

# REAKTUALISASI PEMIKIRAN KEAGAMAAN SJAFRUDIN PRAWIRANEGARA (1911-1989)

Hasan Mustapa

(Alumni Program Doktor SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

[mustafahasan53@yahoo.com](mailto:mustafahasan53@yahoo.com)

[hmustafa396@gmail.com](mailto:hmustafa396@gmail.com)

## **Abstract**

This paper uncovers that Syafruddin Prawiranegara (1911-1989), a former charismatic leader of Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi/Council of Indonesian Muslim Associations), makes the normative sources of the Qur'an and Hadith (sayings ascribed to the Prophet Muhammad peace be upon him) actual as primary moral messages to solve a set of social, political, and economic problems in Indonesia. This article depicts this finding by referring to three of his works as the primary resources of this article and to other twenty-nine secondary resources authored by other scholars.

**Keywords:** Syafruddin Prawiranegara, reaktualisasi, pemikiran keagamaan

## **A. Pendahuluan**

Islam diyakini sebagai salah satu agama yang ajarannya memuat berbagai dimensi yang komprehensif untuk mengatasi berbagai dinamika yang terjadi dalam kehidupan. Secara historis, pergerakan Islam yang demikian pesat dalam waktu singkat, bermula dari keteladanan yang dimiliki oleh sosok Muhammad SAW sebagai pembawa risalah Tuhan untuk umat.

Kebangkitan peradaban Islam dimulai awal abad ke-7 dan berakhir di antara abad ke-13 dan 15. Saat itu Islam pun berkembang dan memberi pengaruh yang sangat signifikan bagi jalannya peradaban dunia. Sebagai peradaban homogen yang terbuka bagi seluruh manusia tanpa membedakan keragaman etnis dan ras, peradaban unggul ini melandaskan diri pada *Al-Tauhid (Unitarianism)* serta *Al-'Alamiyyah (Universality)* (Ashim, 2016: 183). Dalam konteks kontemporer, nyaris tidak ada satu pun kekuatan negara Islam yang mampu bersaing dengan peradaban Barat baik di bidang teknologi, sains, social, dan lain sebagainya. Padahal, kejayaan Eropa paska renaissans

(1300-1400 M) sangat berhutang budi kepada Islam. Sayangnya, umat Islam amnesia terkait elan vital yang justru menjadi fondasi bagi kebangkitan peradaban itu sendiri. Dalam ingatannya terhadap sejarah, seringkali umat Islam membanggakan sejarah masa lalu dan lupa untuk meretas jalan kejayaan yang pernah ditempuh para sarjana masa lampau.

Menurut Ashimi, peradaban Islam hancur karena bunuh diri (faktor internal) dan bukan karena pembunuhan (faktor eksternal). Beberapa faktor internal yang membuat peradaban hebat ini nyaris tak berbekas di antaranya: perpecahan internal, kebakuan intelektualitas serta kehilangan semangat dinamis akibat dogmatisme yang beku. Senada dengan hal tersebut, Ilhamudin berpendapat bahwa penyebab kehancuran peradaban emas ini adalah persoalan teologi serta resistensi atas pemikiran filsafat yang marak di saat itu (Ashimi, 2016: 183; Ilhamudin, 2017: 60).

Dalam hal ini, Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), sosok politikus Muslim Indonesia telah memberikan gagasannya untuk membangunkan kembali pemikiran umat Islam yang terpendam dalam gletser historia.

Berdasarkan latar belakang di atas, Studi ini berupaya untuk mengetahui bagaimana reaktualisasi pemikiran keagamaan Sjafruddin Prawiranegara. Selanjutnya hal itu akan dirinci dalam beberapa permasalahan berikut seperti: (a) Sejauhmana Syafruddin memberikan perhatian terhadap penafsiran individual serta penafsiran sosial dalam memahami ketentuan tertentu dalam Al-Quran?; (b) Adakah upaya Safruddin untuk melakukan reorientasi dari cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif?; serta (c) Seberapa jauh upaya Syafruddin untuk mengubah pemahaman yang a historis menjadi historis.

Sejatinya, dengan melakukan reaktualisasi atas berbagai teks sumber-sumber ajaran agama Islam (Al-Quran dan hadits), maka dapat diperoleh pesan moral utama dari setiap nilai ajaran agama yang dapat dijadikan pedoman bagi solusi setiap problematika umat di zaman milenial. Reaktualisasi Islam dalam hal ini merupakan sebuah upaya pembuktian bahwa nilai ajaran Islam itu tak terbatas waktu (*timeless*) dan universal (*al-Islam salih likulli zaman wa makan*).

## **B. Memahami Reaktualisasi**

Sistem pengetahuan umat Islam di Indonesia, menurut Kuntowijoyo setidaknya terbagi ke dalam dua fase. Fase pertama fase paleoteknik atau periode agraris. Fase kedua, ialah fase neoteknik atau periode industrial.

Periode pertama, alam pikiran umat Islam Indonesia masih bersifat mitis dan magis. Hal ini disebabkan masyarakat muslim masih memiliki keterbatasan untuk menghadapi tantangan alam dan lingkungan. Berbagai gejala alam (bencana banjir, gunung meletus, wabah penyakit, dan lainnya) dilihat sebagai pembatas (*constraint*) manusia. Masyarakat Islam agraris sulit sekali menggalang solidaritas umat karena mereka terbatas juga dalam kemampuan mengorganisasi masyarakat. Dari sini muncullah sejumlah mitos dan legenda tentang keajaiban seorang tokoh agama serta berbagai kisah agamawan yang memiliki kesaktian hingga mencapai supra human. Cerita ratu adil di antaranya menggambarkan fase ini.

Pada fase kedua, muncul gerakan pembaruan yang mencoba melakukan reaktualisasi ajaran Islam untuk memasuki zaman yang baru, yaitu zaman industrialisasi. Pada fase ini umat Islam dituntut dapat berpikir secara lebih rasional untuk menyambut datangnya masyarakat industrial dengan tingkat teknologi tinggi. Periode kedua zaman neoteknik, dimaknai dalam konteks pengahdapan terhadap datangnya masyarakat industrial (Kuntowijoyo, 1998: 280-281).

Menurut Toffler, dunia tengah memasuki gelombang ketiga (*third wave*) yang berlangsung sejak akhir Perang Dunia II. Gelombang ketiga ini tidak mengandalkan otot melainkan otak (*based not on muscles but on mind*) yang ditandai dengan revolusi teknologi informasi. Era ini disebut juga era informasi. Meski demikian, pemacu sosio-politik lainnya seperti hak asasi manusia, kebebasan, demokrasi dan internasionalisasi perdagangan dan pergerakan barang dan jasa tidak bisa diabaikan begitu saja. Kunci gelombang ketiga adalah demassifikasi dan desentralisasi serta konsumerisme (Toffler, 1981). Tentunya, periode ini membuat kontestasi umat Islam dalam pergerakan dan peradaban turut berubah.

Reaktualisasi Islam, menurut Bahtiar Effendy, tidaklah dimaksudkan sebagai upaya untuk merevisi berbagai doktrin Islam. Islam itu tetap (permanent). Akan tetapi, pemahaman umat Islam (muslim) atau interpretasi terhadap Al-Quran dan Sunnah, dua sumber utama ajaran Islam, bersifat subjektif dan dinamis. Karena hal inilah, senada dengan para pemikir sebelumnya (Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Ridha, dll), upaya reaktualisasi juga merupakan sebuah upaya untuk mengajak sesama muslim untuk memikirkan ulang pemahaman dan interpretasi mereka terhadap Islam sebagai yang menjamin keadaan masyarakat (Effendy, 105). Dengan

demikian, diharapkan bahwa komprehensi muslim terhadap sejumlah pesan keagamaan tidak akan stagnan. Dalam konteks keindonesiaan, Munawir Sjadzali, memberikan penekanan agar umat Islam lebih memiliki keberanian untuk meninjau ulang ijtihad keagamaan secara jujur, sehingga dapat membuat Islam lebih responsif terhadap keperluan lokal dan keadaan temporal Indonesia (Effendy, 109).

Salah satu isu utama yang sering dijadikan problem dasar bagi kejumudan umat sehingga tidak memiliki keberdayaan untuk bersaing dalam peradaban adalah persoalan modernisasi. Apakah Islam kompatibel dengan alam modern, sains dan berbagai dinamikanya. Perkembangan ilmu dan teknologi yang berdasarkan rasionalitas dan sudut pandang positivistik seringkali dianggap sebagai bertentangan dengan Islam.

Ilmu dan teknologi yang berkembang sebagai hasil eksplorasi intelegensia, hendaknya dapat menjadi *trigger* yang memacu kemaslahatan di muka bumi. Berdasarkan petunjuk kitab suci, seorang Muslim dapat menerima hasil teknologi yang sumbernya netral, dan tidak menyebabkan maksiat serta bermanfaat bagi manusia. Baik mengenai hal-hal yang berkaitan dengan unsur “debu tanah” manusia maupun unsur “ruh Ilahi” manusia. Dengan demikian, menurut Shihab, manusia dapat mengembangkan teknologi dengan memanfaatkan anugerah Allah yang dilimpahkan kepadanya. Dengan kendali diri dan tidak memperturutkan hawa nafsunya (Shihab, 1998: 447).

Kuntowijoyo berpendapat bahwa Islam memiliki cara berpikir yang rasional dan empiris. Islam sangat menganjurkan pentingnya penggunaan akal pikiran dan merangsang untuk giat mencari pengetahuan melalui observasi. Al-Quran sering mengajak manusia untuk membaca perintah yang eksplisit agar mau memerhatikan sejumlah tanda di alam semesta, di dalam sejarah dan di dalam dirinya sendiri. Dengan demikian Al-Quran penuh dengan cita-cita rasional dan cita-cita empiris. Sebenarnya, Islamlah yang memperkenalkan sistem pengetahuan rasional ke dunia Barat pada akhir zaman pertengahan. Islam yang membawa rasionalisme dan cara berpikir empiris ke dunia Barat sehingga tumbuh menjadi peradaban besar hingga sekarang. Karenanya, reaktualisasi merupakan sebuah upaya untuk membangun kembali peradaban dengan memerankan kembali misi dan cita-cita rasionalisme empiris Islam dalam kehidupan aktual umatnya (Kuntowijoyo, 1998: 283).

Rasionalitas yang dipahami Barat sangat berbeda dengan Islam. Dalam kaca mata Barat, rasionalisme membuat konsekuensi lahirnya sekulerisme.

Sementara dalam Islam, rasionalitas dan empiris Islam tidak dimaksudkan untuk melahirkan masyarakat sekular. Justru berorientasi kepada masyarakat yang gemar dengan ilmu pengetahuan yang dilandasi keimanan dan ketakwaan. Karenanya untuk memerankan kembali misi rasional dan empiris Islam, diperlukan beberapa program pembaruan pemikiran untuk reaktualisasi Islam, di antaranya:

1. Mengembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami berbagai ketentuan tertentu di dalam Al-Quran.

Selama ini seringkali terjadi penafsiran yang bersifat individual saat memahami sebuah konteks ayat. Misalnya tentang larangan hidup berlebihan. Dengan penafsiran individual, seringkali menimbulkan sikap mengutuk orang-orang yang bermegah-megahan tanpa batas. Dengan penafsiran yang lebih sosial, hendaknya dicari terlebih dahulu apa penyebab structural sehingga gejala hidup mewah dan berlebihan itu muncul baik berdasar system sosial maupun system ekonomi.

Dengan pengembangan pada perspektif sosial dan structural, akan didapatkan akar permasalahan paling esensial yakni terjadinya konsentrasi capital, akumulasi kekayaan, dan system pemilikan sumber-sumber penghasilan atas dasar etika keserakahan. Berbagai gejala semacam inilah yang harusnya menjadi sasaran perombakan. Al-Quran sangat mengecam gaya hidup mewah baik secara moral maupun sosial (Kuntowijoyo, 1998: 284).

2. Mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif.

Reorientasi berpikir secara objektif sangat diperlukan dalam rangka menyajikan Islam yang memiliki cita-cita objektif. Secara subjektif, zakat diarahkan sebagai pembersih harta dan upaya untuk menyucikan jiwa. Secara objektif, salah satu tujuan zakat ialah tercapainya kesejahteraan sosial, keadilan dan kemakmuran. Melalui reorientasi tersebut akan menghasilkan tesis berupa Islam sangat ingin memperjuangkan tercapainya kesejahteraan sosial di mana zakat merupakan salah satu instrumennya.

Hal ini terjadi juga, misalnya saat berbicara tentang riba. Larangan dilakukannya riba adalah untuk tercapainya egalitarianism ekonomi untuk tercapainya kesejahteraan sosial. Karenanya, pada level aktual, dapat dikembangkan sejumlah institusi bank yang bebas bunga (*zero interesting*

*bank*) yang tidak menggunakan rente, untuk membantu pemilikan modal bagi kelas ekonomi lemah (Kuntowijoyo, 1998: 284).

### 3. Mengubah pemahaman a-historis menjadi historis.

Seringkali berbagai kisah dalam Al-Quran dimaknai secara a-historis yang seolah tidak memiliki landasan historis dalam konteks kontemporer. Misalnya, tentang bangsa Israel yang tertindas pada zaman Firaun sering dipahami dalam konteks zaman itu. Padahal dimensi kaum tertindas akan ada sepanjang sejarah dalam setiap system sosial. Baik di era feodalisme, era kapitalisme, pada system sosialisme, dan lainnya akan selalu terdapat kaum tertindas (*mustadhafin*).

Dengan berpikir historis, diperlukan penjelasan terkait siapa sebenarnya kaum tertindas itu di dalam sejarah, termasuk pada dewasa ini. Era pada sistem sosial ekonomi yang memungkinkan terjadinya konsentrasi capital di tangan segelintir elit. Keadaan lain, misalnya saat muncul perintah untuk membebaskan mereka yang terbelenggu. Dengan menggunakan pola historis, dapat diupayakan pengidentifikasian siapa sesungguhnya yang dimaksud dengan golongan “yang terbelenggu” itu dalam sistem sosial politik dewasa ini (Kuntowijoyo, 1998: 285).

## C. Peradaban Islam dan Pemikiran Keagamaan

Seringkali untuk memaparkan karakteristik definitif dari peradaban berpusat pada agama. Karenanya, berbicara tentang peradaban cenderung identik dipadankan dengan agama tertentu. Peradaban Islam dapat dimaknai sebagai peradaban yang berbasis pada Islam baik sebagai agama maupun sebagai pedoman hidup yang komprehensif. Selain itu, peradaban ini juga bisa dijelaskan sebagai peradaban yang meliputi sejumlah grup, masyarakat, Negara yang pandangan hidup dan kebudayaannya berdasar kepada Islam. Peradaban Islam memiliki karakteristik: memegang prinsip tauhid, universalitas, rasionalitas moderat, toleransi, dan keseimbangan (Huntington, 1996; Qaradhawi, 1985; Ashimi, 2016).

Menurut Chapra, salah satu faktor yang membuat kemunduran peradaban Islam adalah terkait politik kekuasaan yang tidak sah. Ia berargumen bahwa pergantian sistem politik syura dari Khulafaur Rasyidun ke sistem monarki di era Muawiyah merupakan satu langkah sejarah yang mengarahkan umat kepada kemunduran (Chapra, 2008: 54). Kepemimpinan

monarki yang berdasarkan dinasti tersebut menimbulkan kesamaran politik, kekuasaan absolut, tidak cakap akuntabilitas.

Sementara Chaney (2016: 28) menunjukkan bahwa lonjakan dalam kekuatan politik pemimpin agama di pertengahan/akhir abad kesebelas menyebabkan penurunan dalam produksi ilmiah. Menurutnya, para pemimpin agama yang baru diberdayakan ini bekerja untuk membatasi studi tentang topik-topik ilmiah karena mereka percaya bahwa studi sains yang tidak dibatasi dapat membuat kaum Muslim dominan dalam interpretasi rasionalis tentang Islam dan cenderung mengabaikan ajaran-ajaran mereka. Demikian, pemimpin agama mengubah kerangka kerja institusional untuk mengembangkan sistem pendidikan yang sama-sama menghambat penelitian ilmiah dan menghargai kepatuhan pada otoritas. Para elit agama pun turut berperan dalam proses ini.

Sebagai agama yang berkembang pesat hingga mencapai lebih dari 1,2 juta milyar pengikut, Islam memiliki kemampuan adaptasi luar biasa. Salah satu faktor terbitnya sinar Islam yang melintasi perbatasan dari Asia ke Afrika lalu ke Eropa, ialah karena tujuan syariat Islam yang menyediakan pedoman dan panduan hidup bagi pengikutnya. Ini terjadi terutama ketika pintu ijtihad dalam puncak keterbukaan. Sayangnya, sifat egois para penguasa, gerakan rasionalis serta terhapusnya sistem kekhalifahan (*abolishment of caliphate*) mengarahkan muslim pada kemunduran secara gradual karena mereka berhenti bertanya dan berpikir kritis. Hal ini akhirnya membawa umat Islam dari kedigjayaan kepada kekalahan dalam setiap aspek kehidupan. Untuk kembali berjaya, diperlukan sikap kritis, menghindari taklid (*blind imitation*) dan terbukanya pintu ijtihad sehingga mereka bisa kompatibel dengan keadaan dunia sekarang dan mengatasi tantangan dunia kontemporer. Tanpa terbukanya ijtihad, kesenjangan (*gap*) antara teori ajaran Islam sebagai aspirasi dengan realitas kontemporer sebagai pembatas, mustahil untuk dijabatani (Javed dan Javed, 2011: 224).

Untuk memahami Al-Quran, banyak metode yang berkembang baik di masa klasik hingga konteks kontemporer, tentunya dengan berbagai polemic di antara para sarjana. Pada level UIN misalnya, terdapat dua arus pemikiran yang hingga kini sulit untuk saling merangkul. Beberapa memandang pendekatan mendekati teks yang diklaim dari Barat seperti strukturalis, hermenetik, dan lain sebagainya, tidak tepat untuk digunakan. Sementara, bagi yang lainnya, hal ini bisa digunakan dengan persyaratan tertentu sehingga bisa

dimunculkan makna alternatif sebagai upaya untuk mencari kemaslahatan. Afif Muhammad menjelaskan mengapa kaum Muslimin belum berhasil menggali dan mengamalkan petunjuk Al-Quran. Pertama, karena berbagai petunjuk Al-Quran disampaikan dengan koreografi linguistik yang indah, banyak dari mereka yang terjebak hanya sampai kepada tingkat mengagumi semata. Kedua, banyak dari mereka yang masih terjebak pada ibadah ritual dan pahala saat membaca Al-Quran. Karena membacanya saja sudah ibadah, mereka lupa bahwa mengelaborasi dan mengimplementasikan berbagai konsep dan gagasan dalam Al-Quran tak kalah pentingnya. Ketiga, terdapat mental blok di mana seakan-akan merasa dekat secara fisik dengan Al-Quran, tetapi sebenarnya akhlak dan perilaku masih jauh dari semangat Al-Quran. Karenanya, menurut Afif, pendekatan dalam 'Ulum Al-Quran, misalnya, di samping perlu mengikuti metode klasik karya ulama seperti Al-Suyuthiy, Al-Zarkasyi dan Al-Zurqaniy juga apabila memungkinkan juga untuk mengangkat pemikiran dan teori baru seperti diperkenalkan Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Sayyid Quthb, Hasan Hanafi dan Muhammad Arkoun (Muhammad, 2002: 17).

Demikian juga, Bakti menyatakan bahwa untuk menegakkan unsur kesetaraan dalam lapangan kehidupan, diperlukan rekonstruksi terhadap metode penafsiran kitab suci. Yakni, di samping dengan interpretasi cara klasik juga dapat didampingi dengan metode kontemporer seperti hermeneutic (Bakti, 2016: 5). Penggunaan metode interpretasi "baru" tersebut tidak dimaksudkan untuk mendekonstruksi hasil interpretasi oleh para mufasir klasik melainkan sebagai upaya mencari alternatif landasan legal operasional sehingga dapat digunakan dalam konteks tertentu yang menuntut seorang muslim untuk menjadi muslim yang baik sekaligus tanggap dengan perubahan zaman. Dengan demikian, diharapkan dengan melihat secara komprehensif, maka interpretasi kontekstual yang baru tersebut dapat mencapai kesetaraan yang prima, yakni equalitas optimal.

Sementara Saeed (2006: 1) menyatakan diperlukannya pendekatan interpretasi baru dari pendekatan legalisti literal yang telah berlangsung sejak periode post-formatif hukum Islam hingga era modern. Hal ini misalnya terdapat pada tafsir (*exegesis*) dan fiqih (*law*). Ia mencoba menerapkan pendekatan kontekstual terhadap ayat-ayat yang mengandung legal-etis. Pendekatan ini dirasakan lebih fleksibel untuk menginterpretasi sejumlah teks ini dengan mempertimbangkan baik konteks sosio-historis saat Quran itu

turun pada abad pertama atau ketujuh maupun dalam konteks kontemporer serta berkenaan dengan umat Muslim hari ini. Perlu diupayakan pemecahan bagaimana makna Al-Quran bisa dihubungkan dengan kehidupan Muslim, dalam semangat aplikasi keseharian di waktu, lingkungan dan tempat yang berbeda. Terutama saat ia terhubung dengan kepentingan dan perhatian pada periode modern.

Di Indonesia, perbedaan pemahaman keagamaan setidaknya dapat ditarik dua arus utama, yakni tradisional dan modernis. Meski pada perkembangannya, garis demarkasinya cenderung menjadi samar. Dhofier menjelaskan bahwa secara teologis, paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* menjadi sangat populer daripada paham lainnya. Paham ini sering diartikan 'para pengikut tradisi Nabi Muhammad dan ijma' ulama'. Melalui pernyataan sebagai pengikut tradisi Nabi dan ijma' ulama, di kalangan tradisional, para kyai secara eksplisit membedakan dirinya dengan 'kaum modernis Islam' yang berpegang teguh hanya kepada Quran dan Hadith serta menolak ijma' ulama.

Pada abad ke-20, di Jawa, mulai berkembang kaum Islam modern yang menganjurkan pembaruan ajaran-ajaran Islam, di antaranya agar umat Islam tidak terbelenggu oleh ajaran empat mazhab. Gerakan tersebut direspons para kyai tradisional dengan mendirikan '*Jam'iyah Nahdat al-'Ulama'*. Secara politik, para pengikut *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* juga merupakan kelompok terbesar di dunia berfaham Sunni yang dibedakan dengan kelompok Syiah. Secara umum, paham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* memegang teguh tradisi : (a) Dalam praktik di bidang hukum Islam, menganut madhhab Syafi'i ; (b) Di bidang tauhid mengikuti Abu Hasan Al-Asyari dan Abu Mansur al-Maturidi ; (c) Dalam bidang tasawwuf mengikuti Abu Qasim al-Junaid (Dhofier, 2015 : 228-230). Lebih jauh, Dhofier menjelaskan perbedaan tradisional dan modernis sebagai berikut :

**Tabel Persepsi Teologis antara Modernis dan Tradisionalis Menurut Dhofier (2015 : 244-245)**

	<b>Kelompok Muslim</b>	<b>Modernis</b>	<b>Tradisionalis</b>
A.	Persamaan		
1.	Interpretasi Teologi	a. Percaya sepenuhnya pada monoteisme, bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW adalah utusan-Nya;	

	<b>Kelompok Muslim</b>	<b>Modernis</b>	<b>Tradisionalis</b>
		<p>b. Percaya sepenuhnya pada takdir dan qadar. Mereka sepakat dalam penekanan kepercayaan Tuhan namun berbeda dalam persoalan hakikat perbuatan manusia;</p> <p>c. Percaya bahwa hari akhirat itu kekal sementara kehidupan dunia ini temporer;</p> <p>d. Percaya sepenuhnya tentang peranan agama yang menyeluruh dalam mengatur kehidupan manusia.</p>	
2.	Bidang Syariah	<p>keduanya sepakat bahwa orang Islam baik yang akan mendapatkan balasan dari Allah SWT serta bakal menikmati kehidupan surga yang abadi ialah mereka yang: (a) Mengucapkan dua kalimat syahadat; (b) Mengerjakan sembahyang lima waktu; (c) Membayar zakat; (d) puasa di bulan Ramadhan; (e) Melaksanakan ibadah haji bagi mereka yang mampu.</p>	
B.	Perbedaan		
1.	Sumber interpretasi teologi	Semata-mata dari Al-Quran dan Hadith.	Al-Quran dan Hadith versi Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansur Al-Maturidi.
2.	Hakikat perbuatan manusia	<p>kelompok Muslim modernis percaya bahwa manusia bertanggung jawab penuh atas perbuatannya sendiri, karena Tuhan telah memberikan kemerdekaan dan tanggung jawab kepada manusia untuk memilih perbuatan mana yang baik dan yang buruk. Dengan kata lain, perbuatan manusia adalah produk manusia itu sendiri.</p>	<p>Kalangan kyai tradisionalis percaya bahwa perbuatan manusia adalah produk kehendak Allah SWT sepenuhnya.</p>

	<b>Kelompok Muslim</b>	<b>Modernis</b>	<b>Tradisionalis</b>
3.	Amalan-amalan agama, teknis ibadah yang bersifat <i>furu'</i> (detail)	berbagai amalan ibadah yang tidak ada dasarnya dalam Quran dan hadith itu dipandang bid'ah yang dilarang oleh Islam.	berbagai amalan baik ritualistis maupun non ritualistis yang dinilai baik dan dianjurkan para ulama besar generasi terdahulu adalah sah.
4.	Pandangan dunia	golongan modernis lebih melihat peradaban yang diperlihatkan bangsa-bangsa yang telah maju.	para kyai tradisionalis memandang kehidupan dunia semata-mata menurut keperluan kehidupannya di akhirat

#### **D. Dinamika Pemikiran Keagamaan Syafruddin Prawiranegara**

Di antara beberapa tokoh Masjumi, terdapat segelintir pemimpin terkemuka yang senang menuangkan pemikirannya secara literal. Gaya tuturnya panjang lebar, dan seiring perjalanan waktu, sejumlah tulisan mereka memberi corak bagi falsafah politik partai. Mereka di antaranya: Isa Anshary, Zainal Abidin Ahmad, Moenawar Chalil, Hamka, Prawoto Mangkusasmito, Mohammad Natsir, Jusuf Wibisono, dan Syafruddin Prawiranegara (Madinier, 2013: 6). Beberapa tokoh Masjumi juga mendapat posisi strategis dalam perpolitikan Indonesia karena peran strategis mereka dalam mempertahankan eksistensi Negara Republik Indonesia serta kelihaiannya dalam berdiplomasi. Dari sekian tokoh Masjumi, terdapat tiga tokoh yang mendapat momentum historis yang mengukuhkan posisi mereka sebagai narasi besar dalam tinta emas sejarah politik Partai Islam Masjumi. Mereka adalah Syafruddin Prawiranegara, Mohammad Natsir serta Mohammad Roem.

Syafruddin Prawiranegara (1911-1989) dilahirkan di Anyar Kidul, Banten pada tanggal 28 Februari 1911 sebagai anak kedua dari Raden Arsjad Prawiraatmadja yang saat itu menjadi camat. Ayahnya seorang *mēnak* Sunda, sementara ibunya berdarah Minangkabau. Garis keturunan Minangkabau ini setidaknya bisa menjelaskan kedekatan Syafruddin dalam ruang publik politik dengan Sjahrir yang berhaluan sosialis sekuler dan Mohammad Natsir yang cenderung berpaham demokrat religius. Posisi ini juga setidaknya bisa menjelaskan kenapa di kemudian hari, Partai Sosialis Indonesia (PSI) pimpinan Sjahrir memiliki pertautan dengan Masjumi yang dipimpin Natsir.

Kedua partai ini di awal kemerdekaan sama-sama mendukung demokrasi dan anti-Komunisme (Rahardjo, 2011: 65).

Pada tahun 1950-an, terdapat dua pandangan terkait bagaimana cara memajukan negara Indonesia yang baru saja lepas dari cengkraman penjajahan Belanda. Dr. Soemitro Djojohadikusumo berpendapat bahwa salah satu cara untuk memajukan negeri ini adalah dengan membangun industri dan ekonomi (Wie, 2010: 35-56). Soemitro sebagai menteri mendirikan pabrik semen Gresik dengan modal pinjaman dari luar negeri US\$ 200 juta. Sjafruddin mengkritik kebijakan berhutang untuk keperluan industri, menurutnya pembangunan ekonomi agraris harus mengedepankan pertanian, dengan membuka sawah-sawah baru. Untuk membuka lahan pertanian baru tidak diperlukan pinjaman luar negeri karena para petani hanya memerlukan cangkul yang bisa di produksi di dalam negeri. Saat itu pemerintah lebih berpegang pada konsep industrialisasi Soemitro sebagai menteri daripada konsepsi agraris Sjafruddin yang saat itu menjadi Gubernur Bank Indonesia (Rosidi, 2010: 97). Keduanya berbeda tidak saja pada interpretasi mengenai masalah ekonomi yang dihadapi Indonesia tapi juga pada berbagai kebijakan ekonomi yang akan diambil untuk mengatasi berbagai problematika sosial dan ekonomi Indonesia (Wie, 2011: 1-20).

Pada periode 80-an, ketika Presiden Soeharto menggunakan Pancasila sebagai alat untuk mengancam musuh-musuh politik, di mana ia menganggap dirinya sebagai pengejawantah Pancasila sehingga siapa yang mengkritiknya berarti mengkritik Pancasila (Friend, 2003: 179; Bresnan, 1993: 207), maka Sjafrudin dan beserta beberapa tokoh nasional, negarawan, politisi senior, kalangan sipil, kalangan militer, kalangan tua, dan kalangan muda yang tergabung dalam sebuah kelompok diskusi politik yang selalu mengemukakan pandangan-pandangan kritis terbuka kepada masyarakat dan pemerintah Orde Baru yang otoriter menandatangani sebuah Pernyataan Keprihatinan atau "Petisi 50", yang merupakan sebuah petisi yang ditandatangani oleh 50 orang tokoh yang mengkritik interpretasi sempit Soeharto atas Pancasila serta upaya kolaborasi ABRI dan Golkar di mana ABRI harus berada di atas semua kekuatan sosial. Ini dilakukan sebagai upaya penyadaran terhadap kehidupan berkonstitusi, penegakan hukum dan kesadaran akan hak-hak asasi manusia (Elson, 2001: 231).

Dalam perjalanan hidupnya, bisa dikatakan, setelah perlawanan PRRI berakhir, karier politik Sjafruddin tamat. Setelah upaya rehabilitasi Partai

Masjumi gagal, maka semua aktivis Masjumi termasuk Syafruddin mengalihkan kegiatan politiknya ke ruang aktivitas sosial. Pada tahun 1967, ia diangkat sebagai Ketua Umum Himpunan Usahawan Muslimin Indonesia (Husami). Setelah itu, Syafruddin menghabiskan hari tuanya sebagai mubaligh dengan memimpin Korps Mubaligh Indonesia. Pada tahun 1983, saat usianya menginjak 73 tahun, ia menjadi Ketua Umum Korps Mubaligh Indonesia (KMI).

Syafruddin merupakan salah satu tokoh nasional yang memiliki peran signifikan baik dalam kepemimpinan politik maupun ekonomi Indonesia. Kepemimpinan politik terlihat pada beberapa momen penting seperti masa penuh tekanan, siap terhadap berbagai konsekuensi dari keputusan yang buruk, tuntutan menghadapi konflik serta pengaruh negatif pada penampilan politik (Robins dan Rorn, 1993: 3-17). Dalam hal ini, Syafruddin Prawiranegara memiliki karakter personal yang kuat berupa keberanian mengambil keputusan di saat kritis, ketuhanan kepribadian, dan kejujuran sehingga dapat memberikan kontribusi signifikan baik dari segi pemikiran politik, pembangunan ekonomi maupun gerakan dakwah (Fatwa, 2011: 6). Setelah malang melintang dalam hiruk pikuk sosial, politik dan ekonomi nasional, beliau pun meninggal di Jakarta, pada tanggal 15 Februari 1989, pada umur 77 tahun.

#### **E. Analisis (5-6 hal)**

Perbedaan sikap dalam mengadaptasi dimensi teologi dalam kehidupan sehari-hari memberikan kontribusi dalam kemampuan implementatif menerjemahkan nilai dari doktrin religi ke dalam kehidupan kontekstual. Perbedaan corak tradisional dan modern dalam pemikiran, tidak terlepas dari kemampuan menangkap artikulasi teologi dalam ajaran agama ke dalam praktik kehidupan sehari-hari. Dalam tubuh Masjumi, dua kecenderungan ini pada tahap awalnya mampu saling melengkapi. Namun, seiring perjalanan waktu, tanpa disadari, perbedaan persepsi dan interpretasi dalam perannya di Masjumi membuat jurang perbedaan sikap modern-tradisional semakin menganga. Kelompok modernis sering dianggap berani melakukan interpretasi terhadap naş secara langsung tanpa melalui kaidah-kaidah yang menurut kalangan tradisional sangat signifikan. Kalangan tradisional menganggap bahwa kemampuan keilmuan untuk menguasai berbagai kaidah

sebagai instrumen dalam proses interpretasi (ijtihad) hanya dimiliki oleh sejumlah ulama yang memenuhi kualifikasi tertentu.

Syafruddin Prawiranegara, salah satu tokoh kharismatik Masyumi, menjelaskan bahwa: Islam mengajarkan keseimbangan antara individualitas dan kolektivitas di mana keduanya perlu saling melengkapi. Untuk memahami teks sumber ajaran Islam, diperlukan reorientasi yang lebih mengedepankan pesan moral dari setiap anjuran atau larangan baik dalam Al-Quran maupun hadits. Selain itu, Syafruddin juga mengajak seluruh elemen Muslimin agar dapat melakukan faktualita historis atas berbagai dinamika yang terjadi dalam berbagai kisah dan nilai normatif dalam Al-Quran.

### **Keseimbangan Individualitas dan Kolektivitas**

Dalam pandangan Syafruddin, baik individualitas serta kolektivitas harus dijalankan dengan seimbang. Karenanya tendensi yang berlebihan individualitas yang melahirkan kapitalisme serta terlalu berorientasi kepada kolektivitas seperti ditunjukkan marxisme serta sosialisme akan melahirkan kesewenang-wenangan dan despotisme. Islam, menurut Syafruddin, mampu mengatasi kedua peran ini secara seimbang (*tawazun*).

Untuk melakukan perubahan bagi Syafruddin, tidak memerlukan cara yang ekstrim sebagaimana dikehendaki paham marxisme. Apabila Marxisme getol dengan perjuangan kelas. Maka menurut tokoh Masjumi ini, dalam Islam, perjuangan kelas sebagai senjata untuk membentuk masyarakat dan manusia yang berbahagia tidak diperlukan. Ajaran Islam juga tidak menghendaki adanya upaya memperuncing perbedaan dan mempertajam pertentangan kelas, terlebih upaya untuk membasmi kaum kapitalis. Islam tidak mencoba “menghapuskan” karena tidak mungkin, melainkan hanya “meringankan” penderitaan kaum lemah, miskin, dan tertindas. Karenanya muncullah konsep zakat, infaq dan shadaqah. Hal ini menunjukkan betapa orang-orang yang berlebih dibebani beberapa kewajiban untuk mengeluarkan zakat dan shadaqah menurut kriteria tertentu. Karena ukuran dan syarat mengeluarkan zakat/fitrah dan shadaqah sudah tertentu, diketahui secara obyektif dan berlaku bagi tiap-tiap muslim, maka golongan dan kelas menjadi tidak begitu penting. Karena dengan ukuran yang obyektif tersebut, jumlah dan luas golongan atau kelas-kelas itu dapat berubah.

Dalam Marxisme, yang termasuk golongan kapitalis ialah semua orang yang mempunyai dan menguasai alat-alat produksi (modal atau *capital*) di

dalam masyarakat. Menurut mantan Ketua PDRI ini, pemahaman ini tidaklah obyektif karena dalam konteks ilmu ekonomi, modal adalah tiap alat yang dapat menghasilkan atau menambah barang-barang keperluan hidup manusia. Jika dilihat dari kategori modal dalam konteks pertentangan kelas, maka setiap orang adalah kapitalis karena memiliki modal meski hanya sedikit. Terkait hal ini, ia mengemukakan tiga bentuk kapitalisme.

**Tabel Tiga Bentuk Kapitalisme (Prawiranegara, 1986: 23)**

<b>Model</b>	<b>Masa</b>	<b>Uraian</b>
kapitalisme lama	abad ke-18 Masehi dan sebelumnya	Kapitalisme ini berbentuk <i>gilde-system</i> dan <i>mercantilisme</i> , yakni sebuah politik ekonomi yang berpendirian bahwa kemakmuran tergantung daripada atau sama dengan uang (= emas).
kapitalisme baru	Revolusi Perancis	kapitalisme dalam arti khusus yang dipakai oleh marxisme. Kapitalisme ini menjadi sasaran marxisme yang pada awalnya berkeinginan untuk menghancurkan monopoli-monopoli di atas dan membebaskan rakyat murba dari cengkeraman kaum kapitalis lama. Tujuannya hendak memberi kesempatan kepada rakyat murba untuk berusaha secara bebas dan memetik sendiri buah usahanya itu
neo-kapitalisme	1940-an	mengevaluasi kekurangan kapitalisme sebelumnya serta merespon dinamika marxisme-sosialisme yang berkembang

*Pertama*, kapitalisme lama. Kapitalisme ini terjadi pada abad kedelapan belas Masehi dan sebelumnya. Yakni kapitalisme dalam arti susunan perekonomian pada umumnya, bukan dalam arti khusus yang dipakai oleh marxisme. Kapitalisme ini berbentuk *gilde-system* dan *mercantilisme*, yakni sebuah politik ekonomi yang berpendirian bahwa kemakmuran tergantung daripada atau sama dengan uang (= emas). Konsekuensinya semua perhatian dicurahkan kepada dagang dan luar negeri. Makin banyak ekspor, makin banyak uang yang masuk, makin besar “kemakmuran.” Ekspor harus lebih

besar dari impor, ini dapat dilakukan dengan menekan derajat hidup kaum buruh dan tani, sementara kaum feodal menerima uang yang masuk ke dalam saku mereka. Politik ekonomi Belanda di Indonesia dinamakan juga *neo-mercantilisme* karena sifat-sifat yang sama dengan politik merkantilisme lama.

Kapitalisme ini juga memberi monopoli kepada beberapa orang dari berbagai golongan yang tidak dipergunakan oleh mereka untuk kepentingan masyarakat, melainkan untuk kepentingan mereka sendiri. Lebih jauh, kapitalisme ini merupakan suatu aspek dari liberalism Revolusi Perancis. Dengan semboyan *liberté, égalité, fraternité* (kemerdekaan, persamaan, persaudaraan), maka revolusi Perancis berusaha membebaskan rakyat murba (golongan ketiga) dari belenggu penindasan dan penjajahan golongan lain. Liberalisme ini pada dasarnya tidak memusuhi agama (kepercayaan ke-Tuhanan) tapi hanya menghantam segala anasir yang buruk sehingga hipokrisi dan ortodoksi yang menjalar di dunia Kristen sebagai suatu parasite yang menghisap darah rakyat dan menghalangi cita-cita baru (Prawiranegara, 1986: 20).

Dari *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* (Pernyataan tentang hak-hak manusia dan warga negara) yang menjadi pedoman Revolusi Perancis-yang di antara penyusunnya ada pembesar gereja Katolik-jelas bahwa liberalisme ini tidak menentang agama, tetapi hanya menuntut beberapa hak asasi, antara lain kemerdekaan beragama. Dalam perkembangannya, liberalisasi (kemerdekaan dan pembaharuan) ini berkembang tidak hanya dalam spectrum agama dan lapangan perekonomian melainkan juga seluruh cabang kebudayaan manusia seperti politik, keilmuan, kesenian, dan lainnya. Dalam spectrum liberalisasi di lapangan perekonomian muncul semboyan-semboyan semacam *propriété est inviolable et sacrée* (hak milik itu mutlak, tak boleh dilanggar atau diganggu oleh siapa pun juga) dan *laisser faire, laisser aller* (biarkanlah orang berusaha dengan bebas, jangan diganggu dan dihalang-halangi). Semboyan-semboyan ini menjadi dasar kapitalisme lama.

*Kedua*, kapitalisme baru, yakni kapitalisme dalam arti khusus yang dipakai oleh marxisme. Kapitalisme ini menjadi sasaran marxisme yang pada awalnya berkeinginan untuk menghancurkan monopoli-monopoli di atas dan membebaskan rakyat murba dari cengkeraman kaum kapitalis lama. Tujuannya hendak memberi kesempatan kepada rakyat murba untuk berusaha

secara bebas dan memetik sendiri buah usahanya itu. Kapitalisme dari Revolusi Perancis ini tak mencapai tujuannya untuk menegakkan keadilan sosial. Justru, kapitalisme baru ini memberi jalan kemunculan berbagai monopoli baru yang dipegang oleh orang-orang dan badan-badan (*trusts, kartels*) yang besar dan amat berkuasa, yang sama kejam dan tamaknya dengan para kapitalis abad kedelapan belas Masehi. Meski demikian, kapitalisme baru ini memberikan dampak signifikan berupa kemajuan ilmu dan teknik yang dapat melipatgandakan produksi yang berefek pada tingkat kesejahteraan dunia Barat.

*Ketiga*, neo-kapitalisme. Kapitalisme ini mengevaluasi kekurangan kapitalisme sebelumnya serta merespon dinamika marxisme-sosialisme yang berkembang. Neo-kapitalisme ini memberi bentuk, misalnya, kepada politik *New Deal* Presiden Roosevelt dan politik ekonomi Pemerintah Buruh Inggris pada tahun empat puluhan. Pelopornya adalah John Maynard Keynes, ahli ekonomi Inggris penasehat ekonomi bagi pemerintah Churchill dan Pemerintah Buruh pimpinan Atlee. Keynes berpendapat bahwa kapitalisme itu: (a) *inevitable* (tidak dapat dihindarkan), (b) *extremely good* (sangat baik), dan (c) *only at the beginning of its potentialities* (baru pada permulaan kemungkinan-kemungkinan atau sejarahnya).

Setelah memetakan tiga pola kapitalisme, Syafruddin memberikan kritik kepada marxisme dengan mengatakan bahwa setiap masa dalam sebuah sistem perekonomian memiliki “kapitalisme” sendiri. Komunisme juga suatu jenis kapitalisme. Pola-pola yang sama sebagai unsur kapitalisme di antaranya bahwa: kemerdekaan individu dalam lapangan ekonomi dibatasi; berbagai monopoli sengaja diadakan dan dipegang oleh negara atau badan partikelir di bawah pengawasan negara; untuk kepentingan umum, ekonomi ‘diatur’ seperti dalam zaman mercantilisme, hanya sekarang untuk kepentingan seluruh masyarakat. Dalam konteks ini, komunisme merupakan kapitalisme yang disesuaikan dengan keadaan dan keperluan rakyat Sovyet (Prawiranegara, 1986: 23).

Kapitalisme, menurut Syafruddin, mengikuti Kristianisme yang melarang manusia membela diri dengan kekerasan. Tetapi, karena hal ini bertentangan dengan naluri nafsu manusia yang diberikan Tuhan, maka di luar Kristianisme muncul liberalism serta kapitalisme untuk memberikan justifikasi pada upaya individu, golongan atau bangsa yang kuat untuk mempergunakan kekerasan apabila haknya dilanggar. Karenanya hukum

Barat merupakan hukum bagi golongan terkuat, bukan hukum berdasarkan hukum ketuhanan yang adil (Prawiranegara, 1986: 25). Namun, karena asas Kristianisme tidak praktis secara operasional sehingga masyarakat akhirnya hanya diperintah oleh kekuasaan yang terkuat. Bukan keadilan yang dipakai sebagai pedoman, melainkan kekuatan, kekerasan. Dan akhirnya kekerasan ini menimbulkan reaksi berupa kekerasan lagi. Tiap-tiap perubahan di dalam masyarakat Barat hanya bisa dilakukan dengan kekerasan, dengan revolusi dan perang, karena orang tidak mempunyai, tidak mengakui hukum Tuhan sebagai pedoman hidup yang praktis.

### **Reorientasi Cara Memahami Sumber Ajaran Islam**

Salah satu sumber normatif yang akan dijadikan rujukan berpikir dan bertindak seorang yang beragama tentu saja kitab suci yang diyakini kebenarannya sebagai bersumber dari Tuhan. Demikian juga, bagi pemeluk agama Islam, Al-Quran merupakan sumber otoritatif tertinggi yang senantiasa dijadikan rujukan. Sayangnya, karena sumber normatif dalam bentuk teks tidak bisa mengejawantahkan kebenaran dirinya secara manifestatif, maka diperlukan proses interpretasi untuk berupaya menangkap hakikat kebenaran yang dimaksud dalam sebuah teks, salah satunya melalui sunnah nabi yang banyak terdapat dalam teks hadith Nabi SAW.

Sjafruddin mengemukakan bahwa munculnya kekacauan sosial dan disparitas yang kentara antara yang kaya dan miskin, ialah karena pemisahan agama dari perikehidupan. Padahal dalam Islam, usaha untuk mencari keperluan hidup, jangan sampai melupakan kewajiban terhadap sesama manusia, khususnya terhadap kaum miskin dan lemah. Dengan demikian dalam Islam, dalam mencari kehidupan bukan pemuasan nafsu yang diutamakan, melainkan berbuat baik sebanyak-banyaknya tanpa melupakan diri sendiri, dan tanpa melampaui batas (Prawiranegara, 2011:287). Ia lalu merujuk ayat Al-Quran,

*“Dan carilah pada apa yang telah dikaruniakan Allah kepadamu (kejayaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) di dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak*

*menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan*”. (Q.S. Al-Qaşāş [28]: 77).<sup>1</sup>

Menurut Ibnu Kathir, manusia memiliki beberapa hak yang harus dipenuhi. Pertama, hak kepada Allah, kepada dirinya sendiri, hak terhadap keluargaserta hak kepada tetangga. Berbuat baiklah kepada makhluk-Nya sebagaimana Dia telah berbuat baik kepadamu” (Ar-Rifa’i, 1989: 702).” Sementara Al-Marāghi (1974: 169) menyebutkan bahwa harta dan nikmat yang banyak diberikan Allah kepada manusia untuk mentaati Tuhanmu dan mendekatkan diri kepada-Nya dengan berbagai macam cara pendekatan yang mengantarkan kepada perolehan pahala-Nya di dunia dan akhirat.

Sjafruddin menegaskan perlunya membedakan doktrin agama yang bersifat dogmatis dengan ajaran agama sebagai hasil interpretasi terhadap teks kitab suci agama. Menurutnya, kitab suci sebagai wahyu akan mengalami pembudayaan ketika diimplementasikan dalam dimensi humanis. Karenanya, diperlukan cara pandang berbeda ketika Al-Quran didudukkan sebagai sebuah pedoman untuk aksi kemanusiaan. Ia berpendapat,

“Di bidang sosial ajaran-ajaran Islam harus dapat memenuhi rasa keadilan dan persaudaraan antarmanusia umumnya, antarwarga negara khususnya dan lebih khusus lagi antarsaudara-saudara seagama. Baik di bidang ilmu, maupun di bidang sosial, tafsir-tafsir Al-Quran, ajaran-ajaran Islam seperti yang dikemukakan oleh berbagai mazhab maupun mujtahidun, menurut pengetahuan saya, masih sangat kurang memenuhi keperluan-keperluan masyarakat umumnya, ummat Islam khususnya. Sebabnya ialah karena kita merasa terlampau terikat oleh tafsir-tafsir lama, kita merasa terlalu cinta kepada Rasul kita, sahabat-sahabatnya dan pemuka-pemuka Islam zaman dahulu hingga kita tidak berani merombak rumah tua peninggalan mereka dan menggantikannya dengan rumah-rumah modern yang lebih sesuai dengan syarat-syarat kesehatan dan kecantikan” (Prawiranegara, 1986: 203).”

Selain Al-Quran, diperlukan pula sebuah cara berbeda dalam memosisikan hadith. Menurutnya, hadith bukanlah sebuah teks yang kaku dan tidak mampu beradaptasi dengan lingkungan yang dinamis. Sebaliknya, hadith

---

وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة و لا تنس نصيبك من الدنيا و أحسن كما أحسن الله إليك و لا تبغ الفساد في ( الأرض إن الله لا يحب المفسدين).

memiliki dimensi ruang dan waktu tertentu, sehingga diperlukan cara membaca hadith yang lebih operasional sehingga mampu senantiasa menjawab tantangan zaman yang progresivitasnya berlangsung signifikan.

Dalam hal ini, Middleton telah memberikan perbedaan antara agama dan keagamaan. Hal ini terutama akan bermanfaat apabila keduanya dihadapkan pada sebuah proses penelitian. Menurutnya, agama lebih menekankan pada materi agama, sehingga sasarannya pada tiga elemen pokok, yaitu: ritus, mitos, dan magik. Sementara keagamaan lebih memusatkan perhatian pada agama sebagai sistem atau sistem keagamaan (*religious system*). Agama dapat dikaji melalui pendekatan teologis, historis, komparatif, psikologis. Sementara sistem keagamaan merupakan sistem sosiologis, suatu aspek organisasi Sosial dan hanya dapat dikaji secara tepat jika karakteristik itu diterima sebagai titik tolak. Dengan demikian, jika diimplementasikan dalam sebuah proses penelitian, sasaran penelitian agama adalah agama sebagai doktrin, sedangkan sasaran penelitian keagamaan adalah agama sebagai gejala sosial (Mudzhar, 2011: 36). Lebih jauh, Mudzhar menjelaskan bahwa pengembangan metodologi penelitian untuk penelitian agama telah dirintis seperti ilmu *Uşul Fiqh* sebagai metode untuk mengistinbat hukum dalam agama Islam, dan Ilmu *Mustalah Hadith* sebagai metode untuk menilai akurasi dan kekuatan sabda-sabda Nabi (hadith). Sementara metodologi penelitian untuk penelitian keagamaan, cukup meminjam metodologi penelitian sosial yang telah ada.

Dalam melihat agama sebagai “agama”, yakni doktrin berupa sekumpulan wahyu yang diyakini turun dari Tuhan kepada Rasul-Nya, ia merupakan sebuah kebenaran. Namun, dalam melihat agama sebagai “interpretasi” atau “keagamaan”, maka agama mengalami sebuah kontekstualisasi sesuai sosial, politik, budaya dan zaman di saat ia diturunkan dan dipraktikan terutama pada saat Rasulullah SAW masih hidup. Pada saat itu, penginterpretasi tunggal hanya dimiliki oleh Rasulullah SAW sehingga setiap pertentangan, perdebatan dan perbedaan interpretatif kontekstual sebagaimana kondisi sahabat yang berbeda-beda, selalu dapat didamaikan dan diselesaikan setelah Rasulullah SAW menjabarkan tiap-tiap maknanya. Hal ini berbeda ketika Rasulullah SAW telah wafat, nyaris terjadi perbedaan yang mencolok yang sulit untuk didamaikan.

### **Faktualita Historis**

Adapun mengenai transformasi sosial sebagai sebuah keniscayaan historis, Syafruddin mengkritik konsep *historis materialism*. Dalam pemahamannya, jika pola *historis materialism* dilakukan secara konsekuen, maka akal manusia ditentukan juga oleh hukum-hukum kebendaan. sehingga jika dialektik materialism itu benar, maka historis materialism akan bergerak ke arah determinisme. Yakni sebuah paham bahwa manusia tidak mempunyai kehendak sendiri; segala perbuatannya sudah ditentukan lebih dulu menurut suatu hukum yang tidak bisa dielakkan semacam kodrat atau karma.

Faktanya, materialisme historis justru menghasilkan suatu faham dan kepercayaan atas kesanggupan dan kekuatan kaum proletar yang memberikan kepada pengikut-pengikut Marx suatu elan, atau kesanggupan berbuat (*daadkracht*) dan aktivitas yang sejak lama menggoncangkan dan mengagumkan seluruh dunia. Suatu kekuatan kemauan untuk merombak susunan masyarakat yang lama yang hanya bisa terjadi dalam tubuh manusia yang yakin sepenuhnya tentang kesucian dan kebenaran dari tujuannya. Ini menunjukkan sebuah pengorbanan yang bebas daripada segala pertalian kepada benda. Ini membuktikan bahwa akal manusia merupakan sesuatu keadaan atau kekuatan yang otonom, bebas dari pengaruh atau kekuasaan benda (Prawiranegara, 1986: 12-13).

Perlunya melakukan kontekstualisasi sumber hukum Islam, disebabkan Al-Quran dan Hadith Nabi lahir dalam ruang dan zaman yang berbeda dengan konteks umat Islam kontemporer. Apabila Al-Quran dan Hadith tidak diposisikan dalam konteks yang aktual, maka keduanya tidak menjadi sebuah landasan pijakan bagi gerakan kemanusiaan dan keadilan sosial. Dengan demikian, menurut Syafruddin, hadith, misalnya sebagai sumber hukum kedua yang menjelaskan sisi teknis peribadatan hendaknya tidak diinterpretasikan secara tekstual. Contohnya, penentuan profesi dalam zakat yang termuat dalam hadith hendaknya diperluas tidak hanya dalam perdagangan, peternakan atau pertanian semata. Dengan berkembangnya beragam jenis profesi mulai dari barang dan jasa, maka pemaknaan profesi *muzakki* pun harus disesuaikan dengan keadaan. Hal seringkali membuat jurang pemisah yang begitu menganga antara Islam dan praktik Islam, antara iman dan akal, sesuatu yang tidak terjadi di masa kejayaan Islam. Ia menuturkan,

“Karena teori dan praktik itu jalannya paralel, lalu bersatu, dan manusia Muslim memperlihatkan kebesaran jiwanya sebagaimana

dikehendaki Allah, maka menurut kesaksian dari pengarang-pengarang Kristen, banyak sekali orang-orang Kristen yang masuk Islam tanpa ada anjuran apalagi paksaan sedikit pun.<sup>2</sup> Dewasa ini ada jurang yang lebar antara ajaran-ajaran dan praktek Islam. Yang tampak sekali ialah: cara memanfaatkan uang hasil minyak bumi oleh negara-negara Islam, yakni sebagian besar dari uang itu didepositokan atau dibelikan obligasi-obligasi hutang negara Barat yang kesemuanya memberikan bunga. Padahal menurut pengakuan pemuka-pemuka Islam bunga ialah riba dan riba itu haram! Kepada Indonesia dipinjamkan uang oleh negara-negara Islam dan dipungut bunga, walaupun tidak tinggi, namun bunga, jadi haram. Tetapi dengan menamakan bunga itu ongkos administrasi, maka tidak ada pelarangan agama lagi! Segalanya sudah setuju. Tetapi apakah macan hilang wujud dan sifatnya dengan menamakannya, ‘datuk’ seperti di Minangkabau kalau manusia ada bersama hewan itu di hutan, atau ‘kiyai’ di Jawa, tatkala masih ada macan?” (Prawiranegara, 1986: 206-207)

Senafas dengan gagasan di atas, beberapa cendekiawan Muslim kontemporer juga mencoba mengulas pentingnya sinergitas khazanah intelektual Islam dalam bentuk implementatif. Rakhmat, misalnya, menjelaskan pentingnya menggerakkan Islam konseptual yang statis agar lebih dinamis dan berdaya gerak mentransformasi masyarakat ke dalam Islam aktual. Islam konseptual terdapat dalam Al-Quran, Al-Sunnah, dan buku-buku atau ceramah-ceramah tentang keislaman. Islam aktual terdapat pada perilaku pemeluknya. Islam konseptual dapat menunjukkan kebencian Islam terhadap sistem yang zalim, tetapi hanya Islam aktual yang dapat mengguncang sejarah dengan meruntuhkan kekuasaan yang zalim (Rakhmat, 1999: 18).

## **F. Kesimpulan**

Kejayaan Islam pada masa puncak keemasaan (*golden ages*) merupakan sebuah fakta sejarah. Demikian juga berbagai narasi yang diberikan dalam Al-Quran terkait berbagai dinamika persoalan umat terkait kepemimpinan, sosial, politik, ekonomi, budaya dan sejarah merupakan sebuah realitas yang

---

<sup>2</sup>Sjafruddin merujuk: Abdal Rachman ‘Azzam, *The Eternal Message of Muhammad*, bab VI.

memiliki dimensi dan ruang tertentu. Tentunya berbagai narasi kejayaan dan dinamika kehidupan tersebut harus disikapi dengan mengedepankan daya nalar produktif. Kejayaan islam bukanlah sesuatu yang hanya dijadikan aksesoris historis melainkan hendaknya dapat menjadi energi untuk perbaikan peradaban. Demikian juga dinamika persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya maupun sejarah yang dinarasikan dalam Al-Quran bukan sekedar untuk dibaca melainkan juga hendaknya dapat dikontekstualisasikan sebagai motivator yang mencerahkan.

Sayangnya, hal tersebut sangat sedikit dilakukan umat Islam. Kesadaran sejarah yang tumbuh belum menjadi *trigger* yang mengaktifkan tombol produktif untuk membangun umat. Muhammad Abduh mencoba menyajikan rasionalitas interpretatif dalam membaca dinamika narasi Al-Quran. Muhammad Iqbal mencoba membangunkan umat dari tidurnya melalui sebuah upaya rekonstruksi pemikiran keagamaan.

Di Indonesia, persoalan ini begitu menggelitik para tokoh lintas masa. Tjokroaminoto melalui Syarikat Islam-nya mencoba meretas kebangkitan ekonomi. Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama muncul untuk menjadi wadah bagi gerakan sosial serta kebangkitan ulama. Syafruddin, sosok yang lebih dikenal sebagai ekonom sekaligus politisi Masyumi juga terlibat dalam geliat ini sebagaimana terlihat dari paparan studi ini.

Studi ini menemukan tiga gagasan utama terkait dengan reaktualisasi Islam. Pertama, bahwa penekanan terhadap dimensi individu dan sosial hendaknya berjalan seimbang. Islam, menurut Syafruddin sangat menghargai kebebasan individu. Tapi di sisi lain, sosial kemasyarakatan juga harus diperhatikan. Keduanya terkait dalam sebuah sistem yang saling melengkapi. Karenanya, kecenderungan yang berlebihan terhadap salah satunya seperti diperlihatkan oleh kapitalisme dan marxisme, bertentangan dengan narasi kemaslahatan dan kemanfaatan yang dibangun dalam ajaran Islam.

Kedua, diperlukan reorientasi penalaran keagamaan yang lebih melihat persoalan secara objektif. Dalam arti, setiap persoalan yang memunculkan anjuran dan larangan atau ketentuan keagamaan lainnya harus dielaborasi secara holistic sehingga dapat disarikan pesan moral utama dari sejumlah ketentuan tersebut. Anjuran zakat dan larangan riba, misalnya, merupakan sebuah upaya untuk meraih kesejahteraan sosial dan kemakmuran.

Ketiga, diperlukan faktualita historis agar berbagai dimensi ajaran dan nilai dalam Al-Quran dan hadits dapat terimplementasi secara riil dalam

membangun peradaban. Sehingga kejayaan Islam, kebangkitan umat dan kemenangan Muslimin dalam peradaban menjadi nyata secara historis di masa sekarang.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ashimi, Tijani Ahmad. "Islamic Civilization: Factors Behind Its Glory And Decline". *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol. 9. Issue 5 (Apr.) 2016, 180-184.
- Bakti, Andi Faisal. "Tradisi Tafsir Al-Qur'an Dan Kontroversi Hermeneutika Sebagai Metodologi Exegesis," dalam *www.andifaisalbakti.tk*, diakses tanggal 04/07/2016, 5.
- Bresnan, John. *Managing Indonesia: The Modern Political Economy*. New York: Columbia University, 1993.
- Chaney, Eric. *Religion and the Rise and Fall of Islamic Science*. Part of this project was carried out while the author was a member of IAS Princeton, a Mellon Fellow at CASBS Stanford and a Furer Fellow at Harvard. 2016.
- Chapra, Umer. *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform*. Leicester, United Kingdom: The Islamic Foundation, 2008.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*, cetakan ke-9. Jakarta: LP3ES, 2015.
- Effendy, Bahtiar. "Islam and State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam". *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volum 2, Number 2, 1995, 97-121.
- Elson, Robert Edward. *Suharto: A Political Biography*. London: Cambridge University Press, 2001.
- Fatwa, A. M.. "Belajar dari Keteguhan Sikap, Integritas, dan Kejujuran Sjafruddin". Ajip Rosidi, editor. *Sjafruddin Prawiranegara: Lebih Takut Kepada Allah SWT*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.
- Friend, Theodore. *Indonesian Destinies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Ilhamuddin, "The Inhibiting Factors of Islamic Civilization Revival". *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS) Volume 22*. Issue 11, Ver. 5 (November. 2017), 60-66.
- Javed, Arshia dan Muhammad Javed. "The Need of Ijtihad for Sustainable Development in Islam". *IIUC STUDIES*, Vol. 8 (December, 2011), 215-224.

- Lindblad, J Thomas. "The Economic Decolonisation of Indonesia: a Bird's-eye View," *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities Vol. 4* (2011): 1–20.
- Madinier, Rémi. *Partai Masjumi, Antara Godaan Demokrasi & Islam Integral*, cetakan ke-1. Jakarta: Mizan, 2013.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Marāghī (al), Ahmad Muṣṭafa. *Tafsīr Al-Marāghī Juz 20*. Mesir: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1394 H/1974 M.
- Mudzhar, M. Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, cetakan ke-8. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Muhammad, Afif. "Pengantar". Supiana dan M. Karman, *Ulumul Quran dan Pengenalan Metode Tafsir*, cetakan pertama. Pustaka Islamika, Bandung: 2002
- Noer, Deliar. *Islam dan Politik*, cetakan ke-1. Jakarta, Yayasan Risalah. 2003.
- Prawiranegara, Sjafruddin. "Islam dilihat dengan Kacamata Modern," dalam *Islam Sebagai Pedoman Hidup*, cetakan ke-1. Jakarta: Idayu Press, 1986.
- Prawiranegara, Sjafruddin. "Memperkenalkan Asas dan Tujuan HUSAMI" dalam *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam*, cetakan ke-1. Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.
- Prawiranegara, Sjafruddin. *Islam Sebagai Pedoman Hidup*, cetakan ke-1. Jakarta: Idayu Press, 1986.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi Politik Sjafruddin Prawiranegara*, cetakan ke-1. Jakarta: Mizan Publika, 2011.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual*, cetakan ke-11. Bandung: Mizan, 1999.
- Rifa'i (al), Muhammad Nasib. *Taysīru al-Aliyyu Qadīr li Ikhtiṣāri Tafsīr Ibn Kathīr, III*. Riyadh: Maktabah Ma'arif, 1989.
- Robins, Robert S. dan Robert M. Dorn. "Stress and Political Leadership," *Politics and the Life Sciences Vol. 12*, No. 1. Association for Politics and the Life Sciences (Feb., 1993): 3-17.
- Rosidi, Ajip. "Pikiran Nagarawan". *Kamerdakaan jeung Demokrasi*. Bandung: Kiblat, 2010.
- Saeed, A. *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach*. New York, USA and Canada: Routledge. 2006.
- Smith, R.A. 2004. The trinity and contextualisation. In: *Essays* [Online.] Retrieved from: [http://www.berith.org/essays/trin\\_contxt:1-10](http://www.berith.org/essays/trin_contxt:1-10).
- Toffler, Alvin. *The Third Wave*, London, Pan Books Ltd, 1981.

Hasan Mustapa

Wie, Thee Kian. “The Debate on Economic Policy in Newly-independent Indonesia between Sjafruddin Prawiranegara and Soemitro Djojohadikusumo” dalam *Cambridge Journals, Volume 34*. Special Issue. Research Institute for History, Leiden University. (01 March 2010): 35-56.

Wie, Thee Kian. *Indonesia's Economy Since Independence*. Singapore: ISEAS Publishing, 2012.