan bahwa ia mempunyai garis keturunan langsung dari Nabi, tepatnya dari Husain, putra Ali bin Abi Thalib dan Fatimah putri Rasulullah SAW.²

Rasyid Rida memulai pendidikannya di taman pendidikan di kampungnya yang ketika itu dinamai *al-kuttab*, di sana diajarkan membaca Al-Qur'an, menulis dan berhitung. Setelah tamat, Rasyid Ridla melanjutkan studinya di al-Madrasah al-Ibtida'iyah di Tripoli, sekolah tersebut mengajarkan nahwu, saraf, berhitung dan ilmu bumi dengan bahasa Turki sebagai bahasa pengantar, mengingat Lebanon ketika itu berada di bawah kekuasaan kerajaan Utsmaniah. Mereka yang belajar di sana dipersiapkan untuk menjadi pegawai-pegawai pemerintahan.³

Karena itu, Rasyid Ridla tidak tertarik untuk terus belajar di sana. Pada akhirnya Rasyid Rida meneruskan pendidikan di madrasah *al-Wa'aniyyah al-Islamiyyah* milik Syaikh Husain al-Jisr, seorang Ulama yang pemikiran-pemikiran keagamaannya dalam Islam telah dipengaruhi oleh ide-ide modern.⁴ Syaikh inilah yang kelak mempunyai andil sangat besar terhadap perkembangan pemikiran Rasyid Ridla, karena hubungan antara keduanya tidak berhenti walaupun kemudian sekolah itu ditutup oleh

¹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis tafsir Al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 59. Lihat Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam*, Jilid. 3, oleh Depag (Jakarta: CV. Anda Utama, 1993), 992.

² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. 3, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 69.

³ Shihab, *Studi...*, 60.

⁴ *Ibid.*, 69. Lihat juga Nasution, *Ensiklopedi...*, 992.

pemerintah Turki.⁵ Selain al-Jisr, ada Syaikh Nasyabah, yaitu seorang ahli dalam bidang hadits yang mengajar Rasyid Ridla mengenai masalah

hadits hingga mampu memahami hadits-hadits yang *dla'if* dan *maudlu'*

Majalah *Al-'Urwah al-Wutsqa* yang diterbitkan oleh Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad 'Abduh di Paris, dan menggunakannya untuk memperkenalkan ide-ide baru, seperti kebebasan, kemerdekaan, persatuan, dan hak-hak rakyat.⁶ Yang kemudian tersebar keseluruh dunia Islam, ikut dibaca pula oleh Rasyid Ridla dan memberi pengaruh yang sangat besar pada jiwa sufi ini menjadi seorang pemuda yang penuh semangat seperti ia tulis, yang dikutip oleh Quraish Shihab dalam bukunya:

Dengan membacanya (*Al-'Urwah al-Wutsqa*), aku berpindah ke suatu jalan baru dalam memahami agama Islam, yakni bahwa Islam bukan hanya ruhani-ukhrawi semata-mata, tapi dia adalah agama ruhani dan jasmani, ukrawi dan duniawi, yang bertujuan antara lain memberi petunjuk kepada manusia untuk menguasainya dengan sungguh-sungguh.⁷

Perjumpaan yang pertama dengan Muhammad 'Abduh, tatkala 'Abduh melakukan kunjungan ke Tripoli, Libanon, pada tahun 1892 M. dan pertemuan kedua yaitu tatkala 'Abduh menjalani pembuangan di Beirut (1894). Hal ini mempunyai kesan yang mendalam bagi Ridla, terutama ide-ide pembaharunya di dunia Islam.⁸ Setelah lima tahun dari pertemuan kedua, maka baru pada 23 Rajab 1315 H/18 Januari 1898 M terjadi pertemuan ketiga di Kaero, Mesir. Setelah pertemuan ini, Rasyid Ridla mengemukakan keinginannya untuk menerbitkan suatu surat kabar

⁵ Shihab, *Studi...*, 60.

⁶ Emad Eldin Shahin, *Modernisasi, bukan Westernisasi; Visi Politik dan Intelektual M. Rasyid Ridla*, terj. Moh. Hefni MR, (Jogyakarta: Madani Pustaka Hidayah, 2002), 14.

⁷ Shihab, *Studi...*, 63

⁸ Nasution, *Ensiklopedi...*, 1992.

yang mengolah masalah-masalah sosial, budaya, dan agama. Dan akhirnya disetujui oleh sang guru, yang kemudian diberi nama Al-Manar.⁹

Pada masa itu, Mesir dikuasai oleh Inggris, dan banyak terjadi perubahan-perubahan yang mendorong pada sebuah peningkatan hubungan Mesir dengan dunia luar, sehingga membawa pengaruh positif pada perkembangan Mesir diberbagai bidang.¹⁰ Perubahan yang positif ini mengakibatkan perubahan pandangan sebagian besar masyarakat Mesir terhadap Inggris dan penjajahannya di Mesir.

Dalam detik-detik akhir hayatnya, yaitu ketika dalam perjalanan pulang dari kota Suez di Mesir, setelah mengantar pangeran Sa'ud Al-Faisal (yang kemudian menjadi raja Saudi Arabia), mobil yang dikendarainya mengalami kecelakaan dan ia menderita gagar otak. Selama dalam perjalanan, ia hanya membaca Al-Qur'an, dan setelah memperbaiki posisinya, tanpa disadari oleh orang-orang yang menyertainya, tokoh ini wafat dengan wajah yang sangat cerah disertai senyuman, pada 23 Jumadil-Ula 1354 H bertepatan dengan 22 Agustus 1935 M.¹¹

Muhammad Rasyid Rida termasuk penulis yang produktif, selain tafsir al-Manar ia juga telah berhasil menulis sekian banyak karya ilmiah, antara lain:¹²

1. *Al-Hikmah Asy-Syar'iyah fi Muhakamat Al-Daririyah wa Al-Rifa'iyah*
2. *Al-Azhar Wa Al-Manar*

⁹ Shihab, *Studi...*, 64.

¹⁰ Shahin, *modernisasi...*, 28.

¹¹ Shihab, *Studi...*, 66.

¹² Shihab, *Studi...*, 65-66.

3. *Tarikh Al-Ustazal Al-Imam Al-Syaih 'Abduh*
4. *Nida'li Al-Jins Al-Lathif*
5. *Zikra al-Maulid al-Nabawi*
6. *Risalat Al-Hujjah Al-Islam Al-Gazali*
7. *AL-Sunnah wa Al-Syi'a,*
8. *Al-Wahdah Al-Islamiyyah*
9. *Haqiqat Al-Riba'*
10. *Tafsir surat-surat Al-Kausar, Al-Kafirun dan Al-Mu'awizatayn.*
11. *Majalah Al-Manar*
12. *Tafsir Al-Manar.*

2. Karakteristik Pemikiran

a) Al-Manar: Sketsa Pemikiran Rasyid Ridla

Dalam kajian ini, Al-Manar dijadikan sebagai referensi utama untuk membongkar intelektual Rasyid Ridla. Pada awalnya Tafsir ini adalah sebuah majalah yang akhirnya dijadikan sebuah tafsir karena banyak memuat ta'ṣiran-tafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Nama sebenarnya dari tafsir Al-Manar adalah Tafsir *Al-Qur'an al-Hakim* yang kemudian lebih dikenal dengan sebutan Tafsir Al-Manar.

Al-Manar pada dasarnya merupakan hasil karya tiga orang tokoh Islam, yaitu Sayyid Jamaluddin Al-Afghani, Syaikh Muhammad 'Abduh, dan Sayyid muhammad Rasyid Ridla. Tokoh pertama menanamkan gagasan-gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Syaikh Muhammad 'Abduh. Dia yang mengambil

prakarsa untuk mengajarkan pembaharuan dalam tafsir Al-Qur'an melalui metode pembaharuan dalam berbagai prinsip dan pengertian tentang Islam dan menghubungkan ajaran Agama dengan kehidupan modern dan menyatakan bahwa Islam itu tidak bertentangan dengan peradapan, kehidupan modern serta tidak bertentangan dengan segala aspek kemajuan dalam kehidupan manusia. Kemudian Rasyid Ridla mengangkat tulisan dan pemikiran gurunya dari hasil kuliah di Al-Azhaar melalui suatu majalah yang bernama AL-Manar.¹³

Hal itu merupakan langkah pertama, langkah berikutnya ia menghimpun dan merambah penjelasan seperlunya dalam sebuah kitab tafsir yang diberi nama tafsir Al-Manar. Di dalamnya ia menggungkapkan tentang pembaharuan, tajdid sesuai dengan perkembangan zaman, dan berusaha menghubungkan ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan kehidupan masyarakat dan juga membuktikan bahwa Islam adalah agama yang memiliki sistem yang universal, umum, abadi dan sesuai dengan segala waktu dan tempat.¹⁴

- Majalah al-Manar terbit pertama kali pada 22 Syawal 1315/17
- "Maret 1898 berupa mingguan, setelah satu tahun kemudian menjadi bulanan.¹⁵ Tujuan penerbitan majalah ini dijelaskannya, yaitu untuk
- melanjutkan misi majalah al-'Urwah al-Wutsqa, yang bertujuan antara lain mengadakan pembaharuan dalam bidang agama, sosial, ekonomi, mengikis takhayul, khurafat, dan bid'ah yang merusak ke

¹³ Syirbasyi, *Studi...*, 191.

¹⁴ Syirbasyi, *Studi...*,

¹⁵ Shahin, *Modernisasi...*, 18.

dalam Islam, melenyapkan faham fatalisme dan faham salah lainnya, membela umat Islam menghadapi politik kotor negara-negara Barat, dan meningkatkan kualitas pendidikan Islam.¹⁶

Rasyid Ridla memberi komentar panjang lebar mengenai karakteristik tafsir al-Manar, seperti yang dikutip oleh Quraish Shihab dan Syirbasyi yaitu:

Kitab ini adalah satu-satunya kitab tafsir yang melingkupi riwayat-riwayat sahah dengan berbagai keterangan yang masuk akal; menjelaskan hikmah perundang-undangan serta sunnatullah yang berlaku dalam kehidupan umat manusia. Dalam pada itu, menjelaskan pula fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk atau hidayah umum bagi selirih umat manusia di setiap zaman dan tempat, sebagai hujjah ilahi dan tanda-tanda kekuasaan Allah yang tak dapat dibantah, baik oleh manusia maupun jin. Kitab tafsir ini menciptakan keseimbangan antara hidayah ilahi dengan kewajiban yang harus dilakukan oleh umat Islam pada zaman kita dewasa ini, landasan atau pedoman orang-orang salaf sebagai proses menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Kitab tafsir ini dimengerti oleh orang-orang awam tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang-orang khusus (cendekiawan). Demikianlah cara yang ditempuh oleh Al-Ustadz Muhammad 'Abduh yang memberi mata kehidupan pada Universitas Al-Azhar.¹⁷

Tafsir Al-Manar yang terdiri atas 12 jilid itu lebih wajar untuk dinisbahkan kepada rasyid Ridla, sebab di samping lebih banyak yang ditulisnya baik dari segi jumlah ayat maupun dari segi jumlah halamannya, juga karena dalam penafsiran ayat-ayat surat Al-Fatehah dan surat Al-Baqarah serta surat An-nisa' ditemui pula pendapat-pendapat Rasyid Ridla yang ditandai olehnya dengan menulis kata *Aqulu* (أقول) sebelum menguraikan pendapatnya.¹⁸

Pemikiran-pemikiran pembaharuan yang diajukan Rasyid Ridla, tidak banyak berbeda dengan ide-ide Muhammad 'Abduh dan

¹⁶ *Ensklopedi*, Jilid 3, 993.

¹⁷ Shiahb, *Studi...*, 67. dan Syirbasyi, *Studi...*, 193-194.

¹⁸ Ridla, *Al-Manar*, Juz I, ..., 15.

Jamaluddin A-Afghani. Ia juga berpendapat bahwa umat Islam mundur karena tidak lagi menganut ajara-ajaran Islam yang sebenarnya. Pengertian umat Islam tentang ajaran-ajaran agama salah dan perbuatan-perbuatan mereka telah menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Dalam Islam telah banyak masuk bid'ah yang merugikan bagi perkembangan dan kemajuan umat. Di antara bid'ah yang membuat pemiliknya dapat memperoleh segala apa yang dikehendakinya, sedang kebahagiaan diakhirat dan dunia diperoleh, demikian Rasyid Ridia, melalui hukum alam yang diciptakan Tuhan. Salah satu bid'ah lain yang mendapat tantangan keras dari Ridla ialah ajaran syekh-syekh tarekat tentang tidak pentingnya hidup duniawi.¹⁹

b) Metode Penafsiran Rasyid Ridla dalam Tafsir Al-Manar

Tentang metode dasar dalam tafsirnya, Ridla menekankan bahwa Al-Qur'an itu adalah kitab Hidayah dan hukum syari'at bukan kitab yang menguraikan tentang ilmu pengetahuan dan teknologi secara rinci. Allah tidak menurunkan perundangan dunia yang kering dan dangkal seperti perundang-undangan ciptaan manusia yang hanya terbatas ada ruang dan lingkup (tidak kekal).²⁰

Mengenai metode penafsiran dalam Tafsir Al-Manar, secara garis besar dapat diidentifikasi sebagai "metode analisis" atau "metode *Tahlili*" yaitu metode yang berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu

¹⁹ Nasution, *Pembaharuan...*, 72-73.

²⁰ Syirbasyi, *Studi...*, 194.

serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut, sementara dalam menguraikan berawal dari ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai urutan dalam mushaf. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang dikandung ayat yang ditafsirkan seperti pengertian kosakata, kondisi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat (*asbab Al-Nuzul*), kaitannya dengan ayat-ayat yang lain (*Munasabah*), dan tak ketinggalan pendapat-pendapat yang telah diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, para tabi'in maupun ahli tafsir lainnya.²¹

Sedang, corak penafsiran dalam tafsir Al-Manar dapat digolongkan sebagai corak "*Al-Adabi al-ijtima'i*,"²² Istilah *Al-Adabi AL-ijtima'i*, secara literal berarti "budaya-sosiologis". Sehingga bisa diartikan sebagai salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang cenderung kepada persoalan sosial kemasyarakatan dan mengutamakan keindahan gaya bahasa, dan lebih banyak menggunakan hal-hal yang ada kaitannya dengan perkembangan kebudayaan yang sedang berlangsung.²³

Akhirnya, corak ini bisa mengantarkan pada konsep semula bahwa Al-Qur'an diturunkan sebagai solusi kehidupan manusia. Problematika yang dihadapi oleh umat manusia bisa diselesaikan

²¹ Baidan, *Metode ...*, 31.

²² Suryadilaga, *Metodologi...*, 45.

²³ Ibid.,

dengan merujuk pada petunjuk Al-Qur'an. Corak *Al-Adabi al-ijtima'i* ini adalah jawaban atas persoalan-persoalan kepenafsiran yang semakin membutuhkan kolektifitas piranti yang digunakan, supaya Al-Qur'an menjadi lebih mudah dipahami, dan dikontekstualisasikan dalam kehidupan sekarang.

Adapun ciri pokok dari tafsir Rasyid Ridla sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, bahwa pada dasarnya rasyid Ridla mengikuti metode dan ciri-ciri pokok yang digunakan oleh gurunya yaitu Muhammad 'Abduh. Diantaranya sesuai yang penulis kutip dari hasil penelitian Quraish Shihab, antara lain:²⁴

1) Menganggap satu surah sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi.

Di sini dijalin hubungan yang serasi antara satu ayat dengan ayat yang lain dalam satu surat. Dan pengertian satu kata atau kalimat harus berkaitan erat dengan tujuan surat secara keseluruhan.

2) Ayat-ayat Al-Qur'an bersifat umum.

Ciri ini berintikan pandangan bahwa petunjuk ayat-ayat al-qur'an berkesinambungan, tidak di batasi oleh suatu masa dan tidak pula ditujukan kepada orang-orang tertentu.²⁵

²⁴ Shihab, *Studi...*, 70-92.

²⁵ Shihab, *Studi...*, 27.

3) Al-Qur'an adalah sumber akidah dan hukum.

Sebagaimana 'Abduh yang menyatakan bahwa masalah-masalah akidah dan hukum seharusnya bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits, bukannya dari ide-ide yang dianut oleh seseorang lalu dicari legitimasinya dari Al-Qur'an dan Hadits, maka demikian pula sikap Ridla. Dari sini tidak jarang Ridla mengemukakan pendapat-pendapat tentang kedua masalah tadi yang tidak sejalan dengan pendapat tokoh-tokoh aliran akidah atau mazhab fiqh.²⁶

4) Penggunaan akal secara luas dalam memahami ayat-ayat.

Menghargai akal manusia, sungguhpun perhargaannya terhadap akal tidak setinggi penghargaan yang diberikan gurunya. Akal dapat dipakai terhadap ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan, tetapi tidak terhadap ibadah. Ijtihad dalam soal ibadah tidak diperlukan lagi. Ijtihad diperlukan hanya untuk soal-soal hidup kemasyarakatan. Terhadap ayat dan hadits yang mengandung arti tegas, ijtihad tidak dapat dipakai lagi. Akal akan dapat digunakan terhadap ayat dan hadits yang tidak mengandung arti tegas dan terhadap persoalan-persoalan yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadits. Di sinilah dinamika Islam dalam faham Rasyid Ridla.²⁷

5) Bersikap hati-hati terhadap pendapat sahabat.

²⁶ Ibid., 74.

²⁷ Nasution, *Pembaharuan...*, 74.

Sebagaimana halnya gurunya –Syaiikh Muhammad 'abduh—rasyid Ridla juga tidak menerima semua hadits-hadits Nabi SAW. Walaupun hadits tersebut ditemukan dalam *Shahih Bukhari* atau *Shahih Muslim*, yang oleh banyak ulama keduanya dinilai sebagai kitab-kitab yang hadits-haditsnya dapat dipertanggungjawabkan.²⁸

6) Bersikap hati-hati terhadap pendapat sahabat.

Rasyid Ridla sebagaimana halnya Muhammad 'Abduh sangat berhati-hati terhadap riwayat-riwayat yang mengemukakan pendapat-pendapat sahabat. Kehati-hatian tersebut disebabkan oleh apa yang telah diuraikan ketika dikemukakan pendapat Muhammad 'Abduh dalam hal yang sama.²⁹

3. Pandangan Rasyid Ridla Tentang Kaum *Mustad'afin*

a) Landasan Pemikiran

Sejarah para nabi ialah merupakan lembaran sejarah orang-orang tertindas, kecuali nabi Musa yang dibesarkan di Istana Fir'aun tapi kemudian berjuang bersama kaum tertindas melawan tiranisme Fir'aun. Pada umumnya tantangan yang pertama kali muncul ketika utusan Tuhan menyampaikan dakwah, selalu datang dari para penguasa yang menari di atas penderitaan rakyat yang papa dan tertindas, bagaimana yang terdapat dalam kisah-kisah para nabi.

²⁸ Shihab, *Studi...*, 83-84.

²⁹ Shihab, *Studi...*, 85.

Landasan pemikiran Rasyid Ridla tentang kaum *mustadl'afin*, Penulis mengambil dari beberapa penafsirannya tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan kaum tertindas, diantaranya yaitu: QS. An-Nisa'[4]: 75, 97, 98 dan 127; QS. Al-Anfa'[8]: 26; QS. Al-A'raf[7]: 75, 137 dan 150, antara lain;

1) Surat An-Nisa'[4]

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

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!"³⁰

(وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ), ayat ini sesungguhnya

untuk memberi dorongan kepada orang-orang muslim untuk berperang (yang mau tidak mau harus dilaksanakan karena itu adalah jalan kebenaran), dan ayat ini diturunkan berkenaan dengan penetapan hukum haramnya meninggalkan peperangan, dan tidak ada halangan bagi kalian untuk tidak mau berperang di jalan Allah, di antaranya yaitu menegakkan *taukhid* di tempat orang musyrik, dan keadilan serta menghilangkan sendi-sendi kekerasan

³⁰ Al-Qur'an dan terjemah, An-Nisa'[4]: 75.

yaitu membebaskan orang-orang yang tertindas dari kekuasaan maupun kekuatan yang sewenang-wenang dan arogan,

(وَالْمُؤْتَضَعِينَ مِنَ الرِّفَالِ وَالنَّسَاءِ وَالْوَبْدَانِ)

orang tertindas atau lebih dikhususkan lagi menolong kaum *mustadl'afin* dari kezaliman kaum musyrik, dan mereka semua adalah saudara seagama yang telah disiksa oleh orang Makkah, serta dilarang untuk hijrah dan difitnah terhadap agamanya agar supaya kembali kepada kepercayaan yang dulu yaitu kemusyrikan.³¹

Pada penggalan ayat tersebut menyatakan bahwa *فِي سَبِيلِ*

اللَّهِ merupakan suatu kata yang memberikan pengaruh kebesaran

dan keagungan bagi mereka yang melaksanakannya,

membangkitkan psikologi atau kejiwaan orang-orang yang tertindas

dan juga membangkitkan rasa kasih sayang, karena itu seperti

mereka yang menuju kemenangan, maka dari itu orang-orang

muslim yang kuat dianjurkan untuk memberi pertolongan kepada

orang-orang yang teraniaya dan tertindas, terutama yang mereka

yang berdo'a karena sudah tidak kuat dengan siksaan yang

dilakukan oleh kaum Qurays, do'a mereka yaitu,³²

³¹ Ridla, *Tafsir...*, juz 5, 210.

³² Ibid., 211.

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ
وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

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

Dan pertolongan itu berbentuk pertolongan dalam agama, dalam hal perlindungan hak. Ini sebagai upaya sebab-sebab permohonan mereka yang memohon pertolongan kepada Tuhan agar diberi jalan keluar dari kezaliman yang terjadi di negeri mereka.

Dan sesungguhnya ikatan iman itu lebih kuat dari pada keterikatan nasab dan kebangsaan. Oleh karena itu, sebagian dari orang beriman diharuskan menjadi penolong, karena apa bila tidak ditolong maka bisa jadi mereka akan kembali kepada kekafiran, dan orang Islam akan terkena dampak karena tidak mau menolong saudaranya dan fitnah itu akan menjadi fitnah lebih besar yang akan membawa nama besar Islam,³³ yaitu bahwa Islam membiarkan dan tidak mau menolong saudara-saudara mereka seagama, dan hal itu akan menjatuhkan nama baik Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi rasa persaudaraan dan solidaritas.

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

Muhammad 'Abduh mengatakan, bahwa sesungguhnya ayat di atas tersebut merupakan jawaban atas kekawatiran orang-orang *mustadl'afin* yang beranggapan bahwa mereka tidak perlu berperang karena posisinya lemah, sedang orang-orang musyrik lebih banyak dan kuat. Maka Allah memberikan solusi bahwa

³³ *Ibid.*, 211.

orang muslim yang berada di luar Makkah yang akan berperang menolong mereka.³⁴ Dan hal ini menjadi kewajiban bagi umat Islam lainnya yang kuat untuk menolong mereka yang tertindas.

2) Surat Al-A'raf[7]

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ

Dan Kami pusakakan kepada kaum yang telah ditindas itu, negeri-negeri bahagian timur bumi dan bahagian baratnya yang telah Kami 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.³⁵

Allah memberikan warisan kepada orang-orang yang tertindas di Mesir, yaitu bumi bagian timur dari negeri Syam dan bagian barat dari negeri Mesir, hal ini adalah untuk menunjukkan pada janji Allah. Di siri Ridla menghubungkan ayat ini dengan surat Al-Qashas[28] ayat 5, walaupun tafsir Ridla tidak sampai pada surat ini, tetapi dia mengambilnya sebagai penjelas bagi ayat dan juga surat-surat yang lainnya, hal ini mengacu pada pedoman Ridla sendiri sebagai metode untuk menafsirkan suatu ayat, yang ditarapkan dalam tafsir Al-Manar. Ayat 5 dari surat Al-Qashash tersebut berbunyi;

³⁴ Ibid., 212.

³⁵ Al-Qur'an dan Terjemah..., Al-A'raf[7]: 137.

orang muslim yang berada di luar Makkah yang akan berperang menolong mereka.³⁴ Dan hal ini menjadi kewajiban bagi umat

Islam lainnya yang kuat untuk menolong mereka yang tertindas

2) Surat Al-A'raf[7]

وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ

Dan Kami pusakakan kepada kaum yang telah ditindas itu, negeri-negeri bahagian timur bumi dan bahagian baratnya yang telah Kami 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.³⁵

Allah memberikan warisan kepada orang-orang yang tertindas di Mesir, yaitu bumi bagian timur dari negeri Syam dan bagian barat dari negeri Mesir, hal ini adalah untuk menunjukkan pada janji Allah. Di sini Ridla menghubungkan ayat ini dengan surat Al-Qashash[28] ayat 5, walaupun tafsir Ridla tidak sampai pada surat ini, tetapi dia mengambilnya sebagai penjelas bagi ayat dan juga surat-surat yang lainnya, hal ini mengacu pada pedoman Ridla sendiri sebagai metode untuk menafsirkan suatu ayat, yang ditarapkan dalam tafsir Al-Manar. Ayat 5 dari surat Al-Qashash tersebut berbunyi;

³⁴ Ibid., 212.

³⁵ Al-Qur'an dan Terjemah..., Al-A'raf[7]: 137.

وَيُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ

Pada patron kata yang digunakan pada ayat ini yaitu *istudl'ifun* terambil dari kata *dl'afa* mengisyaratkan bahwa mereka adalah kaum yang tertindas dan dipinggirkan oleh Fir'aun, hal ini mengisyaratkan kesewenang-wenangan Fir'aun dan di sisi lain menunjukkan bahwa kaum lemah tersebut memperoleh kasih sayang dan anugerah Allah SWT. Diantaranya yaitu; menjadikan mereka pemimpin, menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi, akan meneguhkan kedudukan mereka di bumi, dan yang terakhir dibinasakan kekuasaan Fir'aun, dan masih banyak lagi anugra Allah lainnya yang tidak disebutkan di sini.³⁶ Hal ini memperlihatkan bahwa kasih sayang Allah kepada umat manusia sangat besar, terutama kepada orang-orang yang disiksa dan tertindas.

Dari penggalan ayat di atas bahwa bagi mereka yang sabar akan mendapat balasan yang setimpal dari siksaan yang mereka terima dari Fir'aun, dengan janji Allah apabila mereka bersabar maka segala pertolongan Allah akan diberikan jika mereka tidak menclolimi diri sendiri dan orang lain dan senantiasa bersabar dan selalu memohon pertolongan kepada Allah.³⁷ Kata "sabar" di sini menjadi kunci dari semua pertolongan Allah, karena kondisi seperti itu semua adalah merupakan ujian juga dari

³⁶ Shihab, *Tafsir*..., vol. 10, 308.

³⁷ Ridla, *Tafsir*..., 513.

Allah akan tetapi mereka bersabar dan masih tetap dalam keimanannya dan setelah mereka lolos dari cobaan tersebut, maka pertolongan Allah pasti akan datang kepada mereka.

Dan semua janji Allah tersebut telah terbukti, bahwa setelah Fir'aun di binasakan, Musa menguasai Mesir dan beserta para pengikutnya menikmati dan bersenang-senang di Mesir.³⁸ Yaitu mewarisi daerah-daerah dimana dulu pernah dikuasai oleh Fir'aun. Dan di sinilah janji Allah tersebut terbukti, sehingga semua itu bisa dijadikan pelajaran bagi umat manusia setelahnya, yaitu pada masa sekarang yang seakan-akan sejarah tentang Musa dan kekejaman Fir'aun itu terulang lagi di masa sekarang.

3) Surat Al-Anfal[8]

وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ
فَأَوَّكِمْنَا وَآيَدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Dan ingatlah (hai para muhajirin) ketika kamu masih berjumlah sedikit, lagi tertindas di muka bumi (Mekah), kamu takut orang-orang (Mekah) akan menculik kamu, maka Allah memberi kamu tempat menetap (Madinah) dan dijadikan-Nya kamu kuat dengan pertolongan-Nya dan diberi-Nya kamu rezki dari yang baik-baik agar kamu bersyukur.³⁹

(وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ) mengingatkan

orang muhajirin pada saat di Madinah dahulu, (تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ)

³⁸ Ibid.,

³⁹ Al-Qur'an dan Terjemah, Al-Anfal[8]: 26.

yaitu ketakutan pada awal Islam pada waktu hijrah ketika orang-orang mengusir kalian dari tanah Quraiys dan sekitarnya dari Arab, sebagaimana yang telah dilakukan pada sebagian yang lain.

Kemudian Allah berkata pada orang-orang yang berada di tanah haram itu⁴⁰ (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ)

yang artinya: Dan apakah mereka tidak memperhatikan, bahwa sesungguhnya Kami telah menjadikan (negeri mereka) tanah suci yang aman, sedang manusia sekitarnya merampok-merampok.⁴¹

(فَأَوْأَكُمُ) Allah memberi kamu tempat menetap) wahai

kelompok muhajirin (وَأَيَّدَكُمُ) dan dijadikan-Nya kamu kuat) dan

mereka semua (بِنَصْرِهِ) dengan pertolongan-Nya) pada pertempuran

ini. Dan Allah akan menolongmu untuk mengalahkan Roma dan Paris serta lain sebagainya dan itu semua telah diterangkan secara

global di dalam kitab, kemudian Rasul menjelaskan dengan penjelasan (وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) dan diberi-Nya kamu

rezki dari yang baik-baik agar kamu bersyukur) selain tiga ini adalah anugerah.⁴² Yaitu apa bila ada pertolongan Allah selain dari

⁴⁰ Ridla, *Tafsir*..., 533-534.

⁴¹ Al-Qur'an dan Terjemah, Al-Ankabut[29]: 67.

⁴² Ridla, *Tafsir*..., 534.

tiga yang telah disebutkan tadi, maka itu adalah merupakan anugerah dan hadiah dari Allah bagi mereka.

Dasar diriwayatkan dari Ibnu Mundir dan Ibnu Jarir dan Abu

Syaikh dari Qatadah ra. berkata: (وَإِذْ كُفِرُوا إِذِ أَنْتُمْ قَلِيلٌ), bahwa

kehidupan orang Muhajirin adalah kehidupan yang paling miskin dan paling kelaparan, terhina, mereka tercegah untuk masuk di antara Roma dan Paris karena mereka tidak punya tempat tinggal di negeranya. walaupun mereka hidup maka mereka akan tetap hidup seperti itu, mereka makan tetapi sebenarnya tidak, kita tidak akan menemukan kaum yang lebih hina dari kaum ini sehingga Allah merurunkan Islam. Dengan kedatangan Islam maka mereka bisa mempunyai tempat tinggal di negeranya dan diberikan mereka rizki yang banyak. Dan dengan Islam, Allah memberikan semua yang kamu lihat agar kalian bersyukur atas nikmat yang telah diberikan Allah.⁴³ Islam merupakan agama yang menjunjung tinggi masyarakat yang bersifat egaliter.

b) Kaum *mustadl'afin* menurut Rasyid Ridla

Dari landasan pemikiran Ridla mengenai kaum *mustadl'afin* di atas dan juga latar belakang serta karakteristik pemikirannya, maka dapat diuraikan pandangan Rasyid Ridla mengenai kaum *mustadl'afin*.

⁴³ Ibid.,

Menurut Rasyid Ridla, kaum *mustadl'afin* adalah orang-orang lemah yang didlolimi, disiksa dan dilarang untuk hijrah, serta difitnah terhadap agamanya supaya kembali kepada kepercayaan semula sebelum mereka masuk Islam yaitu kemusyrikan.⁴⁴ Dalam hal ini yang dimaksud adalah orang-orang muslim yang berada di Makkah pada masa awal-awal Islam.

Sedang menurut Muhammad 'Abduh, *mustadl'afin* ialah orang-orang Islam yang lemah imannya, bukan dari golongan munafik, mereka terkungkung di Makkah dan dipaksa untuk kembali menjadi musyrik, dan mereka didlolimi oleh orang-orang musyrik agar kembali kekemusyrikan.⁴⁵

Menurut Ridla, apabila orang-orang yang dilemahkan tersebut tidak bisa melawan para penindas untuk membebaskan diri mereka sendiri. Maka dalam surat An-Nisa' ayat 75 Allah memberikan solusi, yaitu dengan menyeru kepada orang-orang yang berada di luar daerah Makkah untuk berjuang menolong mereka.⁴⁶ Karena memang ikatan iman lebih kuat dari pada ikatan nasab dan kewarganegaraan.

Apa bila ditinjau dari segi redaksinya, ialah mencakup segala macam manusia yang tidak diberdayakan oleh satu sistem, terutama mereka yang hidup di masa sekarang, di manapun mereka berada dan apapun nama sistem yang tidak memberdayakan mereka. Ini sesuai dengan pemahaman Ridla bahwa suatu raedaksi ayat bersifat umum

⁴⁴ Ridla, *Tafsir...*, juz. 5, 210.

⁴⁵ Ibid.,

⁴⁶ Ibid., 212.

tidaklah terbatas pada konteks turunnya ayat saja, tetapi meluas sehingga mencakup siapapun yang dapat ditampung oleh redaksi dari ayat tersebut. Dan ayat ini juga menggaris bawahi kewajiban untuk berjuang membela orang-orang yang lemah dan tertindas.⁴⁷

Sedang penyebutan kata الولدان pada ayat tersebut ialah untuk menggambarkan betapa aniaya kaum musyrik itu, sehingga anak-anakpun tertimpa oleh kekejaman mereka. Di sisi lain, penyebutan mereka diharapkan dapat lebih membangkitkan gairah dan semangat juang kaum mukmin dalam menghadapi kaum musyrik.

Istilah من لدن dari ayat 75 surat An-Nisa', yakni dari sisi Allah.

Di sana dikemukakan bahwa istilah ini mengandung makna anugerah yang tidak dapat dibayangkan oleh si pengucap, karena betapa cara dan besarnya anugerah itu. Penggunaan istilah tersebut pada ayat di atas bukan sekali tetapi dua kali, ini menggambarkan bahwa mereka tidak mengetahui lagi apa yang harus mereka lakukan dan bagaimana cara yang mereka tempuh untuk menghindar dari siksaan kaum musyrik itu. Ayat menggambarkan bahwa segala cara telah mereka tempuh, namun mereka tidak putus asa, bahkan tetap dekat kepada Allah dengan berdo'a dan mengharap bantuan-Nya.

Sedangkan sejarah penindasan yang terjadi sebelum Islam, yaitu yang terjadi di Mesir yang memperlihatkan ketegangan antara

⁴⁷ Shihab, *Tafsir....*, jilid II, 486

kaum lemah dan kuat atau berkuasa, yaitu antara Musa sebagai yang lemah dan Fir'aun sebagai yang berkuasa.

Mengungkap sejarah kekejaman Fir'aun yang dilakukan terhadap Bani Israil, Allah memberikan janji pada orang-orang yang tertindas itu, yang disebutkan dalam surat Al-A'raf[7] ayat 137, dan surat Al-Qhashas[28] ayat 5 dan 6. Ayat-ayat tersebut merupakan sebuah rangkaian sejarah orang-orang yang tertindas, dan keutamaan-keutamaan mereka di sisi Allah yang pada akhirnya mereka semua akan mendapat anugerah, *rahkmad* dan pertolongan dari Allah.

Menurut Rasyid Ridla, apa bila seseorang berada dalam suatu negeri yang di dalamnya mereka tidak bisa melaksanakan agamanya dan ditindas, maka mereka itu diwajibkan untuk berhijrah, tapi apabila mereka di negeri tersebut tidak mengalami ketertindasan larangan untuk melaksanakan agamanya, maka yang demikian itu tidak diwajibkan untuk berhijrah. dan bagi orang-orang yang memiliki akidah yang kuat atau pengetahuan yang banyak tentang agama Islam, maka dianjurkan baginya untuk menampakkan atau menguatkan agama Islam di dalam negeri tersebut untuk meng-Islam-kan penduduk dari negeri tersebut. Dalam hal ini, Ridla menggambarkan seperti yang terjadi di negara Inggris.⁴⁸

Yaitu, bahwa umat Islam yang berada di neraga Inggris itu adalah minoritas, akantetapi mereka itu tidak mendapat siksaan

⁴⁸ Ibid., 289.

maupun larangan untuk melaksanakan agamanya, sehingga mereka tidak wajib untuk hijrah dan keluar dari negeri tersebut. Malah apabila mereka yaitu orang-orang muslim tersebut memiliki aqidah yang kuat dan menguasai banyak tentang ajaran-ajaran syari'at Islam, maka dianjurkan untuk tetap tinggal di negara tersebut dengan tujuan untuk menegakkan syari'at Islam atau paling tidak hanya sekedar menampakkan jati diri dan eksistensi agama Islam, dengan harapan akan ada yang masuk islam, ini juga merupakan bentuk dari *jihad fi sabilillah*.

Kewajiban untuk membela orang-orang yang tertindas dan juga kewajiban untuk berhijrah bagi orang-orang yang tertindas di suatu negeri, menurut Ridla berlaku sampai sekarang dan selamanya.⁴⁹ Hal ini karena Al-Qur'an adalah kitab suci yang berlaku sepanjang zaman dan di manapun tempatnya dan merupakan sebagai pedoman hidup dan petunjuk bagi seisi alam.

B. Farid Esack

1. Biografi

Maulana Farid Esack termasuk seorang intelektual yang mengalami masa kecil yang sulit dan pahit. Esack dilahirkan di sebuah perkampungan kampung di Cape, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan tepat pada tahun 1959 dalam asuhan ibunya yang menjalani hidup sebagai *single parent*. ayahnya meninggal sewaktu dia baru berusia tiga

⁴⁹ Ibid.,

minggu. Dia berasal dari sebuah keluarga miskin dan menjalani masa kecilnya dengan penuh kegetiran. Sementara ibunya, yang sepanjang hidupnya ditakdirkan sebagai seorang pekerja rendah di sebuah pabrik dengan gaji kecil, dan meninggal dalam kondisi uzur pada usia 52 tahun.⁵⁰

Belum lama menikmati masa kecilnya, beberapa tahun kemudian tanah kelahirannya, Wynberg, dirampas oleh rezim Apartheid. Maka tak ada pilihan lain, akhirnya Farid Esack beserta keluarganya terpaksa hijrah ke Bonteheuwel. Karena waktu itu —tepatnya pada tahun 1952— Apartheid mulai memancangkan kebiadabannya dengan menerapkan Undang-Undang Akta Wilayah Kelompok (Group Areas Act) terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna.⁵¹

Namun tak selang beberapa lama, kepindahannya ke Bonteheuwel bukannya membawa berkah, malah sebaliknya, pada tahun-tahun berikutnya Farid Esack mulai merasakan tekanan politik yang luar biasa. Kekejaman perilaku politik Apartheid yang semakin menggila mengakibatkan kondisi sosial-ekonomi masyarakat sangat memprihatinkan. Puncaknya terjadi pada tahun 1980-an, angka kemiskinan meningkat tajam, pengangguran tersebar di mana-mana dan kelaparan pun mulai merajalela. Bahkan Farid Esack dan masyarakat Afrika Selatan pada umumnya. Termasuk pengalaman pahit yang dialami

⁵⁰ A. Rafiq Zainul Mu'in, "Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack", *Akademika*, Vol. 16, No. 2 (Maret, 2005), 16.

⁵¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (England: Cne World, Oxford, 1997), 2-3.

Ibunya —yang digambarkan Esack—sebagai korban *triple* hegemoni; budaya patriarkhi, kapitalisme dan apartheid.⁵²

Di Wynberg maupun di Bonteheuvel, demografi atau susunan penduduk terdiri dari berbagai agama. Di samping agama Kristen dan Islam, ada agama Baha'i dan Yahudi. Farid mengenang tuan Frank, satu-satunya orang Yahudi di lingkungan tempat tinggalnya. Ada sebuah ungkapan yang sangat menarik dari Esack ketika mengenang solidaritas tetangga-tetangganya yang beragama lain. Farid mengatakan, "kepada tetangga Kristen itulah kami bergantung demi semangkuk gula untuk menyambung nafas untuk hari-hari berikutnya, dan mereka tempat berbagi derita. Kepada tuan Frank kami memohon perpanjangan waktu kredit yang seolah-olah tiada akhirnya. Kenyataan bahwa penderitaan kami menjadi terpikulkan berkat solidaritas, kemanusiaan, dan senyum para tetangga Kristen membuat saya curiga pada semua ide keagamaan yang mengklaim keselamatan hanya ada bagi kelompoknya sendiri, dan mengilhami saya dengan kesadaran akan kebaikan intrinsik dari agama lain."⁵³

Dari kenangan tersebut terpantul benih-benih pluralisme dalam diri Esack sejak dini. Solidaritas dan penerimaan terhadap orang lain tanpa dihantui oleh perbedaan agama, ras dan kelamim merupakan inti dari pluralisme yang tertanam kuat pada diri Esack sampai saat ini. Dan sejak

⁵² Ibid., 1-2.

⁵³ Ibid., 3.

usia sembilan tahun, ia sudah bergabung dengan Jamaah Tabligh, sebuah organisasi internasional yang berpusat di Pakistan.⁵⁴

Di tengah-tengah kesulitan yang mendera, Esack masih sempat mengecap dan menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuwel Afrika Selatan. Pada waktu itu ia memperoleh pendidikan berdasarkan pendidikan nasional Kristen.⁵⁵

Pada umur lima belas tahun, Farid Esack mendapatkan beasiswa untuk melanjutkan kuliah ke Pakistan, tepatnya pada tahun 1974. Di Pakistan ia menekuni kekayaan khazanah Islam klasik dalam berbagai disiplin. Ia menyelesaikan masa belajarnya sampai mencapai tingkat akhir dan memperoleh gelar maulana.⁵⁶ Belum puas dengan itu, Esack melanjutkan lagi pendidikannya di Jami'ah Abi Bakar Karachi dalam bidang Al-Qur'an.⁵⁷

Di Pakistan, Esack melihat sebuah tatanan sosial yang kontras dengan yang ada di Afrika Selatan. Kalau di tanah kelahirannya, komunitas Muslim menjadi minoritas, maka di Pakistan Esack menyaksikan pelecehan yang dilakukan oleh mayoritas muslim kepada minoritas Hindu dan Kristen. "Latar belakang saya yang berasal dari sebuah keluarga muslim dalam situasi minoritas membuat saya prihatin

⁵⁴ Saribini, *Islam ditepian Revolusi; Ideologi pemikiran dan Gerakan*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 101.

⁵⁵ A. Rafiq Zainul Mun'im, "Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack", dalam *Akademika*, Vol. 16, No. 2, Maret, 2005

⁵⁶ Saribini, *Islam...*, 101-102.

⁵⁷ Mun'im, "Hermeneutika...", 20.

pada pelecehan sosial dan agama atas minoritas Hindu dan Kristen,” kenang Esack.⁵⁸

Pengalaman berharga serta dapat menarik pelajaran tidak hanya dibangku kuliah saja, tapi juga secara langsung dari dua negara yang menerapkan kebijakan diskriminatif tersebut. Hal inilah yang nantinya berharga bagi pematangan konstruksi epistemologis dan praksis melawan penindasan.

Kepedih yang timbul akibat pengalaman dan penyaksiannya akan penderitaan, eksploitasi, penindasan, dan lainnya berdasarkan agama, ras, membentuk kepribadian Esack menjadi seorang yang sangat sensitif dengan penindasan.

Selama sembilan tahun Esack menghabiskan waktunya belajar Teologi dan Ulum Al-Qur'an di Pakistan, ia kembali ke Afrika Selatan pada tahun 1982 dan kemudian membentuk organisasi *The Call of Islam* (1984), yang berafiliasi kepada Front Demokrasi Bersatu (UDF) yang didirikan oleh masyarakat lintas agama tahun 1983 untuk menentang rezim apartheid.⁵⁹

Pada tahun 1990 ia berangkat ke Inggris untuk melanjutkan studi dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Ia juga sempat berkelana di Jerman. Selama lima tahun ia tekun menyelesaikan studi dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Dan buku *Qur'an and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Againsts the Opression* adalah desertasinya yang

⁵⁸ Esack., *Qur'an...*, 225.

⁵⁹ Mun'im, "Hermneutika...", 20.

mendapatkan apresiasi luar biasa di berbagai kawasan, baik Asia, Afrika dan Eropa.⁶⁰

Dalam kegiatan hidup sebagai pengalaman pribadinya, Esack tidak pernah membatasi pergaulannya dengan penganut agama lain di lingkungan yang sebagian besar menganut agama Kristen dan Yahudi. Justru dari pergaulan tersebut, Esack banyak mendapatkan pelajaran yang sangat berharga tentang makna pluralitas dan solidaritas antar sesama. Bahkan boleh dikata, benih-benih pluralisme dalam otak Esack justru muncul karena ia sering berinteraksi secara intens, yang sekaligus kerap menjumpai sisi-sisi kebajikan, kesalehan, kasih sayang serta rasa solidaritas sosial dari mereka tanpa memandang dan mempersoalkan asal-muasal agama, idiom teologis, ras, etnis, kuitur dan perbedaan diferensiasi sosial lainnya.⁶¹ Hal ini jarang dia temukan dari tema-tema sesama agamanya, yang cengan bangga sering mengatakan agamanya sebagai "*rahmaḥtaḥ li al-'ālamīn*," namun dalam prakteknya jauh lebih mementingkan simbol primordialisme agama dari pada rasa kemanusiaan.

Karya intelektual Farid Esack yang berbentuk buku, antarlain:

1. *But Musa went to Fir'aun: A Compilation of Questins and Answers about The Role of Muslim in the Sout Afrika struggle for Liberation* (1989).

⁶⁰ Ibid.,20.

⁶¹ Saribini, *Islam di Tepian Revolusi; Ideologi Pemikiran dan Gerakan*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 101.

2. *Qur'an, Liberation & Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (England: One World, Oxford, 1997)
- 3. *On Being A Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. (1999)
4. *An Introduction The Qur'an* (2002)
5. *Ontologi Progressive Muslim* (2003).

2. Karakteristik Pemikiran

Sebuah kenyataan pahit yang dialami oleh keluarga Esack menjadi salah satu inspirasi penting dalam perkembangan pikiran Esack yang menyakini bahwa berteologi itu bukan berarti hanya mengurus masalah keagamaan saja. Bagi Esack, teologi yang terlalu mengurus masalah ini, adalah teologi mubazir yang terlalu banyak menyedot energi umat. Esack menyakini bahwa teologi harus dipraktikkan, bukannya digenggam erat-erat untuk tujuan kesalehan personal dengan mendekati dan mengasihi mahkluk-mahkluk-Nya, maka kita sama saja telah mengabdikan kepada Tuhan.⁶²

Menurut Farid Esack ada tiga unsur intrinsik dalam setiap proses memahami sebuah teks (Al-Qur'an), yaitu: teks itu sendiri dan pengarangnya, penafsiran, dan tindakan penafsiran.⁶³ Dan penafsiran itu sendiri tidak bisa lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi karena Al-Qur'an

⁶²Mun'im, *Hermeneutika...*, 18.

⁶³Esack, *Qur'an...*, 73.

tidak turun pada ruang dan waktu yang kosong. Makna harfiah suatu ucapan bersifat problematik, khususnya ucapan yang dianggap sakral dan simbolik, betapapun hebatnya perangkat bahasa, ia tidak mungkin lepas dari ketaksempurnaan. Seperti yang diungkapkan oleh Cantwell-Smith yang dikutip oleh Esack dalam bukunya;

Apa yang disampaikan kepada pendengar atau pembaca cukup dekat dengan apa yang dimaksud oleh pembicara atau penulis, sehingga kita sering dibuat merasa kagum; namun pada prinsipnya ia tak pernah benar-benar sama –terutama dalam soal-soal yang penting, halus, atau mendalam. Karena makna bagi setiap orang atas suatu istilah atau konsep, apalagi frase atau kalimat yang terintegrasi ke dalam pengalaman dan pandangan hidup orang itu, telah atau akan menjadi bagian darinya... maka, makna tak pernah sama bagi dua orang mana pun... atau bagi dua masa mara pun... atau bagi dua wilayah mana pun. (Cantwell-smith 1980, h. 502).⁶⁴

Perjuangan demi keadilan di Afrika Selatan yang telah melahirkan krisis hermeneutik,⁶⁵ ini muncul lantaran derita yang dialami penduduk di bawah penguasa yang punya klaim absolut. Penindasan warga Afrika Selatan didasari oleh pengetahuan ini, sehingga tidak heran apabila respon hermeneutikal atas situasi penindasan itu juga melibatkan upaya pluralisme.⁶⁶

Hermeneutika adalah ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau satu kejadian dalam waktu dan budaya lampau dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang,⁶⁷ atau proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.⁶⁸ Sedang hermeneutika pembebasan

⁶⁴ Ibid., 76

⁶⁶ Ibid., 77

⁶⁷ Ibid., 51

⁶⁸ E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metodologi Filsafat*, (yogyakarta: Kanisius, 1999), 24.

tidak turun pada ruang dan waktu yang kosong. Makna harfiah suatu ucapan bersifat problematik, khususnya ucapan yang dianggap sakral dan simbolik, betapapun hebatnya perangkat bahasa, ia tidak mungkin lepas dari ketaksempurnaan. Seperti yang diungkapkan oleh Cantwell-Smith yang dikutip oleh Esack dalam bukunya;

Apa yang disampaikan kepada pendengar atau pembaca cukup dekat dengan apa yang dimaksud oleh pembicara atau penulis, sehingga kita sering dibuat merasa kagum; namun pada prinsipnya ia tak pernah benar-benar sama –terutama dalam soal-soal yang penting, halus, atau mendalam. Karena makna bagi setiap orang atas suatu istilah atau konsep, apalagi frase atau kalimat yang terintegrasi ke dalam pengalaman dan pandangan hidup orang itu, telah atau akan menjadi bagian darinya... maka, makna tak pernah sama bagi dua orang mana pun... atau bagi dua masa mana pun... atau bagi dua wilayah mana pun. (Cantwell-smith 1980, h. 502).⁶⁴

Perjuangan demi keadilan di Afrika Selatan yang telah melahirkan krisis hermeneutik,⁶⁵ ini muncul lantaran derita yang dialami penduduk di bawah penguasa yang punya klaim absolut. Penindasan warga Afrika Selatan didasari oleh pengetahuan ini, sehingga tidak heran apabila respon hermeneutikal atas situasi penindasan itu juga melibatkan upaya pluralisme.⁶⁶

Hermeneutika adalah ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau satu kejadian dalam waktu dan budaya lampau dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang,⁶⁷ atau proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.⁶⁸ Sedang hermeneutika pembebasan

⁶⁴ Ibid., 76

⁶⁶ Ibid., 77

⁶⁷ Ibid., 51

⁶⁸ E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metodologi Filsafat*, (yogyakarta: Kanisius, 1999), 24.

berupaya mengaitkan penafsiran Al-Qur'an agar lebih dekat dengan problem kemanusiaan, seperti kemiskinan, penindasan dan ketidakadilan.

Sebagaimana dikatakan oleh Saenong, Hasan Hanafi menawarkan sebuah

tafsir Al-Qur'an yang bercorak sosial dan eksistensial. Ini menjaadi jawaban terhadap kebutuhan masyarakat muslim yang masih banyak bergelut dengan berbagai bentuk penindasan dan keterbelakangan.⁶⁹

Dalam pencarian makna, yaitu pencarian hermeneutik, apabila tidak mengajukan pertanyaan "Bagaimana siapa dan dalam pengaruh siapa?", maka pluralisme hanya akan menjadi respon pasif tapi tidak satu pun pernah dipraktekkan. Di sini Esack mendukung kebebasan untuk memikirkan kembali makna dan penggunaan kitab suci bagi masyarakat yang terpecah secara rasial, dieksploitasi secara ekonomi, dan patriarkis, untuk menempatkan kunci-kunci hermeneutik yang memungkinkan untuk membaca teks dengan cara yang memberikan kebebasan bagi semua orang.⁷⁰

Alasan Esack memilih hermeneutika Al-Qur'an sebagai alat

pembebasan Afrika Selatan, adalah sebagai berikut:

Pencarian saya akan hermeneutika Al-Qur'an tentang pluralisme demi pembebasan Afrika Selatan berangkat pada gabungan antara keragaman bangsa kami dan komitmen saya pribadi pada keadilan yang komprehensif. Kajian ini terutama difokuskan pada pemikiran ulang pendekatan terhadap Al-Qur'an dan pada kategori teologis tetang kawan dan lawan yang berakar dalam perjuangan demi kebebasan dari eksploitasi ekonomi dan diskriminasi rasial, tetapi penerapannya ditujukan pada hal-hal yang lebih luas dari sekedar kedua bentuk ketidakadilan ini. Saya percaya bahwa ide-ide yang saya kemukakan disini punya penerapan lebih jauh ke semua aspek pengelompokan sosila dan ketidakadilan

⁶⁹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), 8.

⁷⁰ Esack, *Qur'an...*, 78

politis, dari penindasan terhadap kaum wanita dalam masyarakat Muslim sampai soal diskriminasi yang dialami orang-orang kidal.⁷¹

Kewajiban memahami Al-Qur'an dalam konteks penindasan bagi seorang muslim, menurut Esack memiliki aspek ganda, yaitu *pertama*, dia harus memperhatikan bagaimana tafsiran dan keyakinan tradisional atas suatu ayat berfungsi sebagai ideologi yang melegitimasi ketidakadilan. *Kedua*, mengakui kesatuan umat manusia, mencari dimensi keagamaan atas situasi ketidakadilan dari ayat dan menggunakannya sebagai motor pembebasan.⁷²

Hal itu menggiring pada sejumlah gagasan Esack mengenai usulan hermeneutika Al-Qur'an tentang pluralisme dan pembebasan, yaitu bahwa orang tidak mungkin lepas dari pengalaman pribadi dan sosial yang membentuk keutuhan eksistensinya. Dengan begitu, siapa pun yang membaca teks, dilakukan melalui kaca mata pengalaman hidupnya. Dan usaha seseorang untuk menaknai apa pun yang dibaca dan dialaminya senantiasa berlangsung dalam konteks tertentu.⁷³

Bicara dalam konteks pembebasan dari seluruh bentuk rasisme dan eksploitasi ekonomi selama masa apartheid. Esack berusaha mengeksplorasi retorika pembebasan Al-Qur'an dalam suatu teori teologi dan hermeneutika pluralisme agama untuk pembebasan yang lebih koheren. Teologi pembebasan Al-Qur'an bekerja menuju pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik, dan religius yang didasarkan

⁷¹ Ibid., 9.

⁷² Esaack, *Qur'an...*, 110

⁷³ Ibid., 12.

pada ketundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas dan agama. Teologi pembebasan semacam ini berusaha mencapai tujuannya melalui partisipasi dan pembebasan. Ia juga mengambil inspirasi dari Al-Qur'an dan perjuangan para Nabi.⁷⁴

Oleh karena itu, kunci hermeneutika pembebasan dimunculkan dari perjuangan Afrika Selatan demi kebebasan dan dari Al-Qur'an, untuk dikontekstualisas serta diarahkan sebagai perangkat penting untuk memahami Al-Qur'an dalam suatu masyarakat yang bercirikan penindasan tersebut.

Dalam merefleksikan kunci-kunci hermeneutik yang muncul dari pergulatan realitas (Afrika Selatan) dengan pembebasan dan Al-Qur'an, Esack ingin memperlihatkan bagaimana hermeneutik pembebasan Al-Qur'an ini bekerja, dengan pergeseran yang senantiasa berlangsung antara teks dan konteks, dan refleksi tentang dampaknya satu sama lain. Esack juga ingin menggarisbawahi arti penting kunci-kunci hermeneutika sebagai perangkat untuk memahami AL-Qur'an, terutama bagi suatu masyarakat yang diwarnai penindasan dan perjuangan antariman demi keadilan dan kebebasan.⁷⁵

Dua kunci pertama, takwa dan tauhid ditujukan pada pembangunan kriteria moral dan doktrinal untuk menguji kunci-kunci lain, dan juga

⁷⁴ Zakiyuddin Baidhaw, "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack", dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim Sahiran Syamsudin, (Jogjakarta: Tiara Wacana, 2000), 205.

⁷⁵ Esack, *Qur'an...*, 86.

menjadi lensa teologis untuk membaca Al-Qur'an secara umum dan juga spesifik. Meskipun kedua kunci ini tampak bersifat teologis tapi keduanya dirumuskan dan dipahami dalam konteks historis-politik tertentu. Dua kunci selanjutnya, manusia (*al-nas*) dan kaum tertindas (*mustadl'afin*) menempatkan lokasi aktivitas interpretasi, dan si penafsir punya kebebasan untuk memposisikan dirinya di situasi berbeda untuk memperoleh jenis interpretasi tertentu. Dua kunci terakhir, keadilan dan perjuangan (*jihad*) merefleksikan metode dan etos yang menghasilkan dan membentuk pemahaman kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat yang diwarnai ketidakadilan.⁷⁶ Diantara kunci-kunci tersebut antara lain:

1. Takwa, secara harfiah berarti "mencegah", "menjaga diri", "memperhatikan" atau "melindungi". Dalam pengertian Al-Qur'an, kata itu didefinisikan sebagai "memperhatikan suara nurani sendiri dalam kesadaran bahwa dia bergantung pada Tuhan." Al-Qur'an menegaskan perlunya suatu komunitas atau individu untuk melengkapi diri dengan takwa, demi melanjutkan tugas para nabi pada transformasi dan pembebasan. Menurut Al-Qur'an, komitmen kepada makhluk Tuhan adalah bagian tak terpisahkan dari komitmen kepada Tuhan.⁷⁷

Dari pembacaan Esack atas Al-Qur'an, takwa merupakan kunci hermeneutik paling signifikan untuk meminimalkan jumlah teks yang

⁷⁶ Ibid., 86-87.

⁷⁷ Ibid., 87.

dapat dimanipulasi demi kepentingan pribadi maupun ideologi yang sempit.⁷⁸

2. Tauhid, berarti "sendiri" "satu", yang "menyatu".⁷⁹ Memandang tauhid sebagai prinsip hermeneutika berarti bahwa berbagai pendekatan kepada Al-Qur'an mesti dilihat sebagai komponen dari satu jalinan. Semuanya diperlakukan untuk mengungkapkan keutuhan pesan-pesannya, karena tidak ada satu pendekatan pun yang secara tunggal bisa mewujudkan hakekat tauhid sepenuhnya. Pendekatan kepada Al-Qur'an yang dilandasi tauhid tak berarti bahwa seluruh dimensinya harus mendapat perhatian atau ekspresi yang sama, baik publik maupun pribadi, setiap saat. Al-Qur'an, pada akhirnya tidak dipahami dalam suatu ruang hampa.⁸⁰

Dalam mengkonstruksi hermeneutika pembebasan Al-Qur'an, tauhid menuntut penolakan wacana yang dilandasi *syirk*, yaitu dualisme yang memisahkan teologi dari analisis sosial. Menemukan unsur teologis dalam situasi historis dan sosio-politik tertentu. Pemahaman ini tidak muncul dari pengabaian hal-hal duniawi, tidak juga membantu dalam menemukan unsur teologis dalam seluruh usaha manusia. Ideal Islam adalah entitas terpadu yang berperang pada satu Tuhan dan pada kesatuan.

⁷⁸ Ibid., 89-90. dan Lihat Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris; Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta: P3M, 2004), 36-37

⁷⁹ Esack, *Qur'an...*, 90.

⁸⁰ Ibid., 93.

3. *Nas* (manusia), merujuk pada manusia sebagai kelompok sosial. Al-Qur'an meletakkan manusia dalam suatu dunia tauhid di mana Tuhan, manusia dan alam menampilkan harmoni yang penuh makna dan tujuan. Al-Qur'an mengatakan bahwa Tuhan memilih manusia sebagai wakil dan pembawa amanat di bumi (QS. Al-Baqarah[2]: 30).

Pernyataan bahwa manusia adalah suatu kunci hermeneutika menghadapi dua masalah teologis, yaitu terkait dengan nilai manusia sebagai ukuran kebenaran, dan yang berkenaan dengan masalah autentisitas.⁸¹ Esack telah menunjukkan signifikansi manusia beserta kepentingan dan pengalaman mereka sebagai faktor yang membentuk hermeneutika Al-Qur'an. Akan tetapi, Al-Qur'an telah memilih sekelompok manusia tertentu, yaitu mereka yang tertindas, dan memberi mereka pilihan dan sadar untuk menentang netralitas dan objektivitas di satu sisi, penguasaan dan penindasan di sisi lain.⁸²

4. *Mustadl'af*, merujuk pada orang yang tertindas, yang dianggap lemah dan tidak berarti, serta yang diperlakukan secara arogan. Penafsir menempatkan diri di antara yang tertindas maupun didalam perjuangan mereka, serta menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah, dilandasi gagasan tentang keutamaan posisi kaum tertindas ini dalam pandangan Ilahi dan kenabian. Penafsir yang terlibat mendekati teks lewat keputusan sadar untuk menemukan makna, yang

⁸¹ Ibid., 96.

⁸² Ibid., 97.

memberikan tanggapan secara kreatif pada penderitaan *mustadl'afun* dan berpegang teguh pada pembebasan dan keadilan.⁸³

Komitmen kepada kemanusiaan dan solidaritas aktif dengan *mustadl'afun* muncul ketika membaca ulang realitas sosial maupun teks lewat perspektif mereka. Pembacaan ulang ini dan keterlibatan analisis sosio-ekonomi dari titik berangkat itulah yang membentuk pencarian hermeneutika pluralisme Al-Qur'an bagi pembebasan.

5. *'Adl* dan *Qist* (keadilan dan kesetaraan), konsep Al-Qur'an tentang keadilan bisa dikatakan mencakup seluruh dimensi sosio-ekonomi. Dalam situasi ketidakadilan, Al-Qur'an terdorong untuk menjadi alat ideologis bagi pemberontakan yang komprehensif menentang penindasan dalam segala wujudnya. Di antara implikasinya, yaitu: *pertama*, orang tidak bisa mengambil pendekatan objektif terhadap Al-Qur'an ketika dirinya dilingkupi oleh penindasan, tanpa mencari cara agar Al-Qur'an bisa dipakai untuk menentanginya. Netralitas atau objektivitas dalam konteks semacam ini sebenarnya adalah dosa yang akan mengeluarkan seseorang dari kelompok orang-orang yang bertakwa. *Kedua*, pendekatan terhadap Al-Qur'an sebagai alat bagi pemberontakan mensyaratkan adanya komitmen teologis dan ideologis, nilai-nilai akan menjadi konkret di dalam perjuangan

⁸³ Ibid., 103.

besama umat manusia dan kaum tertindas untuk menciptakan tatanan yang berlandaskan tauhid dan keadilan.⁸⁴

6. *Jihad*, secara harfiah berarti berjuang, mendesak seseorang atau mengeluarkan energi atau harta.⁸⁵ Esack menerjemahkan jihad sebagai perjuangan dan praksis. Jihad sebagai pokok hermeneutika, mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praksis, teologi akan mengikuti. Tentang kehadiran Tuhan dalam proses transformasi, ayat yang mengungkapkan bahwa "Tuhan tidak akan mengubah keadaan manusia sampai ia sendiri mengubahnya", sering dikutip untuk menegaskan bahwa sejarah dan masyarakat adalah wilayah tempat berlangsungnya transformasi bagi manusia.⁸⁶

Kekhasan hermeneutika adalah bahwa ia secara sadar ditempatkan dalam konteks tertentu dan berdasarkan konteks itu digerakkan ke arah tujuan tertentu. Menurut Esack, tafsir yang sejati adalah jika ia mampu menimbulkan rasa solidaritas muslim untuk membebaskan diri dari penindasan, ketidakadilan dan kesewenang-wenangan.⁸⁷

3. Pandangan Farid Esack tentang Kaum *Mustadl'afin*

a) Landasan Pemikiran

Berangkat dari pengalaman hidup yang pahit, Farid Esack termotivasi mempertanyakan kembali secara kritis terhadap teks-teks keagamaan sebagai pedoman hidup umat Islam, yang kerap ditafsirkan

⁸⁴ Ibid., 106.

⁸⁵ Ibid., 107.

⁸⁶ Ibid.,

⁸⁷ Verdiansyah, *Islam...*, 34.

secara radika makna agama, sebagai klaim kebenaran dan doktrin keselamatan suatu agama. Farid Esack menyadari bahwa dalam konteks penindasan yang sudah sedemikian akut, menghadapi persoalan hidup tidak cukup hanya diatasi dengan berpegang pada argumen-argumen normatif dan teologis yang terus menerus ditafsirkan secara eksklusif, konservatif dan ideologis, sementara kenyataan sosial berupa penindasan, kapitalisme, rasisme, eksploitasi gender dan lain sebagainya terus membayangi setiap saat. Oleh karena itu, Esack berkeyakinan kuat bahwa selain teguhnya keyakinan, sesuatu yang mendesak dan mutlak dibutuhkan oleh umat Islam dan rakyat Afrika Selatan pada umumnya adalah sebetuk ruh revolusioner untuk menafsirkan teks-teks keagamaan demi membebaskan rakyat Afrika Selatan dari belenggu sejarah kolonialisme dan imperialisme yang dilanggengkan oleh rezim apartheid.

Masa-masa kecil Esack yang walaupun tinggal di lingkungan

muslim minoritas tetapi ia tergolong seorang anak agamis yang secara tekun terus belajar Al-Qur'an,⁸⁸ dengan kepedulian mendalam pada penderitaan yang dialami dan saksikan di sekitar, Esack bergumul dengan dua macam dorongan ini sembari memegang kepercayaan yang gigih bahwa Tuhan itu pasti adil dan berpihak pada kaum

⁸⁸ Selengkapnya baca Farid Esack, *On Being A Muslim; Fajar Baru Spiritualitas Islam Liberal-Plural*, terj. Nurul Hidayat (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), 83.

tertindas. Lebih menarik bagi Esack adalah logika yang didasarkan pada sebuah ayat di dalam Al-Qur'an, yaitu:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ

Hai orang-orang yang beriman, jika kamu menolong (agama) Allah, niscaya Dia akan menolongmu dan meneguhkan kedudukanmu.⁸⁹

Bagi Esack, ini berarti bahwa ia harus ikut andil dalam memperjuangkan kemerdekaan dan keadilan, dan menurutnya apabila ia mengingkar bantuan Tuhan, maka dia harus menolong Dia. "Dia" diterjemahkan oleh Esack sebagai "agama-Nya". Sehingga dari sini kemudian Esack terdorong untuk bergabung dengan Jamaah Tabligh, yaitu sebuah gerakan ketangkitan Muslim internasional.⁹⁰

Esack percaya bahwa yang Transenden, Tuhan, telah dan sedang ikut campur dalam sejarah. Intervensi ini, bagaimanapun, tidak terpikirkan kecuali dalam kerangka keberadaan manusia di bumi.
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Warisan keagamaan umat Islam Afrika Selatan, serta komitmen akan warisan itu, mendorongnya menemukan cara-cara baru untuk menerangkan cara Tuhan mengatur dunia yang di dalamnya manusia senantiasa berubah.⁹¹

⁸⁹ AL-Qur'an dan terjemah, Muhammad[47]: 7

⁹⁰ Esack, *Qur'an*..., 4.

⁹¹ *Ibid.*, 10.



Dalam konteks penindasan yang terjadi di Afrika Selatan, Esack menjadikan ayat kelima dari surat al-Qashash sebagai kata kunci untuk pembebasan Afrika Selatan, yaitu:

وَوَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ.

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).⁹²

Dari sinilah Esack membaca ayat tersebut kemudian menghubungkan dengan penindasan yang sedang terjadi di Afrika Selatan. Bagi Esack ayat ini menggambarkan secara jelas kondisi Afrika Selatan saat itu sehingga ayat ini sangat signifikan bagi proses pembebasan Afrika Selatan.

Selain itu, apabila melihat sejarah para nabi, hampir semua nabi termasuk Nabi Muhammad SAW, lahir dari latar belakang petani dan buruh, dan pengutamaan atas kaum terisih pun terasa implisit dalam asal-usul mereka ini. Semua nabi Ibrahimi berasal dari kalangan petani dan umumnya menjadi penggembala di masa-masa awal. Kecualian, nabi Musa, ditakdirkan menetap di Gurun Madyan dan menjadi penggembala selama delapan hingga sepuluh tahun (QS. Al-Qashash[28]: 27). Orang bisa menganggap ini sebagai semacam

⁹² Al-Qur'an dan terjemah, Al-Qashash[28]:5.

proses "penyucian" dari kekuasaan, antisipasi bagi misinya sebagai nabi Tuhan untuk membebaskan manusia dari ketertindasan.⁹³

Dari sejarah para nabi inilah, Esack mengungkap pembelaan-pembelaan terhadap kaum tertindas, dan juga menjadikannya sebagai senjata untuk melawan rezim penindas apartheid. Karena seperti yang sudah diterangkan dalam Al-Qur'an bahwa para nabi tersebut kebanyakan berasal dari kalangan bawah yang papa dan kemudian menjadi pembeba bagi mereka yang tertindas.

Esack berkeyakinan bahwa Al-Qur'an adalah sebagai kitab pedoman hidup dan petunjuk bagi manusia, pembeda antara kebenaran dengan kebtilan, cahaya yang menerangi dan mengentaskan manusia dari kegelapan menuju cahaya. Al-Qur'an juga adalah kitab yang diturunkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.

Menurut Esack, kewajiban memahami Al-Qur'an dalam konteks penindasan bagi seorang Muslim memiliki aspek ganda, yaitu:

Pertama, dia harus memperlihatkan bagaimana tafsiran dan keyakinan tradisional atas suatu ayat berfungsi sebagai ideologi yang melegitimasi ketidakadilan. Ayat tentang *fitnah* misalnya, harus dikaji ulang secara kritis untuk melihat bagaimana kata itu telah diterjemahkan secara luas sebagai penentang terhadap *status quo* politik yang dominan, sekalipun *status quo* itu sangat tidak adil.

⁹³Esack, *Membebaskan...*, 137

Kedua, mengakui kesatuan umat manusia, mencari dimensi keagamaan atas situasi ketidakadilan dari ayat dan menggunakannya sebagai motor pembebasan. Dimensi teologis ini secara simultan membentuk dan dibentuk oleh aktivis umat Islam yang melibatkan diri dalam perjuangan demi keadilan dan kemerdekaan.⁹⁴

Mencari dimensi keagamaan dari situasi sosiopolitik tertentu dan kemudian menerangkannya dapat mendorong orang memilih teks-teks tertentu secara acak, seraya menyisihkan yang lain. Ada dua respons terhadap masalah ini. *Pertama*, kebebasan dari kelaparan dan eksploitasi membukakan jalan bagi teologi komprehensif yang lebih populer dan autentik. Anda tidak bisa benar-benar patuh kepada Tuhan jika anda terus-menerus kelaparan. Kepatuhan semacam ini merupakan sebetuk pemaksaan. Hadits Nabi: "Aku berlindung kepada Allah dari kemiskinan dan kekafiran". Adalah indikator penting hubungan erat antara kekafiran dan kelaparan. Al-Qur'an, ketika berbicara soal pertemuan bani Israil dan Firaun, tidak menunjuk pada dosa-dosa "moralitas pribadi" Bani Israil karena realitas dominan mereka adalah sebagai kaum tertindas. Al-Qur'an pun tidak bicara panjang lebar soal lemahnya iman mereka kepada Tuhan. Namun Al-Qur'an mempersoalkan klaim-klaim ketuhanan Fir'aun serta konsekuensi politik klaim itu atas perbudakan Bani Israil (QS. Yunus[10]: 83-85, dan 90). Ini tidak bermaksud untuk menunjukkan

⁹⁴ Esack, *Qur'an...*, 11

bahwa keimanan kepada Tuhan bukanlah tuntutan penting bagi bangsa Israil ketika mereka diperbudak, melainkan menegaskan bahwa seluruh dimensi iman tidak mesti selalu mendapat porsi perhatian yang sama. Lebih jauh lagi, bila beban sosiopolitik menjadi halangan bagi iman, maka dalam kondisi historis saat itu, perjuangan untuk menghapusnya harus menjadi aspek dominan aktivis seorang beriman.⁹⁵

Respons *kedua* adalah bahwa pencarian dimensi teologis dalam konteks politik tertentu tidak berarti bahwa politik dipandang sebagai satu-satunya dimensi iman dan bahwa suatu ayat hanya bernilai sejauh ia menjawab masalah-masalah politik yang muncul. Ia hanya berusaha menekankan dimensi ini sebagai yang paling krusial di sini dan saat ini "di mana orang remuk di bawah beban penindasan dan menggelandang mencari roti dan martabat diri". Dan Tidak dapat dibantah bahwa Al-Qur'an, sesungguhnya berbicara tentang beban sosiopolitik ini di banyak tempat. Ayat-ayat Al-Qur'an telah dipakai untuk melegitimasi beban itu dan membela orang yang bertanggung jawab atas pembebanannya. Penggungan ayat-ayat ini oleh kaum akomodasionis Islam tidak berdampak apa pun untuk menaikkan martabat para korban ketidakadilan struktural, tidak pula memudahkan pencapaian kemerdekaan bagi mereka.⁹⁶

⁹⁵ Ibid., 11

⁹⁶ Ibid., 12.

Keyakinan-keyakinan yang disebutkan di atas menggiring pada sejumlah gagasan yang menyongkong penelitian Esack maupun mempertegas keyakinan itu sendiri. Keyakinan itu juga mendukung usulan Esack mengenai hermeneutika Al-Qur'an tentang pluralisme agama. diantaranya, yaitu:

1. Orang tidak mungkin lepas dari pengalaman pribadi dan sosial yang membentuk keutuhan eksistensinya. Dengan begitu, siapa pun yang membaca teks atau menggambarkan situasi apa pun, dia melakukannya melalui kecamata pengalaman hidupnya.
2. Usaha seseorang untuk memaknai apa pun yang dibaca dan dialaminya senantiasa berlangsung dalam konteks tertentu. Karena setiap pembaca melakukan pendekatan kepada Al-Qur'an dalam konteks tertentu maka mustahillah untuk mendapatkan interpretasi atas Al-Qur'an yang berlaku untuk seluruh dunia. Penafsiran selalu bersifat tentatif dan bias.
3. Menurut AL-Qur'an, manusia akan tiba pada keyakinan yang benar (ortodoksi) melalui tindakan yang benar (ortopraksis) (QS: Al-'Ankabut[29]: 69). Yang terakhir ini menjadi kriteria untuk menetapkan yang pertama. Dalam suatu masyarakat di mana ketidakadilan dan kemelaratan mendorong orang untuk berkata "bahkan Tuhan pun telah pergi, kini tidak ada lagi yang peduli," ortopraksis sebenarnya berarti aktivitas yang mendukung keadilan, yaitu praksis liberalatif. Hermeneutika AL-Qur'an tentang

pembebasan. Oleh karena itu, muncul dalam perjuangan konkret demi keadilan dan memperoleh autentisitasnya dari sana.

4. Pernyataan doktrin formal, lepas dari benar tidaknya, dan betapapun teguhnya seseorang memegangnya, pada dasarnya merupakan hasil kerja intelektual yang telah lestari berabad-abad. Dalam prosesnya, kerja ini senantiasa dibarengi perselisihan seligio-politik, yang mau tak mau memengaruhi perkembangan teologis serta cara bagaimana kalimat-kalimat itu dibentuk.
5. Teologi Islam secara umum, dan studi-studi Al-Qur'an secara khusus, menjadi semakin kaku dalam proses sistematisasi teologi. Berbarengan dengan proses ini adalah ketakmampuannya untuk berurusan dengan semua bentuk yang berbeda, di dalam komunitas historis kaum Muslim maupun di luarnya.
6. Terdapat konfirmasi di dalam Al-Qur'an bahwa ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan dalam konteks tertentu, demikian pula soal penerima atas kebenaran dan keadilan orang lain.

Dengan gagasan itu semua Esack membaca atau memandang teks-teks Al-Qur'an dalam koridor dan konteks ketertindasan untuk mengkontekstualisasikan pesan-pesan yang terdapat di dalam kitab suci yang menjadi pandangan dan petunjuk bagi kehidupan manusia.

Akan tetapi secara subyektif, apakah Al-Qur'an sudah menjadi "pengangan hidup bagi kita semua," dalam berfikir, mengembangkan wacana dan berperilaku? Inilah persoalan besar yang dihadapi umat

Islam. Dan di tengah pergumulan wacana dan perilaku, di mana budaya dan peradapan Barat yang begitu dominan ini, senyatanya membuat pemikiran, wacana dan perilaku umat Islam berada "di simpang jalan." Lalu bagaimana kita bisa menjadi Muslim yang *kaffah*, jika hal itu terus berlangsung.

Inilah yang menjadi landasan pemikiran Esack dalam gagasan revolusionernya untuk membebaskan rakyat Afrika Selatan dari ketertindasan yang dilakukan oleh rezim Apartheid.

b) Kaum *mustadl'afin* menurut Farid Esack

Dari latar belakang kehidupan yang pahit dan landasan pemikiran Farid Esack mengenai kaum *mustadl'afin* di atas, maka dapat diuraikan pandangan Esack tentang kaum *mustadl'afin*.

Menurut Esack, *mustadl'af* ialah menunjuk pada orang yang tertindas, yang dianggap lemah dan tidak berarti, serta yang diperlakukan secara arogan. *Mustadl'afin* berarti mereka yang berada dalam status sosial inferior, yang rentan, tersisih atau tertindas secara sosio-ekonomi. Al-Qur'an juga memaknai beberapa istilah lain ketika menunjuk kelas sosial yang rendah dan miskin, seperti *aradzil* (yang tersisih) (QS. Hud[1]: 27; Al-Syura'ara[26]: 70; Al-Hajj[22]: 5), *fuqara'* (fakir) (QS Al-Baqarah[2]: 271; At-Taubah[9]: 60), *masakin* (orang miskin) (QS. Al-Baqarah[2]: 83, 177; Al-Nisa'[4]: 8), menurut Esack perbedaan utama dengan istilah *mustadl'afin* ialah bahwa ada suatu pihak yang bertanggung jawab terhadap kondisi mereka.

Seseorang hanya menjadi *mustadl'afin* apabila itu diakibatkan oleh perilaku atau kebijakan pihak yang berkuasa dan arogan.⁹⁷

Yang dimaksud dengan kaum *musatadl'afin* oleh Farid Esack di sini adalah rakyat Afrika Selatan yang mengalami ketertindasan akibat rezim apartheid. Uniknya, Esack mengartikan konsep *mustadl'afin* (kaum tertindas) secara elastis. Rakyat Palestina yang diusir dan diperlakukan semena-mena oleh Israil adalah tertindas. Namun Esack pernah duduk di hotel Paris. Di sana ada tiga orang Palestina yang duduk kemudian mengamuk pada seorang pelayan kulit hitam. Maka yang menjadi penindas adalah tiga orang Palestina itu. Jadi, semua orang memiliki kemungkinan bisa menjadi penindas atau yang tertindas.⁹⁸

Penindasan inilah yang menjadi musuh bersama kemanusiaan, yang oleh Esack harus dilawan dengan praksis pembebasan yang berbasis pada pluralisme dan solidaritas antar agama. Dan inilah yang dimaksud Esack dengan proyek hermeneutika pembebasan Al-Qur'an dalam konteks Afrika Selatan.

Dan teks yang paling signifikan menurut Esack dalam wacana Al-Qur'an tentang pembebasan di Afrika Selatan adalah surat Al-Qashash[28]: ayat 5 dan 6. yaitu;

⁹⁷ Esack, *Qur'an...*, 98.

⁹⁸ Esack, *On Being...*, 201.

وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ.
وَتُمْكِنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
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), dan akan Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi dan akan Kami perlihatkan kepada Fir'aun dan Haman beserta tentaranya apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka itu.⁹⁹

Menurut Esack, Istilah *mustadl'afin* dalam teks tersebut berlaku bagi semua orang yang tertindas terutama di Afrika Selatan, terlepas dari latar belakang agamanya apakah dia itu Islam atau kristen dan penganut kepercayaan yang lain.¹⁰⁰ karena menurut Esack bahwa Al-Qur'an adalah sebagai penunjuk bagi semua manusia tanpa terkecuali mereka yang beragama lain yang pada kenyataannya mereka yang beragama lain itu lebih berperikemanusiaan dan memiliki jiwa solidaritas yang besar dari pada umat Islam sendiri yang secara jelas sebuah agama yang menjunjung tinggi solidaritas antar sesama, tapi pada kenyataannya hal itu semua tambah terbalik dengan sikap orang yang beragama lain.

Teks yang merujuk kepada *mustadl'afin fi al-ardl* muncul di awal surat al-Qashash[28], yaitu ayat kelima. Surat yang pada pokoknya berkisah tentang keluarnya Bani Israil dari Mesir. Signifikansi contoh pembebasan ini dan komitmen Tuhan pada

⁹⁹ Al-Qur'an dan Terjemah, Al-Qashash[28]: 5-6.

¹⁰⁰ Esack, *Qur'an...*, 102.

kebebasan politik bagi manusia, terlepas dari soal keimanan mereka. Esack hanya menekankan bahwa *mustadl'afin* yang terdapat pada ayat-ayat tersebut, mengacu pada Bani Israil yang ditindas oleh Fir'aun dan kelas penguasa Mesir, hal ini mencerminkan posisi utama yang diberikan Tuhan bagi kaum tertindas. Lebih jauh, janji pembebasan tetap ada walaupun dalam ketiadaan iman kepada Tuhan dan para nabi-Nya. Sedangkan kepada Fir'aun, tanda-tanda yang ditolakinya bukan hanya kenabian Musa atau keesaan Tuhan, karena penolakan atas hal itu juga ditunjukkan oleh seluruh Bani Israil. Tanda-tanda yang ditentang Fir'aun secara jelas mencakup pula seluruh kaum tertindas dan tersisih.¹⁰¹ Sehingga pertolongan Allah hanya tertuju pada mereka yang hak-haknya dirampas dan diperlakukan sewenang-wenang.

Dalam QS. Al-Qashash, keutamaan bagi kaum *mustadl'afin* disebutkan dengan amat jelas, terlepas dari penolakan kepada Tuhan.

Pengutamaan kaum tertindas ini ditunjukkan melalui identifikasi

Tuhan sendiri dengan yang tertindas, gaya hidup dan metodologi nabi-nabi Ibrahim, kutukan Al-Qur'an pada penguasa yang serakah, ayat-ayat Al-Qur'an tentang kaum wanita dan para budak. Lebih jauh, cukup banyak ayat yang mengaitkan iman dan agama dengan humanisme dan keadilan sosioekonomi. Penolakan terhadap hal ini

¹⁰¹ Esack, *Qur'an...*, 102.

dikaitkan dengan penolakan keadilan, belas kasih, dan kebersamaan (QS. Al-Ma'um[107]: 1-3; Al-Humazah[140]; Al-Hajj[22]: 45).

Rakyat Afrika Selatan di ubah menjadi massa *mustadl'afin* oleh sebuah sistem yang kejam bukan hanya memisahkan tapi juga memberlakukan diskriminasi dan kriminalisasi atas usaha apa pun untuk keluar darinya. Keadaan ini menurut Farid Esack ada persamaannya dengan keadaan kaum *mustadl'afin* pada masa Bani Israil yang telah dijelaskan di atas. Oleh karena itu, Esack membandingkannya dengan sebuah pertanyaan, "Bila Tuhan menyebut Bani Israil sebagai umatnya dan memiliki nabi-nabi dari kalangannya, menumpas penindas mereka dan membawa mereka ke kebebasan, lalu kenapa Allah akan berlaku lain bagi rakyat Afrika Selatan?"¹⁰² Dalam kata lain, dua keadaan yang hampir sama tersebut, pasti Allah juga akan berlaku sama terhadap mereka terutama yang berada di Afrika Selatan.

Farid Esack menjadikan teks *mustadl'afin* (QS. al-Qahash[28]:

5) sebagai senjata ampuh untuk membebaskan kaum marginal, *dhuafa*, dan tertindas dari rezim penindas apartheid di Afrika Selatan. Teks tersebut benar-benar mempresentasikan semua penderitaan orang-orang tertindas di Afrika Selatan.

Itulah salah satu contoh dimana penafsiran teks Al-Quran menjadi wahyu progresif yang kemudian bisa menjadi kekuatan

¹⁰² Ibid., 120.

liberatif terhadap yang lemah, marginal, dan tertindas. Hal tersebut juga merupakan bentuk hermeneutika Al-Quran yang ditafsirkan sebagai wahyu progresif yang memihak dan membebaskan kaum lemah-tertindas. Lalu, bagaimana dengan Al-Quran sebagai kitab kemanusiaan? Selama ini Al-Quran, yang diwahyukan Allah di bulan suci Ramadhan, hampir selalu dipahami dan dicarakan dalam perspektif ketuhanan. Al-Quran bukan sebuah kitab yang hanya berbicara tentang Tuhan, surga, setan, malaikat, kematian, atau akhirat saja, melainkan juga tentang sejarah dunia dan alam semesta dengan segala isinya. Semua masalah itu dibicarakan Al-Quran dalam kerangka kemanusiaan dan kehidupan duniawi.

Sehingga Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan pedoman bagi umat manusia bisa terlealisasikan ke dalam kehidupan yang nyata, dan fungsi pokok dari kitab suci tersebut sudah tercapai secara sempurna.

Keutamaan kaum tertindas ini secara khusus tampak dari gaya hidup Muhammad SAW. dan para pengikutnya di Makkah. Beliau diperintah oleh Al-Qur'an untuk tetap membela kaum lemah meskipun ada keuntungan finansial dan ekonomi jangka pendek yang akan muncul dari masuk Islamnya kaum kaya dan berkuasa jika pemihakan beliau kepada kaum tertindas ditinggalkan (QS. 'Abasa[80]: 5-10). Pemihakan kepada kaum marginal ini juga menjadi pilihan pribadi nabi. Istri beliau, 'A'isyah, menggambarkan karakter nabi sebagai "cermin hidup Al-Qur'an". Pernyataan ini penting dan tampak dalam

sikap yang diperlihatkannya kepada kaum tertindas (*mustadl'afin*).

Gaya dan jalan hidup nabi Muhammad SAW. juga merefleksikan bias

digilib.uinsa.ac.id Al-Qur'an digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Jalan hidup nabi Muhammad bukanlah suatu pilihan yang didasarkan atas asketisme pribadi semata, melainkan bagian tujuan Al-Qur'an berupa tatanan sosial yang egaliter. Sistem sosio-ekonomi yang ada dicela karena ketidakadilannya, dan pencelaan ini dikeluarkan bersama perintah aktif untuk memberdayakan *mustadl'afin*. Nabi Muhammad menghapus praktik lintah darat, riba, perjudian dan praktik-praktik ekonomi eksploitatif lainnya. Riba dilarang lewat peringatan "perang dari Allah dan Rasul-Nya" (QS. Al-Baqarah[2]: 279). Pemberian utang dituntut untuk Cuma mengambil sejumlah piutangnya, namun "bila engkau menyedekahkannya, maka itu lebih baik bagimu" (QS. Al-Baqarah[2]: 280). Penghapusan sewa tanah meniadakan praktik tuan tanah, dan ajaran hukum ini didukung oleh peringatan Al-Qur'an kepada orang kaya untuk mendermakan kelebihan dari yang diperlukan (QS Al-Baqarah[2]: 219). Untuk memudahkan pemberdayaan kaum miskin dan papa, Al-Qur'an mengatakan bahwa dalam harta si kaya ada bagian intrinsik bagi yang miskin (QS. Al-Ma'arj[70]: 25).

Implikasi sosio-ekonomi doktrin tauhid, yaitu ide bahwa satu Pencipta berarti satu kemanusiaan, jelas sejak awal misi para nabi. Di jantung kebencian musuh-musuh nabi Muhammad adalah soal asal-

usulnya yang rendah dan dukungannya pada orang-orang dengan latar belakang sama. Para penguasa Makkah, dengan kepentingan dagang mereka, merasa terancam oleh tantangan beliau terhadap agama tradisi mereka yang dilandasi *syirk* maupun penekanan soal keadilan bagi kaum yang tertindas dan tersisih.

Dari sinilah menurut Esack perlunya seorang penafsir menempatkan diri di antara yang tertindas maupun di dalam perjuangan mereka, serta menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah, dilandasi gagasan tentang keutamaan posisi kaum tertindas ini dalam pandangan Ilahi dan kenabian. Mereka yang berjuang bagi pembebasan Afrika Selatan telah menyatakan bahwa bias serupa harus dimiliki oleh siapa pun yang mencoba mendekati Al-Qur'an dan yang ingin membawa ruh dasar Al-Qur'an ke dalam kehidupan. Ini adalah penolakan sadar pada objektivitas, tempatnya diisi oleh subjektivitas yang memungkinkan orang untuk menjalani teladan para nabi.

Penafsir yang terlibat mendekati teks lewat keputusan sadar untuk menemukan makna, yang memberikan tanggapan secara kreatif pada penderitaan *mustadl'afin* dan berpegang teguh pada pembebasan dan keadilan. dalam konteks penindasan inilah sang penafsir diseru untuk menjadi saksi Tuhan komitmen kepada kemanusiaan dan solidaritas aktif dengan *mustadl'afin* muncul ketika membaca ulang realitas sosial maupun teks lewat perspektif mereka.

C. Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack tentang Kaum *Mustadl'afin*.

Dari uraian tentang pemikiran Rasyid Ridla dan Farid Esack pada pembahasan di atas, terlihat bahwa dalam beberapa hal terdapat kesamaan pemikiran, dan dalam beberapa hal pula terdapat perbedaan antara keduanya.

Menurut hemat penulis, kurang lebih ada dua hal yang menimbulkan akar perbedaan penafsiran kedua tokoh tersebut dan dapat diperbandingkan dari keduanya. Pertama dari sisi latar belakang biografi dan landasan pemikiran masing-masing, sehingga akan menghasilkan pandangan-pandangan yang berbeda tentang kaum *mustadl'afin*, sebagaimana diungkapkan berikut:

Pertama, latar belakang. Rasyid Ridla adalah berasal dari keluarga yang sangat agamis, sejak dari kecil ia telah mengenyam pendidikan-pendidikan yang berbasis agama, dan pergaulannya dengan Muhammad 'Abduh memberikna pengaruh sangat besar pada pemikiran Ridla, yang kemudian mengantarkannya menjadi seorang yang berjiwa pembaharu dan revolusioner. Dan pada masa Ridla ini tidak ada yang mengalami ketidakadilan atau pun tindak kekerasan yang mengakibatkan seseorang kehilangan jati dirinya sebagai seorang manusia yang mulia. Hanya saja pada masa-masa itu, Rasyid Ridla memandang perlu adanya pembaharuan di masyarakat dalam bidang keagamaan yang dipandang telah menyimpang dari ajaran-ajaran syari'at Islam.

Dan pada masa Ridla, belum terpikirkan untuk melihat ayat-ayat mengenai kaum *mustadl'afin* lebih dalam lagi, karena memang hal itu tidak di

perlu pada masa tersebut. Walaupun pada kenyataannya pada masa itu Mesir diduduki oleh negara Inggris, akan tetapi mereka ini tidak melakukan tindak kekerasan malah membawa Mesir melihat dunia luar dan pada akhirnya membantu perkembangan untuk kemajuan masyarakat Mesir itu sendiri.

Tentang kaum *mustadl'afin*, Rasyid Ridla berangkat dari keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah sumber akidah dan hukum, Sebagaimana 'Abduh yang menyatakan bahwa masalah-masalah akidah dan hukum seharusnya bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits, bukannya diambil dari ide-ide yang dianut oleh seseorang lalu dicari legitimasinya dari Al-Qur'an dan Hadits, maka demikian pula sikap Ridla, yaitu bahwa suatu masalah yang terkait dengan akidah dan hukum maka semua itu harus diambil dari sumberajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan Hadits. Dari sini tidak jarang Ridla mengemukakan pendapat-pendapat tentang kedua masalah tadi yang tidak sejalan dengan pendapat tokoh-tokoh aliran akidah atau mazhab fiqh.¹⁰³ Karena mereka biasanya mengambil suatu masalah yang kemudian diperkuat hukumnya dengan dalil-dalil yang ada dalam Al-Qur'an maupun Hadits.

Di dalam kitab tafsirnya, mengenai kaum tertindas ini, Ridla lebih banyak menafsiri ayat 75 dari surat An-Nisa', dan dari ayat tersebut Ridla banyak menjelaskan tentang kaum *mustadl'afin* sebagai kaum yang perlu ditolong dan dibela. Ridla juga menyatakan bahwa ayat ini merupakan ayat yang memberikan dorongan kepada orang-orang muslim yang lain untuk membela saudar-saudaranya seiman yang mengalami ketertindasan yang

¹⁰³ Shihab, *studi...*, 74.

diakibatkan oleh kekuasaan-kekuasaan yang otoriter, seperti yang telah digambarkan dalam ayat 75 tersebut adalah Fir'aun yang terkenal sebagai lambang penguasa yang kejam. Dan Ridla lebih mengutamakan pembelaan terhadap kaum tertindas itu.

Latar belakang biografi Rasyid Ridla sangat berbeda dengan Farid Esack. Yang masa kecilnya ia (Farid Esack) jalani dengan penderitaan dan kepedihan yang diakibatkan oleh politik apartheid, dan berada di tengah orang-orang yang berbeda agama, yang membuatnya memiliki jiwa pluralisme. Sehingga dengan melihat ketidakadilan yang terjadi di Afrika Selatan dan keteguhannya dengan Teologi Islam serta keyakinan yang kuat bahwa Tuhan pasti akan menolong mereka, sehingga mendorong Esack untuk mengadakan perlawanan-perlawanan terhadap rezim apartheid untuk membebaskan mereka dari ketidakadilan. Dengan demikian Esack berusaha memaknai ayat Al-Qur'an untuk praksis pembebasan. Dan menilai bahwa ayat-ayat mengenai kaum tertindas serta pembelaannya tersebut berlaku selamanya, ini juga sejalan dengan pandangan Rasyid Ridla.

Esack mengambil ayat ke-5 dari surat Al-Qashash sebagai kunci pembebasan Afrika Selatan dan karena ayat ini sangat signifikan bagi gerakan pembebasan tersebut. Menurut Esack ayat ini sangat presentatif untuk menggambarkan keadaan yang sedang terjadi di Afrika Selatan pada saat itu. Dan kemudian pembelaan dan pertolongan Allah terhadap kaum yang tertindas karena kekejaman Fir'aun itu membuat Esack sangat yakin bahwa

Allah juga akan menolong dan membebaskan rakyat Afrika Selatan dari rezim apartheid.

Dari landasan pemikiran serta karakteristik pemikiran dan juga beberapa gagasan yang ditawarkan oleh Esack, maka dapat dikatakan bahwa Farid Esack menginginkan adanya mekanisme yang proposional untuk menghadapi problematika umat Islam kontemporer dan mencoba mengangkat realitas dunia Islam. Ia mempunyai keinginan untuk membawa Al-Qur'an pada realitas praksis terutama yang terjadi di Afrika Selatan. Karenanya, tidak heran jika penafsiran Farid Esack ini bersifat spesifik, tematik, temporal, realitis dan sosial.

Keterikatan antara teks dan konteks (realitas sosial) yang menjadi landasan penafsiran Farid Esack berawal dari tradisi penafsiran, terutama disiplin *naskh* dan *asbab al-nuzul*. Disiplin ini mengungkapkan prinsip pewahyuan progresif, dan juga membentuk unsur penting dalam karya-karya kontemporer yang berusaha mengkontekstualisasi pesan-pesan Al-Qur'an. Kedua disiplin ini diambil sebagai unsur kunci dalam latar yang lebih luas menyangkut relevansi sejarah, kontekstualitas dan keadilan sosial. Bahwa semua pemikiran reformasi setuju bahwa tugas interpretasi masa kini tidak boleh mengabaikan waktu, tempat dan pemahaman bagaimana suatu ajaran atau perintah menanggapi konteks kontemporer.¹⁰⁴

Dengan karakteristik yang demikian, maka penafsiran Esack sangat berbeda dengan penafsiran ulama klasik. Penafsiran ulama klasik cenderung

¹⁰⁴ Esack, *Membebaskan...*, 93.

berangkat dari teks kitab suci sehingga otoritas kitab suci terhadap kehidupan manusia terlihat sangat kental. Beda dengan model penafsiran yang coba diterapkan Esack. Penafsiran Esack ini berangkat dari realitas sosial kehidupan manusia, khususnya umat Islam yang berada di Afrika Selatan. Ia coba menggali kesadaran individual yang ada dalam diri manusia sebagai pusat kesadaran, dilanjutkan dengan kesadaran bahwa dia hidup sebagai makhluk sosial yang interaksi antar sesama menjadi sebuah keniscayaan. Sehingga dari sini Esack memunculkan sebuah metode hermeneutik pluralism yang mencoba menafsiri teks suci dalam konteks ketertindasan.

Karena obsesinya untuk membawa Qur'an pada realitas praksis, maka Esack menjadi sosok penganut aliran "subjektif". Baginya, tidak ada objektivitas penafsiran. Penafsiran murni pekerjaan produktif dan teks adalah bagian dari praksis ideologis. Setiap pembacaan atau penafsiran merupakan rekonstruksi objek bacaan teks, setiap kelompok yang melakukan pembacaan selalu memproyeksikan diri mereka dalam teks dan digunakan sebagai alat justifikasi bagi berbagai tindakan sosial. Karenanya, menurut Farid Esack ada tiga prasarat dalam penafsiran, yaitu teks itu sendiri dan pengarangnya, penafsir dan aktifitas penafsiran. Ini semua sebagai upaya untuk menafsir teks-teks *mustadl'afin*.

Sedang dari sisi metodologi. Rasyid Ridla dalam kitab tafsir Al-Manar dia menggunakan metode *taxhlily* yaitu metode yang berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan, serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya

sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman yang di miliki mufassir.¹⁰⁵

Sedang corak yang dipakai adalah *Al-Adabi al-ijtima'i*, yaitu tafsir yang menitik beratkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an pada segi-segi ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi yang indah dengan peronjolan tujuan utama dan tujuan-tujuan Al-Qur'an yaitu membawa petunjuk dalam kehidupan, kemudian menggabungkannya dengan pengertian-pengertian ayat tersebut dengan hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.¹⁰⁶

: Dalam hal metodologi yang digunakan untuk membaca teks-teks suci Al-Qur'an, Ridla dan Esack ada kesamaan, yaitu sama-sama menggunakan pendekatan sosio-historis, yaitu suatu pendekatan yang lebih dekat dengan permasalahan-permasalahan sosial kemasyarakatan.

Sedang ada metode yang berbeda dari Ridla yang dipakai untuk membaca teks suci Al-Qur'an dan memaknainya, yaitu Farid Esack tidak terlalu memperhatikan kaedah-kaedah bahasa, tapi ia lebih kepada fungsi suatu ayat tersebut pada masyarakat sekarang, hal ini yang menjadikan perbedaan antar keduanya dan ini juga menjadi kelemahan bagi Esack. Esack menggunakan metode hermeneutika pembebasan, yaitu bahwa suatu teks harus di tafsiri dengan tujuan untuk pembebasan orang-orang tertindas, dan seorang mufassir harus menempatkan diri di antara yang tertindas maupun dalam perjuangan mereka, serta menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah, dilandasi gagasan tentang keutamaan posisi kaum tertindas ini dalam

¹⁰⁵ Baidan, *Metode ...*, 31.

¹⁰⁶ Syirbasyi, *Studi ...*, 235.

pandangan Ilahi dan kenabian. Mereka yang berjuang bagi pembebasan Afrika Selatan menyatakan bahwa bias serupa harus dimiliki oleh siapa pun yang mencoba mendekati Al-Qur'an dan yang ingin membawa ruh dasar Al-Qur'an ke dalam kehidupan. Menurut Esack ini adalah penolakan sadar pada "objektivitas", sehingga diisi oleh subjektivitas yang memungkinkan orang untuk menjalani teladan para nabi. Kunci hermeneutika pembebasan dimunculkan dari perjuangan Afrika Selatan demi kebebasan dan dari Al-Qur'an, untuk dikontekstualisasi serta diarahkan sebagai perangkat penting untuk memahami Al-Qur'an dalam suatu masyarakat yang bercirikan penindasan tersebut.

Sehingga hasil akhir dari pemahamannya kedua tokoh tersebut mengenai kaum *mustadl'afin*, terdapat persamaan bahwa kaum *mustadl'afin* adalah orang-orang yang diperlakukan sewenang-wenang oleh penguasa yang arogan. Dan semua umat Islam dianjurkan untuk membela dan menolong orang-orang yang tertindas.

Tetapi dalam hal tujuan, mereka berdua berbeda, Ridfa hanya memahami ayat-ayat tentang kaum *mustadl'afin* ini hanya sebatas apa yang diungkapkan dalam Al-Qur'an walau ada sedikit yang dikaitkan dengan masalah sosial yang sedang terjadi pada saat itu. Hal ini berbeda dengan Esack yang tujuannya dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an tentang kaum *mustadl'afin* tersebut adalah untuk memberikan semangat pada orang-orang Islam untuk melawan rezim apartheid yang telah menindas masyarakat Afrika Selatan.

BAB IV

PENUTUP

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 di atas, maka yang dapat Penulis simpulkan adalah:

1. Menurut Rsyid Ridla yang dimaksud kaum *mustadl'afin*, ialah orang-orang lemah yang didlolimi oleh kekuasaan yang sewenang-wenang. Yang dimaksud kaum *musatadl'afin* di sini ialah orang muslim dan bukan dari golongan orang musyrik.
2. Kaum *musatd'afin* menurut Farid Esack ialah orang-orang yang berada dalam setatus sosial inferior, termarginal atau tertindas secara sosio-ekonomi. Dan ada suatu pihak yang bertanggung jawab terhadap kondisi mereka. Yang dimaksud *mustadl'afin* disini adalah semua orang yang ditindas, terlepas dari agama mana mereka berasal.
3. Persamaan dari kedua tokoh tersebut, mereka sama-sama mengartika kaum *mustaadl'afin* adalah orang-orang yang diperlakukan sewenang-wenang oleh penguasa atau suatu kelompok tertentu.

Sedang perbedaannya, *pertana* adalah apabila Rsyid Ridla memandang bahwa *mustadl'afin* hanya sebatas pada orang Islam saja, sedang Farid Esack memandang bahwa *mustadl'afin* ialah semua orang yang tertindas terlepas agama apa yang mereka anut.

Kedua, terletak pada latar belakang pemikiran atau landasan pemikiran. Pemikiran Rasyid Ridla berawal dari konsep bahwa masalah-masalah akidah dan hukum seharusnya bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits, sehingga pemikiran tentang *mustadl'afin* di dasarkan pada itu semua. Sedangkan Esack terawal dari ide-ide tentang teologi pembebasan kemudian dicari legitimasinya dari Al-Qur'an dan Hadits, hal ini seperti yang telah dilakukannya terhadap teks Al-Qur'an dalam konteks pembebasan Afrika Selatan.

B. SARAN-SARAN

1. keterpurukan umat Islam dalam relitas sosial semakin diperparah oleh sikap eksklusif mereka terhadap pemikiran-pemikiran modern yang sedang berkembang. Hal yang perlu digaris bawahi adalah bahwa pemikiran Barat tidak selamanya keliru, ada banyak pemikiran yang sebenarnya sangat berlian. Begitu dengan tradisi klasik Islam. Karenanya, seharusnya bagi Umat Islam untuk selalu mendudukan keduanya dalam porsi yang seimbang, karena dalam kedua kutub tersebut pastinya ada kekurangan dan kelebihan sehingga akan lebih baik lagi apabila digandengkan.
2. Dari apa yang telah di bahas di atas, maka diharapkan menjadi dorongan dan semangat baru bagi umat Islam untuk lebih mementingkan orang-orang yang tertindas, dan membebaskan mereka dari keterpurukan yang dialami. Dan bisa menerapkan kehidupan yang berbasis Al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulu al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKIS, 2003.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir Al-Maraghi*, Semarang: Karya Toha Putra, 1992.
- Al-Qattan, Manna' Khaliil, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, terj. Mudzakir, Jakarta: Lentera Antar Nusa, 1994.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian; suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Pt. Rineka Cipta, 2002.
- Ash Shabuny, Mohammad Ali, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Moch. Chudlori Umar, Moh. Mastna, Bandung: PT. Alma'arif, 1984.
- AZ-Zuhaili, Wahbah, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, terj. M. Thohir, Yogyakarta: Dinamika, 1996.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Boy ZTF, Pradana dan Faiq, M. Hāmi, *Kembali ke Al-Qur'an: Menafsir Makna Zaman*, Malang: UMM, 2004.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation & Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, England: One World, Oxford, 1997.
- _____, *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.
- _____, *On being A Muslim: Fajar Baru Spiritualitas Islam Liberal-Plural*, terj. Nurul Hidayah, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- _____, Farid, *Menghidupkan Al-Qur'an dalam Wacana dan Prilaku*, terj. Norman Arabi'a Juli Setiwan, Jakarta: Inisiasi Press, 2006.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Pembebasan*, terj. Harun Salim dan Imam Baehaqy, Yogyakarta: LkiS, 1993.
- _____, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, cet. III, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Freire, Paulo, *Pendidikan Kaum Tertindas*, terj. Mansour Faqih, Roem Topatimasang, dan Jimly assiddiqic, cet. 3, Jakarta: LP3ES, 2000.

Harahap, Syahrin, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Jakarta: Pt. Raja Grafindo Persada, 2000.

Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam*, Jilid. 3, oleh Depag, Jakarta: CV. Anda Utama, 1993.

Hatta, M, *Study Tentang al-Mustadl'afun dalam Al-Qur'an*", Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2002.

Haque, Ziaul, *Wahyu dan Revolusi*, terj. Setiyawan Al Khattab, Yogyakarta: LKIS, 2000.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.

Izutsu, Tashihiko, *Konsep-konsep etika Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, Yogyakarta: Tiara wacana, 1993.

Kadar, *Pembelaan Al-Qur'an kepada Kaum Tertindas*, Jakarta: Media Grafika, 2005.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi*, cet. III, Bandung: Mizan, 1991.

Khaeruman, Badri, *Memahami Pesan Al-Qur'an: Kajian Tekstual dan kontekstual*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004.

Ma'luf, Luis, *Al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: Maktabah as Sarqiah, tt.

Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pon.Pes. Al-Munawwir, 1984.

Mu'in, A. Rafiq Zainul, *Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack*, dalam *Akademika*, Vol. 16, No. 2, Maret 2005, 16.

Mustaqim Sahiran Syamsudin, Abdul, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Jogjakarta: Tiara Wacana, 2000),

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam; sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. 3, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Nubowo, Andar, *Islam dan Fenomena Ketimpangan*, dalam [www.google. Com](http://www.google.com).

Partanto, Pius dan Al-Barry, M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: ARKOLA, 1994.

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. IV, Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Prasetyo, Eko, *Islam Kiri; Jalan Menuju Revolusi Sosial*, Yogyakarta: NSIST Press, 2003.

Qardhawi, Yusuf, *Beriteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyi alKatani, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Rakhmat, Jalaliddin, *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampung*, cet. VII, Bandung: IKAPI, 1995.

Ridla, Rasyid, *AL-Manar*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmi, tt

Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Saribini, *Islam di Tepian Revolusi; Ideologi Pemikiran dan gerakan*, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Salim, Abd. Muin, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005

Shahin, Emad Eldin, *Modernisasi, bukan Westernisasi; Visi Politik dan Intelektual M. Rasyid Ridla*, terj. Moh. Hefni MR, Yogyakarta: Madani Pustaka Hidayah, 2002.

Shihab, M. Quraish, *Studi Kritis tafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

_____, *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudlu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, cet. VIII, Bandung: Mizan, 1998.

_____, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Kesetaraan AL-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, 2002.

Shihab, Umar, *Kontekstualitas Al-Qur'an; Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, cet. III, Jakarta: Penamadani, 2005

Soekanto, Soerjono, *Kamus Sosiologi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.

Sumaryono, E, *Hermeneutik; sebuah metodologi filsafat*, Yogyakarta: Kanesusius, 1999.

Sunardi, Dedy, *Fir'aun Kontemporer*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.

Suryadilaga, M. Alfatih, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.

Suseno, Franz Magnis, *Pemikiran Karl Marx; dari Soialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, cet. 5, Jakarta: Gramedia pustaka utama, 2001.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Syurbasyi, Ahmad, *Studi tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an al-Karim*, terj. Zufran Rahmad, Jakarta: Kalam Mulia, 1999.

Tim Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Departemen Agama, 1993.

Verdiansyah, Very, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M, 2004.

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