

ISLAM TRANSFORMATIF

(Studi Komparatif Pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman)

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu (S-1)
Ilmu Aqidah Filsafat

| | |
|--------------------------------------|--|
| PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL | |
| No. RDAS K U-2007 006 AF | No. REC : U-2007/AF/006 ASAL BUKI : ASAT BUKI : TANGGAL : |

Oleh :

AHMAD MUHIBBUDIN

NIM : E01 303 028



**FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2007**

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

**Skripsi yang disusun oleh Ahmad Muhibbuddin ini telah
diperiksa dan disetujui untuk diujikan**

Surabaya, 24 Januari 2007

Dosen Pembimbing

A handwritten signature in black ink, consisting of several loops and a long horizontal stroke at the bottom.

**Drs. H. Muslih Fuadie, M.Ag
NIP. 150 203 828**

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Skripsi oleh Ahmad Muhibbuddin ini telah dipertahankan di depan penguji tim skripsi

Surabaya, 07 Februari 2007

Mengesahkan,

Fakultas Ushuluddin

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Dekan,

Drs. Ma'shum, M.Ag

NIP. 150 240 835

Ketua,

Drs. H. Muslih Fuadie, M.Ag

NIP. 150 203 828

Sekretaris,

M. Syamsul Huda, M.Fil.I

NIP. 150 278 250

Penguji I,

Drs. Loekisno CW, M.Ag

NIP. 150 259 574

Penguji II,

Drs. H. Abu Sufyan, M.Ag

NIP. 150 189 002

ABSTRAKSI

Ahmad Muhibbuddin 2007, Islam Transformatif (Studi Komparatif Pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman.

Masalah yang diteliti dalam skripsi ini adalah (1) Bagaimana Islam transformatif pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman, (2) Bagaimana persamaan dan perbedaan Islam transformatif menurut Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman.

Dalam menjawab permasalahan tersebut, peneliti menggunakan metode analisis isi (*content analysis*), untuk menjelaskan pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman mengenai tentang Islam transformatif, selain itu penulis juga menggunakan metode komparatif, yakni untuk membandingkan persamaan dan perbedaan Islam transformatif pemikiran antara Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman.

Dalam penelitian ini disimpulkan bahwa Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman memiliki konsepsi pemikiran Islam transformatif yang visinya sama, namun berbeda dalam perspektif. Kuntowijoyo berangkat dari ilmu sosial profetik yang berdasarkan pada *amar ma'ruf nahi munkar* sebagai paradigma untuk perubahan sosial. Sedangkan Moeslim Abdurrahman mampu menundukkan teologi pembebasan dari Amerika Latin ke dalam paradigma Islam untuk melakukan perubahan sosial.

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

UNIVERSITAS
SUNAN AMPIL

| | | |
|------------|---------|----------------|
| No. KLAS | No. REG | 11-2007/AF/006 |
| ASAL BUKU: | | |
| TANGGAL | | |

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM..... i

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI..... ii

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI..... iii

MOTTO..... iv

PERSEMBAHAN..... v

ABSTRAKSI vi

KATA PENGANTAR vii

DAFTAR ISI..... ix

BAB I: PENDAHULUAN..... 1

A. Latar Belakang Masalah..... 1

B. Rumusan masalah..... 8

C. Tujuan dan manfaat penelitian..... 9

D. Penegasan judul 9

E. Telaah Pustaka..... 11

F. Metodologi penelitian 12

G. Sistematika pembahasan 17

BAB II: BIOGRAFI KUNTOWIJOYO DAN MOESLIM ABDURRAHMAN..18

A. Biografi Kuntowijoyo 18

1. Latar belakang pemikiran Kuntowijoyo 18

2. Karier Kuntowijoyo 29

3. Karya-karya Kuntowijoyo..... 30



| | |
|---|-----------|
| B. Biografi Moeslim Abdurrahman | 33 |
| 1. Latar belakang pemikiran Moeslim Abdurrahman | 33 |
| 2. Karier Moeslim Abdurrahman | 39 |
| 3. Karya-karya Moeslim Abdurrahman | 40 |
| BAB III: PEMIKIRAN ISLAM TRANSFORMATIF KUNTOWIJOYO DAN | |
| MOESLIM ABDURRAHMAN | 41 |
| A. Pengertian Islam transformatif..... | 41 |
| B. Pemikiran Islam Transformatif Kuntowijoyo | 45 |
| 1. Paradigma Islam tentang trasformasi sosial..... | 45 |
| 2. Tafsir transformatif | 53 |
| 3. Ilmu sosial profetik | 59 |
| C. Pemikiran Islam Transformatif Moeslim Abdurrahman..... | 62 |
| 1. Paradigma Islam tentang transformasi sosial..... | 62 |
| 2. Tafsir Transformatif..... | 69 |
| 3. Teologi Transformatif..... | 75 |
| BAB IV: ANALISIS KRITIS..... | 79 |
| A. Persamaan pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman tentang Islam Transformatif..... | 80 |
| B. Perbedaan pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman tentang Islam Transformatif..... | 84 |
| BAB V: KESIMPULAN DAN SARAN... .. | 89 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 93 |

BAB I

PENDAHULUAN

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

A. Latar Belakang Masalah

Agama lahir untuk manusia, ia diadakan untuk menyelamatkan manusia. Tuhan tidak butuh agama, sama halnya ia tidak butuh untuk disembah maupun didurhakai oleh manusia. Karena agama memang diperuntukkan bagi manusia, maka agama kemudian harus betul-betul merepresentasikan kepentingan manusia.¹

Agama, ketika di puncak sumbernya yang teosentris adalah tunggal, universal, tidak berubah dan mutlak. Tetapi pada atas implementatif dalam praktik hidup yang antroposentris, agama telah memanusia dan sepenuhnya bersifat plural, nisbi dan tidak mutlak. Pembumian agama seharusnya mendasarkan diri pada pandangan yang antroposentris, yaitu realitas manusia digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id yang dinamis, berubah dan sementara, sehingga tidak lagi menjadi doktrin tetapi peradaban. Peradaban hanya mungkin jika ada ruang bebas bagi pengembangan kemampuan berpikir dan daya kreativitas. Jika tidak, maka peradaban akan jatuh.

Ketika diturunkan dalam konteks zamannya, Islam pada dasarnya merupakan gerakan spiritual, moral, budaya, politik serta sistem ekonomi alternatif. Tentu saja alternatif terhadap sistem dan budaya Arab yang waktu itu

¹ Zainul Munasichin, "Teologi Tanpa Kaki Jangkar Studi Islam di Indonesia", *Jurnal Gerbang eLSAD*, No. 13, Vol V, (Oktober 2002 - Januari 2003), 86

tengah mengalami pembusukan dan proses dehumanisasi. Selain itu juga Islam juga lahir dari dua kekuatan global zamannya, yakni kekuasaan Romawi di Barat dan Bizantium di Timur. Namun, semangat alternatif Islam ini tak bertahan lama, seperti ditunjukkan dalam perjalanan sejarah, mengalami pasang surut sampai akhirnya sulit mempertahankan watak sebagai gerakan alternatif. Masyarakat Islam, justru kini menjadi pihak yang disoroti oleh setiap orang, saat membicarakan proses dehumanisasi, ketidakadilan gender, berpandangan intoleran dan sebagainya. Islam tiba-tiba kehilangan citra diri sebagai pewaris gerakan pembebasan dan penegak keadilan, apalagi gerakan alternatif terhadap sistem dan ideologi dehumanisasi masa lalu.²

Salah satu kritik yang paling tajam terhadap kemunduran dunia Islam, ialah karena kegagalan kaum pemikir Islam (baca: reformis) tatkala dalam perjumpaannya dengan modernisasi Barat, mereka tidak mampu untuk melakukan kerja transformasi sosial dari sekedar melakukan tanding tingkat wacana. Akibatnya, baik gerakan revolusi maupun modernisasi tidak pernah berhasil secara maksimal untuk mengubah tatanan kehidupan masyarakat Islam.³

Islam memandang bahwa kemunduran umat Islam bukan hanya terletak pada kejahilan syari'at Islam, tetapi juga pada ketimpangan struktur ekonomi dan sosial. Ini dilukiskan oleh al-Qur'an ketika menjelaskan kemiskinan disebabkan

² Mansour Fakih, "Islam Sebagai Alternatif: Sebuah Pengantar," dalam Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, (Yogyakarta: Insist Press, 2002), iii

³ Moeslim Abdurrahman, "Setangkai Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar," dalam M. Imdadun Rahmat, et.al. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (Jakarta: Erlangga, 2003), xi

oleh tidak adanya usaha bersama untuk membantu kelompok lemah, adanya kelompok yang memakan kekayaan alam dengan rakus dan mencintai kekayaan dengan kecintaan yang berlebihan.

ولا تحضون على طعام المسكين (١٨) وتأكلون التراث أكلاماً (١٩) وتحبون الماحباجما (٢٠)

كلا إذا دكت الأرض دكا دكا (٢١) وجاء ربك والملك صفا صفا (٢٢)

Artinya:

18. Dan kamu tidak saling mengajak memberi makan orang miskin,
19. Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara mencampur baurkan (yang halal dan yang bathil),
20. Dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebihan.
21. Jangan (berbuat demikian). apabila bumi digoncangkan berturut-turut,
22. Dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris.⁴

Karena itu, Islam menghendaki agar kekayaan tidak berputar pada kalangan orang kaya saja.⁵

ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتيمى والمسكين وابن
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

السييل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما ءاتكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا

وتقوا الله ان الله شديد العقاب (٧)

⁴ Al-Quran, 82:18-22

⁵ Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus*, (Bandung: Mizan, 1994),

Artinya:

Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Makkah adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.⁶

Untuk itu Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara terus menerus, dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis maupun teoritis. Pada transformasi yang bersifat praksis, perhatian utamanya bukanlah pada aspek-aspek doktrinal dari teologi Islam, tetapi pada pemecahan masalah-masalah empiris dalam bidang sosial ekonomi, pengembangan masyarakat, penyadaran hak-hak politik rakyat, orientasi keadilan sosial, dan sebagainya.⁷ Lebih spesifiknya, bahwa transformasi yang bersifat praksis ini mempunyai kecenderungan kuat untuk membumikan ajaran Islam agar bisa menjadi kekuatan yang membebaskan manusia dan masyarakat dari belenggu ketidakadilan, kebodohan, dan keterbelakangan.

Sementara itu pada dataran teoritis, mencoba mengkonstruksi teori-teori sosial alternatif yang didasarkan pada pandangan dunia Islam. Berusaha merumuskan alternatif terhadap kecenderungan ilmuwan dan dominasi positivisme yang kuat di kalangan ilmuwan dan pemikir sosial muslim. Transformatif pada dataran teoritis ini mengidealisasikan ilmu sosial transformatif

⁶ Al Quran, 59:7

⁷ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 162

yang bukan hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga mengarahkannya untuk mencapai nilai-nilai yang dikehendaki umat, yakni: humanisasi, liberasi, kontekstualisasi, dan transendensi.⁸

Paradigma transformatif ini hampir mirip dengan ilmu sosial kritis yang dikembangkan oleh pioner mazhab Frankfurt yang kemudian dilanjutkan oleh Jurgen Habermas. Dalam konsepnya, paradigma ini memandang bahwa ilmu sosial tidak semestinya hanya dijadikan analisis ilmu pengetahuan yang bebas dari kepentingan. Jika dibiarkan, ilmu pengetahuan akan terjebak pada positivisme dan menjadi ideologi baru yang bisa bersifat represif dan menindas. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan harus disinari oleh paradigma transformatif yang mensyaratkan adanya pemihakan pada problem kemanusiaan.⁹ Dalam hal ini, realitas sosial haruslah dijadikan pijakan ketika seseorang akan merumuskan teori atau mengaplikasikannya.

Paradigma Islam yang transformatif ini, melihat bahwa globalisasi yang menyengsarakan rakyat dan menyebabkan marginalisasi sosial kelas tertindas serta kemiskinan ini, sebagai bentuk ketidakadilan yang harus dilawan. Sebab, hal

⁸ *Ibid.*, 163

⁹ Dalam penelitiannya atas perkembangan ilmu-ilmu sosial, Habermas menemukan tiga model ilmu sosial, yaitu instrumental atau positivisme, interpretatif atau hermeneutik, dan emansipatoris. Dalam positivisme, ilmu pengetahuan ditujukan untuk mendominasi obyeknya, pemisahan fakta dan value merupakan jalan menuju obyektifitas ilmu pengetahuan. Pada hermeneutik knowledge atau interpretatif, ilmu hanya digunakan secara sungguh untuk memahami masyarakat sebagai obyek. Dalam hal ini pengetahuan tidak dimaksudkan sebagai proses yang membebaskan, sebab fakta dibiarkan berbicara atas namanya sendiri. Sedangkan paradigma kritis atau transformatif, menduduki ilmu pengetahuan sebagai proses katalisasi untuk membebaskan manusia dari segala bentuk ketidakadilan. Untuk lebih jelasnya, lihat Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, translated by J. Saphiro, (Boston: Beacon Press, 1972)

itu sangat berkaitan dengan ketidakadilan sistem dan struktur ekonomi, politik, dan budaya kolonialis yang menancapkan kuku-kuku barunya. Oleh karena itu diperlukan sebuah tatanan baru yang lebih memperhatikan penghapusan ketidakadilan, eksploitasi ekonomi, penindasan politik, hegemoni kultural, serta penghormatan terhadap hak asasi manusia.¹⁰ Menurut Moeslim Abdurrahman, dalam konsepsi ini, sangat ditekankan adanya sikap teologis untuk menyakini bahwa tujuan *risalah Islamiyah* adalah bagaimana membawa ide agama dalam pergulatan hidup secara kolektif untuk menegakkan tatanan sosial yang adil sebagai cita-cita ketaqwaan.¹¹

Lebih lanjut, Moeslim Abdurrahman melontarkan ide cemerlangnya mengenai "Teologi Islam transformatif". Di mana Islam transformatif adalah Islam yang membuat distingsi dengan proses modernisasi atau modernitas, karena di dalam proses modernisasi itu banyak orang yang semakin tidak peduli terhadap persoalan perubahan atau proses sosial yang semakin memarginalkan orang-orang yang tidak punya akses dengan pembangunan.¹²

Penindasan dan pemarginalan terhadap kaum *duafa'* dan *masakin* sering dilakukan oleh kelas-kelas dominan. elit keagamaan menjadi bagian dari proses dehumanisasi. Bersandar pada realitas seperti itu, maka menghadirkan agama

¹⁰ Ahmad Fuad Fanani, "Mencari Makna Baru Islam: Jalan Menuju Peradaban Humanis", *Jurnal Ilmiah Bestari*, (No. 35-Thn.XVI, 2003), 5-6

¹¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003), vi

¹² Abdus Salam, "Agama dan Perubahan Sosial" dalam <http://www.waspada.co.id>, 07 Juni 2004

sebagai *rahmat* bagi seluruh umatnya menjadi sebuah keharusan untuk menghadang dan membendung kemungkaran sosial.¹³

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

Sedangkan menurut Kuntowijoyo bahwa Islam adalah sebuah humanisme, yaitu agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral. Inilah nilai dasar Islam. Tapi berbeda dengan prinsip-prinsip filsafat dan prinsip-prinsip agama lain, humanisme Islam adalah humanisme teosentrik. Artinya ia merupakan sebuah agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, tetapi yang mengarahkan perjuangannya untuk memuliakan peradaban manusia. Prinsip humanisme teosentrik inilah yang kemudian akan ditransformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya.¹⁴

Kuntowijo menyuguhkan ilmu sosial profetik sebagai program pembaharuan untuk reaktualisasi Islam yang dapat dilaksanakan pada masa kini. Ilmu sosial profetik, tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetik tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu.¹⁵

Pemikiran Islam transformatif Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman ini merupakan "paradigma baru". Kita yakin bahwa *normal theology* yang ada

¹³ *Ibid*

¹⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1994), 167

¹⁵ Femia Sagita Borualogo, "Ilmu Sosial Profetik: Gagasan Dr. Kuntowijoyo atas Islamisasi Ilmu Sosial" dalam <http://www.kammi-jepang.net>, 24 Juli 2003

sekarang ini, tidak lagi bisa menjawab berbagai permasalahan modern dan situasi dehumanisasi yang ada. Karena masih memakai paradigma lama yang terlalu berorientasi pada masalah ketuhanan (teosentris) *an sich*, bukan pada masalah kemanusiaan secara konkret (antroposentris). Padahal semua permasalahan sekarang ini, diyakini secara sosiologi berpusat pada logika kapitalisme. Bukan hanya karena ketidaktaatan kepada Tuhan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian dalam latar belakang masalah, maka yang menjadi persoalan utama dalam penelitian ini adalah pemikiran Kuntowijo dan Moeslim Abdurrahman tentang Islam transformatif dengan fokus penelitian komparasi pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman mengenai konsep Islam Transformatif. Dengan pokok persoalan tersebut, dapat diajukan beberapa persoalan.

1. Bagaimana Islam transformatif pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman?
2. Bagaimana persamaan dan perbedaan Islam transformatif pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Ingin menjelaskan konsep pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman tentang Islam transformatif
- b. Ingin menjelaskan persamaan dan perbedaan konsep Islam transformatif menurut Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman

2. Manfaat Penelitian

- a. Aspek keilmuan (teoritis): studi ini dapat memperkaya wacana keilmuan dan diharapkan mampu memberikan perspektif baru mengenai konsep Islam transformatif
- b. Aspek terapan (praktis): studi ini dapat dijadikan landasan pemikiran bagi para peneliti selanjutnya, dan dapat memberikan sumbangsih pemikiran metodologis terhadap masyarakat.

D. Pengisian Judul

Untuk menghindari kerancuan dan sekaligus menciptakan satu titik temu dalam memahami karya tulis ini, maka dirasa perlu adanya pendekatan dan arah yang dimaksud, tentunya melalui sebuah pendefinisian kebahasaan.

Islara Transformatif : Islam yang menghendaki agar kaum muslim menciptakan tata sosial-moral yang adil dan egaliter, dalam rangka menghilangkan penyelewengan di atas dunia, *fasd fi al-ardl*, melalui pertimbangan aspek

sosiologis dan ilmu-ilmu sosial.¹⁶ (transformatif: bersifat berubah ubah bentuk rupa, macam, sifat, keadaan, dan sebagainya)¹⁷.

Kuntowijoyo:

Seorang sejarawan beridentitas paripurna yang dilahirkan di Yogyakarta, 18 September 1943, dia menyanggah sejumlah identitas dan julukan. Penulis lebih lima puluhan buku ini seorang guru besar, sejarawan, budayawan, sastrawan, penulis-kolumnis, intelektual muslim, aktivis, khatib dan sebagainya. Guru besar emeritus Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.¹⁸

Moeslim Abdurrahman

Seorang cendekiawan penggagas teologi Islam transformatif di Indonesia yang dilahirkan di Lamongan, 8 Agustus 1948. habitatnya adalah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan organisasi kemasyarakatan. Master serta doktor antropologi University of Illinois, Urbana, Amerika Serikat.¹⁹

¹⁶ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 331

¹⁷ Pius A Partanto dan M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 1994), 758

¹⁸ <http://www.tokohindonesia.co.id>

¹⁹ *Ibid*

E. Telaah Pustaka

Pemikiran kedua tokoh ini telah banyak dikaji oleh para peneliti sebelumnya. Kajian tentang Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman memiliki tujuan dan orientasi yang berbeda sesuai dengan sudut pandang dan analisis tertentu pilihan para penulis tersebut. Sehingga banyak ditemui ragam penulisan karya ilmiah tentang pemikiran keduanya yang cukup banyak.

Penelitian tentang Kuntowijoyo dan pemikirannya telah dilakukan oleh Za'im Fathoni dalam karya tulis yang berjudul *Islam Transformatif: Studi Tentang Pemikiran Kuntowijoyo*. Naskah tersebut merupakan skripsi di fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 1998 yang tidak diterbitkan. Karya tulis tersebut mencoba meneliti gagasan Teologi Islam Transformatif dalam pemikiran Kuntowijoyo, Za'im Fathoni mencoba memahami gagasan Kuntowijoyo dalam bingkai perkembangan teologi kontemporer Indonesia. Dengan kata lain Za'im Fathoni ingin menggambarkan karakteristik dan kecenderungan gagasan Kuntowijoyo dalam wacana Teologi Transformatif.

Peneliti lain yang menulis tentang Kuntowijoyo juga telah dilakukan oleh M. Zamroni dalam karya tulis yang berjudul *Transformasi Politik Umat Islam: Studi Pemikiran Dr. Kuntowijoyo*. Naskah tersebut merupakan skripsi di fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2000 yang tidak diterbitkan. Karya tulis tersebut memfokuskan penelitiannya pada periodisasi sejarah Islam Indonesia.

Sedangkan karya tulis yang membahas tentang Moeslim Abdurrahman, dilakukan oleh Mohamad Imam Sholihin dalam karya tulis yang berjudul *Teologi Transformatif: Telaah Atas Pemikiran Moeslim Abdurrahman*. Naskah tersebut merupakan skripsi di fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2002 yang tidak diterbitkan. Karya Ilmiah ini mencoba menawarkan gagasan Islam Transformatif dengan mengacu pada prinsip untuk melakukan perubahan sosial pada kaum tertindas.

Sedangkan penelitian yang dilakukan dalam penulisan skripsi ini bermaksud melacak dan mengungkap kontruksi pemikiran Islam transformatif Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman dengan telaah perbandingan yang sebelumnya belum pernah ditemui. Dengan demikian penulisan karya ilmiah ini memiliki perbedaan dari penelitian-penelitian terdahulu. Pelacakan dalam karya ilmiah ini dilakukan melalui telaah filosofis, sehingga diketahui pemikiran Islam transformatif yang ditawarkan Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman, kemudian dilakukan komparasi terhadap keduanya untuk menemukan persamaan dan perbedaan dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

F. Metodologi Penelitian

1. Sumber dan Jenis Data

A. Sumber Data

Penulisan ini merupakan penulisan kepustakaan, karenanya sumber data yang digunakan adalah buku-buku atau tulisan-tulisan yang disusun

oleh Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman. Selain itu, penulis melakukan pengumpulan data dengan jalan mempelajari literatur dari buku-buku lain yang mendukung pendalaman dan ketajaman analisis.

Sumber data dimungkinkan juga diperoleh dari dokumen, yaitu laporan dari kejadian-kejadian yang berisi pandangan serta pemikiran manusia masa lalu,²⁰ berupa majalah, artikel, dan lain sebagainya yang ada hubungannya dengan skripsi ini.

Secara garis besar, sumber data tersebut terbagi menjadi dua, yaitu:

a. Sumber pilihan (primer)

Sumber pilihan adalah berupa karya asli Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman. Diantara sumber primer tersebut adalah:

- *Islam Transformatif*, karya Moeslim Abdurrahman yang diterbitkan di Jakarta oleh Pustaka Firdaus pada tahun 1997.
- *Islam Yang Memihak*, karya Moeslim Abdurrahman yang diterbitkan di Yogyakarta oleh P1. LKIS pada tahun 2005.
- *Islam Sebagai Kritik Sosial*, karya Moeslim Abdurrahman yang diterbitkan di Jakarta oleh Erlangga pada tahun 2003.
- *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, karya Kuntowijoyo yang diterbitkan di Bandung oleh Mizan pada tahun 1994

²⁰ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998), 57

- *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Trasendental*, karya Kuntowijoyo yang diterbitkan di Bandung oleh Mizan pada tahun 1994.
- *Identitas Politik Umat Islam*, karya Kuntowijoyo yang diterbitkan di Bandung oleh Benteng Intervisi Utama pada tahun 1997.

b. Sumber Tambahan (sekunder)

Sumber tambahan adalah buku-buku, artikel-artikel, atau karya tulis tokoh lain yang membahas tentang Islam Transformatif, diantaranya adalah:

- *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Keberimanan*, karya Budhi Munawar Rahman yang diterbitkan di Jakarta oleh Paramadina pada tahun 2001.
- *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, karya M. Syafi'i Anwar yang diterbitkan di Jakarta oleh Paramadina pada tahun 1995.
- *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, karya M. Fahmi yang diterbitkan di Yogyakarta oleh Pilar Media pada tahun 2005

B. Jenis Data

Penulisan ini merupakan studi kepustakaan (*library study*), yaitu menjadikan bahan pustaka sebagai sumber (data) utama. Sehingga penulisan karya ini lebih sebagai penulisan dokumenter (*documenter library*).

2. Teknik Penggalan Data

- a. Editing, yaitu upaya penyeleksian dengan memeriksa kembali semua data yang diperoleh terutama dari segi kelengkapan, keterbatasan, kejelasan makna, keserasihan satu dengan lainnya, dan relevansi data.
- b. Organizing, yaitu dengan menyusun dan mesistematisasikan data-data yang diperoleh sesuai dengan perumusan masalah.

3. Teknik Analisa Data

Teknik analisa data yang penulis gunakan adalah:

a. Analisa Isi (*content analysis*)

Analisa isi merupakan teknik dengan menggunakan metode apapun yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, dan dilakukan secara obyektif dan sistematis.²¹

²¹ Kexy J. Meleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002), 163

b. Analisa Komparatif

Penelitian komparatif adalah sejenis penelitian deskriptif yang ingin mencari jawaban secara mendasar tentang sebab-akibat, dengan menganalisa faktor-faktor penyebab terjadinya ataupun munculnya suatu fenomena tertentu. Metode penelitian komparatif adalah bersifat *ex post facto*. Artinya, dari dikumpulkan setelah semua kejadian yang dikumpulkan telah selesai berlangsung.²²

Sedangkan analisa komparatif yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan dengan cara mengadakan perbandingan diantara dua obyek atau lebih. Dalam mengadakan perbandingan akan diuraikan persamaan-persamaan dan perbedaannya.²³

G. Sistematika Pembahasan

- a. BAB I: Pendahuluan; Bab ini berisi landasan pemikiran, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, telaah pustaka, penegasan judul, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan
- b. BAB II: Biografi Kuntowijo dan Moeslim Adurrahman; yang terdiri dari latar belakang kondisi sosial politik, kariernya dan karya-karya intelektual yang pernah ditulis.

²² Nazir, *Metode Penelitian... ..*, 69

²³ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 51

- c. BAB III: Pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman; yang berisi pemikiran keduanya tentang Islam Transformatif, meliputi paradigma Islam tentang transformasi sosial, tafsir transformatif, teologi transformatif.
- d. BAB IV: Analisis kritis; Analisa yang meliputi persamaan dan perbedaan pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman tentang Islam transformatif.
- e. BAB V: Penutup; Bab ini berisi kesimpulan dan saran.

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

BAB II

BIOGRAFI KUNTOWIJOYO DAN MOESLIM ABDURRAHMAN

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

A. Biografi Kuntowijoyo

a. Latar Belakang Pemikiran Kuntowijoyo

Kuntowijoyo terkenal sebagai seorang sejarawan beridentitas paripurna, Dia menyanggah sejumlah identitas dan julukan. Penulis lebih lima puluhan buku ini seorang guru besar, sejarawan, budayawan, sastrawan, penulis-kolumnis, intelektual muslim, aktivis, khatib dan sebagainya. Guru besar emeritus Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.¹

Putra pasangan H. Abdul Wahid Sosroatmojo dan Hj. Warasti ini dilahirkan di Soroboyan, Sanden, Bantul, Yogyakarta, 18 September 1943. Kuntowijoyo merupakan anak kedua dari sembilan bersaudara,² meski dilahirkan di Yogyakarta, namun masa Kuntowijoyo lebih banyak dilewatinya di Klaten dan Solo. Di Klaten, Kuntowijoyo tinggal di sebuah desa bernama Ngawonggo, di wilayah Kecamatan Ceper.³

Berdasarkan latar belakang ini, Kuntowijoyo mengaku bahwa dirinya mewarisi dua budaya sekaligus, yaitu Yogyakarta dan Surakarta. Sekalipun

¹ <http://www.tokohindonesia.co.id>

² Za'im Fathoni, "Islam Transformatif: Studi Tentang Pemikiran Kuntowijoyo", (Skripsi, Adab IAIN Sunan Ampel, 1998), 18

³ M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 29

terhadap segala bentuk trikotomi ataupun dikotomi yang merupakan hasil konstruksi para ilmuwan sebagai suatu realitas.

Bagi Kuntowijoyo, dikotomi antara modernis dan tradisional, antara nasionalis dan Islam, atau antara sekuler dan Islam adalah akibat dari cara berpikir ideologis.⁶ Padahal, fakta telah menunjukkan bahwa orang bisa berdiri di tengah-tengah, berdiri di atas dua kaki, atau berubah.⁷ Karena itu, tidak perlu heran jika ada seorang yang berhaluan nasionalis rajin ke masjid atau seorang berlatar belakang santri masuk partai sekuler.

Masa kecil Kuntowijoyo adalah masa ketika bergolak agresi Belanda; 1947 dan 1948. Pada tahun 1950, Kuntowijoyo masuk Sekolah Rakyat Negeri (SRN) Ngawonggo dan menamatkan Sekolah Dasarnya, pada tahun 1956. Sejak kecil, Kuntowijoyo aktif mengikuti kegiatan-kegiatan keagamaan. Sepulang dari sekolah sehabis Dzuhur sampai selepas Ashar sebagaimana lazimnya anak-anak desa pada waktu itu, Kuntowijoyo pergi ke surau untuk belajar agama, yang oleh Kuntowijoyo dan teman-temannya disebut Sekolah Arab. Malamnya, sehabis Maghrib hingga Isya', ia kembali kesurau untuk mengaji.⁸

⁶ Ideologi menyebabkan cara berpikir tertutup. Tidak bisa dibantah. Di masa lalu umat sudah begitu banyak menyingkirkan orang yang kita cap sebagai "tidak istiqamah". Umat tidak boleh lagi berpikir orang "kita" dan "mereka", tanpa alasan-alasan yang *rigorous*, cermat. Pintu harus dibuka selebar-lebarnya, supaya sebanyak mungkin orang dapat masuk. Terbuka juga berarti orang dapat melakukan revisi, tanpa menjadi revisionis. Lihat, Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), 23

⁷ *Ibid*

⁸ Fahmi, *Islam Trasendental*....., 32

Pada usia Sekolah Menengah Pertama (SMP), ia membaca karya-karya Nugroho Notosusanto, Situmorang, dan karya-karya yang dimuat di majalah Kisah. Demikianlah masa SR-SMP dijalani Kuntowijoyo dengan berbagai ketertarikan terhadap dunia bacaan dan sastra. Kemudian setamat SMP (1959). Ia mengikuti salah seorang *mbah ciliknya*, seorang pedagang batik yang hidup di Solo. *Mbah cilik* ini memiliki sebuah almari yang banyak menyimpan banyak buku sastra dan ensiklopedi. Di masa Sekolah Menengah Atas (SMA) itulah Kuntowijoyo melahap karya-karya Charles Dickens dan Anton Chekov. Bermula dari usia SMP berlanjut ke SMA, ia menulis cerita dan sinopsis dengan tulisan tangan.⁹

Setamat SMA pada tahun 1962, Kuntowijoyo diterima di Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada (UGM) dan Strata Satu (S1) diselesaikan pada tahun 1969. pada tahun yang sama, langsung diangkat menjadi staf pengajar pada almamater itu. Gelar MA diperoleh pada tahun 1974 dari University of Connecticut atas beasiswa dari Fulbright. Sedangkan Ph.D, diraih dari Columbia University pada tahun 1980 dengan disertasi berjudul *Social Change In an Agrarian Society: Madura, 1850-1940*.¹⁰ Pada tahun yang sama Kuntowijoyo menikah dengan Dra. Susilaningsih, MA yang kini

⁹ *Ibid*

¹⁰ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001), 217

menjadi dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.¹¹

Pernikahannya dengan Susilaningsih, dikaruniai dua anak yakni Punang Amari Puja (dosen UMY) dan Alun Paradipta (mahasiswa Fakultas Teknik UGM). Perempuan yang akrab dengan baju muslimah ini dikenal sejak 1967. Saat itu mereka secara kebetulan bersua di Rumah Sakit Bethesda, Yogyakarta, tempat Kuntowijoyo sedang dirawat karena penyakit batu ginjal. Ning, gadis asli Karanganyar, Jawa Tengah, sedang menjenguk temannya yang sakit dan dirawat di rumah sakit itu. Ketika itu, Ning, panggilan akrab Susilaningsih, masih kuliah tingkat II di IAIN Sunan Kalijaga.¹²

Sejak 1985, keluarga bersahaja ini menempati rumah bertipe 70 di Jalan Ampel Gading 429, Condong Catur, Sleman, Yogyakarta. Pada waktu itu, rumah itu dibeli dengan harga Rp 4,5 juta. Belakang rumah itu diperluas menjadi sekitar 180 meter persegi dan berlantai dua. Ruang tamunya yang berukuran sekitar 4 X 5 meter hanya diisi dengan meja kursi tamu warna cokelat tua. Tak ada lukisan di dinding dan perabotan mahal.¹³

Harta yang paling mahal di rumah itu hanyalah tumpukan buku dan piala-piala penghargaan untuk karya-karya tulisnya. Ruang perpustakaan di lantai atas penuh dengan buku. Ruang keluarga, ruang tamu, lantai atas dan

¹¹<http://www.tokohindonesia.co.id>

¹²*Ibid*

¹³*Ibid*

lantai bawah juga dijejali buku. Meja dan tangga ke lantai atas pun berisi buku-buku.¹⁴

Setelah melewati masa kuliah, aktivitas kesehariannya selain sebagai staf pengajar di Universitas Gadjah Mada dan aktif menulis, Kuntowijoyo juga aktif di sejumlah organisasi kemasyarakatan maupun profesi. Misalnya saja di Muhammadiyah, Kuntowijoyo pernah menjadi anggota Majelis Pertimbangan PP Muhammadiyah. Kuntowijoyo juga ikut terlibat dalam pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan menjadi anggota PPSK (Pusat Pengkajian dan Studi Kebijakan), sebuah pusat studi di Yogyakarta yang dipimpin oleh Amin Rais.¹⁵

Sejak awal tahun 1990 Kuntowijoyo menderita sakit yang di Indonesia tergolong langka. Ia terkena radang selaput otak, yang dalam istilah medis disebut *meningo encephalitis*. Penyakit ini disebabkan oleh sejenis virus flu ganas yang menyerang selaput otak. Dampak dari penyakit tersebut adalah kemampuan otak untuk menggerakkan anggota tubuh menjadi terganggu. Tangan, sering bergetar saat menekan satu tuts huruf pada *keyboard* komputer, sehingga suka meleset. Kesulitan yang dialami oleh Kuntowijoyo tersebut bukanlah merupakan sebuah halangan untuk tetap menulis. Hingga akhirnya pada tahun 1999, Kuntowijoyo mendapatkan penghargaan sastra

¹⁴ *Ibid*

¹⁵ Fahmi, *Islam Trasendental*.....,36

bergengsi di Asia Tenggara yaitu *SEA Write Award*.¹⁶ Hal ini membuat banyak kalangan menilai bahwa tulisan Kuntowijoyo setelah ia mengalami sakit menjadi lebih jernih. Budayawan Emha Ainun Najib, dalam suatu kesempatan misalnya, menyebut tulisan Kuntowijoyo setelah sakit menjadi sangat jernih dan mengagumkan.¹⁷

Kesembuhan Kuntowijoyo dari penyakit *meningo enshephlitis* membutuhkan perjuangan yang panjang. Keyakinan yang dalam, serta kesabaran yang luar bisa. Untunglah Kuntowijoyo mempunyai Istri Dra. Susilaningsih MA dan anak-anaknya tersayang yang dengan penuh cinta kasih terus-menerus merawat dan mengusahakan kesembuhannya. Juga teman-teman, kerabat, dan handaitolan yang terus mengirim doa agar kesembuhan dari penyakit. Dan jangan lupa getaran bibir Kuntowijoyo yang terus mengucapkan *Asmaul Husna* seperti *Ya Khaliq, Ya Bari', Ya Mushawwir*, sebagaimana disarankan budayawan Emha Ainun Nadjib, dan rupanya didengar oleh *Al-Khaliq*. Alhamdulillah Allah memberikan kesembuhan untuk Kuntowijoyo.¹⁸

Tepat pada hari Selasa 22 Februari 2005 pukul 16.00, Kuntowijoyo meninggal dunia di rumah sakit Dr. Sardjito Yogyakarta akibat komplikasi penyakit sesak napas, diare, dan ginjal. Jenazahnya disemayamkan di rumah

¹⁶ M. Syafi'i Anwar, "Pemikiran Politik dengan Paradigma al-Qur'an: Sebuah Pengantar", dalam Kuntowijoyo, *Identitas.....*(Bandung: Mizan, 1997), xvii

¹⁷ *Ibid*

¹⁸ *Ibid*

duka Jl Ampelgading 429, Perumahan Condongcatur dan di Balairung Universitas Gadjah Mada (UGM). Dikebumikan Rabu 23 Februari 2005 di Makam Keluarga UGM di Sawitsari, Yogyakarta. Dia meninggalkan seorang istri, Dra. Susilaningih MA yang dinikahi pada 8 November 1969, beserta dua putra, yakni Ir Punang Amaripuja SE MSc (34) dan Alun Paradipta (22).¹⁹

Semasa hidupnya Kuntowijoyo, ia tak pernah lepas dari menulis.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh istrinya:

“sekali dua hari, ia berolah raga, senam, jogging atau jalan kaki. Ia biasanya sudah bangun tidur sekitar pukul 03.30. kemudian shalat tahajjud, shalat fajar dan berdzikir, selepas itu, ia menulis sampai benduk subuh. Setelah shalat subuh, meneruskan menulis lagi. Kala adwal jalan pagi, dua haris sekali setelah shalat subuh, ia berjalan-jalan untuk melemaskan otot kakinya sampai sejauh 5 kilometer. Kegiatan menulis juga dilanjutkan lagi setelah jalan pagi. Siang hari, dia tidur siang. Sorenya, ia kembali menulis. Setelah istirahat sejenak, sehabis shalat Isya’, menulis lagi sampai tengah malam, bahkan kandang-kandang hingga pukul 02.00.”²⁰

Di tengah keasyikan menulis, Kuntowijoyo juga senang menonton acara pertandingan tinju dan film koboi di televisi. Pada saat menonton dan kemana pun perginya, ia selalu mengantongi sebuah notes untuk mencatat ide-ide yang secara kebetulan muncul. Novel Khotbah di Atas Bukit (1976) yang menjadi *master piece*-nya, misalnya, ternyata ditulis hanya sambil lalu disela-sela waktu mengajar.²¹

¹⁹ <http://www.tokohindonesia.co.id>

²⁰ Fahmi, *Islam Trasendental*.....,36

²¹ *Ibid*

Melihat keberadaan Kuntowijoyo di atas, sepertinya tidak salah jika dikategorikan sebagai salah seorang cendekiawan di negeri ini. Independensinya tidak diragukan lagi. Walaupun ia pernah terlibat dalam pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), yang dikenal memiliki hubungan dekat dengan penguasa Orde Baru, tetapi hal tersebut tampaknya tidak mempengaruhi sebagai seorang cendekiawan sederhana.

Kaum cendekiawan adalah *Creative Minority* yang sadar diri dan sadar sosial di tengah-tengah massa yang tidur. Mereka adalah yang memiliki kepedulian untuk membangkitkan kesadaran masyarakat dan menjadi motor penggerak bagi perubahan menuju ke arah yang lebih baik (transformasi).²²

Sampai disini, Kuntowijoyo menggambarkan bahwa cendekiawan bukanlah sosok yang melangit, berjalan di atas mega tinggal di menara gading. Seorang cendekiawan, menurutnya adalah mereka yang tidak tercebur dari akar-akar sosialnya, yang menginjakkan kaki di atas bumi dan memiliki kesadaran akan tanggung jawab sosial untuk ikut serta dalam memusnahkan kejahatan, memiliki kepedulian terhadap kaum *dhu'afa*, orang-orang yang lemah, serta membela kaum *mustadl'afin*, tertindas, orang-orang yang

²² Dalam konteks kekhalifahan, Kuntowijoyo mengungkapkan bahwa kaum cendekiawan adalah golongan kecil yang harus kreatif mampu mencandra arah perjalanan sejarah, mengubahnya dan menjadi ujung tombaknya. Nabi (Muhammad) telah memimpin umat secara berhasil, dan telah mengubah *superstruktur* (budaya musyrik, polireisme diubah menjadi budaya-budaya *tauhid*, monoteisme) dan mengatur kembali *Struktur sosial* (mengangkat derajat wanita dan kaum budak pada kedudukan yang mulia). Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), 113-114

dilemahkan oleh struktur kekuasaan yang dzalim atau dipinggirkan oleh sistem ekonomi yang tidak adil.

Barangkali penggambaran citra seorang cendekiawan di atas dapat dibandingkan dengan kelompok yang oleh Ali Syari'ati disebut sebagai *rushanfekran* atau *raushanfikir*, "orang-orang yang tercerahkan". Mereka adalah orang-orang yang mempunyai kesadaran akan "kondisi kemanusiaan" (*human condition*) di masanya, serta *setting* kesejarahan dan kemasyarakatannya. Kesadaran yang dimiliki semacam itu dengan sendirinya akan menggugah rasa tanggung jawab sosial. *Raushanfikir* adalah orang-orang yang mampu menumbuhkan rasa tanggung jawab dan kesadaran dalam dirinya, serta memberi arah gerak intelektual dan sosial kepada massa atau rakyat. Kata Ali Syari'ati, "Tujuan dan tanggung jawab utamanya adalah membangkitkan karunia Tuhan yang mulia, yaitu "kesadaran diri" (*Khud-agahi*) dari rakyat jelata."²³

Untuk melakukan hal itu, seorang intelektual yang bisa mengkaji teks secara kritis haruslah diupayakan kemunculannya. Dengan pembacaan kritis itu, seorang intelektual tidak akan berdiri dimenara gading yang jauh dari pencarian solusi problematika manusia yang terjadi setiap zaman dan tempat. Terlebih lagi, jika problematika itu sangat menyudutkan umat manusia oleh sesamanya. Seorang intelektual yang bisa mengetahui realitas sosial dan

²³ Ali Syari'ati, *Membangun Masa Depan Islam: Pesan Untuk Para Intelektual Muslim*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1988), 28-29.

kebutuhan suatu masyarakat di mana dia hidup, menurut Ali Syari'ati adalah prototype intelektual *ulul albab* sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad dan Abu Dzar al-Ghifari.²⁴

Memang dalam konteks ini, Kuntowijoyo mungkin bukanlah tipe idealnya. Tapi apabila melihat dari tulisan-tulisannya yang tersebar di mana-mana, maka jelas ia memiliki semangat liberatif dan emansipatif semacam itu. Kiranya, pesan seperti itulah yang tengah dimainkan Kuntowijoyo. Ali Syari'ati menyebutnya sebagai sebuah peran kenabian. Kuntowijoyo tak pernah lelah dalam melahirkan karya-karya cerdasnya dalam menggugah kesadaran rakyat. Bahkan walaupun kondisinya tidak dapat pulih benar akibat penyakit *meningo encephalitis* yang dideritanya, Kuntowijoyo masih saja mampu melahirkan karya-karya semacam itu. Oleh karena itu, entah berlebihan atau tidak, Kuntowijoyo tampaknya layak untuk disebut sebagai sosok cendekiawan profetik; cendekiawan yang memiliki visi dan kesadaran profetis. Yang jelas, dari seorang cendekiawan profetik ini, telah lahir beberapa gagasan yang saat ini telah memberikan wacana tersendiri terhadap perkembangan keilmuan di Indonesia.

²⁴ Lihat, Ali Syari'ati. *Tugas Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Rajawali Press, 1990), 200-202

b. Karier Kuntowijoyo

- 1) Staf pengajar (dosen) Fakultas Sastra Jurusan Sejarah Universitas Gadjah Mada (1969-2005)
- 2) Staf Pengajar (dosen) pada Fakultas Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada
- 3) Sekretaris LeKSI (Lembaga Kebudayaan dan Seni Islam), 1960
- 4) Ketua Studi Grup Mantika (.....-1971)
- 5) Peraih beasiswa dari Fulbright dan melanjutkan studi di The University of Connecticut USA (1973)
- 6) Meraih Ph.D pada Columbia University dengan beasiswa dari The Rockefeller Foundation (1980)
- 7) Anggota KITLV (Koninklijk Instituut voor de Taal, Land, en Volkenkunde) Belanda
- 8) Anggota HIPIIS (Himpunan Indonesia Untuk Pembangunan Ilmu-ilmu Sosial)
- 9) Anggota MSI (Masyarakat Sejarawan Indonesia)
- 10) Anggota PPSK (Pusat Pengkajian dan Studi Kebijakan)
- 11) Anggota Majelis Pendidikan Tinggi Penelitian dan Pengembangan (DIKTILITBANG) PP. Muhammadiyah (1985-1990)
- 12) Anggota majelis pertimbangan P.P. Muhammadiyah (1990-1995)
- 13) Staf ahli pada jurnal ilmu dan kebudayaan Ulumul Qur'an (1990-....)

- 14) Koordinator bidang pengembangan kebudayaan pada departemen pembinaan sumber daya manusia dan kebudayaan ICMI (1990-1995)

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

c. Karya-karya Kuntowijoyo

Secara lebih rinci, karya-karya Kuntowijoyo dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

- 1) Karya-karya di bidang sejarah, agama, politik, sosial dan budaya
 - a. *Dinamika Sejarah Umat Islam* (1985)
 - b. *Budaya dan Masyarakat* (1987)
 - c. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991)
 - d. *Radikalisme Petani* (1994)
 - e. *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (1994)
 - f. *Metodologi Sejarah* (1994)
 - g. *Pengantar Ilmu Sejarah* (1997)
 - h. *Identitas Politik Umat Islam* (1997)
 - i. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (2001)
 - j. *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik* (2002)
 - k. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940*. disertasi Ph.D di Universitas Columbia 1980, dengan judul *Social Change in an Agrarian Society: Madura 1850-1940*
 - l. *Raja, Priyayi dan Kawula: Surakarta 1900-1915* (2004)

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

m. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (2004).²⁵

2) Karya-karya di Bidang Sastra

a. Naskah Drama

- 1) *Rumput-rumput Danau Bento* (1966)
- 2) *Tidak ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda dan Cartas* (1972)
- 3) *Topeng Kayu* (1973; diterbitkan Yayasan Bentang Budaya, 2001)

b. Puisi

- 1) *Isyarat* (1976)
- 2) *Suluk Awang-Uwung* (1976)
- 3) *Daun Makrifat, Makrifat Daun* (1995)

3) Novel

- 1) *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (1966)
- 2) *Pasar* (1972; diterbitkan ulang oleh Bentang Intervisi Utama, 1994)
- 3) *Khotbah di Atas Bukit* (1976; diterbitkan ulang oleh Penerbit Bentang pada tahun 1993)

4) *Impian Amerika* (1997)

5) *Mantra Penjinak Ular* (2000; diterbitkan oleh Kompas)

6) *Wasripin dan Satinah* (2003; diterbitkan Kompas)

4) Cerpen

- 1) *Dilarang Mencintai Bunga-bunga* (diterbitkan dalam bentuk kumpulan cerpen oleh Pustaka Firdaus, 1993)

²⁵ Fathoni . "Islam Transformatif....., 26-27

- 2) *Pistol Perdamaian* (1995)
- 3) *Laki-laki yang Kawin dengan Peri* (1996)
- 4) *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan* (1997)
- 5) *Mengusir Matahari: Fabel-fabel Politik* (1999)
- 6) *Hampir Sebuah Subversi* (1995)²⁶

²⁶ *Ibid*

B. Biografi Moeslim Abdurrahman

a. Latar Belakang Kondisi Sosial Politik Moeslim Abdurrahman

Moeslim Abdurrahman adalah penggagas teologi Islam transformatif

di Indonesia yang dilahirkan di Lamongan, Jawa Timur, 8 Agustus 1948.²⁷

Dalam keluarganya masih mengalir darah priyayi, seniman dan kebanyakan keluarganya terdidik dalam lingkungan pesantren.²⁸

Moeslim Abdurrahman adalah anak dari seorang petani serta perternak, melihat kondisi kedua orangtuanya seperti itu, ia tidak optimis untuk melanjutkan pendidikan Sekolah Dasarnya di Kasugihan, Lamongan, Jawa Timur.²⁹ Namun berkat semangat dari orang tuanya untuk selalu mendukung anaknya untuk menjadi orang yang berguna bagi nusa, bangsa dan agama, maka Moeslim Abdurrahman dapat menyelesaikan Sekolah Dasarnya.

Semasa kecil, Moeslim Abdurrahman sangat merasakan pertentangan antara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Artinya, mereka mempertentangkan hal-hal kecil dan sepele hingga menjadi besar.³⁰

Selepas Sekolah Rakyat pada pertengahan tahun 60-an, ia dikirim oleh orang tuanya ke pesantren *Raudhatul 'Ilmiyah* di Kertosono, Jawa

²⁷<http://www.tokohindonesia.co.id>

²⁸Mohamad Imam Sholihin, "Teologi Transformatif: Telaah Atas Pemikiran Moeslim Abdurrahman," (Skripsi, Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2002), 15

²⁹*Ibid*

³⁰Wawancara dengan Ulil Abshar Abdallah, dalam Jaringan Islam Liberal www.islamlib.com

Timur,³¹ yang diasuh oleh Kyai Salim Akhyar, seorang kyai yang juga merupakan murid generasi pertama dari Kyai Hasyim Asy'ari pendiri Nahdlatul Ulama.³² Obsesi dari orang tuanya adalah agar ketika pulang dari pesantren paling tidak menjadi seorang kyai di desanya.

Ketika di pesantren, Moeslim Abdurrahman tekun mengaji kitab sebagai bekal untuk menjadi seorang kyai di desanya. Keluarganya selalu menitip untuk membeli kitab-kitab agama pada mereka yang naik haji. Pada waktu itu, untuk membeli kitab sangatlah susah. Ketika Moeslim Abdurrahman masih nyantri, di rumahnya sudah dibangun madrasah untuk dia kelola nantinya. Harapan orang tuanya, saat ia pulang, mesti mengurus madrasah, dijodohkan dengan seorang gadis, lalu menjadi kyai kecil.³³

Ada kisah menarik ketika itu, madrasahny dibuat dari bahan-bahan yang diambil dari pohon kelapa. Ketika ada angin kencang bertiup, madrasah itu ambruk. Betapa sedih hati ayahnya yang seorang tokoh Muhammadiyah. Sementara itu orang-orang Nahdlatul Ulama (NU) yang menjadi musuh Muhammadiyah saat itu, senang bukan main. Mereka menafsirkan itu sebagai petanda bahwa madrasah yang didirikan oleh kelompok Islam sesat itu tidak mendapat ridho dari Allah.³⁴

³¹Pesantren ini dikenal keras dalam hal-hal yang disebut bid'ah, khurafat, dan tahayul karena bercorak Wahabi

³²Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003)

³³<http://www.tokohindonesia.co.id>

³⁴*Ibid*

Sementara ayahnya, berkampanye untuk meyakinkan bahwa kejadian itu harus dibaca lain. Yaitu, kita sedang dicoba oleh Allah, apakah bisa bertahan di jalan yang benar.

Begitulah Moeslim Abdurrahman menggambarkan nuansa konflik Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah ketika itu. Padahal, katanya, kalau dicermati lebih lanjut, itu hanya persoalan tukang dan bahan bangunan yang tidak ada hubungan sama sekali dengan takdir Tuhan.³⁵

Selepas dari pesantren, sebagaimana umumnya anak pesantren, menjadi mahasiswa merupakan sesuatu yang belum terpikirkan. Namun waktu itu, dia melihat anak UII memakai jaket UII, anak HMI memakai jaket HMI. Simbol-simbol seperti itu merupakan kebanggaan tersendiri, sebab dulunya adalah musuh-musuh PKI.

Maka obsesinya saat itu adalah bagaimana menjadi mahasiswa, akhirnya Moeslim Abdurrahman masuk pada Fakultas Ilmu Agama, Jurusan Tarbiyah yang didirikan Muhammadiyah Kediri. Hampir dua tahun ia menjadi mahasiswa *mustami*' (pendengar), belum mahasiswa aktif, karena tidak mempunyai ijazah setingkat Sekolah Lanjut Tingkat Atas (SLTA). Ketika ada ujian, ia juga ikut, namun ketika ujian sarjana muda, ia wajib menyetor ijazah SLTA, maka dia ikut ujian persamaan Aliyah agar bisa ikut ujian BA (Sarjana Muda).³⁶

³⁵*Ibid*

³⁶*Ibid*

Ketika mahasiswa, Moeslim menemukan pengalaman Islam yang lain, ketika dipesantren dia hanya bisa mengatakan bahwa *kullu bid'atin dlalalah*, (setiap bid'ah adalah sesat). Namun ketika Moeslim Abdurrahman aktif di HMI, tepatnya dilingkungan perguruan tinggi, meski masih mengutip jargon *innal hayat 'aqidatun wajihadun*, (hidup adalah keyakinan dan jihad), sudah mempertanyakan konsep jihad. Menurut Moeslim Abdurrahman, kutipan diatas bernuansa politik. Intinya, dalam pemahaman Islam ini, sudah ada aspek penalaran dan konfrontasi demi membaca realitas. Yang dimaksud realitas dominan saat itu adalah persoalan politik.³⁷

Proses pergulatan keimaman berikutnya adalah, ketika Moeslim Abdurrahman mengikuti Pusat Pelatihan dan Penelitian Ilmu Sosial yang betul-betul mengubah cara hidup dan keberagamaannya. Pengalaman ini terjadi pada tahun 1975, yang mengubah orientasi keberagamaannya dari normatif ke arah empiris.³⁸ Perbedaannya, keberagamaan empiris tidak hanya melihat konstruksi pemikiran dan pengalaman keagamaan sekedar hal yang normatif. Paradigma ini sudah bisa melihat paradoks dalam proses keberagamaan dalam masyarakat, bahwa ada masyarakat yang bisa mengikuti doktrin agama dengan tingkat kesalehan yang memadai, tapi ada juga yang karena status sosial tertentu tidak bisa.

³⁷ *Ibid*

³⁸ Moeslim Abdurrahman, *Islam Yang Memihak*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), 209

Analisis sosial sudah muncul dalam paradigma yang kedua ini. Dulu Moeslim Abdurrahman berpikir simpel saja: “Yang tidak shaleh pasti melawan Allah,” baru kemudian dia tahu, ada rintangan sosial atau budaya, yang membuat seseorang tidak shaleh.

Pandangan-pandangannya yang normatif berubah ke empiris semakin kental saat bekerja di Badan Litbang Departemen Agama (1977-1989),³⁹ dan merasa namanya mulai dikenal saat ada pertemuan anak-anak muda yang diselenggarakan Kompas di Pacet, Mojokerto, Jawa Timur, tahun 1984.⁴⁰

Setelah sempat mampir bekerja sebagai wartawan, dan terlibat dalam penelitian-penelitian di LIPI, Moeslim Abdurrahman kemudian memfokuskan diri aktif dalam kegiatan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), dia mendirikan Asosiasi Peneliti Indonesia, yang kemudian melahirkan peneliti-peneliti andal seperti Wardah Hafidz, Indro Tjahjono. Ia pun bergaul intensif dengan kalangan non Islam di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.⁴¹

Moeslim Abdurrahman mengaku, habitatnya adalah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan organisasi kemasyarakatan (Ormas). Di antara lain, menjabat sebagai ketua Lembaga Pemberdayaan Buruh, Tani, dan Nelayan, PP Muhammadiyah, anggota Dewan Penasehat Center for Strategic

³⁹ *Ibid*

⁴⁰ <http://www.tokohindonesia.co.id>

⁴¹ Abdurrahman, *Islam Yang.....*, 210

and International Studies (CSIS), Direktur Ma'arif Institute for Culture and Humanity, Direktur Lembaga Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial (LPIIS)⁴²

Lantaran aktivitas di berbagai LSM dan Ormas itu lulusan sarjana dari Sekolah Tinggi Ilmu Agama Islam (UMS: Universitas Muhammadiyah Surakarta), ini tidak pernah menjadi dosen tetap. Dia hanya bersedia menjadi dosen tamu, antara lain di program Pascasarjana Studi Antropologi dan Ilmu Politik di Universitas Indonesia (UI) serta Pascasarjana Antropologi dan Filsafat di Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS).

Dari beberapa kesibukannya di berbagai LSM dan Ormas untuk pengembangan kesadaran masyarakat, maka Moeslim Abdurrahman bukan tipe seorang Intelektual yang terus berada di "*singgasana langit*" dan acuh dengan persoalan sosial, politik, dan ekonomi masyarakat. Meminjam istilah Antonio Gramsci, Moeslim Abdurrahman adalah tipe seorang "*intelektual organik*", yaitu seorang intelektual yang hidup dan berjuang bersama masyarakat.⁴³

Pada tahun 2000 ia meraih gelar Ph.D dalam kajian Antropologi di University of Illinois at Urbana Champaign, dengan disetasi berjudul *On Hajj Tourism: In Search of Pity and Identity in The New Order Indonesia*.⁴⁴ Kini

⁴²<http://www.tokohindonesia.co.id>

⁴³Intelektual yang berasal dari kelas tertentu bisa jadi berasal dari kelas borjuis dan memihak mereka, bisa juga berasal dari kelas buruh dan berpihak kepada perjuangan buruh itu. Kelompok ini berpenetrasi sampai ke massa. Memberikan mereka sebuah pandangan dunia baru dan menciptakan kesatuan antara bagian bawah dan atas. Lihat, Nezar Patria dan Andi Arief, *Antonio Gramsci Negara dan Hegemoni*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 161

⁴⁴ Abdurrahman, *Islam Sebagai.....*, (Jakarta: Erlangga, 2003)

selain aktif menulis di berbagai media massa nasional, ia juga memimpin *Ma'arif Institute for Culture and Humanity*, sebuah lembaga yang bervisi menjadi simpul Islam yang toleran dan inklusif, simpul tenda bangsa, dan wadah komunitas anak-anak muda yang berfikiran terbuka dan progresif.⁴⁵

b. Karier Moeslim Abdurrahman

- 1) Wakil editor, sebagai pimpinan harian pelita (news paper), Jakarta, 1990-1992
- 2) Director of The Center for Religions and Philosophy Studies (LSAF), Jakarta, 1993
- 3) Senior Researcher on "*World Dwide Of Idonesian Ulama*" Research Project LIPI-USAID, Jakarta, 1987-1991
- 4) Head of The Foundation of Indoneisa Association of Research (API), 1987-1991
- 5) Staf dan consultan dari Lembaga Penelitian Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (LP3M)
- 6) Pimpinan jurnal Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) Transformasi, 1987-1990
- 7) Anggota penelitian agama dan sosiologi, 1986-1990
- 8) Staf dari Office of Religion Research and Development Ministry of Religious Affair, Repeblic of Indonesia, 1997-1990

⁴⁵ Abdurrahman, *Islam Yang*....., 210

9) Anggota dewan penasehat Center for Strategic and International Studies
(CSIS)

10) Direktur Ma'arif Institute for Culture and Humanity,

11) Direktur Lembaga Pengembangan Ilmu-ilmu sosial (LPIS)

12) Dosen program Pascasarjana Studi Antropologi dan Ilmu Politik di
Universitas Indonesia (UI).

13) Dosen program Pascasarjana Antropologi dan Filsafat di Universitas
Muhammadiyah Surakarta (UMS).⁴⁶

c. Karya-Karya Moeslim Abdurrahman

1) *Semarak Islam, Semarak Demokrasi*, (The Flowering Islam and the
Decreasing Democracy), 1995

2) *Islam Transformatif*, (Islam and Social Transformatif), Jakarta: Pustaka
Firadus, 1995

3) *Kang Thowil dan Siti Marginal*, (1995)

4) *Penelitian Agama di Indonesia*, (Religions research in Indonesia), Jakarta:
Badan Litbang Agama, 1986

5) *Agama, Budaya dan Masyarakat*, (Religion, Culture and Society), ed,
Jakarta: Badan Litbang Agama, 1985

6) *Agama dalam Pembangunan Nasional*, (Religion and National
Development), Jakarta: Pustaka Biru, 1981⁴⁷

⁴⁶ Sholihin, "Teologi.....", 25

⁴⁷ *Ibid*

BAB III

PEMIKIRAN ISLAM TRANSFORMATIF KUNTOWIJOYO DAN MOESLIM ABDURRAHMAN

A. Pengertian Islam Transformatif

Sebelum membicarakan lebih lanjut tentang Islam transformatif di dalam kerangka pemikiran Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman, maka dirasa perlu dipahami dulu apa itu Islam transformatif.

Berbeda dengan pengertian agama sebagaimana dipahami oleh Barat, Islam bukanlah sebuah sistem teokrasi, yaitu sebuah kekuasaan yang dikendalikan oleh pendeta; bukan pula ia merupakan sebuah cara berpikir yang didekte oleh teologi. Di dalam struktur keagamaan Islam, tidak dikenal dikotomi antara dominan duniawi dan dominan agama. Konsep tentang agama di dalam Islam bukan semata-mata teologi, sehingga serba pemikiran teologi bukanlah karakter Islam. Nilai-nilai kehidupan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas terbesar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai itu.¹

Dalam terminologi sosiologis, istilah transformatif sering kali disamakan dengan perubahan, yaitu suatu perubahan secara menyeluruh dalam bentuk, rupa, watak dan sebagainya dalam hubungan timbal balik antara manusia, sebagai

¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), 167

individu maupun sebagai kelompok. Adapun faktor yang mungkin terlibat dalam proses perubahan sosial adalah peranan faktor pendidikan, teknologi, nilai-nilai kebudayaan, dan gerakan sosial.²

Menurut Noeng Muhadjir, transformasi dalam sosiologi dan antropologi memiliki makna perubahan yang mendalam sampai perubahan nilai kultural. Bersamaan dengan proses terjadinya transformasi, terjadi pula proses adaptasi, adopsi atau seleksi terhadap budaya lain. Menurut Noeng Muhadjir, pengertian di atas merupakan hasil pengamatannya atas sejarah dan ajaran dari berbagai ideologi-ideologi yang berkembang. Ideologi kapitalistik, misalnya, menitikberatkan perjuangan pada penumpukan modal (modal, harta) individual. Dari ideologi tersebut, muncul kelas majikan dan kelas buruh. Sementara itu, Marxisme menitikberatkan pada konflik borjuis proletariat sebagai strategi perjuangannya. Yang diinginkan dari konflik tersebut adalah masyarakat tanpa kelas. Sedangkan Islam sebagai ideologi, dipercaya dapat mendorong perubahan sosial. Pemikiran tersebut dipertegas dengan pernyataan sebagai berikut:

“visi Islam berbeda dengan visi ideologi-ideologi yang ada. Sebuah contoh, ajaran moral etik dan ekonomi Islam adalah, (1) harta jangan beredar pada sebagian kecil dari kaum, (2) Pada harta orang kaya melekat harta orang miskin, (3) Carilah ilmu sejak dari ayunan hingga ke liang lahat. Bila ketiganya ini dipadukan, maka dapat dipahami sebagai berikut, bahwa sosok masyarakat masa depan yang Islami adalah membesarnya kelas menengah (karena terdidik) dan mengecilkan kaum yang sangat kaya (karena harta dilarang beredar pada sebagian kecil dari kamu) dan

² *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, (Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1991), 422

tidak ditolak realitas adanya para *fuqara'*, *masakin* (orang fakir dan miskin) yang tentunya menjadi kecil saja proporsinya.³

Menanggapi pernyataan di atas, Kuntowijoyo berpendapat, salah satu kepentingan terbesar Islam sebagai sebuah ideologi sosial adalah bagaimana mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visinya mengenai transformasi sosial. Semua ideologi atau filsafat sosial selalu memiliki pertanyaan pokok yang menjadi kepentingan bagi manusia. Pertanyaan tersebut adalah bagaimana mengubah masyarakat dari kondisinya yang sekarang menuju kepada keadaan yang lebih dekat dengan tatanan idealnya. Adanya elaborasi terhadap pertanyaan semacam itu, biasanya akan menghasilkan teori-teori sosial yang memiliki fungsi untuk menjelaskan kondisi masyarakat yang empiris pada masa kini, dan sekaligus memberikan *insight* (wawasan) tentang perubahan dan transformasinya. Hal ini terjadi karena ideologi-ideologi sosial sangat berkepentingan terhadap terjadinya transformasi sosial. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa hampir semua teori sosial tersebut bersifat transformatif.⁴

Lebih lanjut Kuntowijoyo menjelaskan, bahwa sebagai sebuah ideologi sosial, Islam juga menderivasi teori-teori sosialnya sesuai dengan paradigmanya untuk transformasi sosial menuju tatanan masyarakat yang sesuai dengan cita-citanya. Oleh karena itu menjadi sangat jelas bahwa Islam sangat berkepentingan pada realitas sosial, bukan hanya untuk dipahami, tetapi juga diubah dan

³ Noeng Muhadjir, "Islam Ideologi Transformatif," dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 9 Th. Ke 81, tanggal 1-5 Mei 1996, 93.

⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma.....*, 337

dikendalikan. Tidaklah Islami misalnya, jika kaum muslim bersikap tak acuh terhadap kondisi struktural masyarakatnya, sementara tahu bahwa kondisi tersebut bersifat *munkar*. Sikap etis seperti ini mungkin akan menghasilkan bias dalam paradigma teori sosial Islam, tapi itu sah saja adanya, sebagaimana teori-teori sosial lain juga mengindap bias normatif, ideologi, dan filosofinya sendiri.⁵

Sedangkan menurut Moeslim Abdurrahman, bahwa Islam transformatif bekerja dengan menghubungkan refleksi teologis dengan pembacaan konstruk masyarakat agar dapat menimbulkan gerakan-gerakan sosial. Moeslim Abdurrahman agaknya percaya kepada ilmu-ilmu sosial yang histories dan kontekstual. Untuk Indonesia, ia mendambahkan berkembangnya ilmu-ilmu sosial yang dapat membawa masyarakat ke arah transformasi total. Ilmu-ilmu sosial seperti ini perlu dikembangkan dalam konteks persoalan masyarakat Indonesia sendiri.⁶

Pemikiran Islam transformatif adalah pemikiran baru. Meskipun gagasan dasarnya sudah lama, yakni menghendaki agar kaum Muslim menciptakan tata sosial-moral yang adil dan egaliter, dalam rangka menghilangkan penyelewengan di atas dunia, *fasd fi al-ardl*, melalui pertimbangan aspek sosiologis dan ilmu-ilmu sosial.⁷ Jadi pengertian Islam transformatif di sini menjadi sangat jelas, yakni komitmen kita (sebagai makhluk *zoon politicon*) terhadap mereka yang

⁵ *Ibid.*, 338

⁶ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 174

⁷ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 331

tertindas, untuk bersama-sama mengusahakan pembebasan. Inilah praksis keagamaan yang bersifat transformatif. Sehingga memfungsikan agama dalam konteks sekarang dan di masa yang akan datang, tidak lagi cukup dengan berbicara atau menafsirkan tentang Tuhan (seperti arti “teologi” selama ini, “ilmu tentang Tuhan”) tetapi tidak kalah penting, ikut terlibat merubah kondisi material yang telah membawa masyarakat dalam situasi dehumanisasi itu.”

Dari pemaparan tentang pengertian-pengertian di atas, dapat diperoleh pemahaman bahwa pada hakekatnya Islam transformatif adalah transformasi kesadaran. Transformasi kesadaran yang dimaksud, adalah kesadaran untuk mengubah masyarakat dari kondisinya yang sekarang menuju kepada keadaan yang lebih dekat dengan tatanan yang ideal.

B. Pemikiran Islam Transformatif Kuntowijoyo

a. Paradigma Islam Tentang Transformasi Sosial

Secara sederhana paradigma kita artikan sebagai kacamata atau sudut pandang dalam melihat obyek sesuatu yang diamati. Istilah “paradigma” (*paradigm*) pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Kuhn dalam karyanya berjudul *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).⁹ Paradigma yang dipahami oleh Thomas Kuhn adalah,

⁸*Ibid.*, 333

⁹Happy Susanto, “Menggagas Sosiologi Profetik: Sebuah Tinjauan Awal,” dalam jurnal *Pemikiran Islam*, vol. 1, No. 2, Juli 2003, International Institute of Islamic Thought Indonesia. (http://www.geocities.com/jurnal_iitindonesia/sosiologi_profetik).

bahwa pada dasarnya realitas sosial itu di konstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula.¹⁰ Menurutnya, paradigma adalah satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan suatu teori. Dalam buku itu Thomas Kuhn menjelaskan tentang perubahan paradigma dalam ilmu, dan menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma. Bisa jadi, suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang baru yang mengikutinya.¹¹

Setelah mengetahui pengertian tentang istilah paradigma sebagaimana diuraikan di atas, selanjutnya akan dibahas beberapa paradigma-paradigma (transformasi sosial) teoritis ilmu-ilmu sosial modern, yang dianggap Kuntowijoyo penting untuk melihat perbedaan dan persamaan dari perspektif komparatif dengan paradigma teoritis Islam yang dibangun.¹² Paradigma ilmu sosial tersebut adalah teori Marxian, Weberian dan Durkheimian yang akan dibandingkan pada tingkatan metodologis, dengan anggapan bahwa teori Islam, sebagaimana teori-teori Barat tersebut juga berisifat empiris.

¹⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma*327

¹¹ Susanto, "Menggagas..... Juni 2003

¹² Kuntowijoyo, *Paradigma*....., 338

a. *Paradigma Transformasi Sosial Karl Marx*¹³

Pandangan Karl Marx mengenai paradigma transformasi sosial digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id dipengaruhi oleh pandangan filsafat materialisme. Karl Marx tidak mengakui hakikat atau kenyataan selain materi (*matter*) yang bisa diraba, diobservasi, diukur, dan sebagainya. Alam yang bukan materi adalah alam khayalan (ilusi).¹⁴ Dalam filsafat materialisme, kenyataan berada di luar persepsi manusia, demikian juga adanya kenyataan obyektif sebagai penentu terakhir dari ide. Materialis mengarahkan anggapan bahwa kenyataan yang sesungguhnya adalah benda atau materi, dan kenyataan ini diacukan untuk menjawab sejumlah soal yang berhubungan dengan sifat dan wujud dari keberadaan.¹⁵

Karl Marx mengemukakan bahwa ide manusia tidaklah penting. Menurut Karl Marx, yang penting adalah hubungan atau mode produksi (*mode of production*) masyarakat yang bersifat material. Karl Marx yakin digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id akan adanya determinisme historis. Karl Marx percaya bahwa di dalam perkembangan sejarah umat manusia, faktor-faktor yang ada dalam *mode*

¹³ Karl Heinrich Marx lahir di Trier, Jerman, di daerah Rhine pada tahun 1818. Karl Marx memperoleh pengetahuan pemikiran pencerahan abad kedelapan belas. Ia pernah mempelajari hukum selama satu tahun di Universitas Baan, yang kemudian pindah ke Universitas Berlin. Di sana, sebagai akibat dari hubungannya dengan kelompok Hegelian muda, beberapa unsur dasar sosialnya mulai dibentuk. Ia menyelesaikan disertasi doktornya di Universitas Berlin. Karl Marx pernah tinggal di Paris (1843-1845), dan terlibat dalam kegiatan radikal. Paris pada masa itu merupakan suatu pusat liberalisme dan radikalisme sosial dan intelektual yang penting di Eropa, dan Marx berkenalan dengan pemikir-pemikir penting dalam pemikiran sosialis Perancis, termasuk St. Simon dan Proudhon. Lihat Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid I, terj. Robert M. Z. Lawang (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1994), 122-123

¹⁴ M. Amin Rais, *Cakrawala Islam: antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1991), 101

¹⁵ Andi Muawiyah Ramly, *Peta Pemikiran Karl Marx: Materialisme Dialektis dan Materialisme Historis*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), 85-86

of production itu selalu akan menjadi tenaga penggerak bagi sejarah perubahan masyarakat. Lalu proses perubahan masyarakat itu bergerak dari komunisme primitif, ke zaman perbudakan, terus ke sosialisme, akhirnya ke komunisme, dan komunisme inilah yang menurut Karl Marx merupakan muara terakhir perjalanan sejarah umat manusia.¹⁶ Dalam teori perubahan sosial yang terfokus pada perubahan ekonomi seperti itu, aspek lain termasuk kebudayaan, hegemoni ideologi, pendidikan, diskursus, serta relasi gender tidak diperhitungkan dalam perubahan sosial. Akan tetapi, buruh memiliki peran sentral dalam perubahan sosial.¹⁷

Dari teori sosial Karl Marx yang telah diuraikan di atas, dapat disederhanakan oleh Kuntowijoyo, bahwa unsur material akan membentuk struktur sosial (kelas, eksploitasi dan *alienasi*). Sedangkan struktur teknik (kekuasaan kelas melalui negara). Struktur teknik kekuasaan kelas mempengaruhi budaya nilai (nilai, cara pandang, estetika dan dominasi intelektual).¹⁸

¹⁶ Rais, *Cakrawala*....., 101-102

¹⁷ Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2002), 108

¹⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma*....., 338

b. *Paradigma Transformasi Sosial Max Weber*¹⁹

Karya Max Weber terpenting dan paling kontroversial adalah *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, dalam karyanya ini ia mengemukakan bahwa birokrasi menjadi dominan di segala wilayah kehidupan publik karena meningkatnya formalisasi relasi-relasi publik. Meningkatnya sentralisasi birokrasi berjalan seiring dengan meningkatnya sentralisasi kekayaan. Birokrasi yang dimaksud disini bukan dalam artian yang sempit, lebih dari itu adalah kebudayaan, praktik dan keyakinan, pun menjadi birokratis. Yang menyebabkan proses demikian itu bukanlah ide-ide melainkan kepentingan-kepentingan material dan ideal, yang dikonsepsikan oleh para aktornya.²⁰

Paradigma transformasi sosial Max Weber melihat hubungan kausal dari terjadinya perubahan sosial sebagai akibat dari perubahan-perubahan pada tingkat struktur teknik. Otoritas kaum elit dalam masyarakat menciptakan legitimasi untuk mempertahankan kekuasaannya melalui sistem simbol sebagai justifikasi kultural atas posisinya yang dominan secara ekonomis maupun politik. Dominasi kaum elit pada

¹⁹ Max Weber kelahiran Erfurt di Thuringia, Jerman, telah dididik di bidang Hukum dan Ekonomi. Ia menjadi mahaguru di universitas-universitas di Berlin, Freiburg, dan Heidelberg. Ia telah dicemaskan oleh proses dan birokratisasi masyarakat modern, proses makin mencekik dan menumpas otonomi individu. Aparatur birokrasi diumpamakan oleh Max Weber dengan satu *stahlhartes gehause* (kandang besi) yang mengurung individu. Kecemasan inilah yang melatar belakangi keinginannya untuk mengutamakan dan mempelajari perilaku sosial dari segi si pelaku. Lihat, K.J. Veeger, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, (Jakarta: PT Gramedia, 1993), 170

²⁰Peter Beilharz, *Teori-teori Sosial: Observasi Kritis terhadap Para Filosof Terkemuka*, terj. Sigit Jatmiko, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 367-368

struktur teknik, menjadi agen perubahan budaya yang pada akhirnya akan mempengaruhi struktur sosial.²¹

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

c. *Paradigma transformasi sosial Emile Durkheim*²²

Masyarakat bagi Emile Durkheim adalah sebuah tatanan moral, yaitu seperangkat tuntutan normatif lebih sebagai kenyataan ideal dari pada kenyataan material, yang teradapat dalam kesadaran individu walaupun dalam cara tertentu berada di luar individu. Emile Durkheim menyatakan bahwa keseluruhan kepercayaan normatif yang dianut bersama dengan implikasi-implikasi untuk hubungan-hubungan sosial membentuk sebuah sistem tertentu dengan fungsi mengatur kehidupan dalam masyarakat dan karenanya menetapkan kesatuannya.²³

Tuntutan normatif tersebut, berbentuk sentimen-sentimen kolektif atau nilai-nilai sosial yang pada hakekatnya menjadi dasar dari kohesi dan integrasi sosial. Dalam pengertian tersebut, Emile Durkheim melakukan transendensi hubungan-hubungan material yang terjadi secara real dalam masyarakat. Sentimen kolektif dalam masyarakat tradisional membentuk

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

²¹ Kuntowijoyo, *Paradigma.....*, 339

²² Emile Durkheim lahir pada tanggal 15 April 1858 di desa Epinal, Prancis. Mulai tahun 1879 ia menjadi mahasiswa di Ecole Supérieure di kota Paris. Emile Durkheim mewujudkan semua ambisi akademis Prancis; dia diminta menjadi profesor sosiologi. Disana dia berkumpul dengan kelompok orang-orang terkemuka, termasuk Henri Berr, Marcel Granet, Francois Simiand, Maurice Halbwachs, dan keponakannya sendiri, Marcel Mauss, Emile Durkheim mendirikan dan memimpin jurnal yang sangat penting, *L'annee sociologique*. Pada dua peristiwa penting, dia sangat terlibat di dalam urusan politik; selama perkara Dreyfus dan selama perang dunia pertama. Dan untuk periode yang panjang ia aktif dalam sosiologi terapan, khusus di lapangan pendidikan. Lihat, Talcott Parsons, "Kehidupan dan Karya Emile Durkheim," dalam Emile Durkheim, *Sosiologi dan Filsafat*, terj. Soedjono Dirdjosisworo, (Jakarta: Erlangga, 1991), xlv

²³ Ton Campbell, *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian, Perbandingan*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), 178-179

solidaritas mekanik, yang kemudian berkembang menjadi bentuk solidaritas organik dalam masyarakat yang telah mengalami pembagian kerja (modern).²⁴ Sehingga transformasi sosial menurut Emile Durkheim dapat terjadi karena terinspirasi dari semangat moral, nilai-nilai, atau keyakinan yang sama dari masyarakat. Dengan kata lain, kesadaran kolektif (*collective consciousness*) yang terbentuk dari suatu konsensus akan menciptakan gambaran kolektif yang mempengaruhi pola kehidupan masyarakat secara keseluruhan, baik yang tercermin dalam bentuk hukum atau peraturan.

Demikianlah, setelah melihat beberapa paradigma mengenai transformasi sosial dari beberapa teori sosial Barat, kita akan melihat bagaimana sesungguhnya paradigma Islam menyangkut fenomena tersebut.

Dari ketiga paradigma sosial di atas, Kuntowijoyo dengan perspektif Islamnya mengenai gejala kausalitas perubahan sosial, ternyata lebih dekat dengan paradigma Emile Durkheim dari pada Max Weber dan Karl Marx.²⁵ Kuntowijoyo berpendapat, bahwa struktur budaya ialah sentimen-sentimen kolektif atau nilai-nilai, termasuk agama (Islam, katolik, Protestan, Hindu, dan Buddha) dan nilai-nilai ideologi (seperti nasionalisme, liberalisme, kapitalisme, demokrasi dan marhaenisme). Dalam pandangan Kuntowijoyo, *Struktur sosial* ialah kelompok yang terorganisir dalam lembaga-lembaga

²⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma.....*,340

²⁵ *Ibid.*,341

(tidak perlu lembaga legal), misalnya jama'ah, umat, ras, dan suku.

Sedangkan *sturtur teknik* ialah realitas sosial yang menjadi sarana mencapai tujuan kenegaraan. Termasuk dalam struktur-struktur teknik ialah struktur kepemimpinan, struktur kekuasaan, struktur kepartaian, struktur kepemilikan (kelas sosial: bawah, menengah, atas). Kuntowijoyo meletakkan kelas sosial bukan dalam struktur sosial tetapi dalam struktur teknik, karena ukuran sebuah kelas ialah kepemilikan.²⁶ Artinya bahwa Kuntowijoyo menganggap bahwa struktur budaya sangat menentukan bentuk-bentuk struktur sosial dan struktur teknik²⁷

Adapun alasan yang dikemukakan Kuntowijoyo mengenai kedekatan perspektif Islam terhadap paradigma sosial adalah, adanya sentimen kolektif dalam sturktur internal umat, yaitu kesadaran *iman*.²⁸ Hal ini menunjukkan, bahwa kemajuan bagi umat Islam diukur dari bertambahnya iman. Perubahan struktur sosial tidak menjamin perubahan kesadaran. Tentu ini bertentangan secara diametral dengan tesis kaum Marxian yang menyatakan bahwa kesadaran itu ditentukan oleh kondisi materinya. Dengan kata lain, *superstructure* ditentukan oleh *structure*.²⁹

Kuntowijoyo pada akhirnya beranggapan, bahwa konsep-konsep normatif yang terbangun sebagai sistem nilai, memerlukan reorientasi

²⁶ Kuntowijoyo, *Muslim Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Trasendental*, (Bandung: Mizan, 2001), 316

²⁷ Rachman, *Islam Pluralis.....*,306

²⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma.....*,341

²⁹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), 11-12

kesadaran agar dapat dipahami secara empirik, berarti membutuhkan obyektifikasi dan konseptualisasi. Dengan bergerak dari tingkat kesadaran normatif ke tingkat kesadaran ilmiah, diharapkan sistem nilai yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah dapat dikaitkan dengan sejarah, dengan masalah-masalah dan gejala-gejala kemasyarakatan yang empirik. Yang ingin ditekankan sebenarnya adalah agar teologi menjadi fungsional secara empirik sehingga harus diturunkan dari normatif menjadi teoritis, yaitu mengkonseptualisasikan dalam bahasa ilmu yang obyektif, karena melalui ilmu manusia dapat berhubungan dengan realitas secara obyektif.

b. Tafsir Transformatif

Sampai sejauh ini kita telah mengenal beberapa pendekatan untuk memahami al-Qur'an. Salah satu pendekatan yang menurut Kuntowijoyo patut diperkenalkan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang komprehensif terhadap al-Qur'an, adalah apa yang dinamakan pendekatan sintetik-analitik. Pendekatan ini menganggap bahwa pada dasarnya kandungan al-Qur'an itu terbagai menjadi dua bagian. *Pertama*, berisi konsep-konsep, dan *kedua*, berisi kisah-kisah sejarah dan amsal-amsal.³⁰

Dalam bagian pertama yang berisi konsep-konsep, kita mendapati banyak sekali istilah al-Qur'an yang merujuk kepada pengertian-pengertian normatif yang khusus, doktrin-doktrin etika, aturan-aturan legal, dan ajaran-

³⁰Kuntowijoyo, *Paradigma.....*,327

ajaran keagamaan pada umumnya.³¹ Dalam kaitan ini, konsep-konsep al-Qur'an bertujuan memberikan gambaran utuh tentang doktrin Islam, dan lebih jauh lagi tentang *weltanschauung* (pandangan dunia).

Jika dalam bagian pertama (konseptual) kita diperkenalkan dengan pelbagai *ideal-type* tentang konsep-konsep, maka bagian kedua yang berisi kisah-kisah sejarah dan amsal kita diajak untuk mengenal *arche-type* tentang kondisi-kondisi yang universal, misalnya yang diceritakan dalam bentuk kisah tentang kesabaran Nabi Ayyub, tentang kedzaliman Fir'aun, atau tentang pembunuhan unta milik Nabi Saleh yang dilakukan oleh kaum Tsamud.³²

Al-Qur'an memaksudkan penggambaran-penggambaran *arche-type* semacam itu agar kita dapat menarik pelajaran moral dari peristiwa-peristiwa empiris yang terjadi dalam sejarah, bahwa peristiwa-peristiwa itu sesungguhnya bersifat universal dan abadi. Bukan data historisnya yang penting, tetapi pesan moralnya. Bukan bukti obyektif-empirisnya yang ditonjolkan, tetapi *ta wil* subyektif-normatifnya.

Sungguhpun demikian, ajaran-ajaran keagamaan tidak hanya berfungsi untuk transformasi psikologis seperti itu. Ia juga berfungsi pada level obyektif untuk transformasi kemasyarakatan. Islam mempunyai tugas untuk melakukan perubahan sosial, yaitu yang sesuai dengan cita-cita profetiknya dalam menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter yang didasarkan pada iman.

³¹*Ibid*

³²*Ibid*, 329

Cita-cita profetik semacam ini secara eksplisit juga dinyatakan oleh al-Qur'an, misalnya dalam surah Ali Imran ayat 110.

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

كتم خیرامة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل

الكتب لكان خیراهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفسقون

*Artinya : Kamu adalah umat yang terbaik yang dijanjikan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'rif, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.*³³

Hal ini berarti bahwa misi profetik kita adalah humanisasi, emansipasi dan transendensi.³⁴

Dari pemaparan di atas mengenai tentang pendekatan melalui sintetik dalam melakukan pemahaman terhadap al-Qur'an, maka muncul suatu pertanyaan, bagaimana merealisasikan cita-cita profetik dan merumuskan secara obyektif dalam proses sosial?

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

Jika kita hanya menggunakan pendekatan sintetik, jawaban atas pertanyaan-pertanyaan seperti itu akan menjadi sangat subyektif. Dalam kaitan ini tentu ada pendekatan lain yang perlu dipakai untuk mengoperasionalkan konsep-konsep normatif menjadi obyektif dan empiris. Untuk kebutuhan inilah pendekatan analitik ditawarkan.

³³ Al-Quran, 03:110

³⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma.....*,329

Pendekatan ini pertama-tama lebih memperlakukan al-Qur'an sebagai data, sebagai suatu dokumen mengenai pedoman kehidupan yang berasal dari Tuhan. Ini merupakan suatu pendekatan postulat teologis dan teoritis sekaligus. Menurut pendekatan ini, ayat-ayat al-Qur'an sesungguhnya merupakan pernyataan-pernyataan normatif yang harus dianalisis untuk diterjemahkan pada level yang obyektif, bukan subyektif. Itu berarti al-Qur'an harus dirumuskan dalam bentuk konstruk-konstruk teoritis. Elaborasi terhadap konstruk-konstruk teoritis al-Qur'an inilah yang pada akhirnya merupakan kegiatan *Qur'anic building*, yaitu perumusan teori al-Qur'an.³⁵

Dengan pendekatan sintetik-analitik ini, Kuntowijoyo beranggapan, bahwa analisis terhadap pernyataan-pernyataan al-Qur'an akan menghasilkan konstruk-konstruk teoritis al-Qur'an. Selanjutnya Kuntowijoyo menamakan pendekatan sistetik-analitik ini dengan istilah struktur transenden, dengan metode strukturalisme transendental yang dijadikan sebagai epistemologi paradigma Islam. Metode strukturalisme transendental ini dianggap Kuntowijoyo sebagai metode yang tepat untuk menerapkan (al-Qur'an dan as-Sunnah) yang merujuk kepada gejala-gejala sosial lima belas abad yang lalu di Arab pada konteks sosial masa kini (*nowness*) dan di sini (*hereness*).³⁶

Kuntowijoyo menggunakan istilah strukturalisme karena ia ingin menerapkan ajaran-ajaran sosial Islam, bukan memahami Islam (sebagaimana

³⁵ *Ibid*

³⁶ Kuntowijoyo, *Muslim*....., 9

hermeneutik (ilmu tafsir) yang memahami Islam sebagaimana agama).³⁷

Bahkan dalam banyak tulisannya, Kuntowijoyo terkesan menghindari istilah hermeneutika. Hal itu disebabkan oleh sifat ilmu hermeneutik yang hanya sebatas memahami (*verstehen*), di samping juga disebabkan oleh corak pemikiran transformatif Kuntowijoyo yang tidak sekedar berbicara tentang sesuatu yang abstrak.

Tawaran Kuntowijoyo tersebut didasarkan atas kesadarannya tentang konstruksi pengetahuan umat Islam mengenai al-Qur'an yang mempunyai kecenderungan merujuk kepada warisan intelektual Islam yang mengandung bias lantaran keterbatasan situasi historisnya. Meskipun hal semacam ini baginya bukan merupakan sebuah kesalahan, tetapi menurutnya diperlukan usaha mengangkat teks al-Qur'an ke tingkat penafsiran yang bebas dari beban-beban atau bias-bias historis. Kuntowijoyo biasa menyebutnya dengan mentransendensikan al-Qur'an (berarti melepaskan diri dari bias-bias penafsiran yang terbatas pada situasi historis itu, atau mengembalikan makna teks) yang sering merupakan respon terhadap realitas historis kepada pesan universal dan makna transendentalnya.³⁸ Metode strukturalisme transendental adalah usaha untuk menafsirkan dan mentransformasikan realitas tidak terbelenggu oleh paradigma usang masa lalu yang mempunyai bias berbeda dengan kondisi sosio-historis masa kini.

³⁷ *Ibid.*, 10

³⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma*, 331

Uraian diatas menunjukkan bahwa Kuntowijoyo mempunyai maksud untuk membangun sebuah independensi penafsir terhadap hasil-hasil tafsiran klasik al-Qur'an. Bahkan lebih dari itu, memberikan tawaran agar penafsir membangun interpretasi ia sendiri berdasarkan konteks dan kebutuhan di mana sang penafsir hidup dizamannya. Kuntowijoyo mengajukan independensi tersebut dengan melakukan pembatasan (untuk tidak mengatakan menghilangkan) bisa-bias klasik berupa penafsiran konvensional dan konteks historis yang menjadi latar belakang wahyu, berikut pemikiran-pemikiran Islam tradisional.

Selanjutnya, Kuntowijoyo memahami independensi tersebut sebagai sebuah pengakuan tentang adanya struktur transendental sebagai referensi untuk menafsirkan sebuah realitas. Apa yang dimaksud disini adalah pengakuan adanya ide yang murni, yang bersumber dari luar diri manusia; suatu konstruk tentang struktur nilai-nilai yang berdiri sendiri dan bersifat transendental. Pengandaian mengenai adanya struktur transendental, dengan kata lain berarti mengakui bahwa al-Qur'an harus dipahami sebagai memiliki bangunan ide yang transendental; sebuah orde atau sistem gagasan yang otonom dan sempurna.³⁹

³⁹*Ibid*, 287

c. Ilmu Sosial Profetik

Ilmu sosial profetik yang dimaksud dalam tulisan ini adalah sebagaimana yang terkandung dalam teks lama (al-Qur'an dan as-Sunnah).⁴⁰

Lebih spesifiknya lagi, Kuntowijoyo memberikan pijakan dengan menggunakan al-Qur'an surah Ali Imran ayat 110, "*Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah*". Dengan ayat ini, Kuntowijoyo merumuskan etika profetik yang terdiri dari tiga unsur yaitu: humanisasi, liberasi, dan transendensi.⁴¹ Ketiga unsur inilah yang nantinya dijadikan pijakan Kuntowijoyo dalam merumuskan ilmu sosial profetik,⁴² yang ditawarkannya sebagai paradigma baru umat Islam dalam memasuki periode ilmu, yang seharusnya diterima sebagai konsekuensi munculnya masyarakat industrial atau pasca industrial. Dengan nilai-nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi, ilmu sosial profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya dimasa depan.

Ilmu sosial profetik adalah ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itulah ilmu

⁴⁰Kuntowijoyo, *Identitas.....*, 10

⁴¹ Dalam banyak tulisannya Kuntowijoyo mengutip ayat tersebut. Humanisasi diterjemahkan dari *amar ma'ruf*, Liberasi dari *nahi munkar*, dan Transendensi dari *tu'minuna bi Allah*. Lihat Kuntowijoyo, *Muslim.....*, 106 dan 357. Kuntowijoyo, *Paradigma.....*, 288-289. Kuntowijoyo, *Identitas.....*, 37.

⁴² Kuntowijoyo, *Muslim.....*, 106

sosial profetik tidak sekedar mengubah demi perubahan, tapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu.⁴³

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

Gagasan Kuntowijoyo mengenai tentang ilmu sosial profetik diilhami

tulisan-tulisan Muhammad Iqbal dan Roger Geraudy. Yang ingin diambil oleh Kuntowijoyo dari kedua pemikir itu adalah sisi “realitas kenabian” (*prophetic reality*) yang telah menjadi bagian penting dalam proses kesejarahan umat manusia. Muhammad Iqbal, dengan mengutip ucapan Abdul Quddus, seorang sufi besar Islam dari Ganggoh, mengatakan bahwa Nabi Muhammad telah memberikan “kesadaran kreatif” (*creative consciousness*) dalam menciptakan suatu dunia ide baru (Islam) dalam menghadapi kekuatan-kekuatan sejarah. Berbeda dengan kalangan sufi umumnya yang lebih mengandung dimensi mistis, sedang kemunculan Nabi di muka bumi telah memasukkan unsur-unsur kenabian yang menancap dalam akar kehidupan duniawi. Artinya, realitas “perjuangan” Nabi lebih membumi dan masuk pada kancah zaman dan pergolakan sejarah manusia.⁴⁴

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

Koneth Boulding, seorang filosof dan ekonom besar Amerika Serikat, mempopulerkan istilah agama profetik dan agama kependetaan. Pada mulanya agama-agama besar seperti Islam, Yahudi dan Kristen bersifat profetik, yaitu menggerakkan perubahan-perubahan besar, sehingga agama kekuatan transformatif. Tapi kemudian setelah melembaga, agama menjadi sebuah

⁴³ Kuntowijoyo, *Paradigma.....*,287

⁴⁴ Muhammad Iqbal, *Rekontruksi Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Didik Komaidi (Yogyakarta: Lazuardi, 2002), 176

rutinitas, dan bahkan menjadi kekuatan konservatif yang bersifat kependetaan.⁴⁵

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

Dengan ilmu sosial profetik, kita juga akan melakukan reorientasi terhadap epistemologi, yaitu reorientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiris, tapi juga dari wahyu.

Dari gagasan mengenai ilmu sosial profetik ini, sesungguhnya kita tidak perlu mengidap kekhawatiran yang berlebihan terhadap dominasi sains Barat dewasa ini. Betapapun, dalam proses *theory-building*, kita memang tidak dapat menghindari terjadinya peminjaman dari dan sintesis dengan khazanah ilmu Barat. Islamisasi ilmu pengetahuan dengan proses peminjaman dan sistesis ini, tidaklah perlu dikhawatirkan sebagai westernisasi Islam, sebagaimana yang secara vokal dikemukakan oleh Ziauddin Sardar. Tanpa harus mengecilkan arti analisis-analisisnya yang fundamental mengenai imperialisme epistemologi dan subordinasi Islam pada pandangan dunia Barat, agaknya sikap terbaik yang dapat kita ambil adalah bahwa kita hanya boleh menganggap itu sebagai *warning sistem*. Akan sangat tidak realistis jika kita memandang pengaruh-pengaruh Barat dalam hal Islamisasi sains ini dalam perspektif yang dikotomis. Sekalipun pada tujuan akhirnya kita memang harus terus berusaha untuk mendekati cita-cita Islam yang otentik, karena kita yakin

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

⁴⁵ M. Dawam Rahardjo, "Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat," dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), 18-19

bahwa Islam merupakan sebuah alternatif, tapi dalam proses globalisasi dan universalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi seperti yang terjadi dewasa ini, kita harus membuka diri terhadap seluruh warisan peradaban.⁴⁶

C. Pemikiran Islam Transformatif Moeslim Abdurrahman

a. Paradigma Islam Tentang Transformasi Sosial

Moeslim Abdurrahman pertama kali mempopulerkan istilah “teologi transformatif”, dengan maksud memberikan orientasinya terhadap paradigma baru. Menurut Moeslim Abdurrahman, bahwa teologi transformatif merupakan alternatif dari orientasi paradigma “teologi modernisasi” dan “teologi totalistik”.⁴⁷

Dalam pandangan Moeslim Abdurrahman bahwa paradigma teologi modernisasi bertolak dari isu tentang kebodohan, keterbelakangan, dan kepicikan.⁴⁸ Bagi kelompok Teologi Modernis ini, diperlukan upaya liberalisasi pandangan yang adaptif terhadap kemajuan zaman, dengan diimbangi oleh sikap kritis terhadap unsur negatif dari proses modernisasi. Dengan demikian, sikap yang ditampilkan adalah: fleksibel, terbuka, dialogis, dalam menghadapi dunia yang plural dan terus berubah. Bagi kelompok ini, tidak ada ambisi untuk mengislamkan setiap aspek kehidupan. Sebab otoritas

⁴⁶ *Ibid*

⁴⁷ Ali Subekti, “Islam Transformatif: Studi Tentang Pemikiran Moeslim Abdurrahman,” (Skripsi, Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2002), 58

⁴⁸ Anwar, *Pemikiran.....*, 172-173

agama sebagai *ad-din* dan perkembangan aspek sosial umat Islam mempunyai basisnya masing-masing.

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

Sementara paradigma teologi totalistik mengambil topik persoalan normatif yang “Islami” dan yang tidak “Islami” atau mana yang asli dan mana yang bid’ah.⁴⁹ Kelompok ini kental dengan pendekatan fiqh, yang melihat hidup di dunia ini berdasarkan pandangan serba dikotomis (*a dualistic world view*), yakni, halal-haram, surga-neraka dan seterusnya. Kecenderungan berteologi semacam ini adalah mengandaikan umat hanya sebagai konsumen teologis sedangkan elite agama sebagai produsennya.

Berbeda dari dua kelompok di atas, Moeslim Abdurrahman dengan teologi Islam transformatif lebih menekankan perhatian kepada soal kemiskinan dan ketidakadilan. Bahwa arus besar modernisasi dengan ideologi pembangunannya, telah menghasilkan eksploitasi dan marginalisasi terhadap kaum *dhu'afa* dan *mustadh'afin*.⁵⁰

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

Dalam rangka untuk mengembalikan fungsi kritis agama terhadap struktur sosial yang timpang maka diperlukan upaya transendensi yaitu “proses yang melahirkan kemampuan manusia untuk keluar dari strukturnya dan melihat struktur kembali melalui iman yang belum distrukturkan, secara kritis.”⁵¹ Inilah yang disebut Moeslim sebagai kesadaran pascaagama. Bahwa

⁴⁹ *Ibid*

⁵⁰ Achmad Kahfi, “Buku Surprise Moeslim Abdurrahman”, dalam <http://www.hamline.edu>, 17 Maret 1996

⁵¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), 110

sebuah tingkah laku ritus itu (shalat, zakat, puasa, haji dan lain-lain) idealnya, harus merupakan refleksi transendensi manusia untuk mengambil jarak dari struktur yang ada.

Struktur yang timpang itu dipandang oleh Moeslim Abdurrahman sebagai bagian dari dosa Barat atau modernisasi, sebab modernisasi dalam prakteknya sering melakukan eksploitasi, dimana sumber-sumber informasi dan ekonomi hanya bisa dikuasai sekelompok orang dengan mengontrol sejumlah orang, tanpa memberi kesempatan dan harapan untuk mengubah masa depannya sendiri. Dari sini memang sulit dihindari adanya kesan bahwa teologi transformatif meminjam konsep teologi pembebasan dari Amerika Latin, tetapi Moeslim Abdurrahman tampaknya berhasil menundukkan teologi pembebasan ke dalam paradigma Islam tentang prinsip pokok dari teologi transformatif.⁵²

Teologi pembebasan pada dasarnya adalah contoh model paradigma teologi Islam transformatif yang di gagas oleh Moeslim Abdurrahman. Menurut teologi ini, interpretasi terhadap Bible diperlukan untuk membuat sejarah baru yang membebaskan manusia dari dosa-dosa sosial. Sebab, pada dasarnya karya Kritikus adalah pembebasan, yaitu perjalanan dari manusia lama kepada manusia baru, dari dosa menuju keindahan, dari penindasan menuju pembebasan. Maka, dibalik sistem yang tidak adil dalam tatanan global ini, harus ada tanggung jawab personal dan kolektif untuk melakukan

⁵² Subekti, "Islam Transformatif.....",58

transformasi sosial bagi kaum tertindas. Aksi transformasi yang didasarkan ortodoksi menuju ortopraksi makna agama di tengah himpitan kapitalisme global dan hegemoni kaum tertindas.

Praksis teologi pembebasan yang merupakan paradigma dan cara bertindak yang membebaskan manusia ini, bertujuan untuk membebaskan manusia dari hegemoni sistem yang kapitalisme dan segala dimensi yang melingkupinya. Struktur sosial dan ekonomi yang dzalim dan menindas itu, haruslah dilawan dengan usaha yang struktural juga. Sebab, pada dasarnya dalam teologi pembebasan yang dipelopori Gustavo Guterrez di Amerika Latin, aksi kolektif manusia dalam memandang dosa sosial yang harus dientaskan menduduki point yang sangat penting.⁵³ Selain itu, kepemilikan manusia akan kemanusiaannya yang harus direbut dan diperjuangkan terus menerus agar mencapai kemerdekaan, kebebasan, dan keadilan adalah hal yang juga penting dalam teologi pembebasan. Reformasi penafsiran terhadap teks kitab suci yang menindas dan menghegemoni oleh penguasa menuju interpretasi baru yang memihak kemanusiaan, harus dilakukan sesegera mungkin sebagai jalan menuju perlawanan terhadap hegemoni kapitalisme global.

Pada dasarnya, Moeslim Abdurrahman, melalui paradigma transformatifnya, ingin mengembalikan Islam pada watak aslinya dari

⁵³ Fr Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan, Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), xxv-xxvi

berbagai upaya reduksi. Nilai-nilai universal Islam, seperti keterbukaan, kemanusiaan, sifat dialogis, yang melampaui batas ikatan ras, kultur, politik, menjadi agak kabur ketika sebagian dari orang-orang Islam sendiri menampilkan Islam dalam wajah sektarian yang sempit dan tidak ramah, baik secara internal antara beberapa kelompok dalam tubuh Islam sendiri maupun secara eksternal terhadap umat beragama lain.

Kita yakin bahwa *normal theology* yang ada sekarang ini, tidak lagi bisa menjawab berbagai permasalahan modern dan situasi dehumanisasi yang ada. Karena masih memakai paradigma lama yang terlalu berorientasi pada masalah ketuhanan (teosentris) *an sich*, bukan pada masalah kemanusiaan secara konkret (antroposentris). Padahal semua permasalahan modern sekarang ini, diyakini secara sosiologi berpusat pada logika kapitalisme. Bukan hanya karena ketidaktaatan kepada Tuhan.⁵⁴

Kalau kita bisa menerima cara berfikir sosial dalam melihat masalah dehumanisasi, maka analisis sosial keagamaan untuk masa depan haruslah bermula dari keyakinan bahwa penggerak sejarah manusia, termasuk pertumbuhan kapitalisme itu adalah *class struggle* (perjuangan kelas). Sejarah umat manusia adalah sejarah perjuangan untuk itu. Untuk mengetahui konflik-konflik kelas, logika yang perlu dipakai adalah cara berfikir dialektis, yang dengan itu kita bisa melihat setajam-tajamnya bagaimana kontradiksi,

⁵⁴ Rachman, *Islam Pluralis*.....,333-334

kepentingan-kepentingan dan “relasi kekuasaan” telah ikut terlibat dalam proses sosial.⁵⁵

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

Dalam paradigma transformatif, diyakini pertama kali, “manusia ditentukan oleh lingkungannya”, itulah sebabnya, mengusahakan tujuan transformatif dan egalitarianisme, dilakukan dengan: “mengubah dunia untuk mengubah manusia, bukan merubah manusia untuk mengubah dunia.”

Menurut Moeslim Abdurrahman, keberagamaan adalah sebuah proses bagi setiap orang yang mengaku religius. Proses ini sudah tentu sangat dipengaruhi oleh tradisi dan lingkungan sosial dengan segala perubahannya. Oleh karena itu, sebagai bagian dari *human consciousness*, agama sebagai bentuk kesadaran manusia sesungguhnya tidak bermula dari kesadaran itu sendiri yang menentukan “*their being*”, tapi *their social being*”-lah yang membentuk kesadaran mereka.⁵⁶

Jika pernyataan itu benar, konsekuensinya banyak orang mempunyai kesadaran beragama, namun sebenarnya kesadaran itu hanya sekedar ikut-

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

ikut (ikut merasa saleh dan bertakwa), tanpa kepekaan transendental yang substansif. Yakni, tentang tujuan keberagamaan bagi perjuangan manusia untuk menciptakan sejarah yang lebih adil bagi harga dan harkat diri kemanusiaan. Inilah bahayanya keberagamaan yang “semu” tatkala pengalaman dan romantisme ritual menentramkan batin seseorang, sambil

⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ Abdurrahman, *Islam Yang.....*,9

membunuh kepekaan orang itu sebagai *human agency* yang bertanggung jawab melaksanakan tugas kekhalifahan di dunia. “*Manusia yang menciptakan sejarahnya sendiri,*” kata Allah. Oleh sebab itu, setiap orang lahir adalah untuk dirinya sendiri dalam proses sejarah yang dilaluinya.⁵⁷

Paradigma Islam yang transformatif ini, melihat bahwa globalisasi yang menyengsarakan rakyat dan menyebabkan marginalisasi sosial kelas tertindas serta kemiskinan ini, sebagai bentuk ketidakadilan yang harus dilawan. Sebab, hal itu sangat berkaitan dengan ketidakadilan sistem dan struktur ekonomi, politik, dan budaya kolonialis yang menancapkan kukukuku barunya. Oleh karena itu diperlukan sebuah tatanan baru yang lebih memperhatikan penghapusan ketidakadilan, eksploitasi ekonomi, penindasan politik, hegemoni kultural, serta penghormatan terhadap hak asasi manusia.⁵⁸ Menurut Moeslim Abdurrahman, dalam konsepsi ini, sangat ditekankan adanya sikap teologis untuk menyakini bahwa tujuan *risalah Islamiyah* adalah bagaimana membawa ide agama dalam pergulatan hidup secara kolektif untuk menegakkan tatanan sosial yang adil sebagai cita-cita ketaqwaan.⁵⁹

Lebih lanjut, Moeslim Abdurrahman menjelaskan, harus ada dua hal penting yang harus dilakukan oleh umat Islam, yaitu:

⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ Ahmad Fuad Fanani, “Mencari Makna Baru Islam: Jalan Menuju Peradaban Humanis”, *Jurnal Ilmiah Bestari*, (No. 35-Thn.XVI, 2003), 5-6

⁵⁹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003), vi

- a. Umat Islam harus berani melakukan otokritik terhadap pesan-pesannya dan juga meredefinisikan konsep-konsepnya selama ini. Misalnya tentang konsep Tauhid. Yang penting di sini adalah bagaimana seseorang itu bertauhid dalam fragmentasi sosial.
- b. Umat Islam harus berani mengajukan satu narasi besar yang baru. Umat Islam tidak hanya perlu berbicara pada level *the caring society*. Dengan kepedulian pada masyarakat (seperti mengeluarkan sedekah dan sebagainya dalam konsep lama) ini, Islam diharapkan lebih mempunyai komitmen menyuarkan ideologi yang memperjuangkan keadilan sosial melalui mekanisme redistribusi sosial. Yang selama ini terjadi, Islam harus diakui sangat lemah pemihakannya ketika berbicara mengenai sistem sosial yang lebih adil.⁶⁰

b. Tafsir Transformatif

Meski telah terjadi perkembangan yang menggembirakan dalam dunia intelektual muslim, lantaran mereka menggunakan hermeneutika dalam pembacaannya terhadap teks kitab suci, namun ada sesuatu yang harus dikritisi dari perkembangan tersebut. Mereka terkesan lebih terkonsentrasi pada *cultural struggle*, di mana demokrasi, pluralisme, toleransi, kebebasan berekspresi, dan sebagainya yang menjadi obyek perhatiannya. Artinya mereka lemah dalam membaca kondisi obyektif sosial akibat modernisasi (pembangunan). Wacana yang diangkat tidak berpihak pada masyarakat yang

⁶⁰ *Ibid*

termarginalkan. Walhasil, hermeneutika digunakan hanya sebatas pembaharuan Islam demi kepentingan kelas menengah. Sementara kalangan yang terkena marginalisasi sosial seperti terlempar dalam “ruang kosong”.

Kitab suci al-Qur’an dan as-Sunnah, bukanlah memuat gagasan yang serba ada, atau merupakan sebuah “impian surga” yang sudah sempurna. Hubungan kitab suci dan warisan tradisinya (*turats*) sebagai petunjuk kehidupan memerlukan pembacaan yang terbuka, karena kaum muslimin menjumpai zaman dan lokus kebudayaan yang berbeda-beda. Maksudnya, dengan kata lain, otentisitas nilai Islam sesungguhnya merupakan sesuatu yang problematik sifatnya dalam sejarah, yang harus direkonstruksi terus-menerus dan bukan merupakan nilai yang sudah jadi, tanpa imajinasi kaum muslim sendiri. Dengan demikian, apa yang sering kita bayangkan sebagai Sesutu “Islam” yang murni dan yang “asli”, semua tidak lain adalah bagian dari pengalaman sejarah yang menempatkan nama orang, atau tokoh dengan pikiran dan sikapnya yang terlibat dalam “proses”, ketika kitab suci dan tradisi itu berhadapan dengan konteksnya masing-masing.⁶¹

Moeslim Abdurrahman menegaskan bahwa pembacaan kembali teks dari masa lalu harus disertai dengan pembacaan konteks sosial sekarang. Bahkan menurutnya, pembacaan teks harus diawali dengan pembacaan konteks sosialnya, dengan begitu makna teks yang responsif baru ditemukan.

⁶¹Moeslim Abdurrahman, “Setangkai Pemikiran Islam”, dalam M. Imdadun Rahmat, et.al, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, (Jakarta: Erlangga, 2003), viii

Al-Qur'an sebagai teks memang telah dipenjara oleh sejarah, tapi gagasan-gagasan Tuhan yang diisyaratkan melalui firman-Nya itu tetap akan hidup, selama al-Qur'an bukan hanya dibaca dalam wujudnya yang skriptual saja tetapi seharusnya "dibaca" dalam *double hermeneutics*. Yakni sekaligus dikonfrontasikan terhadap kenyataan sosial yang aktual.⁶²

Untuk kepentingan ini, menurut Moeslim Abdurrahman perlu dikembangkannya "Tafsir Transformatif" yang dalam memahami gagasan Tuhan itu dibutuhkan sekurang-kurangnya tiga wilayah interpretasi: *pertama*, memahami konstruk sosial. *Kedua*, membawa konstruk sosial itu berhadapan dengan interpretasi teks (al-Qur'an). *Ketiga*, hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu transformasi sosial.⁶³

Proyek tafsir transformatif tidak lain merupakan politik opini yang berangkat dari tafsir wahyu untuk memfasilitasi kemampuan umat mendefinisikan keadaan yang dapat disebut "adil" dan yang "tidak adil". Dan bila "tidak adil" bagaimana keadaan itu bisa diubah (untuk lebih adil)? Politik opini sangat diperlukan sebab realitas sosial pada dasarnya ada dalam ciptaan bahasa, dalam rekayasa permainan pengucapan yang berbeda-beda (*the*

⁶² Abdurrahman, *Islam Sebagai.....*, 116

⁶³ Moeslim juga menegaskan, bahwa model tafsir transformatif seperti ini sudah pernah dipraktekkan oleh KH Ahmad Dahlan ketika mendirikan Muhammadiyah. Sayangnya, para penerus Dahlan cenderung membakukan tafsir itu lebih pada hal yang praktis dalam pembentukan lembaga-lembaga santunan sosial dan pendidikan saja dengan banyak menyampingkan aspek pembaharuan pemikiran keagamaan. Padahal, dari awal sebetulnya sudah sangat canggih dalam menggabungkan antara ortodoksi dan ortopraksis dalam gerakannya. Lihat, Abdurrahman, *Islam Sebagai.....*, 116

diversity of genres and language games). Dan tentu saja realitas bisa dimanipulasi melalui permainan bahasa tersebut. Dalam hal ini tidak bisa disangkal bahwa ada hubungan antara pemilihan bahasa yang digunakan untuk merumuskan suatu realitas dengan relasi kekuasaan politik yang ada dibalik ungkapan-ungkapan bahasa.⁶⁴

Namun demikian tidak berarti bahwa tafsir transformatif menekankan perebutan makna hanya pada tingkat permainan bahasa. Tujuan utama keseluruhan proses ini adalah praksis sosial-ekonomi: perubahan yang nyata secara sosial dan ekonomi masyarakat sehari-hari. Soal kaum *mustadh'afin*, soal minoritas, atau soal gender, tidak seharusnya dipandang hanya sebagai sesuatu konsep dalam praktik, dalam sistem aturan masyarakat yang berlaku dan dalam hubungannya dengan diskriminasi.⁶⁵

Dalam tafsir transformatif, prinsip utama yang mendasari bukanlah subordinasi sukarela (*the voluntary subordination*) satu terhadap yang lain, tapi semua pihak harus memiliki kesetaraan resistensi baik langsung maupun tidak untuk memberikan konstruk yang obyektif.⁶⁶ Lebih lanjut, Moeslim Abdurrahman mengatakan bahwa tafsir transformatif merupakan kegiatan pembacaan wahyu secara bersama-sama dalam suasana dialogis, saling memberi pendapat kritik dalam rangka merumuskan praksis bersama. Dalam

⁶⁴ Moeslim Abdurrahman, *Semarak Islam Semarak Demokrasi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 165

⁶⁵ *Ibid*.

⁶⁶ Abdurrahman, *Islam Sebagai.....*, 117

situasi di mana wahyu sebagai teks kehidupan dibawa dalam percaturan umum (*the public sphere*), sudah tentu agar tetap memantulkan hidayah, potensi kreativitas bahkan kontroversi tentang makna di balik gagasan Tuhan dalam teks itu harus di jaga.⁶⁷ Dalam kaitan ini tafsir transformatif harus dipahami sebagai “kontrol kritis-positif” dalam perebutan bahasa kebenaran (demi menegakkan keadilan).

Tahapan-tahapan keilmuan dari seorang penafsir ini tidak terlepas dari tiga langkah di atas, yaitu, epistemologinya harus emansipatoris, ada pemihakan, serta kepekaan dan moralitas kepada kaum marginal. Kalau tidak ada komitmen kepada masalah itu, maka tidak bisalah kita berharap banyak. Akhirnya kita hanya menjadi ‘*alim* tanpa mengubah sejarah.’⁶⁸

Dengan demikian penggabungan hermeneutika sosial dengan hermeneutika teks kuncinya. Intelektual muslim Indonesia menurut Moeslim Abdurrahman kurang dalam melakukan hermeneutika sosial, sehingga tidak bisa menemukan tafsir baru yang memihak atau lebih tepatnya tafsir yang membebaskan. Dalam refleksi tersebut penafsir diajak untuk merenungkan konteks sosial seperti apa yang sedang dihadapi. Tanpa mengidentifikasi konstruks sosial dimana teks tersebut ingin dicari makna barunya, maka penafsiran tersebut akan kehilangan semangat pembebasannya.

⁶⁷ Semata-mata untuk menghindari taqlid, yakni sikap ‘membeo’ sebagai gejala yang paling dasar melawan kebebasan fitrah manusia itu sendiri sebagai makhluk kreatif. Bertafsir transformatif (yang bisa dikatakan sebagai proses refleksi memahami wahyu paling dalam-*the depth hermeneutics*).

⁶⁸ Abdurrahman, *Islam Sebagai.....*, 201

Di sinilah maksud dari tafsir transformatif, yakni menemukan relevansi al-Qur'an dalam perjuangan pembebasan kaum yang termarginalkan dan tertindas. Dengan cara itu tafsir transformatif melibatkan al-Qur'an dan tauladan Nabi Muhammad SAW dalam refleksi teologis demi praksis pembebasan, dan memposisikan keadilan sosial. Tafsir transformatif melihat agama tidak muncul di ruang hampa. Kemunculannya merupakan respon terhadap konstruk sosial. Sehingga makna agama tidak bisa dilepaskan dari realitas sosial yang melahirkan. Agama bahkan dibesarkan olehnya. Yang dimaksud realitas sosial disini adalah ketidakadilan dan penindasan. Meminjam teori Karl Marx, sejarah manusia adalah pertarungan antara kelas pemilik alat-alat produksi dan pekerja.⁶⁹ Mereka terjebak dalam perbuatan dominsi. Pemilik alat-alat produksi adalah kelas yang diuntungkan dalam feodalisme dan kapitalisme, dan berupaya mengawetkan sistem yang menguntungkannya. Kekerasan dan penindasan tidak terelakkan dalam upaya tersebut, maka politik otoritarian dan perbudakan adalah produk dari pertarungan tersebut. Pekerja atau buruh (budak) berada dalam posisi yang dirugikan.

Tafsir transformatif melihat bahwa konstruk sosial seperti inilah yang melahirkan agama. Agama muncul untuk menggugat ketidakadilan dan penindasan tersebut. Sebagaimana dapat disaksikan dalam gugatan Nabi

⁶⁹Lihat, Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, (Jakarta: Gramedia, 1999)

Ibrahim terhadap despotisme Namrud. Beliau mendekonstruksi mitos “penguasa manusia” pada diri Namrud dengan menghancurkan berhala-berhala. Ini merupakan satu contoh tentang gugatan yang dibawa Ibrahim terhadap penindasan yang dilakukan Namrud kepada rakyatnya, Hassan Hanafi menyebutnya sebagai pembebasan dari taklidisme.⁷⁰

Contoh lain adalah agama yang dibawa Nabi Musa, beliau berjuang membebaskan bangsa Yahudi dari penindasan Fir’aun. Gugatan agama Musa mengambil bentuk penghancuran keangkuhan Fir’aun yang telah melampaui batas (*despotik*) dan mengklaim sebagai Tuhan. Pemberontakan ini oleh Hassan Hanafi disebut sebagai pembebasan dari otoritarianisme.⁷¹ Akhir dari pertarungan itu dimenangkan oleh Musa, ditandai dengan tewasnya Fir’aun ditelan laut. Lalu, agama Musa dikenal saat ini dengan agama Yahudi. Dengan demikian agama Yahudi adalah salah satu dari produk “realitas sosial” sebagaimana dijelaskan di awal tadi. Begitu pula Nasrani dan Islam, dilahirkan oleh realitas sosial yang kurang lebih sama.

c. Teologi Transformatif

Istilah dan pengertian tentang “teologi transformatif” itu dimaksudkan oleh Moeslim Abdurrahman sebagai pencari sebuah metode berfikir dan tindakan yang memihak serta yang mampu mempersenjatai masyarakat untuk bisa bangkit dan keluar dari keterbelakangan, kebodohan, dan kemiskinan

⁷⁰ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 130

⁷¹ *Ibid*

dengan mengesampingkan paradigma modernisasi. Moeslim Abdurrahman agaknya percaya kepada ilmu-ilmu sosial yang historis dan kontekstual. Untuk Indonesia, ia mendambakan berkembangnya ilmu-ilmu sosial yang dapat membawa masyarakat ke arah transformasi total. Ilmu-ilmu sosial seperti ini perlu dikembangkan oleh dan dalam konteks persoalan masyarakat Indonesia sendiri.⁷²

Moeslim Abdurrahman memilih penggunaan istilah “teologi” karena konsep ini dianggapnya mampu membangkitkan motivasi dan partisipasi masyarakat (*people participation*).⁷³ Teologi paling tidak dapat diartikan sebagai interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Teologi itu dapat lahir dari agama atau sistem keyakinan yang lain.⁷⁴ Lebih lanjut, Moeslim Abdurrahman menulis:

Prinsip “teologi transformatif” yang terpenting selama ini, antara lain tidak bersifat ortodoksi, namun harus selalu terkait dengan ortopraksis; berwatak fasilitatif dalam arti memberi fasilitasi sebagai kerangka bacaan melihat realitas; dan tidak ada hubungan patronklien dalam membaca kehendak Tuhan; mementingkan isi daripada bentuk wadah agama dan menuju cita-cita mewujudkan masyarakat *muttaqin*, di mana setiap orang mempunyai derajat yang setara dihadapan kebenaran Allah.⁷⁵

Setiap orang memiliki atau berpotensi untuk berteologi, karena manusia hidup membutuhkan sistem makna yang dapat menerangkan apa arti

⁷²Anwar, *Pemikiran*.....,174

⁷³*Ibid*

⁷⁴Moeslim Abdurrahman, “Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif,” dalam M. Masyhur Amin (ed), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989),

⁷⁵Anwar, *Pemikiran*.....,174

tindakan dan prilakunya sehari-hari. Teologi yang sekarang hidup di tengah-tengah masyarakat Indonesia lebih bercorak profesional, dengan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id pengandaiannya bahwa hanya sekelompok orang yang boleh menguasai teologi (sekelompok kecil yang dianggap mampu memahami kehendak Tuhan yang lain diperlakukan sebagai kortsumen teologi. Pengandain seperti ini, menciptakan patronase dalam bidang spiritual beragama, yang celaknya dalam beberapa kasus kehidupan masyarakat patronase jatuh sebangun dengan patronase di bidang sosial ekonomi dan politik.⁷⁶

Agama dalam konteks tersebut biasanya tidak berfungsi kritis lagi untuk mewujudkan tatanan sosial yang egalitarian, yang mampu mengangkat harkat kemanusiaan yang pada hakikatnya menjadi pesan dasar setiap agama. Teologi dengan demikian seperti sekedar alat legitimasi bagi sekelompok orang tadi dan tidak berfungsi sebagai acuan maknawi untuk mengangkat persamaan derajat manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi untuk membangun digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id sejarah peradaban yang lebih adil dan sejahtera.

Agama, sudah tentu juga agama Islam, pada dasarnya bukan identitas sekelompok manusia. Ia diturunkan Tuhan sebagai petunjuk untuk membebaskan manusia dari segala bentuk penghambaan yang melawan nilai-nilai dasar kemanusiaan. Jika agama memihak kepentingan umat manusia dan berusaha untuk selalu memulihkan martabatnya, maka sebenarnya pesan

⁷⁶ Abdurrahman, "Wong.....,159

⁷⁷ *Ibid*

agama baru akan sampai kepada tujuannya yang hakiki. Sudah jelas bahwa ada sejumlah aksioma agama yang tidak bisa ditawar yaitu antara lain kesamaan derajat manusia, universalitas, emansipatorik, egalitarian.⁷⁸

Fungsi kritis agama harus selalu berjalan di atas nilai itu. Oleh karena itu, agama harus berani mengambil sikap pemihakan yang tegas terhadap setiap bentuk kehidupan manusia yang tidak sejalan dengan nilai-nilai tersebut. Artinya, setiap kesadaran structural hasil perkembangan sosiologis dan sejarah yang menyebut atau mengancam nilai-nilai yang dibela oleh agama harus diterobos.⁷⁹

Moeslim Abdurrahman memberikan dasar-dasar teologi transformatif sebagai berikut:

1. Teologi yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik
2. Artikulasi pesan agama dan bukan agama itu sendiri dalam wujudnya yang *wadag* (pemahaman pasca-konvensional ortodoksi agama).
3. Model ideal yang dirumuskan dari proses dialog antara super struktur dan realitas atau antara teks dan konteks
4. Basis otoritasnya bertumpu dan untuk kepentingan umat. Jadi profesionalisme agama bertujuan sebagai pendampingan saja.
5. Berorientasi kepada fraksis (ortofraksis dan bukan ortodoksi). Praksis agama berbeda dengan dakwah agama karena dakwah biasanya

⁷⁸*Ibid*, 160

⁷⁹*Ibid*

berorientasi kepada kepentingan membangun simbol-simbol permukaan.

Sedangkan praksis agama yang sejati seharusnya berorientasi kepada bagaimana menegakkan basis-basis nilai keberagamaan yang lebih esensial.

6. Berfungsi sebagai institusi kritis terhadap jebakan struktur yang melawan pesan dasar dari agama itu sendiri, termasuk struktur yang dibangun oleh proses sosiologis agama. Oleh karena itu, pada dasarnya ijtihat merupakan mekanisme untuk meluruskan setiap bentuk penyimpangan (*bid'ah*) terhadap nilai-nilai dasar kemanusiaan dan bentuk-bentuk penghambaan selain kepada Tuhan (*musyrik*), sehingga keselamatan umat manusia secara umum dapat ditegakkan dan tidak terancam.⁸⁰

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

⁸⁰ *Ibid*

BAB IV

ANALISIS KRITIS

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

A. **Persamaan Pemikiran Islam Transformatif Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman**

1. *Paradigma Islam Tentang Perubahan Sosial*

Paradigma Islam Kuntowijoyo bertujuan agar kita mampu mengaktualisasikan iman kita pada realitas obyektif, agar kita mampu memanifestasikan amal kita secara efektif pada kondisi dan kenyataan-kenyataan sosial yang baru. Dengan cara itu, umat akan dapat melakukan transformasi atau perubahan seperti yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, yakni humanisasi, liberasi, dan transendensi.

Sedangkan Moeslim Abdurrahman, melalui paradigma transformatifnya, ingin mengembalikan Islam pada watak aslinya dari berbagai upaya reduksi. Nilai-nilai universal Islam, seperti keterbukaan, kemanusiaan, sifat dialogis, yang melampaui batas ikatan ras, kultur, politik, menjadi agak kabur ketika sebagian dari orang-orang Islam sendiri menampilkan Islam dalam wajah sektarian yang sempit dan tidak ramah, baik secara internal antara beberapa kelompok dalam tubuh Islam sendiri maupun secara eksternal terhadap umat beragama lain.

Dari pemaparan diatas mengenai tentang paradigma Islam tentang perubahan sosial, maka cita-cita yang dibangun oleh Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahaman mempunyai tujuan yang sama, yaitu agama seharusnya mengambil prakarsa untuk mempertanyakan keadaan sosial ekonomi yang timpang, tidak hanya dalam bentuk menanamkan kesalehan ritual, tapi yang lebih penting dari itu, adalah mewujudkan kesalehan sosial yang mampu membongkar proses dehumanisasi.

2. *Tafsir Struktur Transendental dan Tafsir Transformatif*

Maskud Kuntowijoyo tentang metode strukturalisme transendental bukan sebagai penafsiran atas al-Qur'an ialah karena ia hendak menempatkan penafsiran atas al-Qur'an yang ada selama ini sebagai titik pijak penerapan ajaran Islam itu sendiri. Kuntowijoyo tidak membuat tafsir baru atas ayat-ayat al-Qur'an tersebut, tetapi ingin membuat sebuah kaki dan pilar sehingga mempunyai arti yang fungsional. Melalui caranya tersebut Kuntowijoyo berusaha keluar dari perdebatan tentang absah tidaknya sebuah penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an seperti yang selama ini menjadi referensi utama ajaran Islam.

Sebenarnya, jika dipelajari secara jeli dan kritis, melalui tekniknyanya tersebut Kuntowijoyo sedang melancarkan sebuah kritik keras terhadap kecenderungan umum umat Islam yang menempatkan ajaran Islam sebagai ideologi. Kecenderungan demikian dengan mudah bisa dilihat ketika ajaran Islam yang sebagai hasil dari penafsiran para ulama klasik itu ditempatkan

pada posisi kebenaran absolut dan sakral yang haram dikritik. Paling tidak, ajaran Islam sebagai tafsir para ulama klasik itu ditempatkan sebagai bagian dari ke-absolut-an dan ke-sakral-an ajaran Islam yang otentik dari wahyu itu sendiri

Kuntowijoyo menggunakan istilah strukturalisme karena ia ingin menerapkan ajaran-ajaran sosial Islam, bukan memahami Islam (sebagaimana hermeneutik (ilmu tafsir) yang memahami Islam sebagaimana agama).

Melalui Metode struktur transendental ini, maka ajaran-ajaran yang terkandung dalam al-Qur'an tidak hanya berfungsi untuk transformasi psikologis. Ia juga berfungsi pada level obyektif untuk transformasi kemasyarakatan. Islam mempunyai tugas untuk melakukan perubahan sosial, yaitu yang sesuai dengan cita-cita profetiknya dalam menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter yang didasarkan pada iman.

Sedangkan tafsir transformatif yang digagas oleh Moeslim Abdurrahman, yakni menemukan relevansi al-Qur'an dalam perjuangan pembebasan kaum yang termarginalkan dan tertindas. Dengan cara itu tafsir transformatif melibatkan al-Qur'an dan tauladan Nabi Muhammad SAW dalam refleksi teologis demi praksis pembebasan, dan memposisikan keadilan sosial.

Moeslim Abdurrahman menegaskan bahwa pembacaan kembali teks dari masa lalu harus disertai dengan pembacaan konteks sosial sekarang.

Bahkan menurutnya, pembacaan teks harus diawali dengan pembacaan konteks sosialnya, dengan begitu makna teks yang responsif baru ditemukan.

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

Antara Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman mempunyai visi dan misi yang sama dalam melakukan pemahaman al-Qur'an, yaitu mencoba mencari makna baru yang responsif terhadap struktur sosial yang timpang. Keduanya memakai metode alternatif dalam membumikan al-Qur'an yang diyakini oleh Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman sebagai metode yang dapat mentransformasikan penafsiran subyektif ajaran-ajaran keagamaan untuk mengembangkan perspektif etik dan moral individual menjadi penafsiran obyektif yang memiliki fungsi perubahan sosial.

3. *Ilmu Sosial Profetik dan Teologi Transformatif*

Kalau ditelaah keseluruhan gagasan Kuntowijoyo tentang ilmu-ilmu sosial profetik, pada intinya tidak ada perbedaan yang prinsipil dengan Teologi transformatif Moeslim Abdurrahman. Bahkan Dalam pemahaman saya, Kuntowijoyo mendukung ide teologi transformatif seperti yang dilontarkan oleh Moeslim Abdurrahman selama ini.

Dengan mengajukan istilah “profetik”, Kuntowijoyo pada dasarnya tidak ingin menjadikan Islam sebagai cetak biru, dengan begitu berarti ilmu sosial profetik didasarkan atas cita-cita etis dan profetis tertentu akan lebih peduli pada tataran nilai dari pada *blue-print*. Hal ini senada dengan gagasan teologi transformatif Moeslim Abdurrahman, yang melihat bahwa agama

tidak hanya sekadar persembahan belaka (kesalehan pribadi), tetapi harus mampu memperbaharui perilaku sosial (kesalehan sosial).

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

B. Perbedaan Pemikiran Islam Transformatif Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman

1. Paradigma Islam Tentang Perubahan Sosial

Kuntowijoyo menyimpulkan mengenai kedekatan perspektif Islam terhadap paradigma sosial adalah, adanya sentimen kolektif dalam struktur internal umat, yaitu kesadaran *iman*. Hal ini menunjukkan, bahwa kemajuan bagi umat Islam diukur dari bertambahnya iman. Perubahan struktur sosial tidak menjamin perubahan kesadaran.

Mengenai tentang paradigma Islam, Moeslim Abdurrahman berbeda perspektif dengan Kuntowijoyo. Menurut Moeslim Abdurrahman bahwa sejarah umat manusia adalah sejarah perjuangan. Untuk mengetahui konflik-konflik kelas, logika yang perlu dipakai adalah cara berfikir dialektis, yang dengan itu kita bisa melihat setajam-tajamnya bagaimana kontradiksi, kepentingan-kepentingan dan “relasi kekuasaan” telah ikut terlibat dalam proses sosial.

Lebih lanjut, Moeslim Abdurrahman mengatakan bahwa dalam paradigma transformatif, diyakini pertama kali, “manusia ditentukan oleh lingkungannya”, itulah sebabnya, mengusahakan tujuan transformatif dan

egalitarianisme, dilakukan dengan: “mengubah dunia untuk mengubah manusia, bukan merubah manusia untuk mengubah dunia.”

2. *Tafsir Struktur Transendental dan Tafsir Transformatif*

Kuntowijoyo menekankan pada metode sintetik-analitik dalam memahami al-Qur'an secara komprehensif, yaitu pendekatan yang menganggap bahwa pada dasarnya kandungan al-Qur'an itu terbagai menjadi dua bagian. *Pertama*, berisi konsep-konsep, dan *kedua*, berisi kisah-kisah sejarah dan amsal-amsal.

Dengan pendekatan sintetik-analitik ini, Kuntowijoyo beranggapan, bahwa analisis terhadap pernyataan-pernyataan al-Qur'an akan menghasilkan konstruk-konstruk teoritis al-Qur'an. Selanjutnya Kuntowijoyo menamakan pendekatan sistetik-analitik ini dengan istilah struktur transenden. Metode strukturalisme transendental ini dianggap Kuntowijoyo sebagai metode yang tepat untuk menerapkan (al-Qur'an dan as-Sunnah) yang merujuk kepada gejala-gejala sosial lima belas abad yang lalu di Arab pada konteks sosial masa kini (*nowness*) dan di sini (*hereness*).

Untuk kepentingan pemahaman terhadap wahyu Tuhan, Moeslim Abdurrahman berbeda pandangan dengan Kuntowijoyo. Moeslim Abdurrahman lebih menekankan untuk dikembangkannya “Tafsir Transformatif” yang dalam memahami gagasan Tuhan itu dibutuhkan sekurang-kurangnya tiga wilayah interpretasi: *pertama*, memahami konstruk sosial. *Kedua*, membawa konstruk sosial itu berhadapan dengan interpretasi

teks (al-Qur'an). *Ketiga*, hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu transformasi sosial. Lebih spesifiknya, al-Qur'an bukan hanya dibaca dalam wujudnya yang skriptual saja tetapi seharusnya "dibaca" dalam *double hermeneutics*. Yakni sekaligus dikonfrontasikan terhadap kenyataan sosial yang aktual.

3. Ilmu Sosial Profetik dan Teologi Transformatif

Ilmu sosial profetik diperkenalkan oleh Kuntowijoyo, pertama-tama dimaksudkan sebagai alternatif terhadap gagasan yang dilontarkan oleh Moeslim Abdurrahman. Yakni mengenai pentingnya merumuskan teologi baru yang disebutnya sebagai Teologi Transformatif. Perkembangan istilah dari 'Teologi Transformatif' menjadi "Ilmu Sosial Profetis" sebetulnya melewati dulu apa yang disebut oleh Kuntowijoyo sebagai "Ilmu Sosial Transformatif". Oleh karenanya perkembangan tersebut mengandung dua penggantian yang sangat menentukan nantinya bagi gagasan definitif Ilmu sosial profetik. Yakni penggantian istilah "teologi" menjadi "ilmu sosial", serta penggantian istilah "transformatif" menjadi "profetik".

Pada penggantian istilah "Teologi" menjadi "Ilmu Sosial", Kuntowijoyo menghendaki adanya penerimaan secara luas pengembangan gagasan Teologi Transformatif. Dipandang olehnya bahwa konsep teologi dalam masyarakat kita masih dipersepsi secara berbeda-beda, yang menyebabkan pembaharuan atasnya relatif belum dapat diterima. Hal ini

terutama karena adanya pengartian baginya sebagai suatu cabang dari khazanah ilmu pengetahuan keislaman yang membahas doktrin ketuhanan (*tawhid*). Pembaharuan teologi bisa berarti mengubah doktrin sentral Islam mengenai keesaan Tuhan. Padahal menurut kalangan ini masalah teologis merupakan masalah yang dianggap sudah selesai di dalam Islam. Sedangkan istilah ilmu sosial dianggapnya lebih netral dan terhindar dari pretensi doktrinal, karena kebanyakan dari masyarakat mengakui sifatnya yang nisbi.

Tujuan selanjutnya dari penggantian istilah ini adalah penekanan pencarian ilmu sosial profetik yang menurutnya lebih terfokus pada aspek yang bersifat empiris, historis, dan temporal. Tidak seperti teologi, ruang lingkup ilmu sosial tidak ditekankan pada aspek normatif yang bersifat permanen. Sehingga pada akhirnya, dengan pemakaian istilah ilmu sosial kita akan dengan bebasnya mengutak-atik avonturisme intelektual kita di segala ruang waktu. Karenanya terbuka kemungkinan adanya review, revisi dan **rekonstruksi yang boleh hadir kapan saja dan terus menerus.**

Dalam penggantian istilah “Transformatif” menjadi “Profetis”, sebetulnya Kuntowijoyo sedang melancarkan kritik atas ide yang diupayakan Pencerahan Barat mengenai ilmu yang mesti bebas nilai. Berlawanan dengan itu ia malah menghendaki bahwa kita harus secara sadar memilih arah, sebab dan subyek dari ilmu sosial yang kita bangun. Sehingga ilmu sosial tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, melainkan juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa.

Ilmu sosial profetik dengan demikian tidak hanya menggairahkan transformasi demi perubahan itu sendiri, namun mendasarkan transformasinya atas dasar cita-cita etik dan profetik tertentu.

Sebagai contoh, Kuntowijoyo sendiri menetapkan bahwa bagi masyarakat Islam, transformasi sosial dilaksanakan berdasarkan cita-cita etik dan profetik yang diderivasi dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam Al-Qur'an Surat Ali-Imran ayat 110. Yakni menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah SWT, yang kemudian dibumbuinya dengan istilah bercita rasa Barat, yakni humanisasi, liberasi dan transendensi.

Sedangkan Moeslim Abdurrahman memilih penggunaan term teologi sebab konsep ini dianggapnya mampu membangkitkan motivasi dan partisipasi masyarakat (*people participation*). Teologi paling tidak dapat diartikan sebagai interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Teologi itu dapat lahir dari agama atau sistem keyakinan yang lain. Bagi Moeslim Abdurrahman, ketika melihat relasi kekuasaan dengan hegemoni pembangunan, maka tampak sangat diperlukan bahasa simbolik yang dapat menjadi refleksi teologis dibanding sekedar menggulirkan ilmu-ilmu sosial yang kritis.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

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

A. Kesimpulan

Dari uraian yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, maka diperoleh beberapa kesimpulan yang dapat dikemukakan di sini, antara lain adalah:

1. Pendekatan yang dilakukan oleh Kuntowijoyo mengenai tentang Islam transformatif lebih bersifat teoritis, melalui cara mengintegrasikan teologi dengan ilmu sosial kritis sebagai upaya penerapan ajaran Islam dalam transformasi sosial umat Islam di Indonesia. yang dimaksudkan Kuntowijoyo mengenai tentang cita-cita transformasi Islam adalah mentransformasikan nilai-nilai normatif Islam dan menjadikannya terlebih dahulu teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku atau aksi sosial. Menurut digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Kuntowijoyo, jika kita ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat industrial di masa depan, diperlukan pendekatan yang menyeluruh daripada sekedar pendekatan legal. Metode untuk transformasi dilakukan melalui teori sosial untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis. Ini membutuhkan beberapa fase formulasi, yakni: teologi, filsafat sosial, teori sosial, perubahan sosial. Sedangkan analisa yang dipakai oleh Moeslim Abdurrahman lebih bersifat abstrak, ini disebabkan dari latar

belakang pendidikannya yang bukan notabennya sebagai seorang sosiolog. Sehingga analisa yang dipakai oleh Moeslim Abdurrahman lebih bercorak teologis. Menurut Moeslim Abdurrahman bahwa Islam transformatif adalah paradigma baru yang ditawarkan sebagai metode alternatif untuk menjawab problematika umat pada masa kini. Islam transformatif yang digagas oleh Moeslim Abdurrahman merupakan hasil dari proses pergumulan dan pergulatan antara kecenderungan berteologi yang sedang berlangsung dan berkembang dalam ruang sosial-budaya Indonesia dewasa ini dengan tantangan zaman yang menuntut respon baru.

2. Sama Seperti halnya Kuntowijoyo, Moeslim Abdurrahman juga berfikir dalam perspektif ketuhanan. Karena itu ia dapat menerima istilah “teologi,” sebagai konsep yang luas dari pengertian *kalam* atau *ushul al-din*, dalam ilmu-ilmu keislaman tradisional. Yang menjadi dasar pemikirannya ialah, kunci timbulnya pengembangan pemikiran di kalangan umat Islam baik yang berlatar belakang kultur santri maupun abangan melalui upaya pemikiran kembali konsep-konsep keberagamaan secara mendasar. Konsep keberagamaan yang dimaksud adalah yang bersifat historis dan konstektual, bukan hanya agar mampu memahami persoalan-persoalan sosial, tetapi juga dapat menggerakkan proses transformasi. Moeslim Abdurrahman memilih penggunaan istilah “teologi,” karena konsep ini dianggapnya mampu membangkitkan motivasi dan partisipasi masyarakat (*people participation*). Istilah dan pengertian teologi transformatif itu dimaksudkan Moeslim

Abdurrahman sebagai pencarian sebuah metode berpikir dan tindakan yang memihak serta yang mampu mempersenjatai masyarakat untuk bisa bangkit dan keluar dari keterbelakangan, kebodohan, kemiskinan dengan mengesampingkan paradigma modernisasi. Kuntowijoyo tampaknya menghindar atau kurang setuju dengan istilah “teologi,” yang digunakan oleh Moeslim Abdurrahman, karena menurut Kuntowijoyo bahwa term teologi barasal dari tradisi Katolik, yang akan sulit dipahami di lingkungan Islam. Kuntowijoyo lebih merasa enak untuk mengembangkan kerangka pemikiran ilmu-ilmu sosial dalam rangka melakukan proses transformasi dengan paradigma Islam. Apapun nuansa dan perbedaan yang ada, konsepsi Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman tampaknya ada interaksi dan proses saling melengkapi diantara keduanya dalam mengembangkan pemikiran transformasi.

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

B. Saran

Penelitian yang dilakukan oleh penulis hanyalah sebuah upaya awal dalam menggambarkan pemikiran Islam transformatif Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman yang sampai saat ini pemikiran dari kedua tokoh tersebut masih digunakan dalam dunia akademis dan masih memiliki relevansi dengan konteks sosial umat Islam pada saat ini. Sehingga kajian-kajian yang jauh lebih berkenaan dengan kedua tokoh ini senantiasa masih relevan untuk diteliti.

Tulisan ini merupakan sebuah eksperimen untuk mencari sebuah alternatif dari pemahaman dan penerapan ajaran-ajaran agama Islam subyektif yang dapat berubah menjadi obyektif dari sudut pandang Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman. Untuk itu, hal-hal yang rinci lainnya mengenai tentang pemikiran kedua tokoh tersebut masih membutuhkan kajian secara intensif, diantaranya adalah mengenai tentang ilmu sosial profetik, multikulturalisme, paradigma al-Qur'an, dan struktur trasendental.

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

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abdurrahman, Moeslim. 1989. "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif," dalam M. Masyhur Amin (ed), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY.
- _____. 1996. *Semarak Islam Semarak Demokrasi*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____. 1997. *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____. 2005. *Islam Yang Memihak*, Yogyakarta: LKiS.
- _____. 2003. *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga.
- _____. 2003. "Setangkai Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar," dalam M. Imdadun Rahmat, et.al. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama Membaca Realitas*, Jakarta: Erlangga
- Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina.
- _____. 1997. "Pemikiran Politik dengan Paradigma al-Qur'an: Sebuah Pengantar", dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan.
- A Partanto, Pius dan M. Dahlan Al-Barry. 1994. *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola.
- Al-Qur'an dan terjemahannya. Madinah: Lembaga Percetakan al-Qur'an Raja Fahd, disahkan oleh kementerian Agama Republik Indonesia, 1422 H.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Beilharz, Peter. 2003. *Teori-teori Sosial: Observasi Kritis terhadap Para Filosof Terkemuka*, terj. Sigit Jatmiko, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Campbell, Ton. 1994. *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian, Perbandingan*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius.
- Ensiklopedi Nasional Indonesia*, (Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1991),

- Fakih, Mansour. 2002. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press.
- _____. 2002. "Islam Sebagai Alternatif: Sebuah Pengantar," dalam Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, Yogyakarta: Insist Press.
- Fuad Fanani, Ahmad. 2003. "Mencari Makna Baru Islam: Jalan Menuju Peradaban Humanis", *Jurnal Ilmiah Bestari*, No. 35-Thn.XVI.
- Fathoni, Za'im. 1998. "Islam Transformatif: Studi Tentang Pemikiran Kuntowijoyo", Skripsi tidak diterbitkan. Surabaya: Adab IAIN Sunan Ampel.
- Fahmi, M. 2005. *Islam Trasendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Habermas, Jurgen. 1972. *Knowledge and Human Interest*, translated by J. Saphiro, Boston: Beacon Press.
- Iqbal, Muhammad. 2002. *Rekontruksi Pikiran Agama dalam Islam*, terj. Didik Komaidi Yogyakarta: Lazuardi.
- Kuntowijoyo. 1994. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- _____. 1994. *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar.
- _____. 1997. *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan.
- _____. 2001. *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- _____. 2001. *Muslim Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Trasendental*, Bandung: Mizan.
- Lexy J. Meleong, 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Munawar Rahman, Budhy. 2001. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina.
- Munasichin, Zainul. 2002. "Teologi Tanpa Kaki Jangkar Studi Islam di Indonesia", *Jurnal Gerbang eLSAD*, No. 13, Vol V.
- Nazir, Moh. 1998. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.

- Nitiprawiro, Fr Wahono. 2000. *Teologi Pembebasan, Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LKiS.
- Noeng Muhadjir, "Islam Ideologi Transformatif," dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 9 Th. Ke 81, tanggal 1-5 Mei 1996, 93.
- Patria, Nezar dan Andi Arief, 2002. *Antonio Gramsci Negara dan Hegemoni*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Paul Johnson, Doyle. 1994. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jilid I, terj. Robert M. Z. Lawang Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Parsons, Talcott. 1991. "Kehidupan dan Karya Emile Durkheim," dalam Emile Durkheim, *Sosiologi dan Filsafat*, terj. Soedjono Dirdjosisworo, Jakarta: Erlangga.
- Rahmat, Jalaluddin. 1994. *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus*, Bandung: Mizan.
- Rais, M. Amin. 1991. *Cakrawala Islam: antara Cita dan Fakta*, Bandung; Mizan
- Ramly, Andi Muawiyah. 2000. *Peta Pemikiran Karl Marx: Materialisme Dialektis dan Materialisme Historis*, Yogyakarta: LKiS.
- Rahardjo, M. Dawam. 1991. "Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat," dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), 85
- Syari'ati, Ali. 1988. *Membangun Masa Depan Islam: Pesan Untuk Para Intelektual Muslim*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan.
- _____. 1990. *Tugas Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Rajawali Press.
- Sholihin, Mohamad Imam. 2002. "Teologi Transformatif: Telaah Atas Pemikiran Moeslim Abdurrahman," Skripsi tidak diterbitkan. Surabaya: Ushuluddin IAIN Sunan Ampel.
- Subekti, Ali. "Islam Transformatif: Studi Tentang Pemikiran Moeslim Abdurrahman," Skripsi tidak diterbitkan. Surabaya: Adab IAIN Sunan Ampel.
- Suseno, Frans Magnis. 1999. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia.

Shimogaki, Kazuo. 2000. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LKiS.

Veeger, K.J. 1993. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, Jakarta: PT Gramedia.

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

B. Internet

Abdus Salam, "Agama dan Perubahan Sosial" dalam <http://www.waspada.co.id>, 07 Juni 2004

Achmad Kahfi, "Buku Surprise Moeslim Abdurrahman", dalam <http://www.hamline.edu>, 17 Maret 1996

Femina Sagita Borualogo, "Ilmu Sosial Profetik: Gagasan Dr. Kuntowijoyo atas Islamisasi Ilmu Sosial" dalam <http://www.kammi-jepang.net>, 24 Juli 2003

Happy Susanto, "Menggagas Sosiologi Profetik: Sebuah Tinjauan Awal," dalam jurnal *Pemikiran Islam*, vol. 1, No. 2, Juli 2003, International Institute of Islamic Thought Indonesia. (http://www.geocities.com/jurnal_iiitindonesia/sosiologi_profetik).

<http://www.tokohindonesia.co.id>

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