KORUPSI, *SIRI' NA PACCE* DAN BEBAN "TEOLOGI" ISLAM

MUH. IKHSAN, S.AG., M.AG.

ABSTRACT

Since the explosion of the reform 1998 become the dominant phenomenon of this nation, had discourse of corruption become the most talked issue. The talks were rolling start from political elites, statesmen, scholars, students up to frenetic coffees at the roadside. Corruption, Collusion and Nepotism (KKN) is seen as one of the most important package of reforms agenda that must be combated, totally. Corruption is a social pathology that should have been called very early. Empirical studies of corruption, among others, performed very well by S.H. Alatas. He even managed to formulate what he calls the "ideology" of corruption. Not to mention if corruption is seen as one of the most naive practice of White Collar Crime, clearly it shows a very broad scope of the study. Combating corruption in Indonesia actually has gone on long enough, almost as old as the Republic stands. Many efforts have been made to the repressive public officer or state officials convicted of corruption. Not counted how many state officials have a feeling of bitter staying at the hotel freely.

According social theory, public officials corrupt by use their authority and power as government and also the nation wealth inappropriately to broad networking. Even so, they lately started to develop the perception that corruption isn't just happening in government, but also in corporations, foundations, political parties, hospitals, schools, universities and even religious institutions. In other words, corruption can happen anytime and anywhere (omnipresence). The corruption rate is not only politics, but also symptom of social and cultural phenomena.

Based on Indonesian People views, corruption often was understood as a moral phenomenon: people who did corrupt can be concluded as bad person. This view is unacceptable, for some cases, ex. controversial corruption in the Department of Religion? (The case of the People of the Fund Permanent [DAU] was highly controversial and dragged the former Minister of Religious Affairs Said Agil Husin Al-Munawwar to the prisoner's chair). Indonesia is the largest Muslim-majority country in this big universe, but paradoxically Indonesia as the most corrupt country among the 12 most important countries in Asia (assessed by the

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

international research institutions such as PERC of Hong Kong and Transparency of Germany)? Then, the more radical question can be formulated here: has corruption positively correlate with religion?

According to writer's opinion, formal ritual is more dominant indicator of our society's religiosity than the essentials of the religion itself, especially in responding the complexity of modern world? Hence, there must be islam-sollution or culturally superior to fight against corruption so not become a pragmatic virus which in turn will bring forth deontologization, deteologization, and even dehumanizing.

One of the efforts is superior culture through the popular Bugis-Makassar called siri' na pacce. This tradition is believed to be the source of inspiration and the core of the building that is Islamic culture. By having an attitude or life principle siri' na pacce is expected to minimize if not to suppress corruption.

***Keyword**: Corruption, Siri' na Pacce, Theology of Islam.*

A. PENDAHULUAN

Perjumpaan Islam dengan Bugis-Makassar telah berlangsung sekitar empat abad. Banyak respons kemudian diberikan. Dalam satu perspektif, respons itu membentang dari penerimaan bulat-bulat sampai penolakan bulat-bulat. Di tengahnya, terdapat respons yang lebih simpatik: setia pada Islam dan akomodasi terhadap budaya Bugis-Makassar. Bentuk yang terakhir ini mewujud pada apa yang dalam tradisi Islam-Bugis-Makassar dikenal sebagai *Pangngaderreng.*[352]

Pangngaderreng (*Pangngadakkang:* Makassar) oleh sementara sejarawan Bugis-Makassar justeru dipandang sebagai konsep inti dalam kebudayaan Bugis-Makassar. Di sana terintegrasi secara sangat kreatif antara kearifan tradisional orang Bugis-Makassar dengan nilai-nilai syari'at Islam. Dan dari konsep ini pula kemudian budaya *Siri' na pacce* menemukan bentuknya yang paling mengagumkan. Sebab, sepanjang pembacaan kita pada naskah-naskah Lontara', *siri'* sedikitnya memiliki dua makna fundamental: "malu" (*haya'*) dan "harga diri" (*ghirah*). Sementara *pacce*

[352]Secara singkat *pangngaderreng* (*panggadakkang*) dapat dikatakan sebagai sistem adat suku Bugis-Makassar. *Pangngaderreng* memiliki lima unsur utama: (a) *adek* atau adat (dalam arti sempit) yang berfungsi untuk memperbaiki rakyat; (b) *rapang*, atau yurisprudensi yang berfungsi mengokohkan kerajaan; (c) *warik* atau aturan perdebatan tingkatan sosial yang berfungsi memperkuat kekeluargaan dan negara secara keseluruhan; (d) *bicara*, atau peradilan yang berfungsi memagari perbuatan sewenang-wenang. Ia bisa juga disebut sebagai hukum acara peradilan; dan (5) *sarak*, atau syari'at Islam yang berfungsi sebagai sandaran orang lemah. Lebih jauh lihat Andi Rasdiyanah, "Integrasi Sistem Pangngaderreng (Adat) dengan Sistem Syari'at sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis-Makassar dalam Lontara Latoa, *Disertasi* (belum diterbitkan), 1995, p. 137.

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

bermakna "solidaritas sosial yang tinggi." Eloknya, sifat-sifat tersebut tidak saja sangat dijunjung tinggi dalam tradisi Islam tapi malah diyakini sebagai bagian terpenting dari struktur keimanan seorang Muslim. Karena itu dapat ditegaskan bahwa budaya *siri' na pacce* dalam tradisi Bugis-Makassar adalah sumber inspirasi dan inti dari bangunan kebudayaan mereka yang bersifat islami.

Namun masalahnya kemudian menjadi lain ketika nilai-nilai keutamaan itu, baik dari agama maupun tradisi unggul masyarakat seperti *siri' na pacce* diperhadapkan dengan kehidupan manusia kontemporer. Dengan merenungkan masalah-masalah yang dihadapi oleh umat manusia pada masa sekarang ini, lalu melakukan refleksi terhadap sejumlah kenyataan empiris yang sangat mempengaruhi kesadaran manusia modern, kita akan lebih mudah memahami bagaimana masa depan kemanusiaan kita: apakah kita masih dapat mempertahankan substansi kemanusiaan kita yang *fitrah* atau sebaliknya meluncur ke dalam jurang gelap eksistensi yang palsu.

Tema tentang situasi kemanusiaan di zaman modern menjadi kian penting didiskusikan, mengingat dewasa ini manusia menghadapi sejumlah masalah krusial yang benar-benar membutuhkan pemecahan segera. Dengan kata lain, agama kemudian ditantang guna memberikan sumbangan moril untuk mengatasi pelbagai krisis yang melingkari kehidupan manusia modern. Tetapi agama pun kini sedang diuji oleh zamannya. Karena itu, untuk bisa berperan lebih vokal, agama niscaya selalu mencoba menjembatani jalannya sejarah dengan senantiasa menyodorkan unsur-unsur moral yang dapat menjamin kehidupan yang lebih manusiawi.

Tak sedikit kalangan justeru meragukan kemampuan agama memberi jawab terhadap masalah-masalah yang dihadapi umat manusia modern. Keraguan itu diperkuat antara lain oleh adanya kesenjangan yang teramat sering terjadi—dan mudah sekali diketemukan dalam setiap masyarakat—antara "ajaran" suatu agama dan "prilaku" atau sikap hidup seorang atau banyak penganut agama itu. Pembelaan diri dari yang bersangkutan biasanya lahir dengan membedakan antara "agama" sebagai doktrin dan "pemeluk" sebagai pengejawantahan hidup dan nyata agama itu.

Akan tetapi pembelaan diri serupa itu sudah barang tentu mudah terpatahkan dengan suatu pertanyaan sederhana: "jika agama tidak dapat mempengaruhi prilaku pemeluknya, maka apa arti pemelukan itu?" Dalam perspektif budaya, argumen itu dapat dilanjutkan: "ketika *siri' na pacce* tidak lagi menjadi nilai anutan yang hidup dalam prilaku masyarakat Bugis-Makassar, lalu apa arti klaim nilai luhur itu?" Kenyataanya ialah banyak orang yang amat serius memeluk agamanya serta mengakui keluhuran nilai *siri' na pacce* misalnya, tanpa peduli kepada tuntutan nyata keyakinannya itu dalam amal perbuatan dan prilaku mereka. Baginya, agama dan nilai budaya adalah "masalah perorangan", dan pengalaman paling berarti dalam hidup keagamaan dan budayanya ialah "kepuasan ruhani" yang amat individual.

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

Mungkin topik kajian kita kali ini, *"Korupsi, Siri' na pacce dan Beban Teologi Islam*" adalah salah satu bongkahan masalah yang justru kian memperjelas argumen di atas. Pertanyaannya: apakah fenomena korupsi yang ditengarai telah "menyeret" tidak sedikit orang Bugis-Makassar yang memegang fungsi-fungsi kekuasaan negara di republik ini (di pusat maupun daerah; pemerintahan atau pun swasta), terlepas sama sekali dari budaya *siri' na pacce* dan doktrin Islam yang dianutnya? Apakah hal ini penampakan wajah lain dari "ketidakmampuan" doktrin Islam dan budaya *siri' na pacce* dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer seperti korupsi? Atau mungkin teologi yang kita anut kian tidak berdaya merespons perkembangan terkini dan karena itu dibutuhkan kemudian semacam "teologi baru" yang lebih relevan dengan kehidupan modern? Paragraf-paragraf berikut akan coba diuraikan fenomena korupsi dan prilaku keagamaan dan budaya luhur yang kian "tidak berdaya" menghadapi tantangan manusia modern. Di sini akan dikemukakan pula tawaran perspektif "teologi-baru" Islam yang mencoba melihat fenomena penyimpangan seperti korupsi sebagai akibat rendahnya pemahaman dan penghayatan keagamaan kaum Muslim terhadap agamanya dan abai terhadap nilai luhur kearifan lokal yang "hidup" di masyarakat.

B. KORUPSI DAN "TEOLOGI BARU"

Sejak ledakan reformasi menjadi fenomena dominan bangsa ini, tiba-tiba saja wacana korupsi menjadi sangat penting. Pembicaraannya pun menggelinding mulai dari para elitè politik, negarawan, cendekiawan, mahasiswa hingga ke kedai kopi yang hingar bingar di pinggir jalan. Sebab, Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme (KKN) dipandang sebagai salah satu paket terpenting agenda reformasi total yang mesti diperangi.

Korupsi adalah satu penyakit yang boleh disebut telah sangat purba. Studi-studi serius tentang korupsi antara lain dilakukan secara amat baik oleh S.H. Alatas[353], bahkan ia berhasil merumuskan apa yang disebutnya "ideologi" korupsi. Belum lagi jika korupsi dipandang sebagai salah satu praktik paling naif dari *White Collar Crime*, jelas memperlihatkan cakupan kajian yang sangat luas. Korupsi merupakan permasalahan universal yang dihadapi oleh seluruh negara dan masalah yang pelik yang sulit untuk diberantas. Hal ini tidak lain karena masalah korupsi bukan hanya berkaitan dengan permasalahan ekonomi semata melainkan juga terkait dengan permasalahan politik, kekuasaan, dan penegakan hukum. Makanya tak berlebihan jika dikatakan bahwa korupsi merupakan suatu bentuk kejahatan sosio-ekonomi dan kejahatan jabatan yang sangat merusak sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara, bagaikan virus ganas yang mematikan.

[353]Lihat antara lain S.H. Alattas, *Sosiologi Korupsi: sebuah Penjelajahan dengan Data Kontemporer*, (Jakarta: LP3ES, 1986) dan *Korupsi: Sifat, Sebab dan Fungsi* (Jakarta: LP3ES, 1987).

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

Korupsi berasal dari kata *corruption*, yang secara harfiah bermakna kecurangan, perubahan dan penyimpangan. Kata sifat *corrupt*, berarti juga buruk, rusak, tetapi juga menyuap sebagai bentuk sesuatu yang buruk. Dalam *Webster's New American Dictionary* (1985) misalnya, kata *corruption* diartikan sebagai *decay* (lapuk), *contamination* (kemasukan sesuatu yang merusak) dan *impurity* (tidak murni). Sementara kata *corrupt* dijelaskan sebagai "*to become rotten or putrid*" (menjadi lapuk, busuk, buruk atau tengik), juga "*to induce decay in something originally clean and sound"* (memasukkan sesuatu yang lapuk atau busuk ke dalam sesuatu yang sedianya bersih dan bagus).

Pengertian korupsi seperti itu terdapat pula dalam al-Qur'ân al-Karîm. Hanna E. Kassis, dalam karyanya *The Concordance of the Qur'an* (1983), menafsirkan pengertian *corruption* untuk beberapa kata yang sangat banyak disebut dalam al-Qur'an: *afsada, fasâd, fasada, bur, dakhal, dassa, khabâ'ith, khubutta*. Arti dasariah semua kata itu memang berkaitan dengan rusak, kerusakan dan merusak. Dalam surah al-Baqarah:205 misalnya dikatakan, *wallâhu lâ yuhibb al-fasâd*, "dan Allah tidak menyukai kerusakan (korupsi)." Demikian pula surah al-Qashash:77, *innallâha lâ yuhibb al-mufsidîn*, "sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang membuat kerusakan (korupsi)." Sementara dalam surat al-Nahl:92 disebutkan, *tattakhidzûna aimânakum* ***dakhalan*** *bainakum*, "kamu menjadikan sumpah (perjanjian)mu sebagai alat untuk saling menipu di antara kamu." Pengertian korupsi (*dakhalan*) dalam konteks ayat ini berkaitan dengan penyalahgunaan kesepakatan—yang punya kekuatan hukum—sebagai alat penipuan.

Dengan begitu, korupsi di sini berarti perbuatan yang melanggar hukum yang berakibat rusaknya tatanan yang telah disepakati. Tatanan tersebut boleh jadi dalam bentuk pemerintahan, administrasi atau pun manajemen.

Bila menelusuri sejarah ke belakang, penggunaan kata korupsi sesungguhnya adalah istilah politik dan termasuk ke dalam khazanah ilmu politik, meskipun banyak kamus politik (misalnya *A Dictionary of Political Thought*, karya Roger Scruton, 1982) atau bahkan ensiklopedi politik (misalnya *the Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, 1987)—untuk menyebut beberapa diantaranya—tidak memasukkan istilah itu sebagai entri. Meskipun demikian istilah itu dimasukkan ke dalam *Encyclopaedia of Social Science* (Edwin R.A. Seligman & Alvin Johnson, 1968) di bawah tajuk entri *"political corruption"*. Dengan demikian maka korupsi memang dimengerti sebagai istilah politik, terutama menyangkut "penyalahgunaan kekuasaan publik untuk kepentingan pribadi."

Dalam teori sosial, korupsi mengandaikan adanya pejabat publik dengan kekuasaan untuk memilih alternatif tindakan yang berkaitan dengan penggunaan kekayaan dan kekuasaan pemerintahan yang bisa diambil dan dipergunakan untuk kepentingan pribadi. Meskipun begitu, akhir-akhir ini mulai berkembang persepsi,

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 korupsi tidak hanya terjadi di pemerintahan, tapi juga di perusahaan, yayasan, partai politik, rumah sakit, sekolah, universitas bahkan juga lembaga keagamaan. Degan kata lain, korupsi bisa terjadi kapan dan dimana saja (*omnipresence*) karena itu korupsi tidak sekadar dipahami sebatas gejala politik, melainkan juga sebagai gejala sosial dan gejala budaya.[354]

Dalam persepsi masyarakat Indonesia, korupsi bahkan acapkali dipahami sebagai gejala moral: orang yang melakukan korupsi indikator kalau moralnya rusak. Pandangan ini sulit dipakai untuk memahami, mengapa misalnya korupsi justeru terjadi secara sangat "mengagumkan" di Departemen Agama? (Ingat kasus Dana Abadi Umat [DAU] yang sangat kontroversial dan menyeret mantan Menteri Agama Said Agil Husin Al-Munawwar ke kursi pesakitan itu). Indonesia adalah negara yang konon mayoritas penduduknya Muslim terbesar diseantero jagad ini, tapi secara paradoksal Indonesia justeru dinilai oleh lembaga penelitian internasional (misalnya PERC (*Political and Economic Risk Consultancy*) di Hongkong dan *Transparancy* di Jerman) sebagai negara yang paling korup di antara 12 negara terpenting di Asia? Karena itu pertanyaan yang lebih radikal dapat dikemukakan di sini: *apakah korupsi memiliki korelasi positif dengan agama?* atau justru telah terjadi distorsi pemahaman keagamaan di Indonesia?

Untuk itu, betapa pentingnya memahami pesan esensial dari sebuah agama. Sebab, tak jarang pemahaman agama itu dimaknai secara parsial, bahkan lebih cenderung ke teks daripada ke konteks. Agama masih menjadi sekadar simbol, bukan spirit untuk menggerakkan perubahan. Agama hanya dimaknai sebagai urusan manusia dengan Tuhannya (*teologi individual*), sementara urusan manusia dengan manusia dan makhluknya (*teologi sosial*) dianggap bukan urusan agama.

M. Dawam Rahardjo dalam merespons pertanyaan di atas menegaskan bahwa tindak korupsi itu sangat dipengaruhi oleh lingkungan dan sistem di mana suatu masyarakat hidup. Korupsi adalah gejala kejiwaan kelompok (*group psychology*). Tingkat perkembangan dan kondisi moralitas orang-seorang juga penting. Tetapi yang lebih penting adalah *setting* sosial-budaya yang mengkondisikan kelompok. Di masa Orde Baru, korupsi memang merajalela. Tetapi masyarakat pada umumnya lebih merupakan korban daripada pelaku. Dan jika mereka terlibat, mereka terlibat karena terpaksa, tetapi mereka berontak. Karena itulah maka akhir-akhir ini timbul gerakan reformasi yang sasaran utamanya adalah perlawanan terhadap KKN.[355]

Dalam kumpulan esai-esai pendeknya yang berjudul *"The Dogma of Christ"*, Erich Fromm memberikan kritik cukup pedas terhadap "kemacetan" pemikiran

[354]Lihat M. Dawam Rahardjo, "Korupsi, Kolusi dan Nepotisme (KKN): Kajian Konseptual dan Sosio-Kultural", dalam Edy Suandi Hamid & Muhammad Sayuti, *Korupsi, Kolusi dan Nepotisme di Indonesia* (Yogyakarta: AdityaMedia-BPP Muhammadiyah, 1999), p. 21.

[355]M. Dawam Rahardjo, *ibid,* p. 22.

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

keagamaan di Barat. Agama telah kehilangan daya kritiknya kepada masyarakat karena agama telah menjadi "agama elit" dan kehilangan jati dirinya sebagai "agama rakyat". Dalam kedudukan seperti ini, menurut analisis Fromm, maka pemikiran etika/moral yang ditelurkannya pun merupakan kesadaran etika dari kelas penguasa belaka. Dogmatisme elit akan selalu berusaha mempertahankan *status quo* kepentingan kelas penguasa. Oleh karena itu, ia ingin mengembalikan wacana "etika keagamaan" kepada wacana "kehidupan sehari-hari" yang berlawanan dengan wacana keagamaan elit yang defensif dan cenderung mencari legitimasi religius bahkan mensakralkan *status quo*. Dengan ringkas, Fromm sesungguhnya menginginkan adanya pergeseran tekanan dari yang berlebihan terhadap "dogma" kepada perhatian yang lebih eksplisit kepada dimensi etika dan praksis kehidupan bermasyarakat dan beragama.

Dalam tradisi pemikiran keagamaan yang didominasi oleh elit politik jelas berakibat pada kian melemahnya kemampuan etika-agama itu untuk mengontrol prilaku-prilaku menyimpang dan busuk seperti korupsi dari kalangan elit. Yang lebih parah lagi jika para agamawan menganggap bahwa tugas itu bukan tugas utama dari agama. Padahal korupsi merupakan isyarat dari berlangsungnya kehidupan masyarakat dimana tidak ada satu pun lembaganya yang secara sungguh-sungguh melakukan tugas pengawasan dan tugas kontrol sosial. Korupsi adalah satu konsekwensi logis dari sebuah masyarakat yang berjalan tanpa pengawasan warganya. Agama di sini telah kehilangan otonominya dan kehilangan visi yang inspiratif dalam partisipasi mereka di masyarakat. Dalam konteks itulah, etika keagamaan mesti ditumbuhkan dalam satu perspektif dan rumusan yang relatif baru dan relevan.

Sejak semula, doktrin *tawhid* al-Qur'an selalu meliputi dua dimensi: *normativitas* dan *historisitas*. Di dalam al-Qur'an, acap kali kita mendengar seruan agar manusia itu beriman, dan kemudian beramal saleh. Ini mencerminkan jika pesan-pesan al-Qur'an juga berdimensi sosial. Inti ajaran ini tidak saja terdapat dalam wilayah *tawhid* seperti disebutkan di atas tapi juga dalam wilayah ibadah *mahdhah* seperti salat: bila ditegakkan secara *khusyu*' dapat mencegah diri seseorang dari perbuatan keji (*fakhsyâ*') dan buruk (*munkar*). Dengan kata lain, ajaran *tawhid*, menurut al-Qur'an adalah sangat terkait dengan persoalan-persoalan sosial. Wilayah inilah yang disebut-sebut sebagai wilayah "doktrin". "ajaran", "normativitas" atau *"das sollen"*.

Sementara yang disebut sebagai wilayah "historisitas" atau *"das sein"* dalam ajaran Islam adalah praktik-praktik ajaran agama secara kongkret dalam wilayah kesejarahan manusia Muslim pada era, kawasan dan sosio-budaya tertentu. Dalam wilayah inilah studi agama secara historis-empiris dimungkinkan, lantaran dalam wilayah ini pula dimungkinkan terjadinya anomali-anomali, ketidaktepatan-ketidaktepatan, perbedaan titik tekan, perbedaan aksentuasi sehingga visi, praktik dan model teologis yang ada dalam satu wilayah dan kurun tertentu berbeda dengan model praktik teologis pada kawasan dan kurun lain. Meski demikian, segera dicatat bahwa

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

anomali-anomali tidak dengan sendirinya bermakna buruk. Sebab anomali adalah bahagian dari struktur fundamental kekhalifahan manusia yang memang dari dulu terjebak pada historisitas ruang dan waktu.

Sekedar sebagai ilustrasi dapat diberikan contoh di sini, yakni, ketika konsep *tawhid* memasuki wilayah historisitas *keilmuan Kalam* klasik misalnya—yang seringkali dipisahkan dengan diskursus wilayah *Tasawwuf* dan *Fiqh*—maka anomali-anomali itu akan segera tampak ke permukaan. Padahal taxonomi keilmuan Islam klasik seperti Kalam, Tasawwuf, Fiqh, mestinya tidak harus dipahami terpisah-pisah seperti keterpisahan hubungan antara ilmu kimia, ilmu hukum, dan ilmu ekonomi. Dalam disiplin tiga ilmu terakhir, masing-masing wilayah—baik dalam teori maupun praktik—dapat saja berbeda jauh, tetapi dalam wilayah taxonomi keilmuan Islam tidak bisa seperti itu. Ketiganya mempunyai jalinan yang kuat. Jika masing-masing terpisah secara eksklusif, agaknya, keberagamaan Islam akan terasa sangat dangkal, *rigid* dan sempit. Tanpa disadari keberagamaan Islam bisa tereduksi hanya menjadi *Kalam* saja atau *Tasawwuf* saja, atau *Fiqh* saja dan kurang memahami apa yang oleh M.Amin Abdullah disebut sebagai *interconnective practical link* [356] antara ketiganya.

Dalam Studi Islam (*Islamic Studies*), cabang keIlmuan Kalam (Teologi) adalah merupakan spesialisasi pembahasan *tawhid* dan *aqidah*. Yang menarik perhatian para peminat studi-studi Islam dalam mengamati sejarah perkembangan Ilmu Kalam (Teologi), adalah kenyataan kentalnya aroma politik dalam persoalan teologi.[357] Karena itu, rumusan-rumusan Kalam klasik dengan sendirinya *bias* dan mengabdi kepada kepentingan politik yang dianut sang ilmuan kalam (teolog).

Mungkin karena kenyataan historis seperti itu, sehingga tak sedikit pemikir Muslim kemudian melancarkan kritik terhadap rumusan-rumusan teologi Islam klasik. Al-Ghazali misalnya, berpendapat bahwa *'aqidah Islamiyah* yang diformulasikan lewat Ilmu Kalam tidak dapat mengantar manusia mendekati Tuhan. Hanya pencerahan spiritual lewat *tasawwuf*lah yang dapat mengantar seseorang ke tujuan tersebut (baca: menuju Tuhan).[358]

Filsuf Muslim modern yang tak kalah gencarnya mengembuskan badai kritik terhadap anomali-anomali yang melekat dalam literatur Kalam klasik adalah Mohammad Iqbal. Bagi Iqbal, teologi *Asy'ariyah* menggunakan cara berfikir dialektika Yunani untuk mempertahankan dan mendefinisikan pemahaman ortodoksi Islam (ingat

[356]Lihat M. Amin Abdullah,"Islam dan Formulasi Baru Pandangan Tauhid: antara Tauhid Aqidah dan Tauhid Sosial", *Makalah* pada Seminar Nasional Tauhid Sosial, Yogyakarta, 23 Nopember 1995.

[357]Studi tentang keterlibatan 'kepentingan politik' dalam rumusan-rumusan pemikiran Kalam klasik antara lain lihat, W. Montgomery Watt, *Islamic, Philosophy and Theology* (Eidenburg at the University Press, 1962), p. 2; Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Libaerative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publisher Pvt. Ltd. 1990), p. 11, 13.

[358]Bandingkan misalnya dengan Abdul Halim Mahmud, *Qadhiyyatu al-Tashawwuf: al-Munqidz min al-Dalâl,* (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1988) pp.338-340. Lihat Juga W. Motgomery Watt, *op. cit.,* p.118.

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

konsep 20 sifat wajib Tuhan yang sangat helenik). *Mu'tazilah* sebaliknya: terlalu jauh bersandar pada akal, yang akibatnya mereka tidak menyadari bahwa di dalam wilayah pengetahuan agama, pemisahan antara pemikiran keagamaan dari pengalaman empiris adalah merupakan kesalahan besar.[359] Sedang al-Ghazali, juga dikritik Iqbal karena telah memporakporandakan struktur pengalaman keberagamaan dengan hanya mendasarkan agama pada landasan skeptik, dengan alasan bahwa pemikiran manusia yang terbatas tidaklah dapat mengetahui dan memahami sesuatu yang tidak terbatas.[360]

Satu anomali lagi dari pemikiran Kalam *Asy'ariyah* yang menjadi bahan sorotan para pemikir kontemporer adalah konsepsi mereka tentang hukum kausalitas. Seperti diketahui bahwa pemikiran kalam *Asy'ariyah*—yang kemudian dikokohkan oleh al-Ghazali—tentang kausalitas sangat tidak relevan dengan gambaran realitas yang ada. Karena itu tidak mengherankan jika konsep ini kemudian dipandang oleh pemikir Muslim kontemporer sebagai faktor terpenting yang turut bertanggung jawab atas melemahnya etos intelektualisme dalam tradisi pemikiran Islam di kemudian hari.[361]

Dari kenyataan di atas tampak jelas: titik keberatan pemikir Muslim modern terhadap rumusan teologi Islam klasik terletak pada penekanan konsepsinya yang sangat kuat pada aspek *ketuhanan* dan *eskatologis*. Dengan kata lain, teologi Islam klasik terlalu banyak berbicara "langit" sementara umat manusia dibiarkan terkapar di "bumi" dengan setumpuk masalah kemanusiaan yang sangat kompleks dan membutuhkan jawaban sesegera mungkin. Visi teologis Kalam klasik lebih banyak berkutat pada masalah-masalah Tuhan: sifat-sifat, nama-nama, dan *af'al*Nya, surga dan neraka, hari kemudian, perbuatan baik non-Muslim, dst. Karena itu cenderung sangat *theocentris*, di mana Tuhan adalah "pusat segala perhatian" kajiannya. *Episteme* teologi Islam klasik adalah: hubungan yang harmoni dan erat antara "individu" dan "Tuhan" dengan *menepikan* masukan-masukan, kritik-kritik, pertimbangan-pertimbangan dari lingkungan sosial di mana seorang berada. Itu pula sebabnya mengapa kemudian visi teologis seperti ini "tidak berdaya" menjawab masalah-masalah seperti krisis lingkungan, ketidakadilan politik, tirani politik oleh rezim otoriter, ketidakadilan ekonomi, kekerasan politik, praktik-praktik curang dan perampokan seperti korupsi, dll.

Mempertimbangkan visi teologis Islam klasik di atas yang cenderung "teosentris" dan nyaris tidak "menyapa" masalah-masalah "kemanusiaan" kontemporer, mengakibatkan tidak sedikit pemikir Muslim kemudian lahir untuk menyodorkan gagasan teologi "baru" yang lebih menekankan aspek "kemanusian" sembari tetap

---

[359] Mohammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: SH. MuhammadAshraf, 1986), p. 4.

[360] *Ibid.*, p. 5

[361] Michael E. Marmura "The Logical role of the Argument from Time in the Tahafut's Second Proof for the World's Eternity" *The Muslim World*, XLIL, 1959, p. 314; Madjid Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London: George Allen & Unwil Ltd, 1958), p. 67; Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p.3, 27 & 152.

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

bersumbu kepada nilai-nilai ketuhanan. Sebut saja misalnya Isma'il Raji al-Faruqi yang gagasannya antara lain tergambar lewat karya monumentalnya, *Tawhid: Its Implications for Thouhgt and Life (1982)*. Dalam buku itu diuraikan perluasan makna dan cakupan bahasan *tawhid* : mulai dari *tawhid* sebagai *prinsip pengetahuan, prinsip metafisika, prinsip etika, prinsip tata sosial, prinsip ummah, prinsip keluarga, prinsip tata poltik, prinsip tata ekonomi*, hingga *tawhid* sebagai *world view*. Dari rumusan ini tampak jelas jika Faruqi sesungguhnya menekankan bahwa teologi Islam—yang secara teknis ia pertahankan dalam konsep *tawhid*—tidak sekadar menata hubungan yang erat antara "individu" dan "Tuhan" tapi juga antara "individu" dan "sosial", bahkan antara "individu" dan "alam semesta" . Sehingga visi teologis yang terakhir ini tidak semata bercorak "teosentris" tapi juga "antroposentris" bahkan "kosmologis".

Karena itu kita membutuhkan—jika bukannya menciptakan—"teologi baru". Teologi baru ini dibangun mengikuti perkembangan mutakhir ilmu-ilmu sosial, yang menggunakan metoda observasi sebagai validasi kebenaran. Pendekatan modern ini akan menyatukan kebenaran dengan perbuatan, mengingat kebenaran itu tidak lepas sama sekali dari realita, sebagai konteks bagi diimplementasikannya kebenaran itu.[362] Ini merupakan perkembangan modern teologi, yang mencoba menggabungkan teologi dengan filsasat dan iptek, terutama ilmu-ilmu sosial. Dengan begitu, agama digunakan untuk memecahkan persoalan kehidupan modern dan konsekuensinya agama masuk dalam tataran sektor publik. Hal ini tidak dimaksudkan memberlakukan syariah Islam secara legal formal, tetapi syariah dalam maknanya yang substansial sebagai nilai-nilai universal, yang diperkenalkan melalui pendekatan kultural.[363]

Teologi ini berpretensi menyusun suatu teori yang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadits. Teologi baru tidak mungkin disusun kalau penafsiran agama kita didasarkan pada pendekatan skriptural, mengingat al-Qur'an dan Hadits sebagai pembimbing umat manusia sampai akhir zaman tidak mungkin menjelaskan suatu permasalahan secara detail. Kita dituntut untuk memahami misi dan pesan yang tersirat di dalamnya. Kalau Islam masih belum dapat menjadi rahmat bagi seluruh alam, maka yang salah bukan al-Qur'annya tetapi kita yang masih gagal menangkap misi dan pesannya.

Teologi semacam ini tidak dimaksudkan untuk menyampaikan suatu kebenaran final, mengingat teologi ini disusun oleh manusia. Sebagai suatu teori, teologi baru ini dimaksudkan sebagai *blueprint* atau *guide line* di dalam menapaki kehidupan modern

[362] Sumartana, 2005, "Kepekaan Teologi pada Tanda Zaman", dalam http://www.tokohindonesia.co.id/ensiklopedi/s/sumartana-th/sumartana_th2.shtml, h. 7 <Diakses 2005/03/22>.

[363] Amos Funkenstein, , *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, (Princeton: Princeton University Press, 1986), h. 13.

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

ini. Sudah seharusnya teori atau teologi ini disempurnakan terus, terutama dalam implementasinya di masyarakat.

Dengan lain perkataan, teologi didefinisikan sebagai ilmu Ketuhanan, yaitu bagaimana cara mengetahui kebenaran mutlak, atau dengan istilah yang lain, sumber kebenaran. Di Era modern ini, para ulama juga ditantang untuk memahami perkembangan ilmu-ilmu modern, teristimewa ilmu-ilmu sosial, agar mereka dapat menemukan kebenaran di era modern ini. Teologi tidak hanya menyangkut pengetahuan tentang Tuhan dengan sifat-sifat dan eksistensi-Nya, tetapi juga terkait erat dengan masalah kemanusiaan di dunia ini. Oleh karena itu kita kaum Sunni tidak cukup hanya menjalankan kewajiban agama sebagaimana yang dijabarkan dalam Rukun Iman dan Rukun Islam konvensional; kita juga harus menaruh perhatian pada masalah-masalah kehidupan seperti korupsi, keadilan, kemiskinan dan kelaparan dalam masyarakat.[364]

Linear dengan hal itu, saya setuju dengan pandangan Nucholish Madjid yang memaknai iman dan akidah sebagai suatu hal yang berbeda. Iman menuntut sikap rendah hati, selalu terbuka bagi semua informasi kebenaran, tetapi sekaligus juga dinamis untuk mengejar kebenaran itu dari sumbernya, yaitu Sang Kebenaran itu sendiri yang oleh al-Qur'an Dia Yang Maha Benar itu disebut Allah. Adapun akidah sebagai sebuah paham atau madzhab kalam merupakan produk sejarah yang oleh sebagian umat Islam akidah itu dianggap telah selesai dan oleh karenanya menjadi tertutup. Implikasi dari pemahaman semacam ini tentu akan merelativisir doktrin atau madzhab dalam Islam yang telah mapan, baik dalam bidang Fiqih, Kalam, Filsafat maupun sosial-politik.[365]

Kita juga perlu kritis terhadap pemahaman QS 3: 19: "*inna al-Dîna 'ind Allâh al-Islâm*" (Sesungguhnya agama (yang diridlai) disisi Allah hanyalah Islam). Kita harus memahami ayat ini dalam kaitannya dengan ayat-ayat al-Qur'an yang lain maupun dengan bantuan penjelasan tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Cobalah kita perhatikan lebih mendalam deretan tiga ayat suci berikutnya Q.S. Ali Imran/3: 83-85. Dari firman-firman itu dengan jelas kita dapatkan bahwa perkataan dan pengertian *islam*, pertama, dikaitkan dengan pola wujud seluruh alam raya, khususnya makhluk-makhluk yang menjadi penghuninya, yaitu hawa **semua yang ada ini tunduk-patuh dan pasrah kepada Tuhan Maha Pencipta, baik secara sukarela maupun terpaksa**; kedua, dikaitkan dengan semua agama yang diturunkan kepada para Nabi dan Rasul sebelum Nabi Muhammad SAW, dan beliau ini serta para pengikut beliau diperintahkan untuk menyatakan percaya atau beriman kepada semua itu tanpa membeda-bedakan satu dari yang lain, dan semua para Nabi serta pengikut mereka itu adalah sama-sama menempuh

[364]A. Hasyim Muzadi, 2005, "Busung Lapar dan Konstruksi Keimanan", dalam *Republika 19 June 2005 http://groups.yahoo.com/group/kedungcinta/message/2165*, h. 3 <Diakses 2005/07/12>.

[365]Komaruddin Hidayat, "Kata Pengantar", dalam Nurcholish Madjid *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. viii-ix.

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

sikap hidup pasrah kepada Tuhan, yakni *muslimûn*; dan ketiga, sebagai kesimpulan dan penegasan berdasarkan itu semua maka barangsiapa menganut selain *islam* sebagai pola keagamaannya, ia tidak akan diterima.[366]

Pemahaman pengertian Islam seperti tersebut di atas memungkinkan kita merumuskan suatu teologi Islam yang tidak punya interest politik sama sekali, bahkan terhadap kelompok Islam sendiri. Kebenaran Islam berlaku universal bagi semua makhluk baik yang percaya pada Islam maupun tidak, bukankah Tuhan bersifat Maha Penyayang (*ar-Rahman*) terhadap semua makhluknya. Kita juga harus mengikuti jejak Allah dalam menyampaikan kebenaran, yaitu kepada semua makhluk. Dengan demikian dakwah Islam hendaknya disampaikan kepada semua makhluk sebagai wujud dari *Rahmatan lil 'alamiin* (Rahmat bagi seluruh alam). Memang kebenaran tidak hanya disampaikan secara doktriner atau normatif saja, tetapi kebenaran itu memiliki ciri-ciri dan karakteristik yang bisa diamati secara empiris. Keadilan, sebagai salah satu bentuk dari kebenaran, harus berlaku obyektif kepada semua makhluk, tidak hanya bagi Islam saja.

Teologi baru memungkinkan umat Islam bekerjasama dengan umat agama lain secara tulus dalam menegakkan perintah Allah di wilayah publik sektor. Hal ini untuk mencegah berkembangnya sekulerisme di wilayah publik sebagaimana yang telah menimpa Barat, dengan dampak yang sangat menginjak-injak kemanusiaan secara global. Karena itu, Muslim dan non-Muslim perlu bekerjasama mengembangkan etika global yang didasarkan pada pemahaman yang mendalam tentang agamanya. Perang bersama terhadap sekulerisme adalah sesuai dengan ajaran paling inti dalam Islam, Monotheisme (*tauhid*) bahwa segala sesuatu dimulai dan berakhir pada Allah. Hossein Nasr menjabarkan konsep tauhid secara meyakinkan bahwa "*Unity is the nature of the Absolute, a method of integration, a means of becoming whole and also a means of realizing the profound oneness of all existence*".[367]

C. PENUTUP

Indonesia adalah satu bangsa Muslim yang secara teolgis sebagian besar umatnya menganut paham kalam klasik *Asy'ariyah*. Bugis-Makassar, sebagai salah satu suku bangsa Muslim di Indonesia dengan sendirinya tidak lepas dari *mainstream* pemikiran kalam "teosentris" seperti itu. Visi teologis pemahaman kalam seperti ini jelas memiliki "cacat bawaan epistemologis": yakni kurang menyentuh aspek-aspek kemanusiaan kontemporer. Karena visi teolgis ini hanya menekankan aspek ketuhanan dan cenderung "abai" dengan masalah-masalah kemanusiaan, maka praktik korupsi

[366]Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995) h. 261-262.

[367]Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Allen and Unwin, 1985).

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

misalnya, tidak dilihat sebagai perbuatan dosa yang memiliki dampak sosial dan eskatologis. Teologi seperti ini, dengan demikian, "tak berdaya" menghadapi praktik-praktik kotor seperti korupsi.

Padahal di dalam al-Qur'ân, seperti diungkapkan sebelumnya, kita seringkali membaca seruan agar manusia itu beriman, dan kemudian beramal saleh. Dalam surah al-Baqarah: 2-3 misalnya dikemukakan: bahwa agar manusia itu menjadi *muttaqîn,* pertama-tama yang mesti dimiliki ialah iman, "*yu'minûna bi al-ghaybi*" (**nilai transenden**), kemudian *"wa yuqîmûna al-shalâh"* (**ritual shalat**) dan "*wamimmâ razaknâhum yunfiqûn*" (**infak sosial=*pacce***). Dalam ayat tersebut secara jelas terlihat adanya trilogi: "*Iman-shalat-infak*" sementara dalam formulasi lain kita juga menemukan trilogi "*iman-ilmu-amal*." Dengan memperhatikan ini kita sesungguhnya dapat melahirkan satu paradigma "teologi" baru: bahwa *iman* berujung pada *amal*, pada *aksi* atau nilai-nilai transenden berujung pada "kepedulian" kemanusiaan dan aksi sosial. Artinya, *tawhid* niscaya diaktualisasikan: pusat keyakinan Islam memang **Tuhan,** tapi ujung aktualisasinya adalah **manusia.** Dengan demikian, Islam menjadikan *tawhid* sebagai pusat dari semua orientasi nilai, sementara pada saat yang sama melihat manusia sebagai tujuan dan transformasi nilai. Dalam perspektif budaya, dapat ditegaskan di sini bahwa adalah sebuah struktur keimanan (teologi) yang sakit jika seseorang tidak lagi memiliki rasa *pacce* terhadap sesamanya.

Dengan visi teologis seperti itu jelas, masalah-masalah kemanusiaan kontemporer dapat "ter*cover"* dan selanjutnya menemukan solusinya yang proporsional. Sebab dengan menjadikan visi teologis semacam itu sebagai perspektif maka korupsi misalnya pada urutannya bukan semata masalah "eskatologis" yakni sang pelaku koruptor mesti mempertanggungjawabkan tindakannnya itu kelak di hari kemudian, tapi juga masalah "sosial" yakni *public accountability* atau pertanggungjawaban publik. Dengan demikian, visi teologis ini menjadi semacam kontrol vertikal dan horisontal sekaligus bagi penganutnya. Secara vertikal ia selalu merasa dikontrol oleh "Tuhan", dan secara horisontal ia dikontrol oleh "diri" dan "masyarakatnya". Visi teologis ini juga memposisikan Tuhan tidak pada "ruang" yang sangat jauh "di sana", tetapi "di sini" di "bumi keruhanian" ini bersama umatnya memecahkan masalah-masalah kemanusiaan. Dengan paradigma teologi seperti itu pula, saya kira, budaya *siri' na pacce* sebagai sebuah tradisi Bugis-Makassar yang hidup dapat berfungsi sebagi kontrol dan kritik diri serta kritik sosial yang ampuh.

Karena itu, sebagai bangsa yang religius, masyarakat Indonesia semestinya belajar memahami teologi secara *kaffah* (utuh). Selama ini kita dalam memandang persoalan hidup sangat *fiqhisentris* yang terkatup rapat. Seringkali kita gagal menangkap pesan substansial sebuah agama (*maqâshid al-syari'ah*) atau tujuan dari syari'at dari dihadirkannya agama itu.

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

Untuk itu, konsep teologi harus dimaknai sebagai konsep yang tidak hanya berkelindan dengan Tuhan semata, tetapi juga linear terhadap permasalahan kemanusiaan. Dalam konteks Indonesia, konsep teologi harus mampu menyentuh segala permasalahan kebangsaan, termasuk masalah korupsi. Oleh sebab itu—senada dengan Abdul Munir Mulkhan—bahwa ikhtiar melawan korupsi dapat dilakukan dengan cara memformulasi tauhid (teologi) antikorupsi, yakni tindakan korupsi dapat dikategorikan sebagai perbuatan syirik. Melakukan korupsi adalah perbuatan dosa besar yang pelakunya mendekati dengan perbuatan menyekutukan Tuhan.

Wallâhu A'lam bi al-Shawâb.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin,"Islam dan Formulasi Baru Pandangan Tauhid: antara Tauhid Aqidah dan Tauhid Sosial", *Makalah* pada Seminar Nasional Tauhid Sosial, Yogyakarta, 23 Nopember 1995.

Alattas, S.H., *Sosiologi Korupsi: sebuah Penjelajahan dengan Data Kontemporer*, Jakarta: LP3ES, 1986.

_____, *Korupsi: Sifat, Sebab dan Fungsi,* Jakarta: LP3ES, 1987.

Engineer, Asghar Ali*, Islam and Liberation Theology: Essays on Libaerative Elements in Islam,* New Delhi: Sterling Publisher Pvt. Ltd. 1990.

Fakhry, Madjid, *Islamic Occasionalism,* London: George Allen & Unwil Ltd, 1958.

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

Hidayat, Komaruddin, "Kata Pengantar", dalam Nurcholish Madjid *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1986.

Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Mahmud, Abdul Halim*, Qadhiyyatu al-Tashawwuf: al-Munqidz min al-Dalâl,* Beirut: Dar al-Ma'arif, 1988.

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

Marmura, Michael E. "The Logical role of the Argument from Time in the Tahafut's Second Proof for the World's Eternity" *The Muslim World*, XLIL, 1959.

Muzadi, A. Hasyim, 2005, "Busung Lapar dan Konstruksi Keimanan", dalam *Republika 19 June 2005* http://groups.yahoo.com/group/kedungcinta/message/2165, h. 3 <Diakses 2005/07/12>.

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, London: Allen and Unwin, 1985.

Rahardjo, M. Dawam, "Korupsi, Kolusi dan Nepotisme (KKN): Kajian Konseptual dan Sosio-Kultural", dalam Edy Suandi Hamid & Muhammad Sayuti, *Korupsi, Kolusi dan Nepotisme di Indonesia,* Yogyakarta: AdityaMedia-BPP Muhammadiyah, 1999.

Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity: Transformation of Intellectual Tradition,* Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Rasdiyanah, Andi, "Integrasi Sistem Pangngaderreng (Adat) dengan Sistem Syari'at sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis-Makassar dalam Lontara Latoa, *Disertasi* (belum diterbitkan), 1995.

Sumartana, 2005, "Kepekaan Teologi pada Tanda Zaman", dalam http://www.tokohindonesia.co.id/ensiklopedi/s/sumartana-th/sumartana_th2.shtml, h. 7 <Diakses 2005/03/22>.

Watt, W. Montgomery, *Islamic, Philosophy and Theology,* Eidenburg at the University Press, 1962.

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