MEMPRIBUMIKANTEOLOGI ISLAM ; DARI EKSKLUSIF-APOLOGIS KE INKLUSIF-TRANSFORMATIF

Andri Ashadi[343]

A. Pendahuluan

Pada tataran konsep hubungan Islam dan negara sudah final, hanya saja pada level praksis relasi antara umat Islam dalam proses hidup bernegara masih bermasalah. Hal ini paling tidak tergambar dari munculnya berbagai masalah sosial, politik dan kebangsaan seperti pemberontakan DI/TII Kartosoewirjo di Jawa Barat, DI/TII Daud Beureuh di Aceh dan DI/TII Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan, dan berbagai tindakan teror sejak reformasi di berbagai daerah. Gerakan sosial keagamaan ini, didasari karena negara dipahami telah menjalankan sistem *thogut* dengan menjadikan Pancasila sebagai ideologi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Jika demikian halnya, maka dimana sesungguhnya letak persoalannya; apakah resistensi terhadap ideologi Pancasila bagi sebagian umat Islam terletak pada pemaknaan mereka terhadap aqidah atau tauhid itu sendiri ataukah ada motif lain dibalik itu? Tulisan ini hendak menjelaskan pemaknaan sebahagian umat Islam terhadap tauhid dan relasinya dengan proses kehidupan berbangsa dan bernegara. Asumsi yang dibangun adalah bahwa tauhid atau teologi dengan makna substansial sebagai pembebasan yang bersifat inklusif telah mengalami pereduksian yang sistemik menjadi teologi-apologis dan eksklusif. Munculnya berbagai gagasan dari pemikir muslim seperti Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Kuntowidjoyo, Mansour Faqih dan lain-lain merupakan kritik atas teologi apologis yang eksklusif. Berkembangnya wacana Islam rasional, Islam peradaban dan Islam transformatif dan lain sebagianya di satu sisi, dapat ditempatkan sebagai respon dari semakin eksklusifnya teologi sebagai pembebasan sehingga umat Islam kian terpinggirkan dalam proses kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini disebabkan pola internalisasi dan indoktrinasi teologi Islam cenderung monolog, kaku dan tidak menyediakan ruang kesejarahan dan kemanusiaan. Di bahagian lain hal ini juga dapat dipahami sebagai upaya kontekstualisasi nilai-nilai Islam khususnya teologi Islam pada persoalan dan isu-isu kebangsaan yang semakin majemuk.

Dalam konteks kemajemukan inilah, menjadi sebuah keniscayaan bahwa transformasi makna teologi dari apalogis-eksklusif ke teologi inklusif-transformatif perlu dilakukan agar teologi benar-benar menjadi alat pembebas atas *thaguth/* berhala

[343] Dosen Fenomenologi Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

struktur ekonomi, politik, budaya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dengan hal ini dimaksudkan Islam sebagai *rahmatan lil'alamin* tidak lagi hanya sebatas *norm fact* dan *norm force* melainkan teologi seyogiyanya menjadi hal *emperical fact* dan *social force*. Apa makna substantif tauhid?

B. 'Tauhid syahadat' ; kesederhanaan yang membebaskan

Secara normatif, Islam dalam keyakinan kaum muslim adalah agama yang paling sempurn dan secara praksis paling sempurna juga diterapkan pada masa Nabi dan umat pada zamannya. Ini disebabkan karena di samping mendakwahkan, Nabi juga mencontohkan sendiri bagaimana berislam yang baik dan sempurna tersebut. Sebaliknya, umat (terutama sahabat-sahabat Nabi) dapat mencontoh langsung apa yang sudah dilakukan Nabi. Tak heran kalau Nabi dan umat pada masanya menjadi figur sentral dalam religiositas kaum muslim pada kurun dan generasi belakangan. Akan tetapi kesempurnaan praksis tersebut tak serta merta berbanding lurus dengan doktrin yang kompleks, *sophisticated* dengan pemaknaan yang mendalam dan beragam termasuk ajaran tentang tauhid. Tauhid awal hanya mengajarkan jika seorang ingin masuk Islam, ia diwajibkan mengucapkan syahadat, sebuah kredo yaitu kesaksian bahwa hanya Allahlah Tuhan yang Esa dan bahwa Muhammad adalah utusanNya. Hanya ikrar itu, tidak ada upacara atau kegiatan ritual lain yang kompleks mengiringinya.

Namun sesuatu yang awal dianggap suatu yang penting karena dari sinilah segala sesuatu bermula dan sesuatu yang penting itu bernama kesederhanaan. Sesuatu yang pertama selalu sederhana, mudah dipahami, dan oleh sebab itu inklusif dan merakyat. Ini berimplikasi luas terhadap kehidupan sosial, ekonomi dan politik termasuk tatanan kehidupan kebangsaan dan kenegaraan. Ajaran-ajaran Nabi seperti yang terungkap lewat Hadis-Hadisnya menggambarkan keadaan ini. Seruan-seruan tauhid awal karena sederhana, mudah dipahami justru nyaring terdengar bagi kalangan biasa, lemah dan kaum *mustadh'afin* lainnya, sampai-sampai Allah menegur Nabi karena mengabaikan permintaan nasehat dari seorang buta, Abdullah bi Ummi Makhtum ketika sedang melobi beberapa kelas menengah Makah untuk masuk Islam. (QS, 80: 1-11) Teguran langsung dari Allah terhadap Nabi ini tampak lebih praksis. Ia tidak ditujukan untuk menguji kesempurnaan pemaknaan Nabi, tetapi lebih pada sikap dan implikasi dari pemaknaan konsep tauhid yang sederhana di atas. Karena komitmen vertikal pada pengesaan Allah menuntut komitmen horizontal pada kesatuan kemanusiaan (Amin Rais, 1994: 14-15) yang menutup ruang diskriminasi dan pemberhalaan pada sesama manusia. Tidak ada yang lebih superior atau inferior dari yang lain. Komitmen tauhid menghendaki setiap manusia berstatus sama di hadapan Allah. Dan jika tidak ada perbedaan status dan posisi manusia di hadapan Allah, tentu juga tidak ada pengandaian ikatan primordialistik kesukuan dan kebangsaan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda. Perbedaan secara normatif hanya dimungkinkan pada tingkat ketakwaan kepada Allah (QS, 49: 13)

Kesatuan kemanusiaan menuntut juga suatu tatanan sosial yang adil dan etis. Seruan tauhid Nabi di Makah berbarengan dan ditujukan untuk mengutuk kemajemukan dewa-dewa yang simptomatik dari masyarakat yang terpecah belah, dan disparitas sosial ekonomi yang berporos pada keterpecahbelahan masyarakat tersebut. (misalnya QS, 107: 1-6,;104: 1-6). Pada sisi ini Al-Qur'an hadir meneguhkan prinsip keadilan distributif yang tidak menyediakan *privilege* pada sekelompok masyarakat menjadi terlalu kaya, sementara kelompok lainya menderita kemiskinan yang bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Selain mudah dipahami, merakyat, dan egaliter, ajaran-ajaran Islam juga sangat fleksibel. Nabi mencontohkan sendiri bagaimana fleksibelitas Islam itu berjalan. Ketika menerima wahyu pertama (untuk peristiwa sedemikian penting) tanpa sungkan dan berat hati Nabi menceritakannya pada Waraqah bin Naufal yang oleh Muhammad Husain Haikal (dalam Abdul Moqsith Ghazali, 2009 : 84) disebut sebagai orang yang telah lama mengenal Bibel dan orang yang pertama menerjemahkan Injil ke dalam bahasa Arab. Fleksilitas tauhid juga ditunjukan Nabi ketika mempersilahkan kurang lebih 60 orang utusan Kristen Najran yang dipimpin oleh Abdul Masih al-Ayham dan Abu Haritsa bin al-Qama (yang disebutkan terakhir adalah seorang uskup) untuk melakukan misa-kebaktian di Mesjid Nabawi. Dialog antar agama yang memakan waktu berhari-hari memaksa mereka minta izin untuk melakukan kebaktian ke gereja.. Lalu nabi mencegah dan mempersilahkan mereka untuk melakukan kebaktian di Mesjid Nabi saja. (Djohan Effendi dalam Th.Sumartana dkk, 1991:58)

Di luar ranah sosio-kultural di atas, Nabi juga mencontohkan bagaimana fleksibelitas tauhid mampu mengakomodir kepentingan-kepentingan temporal sosial politik. Ketika di Madinah Nabi membangun sebuah konstitusi yang disebut Piagam Madinah yang mempertemukan beragam kepentingan etnik dan agama. (Abdul Moqsith Ghazali, 2009: 92). Piagam Madinah memuat 47 pasal. Pasal-pasal tersebut tidak diputuskan sekaligus. 23 pasal pertama diputuskan ketika Nabi baru beberapa bulan sampai di Madinah saat Islam belum menjadi agama mayoritas. Ketika pertama kali berada di Madinah diketahui bahwa jumlah umat Islam hanya 1.500 orang dari 10.000 ribu penduduk Madinah. Sementara orang Yahudi berjumlah 4000 orang dan penganut pagan berjumlah 4.500 orang. Beberapa bulan kemudian baru piagam tersebut disempurnakan. Dari piagam tersebut diketahui bahwa Nabi Muhammad berusaha mengambil posisi netral di tengah berkecamuknya konflik dan peperangan di Medinah yang sudah berlangsung 120 tahun dan menunjukan komitmennya untuk menjadi pelindung terhadap semua komunitas yang berkonstitusikan piagam Madinah

Contoh-contoh yang mengambarkan bagaimana tauhid dimaknai secara sederhana, lentur dan fleksibel di atas agak jarang ditampilkan secara utuh dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wacana-wacana keagamaan, Bahkan sering tertutup kabut prasangka dan kecurigaan. Untuk ucapan selamat natal saja tampak seorang pakar tafsir kita begitu "hati-hati" dan kesulitan dalam menjelaskannya sehingga ucapan selamat natal harus dimaknai secara ganda; pada satu sisi dalam rangka menjaga interaksi harmonis dengan saudara kita yang beragama Kristen, pada sisi lain harus dimaknai sesuai dengan keyakinan Islam; bahwa yang lahir adalah Isa al-Masih sebagai nabi dan rasul (Quraish Shihab, 1998: 372) Suatu hal yang mungkin tak terfikirkan di zaman Nabi karena dengan begitu harus menampilkan diri sebagai sosok muslim yang ganda. Kesulitan (entah kehati-hatian) yang sama juga digambarkan Fazlur Rahman (1983: 238-239) ketika mengemukakan pendapat sejumlah sarjana muslim saat mengementari 2 ayat (QS 2: 62 dan QS 5:69) yang secara inklusif menyebutkan bahwa keselamatan tidak hanya monopoli orang Islam, namun terbuka untuk penganut Yahudi, Kristen dan Sabiin. Bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin dalam dua ayat di atas adalah yang telah masuk Islam. Penafsiran ini jelas keliru kata Fazlur Fahman karena seperti yang terlihat dalam ayat tersebut orang-orang Islam,"orang-orang beriman" adalah kelompok pertama yang digandengkan bersama orang Yahudi, Kristen dan Sabiin sebagai kelompok yang selamat asal beriman pada Allah dan hari kiamat serta mengerjakan amal soleh. Mereka justru lebih keliru lagi menurutnya ketika berusaha menafsirkan bahwa mungkin yang dimaksud ayat adalah orang Yahudi, Kristen dan Sabiin yang saleh sebelum kedatangan Nabi.

Penyebaran Islam ke berbagai wilayah dengan skala yang lebih luas dan kemampuan beradaptasi dengan komunitas lokalpun hanya mungkin terjadi jika ada fleksibelitas. Sesuatu yang sederhana selalu mampu merangkul masyarakat yang lebih luas. Inilah yang membuktikan bagaimana Islam dapat menembus Palestina, Kordova, dan Persia, ke jantung-jantung peradaban dunia dan agama-agama yang sudah mapan.

Tampak, tauhid dalam batasan kredo (ungkapan-ungkapan pendek tentang kepercayaan) dalam rumusan sederhana," lai ilaha ilallah" pada satu sisi telah mampu menembus ikatan-ikatan primordialistik kesukuan ras, agama dan tampak sterial dari kepentingan yang sering memunculkan kecurigaan dan prasangka. Sementara pada sisi lain dapat diandalkan sebagai pembebas dalam segala bentuk *taghut* yang "mengacu pada kekuatan sewenang-wenang, otoriter dan tiranik atau segala sesuatu yang melampaui batas" (Nurcholish Madjid, 1995 : 85)

C. 'Tauhid akidah' : kompleksitas yang membelenggu

Ketika kesederhanaan tauhid di atas bermetamorfosis menjadi akidah, banyak pergeseran dan perubahan mengiringginya. Akidah jamaknya *aqa-id* mengacu pada apa yang dapat dipercaya, diyakini dan dibenarkan dalam hati (Mahmud Yunus, 1990: 275) Ia mengalami kompleksitan pemaknaan dan ungkapannya menjadi panjang. Akidah tak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cukup hanya dengan sahadat yang berisi pengakuan pada keesaan Allah, tapi juga mengharuskan pengikutnya untuk mengakui banyak hal: mulai dari pengakuan wujud Tuhan, sifat-sifat Tuhan, kalam Tuhan, sampai pada kekuasaan dan kemahamutlakan Tuhan. Pada tataran akidah inilah pola-pola ikatan yang bersifat *gemeinschaft* dengan ciri eksklusifnya terbentuk karena didasarkan pada ikatan batin, ilahiah dan bersifat kekal(Abdulsani, 1994:109) Oleh sebab itu internalisasi dan indoktrinasi nilai menjadi suatu yang lumrah. Orang yang terikat kepentingan dalam satu kelompok diharuskan memiliki keyakinan dan ideologi yang sama dan yang mengingkarinya maka diklaim dan terancam menjadi kafir. Tidak mengakui salah satu komponen aqidah itu akan dianggap sebagai 'orang lain' atau bukan bagian dari masyarakat (jama'ah). Keyakinan yang berkembang di luar jamaah distigmakan sebagai sekte atau aliran. Jadilah akidah komitmen kelompok dan sahadat komitmen individu.

Hal tersebut tampak kentara dalam sejarah muncul dan berkembangnya aliran-aliran teologi Islam. Aliran Khawarij misalnya tidak hanya menyematkan klaim kafir dan mukmin pada kelompok lain di luar alirannya, namun juga pada firqah lain dalam satu aliran. Bahkan kemunculan aliran yang lebih mengedepankan intelektualitas seperti Mu'tazilah sekalipun, tak dapat keluar dari pertarungan dan klaim kebenaran (baca keagamaan). Aliran Mu'tazilah dengan konsep teologi *al-manzilah baina al-manzilatain* adalah upaya untuk keluar dari pertarungan klaim antara aliran Khawarij yang menyebut kafir orang Islam yang melakukan dosa besar dan tetap mukmin bagi aliran Murjiah dan Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah. Mu'tazilah justru memposisikan orang tersebut di antara dua tempat; tidak kafir karena masih memiliki sahadat dan tidak pula disebut mukmin karena melakukan dosa besar. Mereka menyebutnya fasiq atau muslim *'ashi* (orang Islam yang melakukan maksiat).

Tidak berhenti sampai di situ, pada tataran akidah ini, tarik menarik kepentingan politik dengan klaim-klaim keagamaan yang bersifat eksklusif-apologispun dimulai. Konsep dosa besar yang menjadi isu krusial dalam teologi Islam semula lebih merupakan persoalan politik murni yaitu konflik antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah. Ini tampak dari cara kelompok Ali yang membelot (Khawarij) memunculkan pertanyaan tentang siapakah yang disebut kafir, Apakah Ali dan pengikutnya atau Muawiyah dan pengikutnya karena memutuskan konflik politik dengan jalan arbitrase. Bukan pertanyaan tentang apakah yang disebut kafir atau mukmin, sebuah pertanyaan yang lazim dalam wacana teologi (Toshihiko Izutsu: 1994, 4-5) Begitu juga dengan isu "*al-Jabar dan al-Ikhtiar*" digunakan Muawiyah untuk meredam suara rakyat yang tidak setuju dengan kebijakan-kebijakan politiknya.(Amin Abdullah, 2006: 166-167) Al-Makmun di masa kekhalifahan Abasiyah juga melakukan hal yang sama. "perselingkuhannya" dengan aliran Mu'tazilah telah melahirkan kebijakan *mihnah.* Kebijakan yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk merupakan ideologi resmi negara. Semua administrator dan pegawai al-Makmum

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dituntut untuk mengikrar keyakinan tersebut untuk menunjukan loyalitasnya terhadap khalifah. Banyak yang terpaksa bersikap hipokrit dan orang-orang yang menolak kepercayaan ini dipenjarakan. Ahli fiqh terkenal Muhammad bin Nuh dan Ahmad bin Hambal menemui ajal karena menolak kepercayaan ini. (Asghar, 1993;74). Sehingga menjadi sulit dibedakan mana persoalan politik dan mana pula yang merupakan bahagian dari persoalan agama dan bukan tidak mungkin pula muncul apa yang dipahami sebagai politisisasi agama.

Menjadi jelas kalau menggunakan aqidah sebagai acuan dalam beragama, maka seseorang telah keluar dari kesederhanan dan menghadirkan kompleksitas (kerumitan) beragama yang menyulitkan orang untuk berislam. Sebaliknya kalau menggunakan syahadat, seseorang akan kembali ke simplisitas dan memudahkan orang untuk berislam. Semakin sederhana suatu ajaran, semakin terbatas rumusan yang dibuat, semakin luas skalanya di tengah masyarakat. Semakin rumit sebuah ajaran, semakin panjang rumusannya, semakin banyak orang yang tersingkirkan. Proses seperti ini telah terjadi pada rumusan doktrin Islam.

Pada fase perumusan doktrin Islam ini terjadi pereduksian Islam yang lebih kompleks dan mendalam yang mengkristal dalam berbagai ilmu dan aliran pemikiran atau mazhab. Kecenderungan itu berlangsung secara massif terutama pada abad 8-9 M dengan tokoh-tokoh penting pada sejumlah bidang keilmuan termasuk pada kajian teologi seperti Wasil ibn Ata', al-Huzail dan al-Allaf dari aliran Mu'tazilah dan Abu al-Hasan al-Asy'ari, pendiri sekaligus tokoh terkenal Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah. Sejak abad ini secara intensif Islam diformulasikan, digeneralisasikan, dan dibuat hubungan antara satu fariabel dengan fariabel yang lainnya. Yang muncul kemudian adalah Islam yang abstrak dan transenden .Artinya Islam yang sudah ditarik dari dunia nyata. Islam yang sudah mengalami pereduksian.

Dengan abstraksi dan transendensi, kemampuan Islam untuk menyapa problem bawah yang sangat beragam, menjadi tertekan. Dengan kata lain, pendirian mazhab di mana generalisasi dilembagakan, telah melahirkan alienasi. *Pertama*, yang paling mendasar adalah alienasi umat Islam dari akar Islam, al-Qur'an dan Hadits. Dengan adanya mazhab dan aliran, kedua sumber itu secara tidak sadar terjarak dari umat. Persoalan-persoalan yang timbul tidak lagi dirujukan langsung kepada al-Qur'an dan Hadits tetapi kepada mazhab dan aliran. Pendirian dan pandangan-pandangan mazhablah yang sering diacu dan itu sangat kokoh sebagai patronase untuk memelihara ortodoksi Islam. Selama rentang antara abad ke-12 hingga abad ke-19 bahkan mungkin sampai sekarang mengutip Arkoun (dalam Amin Abdullah, 2005: 19) telah terjadi proses *"taqdis al-afkar al-diniy* (penskaralan pemikiran keagamaan) pada hampir semua bidang keilmuan Islam termasuk teologi Islam. Yang terjadi kemudian adalah sosok ilmu-ilmu keislaman yang bersifat sangat repetitif, selalu mengulang-gulang, sarat dengan literatur-literatur yang berhubungan dengan komentar, komentar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap komentar dan sangat sedikit membuahkan gagasan-gagasan baru. Pergumulan intelektual Islam tidak diarahkan untuk pencapaian gagasan-gagasan baru, melainkan hanya dimanfaatkan untuk mempertahankan pengetahuan yang telah ada. Metode jadal (perdebatan) dianggap sebagai jalan terbaik untuk memenangkan suatu pendapat dan hampir menjadi metode pengganti bagi usaha-usaha intelektual murni untuk memunculkan dan mengangkap isu-isu aktual.

Hal ini diperparah oleh teologi (Islam) yang disebut-sebut sebagai *the queen of science*, mahkota segala ilmu, karena mengkaji persoalan yang sangat mendasar dalam struktur keyakinan kaum muslim, yaitu tauhid.(Fazlur Rahman, dalam G.E. Von Grunebaum ,ed, 1971: 89) Ini tergambar dari berbagai nama lain untuk menyebut ilmu kalam atau teologi Islam seperti *'ilm al'aqaid, 'ilm usul al-din, al-fiqh al-akbar dan ilm al-tauhid*. Prediket-prediket tersebut menunjukkan bahwa muatan kajian teologi Islam berkaitan dengan persoalan-persoalan yang sangat esensial dalam doktrin Islam seperti tentang keesaan Tuhan, masalah keimanan dan kekufuran, posisi orang Islam yang berbuat maksiat dan orang kafir yang melakukan amal sholeh.(Harun Nasution, 1986: xi) Mengingat begitu segnifikannya masalah-masalah ini karena menyangkut persoalan akidah, maka tidak mengherankan kalau objek telaah teologi Islam tak tersentuh perubahan dan pemekaran.

Kedua, mengalienasi Islam dari persoalan aktual, karena mazhab atau aliran tersebut muncul pada masa tertentu untuk kebutuhan masyarakat tertentu, untuk merespon problem yang lahir pada masa tertentu, maka persoalan kekinian dengan sendirinya terpinggirkan. Dari perspektif ini sudah banyak kritikan yang dialamatkan pada teologi Islam, di antaranya menyebutkan tentang absennya unsur sejarah dan kemanusiaan sebagai objek kajian. Hanya saja para pengkritik tersebut lupa kalau isu-isu yang dibahas dalam teologi Islam pada masa itu adalah upaya untuk merespon tantangan dan dinamika zamannya. Oleh sebab itu ia aktual untuk masanya. Aliran Mu'tazilah yang terkenal sebagai rasionalis Islam bahkan terkadang disebut juga liberalisme Islam, misalnya, pada masanya berhadapan dengan helenisme Yunani dan manicheisme Persia yang membuat mereka harus menghadirkan wacana teologi yang lebih rasional. Abu al-Huzail al'Allaf adalah tokoh penting kedua sesudah Wasil yang paling banyak mempelajari dan menguasai filsafat Yunani, filsafat India dan berbagai keyakinan lainnya. Penguasaannya terutama pada filsafat Yunani memungkinkannya untuk memformulasikan doktrin-doktirn Mu'tazilah secara sistematis dan pendebat piawai dalam melawan golongan Majusi, manicheaisme dan ateis. Dalam catatan Ahmad Amin (dalam Abdul Aziz Dahlan, 2001: 87) lebih dari 3000 orang pemuka berbagai agama dan aliran filsafat memeluk Islam sebagai hasil dari dialog dan perdebatan dengan Abu Huzail. Ialah yang memimpin diskusi-diskusi yang sering dilaksanakan di istana khalifah al-Makmum. Meski Abu Huzail tak menyadari karena

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terlalu jauh bersandar pada akal terjadi pemisahan antara pemikiran keagamaan dari pengalaman konkrit dalam pengetahuan keagamaan.(Iqbal, 1983: 35).

D. Tauhid sebagai kekuatan inklusif-transformatif

Mengapa umat Islam Indonesia membutuhkan tauhid sebagai kekuatan inklusif transformatif? Menggunakan kerangka berfikir Kuntowijoyo (2001:316-318), paling tidak didasarkan pada dua realitas sosial yaitu struktur budaya[344] dan struktur teknik.[345] Pada struktur budaya misalnya, budaya kraton Jawa yang feodalistik telah memproduksi sejumlah mitos untuk mempertahankan status quo kerajaan. Di dalam sastra kerajaan, mitos-mitos itu dihimpun misalnya dalam *babad, hikayat, lontara* dan sebagainya. Hampir semua mitologi yang terdapat dalam bentuk-bentuk sastra semacam itu berisi cerita-cerita ajaib tentang kesaktian raja, kesucian atau kualitas-kualitas supra-insani raja. Misalnya dalam babad Jawa raja digambarkan memiliki semacan silsilah geneologis keturunan dewa, pemegang "wahyu" yang mensahkan dirinya sebagai wakil Tuhan. Sesungguhnya efek yang diharapkan dengan penciptaan mitos-mitos semacam itu adalah agar rakyat loyal pada raja dan legitimasi status qua kekuasaannya dapat dipertahankan. (Kuntowijoyo, Paradigma..., 1993 : 230-231) budaya kraton Jawa yang feodalistik ini dapat berimplikasi pada pola berfikir mitis, sikap fatalis dan budaya malas

Pada struktur kekuasaan terlihat pula misalnya pada kebijakan rezim Orde Baru yang bersifat represif dan dominatif. Fusi berbagai partai politik di mana parpol-parpol Islam seperti NU, Parmusi, PSII dan Perti terpaksa memfusikan diri ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan pemberlakuan azas tunggul Pancasila (UU No. 8/1985) bagi semua organisasi kemasyarakatan yang disebut oleh Sudirman Teba (1989 : 53) sebagai puncak restrukturisasi atau "depolitisasi Islam" itu telah memunculkan hubungan yang bersifat antagonistik yang ditandai dengan ketegangan dan kecurigaan antara rezim Orbe Baru dan umat Islam (Bahtiar Effendi, 2001: 47) Sudah dapat diduga dalam situasi seperti partisipasi tidak akan muncul. Selain struktur kekuasaan, struktur kepemilikan/ekonomi yang bertumpu pada kapital telah menciptakan kesenjangan sosial ekonomi dan timbulnya kantong-kantong kemiskinan.

Oleh sebab itu, muncullah respon dari sejumlah pemikir muslim Indonesia[346] misalnya Harun Nasution dengan wacana Islam rasional[347], Nurcholish Madjid dengan

[344]struktur budaya adalah sentiment-sentimen kolektif. Termasuk dalam struktur budaya adalah agama dan nilai-nilai lain seperti nasionalisme, kapitalisme, liberalisme, demokrasi, dan marhaenisme.

[345]Struktur teknik yaitu realitas yang dijadikan sebagai sarana mencapai tujuan kenegaraan. Termasuk dalam struktur teknik adalah struktur kepemimpinan, struktur kekuasaan (legislatif, eksekutif), struktur kepartaian dan struktur kepemilikan (kelas sosial; bawah, menengah, atas). Dalam struktur teknik inilah kelas sosial diletakan, sebab ukuran sebuah kelas adalah kepemilikan.

[346]Banyak pemikir lain seperti Amin Rais, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendi, Mukti Ali, Amin Abdullah, dan beberapa angkatan muda seperi Budhy Munawar Rachaman dan Ulil Abshal Abdala yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam peradaban[348], dan wacana Islam transformatif[349] Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo dan Mansour Faqih. Mereka mencoba menawarkan paradigma perubahan baik yang bersifat kultural maupun struktur berbasiskan nilai-nilai tauhid. Harun Nasution dan Nurcholish Madjid menawarkan transformasi yang bersifat kultural. Sementara Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo dan Mansour Faqih menawarkan transformasi tidak hanya kultural tapi juga struktural.

1. Transformasi kultural

Meski Harun Nasution dan Nurcholish Madjid sama-sama menawarkan perubahan kultural, namun di antara keduanya terdapat titik perbedaan. Harun menekankan perubahan pada sisi teologi dari teologi tradisional ke teologi rasional, yang ia rujuk dari teologi klasik. Sementara transformasi Cak Nur lebih pada perombakan cara berfikir tradisional-mitis ke rasional-modern. Untuk keperluan tersebut Cak Nur tak memiliki kecangungan untuk mendapatkan inspirasi dari manapun termasuk konsep-konsep modernisme ala Barat.

Dalam pembacaan Harun, teologi Asy'ariyah yang menjadi penopang Islam sunni di Indonesia yang bersifat jabariyah (predestinasi) tidak kondusif dalam menumbuhkan dan berkembangnya etos kerja yang diperlukan dalam modernisasi dan pembangunan ekonomi. Ini disebabkan karena dengan menganut teologi semacam itu, umat Islam lebih cenderung menyerah pada takdir dari pada melakukan usaha-usaha

---

terlalu luas untuk diuraikan satu persatu. Maka berdasarkan pertimbangan "teknis" ini analisis hanya diarahkan terhadapi beberapa orang yang dianggap mewakili *mainstream* gagasan tersebut.

[347] "Islam rasional," dihadirkan untuk memenuhi fungsi menetapkan pendapat, menghilangkan kesangsian dan akhirnya mempeoleh kepercayaan tentang islam yang kokoh. Yang dicari Islam rasional adalah ditemukannya pengetahuan yang mendasar mengenai islam (ilmu keislaman yang rasional), untuk mendapatkan kepercayaan yang rasional, dan selanjutnya amal yang dapat dipertanggungjawabkan yang rasional. Harun Nasution sebagai tokoh utama gagasan ini merujukannya pada tradisi kalam klasik utamanya aliran Mu'tazilah. Harun tampak terpengaruh oleh tradisi kalam. Pemikiran Islam rasional harun sangat jelas termuat dalam buku kumpulan karangannya *islam rasional*, 1995, Bandung, Mizan

[348]"Islam peradaban" lebih spesifik pada Nurcholish Madjid menganggap bahwa rasionalisme islam yang berakar pada kalam klasik terutama aliran Mu'tazilah pada dasarnya bersifat helenistik, karena itu bukan sesuatu yang *genuin* Islam. Kelemahan Islam ini menurut penganjur Islam peradaban, karena tidak memberikan keseimbangan dalam kehidupan beragama, yang praktis dan langsung pada penghayatan ketuhanan sehari-hari. Terhadap sesuatu yang genuin Islam tersebut mereka berupaya mendapatkan "makna" dari perwujudan konkrit Al-Qur'an. Karena itu, di samping analisis hermeneutik dari konsep-konsep kunci Al-Qur.an, mereka juga memberikan perhatian Islam kaum salaf. Metode yang dipakai adalah verstehen (empati), mencoba memahami bagaimana kalangan salaf itu menghayati dan menjalankan Islam. Elaborasi lebih jauh Cak Nur tentang masalah ini termuat dalam karya, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, 1995, Jakarta, Paramadina

[349]Kepentingan kalangan "Islam transformatif" adalah "emansipatoris". Gagasan utama yang selalu menjadi dasar mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah visi Al-Qur'an tentang transformasi. Namun arti transformasi di sini lebih pada pemberdayaan masyarakat bawah (grasroot) untuk mengorganisir diri dalam memperbaiki harkat dan martabat hidupnya. Karena itu, nilai-nilai moral ideal islam yang banyak dibicarakan Islam peradaban lebih dipertegas dengan membalikannya secara negatif yakni kalau yang ada adalah ketidakadilan, bagaimana Islam harus bersikap. Telah seperti ini secara terpisah-pisah dapat dijumpai dalam Karya Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, Mansour Faqih, Muslim Abdurrahman dan lain-lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kreatif untuk memajukan diri dan masyarakat mereka. Kesimpulan ini dikaitkan pula dengan populernya ajaran-ajaran tasauf di tengah-tengah masyarakat, apakah dipraktekan secara individual atau komunal melalui organisasi tarikat. (Azyumardi Azra, 1999:47). Sehingga terdapat semacam "kecocokan" antara fatalisme Asy'ariyah dengan ajaran sufisme yang menekankan asketisme dan *'uzlah*. Harun menawarkan perubahan kultural dalam pengertian perubahan cara berfikir dan berteologi dari tradisional Asy'ariyah ke rasional Mu'tazilah. Harun yang menulis tesis "Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah" mencoba memperkenalkan aliran-aliran teologi Islam kepada masyarakat Indonesia lewat kurikulum IAIN di mana ia sendiri terlibat aktif di dalamnya

Sementara bagi Nurcholish Madjid, ateisme bukanlah persoalan utama umat. Justru syirik atau politeisme yang menjadi problem utama yaitu kepercayaan yang sekalipun berpusat pada Allah, namun masih membuka peluang bagi adanya kepercayaan pada wujud-wujud lain yang dianggap bersifat ilahi meskipun lebih rendah dari Allah sendiri Nurcholish Madjid, 1995: 74-79) Menurutnya tauhid tidak cukup dan hanya berarti sekedar percaya pada Allah semata tapi mencakup pula pengertian yang benar tentang siapa Allah yang dipercaya itu dan bagaimana kita bersikap kepadaNya dan kepada objek-objek lain selainNya. Dari sini terjawab mengapa program utama Al-Qur'an adalah membebaskan manusia dari belenggu paham tuhan yang banyak, dengan mencanangkan dasar kepercayaan yang diungkapkan dalam kalimat *al-nafi wa al-itsbat* (negasi konfirmasi) yakni "tiada tuhan selain Allah". Dengan demikian, proses pembebasan itu tidak lain adalah pemurnian kepercayaan kepada Tuhan itu sendiri. *Pertama* dengan melepaskan diri dari kepercayaan yang palsu. Dan yang *kedua*, dengan pemusatan kepercayaan hanya kepada yang benar. Yang pertama dapat disebut sebagai *tauhid uluhiyyah* dan yang kedua *tauhid rububiyyah*. Rintangan utama untuk mendapatkan pembebasan adalah keangkuhan dan belenggu yang muncul dalam diri sendiri yang dalam bahasa agama disebut dengan hawa nafsu atau keinginan diri sendiri. Hawa nafsu ini, menurut Cak Nur, menjadi sumber pandangan-pandangan subjektif, *biased*, dan menjadi dasar fenomena orang yang "menuhankan dirinya sendiri". Seseorang dapat disebut menuhankan dirinya sendiri ketika "ia menuhankan pandangan atau pikirannya," atau terkungkung oleh tirani *vested interest*nya (QS. 2:87; 5:70) Kondisi ini menyebabkan ia menjadi kufur karena menolak kebenaran. Hanya dengan melawan semua itu melalui pembebasan diri (*self liberation*), ungkap Cak Nur, seseorang akan mampu menangkap kebenaran dan pada urutannya akan dapat berproses dalam pembebasan dirinya. (Ibid., h. 82)

Implikasi pembebasan yang digali dan dinginkan lebih jauh oleh Cak Nur adalah seseorang akan menjadi manusia terbuka (inklusif) yang secara kritis selalu tanggap kepada masalah-masalah kebenaran dan kepalsuan yang ada dalam masyarakat. Sikap tanggap itu semata didorong oleh keinsafan sepenuhnya terhadap segala

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan, tingkah laku serta kegiatan dalam hidup ini. Yang semuanya itu muncul dari rasa keadilan dan perbuatan positif pada sesama manusia. Efek pembebasan tauhid di atas akan mengalir dari yang sifatnya individual kepada yang lebih sosial. Menurut Cak Nur, dalam Al-Qur'an prinsip tauhid berkaitan dengan sikap menolak *taghut* (apa-apa yang melampaui batas), sehingga konsekuwensi logis tauhid adalah pembebasan sosial yang bersifat egalitarian. Tauhid menghendaki sistem kemasyarakatan yang demokratis berdasarkan musyawarah, yang memungkinkan masing-masing anggota masyarakat saling memperingatkan tentang apa yang benar dan baik, ketabahan dalam menjalani perjalanan hidup, serta saling mengasihi sesama manusia. (QS . 103: 3 ; 90 :70)

Dari kerangka inilah, Cak Nur melontarkan gagasan "modernisasi bukan westernisasi, melainkan rasionalisasi"[350] dan "sekularisasi"[351]yang bersimbiosis dengan kepentingan rezim Orde Baru dalam menjalankan program pembangunan.

2. Transformasi kultural dan struktural

Transformasi kultural Harun dan Cak Nur tampak tak memuaskan bagi pengusung gagasan Islam transformatif karena hampir-hampir tidak mempersoalkan pembangunan sendiri sebagai konsepsi maupun sebagai ideologi yang justru bagi penganjur gagasan Islam transformatif dilihat sebagai problem utama umat Islam dalam konteks pembangunan (Masour Faqih dalam Th.Sumarthana, 1994: 225). Bagi kelompok ini perubahan kultural saja tidak cukup, harus diiringi dengan perubahan struktural. Karena dilatarbelakangi oleh ilmu sosial radikal, maka sejak awal mereka sudah yakin ada proses yang bersifat empiris dan struktural yang telah menyebabkan suatu penindasan. Dalam tafsiran kelompok ini, berbeda dengan dua kelompok sebelumnya, kemodrenan sebenarnya identik dengan Barat atau westernisasi. Dan Barat identik dengan kapitalisme. Sementara kapitalisme adalah orang tua dari ideologi imprealisme yang dewasa ini langsung atau tidak langsung dalam bentuk kekerasan atau 'damai' telah mendominasi dan membuat dunia Islam dan Dunia Ketiga umumnya menjadi miskin dan terbelakang. Membebaskan masyarakat muslim yang miskin dan terbelakang dari belenggu yang bersifat struktural inilah yang menjadi agenda besar

[350]Modernisasi bagi Cak Nur lebih dimaknai sebagai perombakan cara berfikir dan tata kerja baru yang tidak aqliyah (rasional) menjadi rasional, kegunaannya untuk memperoleh daya guna yang maksimal dengan menggunakan pemnemuan mutakhir manusia di bidang ilmu pengetahuan. Bagi Cak Nur sesuatu dapat disebut modern kalau ia bersifat rasional, ilmiah dan bersesuaian dengan hokum-hukum yang berjalan di alam. (Nurcholish Madjid, Keislaman…, 1987: 172)

[351]Sekularisasi diartikan Cak Nur sama dengan desakralisasi. Yaitu "devaluasi radikal" terhadap objek-objek mitologi dengan diturunkan nilainya dari ketinggian derjad yang mengandung kesucian menjadi objek yang menjadi kegunaan praktis dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini yang sacral hanya Tuhan, selainNya adalah profan, dapat dieksploitasi demi kepentingan manusia. Pada sosiolgis dan politis, Nurcholish madjid mengartikan sekularisasi dalam ungkapan yang sangat terkenal "Islam yes partai Islam no" (Ibid: 205)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalangan Islam transformatif (Budhy Munawar Rachman, dalam Ulumul Qur'an, 1995: 7)

Pembaharuan teologi seperti yang menjadi agenda Islam rasional dan Islam peradaban dipahami kelompok ini sebagai refleksi praktis dari ajaran-ajaran ketauhidan dalam semua aspek kehidupan nyata. Dalam konteks pembaharuan teologi itu pula, mereka melihat perlunya kehadiran teologi baru sebagai alternatif teologi tradisional lewat apa yang disebutnya sebagai "teologi transformatif". Yakni teologi yang melihat Islam sebagai ideologi pembebas dan emansipatoris. Islam sebagai kekuatan pembebas dan emansipatoris, bagi Dawam Rahardjo sebagai salah seorang pendukung gagasan ini, bukanlah merupakan pengertian yang abstraks ,tetapi konkrit. Berdasarkan konsepsi itu, masyarakat akan bergerak untuk melakukan perubahan yang revolusioner, membebaskan diri dari kebodohan atau keterbelakangan dan hegemoni sistem pemikiran yang dominan di dunia. (M. Syafii Anwar, 1995 : 166)

Ketiga respon di atas adalah upaya-upaya pemaknaan baru pada teologi dalam relasinya dengan kehidupan berbangsa dan bernegara. Bagaimana agar tauhid baik digali dari pemaknaan teologi klasik maupun dari penghayatan Nabi dan para sahabat dapat masuk ke ruang-ruang struktur sosial, budaya, ekonomi dan politik. Hal ini menjadi sedemikan penting dilakukan karena pada dasarnya tidak satupun doktrin Islam yang terpisah dan tidak memiliki kaitan organis dengan tauhid. (Ismail Raji al-Faruqi, 1998 : 17)

Transformasi terutama pada struktur politik menjadi penting terlebih bila diacu dari perspektif normatif Islam. Prinsip *syura* atau musyawarah (QS, 42: 38; 3: 159) dalam Islam menghendaki komitmen pada demokrasi yang berintikan musyawarah, keadilan, kebebasan/kemerdekaan, persamaan dan pertanggungjawaban penguasa di hadapan rakyat. Setiap penguasa diwajibkan melaksanakan musyawarah dengan rakyat menyangkut persoalan publik. Pada prakteknya menunjukkan betapa nabi sendiri menghargai musyawarah. Menjelang perang Uhud antara pihak Nabi di Madinah dan kaum Quraisy di Makah, ada dua kemungkinan yang dihadapi; bertahan dalam kota Madinah atau berperang di luar kota.. Nabi mengadakan musyawarah dengan kaum muslimin untuk menentukan pilihan. Nabi sendiri berpendapat lebih baik bertahan dalam kota, sementara mayoritas kaum muslimin menghendaki berperang di luar kota. Nabi kemudian mengalah pada kehendak mayoritas meskipun dalam pertempuran itu umat islam ternyata kalah. (Kuntowijoyo, Identitas…, 1997: 96) Di sini komitmen musyawarah dengan sendirinya melahirkan partisipasi, sesuatu yang penting dalam perjalanan sebuah pemerintahan.

Transformasi pada struktur ekonomi juga penting dilakukan agar, seperti disebutkan pada sub tema pertama, disparitas sosial ekonomi yang berporos pada keterpecahbelahan masyarakat tidak terjadi. (misalnya QS, 107: 1-6, ; 104: 1-6). Pada sisi ini Al-Qur'an hadir meneguhkan prinsip keadilan distributif yang tidak menyediakan *privilege* pada sekelompok masyarakat menjadi terlalu kaya karena

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penguasaan pada sumber-sumber produksi dan laba, sementara kelompok lainya karena keterbatasan akses menderita kemiskinan dan keterbelakangan. Hanya saja pertanyaannya, *mengapa struktur kekuasaan yang tidak mendorong tumbuhnya partisipasi dan struktur ekonomi eksploitatif yang melahirkan kemiskinan dan keterbelakangan muncul di Indonesia ?* Apakah karena persoalan teologi, kultur atau struktur? Disinilah menariknya wacana Islam transformatif untuk dicermati. Mereka melihat persoalan di atas secara holistik baik yang bersifat kultural maupun struktural. Dawam lebih memberikan perhatian pada transformasi struktur, Kuntowijoyo pada transformasi budaya dan Mansour Faqih lebih banyak bergerak di lapangan dengan advokasi-advokasi.

Bagi Dawam Rahardjo (1993: 380), salah satu indeks modernisasi, dilihat dari kacamata modernisasi politik, adalah adanya partisipasi. Proses pertumbuhan ekonomi yang diharapkan meningkatkan pendapatan per kapita, perbaikan pendidikan dan makin luasnya komunikasi antara individu dengan kelompok, diharapkan juga dapat menimbulkan proses demokratisasi partisipatif, pemerataan hasil-hasil pembangunan dan meningkatnya martabat manusia sebagai individu. Namun dalam kenyataannya hal itu tidak terjadi terutama di masa Orde Baru. Yang berkembang adalah ekspansi birokrasi, intensifikasi proses birokratisasi, pemerintahan yang otoriter dan represif, terciptanya kelompok "super elit" di bidang ekonomi dan politik. Juga terjadinya kesenjangan sosial ekonomi dan kantong-kantong kemiskinan. Karenanya, Dawam tak melihat adanya hubungan antara kemiskinan dan keterbelakangan umat Islam dengan faktor-faktor teologis, budaya atau mentalitas. Untuk itu ia menawarkan pendekatan historis struktural yaitu mengambarkan konflik-konflik struktural tersebut dengan cara memberikan penjelasan secara historis tentang sebab-sebab terjadinya penindasan.(Budhy Munawar Rachman, Islam…, 204: 451) Pendekatan ini dimaksudkan Dawam agar: *pertama*, dapat menghasilkan pemikiran yang tidak utopis-normatif. *Kedua*, dapat memperluas wawasan yang sering tampak sempit ketika orang mempergunakan model-model abstrak dan artifisial. *Ketiga,* dapat menghasilkan bahan-bahan yang bermanfaat untuk menyusun rekayasa sosial secara lebih tepat dan lebih relevan, karena memperhatikan perkembangan masyarakat. *Keempat*, menyelamatkan diri dari gagasan "lompat jauh ke muka" yang sering dijadikan dasar melegitimasikan pola-pola manajemen yang totaliter. (Dawam Rahardjo dalam Prisma, 1986 : 3-13) Hal ini bukan pada tingkat teologi melainkan pada level analisa sosial.

Sementara Kunto tampak lebih percaya dengan transformasi kultural. Bagi Kunto (2001 : 112-121) perbedaan yang amat strategis antara transformasi struktural dan kultural adalah transformasi struktural berusaha mempengaruhi struktur politik (legislatif, eksekutif) sementara transformasi kultural berusaha mempengaruhi perilaku sosial (cara berfikir masyarakat) Kata kunci transformasi struktural adalah pemberdayaan (*empowerment*). Artinya melalui penjelasan mengenai hak-hak warga negara, buruh, petani,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembantu, wanita diharapkan ada persamaan persepsi yang mampu melahirkan aksi bersama. Tentu saja dalam strategi ini ada aliansi-aliansi antar berbagai kepentingan yang memiliki persepsi yang sama. Akan tetapi para penguasa sering alergi dengan strategi ini. Seolah-olah akan ada revolusi dan anarchisme, padahal strategi struktur dapat juga memilih reformasi, evolusi dan gradualisme. Hanya saja menurut Kunto, keberhasilanya berjangka pendek. Jika tidak ada usaha-usaha berkelanjutan dalam jangka panjang akan sia-sia dan dalam Islam strategi ini sering peka pada isu-isu abstrak seperti *amar ma'ruf nahi munkar*, dari pada isu-isu konkrit seperti kemiskinan.

Oleh sebab itu, ia melihat strategi kultural jauh lebih penting karena berbasiskan penyadaran (lewat simposium, seminar, penerbitan, dakwah, lobi, media massa) dan sifatnya individual, mengubah cara berfikir perorangan bukan mengubah kolektifitas. Ini diyakini oleh kunto lebih awet dari kolektif karena kesadaran kolektif itu mudah dipengaruhi dari luar, politik, ekonomi, informasi atau budaya. Kata kunci dalam strategi kultural adalah agama sebagai *moral force* atau *inspirational* dalam pengertian tidak ada paksaan, semuanya harus datang dari dalam. Agama sebagai sumber inspirasi dalam arti ayat-ayat Al-Qur'an dapat menjadi petunjuk untuk perilaku, misalnya perilaku politik, bisnis, birokrasi dan industry budaya (media cetk, media elektronik) Untuk itu, agar antara aspek idealitas dan realitas Islam, antara ajaran-ajaran ideal agama dengan perkembangan dan dinamika zaman dapat terjembatani, maka ia menawarkan lima model transformasi kultural.(Kuntowijoyo, Paradigma…,1993:283-285) *Pertama*, perlu dikembangkan penafsiran sosial struktural dari pada penafsiran individual terhadap terhadap ketentuan-ketentuan tertentu dalam Al-Qur'an. *Kedua*, mengubah cara berfikir subjektif ke cara berfikir objektif agar dapat menyuguhkan islam pada cita-cita objektif. *Keempat* mengubah pemahaman yang a histtoris menjadi historis. Terakhir, *kelima*, merumuskan formula-formula wahyu yang bersifat umum menjadi formula-formula yang spesifik dan empiris.

Sementara itu, Mansour Faqih lebih banyak melakukan kegiatan lapangan, dalam bentuk bantuan-bantuan teknis, training-training untuk meningkatkan sumber daya manusia hingga advokasi/penyadaran terhadap posisi mereka sebagai rakyat yang berhadapan dengan penguasa dan elit mayarakat. Mansour Faqih (dalam Th. Sumarthana, Agama…, 1994: 198) yang menghabis sisa umurnya untuk masyarakat kelas bawah (*grassroot*) percaya bahwa untuk memperkuat posisi tawar masyarakat harus dilakukan secara serempak; mulai dari pemenuhan kebutuhan pokok, jaringan hingga menjadi kekuatan politik efektif, dan pengayaan ideologi lewat advokasi-advokasi (penyadaran) berbasis nilai-nilai keagamaan (teologi transformatif). Kehadiran Islam transformatif di lapangan oleh banyak kalangan dinilai telah mengisi kekosongan partai politik yang betul-betul berbasis pada umat. Akibat kebijakan politik massa mengambang (*floating mass*) Orde Baru tidak ada kekuatan politik dalam bentuk partai yang benar-benar mewakili dan memperjuangkan aspirasi rakyat. Ini bukan berarti

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa Mansour faqih tidak terlibat dalam pencarian dan perumusan ideologi Islam transformatif. Sebagai sarjana keagamaan, ialah sesungguhnya yang lebih banyak merumuskan doktrin-doktrin hingga menguji doktrin tersebut di lapangan. Dalam salah satu tulisannya, Mansour Faqih menyebut ladasan dasar ideologi Islam transformati adalah tauhid, keadilan sosial, pembebasan dan dakwah transformasi (Ibid., h. 232-237)

E. Penutup

Lebih dari sekedar konsep, tauhid tidak hanya dimaknai sebagai upaya-upaya mengesakan Allah tapi juga merupakan kekuatan pembebas yang mengerakan perubahan-perubahan besar dalam sejarah. Di masa Nabi, tauhid menjadi pijakan strategis untuk menundukan semua pemberhalan (struktur sosial, struktur budaya, strukur ekonomi dan struktur politik) sehingga mengutip Kenneth Boulding seorang filosof sosial dan ekonom besar AS (dalam Kuntowijyo, Paradigma…,1993: 18-19) Islam hadir dalam wajah profetik dan transformatik. Tauhid juga menjadi kekuatan yang dapat menjembatani sekat-sekat hubungan antar etnik, budaya dan antar agama. Hanya saja ketika melembaga dalam aliran-aliran, tauhid kemudian kehilangan elan pembebas, mapan bahkan menjadi kekuatan konservatif. Tauhid mengalami reduksi dan deviasi pemaknaan menjadi perisai sikap-sikap eksklusif dan apologis. Dalam konteks kehidupan kebangsaan dan kenegaraan yang semakin majemuk ini, para pemikir muslim kita telah berupaya menawarkan model-model transformasi masyarakat berdasarkan nilai nilai tauhid. Sebagian menawarkan transformasi kultural yang diarahkan untuk merubah dan merombak pola berfikir termasuk pola berteologi. Sementara yang lain lebih concern pada perubahan struktural sosial, budaya, ekonomi dan politik di mana tauhid merupakan bahagian inheren dalam perubahan tersebut.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Azra, Azymardi, 1999, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, Jakarta, Paramadina, cet. Ke-1

Abdullah, Amin, 1995, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet.ke-1

----------,2006, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet. Ke-1

Aziz Dahlan, Abdul, 2001, *Teologi dan Akidah dalam Islam*, Padang, IAIN IB Press, Cet.ke-1

Ali Engineer, Asghar 1993, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS dan Imam Baehaqy, Yoyakarta, LKiS, Cet. ke-1 .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Faruqi, Ismail, 1998, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti, Bandung, Pustaka, Cet. ke-1

Anwar, M.Syafii, 1995, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta, Paramadina, Cet.ke-1

Connolly, Peter (ed), 2002, *Aneka pendekatan Studi Agama*, terj.Iman Khoiri, Yogyakarta, LKiS, Cet. ke-1

Dawam Rahardjo, M, 1983, *Esai-Esai Ekonomi Politik*, Jakarta, LP3ES

_____, 1993, *Intelektual, Intelegensia dan Perubahan Perilaku Politik Bangsa,* Bandung, Mizan, Cet.ke-1

Effendi, Bahtiar, 2001, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta, Galang Press, Cet. Ke-1

Izutsu, Toshihiko, 1994, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. Agus Fahri husein, Yogyakarta, PT. Tiara Wacana, Cet. Ke-1

Iqbal, M, 1981, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi, Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan,Kalan Mahal

Kuntowijoyo, 1993, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan, Cet. ke-4

_____, 1997, *Identitas Politik Islam*, Bandung, Mizan, Cet.ke-1

_____, 2001, *Muslim Tanpa Mesjid*, Bandung, Mizan, Cet.ke-1

Moqsith Ghazali, Abd, 2009, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasiskan Al-Qur'an,* Depok, KataKita, Cet. ke-1

Munawar-Rachman, Budhy, 2004, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta, PT Grafindo Persada, cet. Ke-1

_____, 2007, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*, Jakarta, Paramadina, cet. Ke-1

Madjid, Nurcholish, 1995*, Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Paramadina, Cet. ke-3

_____,1987, *Keislaman, kemoderenan, dan Keindonesiaan*, Bandung, Mizan

Mujani Saiful (ed), 1993, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES

Nasution, Harun, 1986, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah: Analisis Perbandingan*, Jakarta, UI Press, cet. Ke-5

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rahman, Fazlur 1983, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj.Anas Mahyuddin, Bandung, Pustaka, Cet. ke-1

Rais, Amin,1994, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung, Mizan, Cet.ke-5

Syani, Abdul, 1994, *Sosiologi*, *Skematika, Teori dan Praktek*, Jakarta, Bumi Aksara, Cet.ke-1

Sumarthana, Th dkk, 1993, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet.ke-1

_____, 1994, *Spritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta, Dian/Interfidei, cet. Ke-1

Shihab, Quraish, 1998, *"Membumikan" Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, cet-17

Teba, Sudirman, "Dari Minoritas Politik menuju Mayoritas Budaya", dalam *Jurnal Ilmu Politik*, No.4, 1989

Von Grunebaum, G.E (ed), 1971, *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz

Yunus, Mahmud, 1990, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta, hidakarya Agung, cet.ke-1

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id