

Teologi Mustad'afin di Indonesia: Kajian atas Teologi Muhammadiyah

Sokhi Huda

Institut Keislaman K.H. Hasyim Asy'ari (IKAHA) Jombang
Email: sokhihuda81@gmail.com

Abstract

Mustad'afin Theology in Indonesia is the new face of *al-Ma'un* theology initiated by the Ahmad Dahlan. It eventually accumulates with more extensive issues and involves partnerships with other parties in order to achieve its praxis strategy. The basic assumption of this theology is that the practice of worship must be directly related to social concerns, with a foundation of monotheism that manifests itself into the realm of praxis. This finally leads to the key words of "social unity" and "social rituals" which are then developed in the context of contemporary nationhood and statehood in Indonesia. Moreover, its epistemology primarily comes from: (1) *Wahhabi-Salafi* ideology of Rashid Rida, (2) the idea of education reform of Muhammad 'Abduh, and (3) theology of *al-Ma'un* of Ahmad Dahlan. These three basic epistemologies are equipped with a significant adaptation to seven factors, in order to be accepted as a theology of liberators movement in Indonesia. The performance of Mustad'afin theology is a theology that does social defense for the following conditions: (1) oppression of faith, (2) retardation, (3) suffering of economic and social status, (4) moral suffering, and (5) the threat of theologies and the existence of Indonesia. Finally, it implies the necessity of Mustad'afin Islamic Jurisprudence to regulate the conduct of worship and social community. Furthermore, the exclusive part of Wahhabi-Salafi Islamic jurisprudence is no longer posed.

Teologi Mustad'afin di Indonesia adalah wajah baru dari teologi al-Ma'un yang diprakarsai oleh Ahmad Dahlan. Teologi tersebut terakumulasi pada isu-isu yang lebih luas dan melibatkan hubungan dengan pihak lain dalam rangka untuk mencapai strategi praksisnya. Asumsi dasar dari teologi ini adalah bahwa praktik ibadah harus langsung terkait dengan masalah sosial, dengan landasan

* Fakultas Dakwah IKAHA, Jl. Irian Jaya 55 Tebuireng Jombang, Telp. (0321) 861719

tauhid yang memanifestasikan dirinya ke dalam wilayah praksis. Hal ini akhirnya mengarah pada kata-kata kunci, seperti “kesatuan sosial” dan “ritual sosial” yang kemudian dikembangkan dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan kontemporer di Indonesia. Lebih lanjut, epistemologi pada teologi Mustad’afin utamanya berasal dari: (1) ideologi Wahhabi-Salafi Rasyid Ridha, (2) pemikiran reformasi pendidikan Muhammad Abduh, dan (3) teologi al-Ma’un dari Ahmad Dahlan. Ketiga epistemologi dasar ini dilengkapi dengan adaptasi yang signifikan terhadap tujuh faktor, agar dapat diterima sebagai gerakan teologi pembebas di Indonesia. Akhirnya disimpulkan, bahwa kinerja Teologi Mustad’afin adalah teologi yang melakukan pertahanan sosial untuk kondisi berikut: (1) penindasan iman, (2) retardasi, (3) penderitaan ekonomi dan status sosial, (4) keterpurukan moral, serta (5) ancaman teologi dan ancaman bagi persatuan Indonesia. Hal ini mengisyaratkan perlunya fiqh Islam Mustad’afin untuk mengatur perilaku ibadah dan sosial masyarakat. Sehingga, bagian eksklusif dari hukum Islam Wahhabi-salafi tidak lagi dikedepankan.

Keywords: Teologi *Mustad’afin*, fikih *Mustad’afin*, teologi Profetik, teologi Pembebasan, strategi praksis.

Pendahuluan

Misi Islam yang strategis, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra dari pandangan Nurcholis Madjid, dijelaskan dalam al-Qur’an. Menurut Madjid, “al-Qur’an menunjukkan bahwa risalah Islam –disebabkan oleh universalitasnya—adalah selalu sesuai dengan lingkungan kultural apapun.”¹ Asumsi tentang universalitas dan kesesuaian Islam ini selanjutnya akan teruji melalui dimensi-dimensi ajarannya. Sebagian dari dimensi-dimensi ini adalah teologi.

Teologi merupakan landasan yang paling mendasar untuk bertindak bagi seseorang, khususnya dalam spiritualitas keberagamaan. Dalam hal ini Kuntowijoyo menjelaskan bahwa semua perbuatan manusia pasti dipengaruhi oleh pemikiran. Manusia tidak dapat lepas dari dunia pemikiran. Secara sadar atau tidak, dalam

¹Azyumardi Azra, “Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia” (Kata Pengantar) dalam Abd. A’la, *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Dian Rakyat, 2009), h. x.

kehidupan sehari-hari pun seseorang tidak lepas dari ide. Kesalahan spiritual dan atau sosial seseorang atau sekelompok orang pun tidak lepas dari ide teologi agamanya.² Ini adalah asumsi teologis.

Kaitannya dengan hal tersebut, di kalangan modernis Indonesia terdapat perkembangan paradigma pemikiran teologis. Paradigma berpikir seperti ini sering didasarkan pada catatan sejarah dari organisasi massa yang diikutinya, yakni Muhammadiyah. Sumbernya adalah teologi *al-Mā'ūn*³ atau al-Ma'unisme (meminjam istilah A. Syafii Maarif)⁴.

Teologi *al-Mā'ūn*—dalam payung Teologi Islam⁵—yang digagas dan dikembangkan oleh K.H. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, dipandang oleh warga Muhammadiyah dan dinilai oleh sebagian peneliti, seperti Deliar Noer⁶ dan Achmad Jainuri⁷, berhasil membawa warga gerakan modern ini gigih dan bersemangat untuk membebaskan *mustad'afin* dari ketertindasannya. Wujud konkret dari gerakan mereka adalah pendirian beberapa panti asuhan, rumah sakit, dan lembaga pendidikan. Dengan demikian, pada dataran konsep, teologi *Mustad'afin* sesungguhnya merupakan istilah baru, bukan konsep baru, yang dikembangkan dari sumbernya, yakni teologi *al-Mā'ūn* sebagai identitas yang diambil dari spirit Q.S. *al-Mā'ūn* [107].

²Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), h. 189.

³Boy Pradana, *Era Baru Gerakan Muhammadiyah* (Malang: UMM Press, 2008), h. 3-5. Lihat juga Ahmad Najib Burhani, "Dari Teologi Mustad'afin menuju Fiqh Mustad'afin," *Muhammadiyah Studies*, 23 November 2009. Burhani menjelaskan bahwa para intelektual muda yang tergabung dalam JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah) giat mencuatkan konsep "*the new mustad'afin*" ketika terjadi kemandekan "tauhid sosial" dan "gerakan anti-korupsi" pada wilayah-wilayah diskursus dan teologi, belum mewujudkan ke wilayah fikih untuk pedoman praksis.

⁴A. Syafii Maarif, "Muhammadiyah is like a big tent", *AsiaViews*, Edition: 28/II/July/2005. Lihat juga pada Muhammadiyah Studies, kategori "Research & Conference," Ahad, 27 Juni 2011.

⁵Wensink pada puncak kajiannya tentang teologi Islam (kredo Muslim) mengajukan persoalan material-historis yang serius: "*Is all this history or legend?*" (apakah ini semua sejarah ataukah legenda?). Lihat Arent Jan Wensink, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 11. Hal ini memang berkenaan dengan dialektika teks suci dengan tradisi dan dokumen historikal. Akan tetapi dalam konteks tulisan ini ajuan Wensink dapat dijadikan cermin kritik bagi kredibilitas teologi Islam sebagai penggerak seluruh amaliah praksis umat Islam.

⁶Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942: East Asian Historical Monographs* (Oxford: Oxford University Press, 1973), h. 73-74.

⁷Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), h. 1-2.

Teologi *Mustaq'afin* menarik untuk dikaji kaitannya dengan konteks dialektika historis perkembangan aliran-aliran Islam di Indonesia dan pemaknaan konsep teologis tersebut pada wilayah konkret dan praksis. Meskipun dalam kajian teologi Islam sudah terdapat tipe-tipe kontemporer teologi pembebasan versi Asghar Ali Engineer (Pakistan), Farid Esack (Afrika Selatan), dan Hassan Hanafi (Mesir) tetapi kajian teologi *Mustaq'afin* ini menarik dalam konteks khas Islam Indonesia.

Sejumlah permasalahan yang muncul dan menarik untuk diperhatikan adalah; (1) bagaimanakah *background* inspirasi historis teologi *Mustaq'afin*, (2) bagaimanakah perkembangan identitas teologi *Mustaq'afin*, (3) bagaimanakah epistemologi dan tipe teologi *Mustaq'afin*, dan (4) bagaimanakah implikasi konseptual teologi *Mustaq'afin*. Empat permasalahan ini merupakan permasalahan pokok. Selanjutnya dicoba untuk ditelusuri dan dideskripsikan posisi teologi *Mustaq'afin* dalam peta kajian teologi, khususnya dalam topik gagasan teologis yang sejenis, yakni teologi pembebasan. Untuk konteks Indonesia, menarik juga untuk dilacak eksistensi keilmuan teologi dalam struktur legalitas ilmu pengetahuan di Indonesia. Hal ini dimaksudkan sebagai wacana suplemen dalam makalah ini.

Empat persoalan tersebut akan mengalami perkembangan kala dilakukan kritik terhadapnya dari perspektif yang lebih luas kaitannya dengan tiga hal, yakni: (1) responsibilitas sosial dalam konteks Islam Indonesia kekinian terkait dengan upaya-upaya pemecahan problem-problem kemiskinan moral dan distorsi rahmat Islam, (2) *setting* posisi teologi *Mustaq'afin* dalam kajian teologi pembebasan, dan (3) perpacuan teologi sebagai ilmu yang diakui statusnya dalam sejarah perkembangan ilmu di Indonesia.

Kritik dari perspektif pertama mengindikasikan bahwa teologi *Mustaq'afin* bergerak ke wilayah pergandengan tangan antara Muhammadiyah dan NU dalam upaya-upaya mengatasi problem-problem kemiskinan moral "korupsi" dan distorsi rahmat Islam dari kelompok "Islam radikal"⁸. Pada kritik inilah terdapat tanda-tanda

⁸Sookhdeo mengilustrasikan bahwa tindakan kelompok radikal Islam didorong oleh hasrat untuk membela Islam dari kritik apapun dan menghadirkannya sebagai sesuatu yang benar-benar positif dan mengosongkannya dari kesalahan apapun yang ada di sepanjang sejarahnya. Ini digambarkan sebagai "membungkus pikiran dengan sorban." Lihat Patrick Sookhdeo, *The Challenge of Islam to The Church and Its Mission* (Three Rivers: Isaac Publishing 2008), h. 9.

bahwa persolan teologi Islam kontemporer menampilkan wajahnya secara lebih ekspresif. Selanjutnya kritik dari perspektif kedua mengindikasikan bahwa teologi *Mustad'afin* bersinggungan dengan wilayah-wilayah Protestanisme dan Sosialisme, dan ini memerlukan penjelasan secara kritis-analitis. Sedang kritik dan perspektif ketiga mengindikasikan bahwa teologi *Mustad'afin* dalam koridor kajian *Islamic Studies*, untuk konteks Indonesia, memerlukan perhatian yang serius, agar wajah Islam turut memberikan sumbangan wacana yang signifikan dalam kajian teologi di Indonesia. Penampakan signifikansi ini terkait dengan perjuangan yang justru lebih banyak didominasi oleh kaum Kristiani terhadap status formal teologi sebagai ilmu yang diakui oleh Mendikbud, karena perhatian mereka yang besar terhadap teologi.⁹

Sedang fokus kajian ini adalah sosok dan implikasi teologi *Mustad'afin*. Untuk keperluan fokus ini sejumlah data dan referensi yang dihimpun meliputi: (1) pandangan dan riset para ahli, (2) hasil-hasil muktamar, (3) artikel-artikel pada jurnal dan media massa, (4) data-data kritik yang berkembang, dan (5) fakta-fakta aktual yang terjadi. Sejumlah data dan referensi ini dianalisis secara kritis dengan menghadirkan beberapa pandangan dan perspektif yang terkait. Analisis ini bergerak ke arah temuan dengan cara penarikan dari konsep individual teologi *Mustad'afin* ke level makro-konseptual dengan prinsip metodologis “*transferability*.”

Sesuai dengan poin-poin permasalahan dan penjelasan fokus di atas, pembahasan ini menyajikan empat hal pokok, yakni: (1) *background* inspirasi historis teologi *Mustad'afin*, (2) perkembangan identitas teologi *Mustad'afin*, (3) epistemologi dan sosok teologi *Mustad'afin*, dan (4) implikasi konseptual teologi *Mustad'afin*. Keempat poin ini membentuk sistem transformasi dari teologi tran-

⁹Kaum Kristiani memperjuangkan status formal Teologi sebagai ilmu di Indonesia melalui PERSETIA (Perhimpunan Sekolah-Sekolah Teologi di Indonesia). Lembaga ini didirikan sejak tahun 1963. Dengan perjuangan yang gigih dan cukup lama, akhirnya Teologi diakui secara formal dalam ensiklopedi ilmu pengetahuan di Indonesia, melalui Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 0359/U/1996, tanggal 24 Desember 1996. Dalam keputusan ini, ilmu Teologi diakui sebagai salah satu program studi dalam rangka program pendidikan ilmu sastra dan filsafat. Ilmu Teologi diakui sejajar dengan ilmu-ilmu lain seperti ilmu sejarah, ilmu filsafat, ilmu religi, antropologi budaya, dan lain-lain. Lihat B.F. Drewes dan Julianus Mojau, *Apa itu Teologi? Pengantar ke Ilmu Teologi* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, Cet.IV, 2007), 3-4. Berkah perjuangan kaum Kristiani ini akhirnya dinikmati juga oleh PTAI-PTAI dengan pengakuan dan pengukuhan status “Sarjana Theologi Islam” (S.Th.I) bagi lulusan Fakultas Ushuluddin.

sendental ke wilayah ritual praksis-sosial sebagai keniscayaan ladang pemaknaannya.

Background Inspirasi Historis dan Problem Akademik

Menurut hemat penulis, berdasarkan data-data yang berhasil dijangkau, ada empat hal yang menjadi *background* inspirasi historis bagi gagasan untuk membidani teologi *Mustad'afin* yang lahir dari Muhammadiyah, dengan nama lahir teologi *al-Mā'ūn*. Empat hal ini adalah: (1) dialektika gagasan dengan tradisi keberagamaan sebagian masyarakat muslim, (2) respons terhadap usaha-usaha kristenisasi di Indonesia, (3) respons terhadap kecenderungan perilaku anti-keagamaan di kalangan para pemikir Indonesia, dan (4) signifikansi historis masa-masa penting pembentukan identitas bangsa Indonesia. Keempat hal ini penulis sederhanakan penjelasannya kedalam dua poin.

Pertama, terkait dengan hal pertama, kedua, dan ketiga di atas, Fauzan Saleh, dalam kajiannya tentang "Tren Modern dalam Diskursus Teologi Islam," menjelaskan bahwa emergensi gerakan Muhammadiyah adalah respons terhadap kebutuhan mendesak untuk melakukan purifikasi Islam dari pengaruh-pengaruh budaya populer lokal. Reformasi keagamaan Islam yang diperjuangkan oleh gerakan ini menekankan aspek-aspek kehidupan individu dan sosial. Meskipun demikian, perhatian utama yang diserukannya adalah isu-isu penting teologi, semisal ketidakmurnian kehidupan keagamaan, ketidakefisienan pendidikan keagamaan, aktivitas misionaris Kristen, dan perilaku anti-keagamaan di kalangan para pemikir Indonesia.¹⁰

Kedua, pada skala nasional, kelahiran Muhammadiyah berada pada masa penting dan strategis bagi bangsa Indonesia. Sebab tahun 1912 berada pada masa langkah-langkah pertama menuju kebangkitan nasional (1900-1927) dalam *setting* historis munculnya konsepsi Indonesia (1900-1943).¹¹ Oleh karena itulah, dapat dipahami mengapa Muhammadiyah tidak hanya menjadikan purifikasi Islam sebagai sasaran proyek teologis, tetapi juga respons terhadap aktivitas kristenisasi dan perilaku anti-agama di kalangan para pemikir Indonesia saat itu. Gerak sejarah pada saat itu akan sangat menentukan

¹⁰Fauzan Saleh, *Modern Trend in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: a Critical Survey* (Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001), h. 2-3.

¹¹Tim Penerjemah Serambi, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008), h. 327, 352.

terhadap identitas teologi-ideologi dan masa depan Indonesia sebagai bangsa dan negara yang merdeka, berdaulat, dan mandiri.

Kedua poin tersebut secara niscaya menjadi *background* inspirasi historis teologi *al-Mā'ūn* yang menjadi titik pijak teologi *Mustad'afin*.

Sedang problem akademik teologi *Mustad'afin* yang bersumber dari teologi *al-Mā'ūn*, sebagaimana dijelaskan oleh Syahrudin El-Fikri, adalah karena adanya pandangan bahwa umat Islam yang sampai sekarang masih mengalami ketertinggalan peradaban dan banyak dari mereka yang menjadi penyandang masalah sosial, miskin, dan bodoh. Oleh karena itu, penyelesaian masalah pokok tersebut, harus diawali dari perumusan sistem ajaran yang memadai sebagai basis teologi.¹²

Atas dasar itulah Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah *amar ma'ruf-nahy munkar*, sebagaimana pernyataan Burhani, bertanggungjawab untuk mengambil peran dalam penyelesaian masalah tersebut. Gerakan Muhammadiyah pada masa awal pendiriannya, juga dilandasi oleh kondisi ketertinggalan umat di segala bidang. Oleh karena itu, sangat beralasan jika basis teologi dengan dasar al-Qur'an surah *al-Mā'ūn* [107] menjadi landasan dalam usaha menyelesaikan problematika umat.¹³ Dalam pernyataan ini terkandung basis argumen teologi *Mustad'afin*, yakni penyelesaian masalah pokok bagi problem-problem sosial, kemiskinan, dan kebodohan harus diawali dari perumusan sistem ajaran yang memadai sebagai basis teologi.

Perkembangan Identitas Teologi *Mustad'afin*

Sejauh penelusuran penulis, teologi *Mustad'afin* mengalami perkembangan identitas dari sumber aslinya sampai perkembangan teraktual pada pertengahan tahun 2011. Perkembangan ini menunjukkan adanya perubahan orientasi teologis yang diberikan oleh para pemerhati dan kontributor, sehingga teologi *Mustad'afin* di Indonesia menampakkan identitasnya secara tegas.

¹²Syahrudin El-Fikri, "Fikih Al-Maun; Sebuah Konsep Pembebas bagi Kaum Tertindas," *Republika, Minggu, 04 Juli 2010*. Lihat juga artikelnya pada *Muhammadiyah Studies*, 4 Juli 2010.

¹³*Ibid.*

Secara kronologis, perkembangan identitas teologi *Mustad'afin* adalah sebagai berikut:

- a. Identitas dasar teologi *Mustad'afin* berasal dari teologi *al-Mā'ūn* (1912) dari K.H. Ahmad Dahlan (Pendiri Muhammadiyah).¹⁴
- b. Cikal bakal teologi *Mustad'afin* sesungguhnya mulai tampak pada tahun 1927 melalui usulan K.H. Mas Mansoer untuk mendirikan Majelis Tarjih. Ia mengusulkan agar konsentrasi Majelis ini diarahkan untuk menyelesaikan problem-problem kesempitan pikiran dan tradisi *takfir* yang marak di berbagai daerah.¹⁵ Substansi gagasan ini adalah penarikan keluar hegemoni ideologi eksklusif *Wahhabi-Salafi* dari kiprah Muhammadiyah sebagai gerakan pembebas di Indonesia.
- c. Pada Mukhtamar ke-43 di Banda Aceh (Juli 1995), muncul gagasan "tauhid sosial" dari M. Amien Rais dalam kapasitas sebagai Ketua Umum PP Muhammadiyah (Periode 1995-1998).¹⁶ Gagasan ini didukung oleh Haedar Nashir¹⁷ dan masih bernuansa teologi *al-Mā'ūn*.
- d. Pada tahun 2003 muncul "gerakan anti-korupsi" yang disponsori oleh A. Syafii Maarif (Ketua Umum PP Muhammadiyah Periode 1998-2005), kerjasama Muhammadiyah dengan NU.¹⁸ Dalam gerakan ini ada indikasi perkembangan ke arah pem-

¹⁴Identitas dasar ini tampak dari pemikiran dan peran praksis para tokoh dan pemerhati, khususnya dari kalangan warga Muhammadiyah, yang disebutkan pada poin-poin selanjutnya dalam kronologi perkembangan identitas teologi *Mustad'afin* ini. Mereka menggunakan teologi *al-Maun* sebagai basis interpretasinya bagi konsep-konsep.

¹⁵Jurdi (Eds.), *1 Abad Muhammadiyah: Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*, h. xv.

¹⁶M. Amien Rais adalah ketua PP Muhammadiyah periode ke-12. Info selengkapnya tentang periode kepemimpinan Muhammadiyah adalah: (1) K.H. Ahmad Dahlan (1912-1922), (2) K.H. Ibrahim (1923-1934), (3) K.H. Hisyam (1935-1936), (4) K.H. Mas Mansur (1937-1941), (5) Ki Bagus Hadikusuma (1942-1953), (6) Buya A.R. Sutan Mansur (1956), (7) H.M. Yunus Anis (1959), (8) K.H. Ahmad Badawi (1962-1965), (9) K.H. Faqih Usman (1968), (10) KH. AR Fachruddin (1971-1985), (11) K.H. A. Azhar Basyir, M.A. (1990-1995), (12) Prof. Dr. H.M. Amien Rais (1995-1998), (13) Prof. Dr. H. Ahmad Syafi'i Maarif (1998-2005), (14) Prof. Dr. H.M. Din Syamsuddin (2005-2015). Lihat *Muhammadiyah Studies* (<http://muhammadiyahstudies.blogspot.com>), pada "List of Leaders".

¹⁷Haedar Nashir, "Perspektif Tauhid Sosial untuk Pemberdayaan Masyarakat dan Uswah Hasanah dalam Hidup Bermuhammadiyah". Dalam tulisan ini Nashir menjelaskan konsep tauhid sosial dengan cakupan: (1) ide dasar dari konsep atau pemikiran tauhid sosial, (2) tauhid sosial ditinjau dari beberapa perspektif, dan (3) kaitan tauhid sosial dengan realitas kehidupan umat dalam berbagai dimensinya terutama yang menyangkut aspek aktualisasinya.

¹⁸Lihat "NU dan Muhammadiyah Sepakat Berantas Korupsi," dalam *Tempo Interaktif*, Jakarta, 14 Oktober 2003.

- bentukan teologi *Mustad'afin*, karena konsentrasi teologi berkembang ke skala yang lebih luas menyangkut sebagian problem krusial bangsa dan negara Indonesia.
- e. Pada tahun 2003 JIMM menggagas istilah "*the New Mustad'afin*" bersamaan dengan kritik atas distorsi praksis teologi *al-Mā'ūn* serta ketidakefektifan gagasan "tauhid sosial" dan "gerakan anti-korupsi" sebagaimana kritik Burhani.¹⁹
 - f. Pada wilayah praksis teologi *al-Mā'ūn*, Moeslim Abdurrahman (Direktur *al-Maun Institute*, Jakarta)²⁰ menggagas teologi Transformatif. Istilah "teologi" dan "transformatif" dalam gagasan ini dikritik oleh Kuntowijoyo. Sebagai alternatifnya, Kuntowijoyo menggagas "ilmu sosial Profetik."²¹ Gagasan dan kritik ini dalam hemat penulis, berorientasi pada manifestasi teologi *al-Mā'ūn* pada wilayah praksis dengan model *participatory action* (pemberdayaan), lebih jauh daripada sekedar bantuan, tunjangan, atau pelayanan sosial kepada kaum *Mustad'afin*. Selanjutnya pada gagasan "ilmu sosial Profetik" Kuntowijoyo, "Ilmu" dapat menjadi alternatif bagi "teologi" ketika keduanya dipahami secara lebih luas. Di satu pihak, teologi dipahami bukan sebagai sekumpulan doktrin tentang masalah-masalah ketuhanan saja, tetapi juga dipahami sebagai keinginan meny-

¹⁹Lihat Ahmad Najib Burhani, "Dari Teologi *Mustad'afin* menuju Fiqh *Mustad'afin*," *Muhammadiyah Studies*, 23 November 2009.

²⁰Moeslim Abdurrahman dalam kapasitas sebagai Direktur *al-Maun Institute*, aktif menyebarkan ide-ide teologi transformatifnya dan mengaitkannya dengan format gerakan dakwah. Diantara data untuk hal ini, lihat Abdurrahman, "Dakwah Pemberdayaan," dalam *Suara Muhammadiyah Edisi Khusus Muktamar Satu Abad*, No.13/Th. ke-95, 19 Rajab-3 Syakban 1431 H/1-15 Juli 2010, 64-65. Pada artikel ini Abdurrahman, dengan kapasitasnya tersebut, menekankan ulasanya pada spirit Q.S. *al-Maun* dalam konsep dakwah pemberdayaan yang dimaksudkannya.

²¹Istilah "teologi" dianggap oleh Kuntowijoyo membingungkan dan kurang cocok untuk diterjemahkan. Jika digunakan istilah "teologi", maka implikasinya adalah munculnya teologi lain seperti teologi pembebasan, teologi lingkungan, dan lainnya. Sedang pemahanan umat tentang permasalahan teologi merupakan sesuatu yang tetap (tidak berubah), oleh karena itu Kuntowijoyo lebih cenderung menggunakan istilah "ilmu sosial." Dalam konsepnya "Ilmu Sosial Profetik" Kuntowijoyo menetapkan bahwa bagi masyarakat Islam, transformasi sosial dilaksanakan atas dasar cita-cita etik dan Profetik yang diserap dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam Q.S. *Ali-Imran* ayat 110: "Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar*, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli Kitab beriman, maka itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik." Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Jakarta: Teraju-Mizan, 2004), h. 88-91; dan *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), h. 102-103.

kapi realitas empiris menurut perspektif ketuhanan.²² Kandungan maknanya adalah teologi merupakan cara menafsirkan realitas empiris, oleh karenanya bersifat dinamis. Di lain pihak, ilmu dipahami sebagai tidak bebas nilai tetapi mengandung aspirasi “transformasi sosial” dalam bentuk cita-cita ideal profetik.

- g. Pada Mukhtamar ke-45 Muhammadiyah di Malang (Juli 2005), Muhadjir Effendi berikhtiar memasukkan unsur teologi pembebasan melalui rekonstruksi makna anak yatim dari status deterministik (takdir) ke kondisi ketertindasan internal maupun eksternal.²³ Gagasan Effendi ini berfungsi sebagai penejelasan isi bagi perkembangan identitas teologi *Mustaq'afin*, karena sebelumnya, yatim masih dimaknai sebagai status deterministik.
- h. Gerakan moral dan gerakan lain, selain gerakan anti-korupsi tersebut di atas, yang bernafaskan respons terhadap problem-problem krusial bangsa dan negara Indonesia, di antaranya tampak mencuat melalui kepeloporan A. Syafii Maarif. Kepeloporan ini dilanjutkan pada pembentukan institusi *Maarif Center*, selanjutnya *Maarif Institute for Culture and Humanity*. *Maarif Center* telah melahirkan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) yang menggagas konsep “*the New Mustaq'afin*”.

Atas dasar penjelasan di atas, perkembangan identitas teologi *Mustaq'afin* berasal dari teologi *al-Mā'ūn* Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Teologi *al-Mā'ūn* ini merupakan manifestasi dari spirit Q.S. al-Ma'un [107]. Spirit ini berintikan pembelaan dan keberpihakan kepada kaum *Mustaq'afin*. Bahkan dalam spirit ini dinyatakan bahwa ketidakberpihakan kepada kaum *Mustaq'afin* merupakan pendustaan terhadap agama. Dengan demikian identitas teologi *Mustaq'afin* memperoleh landasan dari ajaran Islam, khususnya pada Q.S. al-Ma'un yang dijadikan identitas teologis gerakan oleh Muhammadiyah. Lebih jauh, identitas teologi *Mustaq'afin* memperoleh referensi dari hadis Nabi saw: “*innamā tunṣarūn bi ḍu'afāikum*”²⁴ (se-

²²Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 89.

²³Lihat ulasan El-Fikri, “Fikih al-Maun; Sebuah Konsep Pembebas bagi Kaum Tertindas,” *Republika*, Minggu, 04 Juli 2010.

²⁴Abu Na'im al-Aṣḥabāni, *Ma'rifat al-Ṣaḥābah li Abī Na'im al-Aṣḥabāni*, hadis nomor 577 (dari Abi 'Ubaydah bin al-Ḥarrāj), Juz II, 138. Lihat juga, *Jāmi' al-Aḥādīth*, Juz 9, h. 489.

seungguhnya kamu sekalian ditolong karena orang-orang yang lemah di antara kamu). Sumber identitas dari al-Qur'an dan hadis ini sesungguhnya juga bersubstansi ajaran tentang teologi *Mustad'afin*.

Sebagai penegasan identitas teologi *Mustad'afin*, istilah "*Mustad'afin*" digunakan secara meyakinkan untuk mengekspresikan substansi teologi *al-Mā'ūn* dalam berbagai keperluan secara topikal oleh para pemerhati, tokoh, dan cendekiawan, bahkan dalam tanfidz keputusan Muhammadiyah.

Epistemologi dan Teologi *Mustad'afin*

Epistemologi utama teologi *Mustad'afin* adalah teologi *al-Mā'ūn* yang diberikan oleh Ahmad Dahlan dalam kapasitasnya sebagai pendiri Muhammadiyah. Kaitannya dengan hal ini adalah perlunya dilacak pilar-pilar epistemologi Muhammadiyah yang melahirkan teologi *Mustad'afin*. Mengapa pelacakan ini penting dilakukan? Argumennya adalah bahwa pilar-pilar epistemologi tersebut secara niscaya turut menentukan corak teologi *Mustad'afin*.

M. Dawam Raharjo menjelaskan, bahwa berdirinya Muhammadiyah itu dilatar-belakangi oleh tiga pemikiran pembaruan. *Pertama*, pemikiran Muhammad bin Abdul Wahhab—yang kemudian berkembang menjadi Wahhabisme—yang berorientasi kepada pemurnian ajaran-ajaran Islam dari pengaruh-pengaruh budaya lokal, yang melahirkan TBC (*takhayul*, *bid'ah*, dan *churafat*).²⁵

Penjelasan Raharjo tersebut diperkuat oleh M. Din Syamsuddin (Pimpinan Pusat Muhammadiyah) dengan pernyataannya sebagai berikut:

Secara teologis, Muhammadiyah kadang-kadang menyebut diri sebagai gerakan yang secara teologis berada pada kategori *salafiyah* atau salafisme. Hal itu juga yang menjadi landasan KHA. Dahlan dalam pendirian Muhammadiyah, salah satu referensinya adalah *Tafsir al-Manār* dari Rasyid Ridla, tokoh *salafiyah* abad 20. Itupun juga ada referensi lain, dan pada bidang-bidang tertentu bersatu dengan

Dalam al-Qur'an, kata "*du'afā'*" terdapat pada surat al-Baqarah: 266. pada ayat ini, "*du'afā'*" adalah orang-orang yang tertindas secara struktural oleh para penguasa. Sedang kata "*mustad'afin*" digunakan satu kali, yakni pada surat al-Nisa' [4]: 97. Pada ayat ini, "*mustad'afin*" adalah orang-orang yang lemah akibat perbuatan zalimnya terhadap dirinya sendiri, sehingga mereka memperoleh tempat di *Jahannam*.

²⁵M. Dawam Rahardjo, *Satu Abad Muhammadiyah: Mengkaji Ulang Arah Pembaruan*, ed. Taufik Hidayat dan Iqbal Hasanuddin (Jakarta: Paramadina & LSAF, 2010), 2-16. Lihat juga Jurdi (Eds.), *1 Abad Muhammadiyah: Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*, h. 15-16.

gerakan *Salafiyah*. Tapi ketika muncul gerakan *salafi* sekarang ini, yaitu gerakan yang cara berpakaianya harus memakai jubah, di atas matanya memakai celak, celananya di atas tumit, tata cara shalatnya berbeda, dan jumlah variannya juga banyak. Apakah Muhammadiyah bagian dari salafi yang seperti ini?

Ada lagi titik-titik kategoris *salafi* lain yang juga tampil di Indonesia, sehingga kita sadar bahwa varian Islam Indonesia itu sangat banyak. Ketika saya ditanya “Apa Muhammadiyah itu *salafi*?”, saya jawab: “Ya, Muhammadiyah *salafi* juga”. Ada lembaga luar negeri yang tidak mau bekerja sama dengan kita, kecuali di dalam berita acara ditulis bahwa Muhammadiyah adalah gerakan yang berpegang pada aqidah *salafi*, yaitu *salafus-saleh*. Saya juga bilang “Ya”, tapi mungkin kita sadari *salafi*-nya, yaitu *salafi* tengahan.²⁶

Dari dua penjelasan tersebut di atas, jika dilakukan pelacakan lebih jauh, istilah *Wahhabi-Salafi* berasal dari gerakan *Wahhabi* Arab Saudi yang berkolaborasi dengan gerakan *Salafi* di Mesir. Karena semangat ideologis dan substansi ajaran kedua gerakan ini sama, maka keduanya menyatu dalam satu atribut gerakan, yakni *Wahhabi-Salafi*.²⁷

Kedua, pilar epistemologis Muhammadiyah dari Muhammad ‘Abduh. Dalam hal ini Raharjo mengemukakan bahwa Muhammadiyah, seperti dikatakan oleh Hamka, diilhami oleh pemikiran pembaruan Islam yang dilancarkan oleh Muhammad ‘Abduh, yang lebih menekankan modernisasi pemikiran dan pendidikan, terutama pada penerimaan terhadap ilmu pengetahuan Barat yang kemudian dikembangkan melalui jalur pendidikan. Sejak saat itu Muhammadiyah berkembang menjadi lembaga pendidikan yang sangat luas.²⁸

Ketiga, pilar epistemologis Muhammadiyah dari K.H. Ahmad Dahlan berupa teologi *al-Mā’ūn*. Raharjo melanjutkan catatannya, bahwa sebenarnya Muhammadiyah itu berkembang karena bertolak dari pandangan teologis dari Kiai Dahlan sendiri, yaitu penafsiran

²⁶M. Din Syamsuddin, “Muhammadiyah dan Dialog Pemikiran”, dalam <http://fai.uhamka.ac.id/post.php?idpost=92> (22/04/2008), diakses 29-4-2011.

²⁷Lihat Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: C. Hurst Company, 2009), 4, 18. Tokoh-tokoh yang memberikan kontribusi terhadap formasi *Salafism* sebagai doktrin adalah Ahmad bin Hanbal (780-855 M) dan Taqiy al-Din ibn Taymiyah (1263-1328 M), dan dipertegas dalam *Wahhabism* oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792 M). *Wahhabism* merupakan gerakan reformasi abad ke-18 di Najd, sentral Arab.

²⁸Rahardjo, *Satu Abad Muhammadiyah*, h.2.

dari surat *al-Mā'ūn* yang mengandung masalah tanggung jawab sosial. Pandangan Kiai Dahlan mengenai tauhid, adalah Tauhid Sosial –meminjam istilah Amien Rais– bermula dari seringnya dia melakukan pengajian tafsir yang membahas tidak lebih dari 17 ayat saja yang semuanya dipandang sentral berkaitan dengan tauhid. Pembaruan teologi tauhid inilah, yang menurut hemat Raharjo berbeda dengan tauhid Wahhabisme yang bersifat fundamentalis-puritan.

Pada bagian pemikiran Raharjo tersebut dapat ditemui adanya pertimbangan terhadap paham kebangsaan dan tradisi lokal, sebagaimana yang disikapi secara akrab –bukan hanya fleksibel– oleh Nahdhatul Ulama', untuk mereformulasi jati diri gerakan Muhammadiyah agar signifikan terhadap tuntutan perkembangan, khususnya untuk konteks Indonesia. Dengan demikian corak teologi *Mustad'afin* Muhammadiyah pun pada dinamika kesejarahan tidak dapat menafikan pertemuannya dengan tuntutan adaptasi terhadap perkembangan paham kebangsaan dan corak tradisi lokal. Penekanan lebih lanjut oleh penulis, terkait dengan hal ini, adalah bahwa Islam murni (*pure Islam*) pasca Nabi SAW merupakan utopia. Corak ideologi Wahhabisme yang pada tahap-tahap awal dipaksakan oleh Muhammadiyah karena penetrasi idealisme teologis gerakannya, pada giliran-giliran selanjutnya ternyata disadarkan oleh pentingnya signifikasi adaptasi terhadap paham kebangsaan Indonesia, tradisi lokal, perkembangan budaya, *image* peradaban modern, faktor ekonomi organisasi, dinamika politik, dan faktor-faktor lain yang sudah muncul (semisal kritik keilmuan modern dan kontemporer) dan yang mungkin akan muncul.

Pada dataran praksis, teologi *Mustad'afin* mewujudkan kedalam bentuk-bentuk pelayanan sosial dan bantuan sosial berupa poliklinik, rumah sakit, dan panti asuhan. Hal ini memang sangat ditekankan oleh K. Dahlan sebagai manifestasi teologi *al-Mā'ūn*-nya. Dalam hal ini, PP Muhammadiyah menjelaskan:

Gerakan Jama'ah berusaha menggugah kembali sikap hidup KHA Dahlan pada waktu itu, melancarkan gerakan tajdidnya, gerakan pembaharuan. KHA Dahlan memberikan contoh, bagaimana seorang muslim bersikap terbuka, suka menerima dan mempertimbangkan pendapat orang lain. Tanpa ragu-ragu beliau mempraktikkan sistim pendidikan cara 'barat', kepanduan, poliklinik-poliklinik, rumah sakit, panti asuhan. Kawan-kawan beliau tidak hanya terbatas 'orang-orang kita', tetapi juga yang beragama Nasrani, yang Cina, ya golongan priyayi, ya golongan orang kebanyakan. Anggota Muhammadiyah

makin hari makin bertambah; ada priyayinya, ada Cinanya, ada nasionalisnya, dan tidak sedikit kalangan yang tergolong *have not*, golongan miskin, buruh batik, pekerja kasar yang dengan bermuhammadiyah menjadi terangkat status sosialnya.²⁹

Dengan demikian, teologi *Mustaq'afin*, sebagai wajah baru teologi *al-Ma'ūn*, adalah teologi yang bermaksud melakukan pembelaan sosial dari kondisi-kondisi: (1) ketertindasan akidah, (2) keterbelakangan/ketertinggalan, (3) penderitaan ekonomi dan status sosial, (4) penderitaan moral, dan (5) ancaman teologi-ideologi dan eksistensi Indonesia sebagai bangsa dan negara berfalsafah Pancasila. Teologi ini ditegakkan di atas prinsip tauhid yang diterjemahkan secara niscaya kedalam wilayah praksis sosial. Prinsip tauhid ini memberikan identitas "tauhid sosial." Sedang wilayah praksis sosial memberikan identitas "ritual sosial".

Perubahan wajah teologis tersebut sesungguhnya merupakan bagian dari dinamika teologi yang terjadi di Muhammadiyah, organisasi yang menjadi sumber kelahiran teologi *Mustaq'afin*. Hal ini dapat dilihat pada pernyataan Muhsin Haryanto ketika merespons gejala/varian-varian di kalangan warga Muhammadiyah (Islam Puritan, Dahlanis, Neo-Tradisionalis, dan Neo-Sinkretis)³⁰, sebagai berikut:

Untuk memahami gejala ini, menarik apa yang ditemukan oleh Fauzan Saleh (Saleh, 2004) ketika dia menulis –pada sebagian disertasinya– tentang //di kalangan Muhammadiyah. Dia katakan, meskipun secara institusional Muhammadiyah menyatakan dirinya merupakan bagian dari kelompok *Ahl al-Haqq wa al-Jama'ah* (Yusuf, 1995: 7), namun demikian pernyataan resmi tersebut tidak seluruhnya mencerminkan kecenderungan umum anggota, simpatisan dan bahkan para Tokoh Muhammadiyah. KHA Dahlan –secara teologis– tidak bisa disamakan begitu saja dengan murid-murid dan para pengikutnya pada waktu itu, apalagi pada masa-masa selanjutnya.

²⁹Badan Pembinaan Kader PP Muhammadiyah, *Tuntunan Praktis Pelaksanaan Gerakan Jama'ah* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1977), h. 12-13. Lihat juga Achmad Jainuri, *Muhammadiyah; Gerakan Reformasi Islam di Jawa pada Awal Abad Keduapuluh* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), h. 51-56.

³⁰Mulkhan menjelaskan, terdapat empat varian masyarakat Muhammadiyah, yaitu: (1) Islam murni (kelompok al-Ikhlās/puritan), (2) Islam murni yang toleran terhadap praktik TBC (kelompok Kiai Dahlan/Dahlanis), (3) Islam neo-tradisionalis (kelompok MUNU, Muhammadiyah-NU), dan (4) Islam neo-sinkretis (kelompok MUNAS, Muhammadiyah-Nasionalis). Lihat Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000), h. 75.

Begitu juga para penerusnya hingga Buya A. Syafii Maarif.³¹

Selanjutnya untuk keperluan epistemologi teologi *Mustad'afin* ini niscaya perlu ditelusuri visi, misi, usaha, dan prinsip pelaksanaan program Muhammadiyah. *Pertama*, visi idealnya adalah terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Kedua, misi idealnya adalah: (1) menegakkan Tauhid yang murni berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, (2) menyebarluaskan dan memajukan ajaran Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan al-Sunnah yang *ṣahihah/maqbulah*, (3) mewujudkan Islam dalam kehidupan pribadi, keluarga, dan masyarakat. *Ketiga*, prinsip pelaksanaan programnya adalah: (1) ketauhidan, (2) kerahmatan, (3) kekhalifahan, (4) kerisalahan *amar makruf-nahy munkar*, (5) kemaslahatan, (6) kemajuan, (7) rasionalitas dan keilmuan, (8) kreatifitas lokal dan desentralisasi proporsional, (9) fleksibilitas, efektivitas, dan efisiensi, dan (10) hukum dan keadilan.³² Sedang kaitannya dengan penekanan pada teologi *Mustad'afin* dinyatakan dengan "mengaplikasikan konsep-konsep gerakan seperti implementasi Teologi/Fikih *al-Mā'ūn* dan model pemberdayaan masyarakat lainnya yang terpadu dengan sistem gerakan Muhammadiyah," (poin pertama dari 15 poin program pengembangan "bidang pemberdayaan masyarakat").³³

Terkait dengan misi Muhammadiyah di atas, menarik untuk dipertimbangkan pemikiran Haedar Nashir tentang watak dan ka-

³¹Muhsin Haryanto, "Perkembangan Pemikiran Teologis dalam Muhammadiyah," *Suara Muhammadiyah*, Jumat, 20 Mei 2005.

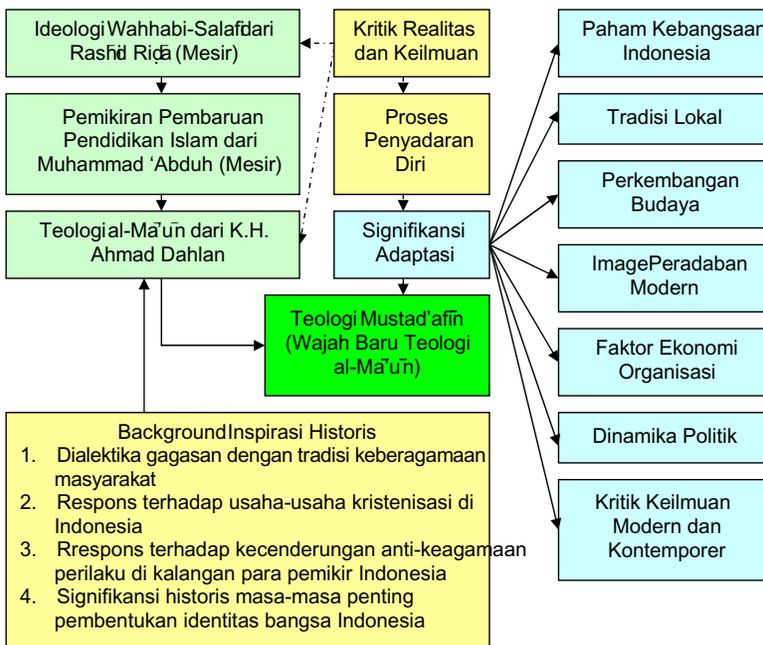
³²Lihat Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tanfidz Keputusan Mukhtamar Satu Abad Muhammadiyah (Mukhtamar Muhammadiyah Ke-46)*, di Yogyakarta, 20-25 Rajab 1431 H/3-8 Juli 2010 M (Jakarta: PP Muhammadiyah, September 2010), h. 44-46. Pada Tanfidz Keputusan ini dijelaskan juga 14 poin usaha Muhammadiyah sebelum penjelasan tentang prinsip pelaksanaan programnya.

³³Ibid. Pada *tanfidz* ini Muhammadiyah menetapkan program-program pengembangan yang dikelompokkan kedalam dua kelompok; (1) program umum persyarikatan dan (2) program perbidang persyarikatan. Sedang "bidang pemberdayaan masyarakat" merupakan program kedelapan pengembangan program perbidang. Rinciannya adalah bidang-bidang: (1) *tarjih, tajdid*, dan pemikiran Islam, (2) *tabligh*, (3) pendidikan, iptek, dan litbang, (4) perkaderan, (5) kesehatan dan kesejahteraan masyarakat, (6) wakaf, (7) ekonomi dan ZIS (zakat, infaq, shadaqah), (8) pemberdayaan masyarakat, (9) lingkungan hidup, (10) seni budaya dan olahraga, (11) pustaka dan informasi, (12) hukum dan hak asasi manusia, (13) hikmah dan kebijakan publik, (14) pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak, dan (15) hubungan dan kerjasama luar negeri. Sedang pengembangan program umum meliputi enam program, yakni: (1) konsolidasi ideologis, (2) konsolidasi kelembagaan, (3) pengembangan kemitraan, (4) pemberdayaan anggota dan kader, (5) pemberdayaan keluarga, dan (6) partisipasi kebangsaan.

rakter dasar Muhammadiyah dalam bukunya “*Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan*”. Dalam buku ini Nashir menjelaskan bahwa dua watak dan karakter dasar Muhammadiyah, yakni: (1) Muhammadiyah sebagai gerakan yang mengembangkan teologi amal dan (2) Muhammadiyah sebagai gerakan purifikasi iman. Watak pertama diteladani dari pendiri Muhammadiyah, Kiai Haji Ahmad Dahlan, yang sering disebut *man of action*, bukan *man of thought*. Setiap amalan yang dilakukannya selalu didasari oleh semangat teologis. Ketajaman perenungan dan kemampuannya menginterpretasikan teks sebagaimana kebutuhan zaman merupakan manifestasi pembaharuannya. Spiritualitas inilah yang pada tahap-tahap selanjutnya melahirkan berbagai amal usaha Muhammadiyah (AUM). Watak kedua, selain memurnikan akidah dari syirik, khurafat, dan takhayul, juga memberikan perhatian terhadap praktik pelaksanaan ibadah seperti tata ulang arah kiblat, shalat hari raya di tanah lapang, dan lain-lain.

Pada akhirnya, secara ringkas, pilar-pilar epistemologi teologi *Mustad’afin* tersebut, dilanjutkan dengan dimensi-dimensinya, divisualisasikan kedalam dua gambar di bawah ini.

Gambar 1. Bagan Pilar-Pilar Epistemologi Teologi *Mustad’afin*



Gambar 2. Bagan Dimensi, Spirit, dan Karakteristik (Sifat) Teologi *Mustad'afin*



Pada masa awal kelahiran dan pengembangan Muhammadiyah, teologi *al-Mā'ūn* memainkan peran sepenuhnya untuk mengisi wilayah praksis yang mengendalikan ketiga dimensi tersebut. Pada masa tersebut teologi *al-Mā'ūn* mengedepankan puritanisme bagi sarana ibadah serta tradisi lokal dan keberagaman yang ditujukan kepada aliran Islam lainnya. Akibatnya, tradisi *takfīr*, yang diberikan oleh teologi *Wahhabi-Salafi*, sering mewarnai aktivitas dakwah teologi *al-Mā'ūn*. Akan tetapi mulai tahun 1927 (15 tahun sejak pendirian Muhammadiyah), pada saat K.H. Mas Mansoer mengusulkan pendirian Majelis Tarjih, ia mengusulkan agar konsentrasi Majelis ini diarahkan untuk menyelesaikan problem-problem kesempitan pikiran dan tradisi *takfīr* itu yang marak di berbagai daerah.³⁴ Di sini sesungguhnya mulai dapat ditemui adanya indikasi koreksi diri terhadap hegemoni teologi *Wahhabi-Salafi* yang dipandang kontra-produktif bagi gerakan pembebas Muhammadiyah di Indonesia. Dengan demikian, cikal bakal teologi *Mustad'afin* sebagai corak baru teologi *al-Mā'ūn* sudah mulai tampak dari usulan K.H. Mas Mansoer tersebut.

Implikasi Konseptual Teologi *Mustad'afin*

Tidak dapat dipungkiri, bahwa aspek hukum merupakan wajah terdepan dalam keberagaman karena bersentuhan langsung

³⁴Jurdi (Eds.), *1 Abad Muhammadiyah: Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*, h. xv.

dengan pengaturan perilaku ibadah pokok dan sederet perilaku non-pokok lainnya baik bagi konteks individu maupun sosial. Hal inilah yang pada realitasnya dialami oleh teologi *Mustad'afin*. Oleh karena itu ia memandang dirinya memerlukan fikih yang disebut fikih *Mustad'afin*. Ungkapan lain yang menjelaskan fikih *Mustad'afin* ini dapat ditemui dari penjelasan Abdul Munir Mul Khan tentang "Etika Welas Asih"³⁵ dan "Etos Pembaharuan Kiai Ahmad Dahlan."³⁶

Mul Khan menjelaskan bahwa gerakan kemanusiaan Kiai Ahmad Dahlan yang berbasis ke-*welas asih*-an merupakan nilai dasar dari spirit profetik. Spirit ini merupakan kekuatan yang menggerakkan seseorang melakukan tindakan sosial membela sesama yang dapat menandingi tesis Darwinisme yang mengandalkan kekuatan persaingan (*struggle of the fittest*). Dalam hemat Mul Khan, nilai fungsional-pragmatis *welas asih* (spirit profetik) memperoleh ruang dalam kritik surat *al-Mā'ūn* pada praktik ibadah yang mengabaikan kepedulian terhadap anak yatim dan fakir miskin.³⁷

Selanjutnya fikih *al-Mā'ūn* dijelaskan oleh Syahrudin El-Fikri dengan menghadirkan pandangan dari para ahli.³⁸ Menurut Muhadjir Effendy (rektor Unmuh Malang), di dalam sistematika fikih *al-Mā'ūn* yang disepakati Munas Tarjih, ada kerangka amal *al-Mā'ūn*, berupa penguatan dan pemberdayaan kekayaan fisik, moral, spiritual, ekonomi, sosial, dan lingkungan. Sementara itu pilar amal *al-Mā'ūn* terdiri atas rangkaian berkhidmat kepada yang yatim, miskin, mewujudkan nilai-nilai ibadah (shalat), memurnikan niat, menjauhi riya, dan membangun kemitraan yang berdayaguna.

Pada bagian lain, Muhadjir Effendy, mengatakan, bahwa yatim dalam al-Qur'an seharusnya tidak lagi dimaknai sebagai orang yang

³⁵Abdul Munir Mul Khan, *Jejak Pembaruan Sosial dan Kemanusiaan Kiai Ahmad Dahlan* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010), h. 1-9.

³⁶Mul Khan, "Etos Pembaharuan Kiai Ahmad Dahlan," *Majalah Suara Muhammadiyah*, Edisi Khusus, Nomor 01/Th. Ke-95, 1-15 Januari 2010, 40-42. Kaitannya dengan etos pembaruan ini, Haedar Nashir mengungkapkan bahwa dalam Muhammadiyah terdapat dua etos, yakni (1) etos keilmuan (kemajuan) dan (2) etos pembaruan (*tajdid*). Etos keilmuan dimiliki oleh Muhammadiyah yang menjadi gerakannya dalam usaha mengatasi persolan umat dengan pemanfaatan teknologi dan pengembangan sumber daya manusia. Sedang etos *tajdid* merupakan sikap setelah mengetahui dan cara merespons realitas. Lihat <http://profetik.wordpress.com/2007/09/07/etos-profetis-upaya-mewujudkan-kebudayaan-ilmu-dalam-ikatan>, upload: 7 September 2007, akses: 27 Juli 2011.

³⁷Mul Khan, *Jejak Pembaruan Sosial dan Kemanusiaan Kiai Ahmad Dahlan*, h. 2.

³⁸El-Fikri, "Fikih al-Maun; Sebuah Konsep Pembebas bagi Kaum Tertindas," *Republika*, Minggu, 04 Juli 2010.

kehilangan ayah atau kedua orang tuanya, namun orang yang tidak mampu lagi dalam memaksimalkan potensi dirinya untuk berdaya. Mereka dapat saja masih memiliki kedua orang tua namun tidak mampu mengembangkan kreativitas untuk maju.³⁹ Di sini terjadi transformasi pemaknaan “yatim” dari “status deterministik” ke “kondisi” sebagai *mustad'af*.

Pada ranah konseptual, fikih *Mustad'afin* itu, menurut penulis, itu bagus, tetapi pada ranah praksis tidak seindah itu. Hal ini tampak pada kritik Sufyanto sebagai berikut:

Kenyataan bahwa bersekolah dan berobat di Muhammadiyah mahal, tentu akan terjadi pengingkaran pada teologi gerakan yang diamanatkan KH Ahmad Dahlan. Lalu di mana keberpihakan Muhammadiyah terhadap janda-janda miskin dan anak-anak yatim? Terlebih lagi dari kalangan aktivis Muhammadiyah sendiri. Bila ini dibiarkan, implikasi lain tentu Muhammadiyah akan kehilangan generasi karena putusnya kaderisasi dari dalam.

Potret bopeng persyarekatan ini tentu bertolak belakang dengan tujuan KH Ahmad Dahlan saat mendirikan Muhammadiyah, yang berporos pada teologi *al-Mā'ūn*. Sebuah gerakan yang berpihak pada anak yatim dan orang miskin, yang selalu tertindas oleh zaman arus besar sistem sosial. Teologi *al-Mā'ūn* tak berpihak pada kapital dan pasar yang mendewakan akumulasi modal yang menempatkan laba menjadi pertimbangan utama.⁴⁰

Kritik lain diberikan oleh Zuly Qodir terhadap praktik teologi *al-Mā'ūn* terkait dengan kasus “Lumpur Lapindo Porong” sebagai berikut:

Sesungguhnya Muhammadiyah belum terlihat jelas bedanya dengan ormas-ormas lainnya, yang masih menunggu untuk kemudian bersuara, bahkan dalam konteks lumpur Lapindo, NU Jatim lebih dahulu memberikan sikap kerasnya atas lambannya negara merespons penderitaan masyarakat Porong dan sekitarnya. Mungkin karena NU Jatim merasa lebih dekat secara emosional dengan masyarakat Porong, tetapi bagaimana pun Muhammadiyah juga bukan ormas yang seharusnya merasa jauh dengan masyarakat Porong, yang penduduknya mayoritas berafiliasi ormasnya adalah NU. Disinilah pentingnya pembongkaran sekat teologi yang eksklusif-menjadi teologi inklusif-transformatif, sehingga memihak masyarakat tidak didasar-

³⁹Ibid.

⁴⁰Sufyanto, “Menyegarkan (Nalar) Muhammadiyah,” *Harian Surya*, 8 Oktober 2010.

kan karena dia NU, Muhammadiyah, Persis, SI atau yang lainnya, tetapi didasarkan karena masyarakat membutuhkan pemihakan dan pembelaan.⁴¹

Kritik Qodir tersebut mengisyaratkan pentingnya pembongkaran sekat “teologi yang eksklusif” menjadi “teologi inklusif-transformatif”. Kritik ini menarik kaitannya dengan pertumbuhan identitas teologi *Mustad’afin* yang bersifat “inklusif-transformatif”, karena Qodir memaparkannya pada kajian tentang “Islam, Muhammadiyah, dan Advokasi Kemiskinan,” khususnya subbahasan tentang “Teologi al-Maun: Peran Muhammadiyah.”

Fikih *Mustad’afin* pada awalnya memperoleh landasan konsep dari teologi dan fikih *al-Mā’ūn*. Hal ini dijelaskan oleh Burhani sebagai berikut:

Teologi *al-Ma’un* memberikan kesadaran kepada umat Islam, terutama warga Muhammadiyah, bahwa ibadah ritual kepada Allah itu tidak ada artinya bila ternyata kita tidak bisa merefleksikan dalam wujud kesadaran kemanusiaan, seperti menolong fakir-miskin dan anak yatim. Hanya saja, teologi ini tak bisa menghalangi umat Islam dari berasyik-masyuk dalam ibadah ritual. Baru dengan fiqh TBC, seperti larangan untuk menciptakan ritual-ritual baru, maka umat Islam mengalihkan minat ibadah ritualnya ke aksi sosial. Hukum selamatan adalah contoh lain bagaimana fiqh TBC mampu mengubah bantuan sosial karikatif dalam selamatan menuju bantuan yang lebih konkrit kepada orang-orang yang membutuhkan.⁴²

Burhani melanjutkan penjelasannya dengan ajuan problematik tentang kehandalan teologi jika tidak diterjemahkan kedalam fikih. Pada ajuan ini ia mempersoalkan “tauhid sosial” Amin Rais dan “gerakan anti-korupsi” A. Syafii Maarif. Meskipun kedua gagasan ini sempat memperoleh dukungan positif dari masyarakat luas di Indonesia, tetapi hal ini tidak banyak melahirkan perubahan bagi masyarakat Indonesia. Mengapa ini semua terjadi? Salah satu jawabannya adalah karena semua gagasan itu hanya berhenti pada tataran teologi, pada tataran diskursus, tidak diejawantahkan dalam bentuk fikih.⁴³ Demikianlah ajuan problematik dan tawaran alternatif pemecahan Burhani.

⁴¹Zuly Qodir, “Islam, Muhammadiyah dan Advokasi Kemiskinan,” dalam *La Riba: Jurnal Ekonomi Islam*, Vo. II, No.1, Juli 2008, h. 133-144.

⁴²Burhani, “Dari Teologi Mustad’afin Menuju Fiqh Mustad’afin,” *Muhammadiyah Studies*.

⁴³Ibid.

Lebih jauh, Burhani berikhtiar memberikan rekomendasi. Sebagaimana penerapan fikih TBC yang diresmikan oleh Muhammadiyah dan dipelopori oleh tokoh-tokoh organisasi ini, transformasi dari teologi *Mustad'afin*⁴⁴ menuju fikih *Mustad'afin* itu hanya akan efektif terjadi jika dilakukan di dalam struktur resmi organisasi, melalui jalur Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam.

Aksi-aksi Kontemporer Teologi *Mustad'afin*

Dimensi eksklusif teologi *al-Mā'ūn* mulai berubah inklusif-strategis pada teologi *Mustad'afin*. Hal ini terbukti pada ketertuntutannya untuk melakukan upaya-upaya pemecahan problem-problem kontemporer yang dihadapi oleh bangsa dan negara Indonesia. Sebagian problem ini adalah "korupsi" dan "ancaman kelompok Islam radikal". Dua problem ini merupakan problem serius bagi identitas teologi-ideologi dan eksistensi Indonesia.

Untuk aksi pemberantasan korupsi, Muhammadiyah bergandengan dengan NU melalui dua momen penting, yakni penandatanganan kesepakatan⁴⁵ dan peluncuran buku.⁴⁶ Kedua momen

⁴⁴Ibid. Teologi *Mustad'afin* dalam konteks ini bersamaan dengan penjelasan Burhani tentang konsep "*the New Mustad'afin*" JIMM. Pada bagian terkait, Zuly Qodir menjelaskan bahwa perhatian terhadap konsep ini diberikan oleh JIMM pada *workshop* dengan tema "Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman", di Malang pada 18-20 Nopember 2003. *Workshop* ini menarik ketika mayoritas energi tersedot untuk mengurus hingar bingar politik dalam negeri menuju Pemilu 2004. Pada Pemilu ini, tidak terkecuali Muhammadiyah, sebagai gerakan Islam terbesar kedua setelah NU, juga terseret ke arus politik praktis meskipun dengan bersembunyi di balik jargon "*high politics*". Sedang konteks lain yang terkait dengan *workshop* tersebut adalah sebelumnya generasi muda NU mengadakan "Muktamar Pemikiran Islam" yang diselenggarakan pada 3-5 Oktober 2003 di Situbondo. Pada bagian lain, sebagaimana penjelasan Qodir, kaum muda Muhammadiyah memilih gerakan kultural (pemberdayaan intelektual, bukan politik praktis) karena dipengaruhi oleh responsnya terhadap segmentasi yang terjadi di tubuh Muhammadiyah yang semakin tajam antara kubu Muhammadiyah politik dan kubu Muhammadiyah non-politik. Lihat Zuly Qodir, "Eksperimentasi Pemikiran Islam Kaum Muda Muhammadiyah" dalam *Suara Muhammadiyah*, Edisi 2 2004. Kapasitas Qodir sebagai penulis adalah presidium JIMM. Ini penting kaitannya dengan kredibilitas informasi dan referensi.

⁴⁵Dua ormas Islam terbesar di Indonesia, NU dan Muhammadiyah, berkomitmen bersama untuk memberantas KKN (Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme). Pernyataan kesepakatan ini ditandatangani oleh Ketua Umum PBNU KH Hasyim Muzadi dan Ketua PP Muhammadiyah Ahmad Syafii Maarif pada Rabu, 15 Oktober 2003 di Gedung Museum Nasional, Jakarta. Implikasi peristiwa ini dapat meluas ke segala aspek kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, karena NU dan Muhammadiyah memiliki legitimasi sangat kuat untuk mewakili seluruh elemen masyarakat. Oleh karenanya, keresahan kedua ormas ini terhadap maraknya praktik KKN tidak boleh dianggap enteng oleh pemerintah dan parlemen. Lihat "NU dan Muhammadiyah Sepakat Berantas Korupsi," dalam *Tempo Interaktif*, Jakarta, 14 Oktober

penting ini mempertegas keseriusan kedua organisasi Islam terbesar ini untuk memberantas korupsi sebagai penyakit sosial yang akut di Indonesia.

Selanjutnya terkait dengan dengan *problem solving* dalam teologi *Mustad'afin*, pandangan Haedar Nashir dapat dipertimbangkan sebagai materi penting. Nashir, dalam kapasitas sebagai Ketua PP Muhammadiyah, menjelaskan bahwa "Muhammadiyah sebagai gerakan Islam yang menuntut kehadiran Islam dalam memecahkan masalah kehidupan dituntut untuk memiliki sensitivitas, kepedulian, dan tawaran jawaban atas persoalan-persoalan kemanusiaan universal seperti kemiskinan, kekerasan, kerusakan alam, dan masalah-masalah aktual lainnya." Pandangan Nashir ini berada dalam *setting* gagasan utama "Muhammadiyah Abad ke-2: Agenda Strategis dan Transformasi Ideologi Gerakan" dengan fokus "Dakwah untuk Peradaban Utama: Dakwah tanpa Kebencian". Fokus ini didukung oleh para tokoh yang berkompeten di lingkungan Muhammadiyah, dengan perspektif keahliannya masing-masing.⁴⁷

Atas dasar kenyataan tersebut, teologi *Mustad'afin*, melalui Muhammadiyah sebagai kendaraannya, mulai menyadari bahwa ia memerlukan mitra untuk memecahkan sejumlah problem, khususnya "korupsi" dan "ancaman kelompok Islam radikal". Oleh karena organisasi yang memiliki daya besar adalah NU, maka NU diperhitungkan secara sungguh-sungguh sebagai mitra yang tepat. Penggandengan terhadap NU sebagai mitra ini, nyatanya, dilengkapi juga dengan adopsi terhadap prinsip akomodatif NU terhadap tradisi lokal dan prinsip inklusifnya terhadap kelompok-kelompok lain sesama Muslim maupun non-Muslim.

2003. Lihat juga Slamet Hariyanto, "NU dan Muhammadiyah Sepakat Berantas Korupsi," dalam *Analisa Politik* (Surabaya: Slamet Hariyanto & Rekan; Advokat, Konsultan Hukum dan Politik, 9 Oktober 2003).

⁴⁶Bambang Widjojanto (Ed.), *Koruptor itu Kafir, Telaah Fiqih Korupsi dalam Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama (NU)* (Jakarta: Mizan, 2010). Buku ini diluncurkan di restoran Bumbu Desa, Jl Cikini Raya, Menteng, Jakarta Pusat, Rabu, 18 Agustus 2010, menjelang buka puasa. Editor, yang juga salah satu kandidat ketua Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK), Bambang Widjojanto, hadir sebagai pemapar berdampingan dengan Sekjen Suriyah PBNU Malik Madani. Informasi tentang peluncuran ini dapat dilihat selengkapnya pada detiknews.com.

⁴⁷"Dakwah untuk Peradaban Utama: Dakwah tanpa Kebencian," dalam *Suara Muhammadiyah Edisi Khusus Muktamar Satu Abad*, No.13/Th. ke-95, 19 Rajab-3 Syakban 1431 H/ 1-15 Juli 2010, 11. Pndapat para ahli (M. Amien Rais, M. Din Syamsuddin, Sosiolog Abdul Munir Mul Khan, A. Syafii Maarif, dan Haedar Nashir), h. 8-11.

Problem korupsi dan Islam radikal, sebagai sasaran proyek teologi *Mustad'afin* yang melibatkan kemitraan Muhammadiyah-NU, tersebut sesungguhnya merupakan sebagian dari sejumlah problem krusial di Indonesia di tengah harapan baru reformasi dan tumbuhnya demokrasi yang dihargai oleh dunia. *Pertama*, di bidang politik terdapat problem kerancuan dalam sistem ketatanegaraan antara sistem presidensial dan parlementer yang menimbulkan banyak problem, kelembagaan negara yang tidak efektif antar lembaga-lembaga negara yang permanen dan *ad-hoc*, sistem kepartaian yang bercorak multipartai yang tidak produktif dan rawan problem, dan berkembangnya pragmatisme politik yang dilakukan oleh elit maupun partai politik.

Kedua, di bidang hukum terdapat krisis kepercayaan masyarakat terhadap lembaga-lembaga penegakan hukum, lemahnya pemberantasan korupsi, mekarnya mafia hukum, dan erosi moral para penegak hukum. *Ketiga*, di bidang ekonomi berkisar pada paradigma ekonomi yang tidak konsisten, struktur ekonomi yang dualistis, kebijakan fiskal yang tidak mandiri, sistem keuangan dan perbankan yang tidak berpihak kepada rakyat, kebijakan perdagangan dan industri yang liberal, dan cengkeraman ekonomi neoliberal yang melahirkan banyak dilema dalam membangun perekonomian konstitusional dan memihak rakyat. Sedang *keempat*, dalam aspek sosial-budaya tumbuh problem memudarnya rasa dan ikatan kebangsaan, disorientasi nilai keagamaan, memudarnya kohesi dan integrasi sosial, dan melemahnya karakter dan mentalitas positif bangsa.

Kekuatan dan Kelemahan Teologi *Mustad'afin*

A. Kekuatan Teologi *Mustad'afin*

Menurut hemat penulis, kekuatan teologi *Mustad'afin* dapat dilihat pada dua aspek, yakni: (1) landasan dan (2) spiritnya. *Pertama*, teologi *Mustad'afin* memperoleh landasan yang kokoh dari teologi *al-Mā'ūn* yang bersumber dari spirit Q.S. al-Ma'un. Bahkan istilah *Mustad'afin*, disamping istilah-istilah lain semisal "tauhid sosial", pemberdayaan, dan lainnya, digunakan secara meyakinkan untuk mengekspresikan substansi teologi *al-Mā'ūn* dalam berbagai keperluan topikal oleh para pemerhati, tokoh, dan cedekiawan, bahkan dalam tanfidz-tanfidz keputusan Muhammadiyah.

Kedua, teologi *Mustaq'afin* digali dari spirit profetik yang bertugas melakukan pembebasan umat manusia dari ketertindasan struktural, ekonomi, dan budaya. Spirit profetik ini memberikan landasan yang kokoh dan bernilai universal. Bahkan spirit ini melahirkan nomenklatur “teologi Pembebasan” sebagaimana dapat ditemui dalam konsep dan praksis Hassan Hanafi (Mesir) dan Asghar Ali Engineer (Pakistan).

B. Kelemahan Teologi *Mustaq'afin*

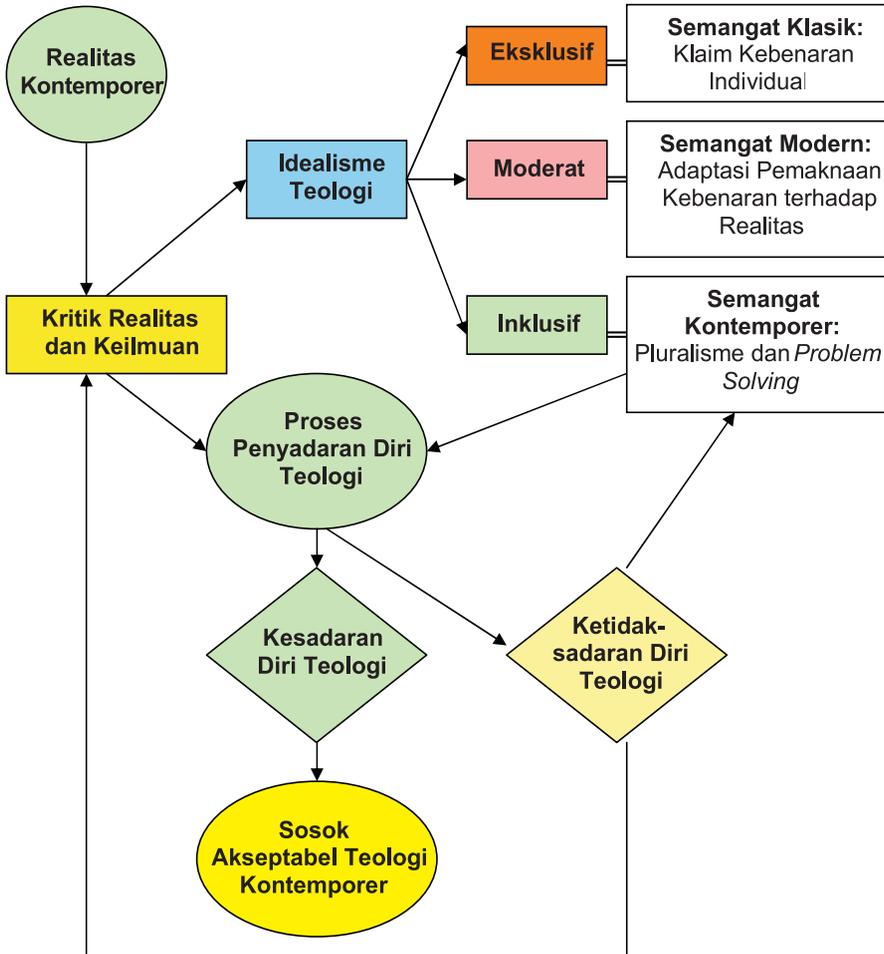
Sedangkan hemat penulis, kelemahan teologi *Mustaq'afin* dapat dilihat dari tiga aspek: (1) status popularitas, (2) akumulasi varian istilah teologis, dan (3) persoalan diskursus, fikih, dan pemberdayaan. *Pertama*, identitas teologi *Mustaq'afin* masih belum populer seperti teologi *al-Mā'ūn*. Hal ini dapat dipahami dari posisi teologi *al-Mā'ūn* yang menjadi sumber utama teologi *al-Mā'ūn*, dan teologi ini cenderung senantiasa dipagang teguh sebagai spirit pokok dalam semua aktivitas konseptual dan praksis Muhammadiyah.

Kedua, di kalangan pemerhati dan cendekiawan Muhammadiyah, terdapat sejumlah varian istilah teologis yang digunakan untuk menerjemahkan teologi *al-Mā'ūn*. Varian-varian ini diantaranya adalah: (1) “tauhid sosial” gagasan M. Amin Rais, (2) “teologi transformatif” gagasan Moeslim Abdurrahman, (3) “ilmu sosial Profetik” gagasan Kuntowijoyo, sebagai alternatif atas kritiknya terhadap “teologi Transformatif”. Varian-varian ini, bagi teologi *Mustaq'afin*, merupakan fakta-fakta yang saling tarik menarik, meskipun pada sisi lain, segala bentuk dan identitas penerjemahan tersebut adalah sah-sah saja. Semua varian itu mengarah pada substansi pokok teologi *al-Mā'ūn* yang bermaksud membela dan selanjutnya memberdayakan kaum *Mustaq'afin*.

Ketiga, teologi *Mustaq'afin* tidak akan efektif jika hanya berhenti pada wilayah diskursus, tanpa pengejawantahan kedalam bentuk fikih *Mustaq'afin* dan pemberdayaan. Oleh karena itu teologi *Mustaq'afin* memerlukan fikih *Mustaq'afin* untuk memperjelas kerangka dan metode kerjanya. Sedang pemberdayaan diperlukan agar efek dari teologi *Mustaq'afin* dapat mengangkat status keagamaan dan sosial.

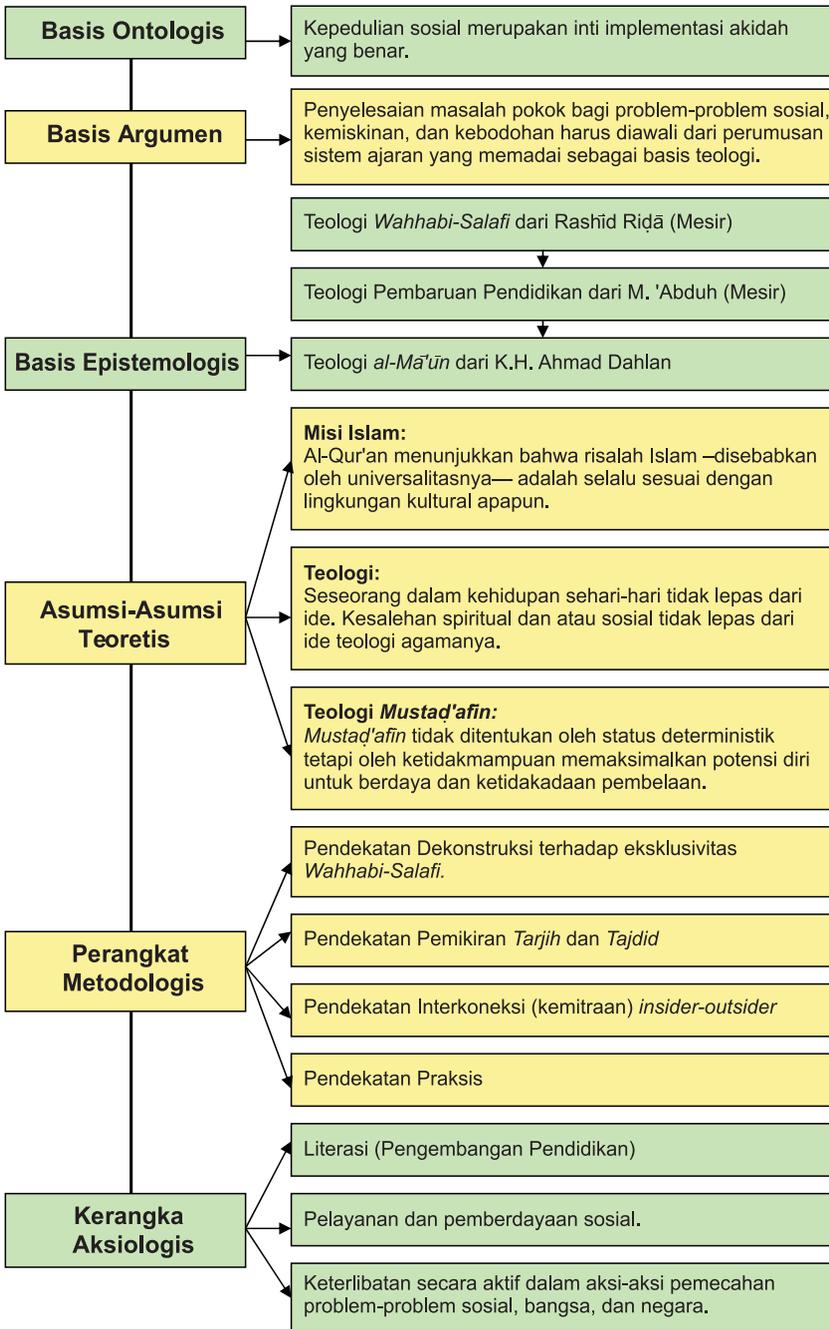
Sosok Akseptabel Teologi Kontemporer

Pada temuan ini penulis berikhtiar untuk merumuskan sosok akseptabel teologi kontemporer, yang secara ringkas divisualisasikan pada dua bagan di bawah ini.



Sosok pada bagan di atas merupakan hasil transformasi dari sosok konsep teologi *Mustad'afin* ke wilayah makro-konseptual dengan pertimbangan metodologis "transferability".

Gambar 4. Bagan Konstruksi Filosofis Teologi *Mustad'afin*



Penutup

Pada dataran konsep, teologi *Mustad'afin* di Indonesia merupakan istilah baru, bukan konsep baru, yang dikembangkan dari teologi *al-Mā'ūn* (identitas yang diambil dari spirit Q.S. *al-Mā'ūn* [107]) yang digagas oleh K.H.A. Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Sedang pada dataran praksis, teologi *Mustad'afin* merupakan wajah baru yang telah berakumulasi dengan persoalan-persoalan yang lebih luas dan melibatkan kemitraan dengan pihak lain, yakni NU, untuk keperluan strategi praksisnya.

Asumsi dasar yang dibangun oleh teologi *Mustad'afin*, atas dasar asumsi dasar teologi *al-Mā'ūn*, adalah bahwa praktik ibadah harus terkait secara langsung dengan kepedulian sosial, dengan landasan tauhid yang mewujudkan ke ranah praksis dalam bentuk ritual sosial. Asumsi dasar ini melahirkan kata-kata kunci "tauhid sosial" dan "ritual sosial." Asumsi dasar ini dikembangkan pada wilayah kontemporer oleh teologi *Mustad'afin* dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan di Indonesia.

Background inspirasi historis utama teologi *Mustad'afin* –yang diberikan oleh teologi *al-Mā'ūn*— adalah: (1) dialektika gagasan dengan tradisi keberagaman masyarakat, (2) respons terhadap usaha-usaha kristenisasi di Indonesia, (3) respons terhadap kecenderungan anti-keagamaan perilaku di kalangan para pemikir Indonesia, dan (4) signifikansi historis masa-masa penting pembentukan identitas bangsa Indonesia. Sedang *background* inspirasi historis tambahan bagi teologi *Mustad'afin* adalah munculnya sejumlah persoalan kontemporer yang terjadi di Indonesia, yakni problem-problem krusial di bidang moral (khususnya korupsi) dan maraknya gerakan-gerakan Islam radikal yang dipandang berpotensi mengancam teologi-ideologi dan eksistensi Indonesia sebagai negara yang ber-falsafah Pancasila.

Epistemologi pokok teologi *Mustad'afin* berasal dari: (1) teologi *Wahhabi-Salafi* *Rashīd Riḍā*, (2) teologi pembaruan pendidikan Muhammad 'Abduh, dan (3) teologi *al-Mā'ūn* K. Dahlan. Ketiga pokok epistemologi ini dilengkapi dengan signifikansi adaptasi terhadap tujuh faktor, agar teologi *Mustad'afin* dapat diterima secara signifikan sebagai gerakan pembebas di Indonesia. Tujuh faktor ini adalah: (1) paham kebangsaan Indonesia, (2) tradisi lokal, (3) perkembangan budaya, (4) *image* peradaban modern, (5) ekonomi organisasi, (6) dinamika politik, dan (7) kritik keilmuan modern dan

kontemporer. Signifikansi adaptasi ini merupakan hasil proses penyadaran diri secara teologis, yang diambil sebagai strategi praksis atas dasar kritik realitas dan keilmuan serta semangat kontemporer.[]

Daftar Pustaka

- A'la, Abd, *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal*. (Jakarta: Dian Rakyat, 2009).
- Abdurrahman, Moeslim, "Dakwah Pemberdayaan," dalam *Suara Muhammadiyah Edisi Khusus Muktamar Satu Abad*, No.13/Th. ke-95, 19 Rajab-3 Syakban 1431 H/1-15 Juli 2010.
- Alfian, M. Alfian, "NU, Muhammadiyah, dan "Civil Islam," *Muhammadiyah. Studies* (<http://muhammadiyahstudies.blogspot.com>), Jumat, 31 Agustus 2001.
- Aṣḥabāni, Abu Naʿīm. *Maʿrifat al-Ṣaḥābah li Abī Naʿīm al-Aṣḥabāni*, Juz II. Maktabah Shamilah.
- Bruinessen, Martin van and Howell, Julia Day (Eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam* (London-New York: I.B. Tauris, 2007).
- Drewes, B.F. dan Mojau, Julianus, *Apa itu Teologi? Pengantar ke Ilmu Teologi*. (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2007).
- Engineer, Asghar Ali, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*. (Michigan: Sterling Publishers, 1990).
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. (Oxford: Oneworld, 1997).
- _____, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *Jurnal Islam and Christian-Muslim Relations* 2:2. (Birmingham: The Department of Theology and Religion, Birmingham University, 1991).
- Hadjid, K.R.H, *Ajaran KHA. Dahlan dengan 17 Kelompok Ayat-Ayat al-Qur'an*. (Semarang: PWM. Jawa Tengah, tt.).
- Hanafī, Hassan, *Min al-'Aqīdah ilā al-Thawrah*. (Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1988).
- _____, *Kiri Islam*, dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran*

- Hassan Hanafi*, terj. Imam Aziz dan Jadul Maula. (Yogyakarta: LKiS, 2007).
- Haryanto, Muhsin. "Perkembangan Pemikiran Teologis dalam Muhammadiyah," *Suara Muhammadiyah*, Jumat, 20 Mei 2005.
- Jainuri, Achmad, *Muhammadiyah; Gerakan Reformasi Islam di Jawa pada Awal Abad Keduapuluh*. (Surabaya: Bina Ilmu, 1990).
- _____, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. (Surabaya: LPAM, 2002).
- Jurdi, Syarifuddin (Eds.), *1 Abad Muhammadiyah: Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan*. (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010).
- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*. (Bandung: Mizan, 2001).
- _____, *Metodologi Sejarah*. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003).
- _____, *Islam Sebagai Ilmu*. (Jakarta: Teraju-Mizan, 2004).
- Maarif, A. Syafii, "Muhammadiyah is like a big tent" (Interview), *AsiaViews*, Edition: 28/II/July/2005; *Muhammadiyah Studies*, "Research & Conference," Ahad, 27 Juni 2011.
- _____, "Muhammadiyah dan Kemerdekaan Berpikir" (Kata Pengantar) dalam Mulkhan, *Jejak Pembaruan Sosial dan Kemanusiaan Kiai Ahmad Dahlan*. (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010).
- Meijer, Roel, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. (London: C. Hurst Company, 2009).
- Muhammadiyah, Pengurus Pusat, Badan Pembinaan Kader, *Tuntunan Praktis Pelaksanaan Gerakan Jama'ah*. (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1977).
- Muhammadiyah, Pimpinan Pusat, *Tanfidz Keputusan Muktamar Satu Abad Muhammadiyah (Muktamar Muhammadiyah Ke-46)*, di Yogyakarta, 20-25 Rajab 1431 H/3-8 Juli 2010 M. Jakarta: PP Muhammadiyah, September 2010.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Jejak Pembaruan Sosial dan Kemanusiaan Kiai Ahmad Dahlan*. (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010).
- _____, "Etos Pembaharuan Kiai Ahmad Dahlan," *Suara Muhammadiyah*, Edisi Khusus, Nomor 01/Th. Ke-95, 1-15 Januari 2010.

- Nashir, Haedar, *Muhammadiyah Gerakan Pembaharuan*. (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2010).
- Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942: East Asian Historical Monographs*. (Oxford: Oxford University Press, 1973).
- Notoprawiro, Francis Wahono, *Teologi Pembebasan; Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. (Yogyakarta: LKiS, 2008).
- Qodir, Zuly, "Eksperimentasi Pemikiran Islam Kaum Muda Muhammadiyah," *Suara Muhammadiyah*, edisi 2, 2004.
- _____, "Islam, Muhammadiyah dan Advokasi Kemiskinan," dalam *La Riba: Jurnal Ekonomi Islam*, Vo. II, No.1, Juli 2008.
- Rahardjo, M. Dawam, *Satu Abad Muhammadiyah: Mengkaji Ulang Arah Pembaruan*, ed. Taufik Hidayat dan Iqbal Hasanuddin. (Jakarta: Paramadina & LSAF, 2010).
- Saleh, Fauzan, *Modern Trend in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey*. (Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001).
- Serambi, Tim Penerjemah, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008).
- Sookhdeo, Patrick, *The Challenge of Islam to The Church and Its Mission*. (Three Rivers: Isaac Publishing Inc, 2008).
- Sufyanto, "Menyegarkan (Nalar) Muhammadiyah," *Harian Surya*, 8 Oktober 2010).
- Syamsuddin, M. Din. "Muhammadiyah dan Dialog Pemikiran", dalam <http://fai.uhamka.ac.id/post.php?idpost=92> (22/04/2008), diakses 29-4-2011.
- Tempo Interaktif, "NU dan Muhammadiyah Sepakat Berantas Korupsi." (Jakarta: Tempo, 14 Oktober 2003).
- Wensink, Arent Jan, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1932).
- Widjojanto, Bambang (Ed.), *Koruptor itu Kafir, Telaah Fiqih Korupsi dalam Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama (NU)*. (Jakarta: Mizan, 2010).