

# **ISLAM TRANSFORMATIF**

**(Studi atas Wacana Teologi Cendekiawan Muslim Indonesia  
Di Masa Orde Baru)**

## **SKRIPSI**

**Diajukan Kepada  
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya  
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan  
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu (S1)  
Ilmu Ushuluddin**



**Oleh :**

**ACHMAD MAQIN  
NIM : EO.13.95.106**

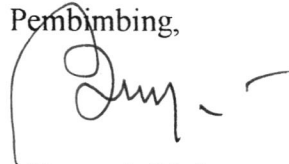
**FAKULTAS USHULUDDIN  
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA  
2002**

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang ditulis oleh Achmad Maqin ini telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 9 Juli 2002

Pembimbing,



**Drs. Kunawi, M.Ag**

NIP. 150 254 719



## PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh **Achmad Maqin** ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi

Surabaya, 23 Juli 2002

Mengesahkan,

Fakultas Usuhuluddin

Institut Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dekan,



**Dr. H. Abdullah Khozin Affandi, M.A**

Nip. 150.190.692

Ketua,

**Drs. Kunawi, M.Ag**

Nip. 150.254.719

Sekretaris,

**Drs. Biyanto, M.Ag**

Nip. 150.278.250

Penguji I,

**Drs. Muslih Fuadie, M.Ag**

Nip. 150.203.828

Penguji II,

**Drs. Eko Taranggono** *El Pd*

Nip. 150.224.887

## DAFTAR ISI

|                                                                                                     |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id | Halaman |
| HALAMAN JUDUL.....                                                                                  | i       |
| PERSETUJUAN PEMBIMBING.....                                                                         | ii      |
| PENGESAHAN.....                                                                                     | iii     |
| PERSEMBAHAN.....                                                                                    | iv      |
| KATA PENGANTAR.....                                                                                 | v       |
| DAFTAR ISI.....                                                                                     | vii     |

### BAB I. PENDAHULUAN

|                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| A. Latar Belakang Masalah.....                                                                      | 1  |
| B. Rumusan dan Batasan Masalah.....                                                                 | 8  |
| C. Definisi Operasional.....                                                                        | 8  |
| D. Tujuan dan Manfaat Penulisan.....                                                                | 11 |
| E. Metodologi.....                                                                                  | 12 |
| digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id |    |
| F. Sistematika Pembahasan.....                                                                      | 15 |

### BAB II. PEMBARUAN TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA MASA ORDE BARU

|                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| A. Ideologisasi Islam: Melestarikan Pemikiran Islam Formalistik..... | 15 |
| B. Pembaruan dan Liberalisasi Islam.....                             | 20 |
| C. Kontekstualisasi Teologi.....                                     | 28 |

### **BAB III. TRANSFORMASI MENUJU MASYARAKAT EGALITAR**

|                                                |    |
|------------------------------------------------|----|
| A. Menuju Tegaknya Masyarakat Demokrasi .....  | 43 |
| B. Civilisasi Masyarakat .....                 | 54 |
| C. Mengembangkan Watak Inklusifisme Umat ..... | 62 |

### **BAB IV. VISI BARU MASYARAKAT ISLAM INDONESIA**

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| A. Paradigma Transformatif Dalam Mengkontruksi Masyarakat<br>Islam ..... | 68 |
| B. Keberpihakan Teologi .....                                            | 75 |

### **BAB V. PENUTUP**

|                      |    |
|----------------------|----|
| A. Kesimpulan .....  | 80 |
| B. Saran-saran ..... | 81 |

### **DAFTAR PUSTAKA**



## BAB I

### PENDAHULUAN

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

#### A. Latar Belakang Masalah

Fenomena perubahan dan pembaruan Islam di Indonesia telah muncul sejak abad ke-15, tepatnya ketika gerakan walisanga memperkenalkan masyarakat Jawa tentang pandangan dunia Islam. Tiga abad berikutnya (ke-18), gerakan Paderi di Sumatera Utara melakukan pembaruan dengan menekankan pada pelaksanaan syariat dan moralitas di tengah-tengah masyarakat adat. Dan pada abad ke-20, lahir organisasi-organisasi Islam modernis yang melakukan pembaruan dengan menekankan pada purifikasi 'aqidah; Muhammadiyah, Persis, dan al-Irsyad.<sup>1</sup>

Munculnya gerakan pembaruan tersebut tampaknya memiliki mata rantai dengan pembaruan yang terjadi di dunia Islam, seperti Turki, India, dan terutama Mesir dan para jama'ah haji di Makkah, sehingga berpengaruh terhadap perkembangan intelektualisme muslim di tanah air,<sup>2</sup> meski demikian pembaruan Islam di Indonesia bukan berarti identik dengan pembaruan yang terjadi di negara-negara tersebut. Pembaruan di negeri ini memiliki kekhasan tersendiri, diawali dengan perdebatan tentang masalah-masalah furu'iyah, seperti *ru'yah*, patung, gambar, musik, kenduri dan sebagainya. Hal ini menurut harun Nasution, karena Indonesia tidak pernah

---

<sup>1</sup> Syafiq A. Mughni, "Dinamika Pembaharuan Islam di Indonesia", dalam A. Rahman Zainuddin et. al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. MuncawirSadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995), 555

<sup>2</sup> Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1991), 317-319

menjadi negara Islam besar, pusat kebudayaan Islam, dan proses awal penyebarannya bukan Islam pada masa keemasannya (yang memiliki pemikiran rasional dan kebudayaan tinggi), meskipun penetrasi barat datang lebih awal dari pda Timur Tengah.<sup>3</sup>

Di bidang teologi, aliran yang dominan sejak proses awal Islamisasi adalah As'ariyah, karena aliran ini pada abad ke-12 sudah menjadi aliran yang mapan di Timur Tengah, sehingga secara otomatis mengalami transmisi ke Indonesia.<sup>4</sup> Salah satu faktor yang menunjang berkembang-suburnya aliran ini, menurut Nurcholis Madjid, adalah sifat kompromistiknya dengan budaya setempat. Di Jawa misalnya, hirarki sosial yang telah dikenal, dikolaborasikan dengan nilai-nilai Islam, sehingga dalam masyarakat tradisional lahir strata sosial yang *religio feodalisme*.<sup>5</sup>

Akan tetapi, dalam konteks keterbelakangan sosial ekonomi umat, banyak pengamat yang memberikan nilai minus terhadap dominasi tersebut. Pandangan *Jabariyah* dinilai telah melemahkan etos sosial ekonomi umat, karena cenderung melomahkan usaha-usaha kreatif untuk memperbaiki dan memajukan diri dan

---

<sup>3</sup> Saiful Muzani (ed), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. harun Nasution* (bandung: Mizan' 1995), 152-153

<sup>4</sup> Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999). Dominasi ini dibuktikan, antara lain, masih diajarkannya kitab-kitab semisal "Umm al-Barahin, 'Aqidat al-'Awam, Sanisiyah, Kifayat al-Awam dan al-Samarqandiyah sampai sekarang, yang menurut H.M. Rasyidi dianggap out of date. Lihat, H.M. Rastidi, "Kata Pengantar", untuk bukunya Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), vii

<sup>5</sup> Nurcholis Madjid, "Keilmuan Pesantren, antara Materi dan Metodologi, dalam *Pesantren* (Perdana, Oktober-Desember 1984), 15-16.

masyarakat.<sup>6</sup> keterbelakangan tersebut juga terjadi pada bidang pemikiran. Fazlur Rahman mencatat sampai dekade 1970-an, umat Islam Indonesia masih menjadi konsumen pemikiran Islam dari luar.

Catatan Rahman tersebut – barangkali- didasarkan pada kenyataan munculnya paradigma pemikiran baru<sup>8</sup> pada dekade itu, sebagai respon terhadap bergulirnya isu tentang modernisasi dan pembangunan, dan yang telah menjadi paradigma pemerintah Orde baru.

Modernitas, seperti yang dikatakan oleh Anthony Giddens, muncul dalam empat dimensi keperanataan utama, yaitu kapitalisme, industrialisme, mekanisme kontrol dan pengawasan, dan lembaga yang memiliki monopoli kekerasan. Yang terakhir ini mewujudkan dalam bentuk negara-bangsa (nation-state) dan aparatnya, terutama militer.<sup>9</sup>

Munculnya negara yang sangat kuat pengaruhnya di dalam seluruh dimensi kehidupan berdampak besar terhadap pengembangan potensi-potensi di dalam masyarakat. Negara yang kuat itu mencoba melakukan intervensi yang jauh, termasuk dalam menafsirkan realitas.

---

<sup>6</sup> Azra, *Konteks Berteologi*, 45-46.

<sup>7</sup> Ihsan Ali Fauzi, "Pemikiran Islam Indonesia Dekade 1980-In, dalam *Prisma* (No.3, Th Xx, Maret 1991), 32

<sup>8</sup> Fachry Ali dan Bahtiar Effendy cenderung menggunakan istilah "pemikiran baru" guna menghindari dari perdebatan terminologis. Lihat, Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah jalan baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1992), 122-143.

<sup>9</sup> Muhammad AS. Hikam, *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society* (Jakarta: Erlangga: 2000) Cet. III, 51

Tantangan yang dihadapi oleh masyarakat Islam pada proses modernisasi adalah ketika negara memilih developmentalisme<sup>10</sup> sebagai ideologi pembangunan. Akan tetapi dalam kenyataannya strategi developmentalisme ini telah menyebabkan yang oleh Giddens ditandai dengan terjadinya diskontinuitas dengan dunia tradisi<sup>11</sup>, mengakibatkan masyarakat Islam berada dalam posisi defensif. Negara juga telah membatasi peran agama sebagai salah satu sumber bagi penafsiran realitas dan penuntun perilaku. Agama dianggap sebagai pesaing atau kekuatan yang memancing dominasi negara. Oleh sebab itu agama harus menghadirkan jawaban-jawaban terhadap permasalahan-permasalahan yang ditimbulkan di dalam umat agar tidak kehilangan relevansinya sebagai penjelas realitas, agama harus mencari relevansinya di dalam dunia yang semakin memilah fungsi dan peran di dalamnya.

Sebagai respon terhadap modernisasi dan negara yang kuat, maka munculah gagasan pembaruan Islam. Yang sebelumnya, paradigma pemikiran Islam masih di dominasi oleh paradigma sufistik dan legal formalistik.<sup>12</sup> Gagasan pembaruan Islam ini digalakkan oleh Nurcholis Madjid. Gagasan pembaruan ini berusaha membebaskan umat Islam dari pandangan-pandangan yang fatalistik, yang telah menyebabkan keterbelakangan dan kemunduran umat. Bagi Nurcholis pembebasan ini akan efektif

---

<sup>10</sup> Developmentalisme menjadi ideologi modern di Dunia Ketiga, kata development di Indonesia diterjemahkan dengan "pembangunan". "pembangunan" telah menjadi diskursus yang dominan di Indonesia saat Orde Baru. Mansur Fakhri, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Insist: 2001), Cet. I H. 11-12

<sup>11</sup> Anthony Giddens, *Tumbang Modernitas, Ambruknya Pilar-pilar Keimanan*, Terj. Mohamad Yamin (Yogyakarta: Ircisod: 2001)

<sup>12</sup> Umarudin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais Tentang Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar : 1999) H. 64

jika umat Islam berani melakukan “liberalisasi Islam” dengan mengupayakan proses skulerisasi, mewujudkan kebebasan berfikir, idea of progress dan sikap terbuka, sehingga mereka akan memiliki orientasi kedepan, tidak terkungkung dalam nostalgia yang berlebihan terhadap masa lampau.<sup>13</sup>

Akan tetapi tesis-tesis Nurcholis oleh kelompok yang lebih muda belum mampu berfungsi sebagai ideologi yang berdasar nilai-nilai Islam yang dapat digunakan dalam memberikan solusi alternatif dalam persoalan tersebut<sup>14</sup>, karena belum menyentuh konteks riil masyarakat yang sedang mengalami perubahan akibat proses ekonomi-politik yang berlangsung selama Orde Baru<sup>15</sup>, yang oleh Greg Barton dikatakan pemikiran Nurcholis tidak memiliki pengaruh langsung dalam perubahan sosial, meskipun signifikansinya dalam bidang pemikiran tidak dapat diragukan.<sup>16</sup>

Kondisi inilah yang mendorong mereka untuk mengkonstruksi pemikiran-ideologis yang lebih jelas “keberpihakannya”, Seperti Adi Sasono, Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, Mansur Fakhri, Masdar Farid Mas’udi dan Muslim Abdurrahman.

Dan bukan sebagai kebetulan, mayoritas media yang mereka anggap efektif untuk mengembangkan dan mensosialisasikan pikirannya adalah lembaga Swadaya

---

<sup>13</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan : 1987), 206 - 214

<sup>14</sup> Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan: 1992), H. 160-161

<sup>15</sup> *Ibid.*, H. 164-165

<sup>16</sup> Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholis Madjid, Johan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, Terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina: 1999), II. 510

Masyarakat (LSM), sehingga secara langsung mereka turut mengambil bagian dalam penguatan posisi rakyat (*civil society*) ketika berhadapan dengan pemerintah, bahkan dalam pembentukan sistem kemasyarakatan yang demokratis.

Pemikiran responsif intelektual muslim terhadap persoalan kesenjangan sosial ekonomi dan politik yang dihadapi oleh umat dan bangsa tersebut, belum dapat terealisasi secara optimal pada tataran praksis. Sebab pemerintah Orde baru telah berhasil menguasai paradigma politik dengan cara memadukan sistem politik yang otoriter dengan ideologi developmentalis. Berbagai pemikiran diperkirakan bisa menggerogoti sistem yang di bangun disudutkan sedemikian rupa, sehingga paradigma pembebasan (transformatif) belum banyak menemukan format pemberdayaannya. Apalagi sistem hegemonik Orde baru tersebut telah memancing terjadinya beragam konflik, terutama menjelang keruntuhannya.

Dan pada saat bangsa ini memasuki era –yang populer disebut- “Indonesia baru”, banyak kalangan yang menyebutnya sebagai petanda hancurnya rezim otoriter, dan optimis terhadap terwujudnya suatu tatanan sosial politik yang benar-benar demokratis. Optimisme ini, minimal, didasarkan pada dua hal, yaitu proses pemilihan presiden dan semakin menguatnya posisi sipil atas militer. Akan tetapi, mereka cukup menyayangkan jika proses awal ini telah diwarnai oleh beragam gejolak sosial politik dan ekonomi yang cukup meresahkan umat dan bangsa. Persoalan-persoalan yang muncul dapat diidentifikasi antara lain: konflik etnis (komunal); tingkat kemiskinan yang ekstrim; ketimpangan sosial ekonomi yang mencolok; hutang luar negeri yang besar; dan keterlibatan negara secara ekstensif dalam perekonomian. Persoalan-



persoalan tersebut biasa muncul dalam negara demokrasi baru<sup>17</sup> seperti Indonesia. Namun bukan berarti tidak memiliki dampak negatif bagi perjalanan bangsa dan negara ke depan, seperti munculnya suatu kesadaran kolektif pada masyarakat dan bangsa yang disebut “nostalgia terhadap sistem otoriter”.<sup>18</sup>

Sudah merupakan keniscayaan pergantian rezim itu mempunyai implikasi terhadap perubahan realitas kemasyarakatan. Namun bukan berarti persoalan-persoalan terus harus diabaikan. Melihat bahwa akar persoalan-persoalan yang muncul dapat dilacak pada orde sebelumnya ini, maka terdapat kemungkinan untuk memanfaatkan paradigma yang ditawarkan oleh kalangan intelektual. Dengan harapan dapat berfungsi meneguhkan idealitas masyarakat baru. Mengingat Islam selalu dituntut untuk bisa memberikan emansipasi teologisnya terhadap idealita transformasi sosial, sehingga ia mampu memberikan fungsi interpretatif dan etisnya. Dan persoalan relevansi doktrin Islam sebagai penjelas realitas sosial<sup>19</sup> pun terjawab

## **B. Rumusan dan Batasan Masalah**

Berpijak pada latar belakang di atas, dapat dirumuskan permasalahan yang menjadi fokus bahasan selanjutnya, yaitu :

---

<sup>17</sup> Samuel P Huntington, *Geombang Demokratisasi Ketiga*. Terj. Asril marjohan (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997), 326-327

<sup>18</sup> *Ibid*, 330

<sup>19</sup> Saiful Muzani, Islam dalam Hegemoni Teori Modernisasi, dalam Edy A. Effendy (ed ), *Dekonstruksi Islam Madzhab Ciputat*(Bandung: Zaman: 1999) H. 259

1. Bagaimana perkembangan wacana pemikiran keislaman di Indonesia di bidang teologi?
2. Bagaimana pergeseran paradigma teologi Islam di Indonesia yang menyertai berubahnya paradigma tata kehidupan masyarakat masa Orde Baru?

Karena luasnya cakupan permasalahan tersebut, dalam studi yang serba terbatas ini. Maka, kajian ini hanya dibatasi pada :

1. Bagaimana munculnya pemikiran “ideologis-teologis” dalam merespon persoalan sosial ekonomi dan politik yang ditimbulkan oleh pemerintah Orde Baru akibat strategi developmentalisme?
2. Bagaimana wacana Islam Transformatif yang telah dikembangkan oleh intelektual muslim Indonesia pada masa Orde Baru?

### C. Definisi Operasional

Untuk memperjelas judul di atas, perlu disertakan uraian tentang beberapa kata kunci, dengan harapan dapat menjadi pijakan awal untuk memahami uraian lebih lanjut, dan juga dapat mencegah kesalahpahaman dalam memberikan orientasi kajian ini.

*Pertama*, Islam Transformatif. Yang dimaksud dengan Islam Transformatif di sini adalah wacana keislaman yang pada tataran praktis mempunyai perhatian utama pada upaya-upaya pemecahan masalah-masalah empiris di bidang sosio-ekonomi, pengembangan masyarakat (*community development*), kesadaran hak-hak politik rakyat, orientasi keadilan sosial, serta pada tataran teoritis, doktrin agama harus

“dibumikan” agar bisa menjadi kekuatan untuk membebaskan masyarakat dari belenggu ketidakadilan, kebodohan, dan keterbelakangan

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

Kedua, Teologi. Yang dimaksud dengan Teologi adalah Emansipasi teologis Islam terhadap berbagai ragam persoalan empiris kontekstual dengan cara membumikan ajaran-ajaran Islam ke dalam kehidupan kemasyarakatan<sup>20</sup>.

Sedangkan Cendekiawan Muslim Indonesia adalah sekelompok intelektual muslim yang mempunyai kepentingan dalam menjawab masalah ketimpangan sosial ekonomi dan politik di Indonesia pada masa Orde Baru.

Dalam penelitian ini cendekiawan muslim yang dimasukkan dalam tipologi Islam Transformatif adalah sebagai berikut:

1. Adi Sasono dan Dawam Rahardjo yang lebih menekankan pada upaya merefleksikan perubahan sosial ekonomi dan politik menuju terciptanya masyarakat yang adil dan demokratis dengan memadukan nilai-nilai Islam dan teori pembangunan<sup>21</sup>.
2. Kuntowijoyo yang mengupayakan transformasi kemasyarakatan menuju cita-cita profetik, yaitu humanisasi, emansipasi dan transendental<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung: Mizan: 1989), 54-55

<sup>21</sup> Dawam Rahardjo, *Esei-esai Ekonomi Politik* (Jakarta: LP3ES, 1983) dan Sritua Arief dan Adi Sasono, *Indonesia, Ketergantungan dan Keterbelakangan* (Jakarta: LPS, 1981)

<sup>22</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999)

3. Mansur Fakhri yang menghadapkan teologi kritis (yang disebutnya dengan teologi untuk kaum tertindas) sebagai bentuk kontra-diskursus terhadap wacana developmentalisme yang telah menjadi mainstream dan praktek perubahan sosial, dan yang telah menciptakan berbagai permasalahan ketidakadilan;<sup>23</sup>
4. Masdar F. Mas'udi yang mencoba membangun paradigma ekonomi yang berkeadilan, yang populer disebut dengan teologi populis,<sup>24</sup> dan yang belakangan dia juga menawarkan konsepsi keadilan gender;<sup>25</sup>
5. Muslim Abdurrahman yang berupaya membangun suatu konsepsi dari realitas aktual melalui gerakan-gerakan pembangunan masyarakat dengan menyertakan paradigma teologi, seperti yang dituangkan dalam konsepsi teologi transformatif, yaitu teologi yang lebih menekankan pada hubungan dialogis antara teks dengan konteks, dan cenderung tidak melakukan pemaksaan realitas menurut model ideal;<sup>26</sup>

#### **D. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Searah dengan rumusan masalah di atas, tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

---

<sup>23</sup> Mansur Fakhri, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial* (yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

<sup>24</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991)

<sup>25</sup> Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997)

<sup>26</sup> Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995)

1. Untuk memahami urgensi pembongkaran wacana pemikiran Islam di bidang teologi.
2. Menemukan jawaban dari masalah pokok seperti yang telah dirumuskan, yakni bagaimana sesungguhnya kemungkinan pergeseran paradigma teologi Islam di Indonesia menyertai berubahnya paradigma tata kehidupan masyarakat pasca Orde Baru.

Hasil, penelitian ini betapun sederhananya, besar kemungkinan akan bermanfaat terutama pada:

1. Pengayaan studi pemikiran Islam di bidang teologi yang bersifat teoritis. Terlebih lagi keputusan untuk memfokuskan penelitian terhadap respon teologis dari intelektual muslim terhadap ideologi developmentalisme oleh Orde Baru, dan yang memunculkan respon teologis dari intelektual muslim Indonesia.
2. Dapat membantu memenuhi kebutuhan dalam memecahkan problem mengenai peranan agama (dalam perspektif teologi) dalam menyelesaikan persoalan-persoalan sosial, ekonomi dan politik yang ditimbulkan oleh Orde Baru akibat strategi developmentalismenya.

## E. Metodologi

*Sumber Data.* Penelitian ini berjenis kualitatif, yang dimaksudkan adalah murni sebagai penelitian kepustakaan (*library research*) dengan mengkaji beragam

data terkait, baik yang berasal dari sumber data utama (*Primary sources*) maupun sumber data pendukung (*secondary sources*).

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

Sumber data penulisan skripsi ini ialah buku-buku para pemikir muslim Indonesia pada masa Orde Baru tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan pembaharuan teologi di Indonesia, seperti *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* dan *Islam Agama Kemanusian: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Nurcholis Madjid; *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam* dan *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*; *Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Masdaar F. Mas'udi; *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Kuntowijoyo; *Menggeser Konsepsi Gender dan transformasi Sosial*, Mansur Fakih; *Islam Transformatif*, Moeslim Abdurrahman; dan lain-lain.

Sedang sumber pendukung adalah buku atau tulisan-tulisan yang, secara langsung maupun tidak, terkait dengan diskursus teologi dan transformasi sosial, misalnya buku-buku yang mengulas seputar dinamika sosial ekonomi dan politik di Indonesia, disamping beberapa tulisan yang mengungkap sejarah teologi Islam Indonesia, termasuk tulisan-tulisan yang memaparkan urgensi pembongkaran terhadap wacana teologi Islam.

*Metode Pengumpulan Data.* Data-data, baik yang berasal dari sumber utama maupun pendukung, sepenuhnya diperoleh melalui penelaahan kepustakaan. Pemerolehannya melalui proses organizing dan seleksi, data-data tersebut diorganisasi dan dikelompokkan secara selektif sesuai kategorisasinya berdasar

content analysis (analisis isi). Kemudian semua data tersebut dideskripsikan secara apa adanya.

*Metode Analisis Data.* Selanjutnya data-data yang terkumpul dan telah diseleksi, dianalisa dengan menggunakan metode analisis deskriptif. Metode ini digunakan untuk mengetahui spesifikasi data, hubungan antar data serta fungsinya masing-masing dalam konteks bahasan studi ini.

## **F. Sistematika Pembahasan**

Bab I. Bagian ini merupakan Pendahuluan. Pada bagian ini akan diungkap secara berurutan mulai Latar Belakang Masalah; Rumusan dan Batasan Masalah; Penjelasan Judul; Tujuan dan Manfaat Penelitian; Metodologi; dan Sistematika Pembahasan.

Bab II. Bagian ini akan dipaparkan seputar Pembaharuan Teologi Islam di Indonesia Masa Orde Baru, mulai dari Ideologisasi Islam; Melestarikan Pemikiran Islam Formalistik; Pembaharuan dan Liberalisasi Islam; dan Kontekstualisasi teologi.

Bab III. Bagian ini ditekankan pada masalah Transformasi Menuju Masyarakat Egaliter, yang mencakup pemaparan tentang Menuju Tegaknya Masyarakat Demokrasi; dan Civilisasi Masyarakat; dan Mengembangkan Watak Inklusifisme Umat.

Bab IV. Bagian ini akan secara khusus mengungkap paradigma pemikiran teologi Islam yang transformatif. Di sini akan dipaparkan Visi Baru Masyarakat Islam



di Indonesia, yang meliputi Paradigma Transformatif Dalam Mengkontruksi Masyarakat Islam; dan Keberpihakan Teologi.

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

Bab V. Bagian ini merupakan penutup. Di sini akan dilakukan penyimpulan terhadap seluruh paparan, sebelum kemudian diakhiri dengan saran-saran.

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

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

## BAB II

### PEMBARUAN TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA MASA ORDE BARU

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

#### A. Ideologisasi Islam: Melestarikan Pemikiran Islam Formalistik

Pada masa pemerintahan Orde Baru, modernisasi tealah menjadi tema sentral dalam wacana yang berkembang baik dikalangan intelektual maupun praktisi, terutama setelah moderniasi dijadikan landasan ideologis bagi program pembangunan yang dicanangkan. Mencuatnya tema ini yang menurut M. Syafi'i Anwar, dimaksudkan sebagai tema alternatif (antitesa) bagi tema "revolusi" yang dikembangkan oleh Orde Lama, dan sekaligus merupakan pra-kondisi bagi pewujudan kebijaksanaan pembangunan yang tepat, rasional dan pragmatis.<sup>1</sup> Baik kalangan intelektual dan elit Orde Baru tampaknya tidak punya pilihan lain kecuali mengambil tema yang telah muncul diseluruh kawasan Asia Tenggara ini, meskipun disertai dengan suatu kesadaran bahwa tema tersebut ketika berhadapan dengan tradisi, nasionalisme, dan dominasi paham keagamaan bangsa akan melahirkan persoalan-persoalan baru,<sup>2</sup> karena konsekuensi yang ditimbulkannya adalah suatu keharusan untuk melakukan perubahan dan pembaruan sistem nilai.

---

<sup>1</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*(Jakarta:Paramadina: 1995), 24

<sup>2</sup> M. Dawam Rahardjo, "Islam dan Modernisasi: Catatan Atas Paham Skulerisasi Nurcholis Madjid", kata pengantar dalam Nurcholis Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung:Mizan:1987), 15-16

Dalam konstalasi demikian, umat Islam tertentu untuk menentukan sikap, apakah harus berpartisipasi atau tidak dalam pembangunan Orde Baru yang jelas-jelas dapat dukungan dari negara-negara Barat. Dalam hal ini, M. Dawam Rahardjo mencatat adanya dua kecenderungan yang menjadi pilihan sikap umat terutama kalangan modernis. *Pertama*, para eks fungsionaris Masyumi, seperti Sjafruddin Singodimejo, H. Abdul Malik Karim (Hamka), Mohammad Natsir, menghendaki repolitisasi Islam sebagai upaya menumbuhkan kekuatan politik umat dengan merehabilitasi Masyumi, setelah dibubarkan dan dinyatakan sebagai partai terlarang oleh Rezim Soekarno. Rehabilitasi, yang kemudian dijadikan sebabagi syarat dukungan mereka terhadap pemerintah Orde Baru ini, dilakukan dengan mempertimbangkan andil masyumi dalam menegakkan demokrasi dan melawan komunisme; dan *kedua*, kalangan yang berada di luar kepengurusan Masyumi dan yang tergabung dalam kelompok teknokrat, seperti Deliar Noer, Bintoro Tjokromidjojo, Barli Halim, Madjid Ibrahim, Zainul Zasni, Omar Tusin, Bustanil Arifin, dan Hariry Hady, yang merupakan orang-orang yang berada di dalam lingkaran Widjojo Nitisastro dan Sumitro Djojohadikusumo, menolak gagasan tentang rehabilitasi Masyumi, dan lebih menginginkan rehabilitasi material, bukan rehabilitasi formal. Bahkan kelompok ini menampakkan dukungannya terhadap pemerintah Orde Baru dengan

berpartisipasi langsung dalam kegiatan pembangunan dengan masuk ke dalam jajaran birokrasi.<sup>3</sup>

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

Kalangan yang tetap berkeinginan untuk mempertahankan ideologisasi Islam (Islam formalistik) mengalami tantangan berat ketika pemerintah Orde Baru mulai menggulirkan ide-ide tentang pragmatisme, deideologisasi, depolitisasi, deparpolisasi, *program-oriented*, dan pembangunan *-oriented* sebagai pikiran-pikiran tandingan terhadap orientasi pemikiran sosial politik elit pemimpin Orde Lama yang terlahu bersifat ideologis dan politis,<sup>4</sup> dan yang telah menyisakan serangkaian krisis ekonomi, sosial dan politik yang krusial. Untuk itu, kebijakan pemerintah lebih diarahkan pada pembangunan. Sedang ketika berhadapan dengan ideologisasi Islam, yang kemudian melahirkan reaksi keras umat Islam terhadap modernisasi.<sup>5</sup>

Dari sini, dapat dikatakan bahwa pilihan pada ideologisasi Islam tersebut disamping merupakan reaksi terhadap munculnya isu modernisasi yang secara langsung berhubungan dengan dasar-dasar doktrin Islam, juga merupakan reaksi terhadap kebijakan pemerintah Orde Baru yang kurang

---

<sup>3</sup> M. Dawam Rahardjo, *Intleketual Intelegensia dan Prilaku Politik bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim*, (Bandung: Mizan: 1993), 325-326

<sup>4</sup> Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1992), 94-95.

<sup>5</sup> M. Dawam Rahardjo menganalisis adanya tiga kerangka yang digunakan untuk menanggapi moderniasasi, (1) modernisasi dilihat sebagai suatu proses penyebaran nilai-nilai yang sejalan dengan ekspansi kekuatan ekonomi dan politik Barat, (2) modernisasi dilihat sebagai keharusan sejarah yang akan melanda seluruh dunia, dan (3) menilai secara kritis baik terhadap modernisasi maupun tradisi, lihat, Rahardjo, *Intektual Intelgensia*, 326-327.

memberikan peluang bagi berkembangnya politik Islam.<sup>6</sup> Bagi mereka Islam harus menjadi ideologi alternatif yang dapat mengimbangi dominasi pengaruh ideologi politik dan kultural Barat. Doktrin keagamaan (*tawhid*) harus diterjemahkan bukan sekedar sebagai rumusan teologis, tetapi juga merupakan suatu sistem keimanan dan tindakan politik yang komprehensif dan eksklusif.<sup>7</sup>

Dalam dasa warsa 1980-1n, dalam gerakan ideologisasi Islam telah muncul paradigma baru, seperti yang tercermin dalam pikiran-pikiran M. Amien Rais, A.M. Saifuddin, dan Jalaluddin Rakhmat. Dalam hal ini, Rais menawarkan pemikirannya bahwa politik harus didasarkan dan ditegakkan atas prinsip-prinsip *tawhid*, sebab politik yang tidak dilandasi oleh moralitas dan etika *tawhid* hanya akan menimbulkan kesengsaraan masyarakat.<sup>8</sup> Orientasi politik Islam adlah pengabdian kepada Allah, sedangkan kekuasaan, pengaruh, kepentingan-kepentingan tertentu, posisi politik, dan lain-lain hanya merupakan sarana untuk mencapai tujuan yang hakiki tersebut.<sup>9</sup> Untuk itu, Rais menolak sekularisasi dan sekularisme (dan berbagai konsep kenegaraan dan sistem sosial), mengingat ideologi yang datang dari Barat ini terbukti tidak dapat memberikan kebahagiaan baik lahir maupun batin. Dia

---

<sup>6</sup> Ali dan Effendy, *Merambah Jalan*, 109

<sup>7</sup> Anwar, *Pemikiran dan aksi*, 145.

<sup>8</sup> M. Amin Rais, *Cakrawala Islam* (Bandung: Mizan, 1987), 23-24

<sup>9</sup> Ibid., 29.

juga menyerukan kepada umat Islam agar mereka kembali pada identitas dan khazanah Islam sendiri.<sup>10</sup>

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

Keinginan untuk menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif juga dilontarkan oleh Saefuddin, bahkan dia menganggap perlu untuk melawana “masyarakat modern jahili” yang merupakan produk Barat. Untuk itu dia mengajukan gagasannya tentang “masyarakat modern yang Qur’ani”, yaitu suatu “masyarakat yang mampu mengendalikan dirinya terhadap arus budaya yang makin deras yang membentuk dirinya ke arah budaya universal, tetapi tetap menjadikan al-Qur’an sebagai alternatif dan pedoman hidupnya”.<sup>11</sup> Baginya, al-Qur’an harus didekati secara literer dan tekstual, sebab cara ini akan dapat membentuk suatu masyarakat Islam yang progresif, menjunjung tinggi demokrasi, menghapus teokrasi, menenyapkan sekularisme, mewujudkan keadilan sosial, dan sebagainya.

Jalaluddin Rakhmat juga mengungkap tentang ketidaksesuaian antara pola kehidupan Islam dan Barat, meski dia menyadari bahwa kedua pola ini telah menjadi pola dominan dalam kehidupan umat Islam. Menurutnya, dominasi pola Barat dalam kehidupan umat itu tidak lain merupakan bukti ketidakberdayaan umat ketika berhadapan dengan Barat, sehingga mereka menjadi tidak lebih dari boneka permainan “kafir” dan “musyrik”. Padahal

---

<sup>10</sup> Ibid., 37

<sup>11</sup> Lebih Jauh, baca A.M. Saefuddin (et al.), *Deseekulerisasi Pemikiran: Landasan Islami* (Bandung: Mizan, 1987)

Barat merupakan cermin suatu peradaban kosong karena telah merendahkan derajat manusia pada posisi sebagai mesin, mengabaikan dimensi ruh dan kemuliannya.<sup>12</sup>

## B. Pembaruan dan Liberalisasi Islam

Pada masa Orde Baru, umat Islam baik dari kalangan tradisional dan terutama kalangan modernis masih tetap berkeinginan untuk melestarikan pemikiran-pemikiran formalistik yang menitikberatkan pada idiologisasi Islam. Kuatnya keinginan untuk mempertahankan bentuk formalisme ini, di samping karena keinginan kalangan elit muslim untuk bernostalgia semasa kejayaan politik Islam pada masa Orde Lama, juga karena masih tetap berkembangnya pola dasar pandangan demarkatif antara sesuatu yang dianggap sebagai “masuk Islam” dan “masuk non-Islam” (Barat) ketika mereka berhadapan dengan tantangan modernisasi.<sup>13</sup> Namun, bukan berarti mereka sama sekali tidak memberikan apresiasi terhadap modernisasi seperti Mohammad Natsir, Muhammad Roem, Zainal Abidin Ahmad, Hamka, Deliar Noer dan lain-lain. Tetapi usaha mereka lebih bersifat pencarian posisi Islam dalam konstelasi baru (Orde Baru) dan masih dalam lingkaran teoretis dan intelektual, belum memberikan satu jawaban tegas dan pasti tentang

---

<sup>12</sup> Jalaluddin Rakhmat, “Regain Our Lost Self Esteem” dan Agama Instrinsik dan Ekstrinsik: Sikap Keberagaman”, seperti dikutip oleh Ali dan Effendy, *Merambah Jalan*, 240-241.

<sup>13</sup> Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais Tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 67.



persepsi keislaman terhadap modernisasi. Mereka hanya sampai pada satu kesimpulan bahwa Islam tidak bertentangan dengan modernisasi, bahkan modernisasi itu sendiri merupakan cita-cita Islam.

Akan tetapi, pada awal tahun 1970-an, pikiran-pikiran seperti itu dianggap oleh kalangan intelektual muda muslim sebagai sikap apologetik belaka. Mereka tidak memungkiri kebenaran yang terkandung dalam pikiran-pikiran tersebut, namun ia masih dianggap belum menyentuh pada pokok persoalan yang dihadapi oleh umat Islam ketika berhadapan dengan kenyataan proses pembangunan Orde Baru. Bagi mereka persoalan asasi bagi umat Islam adalah memperbesar kontribusinya bagi pembangunan yang dirasa belum seimbang dengan kenyataan mereka sebagai penduduk mayoritas. Untuk itu, mereka lebih menfokuskan pandangannya pada dimensi empiris dan historis umat Islam Indonesia sesuai dengan sejarah perkembangannya. Dan ini berarti harus ada pembaruan cara berpikir umat dari orientasi formalistik ke orientasi substansialistik dan universal dan dari orientasi kuantitas ke orientasi kualitas.<sup>14</sup>

Kecenderungan kalangan intelektual muda untuk melakukan pembaruan tersebut menemukan formatnya ketika Nurchalish Madjid menyampaikan gagasan tentang pentingnya pembaruan pemikiran Islam dalam satu orasinya pada Halal bi Halal yang diselenggarakan oleh empat

---

<sup>14</sup> Ali dan Effendy, *Merambah Jalan*, 155-156.



organisasi pemuda dan mahasiswa Islam; Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pelajar Islam Indonesia (PII), Persatuan Sarjana Muslim Indonesia (Persami), dan Gerakan Pemuda Islam (GPI) tanggal 3 Januari 1970 di Gedung Pertemuan Islamic Reseach Center, Menteng Raya, Jakarta.<sup>15</sup> Dalam makalah orasinya yang berjudul “Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”,<sup>16</sup> Madjid menegaskan tentang pentingnya persoalan tersebut, mengingat umat Islam Indonesia sekarang ini dipandang telah mengalami kejumudan di bidang pemikiran dan pengembangan ajaran-ajaran agama dan telah kehilangan *psychologycal striking force* (daya gerak psikologis) dalam perjuangannya.

Madjid menilai bahwa kenyataan pembangunan dan modernisasi yang dicanangkan oleh Orde Baru telah menuntut umat Islam untuk memperkuat kelompok teknokrat dan intelektualnya, apalagi pada saat itu hampir semua teknokrat berasal dari kalangan Partai Sosialis Indonesia (PSI) dan kalangan Kristen dan Katolik, karena dengan demikian mereka akan dapat mengambil bagian dalam merencanakan perubahan-perubahan sosial politik serta ekonomi. Tuntutan ini didasarkan pada satu realita bahwa potensi teknokrat dan intelektual Islam telah dihabiskan dalam pergolakan politik. Sementara pada saat ini politik praktis yang diperankan oleh organisasi-organisasi

---

<sup>15</sup> Lihat, M. Dawam Rahardjo, “Islam dan Modernisasi, 18.

<sup>16</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan*, 204-213.

politik Islam tak mungkin lagi mendapatkan kekuatan. Untuk itu, sebagai langkah awal dia menekankan agar umat Islam melakukan deislamisasi politik: “Islam, Yes, Partai Islam, No”.<sup>17</sup>

Peninjauan ulang terhadap sejarah perjuangan Islam ini menjadi sangat penting mengingat, baginya, tidak masuk akal menilai struktur kehidupan politik bangsa yang ada merupakan klimaks dari perjuangan umat selama ini. Oleh karena itu, dalam rangka mendasari perubahan orientasi gerakan umat ini, Madjid menghendaki adanya perubahan dari cara pandang terhadap Islam yang bersifat formalistik ke cara pandang yang bersifat universal. “Islam adalah agama kemanusiaan yang membuat cita-citanya sejajar dengan cita-cita kemanusiaan universal”,<sup>18</sup> tandasnya.

Di sinilah Madjid menekankan kebebasan berpikir bagi umat Islam (liberalisasi Islam). Paling tidak ada tiga pra-syarat yang harus dipenuhi untuk melakukan liberalisasi. *Pertama*, sekularisasi. Madjid membedakan sekularisme dan sekularisasi. Sekularisme adalah sebuah ideologi, sebuah pandangan dunia tertutup yang baru yang berfungsi sangat mirip dengan agama. Sedangkan sekularisasi lebih merupakan upaya “menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya”. *Kedua*, kebebasan

---

<sup>17</sup> Ibid., 204-204. Lihat juga, Ali dan Effendy, *Merambah Jalam*, 159.

<sup>18</sup> Nurcholis Madjid, “Cita-Cita Politik Islam”, dalam Bosca Carvallo dan Dasrizal, (ed.), *Aspirasi Umat* 5-6.

pemikiran yang berfungsi sebagai “idiologi” atas dasar nilai Islam untuk memberikan jawaban terhadap dampak-dampak tersebut.<sup>22</sup> Ia sama sekali tidak memiliki pengaruh langsung dalam perubahan sosial dan lembaga, meskipun signifikansinya dalam bidang pemikiran tidak dapat diragukan.<sup>23</sup>

Akan tetapi, tidak lama kemudian, disusul oleh beberapa pemikir muda yang berpendidikan “sekuler” yang merasa terpanggil untuk bergulat dengan masalah-masalah kemanusiaan yang diakibatkan oleh pembangunan dan modernisasi, seperti Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo. Keduanya menilai bahwa struktur sosial politik dan ekonomi masih belum mencerminkan makna kemanusiaan. Untuk itu mereka menganggap penting untuk melakukan refleksi ke arah perubahan sosial politik dan ekonomi menuju terciptanya masyarakat yang adil dan demokratis. Baginya, ajaran Islam harus mampu memberikan alternatif pemecahan terhadap persoalan kemiskinan, ketidakadilan dan pembangunan pedesaan. Hal ini tidak bisa dilakukan hanya dengan merujuk pada postulat-postulat pemikiran Islam klasik karena sifatnya yang doktriner dan tidak empiris, sehingga tidak cukup mampu menjelaskan dampak-dampak pembangunan. Mereka kemudian “mengkolaborasikan” ajaran-ajaran Islam dengan teori-teori pembangunan.<sup>24</sup> Dengan cara ini mereka relatif menemukan dasar untuk menganalisis proses-proses perubahan

---

<sup>22</sup> Ali dan Effendy, *Merambah Jalan*, 160-161.

<sup>23</sup> Barton, *Gagasan Islam*, 510.

<sup>24</sup> Ali dan Effendy, *Merambah Jalan*, 161-162.

sosial politik dan ekonomi lewat Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM).<sup>25</sup> Keduanya kemudian bekerja sama untuk melakukan studi intensif terhadap industri kecil, sebelum kemudian berhasil dijadikan sebagai bahan partisipasinya dalam proses pembangunan melalui kerja sama dengan pemerintah dan untuk melaksanakan eksperimen-eksperimen pembangunan masyarakat melalui industri kecil.<sup>26</sup>

Meskipun demikian, masih dapat dikatakan bahwa perkembangan ke arah pemikiran “ideologi” tersebut merupakan pengaruh dari pembaruan kerangka berpikir teologis yang ditawarkan oleh Madjid. Seperti yang diungkap oleh Sudirman Tebba, banyak angkatan muda sesudahnya yang cenderung ingin melepaskan diri dari pemikiran keagamaan yang abstrak dan universal, bahkan pada saat yang sama mereka mulai mengartikulasikan pemikirannya dalam bentuk program-program konkrit untuk mengembangkan masyarakat.<sup>27</sup>

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

---

<sup>25</sup> Ibid., 163-164.

<sup>26</sup> Rahardjo merealisasikan gagasan ini dengan melakukan eksperimen-eksperimen pembangunan masyarakat lewat pembangunan industri kecil dan pesantren. Lihat, M. Dawam Rahardjo, *Esei-Esei Ekonomi Politik*, (Jakarta: LP3ES, 1983). Sementara Sasono melakukan studi tentang pembangunan berkonsentrasi pada pengembangan partisipasi massa miskin kota. Lihat, Sritua Arief dan Adi Sasono, *Indonesia, Keterbatasan dan Keterbelakangan*, (Jakarta: LPS, 1981).

<sup>27</sup> Sudirman Tebba, *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan Keagamaan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 147-149.

Pembaruan teologis tersebut secara sengaja mengabaikan fiqh karena dianggap telah mendorong umat dalam pertengkaran tentang permasalahan yang tidak prinsipil. Padahal, pada tataran ketentuan operasi pembaruan itu membutuhkan penjabaran, yang merupakan bidang garapan fiqh. Untuk itu, pembaruan di bidang fiqh juga menjadi suatu keharusan.<sup>28</sup> Munawir Sadjali Menjawab kebutuhan ini dengan melontrarkan gagasan tentang pentingnya umat Islam Indonesia untuk melakukan “reaktualisasi ajaran Islam”.<sup>29</sup>

Secara substansif, gagasan Sadjazali mendapatkan sambutan dari pemikir berikutnya. Abdurrahman Wahid mengkritik saat apologetik hukum Islam (fiqh) yang hanya mampu memberikan gambaran tentang dunia ideal, sehingga kehilangan relevansinya ketika berhadapan dengan dunia kontekstual. Untuk itu, dia juga menganggap penting kontekstualisasi hukum Islam. Menurutnya, hukum Islam tidak boleh kehilangan watak dinamisnya, seperti menjadikannya sebagai penunjang pembangunan dan memfokuskan perhatiannya pada pencarian pemecahan terhadap masalah-masalah aktual yang dihadapi masyarakat dan bangsa,<sup>30</sup> karena pada hakekatnya hukum Islam

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Munawir Sadjzali, “Dari Lembah Kemiskinan”, dalam A. Rahman Zainuddin et. al, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995), 87-97

<sup>30</sup> Muh. Shaleh Isre, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1995), 33-52

(dan keseluruhan pemikiran Islam) merupakan hasil dialog antara Islam dan realitas aktual.<sup>31</sup>

Wahid memformulasikan gagasannya itu dalam konsepsi “pribumisasi Islam”. Yang dikehendaki adalah tidak adanya saling ketergantungan antara (agama) Islam dan budaya, karena Islam mengandung nilai-nilai normatif yang permanen, sementara budaya bersifat temporal. Keduanya dalam hal-hal tertentu dapat saling melengkapi, bukan mencampurinya. Karena yang disebut di belakang ini akan menghilangkan karakteristik asli Islam.<sup>32</sup>

### C. Kontekstualisasi Teologi

Umat Islam, pada masa awal pemerintahan Orde Baru, cukup sibuk dalam membahas persoalan modernisasi. Disamping mereka mempersoalkan nilai-nilai modernitas yang berdiri di depan kekuatan ekonomi dan kapital Barat, mereka juga mempertanyakan kembali persepsi umat terhadap konsep-konsep teologinya dalam menyongsong perubahan-perubahan masyarakat dan kecenderungan perkembangan di masa depan.<sup>33</sup> Teologi Ash’ariyah yang mengedepankan pandangan *jabariyah* dianggap cenderung melemahkan usaha-usaha kreatif umat untuk memperbaiki dan memajukan diri dan

---

<sup>31</sup> Tebba, *Islam Orde Baru*, 162

<sup>32</sup> Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun’im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989) 81-81.

<sup>33</sup> Rahardjo, *Intelektual Intelegensia*, 326-327.

masyarakat,<sup>34</sup> sehingga umat tidak memiliki etos sosio-ekonomi yang dibutuhkan terutama ketika berhadapan dengan ideologi modernisme-developmentalisme.

Dalam merespon persoalan-persoalan tersebut Madjid menawarkan untuk berfikir rasional yang lebih ditekankan pada aspek empiris,<sup>35</sup> dengan pertimbangan epistemologi bahwa ilmu pengetahuan tidak lain merupakan pemahaman manusia terhadap hukum-hukum obyektif yang menguasai alam ideal dan material sehingga alam ini dapat berjalan menurut hukum yang berlaku (*sunnat Allah*).<sup>36</sup> Menurutnya, ilmu pengetahuan, baik berupa ilmu eksakta maupun sosial, adalah bersifat netral, tidak mengandung nilai baik dan buruk. Manusia lah yang memberi nilai dan sekaligus memanfaatkannya, oleh karena itu, ia bersifat nisbi.<sup>37</sup>

Sampai di sini, Madjid menegaskan bahwa dari sudut pandang Islam hanya segi metode dan empirisme ilmu pengetahuan modernlah yang nampaknya absah (*valid*). Dan karena ilmu harus dapat mengabdikan kepada nilai-nilai kemanusiaan, maka Islam memberikan muatan moral dan etika

---

<sup>34</sup> Azra, *Konteks Berteologi*, 45-45.

<sup>35</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan*, 204-214. Budhy Munawar Rahman menganalisis perbedaan metodologi rasionalisme Madjid dan Nasution. Menurutnya, Nasution masih mendasarkan pada filsafat Helenistik. Sementara Madjid menolaknya dengan berusaha mencari suatu yang *genuin* Islam melalui analisis semantik-hermenitik. Lihat, Rahman, "Dari Tahapan, 136.

<sup>36</sup> Ibid., 276.

<sup>37</sup> Ibid., 268-269.



(*tawhid*) yang tidak dimiliki oleh ilmu modern tersebut. Pandangan empirisme atau positivisme semacam ini, menurutnya, bukan berarti tidak memiliki pijakan dalam tradisi intelektual Islam, seperti dapat dilacak pada pemikiran Ibn Tayniah dan Ibn Kaldun.<sup>39</sup>

Pentingnya pengetahuan empiris (*empirical knowlndge*) ini juga mendapatkan perhatian dari Moeslim Abdurrahman. Dengan mengambil contoh simbol religiusitas berupa kurban, Abdurrahman menegaskan kaharusan mempertahankan keabadian simbolisme keagamaan sebagaimana wujud kehendak Tuhan yang terkandung dalam wahyu. Namun yang perlu diperhatikan adalah kandungan immaterialnya yang interpretatif. Substansiasi dimensi ini sangat penting dalam ber*ijtihad*, agar suprastruktural tidak mandeg, simbolisme keagamaan itu tidak berhenti pada dirinya sendiri. Di sinilah pengetahuan empris memiliki signifikasi sebagai pijakan *ijtihad* sehingga dapat ditemukan relevansinya dengan kebutuhan zaman.<sup>40</sup>

Analisis Abdurrahman dimulai dari bidikannya terhadap realitas ketimpangan sosial yang dianggap umat Islam yang diakibatkan oleh proses modernisasi. Gejala ini telah mendorong beberapa orang untuk keluar dari tradisi teologi dan ilmu sosial konvensional yang dibangun dari pembacaan

---

<sup>38</sup> Ibid., 276.

<sup>39</sup> Nurchalish Madjid (ed), *Khasanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 39-40.

<sup>40</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 16-17.



terhadap teks dan teori-teori ilmu sosial dari luar, dan berupaya membangun suatu konsepsi dari realitas aktual melalui gerakan-gerakan pengembangan masyarakat (LSM). Namun, menurutnya, masih terdapat beberapa kesalahan pada konsepsi yang dibuat, yaitu tidak mengikutsertakan paradigma teologi, meski mereka telah banyak melakukan kegiatan yang menggunakan motivasi agama. Untuk itu, dia menawarkan konsepsi teologi transformatif, suatu teologi yang “lebih menekankan pada hubungan dialogis antara teks dengan konteks, dan tidak cenderung melakukan pemaksaan realitas menurut model ideal”.<sup>41</sup>

Sementara itu Rahardjo berusaha mencari teori sosial alternatif, setelah mengevaluasi paradigma modernisasi yang diterapkan di Dunia Ketiga, termasuk Indonesia, yang dilihatnya banyak terjadi kontradiksi dengan nilai-nilai kemanusiaan, seperti keadilan sosial, egalitarianisme, kerakyatan, kemandirian masyarakat dan lain-lain.<sup>42</sup>

Sedangkan aspek empiris dapat dilihat pada ketertarikan Rahardjo untuk bertolak dari dimensi empiris perkembangan pemikiran Islam dalam membangun kerangka pemikirannya, dan keengganannya untuk mendiskusikan aspek-aspek normatif teologi Islam. Rahardjo memandang

---

<sup>41</sup> Ibid., 26-27.

<sup>42</sup> Muzani, *Islam Rasional*, 265

perlunya umat Islam sekarang untuk mengembangkan paradigma tersendiri dalam menanggapi persoalan keagamaan.

Sedikit berbeda dengan Rahardjo (yang menggunakan kerangka dialektika empiris metafisis), Adi Sasono lebih melihat pada aspek empiris proses pergulatan Islam dan umatnya dengan kenyataan keindonesiaan.<sup>43</sup> Sasono melihat realitas masyarakat Indonesia yang dalam perjalanan sejarahnya telah membentuk situasi yang tidak islamis, ditandai dengan adanya struktur kemasyarakatan yang melembagakan pelapisan sosial dalam wujud kesenjangan ekonomi dan politik. Sehingga Sasono menganggap perlunya merealisasikan gagasan Islam dalam realitas keindonesiaan secara konkrit dengan menumbuhkan pranata dan sarana bagi terwujudnya emansipasi sosial, karena hal ini merupakan gagasan sosial Islam yang pokok di samping dapat menjadi tolak ukur bagi keimanan dan keislaman seseorang.

Bagi Sasono, doktrin tawhid mengandung konsekuensi dalam kehidupan, yaitu keberpihakan terhadap proses menuju persamaan derajat di antara sesama manusia dalam bidang sosial, ekonomi dan politik. Meski demikian, perbedaan itu hanya pada taqwa, yang merupakan bentuk bertanggung jawab mereka kepada Tuhan.

Aspek empiris itu juga digunakan kuntowijoyo untuk menganalisis kehidupan sosial budaya umat Islam. Baginya, Islam di Indonesia telah

---

<sup>43</sup> Ali dan Effendy, *Merambah Jalan*, 217

mengalami proses “agrarisasi”, sebagai akibat pengambilalihan pusat peradaban (kota) oleh pengausa lokal dari para pedagang dan apra penyebar Islam, sehingga kebudayaan dan peradaban Islam menjadi bersifat lokalistik, statistik dan mistis.<sup>44</sup>

Dan dalam era industrialisasi dan teknokrasi Orde Baru yang cenderung membebaskan kehidupan dari agama, umat Islam tertantang untuk berpikir tentang idiologi. Sebab, menurut Kuntowijoyo, industrialisasi mendorong terbentuknya negara teknokrasi, yang menjadi ciri baik negara kapitalis maupun sosialis. Artinya, negara telah manjadi suatu lembaga atau birokrasi yang berkuasa. Sedangkan di Indonesia tidak ditemukan bentuk kapitalisme, sosialisme, dan teknokratisme yang murni. Di tengah-tengah kondisi inilah umat Islam, sebagai warga mayoritas, tertuntut untuk memikirkan idiologi bangsa.<sup>45</sup>

Dalam hal ini, Kuntowijoyo mencoba merekonstruksi kebutuhan riil umat Islam dan memberinya perspektif orientasi ke depan dengan gagasannya “Islam sebagai ide”,<sup>46</sup> yang menekankan pada penghayatan terhadap Islam sebagai budaya yang terbuka, orisinal, dan otentik,<sup>47</sup> dan penghayatan Islam sebagai paradigma besar yang sangat mungkin mengandung beragam modal

---

<sup>44</sup> Kuntowijoyo, *Dinamika Internal Umat Islam Indonesia* (Jakarta: LSIP, 1983), 41-43.

<sup>45</sup> Kutowijoyo, *Dinamika Internal*, 43-46.

<sup>46</sup> Ibid., 29.

<sup>47</sup> Ibid., 39-40.

yang khas, seperti sosialisasi dan kapitalisme.<sup>48</sup> Dan ini dapat dimulai dengan membongkar pola pendekatan terhadap Islam yang masih terhenti pada aspek normatif, dan digeser pada aspek ide atau ilmu dengan melakukan rasionalisasi dan merubah kesadaran umat di tingkat yang lebih tinggi, karena dengan begitu umat akan dapat memahami realitas dengan lebih jelas.<sup>49</sup>

Sementara itu, Wahid lebih cenderung memanfaatkan secara kritis khazanah intelektual Islam klasik (*legacy of the past*), terutama penekanan pada penggunaan metodologi (*manhaj*), teori hukum (*'usul al-fiqh*) dan kaidahnya (*qawaid al-fiqhiyah*) dalam membuat suatu sintesis untuk melahirkan gagasan baru sebagai “jawaban” terhadap realitas aktual. Khasanah intelektual klasik tersebut dijadikan penopang utama pemikirannya, karena ia selalu berusaha membangun sejarah pemikiran sebagai suatu rangkaian kesatuan (*continuum*) dari sejarah intelektual sebelumnya.<sup>50</sup> Hal ini, seperti ditegaskan Madjid, merupakan suatu keniscayaan jika tidak menghendaki lahirnya suatu pemikiran yang bersifat kasuistik dan temporal. Suatu generasi tidak akan memulai pembaruan dari nol, melainkan harus memanfaatkan secara kritis akumulasi pemikiran-pemikiran masa lalu. Dengan

---

<sup>48</sup> Ibid., 15.

<sup>49</sup> Ibid., 31-32.

<sup>50</sup> Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 123.

demikian, tidak akan terjadi suatu proses pemiskinan kultural.<sup>51</sup> Perpaduan antara dua metode pemikiran akan menghasilkan konstruk pemikiran yang kosmopolit dan bersifat inklusif, rasional, dan mapan.<sup>52</sup>

Lebih lanjut, Wahid menegaskan bahwa Islam seharusnya diimplementasikan sebagai etika sosial (*social ethics*) dalam sistem keidupan bangsa yang pluralistik, Islam sebagai komplementer, sebab memfungsikan Islam sebagai seplemanter hanya akan mencerabut Islam dari akar-akar fundamentalnya. Untuk itu, Wahid menolak menjadikan Islam sebagai idiologi alternatif karena hanya akan memicu disintegrasi yang berbasis pada sekulasirsme;<sup>53</sup> memperkecil peran Islam dalam penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, dukungan terhadap tegaknya kedaulatan hukum, dan semakin sempitnya ruang kebebasan berbicara, bahkan simbol-simbol Islam hanya akan dimanfaatkan oleh negara untuk melegitimasi kekuasaannya.<sup>54</sup>

Dalam konteks ini, Wahid mengasumsikan bahwa pemikiran Islam itu tidak akan lepas dari unsur antropologisnya, seperti yang tercermin dalam rumusan fiqh. Meskipun antara Islam dengan budaya memiliki independensi

---

<sup>51</sup> Nurchalish Madjid, "Aktualisasi Ajaran Ahlus Sunnah wal Jamaah:", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia*, 62-64.

<sup>52</sup> Masdar, *Membaca*, 124.

<sup>53</sup> Abdurrahman Whid, "Islam, Idiologi dan Etos Kerja di Indonesia", dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontektual Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 583.

<sup>54</sup> Abdurrahman Wahid, "Aspek Religius Agama-Agama di Indonesia dan Pembangunan", dalam M. Mansyur Amin (ed.) *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), 4-5.

masing-masing, tetapi keduanya mempunyai wilayah tumpang tindih.<sup>55</sup> Karena itu, dalam gagasan pribumisasi Islamnya, Wahid tidak memaksudkan untuk menghindar dari polarisasi antara agama dan budaya, justru dia berupaya melindungi budaya lokal sehingga umat Islam tidak tercerabut dari akar budayanya sendiri. Dari sini faktor-faktor kontekstual harus menjadi pertimbangan dalam memahami ajaran agama (*wahyu*).<sup>56</sup>

Rakhmat lebih memilih untuk melakukan redefinisi Islam meliputi dimensi tekstual maupun kontekstual dengan cara revolusi konseptual, karena baginya, revolusi konseptual ini jauh lebih penting daripada revolusi fisik, mengingat revolusi fisik sering kali hanya mengulangi kesalahan yang sama.<sup>57</sup> Redefinisi tekstual yang dilakukan Rakhmat dapat dimiliki seperti pada upayanya menggeser Islam ritual menjadi Islam dengan memasukkan *amar ma'ruf* dan *sifat al-rahm*. Sedangkan redefinisi kontekstual dapat dilihat pada redefinisinya terhadap tiga komponen utama umat, yaitu konsep umat Islam, pemimpin Islam, dan shari'at Islam. Tentang konsep umat Islam, dia mendefinisikannya sebagai (1) komunitas yang sudah menyatakan diri sebagai pemeluk agama Islam; (2) komunitas yang sudah menjalankan ritus-ritus agama; (3) komunitas yang memiliki pengetahuan cukup atau lebih

---

<sup>55</sup> Wahid, "Pribumisasi Islam", 81.

<sup>56</sup> Ibid., 82.

<sup>57</sup> Jalaluddin Rakhmat, "Islam di Indonesia: Masalah Definisi", dalam M. Amien Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: CV. Rajawali, 1992), 58.

tentang agama; (4) komunitas yang berusaha mengatur perilakunya di tengah-tengah masyarakat sesuai dengan ajaran-ajaran agama; dan (5) komunitas yang terlibat secara ideologis dengan agama. perbedaan pendefinisian umat akan dapat mengaburkan pemikiran dan mengacaukan pengambilan keputusan, karena kerancuan pendefinisian terhadapnya akan menimbulkan perbedaan strategi perjuangan; kompromistis *versus* non-kompromistis, moderat *versus* ekstrim, dan revolusioner.<sup>58</sup> Tentang konsep pemimpin Islam, dia mengutarakan bahwa secara garis besar di Indonesia berkembang dua definisi, yaitu (1) pemimpin masyarakat yang beragama Islam, minimal secara nominal, dan sesekali dalam upacara ritual tertentu; dan (2) 'ulama' yang mempunyai pengikut di tengah-tengah masyarakat.<sup>59</sup> Dan tentang shari'at Islam, dia mengurai adanya komunitas yang mendefinisikan shari'at Islam hanya pada aspek-aspek ibadah saja, di pihak lain ada yang memasukkan aspek-aspek kebaikan secara rasional (aqliyah) pada shari'at Islam.<sup>60</sup>

Dengan demikian, kontekstualisasi teologi yang dilakukan Rakhmat lebih menyentuh aspek *manhaj ta'abudi*, yaitu untuk mencari hukum yang riil (*hukm waqi'i*), bukan *manhaj ra'yi*, ijtihad yang berdasarkan pada

---

<sup>58</sup> Rakhmat, "Islam di Indonesia", 41-45.

<sup>59</sup> Ibid., 48.

<sup>60</sup> Ibid., 56.

kemaslahatan umum (*al-naslakhat al-'ammah*) seperti yang dilakukan Madjid dan Sjadzali.<sup>61</sup>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
Masdar Farid Mas'ud berusaha membangun dialiktika baru teologi

Islam. Mula-mula ia merujuk pada konsep niat, seperti yang terkandung dalam sabda Nabi Muhammad *innama al-a'mal bi al-niyyat*, yang menurutnya merupakan teori Nabi untuk mengkritik atau mengevaluasi amal perbuatan seseorang, karena niat itu sendiri merupakan suatu kesadaran tentang tujuan amalnya. Sedangkan amal, jika dilihat dari tujuannya maka memiliki dua dimensi, yaitu personal, yang dilandasi oleh iman; dan sosial, yang dilandasi oleh realitas kehidupan. Manusia, sebagai makhluk sosial, hanya memiliki wewenang pada dimensi yang kedua, sebab dimensi yang pertama merupakan urusan pribadi yang bersangkutan dengan Tuhan. Dan hal ini sekaligus menunjukkan bahwa suatu amal itu terikat dan ditentukan oleh konteks sosial yang mendorong kehadirannya.<sup>62</sup>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
Rujukan ini dijadikan Mas'ud untuk mengevaluasi amal pemikiran

manusia. Ia kemudian mengajukan tiga evolusi: *Pertama*, antara relatifitas amal pemikiran dan relatifitas konteks (realita) yang melahirkannya; *kedua*, relevansi benar atau tidaknya amal pemikiran tidak ditentukan dari sudut

---

<sup>61</sup> Jalaluddin Rakhmat, "Kata Pengantar", untuk bukunya Taufik Andan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1996), 15-45

<sup>62</sup> Masdar Farid Mas'ud, "Telaah Kritis Atas Teologi Mu'tazilah", dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), 123.



doktrin tetapi pada realitas yang direspon; dan *ketiga*, ketepatan dalam mendefinisikan realitas. Dan karena realitas itu sendiri dapat berupa realitas teoritis dan realitas empiris, maka pilihan untuk pengembangan amal pemikiran harus mempertimbangkan segi besar atau kecilnya dampak sosial yang ditimbulkan. Dalam hal ini, Mas'ud lebih memilih yang kedua, mengingat yang pertama bercorak elitis, sedang yang kedua bercorak populis, meskipun keduanya tidak harus dipisahkan,<sup>63</sup> sebagaimana penegasannya bahwa Islam harus *ma'qul* (*sensible*) dan *ma'mul* (*applicable*); di samping Islam dapat dicerna oleh logika penalaran yang hadir dalam wujud teoritis, juga oleh logika kesejarahan (empiris) yang bersifat konkrit dan objektif.<sup>64</sup> Untuk itu, ia menyebut pembaruan teologinya dengan “teologi populis” atau “teologi kerakyatan”.<sup>65</sup>

Kerangka epistemologi ini dijadikan oleh Mas'udi untuk mempersoalkan realitas pemerataan dan keadilan sosial, khususnya pada ranah ekonomi dan gender. Untuk yang pertama, Mas'udi menjadikan wacana zakat (pajak) dalam Islam sebagai kerangka awal untuk memahami urgensi pembongkaran teologi (zakat) ke arah penghadiran suatu bangunan paradigma ekonomi yang berkeadilan; penguasaan sumber daya materi harus diatur mekanisme redistribusinya sehingga tidak menumpuk pada kalangan tertentu

---

<sup>63</sup> Ibid., 124.

<sup>64</sup> Masdar F. Mas'udi, “Zakat: Konsep Harta yang Bersih”, dalam Ibid., 424.

<sup>65</sup> Mas'udi, “*Telaah*”, 130.

saja (*aghniya'*). Hal yang sama juga berlaku pada mekanisme pengelolaan pajak oleh negara (*state*).<sup>66</sup>

Adapun untuk permasalahan kedua, Mas'udi berusaha menghapus

dominasi dalam rumah tangga (dan masyarakat) dengan menekankan partisipasi suami istri dalam proses pengambilan keputusan dengan dilandasi rasa cinta kasih, karena merupakan pengangkatan hak dan pengingkaran terhadap eksistensi. "Keadilan adalah terpenuhinya hak bagi yang memilikinya secara sah", paparnya.<sup>67</sup>

Kenyataan pembaruan teologi, seperti yang dilakukan Nasution misalnya, menurut Mansour Fakih, masih belum mampu melakukan perbedaan sosial secara konkrit, bahkan terkesan hanya menjadi alat dan faktor legitimasi terhadap modernisasi ala Barat, sehingga tidak memiliki relevansi dengan perubahan nasib kaum miskin.<sup>68</sup> Untuk itu, Fakih berupaya membangun suatu pemikiran "teologi untuk kaum tertindas". Beberapa alasan yang mendasarinya adalah, *pertama*, paradigma teologi tradisional "suami" selain berwatak "feodalistik", juga tidak demokratis, sehingga sulit diharapkan untuk dapat melahirkan perubahan sosial; *kedua*, paradigma

<sup>66</sup> Mas'udi, "Zakat", 424-428. Lebih jauh, lihat, Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

<sup>67</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997), 180-181.

<sup>68</sup> Mansur Fakih, "Mencari Teologi Untuk Kaum Tertindas (Khidmat dan Kritik Untuk Guruku Prof. Harun Nasution)", dalam Panitia Penerbitan buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution dan LSAF, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), 170-171.

teologi pembaru yang "elitisme" yang lebih menekankan pada reformasi daripada transformasi sehingga tidak mampu memberikan arah perubahan secara mendasar, dan *ketiga*, paradigma fundamentalisme yang meletakkan dasar asumsi kemiskinan dan keterbelakangan umat yang dianggap disebabkan oleh jauhnya mereka dari al-Qur'an, di samping kerangka analisisnya yang tidak secara kesejahteraan dan struktural, tetapi lebih dibangun atas "kesadaran magis", sehingga watak teologinya lebih merupakan "teologi untuk kebebasan Tuhan".<sup>69</sup>

Ketiga paradigma itu, menurut Fakih, tidak mengakar pada misi pembebas Islam yang telah dibuktikan Nabi di Makkah, yang pada saat itu telah menjadi pusat kapitalisme yang terbentuk karena proses porporasi antar suku, yang menguasai dan memonopoli perdagangan kawasan Bizantium. Watak ini kemudian dikembangkan oleh kaum Khawarij dalam bentuk doktrin demokrasi dan sosialisme agama, di mana pada masa mereka juga terjadi kontradiksi ekonomi yang muncul dalam bentuk persoalan kepemilikan dan masyarakat.<sup>70</sup>

Selanjutnya Fakih memperjelas tema-tema pokok dalam pemikiran teologinya, yaitu tentang doktrin *tawhid*, keesaan umat manusia, yang berarti menolak segala bentuk diskriminasi. Dengan kata lain doktrin ini mengarah

---

<sup>69</sup> Ibid., 171-172.

<sup>70</sup> Ibid., 172-173.

pada pembebasan kaum *du'afa'*; doktrin keadilan sosial, yang menekankan pada perubahan struktural menuju masyarakat bebas dari penindasan dan kelas, bukan konsep *free will* seperti yang dikembangkan oleh teologi pembaru; dan pembebasan, yang mengajak kepada semua orang untuk menegakkan pembebasan melawan berbagai bentuk penindasan.<sup>71</sup>

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

---

<sup>71</sup> Ibid., 173-174.

### BAB III

#### TRANSFORMASI MENUJU MASYARAKAT EGALITER

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

##### A. Menuju Tegaknya Masyarakat Demokrasi

Mempertahankan, memurnikan eksistensi dan pengamalan Pancasila serta UUD 1945 merupakan tujuan pemerintah Orde Baru. Tujuan ini sekaligus menyiratkan kemauan Orde Baru untuk melaksanakan sistem demokrasi, yaitu Demokrasi Pancasila.

Mayoritas intelektual muslim mendukung penerapan Orde Baru terhadap Demokrasi Pancasila. Dukungan ini, menurut Masykuri Abdillah, didasarkan pada dua alasan, yaitu (1) adanya kesesuaian antara nilai-nilai demokrasi dengan nilai-nilai Islam tentang kehidupan sosial, terutama prinsip musyawarah dan (2) efektifitas demokrasi sebagai media untuk mengartikulasikan aspirasi dan kepentingan politik umat, mengingat demokrasi sendiri pada dasarnya adalah pemerintah mayoritas, sementara umat Islam merupakan kekuatan mayoritas di Indonesia.<sup>1</sup> Tetapi karena budaya politik Indonesia pada dasarnya masih dalam tahap pembentukan, yang sangat dipengaruhi oleh interaksi berbagai subkultur politik dan agama,

---

<sup>1</sup> Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Terj. Wahib Wahab (yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 76, 307-308.

maka mereka juga menganggap bahwa pada masa itu gagasan demokrasi belum sepenuhnya terwujud, karena disamping institusi-institusi demokrasi yang dibangun oleh pemerintah secara substansial belum berfungsi semestinya, juga karena proses demokratisasi itu sendiri merupakan sebuah proses gradual.

Adanya kesesuaian antara nilai-nilai demokrasi dan Islam tersebut tidak dipungkiri oleh Nurcholis Madjid, seperti prinsip-prinsip yang termaktub dalam al-Qur'an tentang musyawarah dan praktik historis masyarakat Islam pada masa nabi dan al-khulafa' al-rashidun, yang menurutnya, telah berhasil membentuk sistem masyarakat yang egaliter partisipatif sesuai dengan gambaran masyarakat yang adil, terbuka dan demokratis seperti dalam konsep-konsep sosial politik modern.<sup>2</sup> meskipun dia juga tidak mungkiri adanya pertentangan antara kedua nilai tersebut. Namun dia mengingatkan bahwa demokrasi itu hanya merupakan "cara" atau "jalan" bukan "tujuan". Dalam konteks Indonesia, penegasan prinsip demokrasi sebagai "cara" atau "jalan" itu seperti prinsip yang tercermin dalam sila keempat dari Pancasila, di mana sila pertama merupakan sila dasar, sila kedua sebagai pancaran sila pertama, sila ketiga sebagai wahana, sila keempat sebagai cara, dan sila kelima sebagai tujuan. Namun demikian, keberadaan

---

<sup>2</sup> Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 114-115

demokrasi yang hanya sebagai “cara” atau “jalan” tersebut dapat menentukan kualitas tujuan yang ingindicapai oleh masyarakat Indonesia. Karenanya dia menekankan agar masyarakat Indonesia tidak memandang keseluruhan sila tersebut secara terpisah, bahkan antara cara dan tujuan, sehingga dalam proses penerapam demokrasi tetap mempertimbangkan penyesuaian antara niali-nilai demokrasi tersebut dengan realitas kontekstual masyarakat Indonesia.<sup>3</sup> Untuk itu, dia menyatakan bahwa aktualisasi demokrasi dalam sistem kemasyarakatan dipandang sebagai suatu proses gradual yang keberhasilannya dapat dinilai dari aspek HAM, kebebasan berpendapat, berserikat, dan berkumpul, tata hukum, persamaan dan kesempatan.<sup>4</sup>

Penerimaan umat Islam terhadap pancasila pun sedikit-tidaknya didasarkan pada dua pertimbangan, (1) nilai-nilainya dibenarkan oleh ajaran agama Islam, dan (2) fungsinya sebagai nuktah-nuktah kesepakatan antar berbagai golongan untuk mewujudkan kesatuan politik bersama, di mana

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

---

<sup>3</sup> Nurcholis Madjid, *Demokrasi dan Demokratisasi di Indonesia: Beberapa Pandangan Dasar dan Prospek Pelaksanaannya Sebagai Kelanjutan Logis Pembangunan Nasional*, dalam Elzi Peldi Taher (ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1994), 203 –205. Keharusan kontekstualisasi nilai-nilai demokrasi inilah yang kemudian mendasari seluruh pemikir muslim Indonesia untuk menolak penerapan sistem Demokrasi Liberal seperti Barat. Mereka lebih cenderung mendukung demokrasi dalam arti prosedural dan organisatoris, bukan dalam arti filosofis. Lihat, Abdullah, *Demokrasi*, 308

<sup>4</sup> Nurcholis Madjid, “Cita-Cita Politik Kita”, dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Leppenas, 1983), 20-21.

kedudukan dan fungsi Pancasila tersebut dapat diperbandingkan dengan Piagam madinah yang dibuat oleh Nabi.<sup>5</sup>

Adapun untuk menjadikan demokrasi sebagai *way of life*, Madjid mengajukan beberapa titik penting pandangan hidup demokrasi, (1) pentingnya kesadaran kemajemukan, (2) kesiapan untuk bermusyawarah, (3) kesesuaian antara cara dan tujuan, (4) menguasai dan menjalankan seni permusyawaratan yang jujur dan sehat, (5) terpenuhinya kebutuhan pokok, yaitu sandang, pangan, dan papan, (6) kerjasama antar warga masyarakat, dan (7) pentingnya pendidikan demokrasi.<sup>6</sup> Jika ketujuh pointers ini sudah tidak menjadi problem bagi masyarakat dan negara maka berarti demokrasi sudah dapat berjalan secara stabil, karena semangat kebersamaan sebagai satu bangsa untuk mencapai tujuannya dapat memperkecil potensi terjadinya suatu kekerasan sosial dan gerakan-gerakan anarkis dan destruktif.<sup>7</sup>

Potensi demokrasi sebagai pemersatu tersebut juga mendapatkan penekanan dari Abdurrahman wahid. Sebagai orang yang mencita-citakan tegaknya pluralisme, Wahid menekankan bahwa hanya demokrasi yang dapat mempersatukan beragam arah kecenderungan kekuatan-kekuatan bangsa, juga yang dapat mengubah keterceraiberaian arah berbagai macam kelompok

---

<sup>5</sup> Nurcholis Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Pasca Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), 56-57

<sup>6</sup> Ibid., 105-112

<sup>7</sup> Ibid., 5-7





menjadi terpusat bersama menuju arah kedewasaan, kemajuan dan integrasi bangsa,<sup>8</sup> bahkan dapat mendorong tercapainya suatu kehidupan kebangsaan yang utuh.

Untuk dalam penguatan proses demokratisasi, menurutnya, harus disertai dengan penegakan supremasi hukum dan dipenuhinya persyaratan *tahe rule of law* melalui optimalisasi fungsi tiga unsur, yaitu konstitusi, peradilan bebas dan hak uji peratuaran perundang-undangan. Sebab hanya denga ketiga unsur inilah kedaulatan hukum, yang berarti kedaulatan rakyat, dapat berfungsi secara efektif. Dengan demikian, prinsip demokrasi (kebebasan, persamaan atau keadilan, dan musyawarah)<sup>9</sup> dapat teraplikasikan dengan baik.

Sementara itu, dari sudut lain Kuntowijoyo menilai pentingnya sistem demokrasi bagi negara Indonesia dikaitkan dengan dampak industrialisasi terhadap sistem politik. Menurutya, pada saat ini Indonesia memerlukan dua perubahan mendasar, yaitu sistem nilai dan praktek politik, supaya negara tidak sekedar jadi instrumen dan juga bukan subjek yang berkuasa secara mutlak. Sistem nilai yang selama ini lebih mencerminkan kesadaran teknologis harus diganti dengan nilai-nilai transendental. Sedangkan praktik

---

<sup>8</sup> Abdurrahman Wahid, "Islam, Pluralisme dan Demokrasi", dalam Arief Affandi (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemi Strategi Perjuangan Umat Model gus Dur dan Amien Rais* (yogyakarta: Pustaka Pelajar: 1997), 117-118

<sup>9</sup> Abdurrahman Wahid, "Sosialisasi Nilai-Nilai Demokrasi" dalam M. Masyhur Amin dan Mohammad Nadjib (eds.), *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: LKPSM, 1993), 89.

politik yang lebih mengembangkan tradisi otoritarianisme harus diganti dengan tradisi demokratis.<sup>10</sup> Kedua nilai perubahan tersebut dapat digabungkan dalam satu konsep “teodemokrasi” yang tidak lain adalah Pancasila. Itulah keunikan Pancasila, di mana kekuasaan diletakkan di bawah Tuhan dan rakyat.<sup>11</sup> Baginya, Pancasila dapat dinyatakan tidak sekuler, tapi juga bukan agama. Karena sebagai ideologi, disamping Pancasila merupakan objektivikasi dari agama-agama, yang berarti unsur-unsur objektif agama-agama ada dalam Pancasila. Pancasila juga dapat masuk dalam satu kepastian alamiah. Jadi, Pancasila mendapat dukungan ganda: ia adalah ideologi dengan kepastian alamiah dan melalui internalisasi.<sup>12</sup>

Selanjutnya Kuntowijoyo mengemukakan lima kaidah substansial demokrasi sebagai teori tentang hak politik (demokrasi politik, mengenai hubungan negara dan masyarakat), hak sipil (demokrasi sosial dan demokrasi ekonomi, mengenai hubungan elit dengan massa), dan hak aktualisasi diri (demokrasi budaya dan demokrasi agama, mengenai hubungan negara dan warga negara, serta hubungan antar warga negara), yaitu (1) ta’aruf (saling mengenal; Q.S. 49:13), yang berarti penegakan prinsip resiprositas (timbal balik) yang mendasari rasa saling mengerti terhadap kepentingan orang lain,

---

<sup>10</sup> Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 57.

<sup>11</sup> Ibid, 61

<sup>12</sup> Ibid., 84-85

dan secara operasional harus ditunjang oleh adanya persamaan, kemerdekaan, sistem komunikasi yang dialogis, dan supremasi hukum; (2) *Syura* (musyawarah, Q.S. 42:38; 3:159); (3) *Ta'awun* (kerja sama; Q.S. 5:2); (4) *maslahat* (mengutamakan masyarakat); dan (5) *'adl* (adil; 4:58; 6:152).<sup>13</sup>

Ada satu hal yang penting dari kesemuanya itu, yaitu terciptanya suatu proses pembentukan kepribadian demokratis melalui pendidikan politik. Keinginan ini bisa dicapai dengan tidak mengulangi kekurangan atau kegagalan dalam sejarah masyarakat sendiri atau yang lain. misalnya, sistem sosial masyarakat Indonesia yang terbagi dalam strata sosial polaristik, harus diganti dengan penumbuhan kesadaran kolektif terhadap hak-hak dan tanggung jawab, sehingga terbentuk suatu solidaritas sosial yang mampu mendistribusikan sumber daya baik material maupun non-material secara demokratis. Dan yang lebih penting dalam rangka pendidikan ini adalah upaya memobilisasi seluruh simbol nasional.<sup>14</sup>

Sementara itu, M. Dawam Rahardjo tidak terlalu memperhatikan aspek-aspek Islam dalam kaitannya dengan demokrasi, karena dia mengasumsikan bahwa demokrasi merupakan suatu konsep terbuka dan universal, sehingga tidak perlu dikaitkan dengan klaim-klaim ideologis. Perhatian Rahardjo lebih difokuskan pada praktek demokrasi, seperti yang

---

<sup>13</sup> Ibid, 91-104

<sup>14</sup> Kuntowijoyo, *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (Yogyakarta: Bentang, 1994), 57-61

dibuktikan dalam analisisnya terhadap demokratisasi yang dilakukan oleh Orde Baru. Menurutnya, demokrasi sejati tidak hanya meliputi bidang politik tetapi juga meliputi bidang ekonomi. Demokrasi di bidang ekonomi hanya dapat diwujudkan dengan adanya demokrasi politik. Sementara demokrasi di bidang ekonomi juga sangat membantu terciptanya demokrasi politik.<sup>15</sup> Keduanya seperti dua sisi mata uang. Bahkan dalam kesempatan lain dia juga menyatakan bahwa demokrasi bukan hanya sekedar sistem politik, tetapi juga sebuah sistem sosial, ekonomi dan budaya yang sangat efektif sebagai langkah perjuangan keadilan sosial dan melawan ketidaksetaraan.<sup>16</sup>

Demokrasi akan muncul pada waktu dan kondisi sosial tertentu. Untuk itu, Rahardjo mengajukan dua syarat bagi terwujudnya demokrasi politik, yaitu *Pertama*, setiap anggota masyarakat harus memiliki pandangan hidup yang kuat yang percaya pada nilai-nilai individualita, yang menganggap manusia secara utuh sebagai makhluk individual dan sosial, yang percaya bahwa sumber kedaulatan dan kekuasaan politik adalah rakyat, dan yang menghargai nilai kemerdekaan, dan *kedua*, adanya lembaga-lembaga dalam masyarakat yang tetap berada di luar pemerintahan yang dapat

---

<sup>15</sup> M. Dawam Rahardjo, *Esei-esai Ekonomi Politik* (Jakarta: LP3ES, 1985), 147

<sup>16</sup> M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar: Gerakan Keagamaan dan Penguatan Civil Society", dalam Asep Gunawan dan Dewi Nurjulianti (pen.), *Gerakan Keagamaan dan Penguatan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999)

berfungsi mengimbangi kekuasaan pemerintahan, dan menjamin terpeliharanya kemerdekaan masyarakat.<sup>17</sup>

Begitu juga dengan Adi Sasono mengenai hubungan timbal balik antara demokrasi dan persamaan sosial. Sasono mendasarkan pandangannya tentang demokrasi pada reaktitas sejarah masyarakat Indonesia, di antara struktur sosial yang ada mengindikasikan stratifikasi sosial yang menyolok dalam kekuatan ekonomi dan politik. Struktur yang dianggapnya tidak Islami ini dibuktikan dengan dominasi masyarakat miskin dan berpendidikan rendah. Kesenjangan struktural ini, menurutnya, dapat diatasi dengan pendekatan politik yaitu dengan membangun institusi dan instrumen tertentu yang dapat melahirkan emansipasi masyarakat, sesuai dengan tuntutan keimanan dan ajaran-ajaran Islam mengenai pemikiran tentang kemasyarakatan.<sup>18</sup> Dalam hal ini, pembaruan tatanan yang demokratis merupakan satu cara untuk memecahkan kesenjangan tersebut. Tetapi, menurutnya, tatanan yang demokratis itu tidak hanya terkait dengan persoalan membangun suatu “institusi demokratis”, tetapi juga terkait dengan pengembangan bidang-bidang lain, seperti pendidikan, budaya politik, perubahan struktur sosial,

---

<sup>17</sup> Ibid, 147-148

<sup>18</sup> Adi Sasono, “Usaha Pengembangan Emansipasi Sosial:”, dalam Rifa’i Hasan dan Amrullah Ahmad (eds.), *Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa*, (Jakarta: PLP2M, 1986), 323-324.

perlawanan terhadap nilai-nilai feodalistik, peningkatan standart hidup, internalisasi nilai-nilai baru yang egaliter dan penghapusan unsur-unsur anti demokrasi.<sup>19</sup>

Sedangkan Masdar F. Mas'udi justru lebih tertarik untuk mengajukan beberapa pertanyaan kritis tentang aplikasi demokrasi, yaitu tentang kesadaran rakyat terhadap kedaulatan yang dimiliki, hakekat rakyat, demokrasi formal-prosedural dan demokrasi material-substansial, sikap umat Islam terhadap demokrasi, dan apresiasi umat lain terhadap demokrasi.<sup>20</sup>

Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan inti sekaligus kekuatan demokrasi. *Pertama*, kesadaran rakyat terhadap kedaulatan yang dimiliki menjadi sangat penting, mengingat pada kenyataan empirik terdapat masyarakat yang tidak lagi membutuhkan kedaulatan, seperti kalangan menengah bawah di Amerika dan negara-negara maju yang lain, bahkan sampai ada yang tidak lagi mempercayai suatu kedaulatan, seperti pada kelas bawah di Amerika. *Kedua*, hal tersebut mirip dengan persolan hakekat rakyat, di mana secara teoritis dan empiris berbeda. Secara teoritis yang dimaksud rakyat adalah keseluruhan, sedang secara empiris sangat perlapis. *Ketiga*, selama ini praktik demokrasi lebih mengedapankan aspek formal-

---

<sup>19</sup> Ibid., 327-328

<sup>20</sup> Masdar Farid Mas'udi, "Demokrasi dan Islam: Beberapa Pertanyaan Untuk Pengantar Perbincangan", dalam M. Masyhur Amin dan Mohammad Nadjib (eds.), *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: LKPSM, 1993), 3-5

prosedural dari pada material-substansial, sehingga kedaulatan rakyat masih menguntungkan bagi kelompok masyarakat yang dekat dengan mengambil keputusan. *Keempat*, meskipun prinsip tentang martabat manusia (17:70) dan *shura* (42:38) dalam Islam sudah sangat jelas, tapi sepanjang sejarah umat Islam belum memberikan sikap yang jelas dan tegas terhadap demokrasi. Dan *kelima*, hal serupa juga terjadi pada umat beragama lain.

Sementara Moeslim Abdurrahman lebih tertarik membicarakan realitas politik, terutama yang berkaitan dengan subkultur umat Islam, sebagai upaya untuk menemukan posisi politik mereka dalam sistem demokrasi yang diterapkan oleh pemerintah Orde baru. Menurutnya, wajah umat Islam dalam percaturan politik Orde Baru dapat dibagi ke dalam tiga kelompok, (1) kelas menengah Islam baru yang sedang haus kesalehan di kota-kota dengan representasi lewat ritus-ritus ekspresif, (2) umat kiai desa-desa dengan gairah massa yang simbolis, dan (3) muslim yang sedang melakukan aliansi politik dari subkultur "Islam kota".<sup>21</sup> *Pertama*, kehausan kelas Islam baru itu lebih disebabkan oleh, (1) keengganan kelas menengah muslim untuk berpolitik karena tidak biasanya wadah politik yang ada untuk memberikan kepastian melalui karier politik maupun melalui aturan dan programnya; (2) wadah

---

<sup>21</sup> Moeslim Abdurrahman, *Semarak Islam Semarak Demokrasi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 7-8

politik tersebut seringkali lebih sibuk mencari legitimasi ke tradisi daripada menawarkan aspirasi kepentingan.<sup>22</sup>

*Kedua*, kalangan subkultur tradisional, yang mayoritas merupakan massa di pedesaan lebih cenderung untuk menghidupkan kembali tradisi Islam, sebagai ungkapan politik massa setelah tidak lagi terlibat langsung dalam pendukung aktivitas politik. Dan *ketiga*, kekuatan sosial dari lingkungan subkultur kedua yang mencoba mencari gagasan-gagasan sosial baru dalam rangka memperbarui kekuatan tradisi itu sendiri di luar politik.

Akan tetapi dia tidak berani menarik sebuah kesimpulan tentang posisi politik umat Islam. Abdurrahman menegaskan bahwa kalau sepuluh persen umat Islam yang berada di puncak grafik itu benar-benar berada dalam lingkaran pengambilan keputusan politik, ekonomi dan sosial, tetap masih sulit menyebutnya sebagai kaitan antara soal Islam dan demokrasi, kecuali Islam sebagai kriteria moral berani mempertanyakan secara kritis tentang sistem politik.<sup>23</sup>

## **B. Civilisasi Masyarakat**

Kebijakan restrukturisasi Orde Baru sejak masa-masa awal pemerintahannya, di satu telah mampu melemahkan kekuatan politik formal Islam, namun pada posisi yang lain justru telah membangkitkan kekuatan-

---

<sup>22</sup> Ibid., 3-5

<sup>23</sup> Ibid., 9



kekuatan informal umat. Hal ini lebih disebabkan oleh pemerintah sendiri yang membutuhkan legitimasi terhadap program-program pembangunannya. Sementara di beberapa organisasi sosial kemasyarakatan oleh beberapa kebijakannya lebih mengarah pada penguatan posisi negara, dan sedikit sekali yang mengarah pada penguatan posisi masyarakat. Barangkali ini sudah merupakan dampak dari keterlibatan pemerintah dalam pengendalian kekuatan-kekuatan yang ada dalam masyarakat, termasuk kekuatan-kekuatan yang bermotif keagamaan.

Kondisi seperti ini dianggap oleh kalangan intelektual muslim akan berdampak buruk bagi proses demokratisasi yang sedang berlangsung. Untuk itu, di era 1990-an mereka mengembangkan wacana *civil society* atau masyarakat madani. Rahardjo menyimpulkan bahwa kemunculan wacana itu lebih merupakan dampak frustrasi masyarakat terhadap proses demokratisasi,<sup>24</sup> dan bahkan kesadaran terhadap demokrasi juga mulai diartikulasikan dalam suatu perlawanan secara terang-terangan, dengan didasari oleh sebuah pemikiran bahwa aplikasi demokrasi itu sangat bergantung pada penguatan *civil society*.<sup>25</sup>

Kenyataan lemahnya *civil society* ketika berurusan dengan negara itu dibaca oleh Wahid sebagai preseden buruk bagi proses demokratisasi.

---

<sup>24</sup> M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1999), 241

<sup>25</sup> Rahardjo, "kata Pengantar, xxi

Masalah yang dihadapi organisasi-organisasi Islam, dalam proses-proses transformasi baik secara internal maupun eksternal. Secara internal, organisasi-organisasi Islam yang ada, termasuk Nahdlatul Ulama (NU), dirasa masih belum mengalami transformasi secara memadai dalam visi politiknya yang dapat digunakan untuk mengantisipasi perubahan sosial yang cepat di era modern. Tradisionalisme dan modernisme dalam komunitas Islam masih belum mampu menghadapi realitas modern yang ada secara memadai dan malah cenderung *status quo* atau menjadi pendukung radikalisme dan partikularisme. Dan secara eksternal, masyarakat Islam masih tertinggal dalam mentransformasikan dirinya sebagai agen pemberdayaan *civil society*, terutama dalam mengartikulasikan dan mempertahankan kepentingan *civil society* ketika berhadapan dengan negara. Untuk itu, baginya, organisasi-organisasi tersebut harus mengubah orientasinya pada penguatan *civil society*. Dia sendiri menggunakan orientasi ini untuk mengkritik Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) yang dianggapnya cenderung berusaha mendominasi kekuasaan melalui negara. Sementara dia bergerak mengumpulkan kawan-kawan yang sevisi untuk bergabung dalam Forum Demokrasi yang dibentuknya.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Abdurrahman Wahid, "Islam dan Pemberdayaan Civil Society", seperti dikutip oleh Muhammad AS. Hakim, "Wacana Intelektual Tentang Civil Society di Indonesia", dalam *Paradigma* Vol. 1, No. 2, (1999), 43-44.

Madjid menyebut positif wacana ini dengan menyatakannya sebagai “rumah” bagi demokrasi, karena beragam kekuatan yang ada dalam masyarakat dapat menjadi perisai antara negara dan warganya, bahkan menjadi *icon* kecenderungan global demokrasi, mengingat ia dapat mengisyaratkan identitas kebersamaan seluruh warga, paling tidak melalui persetujuan tidak langsung tentang garis-garis besar pranata politik. Meski demikian, dia juga menyatakan bahwa *civil society* bukan sekedar campuran berbagai bentuk asosiasi, tetapi lebih mengacu pada kualitas *civility* (kesopansantunan), yang menjamin terwujudnya sikap toleransi, kesediaan pribadi-pribadi untuk menerima beragam pandangan politik dan perilaku sosial, dan kesediaan untuk menerima kenyataan pluralisme.<sup>27</sup>

Kualitas *civility* ini, menurut Madjid, telah dicontohkan oleh masyarakat Madinah yang dibentuk Nabi melalui *Mithaq al-Madinah* (Piagam Madinah). Langkah pertama yang diambil Nabi bukan membentuk masyarakat politik yang eksklusif, tetapi mengatur pola kerja sama antar golongan yang ada dalam semangat pluralisme yang diatur atas dasar kepentingan bersama dan secara demokratis.<sup>28</sup> Masyarakat egaliter partisipatif yang dibentuk Nabi tersebut sangat menyerupai bentuk masyarakat adil, terbuka, dan demokratis

---

<sup>27</sup> Nurcholihd Majid, “Budaya Nasional, Masyarakat Madani, dan Masa Depan Bangsa”, dalam Tim Maulana (eds.), *Jika Rakyat Berkuasa; Upaya Membangun Masyarakat Madani Dalam Kultur Feodal*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 264-266.

<sup>28</sup> Madjid, “Cita-Cita Politik, 12.

dalam konsep-konsep sosial politik modern.<sup>29</sup> Dengan demikian, Nabi telah meletakkan dasar-dasar bagi masyarakat madani (*civil society*), yaitu masyarakat yang berbudi luhur dan berperadaban sesuai dengan kata “madinah” yang digunakan, yang dalam peristilahan modern menunjuk kepada semangat dan pengertian *civil society*, yaitu masyarakat sopan, beradab, dan teratur dalam bentuk negara yang baik.<sup>30</sup>

Kuntowijoyo lebih mengaitkan wacana *civil society* dengan pencarian identitas politik umat Islam atau bentuk pemerintahan yang Islami. Menurutnya, *civil society* itu masih mungkin merupakan masyarakat sekuler, seperti di Barat. Sedangkan yang dibutuhkan oleh masyarakat muslim Indonesia, sebagai masyarakat mayoritas, adalah bentuk masyarakat yang beretika (*ethical society*), suatu masyarakat yang dibentuk oleh kesadaran etis.<sup>31</sup> Untuk itu umat Islam memiliki kepentingan untuk memasukkan kesadaran transendensi dalam segala aspek kehidupan keseharian, termasuk politik, karena dengan demikian mereka dapat berperan aktif dalam sejarah, disamping mereka juga dapat memerankan kesadaran kenabian (profetik).<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Madjid, *Islam, Doktrin*, 114-115

<sup>30</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 187

<sup>31</sup> Kuntowijoyo, *Identitas Politik*, 226-227

<sup>32</sup> Ibid., 38

Perspektif inilah yang disebut “epistemologi politik umat yang bersifat rasional”, yang berarti semua kenyataan itu terkait dengan konsep tentang keesaan Tuhan (*tawhid*).<sup>33</sup> sehingga tuntutan agar umat menggeluti Islam secara *kaffah* dapat dipenuhi, dalam arti umat Islam tidak bisa bersikap mendua: dalam urusan ibadah mengikuti ajaran Islam, sementara dalam urusan ekonomi atau politik mengikuti skularisme.<sup>34</sup> Sehingga apapun konsep Barat, seperti demokrasi dan *civil society* harus diinterpretasikan sesuai dengan ajaran Islam. untuk itu, kepentingan politik umat Islam dapat dirumuskan dalam (1) fungsi sebagai *interest group* (kelompok kepentingan) yang menginginkan terlaksananya nilai-nilai Islam, dan (2) *pressere group* (kelompok penekan) yang memiliki dua kepentingan dan segala implikasi politiknya, yaitu jalan Tuhan (*sabilillah*) dan kepentingan kaum *du'afa'* dan *mustad'afin*.<sup>35</sup>

Di Indonesia, wacana *civil society* disusul dengan agenda pemberdayaan masyarakat yang dilakukan oleh lembaga-lembaga swadaya masyarakat, sebagai reaksi terhadap dampak pembangunan yang dicanangkan oleh pemerintah militer yang represif, berupa kemiskinan, represi terhadap hak-hak asasi manusia, dan pengrusakan lingkungan hidup.<sup>36</sup> Raharjo

---

<sup>33</sup> Ibid., 2-3.

<sup>34</sup> Ibid., 132.

<sup>35</sup> Ibid., 35.

<sup>36</sup> Rahardjo, “Kata Pengantar”, xvii.

mengajukan tiga cara pemberdayaan, (1) mengarahkan pembangunan ekonomi pada perluasan golongan menengah; (2) memperdayakan sistem politik dengan menciptakan kerangka kelembagaan yang kondusif bagi proses demokratisasi; dan (3) penyadaran dan pendidikan politik bagi seluruh lapisan masyarakat, termasuk elite politik.<sup>37</sup>

Dengan wacana civiliasi masyarakat ini, Mansour Fakih secara lebih spesifik berupaya memperkuat peran aktivis Organisasi Non-Pemerintah (LSM) dengan membangkitkan kasadaran kritis mereka terhadap diskursus developmentalisasi yang telah memperkuat hegemoni negara. Hasil analisisnya menunjukkan bahwa posisi struktural ideologi LSM masih menjadi bagian dari hegemoni negara, sehingga mereka lebih merupakan bagian dari negara daripada bagian dari masyarakat sipil.<sup>38</sup>

Kondisi demikian, menurut Fakih, harus didekonstruksi dengan proses penyadaran posisi mereka sebagai bagian dari gerakan masyarakat yang kontra-hegemoni, sehingga agenda mereka adalah melakukan analisis sosial kritis yang berorientasi pada upaya penyadaran posisi masyarakat dalam sistem dan struktur yang ada, yang dilanjutkan dengan aksi. Untuk mewujudkannya terdapat tiga langkah yang harus ditempuh. *Pertama*,

---

<sup>37</sup> Rahardjo., *Masyarakat Madani*, 245.

<sup>38</sup> Mansour Fakih, *Masyarakat Sipil Untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, terj. Muhammad Miftahudin, (Yogyakarta: pustaka Pelajar, 1996), 166-171.

melakukan reposisi ideologi aktivis LSM; *kedua*, menciptakan pendidikan alternatif bagi mereka; dan *ketiga*, memperbaiki kemampuan organisasional dan manajemen gerakan mereka.<sup>39</sup>

Moeslim Abdurrahman juga menganalisis gerakan LSM dengan menitikberatkan pada aspek teologis dalam konsepsi program-program pemberdayaannya, tepatnya mereka sama sekali tidak mengikutsertakan paradigma teologi, walaupun seringkali telah menggunakan motivasi religius, sehingga program tersebut memiliki dimensi ibadah atau motivasi moral. Pemikiran yang dirumuskan dalam konsep teologi transformatif ini sekaligus merupakan upaya pencari jalan tengah antara pendekatan struktural dan kultural dalam pemberdayaan masyarakat.<sup>40</sup>

Sementara itu, dalam bukunya *Semarak Islam Semarak Demokrasi* (1996), Abdurrahman melakukan analisis antropologis terhadap munculnya *Muslim civil Society* sebagai gejala munculnya kelas menengah baru di Indonesia, yaitu munculnya kelompok *santri-priyayi baru* sebagai derifasi dari kalangan santri yang dan *priyayi-santri baru* sebagai derifasi dari kalangan abangan dalam proses "Islamisasi" di Indonesia.<sup>41</sup> Dia menyodorkan enam hal yang patut diperhatikan dalam melihat gejala munculnya *Muslim*

---

<sup>39</sup> Ibid., 171-174.

<sup>40</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 26-27.

<sup>41</sup> Abdurrahman, *Semarak Islam*, 13.

*Civil Society* tersebut, yaitu (1) kenyataan tumbuhnya kelas menengah mudah dirasakan daripada didefinisikan, (2) kesadaran kelas yang belum pernah matang, (3) kesadaran kultural yang berbeda antara yang subyektif dan yang obyektif, (4) sulit matangnya kesadaran konflik kepentingan antar kelas, (5) referensi ilmu-ilmu sosial tentang kelas sosial tidak terlalu menolong untuk mengenali pertumbuhan kelas yang ada, dan (6) komitmen sosial dan politik kalangan elit Islam masih majemuk.<sup>42</sup>

Kedua kekuatan itulah (*santri-priyayi baru* dan *priyayi-santri baru*) yang menjadi penggerak lapisan sosial tengah *Muslim Civil Society* yang kritis, yang tercerin dalam dinamika pembentukan otonomi sosial dalam jaringan keumatan dan dinamika sosial di kalangan dunia usaha dan lembaga kemasyarakatan.<sup>43</sup>

### C. Mengembangkan Watak Inklusifisme Umat

Kalangan intelektual muslim Indonesia menyadari kenyataan pluralitas masyarakat Indonesia, baik dari segi etnis, adat istiadat, maupun agama. Pluralisme masyarakat ini seringkali berimplikasi pada munculnya berbagai persoalan sosial yang dapat mengganggu integrasi masyarakat. Karena itu, tidak dapat dihindari adanya pandangan-pandangan yang negatif terhadap pluralisme; pluralisme dapat menjadi faktor timbulnya konflik-konflik sosial

---

<sup>42</sup> Ibid., 15-18.

<sup>43</sup> Ibid., 19.



baik yang bertolak dari kepentingan (*vested interest*) keagamaan, politik, maupun dari supremasi budaya kelompok tertentu.

Dalam hal pluralisme agama misalnya, muncul suatu pertanyaan apakah konflik-konflik sosial itu berakar pada persoalan teologis, dengan demikian kerangka teologi agama-agama itu melegalkan terjadinya suatu konflik, atau justru hanya persoalan kesalahan manusia saja (*human error*). Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan itu kemudian mereka rumuskan dalam suatu “teologi inklusifisme”, sebagai ungkapan pengakuan terhadap perlindungan dan penegakan prinsip toleransi dan pluralisme.<sup>44</sup>

Perlindungan dan penegakan prinsip toleransi dan pluralisme itu, menurut Madjid, dapat dimulai dari perwujudan kesadaran terhadap keberadaan pluralitas manusia sebagai suatu kenyataan yang dikehendaki Tuhan (Q.S. 49: 13), bahkan merupakan tanda kekuasaan-Nya (Q.S. 30: 22). Perbedaan yang terjadi antar manusia harus dijadikan sebagai titik tolak untuk berkopetensi menuju kebaikan (Q.S. 5: 48). Pemahaman ini menunjukkan bahwa Islam mengakui hak agama-agama lain (selain paganisme atau *shik*) dalam suatu kemajemukan sosial budaya dan agama.<sup>45</sup> Di samping itu, dalam ranah historis Islam telah membuktikan pelaksanaan prinsip toleransi dan pluralisme dalam kehidupan masyarakat, seperti dapat

---

<sup>44</sup> Abdullah, *Demokrasi*, 152.

<sup>45</sup> Madjid, *Islam, Doktrin*, lxxv-lxxviii.

dilihat pada kenyataan bahwa di setiap tempat di mana Islam merupakan anutan mayoritas, agama-agama lain tidak mengalami kesulitan yang berarti; tetapi sebaliknya di mana penganut Islam merupakan minoritas, mereka selalu mengalami kesulitan yang tidak kecil (terkecuali demokratis Barat).<sup>46</sup>

Madjid juga memandang pluralisme sebagai produk suatu pandangan jujur terhadap kemanusiaan yang diilhami oleh sikap saling menghormati antarindividu dan kelompok.<sup>47</sup> Dan bahwa Islam adalah agama kemanusiaan yang memiliki cita-cita yang sejajar dengan cita-cita kemanusiaan universal. Untuk itu, cita-cita keislaman Indonesia sejalan dengan cita-cita umum manusia Indonesia.<sup>48</sup>

Bagi Madjid Islam adalah agama egalitarianisme. Dengan mengutip Ernest Gellner, dia mengatakan bahwa fakta munculnya beragam varian Islam yang sentral, formal, dan murni adalah egalitarian dan ilmiah, sementara hirarki dan ekstasi adalah bentuk-bentuk pinggiran yang berkembang, membentuknya untuk menyesuaikan diri kepada dunia modern.<sup>49</sup> Egalitarianisme Islam itu dapat dipahami pada penegakannya terhadap nilai keadilan, eksistensi, demokrasi dan persamaan, demokrasi partisipatif

---

<sup>46</sup> Lihat, *ibid.*, lxxx-xci.

<sup>47</sup> Nurcholish Madjid, "Menyongsong Tahap Lepas Landas Pembangunan Dengan Tuntunan Nabi Muhammad S.A.W.", dalam bukunya *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993), 58.

<sup>48</sup> Madjid, "Cita-Cita Politik, 7.

<sup>49</sup> Madjid, *Islam, Kemodernan*, 72.

(*mushawarah*), kebijaksanaan dan perwakilan, dan kesadaran hukum, seperti yang diterapkan Nabi dalam memimpin komunitas negara yang konstitusional (Piagam Madinah).<sup>50</sup>

Madjid dengan tegas menyatakan kemungkinan toleransi agama bukan saja pada tataran sosiologis, tetapi juga teologis. Hal ini dibuktikan dengan pewahyuan al-Qur'an yang merupakan penegasan dan perlindungan bagi kebenaran kitab-kitab suci sebelumnya, terutama bagian-bagian yang tidak dibatalkan (*naskh*) oleh al-Qur'an, bahkan lebih jauh dia juga membuktikan dengan hakekat ibadah sebagai proses pencarian kebenaran (Q.S. 30:30), dan proses pencarian Tuhan yang dilakukan oleh Ibrahim.<sup>51</sup>

Sementara, Wahid menilai munculnya masalah toleransi agama adalah lebih disebabkan oleh adanya asumsi keliru dalam umat Islam bahwa Yahudi dan Nasrani tidak mengakui eksistensi Islam, seperti yang dipahami dari al-Qur'an (Q.S. 2:120). Padahal, menurutnya, turunnya ayat itu merupakan jawaban Nabi kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani yang militan, yang mengkhianati Piagam Madinah. Jadi, ayat itu lebih merupakan jawaban politis,

---

<sup>50</sup>Ibid., 73-74.

<sup>51</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 136.

bukan bermotivasi agama. Hal ini dapat dilihat pada sasaran *khitab* ayat ini yang hanya untuk Nabi, tidak mutlak.<sup>52</sup>

Dengan demikian Islam tampak memiliki kepedulian terhadap penegakan sistem pluralisme. Kepedulian ini, menurut Wahid, merupakan manifestasi dari universalisme ajaran Islam, seperti yang dicerminkan dalam ajaran tentang lima jaminan dasar yang diberikan Islam kepada warga masyarakat yang ada dalam literatur hukum agama (*al-kutub al-fiqhiyah*), yaitu (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan di luar ketentuan hukum; (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama; (3) keselamatan keluarga dan keturunan; (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum; dan (5) keselamatan profesi.<sup>53</sup> Sedang pada tataran fungsional kelima ajaran tersebut didukung oleh kosmopolitanisme peradaban Islam yang muncul dalam sejumlah unsur dominan, seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya, dan heterogenitas politik, sehingga tidak hanya menjadi kerangka teoritik atau moralistik semata. Sementara kosmopolitanisme Islam itu sendiri dapat tercapai atau berada pada titik optimal hanya jika tercapai suatu keseimbangan antara kecenderungan normatif umat Islam dan kebebasan

---

<sup>52</sup>Abdurrahman Wahid, "Menetapkan Pangkalan-Pangkalan Pendaratan Menuju Indonesia Yang Kita Cita-Citakan", dalam Imam Waluyo dan Kons Kleden (eds.), *Dialog: Indonesia Kini dan Esok* (Jakarta: Leppenas, 1980), 108-109.

<sup>53</sup>Abdurrahman Wahid, "Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam", dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 546.

berpikir bagi semua warga masyarakat.<sup>54</sup> Untuk itu, Wahid mengusulkan perlunya menampilkan kembali universalitas ajaran Islam dan kosmopolitanisme peradaban Islam dengan membuat sebuah agenda baru berupa pendobrakan terhadap keterkelompokkan Islam dalam faksi-faksi yang berpandangan sempit dan eksklusif, sehingga umat Islam mampu lagi mengambil bagian dalam kebangunan peradaban manusia yang akan muncul di masa pasca industri.<sup>55</sup>

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

---

<sup>54</sup>Ibid., 549-550.

<sup>55</sup>Ibid., 551.

## BAB IV

### VISI BARU MASYARAKAT ISLAM INDONESIA

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

#### A. Paradigma Transformatif Dalam Mengkonstruksi Masyarakat Islam

Realitas keterbelakangan dan keterpurukan umat Islam secara sosial ekonomi dan politik di bawah sistem kekuasaan yang bersifat sentralistik dan hegemonik (meski secara normatif sistem pemerintahan yang berlaku adalah demokrasi) telah mendorong para pemikir muslim untuk melakukan kajian-kajian sosiologis, antropologis dan teologis untuk menemukan pemikiran-pemikiran tentang tatanan sosial dan politik yang berdasar pada nilai-nilai kemanusiaan Islam.

Setelah Orde Baru berhasil menguasai pemerintahan negara, program pertama yang hendak dilaksanakan adalah melakukan restrukturisasi ekonomi dan politik dengan mengedepankan ideologi modernisme-developmentalisme, supaya kekuatan negara menjadi distinktif dan independen, sebelum kemudian menjadi suatu kekuatan yang hegemonik. Di tengah-tengah situasi ini wacana intelektual Islam berhadapan dengan infiltrasi wacana pembangunanisme negara yang mencuat dalam bentuk depolitisasi, deideologisasi, kooptasi, integrasi, stabilitas, dan wacana-wacana pragmatis yang lain. Hal ini berakibat pada lemahnya artikulasi kepentingan-kepentingan sosial ekonomi dan politik umat Islam ketika berhadapan dengan kepentingan-kepentingan negara, bahkan kelas menengah muslim yang semakin membesar juga tidak memiliki mobilitas vertikal yang lebih luas, di mana hal serupa tidak pernah dialami oleh umat Islam sebelumnya.

Di sisi lain, perkembangan pemikiran di internal umat Islam sendiri masih mengalami involusi dalam dua aliran yang dikotomistik, yaitu tradisionalisme dan modernisme. Yang pertama masih memaku dirinya pada produk pemikiran masa lampau yang tertuang dalam kitab-kitab “kuning”, sehingga berbagai perkembangan kontekstual masih ditarik dalam perspektif masa lalu. Sementara yang kedua masih membiarkan bentuk penikirannya menjadi tradisi dan bersifat konvensional yang hanya akan memperteguh patronisme dalam pemikiran, sehingga ketika berhadapan dengan pemikiran-pemikiran baru lebih cenderung bersifat reaksioner dengan tetap melakukan idealisasi Islam. Dengan demikian, bukan suatu kebetulan jika pilihan artikulasi politik kedua aliran ini adalah dalam bentuk formalisme Islam.

Kenyataan-kenyataan tersebut telah menyadarkan kalangan pemikir muda muslim untuk melakukan reartikulasi kepentingan-kepentingan Islam. Dan hal itu hanya bisa dimulai dengan melakukan perombakan cara berpikir umat. Oleh kerananya langkah pertama yang mereka lakukan adalah melakukan pembaruan teologi. Dalam pandangan mereka, bentuk formalisme itu jika tetap dipertahankan di tengah-tengah perubahan sistem kemasyarakatan ini maka bukan tidak mungkin umat Islam akan kehilangan perannya. Untuk itu, pola ideologis tersebut harus dirubah ke dalam pola ilmiah, terutama terkait dengan persoalan dialektika antara normatifitas dan partikularitas Islam. Meski demikian, pada masa awal gerakan pembaruan tersebut tidak luput dari kontrovesi, terutama dari kalangan yang masih mengidealkan pemberlakuan Islam secara legal formal dalam sistem politik. Namun realita modernitas justru semakin memperkuat gaungnya, apalagi ketika mereka mulai

*consent* untuk melakukan upaya-upaya civilisasi masyarakat, melalui wacana demokrasi dan pemberdayaan.

Kenyataan restrukturisasi ekonomi dan politik yang dilakukan oleh Orde Baru telah melahirkan persoalan-persoalan baru menyertai upaya-upaya pemerintah dalam memperkokoh kekuasaannya, seperti semakin lebarnya kesenjangan sosial ekonomi yang ditandai dengan penguasaan sumber-sumber daya material oleh sekelompok kecil dalam masyarakat sementara jumlah angka kemiskinan semakin bertambah, dan kesenjangan sosial politik yang, antara lain, ditandai dengan ketersumbatan aspirasi politik masyarakat karena hegemoni pemerintah diperkuat oleh struktur birokrasi yang sangat panjang.

Rentetan persoalan tersebut mendorong para intelektual muslim untuk memperkuat posisi masyarakat *vis a vis* negara dengan mengembangkan wacana demokrasi dan *civil society*. Di sinilah relevansi munculnya paradigma Islam pembebas di kalangan pemikir muslim Indonesia pada masa Orde Baru. Dalam hal ini, terdapat dua isu penting yang menjadi perhatian para pemikir muslim, yaitu kebebasan dan pluralisme, karena keduanya merupakan prinsip pokok bagi demokrasi. Wacana kebebasan yang dikembangkan mencakup berbagai aspek dalam kehidupan sosial, termasuk kebebasan beragama, bahkan mereka menilai kebebasan beragama itu sebagai sentral dari semua kebebasan, karena pada dasarnya ajaran agama merupakan ajaran yang paling benar yang tidak dapat dipaksakan kepada orang lain. memang, persoalan kebebasan beragama ini paling banyak mendapat perhatian mereka. Hal ini lebih disebabkan oleh banyaknya konflik yang terjadi



antara para pengikutnya. Di samping itu, dalam beberapa kasus agama ditransformasikan menjadi identitas etnis dan budaya, bahkan identitas politik dan bangsa. Untuk itu, dalam konteks pluralisme sosial, mereka mendukung adanya sikap toleran dalam masyarakat, suatu sikap keberagamaan yang bersifat inklusif.

Di samping mereka mendorong pada terwujudnya pluralisme sosial, mereka juga mendong pada terwujudnya pluralisme politik. Untuk itu, mereka merespons secara kritis penerapan pemerintah terhadap Demokrasi Pancasila dan memperingatkannya agar tidak melakukan penafsiran tunggal terutama untuk memberantas kekuatan-kekuatan non-pemerintah, dengan selalu menekankan pada prinsip musyawarah yang berarti melibatkan partisipasi seluruh rakyat baik dalam konteks pengambilan kebijakan maupun dalam konteks pemilihan pemerintah (pemilihan umum).

Dengan demikian dapat dipahami bahwa munculnya paradigma baru tersebut adalah karena hubungan yang kurang atau tidak harmonis antara Islam dan negara. Dan hal inilah yang justru membedakan antara gerakan pembebasan Islam di Indonesia dengan di Amerika Latin misalnya. Gerakan pembebasan di Indonesia lebih dalam perspektif rekonsiliasi politik antara Islam dan negara, serta upaya pembentukan masyarakat yang kuat *vis a vis* negara.

Sepanjang tiga dasawarsa lebih pemerintahan Orde Baru, paradigma transformatif telah menjadi kerangka berpikir bagi para intelektual muslim seperti M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Kuntowijoyo, Mansour Fakih, Moeslim Abdurrahman, Masdar F. Mas'udi. Bagi pendukung pemikiran ini, teologi tidak

hanya dikehendaki sebagai suatu ajaran yang absurd dan netral, tetapi lebih sebagai suatu ajaran yang memihak dan membebaskan mayoritas umat Islam dari berbagai kelemahan, sesuai dengan misi utama Islam berupa kemanusiaan. Islam harus menjadi suatu kekuatan yang dapat memotifasi umat secara kontinu dan mentransformasikannya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis maupun teoritis. Pada tataran praksis, perhatian utama dicurahkan pada upaya-upaya pemecahan masalah-masalah empiris di bidang sosio-ekonomi, pengembangan masyarakat (*community development*), penyadaran hak-hak politik rakyat, orientasi keadilan sosial, dan lain-lain. Sedang pada tataran teoritis, doktrin agama harus “dibumikan” agar bisa menjadi kekuatan untuk membebaskan masyarakat dari belenggu ketidakadilan, kebodohan, dan keterbelakangan.<sup>1</sup>

Refleksi transformatif pada tataran praksis dapat dilihat, misalnya, dalam pikiran Rahardjo dan Sasono. Seruan Rahardjo kepada umat Islam agar melakukan “pembaruan teologi” dimaksudkan agar mereka tidak membangun keutuhan Islam hanya berdasar pada paradigmanya sendiri, seperti *aqidah, shari'ah, akhlaq*, dan mungkin *tasawwuf*, tetapi lebih didasarkan pada pengamatan terhadap konteks empiris.<sup>2</sup> Untuk itu pembaruan teologi yang dikehendaki adalah teologi transformatif,

---

<sup>1</sup>M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 162.

<sup>2</sup>M. Dawam Rahardjo, “Umat Islam dan Pembaharuan Teologi”, dalam Basco Carvalla dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Leppenas, 1983), 118.

yakni teologi yang melihat Islam sebagai ideologi pembebas dan emansipatoris.<sup>3</sup> Dalam semangat yang sama, Sasono melakukan pengamatan empiris terhadap proses pergulatan Islam dan umatnya dengan kenyataan-kenyataan Indonesia dewasa ini, berupa akutnya situasi yang “tidak islamisis” yang ditandai dengan adanya struktur kemasyarakatan yang melambangkan pelapisan-pelapisan sosial dalam wujud kesenjangan masalah ekonomi serta kekuasaan politik. Untuk itu, dia mengembangkan paradigma pembebas yang dikonstruksikan dalam pemikiran tentang konsep tawhid yang memihak pada persamaan derajat di antara sesama manusia.<sup>4</sup>

Adapun refleksi transformatif pada tataran teoritis dapat dilihat, misalnya, dalam pikiran Kuntowijoyo, Masdar F. Mas’udi, Mansour Fakih, Moeslim Abdurrahman. Pemikiran tranformatif Kuntowijoyo banyak diadaskan pada analisis sejarah sosial masyarakat Indonesia, terutama tentang periodisasi perkembangan tipologis masyarakat dari periode mitos, periode ideologi, dan periode ilmu. Dalam periode terakhir ini umat Islam menghadapi tantang modernisasi dan industrialisasi dengan beragam dampak negatifnya. Untuk itu, dia memandang perlunya menjadikan Islam sebagai ide, yang didasari oleh suatu cara pandang terhadap Islam sebagai paradigma atau sistem yang terbuka. Dengan demikian, sebelum nilai-nilai normatif

---

<sup>3</sup>M. Dawam Rahardjo, “Teologi Emansipatoris dan Kisah Para Nabi dan Rasul dalam al-Qur’an”, makalah tidak diterbitkan, (Jakarta: 1984), seperti dikutip oleh M. Syafi’i Anwar dalam bukunya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 166.

<sup>4</sup>Adi Sasono, “Islam dan Sosialisme Religius” dalam Basco Carvalla dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat*, 109-10.

Islam ditransformasikan, sebelum kemudian diaktualisasikan ke dalam perilaku atau aksi sosial, harus terlebih dahulu dikonstruksi dalam suatu teori ilmu.<sup>5</sup>

Salah satu dampak negatif modernisasi dan industrialisasi yang diterapkan oleh Orde Baru adalah menjamahnya kesenjangan sosio-ekonomi. Dalam hal ini, Mas'udi mencoba membangun suatu paradigma ekonomi yang berkeadilan dengan wacana zakat (pajak) sebagai upaya pemerataan sumber daya materi melalui pengaturan mekanisme redistribusinya, sehingga dapat dihindari penumpukan kekayaan pada sekelompok kecil dalam masyarakat. Lebih jauh dia mengharapkan agar bangunan paradigma ekonomi yang berkeadilan, dimana distribusi penguasaan sumber-sumber ekonomi berlangsung adil dan manusiawi ini (zakat), dapat dilakukan oleh negara dalam mekanisme pengelolaan pajak.<sup>6</sup>

Keinginan untuk membebaskan umat dari realitas ketidakadilan tersebut juga disampaikan oleh Fakih. Dia menekankan bahwa doktrin *tawhid* harus dipahami sebagai suatu bentuk penolakan terhadap segala macam diskriminasi, karena doktrin tersebut mengandung nilai pembebasan bagi kaum lemah (*da'if*) dengan melakukan perubahan struktural menuju masyarakat bebas dari penindasan dan kelas.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Kuntowijoyo, *Dinamika Internal Umat Islam Indonesia* (Jakarta: LSIP, 1983)

<sup>6</sup>Masdar Farid Mas'udi, "Zakat: Konsep Harta Yang Bersih", dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 424-428.

<sup>7</sup>Mansur Fakih, "Mencari Teologi Untuk Kaum Tertindas (Khidmat dan Kritik Untuk Guruku Prof. Hrun Nasution)". Dalam Panitia Penerbitan Buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution dan LSAF, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), 170-174.

Semangat untuk melakukan perubahan tersebut, menurut Abdurrahman, merupakan buah dari pengakuan keislaman melalui ucapan *shahadat*. Pernyataan “negatif” pada awal *shahadat* mengindikasikan bahwa taraf keimanan yang sejati hanya bisa diraih oleh seorang muslim dengan pengalaman bergulat dengan dirinya sendiri dan lingkungan sosial di sekitarnya.<sup>8</sup> Dengan demikian, di samping ia akan sampai pada taraf saleh individual, juga akan sampai pada taraf saleh sosial. Untuk itu, kontekstualisasi nilai-nilai religius harus mempertimbangkan upaya reformasi pola hidup yang mengutamakan keadilan sosial.

Gagasan-gagasan pemikir muslim di atas, merupakan wujud konkrit kepedulian mereka terhadap keberadaan umat yang secara mayoritas masih dalam kondisi miskin, bodoh, dan terbelakangan. Kondisi ini –minimal– disebabkan oleh dua faktor, (1) kondisi internal umat Islam yang masih “dibelenggu” oleh pola mental tradisional, dan (2) sistem pemerintahan penguasa yang sentralistik dan hegemonik yang ditopang dengan struktur birokrasi yang sangat kuat sehingga semakin memperlebar kesenjangan sosial; memperbesar kemiskinan dan menghambat aspirasi politik masyarakat. Sehingga dapat dipahami bahwa gagasan-gagasan tersebut tidak lain merupakan upaya pembebasan umat dari dua lilitan tersebut.

## **B. Keberpihakan Teologi**

Seperti telah dipaparkan di atas, bahwa dalam kerangka paradigma pembebas teologi harus mengedepankan misi kemanusiaan Islam dengan menjadikannya

---

<sup>8</sup>Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 10.

sebagai suatu kekuatan yang dapat memotifasi umat secara kontinu dan mentransformasikannya ke dalam skala-skala besar baik yang bersifat praksis maupun teoritis. Adalah keadilan merupakan muara misi kemanusiaan Islam tersebut, yang sekaligus dapat menunjukkan komitmen besar Islam dalam turut menyelesaikan persoalan asasi kemanusiaan, karena memang persoalan inilah yang pertama kali muncul sejak manusia menemukan peradaban.

Di Indonesia pada masa Orde Baru, persoalan ketidakadilan tersebut muncul dalam bentuk ketimpangan-ketimpangan di sektor pemerataan pendapatan dan aspirasi politik masyarakat. Di mana hal itu merupakan implikasi dari penerapan kebijakan pembangunan ekonomi dan politik pemerintah. Penerapan ideologi developmentalisme Orde Baru dalam pembangunan telah menyisakan persoalan semakin tingginya tingkat kesenjangan sosial ekonomi. Analisis Kuntowijoyo telah menunjukkan bahwa pembangunan ekonomi Orde Baru telah menyisakan dampak negatif berupa lahirnya fragmentasi sosial dalam bentuk kelas kapital, sekelompok kecil orang yang memiliki modal dan kaum kecil-lemah. Kelas kapital yang pertama jelas lebih beruntung daripada kelas kapital kedua. Apalagi pola pembangunan seperti ini telah mampu menggiring masyarakat pada satu titik di mana tak satu institusi pun yang berusaha melakukan kritik, termasuk partai politik dan Golkar.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Dalam hal ini, Kuntowijoyo mengurai tiga aspek kepincangan perangkat politik formal, yaitu *pertama*, kesanggupan menyalurkan kepentingan-kepentingan politik, sosial kultural dan ekonomi masyarakat; *kedua*, kesanggupan mengintegrasikan kepentingan-kepentingan itu ke dalam sebuah kepentingan nasional guna mewujudkan sistem nasional yang terpadu; dan *ketiga*, kesanggupan melestarikan nilai-nilai dan mengelola ketegangan-ketegangan yang mungkin terjadi di masyarakat. Lihat, Kuntowijoyo, *Dinamika Internal Umat Islam Indonesia* (Jakarta: LSIP, 1983) 96-97.

Keadaan yang membuka peluang bagi munculnya kembali Komunisme ini, menurutnya, harus dirubah dengan penegakan budaya politik Pancasila yang mengutamakan budaya politik keadilan sosial. Politik ekonomi yang menjadi dasar pembangunan harus berkeadilan sosial, sehingga berbagai kebijakan harus dapat menyentuh seluruh lapisan masyarakat dengan disertai perangkat perundang-undangan yang mampu mendekonsentrasikan kapital ke luar dari jaringan kelas pertama. Di tengah-tengah arus fragmentasi sosial yang cenderung ke arah kapitalis inilah Islam menempati posisi strategis untuk membendunginya, mengingat Islam berada di antara dua ekstrimitas komunis dan kapitalis. Untuk itu, umat Islam harus menata diri dengan jalan menyusun basis kekuatannya secara terpadu dari bawah.<sup>10</sup>

Analisis Kuntowijoyo tersebut diperkuat oleh analisis Sasono yang menyatakan bahwa akar kemiskinan masyarakat lebih disebabkan oleh eksploitasi golongan kaya terhadap berbagai sektor ekonomi dalam bentuk pertukaran yang tidak adil dalam perdagangan barang, pembayaran yang tidak adil atas jasa-jasa pekerja, dan pengenaan pungutan yang relatif memberatkan dari penguasa terhadap rakyat kecil. Hal tersebut berakibat pada hilangnya faktor-faktor kultural yang dinamis bagi mereka, sehingga di samping mereka menjadi massa yang sangat bergantung kepada pemilik harta-harta produktif, juga meningkatnya angka pengangguran.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup>Ibid., 98-9.

<sup>11</sup>Adi Sasono, "Moral Agama dan Masalah Kemiskinan: Pengantar Kajian Tentang Misi Islami Dalam Pembangunan Nasional", dalam M. Amien Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: CV. Rajawali, 1992), 100-02.



Adapun untuk meminimalisasi kesenjangan yang menajam ini, menurutnya bisa dimulai dengan melakukan gerakan kebudayaan yang bermoral agama yang berorientasi pada pembentukan sistem atau struktur dan tata nilai kemasyarakatan yang fungsional dan mengarah pada pengembangan reformatif dan transformatif perilaku aktual masyarakat. Pilihan pada moral agama sebagai *basic* gerakan adalah kenyataan agama sebagai anasir pokok dalam pembentukan karakteristik masyarakat Indonesia. Gerakan ini memiliki urgensi ketika melihat gerakan pembaruan agama (Islam) yang ada lebih memusatkan apresiasinya pada sistem ajaran dan perjuangan politik, yang memastikan ketersandaran partisipasi masyarakat dalam pembangunan bangsa dalam berbagai sektor. Gerakan ini, di samping akan dapat menghadirkan moral agama dalam realitas kehidupan konkret untuk mengatasi dan memenuhi minat, kebutuhan, dan kepentingan sosial ekonomi masyarakat, dapat mempersatukan kembali kelompok-kelompok ideologis yang “bertikai”, juga dapat menjembatani hubungan antarsubkultur untuk melakukan rekonsiliasi kebudayaan nasional.<sup>12</sup>

Sementara itu, Wahid tidak banyak mempersoalkan model gerakan pengentasan kemiskinan. Yang terpenting baginya adalah cara menjelaskan tujuan akhir atau ideologi gerakan tersebut kepada masyarakat miskin, apalagi berkaitan dengan pemahaman keagamaan, mengingat masih adanya pemahaman tentang nasib di tengah masyarakat yang masih “Jabarian”. Sehingga maksud yang mulia ini tidak justru disalahartikan oleh masyarakat. Pendapat ini didasarkan pada suatu kenyataan

---

<sup>12</sup>Ibid., 105-08.



yang terjadi dalam suatu acara latihan pengembangan masyarakat di pesantren Guluk Guluk, Sumenep, Madura. Di mana terjadi suatu perdebatan sengit antara peserta dan seorang peneliti dari Jakarta. Bantahan para peserta didasarkan pada suatu pemahaman bahwa keyakinan agama Islam tidak menerima tujuan pemberantasan kemiskinan....<sup>13</sup> Untuk itu, tugas yang terpenting bagi intelektual muslim adalah mengembangkan bahasa komunikasi yang dialogis dengan kaum agamawan.

Akan tetapi, dasar pemahaman tentang relasi agama dan keadilan sosial yang menghasilkan upaya-upaya peningkatan taraf hidup masyarakat lemat tersebut, menurut Abdurrahman, masih perlu ditinjau kembali. Dalam analisisnya program-program kemasyarakatan, khususnya yang terkait dengan kaum tersisih, *mustad'afin*, yang direalisasikan oleh organisasi-organisasi sosial keagamaan selama ini masih didasarkan pada rasa "belas kasihan", sehingga belum mampu menyelesaikan persoalan yang mendasar. Yang efektif, menurutnya, adalah memposisikan mereka sebagai subjek, sehingga mereka dapat merencanakan suatu program yang sesuai untuk peningkatan taraf hidupnya. Sedang program-program pengembangan harus difungsikan sebagai pendamping dengan menggunakan pendekatan transformatif.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Pelu Dibela* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 75-80

<sup>14</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 39-0.

## BAB V

### PENUTUP

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

#### A. Kesimpulan

Dari hasil penelitian tentang Islam Transformatif di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Kalangan intelektual muslim Indonesia masa Orde Baru memahami teologi tidak lagi hanya sebagai ilmu ketuhanan seperti yang berkembang dalam tradisi teologi tradisional (ilmu *kalam*). Yang sebelumnya, paradigma pemikiran Islam masih didominasi oleh paradigma sufistik dan legal formalistik dan teologi yang berkembang adalah teologi tradisional. Para intelektual muslim Indonesia Orde Baru lebih banyak mengembangkan wacana dialektika antara normativitas ajaran-ajaran agama dan historisitas umat dan bangsa. Sehingga wacana teologi lebih nampak sebagai upaya-upaya “membumikan” ajaran-ajaran agama dalam konteks kehidupan kemasyarakatan dan kebangsaan. Suatu semangat yang diilhami dari kenyataan Islam sebagai agama yang *salihun li kulli zaman wa makan*.
2. Kenyataan kontekstual sistem kemasyarakatan bangsa Indonesia pada masa Orde Baru yang lebih dibentuk oleh pemerintah melalui kebijakan pembangunan, telah mendorong kalangan intelektual muslim untuk berupaya merespons secara kritis kebijakan-kebijakan pemerintah yang dirasa kurang atau tidak menguntungkan bagi umat dan bangsa, terutama lapisan masyarakat yang termarginalkan. Di samping itu, mereka juga melakukan kritik terhadap keberadaan umat dalam

rangka menghadapi tantangan masa depan. Mula-mula upaya ini dalam bentuk wacana pembaruan teologi yang diharapkan dapat menjadi kerangka penyadaran terhadap posisi dan tantangan ke depan umat Islam, kemudian disusul dengan penguatan posisi umat ketika berhadapan dengan negara melalui wacana demokrasi, pluralisme, dan *civil society*. Dalam wacana-wacana itulah dapat diketahui bahwa kalangan intelektual tersebut telah mengembangkan paradigma Islam transformatif sebagai upaya “pembumian” nilai-nilai kemanusiaan Islam dalam sistem kemasyarakatan bangsa. Secara metodologis, paradigma ini telah mengarahkan wacana teologi di negeri ini pada suatu konstruksi teologi yang partikularistik, yaitu suatu konstruksi teologi yang lebih dekat dengan aspek-aspek kemanusiaan dan kemasyarakatan. Suatu konstruksi teologi yang disusun berdasarkan pikiran-pikiran kalangan intelektual tentang nilai-nilai yang dapat dikembangkan dari dialektika antara nilai-nilai normatif dan historis Islam yang diharapkan mampu menjadi pijakan bagi umat Islam dalam bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

## B. Saran-Saran

Tentu saja kajian ini belum lengkap jika tidak dipaparkan suatu rumusan konkrit tentang Islam Transformatif itu sendiri. Hal itu memang sudah menjadi suatu obsesi tersendiri bagi penulis. Oleh karena itu, kajian ini penulis anggap sebagai langkah awal untuk membangun sebuah wacana pembanding terhadap variasi wacana keislaman yang telah dan sedang berkembang, yang selanjutnya akan dilengkapi



bukan hanya dengan rumusan Islam Transformatif tetapi juga dengan bidikan terhadap posisi teologi ini di tengah-tengah wacana ideologi kapitalisme dan berbagai sub-ideologinya, dan juga posisi strategisnya dalam era reformasi sekarang.

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

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Masykuri *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Terj. Wahib Wahab (yogyakarta: Tiara Wacana, 1999)
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995)
- , *Semarak Islam Semarak Demokrasi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996)
- Affandi, Arief (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model gus Dur dan Amien Rais* (yogyakarta: Pustaka Pelajar: 1997)
- Ali, Fachri dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam:Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1992)
- Amal, Taufik Andan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1996)
- Amin, M. Mansyur (ed.) *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994)
- Amin, M. Masyhur dan Mohammad Nadjib (eds.), *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: LKPSM, 1993)
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru*(Jakarta:Paramadina: 1995)
- Arief, Sritua dan Adi Sasono, *Indonesia, Keterbatasan dan Keterbelakangan*, (Jakarta: LPS, 1981).
- Azhari, Muntaha dan Abdul Munim Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989)
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurchalish Nadjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Taqiq, (Jakarta: Paramdina, 1999)
- Carvallo, Basco dan Dasrizal (eds.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Leppenas, 1983)
- Fakih, Mansour, *Masyarakat Sipil Untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*, terj. Muhammad Miftahudin, (Yogyakarta: pustaka Pelajar, 1996)
- Giddens Anthony, *Tumbal Modernitas, Ambruknya Pilar-Pilar Keimanan*, Terj. Mohammad Yamin (Yogyakarta; ircisod, 20001)

- Gunawan, Asep dan Dewi Nurjulianti (pen.), *Gerakan Keagamaan dan Penguatan Civil Society: Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999)
- Hikam, Muhamadd AS., *Islam, Demokrasi dan Pemberdayaan Civil Society* (Jakarta: Erlangga, 2000)
- Hasan, Rifa'i dan Amrullah Ahmad (eds.), *Perspektif Islams dalam Pembangunan Bangsa*, (Jakarta: PLP2M, 1986), 323-324.
- Isre, Muh. Shaleh, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1995)
- Kuntowijoyo, *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (Yogyakarta: Bentang, 1994)
- , *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997)
- Madjid, Nurcholish *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 136.
- (ed), *Khasanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986)
- , *Cita-Cita Politik Islam Pasca Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999)
- , *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1995)
- , *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan: 1987)
- Masdar, Umaruddin, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais Tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)
- Mas'udi, Masdar F., *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997)
- , *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991)
- Muhammad AS. Hakim, "Wacana Intelektual Tentang Civil Society di Indonesia", dalam *Paradigma* Vol. 1, No. 2, (1999)
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1991)
- Panitia Penerbitan buku dan Seminar 70 Tahun Harun Nasution dan LSAF, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989)
- Rachman, Budhy Munawar (ed.), *Kontekstual Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Rahardjo, M. Dawam, *Esei-esai Ekonomi Politik* (Jakarta: LP3ES, 1985)

- , *Intlektual Intelegensia dan Prilaku Politik bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim*, (Bandung: Mizan: 1993)
- , *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1999)
- Rais, M. Amien (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: CV. Rajawali, 1992)
- , *Cakrawala Islam* (Bandung: Mizan, 1987)
- Saefuddin, A.M. (et al.), *Deseekulerisasi Pemikiran: Landasan Islami* (Bandung: Mizan, 1987)
- Taher, Elzi Peldi (ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1994)
- Tebba, Sudirman, *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan Keagamaan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993)
- Tim Maulana (eds.), *Jika Rakyat Berkuasa; Upaya Membangun Masyarakat Madani Dalam Kultur Feodal*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999)
- Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Pelu Dibela* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 75-80
- Waluyo, Imam dan Kons Kleden (eds.), *Dialog: Indonesia Kini dan Esok* (Jakarta: Leppenias, 1980), 108-109.
- Zainuddin, A. Rahman et. al, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995)