

TEOLOGI TRANSFORMATIF
(Telaah Atas Pemikiran Moeslim Abdurrahman)



SKRIPSI

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

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
NO. REKAS	No. REG : U-2002/AF/1015
	ASAL BUKU :
	TANGGAL :

Oleh :

MOHAMAD IMAM SOLIHIN
NIM : EO.33.97.021

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

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

TEOLOGI TRANSFORMATIF (TELAAH ATAS PEMIKIRAN MOESLIM ABDURRAHMAN)

Skripsi oleh Mohamad Imam Solihin ini telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya; 04 Juli 2002

Dosen Pembimbing



DRS. H. MUSLIH FUADIE, M.Ag
NIP: 150 203 828

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi ini telah dipertahankan di depan tim penguji

Surabaya, 23 Juli 2002.

Mengesahkan;

Fakultas Ushuluddin

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Dekan,

DR. Abdullah Khazin Affandi, MA.

NIP : 150 190 629

Ketua,

Drs. H. Mustih Fuadie, M. Ag

NIP : 150 203 828

Sekretaris,

Biyanto, M. Ag

NIP: 150 278 250

Penguji I

Drs. Kunawi, M. Ag

NIP: 150 254 719

Penguji II

Drs. Eko Taranggono

NIP: 150 224 887

DAFTAR ISI

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

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERSETUJUAN.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	iv
HALAMAN MOTTO.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI.....	ix
 BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Definisi Operasional	9
D. Alasan Memilih Judul.....	10
E. Tujuan Penelitian	11
F. Metodologi Penelitian.....	11
1. Teknik Pengumpulan Dan Sumber Data	11
2. Teknik Pengolahan Data.....	13
3. Teknik Analisa Data	13
G. Sistematika Pembahasan.....	16

BAB II : BIOGRAFI MOESLIM ABDURRAHMAN

A. Latar Belakang dan Perjalanan Hidup 18
B. Karier 21
C. Karya-Karyanya 22

BAB III : DESKRIPSI TEOLOGI TRANSFORMATIF MOESLIM

ABDURRAHMAN

A. Teologi dan Perkembangannya 28
1. Pengertian Teologi 28
2. Sejarah dan Perkembangannya 33
B. Teologi Transformatif Sebagai Gerakan dan Doktrin 38
C. Teologi Kaum Dluafa: Proyeksi Keadilan Struktural 44
D. Teologi Transformatif Sebagai Kritik Ideologi 50

BAB IV : ANALISA ATAS TEOLOGI TRANSFORMATIF MOESLIM

ABDURRAHMAN

A. Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia 56
B. Implikasi Teologi Transformatif dalam Konteks Kekinian.... 62

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan 68
C. Saran-saran 70

DAFTAR PUSTAKA

BAB I

PENDAHULUAN

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

A. Latar Belakang Masalah

Agama bukan sesuatu yang bersifat subordinatif terhadap kenyataan sistem sosial-ekonomi. Agama pada dasarnya bersifat independen, yang secara teoritis bisa terlibat dalam kaitan saling mempengaruhi dengan kenyataan sosial-ekonomi. Sebagai unit yang independen maka, bagi penganutnya agama mempunyai kemungkinan yang tinggi untuk menentukan pada perilaku manusia dalam bentuk struktural sosial. Dengan begini ajaran agama (atau aspek kultural agama) mempunyai kemungkinan untuk mendorong atau bahkan menahan proses perubahan sosial, yaitu suatu proses yang menggunakan kemantapan struktur dalam mempersoalkan keberhasilan nilai-nilai lama.

Namun dalam persoalan kemoderenan, agama dianggap sebagai kemandekan bagi proses globalisasi yang universal, dan menghambat kemajuan ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh para intelektual barat yang "di-Tuhan-an". "Pen-Tuhan-an" ini diawali oleh agama (pihak gereja) tidak memberikan dukungan penuh terhadap penemuan-penemuan ilmiah oleh kalangan saintis, karena dianggap bertentangan dengan pendapat gereja (kitab suci). Beberapa reaksi yang dilakukan oleh pihak gereja kemudian adalah dengan melakukan penyiksaan dan pembakaran (buku-buku) para pencetus terhadap penemuan baru

yang bertentangan tersebut. Misalnya terhadap penemuan Kopernicus¹ tentang keberadaan posisi matahari sebagai pusat tata surya bukan bumi sebagaimana yang diyakini kalangan agama (gereja).

Ilmu pengetahuan mencapai puncaknya sekitar abad 16 dipelopori oleh Descartes (1596-1650)² yang syarat dengan rasionalismenya, dan terus mengalami masa pencerahan (*Aufklärung*)³ sampai pada revolusi Prancis (1789)⁴. Dari sini benih-benih kemajuan dan modernisme barat tampil dan menguasai peradaban dunia. Dalam hal ini proses sosialitas mengalami perubahan-perubahan seiring dengan roda sejarah dalam ruang dan waktu.

Modernisasi atau modernisme seperti yang diungkapkan oleh Muhammad Quthub⁵ menjadi realitas sosial yang lebih bersifat individualistis dan menafikkan kepentingan-kepentingan yang lebih bersifat kolektif (*colega kolektif*), sebagai doktrin kapitalis⁶ yang hanya menguntungkan segelintir manusia dari kelompok

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

¹ Kopernikus adalah seorang rohaniawan gereja ortodoks, yang penemuannya dikembangkan dan dibukukan oleh ilmuwan berikutnya setelah beliau wafat, dalam Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 13

² Diskartes adalah seorang filosof kelahiran Perancis yang membuka gerbang pada faham rasionalisme, *ibid*, 18

³ *Ibid*, 47

⁴ Dahrendorf Ralf, *Refleksi atas Revolusi di Eropa*, terj. Suwandi S, Brata, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1992), 7

⁵ Muhammad Quthub, *Islam Agama Pembebas*, terj. Fungky Kusnaini Timur (Yogyakarta: Mitra Pustaka 2001), 55

⁶ O. Hashem, *Agama Marxis : Asal-Usul Atheisme & Penolakan Kapitalisme*, (Bandung : Yayasan Nuansa Cendekia, 2001), 181

masyarakat yang lebih besar, terlepas dari kepentingan gereja yang telah mengalami sekularisasi⁷.

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

Respon terhadap kapitalisme memunculkan sosialisme⁸ yang menawarkan nilai-nilai kemanusiaan yang egaliter. Dikotomi antara kapitalisme dan sosialisme menjadi perang dingin dalam dunia ketiga yang masing-masing mempengaruhi corak ideologisnya demi peradaban manusia.

Corak ideologis yang dimotori oleh Barat sangat berpengaruh terhadap negara-negara yang sedang berkembang, dimana arus modernisasi telah mengglobal. Di Indonesia modernisme masuk bersamaan dengan masuknya penjajah dan juga dari beberapa pelajar yang telah belajar di Barat. Pengaruh dari proses modernisasi yang dianggap belum selesai mengakibatkan ketimpangan sosial dan keterbelakangan dalam berbagai aspeknya di Indonesia, implikasi ini memberikan inspirasi bagi para intelektual yang responsif untuk melakukan interpretasi yang sangat konstruktif dengan mengadopsi modernisasi sebagai tantangan yang harus dihadapi. Sehingga agama yang dipahami sebagai transformasi terhadap realitas sosial perlu penafsiran teologis⁹ yang mampu

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

⁷ Sekularisasi dipahami sebagai proses dipisahkannya masyarakat dan budaya dari dominasi lembaga dan simbol-simbol religius, dalam M. Satrapateja, *Pengantar*, Peter L. Berger, *Kabar Angin Dari Langit : Memahami Makna Theologi Masyarakat Modern*, terj. J.B. Sudarmanto (Jakarta:PT. Pustaka LP3S Indonesia, 1991), xvii, lain halnya dengan pandangan Nurcholis Majid yang menginterpretasikan sebagai "menduniawikan" nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat islam dari kecenderungan untuk "mengukhrowikan"nya, dalam Dawam Raharjo, *Pengantar*, Nurcholis majdid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, (Bandung : Mizan, 1999), 19

⁸ Ideologi yang ditawarkan Karl Marx sebagai sebuah gerakan resistensi yang menentang penghancuran cinta yang terdapat dalam realitas sosial, dalam Erich Fromm, *Konsep Manusia Menurut Marx*, terj. Agung Prihantoro, Cet. I (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), 78

⁹ Teologi dipahami sebagai refleksi terhadap realita empiris dalam perspektif ketuhanan.

menjawab tantangan modernitas dan mampu mengangkat keterbelakangan masyarakat yang masih terkungkung dalam strukturnya.

Dalam kaitan ini menurut Dawam Raharjo membutuhkan suatu penafsiran yang bersifat filosofis, radikal, dan simbolis. Dengan kata lain perlunya “pembaruan teologi” sebagai refleksi praktikal dari ajaran-ajaran ketauhidan dalam aspek kehidupan nyata. Sebab selama ini teologi dianggap sebagai wilayah yang sakral bagi sebagian umat Islam, dan karenanya tabu untuk dibicarakan. Dalam konteks pembaruan teologi itu pula, Dawam melihat perlunya kehadiran teologi baru yang bersifat alternatif terhadap teologi konvensional.¹⁰ Pembaruan teologi tentu saja tidak bermaksud mengubah doktrin dasar tentang ketuhanan, tentang keesaan Tuhan (Islam: Tauhid)¹¹, melainkan sebuah reorientasi pemahaman keagamaan baik secara individual maupun kolektif untuk menyikapi kenyataan-kenyataan empiris menurut perspektif ketuhanan.¹²

Oleh karena itu Moeslim Abdurrahman menawarkan gagasan “teologi transformatif” sebagai alternatif dari orientasi paradigma “modernisasi” dan “paradigma islamisasi”. Paradigma modernisasi, menurutnya bertolak dari isu

¹⁰ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1995), 166

¹¹ Sebagai istilah teknis dalam ilmu kalam, tauhid dimaksudkan sebagai sebuah faham mengesa-kan Tuhan (monotheisme). Sebuah istilah yang secara tepat menggambarkan inti ajaran semua Nabi dan Rasul, dalam Nurcholis Majdid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina), 73-72

¹² Kuntowijoyo, *Ilmu Sosial Profetik*, (Jurnal Ulumul Quran, Vol. I, 1989), 12

tentang kebodohan, keterbelakangan, dan kepicikan. Sementara paradigma islamisasi mengambil topik persoalan normatif antara yang “islami” dan yang “tidak islami” atau mana yang “asli” dan mana yang “bid’ah”. Sedang teologi transformatif, lebih menaruh pada persoalan keadilan dan ketimpangan sosial saat ini, yang dianggap sebagai struktur yang menjadikan banyak umat manusia tidak mampu mengekspresikan harkat dan martabat kemanusiaannya.¹³

Adapun bagi Dawam teologi transformatif merupakan teologi yang melihat Islam sebagai pembebas dan emansipatoris. Hal ini menurutnya bukanlah merupakan pengertian yang abstrak, tetapi konkrit. Berdasarkan konsepsi itu, masyarakat akan bergerak untuk melakukan perubahan yang revolusioner. Teologi transformatif akan membebaskan umatnya dari kebodohan atau ketertintadasan serta hegemoni sistem pemikiran yang dominan didunia.¹⁴ Dengan pola pikir yang demikian tersebut seorang pakar tentang Islam dari Belanda yang pernah mengajar di IAIN Jakarta dan IAIN Yogyakarta, DR.Karel A.Stenbrink, melihat Dawam sebagai pemikir Islam Indonesia yang dipengaruhi ide-ide teologi pembebasan dari Amerika Latin.¹⁵

Lain halnya dengan pemikiran transformatif Adi Sasono, terlihat ketika ia menyatakan, tauhid didalam Islam merupakan ide sentral yang mempunyai

¹³ Syafi'i Anwar, *Pemikiran*, 173

¹⁴ *Ibid*, 166

¹⁵ *Ibid*, 167

konsekuensi dalam kehidupan, yakni pemihakan terhadap proses menuju persamaan derajat diantara sesama manusia.¹⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Teologi transformatif menurut Kuntowijoyo akan lebih tepat diterjemahkan dengan istilah “ilmu sosial transformatif”, “ilmu sosial profetik”, dengan mengganti ‘teologi’ ke ‘ilmu sosial’.¹⁷ Karena ilmu sosial memerlukan format baru, yang tidak hanya menjelaskan dan melakukan transformasi, tapi juga memihak pada nilai-nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi sebagai acuan perubahan. Ketiga nilai itu merupakan penerjemahan dari istilah Al-Quran tentang amar ma’ruf, nahi munkar, dan iman kepada Allah.¹⁸

Cita-cita transformatif Islam yang dimaksudkan Kuntowijoyo adalah mentransformasikan nilai-nilai normatif Islam dan menjadikannya terlebih dahulu teori ilmu sebelum diaktualisasikan kedalam perilaku atau aksi sosial.¹⁹

Bertolak dari wacana interpretasi teologis yang bernuansa transformatif dengan pendekatan ilmu sosial sebagai metode dalam menerapkan nilai-nilai normatif, lebih jauh perlu mengetahui praksis pemahaman teologi dikalangan umat Islam (dunia timur). Dalam hal ini pemahaman teologi lebih menekankan pada penciptaan masyarakat yang bermoral dan etika praktis, berkaitan dengan baik dan buruk serta keadilan, yang bertumpu pada kesadaran yang peka dan

¹⁶ *Ibid*, 168

¹⁷ Kuntowijoyo, *Ilmu Sosial...*, 12

¹⁸ Moeslim Abdurrahman, *Islam...*, 100

¹⁹ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran...*, 171

nyata akan adanya satu Tuhan.²⁰ Kesombongan manusia dengan tegas ditekankan dan dicela oleh Al-Quran. demikian pula keterputus-asaan, kekafiran dan sifat manusia yang lemah bisa salah, namun makna penting dan mendesak bagi inisiatif manusia (ikhtiar) dipertahankan secara utuh.²¹ Oleh karena itu, rumusan Al-Quran lebih teologis daripada sosiologis, tetapi tetap berkelindan dengan kehidupan sosial dan kemasyarakatan, yakni dalam rangka melindungi orang (kaum) lemah, dan mengembangkan rasa tanggung jawab bagi orang kaya untuk membagi kelebihan kekayaannya lewat jalan Allah.²²

Telaah pokok teologi dalam pandangan umat Islam (dunia timur), ialah Tuhan, sifat, dan wujud perbuatannya, yang menggambarkan bahwa konsep-konsep dasar pemikiran teologinya yang bersifat esoteris dan selalu dalam ketegangan antara corak teosentrisme dan antroposentrisme. Karenanya, struktur pemahaman kepercayaan menjadi dua bagian: pertama, kepercayaan yang rasional (aqliyah), dan kedua, kepercayaan-kepercayaan yang tekstual (sam'iat-naqliyah).²³ Teologi yang berdasarkan struktur aqliyah yang lebih bersifat liberal, dialamatkan kepada teologi Mu'tazilah dan Isma'iliyah, yang pendukungnya cenderung elite dalam masyarakat.²⁴ Sedangkan teologi yang berdasarkan tekstual, cukup tepat dialamatkan kepada teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah,

²⁰ Fazluir Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung : Penerbit Pustaka 1994), 146

²¹ *Ibid*, 155

²² Asghar Ali Engeneer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Hairus Salim, Cet. II, (Yogyakarta : LKIS, 2000), 8

²³ Hasan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991), 9

²⁴ Asghar Ali Engeneer, *Islam.....*, 74

yang biasa disebut teologi tradisional.²⁵ Aliran-aliran teologi tersebut, hampir sepanjang sejarah perkembangan Islam, menjadi “panutan” kaum muslimin di dunia, khususnya di Indonesia.

Di Indonesia, pengaruh teologi Asy’ariyah nampaknya sangat besar mendasarkan pada ilmu tauhid. Dalam kaitan ini kalangan pemikir teologi yang berlatar belakang dalam tradisi ilmu keislaman konvensional, mengartikan teologi sebagai ilmu kalam, yaitu suatu disiplin yang mempelajari ilmu ketuhanan yang bersifat abstrak, normatif, dan skolastik,²⁶ polemis.²⁷

Dengan membaca praktek dari pemahaman teologi dikalangan umat Islam (dunia timur) jika dikaitkan dengan pemikiran Moeslim Abdurrahman terdapat perbedaan dalam pemahaman teologi dan penerapannya. Inilah yang unik dan menarik untuk mengangkat masalahnya.

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

²⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam : Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia , 1983), 150

²⁶ Kuntowijoyo, *Ilmu Sosial....*,12

²⁷ Dalam arti metode pemikiran, para teolog klasik itu dapat dikategorikan kepada tiga macam tipe (kelompok), yaitu kelompok rasionalis yang dikembangkan aliran Mu’tazilah suatu aliran yang ditampilkan oleh Washil bin Atha’ (80-131 H), dan kawan-kawannya. Dan kelompok tekstualis dihidupkan dan dipertahankan oleh aliran salaf yang dimunculkan oleh orang-orang Hanabilah, dan diteruskan oleh Ibnu Taimiyah (661-727 H) serta generasi berikutnya. Sedangkan metode pemikiran yang sintesis oleh kelompok Asy’ariyah yang dilahirkan oleh Abu Hasan Asy’ari (260-324 H) dan maturidiyah yang dipelopori oleh Abu Mansyur al Maturidi (w.333 H), dalam Kusmen Busyairi, *Analisis Kritik Terhadap Pemikiran Teologi Klasik*, dalam M. Masyhur Amin (ed), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta : LKPSM NU DIY, 1989), 11

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah yang diuraikan diatas, dapat dirumuskan suatu permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana deskripsi teologi transformatif Moeslim Abdurrahman ?
2. Bagaimana implikasi teologi transformatif Moeslim Abdurrahman dalam konteks kekinian ?

C. Definisi Operasional

Untuk lebih memudahkan dalam memahami maksud dari judul, perlu penulis memberikan definisi terhadap judul yang dikaji sebagai berikut:

Teologi adalah (Yun. ‘pengetahuan mengenai Allah’). Usaha metodis untuk memahami serta menafsirkan kebenaran wahyu. Sebagai *fifes quaerens intellectum* (Lat. ‘iman yang mencari pemahaman’), teologi menggunakan sumber daya rasio, khususnya ilmu sejarah dan filsafat. Di hadapan misteri ilahi teologi selalu “mencari” dan tidak pernah sampai pada jawaban terakhir dan pemahaman yang selesai.²⁸

Transformatif adalah bersifat berubah-ubah bentuk (rupa, macam, sifat, keadaan, dan sebagainya).²⁹ Dalam ilmu sosial istilah transformasi mempunyai

²⁸ Gerald o’collins, sj & Edward G. Farrugia, SJ, *Kamus Teologi*, Terj. (Yogyakarta : Kanisius, 1996), 314

²⁹ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1989), 917

arti yang berbeda, yaitu menyangkut perubahan sosial dan struktural, daripada perubahan kesadaran.³⁰

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

Telaah adalah penyelidikan; pemeriksaan; penelitian.³¹

Pemikiran adalah proses cara perbuatan memikir; problem yang memerlukan pemecahan.³²

Moeslim Abdurrahman adalah seorang cendekiawan muslim Indonesia yang lahir di Kasugihan Lamongan pada 1947, dalam kalangan kelompok modernis. Beliau adalah penggagas awal dan orang yang pertama kali mempopulerkan teologi transformatif, dengan “meminjam” konsep teologi pembebasan dari Amerika Latin. Moeslim nampaknya berhasil “menundukkan” teologi pembebasan ke dalam paradigma Islam, dan mendialogkan dengan konteks keindonesiaan.³³

Agar tidak parsial dalam memahami teks judul, perlu penulis garis bawahi bahwa teologi transformatif atau teologi pembebasan yang dimaksud adalah (sebagai paradigma radikal) yang mencoba melihat proses imperialisme budaya (dalam perilaku, selera, sistem, gaya hidup, dan tata nilai masyarakat) dalam ideologi modernisasi, sekaligus mencari alternatif bagaimana masyarakat mampu mengontrol *mode of production* (hubungan-hubungan produksi) dan segala

³⁰ Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis : Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta:Paramadina, 2001), 327

³¹ *Kamus...*, 959

³² *Ibid*, 683

³³ Anwar, *Pemikiran...*, 173-174

bentuk produksi ideologi dan informasi dalam masyarakat, sehingga masyarakat diharapkan bisa merealisasikan potensi-potensi dirinya (tujuan spritual) secara maksimal tanpa hambatan struktural.³⁴

Bagi Moeslim Abdurrahman istilah dan pengertian tentang “teologi transformatif” dimaksudkan sebagai pencarian sebuah metode berpikir dan tindakan yang memihak serta yang mampu mempersenjatai masyarakat untuk bisa bangkit dan keluar dari keterbelakangan, kebodohan, dan kemiskinan dengan mengesampingkan paradigma modernisasi. Moeslim agaknya percaya kepada ilmu-ilmu sosial yang historis dan kontekstual.³⁵

D. Alasan Memilih Judul

Ada dua alasan yang menggugah penulis untuk meneliti dalam penulisan skripsi ini, yaitu:

1. Karena konsepsi teoritis teologi tranformatif Moeslim Abdurrahman sebagai teologi alternatif yang memberikan solutif terhadap berbagai ketimpangan dan keadilan sosial lebih menyentuh pada aspek sosial masyarakat populis.
2. Karena dikotomi pemahaman teologi cukup memberikan wacana yang lebih menarik sehingga dapat menemukan substansi dalam penerapannya

³⁴ Budhy Munawar-Rahman, *Islam.....*, 335

³⁵ Anwar, *Pemikiran....*, 174

yang lebih menyentuh pada arah transformasi terhadap semua lapisan masyarakat.

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

E. Tujuan Penelitian

Adapun yang menjadi tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Untuk mengetahui deskripsi teologi transformatif Moeslim Abdurrahman.
2. Untuk mengetahui implikasi teologi transformatif Moeslim Abdurrahman dalam konteks kekinian.

F. Metodologi Penelitian

Berdasarkan permasalahan yang akan diteliti, maka disini akan digunakan jenis penelitian deskriptif-analitis dengan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan karena fokus penelitian menitik beratkan pada kajian konseptual yang berupa butir-butir pemikiran dan bagaimana pemikiran itu tersosialisasikan.

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

Adapun langkah-langkah penelitian yang dilakukan adalah sebagai berikut:

1. Teknik Pengumpulan dan Sumber Data

Dalam skripsi ini sumber data yang dipergunakan adalah *library research* (studi kepustakaan) atau dokumentasi. Pada studi ini lebih mengedepankan aspek teoritis konsepsional dari pada uji empiris.

Langkah selanjutnya adalah mengumpulkan bahan kepustakaan yang berupa buku-buku, majalah, makalah-makalah ataupun artikel yang ditulis

Moeslim Abdurrahman. Karena kajiannya yang luas, gagasan-gagasan yang ia tuangkan, kemudian dipilah-pilah dan diseleksi mana yang tema mayor dan mana yang sekedar tema minor. Pokok-pokok yang orisinal dari Moeslim Abdurrahman sendiri dikategorikan sebagai sumber utama.

Adapun buku-buku yang menjadi bahan sebagai sumber utama adalah sebagai berikut:

- a. Moeslim Abdurrahman., *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997)
- b. Moeslim Abdurrahman, *Wong Cilik Dan Kebutuhan Teologi Transformatif*, dalam Mashur Amin, (ed), *Teologi Pembangunan : Paradigma Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta:LKPSM NU, 1989)
- c. Moeslim Abdurrahman, *Semarak Islam, Semarak Demokrasi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996)

Sedangkan buku-buku yang berkenaan dengan penelitian ini dijadikan sebagai sumber penunjang, diantaranya adalah sebagai berikut:

- a. Budhi Munawar-Rahman, *Islam Pluralis : Wacana Kesetaraan Keberimanan*, (Jakarta : Paramadina, 2001)
- b. M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia : Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, cet. I (Jakarta: Paramadina, 1995)
- c. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam : Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998)

- d. Nurcholis Majdid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Cet.IV, (Jakarta: Paramadina, 2000)

Dan beberapa sumber penunjang lain yang berkenaan dengan penelitian ini bisa dijadikan literatur bagi penulis, untuk melengkapi dalam skripsi ini.

2. Teknik Pengolahan Data

Setelah semua data yang diperlukan terkumpul, langkah selanjutnya adalah memeriksa dan mengolah data tersebut, sehingga permasalahan yang ada dapat dideskripsikan.

3. Teknik Analisa Data

Dalam menganalisa, data yang dipakai dalam pemikiran skripsi ini adalah:

a. Induksi

yaitu proses penalaran dari hal-hal yang bersifat khusus ke hal-hal yang bersifat umum. Induksi pada umumnya disebut generalisasi. Ilmu eksakta mengumpulkan data yang jumlahnya tertentu, dan diatas dasar itu disusun suatu pengertian umum. Dalam penelitian ilmu-ilmu sosial, dan lebih-lebih ilmu humaniora khususnya dalam penelitian ini menjadi case-studi.³⁶

³⁶ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta:PT. RajaGrafindi Persada, 1997), 43

b. Deduksi

Yaitu proses penalaran dari hal-hal yang bersifat umum ke hal yang bersifat khusus. Dengan deduksi dapat dibedakan menjadi dua tahapan, yaitu:

1. Dari pemahaman yang telah digeneralisasi dapat dibuat deduksi mengenai sifat-sifat lebih khusus yang menyalin dari yang umum tadi, tetapi segi-segi khusus ini tetap merupakan pengertian umum.
2. Akhirnya, semua yang harus dilihat kembali dalam hakekat manusia yang individual, oleh pemaham yang universal tadi individu disoroti dan dijelaskan. Dengan demikian generalisasi yang dahulu dikaji kembali apakah memang sesuai dengan kenyataan realistik atau tidak, kemudian baru direfleksikan kembali.³⁷

c. Komparatif

Yaitu isi buku dibandingkan dengan buku-buku yang lain tentang hal yang sama, entah yang dekat dengannya atau justru yang sangat berbeda. Dalam perbandingan itu diperlihatkan keseluruhan pikiran dengan ide-ide pokok, kedudukan, konsep-konsep metode dan sebagainya. Dalam penelitian skripsi ini komparasi dilakukan tidak

³⁷ *Ibid*, 44

hanya terpendang antar buku, tetapi dapat dilakukan antar gagasan atau pikiran.³⁸

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

G. Sistematika Pembahasan

Agar lebih sistematis, maka penulis perlu menggambarkan muatan skripsi sebagai berikut:

Bab pertama, yang merupakan pendahuluan, mencakup didalamnya latar belakang masalah, rumusan masalah, definisi operasional, alasan memilih judul, tujuan penelitian, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, yang merupakan biografi Moeslim Abdurrahman, yang melingkupi; latar belakang dan perjalanan hidup, pendidikan, karier dan karya-karyanya.

Bab ketiga, pada bab ini akan dibahas tentang deskripsi pemikiran teologi transformatif Moeslim Abdurrahman, yang meliputi; pengertian teologi, sejarah dan perkembangan teologi, teologi transformatif sebagai gerakan dan doktrin, digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
teologi kaum duaafa : proyeksi keadilan struktural, serta teologi transformatif sebagai kritik ideologi.

Bab keempat, yang merupakan analisa atas teologi transformatif Moeslim Abdurrahman, yang meliputi; Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia, implikasi teologi transformatif.

³⁸ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), 61

Bab kelima, dalam bab ini dikemukakan simpulan dari seluruh pembahasan, yang merupakan jawaban dari permasalahan, juga dikemukakan saran-saran dan penutup sebagai tindak lanjut dari uraian sekaligus rangkaian pembahasan.

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



BAB II

MOESLIM ABDURRAHMAN

A. Latar Belakang Dan Perjalanan Hidup

Moeslim Abdurrahman dilahirkan disudut kampung kecil di Desa Kasugihan, Lamongan, Jawa Timur, pada 7 Agustus 1947. Ayahnya bernama Abdurrahman adalah seorang petani serta peternak. Dalam keluarga Moeslim Abdurrahman mengalir darah priyayi, darah seniman, serta keluarganya terdidik dalam lingkungan pesantren. Moeslim Abdurrahman sendiri yang merupakan anak pertama dari tiga bersaudara, dibesarkan dalam lingkungan Muhammadiyah (kalangan Modernis³⁹) di Kasugihan, Lamongan.

Masa kecil Moeslim Abdurrahman banyak dihabiskan di desanya, dengan mengenyam pendidikan dasarnya di Sekolah Dasar Negeri Kasugihan. Beberapa tahun setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya, Moeslim Abdurrahman melanjutkan ke Sekolah Menengah Pertama (SMP) di Kertosono, sebuah kota kecil yang berada di Kabupaten Nganjuk, Jawa Timur, suatu daerah yang cukup jauh dari kampung halamannya. Walaupun pada kenyataannya ia kurang begitu optimis dengan kondisi orang tuanya, tapi untuk meneruskan tujuan serta harapan orang tuanya, akhirnya ia melanjutkan sekolah menengah pertamanya di

³⁹ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran...*, 173

Kertosono, sambil nyantri disana. Di jenjang pendidikan tingkat menengah pertama Moeslim Abdurrahman mulai mendalami ilmu agama. Karena sekolah tersebut terdapat pelajaran khusus untuk mengkaji kitab-kitab yang sangat erat dengan ajaran agama Islam.

Pada saat duduk di Sekolah Menengah Pertama, Moeslim Abdurrahman menginginkan dirinya untuk melontarkan pemikirannya terhadap perealisasi-an kajian-kajian kitab yang ada di pondoknya atas kehidupan sosial masyarakat. Oleh sebab itu, sebagai santri selain menuntut ilmu, ia juga menganalisis kehidupan yang ada di Pesantren yang masih di legitimasi oleh kajian dan rutinitas ilmu agama. Hal ini disebabkan karena kultur Moeslim Abdurrahman yang dilahirkan dalam kalangan modernis, sehingga seringkali pemikirannya sangat berbeda dengan teman-temannya yang ada di pesantren Kertosono. Selama nyantri di pesantren Kertosono, kesempatan ini tidak disia-siakan oleh Moeslim Abdurrahman, dengan kegemarannya membaca buku-buku keislaman, dan di sekolah pelajaran ilmu sosial lebih diminatinya.

Dalam menempuh jenjang pendidikannya Moeslim Abdurrahman cukup mandiri dengan tidak menggantungkan hidupnya pada kedua orang tuanya. Selanjutnya pada tahun 1962 Moeslim Abdurrahman melanjutkan sekolah kejenjang yang lebih atas yaitu SMA dengan meninggalkan berkas kesantriannya. Dengan latar belakang yang dilahirkan dikalangan Muhammadiyah, ia melanjutkan sekolah tingkat atasnya di Muhammadiyah Solo. Saat menempuh belajarnya di tingkat atas ia sering mengikuti kajian-kajian dan diskusi tentang

ilmu agama dan ilmu sosial. Setelah menyelesaikan studinya di tingkat atas, Moeslim Abdurrahman, melanjutkan pendidikan (kuliah) keperguruan tinggi di tempat yang sama yaitu Universitas Muhammadiyah. Pendidikan di perguruan Muhammadiyah ini ditempuhnya pada tahun 1967, diperguruan tinggi inilah Moeslim Abdurrahman mulai lebih mencurahkan pemikirannya yang lebih dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran modernis. Dibangku kuliah Moeslim Abdurrahman aktif di organisasi ekstra yaitu HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) Cabang Solo. Selain dikampus, di organisasi ekstra mulai mengembangkan pemikiran-pemikirannya melalui tulisan-tulisan yang dibuatnya.⁴⁰

Pada tahun 1984, setelah menyelesaikan sarjananya di Universitas Muhammadiyah Solo, Moeslim Abdurrahman melanjutkan studinya (Magister) ke Universitas Illinois, Champaign USA dengan spesialisasi antropologi. Moeslim selama itu memanfaatkan keilmuannya dengan membandingkan kehidupan sosiologi di Amerika dengan Indonesia dalam ilmu Teologi yang pernah dikaji selama menjadi mahasiswa di Universitas Muhammadiyah Solo.

Pada tahun 1986, setelah Moeslim Abdurrahman menyelesaikan studinya di Amerika dan mendapat gelar Master, dia mengaktifkan kembali pada lembaganya, yang sebelumnya ia adalah staf peneliti pada bidang penelitian dan pengembangan (Litbang) Departemen Agama (DEPAG).⁴¹

⁴⁰Ali Subakti, *Islam Transformatif: Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman*, Skripsi IAIN Sunan Ampel, Surabaya. Thn 2000, 15-18

⁴¹M. Syafi'I Anwar, *pemikiran...* 173

Moeslim yang punya latar belakang pendidikan “Modernis” di Muhammadiyah, dalam kesehariannya lebih banyak bergelut dengan seabreg persoalan umat “tradisional”, di pesantren, dan pedesaan. Tak heran jika Kang Thowil begitu peka dengan suara “arus bawah umat, selain tetap konsisten menjaga jarak dengan kekuasaan.⁴²

Dalam kehidupan selanjutnya yaitu pada tahun 1987 mulai menulis artikelnya yang diberi tema “Pandangan dan Sikap Hidup Ulama NU Cirebon : Aspirasi Politik Pemilu 1987”, “Cita-cita Masyarakat Islam : Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Banten” dan paper yang pernah dimunculkan oleh Moeslim Abdurrahman pada tahun 1987, yaitu “ Pendidikan dalam Perspektif Pembinaan Bangsa di Masa Depan”.

Moeslim Abdurrahman alias Kang Thowil di kenal sebagai penggagas Islam transformatif,⁴³ juga di kenal sebagai penggagas tafsir transformatif , tafsir yang memadukan antara teks Al-Quran dan realitas persoalan masyarakat, itu terlihat dalam sejumlah kolomnya berupa kritik sosial dan agama di pelbagai media massa yang kemudian di bukukan: Islam Transformatif, Kang Thowil dan Siti Marjinal, terbitan Pustaka Firdaus.⁴⁴

⁴² Moeslim Abdurrahman, *Selama Islam Dimainkan dalam Kartu Politik, repot jadinya*, dalam TEMPO interaktif edisi 40 / 01 – 30/ Nov/ 1996 Nasional, 1

⁴³ *Ibid*

⁴⁴ Moeslim Abdurrahman, *Sudah Terjadi Demoralisasi Kekuasaan*, dalam TEMPO interaktif, Edisi 01/ 02 – 08/ mar/ 1997 Nasional

Sehubungan dengan pekerjaan dan keintelektualnya, ia dipercaya sebagai Direktur Lembaga Kebajikan Umat (LKU), pada tahun 1997 lembaganya digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id mengasuh 20 anak yatim dan memimpin beberapa Baitul mal wat- Tamuil di Sawangan Bogor⁴⁵. Direktur *Indonesia Center for Global Civil Society*, Ketua Lembaga Pemberdayaan Buruh, Tani dan “Nelayan, PP Muhammadiyah, dan anggota Dewan Direktur CSIS (*Center for Strategic and Internasional Studies*).⁴⁶ Pernah memimpin jurnal LSM Transformasi, dan mantan Direktur Harian Pelita.⁴⁷ Sekarang Moeslim sebagai Ketua PP Muhammadiyah dan masuk dalam dunia politik sebagai Ketua DPP Partai Amanat Nasional (PAN).⁴⁸

B. Karier Moeslim Abdurrahman

1. Wakil Editor, sebagai pimpinan Harian Pelita (*Newspaper*), Jakarta, 1990 – 1992.
2. *Direktur of The Center for Religius and Philosophy Studies (LSAF), Jakarta, 1991* digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
3. *Senior Researcher on “WOLRDWIDE OF INDONESIA ULAMA” Research Project LIPI-USAID, Jakarta, 1987-1991.*
4. *Head of The Foundation of Indonesia Association of Research (API), 1987-1991.*

⁴⁵ *Ibid*

⁴⁶ Ali Subekti, *Islam ...*, 19

⁴⁷ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran...*, 173

⁴⁸ Ali Subakti, *Islam...*, 27

5. *Staff dan consultant* dari lembaga penelitian Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).

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

6. Pimpinan jurnal LSM Transformasi dan LPIST, 1987-1990.

7. Sebagai anggota penelitian Agama dan Sosiologi, 1986-1990.

8. *Staff from Office of Religion Research and Development Ministry of Religious Affair, Republic of Indonesia*, 1977-1990.⁴⁹

C. Karya Tulis Moeslim Abdurrahman

Karya tulis Moeslim Abdurrahman dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok. Pertama, karyanya yang dapat diklasifikasikan sebagai karya tulis. Kedua, diklasifikasikan sebagai Monograph. Karya Monograph ini terdiri dari artikel dan paper Delivered. Berikut uraian dari beberapa karya Moeslim yang di klasifikasikan menjadi dua diantaranya:

1. Penulisan Dalam Buku

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

a. *Semarak Islam, Semarak Demokrasi (The Flowering Islam and The Decreasing Democracy)*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

b. *Islam Transformatif (Islam and Social Transformation)*, Jakarta : Pusataka Firdaus, 1997.

c. Kang Thowil dan Siti Marginal (*Paper Collection on Islam Transformation*), 1995.

⁴⁹ *Ibid*, 20

- d. Penelitian Agama di Indonesia (*Religious Research in Indonesia*), Jakarta: Badan Litbang Agama, 1985.
- e. Agama, Budaya dan Masyarakat (*Religion, Culture and Society*), ed. (Jakarta : Badan Litbang Agama), 1985.
- f. Agama dalam Pembangunan Nasional (*Religion and National Development*), Jakarta : Pustaka Biru, 1981.

2. MONOGRAPH, ARTICLES, DAN PAPERS

- a. "Huntington on Islam : Globalization and Clash of Civilization" Paper Presented at a National Indonesia Studies Conference." Arizona State University, Tempo, Arizona, June 13-15, 1997.
- b. "Beyond The Shari'a : Women's Resistance on Indonesian Hajj Tour". Paper Presented at Winter 1997 Sawyer Symposium, The Division of The Humanities, University of Chicago, Jan 9-13, 1997.
- c. "Ritual Divided : Hajj Tour in Capitalist Era in Indonesia" in *Islamic Intellectuals in Indonesia*. Tucson : University of Arizona Press, 1996.
- d. "Islam Menghadang Barat ?", (*Is Islam a Menace to The West ?*); Tempo, Dec, 18, 1993.
- e. "Pengajian" (*The Flowering of Islamic Studies Circle*), Tempo, Nov, 13, 1993.
- f. "Dua Pendekar" (*Two Prominent Muslim Scholars*), Tempo, Jan, 2, 1993.

- g. "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif" (*The Poor People Theology*), in Mashur Amien (ed), Teologi Pembangunan. Yogyakarta : LKSPM DIY NU, 1989.
- h. "Peta Pemikiran Islam di Indonesia" (*Islamic Thinking in Contemporary Indonesia*). Paper Delivered at the Seminar Kajian Islam Contemporer di Indonesia, Jan, 10-14, 1990, Surakarta : Universitas Muhammadiyah di Surakarta.
- i. "Zur Heutigen Sozialen Bedeutung de Islamischen Brueder Schaften in Java : Eimige Feldforschachten in heutigen Indonesia. Hamburg : Instituts fur Asienkunde, 1990.
- j. "Sufi and Politic : The Case of Kediri" Monograph, Jakarta : Proyek Penelitian Pandangan Hidup Ulama (LIPI), 1989.
- k. "Cita-cita Masyarakat Islam : Pandangan dan Sikap Hidup Ulama Banten" (*Islamic Unmah : Wolrdview Ulama in Banten*). Monograph Jakarta : Proyek penelitian pandangan dan sikap hidup ulama (LIPI), 1987.
- l. "Pandangan dan Sikap Hidup Ulama NU Cirebon : Aspirasi Politik Pemilu 1987. Monograph, jakarta : Proyek penelitian pandangan dan sikap hidup ulama (LIPI), 1987.
- m. "Pendidikan dalam Perspektif Pembinaan Bangsa di Masa Depan" (*Education and Future of Nation Building*). Paper delivered at The

Seminar : "Pendidikan Pesantren dan Ulama", Jun, 24-25, 1987, Jakarta: P3M.

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

n. "Membebaskan Agama Agar Menjadi Unsur Pembebas dalam Pembangunan Masyarakat" (*Liberated Religion for People Liberation*).

Paper delivered at the Seminar Telaah Kritis terhadap Agama dan kebebasan di Indonesia, Feb, 4, 1987. Jakarta : Lingkaran Studi Indonesia.

o. "Dari Manusia Fitrah ke Masyarakat Religious. Perlu Kesalehan Sosial", Kompas, Jun, 7, 1986.

p. "Realita Agama dalam cita kebangsaan : Dari Simbol Politik Basis Nilai". Paper delivered at The Seminar Generasi Muda tentang Kehidupan Beragama dan Kebangsaan, Oct, 23-25, 1986. Jakarta GP Anshor dan PMKRI.

q. "Cendekiawan Muslim Indonesia : Memahami Cita-cita dan Tantangan Pengabdian Dewasa ini," *Mimbar Ulama*, No. 5, 1986, MUI, Jakarta.

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

r. "Rekayasa Tatanan Islam" (*How to Establish Islamic Order*) Pesantren, No. 3/Vol. II, 1986. Jakarta, P3M.

s. "*Nationalisme in Indonesia From an Islamic Prespective*" Mizan, Vol. II, No. 3, 1986, Jakarta : Pusat Perpustakaan Islam.

t. "Perspektif Islam terhadap ke – Indonesiaan : Mencari Paradigma Baru. Kompas, Feb, 15, 1986.



u. "Agama dalam perubahan Sosial, Dialog, No. 21, 1986. Jakarta Badan Litbang Agama.

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

v. "*The Islamic Jamaah in Indonesian Islam*". Monograph Jakarta Badan Litbang Agama.

w. "Kesyahduan Sufi dalam Transformatif Sosial". Pesantren, Vol II, No. 4, 1985. Jakarta : P3M.

x. "Prospek Masyarakat Islam Di Indonesia: Mencari Persepsi Baru", *Pesantren*, No.4/Vol. IV/ 1987, Jakarta, 1987.

y. "Bagaimana Islam Di Baca Pemikir Islam: Sebuah Resensi Pemikiran", dalam Munthaha Azhari dan Shaleh Abdul Mun'im (ed), *Indonesia Menatap Masa Depan*, CV. Guna Aksara, 1989.

z. "Tijaniyah: tarekat yang dipersoalkan", *pesantren*, No.4/Vol.V/1988, Jakarta, 1988.

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

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

BAB III

DESKRIPSI TEOLOGI TRANSFORMATIF

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

MOESLIM ABDURRAHMAN

A. Teologi Dan Perkembangannya

1. Pengertian Teologi

Istilah teologi (*theology*) yang kerap digunakan cendekiawan muslim kontemporer sebenarnya tidak berasal dari khazanah dan tradisi Islam. Istilah itu diambil dari khazanah dan tradisi Kristiani. Penggunaan istilah ini tidak dimaksud untuk mengecilkan arti istilah yang telah ada dalam khazanah Islam, dan tidak pula harus dipandang sebagai sesuatu yang negatif, apalagi istilah itu bisa memperkaya khazanah dan sistematisasi pemahaman keagamaan.⁵⁰

Secara etimologis, teologi berasal dari kata *theos* yang artinya "Tuhan" dan *logos* yang diartikan sebagai "ilmu" (*science, study, discourse*). Jadi teologi berarti "ilmu tentang Tuhan" atau "ilmu ketuhanan" atau "ilmu yang membicarakan tentang zat Tuhan dari segala seginya dan hubungannya dengan alam".⁵¹ D.S. Adam mengatakan bahwa secara etimologis, kata

⁵⁰ Djohan Efendi, "Konsep-Konsep Teologis" dalam Budhy Munawar-Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. (Jakarta : Paramadina, 1994), 52-53.

⁵¹ A.Hanafi, *Pengantar Theologi Islam*, cet.IV (Jakarta:Pustaka al-Khuzna Zikra, 1995),11

theology digunakan dikalangan bangsa Yunani terhadap hasil karya para filosof-filosof, seperti Plato dan Aristoteles, yang berkenaan dengan filsafat mereka tentang realitas tertinggi.⁵²

Dalam kamus New English Dictionary istilah teologi diartikan sebagai “ilmu yang membicarakan kenyataan-kenyataan dan gejala-gejala agama, dan membicarakan hubungan Tuhan dan manusia” (*the science which treats of the fact and phenomena of religion, and the relation between god and men*).⁵³ Menurut pengertian ini teologi lebih berkesan bercorak agama, atau dapat dikatakan sebagai refleksi sistematis tentang agama⁵⁴, atau kata-kata agama yang bersifat fikiran (*intellectual expression of religion*)⁵⁵.

Dalam kaitan ini menurut A. Hanafi, seorang teolog dapat menjelaskan penyelidikannya berdasarkan semangat penyelidikan bebas, tanpa menjadi seorang beragama atau menjadi pertalian tertentu dengan suatu agama. Teologi bisa bercorak agama (*revealed theology*) dan dapat juga tidak bercorak agama (*natural theology atau philosophical theology*). Karena itu, ia mengartikan teologi sebagai ilmu yang membicarakan ilmu tentang Tuhan dan

⁵² D.S Adam, *Theologi*, dalam *Encyclopedia Of Religion And Ethich*, vol. xxii, 1921),293

⁵³ A.Hanafi, *Pengantar ...*,11. dan *Teologi Islam*, (Jakarta:Bulan Bintang, 1991),v

⁵⁴ Peter L. Berger, *Kabar Angin Dari Langit : Makna Teologi Dalam Masyarakat Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1991), xi

⁵⁵ A.Hanafi, *Theologi...*,v

pertaliannya dengan manusia, baik berdasarkan kebenaran wahyu atau pun berdasarkan penyelidikan akal murni.⁵⁶

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

Dr. Niko Syukur dalam bukunya *Pengantar Teologi* mendefinisikan teologi sebagai:

“Keseluruhan pengetahuan adi kodrati yang obyektif lagi kritis dan yang disusun secara metodis, sistematis dan koheren; pengetahuan ini menyangkut hal-hal yang diimani sebagai wahyu Allah atau berkaitan dengan wahtu itu”.⁵⁷

Sebagaimana ditandakan diatas, berteologi ialah merefleksikan pikiran-pikiran atau renungan yang sistematis dan metodis tentang realitas iman. Renungan dan refleksi tersebut merupakan pemikiran yang berawal dari pengalaman keagamaan yang disebut sebagai iman induktif (*inductive faith*), disamping dari pengalaman deduktif, dimulai dari suatu asumsi yang datang dari pewahyuan ilahi, yang disebut iman deduktif (*deduktif faith*)⁵⁸. Se jauh pengertia-pengertian diatas, maka istilah teologi Islam lebih kurang dapat dipakai menjadi sebutan lain bagi ilmu kalam atau ilmu tauhid. Kaitannya dengan ilmu kalam, yang mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai derevasinya. Karena itu ia sering diterjemahkan sebagai teologia, sekalipun sebenarnya tidak seluruhnya sama dengan

⁵⁶ *Ibid*, 12

⁵⁷ Nico Syukur Dister, S.J., *Pengantar Teologi*, Cet II (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1992), 73

⁵⁸ Peter L. Berger, *Kabar...*, 73

pengertian teologia dalam agama Kristen, seperti diatas. Karena itu sebagian kalangan menghendaki pengertian yang lebih persis akan menerjemahkan ilmu kalam sebagai teologia dialektis atau teologi rasional, dan mereka melihatnya sebagai suatu disiplin yang khas islam.⁵⁹

Dengan melihat kualifikasi antara “theologi” dan “ilmu kalam”, sehingga apabila dikatakan “teologi islam”, maka pengertiannya tidak lain adalah ilmu kalam. Dalam hal ini Muhammad Abduh mendefinisikan teologi sebagai ilmu yang membahas wujud Allah, sifat-sifatnya dan soal kenabian, juga membahas hubungan Tuhan dengan makhluknya.⁶⁰ Dalam tradisi pemikiran keislaman konvensional, ilmu kalam diartikan sebagai suatu disiplin yang mempelajari masalah-masalah ketuhanan bersifat abstrak, normatif, skolastik.⁶¹ Sebutan lain untuk itu adalah ‘*aqoid* (ilmu aqidah-aqidah), yakni simpul-simpul (kepercayaan), ilmu tauhid (ilmu tentang kemaha-esaan (Tuhan), dan ilmu *ushul al-din* (ilmu pokok-pokok agama).

Ketauhidan pada dasarnya adalah elan yang berasal dari masa lalu. Karena tauhid adalah alas dasar seluruh sendi ajaran dan agama Islam. Karena itu,

⁵⁹ Nurcholis Madjid, *Disiplin Ilmu Keislaman: Ilmu Kalam, Sebuah Tinjauan Singkat Kritis Kesejarahan, Dalam Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan Dan Kemoderenan* (Jakarta :Paramadina, 2000),203

⁶⁰ Harun Nasution, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI-Press, 1987), 28

⁶¹ Kuntowijoyo, *Ilmu Sosial ...*, 12

dalam berteologi, tauhid merupakan benang merah yang menghubungkan bentangan jarak dari ruang maupun waktu antara yang lampau dengan yang kekinian. Cuma saja, kesadaran tauhid dalam berteologi pada masa telah bergeser dari paradigma kesadaran *logos* (abad pertengahan) kearah kesadaran prktis atau terapan (konkret). Dengan demikian, paradigma ini menempatkan peranan manusia menjadi sangat besar dalam mencoba memberi solusi cerdas dan segar terhadap berbagai persoalan mutakhir dewasa ini, teristimewa solusi dalam pespektif keagamaan guna mengatasi problema kemanusiaan. Apalagi, syariah (*fiqh*) telah mengalami kebekuan dan kemandekan, karena kehilangan elan kritis, inovatif dan kreatif dalam memahami substansi ajaran Islam dalam menghadapi tantangan kemanusiaan abad ini.

Lebih jauh lagi perkembangan pesat dari sains dan teknologi dengan diberengi berbagai perubahan masyarakat secara mendasar, menyebabkan teologi klasik tidak lagi mampu menjawab persoalan 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.⁶² Teologi harus mewujudkan kemampuan-kemampuan praktis, yang bisa direalisasikan dalam berbagai situasi, sehingga diperlukan kontekstualisasi teologi masa kini.⁶³

⁶² Ashgor Ali Engeneer, *Islam ...*, 81

⁶³ *Ibid*

Berkenaan dengan hal ini Kuntowijoyo menyebutkan dua pandangan yang berbeda mengenai gagasan pembaruan teologi. *Pertama*, pandangan dari kalangan yang lebih menekankan kajian ulang ajaran-ajaran normatif dalam berbagai karya ilmu *kalam* (teologi) klasik (refleksi normatif).

Kedua, pandangan dari kalangan yang cenderung menekankan perlunya reorientasi pemahaman keagamaan dalam menyikapi realitas kemoderenan yang empiris (refleksi aktual-empiris). Berawal dari tradisi pemikiran barat, para penganjur pembaruan teologi itu tidak merekomendasikan perubahan doktrin sebagaimana yang dikhawatirkan kalangan pertama yang menganggap masalah-masalah teologis dalam Islam sudah selesai dan tidak perlu dirombak lagi, tetapi hanya mengubah interpretasi terhadapnya. mereka menganjurkan supaya agama diberi tafsir baru dalam rangka memahami persoalan-persoalan kemanusiaan yang berkembang. Dengan demikian, ajaran agama selain selain ditafsirkan juga menjadi legitimasi dalam memahami dan menyikapi realitas.⁶⁴

2. Sejarah Dan Perkembangan Teologi

Pada awalnya nabi dan umat Islam memahami Al-Quran sebagai “paradigma moral etik”, yang ditujukan untuk kebutuhan praktis dalam rangka membangun masyarakat yang bermoral, mengabdikan pada nilai-nilai

⁶⁴ Kuntowijoyo, “*Perlunya Ilmu Sosial Profetik*”, dalam *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Cet.I (Bandung: Mizan, 1991), 286-287

kebenaran dan keadilan.⁶⁵ Pemahaman Al-Quran yang seperti itu terus berlanjut, sampai masuknya hellenisasi dalam dunia Islam. Meskipun demikian, pada masa sesudah nabi, perlahan-lahan telah terjadi pergeseran aksentuasi kearah lahan politik, yang mencapai klimaksnya sehubungan persoalan *khilafah* dan peristiwa pemburuan politik kholifah dengan segala rentetannya. Sejak peristiwa inilah, *kalamullah* (firman Allah) menjadi alat justifikasi dalam melegitimasi keputusan-keputusan, bukannya badan arbitrase tentang problema kemanusiaan yang ada.⁶⁶

Pembunuhan politik terhadap Usman merupakan permulaan perselisihan yang berlarut-larut; bahkan menjadi pemicu perang saudara sesama muslim. Kejadian ini menimbulkan penilaian 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 kedalam dosa besar, dosa kecil dan kafir. Wajar saja bila kemudian persoalan-persoalan itu memenuhi wacana keislaman dalam berbagai buku keagamaan saat itu. Pada gilirannya, timbul perasaan yang mengambil bentuk pertanyaan, "dari manakah sumber perbuatan manusia, tuhankah atau manusia itu sendiri?". Dari sini, lahirlah golongan Jabariah dan Qodariyah. Keseluruhan ilustrasi tersebut merupakan

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Islam...*, 150

⁶⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah, Analisa Dan Perbandingan*, Cet. v, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia-Press, 1986), 6

faktor-faktor yang melahirkan *ilmu kalam*, yang semula dibangun oleh dua sekte yang ekstrem, yaitu Syi'ah dan Khawarij.⁶⁷

Kemudian pada awal abad VIII M., pemikiran teologi mengalami proses "pembaratan" lewat *hellenisasi*. Di dalam proses ini, daulah Abasiyah menjadi tempat pertemuan pertama antara Islam dengan Barat. Dengan demikian filsafat Yunani mulai dipergunakan sebagai landasan pemikiran dalam pembahasan dogma Islam, yang pada awalnya dielaborasi dalam ilmu kalam.⁶⁸ Dalam konteks politik pada saat itu, Mu'tazilah menjadi agen pembangunan pemikiran yang berdasar nalar rasio dan filsafat, yang ditempuh lewat jalan mengadopsi kebijakan-kebijakan yang liberal dalam berbagai masalah agama sekaligus mengakomodasikan sentimen-sentimen non Arab, yang secara potensial melawan daulah Umayyah.⁶⁹ Semenjak masa inilah pemikiran Yunani mempengaruhi sebagian besar pemikir dunia Islam terkemuka.⁷⁰

Aliran Mu'tazilah yang bercorak rasional ini mendapat tantangan keras dari golongan tradisional Islam, terutama golongan Hanbali, yaitu pengikut-pengikut mazhab Ibnu Hanbal. Politik mensyiarkan aliran

⁶⁷ W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi Dan Filsafat Islam*, terj. untuk Umar Basalin, (Jakarta: P3M, 1987), 12

⁶⁸ *Ibid*, 52

⁶⁹ Asghor Ali Engineer, *Islam...*, 74-75

⁷⁰ *Ibid*

Mu'tazilah secara kekerasan berkurang setelah Al Ma'mun meninggal ditahun 833 M. Dan akhirnya aliran Mu'tazilah sebagai madzab resmi dari negara dibatalkan oleh Khalifah al mutawakkil ditahun 856 M. Dengan demikian kaum Mu'tazilah kembali kepada kedudukan mereka semula, tetapi kini mereka telah mempunyai lawan bukan sedikit dikalangan umat Islam.

Perlawanan ini kemudian mengambil bentuk aliran teologi tradisional yang disusun oleh Abu Al Hasan Al Asy'ari (935 M), yang kemudian dikenal dengan nama teologi Al Asyariyah atau Al Asya'irah. Di Samarkand dipelopori oleh Abu Mansyur Al Maturidi (w. 944 M), yang kemudian terkenal dengan teologi Al Maturidiyah. Aliran ini tidaklah bersifat setradisionil aliran Asy'ariyah, akan tetapi tidak pula bersifat seliberal Mu'tazilah. Aliran ini terbagi dalam dua cabang, yaitu Samarkand yang bersifat agak liberal dan cabang Bukhara yang bersifat tradisional.⁷¹

Selain dari kedua aliran-aliran tersebut teologi penting yang timbul dalam Islam ialah aliran Khawarij, Murjiah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Maturidiyah. Aliran-aliran Khawarij, Murjiah dan Mu'tazilah tak punya wujud lagi kecuali dalam sejarah, yang masih ada sekarang ialah aliran-aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah yang keduanya disebut *ahl sunnah wa al jamaah*. Aliran Maturidiyah banyak dianut oleh umat Islam yang bermadzab Hanafi,

⁷¹ Harun Nasution, *Teologi...*, 9

sedangkan aliran Asy'ariyah pada umumnya dipakai oleh umat Islam sunni lainnya.⁷²

Dalam perkembangannya pergeseran konseptual teologi Islam yang terjadi pada masa sebelum *hellenisasi* hingga sesudah peristiwa itu cukup menarik untuk ditelaah lebih jauh, dalam upaya melihat perspektif teologi Islam masa kini. Hal ini dapat diuji lewat beberapa fenomena yang dihadapi oleh kaum muslimin sebelum dan sesudah proses tersebut. Pertama, dari aspek "bahan baku" membentuk teologi (pra abad VIII M). Dari sisi ini, tampak bahwa peristiwa politik yang empirik dan konkrit merupakan bahan ramuan bagi penemuan teologi, yang kemudian didialogkan dengan Al-Quran, sehingga teologi menemukan posturnya yang khas, yakni *kalam*. Namun trend (kecenderungan) itu telah berubah menjadi lebih supra empirik dan metafisik serta logiksentris, karena pengaruh *hellenisasi*.

Kedua, dari sudut "obyek ilmu" teologi, pada masa awal kelahirannya obyek ilmu teologi tampak secara jelas memiliki keterkaitan secara langsung terhadap peristiwa-peristiwa yang konkrit, yakni "peristiwa pembunuhan politik". Peristiwa ini kemudian ditransformasikan kedalam Al-Quran (dari bumi kefirman tuhan), bukan sebaliknya. Dalam proses ini teologi mengalami proses pergeseran paradigma dengan masuknya kembali faham rasionalisme

⁷² *Ibid*, 9-10

kedunia Islam, yang kalau dahulu masuknya itu melalui kebudayaan Yunani klasik (*hellenisme*), akan tetapi sekarang melalui kebudayaan barat modern, maka aliran-aliran Mu'tazilah mulai timbul kembali, terutama kaum intelegensia Islam yang mendapat pendidikan di barat. Kata Mu'tazilah mulai dipakai mulai dipakai dalam tulisan-tulisan mengenai Islam.⁷³

B. Teologi Transformatif Sebagai Gerakan Dan Doktrin

Teologi Transformatif dihadapkan pada masalah-masalah yang hampir sama dengan Teologi jenis terdahulu, akan tetapi inspirasinya lahir dari sintesis Mu'tazilah dan Syiah Isma'iliyyah. Dasar analisisnya bercorak filosofis dan historis dalam merumuskan teologinya, cirinya adalah pengakuan terhadap perlunya perjuangan secara serius menghadapi problem bipolaritas spiritual-material dan kehidupan sosial yang ada. Disamping itu, teologi ini sangat berhasrat dan memandang perlu merekonstruksi tatanan sosial yang berwatak menindas kearah yang adil dan egaliter, dari "kafir" menjadi "islami". Paradigma teologinya diletakkan dalam konsep tauhid yang bukan saja mengartikan syirik sebagai persekutuan tuhan tetapi juga ketidakadilan. Oleh karena itu, perjuangan persamaan derajat, solidaritas iman dan anti deskriminasi merupakan tema pokok dalam teologi ini. Teologi Transformatif juga disebut sebagai teologi pembebasan, dengan corong terdempannya Asghar Ali Engeneer, India.⁷⁴

⁷³ *Ibid*, 10

⁷⁴ Asghar Ali Engeneer, *Islam...*, 73-99

Perlunya teologi yang lebih mengakar terhadap berbagai lapisan masyarakat (wong cilik), memberikan dampak yang positif bagi lingkup yang tersisihkan (tertindas), dikarenakan teologi tidak hanya milik segelintir manusia yang cukup luas pengetahuannya terutama dalam soal agama. Dengan begitu, teologi bukan hanya sekedar “ sebuah wacana ilmu ketuhanan” yang cenderung bergerak di “wilayah ide” an sich, melainkan juga dapat menumbuhkan “kesadaran teologis” yang bersifat praksis bagi kalangan beragama dalam rangka memecahkan problem-problem sosial yang menghimpit kehidupan manusia. Maka, menerjemahkan teologi dalam kerangka mengatasi situasi krisis-krisis sosial yang diakibatkan oleh oleh developmentalisme, menjadi kebutuhan penting. Dalam kaitan ini Budhy Munawar-Rahman mengungkapkan bahwa teologi pun harus mempunyai relevansi sosial sebagai “gerakan” yang pada akhirnya memihak pada kepentingan mayoritas umat. Ia menyebutnya sebagai teologi islam transformatif.⁷⁵

Teologi transformatif seperti yang diuraikan oleh Nashruddin Harahap, SU., saat menjadi moderator pada seminar tentang teologi pembangunan yang diadakan oleh LKPSM NU DIY, memberikan gambaran terhadap pemikiran Moeslim Abdurrahman, yang mencoba mendeskripsikan tentang kehidupan

⁷⁵ Budhy Munawar-Rahman, *Islam...*, 322

teologis yang ada pada masyarakat, yang kemudian dirumuskan dengan konsep teologi aktual dan teologi intelektual. Pemikiran ini menurutnya dihubungkan dengan pemikiran Masdar Farid Mas'udi, yaitu teologi yang berangkat dari realitas kognitif, suatu teologi yang bermain-main diatas bumi, seperti pemain silat antara diatas genting dan diatas gunung, tidak pernah membumi.

Teologi yang aktual yang dimaksudkan, seperti yang dikemukakan oleh Masdar Farid yaitu teologi yang lebih berorientasi pada realitas empirik. Menurut Moeslim, kelompok-kelompok *illiterate* adalah masyarakat yang buta tentang keagamaan, biasanya berada dalam teologi aktual, sedangkan teologi intelektual adalah teologinya yang dikemukakan oleh Masdar Farid yaitu teologinya orang-orang elitis. Jadi, teologinya kelompok-kelompok tertentu yang bermain dengan kognitif dan mereka mempunyai klaim bahwa otoritas tentang itu berada dipihak mereka.

Dengan latar belakang diatas Moeslim Abdurrahman menawarkan suatu ide, yaitu teologi transformatif, suatu pendekatan yang membawa dimensi keadilan didalam membaca realitas yang ada diseputar kita. Pendekatan dalam teologi transformatif lebih berorientasi kepada praksis, lebih menjamah pada substansi, bukan pada simbol-simbol formal, bukan pendekatan dikhotomis yang mempertentangkan antara kelompok satu dengan kelompok lainnya.⁷⁶

⁷⁶M. Masyhur Amin (ed), "Kata Pengantar", dalam *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), xiii-xxiv

Dalam tulisannya lebih jauh Moeslim mendeskripsikan dalam bukunya *Islam Transformatif*;

Saya menemukan adanya suatu gejala bahwa Islam dalam masyarakat kita kini sedang kehilangan idealisme. Hal yang sungguh mampu memberikan transformasi sosial itu hendak kita tuju, sehingga kadang-kadang menimbulkan kesan seolah-olah kehidupan sebagian umat Islam mencerminkan sikap mendua. Intensitas ritual menjadi sangat romantik, namun tidak berarti telah membuahkan kesalehan diri, apalagi kesalehan sosial. Kehidupan keislaman menjadi sangat rutin dan ukuran-ukuran keberagamaan menjadi sangat trivialistis (diper permukaan).⁷⁷

Dalam pada itu Moeslim mengatakan bahwa teologi harus dirumuskan kembali berdasarkan realitas struktural yang benar-benar hidup dalam kenyataan sehari-hari dan dihadapi oleh kelompok-kelompok masyarakat Indonesia.⁷⁸ Dan yang paling penting, prinsip “teologi transformatif” itu tidak bersifat ortodoksi dan harus terkait dengan ortopraksis. Ia harus bersifat fasilitatif, dalam arti memberi fasilitas sebagai kerangka bacaan melihat realitas, juga tidak ada hubungan patron-klien dalam membaca kehendak Tuhan. Dan mementingkan isi dari pada bentuk ungkapan simbolis agama. Serta dengan jelas menuju cita-cita perwujudan masyarakat *Muttaqin*, dengan setiap orang mempunyai derajat yang setara dihadapan kebenaran Allah.⁷⁹

Oleh sebab itu, idealnya program pengembangan masyarakat pada dasarnya harus bersifat mendampingi, dan menempatkan kaum *dhuafa* dan *mustadlafin* sebagai subyek. Oleh karenanya pendekatan transformatif menjadi acuan yang

⁷⁷ Moeslim Abdurrahman, *Islam...*, 3-4

⁷⁸ *Ibid*, 108

⁷⁹ *Ibid*

sangat penting agar dalam proses itu merekalah yang akan merencanakan program dirinya, memahami strategi dan peluang-peluang yang mungkin dapat meningkatkan harga dan harkatnya sebagai manusia yang mulia di depan penciptanya.

Transformasi, oleh karena itu, sepatutnya menjadi gerakan kemanusiaan yang mampu mengantarkan kehidupan sosial yang sederajat di depan Allah. Suatu gerakan transformatif yang menumbuhkan kepedulian terhadap nasib sesama, dan yang melahirkan aksi solidaritas. Transformasi, pada dasarnya juga adalah gerakan kultural yang didasarkan pada *liberalisasi, humanisasi, dan transendensi* yang bersifat *profetik*.⁸⁰

Gerakan-gerakan transformatif seperti yang dikemukakan Gus Dur ada tiga macam gerakan Islam di Indonesia. Yaitu, Islam ideologis yang menginginkan Indonesia menjadi negara Islam; gerakan Islam kultural yang menginginkan pembudayaan Islam; dan gerakan sosio-kultural yang menginginkan masyarakat Indonesia yang adil.⁸¹

⁸⁰ *Ibid*, 40

⁸¹ Hasan Raid, *Dengan Gerakan Islam Transformatif Menuju Masyarakat Tauhidi*, Makalah disampaikan dalam pertemuan yang diselenggarakan Forum Mahasiswa Ciputat, tanggal 13 juli 2000 di Jakarta, 2-3

Sebagai sebuah “gerakan” yang bernuansa ideologi pembebas dan emansipatoris.⁸² Teologi transformatif perlu menancapkan dasar-dasarnya sebagai doktrin untuk meraih tujuan yang dicita-citakan. Dalam kaitan ini, dimaksudkan agar fungsi kritis agama harus selalu berjalan diatas nilai itu. Oleh karena itu, agama harus berani mengambil sikap pemihakan yang tegas terhadap setiap bentuk kehidupan manusia yang sejalan dengan nilai-nilai tersebut. Artinya, setiap kesadaran struktural hasil perkembangan sosiologis dan sejarah yang menyumbat atau nilai-nilai yang di bela oleh agama harus diterobos.

Adapun doktrin atau dasar – dasar teologi transformatif yang telah diletakkan Moeslim patut dijadikan renungan adalah sebagai berikut:

1. Teologi yang bertautan dengan visi sosial yang emansipatorik
2. Artikulasi pesan agama dan bukan agama itu sendiri dalam wujudnya yang *wadag* (pemahaman pasca-konvensional ortodoksi agama).
3. Model ideal yang dirumuskan dari proses dialog antara super struktur dan realitas atau antara teks dan konteks.
4. Basis otoritasnya bertumpu pada kepentingan umat, jadi profesionalisme agama bertujuan sebagai pendampingnya saja.
5. Berorientasi kepada praksis (ortopraksis dan bukan ortodoksi). Praksis agama berbeda dengan dakwah, biasanya berorientasi kepada kepentingan membangun simbol-simbol permukaan. Sedangkan praksis agama yang

⁸² M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran....*, 166

sejati seharusnya berorientasi kepada bagaimana menegakkan basis-basis nilai keberagaman yang lebih esensial.

6. **Bertfungsi sebagai institusi kritis terhadap jebakan struktur yang melawan** pesan dasar dari agama itu sendiri, termasuk struktur yang dibangun oleh proses sosiologis agama. Oleh karena itu, pada dasarnya ijtihad merupakan mekanisme untuk meluruskan setiap bentuk penyimpangan (bid'ah) terhadap nilai-nilai dasar kemanusiaan dan bentuk-bentuk penghambaan selain kepada tuhan (musyrik), sehingga keselamatan umat manusia secara umum dapat dan tidak terancam.⁸³

C. Teologi Kaum Dluafa : Proyeksi Keadilan Struktural

Adalah suatu kenyataan bahwa masih banyak kelompok-kelompok sosial tak terserap dalam proses modernisasi. Kelompok sosial itu sering disebut sebagai “orang-orang yang tersisih” dari perubahan karena tidak memiliki kekuatan sosial, ekonomi dan politik. Dalam kosa kata sehari-hari, mereka biasanya disebut kaum *dluafa*, yakni renta ekonomi yang menjadikan mereka *mustadlafin*, yakni renta politik dan lemah harkat dari kemanusiaannya.⁸⁴ Dalam bahasa yang lain kelompok ini dikatakan kaum illiterate agama.⁸⁵

⁸³ Moeslim Abdurrahman, *Wong Cilik Dan Kebutuhan Teologi Transformatif*, dalam M. Masyhur Amin (ed), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), 160-161

⁸⁴ Moeslim Abdurrahman, *Islam...*, 37

⁸⁵ Moeslim Abdurrahman, *Wong Cilik...*, 154

Bagi M. Masyhur Amin kaum *dluafa* mungkin dikategorikan sebagai teologi minimalis,⁸⁶ dengan asumsi yang diberikan terhadap kaum *dluafa*. Manshur Fakin pada tahun 1989, melalui tulisannya "mencari teologi untuk kaum tertidas", yang di muat dalam buku "refleksi pembaruan pemikiran islam", antara lain mengemukakan ada beberapa alasan mengapa teologi kaum tertidas, sangat diperlukan dalam konteks Indonesia saat ini:

Pertama, teologi tradisonal "sunni" yang selain berwatak feodalistik, juga dibangun atas dasar paradigma fatalisme predeterminisme. Dengan watak kesadaran magic dan watak yang tidak demokratis dari paradigma tradisionalisme yang sulit diharap lahir perubahan sosial yang mendasar.

Kedua, paradigma pembaharu, dengan watak yang elitisme, juga lebih menekankan reformasi dan bukan transformasi. Juga tidak mempunyai arti terhadap perubahan yang mendasar.

Ketiga, yang juga hadir dalam konteks Indoneia adalah lahirnya paradigma fundamentalisme. Kelompok fundamentalisme meletakkan dasar asumsi keterbelakangan umat Islam, karena umat Islam dianggap telah menjauhi Al-Quran. Konsentrasi paradigma fundamentalisme juga tidak setuju kepada analisa

⁸⁶ M. Masyhur Amin, *Pergumulan Teologis Dalam Perspektif Sejarah Islam Di Indonesia, dalam Teologi Pembangunan : Paradigma Baru Pemikiran Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta:LPKSM NU DIY, 1989), 217

penyebab kemiskinan dan keterbelakangan secara analisa kesejarahan dan struktural, akan tepat digolongkan dibangun diatas dasar magic pula. Paradigma fundamentalisme, karena wataknya yang lebih merupakan teolog untuk kebesaran Tuhan, maka tidak mempunyai makna terhadap perubahan nasib kaum miskin tertindas.

Islam dalam prespektif kaum tertindas, pada dasarnya merupakan agama pembebasan. Tauhid dalam perspektif teologi kaum tertindas, lebih ditekankan kepada keesaan umat manusia. Dengan kata lain doktrin tauhid menolak dengan segenap bentuk diskriminasi dalam bentuk warna kulit, kasta, ataupun kelas. Konsep masyarakat tauhid suatu konsep penciptaan masyarakat tanpa kelas.⁸⁷

Seperti yang diungkapkan oleh Moeslim bahwa kemiskinan, masalah utama kehidupan banyak umat manusia dimana-mana, dewasa ini tidak mungkin dapat diselesaikan hanya dengan institusi kebajikan agama individual. Peran pemikir-pemikir agama harus berani mengambil terobosan dengan refleksi dan menggugah kepekaan rohani, kepada pihak-pihak dan kalangan yang lebih luas. Sehingga, agama tidak menjadi pelarian semu dengan dalih mencari ketentraman spiritual, yang pada dasarnya hanya merupakan pelestarian kesengsaraan yang nyata, yang hendak kita tutup-tutupi.⁸⁸

Realitas kemiskinan disebabkan bukan karena mereka tidak rasional atau karena mereka memang mempunyai budaya *miskin* (*the culture of poverty*, seperti

⁸⁷ Hasan Raid, *Dengan Gerakan...*, 3

⁸⁸ Moeslim Abdurrahman, *Islam...*, 200

yang disinyalir oleh Oscar Lewis), atau karena mereka kurang motivasi berprestasi dan kewiraswastaan, atau bahkan karena etos kerja yang lemah. Kemiskinan muncul pada mereka akibat ketidakadilan sosial yang terwujud dalam struktur-struktur sosial yang tidak adil, yang tidak diperhitungkan mereka sebagai subjek yang terlibat dalam sejarah sosial dan ekonomi. Disinilah, diperlukan sebuah pemikiran ulang untuk pembaruan Islam, terutama yang berkaitan dengan pembaruan teologi-sosial yang berorientasi kepada pemberdayaan kaum *dluafa*.⁸⁹ Dalam hal ini yang menjadi penyebab munculnya kemiskinan struktural adalah karena proses modernisasi (ideologi modernisasi) yang pada hakekatnya adalah usaha memasukkan kapitalisme kedunia ketiga.⁹⁰

Menurut Moeslim Abdurrahman, seperti ditunjukkan selama ini, selalu memberikan pola pengandaian bahwa ada sejumlah orang elit yang dapat melakukan rekayasa untuk merubah situasi tertentu, baik di ilmu pengetahuan atau teknologi. Paradigma semacam ini, seringkali menjebak orang untuk melihat sejumlah besar kelompok manusia dengan mata sebelah, sambil menyusun suatu pengertian dan pemahaman tentang masyarakat tersebut yang tidak bertumpu pada realitas secara kritis, tetapi biasanya cenderung menyusun suatu hipotesa sebagai antitesis terhadap kemoderenan yang diangkat dari realitas sosial lain

⁸⁹ Budhy Munawar-Rahman, *Islam...*, 345

⁹⁰ *Ibid*

yang sangat berbeda dengan sosok sosial dimana program modernisasi itu hendak dilaksanakan.⁹¹

Karenanya bagi kalangan teologi transformatif dimana Moeslim sebagai penarik gerbongnya mengungkapkan bahwa agama dalam proses modernisasi melahirkan tiga corak, yaitu:

Pertama, tampil sebagai alat rasionalisasi atas modernisasi atau modernisme, dengan melahirkan perkembangan teologi rasional yang mengacu pada tumbuhnya kepentingan intelektualisme sekelompok akademikus. Kedua, sebagai alat legitimasi atas nama melancarkan dan mendukung berhasilnya program-program modernisasi. Program-program itu dirancang dan dilaksanakan secara teknokratis berdasarkan paradigma pertumbuhan ekonomi, dan bukan untuk pertumbuhan nilai-nilai dasar pembangunan harkat kemanusiaan sendiri. Dalam konteks seperti ini, corak teologi yang dominan adalah teologi paralelisme yang bersifat justifikatif. Ketiga, kelompok masyarakat tertentu, terutama kaum *dhua'fa* yang tidak terserap kedalam dialog besar proses modernisasi dewasa ini terpaksa menghanyutkan diri dalam impian teologi eskatologik yang bersifat eskapistik, yang tidak jarang menghasilkan sikap fatalistik: bahwa dunia hanyalah tempat bersinggah untuk minum; bahwa dunia hanyalah penjara bagi orang-orang yang beriman dan surga bagi orang-orang kafir, dan lain sebagainya.⁹²

⁹¹ Moeslim Abdurrahman, *Wong Cilik...*, 156

⁹² *Ibid*, 158

Inilah alasannya bahwa suatu pemikiran ulang tentang kaitan agama dan keadilan sosial perlu dilakukan. Terlepas dari berbagai kepentingan dalam memecahkan permasalahan struktural, maka seluruh elemen harus dilibatkan, agar perombakan struktural benar-benar melakukan perubahan struktural, walaupun hal tersebut akan menimbulkan konflik-konflik kepentingan.⁹³ Tantangan yang cukup berat dihadapi, membongkar struktur-struktur sosial yang tidak adil, untuk kemaslahatan rakyat banyak dan kaum *dhuafa*. Sangat menuntut perubahan struktur kekuasaan, yang berarti membuka monopoli kekuasaan. Adanya demokrasi ekonomi, mengandaikan pula demokrasi politik. Pemikiran keagamaan, sebagai sesuatu yang bersifat normatif, memainkan peranan penting, dalam keterlibatannya pada keadilan sosial.⁹⁴

Dalam hal ini agama berperan dalam kritik ideologi terhadap struktur-struktur sosial yang tidak adil, yang analisisnya dibangun berdasarkan pertanyaan-pertanyaan sejauh manakah peranan agama dalam situasi ketidakadilan, dan sejauh manakah tuntutan etika agama (tentu juga etika Al-Quran), atau panggilan agama terhadap realitas sosial yang timpang.⁹⁵

⁹³ Budhy Munawar-Rahman, *Islam...*, 345

⁹⁴ *Ibid*, 346

⁹⁵ *Ibid*, 348

Fenomena diatas dapat diambil sebuah perumpamaan sebagaimana yang disunting Moeslim bahwa dalam model teoritis Turner, ibadah merupakan bentuk komunitas atau aktivitas anti struktur. Melalui kacamata ini, ibadah haji seharusnya merepresentasikan pelepasan jama'ah dan kehidupan sehari-hari dan pembatasan struktur sosial yang mengikat. Tetapi kita menemukan bahwa praktek haji yang berkembang belakangan ini bukanlah ibadah yang egaliterian, seperti yang diindikasikan dalam konsep komunitas, melainkan ibadah yang memecah belah.⁹⁶

Pemahaman teoritis diatas akan membawa pada pertanyaan kritis mengenai teologi yang selama ini ada. Kalau kepentingan suatu praksis sosial adalah transformasi masyarakat , maka apakah pembaruan yang ada selama ini masih relevan?. Disinilah, Moeslim Abdurrahman mengemukakan bahwa teologi bukan pekerjaan memikir, tetapi teologi adalah pergumulan.⁹⁷ Berdasarkan kemungkinan inilah, teologi perlu terlibat dalam memberikan dorongan hati untuk merubah dunia. Jika teologi selama ini berusaha merubah manusia untuk merubah dunia (*teologi mikro*), maka teologi dewasa ini justru harus berdasarkan kesadaran teoritis yang baru, berusaha merubah manusia untuk merubah manusia. Itulah "teologi makro", suatu teologi yang bersifat sosial, atau disebut "teologi kaum *dhuafa*". Dalam kaitan ini teologi perlu terlibat dalam aksi atau gerakan kepada

⁹⁶ Moeslim Abdurrahman, "Ritual Yang Terbelah : Perjalanan Haji Dalam Era Kapitalisme Di Indonesia", dalam Mark R. Woodward (ed), *Jalan Baru Islam : Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, (Bandung : Mizan, 1998), 129

⁹⁷ M.Masyhur Amin, *Teologi...*, 169

perubahan struktur sosial, dari yang “menindas” kaum *dluafa* kepada struktur-sosial yang lebih manusiawi dan egaliter”⁹⁸

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

Adapun rintangan yang paling besar terhadap usaha teologi ini, yaitu teologi kaum *dluafa*, adalah ketidakadilan, kekerasan, penindasan, yang semuanya telah mereduksi suatu panggilan ontologis manusia menjadi lebih manusiawi.⁹⁹

D. Teologi Transformatif Sebagai Kritik Ideologi

Membaca realitas yang telah diuraikan diatas, persoalan peradaban manusia sekarang dianggap berpangkal pada persoalan ketimpangan sosial-ekonomi, karena adanya struktur yang tidak adil.¹⁰⁰ Oleh karena itu, usaha untuk melaksanakan eksperimentasi teologis transformatif sebagai upaya mencari pendekatan baru. Yaitu melalui penafsiran teks dengan kesadaran akan konteksnya dan kemudian mempelajari konteks secara dialogis. Dengan begitu menurut Moeslim teologi transformatif lebih menekankan pada hubungan dialogis antara teks dan konteks, dan tidak cenderung melakukan pemaksaan realitas menurut model ideal. Disamping itu, pengembangan teologi transformatif juga sebagai upaya untuk mengatasi perdebatan tentang pilihan antara pendekatan budaya atau pendekatan struktural, dalam pengembangan masyarakat. Sebab, dalam eksperimentasi teologi transformatif, pada dasarnya umat yang hidup bersama-sama simbol-simbol keyakinannya diberi peluang untuk menggali

⁹⁸ Budhy Munawar-Rahman, *Islam...*, 351

⁹⁹ *Ibid*, 354

¹⁰⁰ Moeslim Abdurrahman, *Islam...*, 106

kekuatan simbol-simbol keagamaannya. Dari sini proses teologi transformatif, selain juga harus melibatkan kegiatan analisis sosial bersama untuk memahami konteks, juga perlunya refleksi iman beragama yang terungkap dalam simbol-simbol keagamaannya.¹⁰¹

Dengan gagasan diatas Moeslim menambahkan, perlu dikembangkan “tafsir transformatif” yang dalam memahami gagasan Tuhan itu dibutuhkan sekurang-kurangnya tiga wilayah interpretasi: pertama memahami konstruk sosial; kemudian membawa konstruk itu berhadapan dengan interpretasi teks (Al-Quran); dan yang ketiga hasil penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru: Transformasi Sosial.¹⁰²

Proyek tafsir transformatif tidak lain merupakan politik opini yang berangkat dari tafsir wahyu untuk memfasilitasi kemampuan umat mendefinisikan keadaan yang disebut ‘adil’ dan yang ‘tidak adil’. Dan bila ‘tidak adil’ bagaimana keadaan itu bisa dirubah (untuk lebih adil). Politik opini sangat diperlukan sebab ‘realitas sosial pada dasarnya ada dalam ciptaan bahasa, dalam rekayasa permainan pengucapan yang berbeda-beda (*the diversity of genres and language games*). Namun demikian tidak berarti bahwa bertafsir transformatif menekankan

¹⁰¹ *Ibid*, 27

¹⁰² Moeslim Abdurrahman, “Model Tafsir Alternatif Wahyu: Menuju Tafsir Transformatif”, dalam *Semarak Islam dan Semarak Demokrasi*, (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1996), 163

perebutan makna hanya pada tingkat permainan bahasa. Tujuan utama keseluruhan proses ini ialah praksis sosial-ekonomi. Perubahan yang nyata secara sosial dan ekonomi masyarakat sehari-hari, soal kaum *mustadlafin*, soal minoritas, atau soal gender, tidak seharusnya dipandang sebagai wilayah bahasa, “*teorities of language*”, tapi harus dilihat sebagai konsep dalam praktek, dalam sistem aturan masyarakat yang berlaku dalam hubungannya dengan diskriminasi.¹⁰³

Tafsir transformatif cenderung memaknai wahyu diluar sistem kebahasaan permanen (*an idea of totality*). Makna wahyu menemukan tempatnya dalam proses sosial. Tafsir transformatif berangkat dari anggapan bahwa soal keadilan mempunyai ukuran universal (bukan setiap konsep keadilan memiliki aturan spesifiknya dalam aturan bahasa; namun juga ada bahasa universal untuk menyatakan perskripsi tentang keadilan). Demokrasi, keadilan, dan gagasan lain yang bertujuan memulihkan fitrah manusia dari skandal fragmentasi dan dehumanisasi. Oleh sebab itu, harus dideskripsikan kembali dalam ungkapan bahasa yang jelas: mana yang *haq* dan mana yang *bathil*; mana yang *ma'ruf* dan mana yang *munkar*. Dalam hal ini tafsir transformatif harus dipahami sebagai “kontrol kritis positif” dalam perebutan bahasa kebenaran (demi menegakkan keadilan).¹⁰⁴

¹⁰³ *Ibid*, 165

¹⁰⁴ *Ibid*, 166

Karena itu tafsir tafsir transformatif adalah tafsir kritik *ideologi*, tafsir bukanlah suatu perbincangan tanpa akhir yang hanya bersisa dengan pendapat. Tafsir transformatif tidak berangkat dari cetak biru pemimpin (*grand narratives*). Tafsir ini bekerja pada tingkat *locus* sosial tertentu dengan analisis kasus perkasus. Sebagai tafsir wahyu yang peka terhadap *status quo*, orientasinya tidak memuja keharmonisan sosial yang menindas. Oleh karena itu, dalam tafsir transformatif tidak ada *singularitas* kebenaran. Tafsir transformatif mesti berangkat dari tradisi hermeneutik kritis, yang melihat masalah ketidakadilan dan ketimpangan sosial mempunyai dua akur yang penting yakni pada tingkat struktur dan pada tingkat simbolik (pengalaman paling dalam dari pergulatan hidup setiap manusia sehari-hari).

Dalam kaitan ini wahyu haruslah dipandang sebagai motivasi dan pemberi makna bagi setiap orang tapi sekaligus juga menjadi sandaran advokasi manusia secara kolektif dalam rangka menjadikan tatanan sosial yang diridloi Tuhan yang Maha Adil.

Dengan uraian diatas teologi transformatif tidaklah memisahkan antara teologi dan analisis sosial, bahkan menyatukannya dalam daur dialektis: dari *kritik ideologis*, ke *kritik tafsir*, kemudian mencari *tafsir alternatif* dan mewujudkannya dalam tindakan praksis sosial sebagai praksis teologis.¹⁰⁶ Dengan begitu, semakin kuatlah pemikiran teologi yang bervisi transformatif, yang tekanannya bukan lagi

¹⁰⁵ *Ibid*, 167-168

¹⁰⁶ Budhy Munawar-Rahman, *Islam...*, 337

mengusahakan masyarakat kearah kemodernan, tetapi leboh mentransformasikan struktur-struktur sosial yang lebih fungsional dan harmonis, demi perealisasi martabat manusia.¹⁰⁷

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

¹⁰⁷ *Ibid*, 339

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

BAB IV

ANALISA ATAS TEOLOGI TRANSFORMATIF

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

MOESLIM ABDURRAHMAN

A. Kontekstualisasi Ajaran Islam di Indonesia

Pembaruan pemikiran Islam merupakan keharusan sejarah. Hal ini disebabkan adanya tuntutan untuk memenuhi kebutuhan manusia, baik bersifat material maupun spiritual, terus-menerus selalu meningkat dalam hidupnya. Tuntutan tersebut melahirkan sosok peradaban yang terus berubah. Oleh karena itu perubahan kebudayaan selalu beriring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi agar manusia dapat memenuhi kebutuhan hidupnya sesuai dengan ruang dan waktu dimana ia hidup (dalam masyarakat yang bersangkutan).

Bila agama dikaitkan dalam simpul perubahan diatas, agama haruslah menerima “arti baru” dalam kehidupan manusia sebagai konskuensi logis yang tidak terhindarkan.

Dalam deskripsi teologi transformatif Moeslim Abdurrahman yang telah diuraikan sebelumnya, Islam sebagai agama harus memberikan arah transformasi sosial yang melibatkan semua aspek tanpa tekecuali, sehingga tidak ada yang merasa ditinggalkan. Dengan begitu Islam benar-benar menjadi kekuatan yang revolusioner,¹⁰⁸ yang dapat merubah *status quo* serta mengentaskan kelompok

¹⁰⁸ Asghor Ali Engeneer, *Islam...*, 4

yang tertindas dan dieksploitasi; mereka inilah yang disebut dengan kelompok masyarakat lemah.¹⁰⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Dengan teologi transformatif yang ditawarkan Moeslim, sebagai “pemikiran baru”, teologis dan sebagai “gerakan kultural”, pembebas dan emansipatoris, memerlukan dialogis yang mampu mengangkat keterbelakangan akibat kepicikan berpikir, kebodohan dan ketertutupan dalam memahami ajaran agamanya (Islam). Karenanya cukup beralasan jika Moeslim kemudian memberikan “tafsir alternatif” yang disebutnya “tafsir transformatif” sebagai *kritik ideologi*. Dalam kaitan itu pula, Dawam cukup antusias dalam menyumbangkan pemikirannya. Dan menurutnya peran teologi dalam proses pembangunan itu adalah memberikan “kritik ideologi” atas usaha-usaha dominasi alat-alat produksi, dominasi teknologi dan dominasi makna, yang disadari ataukah tidak, telah menjadi strategi pembangunan.¹¹⁰

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Dalam proses dialogis antara teks (Al-Quran) dan konteks (realita kehidupan masyarakat) Moeslim memberikan kelonggaran terhadap simbolitas yang diyakini masyarakat untuk tetap dipertahankan selama tidak menghilangkan nilai substansi yang ada pada ajaran agama. Karena menurutnya agama memang penuh dengan ungkapan simbolis, yang pada dasarnya keabadiannya bersamaan dengan keabadian wahyu Tuhan sebagai wujud kehendak-Nya.

¹⁰⁹ *Ibid*, 7

¹¹⁰ Budhy Munawar-Rahman, *Islam...*, 312

Teologi sebagai wujud kemampuan manusia menangkap kehendak wahyu dalam dimensi zaman dan tempat, menurut Moeslim selalu diperlukan *ijtihad*.
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Pendapat Moeslim ini dalam pandangan penulis sealur dengan pemikiran Fazlurrahman¹¹¹ yang mengungkapkan bahwa Islam yang universal selalu berkembang sesuai dengan perkembangan zaman, karena terjadi proses percampuran yang kental antara dimensi 'historisitas kekhalifahan' yang aturannya selalu berubah-ubah, 'normativitas Al-Quran' dan keagamaan Islam yang *shalihun likulli zaman wa makan*.¹¹²

Dalam pandangan penulis juga bahwa Moeslim Abdurrahman dalam wacana pemikirannya tampaknya dipengaruhi oleh Arkoun yang mengatakan bahwa seorang peneliti (pemikir) Islam setidaknya melampaui batas study Islam yang tradisional – baik di Barat maupun di dunia Islam sendiri.¹¹³ Arkoun menilai bahwa pemikiran Islam, kecuali dalam beberapa usaha pembaruan kritis yang bersifat sangat jarang dan mempunyai ruang perkembangan yang sempit sekali, belum membuka diri pada kemodernan pemikiran dan karena itu tidak dapat menjawab tantangan yang dihadapi umat Muslim kontemporer.¹¹⁴ Dalam kaitan itu

¹¹¹ Fazlurrahman adalah seorang pemikir Neomodernis Mesir yang pemikirannya banyak mempengaruhi pemikir Muslim di Indonesia.

¹¹² Amin Abdullah, *Falsafah Kalam: di Era Postmodernisme*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 19

¹¹³ Johan Mauleman, "Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Barbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), 5

¹¹⁴ *Ibid*, 6

pula bahwa Arkoun menganggap tidak ada pensakralan dalam pemikiran (*taqdis al afkar al-diniy*) sehingga *ghoiru qabilin li al-niqas*.¹¹⁵

Penilaian yang dilontarkan Arkoun jika dikaitkan dengan perkembangan Islam di Indonesia, sangat memberikan prospek. Karena menurutnya kekayaan dari segi budaya dan keaslian Islam di Indonesia jika dibandingkan dengan Islam Arab, telah banyak dilindungi oleh keadaan geografis, luas dan keanekaragaman pulau-pulau, bobot manusia yang menjadi penduduknya, koeksistensi yang didasari tenggang rasa dari beberapa kebudayaan agama. Berkat itulah, Islam Indonesia masa kini dapat memberikan berbagai teladan yang baik mengenai tenggang rasa dan kedamaian pada Islam (Islam) yang lebih militan, lebih aktivis yang memaksakan diri untuk hadir sejak tahun 60-an di beberapa negara Arab. Namun, Islam sebagai agama dan sebagai tradisi pemikiran, dimana-mana, jadi di Indonesia juga, menghadapi sejumlah besar tantangan intelektual dan ilmiah yang tidak hanya memerlukan tanggapan-tanggapan yang memadai, tetapi juga *peningkatan* menuju ruang-ruang baru bagi pemahaman, penafsiran dari segala masalah yang ditimbulkan oleh apa yang disebut kemodernan.¹¹⁶

Berbeda dengan penilaian Clifford Geertz yang mengatakan bahwa yang Islam di Jawa (Indonesia) hanyalah golongan tertentu saja, yaitu kaum Santri, sedangkan yang lainnya, yaitu Abangan dan Priyayi, kurang atau malah bukan Islam. Hodgson mengkritik bahwa Geertz mengatakan demikian itu karena tidak

¹¹⁵ Amin Abdullah, *Falsafah...*, 19

¹¹⁶ Mohammed Arkoun, "Prakata", dalam *Nalar...*, 39

paham agama Islam, metodologi antropologisnya cenderung melupakan faktor sejarah yang amat penting.¹¹⁷

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Seperti yang diungkapkan Nurcholis Majdid bahwa Indonesia dalam kaitannya dengan agama Islam itu menunjukkan adanya suatu fakta yang menarik. Yaitu sementara Islam di Anak-Benua sempat menancapkan bekas-bekas pengaruh kulturalnya yang sangat mendalam, Indonesia pengembangan kultural itu masih merupakan masalah masa sekarang ini dan masa mendatang. Karena itu, secara retorik barang kali dapat dikatakan bahwa, berbeda dengan di India, Islam di Indonesia hanya mempunyai masa depan. Maka untuk menjalani masa kini dan menyongsong masa depan itulah kita berpikir dan bekerja dalam rangka pelaksanaan ajatran Islam.¹¹⁸ Hal demikian menurut Moeslim sangat tergantung bagaimana kita mempersepsi situasi yang ada sekarang, dibandingkan dengan situasi sebelumnya. Karena jarak persepsi yang cukup beragam terhadap suatu realitas, sangat berpengaruh terhadap keseluruhan struktur konseptual, baik dalam memahami masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang, yang mempengaruhi tindakan-tindakan, baik sebagai individu maupun kelompok.¹¹⁹

¹¹⁷ Nurcholis Majdid, "Pengantar", dalam *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Cet. IV, (Jakarta: Paramadina, 2000), lxvi

¹¹⁸ *Ibid*, lxvii

¹¹⁹ Moeslim Abdurraman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 1-3

Dalam penilaian Moeslim tersebut menyiratkan bahwa warna teologis kita selama ini masih tetap didominasi pandangan dunia “hitam putih” (*a dualistic word view*), yang mengembangkan paradigma “halal-haram”, “dosa-pahala” dalam melihat suatu masalah. Paradigma semacam ini, selayaknya diperiksa kembali, agar lebih relevan dengan tuntutan realitas. Isyu “kebebasan” memang penting, namun rasanya “kebebasan untuk siapa” lebih penting. Apakah “kebebasan” dalam pengertian *intellectual freedom* yang lebih mendesak, atau teologi yang mampu membebaskan kaum *dhuafa*, dalam proses transformasi dalam konteks sosial. Dari sini Moeslim menginginkan agar pesan mendasar yang universal tidak dilihat dari sisi semantis semata, dan bukan sesuatu yang bersifat subordinasi, melainkan perlu adanya keterpautan historis yang dapat menghadapkannya dengan realitas.

Melihat realitas tersebut seperti yang dilontarkan Nurcholis Madjid bahwa:

“Kita sebagai kaum Muslim Indonesia setelah meyakini dimensi-dimensi universal ajaran Islam, juga meyakini adanya hak-hak khusus kita sebagai bangsa untuk menyelesaikan masalah kita kini dan disini, sesuai dengan perkembangan sosial-budaya masyarakat kita dan tuntutan-tuntutannya. Penyelesaian yang kita berikan atas persoalan kita disini, dalam kaitannya dengan kewajiban melaksanakan ajaran Tuhan, sangat boleh jadi tidak sama dengan penyelesaian yang diberikan oleh bangsa muslim lain atas masalah-masalah mereka, karena itu juga tidak dapat ditiru, meskipun bertitik tolak dari nilai universal yang sama, yaitu Islam. Dan sebaliknya, juga dapat terjadi: Kita tidak dapat begitu saja meniru apa yang dilakukan bangsa muslim lain dalam masalah pelaksanaan Islam itu.”¹²⁰

¹²⁰ Nurcholis Majdid, “Pengantar”, dalam *Doktrin...*, lxxiii

B. Implikasi Teologi Transformatif Dalam Konteks Kekinian

Teologi transformatif seperti yang diungkapkan Moeslim Abdurrahman adalah sebagai upaya untuk menciptakan masyarakat Islam yang lebih egaliter, karenanya eksperimentasi teologi transformatif menurutnya merupakan proses belajar dari kelemahan cara kerja NGO yang datang dari masyarakat arus bawah sebagai terobosan terhadap teori-teori ilmu sosial akademik yang dianggap sebagai "agen modernisasi". Seperti yang disinggung Moeslim paradigma "modernisasi", karena sifatnya yang elitis, menempatkan arus informasi selalu berasal dari atas. Sehingga, dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat diminta memperhatikan "tuntutan dari atas" dalam pembangunan dan mengacu kepada terwujudnya masyarakat yang modern.¹²¹

Sebagai dampaknya adalah berbagai ketimpangan sosial dan ketidakadilan struktural. Karena itu perlu adanya solusi untuk mengatasi berbagai ketimpangan yang ada. Dalam hal ini teologi transformatif yang ditawarkan Moeslim untuk menyikapi persoalan perubahan sosial, yang secara garis besar oleh Moeslim dikategorikan menjadi tiga konsep: *budaya* atau *kultural*, *sosial*, dan *kepribadian*.¹²² Untuk kepentingan analisis, agama seringkali disebut sebagai faktor "pendorong" tapi juga "penahan" terhadap perubahan. Dan kadang-kadang dalam situasi tertentu, agama secara simultan bereaksi sebagai pendorong dan penahan sekaligus. Mencakup persoalan ekonomi, teologi transformatif sebagai

¹²¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam...*, 215

¹²² Moelim Abdurrahman, *Islam...*, 173



proses pemerataan dan pembasmian kemiskinan, menganalisis kemungkinan proses pembangunan dengan perubahan struktural, terlebih dulu melihat secara obyektif faktor-faktor eksternal. Jadi, bukan hanya faktor internal. Hal ini terkait dengan sejarah masa lalu bangsa Indonesia, yang mengalami sistem tanam paksa sehingga terjadi pengalihan surplus ekonomi Indonesia ke Belanda dalam jumlah yang amat besar. Jadi, sistem tanam paksa bertanggung jawab atas meluasnya keadaan kemiskinan Indonesia dan terciptanya "plotariat desa". Keadaan struktural yang menyebabkan kemiskinan pada awal abad ini berlangsung pada zaman Jepang dan Orde lama. Dalam masa Orde baru pun proses kemiskinan telah terjadi akibat kebijaksanaan struktural. Jadi, akibat kebijaksanaan pembangunan yang diskriminatif dan salah kaprah, akhirnya telah mengorbankan penderitaan rakyat kecil di satu sisi, sementara di sisi lain, biaya pembangunan itu sendiri sangat tergantung pada bantuan luar negeri. Dalam kaitan inilah teologi transformatif sangat berperan sebagai "kritik ideologi" atas usaha-usaha dominasi alat-alat produksi, dominasi teknologi dan dominasi makna, yang disadari atau tidak, telah menjadi bagian strategi pembangunan "pertumbuhan-plus" di atas.

Teologi transformatif jika dihadapkan dalam persoalan sosial-politik, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa pengertian keagamaan "transformatif" yakni komitmen kita (sebagai makhluk *zoon politicon*) terhadap mereka yang tertindas, untuk bersama-sama mengusahakan pembebasan. Inilah yang dimaksudkan oleh Moeslim sebagai praksis keagamaan yang bersifat transformatif. Sebagai "paradigma baru" dalam pengertian Thomas Kuhn lewat

bukunya *The Structure of Scientific Revolution*. Merupakan dorongan kuat untuk menerima proses atau cara berpikir sosial dalam melihat dehumanisasi. Untuk itu analisis sosial-keagamaan untuk masa depan harus bermula dari keyakinan bahwa penggerak sejarah manusia, termasuk pertumbuhan kapitalisme itu adalah *class struggle* ("perjuangan kelas"). Sejarah umat manusia adalah sejarah perjuangan untuk itu. Untuk mengetahui konflik-konflik kelas, logika yang perlu dipakai adalah cara berpikir dialektis, yang dengan itu kita bisa melihat setajam-tajamnya bagaimana kontradiksi, kepentingan-kepentingan dan "relasi kuasa" telah ikut terlibat dalam proses sosial.

Jika teologi transformatif dipahami seperti itu maka usaha demokratisasi, supremasi hukum yang membela kaum lemah, HAM, ekologis yang mempengaruhi lingkungan kehidupan masyarakat bisa tertanggulangi. Sehingga menurut Moeslim sangat diperlukan munculnya pemikir Islam dan intelektual Muslim "organik", yang bekerja langsung dengan umat dalam proses transformasi sosial ke arah yang lebih adil dalam demokrasi, untuk menguatkan "society" yang lemah oleh pengaruh hegemoni *state* (negara), pasar akibat modernisasi, dan kapitalisme mutakhir.¹²³

Walaupun secara faktual umat manusia telah menghadapi sebuah lompatan kuantum kedepan. Di mana ia menghadapi pergolakan sosial terdalam dan restrukturisasi kreatif sepanjang masa. Tanpa benar-benar kita sadari, kita

¹²³ Moeslim Abdurrahman, *Semarak...*, 25

sesungguhnya sedang terikat dalam pengembangan sebuah peradaban baru yang luar biasa dari dasar keatas. Menurut Taffler inilah makna gelombang ketiga. Setelah umat manusia telah melampaui dua gelombang besar perubahan. Masing-masing gelombang melenyapkan budaya dan peradaban sebelumnya. Gelombang pertama perubahan, revolusi pertanian. Gelombang kedua, yaitu bangkitnya revolusi industri, sedangkan gelombang ketiga membawa sebuah pandangan hidup baru yang asli berdasarkan pada sumber-sumber energi yang beragam dan dapat diperbaharui.¹²⁴

Dalam kacamata Taffler bahwa perubahan itu memberikan tambahan kepada sebuah transformasi raksasa dalam cara kita hidup, bekerja, bermain dan berpikir, dan bahwa masa depan yang cerah dan bijak adalah mungkin.¹²⁵ Walaupun tidak menutup kemungkinan suatu perubahan besar-besaran dalam masyarakat tidak dapat terjadi tanpa adanya konflik.¹²⁶ Menanggapi berbagai perubahan dalam tatanan global, memerlukan suatu pendekatan baru yang dapat menghasilkan solidaritas dan kesejahteraan sosial. Sehingga benturan-benturan ideologis antara “kiri” (sosialisme) dan “kanan” (kapitalisme) yang sebelumnya merupakan sebuah “perang dingin” dibelahan dunia, untuk menguasai peradaban bisa teredakan. Disinilah Giddens menawarkan “jalan ketiga” yang merupakan pembaruan atas demokrasi sosial, sebagai kerangka pemikiran dan pembuatan kebijakan yang

¹²⁴ Alfin dan Heidi Taffler, *Menciptakan Peradaban Baru: Politik Gelombang Ketiga*, (Yogyakarta: IKON, 2002), 1

¹²⁵ *Ibid*, 4

¹²⁶ *Ibid*, 13

mencoba mengadaptasikan demokrasi sosial dalam sebuah dunia yang secara fundamental telah berubah selama dua atau tiga dekade.¹²⁷

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

Dalam persoalan-persoalan kontemporer, kemodernan telah mengalami sebuah proses “krisis kemanusiaan” disebabkan kemajuan-kemajuan yang telah dialaminya. Dalam hal ini Daniel Bell telah lama menyuarakan kegelisahan dan penyesalan atas modernisasi yang telah mencerabut dan melenyapkan nilai-nilai luhur kehidupan tradisional yang telah digantikan nilai-nilai kemodernan masyarakat borjuis-perkotaan- yang penuh keserakahan dan seribu satu nafsu untuk menguasai sebagaimana watak masyarakat modern-kapitalis.¹²⁸

Muatan perubahan sosial ini barangkali menjadi satu-satunya hasil dari suatu masyarakat industri maju. Herbert Marcuse berpendapat bahwa masyarakat modern adalah masyarakat yang represif tanpa ampun. Meskipun sebagian besar orang, tampaknya menganggap sebagai masyarakat yang paling liberal. Dalam pandangannya, masyarakat modern tampak semata-mata sebagai seperangkat alat yang terkandung dalam ilmu, kemajuan teknologi atau hal lain yang terlahir dari lubang “keimanan” masa pencerahan atas nalar, pengetahuan dan kemajuan. Penerimaan dan konformisme atas *status quo* secara perlahan-lahan, yang dipaksakan oleh masyarakat modern, adalah suatu totalitarianisme. Sangatlah sulit

¹²⁷ Anthony Giddens, *Jalan Ketiga: Pembaruan Demokrasi Sosial*, (Jakarta: PT Gramedia Utama, 2000), 30

¹²⁸ Haedar Nashir, *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 3

bagi individu untuk mengambil jarak secara kritis terhadap masalah ini: mereka menjadi manusia satu-dimensi.¹²⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Berbagai lompatan yang telah dialami oleh dunia Barat tentunya sangat berpengaruh terhadap “dunia ketiga”. Khususnya negara-negara yang sedang berkembang. Di Indonesia dimana masyarakat Indonesia boleh jadi belum mengalami kehidupan modern seperti yang dialami masyarakat dinegara-negara maju yang oleh Taffler dikategorikan sebagai berada dalam era-superindustrial, karena modernitas atau kemodernan dalam kehidupan masyarakat kita masih berada dalam pertumbuhan awal. Tetapi mungkin pula mengalami keparahan serupa, karena situasi transisi dari tradisional ke modern. “Wajah” manusia modern Indonesia boleh jadi tampak buram, karena secara fisik sudah modern, tetapi kehidupan mental dan alam pikiran masih tertinggal.¹³⁰

Untuk itulah teologi transformatif sebagai "kritik ideologi" terhadap benturan-benturan ideologi dan dengan berbagai lompatan-lompatan kuantum peradaban seperti yang telah di uraikan di atas, bukanlah sebagai upaya mengusahakan masyarakat ke arah kemoderenan, tetapi lebih mentransformasikan struktur-struktur sosial kemasyarakatan yang menindas, kearah struktur sosial yang lebih fungsional dan humanis, demi perealisasi martabat manusia.

¹²⁹ Herbert Marcus, *Manusia Satu Dimensi*, (Yogyakarta: Bentang, 2000), x-xii

¹³⁰ Haedar Nashir, *Agama...*, 5

BAB V

PENUTUP

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

A. Kesimpulan

1. Teologi transformatif merupakan penafsiran yang berangkat dari kondisi-kondisi psikologis menuju kearah analisis sosial-transformatif dalam rangka memperjuangkan tegaknya keadilan (sebagai iman yang adil). Pola pemikiran ini juga dilatar belakangi oleh proses modernisasi yang mengakibatkan berbagai ketimpangan sosial, kebodohan, penindasan terhadap wong cilik, sehingga teologi transformatif di sini mampu memberikan payung kearah yang lebih populis. Walaupun bagi masyarakat (awam), teologi selalu dipahami suatu hal yang bersifat eskatologis dan mistis. Dalam kaitan ini Moeslim Abdurrahman yang dibesarkan dalam kalangan modernis, perhatiannya terhadap "arus bawah" sangat pekat, dan memberikan interpretatif teologis yang mampu menyentuh atas kebutuhan wong cilik.

Karenanya ia mengungkapkan bahwa teologi bukanlah pekerjaan memikir, tetapi teologi adalah pergumulan. Hal yang mana teologi diberikan pemahaman sebagai refleksi atas realitas empiris dalam pespektif ketuhanan. Interpretasi ini bukan sebagai upaya merubah doktrin yang selama ini dipahami oleh kalangan konservatif (kelompok pemikir dalam tradisi keilmuan klasik). Moeslim Abdurrahman sebagai penarik gerbong dari teologi transformatif menganggap bahwa teologi transformatif sebagai "gerakan"

merupakan gerakan kultural yang perlu dieksperimentasikan. Teologi transformatif perlu mendialogkan ajaran teks dan konteks sebagai refleksi terhadap realitas sosial yang dihadapi masyarakat. Dengan melibatkan kalangan arus bawah sebagai subyek, teologi akan mampu membuktikan bahwa teologi sebagai pembebas dan emansipatoris, bisa mendobrak berbagai ketidakadilan, di mana masyarakat terkungkung dalam strukturnya. Teologi transformatif sebagai teologi kaum duaafa dapat dijadikan dasar sebagai proyeksi keadilan struktural. Fungsi dari teologi transformatif sebagai dasar teoritis menjadi kritik ideologis, yang oleh Moeslim dikategorikan menjadi tiga untuk menuju tafsir transformatif, yaitu, pertama, memahami konstruk sosial kemudian membawa konstruk itu berhadapan dengan interpretasi teks (Al-Quran); dan yang ketiga penghadapan konstruk sosial dan model ideal teks itu kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru: Transformasi sosial.

2. Berkaitan dengan kontekstualisasi ajaran Islam di Indonesia teologi transformatif sebagai panfsiran baru dapat memberikan arah bagi kultur yang selama ini menjadi bagian dari umat Islam di Indonesia. Sehingga peradaban dunia yang telah mengalami lompatan kuantum menuju gelombang ketiga, memberikan kesadaran bagi manusia untuk menciptakan peradaban dari atas kebawah. Implikasi teologi transformatif dalam arus globalisasi dan berbagai benturan peradaban dapat memberikan kesetaraan (egaliterian) bagi masyarakat arus bawah, dan menjadikan transformasi sosial tidak mengalami

ketimpangan. Sehingga teologi transformatif sebagai "kritik ideologi" tidak mengedepankan proses kemoderenan tapi bagaimana manusia memiliki martabat kemanusiaannya.

B. Saran-saran

- a. Teologi transformatif setidaknya dipahami sebagai teologi alternatif yang dapat memberikan arah menuju transformasi sosial, sehingga ketimpangan sosial yang ada dapat tertanggulangi.
- b. Dalam proses pemikiran, interpretasi kadang bisa salah sehingga dalam memahami karya ini kita bisa melihat persepsi yang dipakai, sehingga tidak ada truth cleam dalam menilainya.
- c. Dalam karya ini tentunya masih banyak kekurangan, yang diharapkan pemerhati teologi tidak hanya mengkaji dari satu sisi saja, tapi bisa membandingkan dengan pemikiran yang lain.
- d. Dan terakhir kita bisa melihat bahwa pemikiran Moeslim Abdurrahman menginginkan sebuah perubahan yang tidak hanya dialami oleh orang-orang pintar, tapi masyarakat awam bisa terlibat dalam perubahan itu sendiri. Dalam hal ini bisakah kita mengaplikasikannya? Memperjuangkan arus bawah menjadi lebih egaliter.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim. 1995a, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Abdurrahman, Moeslim. 1996b, *Selama Islam Dimainkan dalam Kartu Politik, repot jadinya*, dalam TEMPO interaktif edisi 40 / 01 – 30/ Nov/ 1996 Nasional
- Abdurrahman, Moeslim. 1997c, *Sudah Terjadi Demoralisasi Kekuasaan*, dalam TEMPO interaktif, Edisi 01/ 02 – 08/ mar/ 1997 Nasional
- Abdurrahman, Moeslim. 1989d, "Wong Cilik Dan Kebutuhan Teologi Transformatif", dalam M. Masyhur Amin (ed), *Teologi Pembangunan:Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta:LKPSM NU DIY
- Abdurrahman, Moeslim. 1998e, "Ritual Yang Terbelah : Perjalanan Haji Dalam Era Kapitalisme Di Indonesia", dalam Mark R. Woodward (ed), *Jalan Baru Islam : Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung: Mizan
- Abdurrahman, Moeslim. 1996f, *Semarak Islam, Semarak Demokrasi*, Jakarta:Pustaka Firdaus
- Abdurrahman, Moeslim. 1996g, "Model Tafsir Alternatif Wahyu:Memuju Tafsir Transformatif", dalam *Semarak Islam, Semarak Demokrasi*, Jakarta: Pustaka Firdaus
- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Amin, M. Masyhur. 1989a, "Pergumulan Teologis Dalam Perspektif Sejarah Islam Di Indonesia", dalam *Teologi Pembangunan : Paradigma Baru Pemikiran Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: LPKSM NU DIY
- Amin, M. Masyhur. (ed). 1989b, *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY
- Adam, D.S. 1921, *Theologi*, dalam *Encyclopedia Of Relegion And Ethich*, vol. xxii
- Anwar, M. Syafi'i. 1995, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia:Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Cet. I Jakarta : Paramadina
- Arkoun, Mohammed. 1994, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Barbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS

- Busyairi, Kusmen. 1989., "*Analisis Kritik Terhadap Pemikiran Teologi Klasik*", dalam M. Masyhur Amin (ed), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY
- Berger, Peter L. 1991, *Kabar Angin Dari Langit: Memahami Makna Theologi Masyarakat Modern*, terj. J.B. Sudarmanto Jakarta.PT. Pustaka LP3S Indonesia
- Balai Pustaka, 1989, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka
- Dister, S.J., Nico Syukur. 1992, *Pengantar Teologi*, Cet II Jakarta: BPK Gunung Mulia
- Engeneer, Asghar Ali. 2000, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Hairus Salim, Cet. II, Yogyakarta: LKIS
- Erich Fromm, 2001, *Konsep Manusia Menurut Marx*, terj. Agung Prihantoro, Cet. I Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Efendi, Djohan. 1994, "*Konsep-Konsep Teologis*" dalam Budhy Munawar-Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarata: Paramadina
- Farrugia, SJ, Gerald o'collins, sj & Edward G. 1996, *Kamus Teologi*, Terj. Yogyakarta: Kanisius
- Giddens, Anthoni. 2000, *Jalan Ketiga: Pembaruan Demokrasi Sosial*, Jakarta: PT Gramedia Utama
- Hadiwijono, Harun. 1992, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius
- Hashem, O. 2001, *Agama Marxis: Asal-Usul Atheisme & Penolakan Kapitalisme*, Bandung : Yayasan Nuansa Cendekia
- Hanafi, Hasan. 1991, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: Pustaka Firdaus
- Hanafi, A. 1995a, *Pengantar Theologi Islam*, Cet.IV Jakarta: Pustaka al-Khuzna Zikra
- Hanafi, A. 1991b, *Teologi Islam*, Jakarta: Bulan Bintang
- Kuntowijoyo. 1991a, "*Perlunya Ilmu Sosial Profetik*", dalam *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Cet.I Bandung: Mizan
- Kuntowijoyo. 1989b, *Ilmu Sosial Profetik*, Jurnal Ulumul Quran, Vol. I

- Munawar-Rahman, Budhy. 2001, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta:Paramadina
- Majdid, Nurcholis. 1999a, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Majdid, Nurcholis. 2000b, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, Kemamusiaan dan Kemodernan*, Cet. IV, Jakarta: Paramadina
- Majdid, Nurcholis. 2000c, "Disiplin Ilmu Keislaman: Ilmu Kalam, Sebuah Tinjauan Singkat Kritis Kesenjajaran", dalam *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan Dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina
- Mauleman, Johan. 1994, "Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS
- Marcaus, Herbert. 2000, *Manusia Satu Dimensi*, Yogyakarta: Bentang
- Nasution, Harun. 1986a, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia
- Nasution, Harun. 1987b, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI-Press
- Nashir, Haedar. 1999, *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Nazir, Moh. 1988, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia
- Quthub, Muhammad. 2001, *Islam Agama Pembebas*, terj. Funky Kusnaldi Timur Yogyakarta: Mitra Pustaka
- Rahman, Fazlur. 1994. *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka
- Raid, Hasan. 2000, *Dengan Gerakan Islam Transformatif Menuju Masyarakat Tauhidi*, Makalah disampaikan dalam pertemuan yang diselenggarakan Forum Mahasiswa Ciputat, tanggal 13 juli 2000 di Jakarta
- Ralf, Dahrendorf. 1992, *Refleksi atas Revolusi di Eropa*, terj. Suwandi S, Brata, Jakarta: Gramedia Pustaka
- Sudarto, 1997, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada

Subakti, Ali. 2000, *Islam Transformatif: Studi Pemikiran Moeslim Abdurrahman*, Skripsi IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

Taffler, Alfin dan Heidi. 2002, *Menciptakan Peradaban Baru: Politik Gelombang Ketiga*, Yogyakarta: IKON
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Watt, W. Montgomery. 1987, *Pemikiran Teologi Dan Filsafat Islam*, terj. untuk Umar Basalin, Jakarta: P3M

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