

**STUDI KRITIS TENTANG KONSEP PEMIKIRAN TEOLOGI
ABDUL MUNIR MULKHAN**

SKRIPSI

**Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel
untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam menyelesaikan
program sarjana strata satu dalam Ilmu ke-Ushuluddin**

Oleh :

Danan Widianoro
NIM : EO.13.98.136

PERPUSTAKAAN		
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA		
No. KLAS	No. REG	U-2007/AF/009
K		
U-2007	ASAL BUKU :	
009		
AF	TANGGAL :	



**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT (AF)
FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

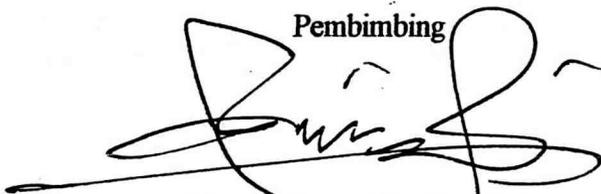
2004

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi yang ditulis **Danan Widianoro** telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan pada pada sidang munaqosah.

Surabaya, 2 Agustus 2004

Pembimbing



Drs. Mas'um Nuralim M.Ag
NIP. 150. 240. 835.

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi ini telah dipertahankan di depan tim penguji
pada hari Rabu, 25 Agustus 2004

Mengesahkan:
Fakultas Ushuluddin

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel



Dekan,

Abdullah Khozin Afandi M.Ag
NIP. 150 190 962

Ketua,

Drs. Ma'sum Nuralim, M.Ag
NIP. 150 240 835

Sekretaris,

Syamsul Huda M. Fil.
NIP. 150 278 250

Penguji I,

Drs. H. A. Marzuki
NIP. 150 102 758

Penguji II,

Drs. Suhermanto Ja'far M. Hum
NIP. 150 274 382

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	viii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan Penelitian	11
D. Telaah Pustaka	12
E. Arti Penting Penelitian	12
F. Penegasan Istilah	12
G. Metodologi Penelitian	13
H. Sistematika Pembahasan	17
BAB II SKETSA BIOGRAFI ABDUL MUNIR MULKHAN	18
A. Riwayat Hidup Abdul Munir Mulkhan	18
B. Karya-Karya Intelektual Abdul Munir Mulkhan	30



BAB III. PEMIKIRAN TEOLOGI ABDUL MUNIR MULKHAN.....	34
A. Refleksi Historis Lahirnya Teologi Dalam Dunia Islam.....	34
B. Ikhtiyar Ke Arah Rekonstruksi Teologi Islam.....	42
C. Pemikiran Teologi Abdul Munir Mulkhan.....	51
BAB IV. ANALISA KRITIS TENTANG KONSEP PEMIKIRAN ABDUL MUNIR ULKHAN.....	56
A. Mencari Tuhan Dalam Kebudayaan.....	56
B. Teologi Dan Wawasan Keberagamaan.....	63
C. Mengubah Ritus menjadi Aksi.....	69
BAB V PENUTUP	80
A. Kesimpulan	80
B. Saran-Saran	84
DAFTAR PUSTAKA.....	85

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

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

Sebagaimana telah menjadi pengetahuan dan disadari secara umum oleh segenap umat beragama, bahwa teologi merupakan elemen yang sangat fundamental dan esensial bagi sebuah agama. Teologi merupakan pilar utama yang menentukan bagi eksistensi agama. Tanpa teologi yang *notabene* menjadi dasar keimanan seseorang, maka tidak ada yang namanya agama—singkat kata, teologi merupakan unsur yang paling pokok dan utama dalam agama. Oleh sebab itulah, teologi menjadi bidang kajian yang telah mentradisi dalam sebuah agama. Dan pada dasarnya, sejarah agama dapat dikatakan juga adalah sejarah teologi. Maka dapat dipahami jika ratusan, bahkan ribuan buku telah ditulis oleh banyak pemikir untuk mengkaji masalah teologi ini, yang semuanya bertujuan untuk mensucikan (*tanzib*) Tuhan.¹

Sesuai dengan makna harfiahnya, teologi adalah ilmu tentang ketuhanan (“Teos” berarti Tuhan; dan “Logos” berarti ilmu), berbicara tentang Tuhan dengan segala kemahakuasaan-Nya, dan segala sifat-sifatnya—sebagai Zat yang Maha Tinggi dan seterusnya. Dengan demikian, dapat dimengerti jika teologi adalah unsur penting dan merupakan dasar-dasar atau fondasi yang membentuk

¹Rumadi, *Masyarakat Post Teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*. cet. ke-1, (Bekasi:PT. Gugus Press, 2002), h. 23.

“bangunan” keberagaman. Karena tanpa keyakinan teologi, Islam (danggap) tidak akan pernah berdiri kokoh. Sepintas, pembicaraan teologi mesti selalu tersentral pada diri Tuhan sebagai pusat pembahasan—membahas Tuhan dengan segala sifat-sifat-Nya. Hal inilah yang kemudian terjadi dalam sejarah pemikiran teologi, di mana perbincangan tentang teologi selalu terfokus dan berkuat pada wilayah-wilayah ketuhanan—Tuhan *oriented* atau selalu berbicara pada “aras atas” seperti Tuhan, malaikait, langit, akhirat, surga, kitab suci dan seterusnya. Sementara “aras bawah” seperti manusia, rakyat, dunia, bumi dan seterusnya, hampir-hampir terabaikan sama sekali. Kalaupun muncul pembahasan masalah keadilan, yang disentuh oleh pemikiran teologi baru sebatas keadilan Tuhan dalam memberi balasan atas perbuatan manusia di akhirat kelak. Begitu juga, meskipun muncul pemikiran yang menyentuh aspek kemanusiaan mengenai ada tidaknya kehendak bebas manusia, orientasinya hanya sebatas mengenai balasan Tuhan di akhirat. Singkatnya, keseluruhan segi pembahasan teologi selalu berporos pada Tuhan (teosentris), sedang manusia hanya sekedar bagian yang tidak berarti apa-apa.

Munculnya corak teologi semacam tersebut di atas, disinyalir sebagai bagian dari pengaruh “pembaratan” teologi Islam lewat hellenisasi yang terjadi pasca abad VIII M. Melalui proses ini—di mana *daulah* abbasiyah menjadi pertemuan pertama antara Islam dan barat—, pemikiran filsafat yunani mulai masuk dan dipergunakan sebagai landasan pemikiran dalam pembahasan dogma

². *Ibid.* h. 14

Islam, yang pada awalnya dielaborasikan dalam ilmu kalam. Oleh sebab itulah maka corak teologi Islam mengalami perubahan menjadi lebih supraempirik, metafisik dan logiksentris. Pengaruh dari pemikiran teologi ini dihasilkan dari deduksi-deduksi *kalamiyah*, dan diangkat ke arah dunia *esoterik* dan abstrak serta spekulatif. Pandangan klasik yang demikian ini biasa disebut sebagai pemikiran *skolastik*, dengan coraknya yang mendasarkan pada metafisika dan logika dalam menalar obyek bahasannya. Dengan demikian, maka teologi Islam kemudian kehilangan orientasi sosial praksisnya, dan hanya terfokus pada urusan-urusan metafisis—hal inilah yang sampai sekarang terjadi. Dengan tersingkirnya teologi dari urusan-urusan praktis dan konkret ke urusan metafisis, maka pada gilirannya ilmu syari'ah mengambil tugas-tugas yang semestinya juga harus ditangani oleh teologi.³

Menarik untuk dicatat, bahwa perkembangan pemikiran teologi sebelum abad ke VIII M (pra hellenisme) lebih banyak berdasarkan pada kenyataan-kenyataan empirik-praksis sebagai bahan perumusan dan penemuan teologi, yang kemudian didialogkan dengan Al-Qur'an, sehingga teologi menemukan posturnya yang khas yakni *kalam*—pada awalnya, Nabi dan umat Islam memahami Al-Qur'an sebagai kerangka “moral etik”, yang ditujukan untuk memenuhi kebutuhan praktis dalam rangka membangun masyarakat yang bermoral, mengabdikan pada nilai-nilai kebenaran dan keadilan. Teologi pada generasi awal

³ Chumaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi Islam Kontemporer*, cet. I. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000). h. 7.

(Nabi), lebih menekankan pada penciptaan masyarakat yang bermoral dan etika praktis, berkaitan dengan baik dan buruk serta keadilan, yang bertumpu pada kesadaran dan nyata akan adanya satu Tuhan. Aksentuasi Al-Qur'an diletakkan pada iman dan tindakan praktis, bukan demi meneguhkan eksistensi metafisik Tuhan. Kesombongan manusia dengan tegas ditekan dan dicela oleh Al-Qur'an. Demikian pula keterputusasaan, kekafiran dan sifat manusia yang lemah bisa salah, namun makna penting dan mendesak bagi inisiatif manusia (ikhtiar) dipertahankan secara utuh.

Oleh karena itu, rumusan Al-Qur'an lebih teologis daripada sosiologis, tetapi sangat terkait dengan kehidupan sosial kemasyarakatan pada saat itu, yakni dalam rangka membela dan melindungi orang (kaum) lemah (*musthad'afin*), dan mengembangkan rasa tanggungjawab bagi orang kaya untuk membagi kelebihan kekayaannya lewat jalan Allah. Penentang terhadap perbudakan dan penumpukan kekayaan serta riba pada segelintir anggota masyarakat, merupakan motivasi idealisme yang tertanam kokoh dalam hati sanubari Nabi Muhammad.⁴ Demikianlah corak teologi pada masa-masa awal Islam, yang bisa disebut sebagai "teologi praktis" atau "teologi populis".

Redubnya visi sosial teologi Islam yang terjadi pada masa klasik, memunculkan banyak kritikan dari pemikir-pemikir Islam belakangan terhadap hasil-hasil rumusan teologis klasik—dari pelbagai aliran teologi, seperti Asy'ariyah, Jabariyah, Qodariyah, Mu'tazilah—yang kesemuanya hanya

⁴. Asghar Ali Engineer, *Teologi dan Pembebasan*, cet. I. (Yogyakarta: LkiS, 1993), h. 8.

mengawang-ngawang dan berkuat pada tema-tema ketuhanan, dan tidak menyentuh pada problem-problem riil kemanusiaan yang berkembang. Teologi menjadi sekedar ajaran Tuhan tentang bagaimana umat manusia “memanjakan” atau “ngurusi” Tuhan melalui berbagai ritus yang suci, tanpa bisa menjadi ajaran tentang tugas manusia bagaimana mengurus dunia dan dirinya sendiri.⁵ Pola teologi semacam ini, hanya melahirkan bentuk keberagamaan yang cenderung mebangga-bangakan simbol-simbol agama dan hanya termanifestasi pada tataran bentuk-bentuk ritual semata,—dan lagi-lagi dilakukan atas nama dan demi Tuhan—dan karena itu tidak peduli apakah ritual yang dilakukan tersebut, secara fungsional dapat membebaskan seseorang atau sekelompok orang dari kemiskinan, kebodohan, ketertindasan, dan perlakuan tidak adil.⁶ Padahal parameter untuk mengukur apakah seseorang sudah beragama (beriman) atau tidak, bukan sekedar terletak pada pengoperasian simbol-simbol agama secara ritualistik. Tetapi justru terletak apakah seseorang sudah mentransformasikan simbol-simbol itu ke dalam gerak sosial secara nyata. Sehingga apa yang disebut sebagai *maqasid al-Syari’ah* (tujuan syari’at) seperti keadilan, kesejahteraan, perdamaian, kesetaraan, dan lain-lain dapat terlihat dan terasa—barometer keberimanan seseorang adalah sejauhmana ia dapat membuktikannya pada



⁵. Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri, Landasan Gerakan Membela Kaum Musthaddl'afin*. cet. I. (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), h. 12.

⁶ *Ibid.* h. 2.

tingkat praksis.. Karena pada dasarnya, keberagamaan bukan dikembalikan kepada pemiliknya (Tuhan) akan tetapi kepada penerimanya (manusia).⁷

Adanya fenomena keberagamaan tersebut di atas merupakan bagian kesalahan dalam menempatkan ilmu tauhid sebagai representasi iman, sehingga ilmu kehilangan fungsinya dan sebaliknya aqidah iman direduksi hingga terjebak menjadi ilmu tauhid sebagaimana rumusan ilmiah para ulama klasik. Akibatnya, aqidah iman yang mestinya menjadi gerak dinamis manusia dalam menangkap dan mengembangkan kesadaran keberadaan Tuhan melalui firman-Nya terjebak pada batasan ilmu tauhid yang “sempit” terbatas ke dalam rumusan ilmiah para ulama. Demikian pula dengan aktualisasi kesaksian dalam ketundukan atau syari’ah yang melahirkan ilmu fiqih menjadi terbatas sepanjang hukum positif fiqiah karena hanya ditempatkan sebagai rumusan ilmiah para fuqaha—semestinya, aqidah sebagai kesadaran akan keberadaan Tuhan yang dikenal dengan iman akan melahirkan kesaksian atau syahadah, kesaksian yang secara empirik ditunjukkan seseorang untuk menempuh jalan mencapai Tuhan yang dikenal sebagai syari’ah sesuai dengan norma dasar kemanusiaan sebagai ciptaan-Nya. Dengan demikian syari’ah adalah realisasi aktual kemanusiaan.⁸

Hasan Hanafi juga pernah melakukan kritik terhadap teologi klasik yang selalu mensubordinasikan manusia ketika dia mengomentari kita-kitab *ushul al-din* karya-karya ulama masa lampau. Dalam kitab tersebut, pertama-tama selalu

⁷. Abdul Mukti, *Agama dan Problem Sosial*, WWW. Com.Islamlib. tanggal 19-4-2004.

diungkapkan puji-pujian terhadap Tuhan dan salam kepada rasulullah. Menurut Hasan Hanafi, puji-pujian kepada Allah dan pernyataan kelemahan manusia dihadapan kemahabesaran-Nya telah menciptakan suatu kondisi psikologis yang tidak mampu mengubah keadaan. Jiwa orang Islam dikerdilkan dan diperlemah dengan selalu menjejalkan dalam kesadaran manusia. Ingatan bahwa Dia Yang Maha Besar, sementara diri sendiri serba lemah dan membutuhkan pertolongan. Sikap demikian demikian tertanam dalam jiwa, membuat orang tidak percaya diri dan tidak berkuasa ketika berhadapan dengan problem-problem sosial, dan berhadapan dengan penguasa-penguasa temporal, baik itu penguasa politik, penguasa budaya maupun penguasaan keagamaan.⁹

Dalam kaitan ini, Hassan Hanafi kemudian mengulirkan gagasan Kiri Islam yang salah satunya diproyeksikan untuk melakukan rekontruksi teologi ke arah yang lebih berwawasan pergerakan dalam segala bidang. Rekontruksi ini menyangkut banyak hal antara lain: mengubah cara pandang terhadap teks yang kurang progresif menjadi lebih progresif, rasional serta terbuka terhadap perangkat ilmu modern dalam melihat teks keagamaan.¹⁰ Dalam upaya melakukan rekontruksi teologi tradisional, Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan sosial politik yang terjadi. Karena teologi tradisional, kata

⁸ Abdul Munir Mulkhan. *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, cet.I. (Yogyakarta:Pustaka Pelajar,1995), h. xii.

⁹ Rumadi., *Masyarakat Post Teologi*. h. 15

¹⁰ *Ibid.* h. 21.

Hanafi, lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transedensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya. Dialektik berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan dialektika konsep-konsep tentang sifat masyarakat atau sejarah. Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah berubah. Islam mengalami kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu lanjut Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari budaya klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.¹¹

Lebih jauh lagi, perkembangan pesat dari sains dan teknologi dengan dibarengi berbagai perubahan masyarakat secara mendasar, menyebabkan teologi klasik tidak lagi mampu persoalan dan tantangan-tantangan sosial masa kini. Karena itu, teologi baru akan menjadi teologi masa kini sejauh ia secara bersamaan, dapat bermanfaat bagi tujuan-tujuan kemanusiaan, yang memang sejak awal berakar dari padanya. Teologi harus mewujudkan kemampuan-kemampuan praktis, yang bisa direalisasikan

Memang teologi klasik telah berhasil memberi jawaban atas pertanyaan yang menghinggapi manusia yang senantiasa berfikir tentang Tuhan, sehingga teologi bergerak untuk mencari kepastian-kepastian eskatologis-tak

¹¹. Hassan Hanafi, *Agama Ideologi dan Pembangunan* (Jakarta:P3M, 1991), h.7.

mengherankan jika teologi klasik lebih bersifat teosentris. Sementara hal-hal yang sifatnya praktis tidak dibahas karena dianggap sebagai wilayah bahasan ilmu-ilmu lain seperti fikih akhlak dan tasawuf. Hal barangkali bisa dimengerti, karena memang ilmu kalam adalah ilmu tentang akidah, sedangkan akidah berarti hal-hal yang mengikat hati nurani.¹² Masalahnya, yang paling dipertanyakan adalah, untuk apa akidah ini ada? Akidah dirumuskan adalah untuk menjadi pedoman dalam melakukan perbuatan. Akidah ada bukan sekedar untuk disimpan dalam hati tapi untuk dimanifestasikan dalam perbuatan nyata. Karena itu, ilmu tentang akidah seharusnya berbicara pula tentang kenyataan hidup manusia yang melakukan perbuatan, berbicara tentang realitas sosial kehidupan. Dengan demikian ilmu ini mempunyai kepraktisan, namun kepraktisannya tidak berada pada tingkat kepraktisan pada tingkat kepraktisan ilmu fikih yang menganggotakan aturan-aturan lahiriah antar manusia, manusia dengan lingkungan dan manusia dengan Tuhan. Kepraktisan teologi berada pada wilayah mental dan hati, dalam semangat, keyakinan dan ketekatan batin yang mengarahkan tindakan.¹³

Harus diakui, tradisi teologi klasik—seperti tradisi teologi sunni—tidak cukup mempunyai perangkat sosial untuk menjawab berbagai problem riil kemasyarakatan, tidak mampu bergulat dengan persoalan-persoalan praktis yang muncul di tengah masyarakat, dan kurang responsif akomodatif terhadap cepatnya perkembangan sosial, sehingga sangat rapuh untuk menjawab untuk

¹² Rumadi., *Masyarakat..* h. 14.

¹³ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* cet. Ke-8 (edisi revisi), (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1989), h. 50.

dijadikan pijakan bagi pemberdayaan masyarakat—yang lebih berorientasi sosial, kemanusiaan dan kerakyatan.¹⁴ Sehingga teologi sunni dipandang kurang relevan dan tidak mampu menciptakan proses transformasi bagi pemberdayaan masyarakat (*empowerment society*).¹⁵ Karena itulah, para pemikir teologi mulai mencari alternatif untuk merumuskan faham atau paradigma teologi yang mampu menjawab persoalan-persoalan praksis di tengah kehidupan masyarakat—merumuskan paradigma baru teologi yang lebih berporos dan berpihak kepada manusia. Sehingga dalam Kristen muncul istilah teologi pembebasan yang belakangan juga diadopsi beberapa pemikir Islam. Teologi model ini dianggap lebih memihak kepada manusia.

Menyadari hal itu, beberapa pemikir Islam seperti Farid Essack, seorang aktifis dan pemikir asal Afrika Selatan, secara serius mengkaji dimensi-dimensi pembebasan Al-Qur'an melalui karyanya: *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997). Begitu halnya, yang juga dilakukan oleh Asgar Ali Engineer, seorang pemikir Islam Mesir, yang sangat konsekn mengkaji teologi pembebasan Islam. Dalam perkembangan kemudian, pemikiran teologi begitu berkembang sedemikian rupa dengan fokus kajiannya masing-masing. Sehingga muncul banya istilah-istilah baru teologi seperti: teologi pembebasan, teologi revolusioner, teologi inklusif, teologi kemiskina, teologi bumi, dan lain sebagainya. Teologi juga merupakan bagian dari salah satu paradigma teologi

¹⁴. *Ibid.* h. 13.

¹⁵. Prof. Dr. Syafii Marif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 9.

baru yang digagas oleh salah satu cendekiawan Islam Indonesia yang sangat populer, yaitu Abdul Munir Mulkan. Melalui konsep teologi tersebut, Abdul Munir Mukhan—selanjutnya disebut Munir—mencoba merumuskan teologi Islam yang peka dan mampu menjawab persoalan-persoalan praksis yang muncul di tengah kehidupan sosial masyarakat. Lewat studi skripsi ini, penulis akan mengkaji teologi Abdul Munir Mulkan.

B. Rumusan Masalah

Untuk penelitian ini akan diarahkan oleh beberapa rumusan masalah sebagaimana berikut:

1. Bagaimana pemikiran teologi Abdul Munir Mulkan?
2. Bagaimana dasar-dasar teologi Abdul Munir Mulkan?
3. Bagaimana orientasi praktis teologi bagi gerakan transformasi sosial?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini yang mengangkat tentang teologi kiri Abdul Munir Mulkan ini, mempunyai beberapa tujuan sebagaimana berikut :

1. Melakukan telaah kritis dan mendalam atas konsep teologi kiri Abdul Munir Mulkan. Sebagai gagasan teologi baru, teologi kiri Abdul Munir Mulkan sepatutnya mendapat perhatian dan apresiasi untuk kemudian dikaji lebih jauh. Sehingga dapat dipahami nilai-nilai intelektualisme yang terkandung didalamnya, yang memungkinkan punya pengaruh bagi dinamika pemikiran dan keilmuan Islam, khususnya dalam bidang teologi.
2. Sebagai upaya melakukan proses transformasi intelektual dan pemikiran Islam, dan yang lebih penting bagaimana mempertimbangan gagasan

Teologi bagi dinamika transformasi sosial di Indonesia. Dengan demikian gagasan-gagasan teologis yang dihasilkan dari ijtihad intelektual Islam, diharapkan mampu memberikan pemecahan-pemecahan praktis atas pelbagai problem-problem sosial yang terjadi di Indonesia.

D. Telaah Pustaka

Sepanjang pelacakan penulis, atas sumber-sumber kepustakaan yang ada, tidak ditemukan karya-karya dalam bentuk skripsi maupun buku yang membahas pemikiran-pemikiran Abdul Munir Mul Khan, dan lebih spesifik mengenai obyek bahasan ini, yaitu masalah “teologi.”

E. Arti Penting Penelitian

Penelitian ini setidaknya mempunyai arti penelitian antara lain:

- a. Mengembangkan diskursus keilmuan Islam, khususnya dalam bidang teologi. Sehingga pemikiran-pemikiran seputar teologi Islam dapat terus mengalami perkembangan dan kemajuan.
- b. Dengan adanya studi ini, diharapkan paradigma teologi semakin dinamis dan progresif serta lebih bervisi humanistik dalam upaya menjawab problem-problem sosial kekinian yang berkembang.

F. Penegasan Istilah

Judul yang penulis angkat dalam studi skripsi ini adalah “Studi Kritis atas Konsep Teologi Abdul Munir Mul Khan. Karena judul skripsi ini menjadi sentral studi, terlebih dahulu akan diberi penjelasan istilah inti yang ada pada judul ini.

Istilah teologi (teologi) diambil khazanah dan tradisi skolastik (kristen).¹⁶ Secara etimologis, teologi berasal dari kata teos yang berarti “Tuhan”, dan logos yang diartikan “ilmu” (*science, study, discourse*). Jadi teologi berarti “ilmu tentang Tuhan” atau “ilmu ketuhanan”, atau ilmu yang membicarakan tentang dzat Tuhan dari segala seginya dan hubungan-Nya dengan alam. Karena itu kata teologi selalu berarti *discourse* atau pembicaraan tentang Tuhan.¹⁷ Setidaknya demikian, pengertian teologi yang selama ini umum dipahami. Karena pengertian dan konsep teologi sudah mengalami perkembangan sedemikian rupa dengan munculnya banyak pemikir-pemikir Islam kontemporer, maka pemaknaan mungkin mengalami perubahan. Salah satunya adalah pemaknaan yang dikemukakan oleh Munir Mulkan yang akan dibahas pada bab berikutnya.

Abdul Munir Mulkan lahir di Jember Jawa Timur pada tanggal 13 November 1946. Ia adalah seorang cendekiawan muslim Indonesia yang banyak melontarkan gagasan-gagasan keislaman. Ia berpandangan bahwa semua praktek ibadah dan ritus-ritus keagamaan, harus diwujudkan ke dalam bentuk aksi-aksi sosial yang berorientasi pada pemihakan pada masalah kemanusiaan.¹⁸

G. Metodologi Penelitian

a. Jenis Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan metode penelitian kualitatif.

¹⁶ Djohan Eendy, *Konsep-Konsep Teologi, dalam Budhy Munawar Rahman. Konteksulaisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta:Yayasan Paramadina 1994), h. 52.

¹⁷ A. Hanafi. *Pengantar Teologi...*, h. 2.

b. Sumber Data

Karena penelitian menggunakan metode penelitian kepustakaan, maka sumber data yang akan digunakan dalam penelitian ini, sepertinya adalah data-data kepustakaan.. data-data kepustakaan ini, tentunya berkaitan dengan sumber-sumber data pustaka yang berkaitan dengan studi penelitian. Yakni berupa buku-buku, artikel, majalah, makalah, dan lain sebagainya. Dari data-data yang ada, kemudian diklasifikasikan menjadi data primer dan pendukung.

1. Data Primer

Yang dimaksud dari data primer disini, adalah karya-karya intelektual Abdul Munir Mul Khan, baik yang berupa buku, artikel, maupun makalah. Seperti : Abdul Munir Mul Khan, *Teologi Kiri, Landasan Gerakan Membela Kaum Musthadr'afin*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), cet. I, Abdul Munir Mul Khan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri, Strategi Kebudayaan dalam Islam*, (Yogyakarta: SIPRES, 1994), Cet.II, *Teologi Kebudayaan, dan Demokrasi Modernitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1995), *Paradigma Intelektualisme Muslim*, (Yogyakarta: Sipres, 1993), Syekh Siti Jenar, *Pergumulan Islam Jawa*, (Yogyakarta: Bentang 2003), *Agama bagi Manusia atau Tuhan*, (Yogyakarta: UII Press. 2000), dari *Semar ke Shufi* (Yogyakarta: Al-Ghiyats, 2003), dan lain-lain.

¹⁸ Abdul Munir Mul Khan, *Teologi Kiri...*, h. vi.

2. Data Pendukung

Yang dimaksud dengan data pendukung, adalah data-data pustaka yang berkaitan dengan studi penelitian ini yang dikarang oleh para tokoh.

Seperti: Rumadi, *Masyarakat Post Teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, (Bekasi:PT. Gugus Press, 2002), cet. Ke-1, Porf. Dr. H. Machasin, *Islam teologi Aplikatif, Teologi Revolusioner Hasan Hanafi, Pradigma Baru Teologi Islam*, (Yogyakarta:Pustaka Alief, 2003), cet. I, F.Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hassan Hanafi*, (Jakarta:Logos, 1999), cet. I, Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1997), *Islam Kiri Hasan Hanafi*, (Yogyakarta:LKiS, 1995) dll.

c. Metode Pengumpulan Data

Dalam mengupulkan data-data yang dibutuhkan penulis, akan menggunakan metode dokumentasi. Metode dokumentasi berasal dari kata dokumen yang artinya barang-barang tertulis.¹⁹ Adapun langkah operasional metode ini, adalah peneliti menyelidiki benda-benda tertulis seperti: buku-buku, majalah, dokumen, peraturan, notulen rapat, catatan harian dan lain sebagainya.²⁰

¹⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek* ed. V, (Jakarta:Rineka Cipta, 1997), h. 135.

²⁰ *Ibid.* h. 14.

d. Metode Analisa

Untuk mengkaji data-data yang telah dikumpulkan, penulis akan menggunakan beberapa metode berikut:

1. Analisis Deskriptif

Penggunaan metode ini dimaksudkan oleh penulis untuk menggambarkan secara teratur seluruh konsep tokoh,²¹ yang dalam ini adalah Pemikiran Abdul Munir Mulkaan tentang Teologi Kiri.

2. Analisa Historis

Penggunaan metode ini dimaksudkan untuk menggambarkan sejarah biografi tokoh yang meliputi riwayat hidup, pendidikan serta pengaruh-pengaruh baik intern maupun ekstern.²²

3. Content Analisis

Content analisis merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi, demikian menurut Barcus. Secara teknis content analisis mencakup upaya: a) klasifikasi tanda –tanda yang di pakai dalam komunikasi, b) menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi, dan c) menggunakan teknik analisis tertentu sebagai pembuat prediksi.

Kemudian ia mengambil menampilkan tiga syarat, yaitu obyektifitas, pendekatan sistematis dan generalisasi.²³ Karenanya ia

²¹ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1997.) h. 100.

²² Anton Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990) h. 75.

²³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Pendekatan Posivistik, Rasionalistik, Fenomenologik, Dan Realisme Metaphisik Telaah Studi Teks Dan Penelitian Agama* ed. III, Cet. 7 (Yogyakarta: Rake Serasin, 1996), h. 49.

memiliki keistimewaan atau kelebihan. Adapun kelebihanya, George dan Kraucer mengatakan bahwa content analisis kualitatif lebih mampu menyajikan nuansa dan lebih mampu melukiskan prediksinya lebih baik.²⁴

H. Sistematika Pembahasan

Dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan sistematika bahasan sebagaimana berikut:

Bab pertama, berisi pendahuluan yang meliputi: latar belakang pemikiran, rumusan masalah, tujuan penelitian, telaah pustaka, arti penting penelitian, penegasan istilah, metodologi penelitian, sistematika pembahasan.

Bab kedua, berisi sketsa biografi Abdul Munir Mulkhan, yang meliputi: riwayat hidup Munir Mulkhan, peta pemikiran Abdul Munir Mulkhan, karya-karya intelektual Abdul Munir Mulkhan.

Bab ketiga, pemikiran teologi Kiri Abdul Munir Mulkhan, yang meliputi: Refleksi historis lahirnya teologi dalam dunia Islam, ikhtiar ke arah rekonstruksi teologi Islam, format konseptual teologi kiri Abdul Munir Mulkhan..

Bab keempat, berisi Analisa terhadap pemikiran teologi kiri Abdul Munir Mulkhan, yang meliputi : mencari Tuhan dalam kebudayaan, teologi kiri dan wawasan keberagamaan, teologi kiri: mengubah ritus menjadi aksi..

Bab kelima, penutup berisi kesimpulan dan saran-saran.

²⁴. *Ibid.* h. 49.

BAB II

SKETSA BIOGRAFI ABDUL MUNIR MULKHAN

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

A. Riwayat Hidup Abdul Munir Mulkhan

Abdul Munir Mulkhan dilahirkan di Jember Jawa Timur pada tanggal 13 Nopember 1946. Pendidikan SD dijalaninya di Wuluhan Jember, tamat 1959. Begitu juga untuk SMP-nya, ia jalani di tempat yang sama, lulus tahun 1963. Setelah itu beliau melanjutkan ke sekolah Pendidikan Guru Agama (PGA) di Malang, lulus tahun 1965. Pernah kuliah di Fak. Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Jember, dan IAIN Raden Intan Lampung, ia meraih gelar sarjana muda Tarbiyah IAIN Raden Intan Lampung pada tahun 1974. Tahun 1979 melanjutkan ke IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sekaligus merangkap di Fakultas Filsafat UGM. Meraih Gelar Drs. di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, tahun 1980. Sarjana Filsafat Universitas Gajah Mada Yogyakarta, pada tahun 1982. Master digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Sosiologi (S-2) UGM, Beliau raih pada tahun 1988. Sementara gelar Doktor sosiologi (S-3), beliau raih pada tahun 1999 di universitas yang sama. Beliau menjabat sebagai dosen di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMJ). Dan di Universitas Islam Indonesia (UII),—dari tahun 1997 sampai sekarang. Dosen Fakultas IAIN Sunan Kalijaga, dari tahun 1991 sampai sekarang.¹

Sebelum menjabat sebagai dosen, Munir sempat menjadi guru dan pegawai di beberapa tempat diantaranya : menjadi guru agama SD di jember tahun 1966-1972 dan kemudian di Metro Lampung—pada waktu yang bersamaan. Guru Agama SLTP di Lampung tahun 1972-1974. Guru agama SLTA di Lampung 1974-1975. Beliau juga pernah menjabat sebagai Kepala Urusan Depag, kabupaten Lampung Tengah pada tahun 1975-1978. Pernah juga menjabat sebagai Kepala KUA kecamatan di Lampung Tengah tahun 1978-1979. Sebagai pegawai di Kanwil Depag Propinsi DIY, 1986-1991. Disamping sebagai guru dan pegawai PNS, ia juga aktif di beberapa organisasi sosial keagamaan, diantaranya: menjadi sekretaris Majelis Ulama Indonesia Kabupaten Lampung Tengah tahun 1975 sampai 1979. Sebagai sekretaris Majelis Ulama Propinsi DIY, tahun 1985-1988. Sebagai sekretaris Pengurus Pusat (PP) Muhammadiyah Majelis Tabligh, tahun 1979-1994. Anggota PP Muhammadiyah Majelis Pendidikan Tinggi, tahun 1986-2000. Ketua PP Muhammadiyah Majelis Tabligh, 1995-2000. Wakil sekretaris PP Muhammadiyah, 2000 sampai sekarang.² Demikian riwayat hidup beserta karir akademis dan karir sosial yang pernah dijalani Abdul Munir Mulkhan.

Abdul Munir Mulkhan adalah salah satu intelektual muslim Indonesia yang dapat dinilai cukup produktif dan progresif dalam menggulirkan ide-ide

² *Ibid.* h. 376. Bisa dilihat juga pada bagian akhir buku, *Kearifan Tradisional Agama bagi Manusia atau Tuhan, dan buku Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*. Cet 1 (Yogyakarta: UII Press, 2000), di halaman akhir

keislamannya. Dedikasi dan kontribusinya untuk memajukan pemikiran Islam, patut mendapat apresiasi dan dihargai. Dalam upayanya untuk memajukan pemikiran Islam, Munir banyak menengahkan formulasi pemikiran Islam yang cukup segar dan progresif. Hal ini bisa dilihat dari gagasan-gagasannya yang banyak melontarkan ide-ide baru seperti teologi kiri yang menjadi pokok bahasan skripsi ini. Sebagai orang yang mempunyai *background* akademis filsafat, pemikiran Munir banyak diwarnai oleh pengoperasian seperangkat pemikiran kefilosofan yang dijadikan sebagai kerangka metodis dalam mengembangkan pemikiran keislamannya.

Pemikiran teologi Abdul Munir Mulkan, secara paradigmatis, memberikan sebuah wawasan baru atau penyegaran dalam berteologi. Yakni suatu cara berteologi yang menjadikan manusia—serta segala persoalannya—sebagai pusat perhatian utama teologi. Hal ini, merupakan suatu upaya untuk melanjutkan pembicaraan teologi yang selama ini banyak berfokus pada persoalan-persoalan ketuhanan untuk kemudian beralih membicarakan persoalan-persoalan kemanusiaan. Dalam pandangan teologi Munir, bahwa Islam bukanlah ajaran Tuhan tentang bagaimana umat manusia “memanjakan” atau “ngurus” Tuhan melalui berbagai ritus yang suci, melainkan sebuah ajaran tentang tugas manusia mengurus dunia dan diri manusia itu sendiri. Atas dasar ini, pemikiran teologi Munir mencoba memberikan kritik terhadap praktek ibadah ritual di kalangan umat Islam yang masih cenderung sibuk “ngurus” Tuhan dan mengabaikan urusan kemanusiaan. Seluruh ibadah sosial seperti zakat, fitrah, qurban, dan

shodakah, dilakukan untuk memperoleh pahala dari Tuhan dengan memberikan sejumput makanan dan segumpal daging kepada manusia-manusia miskin. Seluruh bentuk ritual itu selalu dinyatakan atas nama dan demi Tuhan, dan karena itu tidak peduli apakah demikian secara fungsional bisa melepaskan seseorang atau sekelompok orang dari jeratan kemiskinan, kebodohan, ketertindasan, dan perlakuan tidak adil. Padahal, pembebasan seseorang atau sekelompok orang dari jeratan problem sosial tersebut, merupakan tujuan pokok pewahyuan ajaran Islam. Disini pulalah sebenarnya, menurut Munir, terletak misi utama ajaran Islam, inti akhlaq dan tujuan utama berbagai ritus dan ibadah. Oleh sebab itulah, dalam pemikiran teologi Munir, bahwa pemihakan terhadap kaum *musthad'afin* atau kaum proletar merupakan praksis berteologi, sebuah praktek ibadah dan jalan untuk mencari Tuhan. Untuk itu, dalam pemikiran teologi Munir, se uruh praktek ibadah atau ritus-ritus kegamaan, harus bisa diwujudkan ke dalam bentuk aksi-aksi sosial yang berorientasi pemihakan pada masalah kemanusiaan.³

Pemikiran teologi Munir, bagaimanapun tidak bisa dilepaskan dari pemikiran teologi para tokoh lain. Berdasarkan paradigma teologinya, pemikiran teologi Munir dapat diposisikan sebagai teologi progresif. Yaitu pemikiran teologi yang lebih menaruh perhatian pada persoalan-persoalan kemanusiaan, pemikiran teologi yang berorientasi pada antroposentris ketimbang ke arah teosentris sebagaimana tercermin dalam pemikiran teologi tradisional. Corak

³ Abdul Munir Mulkan, *Teologi Kiri: Landasan Gerakan Membela Kaum Mustad'afin*, cet 1 (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), h. vi

pemikiran teologi semacam ini, sangat kuat sekali tercermin dalam pemikiran-pemikiran teologinya Asghar Ali Engineer, Hasan Hanafi, Farid Esack. Sedikit banyak, pemikiran teologinya Munir, sejalan dengan dengan corak pemikirannya para teolog tersebut. Hal ini bisa dilihat dari semangat pemikirannya yang cenderung liberal dan sama-sama mengarahkan pemikiran teologinya untuk melakukan pemihakan terhadap permasalahan kemanusiaan—yakni upaya melakukan pembebasan manusia dari ketertindasan. Selain itu, baik Munir maupun pemikiran-pemikir tersebut, sama-sama memposisikan diri untuk melakukan kritiikk terhadap hasil-hasil pemikiran teologi tradisional yang dinilai banyak mempunyai kelemahan dalam menghadapi tantangan kekinian. Dengan demikian, pemikiran Munir mencoba memberikan penguatan dan perspektif baru terhadap teologi tradisioanal, yang memang lemah dari segi perspektif sosialnya.⁴

Dalam menjelaskan bagaimana awal mula proses kolaborasi antara filsafat, ilmu, agama dan teknologi, Munir menjelaskan bahwa, sejak manusia memiliki kesadaran antropologisnya, mulailah berlangsung pergulatan epistemologis antara agama dan ilmu pengetahuan khususnya filsafat. Pergulatan demikian terus berlangsung sepanjang sejarah pemikiran manusia. Selanjutnya Munir membagi pergulatan proses tersebut ke dalam tiga tahap perkembangan pemikiran manusia. *Tahap pertama*, pergulatan yang berkaitan dengan pemikiran mitis, sehingga pergulatan epistemologis berhubungan dengan berbagai persoalan

⁴ Rumadi. *Masyarakat Post Teologi: Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia* cet ke-1 (Bekasi, PT Gugus Press, 2002), h 16

dunia gaib yang berhubungan dengan dunia imanen lingkungan kehidupan manusia. Pada masa ini lahirlah berbagai dewa dari dunia gaib yang secara langsung berhubungan dengan kehidupan keseharian manusia. Manusia mulai mempertanyakan asal dan tujuan gerakan hidup diri dan dunianya, sehingga masa ini disebut masa pergulatan teologis.

Tahap pergulatan kedua berlangsung dalam dimensi metafisik dimana pemikiran manusia mulai mencari simbol dunia gaib dan benda-benda yang dapat dipahaminya sepanjang kemampuannya sendiri. Pada masa ini setiap hal dicari penjelasan dan alasan yang berarti bagi diri manusia. Masa ini juga disebut dengan pergulatan ontologis.⁵ Dasar eksistensi segala keberadaan mulai dicari dan diberi simbol yang punya arti bagi kehidupan keseharian. Dunia perdewaan mulai tertangkap dalam perangkat simbolitas kemanusiaan, namun sang dewa tetap berada dalam dunia lain yang serba transenden, yang jauh.

Tahap pergulatan ketiga adalah tahap pergulatan epistemologis dunia modern, dunia yang fungsional dan bahkan dunia yang positivistik. Pada masa ini manusia mulai berusaha membuat ukuran dan kriteria segala keberadaan termasuk keberadaan Tuhan. Jarak antara keberadaan diri manusia dengan Sang Pencipta diusahakan diperpendek dengan suatu ukuran yang positif sepanjang kemampuan manusia. Manusia kemudian menciptakan berbagai peralatan yang dipergunakan untuk mengukur segala keberadaan, untuk mengukur jarak dan waktu. Jarak dan waktu menjadi tidak berarti kecuali dalam angka-angka yang

⁵ *Ibid.*, h 19

positif. Jiwa manusia dan segala yang ruhaniyah dirumuskan dalam rumus matematika secara positif. Pada masa inilah ilmu-pengetahuan rasional empirik mulai menjadi komandan segala aktivitas hidup. Kegiatan kepribadian diperhitungkan dalam aturan-aturan dan jadwal-jadwal yang meruang dalam ukuran tertentu. Manusia mulai berdialog dengan Tuhan-Nya dan berharap ada kompromi dengan kehendak-kehendak-Nya. Masuknya rumus-rumus ilmu dalam tata kehidupan manusia melahirkan teknologisasi segala bentuk kebudayaan. Hidup manusia secara positif disusun dalam sebuah bagan rencana dan perjalanan hidup manusia kemudian merupakan realisasi perencanaan yang disusun dalam kriteria matematis dan positif.

Pada masa ini bukan lagi ilmu yang menjadi komandan, akan tetapi rumus-rumus teknologis, sehingga terjadilah teknologisasi kehidupan manusia. Hubungan antara satu dan lain orang merupakan hubungan-hubungan sekunder dan fungsional. Hubungan kemanusiaan yang dulu masuk wilayah sakral—seperti perkawinan dan upacara—kemudian lebih diberi arti sebagai hubungan biologis yang profan serta upacara peribadatan menjadi ceremonial karena hal itu telah biasa dilakukan. Do'a untuk sebuah kegiatan menjadi sebuah program protokoler di luar dimensi kebertautan manusia dengan sesuatu yang selama ini dianggap suci. Dalam situasi demikian inilah tidak ada lagi dunia yang tak ingin tak dikenal dan tidak ada lagi sisi kehidupan yang tidak ingin dimasukkan dalam perangkat teknologi. Keluasan hidup, keluasan duniawi bahkan ketakterhinggaan ukhrawi dicoba untuk diringkas sehingga manusia mampu menangkap. Dunia misteri

dikurung dalam keterhinggaan fungsional. Kehadiran Tuhan adalah kehadiran peranan penyelesaian masalah kehidupan dalam bagan program yang dibuat sendiri oleh manusia.⁶

Sejalan dengan perkembangan pemikiran manusia, sebagaimana telah diurai di atas, yang kemudian menghasilkan kemajuna ilmu dan teknologi, maka menurut Munir, adanya gerakan penafsiran baru terhadap teks wahyu dengan menggunakan pendekatan ilmu modern, dan rumus ilmiah seharusnya menjadi paradigma baru pemikiran agamawan akademik. Filsafat, ilmu, teknologi dan agama menjadi begitu jelas dan oleh karena itu harus mulai diusahakan satu model paradigma yang mencakup segalanya. Seluruh persoalan yang berkaitan dengan filsafat, ilmu, teknologi dan agama diupayakan disatukan dalam cakupan integral dan konseptual. Dalam rangka itu, maka filsafat, ilmu, teknologi dan agama, harus mampu diletakkan atau diposisikan ke dalam wilayah kerjanya masing-masing secara proporsional.⁷ Karena meskipun ketiganya mempunyai tujuan yang sama, yakni pencarian kebenaran dan bertindak atas dasar rumusan mengenai suatu kebenaran tersebut. Namun orang mulai berbeda ketika berbicara mengenai kualitas, kadar, dan kedudukan masing-masing kebenaran dari ketiganya. Untuk itu, harus disusun kategori mengenai kebenaran dan batas-batas wilayah kajian serta obyek ketiga bidang di atas. Sehingga manusia dapat

⁶ *Ibid.*, h. 20.

⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. VIII, (Bandung, Mizan, 1995), h. 286.

menempatkan kedudukan ketiganya secara proporsional dan fungsional, dalam kerangka kehidupan manusia tanpa harus menafikan atau menegasikan satu diantarnya dan satu terhadap lainnya.

Atas kebutuhan dasar itu, maka Munir memberikan pemetaan untuk menjelaskan wilayah dan kedudukan ketiga hal tersebut. *Pertama*, agama sebagaimana diwahyukan kebenarannya bersifat absolut dan obyektifitasnya dalam makna itu. Namun demikian karena fungsi agama wahyu itu merupakan pedoman bagi manusia, maka tindakan pertama untuk berfungsinya pedoman tersebut adalah paham tidaknya manusia, mengerti tidaknya manusia terhadap isi ajaran wahyu tersebut. Oleh karena itu perintah yang paling banyak diketemukan dalam semua ajaran wahyu adalah perintah untuk memahami ajaran wahyu tersebut. Maka memahami, menurut Munir berarti menyusun formulasi teoritis sesuai dengan kapasitas dan kemampuan manusia. Hal ini berarti berlangsungnya proses sintesis secara dialektis antara ajaran dengan kapasitas manusia. Dalam proses sintesis ini, menurut Munir manusialah yang bergerak menuju ke arah wahyu, sehingga kemurnian wahyu tetap dalam keadaannya karena sintesis terjadi dalam dunia historinya manusia dan tidak dalam dimensi ilahiah-Nya wahyu yang murni terhadap yang profan itu akan menyebabkan manusia secara teoritik tidak akan pernah mengerti ajaran agamanya itu sendiri. hal ini berarti gagalnya manusia menjadikan ajaran agamanya sebagai pedoman hidup.

Kedua, untuk memenuhi kebutuhan tersebut diatas, menurut Munir diperlukan adanya kesadaran untuk memahami ajaran agama dan menjadikannya

pedoman hidup yang berfungsi terhadap penyelesaian berbagai permasalahan kehidupan, manusia dituntut untuk memikirkan, merenungkan dan kemudian menyusun formulasi-formulasi praksis sehingga mendorong kepada amal-perbuatan dalam dunianya yang historis, sintesis dan dialektis. Untuk keperluan praksis dan teoritis inilah, menurut Munir dapat dilakukan kategorisasi wahyu yang secara metodologis setidaknya-tidaknya dapat dibedakan kedalam; wahyu yang absolut dan a-historis dengan wahyu yang historis dan bersifat sintesis dialektis.⁸ Dalam proses inilah filsafat dan ilmu terlibat didalamnya, yaitu berperan mempraktikkan visi-visi ilahiah yang absolut a-historis ke dalam realitas historis manusia. Dengan demikian maka agama tetap bisa diharapkan dapat memberikan petunjuk-petunjuk konkrit dan praksis bagi penyelesaian pelbagai persoalan di tengah kehidupan.

Demikian salah satu pokok bahasan dalam pemikiran Munir, yaitu bagaimana upayanya mensintesiskan agama, dan ilmu-pengetahuan serta teknologi. Sebagaimana juga banyak pemikir-pemikiran Islam lainnya membahas masalah ini, upaya mensintesiskan agama, ilmu pengetahuan dan teknologi adalah merupakan keharusan yang harus dilakukan mengingat perkembangan peradaban kehidupan umat manusia di muka bumi, tidak akan pernah terlepas dari ketiga hal tersebut. Tidak bisa kemudian, hanya menjadikan agama sebagai satu-satunya instrumen untuk memahami realitas kehidupan, begitu juga tidak bisa serta merta menyerahkan perjalanan zaman pada ilmu pengetahuan dan teknologi, karena

⁸ Abdul Munir Mulhan, *Paradigma Intelektualisme Muslim...* h. 21

pada dasarnya ketiga bidang tersebut, mempunyai keterbatasan tersendiri satu sama lain. Untuk itulah, ketiga hal tersebut harus saling disintesiskan untuk kemudian saling mendukung dan saling menutupi keterbatasan masing-masing dalam satu kesatuan yang padu. Penjelasan tentang bagaimana mensintesiskan antara filsafat, ilmu dan agama sebagaimana tercermin dalam pemikiran Munir, sangat penting penulis jabarkan secara agak panjang, karena hal itu menjadi kerangka dasar dan basis teoritis bagi pemikiran-pemikiran Munir.

Salah satu yang juga menjadi konsentrasi pemikiran Munir, adalah bidang teologi. Telah banyak gagasan-gagasan teologis yang dirumuskan oleh Munir seperti : visi teologis perkembangan kehidupan dan modernitas, demokratisasi dan teologi kemanusiaan, pluralisme dalam perspektif teologi, etika dan teologi tanah, pembauran teologi dakwah, teologi dan etika pemberdayaan ekonomi, teologi humanitas dalam pancasila, teologi harapan, dan teologi kiri sebagaimana menjadi fokus dari studi skripsi ini.⁹ Dari pemikiran-pemikiran teologi yang dilontarkan oleh Munir tersebut, sekilas dapat dilihat betapa ide-ide teologis yang cukup progresif. Dengan ide-ide teologis progresif tersebut, Munir mencoba dan berupaya memecahkan kebekuan pemikiran teologi yang selama ini masih banyak berkuat untuk membedah hal-hal yang berada pada wilayah ketuhanan (transeden), sementara persoalan-persoalan di wilayah kemanusiaan kurang

⁹ Abdul Munir Mulkhan. *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, cet.1 (Yogyakarta:Pustaka Pelajar), h. xv.

mendapat perhatian. Sehingga teologi kemudian, kurang responsif dan akomodatif terhadap segala problem-problem kemanusiaan yang muncul.

Pemikiran tentang dakwah Islam, juga merupakan tema kajian yang diminati oleh Munir. Beberapa pemikiran tentang bagaimana memajukan dakwah Islam di Indonesia, telah banyak dilontarkan dalam pemikiran Munir. Antara lain: paradigma dakwah dalam pendidikan Islam, GBHN, dakwah, pendidikan Islam dan pers, dakwah pemberdayaan umat, dakwah dan pengembangan masyarakat, pengembangan profesi pelaku dakwah, sumber daya dakwah, pembauran teologi dakwah, dakwah pemihakan kaum *musthad'afin* dan lain-lain. Kontribusi pemikiran Munir, adalah bagian upaya untuk memajukan proses dakwah Islam sebagai media efektif dan strategis bagi penyiaran ajaran-ajaran luhur Islam, serta untuk perkembangan kehidupan masyarakat.¹⁰

Bidang pendidikan Islam, juga menjadi perhatian serius pemikiran Munir. Gagasan-gagasan inovatif tentang bagaimana mengembangkan pendidikan Islam, juga telah banyak dirumuskan oleh Munir. Diantara gagasan-gagasannya tersebut, antara lain: filsafat dan arah pendidikan Islam, pendidikan Islam dalam pendidikan Nasional, obyek filsafat pendidikan Islam, dasar fundamental pendidikan Islam, problem pemikiran Islam dalam sistem pendidikan Nasional, paradigma bidang studi pendidikan Islam, ketergantungan sistematis pendidikan Islam, pendidikan Islam alternatif, pendidikan Islam dalam masyarakat yang

¹⁰ Abdul Munir Mulkan. *Paradima Intelektualisme* ... h. 8.

berubah, fungsionalisasi pendidikan Islam, pendekatan paradigma metodik pendidikan Islam, prinsip-prinsip metode pendidikan Islam, dan lain-lain.

Selain itu, sebagai intelektual yang juga mempunyai latar belakang disiplin sosiologi, Munir juga menaruh perhatian serius terhadap dinamika sosial kehidupan, terutama realitas sosial umat Islam. Dalam hal ini, perhatian Munir lebih tertuju pada sejarah perkembangan politik santri. Melalui karya intelektualnya yang berjudul "Runtuhnya Mitos Politik Santri (Strategi Kebudayaan dalam Islam)", Munir telah mengupas secara panjang lebar dan mendalam tentang dinamika sosial politik, ekonomi, budaya umat Islam dalam perjalanan sejarah Indonesia. Karena tulisan ini, mengambil fokus pada salah satu aspek pemikiran Munir yaitu khususnya dalam bidang teologi—sebagaimana telah menjadi perhatian utama dari pemikiran Munir—maka pembahasan pada bab-bab selanjutnya akan menfokuskan pada seutar wacana teologi dalam pemikiran Munir. Demikianlah, peta pemikiran Munir yang coba penulis ilustrasikan di atas.

B. Karya-Karya Intelektual Abdul Munir Mul Khan.

Abdul Munir Mul Khan, terbilang cendekiawan muslim yang sangat produktif melahirkan pemikiran-pemikiran keislamannya, hal ini bisa dilihat dari banyaknya karya-karya intelektual yang telah beliau hasilkan, baik dalam bentuk buku maupun dalam bentuk artikel-artikel. Diantara karya-karya intelektual beliau, sebagaimana berikut :

1. 1985, Syeh Siti Jenar Ajaran Wihdatul Wujud, Persatuan Yogyakarta.

2. 1986, Tinjauan dan Perspektif Ajaran Islam, Bina Ilmu, Surabaya.
Yogyakarta:
3. 1987, Wisata Intelektual Kiai Ahmad Dahlan, Persatuan Yogyakarta.
4. 1990, Pergumulan Pemikiran dalam Muhammadiyah, Sipres,
Yogyakarta.
5. 1990, Pemikiran Kiai Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif
Perubahan Sosial, Bumi Aksara, Jakarta.
6. 1991, Yogyakarta Selintas dalam Peta Dakwah, Depag DIY,
Yogyakarta
7. 1991, Perubahan Perilaku Politik Islam dalam Perspektif Sosiologis,
Rajawali, Jakarta.
8. 1992, Khutbah-Khutbah Islam, Sipres Yogyakarta
9. 1992, Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan, Esai pemikiran
Imam Al Ghazali, Bumi Aksara, Jakarta.
10. 1992, Pancasila Dasar Filsafat Negara, Prinsip-prinsip Pengembangan
Kehidupan Beragama, UMM Pres, Malang
11. 1993, (cet. ketiga) Pak AR Menjawab dan 274 Permasalahan dalam
Islam, Sipres, Yogyakarta.
12. 1994, (cet. kedua) Paradigma Intelektualisme Muslim; Pengantar
Filsafat Pendidikan Islam dan dakwah, Sipres, Yogyakarta.
13. 1995, Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas, Pustakan
Pelajar. Yogyakarta.

14. 1996, Ideologisasi dakwah; Episod Kehidupan M.Natsir dan Azhar Basyir, Sipres, Yogyakarta.
15. 1997, (cet.kedua) Runtuhnya Mitos Politik Santri, sipres, Yogyakarta.
16. 1997, (cet.kedua) Teologi dan Fiqih dalam tarjih Muhammadiyah, sipres, Yogyakarta.
17. 1998, Bisnis Kaum Sufi, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
18. 1998, Rekontruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren dalam Religiusitas Iptek, Pustaka pelajar, Yogyakarta.
19. 1999, Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis, Sipres, Yogyakarta.
20. 2000, Islam Murni dalam Masyarakat Petani, Bentang Budaya-Ford Foundation, Yogyakarta-Jakarta.
21. 2000, Menggugat Muhammadiyah, fajar Pustaka Baru, Yogyakarta.
22. 2000, Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme, UII Pres, Yogyakarta.
23. 2000, Kearifan Tradisional, Agama untuk Tuhan atau Manusia, UII Pres, Yogyakarta.
24. 2001, (cet.kedelapan), Syekh Siti Jenar, Pergumulan Islam-Jawa, Bentang Budaya, Yogyakarta.
25. 2001, Kiai Presiden, Islam dan TNI di Tahun-tahun Penentuan, UII, Pres, Yogyakarta.



26. 2002, (cet kedelapan), ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar,
Kreasi Wacana, Yogyakarta.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
27. 2002, teologi Kiri; Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadl'afin,
Kreasi Wacana, Yogyakarta.

28. 2002, Nalar Spritual; Solusi Problem Filosofis Pendidikan Islam, Tiara
Wacana, Yogyakarta.

29. 2002, Pendidikan Liberal Berbasis Sekolah, saduran, Kreasi Wacana,
Yogyakarta.

30. 2002, Cerdas di Kelas Sekolah Kepribadian John P. Miller, saduran,
Kreasi Wacana, Yogyakarta.

31. 2002, Ajaran Kesempurnaan Syekh Siti jenar, Kreasi Wacana,
Yogyakarta.

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

BAB III

PEMIKIRAN TEOLOGI

ABDUL MUNIR MULKHAN

A. Refleksi Historis Lahirnya Teologi dalam Dunia Islam

Ketika Nabi Muhammad masih hidup, segala persoalan yang muncul di tengah kehidupan masyarakat—baik persoalan agama, sosial, politik, ekonomi, budaya, dsb—langsung bisa ditanyakan kepada beliau. Sehingga kehidupan umat saat itu, tidak banyak diwarnai oleh pertentangan-pertentangan pemikiran, dan perdebatan pendapat ketika ada persoalan yang harus dipecahkan, karena langsung diserahkan kepada Nabi Muhammad untuk kemudian memberikan petunjuk dan penyelesaian. Nabi Muhammad yang *notabene* sebagai rasul Allah, dan orang yang dipercaya menyebarkan risalah Islam, dapat dipahami jika Nabi Muhammad SAW. mempunyai otoritas penuh untuk menyelesaikan setiap permasalahan riil yang tumbuh dan berkembang di tengah kehidupan sosial umat saat itu. Dengan berpedoman kepada firman-firman Tuhan (wahyu), Nabi Muhammad memberikan petunjuk-petunjuk praktis, dan penyelesaian konkrit terhadap setiap permasalahan yang dihadapi umat—sekedarnya catatan bahwa, pada masa awal-awal Islam tersebut, pesan-pesan Tuhan yang tertuang dalam kitab wahyunya (al-Qur'an), betul-betul menyentuh permasalahan kehidupan umat yang ada pada saat itu.¹

¹A. Hanafi, Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* cet. Ke-VIII, (edisi revisi), (Jakarta:Pustaka Al-Husna, 1989), h. 13.

Namun ketika Nabi Muhammad wafat—632 M—, umat Islam dihadapkan pada kekosongan kepemimpinan. Sehingga kemudian muncul perdebatan tentang siapakah yang berhak dan layak menjadi pemimpin umat Islam menggantikan Nabi. Mulai sejak inilah muncul perselisihan, pertentangan pemikiran dan perbedaan pendapat di kalangan umat Islam—meskipun masih sebatas tentang siapa yang berhak menjadi khalifah menggantikan Nabi? Pertentangan pemikiran tentang masalah ini patut dicatat, tidak hanya dilatar untuk mencari figur pemimpin agama, tapi lebih dari itu adalah untuk mencari figur pemimpin politik yang mampu mengepalai negara yang baru lahir—karena sepeninggal Nabi, daerah kekuasaan Madinah telah mencakup secara luas meliputi semenanjung Arabia. Jadi tidak mengherankan kalau masyarakat Madinah pada waktu wafatnya Nabi Muhammad, sibuk memikirkan pengganti beliau—untuk mengepalai negara yang baru didirikan tersebut—, sehingga penguburan Nabi Merupakan soal kedua bagi mereka.²

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

Pesoalan khilafiyah tersebut di atas, kemudian menjadi pemicu dan awal mula timbulnya friksi-friksi atau golongan-golongan di dalam umat Islam, yang kemudian terus mengkristal menjadi kelompok atau aliran-aliran teologi. Seperti halnya munculnya golongan Syiah yang berpandangan bahwa, yang berhak menjadi imam adalah Ali dan keturunan-keturunannya. Lain halnya dengan

².Harus Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, cet.V (Jakarta:UIN Press, 1986). h. 3.

golongan Khawarij, dan Muktaizilah, mereka menganggap bahwa, orang yang berhak memangku jabatan imamah adalah orang yang terbaik dan paling cakap, meskipun ia budak belian atau bukan orang Quraisy. Demikianlah awai mula munculnya faham-faham teologi dalam sejarah Islam.

Setelah itu, pertentangan-pertentangan pandangan, terus terjadi dan kemudian memuncak dengan adanya peristiwa-peristiwa pembunuhan politik, pada masa kepemimpinan khalifah. Pembunuhan politik terhadap Ustman merupakan permulaan perselisihan yang berlarut-larut bahkan menjadi pemicu perang saudara sesama muslim. Kejadian ini menimbulkan penilain yang saling bertentangan tentang berbagai persoalan tergantung sudut pandang atau kepentingan masing-masing. Penilaian tersebut terfokus pada perbuatan dosa sebagai akibat “pembunuhan politik”, yang dapat diklasifikasikan ke dalam dosa besar, dosa kecil dan kafir—persoalan ini memenuhi wacana keislaman dalam berbagai buku keagamaan saat itu.³

Persoalan orang berbuat dosa inilah yang kemudian mempunyai pengaruh besar dalam mendorong pertumbuhan teologi dalam Islam. Persoalan selanjutnya adalah, masihkah orang berbuat dosa besar itu dapat dipandang sebagai orang mukmin atautkah menjadi kafir? Persoalan ini kemudian menimbulkan lahirnya tiga aliran teologi dalam Islam. Pertama, aliran Khawarij yang berpandangan bahwa orang yang berbuat dosa besar adalah kafir, dalam arti keluar dari Islam atau

³ Chumaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi Islam Kontemporer*, cet.I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h.4.

tegasnya murtad, dan oleh karena itu ia wajib dibunuh. Golongan Khawarij, pada awalnya adalah bagian dari pendukungnya Ali, yang kemudian menyatakan keluar karena tidak sepakat atau menolak sikap Ali yang mau bedamai dengan Muawiyah dalam perang siffin. Mereka memandang Ali Ibn Talib telah berbuat salah, dan oleh karena itu mereka meninggalkan barisannya.

Aliran kedua adalah Murjiah, yang menegaskan bahwa, orang berbuat dosa besar tetap masih mukmin dan bukan kafir. Adapun dosa yang dilakukannya, terserah kepada Allah SWT, untuk mengampuni atau tidak mengampuninya. Kaum Muktazilah sebagai golongan ketiga, tidak menerima pendapat-pendapat di atas. Bagi mereka yang berdosa besar bukan kafir tetapi bukan mukmin. Mereka mengambil posisi mukmin dan kafir yang dalam bahasa arabnya terkenal dengan istilah *al-manzilah bail al-manzilatain* (posisi diantara dua posisi).⁴

Persoalan dosa besar, kecil dan kafir—sebagaimana dipicu oleh adanya peristiwa pembunuhan politik—pada gilirannya menggiring perdebatan ke arah persoalan “dari manakah sumber perbuatan manusia”? Dari sini, lahirilah golongan Jabariyah dan Qadariyah. Golongan qadariyah mempunyai pandangan bahwa manusia mempunyai kemampuan (*qadaratin qudrah*) dalam melakukan perbuatannya. Semula perbuatan manusia, menurut paham ini, berasal dari pilihannya sendiri, bukan dari ketentuan yang sudah dibuat oleh Allah. Sementara jabariyah adalah golongan yang mengenal pandangan, bahwa manusia tidak

⁴. Harun Nasution, *Teologi Islam...* h. 7

mempunyai kebebasan dan kemampuan dalam melakukan perbuatan. Segalanya berasal dari paksaan (jabir) Allah. Dengan pandangan ini, nasib manusia sudah ditentukan oleh Allah

Pergulatan tentang kehendak bebas *vis a vis* ketundukan pada takdir (pre-determinisme) ini, dimulai setelah munculnya pemerintahan Umayyah yang kuat dan mapan, yang dipegang oleh Amir Mu'awiyah, musuh Khalifah Ali. Amir Mu'awiyah dan pengikutnya menetapkan dan memperkokoh aturan yang bersifat dinastik yang sangat mereduksi semangat Islam, yakni semangat demokrasi. Kekuasaan Umayyah yang dimulai dari Amir Mu'awiyah sebagai pendirinya mulai menyebarkan dogma pre-determinisme sebagai lawan dari kehendak bebas, dalam rangka untuk mempertahankan status quo yang mereka ciptakan. Sejak saat itu paham kehendak bebas dan pre-determinisme menjadi bahan perdebatan yang marak dalam teologi Islam—orang-orang yang oposan terhadap penguasa menjadi pendukung kehendak bebas, sementara orang-orang yang pro dengan penguasa mendukung paham pre-determinisme. Dalam teologi Islam, istilah yang digunakan para teolog untuk menyebut paham kehendak bebas adalah *ikhtiyar*, dan untuk paham pre-determinisme adalah *jabr-jabr* berkonotasi bahwa individu dan masyarakat tidak mempunyai kebebasan untuk berkehendak, sementara *ikhtiyar* bermakna pilihan untuk melakukan sesuatu.

⁵. Prof.Dr. H. Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, cet. 1 (Yogyakarta:Pustaka Alief, 2003), h. 16.

Sementara Mu'tazilah dan Khawarij (orang-orang yang melepaskan diri) juga lebih cenderung kepada paham kehendak bebas dan revolusi. Mereka tidak sepakat, bahkan menentang iman *al-jauri* (penguasa tiran) dan memilih menjadi oposisi bagi rezim penguasa yang seperti itu, dan melakukan perlawanan terhadapnya merupakan bagian integral dari teologi mereka. Mereka juga anti terhadap aturan-aturan yang bersifat dinastik (*dynastic rule*) dan mereka meyakini kesetaraan hak di antara umat Islam, serta menegaskan bahwa syarat untuk menjadi pegawai pemerintahan tidak harus berdasarkan pada ego kesukuan atau latar belakang daerah. Sementara kaum Syiah—yang juga dikenal dengan nama Zaidiyah—, juga mempunyai pendapat sendiri tentang kriteria imamah, yakni penguasa itu harus menyerukan jihad untuk melawan pihak yang bersikap tirani atau kemapanan yang menindas. Keduanya—Khawarij dan Zaidiyah—, banyak melakukan pemberontakan melawan dinasti Umayyah dan bahkan beberapa di antara mereka mati dibunuh—Zaidiyah ini, menarik untuk dicatat, berada di bawah pengaruh pendiri Mu'tazilah (kelompok para pemikir), Wasil bin Ata.

Sebagaimana uraian di atas, kita lihat bahwa dotrin kehendak bebas dan pre-determinisme mendapat tempat yang sangat besar di dalam teologi Islam. Kalangan yang berjuang melakukan perlawanan terhadap penindasan dan eksploitasi mengusung doktrin kehendak bebas, sedangkan kalangan yang menginginkan dan mendukung kemapanan memilih ajaran pre-determinisme dan

⁶. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 17.

sangat percaya pada nasib dan takdir. Golongan Syi'ah, Khawarij dan Muktazilah—penganut ajaran kehendak bebas—mereka merupakan oposan dari pemerintahan Umayyah yang menindas dan eksploitatif. Dalam doktrin mereka itu, manusia bukan hanya sebuah mainan yang berada di tangan sang takdir, nasibnya sepenuhnya tidak ditentukan oleh Allah—manusia itu bebas dan bertanggung jawab terhadap perbuatannya. Manusia diciptakan oleh Allah untuk menentukan nasibnya sendiri dalam batas-batas (*hudud*) yang ditetapkan Allah atau melewati batas-batas, dalam hal tanggung jawab, manusia adalah makhluk yang memiliki kehendak bebas. Dalam pandangan ini, jika konsep *qada* dan *qadar* diterima, maka manusia ditakdirkan untuk menerima sesuatu yang bertentangan dengan yang seharusnya—kebanyakan teolog yang pro-kemapanan menolak konsep kehendak bebas dan menganggap manusia tak ubahnya sebuah wayang yang berada di tangan sang nasib.⁷

Satu hal yang penting digaris bawahi dari uraian tersebut di atas adalah : bahwa pergulatan pemikiran teologis yang terjadi dalam sejarah Islam selalu berkaitan atau berkelindan dengan rezim politik yang sedang berkuasa saat itu. Jadi, perdebatan teologis tidak hanya murni perdebatan pada wilayah pemikiran, tetapi menyangkut dan berkaitan langsung dengan kepentingan-kepentingan politik tertentu. Hal ini bisa dilihat dengan kemunculan paham jabariyah yang menjadi penopang kekuasaan rezim Umayyah. Hal sama juga terjadi pada masa sesudahnya, yakni pada masa kekuasaan Abbasiyah yang kemudian menjadikan

⁷ *Ibid.*, h. 18.

paham Mu'tazilah sebagai ideologi resmi penguasa Abbasiyah. Kaum Mu'tazilah yang dikenal sebagai kalangan yang menjunjung akal, mengembangkan teologi mereka dengan corak yang rasional dan liberal. Corak teologi mereka ini tidak bisa dilepaskan dari pengaruh gencarnya pemikiran Yunani yang masuk ke dalam dunia Islam, yang terjadi pada masa Abbasiyah. Sehingga kaum Mu'tazilah disebut-sebut merupakan corong dari pemikiran-pemikiran filsafat Yunani. Teologi Mu'tazilah sebagai mazhab resmi yang dianut negara, terjadi pada masa pemerintahan kerajaan Islam Abbasiyah dipermulaan abad ke-9 Masehi, tepatnya pada masa kepemimpinan Khalifah al-Ma'mun (813-833)—putra dari Khalifah Harun al-Rasyid (766-809). Karena telah menjadi aliran resmi dari pemerintah, kaum Mu'tazilah mulai bersikap represif dalam menyiarkan ajaran-ajaran teologi mereka secara paksa, terutama faham mereka bahwa al-Qur'an bersifat *makhluq* dalam arti diciptakan dan bukan bersifat *qadim* dalam arti kekal dan tidak diciptakan.⁸

Dalam upaya menangkai penyebaran faham Mu'tazilah tersebut, kemudian muncul aliran teologi lain, yaitu al-Asy'ariyah Aliran didirikan atau dipelopori oleh Abu Hasan al-Asy'ariyah (935 M). Pada mulanya, sebetulnya ia juga seorang Mu'tazilah, namun kemudian keluar dan meninggalkan ajaran-ajaran Mu'tazilah dan membentuk ajaran-ajaran baru yang dikenal dengan teologi al-Asy'ariyah atau al-asy'irah—aliran teologi ini, seringkali disebut sebagai teologi

⁸ Harun Nasution. *Teologi Islam*..., h. 8.

tradisional. Di samping aliran Asy'ariah timbul pula di Samrakand suatu aliran yang juga bermaksud menentang penyebaran aliran Mu'tazilah dan didirikan oleh Abu Mansur Muhammad al-Maturidi (w. 944 M). Aliran ini kemudian dikenal dengan nama teologi al-Matuidiah—aliran ini tidaklah bersifat se-tardisional aliran Asy'ariyah, akan tetapi juga tidak bersifat se-liberal aliran Mu'tazilah.⁹

Demikianlah ilustrasi mengenai awal mula munculnya perdebatan-perdebatan teologis, dan berkembangnya aliran-aliran teologi dalam sejarah Islam. Dan sampai sekarang aliran-aliran teologi tersebut masih tetap berpengaruh dalam dunia pemikiran Islam—meski tidak seluruhnya. Seperti aliran Asy'ariyah yang umumnya dipakai oleh umat Islam sunni, termasuk di Indonesia.

B. Ikhtiyar Ke Arah Rekonstruksi Teologi Islam

Dari paparan di atas mengenai sejarah munculnya faham dan aliran teologi, dapat dipahami bahwa teologi, dari sudut “obyek ilmu”, pada masa awal kelahirannya, tampak secara jelas memiliki keterkaitan secara langsung dengan peristiwa-peristiwa sosial kemasyarakatan yang konkret, seperti peristiwa pembunuhan politik. Persoalan sosial ini kemudian ditransformasikan ke dalam al-Qur'an (dari bumi ke firman Tuhan), bukan sebaliknya. Oleh karena itu, perumusan teologi berangkat dari kenyataan obyektif-empirik dan bukan

⁹ *Ibid.*, h. 9. Untuk uraian lebih detail tentang aliran teologi ini, bisa dilihat di *Pengantar Teologi Islam*, karya A. Hanafi, h. 127, dan di *Teologi Aplikatif*, karya Prof. Dr. Machasin, h. 39.

sebaliknya.¹⁰ Bahkan jauh sebelumnya—meski istilah teologi belum dikenal—, penting dicatat bahwa pola berteologi pada masa generasi awal (Nabi)—
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 sebagaimana sempat disinggung pada bab pertama—, betul-betul berorientasi praksis, yaitu teologi yang berorientasi penciptaan masyarakat yang bermoral dan etika praksis, berkaitan dengan baik buruk serta keadilan, yang bertumpu pada kesadaran yang peka dan nyata akan adanya satu Tuhan. Semangat tauhid, pada masa Nabi betul-betul menjadi kekuatan praksis transformatif-liberatif dalam rangka merombak tata sosial masyarakat jahiliyah yang *nomaden*, yang sangat kental diwarnai oleh adanya kondisi sosial keterbelakangan, kebodohan, kemiskinan, kesenjangan dan ketidakadilan, hingga kemudian dibawa ke dalam masyarakat yang berperadaban.¹¹

Itulah tema-tema praksis kehidupan yang menjadi tema-tema pokok teologi pada masa Nabi. Hal ini berlangsung sampai beberapa dekade sesudahnya. Namun setelah meninggalnya beliau, terutama selama masa abad pertengahan, kemudian digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 terjadi pergeseran corak teologi, dari yang sebelumnya bercorak teologi praksis-aplikatif, ke arah teologi yang bercorak metafisis—dari yang bercorak antroposentris ke corak teosentris. Hal ini terjadi sebagai akibat, dari adanya pertemuan atau persinggungan antara dunia Islam dan ilmu pengetahuan Yunani, yang selain membawa sejumlah dampak positif, juga menimbulkan dampak

¹⁰ Chmaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi...*, h. 9.

¹¹ Asghar Ali Engineer, *Asal Usul dan Perkembangan Islam*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 68.

negatif. Pertemuan dengan ilmu pengetahuan Yunani ini mengakibatkan kalangan elite Islam semakin bersemangat untuk melakukan *intellectual exercise* yang bersifat spekulatif sehingga teologi kemudian yang sebetulnya sangat dekat dengan permasalahan praksis—seperti keadilan sosial, kemiskinan, kondisi kalangan lemah dll—, mulai mengalihkan perhatiannya pada masalah-masalah eskatologis—teologi kemudian mengalami marginalisasi dai urusan-urusan praksis dan konkret yang dihadapi masyarakat muslim ke urusan yang metafisik. Sementara pada sisi yang lain, para ulama lebih banyak menulis buku-buku tentang ibadah-ibadah ritual dan menghabiskan banyak energinya untuk mengupas masalah-masalah *furu'iyah* dalam *syari'at*, dan sama mengecilkan arti elan vital Islam dalam merespon problem-problem sosial, dan menciptakan keadilan sosial, serta daya aktifnya untuk melakukan pembelaan terhadap kelompok-kelompok yang lemah dan tertindas.¹²

Dari gambaran sejarah pergulatan tersebut di atas, bisa dipahami bahwa, lahirnya konsep-konsep teologi atau juga disebut ilmu kalam, merupakan hasil rumusan sistematis keprihatinan dan pergumulan manusia tentang persoalan ketuhanan yang terjadi dalam penggal sejarah tertentu. Meskipun sumber primer atau basis normatif teologi adalah wahyu, namun rumusan-rumusan, gagasan-gagasan, polemik dan terlebih-lebih rancang bangun epistemologi keilmuannya tidak lain adalah kreasi manusia semata. Dalam konteks ini, jika dikaji secara

¹². Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro cet.1 (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 199), h. 9

mendalam, unsur historisitas kemanusiaan yang mengitari pencetus pemikiran kalam saat awal mula terbentuknya, niscaya ikut mewarnai bentuk rancang bangun epistemologi keilmuan kalam yang berkembang saat itu.

Sementara sebagaimana telah menjadi keniscayaan, bahwa situasi sosial, ekonomi, politik dan budaya, akan selalu mengalami perubahan secara terus-menerus. Maka dari itulah, merupakan keniscayaan pula, untuk melakukan koreksi kritis, dan peninjauan ulang, terhadap konsep-konsep teologi sebelumnya, untuk mencari kemungkinan kesalahan, ketidaktepatan, anomali-anomali dan penyimpangan untuk kemudian di daur ulang dan direkonstruksi dengan mempertimbangkan realitas sosial kekinian yang muncul dan berkembang.

Upaya-upaya untuk melakukan peninjauan ulang, dan koreksi kritis terhadap hasil-hasil konsepsi teologi klasik, telah banyak dimunculkan oleh pemikir Islam yang muncul belakangan. Al-Ghazali, barangkali dapat disebut sebagai cendekiawan muslim yang menemukan anomali-anomali dalam ilmu kalam. Ia menggaris bawahi keterbatasan ilmu. Menurutnya, ilmu kalam tidak dapat mengantarkan manusia mendekat kepada Tuhan, tetapi hanya kehidupan yang dijalani secara sufilah yang dapat menghantarkannya. Oleh karena ilmu kalam menggunakan akal sebagai alat untuk memahami konsep-konsep agama, maka Ibn Taimiyah menganjurkan kaum muslimin untuk menjauhi ilmu kalam, seperti orang

¹³ Amin Abdullah. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 124.

menjauhi singa.¹⁴ M. Abduh, juga mempunyai kesan yang kurang lebih sama dengan pendahulunya, ia berpandangan; bahwa obyek penelaahan dan penelitian akal pikiran manusia, pada dasarnya adalah sifat-sifat dasar dari segala macam fenomena yang ditemui dalam kehidupannya. Di luar wilayah itu, akal pikiran tidak dapat menembusnya. Dengan begitu, maka penelaahan esensi sesuatu berada di luar kapasitas dan kemampuan akal untuk memahaminya.¹⁵

Selain para pemikir tersebut, M. Iqbal juga memberikan apresiasi kritis terhadap adanya anomali-anomali yang ada pada literatur ilmu kalam klasik. Teologi Asy'ariah menggunakan cara berfikir dialektis Yunani untuk mempertahankan dan mendefinisikan pemahaman ortodoksi Islam. Mu'tazilah, sebaliknya, terlalu jauh bersandar pada akal, yang akibatnya mereka tidak menyadari bahwa di dalam wilayah pengetahuan agama, pemisahan antara pemikiran keagamaan dan pengalaman konkret merupakan kesalahan besar. Al-Ghazali sendiri juga dikritik oleh Iqbal, karena telah memporakporandakan struktur pengalaman keberagamaan dengan hanya mendasarkan agama pada landasan skeptik dengan alasan bahwa pemikiran manusia yang terbatas tidak dapat mengetahui dan memahami sesuatu yang tak terbatas.

Salah satu anomali lainnya, dari teologi asy'ariah yang menjadi sorotan pemikir kontemporer adalah, tentang konsepsi mereka mengenai hukum

¹⁴ *Ibid.*, h. 127.

¹⁵ Dr. H. Hamzah Ya'kup, *Filsafat Ketuhanan* cet. II (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1984), h. 98.

kausalitas. Sebagaimana diketahui bahwa pemikiran kalam Asy'ariah yang kemudian diperkuat oleh Al-Ghazali tentang kausalitas, dipandang sangat tidak cocok dengan gambaran realitas yang ada, dan dianggap kurang kondusif untuk membangkitkan etos keilmuan dalam pemikiran Islam.¹⁶

M. Iqbal melalui karyanya *The Reconstruuction of Religious Thought Islam*, telah melakukan perubahan terhadap materi dasar ilmu kalam dengan cara memasukkan keterlibatan dan keterkaitannya dengan filsafat kontemporer—seperti empirisme, eksistensialisme, humanisme, pragmatisme dan seterusnya. Dalam menadapi era kemoderenan yang diwarnai oleh globalisasi di segala bidang kehidupan, maka isu-isu ilmu kalam akan terasa *out moded*, bahkan bahasa dan cara pengungkapannya akan menjadi *obselete*, jika tidak berdaptasi dan bersentuhan dengan dinamika pemikiran yang berkembang.¹⁷

Kritikan-kritikan terhadap konsepsi teologi tradisional, juga banyak bermunculan dari para pemikir-pemikir Islam kontemporer. Hal ini bisa dilihat misalnya, dari pemikiran-pemikirannya Hasan Hanafi yang, sangat menaruh perhatian pada persoalan-persoalan teologi—Hasan Hanafi merupakan intelektual Islam kelahiran Mesir yang sangat terkemuka dan dikenal secara luas di dunia Islam termasuk di Indonesia. Sebagai bagian dari proyeknya tentang "Islam kiri"

¹⁶. Amin Abdullah, *Studi Agama* h. 128

¹⁷. *Ibid.*, h. 134. Untuk pemikiran M. Iqbal bisa dilihat dalam sumber aslinya, untuk edisi Indonesia, berjudul : *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terj. Osman Ralibi, (Jakarta Bulan Bintang, 1983), h. 35 .

yang ia gulirkan, Hasan Hanfi menganjurkan keharusan untuk melakukan rekonstruksi teologi tradisional dan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial-politik yang terjadi. Karena menurutnya, teologi tradisional juga lahir dalam konteks sejarah ketika inti keislaman sistem kepercayaan, yakni transedensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama.¹⁸

Oleh sebab itu, teologi klasik – dalam pandangan Hanafi – mengandung keterbatasan dan kekurangan bila dilihat dari sudut pandang keperluan umat Islam di masa ini erta perkembangan peradaban dunia secara keseluruhan pada masa mendatang. Adapun beberapa kelemahan dan kekurangannya yang dimaksud oleh Hanafi tersebut adalah: ketidaksesuaiannya konsep-konsepnya dengan dunia moderen (era industrialisasi), bahasanya cenderung mengulang-ngulang (repetisi), pengungkapan pesan-pesannya secara apologis, menggunakan retorika dan dialektika, keterbatasan bahasa klasik yang digunakan.¹⁹

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

Dalam konteks ini, rumusan-rumusan teologi, seharusnya merupakan proyeksi kebutuhan dan tujuan manusia dan masyarakat ke dalam teks-teks kitab suci. Sejarah teologi kata Hanafi, adalah sejarah proyeksi keinginan manusia ke

¹⁸ F. Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hasan Hanafi*, cet. I cet. I (Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 63.

¹⁹ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi dan Reformasi: "Pragmatisme" Agama dalam Pemikiran Hanafi*, cet. I (Jatim, Bayumedia Publising, Bekerja sama dengan UMM Pres, 2003), h. 135.

dalam kitab suci itu. Setiap ahli teologi dan perafsir melihat dalam kitab suci sesuatu yang ingin mereka lihat.²⁰

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

Rekonstruksi teologi, dalam pandangan Hanafi, berorientasi untuk mencapai keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan dunia muslim terhadap kemerdekaan, kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (kalam) dan sebagai analisis perkataan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan—asumsi dasar dari pemahaman teologi semacam ini, dalam pandangan Hanafi, adalah protes, oposisi dan revolusi.²¹

Selain dari persoalan-persoalan epistemologis tersebut di atas, secara substantif kelemahan teologi klasik bisa dilihat dari beberapa hal sebagai berikut: pertama, aliran teologi-teologi klasik cenderung memiliki semangat klaim kebenaran (*trut claim*) dengan saling menuduh pihak lain sebagai kafur, syirik, murtad dan lain sebagainya.²² Hal ini barangkali bisa dipahami, karena memang

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

munculnya konsep-konsep teologi klasik, selalu penuh diwarnai oleh konflik-konflik politik antar rezim politik yang *notabebe* menjadi penganut mazhab teologi tertentu. Dalam pandangan pemikir Islam belakangan, potensi klaim kebenaran yang sangat eksklusif dalam teologi klasik—yang cenderung melihat

²⁰ F. Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan...* h. 64

²¹ *Ibid.*, h. 66. Lihat Juga, Azyumazri Azra, "Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modernitas: Memahami Hasan Hanafi", *Pengantar buku Islam Tradisi...*, h. xvi.

orang lain maupun kelompok lain yang berbeda faham dalam kaca mata hitam putih—harus secara perlahan dikikis, mengingat dinamika kehidupan yang semakin plural membutuhkan suasana hidup yang damai jauh dari praktek-praktek kekerasan—, dimana antar semua kelompok masyarakat saling bisa menghargai dan mengormati satu sama lain tanpa harus melihat identitas keagamaan maupun identitas sosial. Pengikisan beban ideologis klaim kebenaran teologi klasik ini, meniscayakan untuk memandang bahwa kebenaran-kebenaran yang diasumsikan sebagai kebenaran teologi, tidak selalu bersifat mutlak, berlaku selamanya, tidak menerima perubahan, karenanya dalam teologi pun berlaku hukum relativisme.²³

Kedua, teologi klasik—sebagaimana sudah diulas di atas—khususnya teologi sunni, memiliki kelemahan berupa perangkat sosial untuk menjawab berbagai problem kemasyarakatan, tidak mampu bergulat dengan kenyataan-kenyataan sosial yang senantiasa berubah dan berkembang—gagap dalam merespon dan mengakomodir derasnya dinamika sosial. Sehingga tidak cukup mampu dijadikan pijakan bagi pemberdayaan masyarakat yang berorientasi sosial, kemanusiaan dan kenyataan. Atas kelemahan-kelemahan substatif itu pula, maka belakangan banyak berkembang pemikiran-pemikiran yang sangat progresif bahkan radikal dalam bidang teologi. Hal bisa dilihat misalnya, dengan munculnya gagasan "teologi

²². Chmaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi...*, h. 20.

²³. Rumadi, *Masyarakat Post Teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, cet. I (Jakarta: CV. Mustika Bahmid, 2002), h. 20.

pembebasan", "teologi revolusioner", "teologi kerukunan", "teologi inklusif", "teologi humanistik", dan lain sebagainya.

2. Pemikiran Teologi Abdul Munir Mulkan

Sebagaimana halnya pemahaman dan konsep-konsep teologi seperti yang telah diuraikan di atas, konsep teologi yang digagas oleh Abdul Munir Mulkan, merupakan salah bentuk pradigma baru teologi yang coba ditawarkan oleh Munir untuk ikut memberikan kontribusi pemikiran dalam upaya memperkaya khazanah konsep teologi Islam. Dan sekaligus sebagai upaya mencari pradigma baru berteologi yang lebih progresif untuk dikembangkan dan dijadikan anutan. Karena bagaimanapun, teologi sebagai inti dasar agama, akan memainkan peran penting dalam merubah pola hidup masyarakat, begitu juga mengatasi segala problem sosial yang dialami. Sehingga berbicara tentang kemajuan kehidupan dan perkembangan peradaban umat, tidak akan terlepas dari pandangan-pandangan teologi yang mereka dianut dan diterapkan. Sebagaimana dinyatakan oleh Hasan Hanafi, bahwa membangun kembali peradaban Islam, tidak bisa tidak dengan membangun kembali semangat tauhid. (teologi). Karena tauhid adalah pandangan dunia, asal seluruh pengetahuan.²⁴

Namun berbeda dengan Hanafi, jika Hanafi memandang bahwa problem yang dihadapi umat Islam berupa: kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, dan

²⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme (Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi)*, terj. Imam Aziz dan Jadul Maula cet.II (Yogyakarta:LKiS, 1994), h. 15.

ketertindasan disebabkan oleh zionisme, imperialisme, dan kolonialisme, bagi Munir tidak demikian. Problem yang dihadapi oleh umat Islam tersebut lebih dikarenakan kesalahan umat Islam sendiri. Dan untuk mengatasi problem riil umat Islam dan manusia pada umumnya, Munir memproyeksikan teologi kiri, sebagai cara berteologi alternatif dan pradigma baru teologi. Yaitu, teologi yang mengharuskan keterlibatan praktek-praktek ibadah, iman atau amal saleh terhadap persoalan-persoalan praksis kehidupan manusia—teologi yang berorientasi mengubah ritus menjadi aksi, yang kemudian disebut sebagai teologi kiri. Teologi kiri adalah sebuah aksi pemihakan pada kaum *mustadl'afin* atau proletar yang antara lain dilakukan dengan mengubah ritus menjadi aksi

Orientasi teologi tersebut di atas, oleh keyakinan dan pandangan keagamaan, bahwa Islam bagi teologi kiri adalah bukanlah ajaran Tuhan tentang bagaimana umat "manusia" memanjakan atau "ngurusi" Tuhan melalui berbagai ritus yang suci, melainkan sebuah ajaran tentang tugas manusia ngurusi dunia dan diri manusia itu sendiri—sebagaimana pesan Nabi: "*Tafakkaru Fi Khalqillah Wālaa Tafakkaruu Fi Dzatillah*". Atas dasar ini, teologi kiri mencoba melakukan kritik dengan aksi terhadap praktek ibadah dan ritual di kalangan umat Islam yang cenderung lebih sibuk "ngurusi" Tuhan dan mengabaikan urusan kemanusiaan. Seluruh ibadah sosial seperti zakat, fitrah, qurban, dan shodakoh, dilakukan untuk memperoleh pahala dari Tuhan dengan memberikan segumpal makanan atau daging kepada manusia-manusia miskin. Seluruh bentuk-bentuk ritual itu selalu dinyatakan atas nama dan demi Tuhan, dan karena itu tidak peduli apakah ritual

demikian secara fungsional bisa melepaskan seseorang atau sekelompok seseorang dari jeratan kemiskinan, kebodohan, ketertindasan, dan perlakuan tidak adil.

Padahal secara normatif-pembebasan seseorang atau sekelompok orang dari jeratan problem sosial tersebut-, merupakan tujuan pokok pewahyuan ajaran Islam, tidak peduli apakah si miskin, si bodoh, si tertindas itu memeluk Islam, memeluk agama atau kafir. Islam berkepentingan membebaskan mereka dari segala penderitaan hidupnya.²⁶ Disini pulalah sebenarnya, terletak misi utama ajaran Islam, inti akhlaq, dan tujuan utama berbagai ritus dan ibadah.

Oleh karena itulah, dalam pandangan Mulkhan, bahwa pemihakan terhadap kaum *mustadl'afin* atau kaum proletar merupakan praksis bertetologi, dan praktek ibadah adalah sebuah jalan mencari Tuhan. Pemihakan pada kaum *Mustadl'afin* bukan hanya disadari ideologi protes atau pemberontakan, melainkan keharusan teologis distribusi yang berkeadilan dan membuka peluang bagi kaum *mustadl'afin* untuk tumbuh mandiri. Dalam konteks ini, teologi kiri merupakan sebuah kritik terhadap praktek-praktek ibadah yang selama dipercaya bagi maksud pembebasan kemiskinan, tetapi tidak berhasil hanya karena praktek ritual tersebut selalu ditujukan bagi kepentingan diri sendiri atas nama Tuhan. Hal ini menjadikan kaum *mustadl'afin* sebagai obyek pencarian pahala yang hanya penting untuk

²⁵. Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri: Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadl'afin*. cet. I (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), h. 2.

²⁶. Asgar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, Terj. Hairus Salim dan Imam Baehaqy cet. I (Yogyakarta: LKiS, 1993), h. 5.

menumpuk pahala dengan tujuan Tuhan selalu berpihak kepada pelaku dengan memberi sejumlah rezeki bagi kepentingan nasibnya di dunia dan nanti di akhirat. Praktek ritual (ibadah sosial) kemudian lebih disibukkan oleh kegiatan "ngurus Tuhan" bukan bagi kepentingan kaum *mustadl'afin* itu sendiri.²⁷

Selain maksud teoritis tersebut di atas, teologi kiri juga dimaksudkan untuk memberi landasan teologis kepada para aktivis yang selalu dituduh kekiri-kirian—tidak ada maksud melawan atau menolak labelisasi yang tak adil dan tak jujur tersebut. Namun demikian, tegasnya lagi, bahwa teologi kiri, berorientasi untuk mengubah persepsi bahwa membela kaum buruh, orang miskin, mereka yang tertindas dan diperlakukan tidak adil, adalah merupakan ibadah dan amal saleh yang sama pentingnya dengan pergi haji dan puasa. Iman dan ketakwaan seseorang tidak hanya dilihat dari pemenuhan rukun Iman dan rukun Islam, melainkan juga pemihakan praksis pada kepentingan kaum *mustadl'afin*. Dalam konteks ini, maka ketaatan pada Tuhan harus berimplikasi kepada pemecahan masalah kemanusiaan. Agama harus bisa dijadikan praksis sosial untuk mengatasi masalah kemanusiaan. Teologi yang selama ini, hanya membicarakan hubungan individu dan manusia dengan Tuhan harus dilanjutkan ke hubungan sosial. Seperti misalnya, indikator material ibadah yang diterima Tuhan adalah berhasilnya seseorang atau sekelompok orang menegakkan kebenaran keadilan (lihat:QS. Al-Maa'idah:8). Sedangkan indikator sosial ibadah yang tidak diterima adalah

²⁷. Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri*.... h. xiv

membiarkan ketidakadilan, kemiskinan, dan ketertindasan terjadi di sekitar kita. (lihat:QS al Maa'uun). Sedangkan indikator non material adalah hak prerogatif

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Tuhan untuk menentukan.²⁸

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa teologi Munir Mulkan, merupakan bagian dari teori ketuhanan yang berorientasi kemanusiaan. Dalam perspektif paradigma teologi yang selama ini berkembang, maka pembicaraan konsep agama harus senantiasa berkaitan dengan persoalan real hidup manusia. Tegasnya, teologi yang lebih banyak membicarakan Tuhan harus dilanjutkan dan dihubungkan dengan pembicaraan pada persoalan-persoalan kemanusiaan—karena sebagaimana dipahami dan disadari, bahwa agama lahir mengenalkan nilai-nilai ketuhanan dengan tujuan akhir kesejahteraan manusia. Karena itu teologi seharusnya tidak melulu selalu membicarakan Tuhan tanpa menghiraukan persoalan obyektif manusia. Dalam Konteks ini, teologi kiri, merupakan corak berteologi yang didasari untuk lebih sibuk membicarakan persoalan-persoalan kemanusiaan. Teologi yang berorientasi untuk melakukan pemihakan pada kaum *mustadl'afin* dengan upaya mengubah ritus-ritus keagamaan menjadi aksi-aksi sosial dalam kehidupan.

²⁸. *Ibid.*, h. vi.

BAB IV

ANALISA KRITIS TENTANG PEMIKIRAN TEOLOGI

ABDUL MUNIR MULKHAN

A. Mencari Tuhan dalam Kebudayaan

Mengurai konsep teologi Abdul Munir Mul Khan, tidak bisa dilepaskan dengan pokok-pokok pikirannya yang lain. Bahkan pokok-pokok pikirannya yang lain itu—yang meliputi berbagai tema dan wacana keberagamaan yang cukup luas—menjadi kunci atau kerangka dasar untuk memahami pemikiran teologinya. Ada beberapa pokok pikiran—yang telah dirumuskan oleh Munir—yang menurut hemat penulis sangat penting untuk diperhatikan, bahkan menjadi kunci untuk memahami pemikiran teologinya. Salah satu pokok pemikirannya tersebut adalah, pemikirannya tentang keberagamaan dalam kebudayaan—atau dalam isitilah lain, hubungan antara agama dan budaya, atau agama dalam perspektif sosial-budaya.¹

Dalam pemikirannya tentang hal tersebut, keberagamaan—menurut Munir—harus dilihat sebagai bentuk operasional keberimanan dan merupakan bentuk pengalaman manusia dalam menjalani ajaran Islam di tengah pergumulan sejarah. Dengan demikian, menurut pemikiran Munir, bahwa keberagamaan harus dinyatakan sebagai dinamika kebudayaan dan merupakan ekspresi atau

¹Abdul Munir Mul Khan. *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, cet.I (Yogyakarta:Pustaka Pelajar,1995), h. 158.

manifestasi paling empiris dari religiusitas atau keberimanan dan keberagaman. Dengan perspektif ini, Munir mencoba menawarkan suatu bentuk atau pola keberagaman baru, yakni keberagaman yang harus dilihat dalam perspektif aktual dan kritis terhadap keberagaman dalam kebudayaan, secara terminologis dapat dinyatakan sebagai teologi kebudayaan, yaitu bagaimana beragama dalam tantangan budaya, dan bagaimana mengembangkan kebudayaan yang sejalan dengan semangat dan nilai-nilai ajaran Islam.

Kritisisme keberagaman tersebut, menurut Munir, telah menjadi kosekuensi logis dari kesaksian tauhid, yang harus dinyatakan secara material berupa pembuktian pernyataan kesaksian iman dalam wujud kehidupan obyektif—ruang untuk mematerialkan keimanan itu adalah kebudayaan—, sehingga kebudayaan pada akhirnya menjadi ekspresi religiusitas. Dengan demikian, maka pengembangan keberagaman dan religiusitas dapat fungsional terhadap kehidupan obyektif, dan pada sisi yang lain merupakan realisasi konseptual dinamika kehidupan kehidupan sejarah sebagai proses ibadah. Dalam upaya tersebut, terutama upaya melakukan transedensi kebudayaan agar lebih proporsional, menurut Munir, harus melalui wacana teologi kebudayaan.² Dalam konteks ini, teologi kebudayaan dapat dipandang juga sebagai upaya untuk menempatkan keberagaman sebagai tuntutan kemanusiaan (*fitrah*), karena pada dasarnya agama merupakan kebutuhan manusia dan bukan kebutuhan Tuhan itu sendiri. Dalam proses selanjutnya, maka berbicara tentang keberagaman—dalam

². *Ibid.*, h.xii.

konteks teologi kebudayaan—meniscayakan untuk selalu mengaitkan agama dengan dimensi-dimensi kemanusiaan, seperti masalah perekonomian, politik, dan iptek. Dengan begitu, keberagaman dapat berdialektika bahkan termanifestasikan secara nyata dalam dimensi budaya manusia.

Dalam rangka tersebut di atas, secara teoritis, *pertama*, menurut Munir, agama dan budaya harus dipahami dalam posisinya masing-masing secara kritis dan proporsional. *Kedua*, antara agama dan budaya harus mampu dipahami dalam perspektif interelasi keduanya. Yaitu bagaimana interalasi anatara agama dan budaya yang memungkinkan keduanya saling berdialektika secara kritis dan dinamis, sehingga keduanya bisa saling mendukung dan menguntungkan bagi pengembangan kehidupan manusia.³ Untuk itu, dalam upaya menempatkan agama dan budaya secara jernih, jujur, dan ikhlas, agama sebagaimana diwahyukan oleh Allah—melalui kitab wahyu-Nya Al-Quran—, kebenarannya memang harus dipahami secara absolut dan obyektifitasnya dalam makna itu. Dalam konteks ini, wahyu Allah (Al-Qur'an) berada dalam dimensinya sendiri yang bersifat absolut, a-historis dan sintesis. Namun, ketika wahyu itu diberitakan kepada manusia, berlangsunglah proses penyejaraan justru oleh Allah sendiri melalui bahasa-bahasa historis (bahasa Arab). Apalagi ketika manusia melakukan penafsiran melalui instrumen akalinya, untuk memahami pesan-pesan Tuhan dalam wahyu-Nya tersebut, maka wahyu yang sudah mengalami proses dialektika dengan akal manusia ini, tidak bisa lagi diposisikan sebagai wahyu yang absolut, karena

³. Alfian, *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, Cet. II (Jakarta:LP3S,1982), h.8.

posisinya sudah tersentuh oleh akal manusia yang bersifat relatif. Sehingga apapun formulasi-formulasi teoritis yang dihasilkan dari proses dialektika penerjemahan akal manusia terhadap wahyu, harus diletakkan sebagai hasil kerja budaya manusia. Dengan demikian, menurut Munir, perlu disusun kategorisasi wahyu yang secara teoritis setidak-tidaknya, wahyu dapat dibedakan ke dalam ; wahyu yang absolut dan a-historis, dengan wahyu yang historis dan bersifat sintesis-dialektis.

Proses sintesis dialektis—antara wahyu dan akal manusia—, merupakan keniscayaan yang harus terjadi, karena tanpa sintesis itu, menurut Munir, agama kehilangan fungsi sosialnya untuk menjadi pedoman dan petunjuk bagi hidup manusia. Secara normatif, hal ini juga merupakan tuntutan wahyu di mana manusia selalu diperintahkan untuk memahami ajaran wahyu tersebut.⁴ Dalam proses sintesis ini, menurut Munir, tidak perlu ada kekhawatiran bahwa wahyu akan tercerabut dari kemurnian dan kemutlakannya, karena sintesis ini terjadi dalam dunia historisnya manusia dan bukan dalam dimensi ilahianya wahyu. Keilahian wahyu akan tetap berada dalam dimensinya yang murni dan absolut, sebagai kalam Allah yang bersifat abadi dan diperuntukkan bagi kehidupan manusia di segala zaman. Namun hal yang penting digaris bawahi menurut Munir, bahwa kalam Allah jauh lebih kaya daris segala bahasa-bahasa. Oleh karena itu, pernyataan-pernyataan linguistis, pernyataan manusia yang dibangun

4. Abdul Munir Mul Khan, *Pradigma Intelektualisme Muslim*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1999), h.21. lihat juga. Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa Elizabet, Zainul Abas, Cet.I (Yogyakarta:Tiara Wacana, 1999), h. 14-15.

atas nama Al-Qur'an dengan kaidah bahasa haruslah ditempatkan sebagai bukan Al-Qur'an yang kalam Allah, akan tetapi sesuatu yang murni insaniyah, murni budaya.⁵ Sebagai produk budaya maka apapun hasil formulasi dan pemikiran manusia khususnya tentang masalah keagamaan, harus dipandang sebagai sesuatu yang senantiasa berkembang dan berubah. Karena perubahan dan perkembangan kebudayaan adalah merupakan sifat hakiki dari kebudayaan itu sendiri. Maka apapun satu produk hidup manusia yang tidak berubah dan berkembang, menurut Munir, bukanlah kebudayaan, dan hal ini merupakan hal yang mustahil bagi manusia, karena hanya Tuhan dan perbuatan-Nyalah yang bersifat tetap dan tidak akan berubah.

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka jika seluruh hidup kita merupakan proses untuk mencapai takwa dan ridha Allah, maka seluruh bentuk kebudayaan adalah jalan panjang bertahap dan tangga untuk mencapai tujuan akhir kehidupan tersebut. Kebudayaan sebagai tangga, ia akan berbeda dari anak tangga pertama dengan yang kedua, dan seterusnya menggulir ke atas sehingga tercapai kedekatan manusia takwa tersebut ke hadirat Allah. Dengan demikian, menurut Munir, sikap kita menghadapi bentuk kebudayaan hendaknya harus dilihat sebagai proses dan bukan sebagai hasil akhir yang tak akan diubah dan berubah. Oleh karena itu, untuk menilai apakah ilmu dan kebudayaan yang kita kembangkan baik atau benar, hendaknya diukur dengan, apakah ilmu dan

⁵. Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektualisme Muslim...*, h. 80.

kebudayaan tersebut diyakini dapat dipakai sebagai tangga mencapai ridha Allah. Amat disayangkan, jika kita menghadapi ilmu dan kebudayaan sebagai sesuatu yang tak berubah sementara ilmu dan kebudayaan yang dicapai manusia memang tidak mungkin begitu saja pas dengan apa yang dimaksudkan oleh Islam (wahyu) yang datang dari Allah dan derajat kebenarannya absolut.⁶

Menghadapi hal tersebut di atas, dalam pandangan Munir, tidak tepat jika menghakimi ilmu dan budaya—yang *notabene* sebagai hasil kerja manusia—dengan kaidah-kaidah ajaran Islam yang bersifat absolut dan tetap. Tanpa menempatkan kebudayaan tersebut sebagai titian atau tangga yang harus senantiasa dikembangkan agar bisa sesuai dengan kehendak Allah. Jadi sebagaimana dinyatakan oleh Kuntowijoyo, bahwa Islam yang mempunyai ukuran-ukuran tersendiri dalam melihat perkembangan budaya atas dasar ajaran wahyu, sejak semula memang lebih menggunakan pendekatan normatif. Tapi sebagaimana ilmu-ilmu empiris dapat menjadi acuan normatif, maka konsep-konsep normatif agama kiranya dapat pula dikembangkan menjadi acuan teoritis.⁷ Dengan demikian, maka perkembangan ilmu yang kemudian melahirkan perkembangan budaya, secara jujur, menurut Munir, harus diakui bahwa “kebudayaan adalah jalan mencapai Tuhan,” bahkan jalan Tuhan itu sendiri. Kebudayaan adalah medium bagi manusia untuk mengartikulasikan keimanan dan keberagamaan. Kebudayaan harus dipahami sebagai jalan untuk memperterang wujud Tuhan dan

⁶. *Ibid.*, h. 85.

⁷. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*, Cet. VII (Bandung: Mizan, 1998), h. 305.

membuat kehadiran-Nya dikenal manusia di dalam sejarah—meski ironisnya, kebudayaan seringkali dipandang oleh pemeluk Islam sebagai bertentangan dengan ajaran Tuhan, oleh karena itu dianggap sebagai langkah dan strategi setan.⁸ Keyakinan agama sebagai ajaran hidup dari Tuhan atau absolut, benar dan yang universal, semestinya tidak perlu sama sekali terganggu ketika kebudayaan dipahami sebagai wujud empiris dan rasional ajaran Tuhan. Karena manusia yang saleh atau kafir sekalipun tidak bisa hidup tanpa kebudayaan. Lebih dari itu, pemeluk Islam sebenarnya hanya bisa mengetahui kitab suci Al-Qur'an dan sunnah rasul-Nya hanya dengan kebudayaan. Banyak contoh tentang hal itu yang bisa dikemukakan. Hal ini bisa dilihat bagaimana Tuhan sendiri hadir dengan wahyu-Nya melalui kebudayaan, yaitu bahasa Arab atau simbol kemanusiaan dan, hanya dengan kebudayaan pulalah manusia bisa memahami Tuhan dan ajaran-ajarannya.⁹ Islam tidak bisa dipelajari, dikhotbahkan dan diamalkan kecuali dengan dan dari kebudayaan itu sendiri.

Demikianlah interelasi antara agama (wahyu) dan budaya di mana keduanya sebetulnya bisa dikembangkan secara dinamis dan transformatif bagi upaya pembangunan peradaban hidup manusia. Peradaban di mana kita suci (wahyu Tuhan) benar-benar bisa menjadi inspirasi pengembangan ilmu

⁸.Abdul Munir Mulkhan, *Dari Semar Kebudayaan Sufi: Kesalehan Multikultural sebagai Solusi Islam di Tengah Tragedi Keagamaan Umat Manusia*, Cet. I (Yogyakarta: Al-Ghiyats, 2003), h. 32.

⁹.*Ibid.*, h. 33.

pengetahuan dan teknologi (iptek), di bidang sosial, humaniora dan kealaman.

Disinilah pentingnya dicari pola baru hubungan agama dengan iptek kebudayaan.

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

B. Teologi dan Wawasan keberagamaan

Sebagaimana telah diuraikan pada bahasan sebelumnya, bahwa teologi merupakan sesuatu yang esensial dan mendasar bagi sebuah agama. Sebagai landasan pokok eksistensi sebuah agama, maka tentunya teologi mempunyai peran signifikan terhadap dinamika keberagamaan. Artinya, pandangan-pandangan dan konsepsi teologi akan sangat berpengaruh terhadap wawasan keberagamaan, baik individu maupun kelompok. Teologi dengan corak seperti telah di kupas di depan, adalah salah satu format teologi yang berupaya menggeser atau mengalihkan pembicaraan teologi agar tidak selalu tersentral pada wilayah ketuhanan, dan menaruh perhatian untuk mengapresiasi persoalan-persoalan konkret kemanusiaan.¹⁰ Sebagai konsekuensi logis dari corak teologi kiri ini, yaitu meniscayakan upaya pemaknaan ulang terhadap faham keimanan. Keimanan dalam perspektif teologi kiri (transformatif), adalah keimanan yang tidak hanya sekedar sibuk “ngurus” Tuhan, tetapi yang lebih penting adalah bagaimana mengurus persoalan-persoalan kemanusiaan-keimanan yang tidak hanya bisa diekpresikan melalui simbol-simbol ibadah ritual yang hanya diorientasikan pada Tuhan, tetapi yang terpenting adalah bagaimana mengartikulasikan ibadah-ibadah ritual tersebut, agar bisa bernilai secara sosial

¹⁰.Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri: Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadl'afin*, cet. I (Yogyakarta:Kreasi Wacana, 2002), h. vi.

dan berpihak pada persoalan kemanusiaan, atau seperti diistilahkan oleh Munir, yaitu bagaimana meletakkan keimanan dalam peta kebudayaan.¹¹ Karena pada dasarnya dalam pandangan teologi kiri, bahwa kemanusiaan adalah kunci dari teologi. Kebudayaan adalah kunci bagaimana orang beriman, sebuah jalan atau tangga mencari dan sampai ke hadirat-Nya. Sehingga dengan demikian, pemahaman terhadap diri kita sendiri (manusia) akan membawa pada pemahaman tentang Tuhan kita. Sebagaimana Nabi besar berkata, “barangsiapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya.”¹²

Berdasarkan pandangan tersebut di atas, maka keimanan dan kesalehan seseorang maupun kelompok masyarakat harus bisa diterjemahkan dalam konteks realitas sosial. Begitu halnya dengan ketakwaan, harus dilihat sejauh mana artikulasi ketakwaan tersebut bisa korelatif dalam merespon pelbagai kenyataan-kenyataan sosial, seperti masalah keadilan, kemiskinan, ketertindasan dan lain sebagainya. Sebagaimana secara tegas dinyatakan dalam Al-Qur’an, bahwa :
 “berbuat adillah, dan itu lebih dekat dengan takwa” (QS.Al-Qur’an 5:8). Oleh karena itu, arti dan substansi takwa di dalam Islam bukan hanya sekedar menjalankan ibadah ritual, tetapi lebih dari itu, adalah kesanggupan menegakkan keadilan. Tanpa artikulasi seperti itu, ketakwaan belum berarti apa-apa dan tidak lengkap. Seperti telah dinyatakan oleh Nawab Haidar Naviq. Seorang ahli ekonomi Pakistan, sebagaimana dikutip oleh Ali Asghar Engineer, ia menyatakan

¹¹. Abdul Munir Mulkhan, *Dari Semar ke Sufi*.... h. 33.

¹². Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri*...., h. v.

bahwa.. keadilan sosial dalam Islam berakar pada tauhid. Sebenarnya, keyakinan kepada Tuhan itu secara otomatis mempunyai konsekuensi logis untuk menciptakan keadilan. Salah satu tidak ada tanpa yang satunya...¹³ Dalam berbagai ayat Al-Qur'an disebutkan, bahwa menolong dan membela yang lemah (*musthadr'afin*), adalah tanda-tanda orang yang beriman.¹⁴ Ada banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang takwa dalam kaitannya dengan berbagai hal, seperti kaitan takwa dan iman (QS. Yunus 10:63, Al-Naml 27:53, Fushilat 41:8 dan menunjuk pencapaiannya sebagai salah satu tujuan ibadah kepada-Nya. (QS. Al-Baqarah 2:21, orang-orang yang menghendaki keuntungan sesaat kerap dikontraskan dengan orang-orang yang bertakwa (QS. Al-Nisa' 4:77, Al-An'am 6:32, Yusuf 12:57.

Yang signifikan disini adalah cara Al-Qur'an mengaitkan ketakwaan dengan interaksi sosial dan perhatian pada sesamanya, seperti saling berbagi (QS. Al-Lail 92:5, Al-A'raf 7:153, menepati janji Ali Imron 3:172, Al-A'raf 7:157 dan kususnya amal baik (QS. Ali Imron 3:172, An-Nisa' 4:126, Al-Maidah 5:93, Al-Nahl 16:127. Begitu juga dalam konteks iman, kepedulian sosial kepada kaum *musthadr'afin* menjadi kriteria utama, seperti dinyatakan dalam surat Al-Anfal surat 2-4.¹⁵ Dari ayat-ayat tersebut, dapat disimpulkan bahwa iman dan takwa itu

¹³. Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, cet. I. (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2002), h. 7.

¹⁴. Lihat. Qs. 2:197, 3:134, 76:8, 70:24, 51:19 dan lain-lain.

¹⁵. Untuk tafsir dan eksplorasi terhadap ayat tersebut, bisa dibaca di buku Farid Esack, *Membeaskan yang Tertindas, Al-Qur'an, Libralisme, Pluralisme*, Cet. I (Bandung:Mizan, 2000), h. 158. Dalam eksplorasinya, Farid Esack, memberikan tafsir hermeneutis dalam upaya meninjau ulang pemahaman iman, Islam, dan kufur.

bakan hanya semata-mata kepercayaan akan keberadaan Allah, tapi juga sebuah keimanan yang berfungsi sebagai pembebas dan pembela kaum yang tertindas.¹⁶

Jadi kepercayaan akan adanya Tuhan, harus diekspresikan ke dalam tindakan praksis sosial yang bermakna (dalam term Islam dapat disebut amal saleh) dan disertai dengan penghargaan akan hak-hak manusiawi dan perjuangan menegakkan kebebasan dan persamaan manusia, dengan kata lain, keimanan harus diterjemahkan melalui tindakan-tindakan nyata dalam masyarakat berupa perbuatan-perbuatan yang sejalan dengan semangat kemanusiaan, sehingga berdampak positif bagi kesejahteraan umat.¹⁷ Adanya akidah bukan hanya untuk disimpan dalam hati, melainkan harus diwujudkan dalam perbuatan.¹⁸

Dalam hubungannya dengan uraian di atas, hal itulah yang ingin ditegaskan oleh Munir melalui teologi kiri-nya, bahwa: pemihakan terhadap kaum *musthadr'afin* atau kaum proletar merupakan sebuah praksis berteologi, praktek ibadah dan sebuah jalan mencari Tuhan. Hal ini mengharuskan keterlibatan praktek-praktek ibadah atau tauhid, dan amal saleh terhadap persoalan riil yang dihadapi umat Islam dan umat manusia pada umumnya. Selanjutnya yang terpenting, dalam pandangan Munir, adalah : bagaimana menempatkan kesalehan dalam dinamika tantangan kehidupan yang kian komplek dan rumit. Seperti tantangan kehidupan modern yang ditandai dengan perkembangan ilmu dan

¹⁶.Eko Prasetyo, *Islam Kiri: Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*, Cet. I (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2002), h. 11.

¹⁷.F. Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hasan Hanafi*, Cet. I (Jakarta:Logos, 1999), h. 112.

¹⁸. Prof. Dr. H. Machasin, *Islam Teologi Aplikatif, Teologi Revolusioner Hasan Hanafi, Pradigma Baru Teologi Islam*, Cet. I (Yogyakarta:Pustaka Alief), h. 77.

teknologi di berbagai bidang. Dan telah disadari bahwa perkembangan ilmu dan teknologi tersebut, meski pada satu sisi membawa dampak positif, tetapi di sisi yang lain, juga membawa dampak negatif, misalnya berupa kesenjangan ekonomi, kemiskinan, praktek kekerasan, dan krisis kemanusiaan. Kemajuan hidup modern, sebagai hasil dari gerakan sekularisme yang kemudian membuat barat mengalami kemajuan iptek yang luar biasa penting bagi kebudayaan, dalam pandangan Munir, hanya menunda pemecahan masalah yang muncul sejak masa renaissans itu. jargon “kematian Tuhan” justru—menurut Munir— melahirkan “kematian manusia” dalam kesemarakkan “spritualisme baru” ketika manusia bukan hanya hendak bebas dari doktrin keagamaan, tetapi juga dari segala sistem yang dilahirkan iptek. Untuk itulah Munir, menawarkan sebuah jalan kesalehan baru, yaitu jalan kesalehan yang berupaya menghidupkan kembali Tuhan sekaligus manusia. Jalan ini, oleh Munir, disebut sebagai “jalan ketiga”. Yakni jalan kesalehan yang berorientasi signifikan bagi fondasi penegakan hak asasi manusia (HAM) praksis demokrasi dan pembangunan berkelanjutan bagi kesejahteraan global kemanusiaan. Dari sini, penegakan demokrasi dan hak asasi manusia (HAM) bisa diperoleh penguatan dalam kesalehan, bahkan kesalehan itu sendiri menjadi praltek penegakan HAM dan demokrasi.¹⁹

Artikulasi kesalehan dalam tantangan dunia global tersebut di atas, menurut Munir, adalah merupakan upaya menjadikan keberagaman atau religisuitas sebagai proyek kemanusiaan—karena religiusitas bukanlah sekedar

¹⁹. Abdul Munir Mul Khan, *Dari Semar Ke Sufi...*, h. 34

menyembah Tuhan agar Tuhan tidak murka dengan segala bentuk ritual dan korban. Posisi manusia yang terdekat dengan posisi Tuhan akan dicapai jika si manusia memihak pada kaum tertindas dan menderita secara ekonomi, sosial, politik dan budaya.²⁰ Seperti dinyatakan oleh Gus Dur, bahwa “Tuhan tak perlu dibela.”²¹ Jadi agama diturunkan oleh Tuhan bukan untuk Tuhan sendiri, tapi untuk kesejahteraan dan kedamaian manusia. Untuk itu, maka tidak perlu terjadi kerusuhan sosial dan politik—sampai menelan banyak korban kemanusiaan—dengan mengatasnamakan agama, jika memang betul-betul mau menegakkan ajaran Tuhan yang peduli kepada penderitaan kemanusiaan dan penegakan HAM. Karena agama semestinya adalah jalan kesalehan yang berorientasi kemanusiaan, yang peduli pada persoalan-persoalan kemanusiaan tapi harus memandang perbedaan antara masing-masing orang—baik perbedaan, suku, agama, faham keagamaan, status sosial, dan perbedaan lainnya—seperti halnya prinsip yang ada di dalam HAM dan demokrasi. Sehingga kehidupan manusia bisa berjalan secara damai, di mana antara manusia, begitu juga antara satu pemeluk agama dan agama lainnya, bisa saling bekerja sama dan saling menguntungkan, baik kepentingan setiap agama itu sendiri atau bagi kepentingan kemanusiaan dalam arti luas. Demikianlah kesalehan sosial yang mesti dikembangkan dalam dunia global yang diwarnai oleh berbagai tantangan yang kian berkembang, sejalan

²⁰ Abdul Munir Mul Khan. *Kearifan Tradisional, Agama Bagi Manusia atau Tuhan*, Cet. I. (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 6.

²¹ Lihat. Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu Dibela*, Cet. I. (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. 54.

dengan perkembangan zaman. Sehingga kehidupan manusia kemudian, bisa berjalan secara damai.²²

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

C. Mengubah Ritus Menjadi Aksi

Cita-cita transformatif Islam seperti telah dikupas di pembahasan di awal, dimaksudkan adalah bagaimana mentransformasikan nilai-nilai normatif Islam dan menjadikannya terlebih dahulu teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku atau tindakan dan aksi sosial.²³ Berangkat dari dasar ini, maka semestinya, intensitas ritual keagamaan harus mampu tercermin menjadi kesalehan sosial. Dengan demikian, maka kehidupan keagamaan tidak akan terjebak pada rutinitas ritual yang bersifat trivialistis. (diperluaskan).²⁴ Sebagaimana sudah dipahami oleh segenap pemeluk agama, bahwa agama mempunyai tata cara dan sistem ritual masing-masing—termasuk Islam. Melaksanakan ritual-ritual keagamaan, merupakan kewajiban yang diperintahkan Tuhan kepada hamba-hambanya, sebagai bentuk pengakuan dan ketaatan manusia kepada Tuhan. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, bahwa Jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada-Nya.²⁵ Semua Rasul diutus Allah untuk mengajak manusia beribadah kepada-Nya.²⁶ Ritual atau juga disebut ibadah, adalah merupakan upacara-upacara tertentu, seperti shalat, puasa, haji,

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

²². Abdul Munir Mulkhan, *Dari Semar Kebudayaan Sufi*..., h. 114.

²³. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran*..., 171.

²⁴. Moeslim Abdurrahman, *Islam Trasformatif*, (Jakarta:Pustaka Firdaus) h. 3-4.

²⁵. QS. 51:6.

²⁶. QS. 16:36 dan QS. 21:25.

zakat, yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Islam memandang bahwa seluruh hidup kita haruslah merupakan ibadah kepada Allah SWT.

Demikianlah sekilas pandangan tentang ritual dan ibadah. Sementara Ibnu Taimiyah memberikan pengertian ibadah, sebagai sebuah kata yang menyeluruh, meliputi segala yang dicintai dan diridhai Allah, menyangkut segala ucapan dan perbuatan yang tidak tampak maupun yang tampak. Jadi dalam pengertian ini, ibadah bukan saja berdzikir, shalat, saum, tetapi juga kepedulian kepada sesama, seperti menolong orang-orang teraniaya, melepaskan dahaga dan kehausan, atau memberikan pakaian kepada yang membutuhkan. Berdasarkan pemahaman ini, ibadah dapat dikategorikan dalam dua bentuk, *pertama*, ibadah yang berupa upacara-upacara tertentu seperti telah disebut di atas. *Kedua*, ibadah yang mencakup hubungan antara manusia dalam rangka mengabdikan kepada Allah.²⁷

Dalam kaitannya dengan tersebut di atas, teologi yang digagas oleh Abdul Munir Mulkan, sebetulnya bisa diidentifikasi sebagai “teologi transformatif”²⁸ karena berorientasi melakukan kritik terhadap pola keberagamaan umat Islam yang, ternyata banyak terjebak dalam praktek-praktek ritual semata, tanpa bisa membawa ritus-ritus keagamaan tersebut, ke dalam aksi-aksi sosial. Dalam pandangan Munir, bahwa keberagamaan umat Islam, masih banyak disibukkan untuk “ngurusi” Tuhan melalui segala macam ritus-ritus, dan

²⁷. Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, Cet. I. (Bandung: Mizan, 1999). h. 46.

²⁸. Satu bangunan teologi yang sebenarnya tidak jauh berbeda dengan pemikiran Moeslim Abdurrahman dalam bukunya *Islam Transformatif*.

tidak cukup punya kepedulian untuk kemudian menyibukkan diri mengurus persoalan-persoapan kemanusiaan. Meskipun kadangkala juga, ada praktek ritus yang bernilai sosial, itupun dilakukan hanya dalam rangka mencari dan menumpuk pahala dengan tujuan Tuhan membalasnya—dengan memberi sejumlah rezeki bagi kepentingan nasibnya di dunia dan nanti di akhirat.

Dengan demikian, praktek ritual, lagi-lagi hanya disibukkan untuk “ngurusi Tuhan”, bukan bagi kepentingan kaum *musthaddl’afin* itu sendiri. Berdasarkan keyakinan bahwa, wahyu dan agama diturunkan oleh Tuhan bukan untuk kepentingan Tuhan itu sendiri, tapi yang utama untuk kepentingan kesejahteraan manusia di dunia, maka semestinya menurut Munir, segala ritus-ritus keagamaan yang dilaksanakan harus berorientasi sosial, artinya punya implikasi bagi upaya penyelesaian masalah-masalah kemanusiaan. Untuk itu, segala ritus Islam—seperti, puasa, haji, zakat, qurban, maal, fitrah—harus bisa fungsional untuk membebaskan seseorang atau sekelompok orang dari kemiskinan, kebodohan, ketertindasan, dan perlakuan tidak adil.²⁹ Semangat-semangat keagamaan semacam ini, secara historis telah banyak ditunjukkan oleh para rasul-rasul Allah, di mana mereka dalam menjalankan misi-misi kenabiannya, tidak hanya mengajarkan tentang keesaan Tuhan, eksistensi Tuhan, dan “bagaimana mengurus Tuhan,” tetapi yang paling pokok dari risalah kenabian beliau, adalah bagaimana mengurus masalah-masalah kemanusiaan,

²⁹. Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri...*, h. xiv. Lihat juga, Moeslim Andurrahman. *Islam Transformatif*, Cet. III. (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1997), h. 20.

seperti moralitas, kemiskinan, kesenjangan sosial, ketidakadilan, kebodohan dan segala macam persoalan kemanusiaan lainnya.³⁰

Atas dasar itu, tak heran jika Dr. Thaha Husain, sarjana Mesir yang terkemuka, mempunyai analisis bahwa, jika Nabi Muhammad hanya mengajarkan keesaan Tuhan tanpa menyerang sistem sosial dan ekonomi, tidak memperdulikan perbedaan antara yang kaya dan yang miskin, yang kuat dan yang tertindas, budak dan majikan, serta tidak menganjurkan orang-orang kaya untuk mendermakan sebagian kekayaan mereka kepada orang-orang miskin yang membutuhkan, maka mayoritas Quraisy akan mudah menerima Islam.³¹

Berdasarkan uraian tersebut di atas, melalui teologi kirinya, Munir menegaskan, bahwa Islam bukanlah ajaran Tuhan tentang bagaimana umat manusia “memanjakan” atau “ngurusi” Tuhan melalui berbagai ritus yang suci, melainkan sebuah ajaran tentang tugas manusia ngurusi dunia dan diri manusia itu sendiri. Bahkan lebih jauh, ia menyatakan bahwa, secara normatif Islam mengajarkan bahwa peduli pada kemanusiaan lebih penting dari ritual pada Tuhan. Kesalehan hanya bisa dicapai dengan membela yang tertindas agar ada di pihak Tuhan. Seseorang hanya bisa mengenal Tuhan jika memahami kemanusiaan. Rasul diutus ke bumi hanya untuk menebar rahmat kasih sayang bagi semua manusia dan seluruh alam.³² Untuk itulah, maka kesalehan dan

³⁰. Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembesan...*, h. 45.

³¹. Asghar Ali Engineer, *Asal Usul dan Perkembangan islam, Analisa Pertumbuhan Sosio-Ekonomi*, Cet. I (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1999), h. 68.

³². Abdul Munir Mul Khan, *Teologi Kiri...*, h. 328.

ketakwaan jangan hanya diukur dari aspek kerajinan seseorang melakukan ritus-ritus formal, tapi sejauh mana ia mengurus dan bergulat dengan masalah-masalah kebudayaan seperti pengentasan kemiskinan, penegakan keadilan, penegakan HAM dan lain sebagainya. Format baru kesalehan ini, menurut Munir, merupakan suatu hal yang mendesak untuk segera dirumuskan, mengingat tantangan hidup global membutuhkan respon dan apresiasi para muslim. Sehingga para muslim kemudian dapat mentransformasikan kesalehannya ke dalam masalah-masalah global seperti penegakan HAM, demokrasi, pluralisme dan lain sebagainya. Dalam rangka itulah, Munir melakukan banyak kritik terhadap sistem ritual Islam, seperti puasa, zakat, haji dan lain-lain.

Sesuai dengan perspektif sosialnya di atas, dalam melihat puasa, Munir juga sangat lebih memperhatikan sisi sosial-kemanusiaan yang terkandung dalam ritual puasa. Dalam pandangan Munir, ibadah puasa harus dipahami sebagai upaya untuk menciptakan rekonsiliasi sosial dan membagi cinta kasih kepada semua orang, melampaui batas keagamaan, suku, faham keagamaan dan afiliasi politik. Untuk itulah, menurut Munir, makna mengenai kesucian ramadhan, jangan sampai diartikan secara eksklusif dan keras, yaitu terpilahnya secara tegas segala bentuk kebaikan dan kebenaran dengan segala yang dipandang batil dan haram. Pengertian demikian dapat mendorong tindakan penghancuran atas segala yang disebut mungkar. Memang, doktrin antara yang disebut haram dan halal atau antara yang batil dan yang benar itu, sudah tegas dan jeals. Namun masalahnya, adalah bagaimana memasukkan suatu realitas atau sutau tindakan

sosial ke dalam kategorisasi, yang demikian itu tidaklah mudah. Terutama untuk memasukkan seseorang atau sekelompok orang sebagai pelaku kebatilan atau ke-haram-an, sama sulitnya untuk memasukkan seseorang atau sekelompok orang ke dalam kategori kebaikan dan pelaku tindak kebenaran. Kategorisasi semacam ini, menurut Munir, lebih sering merupakan penafsiran sepihak yang jarang disertai *tabayyun* atau klarifikasi kepada mereka yang dimasukkan ke dalam kategori kebatilan atau keharaman. Dalam hubungan itulah, menurut Munir, penting untuk memahami puasa sebagai cara masyarakat pemeluk Islam—di manapun saja di kawasan negeri seribu etnis dengan keragaman paham ke-islam-an dan keragaman kepemelukan agama ini—untuk menilai doktrin kemungkaran dan kebatilan tidak hanya dalam batasan positivistik legal syari’ah, tetapi bisa menerobos memasuki dimensi meta-syari’ah-nya. Apabila pemeluk Islam masih terperangkap dalam batasan legal syari’ah yang rigid, “keras” dan positivistik itu, harapan bahwa ibadah puasa bisa menumbuhkan hubungan sosial yang lebih manusiawi dan arif di antara warga dengan banyak paham keagamaan dan politik akan sulit diciptakan.³³

Harapan tumbuhnya kearifan sosial-kemanusiaan dari ibadah puasa, menurut Munir, akan sangat ditentukan oleh bagaimana ajaran Tuhan tentang puasa dan semua dimensi agama-Nya itu dimengerti dan ditafsirkan bagi

³³. Abdul Munir Mul Khan, *Dari Semar ke Sufi...*, h. 153

kepentingan kemanusiaan universal.³⁴ Dalam banyak kesempatan, Tuhan menyatakan bahwa “Muhammad sang Rasul tidak diutus membawa agama-Nya, kecuali jika ia membawakan agama Tuhan itu dengan memperhatikan tradisi kemanusiaan (QS Ibrahim). Tegasnya, “Muhammad Sang Nabi, tidak diperintahkan Tuhan kecuali untuk memahamkan etik kemanusiaan atau untuk menyebarkan cinta-kaish (rahmat) kepada seluruh alam kehiduapn. Dengan demikian, menurut Munir, kedekatan seseorang kepada Tuhan harus dilihat sejauh mana ia peduli pada penderitaan orang lain. Kedekatan kepada Tuhan berarti kedekatan untuk mengurus dan membela manusia-manusia yang didera penderitaan dan nestapa, tanpa melihat apakah si nestapa itu berbeda faham kegamaannya. Dengan pemahaman ini, maka praktek ritual dan keberagamaan. Tidak hanya sibuk “ngurusi Tuhan ” tetapi sibuk ngurusi nasib manusia sesamanya agar bebas dari penderitaan dan nestapa. Disitulah sebenarnya terletak fungsi ibadah puasa, yaitu bagi usaha mengenal Tuhan melalui pengenalan diri dalam kemanusiaan.³⁵

Perspektif sosial yang dijadikan pendekatan utama oleh Munir, dalam melihat ritual puasa di atas, juga mendasari pandangan-pandangannya terhadap ritus-ritus Islam lainnya. Seperti pandangannya tentang haji, qurban, zakat. Sejalan dengan kritik-kritiknya yang telah disinggung diatas, menurut hemat

³⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme (Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi)*, terj. Imam Aziz dan Jadul Maula cet.II (Yogyakarta:LKiS, 1994). h.20.

³⁵ *Ibid.*, 154.

Munir, ibadah ritual yang sejatinya adalah upaya mendekatkan diri kepada Tuhan, selama ini lebih banyak diartikan bahwa semua bentuk ibadah itu hanyalah semata-mata untuk Tuhan. Ironisnya lagi, dekat kepada Tuhan seringkali harus dibuktikan dengan tidak peduli pada nasib manusia yang miskin dan menderita—sibuk “ngurusi” dan “membela” Tuhan daripada mengurus kemanusiaan. Kesaksian iman seringkali identik dengan perilaku tidak manusiawi. Kurang begitu disadari betapa Tuhan berkali-kali menyatakan dan menegaskan bahwa “hanya mereka yang mencintai dan mengasihi sesama manusia, menolong yang miskin dan tak berdaya agar bebas dari segala penderitaanlah yang akan dikasihi, ditolong dan dekat serta boleh menyatakan diri beriman kepada-Nya.”³⁶

Dalam hubungannya itulah menurut Munir, ibadah kepada Tuhan perlu direformasi bagi kepentingan kemanusiaan. Seperti zakat (maal atau fitrah) adalah yang seharusnya berfungsi sosial, khususnya berkaitan dengan kemiskinan, terlantarnya peserta didik, dan masalah sosial lainnya. Untuk itu, menurut Munir, perlu kiranya dicari tafsir zakat bagi kepentingan penyelesaian problem kemanusiaan. Perintah untuk membayar zakat, setiap tahun, zakat fitrah di bulan syawal dan qurban di bulan haji, menurut Munir, sebenarnya tidaklah hanya bisa diartikan sebagai keharusan di bagi habis di hari di mana ibadah itu dilaksanakan. Kewajiban pokoknya bagi mereka yang dikenai kewajiban itu ialah membayar zakat, zakat fitrah dan memenuhi qurban di hari ia disyariatkan.

³⁶. QS. 2:177, QS. 70:24-25, QS. 2:197, 3:134, 76:8, 70:24, 51:191, QS. 74:42, QS 107, Al-Baqarah 83: dan lain-lain.

Tujuan utamanya ialah bagaimana mengfungsikan kekayaan bagi kepentingan bersama, terutama bagi usaha pemecahan problem sosial dan kemiskinan.³⁷

Maksud utama penetapan ibadah zakat ini, ialah terjadinya keadilan distribusi kepemilikan harta dan hilangnya orang menderita kelaparan dan hilangnya peluang bagi sebagian orang yang memenuhi kebutuhan sosialnya seperti pendidikan. Sementara ibadah qurban, berupa hewan wajib setiap tahun bagi mereka yang mampu dengan tujuan yang serupa, bukan hanya sekedar kaum miskin bisa makan daging setahun sekali.³⁸

Tujuan-tujuan etik kehidupan sosial itulah yang seharusnya, menurut Munir, dijadikan dasar di dalam mengelola ibadah zakat, zakat fitrah, dan qurban, bukan hanya dipahami secara tekstual dari bentuk formalnya pada masa Nabi seperti yang selama ini diformulasikan oleh para fuqaha. Hal ini penting bagi upaya pengembangan menegemen pengelolaan, baik penarikan maupun pembagian, zakat, zakat fitrah, dan qurban, sehingga bisa mencapai tujuan sosialnya yaitu keadilan distribusi harta milik, hilangnya kelaparan dan kesenjangan sosial ekonomi di dalam suatu masyarakat.³⁹ Dalam upaya melakukan reformasi menegemen pengelolaan ibadah ritual agar betul-betul fungsional bagi penanganan masalah kemanusiaan, Munir mencontohkan misalnya pengelolaan dana haji. Dalam pandangan Munir, jika saja calon

³⁷ Abdul Munir Mulkhan. *Dari Semar ke Sufi...*, h. 360. Lihat juga, Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif...*, h. 21.

³⁸ Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif...* h. 50.

³⁹ Abdul Munir Mulkhan, *Dari Sufi Ke Semar...*, h. 361. Lihat juga, M. Quraish Shihab, *Lentera Hati, Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Cet. xv (Bandung: Mizan, 1999), h. 191.

peziarah haji kedua, ketiga, dan seterusnya mau menunda keberangkatannya, maka ongkos naik haji (ONH) yang mestinya dibayarkan, bisa disumbangkan bagi perbaikan ekonomi nasional, khususnya bagi program pendidikan orang miskin dan pemberdayaan ekonomi rakyat kecil. Jika gagasan ini diterima, akan terkumpul dana cukup besar yang bisa dipakai bagi proyek kemanusiaan. Tanpa mengurangi arti gagasan di atas, mungkin lebih sederhana dan mudah diterima jika bunga ONH dari calon peziarah haji ulangan yang ditunda saja yang akan dihibahkan bagi proyek kemanusiaan. Jika setiap jamaah haji ulangan menunda keberangkatannya untuk beberapa tahun, dan ONH-nya didepositokan, dari bunga selama masa itu, banyak proyek kemanusiaan yang bisa didanai.

Dengan Melalui cara demikian, tujuan menunaikan ibadah haji yang kedua dan seterusnya bisa dipenuhi, dan banyak manusia yang bisa dibebaskan dari berbagai penderitaan ekonomi. Begitu halnya dengan pengelolaannya zakat, zakat maal, fitrah dan qurban, menurut Munir, perlu direformasi agar bisa berfungsi sosial dalam mengatasi masalah-masalah kemanusiaan. Reformasi kemanusiaan dalam pengembangan menegemen ibadah tersebut, dapat menjadi media bagi pemeluk Islam, untuk menunjukkan kepada dunia tentang kebagusan Islam dalam kepedulian pemeluk agama ini bagi kemanusiaan. Hal ini sekaligus merupakan bukti sosial dan ekonomi dari janji risalah Islam sebagai rahmat seluruh alam (*rahmatan lil alamin*). Dengan demikian praktek Islam akan benar-

benar berfungsi secara sosial dan ekonomi, khususnya bagi kebaikan dan kebahagiaan seluruh umat manusia yang menderita kemiskinan.⁴⁰

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

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

⁴⁰. Lihat. *Fungsi Sosial Ekonomi Ritus-Ritus, dalam buku Dari Semar*, h. 352.

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

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dilakukan proses elaborasi dan eksplorasi kritis secara agak ekstenstif, dengan melalui bab-bab bahasan sebelumnya yang ada, akhirnya dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut :

Pertama, teologi yang digagas oleh Abdul Munir Mul Khan, merupakan format baru teologi, yang berpretensi untuk menggeser atau mengalihkan fokus perbincangan teologi, dari yang selama ini didominasi oleh tema-tema ketuhanan, menjadi lebih responsif dan apresiatif pada tema-tema kemanusiaan. Dalam perspektif teologi kiri atau teologi transformatif, perbincangan teologi jangan hanya berkutat untuk mengupas hal-hal metafisis, seperti masalah ketuhanan, malaikat, surga dan lain sebagainya, tetapi juga yang harus diperhatikan adalah, masalah-masalah dalam kenyataan sosial, seperti kemiskinan, keadilan, HAM, kesenjangan sosial, kebodohan, ketertindasan dan lain sebagainya.

Teologi transformatif memberikan titik tekan pemahaman, bahwa perbincangan teologi harus sampai pada kenyataan sosial, dan bahwa berbagai masalah kemanusiaan harus diatasi oleh siapapun mereka yang mengaku bertuhan. Jadi sikap-sikap kepedulian terhadap masalah-masalah kemanusiaan merupakan tuntutan dan tanggungjawab kesalehan bagi siapapun yang beragama. Bagi teologi transformatif, kesalehan dan ketakwaan, jangan hanya bisa ditunjukkan melalui

badah-ibadah ritual yang hanya sibuk “ngurusi Tuhan”, tetapi yang lebih penting dan utama adalah bagaimana mengekspresikan kesalahan lewat aksi-aksi sosial, yakni berupa pelibatan diri bagi upaya penanganan masalah-masalah kemanusiaan. Oleh karena itulah, bagi teologi kiri, pembelaan bagi kaum tertindas (buruh, orang miskin, dan lemah,) adalah tugas suci agama sebagai realisasi misi utama Islam dalam kehidupan sosial. Islam bagi teologi transformatif, bukanlah ajaran-ajaran Tuhan tentang bagaimana umat manusia “memanjakan” atau “ngurusi” Tuhan melalui berbagai ritus yang suci, melainkan sebuah ajaran tentang tugas manusia ngurusi dunia dan diri manusia itu sendiri.

Kedua, corak teologi seperti tercermin dalam teologi transformatif, memberikan sebuah cakrawala pemahaman baru: yakni bertuhan atau pencarian Tuhan, dapat ditempuh melalui wahana kebudayaan. Kebudayaan sebagai hasil kreasi manusia—sebagai perwujudan dari aktualisasi daya cipta manusia yang *notabene* liahnugerahkan Tuhan kepadanya, jangan selalu dipandang anti Tuhan, atau bertentangan dengan ajaran-ajaran Tuhan. Pandangan demikian hanya akan membuat Tuhan mati, karena Tuhan kemudian, dengan segala ajaran-ajaran sucinya, tidak mampu hadir dan mengartikulasikan ajaran-ajarannya dalam ruang kebudayaan manusia. Maka untuk membuat Tuhan hidup, dan ajaran-ajarannya mampu mengalami proses aktualisasi dan mampu termanifestasi dalam dinamika kebudayaan manusia yang senantiasa mengalami perubahan, kebudayaan harus dipandang sebagai alan untuk memperterang wujud Tuhan dan membuat kehadiran-Nya dikenal manusia di dalam sejarah.

Untuk itu, keyakinan agama sebagai ajaran hidup dari Tuhan atau wahyu absolut benar dan yang universal tidak sama sekali terganggu ketika kebudayaan dipahami sebagai wujud empiris dan rasional ajaran Tuhan—manusia yang saleh atau kafir sekalipun tidak bisa hidup tanpa kebudayaan. Ironisnya lagi, pengamalan ajaran Tuhan sendiri, musthail tanpa kebudayaan. Pemeluk Islam sebenarnya hanya bisa mengetahui kitab suci al-Qur'an dan sunnah rasul-Nya hanya dengan kebudayaan. Tuhan senciripun, sebenarnya hanya bisa hadir dengan wahyu-Nya melalui kebudayaan, yaitu bahasa Arab sebagai simbol kemanusiaan.

Dengan demikian, hanya dengan kebudayaan pulalah manusia mengetahui Tuhan—ajaran Tuhan itu tidak pernah bisa disentuh manusia kecuali dalam wujud kebudayaan. Pandangan ini, merupakan sebuah upaya untuk memposisikan atau meletakkan wahyu (ajaran Tuhan) dalam hubungannya dengan kehidupan manusia. Sehingga agama kemudian, bisa menjadi sumber inspirasi bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek), di bidang sosial, humaniora dan kealaman. Disinilah pentingnya dicari pola baru hubungan agama dengan iptek atau kebudayaan. Hal inilah, yang menjadi dasar-dasar teoritis dan epistemologis, dari bangunan teologi kiri Abdul Munir Mul Khan.

Ketiga, apa yang menjadi orientasi praksis dari teologi kiri adalah : yaitu bagaimana mengubah ritus-ritus keagamaan agar tidak selalu berorientasi vertikal—sibuk “ngurusi” Tuhan—tapi juga yang utama adalah bagaimana membuat ritual-ritual keagamaan tersebut, dapat fungsional ke dalam aksi-aksi sosial—seperti telah disinggung di atas. Ritual-ritual keagamaan—seperti sholat, puasa, haji, zakat, qurban,

odakoh, dar zakat maal–semestinya dalam perspektif teologi kiri, harus fungsional dan lebih berorientasi pada penganan masalah-masalah kemanusiaan. Karena pada dasarnya agama–sebagaimana sering ditegaskan pada bahasan-bahasan sebelumnya– merupakan kebutuhan manusia dan bukan kebutuhan Tuhan itu sendiri, wahyu dan agama diturunkan oleh Tuhan bukan untuk kepentingan Tuhan itu sendiri, tapi yang utama untuk kepentingan kesejahteraan manusia di dunia–atas dasar itulah, sebagaimana disebut di atas, dalam perspektif teologi kiri, Islam bukanlah ajaran Tuhan tentang bagaimana umat manusia “memanjakan” atau “ngurusi” Tuhan melalui berbagai ritus yang suci, melainkan sebuah ajaran tentang tugas manusia ngurusi dunia dan diri manusia itu sendiri.

Atas uraian di atas, jelaslah bahwa apa yang menjadi orientasi praksis teologi yang digagas Abdul Munir Mul Khan adalah mengubah ritus keagamaan menjadi aksi sosial di tengah kehidupan. Pradigma ini–seperti juga telah disinggung li uraian sebelumnya –, merupakan suatu tuntutan yang mendesak untuk segera direalisasikan, sebagai upaya bagaimana umat Islam dapat merespon tantangan-tantangan global yang semakin rumit dan kompleks. Dalam konteks ini, kesalehan dan ketakwaan seorang muslim, dituntut untuk bisa diterjemahkan ke dalam aksi-aksi sosial nyata, jangan hanya bisa diekspresikan melalui ritual-ritual yang cenderung mengurusi Tuhan, tapi bagaimana mengekspresikan kesalehan dalam tindakan-tindakan kemanusiaan.

Demikianlah, pokok-pokok kesimpulan yang mampu penulis rumuskan, sebagai penegasan atau hasil dari analisa yang dilakukan di bab-bab sebelumnya.

3. Saran-saran

Tentunya, dengan berbagai keterbatasan, karya ini, penulis akui memiliki kelemahan-kelemahan tertentu, sehingga barangkali kurang bisa dipandang sebagai karya yang matang. Untuk itu, penulis membutuhkan koreksi, evaluasi, saran dan kritik-kritik konstruktif dari semua pihak, dalam rangka memberikan kontribusi bagi pengembangan dan perbaikan studi ini.

Dengan adanya saran-saran tersebut, penulis berharap semoga studi pemikiran di bidang teologi utamanya yang bernuansa kemanusiaan seperti yang dikaji oleh Abdul Munir Mul Khan, ke depan semakin berkembang dan dinamis. Atas kritik dan saran-sarannya semua pihak, penulis ucapkan banyak-banyak terima kasih.

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

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim, 1997, *Islam Transformatif*, Cet. III, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Alfian, 1982, *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia*, Cet. II, Jakarta: LP3S.
- Azra, Azyumazri, 2003, "Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modernitas: Memahami Hasan Hanafi", dalam Nurhakim, Moh., *Islam, Tradisi dan Reformasi: "Pragmatisme" Agama dalam Pemikiran Hanafi*, cet. I, Jatim, Bayumedia Publising, Bekerja sama dengan UMM Pres.
- Abdullah, Amin, 1996, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, cet.I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arifunto, Suharsimi, 1997, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek*, ed. V, Jakarta: Rineka Cipta.
- Baker, Anton, Zubair, A. Charris, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Effendi, Djohan, 1994, *Konsep-Konsep Teologi, dalam Budy Munawar-Rahman, Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Paramadina
- Engineer, Asghar Ali, 1993, *Teologi dan Pembebasan*, cet.I, Yogyakarta: LkiS.
- , 1999, *Islam dan Teologi Pembebasan*, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- , 1999, *Asal Usul dan Perkembangan Islam*, cet.I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- , 1999, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Priantoro
cet.I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Esack, Farid, 2000, *Membeaskan yang Tertindas, Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*,
Cet. I, Bandung: Mizan.
- Hanafi, Hassan, 1991, *Agama Ideologi dan Pembangunan* Jakarta: P3M,
- Hanafi, A., 1989, *Pengantar Teologi Islam*, cet. Ke-8 edisi revisi, Jakarta: Pustaka
Al-Husna.
- Iamzah, Ya'kub, 1984, *Filsafat Ketuhanan* cet.II, Bandung: PT. Al-Ma'arif,
- Iusnadingrat, F., 1999, *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hasan
Hanafi*, cet.I, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu.
- Iuntowijoyo, 1998, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*, Cet. VII, Bandung:
Mizan.
- Iul Khan, Abdul Munir, 2002, *Teologi Kiri Landasan Gerakan Membela Kaum
Musthadd'afin*, cet. I, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- , 1995, *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, cet.I,
Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2003, *Dari Semar ke Sufi*, Cet. I, Yogyakarta: Al-Ghiyats.
- , 2000, *Kearifan Tradisional, Agama Bagi Manusia atau
Tuhan*, Cet. I, Yogyakarta: UII Press.
- , 1999, *Paradigma Intelektualisme Muslim*, Cet. I, Yogyakarta:
Pustaka Pelajar.

- Muhadjir, Noeng, 1996, *Metodologi Penelitian Kualitatif. Pendekatan Postivistik, Rasionalistik, Phenomenologik, Dan Realisme Metaphisik Telaah Studi Teks Dan Penelitian Agama*, Cet. 7 ed. III, Yogyakarta: Rake Serasin.
- Maarif, Syafi'i, 1997, *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, cet.I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mukti, Abdul, tanggal 19-4-2004, *Agama dan Problem Sosial*, WWW. Com.Islamlib.
- Madjid, Nurcholish, 1995, *Islam Kemodernan dan Keindonesian*, cet. VIII, Bandung: Mizan.
- Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Alief.
- Jurhakim, Moh., *Islam, Tradisi dan Reformasi: "Pragmatisme" Agama dalam Pemikiran Hanafi*, 2003, cet. I, Jatim, Bayumedia Publising, Bekerja sama dengan UMM Pres.
- Jasution, Harun, 1986, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, cet.V, Jakarta: UII Press.
- ahmat, Jalaluddin, 1999, *Islam Alternatif*, Cet. ix, Bandung: Mizan.
- tumadi, 2002, *Masyarakat Post Teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, cet. ke-1, Bekasi;PT. Gugus Press.
- omas, Chumaidi Syarif, 2000, *Wacana Teologi Islam Kontemporer*, cet.I, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- antoso, Listiyono, 2003, *Epistemologi Kiri*, cet. I, Yogyakarta: Aruzz Media.
- udarto, 1997, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada..

Shimogaki, Kazuo, 1994, *Kiri Islam. Antara Modernisme dan Postmodernisme*

(Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi), terj. Imam Aziz dan Jadul

Maula cet.II, Yogyakarta: LkiS.

Nabi, Bassam, 1999, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, Cet.I, Yogyakarta:

Tiara Wacana.

Wahid, Abdurrahman, 1999, *Tuhan Tak Perlu Dibela*, Cet. I, Yogyakarta: LkiS.

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