HAND-OUT DISCUSSION

SEKOLAH ASWAJA

PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA (PMII)



DISUSUN OLEH: NUR SAYYID SANTOSO KRISTEVA, M.A.

ALUMNUS S1 UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN KALIJAGA JOGJAKARTA

ALUMNUS S2 SOSIOLOGI FISIPOL UNIVERSITAS GADJAH MADA (UGM) JOGJAKARTA

PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA (PMII) DAERAH ISTIMEWA JOGJAKARTA

DOSEN UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA AL-GHOZALI (UNUGHA) CILACAP

Contac Person: HP. 085 647 634 312 (IM3) / 087 838 178 226 (XL)

E-Mail: nuriel.ugm@gmail.com / FB: nur sayyid santoso kristeva

PIN BBM BlackBerry: 2BBDF63E / PIN BBM Android: 52217134

Website: www.negaramarxis.blogspot.com

[Sumber tulisan dalam *hand-out discussion* ini diambil dari buku Nur Sayyid Santoso Kristeva, M.A., *Sejarah Teologi Islam dan Akar Pemikiran Ahlussunah Wal Jama'ah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 1, 20014) ISBN: 978-602-229-415-3, juga disadur secara utuh dari artikel di internet, majalah, jurnal Islam, artikel media, buku primer & seunder, dan berbagai sumber lainnya]

Pengantar Penulis

Aspek-aspek utama dari pengaitan NU terhadap proses perkembangan Islam di Indonesia dapat dilihat dalam hal-hal berikut: tradisi keilmu-agamaan yang dikembangkannya, pandangan masyarakat yang dimilikinya, cara pengambilan keputusan umum yang digunakannya, dan reorientasi internalnya, jika perbedaan pandangan yang tajam. Semua aspek utama itu terkait satu sama lain, dan seringkali berfungsi saling tumpang tindih, walaupun secara keseluruhan berpola saling menunjang. Tradisi ke-ilmuagama-an yang dianut NU, bertumpu pada pengertian tersendiri tentang apa yang oleh NU disebut *Aqidah Ahlussunah Wal Jama'ah.* Doktrin tersebut berpangkal pada tiga panutan: mengikuti paham Al-Asy'ari dan Al-Maturidi dalam bertauhid (mengesakan Allah dan mengakui keutusan Muhammad), mengikuti salah satu mazhab fiqh yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'I dan Hambali), dan mengikuti cara yang ditetapkan oleh Al-Junaid Al-Baghdadi dan Imam Al-Ghozali dalam bertarekat atau bertasawuf. Mukaddimah NU sejak berdirinya tahun 1926 mencantumkan istilah aswaja pada Qanun Asasinya. Jadi bagi NU, aswaja adalah doktrin aqidah yang harus dimengerti, ditanamkan secara benar dan dipertahankan oleh pimpinan dan para anggotanya. Dalam perkembangan selanjutnya, konsep Ahlusunnah Waljamaah disingkat Aswaja yang dijabarkan dan di dibakukan menjadi Aswaja versi NU.

Terminologi aswaja (ahlussunnah waljamaah) bukanlah terma baru di mata masyarakat muslim. Ia adalah terminologi keagamaan klasik yang telah mengakar kuat dalam keyakinan eskatologis masyarakat muslim. Aswaja tanpa terasa telah memberikan arah dan corak model keberagamaan yang sangat varian bagi masyarakat muslim sesuai dengan hasil pendekatan tafsir para imam yang diikutinya. Namun demikian, terma aswaja tidak sedikit menyisakan problematika di kalangan internal umat Islam itu sendiri, utamanya dalam hal yang berkenaan dengan dimensi teologis (aqidah) mereka. Banyak pihak mengatakan bahwa akar permasalahan terma keagamaan tersebut sejatinya bersumber dari kepentingan politis yang bermuara pada simbol-simbol teologis dan hajat keagamaan lainnya.

Nahdlatul Ulama (NU) adalah wadah umat Islam yang mengedepankan prinsip *Tawasuth* (moderat), *Tasamuh* (toleransi), *Tawazun* (keseimbangan), *Ta'addul* (keadilan) & *Tatharruf* (non-ekstrimitas/ tidak beraliran Islam garis keras) dalam usaha menjaga & memelihara kerukunan umat Islam. Sehingga NU sama sekali bukan organisasi yang merasa paling benar dalam menentukan hukum Islam. Namun NU akan selalu menunjukkan fakta dan bukti objektif tentang dalil mana yang paling kuat sebagai sandaran hukum Islam. Definisi resmi tentang Nahdlatul Ulama atau ke-NU-an adalah, seperti tertuang dalam *Qanun Asasi,* bahwa NU adalah organisasi yang beraqidah Islam Ahlussunnah Wal Jama'ah dengan menempuh manhaj dalam bidang fiqih salah satu madzhab empat: Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i atau Imam Hambali. Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansur Al-Maturidi manhaj dalam bidang teologi. Imam Al-Ghazali dan Junaidi Al-Baghdadi manhaj dalam bidang tasawwuf dan Al-Mawardi manhaj dalam bidang siyasah.

Nahdlatul Ulama (NU) pada dasarnya adalah sebuah identitas kultural keagamaan yang dianut mayoritas umat Islam Nusantara. NU hadir antara lain sebagai reaksi atas gerakan puritanisme (pemurnian Islam) dari bid'ah, tahayyul, dan khurafat. Dimana gerakan puritanisme ini adalah gerakan yang gemar menuding pihak lain sebagai ahli bid'ah dan sesat. Bagi kaum Nahdliyin, perbedaan tafsir, madzhab, atau aliran dalam tiap-tiap agama adalah cermin dari keluasan makna yang terkandung dalam ajaran Kitab-kitab Suci. Nahdlatul Ulama (NU) sebagai bagian dari agama Islam harus diyakini akan mampu menolong dan menyelamatkan umat. NU akhir-akhir ini selalu tidak lepas dari berbagai macam klaim sebagai ahli bid'ah. Sehingga sekarang yang terjadi adalah ada golongan yang merasa paling benar, bahkan menuduh sampai memvonis-nya, sebagai yang paling benar. Hal yang demikian sesungguhnya tidak perlu terjadi, sehingga adanya perdebatan dalam mempertahankan pemikiran baik aliran agama, golongan, individu sampai pertentangan antar keyakinan amaliah agama dapat dikurangi demi kemaslahatan umat.[]

Cilacap, 23 Februari 2015
Ponpes Al-Madaniyah Al-Islamiyah As-Salafiyyah Gumilir-Cilacap
Nur Sayyid Santoso Kristeva, M.A.

Daftar Isi

- PENGANTAR PENULIS – 2
- DAFTAR ISI – 3
- RUMUSAN MATERI SEKOLAH ASWAJA – 4
- KURIKULUM SEKOLAH ASWAJA – 4

- MATERI 01: SEJARAH PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM – 9
- MATERI 02: ALIRAN PEMIKIRAN DALAM TEOLOGI ISLAM – 23
- MATERI 03: SEJARAH PERADABAN & PERKEMBANGAN ISLAM – 34
- MATERI 04: GENEOLOGI PEMIKIRAN ASWAJA DI INDONESIA – 59
- MATERI 05: DOKTRIN & PRINSIP AHLUSSUNAH WAL JAMA'AH – 66
- MATERI 06: DALIL AMALIAH KEAGAMAAN KAUM NAHDLIYYIN – 73
- MATERI 07: ASWAJA DALAM KONSTELASI GEO-EKOSOSPOL – 81
- MATERI 08: PETA PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA – 154
- MATERI 09: KONSEP MABADI KHAIRU UMMAH – 164
- MATERI 10: TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM – 167
- MATERI 11: ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-FIKR – 201
- MATERI 12: ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-HAROKAH – 213

- REFERENSI – 230
- TENTANG PENULIS – 235

RUMUSAN MATERI SEKOLAH ASWAJA PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA (PMII)
MENJAGA TRADISI DAN KEBANGKITAN ULAMA, UNTUK MENCIPTAKAN KADER INTI IDEOLOGIS

MATERI 01	SEJARAH PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM
MATERI 02	ALIRAN PEMIKIRAN DALAM TEOLOGI ISLAM
MATERI 03	SEJARAH PERADABAN & PERKEMBANGAN ISLAM
MATERI 04	GENEOLOGI PEMIKIRAN ASWAJA DI INDONESIA
MATERI 05	DOKTRIN & PRINSIP AHLUSSUNAH WAL JAMA'AH
MATERI 06	DALIL AMALIAH KEAGAMAAN KAUM NAHDLIYYIN
MATERI 07	ASWAJA DALAM KONSTALASI GEO-EKOSOSPOL
MATERI 08	PETA PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA
MATERI 09	KONSEP MABADI KHAIRU UMMAH
MATERI 10	TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM
MATERI 11	ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-FIKR
MATERI 12	ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-HAROKAH

KURIKULUM SEKOLAH ASWAJA PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA (PMII)
MENJAGA TRADISI DAN KEBANGKITAN ULAMA, UNTUK MENCIPTAKAN KADER INTI IDEOLOGIS

No	MATERI	KISI-KISI MATERI	TARGET KONSTRUKSI BERFIKIR	REFERENSI PRIMER
1.	**PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM: SEJARAH, AJARAN DAN PERKEMBANGANNYA**	▪ Sejarah Kemunculan Persoalan-persoalan Kalam ▪ Kerangka Berfikir Aliran-Aliran Ilmu Kalam ▪ Aliran dalam Ilmu Kalam**:** 1. Aliran Teosentris 2. Aliran Konvergensi/ Sintesis 3. Aliran Nihilis ▪ Pembahasan Ilmu Kalam Menurut Mutakallim ▪ Sumber-sumber Ilmu Kalam ▪ Faktor-faktor Pendorong Lahirnya Ilmu Kalam ▪ Perbedaan Metode Ilmu Kalam dan Ilmu Ke-Islam-an: 1. Filsafat Islam 2. Fiqih 3. Tasawuf ▪ Konstalasi Politik-Aqidah Islam & Perpecahan Umat Islam Sesudah Wafatnya Rasulullah SAW ▪ Analisis Hadis-hadis tentang Terjadinya Perpecahan Ummat Islam	▪ Peserta mampu memahami Sejarah Kemunculan Persoalan-persoalan Kalam ▪ Peserta mampu memahami Kerangka Berfikir Aliran-Aliran Ilmu Kalam ▪ Peserta mampu memahami Aliran dalam Ilmu Kalam ▪ Peserta mampu memahami Pembahasan Ilmu Kalam Menurut Mutakallim ▪ Peserta mampu memahami Sumber-sumber Ilmu Kalam ▪ Peserta mampu memahami Faktor-faktor Pendorong Lahirnya Ilmu Kalam ▪ Peserta mampu memahami Perbedaan Metode Ilmu Kalam dan Ilmu Ke-Islam-an ▪ Peserta mampu memahami Konstalasi Politik-Aqidah Islam & Perpecahan Umat Islam Sesudah Wafatnya Rasulullah SAW ▪ Peserta mampu memahami Analisis Hadis-hadis tentang Terjadinya Perpecahan Ummat Islam	▪ **LITERATUR TENTANG ILMU KALAM & FILSAFAT ISLAM** 1. Abdul Razak & Rosihoan Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2003) 2. Adeng Muhtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003) 3. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka Al Husna Baru Jakarta, 2003) 4. Bakry Hasbullah, *Disekitar Skolastik Islam* (Jakarta: Tintamas, 1984) 5. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspek, Jilid I&II.*, Universitas Indonesia Press, Jakarta, 2008. 6. _____, *Teologi Islam : Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan,* Jakarta: UI Press, 1986. 7. _____, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975). 8. _____, *Filsafat dan Mistisisme Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995) 9. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Mesir: Maktabah Tijdriyah, t.t.) 10. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2004. 11. Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, Terj. KH. Firdaus AN. Jakarta: Bulan-Bintaang.1996 12. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2001). 13. Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam* (Jakarta: Rajawali 2010). 14. W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam,* Terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987) 15. Yudian Wahyu, Asmin, *Aliran dan Teori Filsafat Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2004) 16. Zainal Abidin Abbas, *Perkembangan Pikiran Terhadap Agama*, (Medan: Firma Islamiyah, 1957 M/ 1376 H) ▪ **LITERATUR TENTANG PEMIKIRAN ASWAJA** 17. Aziz, Aceng Abdul Dy dkk, *Islam Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia; Sejahtera, Pemikiran dan Dinamika Nahdlatul Ulama,* Pustaka Ma'arif NU, 2006. 18. Abdul Muchith Muzadi, *Mengenal NU* (Surabaya: Kalista, 2006) *19.* _____, *NU Perspektif Sejarah dan Ajaran* (Surabaya: Kalista, 2006)
2.	**ALIRAN PEMIKIRAN DALAM TEOLOGI ISLAM**	▪ Filsafat Skolastik ▪ Filsafat Skolastik Islam ▪ Periodisasi Skolastik: 1. Periode Skolastik Awal 800-1200 M 2. Periode Skolastik Tinggi 1200-1300 M 3. Periode Skolastik Akhir 1300-1450 M ▪ Konsep Pemikiran Mahzab: 1. Konsep Pemikiran Mahzab Khawarij 2. Konsep Pemikiran Mahzab Murji'ah 3. Konsep Pemikiran Mahzab Jabariyah 4. Konsep Pemikiran Mahzab Qadariyah 5. Konsep Pemikiran Mahzab Mu'tazilah 6. Konsep Pemikiran Mahzab Shifatiyyah 7. Konsep Pemikiran Mahzab Syi'ah 8. Konsep Pemikiran Mahzab Ibn Hanbal & Ibn Taimiyah 9. Konsep Pemikiran Mahzab Wahabiyah 10. Konsep Pemikiran Mahzab Asy'ariyah 11. Konsep Pemikiran Mahzab Maturidiyah ▪ Analisa dan Perbandingan setiap pemikiran mazhab: 1. Akal dan Wahyu 2. Fungsi Wahyu 3. Free Will dan Predestination 4. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan 5. Keadilan Tuhan 6. Perbuatan-perbuatan Tuhan	▪ Peserta mampu memahami Filsafat Skolastik ▪ Peserta mampu memahami Filsafat Skolastik Islam ▪ Peserta mampu memahami Periodisasi Skolastik ▪ Peserta mampu memahami Konsep Pemikiran Mahzab ▪ Peserta mampu memahami Analisa dan Perbandingan setiap pemikiran mazhab	

		7. Sifat-sifat Tuhan 8. Konsep Iman		
3.	**SEJARAH PERADABAN & PERKEMBANGAN ISLAM**	▪ Kerasulan Nabi Muhammad SAW ▪ Pertumbuhan Islam pada Periode Makkah ▪ Peristiwa Isra Mi'raj & Hijrah Ke Madinah ▪ Pertumbuhan dan Perkembangan Islam pada periode Madinah ▪ Haji Wada dan Nabi Muhammad SAW Wafat ▪ Aspek Sejarah dan Kebudayaan: 1. Periode Klasik 650-1250 M 2. Periode Pertengahan 1250-1800 M 3. Periode Modern 1800 M ▪ Perkembangan Islam pada Masa Daulah: 1. Perkembangan Islam Masa Khulafaur Rasyidin 2. Perkembangan Islam Masa Daulah Bani Umayyah 3. Perkembangan Islam Masa Daulah Abassyiah 4. Perkembangan Islam Masa Daulah Islam di Andalusia 5. Perkembangan Islam Masa Daulah Islam di Mesir 6. Perkembangan Islam Masa Daulah Islam di Turki Bani Saljuk 7. Perkembangan Islam Masa Daulah Islam di India ▪ Perang Salib, Penyerangan Tentara Mongol ▪ Kerajaan Islam Mongol dan Pertumbuhannya ▪ Kerajaan Islam Turki Usmani ▪ Sejarah Pertumbuhan dan Peradaban Islam ▪ Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Peradaban Islam ▪ Pengaruh Peradaban dan Kebudayaan Islam terhadap Barat ▪ Kemunduran Kebudayaan dan Peradaban Islam ▪ Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam Sebelum Abad Ke-19 M ▪ Aspek Pembaharuan dalam Islam bidang: 1. Hukum 2. Teologi 3. Filsafat 4. Mistisisme ▪ Kebangkitan Islam di Indonesia pada abad Ke-20 M	▪ Peserta mampu memahami Kerasulan Nabi Muhammad SAW ▪ Peserta mampu memahami Pertumbuhan Islam pada Periode Makkah ▪ Peserta mampu memahami Peristiwa Isra Mi'raj & Hijrah Ke Madinah ▪ Peserta mampu memahami Pertumbuhan dan Perkembangan Islam pada periode Madinah ▪ Peserta mampu memahami Haji Wada dan Nabi Muhammad SAW Wafat ▪ Peserta mampu memahami Aspek Sejarah dan Kebudayaan ▪ Peserta mampu memahami Perkembangan Islam pada Masa Daulah ▪ Peserta mampu memahami Perang Salib, Penyerangan Tentara Mongol ▪ Peserta mampu memahami Kerajaan Islam Mongol dan Pertumbuhannya ▪ Peserta mampu memahami Kerajaan Islam Turki Usmani ▪ Sejarah Pertumbuhan dan Peradaban Islam ▪ Peserta mampu memahami Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Peradaban Islam ▪ Peserta mampu memahami Pengaruh Peradaban dan Kebudayaan Islam terhadap Barat ▪ Peserta mampu memahami Kemunduran Kebudayaan dan Peradaban Islam ▪ Peserta mampu memahami Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam Sebelum Abad Ke-19 M ▪ Peserta mampu memahami Aspek Pembaharuan dalam Islam ▪ Peserta mampu memahami Kebangkitan Islam di Indonesia pada abad Ke-20 M
4.	**GENEOLOGI PEMIKIRAN ASWAJA DI INDONESIA**	▪ Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia ▪ Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia ▪ Skema Corak Hubungan Agama (Islam) dan Budaya di Indonesia ▪ Sejarah Perkembangan Aswaja di Indonesia ▪ Sejarah Kemunculan Aswaja: 1. Perspektif Sosial 2. Perspektif Politik 3. Perspektif Agama ▪ Sejarah Perkembangan NU dan Aswaja ▪ Aswaja, NU & Wacana Sosial-Keagaman Indonesia	▪ Peserta mampu memahami Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia ▪ Peserta mampu memahami Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia ▪ Peserta mampu memahami Skema Corak Hubungan Agama (Islam) dan Budaya di Indonesia ▪ Peserta mampu memahami Sejarah Perkembangan Aswaja di Indonesia ▪ Peserta mampu memahami Sejarah Kemunculan Aswaja ▪ Peserta mampu memahami Sejarah Perkembangan NU dan Aswaja ▪ Peserta mampu memahami Aswaja, NU & Wacana Sosial-Keagaman Indonesia
5.	**DOKTRIN DAN PRINSIP AHLUSSUNAH WAL JAMA'AH**	▪ Definisi Ahlussunah Wal Jama'ah ▪ Garis-Garis Besar Doktrin Aswaja**:** 1. Doktrin Keimanan 2. Doktrin KeIslaman 3. Doktrin Keihsanan ▪ Prinsip dalam Doktrin Aswaja: 1. Tawasuth (Moderat) 2. Tawâzun (Berimbang) 3. Ta'âdul (Netral dan Adil) 4. Tasâmuh (toleran)	▪ Peserta mampu memahami Definisi Ahlussunah Wal Jama'ah ▪ Peserta mampu memahami Garis-Garis Besar Doktrin Aswaja ▪ Peserta mampu memahami Prinsip dalam Doktrin Aswaja
6.	**DALIL AMALIAH KEAGAMAAN KAUM NAHDLIYYIN SESUAI AJARAN ASWAJA**	▪ Dasar Pemahaman Aswaja An-Nahdliyyah: 1. Tiga Sendi Utama Agama Islam (Imam, Islam, Ihsan) 2. Sumber Hukum Islam 3. Pengertian Ahlussunah Wal Jama'ah 4. Pengertian Mazhab 5. Hakikat Mazhab berdasar Al-Qur'an, Hadits, Ijma' 6. Seputar Taqlid, Ittiba', Tarjih, Talfiq 7. Bid'ah, Hadits Bid'ah, Hadits Dhaif ▪ Sumber Ajaran Aswaja An-Nahdliyyah: 1. Mazhab Qauli 2. Mazhab Manhaji 3. Pengembangan Asas Ijtihad Mazhabi ▪ Biografi dan Pemikiran: 1. Mazhab Hanafi (Dasar Mazhab Hanafi: Al-Qur'an, Hadits, Atsar Sahabat, Ijmak, Qiyas, Istihsan, Urf) 2. Mazhab Maliki (Dasar Mazhab Maliki: Nas Al-Qur'an, Dzahir Al-Qur'an,	▪ Peserta mampu memahami Dasar Pemahaman Aswaja An-Nahdliyyah ▪ Peserta mampu memahami Sumber Ajaran Aswaja An-Nahdliyyah ▪ Peserta mampu memahami Biografi dan Pemikiran Madzahibul 'Arba'ah ▪ Peserta mampu memahami Penjelasan Dalil Amaliyah NU

20. Andre Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, Yogyakarta, LKiS, 1999.
21. Abdul Karim, *Reformulasi Aswaja Sebagai Manhajul-Fikr & Manhajul-Amal,* Tim Aswaja Center Pcnu Pati, 2012.
22. Fauzan Alfas, *PMII Dalam Simpul-simpul Sejarah Perjuangan*, Jakarta, PB PMII, 2006.
23. Husein Muhammad, *Aswaja Di Antara Dua Kutub Ekstrimitas***,** Artikel, 02 Nov. 2007
24. Imam Baihaqi, , (ed.), *Kontroversi Aswaja, Aula Perdebatan & Reinterpretasi,* Yogyakarta, LKiS, Cet.II., 2000.
25. Masyhudi Muchtar, *Aswaja An-Nahdliyah, Ajaran Ahlussunnah Wal Jamaah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: Khalista, Cet. I., Maret 2007)
26. Mujamil Qomar, *NU Liberal; Dari Tradisionalisme Ahlusunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002
27. Martin Van Bruinessen, *Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, & Pencarian Wacana Baru,* Yogyakarta, LKiS, Cet.II., 1996.
28. Sirojuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunah Wal Jama'ah* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992).
29. Zamakhsyari Dhofier, *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1994)

▪ **LITERATUR TENTANG PEMIKIRAN & PERADABAN ISLAM**

30. Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKIS, Cet. V, 2010)
31. Anonim, *Spritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Interfidei, Jogjakarta, 1994.
32. Hafiz Dasuki, *Ensiklopedi Islam*, Jilid.V, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993)
33. Masyhur Amin, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: ISF, 2004)
34. M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999)
35. Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi & Civil Society*, Jakarta, LP3ES, 1996.
36. Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban,* Jakarta, Paramadina, 1992.
37. Riddel, Peter G. ,"The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia", *Islam and Christian - Muslim Relations*, Vol. 13, No. 1, 2002, hlm. 65 - 83.
38. _____, *Konsep-Konsep Keadilan*, dalam B. Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Para, 1994.
39. Siti Maryam, dkk., *Sejarah Peradaban Islam* (Jogjakarta: LESFI, 2009)
40. Soedjatmoko, *Etika Pembebasan,* LP3ES, Jakarta, 1988.
41. Syalabi, *Sejarah Kebudayaan Islam,* Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988.
42. Thomas S. Khun, *The Structure of Scientivic Revolutions,* Chicago, The University of Chicago Press, 1970.
43. Yatim Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Jaya, 2001

▪ **LITERATUR TENTANG PETA PEMIKIRAN ISLAM**

44. M. Arsyad Thalib Lubis, *Perbandingan Agama Kristen dan Islam* (Medan: Firma Islamiyah, 1971 M/1392 H) dan O. Hashem, *Yesus atau Paulus* (Surabaya: YAPI, 1967).
45. Azyumardi Azra , *Jaringan Ulama*. Bandung: Mizan, 1994.
46. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, *Aliran Politik dan 'Aqidah dalam Islam* (Jakarta: Logos Publishing House, 1996)
47. Blekker, *Pertemuan Agama-agama Dunia* (Bandung: Sumur Bandung, 1985).
48. Greg Barton, (ed.), *Radikalisme Tradisional*, Yogyakarta, LKiS, 1999.
49. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah : Ajaran, Sejarah, Analisa dan*

		Mafhum Al-Qur'an atau Mafhum Muwafaqah, Dalil Al-Qur'an dan Mafhum Mukhalafah, Tanbih Al-Qur'an, Al-Hadits,Dzahir Hadits, Mafhum Hadits, Dalil Hadits, Ijmak, Qiyas, Amal Ulama Madinah, Atsar Sahabat, Istihsan, Saadud Dzariyah, Memelihara Akhlaq, Istishab, Maslahah Mursalah, Syariat Umat Terdahulu) 3. Mazhab Syafi'i (Dasar Mazhab Syfi'i: Al-Qur'an, Hadits, Ijmak, Qiyas) 4. Mazhab Hambali (Dasar Mazhab Hambali: Nas Al-Qur'an, Nas Hadits,Fatwa Sahabat, Pendapat Sahabat, Hadis Mursal dan Hadits Dhaif, Ijmak, Qiyas ▪ Penjelasan Dalil Amaliyah NU: 1. Dalil Amaliyah: Membaca Basmalah dalam Surat Al-Fatikhah 2. Dalil Amaliyah: Membaca Do'a *Qunut* dalam Shalat Subuh 3. Dalil Amaliyah: Mengeraskan *Wiridan*/ *Dzikir* Setelah Shalat Fadhu 4. Dalil Amaliyah: Bilangan Shalat Tarawih 5. Dalil Amaliyah: Ziarah Kubur (Bulan Ramadhan & Hari Raya) 6. Dalil Amaliyah: Dzikir dengan Memutar Tasbih 7. Dalil Amaliyah: Membaca *Sayyidina*/ dalam *Tasyahud* 8. Dalil Amaliyah: Tradisi Berjabat tangan sesudah Shalat 9. Dalil Amaliyah: Puji-pujian antara Adzan dan Iqomah 10. Dalil Amaliyah: Adzan Dua Kali pada Hari Jum'at 11. Dalil Amaliyah: Sedekah bagi yang Sudah Meninggal 12. Dalil Amaliyah: Peringatan 7 Hari atau 40 Hari 13. Dalil Amaliyah: Peringatan Haul/ Peringatan Kematian 14. Dalil Amaliyah: Tradisi Tahlil/ Membaca *Laaillaha Illalah* 15. Dalil Amaliyah: Tradisi Yasin/ Tahlil di Makam 16. Dalil Amaliyah: Memperingati Maulid Nabi Muhammad SAW 17. Dalil Amaliyah: Berzanjen, Diba'an, Burdahan, Manaqiban 18. Dalil Amaliyah: Shalawat Nariyah dan Badriyah 19. Dalil Amaliyah: Membaca Surat Yasin 20. Dalil Amaliyah: Do'a Menggunakan *Tawassul* pada Waliyullah		*Pemikiran*, Raja Grafindo Persada, 1995 50. Rahman Ansari & Muhammad Fazlur, *Konsepsi Masyarakat Islam Modern* (Bandung: Risalah, 1984) 51. Syarif Hidayatullah, *Islam; Isme-isme, Aliran dan Paham Islam di Indoensia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010) ▪ **LITERATUR TENTANG TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM** 52. Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essai on Liberative Elements in Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999. 53. Asep Sabar Saputra, *Dekonstruksi Paradigma Kritis Komunitas Tradisional,* Jakarta, PB PMII, Cet.I., 2000. 54. Binder Leonard, *Islamic Liberalism,* Chicago, 1988 55. Enrique Baloyra, *El Savador in Transition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982. 56. Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme,* Bandung, Kelompok Penerbit Mizan, 2000. 57. Gustavo Gutierres, *The Truth Shall Make You Free, Cofrontations,* New York, Orbis Book, 1991 58. Hasan Hanafi, *Min Al-Aqidah ila Al-Tsaurah, (Dari Teologi Ke Revolusi)* Vol. I-IV., Kairo, Maktabah, Madbuli, 1988. 59. _____, *Dirasat Falsafiyah,* Maktabatu Al-Anjalu al-Misriyyah, Qahira, 1987. 60. _____, *Kiri Islam* dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme & Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi,* Yogyakarta, LKiS, 1993. 61. _____, *Al-Turats wa al-Tajdid, Mauqifuna min al-Turats al-Qadim,* Al-Muassasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Beirut, Cet. IV., 1992. 62. _____, *Perlunya Oksidentalisme,* Jurnal Ulumul Qur'an, No.5-6, Vol. IV, 1994. 63. Ignacio Ellacuria, *Freedom Made Flesh,* New York, Orbis Book, 1976. 64. _____, *Utopia ad Prophecy in Latin America, in Mysterium Liberations: Fundamental Concepts of Liberation Theology,* ed., Ignacio Ellacuria and Jon Sabrino, Trans, James R. Brockmen, Maryknoll, 65. Jose Sols Lucia, *The Legacy of Ignacio Ellacuria; Ten Years After Martyrdom,* Alamat Situs: http://www.fespinal.com/espinal/english/visual/en86 66. Kevin F. Burke, *The Ground Beneath The Cross: The Theology of Ignacio Ellacuria,* 67. Michael Lowy, *Teologi Pembebasan* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar & Insist Press, 2003) 68. M. Abed Al-Jabiri, *Al-Aql Al-Siyasi Al-Arabi: Muhadidah wa Tajalliyatuh (Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu & Manifestasinya),* Beirut, Markaz Dirasah Al-Wihdah Al-Arabiyah, 1995. 69. _____, *Post Tradsionalisme Islam,* Yogyakarta, LKiS, 2000. 70. Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997) 71. Sayyid Husein Nasr, *Knowledge & the Sacred,* Suhail Academi, Lahore, Pakistan, 1998. 72. _____, *Three Moslem Seges: Avicenna Shuhrawadi—Ibnu Arabi,* Harvard University Press, Cambridge, 1964. 73. _____, *Tradition Islam in the Modern World, Foundation for Traditional Studies*, Kuala Lumpur, 1978. 74. Shimogaki, Kasuo, *Kiri Islam* (Jogjakarta: LKIS, 2011). 75. Tommy Sue Montgomery, *Revolusion in El-Savador, from Civil Strife to Civil Peace*, Boulder Westview Press, Inc., 1995. 76. Thomas L.S, *Liberation Ethics: Sources, Models,& Norms,* Forttress Press, Minneapolis, 1993.
7.	**ASWAJA DALAM KONSTALASI GEO-EKOSOSPOL & PERTARUNGAN IDEOLOGI**	▪ Sejarah dan Peran NU: 1. Masa Kolonialisme & Imperealisme 2. Masa Pra-Kemerdekaan 3. Masa Penjajahan Belanda 4. Masa Penjajahan Jepang 5. Masa Persiapan Kemerdekaan 6. Masa Pra-Revolusi 1945 7. Masa Pasca Revolusi 1945 8. Masa Revolusi Komunis 1965 9. Masa Rezim Orde Lama 10. Masa Rezim Orde Baru 11. Masa Rezim Orde Reformasi 12. Masa Rezim Pasca Reformasi ▪ Sejarah dan Peran NU: 1. Dalam Bidang Ekonomi 2. Dalam Bidang Sosial 3. Dalam Bidang Politik 4. Dalam Bidang Budaya 5. Dalam Bidang Pendidikan ▪ Analisis Konstalasi Geo-Ekosospol & Pertarungan Ideologi 1. Islam sebagai Alternatif dalam Gerakan Sosial 2. Dunia Pemikiran Islam antara Orientalisme dan Oksidentalisme 3. Pemikiran dan Institusi Islam dalam Pusaran Kapitalisme Global 4. Gerakan dan Pemikiran Islam dan Kapitalisme Global ▪ Perpektif Paradigma Ideologi Islam: 1. Perpektif Paradigma Tradisionalis terhadap Kapitalisme Global 2. Perpektif Paradigma Modernis dan Islam Liberal terhadap Kapitalisme Global 3. Perpektif Paradigma Revivalis atau Fundamentalis terhadap Kapitalisme Global 4. Perpektif Paradigma Teologi Pembebasan Transformatif Islam Kiri terhadap Kapitalisme Global ▪ Analisis Pergulatan Pemikiran dan Gerakan Islam: 1. Tinjauan Filosofis-Religius tentang Islam di Era Postmodernisme	▪ Peserta mampu memahami Sejarah dan Peran NU Masa Kolonialisme sampai Rezim Pasca Reformasi ▪ Peserta mampu memahami Sejarah dan Peran NU dalam Berbagai Bidang Kehidupan ▪ Peserta mampu memahami Analisis Konstalasi Geo-Ekosospol & Pertarungan Ideologi ▪ Peserta mampu memahami Perpektif Paradigma Ideologi Islam ▪ Peserta mampu memahami Analisis Pergulatan Pemikiran dan Gerakan Islam ▪ Peserta mampu memahami Analisis Konsep Civil Society & Masyarakat Nahdliyyin	

		2. Pembangunan Kultur Masyarakat Islam di Era Globalisasi 3. Etika dan Moral Islam dalam Era Indistrialisme dan Globalisasi 4. Dimensi Etis-Teologis dan Etis-Antropologis dalam Pembangunan Lingkungan 5. Teologi Lingkungan & Peran Manusia Terhadap Lingkungan 6. Pandangan Islam tentang Kewajiban Memelihara Lingkungan ▪ Analisis Konsep Civil Society & Masyarakat Nahdliyyin: 1. Konsep Civil Society Menuju Peradaban Baru Indonesia 2. Posisi Civil Society dalam Rekonstruksi Gagasan Negara 3. Konsep Civil Society dalam upaya Mencari Bentuk Peran Negara dan Masyarakat 4. Analisis tentang Tradisi Versus Modernisasi Islam		▪ **LITERATUR KITAB KUNING TENTANG DALIL AMALIYAH KAUM NAHDLIYYIN** 77. Shahih Bukhari 78. Shahih Muslim 79. Sunan Ibnu Majah 80. Sunan At-Tirmidzi 81. Sunan Abi Dawud 82. Sunan An-Nasa'i 83. Riyadhus Shalikhin 84. Musnad Ahmad bin Hambal 85. Al-Kawkab Al-Sathi 86. Fi Nadzmi Jam'i Al-Jawami' 87. Al-Manhal Al-Lathif fi Ushul Al-Hadits As-Syarif 88. Al-Waraqat fi Ushul Al-Fiqh 89. Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam 90. Al-Ghunyah li Thalibi Thariq Al-Haqq, Al-Kawakib al-Lamma'ah 91. Al-Mizan Al-Syarany 92. Al-Fatawa Al-Kubra 93. Al-Muwaththa, Al-Umm 94. Al-Majmu' 95. Al-Fatawi Al-Kubra Al-Fiqhiyyah, Al-Adzkar li An-Nawawy 96. Al-Hawy li Al-Fatawi li As-Suyuthi, Al-Kawkib Ad-Durriyyah 97. At-Tahriqat, Audhah Ma'ani Ahadits Riyadh As-Shalikhin 98. 'Ilm Ushul Fiqh 99. Ushul Al-Fiqh Khudhari Bik 100. Tanqih Al-Fushul Fi Al-Ushul 101. Mathlab Al-Iqash fi Al-Kalam 'Ala Syaiin min Ghurar Al-Alfadz 102. Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam 103. I'anat At-Thalibin 104. Nail Al-Authar 105. Hasyiyah Al-Bajuri 106. Fathul Mu'in 107. Nail Al-Authar 108. Hujjah Alussunah Wal Jama'ah 109. Tanqih Al-Qaul 110. Kasyf As-Syubuhat li As-Syaikh Mahmud Hasan Rabi' 111. Madarij As-Su'ud Syarkh Al-Barzanji 112. Bughyat Al-Mustarsyidin 113. Khazinat Al-Asrar 114. Kasyf As-Syubuhat 115. Tafsir Yasin li Al-Hamamy ▪ **LITERATUR KITAB KLASIK & KONTEMPORER** 116. Al-Murtadha, *Thabaqat al-Muktazilah.* 117. Ahmad ibn Yahya Al-Murtadho, *Kitab Tabaqat al-Muktazilah*, ed. Susanna D.Wiltzer. 118. Ahmad Amin, *Dhuha Al-Islam*, Juz III., (Kairo: Maktabah Nahdlah al-Misriyah, t.t.) 119. Al-Ghazali, *Al-Muqidz Min al-Dlalah*, (Beirut: Maktabah al-Sya'biyah, t.t.) 120. Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah wa Nasy'at Ilm al- Kalam inda al-Muslimin* 121. Abdul Karim Usman, ed., *Syarh al-Ushul al-Khamsah*. 122. Asy-Syikh Al-Akbar Muhyi Ad-Diin bin Arabi, *Fushuh Al-Hikam,* Komentar A.R. Nicholsom, Jilid II, t.t. 123. Ahmad ibn Yahya al-Murtadho, *Kitab Tabaqat al-Muktazilah*, ed. Susanna Diwald-Wiltzer, hal 9-24. 124. Asy-Syahrastani, Al-Milal Wan-Nihal, Juz 1&2, (Kairo: Muassasah al-Halabi, t.t.) 125. Syaikh Mahmoud Syaltut, *Al-Islam Aqidah Wa-Syari'ah*, (Mesir: Dar al-Qalam, 1966) 126. Sayyid Husien Afandi al-Jisr al-Tarabuli, , *Hushun al-Hamidiyah*, (Surabaya: Maktabah Tsaqafiyah, t.t.) 127. Syaikh Ibnu Athoillah, *Syarah Hikam*, (Mesir: Musthofa al-Babi al-Halabi, t.t.) 128. Syaikh Thahir Al-Jazairi, *Al-Jawahir al-Kalamiyah*, (Surabaya: Salim Nabhan, 1996) 129. Syaikh Muhammad Abduh, *Risalah Al-Tauhid*, (Kairo, t.t.) 130. Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah, *Al-Aqidah Al-Wasithiyyah,* (Beirut: al-'Arabiyah, t.t.) 131. Qasim Al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah,* (Mesir: Musthofa at-Babi al-Halabi, t.t.) ▪ **LITERATUR TENTANG SOSIAL & POSMODERNISME**
8.	**PETA PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA**	▪ Latar Belakang Sejarah Munculnya Aliran Islam di Indonesia ▪ Landasan Pemikiran Pengelompokan Aliran Islam ▪ Paradigma Ideologi Islam: 1. Paradigma Tradisionalis 2. Paradigma Modernis 3. Paradigma Revivalis 4. Paradigma Transformatif ▪ Varian Aliran-Aliran Islam di Indonesia: 1. Islam Tradisional 2. Islam Modernis 3. Islam Neo-modermis 4. Islam Fundamentalis 5. Islam Liberal 6. Islam Kiri/ Kiri Islam 7. Islam Alternatif 8. Islam Rasional 9. Islam Inklusif	▪ Peserta mampu memahami Latar Belakang Sejarah Munculnya Aliran Islam di Indonesia ▪ Peserta mampu memahami Landasan Pemikiran Pengelompokan Aliran Islam ▪ Peserta mampu memahami Paradigma Ideologi Islam ▪ Peserta mampu memahami Varian Aliran-Aliran Islam di Indonesia	
9.	**MABADI KHAIRU UMMAH**	▪ Pengertian, Tujuan dan Prinsip-prinsip Mabadi Khaira Ummah ▪ Penjelasan tentang Al-Mabadiul Khamsah: 1. As-Shidqu (memiliki integritas kejujuran) 2. Al-Amanah wal Wafa bil 'Ahdi (terpercaya dan taat memenuhi janji) 3. Al-'Adalah (tegak lurus dalam meneguhan keadilan) 4. At-Ta'awun (saling menolong dalam kebaikan) 5. Al-Istiqomah (konsisten dalam menjalankan perintah Allah SWT) ▪ Pengertian Ukhuwah Nahdliyyah ▪ Penjabaran Ukhuwah Nahdliyyah: 1. Dalam Bidang Ekonomi 2. Dalam Bidang Sosial 3. Dalam Bidang Politik 4. Dalam Bidang Budaya 5. Dalam Bidang Pendidikan ▪ Macam-macam Ukhuwah Nahdliyyah 1. Ukhuwah Islamiyyah 2. Ukhuwah Wathaniyyah 3. Ukhuwah Insaniyyah/ bashariyyah ▪ Problematika dan hambatan Ukhuwah Nahdliyyah ▪ Penerapan dan Pelestarian Ukhuwah Nahdliyyah ▪ Maslahatul Ummah: 1. Bidang Penguatan Ekonomi 2. Bidang Pendidikan 3. Bidang Pelayanan Sosial	▪ Peserta mampu memahami Pengertian, Tujuan dan Prinsip-prinsip Mabadi Khaira Ummah ▪ Peserta mampu memahami Penjelasan tentang Al-Mabadiul Khamsah: ▪ Peserta mampu memahami Pengertian Ukhuwah Nahdliyyah ▪ Peserta mampu memahami Penjabaran Ukhuwah Nahdliyyah: ▪ Peserta mampu memahami Macam-macam Ukhuwah Nahdliyyah ▪ Peserta mampu memahami Problematika dan hambatan Ukhuwah Nahdliyyah ▪ Peserta mampu memahami Penerapan dan Pelestarian Ukhuwah Nahdliyyah ▪ Peserta mampu memahami Maslahatul Ummah	
10.	**TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM**	▪ Teologi Pembebasan Amerika Latin: 1. Terminologi Teologi Pembebasan 2. Belajar dari Teologi Pembebasan Amerika Latin 3. Lingkaran Hermeneutik dalam Teologi Pembebasan Amerika Latin ▪ Teologi Pembebasan Islam: 1. Analisis dan Interpretasi Teologi Pembebasan Islam 2. Agama, Ideologi dan Teologi Pembebasan Islam 3. Tentang Teologi Pembebasan Rasional 4. Analisis Pemikiran Tokoh Teologi Pembebasan Islam ▪ Pemikiran Ali Syariati tentang *Humanisme Islam* 1. Latar Belakang Pemikiran 2. Biografi Ali Syariati 3. Aktivitas Politik dan Intelektual Muda 4. Kondisi Politik dan Religius 5. Kebangkitan dan Radikalisasi Politik 6. Gerakan Sosialis Beribadah	▪ Peserta mampu memahami Teologi Pembebasan Amerika Latin ▪ Peserta mampu memahami Teologi Pembebasan Islam ▪ Peserta mampu memahami Pemikiran Ali Syariati tentang *Humanisme Islam* ▪ Peserta mampu memahami Pemikiran Asghar Ali Engineer tentang *Elemen Pembebasan dalam Qur'an* ▪ Peserta mampu memahami Pemikiran Hassan Hanafi tentang *Kiri Islam* ▪ Peserta mampu memahami Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri tentang *Kritik Nalar Arab*	

		7. Gnotisisme dan Politik Ali Syariati 8. Ideologi Islam yang Radikal 9. Subversi Religius, Politik dan Partai Syiah 10. Revisionisme, Rasionalisasi dan Radikalisasi Pemikiran ▪ Pemikiran Asghar Ali Engineer tentang *Elemen Pembebasan dalam Qur'an* 1. Latar Belakang Pemikiran 2. Biografi Asghar Ali Engineer 3. Konsep Keadilan dalam Islam 4. Fundamentalisme Islam 5. Islam dan Tantangan Kemiskinan 6. Islam dan Kebijakan Industrial 7. Landasan Sosial-Ekonomi Kebangkitan Islam 8. Hak-hak Wanita dalam Islam 9. Kritik terhadap Konsep Hudud 10. Gerakan Pembaharuan Islam ▪ Pemikiran Hassan Hanafi tentang *Kiri Islam* 1. Latar Belakang Pemikiran 2. Biografi Hasan Hanafi 3. Posisi Pemikiran Hasan Hanafi 4. Kemunculan Pemikiran 5. Relevansi Kiri Islam 6. Kerangka Metodologis Islam dan Posmodernisme 7. Tauhid: Pandangan Dunia dan Epistemologi Relasional 8. Posmodernisme dan Epistemologi Relasional 9. Tantangan Barat dan Jawaban Islam 10. Dari Realitas ke Kebangkitan Umat 11. Kritik terhadap Dikotomi dan Rasionalisme ▪ Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri tentang *Kritik Nalar Arab* 1. Latar Belakang Pemikiran 2. Biografi Abid Al-Jabiri 3. Nalar Otentik Al-Qur'an 4. Susunan Al-Qur'an antara Tawfiqi dan Tartib Nuzul 5. Konsep Susunan Al-Qur'an: Syar'i atau ijtihadi 6. Bentuk Susunan Al-Qur'an Berdasar Tartib Nuzul 7. Kritik Nalar Arab Al-Jabiri 8. Nalar Tafsir Qur'an Jabiri		132. Anthony Giddens, *Jalan Ketiga, Pembaruan Demokrasi Sosial,* Jakarta, Gramedia, 1999. 133. Anthony Giddens, *Kapitalisme & Teori Sosial Modern, Jakarta,* UI Press, 1986. 134. Arif Budiman, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga,* Jakarta, Gramedia, Cet. IV., 2000. 135. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, NY, 1937. 136. Arif Sritua, *Pembangunaisme dan Ekonomi Indonesia, Pemberdayaan Rakyat dalam Arus Globalisasi,* Bandung CPSM, Cet. I., 1998. 137. George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* Jakarta, Prenada Media, 2005. 138. Hannah Arendt, *Pembangunan Ekonomi, Studi Tentang Sejarah Pemikiran,* Jakarta, LP3ES, 1991 139. Herbert Marcuse, *The Critical Spirit: Essay in Honor of Herbert Marcuse,* Boston, 1967. 140. Hira Jhamtani, *Ancaman Globalisasi & Imperealisme Lingkungan*, Yogya, INSIST, 2003. 141. H. Rudolf Strahm, *Kemiskinan Dunia Ketiga, Menelaah Kegagalan Pembangunan di Negara Berkembang,* Jakarta, Pustaka Cidesindo, 1999. 142. J. Larrain, *Theories of Development, Capitalism, Colonialism & Dependensy,* Dalas Brewely, 1989. 143. Jurgen Habermas, *Philoshophisch*, Frankfurt, 1971. 144. Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston, 1971 145. Jurgen Habermas, *Towar and Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1970. 146. Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society,* Boston, Beacon Press, 1979. 147. Jurgen Habermas, Thomas McCarthy, *Teori Kritis Jurgen Habermas,* Yogyakarta, Kreasi Wacana, Cet. I., 2006. 148. Kevin Clements, *Teori Pembangunan dari Kiri ke Kanan,* Yogyakarta, PP, 1997. 149. Komaruddin, *Pengantar untuk Memahami Pembangunan,* Bandung, Angkasa, 1985. 150. Kuncaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas & Pembangunan,* Jakarta, Gmd, Cet. XVIII., 1997. 151. Mansour Faqih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan & Globalisasi,* INSIST, 2001. 152. Max Weber, *The Protestan Ethics and The Spirit of Capitalism,* Univin, Hymn, London, 1990. 153. Max Hokheimer, *Kritische Theorie*, Vol. 1-2, Frankfurt, 1968. 154. Martinjay, *Sejarah Mazhab Frankfurt,* Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2005. 155. Martin Khor, *Globalisasi Perangkap Negara-Negara Selatan*, Yogyakarta, Cindelaras, 2002. 156. Soejatmoko, dkk., *Krisis Ilmu-ilmu Sosial dalam Pembangunan Dunia Ketiga,* Yogyakarta, PLP2M, 1984. 157. Saiful Arif, *Menolak Pembagunanisme,* Yogyakarta, Pustaka Pelajar, Cet. I., 2000. 158. Theodore W. Adorno, *Contemporary German Socology,* 1959 159. Ted & Woods Alan Grant, *Melawan Imperealisme,* Yogyakarta,Sumbu, 2001. 160. Ulrich Beck, *What is Globalization?* Cambridge, Polity Press, 2000. 161. William Outhwaite, *Habermas, A Critical Introduction,* Stanford, California, Stanford Univ. Press, 1994. 162. Yoshihara Kunio, *Kapitalisme Semu di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1990. 163. Zygmunt Bauman, *Globalization: the Human Qonsequences,* NY, Columbia Univ. Press, 1998
11.	**ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-FIKR**	▪ Aswaja Sebagai Manhaj Al-Fikr ▪ Prinsip Aswaja Sebagai Manhaj 1. Bidang Aqidah 2. Bidang Sosial Politik: 1. Prinsip *Syura* (Musyawarah), 2. Prinsip *Al-'Adl* (Keadilan), 3. Prinsip *Al-Hurriyyah* (Kebebasan), 4. Prinsip *Al-Musawah* (Kesetaraan Derajat) 3. Bidang Istinbath Al-Hukm (Pengambilan Hukum Syari'ah) 4. Bidang Tasawuf	▪ Peserta mampu memahami Aswaja Sebagai Manhaj Al-Fikr ▪ Peserta mampu memahami Prinsip Aswaja Sebagai Manhaj ▪ Peserta mampu memahami Prinsip Bidang Aqidah ▪ Peserta mampu memahami Prinsip Bidang Sosial Politik ▪ Peserta mampu memahami Prinsip Bidang Istinbath Al-Hukm (Pengambilan Hukum Syari'ah) ▪ Peserta mampu memahami Prinsip Bidang Tasawuf	
12.	**ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-HAROKAH**	▪ Aswaja dalam Pemahaman PMII ▪ Aswaja sebagai Madzhab ▪ Aswaja sebagai Manhaj Al-Fikr: 1. *Tawwasuth* (Moderat) 2. *Tasammuh* (Toleran) 3. *Tawwazun* (Seimbang) 4. *Ta'addul* (Adil) ▪ Implementasi Aswaja dalam Nilai-Nilai Gerakan ▪ Otoritas & Kontekstualisasi Aswaja di PMII ▪ Aswaja sebagai *Mahajul Harokah:* 1. Perspektif Bidang Ekonomi 2. Perspektif Bidang Sosial 3. Perspektif Bidang Politik 4. Perspektif Hukum & HAM, 5. Perspektif Bidang Budaya 6. Perspektif Bidang Pendidikan ▪ Aswaja & Tantangan Masa Depan	▪ Peserta mampu memahami Aswaja dalam Pemahaman PMII ▪ Peserta mampu memahami Aswaja sebagai Madzhab ▪ Peserta mampu memahami Aswaja sebagai Manhaj Al-Fikr ▪ Peserta mampu memahami Implementasi Aswaja dalam Nilai-Nilai Gerakan ▪ Peserta mampu memahami Otoritas & Kontekstualisasi Aswaja di PMII ▪ Peserta mampu memahami Aswaja sebagai *Mahajul Harokah* ▪ Peserta mampu memahami Aswaja & Tantangan Masa Depan	

MATERI 01
SEJARAH PEMIKIRAN TEOLOGI ISLAM

Prawacana

Adapun yang melatar belakangi sejarah munculnya persoalan-persoalan kalam adalah disebabkan faktor-faktor politik pada awalnya setelah khalifah Ustman terbunuh kemudian digantikan oleh Ali menjadi khalifah. Peristiwa menyedihkan dalam sejarah Islam yang sering dinamakan al-Fitnat al-Kubra (Fitnah Besar), sebagaimana telah banyak dibahas, merupakan pangkal pertumbuhan masyarakat (dan agama) Islam di berbagai bidang, khususnya bidang-bidang politik, sosial dan paham keagamaan. Maka Ilmu Kalam sebagai suatu bentuk pengungkapan dan penalaran paham keagamaan juga hampir secara langsung tumbuh dengan bertitik tolak dari Fitnah Besar itu.

Pada zaman khalifah Abu Bakar (632-634 M) dan Umar bin Khattab (634-644) problema keagamaan juga masih relative kecil termasuk masalah aqidah. Tapi setelah Umar wafat dan Ustman bin Affan naik tahta (644-656) fitnah pun timbul. Abdullah bin Saba', seorang Yahudi asal Yaman yang mengaku Muslim, salah seorang penyulut pergolakan. Meskipun itu ditiupkan, Abdullah bin Saba' pada masa pemerintahan Ustman namun kemelut yang serius justru terjadi di kalangan Umat Islam setelah Ustman mati terbunuh (656).

Perselisihan di kalangan Umat Islam terus berlanjut di zaman pemerintahan Ali bin Abi Thalib (656-661) dengan terjadinya perang saudara, pertama, perang Ali dengan Zubair, Thalhah dan Aisyah yang dikenal dengan perang jamal, kedua, perang antara Ali dan Muawiyah yang dikenal dengan perang *Shiffin*. Pertempuran dengan Zubair dan kawan-kawan dimenangkan oleh Ali, sedangkan dengan Muawiyah berakhir dengan tahkim (Arbritrase).

Hal ini berpengaruh pada perkembangan tauhid, terutama lahir dan tumbuhnya aliran-aliran Teologi dalam Islam. Ketauhidan di Zaman Bani Umayyah (661-750 M) masalah aqidah menjadi perdebatan yang hangat di kalangan umat Islam. Di zaman inilah lahir berbagai aliran teologi seperti Murji'ah, Qadariah, Jabariah dan Mu'tazilah. Pada zaman Bani Abbas (750-1258 M) Filsafat Yunani dan Sains banyak dipelajari Umat Islam. Masalah Tauhid mendapat tantangan cukup berat. Kaum Muslimin tidak bisa mematahkan argumentasi filosofis orang lain tanpa mereka menggunakan senjata filsafat dan rasional pula. Untuk itu bangkitlah Mu'tazilah mempertahankan ketauhidan dengan argumentasi-argumentasi filosofis tersebut.

Namun sikap Mu'tazilah yang terlalu mengagungkan akal dan melahirkan berbagai pendapat controversial menyebabkan kaum tradisional tidak menyukainya. Akhirnya lahir aliran Ahlussunnah Waljama'ah dengan Tokoh besarnya Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansur Al-Maturidi. Mula-mula ialah untuk membuat penalaran logis oleh orangorang yang melakukan pembunuhan 'Utsm'an atau menyetujui pembunuhan itu. Jika urutan penalaran itu disederhanakan, maka kira-kira akan berjalan seperti ini: Mengapa 'Utsman boleh atau harus dibunuh? Karena ia berbuat dosa besar (berbuat tidak adil dalam menjalankan pemerintahan) padahal berbuat dosa besar adalah kekafiran. Dan kekafiran, apalagi kemurtadan (menjadi kafir setelah Muslim), harus dibunuh. Mengapa perbuatan dosa besar suatu kekafiran? Karena manusia berbuat dosa besar, seperti kekafiran, adalah sikap menentang Tuhan. Maka harus dibunuh! Dari jalan pikiran itu, para (bekas) pembunuh 'Utsman atau pendukung mereka menjadi cikal-bakal kaum Qadari, yaitu mereka yang berpaham Qadariyyah, suatu pandangan bahwa manusia mampu menentukan amal perbuatannya, maka manusia mutlak bertanggung jawab atas segala perbuatannya itu, yang baik dan yang buruk.

Para pembunuh 'Utsman itu, menurut beberapa petunjuk kesejarahan, menjadi pendukung kekhalifahan 'Ali Ibn Abi Thalib, Khalifah IV. Ini disebutkan, misalnya, oleh Ibn Taymiyyah, sebagai berikut: Sebagian besar pasukan Ali, begitu pula mereka yang memerangi Ali dan mereka yang bersikap netral dari peperangan itu bukanlah orang-orang yang membunuh 'Utsman. Sebaliknya, para pembunuh 'Utsman itu adalah sekelompok kecil dari pasukan 'Ali, sedangkan umat saat kekhalifahan 'Utsman itu berjumlah dua ratus ribu orang, dan yang menyetujui pembunuhannya seribu orang sekitar itu. Tetapi mereka kemudian sangat kecewa kepada 'Ali, karena Khalifah ini menerima usul perdamaian dengan musuh mereka, Mu'awiyah ibn Abu Sufyan, dalam "Peristiwa Shiffin" di situ 'Ali mengalami kekalahan di plomatis dan kehilangan kekuasaan "de jure"-nya. Karena itu mereka memisahkan diri dengan membentuk kelompok baru yang kelak terkenal dengan sebutan kaum Khawarij (al-Kahwarij, kaum Pembelot atau Pemberontak). Seperti sikap mereka terhadap 'Utsman, kaum Khawarij juga memandang 'Ali dan Mu'awiyah sebagai kafir karena mengkompromikan yang benar (haqq) dengan yang palsu (bathil). Karena itu mereka merencanakan untuk membunuh 'Ali dan Mu'awiyah, juga Amr ibn al-'Ash, gubernur Mesir yang sekeluarga membantu Mu'awiyah mengalahkan Ali dalam "Peristiwa Shiffin" tersebut. Tapi kaum Khawarij, melalui seseorang bernama Ibn Muljam, berhasil membunuh hanya 'Ali, sedangkan Mu'awiyah hanya mengalami luka-luka, dan 'Amr ibn al-'Ash selamat sepenuhnya (tapi mereka membunuh seseorang bernama Kharijah yang disangka 'Amr, karena rupanya mirip).

Karena sikap-sikap mereka yang sangat ekstrem dan eksklusifistik, kaum Khawarij akhirnya boleh dikatakan binasa. Tetapi dalam perjalanan sejarah pemikiran Islam, pengaruh mereka tetap saja menjadi pokok problematika pemikiran Islam. Yang paling banyak mewarisi tradisi pemikiran Khawarij ialah kaum Mu'tazilah. Mereka inilah sebenarnya kelompok Islam yang paling banyak mengembangkan Ilmu Kalam seperti yang kita kenal sekarang. Berkenaan dengan Ibn Taymiyyah mempunyai kutipan yang menarik dari keterangan salah seorang 'ulama' yang disebutnya Imam 'Abdull'ah ibn al-Mubarak. Menurut Ibn Taymiyyah, sarjana itu menyatakan demikian: Agama adalah kepunyaan ahli (pengikut) Hadits, kebohongan kepunyaan kaum Rafidlah, (ilmu) Kalam kepunyaan kaum Mu'tazilah, tipu daya kepunyaan (pengikut) Ra'y (temuan rasional).

Karena itu ditegaskan oleh Ibn Taymiyyah bahwa Ilmu Kalam adalah keahlian khusus kaum Mu'tazilah. Maka salah satu ciri pemikiran Mu'tazili ialah rasionalitas dan paham Qadariyyah. Namun sangat menarik bahwa yang pertama kali benar-benar menggunakan unsur-unsur Yunani dalam penalaran keagamaan ialah seseorang bernama Jahm ibn Shafwan yang justru penganut paham Jabariyyah, yaitu pandangan bahwa manusia tidak berdaya sedikit pun juga berhadapan dengan kehendak dan ketentuan Tuhan. Jahm mendapatkan bahan untuk penalaran Jabariyyahnya dari Aristotelianisme, yaitu bagian dari paham Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan adalah suatu kekuatan yang serupa dengan kekuatan alam, yang hanya mengenal keadaan-keadaan umum (universal) tanpa mengenal keadaan-keadaan khusus (partikular). Maka Tuhan tidak mungkin memberi pahala dan dosa, dan segala sesuatu yang terjadi, termasuk pada manusia, adalah seperti perjalanan hukum alam. Hukum alam seperti itu tidak mengenal pribadi (impersonal) dan bersifat pasti, jadi tak terlawan oleh manusia. Aristoteles mengingkari adanya Tuhan yang berpribadi personal God.

Baginya Tuhan adalah kekuatan maha dasyat namun tak berkesadaran kecuali mengenai hal-hal universal. Maka mengikuti Aristoteles itu Jahm dan para pengikutpya sampai kepada sikap mengingkari adanya sifat bagi Tuhan, seperti sifat-sifat kasib, pengampun, santun, maha tinggi, pemurah, dan seterusnya. Bagi mereka, adanya sifat-sifat itu membuat Tuhan menjadi

ganda, jadi bertentangan dengan konsep Tauhid yang mereka akui sebagai hendak mereka tegakkan. Golongan yang mengingkari adanya sifat-sifat Tuhan itu dikenal sebagai al-Nufat ("pengingkar" [sifat-sifat Tuhan]) atau al-Mu'aththilah ("pembebas" [Tuhan dari sifat-sifat])

Kaum Mu'tazilah menolak paham Jabiriyyah-nya kaum Jahmi. Kaum Mu'tazilah justru menjadi pembela paham Qadariyyah seperti halnya kaum Khawarij. Maka kaum Mu'tazilah disebut sebagai "titisan" doktrinal (namun tanpa gerakan politik) kaum Khawarij. Tetapi kaum Mu'tazilah banyak mengambil alih sikap kaum Jahmi yang mengingkari sifat-sifat Tuhan itu. Lebih penting lagi, kaum Mu'tazilah meminjam metologi kaum Jahmi, yaitu penalaran rasional, meskipun dengan berbagai premis yang berbeda, bahkan berlawanan (seperti premis kebebasan dan kemampuan manusia). Hal ini ikut membawa kaum Mu'tazilah kepada penggunaan bahan-bahan Yunani yang dipermudah oleh adanya membawa kaum Mu'tazilah kepada penggunaan bahan-bahan Yunani yang dipermudah oleh adanya kegiatan penerjemahan buku-buku Yunani, ditambah dengan buku-buku Persi dan India, ke dalam bahasa Arab. Kegiatan itu memuncak di bawah pemerintahan al-Ma'mun ibn Harun al-Rasyid. Penterjemahan itu telah mendorong munculnya Ahli Kalam dan Falsafa

Khalifah al-Ma'mun sendiri, di tengah-tengah pertikaian paham berbagai kelompok Islam, memihak kaum Mu'tazilah melawan kaum Hadits yang dipimpin oleh Ahmad ibn Hanbal (pendiri mazhab Hanbali, salah satu dari empat mazhab Fiqh). Lebih dari itu, Khalifah al-Ma'mun, dilanjutkan oleh penggantinya, Khalifah al-Mu'tashim, melakukan mihnah (pemeriksaan paham pribadi, inquisition), dan menyiksa serta menjebloskan banyak orang, termasuk Ahmad ibn Hanbal, ke dalam penjara. Salah satu masalah yang diperselisihkan ialah apakah Kalam atau Sabda Allah, berujud al-Qur'an, itu qadim (tak terciptakan karena menjadi satu dengan Hakikat atau Dzat Ilahi) ataukah hadits (terciptakan, karena berbentuk suara yang dinyatakan dalam huruf dan bahasa Arab)? Khalifah al-Ma'mun dan kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Kalam Allah itu hadits, sementara kaum Hadits (dalam arti Sunnah, dan harap diperhatikan perbedaan antara kata-kata hadits [a dengan topi] dan hadits [i dengan topi]) berpendapat al-Qur'an itu qadim seperti Dzat Allah sendiri. Pemenjaraan Ahmad ibn Hanbal adalah karena masalah ini.

Mihnah itu memang tidak berlangsung terlalu lama, dan orang pun bebas kembali. Tetapi ia telah meninggalkan luka yang cukup dalam pada tubuh pemikiran Islam, yang sampai saat inipun masih banyak dirasakan orang-orang Muslim. Namun jasa al-Ma'mun dalam membuka pintu kebebasan berpikir dan ilmu pengetahuan tetap diakui besar sekali dalam sejarah umat manusia. Maka kekhalifahan al-Ma'mun (198-218 H/813-833 M), dengan campuran unsur-unsur positif dan negatifnya, dipandang sebagai salah satu tonggak sejarah perkembangan pemikiran Islam,termasuk perkembangan Ilmu Kalam, dan juga Falsafah Islam."

Dalam perkembangan selanjutnya, Ilmu Kalam tidak lagi menjadi monopoli kaum Mu'tazilah. Adalah seorang sarjana dari kota Basrah di Irak, bernama Abu al-Hasan al-Asy'ari (260-324 H/873-935 M) yang terdidik dalam alam pikiran Mu'tazilah (dan kota Basrah memang pusat pemikiran Mu'tazili). Tetapi kemudian pada usia 40 tahun ia meninggalkan paham Mu'tazilinya, dan justru mempelopori suatu jenis Ilmu Kalam yang anti Mu'tazilah. Ilmu Kalam al-Asy'ar'i itu, yang juga sering disebut sebagai paham Asy'ariyyah, kemudian tumbuh dan berkembang untuk menjadi Ilmu Kalam yang paling berpengaruh dalam Islam sampai sekarang, karena dianggap paling sah menurut pandangan sebagian besar kaum Sunni.

Kebanyakan mereka ini kemudian menegaskan bahwa "jalan keselamatan" hanya didapatkan seseorang yang dalam masalah Kalam menganut al-Asy'ari. Seorang pemikir lain yang Ilmu Kalam-nya mendapat pengakuan sama dengan al-Asy'ari ialah Abu Manshur al-Maturidi

(wafat di Samarkand pada 333 H/944 M). Meskipun terdapat sedikit perbedaan dengan al-Asy ‘ari, khususnya berkenaan dengan teori tentang kebebasan manusia (al-Maturidi mengajarkan kebebasan manusia yang lebih besar daripada al-Asy’ari), al-Maturidi dianggap sebagai pahlawan paham Sunni, dan system Ilmu Kalamnya dipandang sebagai “jalan keselamatan”, bersama dengan sistem al-Asy’ari. Sangat ilustratif tentang sikap ini adalah pernyataan Haji Muhammad Shalih ibn ‘Umar Samarani (yang populer dengan sebutan Kiai Saleh Darat dari daerah dekat Semarang), dengan mengutip dan menafsirkan Sabda nabi dalam sebuah hadits yang amat terkenal tentang perpecahan umat Islam dan siapa dari mereka itu yang bakal selamat: (…Umat yang telah lalu telah terpecah-pecah menjadi tujuh puluh dua golongan, dan kelak kamu semua akan terpecah-pecah menjadi tujuh puluh tiga golongan, dari antara tujuh puluh tiga itu hanya satu yang selamat, sedangkan yang tujuh puluh dua semuanya dalam neraka. Adapun yang satu yang selamat itu ialah mereka yang berkelakuan seperti

Tetapi tak urung konsep kasb al-Asy’ari itu menjadi sasaran kritik lawan-lawannya. Dan lawan-lawan al-Asy’ari tidak hanya terdiri dari kaum Mu’tazilah dan Syi’ah (yang dalam Ilmu Kalam banyak mirip dengan kaum Mu’tazilah), tetapi juga muncul, dari kalangan Ahl al-Sunnah sendiri, khususnya kaum Hanbali. Dalam hal ini bisa dikemukakan, sebagai contoh, yaitu pandangan Ibn Taymiyyah (661-728 H/1263-1328 M), seorang tokoh paling terkemuka dari kalangan kaum Hanbali. Ibn Taymiyyah menilai bahwa dengan teori kasb-nya itu al-Asy’ari bukannya menengahi antara kaum Jabari dan Qadari, melainkan lebih mendekati kaum Jabari, bahkan mengarah kepada dukungan terhadap Jahm ibn Shafwin, teoretikus Jabariyyah yang terkemuka. Dalam ungkapan yang menggambarkan pertikaian pendapat beberapa golongan di bidang ini, Ibn Taymiyyah yang nampak lebih cenderung kepada paham Qadariyyah beberapa golongan di bidang ini, Ibn Taymiyyah yang nampak lebih cenderung kepada paham Qadariyyah (meskipun ia tentu akan mengingkari penilaian terhadap dirinya seperti itu) mengatakan demikian: Sesungguhnya para pengikut paham Asy’ari dan sebagian orang yang menganut paham Qadariyyah telah sependapat dengan al-Jahm ibn Shafwan dalam prinsip pendapatnya tentang Jabariyyah, meskipun mereka ini menentangnya secara verbal dan mengemukakan hal-hal yang tidakmasuk akal… Begitu pula mereka itu berlebihan dalam menentang kaum Mu’tazilah dalam masalah-masalah Qadariyyah –sehingga kaum Mu’tazilah menuduh mereka ini pengikut Jabariyyah– dan mereka (kaum Asy’ariyyah) itu mengingkari bahwa pembawaan dan kemampuan yang ada pada bendabenda bernyawa mempunyai dampak atau menjadi sebab adanya kejadiankejadian (tindakan-tindakan).

Namun agaknya Ibn Taymiyyah menyadari sepenuhnya betapa rumit dan tidak sederhananya masalah ini. Maka sementara ia mengkritik konsep kasb alAsy’ari yang ia sebutkan dirumuskan sebagai “sesuatu perbuatan yang terwujud pada saat adanya kemampuan yang diciptakan (oleh Tuhan untuk seseorang) dan perbuatan itu dibarengi dengan kemampuan tersebut” Ibn Taymiyyah mengangkat bahwa pendapatnya itu disetujui oleh banyak tokoh Sunni, termasuk Malik, Syafii dan Ibn Hanbal. Namun Ibn Taymiyyah juga mengatakan bahwa konsep kasb itu dikecam oleh ahli yang lain sebagai salah satu hal yang paling aneh dalam Ilmu Kalam.

Ilmu Kalam, termasuk yang dikembangkan oleh al-Asy’ari, juga dikecam kaum Hanbali dari segi metodologinya. Persoalan yang juga menjadi bahan kontroversi dalam Ilmu Kalam khususnya dan pemahaman Islam umumnya ialah kedudukan penalaran rasional (‘aql, akal) terhadap keterangan tekstual (naql, “salinan” atau “kutipan”), baik dari Kitab Suci maupun Sunnah Nabi. Kaum “liberal”, seperti golongan Mut’azilah,cenderung mendahulukan akal, dan kaum “konservatif” khususnya kaum Hanbali, cenderung mendahulukan naql. Terkait dengan persoalan ini ialah masalah interprestasi (ta’wil), sebagaimana telah kita bahas. Berkenaan dengan

masalah ini, metode al-Asy'ari cenderung mendahulukan naql dengan membolehkan interprestasi dalam hal-hal yang memang tidak menyediakan jalan lain. Atau mengunci dengan ungkapan "bi la kayfa" (tanpa bagaimana) untuk pensifatan Tuhan yang bernada antropomorfis (tajsim) – menggambarkan Tuhan seperti manusia, misalnya, bertangan, wajah, dan lain-lain. Metode al-Asy'ari ini sangat dihargai, dan merupakan unsur kesuksesan sistemnya.Tetapi bagian-bagian lain dari metodologi al-Asy'ari, juga epistemologinya, banyak dikecam oleh kaum Hanbali. Di mata mereka, seperti halnya dengan Ilmu Kalam kaum Mu'tazilah, Ilmu Kalam al-Asy'ari pun banyak menggunakan unsur-unsur filsafat Yunani, khususnya logika (*manthiq*) Aristoteles. Dalam penglihatan Ibn Taymiyyah, logika Aritoteles bertolak dari premis yang salah, yaitu premis tentang *kulliyyat* (universals) atau *al-musytarak al-muthlaq* (pengertian umum mutlak), yang bagi Ibn Taymiyyah tidak ada dalam kenyataan, hanya ada dalam pikiran manusia saja karena tidak lebih daripada hasil ta'aqqul (intelektualisasi).

Demikian pula konsep-konsep Aristoteles yang lain, seperti kategorikategori yang sepuluh (esensi, kualitas, kuantitas, relasi, lokasi, waktu, situasi, posesi, aksi, dan pasi), juga konsep-konsep tentang genus, spesi, aksiden, properti, dan lain-lain, ditolak oleh Ibn Taymiyyah sebagai basil intelektualisasi yang tidak ada kenyataannya di dunia luas. Maka terkenal sekali ucapan Ibn Taymiyyah bahwa "hakikat ada di alam kenyataan (di luar), tidak dalam alam pikiran" (*Al-haqiqah fi al-ayan, la fi al-adzhan*).

Sejarah Teologi Islam

Ilmu kalam lahir sebab polemik hebat antara sesama umat Islam sendiri, ataupun antara umat Islam dengan pemeluk agama lain. Keretakan ini sesunguhnya sudah mulai terbentuk setelah Rasul wafat, akan tetapi membesar secara cepat pada masa pemerintahan khalifah ketiga yakni Utsman bin Affan dan berpuncak pada peristiwa keputusan, yaitu upaya penyelesaian sengketa antara Ali ibn Thalib dan Mu'awiyah ibn Abi Sufyan pada perang *Siffin*. Peristiwa Tahkim inilah yang kemudian melahirkan aliran atau madhab dalam ilmu kalam (teologi).

Dalam konteks ini, Harun Nasution menyimpulkan bahwa kemunculan persoalan kalam dipicu oleh persoalan politik. Sikap Ali yang menerima *tahkim (arbitrase)* pada perang Siffin tersebut memunculkan ketidakpuasan pihak pasukan Ali ibn Thalib dan keluar dari barisannya. Mereka berpendapat bahwa persoalan yang terjadi pada saat itu tidak dapat diputuskan melalui *tahkim* dan menuduh Ali ibn Thalib telah melakukan dosa besar. Mereka itu dipelopori oleh Asy'ts ibn Qayis yang dalam perkembangan sekanjutnya mereka itu disebut Khawarij. (Harun Nasution, 1986:31) Selain pasukan yang membelot Ali ibn Abi Thalib pada perang *Siffin*, ada pula sebagian besar yang tetap mendukung Ali. Menurut Watt, kelompok inilah yang kemudian memunculkan kelompok Syi'ah. (W.Montgomery Watt, 1987:10)

Khawarij, dianggap sebagai kelompok politik pertama yang kemudian memunculkan persoalan teologi ketika kaum Khawarij mempersoalkan siapa yang kafir di kalangan kaum Muslimin dan siapa yang bukan kafir. Khawarij menghukumi orang-orang yang terlibat dalam peristiwa tahkim sebagai orang yang kafir kerena telah melakukan dosa besar. (Harun Nasution, 1986:3)

Sebagai reaksi dari fatwa khawarij ini sebagai umat Islam yang dipelopori oleh Ghailan Dimasqy, tidak meneruma akan fatwa tersebut. Mereka ini dalam perkembangan selanjutnya menjadi mazhab Murji'ah. Menurut mereka, karena fatwa itu tidak didukung oleh nash, maka kepastian hukumnya ditunda saja, diserahkan kepada Allah di akhirat kelak. (W.Montgomery Watt, 1987:21)

Secara spesifik kelompok yang dapat disebut sebagai mazhab kalam atau teologi pertama terdapat pada Qadariyah dan Jabariah. Mazhab Qadariyah didirikan oleh Ma'bad ibn Khalid al-Juhani (79H/699M). Mazhab ini berpandangan bahwa manusia mampu berbuat dan karena itu bertanggung jawab atas perbuatannya. Ayat-ayat al-Qur'an seperti tangan Tuhan, Tuhan melihat, dan mendengar dipahami secara ta'wil atau qiyas, dan bukan ditafsirkan secara harfiah.(Ahmad Amin, 1942:284)

Paham *Qadariyah* mendapat perlawanan dari paham *Jabariyah* yang dipelopori oleh Jahm ibn Shafwan (127H/745M). Pandangan utama paham ini adalah bahwa semua perbuatan manusia ditentukan oleh kuasa Tuhan termasuk keimanan, kebajikan dan kejahatnnya. Manusia dalam hal ini tergantung dari kekuasaan atau paksaan Allah dalam segala kehendak dan perbuatannya; kerena itu tidak ada kekuasaan manusia untuk melakukan pilihan atas segala perbuatannya.(Asy-Syahrastani, tt: 85).

Sementara persoalan dosa besar yang diperdebatkan antara Khawarij dan Murji'ah kemudian dilanjutkan oleh Mu'tazilah yang dipelopori oleh Wasil ibn Atho'. Mu'tazilah inilah, menurut Nurcholis Madjid, sebagai pelopor yang sungguh-sungguh digiatkannya pemikiran tentang ajaran-ajaran pokok Islam secara lebih sistematis. Paham mereka amat rasional sehingga mereka dikenal sebagai paham rasionalis Islam. Sikap rasionalik ini dimulai dari titik tolak bahwa akal mempunyai kedudukan tinggi bahkan kedudukannya boleh dikatakan sama dengan wahyu dalam memahami agama.(Nurcholis Madjid, tt:21).

Aliran Mu'tazilah yang bercorak rasional mendapat tantangan keras dari golongan tradisiona Islam, terutama golongan Hanbai, yaitu pengikut-pengikut mazhab ibn Hambal. Mereka yang menentang ini kemudian mengambil bentuk aliran teologi tradisonal yang dipelopori Abu Al-Hasan Al-Asy'ari (w. 324H/935M).(Abdurrahman Badawi, 1984:497) Disamping aliran Asy'ariyah, timbul pula suatu aliran di Samarkand yang juga bermaksud menentang aliran Mu'tazilah. Aliran ini didirikan oleh Abu Mansur Muhammad Al-Maturidi (w.333H/944M). Aliran ini kemudian terkenal dengan nama teologi Al-Maturudiyah.(H.AR. Gibb, 1960:414)

Pengertian Teologi Islam

Teologi Islam merupakan istilah lain dari ilmu kalam, yang diambil dari bahasa Inggris, *theology*. Ilmu kalam ini oleh berbagai pakar diistilahkan beragam nama, antara lain: Abu Hanifah (w.150H/767M) memberinya nama dengan istilah *'Ilmu Figh al-Akbar*.(Mustofa,1959:265) Imam Syafi'ie (w.204/819M), Imam Malik (w.179H/795M), dan Imam Jakfar as-Sadiq (148H/765M) memberinya nama *'Ilmu Kalam*, dengan istilah tokohnya *Mutakallimin*. Imam As-Asy'ari (w.324H/935M), al-Bagdady (w.429H/1037M), dan beberapa tokoh al-Azhar University memberinya nama dengan istilah 'Ilmu *Ushul al-Din*. Al-Thahawi (w.331H/942M), al-Ghazali (w.505H/1111M) al-Thusi (w.671H/1272M), dan al-Iji (w.756H/1355M) memberinya nama dengan istilah *'Ilmu al-Aqa'id*. Abdu al-Jabbar (w.415H/1024M) memberinya nama dengan istilah *'Ilmu al-Nadhar wa al-Istidlal*. Al-Taftazani memberinya nama dengan istilah *'Ilmu al-Tauhid*.(M.Abdel Haleem, 1996:74-75) Harry Austyn Wolfson memberi nama dengan istilah *The philosophy of Kalam*. (Harry Sustyn Waolfson, 1976: th) Ahmad Mahmud Shubhy memberinya nama dengan istilah *'Ilmi Kalam*. M. Abdel Haleem memberi nama dengan istilah *Speculative Theology*. (M.Abdel Haleem, 1996:74-75) CA Qadir memberi nama dengan istilah *Dialectica Teology*.(C A Qadir, 1989:46) Sementara itu Harun Nasution (w.1998 M) memberi nama dengan istilah *Teologi Islam*. (Harun Nasution, 1986:31)

Berkenaan dengan itu, terdapat para pakar yang mendefinisikan Ilmu Kalam sebagai *discourse or reason concerning God* (diskursus atau pemikiran tentang Tuhan) (William L Resse, 1980:28) Bahkan dengan mengutip istilah yang diberikan oleh William Ochkam, L Resse menyatakan bahwa "*Theology to be a discipline resting on revealed truth an independent of both philosophy and science*". (Teologi merupakan sebuah disiplin ilmu yang meletakkan kebenaran wahyu, lewat argumen filsafat dan ilmu pengetahuan yang independen). (William L. Resse, 1980:28-29) Dengan nada yang hampir sama Ibn Kaldun yang menyatakan bahwa teologi atau kalam adalah ilmu yang menggunakan bukti-bukti logis dalam mempertahankan akidah keimanan dan menolak pembaharu yang menyimpang dalam dogma yang dianut kaum muslimin pertama dan ortodok Muslim.(Ibn Kaldun, 2001:589)

Dengan demikian, secara singkat tauhid berisi pembahasan teoritik menyangkut sistem keyakinan, sistem kepercayaan (kredo) dan struktur akidah kaum Muslim berdasarkan rasio dan wahyu. Tujuan akhir ilmu ini adalah pembenaran terhadap akidah Islam serta meneguhkan keimanan dengan keyakinan. Karena itu, Tauhid memiliki posisi penting dalam mekanisme keberagamaan umat Islam, karena berisi pokok-pokok ajaran yang sifatnya mendasar, atau—meminjam bahasa Hanafi—karena mengkaji obyek yang paling mulia, yaitu Allah.

Dari uraian pemikiran-pemikiran kalam diatas setidak-tidaknya kita dapat menunjukkan terhadap doktrin-doktrin teologi Islam yang kalau di rangkum sebagai berikut:

1. Kebebasan dalam berkehendak (*Free Will*)

Membahas masalah perbuatan manusia, yang menyangkut penegasan apakah itu merupakan suatu tindakan yang ditentukan oleh manusia ataukah di ikuti oleh campur tangan Tuhan. Disini al-Asy'ari telah mengeluarkan pendapatnya bahwa semua tindak-tanduk manusia adalah ciptaan Tuhan, sedangkan manusia hanya memiliki upaya (*al-kasb*) untuk bertindak. Atau dengan kata lain al-Asy'ari telah membedakan antara *al-Khaliq* dan *al-kasb*. Hingga berkesimpulan bahwa segala sesuatu itu tidak memiliki pengaruh apapun secara dzatiah nya akan tetapi yang memiliki pengaruh haqiqi dari semua itu hanyalah Allah swt.(Abu Al-Hasan Al-Asy'ari, 1903:9) Berbeda dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa semua perbuatan manusia yang bersifat *al-Ikhtiariyah* berasal dari manusia itu sendiri akan tetapi bergantung pada kekuasaan Allah terhadap hamba-Nya. Disini posisi manusia adalah sebagai pemilih dan bukanlah penentu. Karena Allah telah menganugerahkan manusia akal agar dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk, lalu mengutus Rasul-Nya agar dapat memberikan petunjuk kepada manusia akan apa yang diperintahkan dan dilarang Allah kepada seluruh umat manusia.(Abdul Al-jabbar bin Ahmad, 1965:227) Jabariyah dalam hal ini berpendapat bahwa manusia adalah penentu dan bukan pemilih, tetapi semuanya tetap ciptaan Allah.

2. Melihat Allah

Perdebatan sengit antara al-Asy'ari dengan kaum ortodoks ekstrim terutama Dzahiriyah yang berpendapat bahwa Allah bisa dilihat dan Allah bersemayam di Arsy' memanglah cukup menggemparkan. Ditambah lagi dengan ketidak setujuannya terhadap paham Mu'tazillah yang ternyata berkata lain. Mu'tazilah berpendapat bahwa Allah tidak mungkin dapat dilihat di dunia maupun di akhirat.(Yusuf,1990:92-3) Sedangkan al-Asy'ari menyatakan kepercayaannya bahwa Allah dapat dilihat di akhirat, tetapi dengan tata cara yang tidak dapat diketahui secara logika dan hanya Allah lah yang mengetahuinya. Sebagaimana ilmu tentang keadaan akhirat yang ghoib, maka tidak akan ada satu orang pun yang mampu menerangkannya. Al-Asy'ari kembali menegaskan bahwa Allah dapat *(jaiz)* dilihat oleh para mukmin di dunia dan wajib untuk terlihat bagi para mukmin yang masuk ke dalam surga-Nya. (Al-Asy'ari, 1903:9)

3. Tuhan dan sifat-sifat-Nya

Al-Asy'ari dihadapkan pada dua pandangan ekstrim. Dengan kelompok *Mujasimah* (antropomorfis) dan kelompok *Musyabbihah* yang berpendapat, Allah mempunyai semua sifat yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan sunnah, dan sifat-sifat itu harus difahami menurut arti harfiyahnya. Kelompok mutazilah berpendapat bahwa sifat-sifat Allah tidak lain adalah esensi-esensinya. (Asy-Syahrastani, 1990: 46). Sementara Al-Asy'ari snediri berpendapat bahwa sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah bukanlah esensinya dan juga bukan berarti keluar dari esensi tersebut. Ia memiliki sifat yang melebihi segalanya dan berdiri bersama dengan zat itu sendiri tanpa ada satupun yang dapat menyetarakan-Nya. (C A Qadir, 1991:67-8)

4. Akal dan wahyu dan kriteria Baik dan Buruk

Walaupun Al-Asy'ari dan orang-orang Mu'tazilah mengakui pentingnya akal dan wahyu, mereka berbeda dalam menghadapi persoalan yang memperoleh penjelasan kontradiktif dari akal dan wahyu. Al-Asy'ari mengutamakan wahyu, sementara Mu'tazilah mengutamakan akal. (C A Qadir, 1991: 70). Dalam menetukan baik burukpun terjadi perbedaan pendapat di antara mereka. Al-Asy'ari berpendapat bahwa baik dan buruk harus berdasarkan pada wahyu, sedangkan Mu'tazilah mendasarkan pada akal. (Asy-Syahrastani, 1990: 115).

5. Qadimnya Al-Qur'an

Mu'tazilah mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan sesuatu yang diciptakan (makhluk dan muhdits) sehingga dia tidak qadim. Sedangkan pandangan mazhab Hambali tidak mengatakan apapun yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah qadim akan tetapi menegaskan bahwa ia adalah kalam Allah yang tidak diciptakan. Madzhab ini pun lantas menolak segala bentuk penambahan atau perincian maupun penentuan yang bersangkutan dengan hal tersebut. Al-Zahiriyah bahkan berpendapat bahwa semua huruf, kata dan bunyi Al-Qur'an adalah qadim. Dalam rangka mendamaikan kedua pandangan yang saling bertentangan itu al-Asy'ari mengatakan bahwa walaupun Al-Qur'an terdiri atas kata-kata, huruf dan bunyi, semua itu tidak melekat pada esensi Allah dan karenanya tidak qadim. (C A Qadir, 1991: 70)

6. Keadilan Tuhan

Pada dasarnya al-Asy'ari dan Mu'tazilah setuju bahwa Allah itu adil. Mereka hanya berbeda dalam memandang makna keadilan. Al-Asy'ari tidak sependapat dengan Mu'tazilah yang mengharuskan Allah berbuat adil sehingga ia harus menyiksa orang yang salah dan memberi pahala kepada orang yang berbuat baik. Menurutnya, Allah tidak memiliki keharusan apapun karena ia adalah penguasa mutlak. Dengan demikian, jelasnya bahwa Mu'tazilah mengartikan keadilan dari visi manusia yang memiliki dirinya, sedang Al-Asy'ari dari visi bahwa Allah adalah pemilik mutlak.

7. Kedudukan orang berdosa

Menurut al-Asy'ari mukmin yang berbuat dosa besar adalah mukmin yang fasik, sebab iman tidak mungkin hilang karena dosa selain kufur. Al-Asy'ari menolak ajaran posisi menengah yang dianut Mu'tazilah. Bagi Al-Asy'ari keimanan merupakan lawan dari pada kekufuran, jadi predikat bagi seseorang haruslah salah satu di antaranya. Sementara Mu'tazilah beranggapan bahwa orang yang berdosa besar akan berada pada posisi antara dua posisi (*baina manzilatain*). (Abdul Al-Qadir Al-Bagdadi, tt:351)

Kerangka Berfikir aliaran-aliran Kalam

Perbedaan metode berfikir secara garis besar dapat dikategorikan menjadi dua macam, yaitu kerangka berfikir rasional dan kerangka berfikir tradisional.Metode berfikir rasional memiliki prinsip-prinsip berikut ini:

- Hanya terikat pada dogma-dogma yang dengan jelas dan tegas di sebut dalam Al-Qur'an dan Hadist Nabi, yakni ayat yang gathi (terpenulisng tidak boleh disamakan dengan arti lain)
- Memberikan kebebasan kepada manusia dalam berbuat dan berkehendak
- Memberikan daya yang kuat kepada akal.

Adapun metode berfikir tradisional memiliki prinsip-prinsip berikut ini :

- Terikat pada dogma-dogma dan ayat-ayat yang mengandung arti Zhanni (terpenulisng boleh mengandung arti lain).
- Tidak memberikan kebebasan kepada manusia dalam berkehendak dan berbuat.
- Memberikan daya yang kecil kepada akal.

Aliran yang sering di sebut-sebut memiliki cara berfikir teologi rasional adalah mu'tazilah dan adapun yang sering disebut-sebut memiliki metode berfikir tradisional adalah Asy'ariyah. Disamping pengategorian teologi rasioanl dan tradisional dikenal pula pengkategorian akibat adanya perbedaan kerangka berfikir dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kalam.:

1. Aliran Antroposentris

Aliran antroposentris menganggap bahwa hakikat realitas transenden bersifat intrakosmos dan impersonal. Ia berhubungan erat dengan masyarakat kosmos baik ang natural maupun yang supra natural dalam arti unsurt-unsurnya. Manusia adalah anak kosmos. Unsur supranatural dalam dirinya merupakan sumber kekuatannya. Tugas manusia adalah melepaskan unsure natural yang jahat. Dengan demikian, manusia harus mampu menghapus kepribadian kemanusiannya untuk meraih kemerdekaan dari lilitan naturalnya. Manusia antroposentris sangat dinamis karena menganggap hakekat realitas transenden yang bersifat intrakosmos dan inpersonal dating kepada manusia dalam bentuk daya sejak manusia lahir. Daya ini berupa potensi yang menjadikannya mampu membedakan mana yang baik dan mana yang jahat. Manusia yang memilih kebaikan akan memperileh keuntungan melimpah (surge), sedangkan manusia yang memilih kejahatan, ia akan memperoleh kerugian melimpah pula (neraka). Dengan dayanya, manusia mempunyai kebebasan mutlak tanpa campur tangan realitas transenden. Aliran teologi yang termasuk dalam katagori ini adalah Qadariyah, Mu'tazilah dan Syi'ah.

2. Teolog Teosentris

Aliran teosentris menganggap bahwa hakikat realitas transenden bersifat Suprakosmos, personal dan ketuhanan, Tuhan adalah pencipta segala sesuatu yang ada di kosmos ini dengan segala kekuasaan-Nya, mampu berbuat apa saja secara mutlak dan manusia adalah ciptaan-Nya sehingga harus berkarya hanya untuk-Nya. Manusia teosentris adalah manusia statis karena sering terjebak dalam kepasrahan mutlak kepada tuhan. Bagianya, segala sesuatu/perbuatanya pada hakikatnya adalah aktiitas tuhan. Ia tidak mempunyai ketetapan lain, kecuali apa yang telah ditetapkan Tuhan. Aliran teosentris menganggap daya yang menjadi potensi perbuatan baik atau jahat bisa datang sewaktu-waktu dari Tuhan. Aliran ini yang tegolong kategori Jabbariyah.

3. Aliran Konvergensi Sintesis

Aliran konvergensi menganggap hakikat Realitas transenden besifat supra sekaligus intrekosms, personal dan impersonal, lahut dan nashut, makhluk dan tuhan saying dan jahat, lenyao dan abadi, tampak dan abstrak dan sifat lain yang di kotomik. Aliran konvergensi memandang bahwa pada dasarnya segala sesuatu itu selalu berada dalam abmbiu (serba ganda) baik secara subtansial maupun formal. Aliran ini juga berkeyakinan bahwa daya manusia merupakan proses kerja sama antara daya yang transedental (Tuhan) dalam bentuk kebijasanaan dan daya temporal (manusia) dalam bentuk teknis. Kebahagian bagi para penganut aliran konvergensi, terletak pada kemampuanya membuat pendalam agar selalu berada tidak jauh kekanan atau kekiri tetapi tetap ditengah-tengah antara berbagai ekstrimitas aliran teolog yang dapat di masukkan ke dalam kategori ini adalah Asy'ariyah.

4. Aliran Nihilis

Aliran Nihilis menganggap bahwa hakekat realitas transcendental hanyalah ilusi. Aliran ini pun menolak tuhan yang mutlak, tetapi menerima berbagai variasi tuhan kosmos. Kekuatan terletak pada kecerdikan diri sendiri manusia sendiri sehingga mampu melakukan yang terbaik dari tawaran yang tebutuk. Idealnya manusia mempunyai kebahagian besifat fisik yang merupakan titik sentral perjuangan seluruh manusia.

Kritik atas Teologi Islam Klasik

Kalau kita perhatikan bahasan tentang doktrin-doktrin teologi Islam klasik itu adalah *trend* teosentris. Tuhan dan Ketuhanan (*theos*) menjadi *core* teologisnya. Dengan perumusan diskursus terutama pada Tuhan dan ketuhanan, sudah barang tentu teologi semacam itu (hanya) relevan sebagai alas struktur dari religiusitas yang "membela" Tuhan, bukan manusia. Untuk konteks zaman pertengahan Hijriyah, ketika era formatis Islam masih berlangsung, boleh jadi masih menemuni signifikansinya. Namun, untuk kontek saat, tatkala dunia telah bergerak maju kearah dunia modern yang ditandai oleh kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, maka tidak dapat dielakkan lagi untuk merekontruksi teologi Islam yang asalnya membela Tuhan *(teosentris*) menuju keberpihakan kepada kemanusiaan (*antroposentri)* sebagai suatu rangka pikir untuk memahami kenyataan sekaligus suatu motivasi religius untuk membalik-mengubanya menjadi lebih baik.

Kritik terhadap Teologi Islam klasik telah banyak disuarakan oleh para pemikir Islam salah satunya adalah Hasan Hanafi, jauh-jauh hari telah menawarkan rekontruksi teologi Islam ke arah Antroposentrisme. Menurut Hanafi, sejarah Islam tentang teologi kenyataannya telah jauh menyimpang dari misinya yang paling awal dan mendasar, yaitu liberasi atau emansipasi umat manusia. Rumusan klasik di bidang teologi yang kita warisi dari para pendahulu Muslim pada hakikatnya tidak lebih dari sekumpulan diskursus keagamaan yang kering dan tidak punya kaitan apapun dengan fakta-fakta nyata kemanusiaan. Paradigma teologi klasik yang ditinggalkan para pendahulu hanyalah sebentuk ajaran langitan, wacana teoritis murni, abstrak-spekulatif, elitis dan statis; jauh sekali dari kenyataan-kenyataan sosial kemasyarakatan. Padahal, semangat awal dan misi paling mendasar dari gagasan teologi Islam *(Tauhid)* sebagaimana tercermin di masa Nabi saw. sangatlah liberatif, progresif, emansipatif dan revolutif. (Hassan Hanafi, tt: 205)

Menurut Fazkur Rahman, teologi atau berteologi haruslah dapat menumbuhkan moralitas atau sistem nilai etika untuk membimbing dan menanamkan dalam diri manusia agar memiliki tanggung jawab moral, yang dalam Al-Qur'an disebut taqwa. Secara pasti teologi Islam merupakan usaha intelektual yang memberi penuturan koheren dan setia dengan isi yang ada

dalam Al-Qur'an. Teologi harus mempunyai kegunaan dalam agama apabila teologi itu fungsional dalam kehidupan agama. Disebut fungsional sejauh teologi tersebut dapat memberikan kedamaian intelektual dan spritual bagi umat manusia serta dapat diajarkan pada umat. (Romas, 2000:82)

Dalam perspektif perkembangan masyarakat modern dan postmodern, Islah harus mampu meletakkan landasan pemecahan terhadap problem kemanusiaan (kemiskinan, ketidakadilan, hak asasi manusia, ketidakberdayaan perempuan dan sebagainya). Teologi yang fungsional adalah teologi yang memenuhi panggilan tersebut, bersentuhan dan berdialok, sekaligus menunjukkan jalan keluar terhadap berbagai persoalan empirik kemanusiaan.

Berangkat dari hal itu, Amim Abdullah berasumsi bahwa tantangan kalam atau teologi Islam kontemporer adalah isu-isu kemanusiaan universal, pluralisme keberagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, dan sebagainya. Teologi, dalam agama apapun yang hanya berbicara tentang Tuhan (*teosentris*) dan tidak mengkaitkan diskursusnya dengan persoalan-persoalan kemanusiaan universal (*antroposentris*), memilki rumusan teologis yang lambat laun akan menjadi *out of date*. Algur'an sendiri hampir dalam setiap diskursusnya selalu menyentuh dimensi kemanusiaan universal. (Amin Abdullah, 1995: 36)

Seharusnya teologi dan kalam yang hidup untuk era sekarang ini berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang berjalan saat ini. Bukan teologi yang berdialok dengan masa lalu, apalagi masa silam yang terlalu jauh. Teologi Islam kontemporer tidak dapat tidak harus memahami perkembangan pemikiran manusia kontemporer yang diakibatkan oleh perubahan sosial yang dibawa oleh arus ilmu pengetahuan dan teknologi.

Kalau kita analisis terdapat tiga kelemahan yang dimiliki oleh pembahasan teologi Islam klasik diantaranya. *Pertama,* Persoalan manusia, alam dan sejarah. Selama ini, yang ditonjolkan oleh ilmu kalam selalu saja pembahasan abstrak seputar eksistensi Tuhan, atribut-atribut yang melekat kepada-Nya, eksistensi malaikat, artikel-artikel eskatologis, kenabian, dan ha-hal teoritik lain yang tidak berkorelasi dengan kenyataan yang terjadi. Wacana kalam klasik tidak lagi mamiliki hubungan harmonis dengan kenyataan riil kemanusiaan. Dan ini adalah distorsi besar-besaran terhadap sejarah dan ajaran Islam, karena sebelumnya teologi sangat lekat dengan antropologi.

Kedua, eksistensi teologi Islam tradisional dalam paradigmanya yang spekulatif, teoritik, elitik, statis dan kehilangan daya dorong sosial serta momentum perlawanannya. Selama ini artikel-artikel teologi klasik hanya penuh dengan refleksi keimanan murni; menggambarkan keimanan sema-mata dan tidak berkaitan dengan kemanusiaan nyata. Gaya pembahasan seperti ini sangat berbahaya, sesuatu yang tak berarti dan hampa makna.

Ketiga, paradigma teologi klasik Islam sudah saatnya diperbaharui (reformasi), dipahami ulang (rekonstruksi) dan dirumuskan kembali (reformulasi) dalam modelnya yang baru dan progresif, karena sudah tidak relevan dengan tuntutan modernitas, gerak sejarah dan dinamika perkembangan zaman.

Bertolak dari kelemahan-kelemahan ilmu kalam di atas, tampaknya dekontruksi terhadap ilmu ini merupakan sebuah keniscayaan. Dekontruksi tidak hanya berarti membongkar kontruksi yang sudah ada. Didalam dekontruksi tetap diperlukan usaha-usaha yang mengiringinya, yaitu merekontruksi apa yang seharusnya merupakan tuntutan baru. Tujuan dekontruksi adalah melakukan "*demitologisasi*" konsep atau pandangan-pandangan yang ada, yang telah menjadi "teks sakral" dan mitos keilmuan dalam dunia Islam. Untuk mencapai itu, perlu dilakukan pembongkaran melalui gagasan kritis dan mendasarkan tipe rasionalitas yang seharusnya menjadi

alas ilmu tersebut, serta secara modern menilai kembali wahyu sebagai gejala budaya dan sejarah yang komplek.

Pada titik ini, Hasan Hanafi melihat perlunya pergeseran paradigma dari yang bercorak tradisional, yang bersandar pada paradigma *logico-metafisika* (dialektika kata-kata), kearah teologi yang mendasarkan pada paradigma "*empiris*" (dialektika sosial politik). Teologi bukan tentang ilmu semata, tetapi menjadi ilmu kalam (ilmu tentang analisis kalam atau ucapan semata dan juga sebagai konteks ucapan, yang berkaitan dengan pengertian yang mengacu pada iman). Jadi, *teologi* adalah juga *antropologi* dan *hermeneutika*. Sebagai *hermenuetika*, teologi berarti suatu teori pemahaman tentang proses wahyu dari huruf sampai ketingkat kenyataan, dari *logos* ke praktis, dan juga transformatika wahyu dari "pikiran" Tuhan kedalam kehidupan manusia. Untuk itu, diperlukan "kesadaran historis" yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya; "kesadaran eidetik", yang menjelaskan makna teks menjadi rasional; dan "kesadaran praktis" yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretik tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhir dalam kehidupan manusia didunia. (Romas, 2000:18-9)

Rekonstruksi Teologi Islam Klasik

Urgensi dari penghadiran suatu kontruk teologi yang bersifat transformatik dan membebaskan bertolak pada tujuan utama di syari'atkan Islam pada dasarnya adalah revolusi kemanusiaan dan ide-ide pembebasan merupakan salah satu tema pokok dalam Islam. Ide-ide tersebut adalah *al-'adalah* (keadilan), *al-musawamah* (egalitarianisme, kesetaraan;persamaan derajat), dan *al-hurriyah* (kebebasan). Tiga ide tersebut dalam konteks teologi yang transformatif perlu adanya rekonstruksi atau redefinisi makna teologi. Selama ini teologi lazim dimaknai sebagai suatu diskursus seputar Tuhan. Namun, dalam kerangka paradigma transformatif, teologi semestinya tidak lagi difahami (semata-mata) sebagaimana pemaknaan yang dikenal dalam wacana kalam klasik itu, yakni suatu diskursus tentang Tuhan yang sangat teosentris, yang secara etimologi merujuk pada akar kata *theos* dan *logos*. Ia seharusnya dimaknai dan dipahami sebagai sungguh-sunguh ilmu kalam, ilmu tentang perkataan. Tuhan dalam hal itu tercermin dalam kata *logoly*, sebab person Tuhan tidaklah tunduk ada ilmu. (Hasan Hanafi, 1991:45)

Gagasan tentang reformasi (atau rekonstruksi) teologi tradisional diperlukan untuk mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan sesuai dengan perubahan konteks sosial politik yang terjadi. Teologi tradisional Islam lahir dalam konteks sejarah ketika inti sistem kepercayaan Islam, yaitu Transendensi Tuhan diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya-budaya kuno. Teologi dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurnian iman. Dialektika berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan konsep-konsep tentang alam, manusia, masyarakat atau sejarah. Sekarang ini konteks sosial politik telah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus dirubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.

Menurut Hanafi, sebagai ilmu perkataan, teologi merupakan ilmu tentang analisis percakapan, dan sebagai bentuk ucapan sekaligus sebagai konteks, ia adalah pengertian yang mendasarkan diri pada iman. Karena itu teologi, sebagaimana antropologi, juga bermakna ilmu-ilmu tentang manusia, merupakan tujuan perkataan sekaligus sebagai analisis perkataan. Hasilnya, teologi merupakan ilmu kemanusiaan dan bukan ilmu ketuhanan.(Hasan Hanafi, 1991:46)

Untuk menghasilkan teologis yang bercorak antroposentrisme, maka diperlukan redefinisi teologi dengan cara merusmuskan ulang konsep-konsep (doktrinal) teologis agar sejalan dengan semangat pembebasan Islam itu sendiri. Pada prinsipnya, reformulasi ini merupakan suatu proses reflektif-kritis secara teologis yang berlandaskan hasil pemaknaan teks (al-Qur'an dan hadits) dan pemahaman konteks kekinian (realitas aktual-faktual). Dalam hal ini, setidaknya, terdapat tiga konsep teologis yang medesak di rekontruksi agar berpihak pada paradigma antroposentrisme. Ketiga konsep tersebut adalah:

1. Konsep Tauhid.

Pada dasarnya konsep ini merupakan doktrin pokok dalam keseluruhan teologi Islam klasik. Pada teologi Islam klasik terdapat dialektika antara kebebasan manusia (*free will, free act*) seperti di gagas teologi-teologi rasional dan ketentuan mutlak diluar manusia (*predestinasi Tuhan*) sebagaimana sebagaimana diidekan teologi-teologi tradisional. Untuk memahami konsep tauhid yang lebih mengarah pada antroposentisme maka kita perlu melakukan redefinisi teologi tersebut. Menurut Hanafi, gagasan tauhid tidak lagi dimengerti sebagai ajaran tentang keesaan Tuhan, melainkan dipahami sebagai "kesatuan pribadi manusia, yang jauh dari prilaku dualistik seperti hipokrisi [munafik] dan perilaku oportunistik. Pikiran, perasaan, dan perkataan adalah identik dengan tindakan. Tauhid berarti pula kesatuan sosial, yaitu masyarakat tanpa kelas; tanpa kelas kaya dan miskin. Tauhid juga memiliki makna kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi rasial apapun, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan antara masyarakat berkembang dan maju. (Hasan Hanafi, 1991:31)

Oleh sebab itu *tauhid* harus dipahami dan diyakini sebagai penggambaran adanya *unity of godhead* (kesatuan ketuhanan). Keyakinan atas kesatuan ketuhanan menghasilkan konsep selanjutnya yaitu *unity of creation* (kesatuan penciptaan). Dalam konteks sosial-hirisontal, kesatuan penciptaan itu memberi suatu keyakinan asanya *unity of mankink* (kesatuan kemanusiaan). Kesadaran teologis akan kesatuan kemanusiaan menegaskan bahwa *tauhid* menolak segenap penindasan atas kemanusiaan. Dalam konteks Islam, kesatuan kemanusiaan itu menghendaki adanya kesatuan pedoman hidup (al-Qur'an dan hadits) bagi orang-orang Mukmin. Dengan demikian *tauhid* secara konseptual memberi arahan kepada adanya kesatuan tujuan hidup, bergerak menuju muara tunggal, Allah swt. (M. Amin Rais, 1998:109-10)

Pemahaman *tauhid* sedemikian tidak hanya diarahkan secara vertikal untuk membebaskan manusia dari ketersesatan dalam bertuhan, tetapi juga secara sosial-horisontal dikehendaki berperan sebagai teologi yang membebaskan manusia agar terlepas dari seluruh anasir penindasan. Cita pembebasam manusia dari ketertindasan, karena itu, merupakan saah satu *'aqidah iahiyah*. Elaborasi lebih jauh dari pemahaman tauhid semacam ini menuntut pula redefinisi terhadap entitas makna *iman*, nilai *kufr* dan sebutan *kafir*, dan pada akhirnya reposisi entitas makna Islam dan Musim searah dengan kepentingan praksis pembebasan.

2. Konsep Keadilan Sosial.

Konsep *keadilan* merupakan doktrin yang diperbincangkan oleh teologi Islam kasik. Dalam diskursus teologi Islam klasik tema tersebut cenderung terfokus semata pada perbincangan soal-soal keadilan Tuhan (*al-'adl*). Konsep keadilan Tuhan yang diwacanakan oleh teologi Islam klasik terlalu membela Tuhan, padahal menurut Hanafi teologi dapat berperan sebagai suatu ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu pembenaran penjajahan oleh para penindas. Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingan dari masing-masing lapisan masyarakat yang berbeda. (Hasan Hanafi, 1991:46)

Berangkat dari situlah, maka konsep keadilan Tuhan (*a-'adl*) perlu direkontruksi dan redefinisi pada konsep keadilan sosial. Pengedepanan konsep ini bertolak dari kesadaran bahwa ketidakadian sosial (kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, ekploitasi, diskriminasi, dan dehumanisasi) merupakan produk dari suatu proses sosial lewat struktur dan sistem yang tidak adil, yang terjadi antaran proses sejarah manusia. Artinya realitas sosial yang tidak adil bukanlah takdir Tuhan *(predestination)* seperti umumnya diyakini teologi-teologi tradisional, melainkan hasil dari proses sejarah yang disengaja. Bukan pula hanya akibat "ada yang salah dalam bangunan mentalitas-budaya manusia", seperti keyakinan teologi-teologi rasional, melainkan imbas langsung dari diselenggarakannya sistem dan struktur yang tidak adil, eksploitatuf, dan menindas.

3. Konsep Spirituaitas Pembebasan.

Konsep ini merupakan konkretisasi dari proses refleksi kritis atas realitas manusia (umat) di satu sisi dan atas tujuan utama Islam sebagai agama pembebasan di sisi lain. Pembebasan (*liberation, tahrir*) dalam kerangka spiritualitas tidak hanya diarahkan pada struktur-sistem yang menindas, tetapi juga secara terus menerus pada upaya membebaskan manusia dari hegemoni wacana tertentu berupa produk pemikiran keagamaan tertentu, misalnya spriritualitas ini harus senantiasa mengambil tempat dan peran aktif dalam proses kontektuaisasi teks-teks keagamaan atas konteks kekinian.

Pengenaan spiritualitas pembebasan itu secara khusus bertujuan agar aspek relligius dari gagasan teologi dimaksud tidak hilang sekaligus eternalitas nilai-nilai trandensinya tak terabaikan. Oleh sebab itu, selain menumpukan diri pada gagasan al-*amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*, ia juga menekankan pada pemaknaan kontekstual dengan realitas kekinian (segenap bentuk *social malaise*). Akhirnya, di wilayah praktis, aktualisasi atau manifestasi teologi reformatif ini membutuhkan keterlibatan aktif dari kaum tertindas sendiri. Tanpa itu, bisa dipastikan ia akan gagal menjadi motivasi religius yang betul-betul transformatif dan berdaya membebaskan. Pelibatan aktif mereka itu terlepas model menejemen gerakan apapun yang pada akhirnya diambil.

Dengan berteologi secara demikian kita bisa memulai berharap munculnya realitas sosial kemanusiaan yang lebih mengembirakan. Dalam pada itu Isam sebagai entitas nilai maupun agama akan benar-benar hadir sebagaimana spirit aslinya sebagai agama yang membebaskan. Hal itu memungkinkannya hadir sebagai entitas yang berdaya melakukan pembebasan dan tidak justru memperkokoh diri sebagai indtitusi penindas, langsung maupuin tidak. Melalui rekonstruksi teologis sedemikian, Islam sebagai entitas ajaran niscaya mengambi jalan "mengubah dunia untuk mengubah manusia" dan bukan "mengubah manusia untuk mengubah dunia".[]

MATERI 02
ALIRAN PEMIKIRAN DALAM TEOLOGI ISLAM

1. Khawarij

a. Asal Usul dan Sejarah Khawarij

Kata khawarij secara etimologi berasal dari bahasa Arab, yaitu kharaja yang berarti keluar, muncul, timbul atau memberontak. Syahrastani mengartikan khawarij sebagai kelompok masyarakat yang memberontak dan tidak mengakui terhadap imam yang sah dan sudah disepakati oleh kaum muslimin, baik pada masa sahabat, pada masa tabiin maupun pada masa sesudahnya. Namun, menurut Harun Nasution ada pula pendapat yang mengatakan bahwa nama khawarij diberikan atas surat an-Nisa ayat 100 yang didalamnya disebutkan : "Keluar dari rumah lari kepada Allah dan Rasul-Nya". Dengan demikian kaum khawarij memandang diri mereka sebagai orang yang meninggalkan rumah dari kampung halamannya untuk men gabdikan diri kepada Allah dan RasulNya.

Selain itu mereka menyebut diri mereka Syurah, yang berasal dari kata Yasyiri (Menjual), sebagaimana disebutkan dalam Al-Baqarah ayat 207: "Ada manusia yang menjual dirinya untuk keridhaan Allah". Nama lain yang diberikan kepada mereka adalah Haruriah, dari kata harura, suatu desa didekat kufah, Irak. Di tempat inilah, mereka yang pada waktu itu berjumlah dua belas ribu orang berkumpul setelah memisahkan diri dari Ali. Disini mereka memilih 'Abdullah bin abdul wahab al-Rasyidi menjadi imam sebagai ganti dari Ali bin Abi Thalib. Dalam pertempuran dengan Ali mereka mengalami kekalahan besar, tetapi seorang khawarij bernama Abd al-Rahman Ibn Muljam dapat membunuh Ali.

Khawarij merupakan kelompok pertama yang tidak mengakui bahkan memberontak terhadap Ali Bin Abi Thalib setelah terjadinya Arbitrase antara Ali dan Muawiyah. Pada mulanya, kelompok ini berjuang di pihak Ali ketika terjadi perang siffin antara Ali dan Muawiayah dan kelompok inilah yang mendukung Ali untuk melakukan Arbitrase dengan Muawiyah. Namun setelah Ali dan Muawiyah melakukan arbitrase, kelompok ini menolak kesepakatan arbitrase dan keluar dari kelompok Ali.

Sebelumnya, menurut sebagian pendapat, Ali sebenarnya mencium adanya tipu daya dibalik ajakan perundingan damai tersebut sehingga ia bermaksud menolak permintaan itu. Namun, karena desakan sebagian pengikutnya, terutama Ahl-Qurra. Dengan sangat terpaksa Ali menerima permintaan perjanjian damai tersebut. Dalam perundingan damai tersebut, Ali mengutus Abdullah bin Abbas sebagai delegasi juru damai (Hakam)nya, tetapi orang khawarij menolaknya. Mereka beralasan bahwa Abdullah bin Abbas berasal dari kelompoknya Ali sendiri. Kemudian mereka mengusulkan agar Ali mengirim Abu Musa al Asy'ary dengan harapan yang dapat memutuskan perkara berdasarkan Kitabullah. Keputusan tahkim menurut riwayat, yakni Ali diberhentikan jabatannya sebagai khalifah oleh utusannya dan mengangkat Muawiyah sebagai Khalifah sangat mengecewakan orang-orang Khawarij. Mereka membelot dengan mengatakan, "Mengapa kalian berhukum kepada manusia, Tidak ada hukum selain hukum disisi Allah." Ali r.a menjawab," Ini adalah ungkapan yang benar, tetapi mereka artikan dengan keliru." Pada saat itulah orang-orang khawarij keluar dari pasukan Ali r.a dan menuju Harura. Itulah sebabnya, khawarij disebut sebagai Haruriah. Dengan Arahan Abdullah Al-Kiwa, mereka sampai di Harura. Di Harura, kelompok Khawarij ini melanjutkan perlawanan terhadap Muawiyah dan juga kepada Ali. Mereka mengangkat seorang pemimpin bernama Abdullah bin Shahab Ar-Rasyibi. Kadang-kadang mereka disebut dengan Syurah dan Al Mariqoh.

Gerakan khawarij berpusat di dua tempat. Yaitu di Bathaih yang menguasai dan mengontrol kaum khawarij yang berada di Persia dan sekeliling Irak. Tokoh-tokohnya ialah Nafi' Bin Azraq, Qathar bin Faja'ah. Lainnya bermarkas di Arab daratan yang menguasai kaum khawarij yang berada di Yaman, Hadlaramaut, dan Thaif. Tokoh-tokohnya ialah Abu Thaluf, Najdar bin Amri, dan Abu Fudaika.

b. Doktrin-doktrin pokok Khawarij

Diantara doktrin-doktrin pokok Khawarij adalah berikut ini. Khalifah atau Imam harus dipilih secara bebas oleh kaum Muslimin; Khalifah tidak harus berasal dari keturunan Arab. Siapapun berhak menjadi khalifah apabila memenuhi syarat; Khalifah dipilih secara permanen selama yang bersangkutan bersikap adil dan menjalankan syariat Islam. Ia harus dijatuhkan bahkan dibunuh kalau melakukan kezaliman; Khalifah sebelum Ali (Abu Bakar, Umar, dan Utsman) adalah sah. Tetapi setelah tahun ketujuh dari masa kekhalifahannya, Utsman r.a dianggap telah menyeleweng; Khalifah Ali adalah sah, tetapi setelah adanya Arbitrase, ia dianggap telah menyeleweng; Muawaiyah dan Amr bin Ash serta Abu Musa Al-As'ary juga telah dianggap menyeleweng dan telah menjadi kafir; Pasukan perang jamal yang telah melawan Ali juga Kafir; Seseorang yang berdosa besar tidak lagi disebut muslim sehingga harus dibunuh. Yang lebih parah, mereka menganggap bahwa seorang muslim dapat menjadi kafir apabila ia tidak mau membunuh muslim lain yang telah dianggap kafir dengan resiko ia menanggung beban harus dilenyapkan pula; Setiap muslim harus berhijrah dan bergabung dengan golongan mereka. Bila tidak mau bergabung maka ia wajib diperangi karena hidup dalam *dar el-harb* (Negara musuh), sedang golongan mereka sendiri dianggap berada dalam *dar al-Islam* (Negara Islam);

- Seseorang harus menghindar dari pimpinan yang menyeleweng;
- Adanya wa'ad dan wa'id (Orang yang baik harus masuk surga, sedangkan yang jahat harus masuk kedalam neraka);
- Amar ma'ruf nahi munkar;
- Memalingkan ayat-ayat al-Quran yang tampak Mutasabihat (samar);
- Quran adalah makhluk;
- Manusia bebas memutuskan perbuatannya, bukan dari Tuhan;

c. Perkembangan Khawarij

Kaum khawarij yang pada umumnya terdiri dari orang-orang Arab badawi yang hidup di padang pasir tandus membuat mereka bersifat sederhana dalam tetacara hidup dan pemikiran, tetapi keras hati, berani, bersifat merdeka, dan tidak bergantung pada orang lain. Perubahan agama tidak membawa perubahan pada sifat-sifat ke-badawiyan mereka. Akibat dari sifat-sifat seperti inilah mereka bersikap keras walaupun dengan sesama muslim. Selain itu, merekapun terpecah belah dalam beberapa golongan/sekte.

Menurut Asy-Syahrastani, mereka terpecah menjadi delapan belas subsekte, namun sekte yang paling pentingnya adalah Al-Muhakimah, Al-Azariqoh, An-Najdiyah, Al-Baihasiyah, Al-A'jaridah, ats-Ts'alibah, dan as-Shufriyah. Menurut al-Bagdady, seperti yang dikutip harun nasution ada dua puluh sub sekte Khawarij. Sekte-sekte Khawarij tersebut membicarakan persoalan hukum bagi orang yang berbuat dosa besar, apa dia masih dianggap mukmin atau dia telah menjadi kafir. Doktrin inilah yang terlihat mendominasi mereka, sedangkan doktrin-doktrin lainnya hanya sebagai penunjang saja. Pemikiran subsekte ini bersikap praktis daripada teoritis sehingga kriteria mukmin dan kafirnya menjadi tidak jelas. Hal ini membuat kondisi tertentu seseorang yang bias menjadi kafir dan dalam waktu bersamaan menjadi seorang mukmin.

Tindakan-tindakan Khawarij ini membuat risau Umat Islam saat itu, sebab dengan cap kafir yang diberikan salah satu subsekte Khawarij tertentu, jiwa seseorang harus melayang, meskipun oleh subsekte lain masih dianggap mukmin. Bahkan, dikatakan bahwa jiwa seorang Yahudi dan Majusi itu lebih berharga daripada dengan jiwa seorang mukmin. Namun begitu, ada subsekte Khawarij yang agak lunak, yaitu Najdiyah dan Ibadiyah. Keduanya membedakan antara kafir nikmat dan kafir agama. Kafir nikmat hanya melaksanakan dosa dan tidak berterima kasih kepada Allah. Orang semacam ini tidak perlu dikucilkan dari masyarakat. Perkembangan selanjutnya, semua aliran yang bersifat radikal dikategorikan sebagai golongan Khawarij.

2. Murjiah

a. Asal-usul dan sejarah munculnya

Nama Murjiah beraal dari kata irja atau arja'a yang bermakna penundaan, penangguhan, dan pengharapan. Memberi harapan dalam artian member harapan kepada para pelaku dosa besar untuk memperoleh pengampunan Allah Swt. Selain itu, irja'a juga bisa memiliki arti meletakkan di belakang atau mengemudikan, yaitu orang yang mengemudikan amal dan iman. Oleh karena itu, Murjiah berarti orang yang menunda penjelasan kedudukan seseorang yang bersengketa, yakni Ali dan Muawiyah serta pasukannya masing-masing, ke hari kiamat kelak. Ada beberapa teori yang mengemukakan asal-usul adanya aliran Murjiah. Teori pertama mengatakan bahwa gagasan Irja'a atau arja dikembangkan oleh sebagian sahabat dengan tujuan menjamin persatuan dan kesatuan umat Islam ketika terjadinya pertikaian politik dan juga bertujuan untuk menghindari sektarianisme. Diperkirakan Murjiah ini muncul bersamaan dengan munculnya Khawarij. Teori lain mengatakan bahwa gagasan irja, yang merupakan basis doktrin Murjiah, muncul pertama kali sebagai gerakan politik yang diperlihatkan oleh cucu Ali bin Abi Thalib, Al-Hasan bin Muhammad Al-Hanafiyah, sekitar tahun 695.

Menurut Watt, 20 tahun setelah kematian Muawiyah, dunia Islam dikoyak oleh pertikayan sipil. Al-Mukhtar membawa paham Syiah ke Kufah dari tahun 685-687; Ibn Zubair mengklaim kekhalifahan di mekah hingga yang berada di bawah kekuasaan Islam. Sebagai respon dari keadaan ini, muncul gagasan irja atau penangguhan (postponenment). Gagasan ini pertama kali digunakan tahun 695 olleh cucu Ali bin Abi Thalib, Al-Hasan bin Muhammad Al-Hanafiyah, dalam sebuah surat pendeknya. Dalam surat ini Al Hasan menunjukan sikap politiknya dengan mengatakan, " Kita mengakui Abu Bakar dan Umar, tetapi menangguhkan keputusan atas persoalan yang terjadi pada konflik sipil yang pertama yang melibatkan Utsman, Ali, dan Zubair." Dengan sikap politik ini, Al-Hasan mencoba untuk menanggulangi perpecahan umat Islam. Ia pun mengelak berdampingan dengan kelompok Syiah yang terlampau mengagungkan Ali dan para pengikutnya, serta menjauhkan diri dari Khawarij yang menolak mengaki kekhalifahan Muawiyah dengan alasan bahwa dia adalah keturunan si pendosa Utsman.

Teori lain mengatakan bahwa ketika terjadi perseteruan Ali dan Muawiyah, dilakukan Tahkim atas usulan Amr bin Ash, pengikut Muawiyah. Kelompok Ali terpecah menjadi dua kubu, yang pro dan yang kontra. Kelompok kontra akhirnya keluar dari Ali, yaitu kelompok Khawarij, yang memandang bahwa keputusan takhim bertentangan dengan al-Quran. Oleh karena itu, pelakunya melakukan dosa besar dan pelakunya dapat dihukumi kafir. Pendapat ini ditolak oleh sebagian sahabat yang kemudian disebut Murjiah, yang mengatakan bahwa pembuat dosa besar tetaplah mukmin, tidak kafir, sementara dosanya diserahkan kepada Allah, apakah dia akan mengampuninya atau tidak.

b. Doktrin-doktrin Murjiah

Menurut W. M. Watt, doktrin-doktin Murjiah secara umum sebagai berikut: Penangguhan keputusan terhadap Ali dan Muawiyah hingga Allah yang memutuskannya di hari kiamat kelak. Penangguhan Ali untuk menduduki rangking keempat dalam peringkat al-Khalifah ar-Rasyidun. Pemberian harapan terhadap orang muslim yang berdosa besar untuk mendapat ampunan dan rahmat dari Allah SWT. Doktrin-doktrin Murjiah menyerupai pengajaran (mazdhab) para skeptik dan empiris dari kalangan Helenis.

Sementara Abu A'la al Maududi menyebutkan dua ajaran paling pokok Murjiah, yaitu: Iman adalah percaya kepada Allah dan Rasul-Nya saja. Adapun amal dan perbuatan tidak merupakan suatu keharusan bagi adanya iman. Seseorang tetap dianggap mukmin walaupun meninggalkan perbuatan yang diwajibkan dan melakukan dosa besar. Dasar keselamatan adalah iman semata. Selama masih ada iman di hati, setiap maksiat tidak dapat mendatangkan madarat atas seseorang. Untuk mendapat ampunan, manusia hanya cukup dengan menjauhkan diri dari syirik dan mati dalam keadaan akidah tauhid.

c. Perkembangan Murjiah

Dalam perkembagannya, golongan Murjiah terpecah dalam beberapa sekte. Perpecahan ini dipicu akibat terjadinya perbedaan-perbedaan pendapat dalam golongan Murjiah itu sendiri. Menurut Asy-Syahrastani, kelompok Murjiah terbagi dalam empat kelompok besar. Yakni Murjiah al-Khawarij, Murjiah al-Qadariyah, Murjiah Jabbariyah, dan Murjiah Murni.

3. Jabariyah

Kata Jabariyah berasal dari kata Jabara yang mengandung arti memaksa dan mengharuskan melakukan sesuatu. Asy-Syahrastani mengartikan Jabariah sebagai menolak adanya perbuatan dan menyadarkan semua perbuatan kepada Allah Swt. Berdasarkan hal ini, Asy-Syahrastani membagi Jabariah dalam dua bentuk, yaitu: Jabariah Murni, yang menolak adanya perbuatan berasal dari manusia dan memandang manusia tidak memiliki kemampuan untuk berbuat, Jabariah Pertengahan (Moderat), yang mengakui adanya perbuatan manusia namun perbuatan manusia tidak membatasi. Namun, orang yang mengakui adanya perbuatan makhluk yang mereka namakan "kasb" bukan termasuk Jabariyah.

Paham al-Jabr pertama kali diperkenalkan oleh Ja'ad bin Dirham kemudian disebarluaskan oleh Jahm bin Shafwan dari Khurasan. Dalam perkembangannya paham ini juga dikembangkan oleh tokoh lainnya, diantaranya al-Husain bin Muhammad an-Najjar dan Ja'ad bin Dirrar. Pendapat yang lain mengatakan bahwa kemunculan paham Jabariyah terpengaruh dari paham ajaran Yahudi dan Nasrani. Yaitu Yahudi sekte Qurro dan agama Nasrani yang bersekte Ya'cubiyah. Mengenai paham Jabariyah ini, para ahli sejarah teologi Islam ada yang berpendapat bahwa kehidupan bangsa Arab yang dikelilingi gurun sahara telah mempengaruhi cara hidup mereka. Kebergantungan mereka terhadap gurun sahara yang panas telah memunculkan sikap penyerahan diri terhadap alam.

Selain itu, menurut Abdul Rozak, pemikiran-pemikiran Jabariah telah ada sejak awal periode Islam. Hal itu terlihat dari beberapa peristiwa yang terjadi baik pada masa Nabi maupun sesudahnya, seperti pada masa Umar bin Khatab, yaitu ketika terjadinya pencurian dimana pencuri berargumen bahwa ia telah ditakdirkan untuk mencuri, yang akhirnya pencuri tersebut mendapat hukuman potong tangan dan dera karena telah menggunakan dalil Tuhan.

b. Doktrin-doktrin Jabariyah.

Doktrin-doktrin Jabariyah secara umum dapat dipaparkan sebagai berikut, yaitu: Fatalisme, yakni kepasrahan total yang menganggap manusia tidak dapat melakukan apa-apa, tidak memiliki daya, dan dipaksa berbuat oleh Allah Swt. Surga dan Neraka tidak kekal, tidak ada yang kekal selain Allah Swt. Iman adalah ma'rifat atau membenarkan dalam hati. Dalam hal ini, pendapat ini sama dengan konsep iman yang di ajarkan Murji'ah. Kalam Tuhan adalah Makhluk. Tuhan tidak dapat dilihat di akhirat. Dalam perkembangannya Jabariyah terbagi antara Jabariyah Murni dan Jabariyah Moderat. Jabariyah Murni terbagi dalam beberapa golongan, yaitu al-Jahmiyah, an-Najjariyah, dan ad-Dhirariyah.

4. Qodariyah

Asal Muasal paham Qodariyah

Qodariyah berasal dari bahasa Arab, yaitu Qadara, yang artinya kemampuan dan kekuatan. Menurut terminology, Qodariyah adalah suatu aliran yang percaya bahwa segala perbuatan manusia tidak diintervensi oleh Tuhan. Jadi, tiap-tiap orang adalah pencipta dari perbuatannya. Para pakar sejarah teologi Islam tidak mengetahui secara pasti kapan paham ini timbul, tetapi menurut keterangan ahli lainnya, paham Qodariyah diperkirakan timbul pertama kali oleh seorang bernama Ma'bad al-Juhani, menurut Ibn Nabatah, Ma'bad al-Juhani dan temannya, Ghailan al-Dimasyiqi mengambil paham ini dari seorang Kristen yang masuk Islam di Irak. Dan Menurut Zahabi, Ma'bad adalah seorang tabi'i yang baik dan ia pun menentang kekuasaan Bani Umayah. Dalam pertempuran dengan al-Hajjad tahun 80 H, dia mati terbunuh.

Doktrin-doktrin Qodariyah

Secara garis besar, doktrin-doktrin Qodariah pada dasarnya berkisar tentang takdir Tuhan, yaitu: Manusia berkuasa atas segala perbuatannya; Takdir adalah ketentuan Allah Swt yang diciptakan-Nya bagi seluruh alam semesta beserta seluruh isinya, sejak zaman azali, yaitu hukum dalam istilah al-Quran disebut Sunatullah. Dalam perkembangannya, paham qodariyah seringkali disebut dengan paham Mu'tazilah seperti yang dijelaskan Asy-Syahrastani yang menyatukan pembahasan Mu'tazilah dengan pembahasan Qodariyah. Hal ini disebabkan karena paham qodar dijelaskan lebih luas pada aliran Mu'tazilah.

5. Mu'tazilah

Secara harfiayah kata Mu'tazilah berasal dari kata i'tazala yang berarti berpisah atau memisahkan diri, yang berarti juga menjauh atau menjauhkan diri. Secara teknis, Mu'tazilah menunjuk pada dua golongan, yaitu : Golongan pertama, muncul sebagai respon politik, yaitu bersifat lunak dalam menyikapi pertentangan antara Ali dan lawan-lawannya. Menurut Abdul Rozak, golongan inilah yang pertama-tama disebut Mu'tazilah karena mereka menjaukan diri dari pertikaian masalah Imamah. Golongan kedua, muncul sebagai respon persoalan teologis yang berkembang di kalangan khawarij dan Murjiah tentang pemberian status kafir kepada orang yang berbuat dosa besar. Mu'tazilah inilah yang akan dibahas kemudian.

Beberapa versi tentang pemberian nama Mu'tazilah (golongan kedua) ini, merujuk pada peristiwa yang terjadi antara Washil bin A'tha, Amr bin Ubaid dan Hasan Al-Basri di Basrah. Ketika Washil mengikut pengajaran yang diberikan oleh Hasan al-Basri tentang dosa besar. Ketika Hasan Basri masih berpikir. Washil mengemukakan pendapatnya dengan mengatakan, "Penulis berpendapat bahwa orang yang berdosa besar, bukan mukmin dan bukan pula kafir, tetapi berada dalam posisi diantara keduanya, tidak mukmin dan tidak kafir." Kemudian Washil

menjauhkan diri dari Hasan Basri dan pergi di tempat lain di lingkungan masjid. Disana Washil mengulangi pendapatnya di depan para pengikutnya. Dengan peristiwa ini, Hasan Basri berkata," Wazhil menjauhkan diri dari kita (*I'tazaala anna*). Menurut Asy-Syahrastani, kelompok yang menjauhkan diri inilah yang kemudian disebut sebagai Mu'tazilah.

Versi lain yang diberikan oleh Tasy Kubra Zadah, menyebut bahwa Qatadah Ibn Da'amah pada suatu hari masuk ke masjid Basrah dan menuju ke majelis 'Amr bin Ubaid yang disangkanya majelis Hasan al-Basri. Setelah ia tahu bahwa itu bukanlah majelis Hasan al-Basri, ia berdiri dan meninggalkan tempat itu sambil berkata, "ini kaum Mu'tazilah." Sejak itu, mereka disebut kaum Mu'tazilah. Al-Mas'udi memberikan keterangan lain lagi, mereka disebut kaum Mu'tazilah karena mereka berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukan mukmin dan juga bukan kafir, tetapi mengambil posisi diantara kedua posisi itu (al-mazilah bain al-manzilatain).

Menurut Ahmad Amin, nama Mu'tazilah sudah ada sebelum peristiwa antara Washil dan Hasan al-Basri. Nama Mu'tazilah diberikan kepada golongan yang tidak mau berintervensi dalam pertikaian politik yang terjadi pada masa Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib, Qais yang waktu itu sebagai gubernur di mesir pada masa Ali, ia menjumpai pertikaian disana, satu golongan turut padanya, dan golongan lain menjauhkan diri ke Kharbita (I'tazalat ila Kharbita). Dalam suratnya kepada Khalifah, ia menamai golongan yang menjauhkan diri dengan nama Mu'tazilah.

Golongan Mu'tazilah juga dikenal dengan nama lain seperti Ahl al-Adl yang berarti golongan yang mempertahankan keadilan Tuhan dan ahl al-tawhid wa al-adl yang berarti golongan yang mempertahankan keesaan murni dan keadilan Tuhan. Mereka juga sering disamakan dengan paham Qadariyah yang menganut paham free act dan free will. Selain itu mereka juga dinamai al-Mua'tillah karena golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat, dalam arti sifat yang memiliki wujud diluar zat Tuhan. Mereka juga diberi nama dengan Wa'diyyah, karena mereka berpendapat bahwa ancaman Tuhan itu pasti akan menimpa orang-orang yang tidak taat akan hukum-hukum Tuhan. Ajaran-ajaran Mu'tazilah mendapat dukungan dan penganut dari penguasa Bani Umayyah, yakni khalifah Yazib bin Walid (125-227H). Sedangkan dari Bani Abbasiyah yaitu: Al-Makmun (198-218H), Al-Mu'tasim billah (218-227H), dan Al-Watsiq (227-232H).

b. Ajaran Dasar Teologi Mu'tazilah.

Ajaran-ajaran dasar Mu'tazilah ini juga disebut dengan al-Ushul al-Khamsah.[40] Yaitu : At-Tauhid. At-Tauhid (pengesaan Tuhan) merupakan prinsip utama dan intisari ajaran Mu'tazilah. Sebenarnya, semua aliran teologis dalam Islam memegang doktrin ini. Namun, Tauhid dalam paham Mu'tazilah memiliki arti spesifik. Yaitu: Tuhanlah satu-satunya yang Esa, yang unik dan tidak satupun yang menyamai-Nya. Karena itu, Dia-lah yang qadim. Bila ada yang qadim lebih dari satu, maka telah terjadi ta'adud al qudama (tebilangnya zat yang tak berpemulaan). Mu'tazilah menolak konsep Tuhan memiliki sifat-sifat, penggambaran fisik, dan Tuhan dilihat dengan mata kepala.

Ajaran tentang keadilan ini berkait erat dengan beberapa hal, antara lain:

1. *Perbuatan Manusia.* Menurut Mu'tazilah, melakukan dan menciptakan perbuatannya sendiri, terlepas dari kehendak dan kekuasaan Tuhan, baik secara langsung maupun tidak. Konsep ini memiliki konsekuensi logis dengan keadilan Tuhan, yaitu apapun yang akan diterima manusia di akhirat merupakan balasan perbuatannya di dunia.
2. *Berbuat baik dan terbaik (as-shalah wa al-ashlah).* Maksudnya adalah kewajiban Tuhan untuk berbuat baik, bahkan terbaik untuk manusia. Tuhan tidak mungkin jahat dan penganiaya,

karena hal tersebt tidak layak bagi Tuhan. Jika Tuhan berlaku jahat terhadap seseorang dan berlaku jahat kepada orang lain berarti Ia tidak adil. Maka Tuhan pastilah berbuat yang terbaik bagi manusia.

3. *Mengutus Rasul.* Mengutus rasul bagi manusia merupakan kewajiban bagi Tuhan dengan alasan sebagai berikut: Tuhan wajib berlaku baik kepada manusia. Al-Quran secara tegas menyatakan kewajiban Tuhan untuk memberikan belas kasih kepada manusia (QS 26:29). Tujuan diciptakan manusia adalah untuk beribadah kepada-Nya. Agar tujuan tersebut berhasil, tidak ada jalan lain selain mengutus rasul.
4. *Al-Wa'ad wa al-Wa'id.* Al-Wa'ad wa al-Waid berarti janji dan ancaman, Tuhan yang Mahaadil dan Mahabijaksana, tidak akan melanggar janji-Nya. Yaitu untuk member pahala surge bagi yang berbuat baik dan mengancam dengan siksa neraka atas orang yang durhaka. Begitu pula janji Tuhan untuk member ampunan orang yang bertaubat nasuha pasti benar adanya.
5. *Al-Manzilah bain al-Manzilatain.* Menurut pandangan Mu'tazilah, pelaku dosa besar tidak dapat dikatakan sebagai orang mukmin secara mutlak. Hal ini karena keimanan menuntut adanya kepatuhan kepada Tuahan, dan tidak cukup hanya pengakuan dan pembenaran. Pelaku dosa besar juga tidak bias dikatakan kafir secara mutlak karena ia masih percaya kepada Tuhan, Rasul-Nya, dan mengerjakan pekerjaan yang baik.
6. *Al-Amru bi al-Ma'ruf wa an-Nahy an Munkar.* Al-Amru bi al-Ma'ruf wa an-Nahyi an-Munkar berarti menyuruh kebaikan dan mencegah kemungkaran. Dalam paham Mu'tazilah, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi seorang mukmin untuk melakukan hal ini. Yaitu: Ia mengetahui perbuatan yang disuruh itu memang ma'ruf dan yang dilarang itu memang munkar. Ia mengetahui bahwa kemungkaran telah nyata dilakukan oleh orang. Ia mengetahui bahwa perbuatan amr ma'ruf atau nahy munkar tidak akan membawa mudharat yang lebih besar. Ia mengetahui atau paling tidak menduga bahwa tindakannya tidak akan membahayakan dirinya dan hartanya.

6. Syiah

a. Asal-usul kemunculan Syiah

Syiah secara bahasa berarti pengikut, pendukung, partai, atau kelompok, sedangkan secara terminology adalah sebagian kaum muslimin yang dalam bidang spiritual dan keagamaannya selalu merujuk kepada keturunan Nabi Muhammad Saw, atau orang yang disebut sebagai ahl-bait. Menurut Abu Zahrah, Syiah mulai muncul pada akhir masa pemerintahan Utsman bin Affan kemudian tumbuh dan berkembang pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Adapun menurut Watt, Syiah benar-benar muncul ketka berlangsung peperangan antara Ali dan Muawiyah pada perang siffin. Dalam respon ini, golongan yang mendukung Ali disebut sebagai Syiah dan yang tidak menolak Ali disebut sebagai Khawarij. Berkaitan dengan teologi, mereka memiliki lima rukun iman, yakni *Tauhid*, *Nubuwah*, *Ma'ad* (Kepercayaan akan adanya hidup di akhirat), *Imamah* (kepercayaan terhadap imamah yang merupakan hak ahlul bait), dan *adl* (keadilan Tuhan).

b. Ajaran-ajaran Syiah

1. *Tauhid*. Tuhan adalah Esa, baik ekstensi maupun esensi-Nya. Keesaan adalah mutlak. Keesaan Tuhan tidak murakkab (tersusun). Tuhan tidak membutuhkan sesuatu, Ia berdiri sendiri, dan tidak dibatasi oleh ciptaan-Nya.

2. *Nubuwah*. Setiap mahkluk membutuhkan petunjuk, baik petunjuk dari Tuhan maupun dari manusia. Rasul merupakan petunjuk hakiki utusan Tuhan yang diutus untuk memberikan acuan dalam membedakan antara baik dan buruk di alam semesta. Tuhan telah mengutus 124.000 rasul untuk memberikan petunjuk kepada manusia.
3. *Ma'ad*. Ma'ad adalah hari akhir untuk menghadapi Tuhan di akhirat. Mati adalah kehidupan transit dari kehidupan dunia menuju kehidupan akhirat.
4. *Imamah*. Imamah adalah institusi yang diinagurasikan Tuhan untuk memberikan petunjuk manusia yang dipilih dari keturunan Ibrahim dan didelegasikan kepada keturunan Muhammad Saw.
5. *Adil*. Tuhan menciptakan kebaikan di Alam semesta ini merupakan keadilan. Tuhan memberikan akal kepada manusia untuk mengetahui perkara yang salah melalui perasaan. Manusia dapat menggunakan indranya untuk melakukan perbuatan, baik perbuatan baik maupun perbuatan buruk. Jadi, manusia dapat memanfaatkan potensi berkehendak sebagai anugrah Tuhan untuk mewujudkan dan bertanggung jawab atas perbuatannya.

c. Perkembangan Syiah

Dalam perkembangannya, golongan syiah ini terpecah dalam beberapa sekte. Perpecahan ini dipicu karena doktrin imamah yang berbeda-beda. Diantara sekte syiah itu adalah Istsna Asy'Ariyah, Sab'iyah, Zaidiyah, dan Gullat.

7. Ahlus Sunnah wal Jama'ah

Ungkapan Ahl Sunnah wal Jamaah (sering disebut dengan Sunni) dapat dibedakan menjadi dua pengertian, yaitu umum dan khusus. Sunni dalam pengertian umum adalah lawan dari Syiah. Dalam artian ini, Mu'tazilah dan As'ariyah masuk dalam golongan Sunni. Dalam pengertian khusus, Sunni adalah mazhab dalam barisan As'ariyah dan merupakan lawan dari Mu'tazilah. Selanjutnya, trem Ahlussunah banyak dipakai setelah munculnya aliran As'ariyah dan Maturidiyah, dua aliran yang menentang ajaran Mu'tazilah.

a. Ajaran Asy'ariah

Ajaran Asy'ariah muncul atas keberanian Abu Hasan Al-Asy'ary yang menenteng paham Mu'tazilah. Abu hasan Al-Asy'asy adalah seorang pengikut M'tazilah sampai ia berusia 40 tahun. Setelah itu, secara tiba-tiba dia mengumumkan diri dihadapan jama'ah masjid Basrah bahwa dia keluar dari golongan Mu'tazilah dan menunjukan keburukan-keburukannya. Menurut Ibn Asakir, yang melatar belakangi al-Asy'ary meninggalkan paham Mu'tazilah adalah pengakuan al-Asy'ary yang telah bermimpi bertemu Rasulullah Saw sebanyak tiga kali pada bulan Ramadhan. Namun menurut pendapat yang lain, al-Asy'ary keluar dari Mu'tazilah karena adanya keraguan ketika dia mempertanyakan hal tentang mukmin dewasa, anak-anak, dan kaum kafir kepada al-Jubba'i.

Ajaran-ajaran Asy'ariyah:

1. *Tuhan dan Sifat-sifat-Nya.* Al-Asy'ary berhadapan pada dua pandangan ekstrim. DI satu pihak dia berhadapan dengan kelompok mujassimah (antromorfis) dan kelompok musyabbihah yang berpendapat bahwa Allah memiliki sifat yang disebutkan dalam al-Quran dan Sunnah dan sifat-sifat itu harus dipahami menurut arti harfiahnya. Di pihak lain, ia berhadapan dengan Mu'tazilah yang berpendapat bahwa sifat-sifat Allah tidak lain esensi-Nya. Menghadapi dua kelompok tersebut, al-Asy'ary berpendapat bahwa Allah memiliki

sifat-sifat itu, seperti mempunyai tangan dan kaki, dan ini tidak boleh diartikan secara harfiah, melainkan secara simbolis. Selanjutnya, al-Asy'ary menjelaskan bahwa sifat-sifat Allah itu unik sehingga tidak dapat dibandingkan dengan sifat-sifat manusia. Sifat-sifat Allah Swt berbeda dengan Allah sendiri, tetapi-sejauh menyangkut realitasnya tidak terpisah dari esensi-Nya. Dengan demikian tidak berbeda dengan-Nya. Kebebasan dalam berkehendak. Dalam kebebasan berkehendak, al-Asy'ary membedakan anta ra khaliq dan kasb. Menurutnya, Allah adalah Khaliq (pencipta) perbuatan manusia, tetapi manusia lah yang mengupayakannaya (muktasib).

2. *Akal dan Wahyu dan Kriteria Baik-buruk.* Al-Asy'ary mengutamakan wahyu dalam menghadapi persoalan yang memperoleh penjelasan kontadiktif antara akal dan wahyu.
3. *Qadimnya al-Quran.* Al-Asy'ary mengatakan bahwa walaupun al-Quran terdiri atas kata-kata, huruf, dan bunyi, semuanya tidak melekat pada esensi Allah dan karenanya tidak qadim. Namun, bagi al-Asy'ary al-Quran tidaklah diciptakan.
4. *Melihat Allah.* Al-Asy'ary yakin bahwa Allah dapat dilihat di akhirat, tetapi tidak dapat digambarkan. Kemungkinan rukyat dapat terjadi manakala Allah sendiri yang menyebabkan dapat dilihat atau bilamana dia menciptakan kemampuan penglihatan manusia untuk melihat-Nya.
5. *Keadilan*. Allah adalah penguasa mutlak, jadi Dia tidak memiliki keharusan apapun. Kedudukan orang yang berdosa. Al-Asy'ary berpendapat bahwa mukmin yang melakukan dosa besar adalah mukmin yang fasik, sebab iman tidak mungkin hilang karana dosa kecuali kufur.

b. Ajaran Maturidiah

Abu Mansur al-Maturidi dilahirkan di Maturid, sebuah kota kecil di Samarkand, wilayah Uzbekistan (sekarang). Al-Maturidi hidup pada masa khalifah al-Mutawakil yang memerintah tahun 232-274/847-861 M. Ia sendiri wafat pada tahun 333 H/944 M. Ia adalah pengikut Abu Hanifah dan paham-paham teologisnya banyak persamaannya dengan paham yang dimajukan oleh Abu Hanifah. Sistem teologi Abu Mansur dikenal dengan nama Al-Maturidiyah.

Ajaran-ajaran Al-Maturidy

1. *Akal dan Wahyu.* Menurut al-Maturidi, mengetahui Tuhan dan kewajiban mengetahui Tuhan dapat diketahui dengan akal. Kemampuan akal dalam mengetahui kedua hal tersebut sesuai dengan ayat-ayat Al-Quran yang memerintahkan agar manusia menggunakan akal dalam usaha memperoleh pengetahuan dan pemikiran yang mendalam tentang makhluk ciptaan-Nya. Dalam masalah baik dan buruk, al-Maturidi berpendapat bahwa penentu baik dan buruk sesuatu terletak pada sesuatu itu sendiri, sedangkan perintah atau larangan syariah hanyalah mengikuti ketentuan akal mengenai baik dan buruknya sesuatu.
2. *Perbuatan Manusia.* Menurut al-Maturidi perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan karena segala sesuatu dalam wujud ini adalah ciptaan-Nya. Khusus mengenai mengenai perbuatan manusia, kebijaksanaan, dan keadilan kehendak Tuhan mengharuskan manusia memiliki kemampuan berbuat (ikhtiar) agar kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepadanya dapat dilaksanakannya. Tuhan menciptakan daya (kasb) dalam diri manusia dan manusia bebas memakainya. Daya-daya tersebut diciptakan bersamaan dengan perbuatan manusia. Dengan demikian tidak ada pertentangan antara qudrat Tuhan yang telah menciptakan perbuatan manusia dan ikhtiar yang ada pada manusia.

3. *Kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.* Qudrat Tuhan tidak sewenang-wenang, tetapi perbuatan dan kehendak-Nya itu berlangsung sesuai dengan hikmah dan keadilan yang sudah ditetapkan-Nya.
4. *Sifat Tuhan*. Al-Maturidi berpendapat bahwa sifat Tuhan tidak dikatakan sebagai esensi-Nya dan bukan pula lain dari esensi-Nya. Sifat-sifat Tuhan itu mulzamah (ada bersama, baca: inheren) zat tanpa terpisah. Menetapkan sifat Allah tidak harus membawanya pada antromorphisme karena sifat tidak berwujud tersendiri dari zat, sehingga terbilangnya sifat tidak akan membawa terbilangnya yang qadim (taaddud al-qudama).
5. *Melihat Tuhan.* Al-Maturidi mengatakan bahwa manusia dapat melihat Tuhan. Hal ini diberitakan oleh al-Quran, antara lain firman Allah dalam surat Al-Qiyamah ayat 22-23. Al-Maturidi lebih lanjut mengatakan bahwa Tuhan kelak di akhirat dapat dilihat dengan mata, karena Tuhan memiliki wujud walaupun Ia immateri. Namun, melihat Tuhan, kelak di akhirat tidak dalam bentuknya (bila kaifa), karena keadaan di akhirat tidak sama dengan keadaan di dunia.
6. *Kalam Tuhan.* Al-Maturidi membedakan antara kalam (sabda) yang tersusun dengan huruf dan bersuara dengan kalam nafsy (sabda yang sebenarnya). Kalam nafsy adalah sifat yang qadim bagi Allah, sedangkan kalam yang tersusun dari huruf dan kata-kata adalah bahar (hadis).
7. *Pengutusan Rasul.* Akal memerlukan bimbingan ajaran wahyu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban. Jadi, pengutusan rasul berfungsi sebagai sumber informasi. Tanpa mengikuti ajaran wahyu yang disampaikan rasul berarti manusia telah dibebankan sesuatu yang berada diluar kemampuannya.
8. *Pelaku dosa besar.* Al-Maturidi berpendapat bahwa orang yang berdosa besar tidak kafir dan tidak kekal di dalam neraka walaupun dia mati sebelum bertobat. Hal ini karena Tuhan telah menjanjikan akan memberikan balasan kepada manusia sesuai dengan perbuatannya. Menurut al-Maturidi, iman itu cukup dengan tasdhiq dan iqrar. Sedangkan amal adalah penyempurna iman. Oleh karena itu, amal tidak akan menambah atau mengurangi esensi iman, kecuali hanya menambah atau mengurangi sifatnya saja.

Pengaruh Teologi

Persoalan teologi yang berawal dari persoalan politik pemerintahan, tidak sedikit berimbas terhadapan tatanan kehidupan masyarakat sosial yang secara tidak langsung ikut terlibat serta menjadi bagian di dalamnya. Berbagai kalangan bersaing untuk mempertahankan paham mereka, bahkan hingga menimbulkan perselisihan di dalam golongan itu sendiri. Hal ini menggambarkan bahwa bukanlah suatu hal yang aneh jika terjadi perpecahan di kalangan umat Islam, terlebih dalam satu golongan tidak kokoh dengan satu pemahaman.

Adapun pengaruh atau imbas dari teologi itu sendiri adalah:

1. *Terpecahnya Umat Islam dalam Keberagaman Sudut Pandang.*

Terpecahnya umat Islam pada daat itu, tidak terlepas dari sejarah lahirnya teologi, yang berawal dari terbunuhnya Khalifah Utsman bin Affan serta naiknya Ali sebagai Khalifah yang memimpin dunia Islam pada saat itu. Sejarah Islam secara gamblang menjelaskan bahwa Perang Siffin berimbas kepada lahirnya golongan-golongan yang berdiri di atas paham mereka sendiri. Persoalan teologipun menjadi suatu hal yang menarik pada saat itu, terlebih jika dikaitkan dengan berbagai perkembangan pemikiran dari suatu golongan dan bahkan peikiran para tokoh Islam. Setidaknya banyak aliran yang timbul dari persoalan ini, antara lain Khawarij, Murji'ah dan Mu'tazilah serta Qadariyah dan Jabariyah. Aliran-aliran ini berdiri dengan paham dan

pemikiran mereka masing-masing terhadap situasi yang terjadi pada saat itu. Dengan adanya golongan-golongan inilah menggambarkan bahwa Islam terpecah dalam beberapa kelompok yang menjunjung tinggi pemikiran mereka masing-masing.

2. *Kecekcokan dalam Suatu Golongan*

Bukan hanya melibatkan kelompok-kelompok besar, teologi ternyata juga berdampak terhadap apa yang terjadi di dalam golongan-golongan tersebut. Persoalan yang awalnya menimbulkan perbedaan beberapa golongan, ternyata juga mengalami perbedaan tersendiri di dalam ruang lingkup golongan tersebut. Khawarij misalnya, yang dikenal sebagai barisan yang keluar dari pendukung Ali bin Abi Thalib, dan telah mempunyai pemikiran tersendiri, ternyata dari pengikut golongan khawarijpun tepecah ke dalam beberapa sekte dengan pemikiran yang berbeda. Golongan khawarij juga sering mengadakan perlawanan terhadap penguasa-penguasa Islam dan Umat Islam yang ada di zaman mereka. Lain hal dengan Mu'tazilah, setelah beberapa saat mencapai puncak kejayaannya, Mu'tazilah mengalami kemunduran drastis yang disebabkan oleh perbuatan mereka sendiri. Mereka yang hendak mempertahankan pemikiran dan kebebasan mereka sendiri, malah memusuhi orang-orang yang tidak mengikuti paham mereka. Peristiwa ini mencapai puncak hingga menimbulkan perpecahan yang justru melahirkan golongan baru.

Tidak sedikit dari golongan-golongan ini yang menggunakan kekerasan dalam pelaksanaannya. Banyak terjadi pemaksaan terhadap umat Islam dan terhadap pengikut golongan itu sendiri untuk meyakini atau ikut dengan pemikiran yang mereka anut. Dan tentunya tidak semua pihak yang mampu menerima tindak paksaan seperti itu, sehingga memicu kekerasan yang akan berdampak lebih buruk lagi. Dari fenomena ini terlihat bahwa keberagaman pemikiran dan sifat ingin berkuasanya manusia dapat menimbulkan hal-hal yang seharusnya tidak perlu terjadi, seperti peperangan antar sesame Muslim.

Timbulnya Pemberontakan
Aliran Khawarij

Pengikut aliran khawarij juga terpecah menjadi beberapa golongan. Inflasi dari pertentangan itu justru memunculkan ajaran-ajaran aqidah asing dalam lembaran sejarah khawarij. Mereka memberontak hanya untuk menetapkan proposisi keliru dari ajaran-ajarannya. Mereka beranggapan bahwa meninggalkannya hanyalah membawa kekafiran dan kesesatan. Ketika suatu saat terbukti bahwa proposisi itu keliru, mereka malah kembali menarik diri, namun setelah itu mereka melkaukan pemberontakan yang jauh lebih dahsyat sebagai tanda bahwa mereka hendak menebus kesalahan yang telah mereka lakukan.

Dari kondisi yang demikian, pemberontakan-pemberontakan yang muncul dalam satu aliran, disebabkan oleh watak keras kepala dari golongan tersebut, adanya sikap ingin memisahkan diri dan mengulang-ulang kesalahan, bahkan sebagian aliran justru bergabung dengan aliran lain untuk menyerang aliran utama. Selain itu, kerasnya watak khawarij serta adanya ektrimitas, menyebabkan setiap tindakan dan aktivitasanya dijalankan tanpa pemikiran yang matang serta revolusi yang selalu berubah. Khwarijpun sering mengadakan pemberontakan terhadap penguasa yang dzalim, walaupun tindakannya itu akan mengantarkan mereka ke dalam keputusan yang tidak diharapkan.

Aliran Syi'ah

Aliran Syi'ah muncul diawali dengan tersisanya pasukan Ali setelah Khawarij menyempal. Setelah adanya keputusan tahkim, mereka membulatkan tekad membuat sebuah

keputusan untuk mendukung Ali bin Abi Thalib. Syiah yang pertama kali muncul tidak pernah mencaci dan mencerca sahabat Nabi. Namun ketika melangkah lebih jauh, Syiah berjalan dengan memunculkan konsep-konsep yang berbahaya yang ditandai dengan watak ekstrim serta menganut keyakinan yang tidak diakui oleh Islam.

Implikasi dari Perselisihan Politik

Gerakan-gerakan Khawarij dan Syi'ah cukup menyibukkan penguasa Islam dan banyak menguras keringat pasukan yang seharusnya digunakan untuk penaklukan. Keterlambatan dalam penaklukan adalah imbas langsung dari perselisihan yang terjadi. Gerakan yang dilakukan oleh khawarij dan syi'ah ini berjalan dalam waktu dan kondisi yang tidak tepat. Mereka bukannya membentengi umat Islam, akan tetapi bergerilya dengan pertumbahan darah dan perampasan harta kaum muslimin sendiri

Impilkasi dari Aqidah

Permasalah implikasi dari aqidah ini berarah pada konsep pemahaman dari suatu aliran. Keyakinan yang dianut oleh masing-masing aliran justru menimbulkan bid'ah.Jadi berdasarkan catatatan sejarah Islam, terdapat bid'ah khwarij, bid'ah murji'ah dan bid'ah syi'ah.

Bid'ah khawarij

Diantara hal yang tergolong ke dalam bid'ah khawarij adalah:

- Mereka mengkafirkan para pendosa besar
- Menyalahi Al-Qur'an baik secara aksi maupun pola pikir tergolong kafir.
- Ancaman bagi pendosa besar adalah abadi di dalam api neraka.
- Bid'ah ini timbul karena sikam ekstrim di dalam beragama.

Bid'ah Murji'ah

Ajaran Murji'ah yang berpegang kepada sebuah pendapat bahwa iman seseorang tidak terpengaruh kepada kemaksiatan,seperti halnya kekafiran yang tidak akan terpengaruh oleh ketaatan. Konsep iman inilah yang bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an, karena Al-Qur'an menjelaskan baha amal dan iman merupkan dua hal yang tidak dapat dipisahkan.

Bid'ah Syi'ah

Termasuk ke dalam bid'ah Syi'ah adalah sikap fanatik yang berlebihan terhadap imam. Mereka menempatkan kedudukan imam di atas posisi Nabi, sebagai orang yang terhindar dari dosa dan mampu melihat hal-hal yang ghaib. Selain dari itu yang termasuk bid'ah Syi'ah adalah keberpihakan mereka kepada keyakinan Jahmiyyah dalam hal sifat-sifat Allah dan aliran Qadariyah dalam hal perbuatan hamba.[]

MATERI 03
SEJARAH PERADABAN & PERKEMBANGAN ISLAM

Kondisi Masyarakat Arab Sebelum Kedatangan Islam

Masyarakat Mekkah Sebelum Islam Datang

Bangsa Arab pada umumnya berwatak berani, keras, dan bebas. Mereka telah lama mengenal agama. Nenek moyang mereka pada mulanya memeluk agama Nabi Ibrahim. Akan tetapi, akhirnya ajaran itu pudar. Untuk menampilkan keberadaan Tuhan mereka membuat patung berhala dari batu, yang menurut perasaan mereka patung itu dapat dijadikan sarana untuk berhubungan dengan Tuhan. Kebudayaan mereka yang paling menonjol adalahbidang sastra bahasa Arab, khususnya syair Arab. Perekonomian penduduk negeri Mekah umumnya baik karena mereka menguasai jalur darat di seluruh Jazirah Arab.

Keberagaman Masyarakat Mekah sebelum Islam Datang

Sebelum Islam datang, bangsa Arab telah menganut berbagai macam agama, adat istiadat, akhlak dan peraturan-peraturan hidup. Ketika agama Islam datang, agama baru ini pun membawa pembaruan di bidang akhlak, hukum, dan peraturan-peraturan tentang hidup. Dengan demikian, bertemulah agama Islam dengan agama-agama jahiliah atau peraturan-peraturan Islam dengan peraturan-peraturan bangsa Arab sebelum Islam. Kemudian, kedua paham dan kepercayaan itu saling berbenturan dan bertarung dalam waktu yang lama.

Faktor alam merupakan satu hal yang dapat mempengaruhi kehidupan beragama pada suatu bangsa. Hal itu dapat dibuktikan oleh penyelidik-penyelidik ilmiah yang menunjukkan bahwa Jazirah Arab dahulunya subur dan rnakmur. Karena faktor alam itu pula boleh jadi rasa keagamaan telah timbul pada bangsa Arab semenjak lama. Semangat keagamaan yang amat kuat pada bangsa Arab itulah yang menjadi dorongan mereka untuk melawan dan memerangi agama Islam di saat Islam datang. Mereka memerangi agama Islam karena mereka amat kuat berpegang dengan agama mereka yang lama yaitu kepercayaan yang telah mendarah daging pada jiwa mereka. Andaikata mereka acuh tak acuh dengan agama, tentu mereka membiarkan agama Islam berkembang, tetapi kenyataannya tidak demikian. Agama Islam mereka perangi mati-matian sampai mereka kalah.

Sampai saat ini pun bangsa Arab, baik dia seorang ulama atau tidak, terhadap agamanya mereka sangat bersemangat. Agama itu disiarkan serta dibela dengan sekuat tenaganya. Semangat beragama mereka umumnya bersifat kulitnya saja. Adapun ibadah dan praktik-praktik keagamaan jeering ditinggalkan oleh Arab Badui. Watak mereka yang amat mencintai hidup bebas dari keterikatan menjadi sebab mereka Kingin bebas dari aturan agama. Mereka sudah lama merasa bosan dan kesal terhadap agamanya karena dianggap sebagai pengikat kemerdekaannya sehingga selalu menyelewengkan agama mereka sendiri. Ada di antara mereka yang menyembah pohon-pohon kayu. Ada yang menyembah bintang-bintang, batu-batuan, binatang-binatang, bahkan menyembah raja-raja. Cara ini mereka lakukan karena mereka merasa sukar mempercayai Tuhan yang abstrak, sehingga akhirnya mereka menjadikan sesuatu benda yang dianggapnya sebagai Tuhan bayangan.

Mengenai kepercayaan keaga-maan, bangsa Arab merupakan salah satu dari bangsa-bangsa yang telah mendapat petunjuk. Mereka dahulu telah mengikuti agama Nabi Ibrahim. Karena terputus dengan nabi sebagai juru penerang, meraka lantas kembali lagi menyembah berhala. Berhala-berhala mereka terbuat dari batu dan ditegakkan di Kakbah. Dengan demikian

agama Nabi Ibrahim bercampur aduk dengan kepercayaan keberhalaan. Kemudian keyakinan terhadap Nabi Ibrahim itu telah benar-benar kalah dengan kepercayaan keberhalaan.

Ibnu Kalbi menyatakan bahwa yang menye-babkan bangsa Arab menyembah batu atau berhala adalah karena siapa saja yang meninggalkan kota Mekah selalu membawa sebuah batu. Diambilnya dari batu-batu yang ada di tanah haram Kakbah. Jika telah berbuat demikian, mereka telah merasa dirinya terhormat dan cinta terhadap kota Mekah. Selanjutnya, di mana-mana mereka berhenti atau menetap, diletakkannya batu itu, dan mereka tawaf (mengelilingi) batu itu, seolah-olah mereka telah mengelilingi Kakbah. Sesungguhnya mereka masih tetap memuliakan Kakbah dan kota Mekah, serta masih mengerjakan haji dan umrah, tetapi mereka tetap saja menyembah apa yang mereka sukai. Berhala-berhala yang ada di negeri mereka dahulunya adalah batu yang dibawa dari Kakbah ; (Mekah), yang kemudian mereka muliakan. Mereka juga mendirikan rumah-rumah untuk smenempatkan batu berhalanya, sementara itu Kakbah masih tetap mempunyai kedudukan lyang tinggi dan mulia. Di antara berhala-berhala itu ada yang mereka pindahkan ke Kakbah, yang akhirnya Kakbah dipenuhi dengan berhala-berhala. Mereka tidak lupa akan kedudukan I Kakbah yang mulia sehingga mereka tidak mau meletakkan batu-batu berhala itu di tempat yang lain, kecuali dekat dengan Kakbah. Mereka juga tidak mau naik haji, kecuali hanya ke Mekah.

Nama-nama berhala yang mereka sembah antara lain Hubal yakni berhala yang terbuat dari batu akik berwarna merah dan berbentuk manusia. Hubal, dewa mereka yang terbesar I diletakkan di Kakbah, kemudian Al Lata, berhala yang paling tua, berhala Al Uzza, serta Manah. Mereka mengakui berhala tersebut sebagai Tuhan mereka dan memujanya karena dianggapnya hebat. Mereka menyembah berhala-berhala itu sebagai perantara kepada Tuhan. Jadi pad hakikatnya, bukanlah berhala-berhala itu yang mereka sembah, tetapi sesuatu yang hebat di balik berhala-berhala itu. Untuk mendekatkan diri kepada dewa atau Tuhan-Tuhan itu, merek rela berkorban dengan menyajikan binatang ternak. Bahkan pernah pada suatu ketika mereka mempersembahkan manusia sebagai korban kepada dewa-dewa dan Tuhan mereka. Kepadal berhala-berhala itu, mereka mengadukan nasibnya, persoalan, atau problem hidupnya serta] meminta pendapat atau memohon restunya jika akan mengerjakan sesuatu yang penting.

Kebudayaan Masyarakat Mekah sebelum Islam Datang

Negeri Yaman adalah tempat tumbuh kebudayaan yang amat penting yang pernah berkembang di Jazirah Arab sebelum Islam datang. Bangsa Arab termasuk bangsa yang memilikij rasa seni yang tinggi. Salah satu buktinya ialah bahwa seni bahasa Arab (syair) merupakan suatul seni yang paling indah yang amat dihargai dan dimuliakan oleh bangsa tersebut. Mereka amat gemar berkumpul mengelilingi penyair-penyair untuk mendengarkan syair-syairnya. Ada bebe-rapa pasar tempat penyair-penyair berkumpul yaitu pasar Ukaz, Majinnah, dan Zul Majaz. Di pasar-pasar itulah penyair-penyair memperdengarkan syairnya yang sudah disiapkan untuk itu.

Seorang penyair mempunyai kedudukan yang amat tinggi dalam masyarakat Arab. Bila pada suatu suku/kabilah muncul seorang penyair, maka berdatanganlah utusan dari kabilah-kabilah lain untuk mengucapkan selamat kepada kabilah itu. Untuk itu, kabilah tersebut mengadakan perhelatan-perhelatan dan jamuan besar-besaran dengan menyembelih binatang ternak. Untuk upacara ini, wanita-wanita cantik dari kabilah tersebut keluar untuk menari, menyanyi, dan bermain menghibur para tamu. Upacara yang diadakan adalah untuk menghormati sang penyair. Dengan demikian penyair dianggap mampu menegakkan martabat suku atau kabilahnya. Salah satu dari pengaruh syair pada bangsa Arab ialah bahwa syair itu dapat meninggikan derajat orang yang tadinya hina, atau sebaliknya, dapat menghinakan orang yang

tadinya mulia. Bilamana penyair memuji orang yang tadinya hina, maka dengan mendadak orang hina itu menjadi mulia, demikian pula sebaliknya. Jika penyair mencelal seseorang yang tadinya mulia, orang tersebut mendadak menjadi orang yang hina. Sebagai contoh, ada seorang yang bernama Abdul Uzza ibnu Amir. Dia adalah seorang yang mulanya hidupnya melarat. Putri-putrinya banyak, akan tetapi tidak ada pemuda-pemuda yang mau memperistrikan mereka. Kemudian dipuji-puji oleh Al Asya seorang penyair ulung. Syair yangl berisi pujian itu tersiar ke mana-mana. Dengari demikian, menjadi masyhurlah Abdul Uzza itu, dan akhirnya kehidupannya menjadi baik, dan berebutlah pemuda-pemuda meminang putri-putrinya.

Mereka mengadakan perlombaan bersyair dan syair-syair yang terbagus biasanya mereka gantungkan di dinding Kakbah tidak jauh dari patung-patung pujaan mereka agar dinikmati banyak orang, Jika syairnya itu telah digantungkan di dinding Kakbah, sudah pasti suku/kabilah tersebut naik pula martabat dan kemuliaannya. Dengan demikian, potret seluruh kebudayaan bangsa Arab telah tertuang dan tergambar di dalam karya syair-syair mereka.

Kondisi bangsa Arab sebelum Islam dalam Aspek: Sosial Budaya, Agama, dan Ekonomi

a). Aspek Sosial-Budaya bangsa Arab Pra-Islam

Sebagian besar daerah Arab adalah daerah gersang dan tandus, kecuali daerah Yaman yang terkenal subur. Sebagai imbasnya, mereka yang hidup di daerah itu menjalani hidup dengan cara pindah dari suatu tempat ke tempat lain. Mereka tidak betah tinggal menetap di suatu tempat. Mereka tidak mengenal hidup cara lain selain pengembaraan itu. Seperti juga di tempat-tempat lain, di sini pun [Tihama, Hijaz, Najd, dan sepanjang dataran luas yang meliputi negeri-negeri Arab] dasar hidup pengembaraan itu ialah kabilah. Kabilah-kabilah yang selalu pindah dan pengembara itu tidak mengenal suatu peraturan atau tata-cara seperti yang kita kenal. Mereka hanya mengenal kebebasan pribadi, kebebasan keluarga, dan kebebasan kabilah yang penuh.

Keadaan itu menjadikan loyalitas mereka terhadap kabilah di atas segalanya. Ciri-ciri ini merupakan fenomena universal yang berlaku di setiap tempat dan waktu. Bila sesama kabilah mereka loyal karena masih kerabat sendiri, maka berbeda dengan antar kabilah. Interaksi antar kabilah tidak menganut konsep kesetaraan; yang kuat di atas dan yang lemah di bawah. Ini tercermin, misalnya, dari tatanan rumah di Mekah kala itu. Rumah-rumah Quraysh sebagai suku penguasa dan terhormat paling dekat dengan Ka'bah lalu di belakang mereka menyusul pula rumah-rumah kabilah yang agak kurang penting kedudukannya dan diikuti oleh yang lebih rendah lagi, sampai kepada tempat-tempat tinggal kaum budak dan sebangsa kaum gelandangan. Semua itu bukan berarti mereka tidak mempunyai kebudayaan sama-sekali.

Fakta di atas menunjukkan bahwa pengertian Jahiliah yang tersebar luas di antara kita perlu diluruskan agar tidak terulang kembali salah pengertian. Pengertian yang tepat untuk masa Jahiliah bukanlah masa kebodohan dan kemunduran, tetapi masa yang tidak mengenal agama tauhid yang menyebabkan minimnya moralitas.

b). Agama bangsa Arab Pra-Islam

Paganisme, Yahudi, dan Kristen adalah agama orang Arab pra-Islam. Pagan adalah agama mayoritas mereka. Ratusan berhala dengan bermacam-macam bentuk ada di sekitar Ka'bah. Agama pagan sudah ada sejak masa sebelum Ibrahim. Setidaknya ada empat sebutan bagi berhala-hala itu: ***Shanam*, *Wathan*, *Nushub*, dan *Hubal*.** Orang-orang dari semua penjuru jazirah datang berziarah ke tempat itu. Beberapa kabilah melakukan cara-cara ibadahnya sendiri-sendiri. Ini membuktikan bahwa paganisme sudah berumur ribuan tahun. Yahudi dan Kristen dianut

oleh para imigran yang bermukim di Yathrib dan Yaman. Tidak banyak data sejarah tentang pemeluk dan kejadian penting agama ini di Jazirah Arab, kecuali di Yaman.

Salah satu corak beragama yang ada sebelum Islam datang selain tiga agama di atas adalah ***Majusiyah*****,** yaitu sekelompok orang yang mencari agama Ibrahim yang murni yang tidak terkontaminasi oleh nafsu penyembahan berhala-berhala, juga tidak menganut agama Yahudi ataupun Kristen, tetapi mengakui keesaan Allah. Mereka berpandangan bahwa agama yang benar di sisi Allah adalah ***Majusiyah*****.**

c). Ekonomi bangsa Arab Pra-Islam

Sebagian besar daerah Arab adalah daerah gersang dan tandus, kecuali daerah Yaman yang terkenal subur dan bahwa ia terletak di daerah strategis sebagai lalu lintas perdagangan. Ia terletak di tengah-tengah dunia dan jalur-jalur perdagangan dunia, terutama jalur-jalur yang menghubungkan Timur Jauh dan India dengan Timur Tengah melalui jalur darat yaitu dengan jalur melalui Asia Tengah ke Iran, Irak lalu ke laut tengah, sedangkan melalui jalur laut yaitu dengan jalur Melayu dan sekitar India ke teluk Arab atau sekitar Jazirah ke laut merah atau Yaman yang berakhir di Syam atau Mesir. Oleh karena itu, perdagangan merupakan andalan bagi kehidupan perekonomian bagi mayoritas negara-negara di daerah-daerah ini.

Perekonomian orang Arab pra-Islam yang sangat bergantung pada perdagangan daripada peternakan apalagi pertanian. Mereka dikenal sebagai pengembara dan pedagang tangguh. Mereka juga sudah mengetahui jalan-jalan yang bisa dilalui untuk bepergian jauh ke negeri-negeri tetangga.

MASA KEMUNDURAN I (1250 -1500 M)

1. Dinasti Jengiskhan

Disebut masa kemunduran karena masa-masa ini dunia Islam dalam proses penghancuran oleh bangsa Mongol dibawah pimpinan Jengiskan dan keturunannya serta Timur Lenk yang juga masih keturunan bangsa Mongol.Bangsa Mongol ini berasal dari daerah pegunungan Mongolia yang membentang dari Asia tengah sampai ke Siberia utara, Tibet selatan dan Manchuria barat serta Turkistan timur. Mereka mempunyai watak yang kasar, suka berperang dan berani menghadapi maut untuk mencapai keinginannya .Jengiskhan menganut agama Syamaniah, menyembah bintang-bintang dan sujud kepada Matahari yang sedang terbit. Raja-raja keturunannya yang masih menganut agama Syamaniyah ialah Hulagukhan sampai raja yang ke VI.Sedangkan mulai dari raja yang VII (Mahmud Ghazan) sampai raja-raja selanjutnya adalah pemeluk Islam. Dinasti Jengiskhan ini dikenal dengan dinasti Ilkhan, yaitu gelar yang diberikan kepada Hulagukhan. Daerah-daerah yang dikuasai dinasti ini adalah daerah yang terletak antara Asia kecil di barat dan India di timur.Kedatangannya ke dunia Islam diawali dengan ditaklukkannya wilayah-wilayah kerajaan Transoxania dan Khawarizm 1219 M; kerajaan Ghazna pada tahun 1221 M, Azarbaizan pada tahun 1223 M. dan Saljuk di Asia kecil pada tahun 1243 M.Serangan ke Baghdad dilakukan oleh Hulagukhan pada tahun 1258 M. Saat itu Khalipah Al Mu'tashim menolak untuk menyerah. Akhirnya kota Baghdad dikepung. Tanggal 10 Pebruari 1258 benteng benteng kota ini dapat ditembus dan Baghdad dihancurkan. Khalipah dan keluarganya serta sebagian besar dari penduduk dibunuh dengan dipancung secara bergiliran. Beberapa dari anggota keluarga Bani Abbas dapat melarikan diri, dan diantaranya ada yang ke Mesir dan menetap di sana. Kota Bagdad sendiri dihancurkan rata dengan tanah, sebagaimana kota-kota lain yang dilalui tentara Mongolia tersebut.

Dari Bagdad pasukan Mongolia menyebrangi sungai Eufrat menuju Syria, kemudian melintasi Sinai. Pada tahun 1260 M. mereka berhasil menduduki Nablus dan Gaza. Begitu pula daerah-daerah lain yang dilaluinya dapat ditaklukkan kecuali Mesir. Tentara Kerajaan Mamalik yang saat itu sedang berkuasa di Mesir dapat memukul mundur pasukan Mongolia dalam sebuah pertempuran di 'Ain Jalut tanggal 13 September 1260 M.Demikianlah kondisi dunia arab, terutama Baghdad dan sebagian besar derah-daerah kerajan Islam lainnya dikuasi oleh bangsa Mongolia selama kurang lebih 85 tahun dibawah perintah dinasti Ilkhan, yang tentunya kehadiran mereka lebih banyak membawa kehancuran dan kemunduran dunia Islam.Dari sekian banyak penguasa dinasti Ilkhan ada yang peduli terhadap pembangunan kembali peradaban yang telah diahncurkannya itu.

Diantaranya adalah Mahmud Ghazan (683-703 /1295-1304), raja Ilkhan pertama yang beragama Islam. Dia seorang pelindung ilmu pengetahuan dan sastra. Ia amat menggemari kesenian terutama arsitektur dan ilmu pengetahuan alam, seperti astronomi, kimia, mineralogy, Metalurogi dan botani. Ia membangun semacam biara untuk para darwis, perguruan tinggi untuk mazhab Syafi'i dan Hanafi, sebuah perpustakaan , observatorium, dan gedung-gedung umum lainnya.Mahmud Ghazan diganti oleh Muhammad Khudabanda Uljeitu (1304-1317 M) seorang penganut syi'ah yang ekstrim. Ia mendirikan kota raja Sulthaniyah dekat Zanjan. Pada masa pemerintahan Abu Sa'id (1317-1335 M) pengganti Muhamad Khudabanda, terjadi bencana kelaparan yang sangat menyedihkan dan angin topan dengan hujan es yang mendatangkan malapetaka. Kerajaan Ilkhan sepeninggal Abu Sa'id menjadi terpecah belah. Masing-masing pecahan saling memerangi . Akhirnya mereka semua ditaklukkan oleh Timur Lenk.

2. Dinasti Timur Lenk

Kedatangan Timur Lenk ke dunia Islam tidak kurang membawa kehancuran , bahkan ia lebih kejam daripada Jengiskan atrau Hulagukhan. Berbeda dengan Jengiskan atau Hulagukhan yang masih menganut kepercayaan Syamaniah, Timur Lenk ini sudah menganut agama "Islam."Pada tanggal 10 April 1370 M. Timur Lenk memproklamirkan diri sebagai penguasa tunggal di Tranxosiana. Ia berencana untuk menaklukkan daerah-daerah yang pernah dikuasai oleh Jengiskhan. Ia berkata : "Sebagaiamana hanya ada satu Tuhan di alam ini , maka di bumi seharusnya hanya ada seorang raja."Pada tahun 1381 M. ia menaklukkan Khurasan, terus ke Afganistan, Persia, Fars dan Kurdistan. Di setiap negeri yang ditaklukkannya ia mengadakan pembantaian besar-besaran terhadap siapa saja yang menghalangi rencananya, misalnya di Afganistan ia membangun menara yang disusun dari 2000 mayat yang dibalut dengan batu dan tanah liat; Di Iran ia membangun menara dari 70000 kepala manusia yang sudah dipisahkan dari badannya; Di India ia membantai lebih dari 80000 tawanan; Di Sivas, Anatolia sekitar 4000 tentara Armenia dikubur hidup-hidup.

Pada tahun 1401 M. ia memasuki daerah Syria bagian utara. Tiga hari lamanya Aleppo dihancurleburkan. Kepala dari 20000 penduduk dibuat Pyramid setinggi 10 hasta dan kelilingnya 20 hasta dengan wajah mayat menghadap ke luar. Banyak bangunan, seperti sekolah dan masjid yang berasal dari zaman Nuruddin Zanky dari Ayyubi dihancurkan. Hamah, Hom's dan Ba'labaka berturut-turut jatuh ke tangannya. Demikian pula Damaskus dikuasainya, sehingga masjid Umayah yang bersejarah mengalami kerusakan berat. Setelah itu serangan diteruskan ke Baghdad, dan membantai 20000 penduduknya. Dari mayat-mayat tersebut ia membuat 120 menara sebagai tanda kemenangan.Timur lenk berambisi juga untuk menguasai kerajaan Usmani di Turki, karena kerajaan ini banyak menguasai daerah-daerah bekas imperium Jengiskan dan Hulagukhan. Pada tahun 1402 M. terjadi pertempuran yang sangat hebat di Ankara.

Tentara Usmani mengalami kekalahan. Sultan Usmani (Bayazid I) sendiri tertawan dan mati dalam tawanan. Setelah itu Timur Lenk kembali ke Samarkhand. Ia berencana mengadakan invasi ke Cina, Namun di tengah perjalanan ia menderita sakit yang membawa kepada kematiannya pada usia 71 tahun. Tepatnya tahun 1404 M. dan mayatnya di bawa ke samarkhand.Sekalipun Timur Lenk ini terkenal sangat ganas dan kejam, tetapi ia sempat memperhatikan pengembangan Islam. Konon ia penganut Syi'ah yang ta'at dan menyukai tarekat Naqsyabandiyah. Dalam setiap perjalanannya ia selalu mengikutsertakan para ulama, sastrawan dan seniman. Ia sangat menghormati para ulama. Ketika ia berusaha menaklukkan Syria utara, ia menerima dengan hormat sejarawan terkenal, Ibnu Khaldun yang diutus Sulthan Faraj untuk membicarakan perdamaian. Kota Samarkhand diperkaya dengan bangunan-bangunan dan masdjid yang megah dan indah.

3. Kaum Mamluk di Mesir

Satu-satunya penguasa Islam yang dapat memukul mundur tentara Mongolia (Hulagukhan) ialah tentara Mamalik yang saat itu sedang berkuasa di Mesir dibawah pimpinan Sulthan Baybars (1260-1277) sebagai Sulthan yang terbesar dan termasyhur serta dipandang sebagai pembangun hakiki dinasti Mamalik di Mesir. Dinasti Mamalik berkuasa sejak tahun 1250 M. menggantikan dinasti Al Ayyubi dan berakhir tahun 1517 M. Karena dapat menghalau tentara Hulagukhan, Mesir terhindar dari penghancuran, sebagaimana dialami di dunia Islam lain yang ditaklukkan oleh Hulagu. Dinasti Mamalik ini mengalami kemajuan diberbagai bidang. Kemenangannya terhadap tentara Mongolia menjadi modal dasar untuk mengusai daerah-daerah sekitarnya. Banyak penguasa-penguasa kecil menyatakan setia kepada dinasti ini. Dinasti ini juga dapat melumpuhkan tentara Salib di sepanjang laut tengah.

Dalam bidang ekonomi, ia membuka hubungan dagang dengan Perancis dan Italia, terutama setelah kejatuhan Baghdad oleh tentara Timur Lenk, membuat Kairo menjadi kota yang sangat penting yang menghubungkan jalur perdagangan antara Laut merah dan laut tengah dengan Eropah. Hasil pertanian juga meningkat.Di bidang ilmu pengetahuan, Mesir menjadi tempat pelarian ilmuwan-ilmuwan asal Baghdad dari serangan tentara Mongolia. Karena itu ilmu-ilmu banyak berkembang di Mesir, seperti sejarah, kedokteran,astronomi,matematika, dan ilmu agama.

Dalam ilmu sejarah tercatat nama-nama besar, seperti Ibnu Khalikan, Ibnu Taghribardi, dan Ibnu Khaldun. Di bidang astronomi dikenal nama Nasir al-Din al –Tusi. Di bidang matematika Abu al Faraj al –'Ibry. Dalam bidang kedokteran: Abu Hasan 'Ali al-Nafis penemu susunan dan peredaran darah dalam paru-paru manusia, Abdul Mun'im al-Dimyathi seorang dokter hewan, dan al- Razi, perintis psykoterapi.

Dalam bidang Opthalmologi dikenal nama Salah al-Din Ibnu Yusuf. Sedangkan dalam bidang ilmu keagamaan, tersohor nama Ibnu Taimiyah, seorang pemikir reformis dalam Islam, al Sayuthi yang menguasai banyak ilmu keagamaan, Ibnu Hajar al-Asqalani dalam Ilmu Hadits dan lain-lain. Demikian pula dalam bidan arsitektur. Mereka membangun bangunan-bangunan yang megah seperti sekolah-sekolah, masjid-masjid, rumah sakit, museum, perpustakaan, villa-villa, kubah dan menara masjid.Kerajaan Mamalik ini berakhir tahun 1517 disebabkan banyaknya panguasa yang bermoral rendah, suka berfoya-foya dan ditambah dengan datangnya musim kemarau panjang dan berjangkitnya wabah penyakit. Dilain pihak munculnya kekuatan baru, yaitu kerajaan Turki Usmani yang kemudia dapat memenangkan perang melawan tentara Mamalik . Kemudian Mesir ini dijadikan salahsatu propinsi kerajaan Usmani di Turki.

3. Spanyol

Pada abad pertengahan ini Islam hanya berkuasa di daerah Granada, dibawah dinasti Bani Ahmar (1232-1492 M) yang merupakan kekuatan Islam terakhir di Spanyol seteleh kurang lebih 7 abad setengah lamanya menguasai wilayah ini. Kota-kota lain seperti Cordova telah jatuh ke tangan Kristen pada tahun 1238 M, Sevilla lepas pada tahun 1248 dan akhirnya Granada juga jatuh ke tangan Kristen pada tahun 1492 M. Hal ini disebabkan karena terjadinya perpecahan diantara umat Islam terutama orang-orang Istana dalam memperebutkan kekuasaan. Dilain pihak umat Kristen berhasil mempersatukan diri. Abu Abdullah sebagai khalipah terakhir tidak mampu lagi membendung serangan-serangan kristen yang dipimpin oleh Ferdinand dan Isabella, dan akhirnya dia menyerahkan diri, dan dia sendiri hijrah ke Afrika utara. Dengan demikian berakhirlah kekuasaan Islam di Spanyol. Umat Islam setelah itu, dihadapkan kepada dua pilihan, masuk keristen atau pergi meninggalkan Spanyol. Pada tahun 1609 M. boleh dikatakan tidak ada lagi umat Islam di daerah ini. Dunia Islam mengalami kehancuran setelah Khalipah Abbasiyah di Bghdad runtuh, dan baru mengalami kemajuan kembali setelah muncul dan berkembangnya tiga kerajaan besar, yaitu: Usmani di Turki, Mughal di India dan Safawi di Persia.

MASA TIGA KERAJAAN BESAR (1500-1800 M)

1. Kerajaan Usmani

Pendiri kerajaan ini bernama UsmanI, seorang bangsa Turki dari kabilah Oghuz. Ia menyatakan diri sebagai Padisyah al Usmani (raja besar keluarga Usmani) pada tahun 699 H (1300 M). Tahun 1312 M ia menyerang kota Broessa di Bizantium yang kemudian dijadikan sebagai ibukota kerajaannya. Beberapa tahun kemudian Usmani dapat menaklukkan sebagian benua Eropah seperti Azmir (Smirna) tahun 1327, Thawasyanli tahun 1330, Uskandar tahun 1338, Ankara tahun 1354, dan Gallipoli tahun 1356.Pada masa Sultan Murad I (1359-1389) Usmani dapat menguasai Adrianopel yang kemudian dijadikan ibukotanya yang baru, kemudian ditaklukkan pula Macedonia, Sopia, Salonia dan seluruh wilayah bagian utara Yunani. Merasa cemas terhadap kemajuan ekspansi kerajaan ini ke eropah, Paus mengobarkan semangat perang. Sejumlah besar pasukan sekutu Eropah disiapkan untuk memukul mundur pasukan Usmani.

Pasukan ini dipimpin oleh Sijisman, raja Hongaria. Namun Sultan Bayazid I (1389-1403 M), pengganti Murad I, dapat menghancurkan pasukan sekutu Kristen Eropah tersebut. Hanya penulisng Sultan Bayazid I ini dapat dikalahkan oleh serangan tentara Timur Lenk dalam pertempuran di Ankara tahun 1402 dan dia sendiri ditawan musuh.Dengan ditawannya Bayazid I ini kerajaan Usmani mengalami kemunduran, sampai diselematkan kembali oleh putranya Muhammad, dan dilanjutkan oleh Murad II (1421-1451) lalu oleh Muhammad II (1451-1481) yang dikenal dengan muhammad Al Fatih. Pada masa kekuasaan Muhammad al Fatih ini, Byzantium dan Konstantinopel ditaklukkan (1453 M).

Kerajaan Usmani semakin memantapkan kedudukannya pada masa Sulaiman al Qanuni (1520-1566 M), sehingga pada masanya wilayah kekuasaan Usmani mencakup Asia kecil, Armenia, Irak, Siria, Hejaz, dan Yaman di Asia; Mesir, Libia, Tunis dan Al Jazair di Afrika; Bulgaria, Yunani, Yugaslapia, Albania, Hongaria, dan Rumania di Eropah. Untuk mengatur pemerintahan Negara disusunlah sebuah kitab undang-undang (qanun) yang diberi nama Multaqa al –Abhur, yang menjadi pegangan hukum bagi kerajaan Usmani sampai datangnya reformasi pada abad ke 19. Sebab itulah Sultan Sulaiman diberi gelar "al Qanuni."Dalam pembangunan, Turki Usmani ini lebih mempokuskan kepada bidang politik , kemiliteran dan arsitektur. Bidang politik maksudnya adalah perluasan daerah seperti di atas. Bidang Militer adalah terbentunhya kelompok militer baru yang disebut pasukan Jenissari atau Inkisyariah.

Pasukan inilah yang dapat mengubah Negara Usmani menjadi mesin perang yang paling kuat. Bidang arsitek misanya banyak dibangun bangunan-bangunan megah, seperti sekolah, rumah sakit,villa, makam, jembatan dan masjid-masjid. Masjid-masjid dihiasi dengan kaligrafi yang indah, misalnya yang terkenal adalah masjid Jami sultan Muhammad Al Fatih, Masjid Agung sulaiman, Masjid Abi ayub Al Anshari dan Masjid Aya Sopia yang awalnya adalah bangunan gEreja.Dalam bidang keagamaan, perhatian sultan cukup besar. Fatwa-fatwa ulama sangat berperan dalam mengambil kebijakan Negara. Mufti adalah sebagai pejabat urusan agama tertinggi yang memberikan fatwa resmi terhadap problematika keagamaan dalam masyarakat. Tanpa legitimasi Mufti, keputusan hukum kerajaan bisa jadi tidak berjalan. Selama kurang lebih 9 Abad kerajan Usamani berdiri, tetapi kemudian hancur juga disebabkan oleh beberapa faktor antara lain:

a) Budaya pungli. Setiap jabatan yang hendak diraih oleh seseorang harus "dibayar" dengan sogokan kepada orang yang berhak memberikan jabatan tersebut, sehinggamenyebabkan dekadensi moral dan kondisi para pejabat semakin rapuh.
b) Pemberontakan tentara JenissariKemajuan ekspansi kerajan Usmani adalah juga karena peranan yang besar dari tentara Jenissari. Maka dapat dibayangkan kalau tentara Jenissari itu sendiri akhirnya memberontak kepada pemerintah.
c) Kemorosotan ekonomiIni disebabkan perang yang berkepanjangan, menghabiskan uang dan perekonomian Negara merosot, sementara belanja Negara sangat besar, termasuk untuk biaya perang.
d) Wilayah kekuasaan yang sangat luasTerlalu luasnya wilayah kekuasaan Usmani sangat sulit untuk dikontrol.Dipihak lain, para penguasa sangat berambisi menguasai wilayah yang sangat luas, sehinga mereka terlibat perang terus menerus dengan berbagai bangsa. Hal ini tentu menyedot banyak potensi yang seharusnya dapat digunakan untuk membangun Negara.
e) Kelemahan penguasaSepeninggal Sulaimanal al-Qanuni, kerajaan Usmani diperintah oleh Sultan–sultan yang lemah terutama dalam bidang kepemimpinan. Akhirnya pemerintahan menjadi kacau.

2. Kerajaan safawi di Persia

Cikal bakal kerajaan ini sebenarnya berasal dari perkumpulan pengajian tasauf tarekat safawiyah yang berpusat di kota Ardabil, Azerbaijan. Nama Safawiyah diambil dari nama pendirinya Safi al-Din, seorang keturunan imam Syi'ah yang ke enam, Musa al Kazhim. Kerajaan ini dapat dianggap sebagai peletak pertama dasar terbentuknya Negara Iran dewasa ini. Gerakan tarekat ini lama kelamaan berubah bentuk menjadi gerakan politik. Jama'ah atau murid-muridnya berubah menjadi tentara yang teratur dan panatik dalam kepercayaan serta menentang setiap orang yang bermazhab selain syi'ah.

Kepemimpinan Sapawi silih berganti, dan semakin eksis sebagai gerakan politik yang didukung oleh pasukan tentara yang kuat yang diberi nama Qizilbash (baret merah) pada masa kepemimpinan Ismail (1501-1524 M). Dialah yang pertama kali memproklamirkan dirinya sebagai raja pertama dinasti Safawi di kota Tabriz. Dalam waktu sepuluh tahun ia sudah dapat menguasai seluruh wilayah Persia dan bagian timur B ulan sabit subur (Fortile Crescent).Kerajaan Safawi mencapai puncak kemajuannya pada masa pemerintahan Abbas I. Pada masa pemerintahannya dapat menguasai beberpa daerah yang dikuasi Turki Usmani seperti Tabriz, Sirwan, dan Baghdad (1602 M).

Kemudian tahun 1622 M dapat menguasai kepulauan Hurmuz, dan mengubah pelabuhan Gumrun menjadi pelabuhan Bandar Abbas, sehingga jalur perdagangan antara Timur dan Barat yang biasa diperebutkan oleh Belanda, Inggris dan Perancis dapat dikusainya.Kemajuan Sapawi bukan hanya bidang politik saja tetapi juga dalam bidang ilmu pengetahuan, Pada masanya lahir beberapa ilmuwan antara lain Bahauddin al Syaeraji, generalis ilmu pengetahuan, Sadaruddin al Syaeroji, seorang filosof, dan Muhammad Baqir Ibnu Muhammad Damad, seorang filosop, ahli sejarah, teolog dan seorang yang pernah mengadakan obesrvasi mengenai kehidupan lebah.Bidang fisik dan seni, para penguasa Safawi telah berhasil membangun Isfahan, Ibukota kerajaan menjadi kota yang sangat indah.

Dibangun pula mesjid-mesjid, rumah sakit-rumah sakit, sekolah-sekolah, jembatan raksasa diatas zende Rud, dan istana Chihil Sutun. Unsur seni terlihat juga misalnya dalam bentuk kerajinan tangan seperti keramik, karpet, pakaian dan tenun, mode, tembikar dan lain-lain.Sepeninggal Abbas I kerajaan Safawi berturut-turut diperintah oleh enam raja, yaitu Safi Mirza (1628-1642), Abbas II (1642-1667), Sulaiman (1667-1694), Husein (1694-1722), Tahmasp II (1722-1732), dan Abbas III (1733-1736). Pada masa raja-raja tersebut kondisi kerajaan Safawi semakin lama semakin menurun yang pada akhirnya membawa kepada kehancurannya. Safi Mirza adalah seorang yang pencemburu dan kejam terhadap pembesar-pembesar kerajaan. Abbas II adalah raja yang suka mabuk minuman keras. Sulaiman selain pecandu narkotika juga menyenangi kehidupan malam beserta harem herem nya.Sedangkan Husein adalah seorang raja yang sangat diskriminatif, terlalu berpihak kepada kaum Syi'ah dan Kejam terhadap penganut Sunni.Itulah antara lain yang menjadi faktor keruntuhan Kerajaan safawi. Faktor lain adalah konplik yang berkepanjangan dengan kerajaan Usmani, dekadensi moral dikalangan pembesar-pembesart kerajaan, dan juga konplik interen di kalangan mereka dalam rangka memperebutkan kekuasaan.

3. Kerajan Mughal di India

Kerajaan Mughal letaknya di India dan Delhi sebagai Ibukotanya. Berdiri seperempat abad sesudah berdirinya kerajaan safawi. Didirikan oleh Zahiruddin Babur (1482-1530 M), salahsatu dari cucu Timur Lenk. Ia bertekad ingin menguasai Samarkhan yang menjadi kota penting di Asia Tengah pada masa itu. Maka pada tahun 1494 ia berhasil menaklukkannya berkat bantuan raja Ismail I, raja safawi. Pada tahun 1504 M ia juga dapat menaklukkan Kabul, ibukota Afganistan. Kerajaan-kerajaan Hindu di India juga dapat ditaklukkannya.Babur meningal pada tahun 1530 M. diagnti oleh anaknya Humayun.(1530-1556 M) dapat menggabungkan Malwa dan Gujarat ke daerah-daerah yang telah dikuasainya. Humayun meninggal karena terjatuh di tangga perpustakaannya (1556 M), diganti oleh anaknya, Akbar.Akbar (1556-1606 M) dapat menaklukkan raja-raja India yang masih ada pada waktu itu, dan juga Bengal.

Dalam soal agama, Akbar mempunyai pendapat yang libral dan ingin menyatukan semua agama dalam satu bentuk agama baru yang diberi nama Din Ilahi. Akbar juga menerapkan politik Sulakhul (toleransi Universal), sehingga semua rakyat dipandangnya sama, tidak dibedakan karena perbedaan etnis dan agama. Sultan-sultan yang besar setelah Akbar antara lain Jehangir (1605-1627 M) dengan permaisurinya Nur Jehan, Syah Jehan (1628-1658 M) dan Aurangzeb (1659-1707 M). Sesudah Aurangzeb adalah Sultan-sultan yang lemah yang tidak dapat mempertahankan kelanjutan kerajaan Mughal. Beberapa kemajuan kerajaan Mughal antara lain dalam bidang pertanian, yaitu berupa biji-bijian, padi, kacang, tebu, sayuran, rempah-rempah, tembakau, kapas, nila dan bahan-bahan celupan.Hasil karya seni kerajaan Mughal yang masih dapat dinikmati sampai saat ini adalah karya-karya arsitektur yang indah dan mengagumkan

misalnya bangunan Masjid berlapiskan mutiara, dan Tajmahal di Agra, Mesjid Raya Delhi dan Istana indah di Lahore.Selain kemajuan-kemajuan yang dicapai oleh kerajaan Mughal, ada beberapa faktor kelemahannya yang menyebabkan kehancurannya pada tahun1858 antara lain:

a) Terjadi stagnasi dalam pembinaan kemiliteran sehingga tidak bisa memantaugerak langkah tentara Inggris di wilayah-wilayah pantai. Begitu pula kekuatanpasukan daratnya semakin kurang handal, teruatama dalam mengoperasikapersenjataan buatannya sendiri.
b) Dekadensi moral dan hidup mewah di kalangan pembesar kerajaan yangmengakibatkan pemborosan dalam penggunaan uang.
c) Terlampau kasarnya sikap Aurangzeb dalam melaksanakan ide-idenya yangmenyebabkan terjadinya konplik antara agama, misalnya aliran Syikh, Syi'ahdan sunni.
d. Semua pewaris tahta kerajaan pada paro terakhir kekuasaan Mughal adalahorang-orang yang lemah dalam bidang kepemimpinan

Pengaruh Sejarah Islam Abad Pertengahan terhadap Umat Islam Indonesia
Jauh sebelum Islam masuk ke Indonesia, bangsa Indonesia telah memeluk agama hindu dan budha disamping kepercayaan nenek moyang mereka yang menganut animisme dan dinamisme. Setelah Islam masuk ke Indonesia, Islam berpengaruh besar baik dalam bidang politik, sosial, ekonomi,maupun di bidang kebudayaan yang antara lain seperti di bawah ini.

1. Pengaruh Bahasa dan Nama. Bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan sangat banyak dipengaruhi oleh bahasa Arab. Bahasa Arab sudah banayk menyatu dalam kosa kata bahasa Indonesia, contohnya kata wajib, fardu, lahir, bathin, musyawarah, surat, kabar, koran, jual, kursi dan masker. Dalam hal nama juga banyak dipakai nama-nama yang berciri Islam (Arab) seperti Muhammad, Abdullah, Anwar, Ahmad, Abdul, Muthalib, Muhaimin, Junaidi, Aminah, Khadijah, Maimunah, Rahmillah, Rohani dan Rahma.
2. Pengaruh Budaya, Adat Istiadat dan Seni. Kebiasaan yang banyak berkembang dari budaya Islam dapat berupa ucapan salam, acara tahlilan, syukuran, yasinan dan lain-lain. Dalam hal kesenian, banyak dijumpai seni musik seperti kasidah, rebana, marawis, barzanji dan shalawat. Kita juga melihat pengaruh di bidang seni arsitektur rumah peribadatan atau masjid di Indonesia yang banayak dipengaruhi oleh arsitektur masjid yang ada di wilayah Timur Tengah.
3. Pengaruh dalam Bidang Politik. Pengaruh ini dapat dilihat dalam sistem pemerintahan kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia seperti konsep khilafah atau kesultanan yang sering kita jumpai pada kerajaan-kerajaan seperti Aceh, Mataram. Demak, Banten dan Tidore.
4. Pengaruh di bidang ekonomi. Daerah-daerah pesisir sering dikunjungi para pedagang Islam dari Arab, Parsi,dan Gujarat yang menerapkan konsep jual beli secara Islam. Juga adanya kewajiban membayar zakat atau amal jariyah yang lainnya, seperti sedekah, infak, waqaf, menyantuni yatim, piatu, fakir dan miskin. Hal itu membuat perekonomian umat Islam semakin berkembang

PERADABAN ISLAM DI INDONESIA

A. SEBELUM KEMERDEKAAN

Islam masuk ke Indonesia pada abad pertama hijriyah atau abad ke tujuh sampai abad ke delapan masehi. Ini mungkin didasarkan kepada penemuan batu nisan seorang wanita muslimah yang bernama Fatimah binti Maimun dileran dekat Surabaya bertahun 475 H atau 1082 M. Sedang menurut laporan seorang musafir Maroko Ibnu Batutah yang mengunjungi Samudera Pasai dalam perjalanannya ke negeri Cina pada tahun 1345 M. Agama Islam yang bermahzab

Syafi'I telah mantap disana selama se abad, oleh karena itu berdasarkan bukti ini abad ke XIII di anggap sebagai awal masuknya agama Islam ke Indonesia. Daerah yang pertama-pertama dikunjungi ialah :

1. Pesisir Utara pulau Sumatera, yaitu di peureulak Aceh Timur, kemudian meluas sampai bisa mendirikan kerajaan Islam pertama di Samudera Pasai, Aceh Utara.
2. Pesisir Utara pulau Jawa kemudian meluas ke Maluku yang selama beberapa abad menjadi pusat kerajaan Hindu yaitu kerajaan Maja Pahit.

Pada permulaan abad ke XVII dengan masuk Islamnya penguasa kerajaan Mataram, yaitu: Sultan Agung maka kemenangan agama Islam hampir meliputi sebagai besar wilayah Indonesia. Sejak pertengahan abad ke XIX, agama Islam di Indonesia secara bertahap mulai meninggalkan sifat-sifatnya yang *Singkretik* (mistik). Setelah banyak orang Indonesia yang mengadakan hubungan dengan Mekkah dengan cara menunaikan ibadah haji, dan sebagiannya ada yang bermukim bertahun-tahun lamanya.

Ada tiga tahapan "masa" yang dilalui atau pergerakan sebelum kemerdekaan, yakni :

1. Pada Masa Kesultanan

Daerah yang sedikit sekali disentuh oleh kebudayaan Hindu-Budha adalah daerah Aceh, Minangkabau di Sumatera Barat dan Banten di Jawa. Agama Islam secara mendalam mempengaruhi kehidupan agama, social dan politik penganut-penganutnya sehingga di daerah-daerah tersebut agama Islam itu telah menunjukkan dalam bentuk yang lebih murni. Dikerajaan tersebut agama Islam tertanam kuat sampai Indonesia merdeka. Salah satu buktinya yaiut banyaknya nama-nama Islam dan peninggalan-peninggalan yang bernilai keIslaman. Dikerjaan Banjar dengan masuk Islamnya raja banjar. Perkembangan Islam selanjutnya tidak begitu sulit, raja menunjukkan fasilitas dan kemudahan lainnya yang hasilnya membawa kepada kehidupan masyarakat Banjar yang benar-benar bersendikan Islam. Secara konkrit kehidupan keagamaan di kerajaan Banjar ini diwujudkan dengan adanya Mufti dan Qadhi atas jasa Muhammad Arsyad Al-Banjari yang ahli dalam bidang Fiqih dan Tasawuf.

Islam di Jawa, pada masa pertumbuhannya diwarnai kebudayaan jawa, ia banyak memberikan kelonggaran pada sistem kepercayaan yang dianut agama Hindu-Budha. Hal ini memberikan kemudahan dalam Islamisasi atau paling tidak mengurangi kesulitan-kesulitan. Para wali terutama Wali Songo sangatlah berjasa dalam pengembangan agama Islam di pulau Jawa. Menurut buku Babad Diponegoro yang dikutip Ruslan Abdulgani dikabarkan bahwa Prabu Kertawijaya penguasa terakhir kerajaan Mojo Pahit, setelah mendengar penjelasan Sunan Ampel dan sunan Giri, maksud agam Islam dan agama Budha itu sama, hanya cara beribadahnya yang berbeda. Oleh karena itu ia tidak melarang rakyatnya untuk memeluk agama baru itu (agama Islam), asalkan dilakukan dengan kesadaran, keyakinan, dan tanpa paksaan atau pun kekerasan.

2. Pada Masa Penjajahan

Dengan datangnya pedagang-pedagang barat ke Indonesia yang berbeda watak dengan pedagang-pedagang Arab, Persia, dan India yang beragama Islam, kaum pedagang barat yang beragama Kristen melakukan misinya dengan kekerasan terutama dagang teknologi persenjataan mereka yang lebih ungggul daripada persenjataan Indonesia. Tujuan mereka adalah untuk menaklukkan kerajaan-kerajaan Islam di sepanjang pesisir kepulauan nusantara. Pada mulanya mereka datang ke Indonesia untuk menjalin hubungan dagang, karena Indonesia kaya dengan rempah-rempah, kemudian mereka ingin memonopoli perdagangan tersebut. Waktu itu kolonial

belum berani mencampuri masalah Islam, karena mereka belum mengetahui ajaran Islam dan bahasa Arab, juga belum mengetahui sistem social Islam. Pada tahun 1808 pemerintah Belanda mengeluarkan instruksi kepada para bupati agar urusan agama tidak diganggu, dan pemuka-pemuka agama dibiarkan untuk memutuskan perkara-perkara dibidang perkawinan dan kewarisan.

Tahun 1820 dibuatlah Statsblaad untuk mempertegaskan instruksi ini. Dan pada tahun 1867 campur tangan mereka lebih tampak lagi, dengan adanya instruksi kepada bupati dan wedana, untuk mengawasi ulama-ulama agar tidak melakukan apapun yang bertentangan dengan peraturan Gubernur Jendral. Lalu pada tahun 1882, mereka mengatur lembaga peradilan agama yang dibatasi hanya menangani perkara-perkara perkawinan, kewarisan, perwalian, dan perwakafan. Apalagi setelah kedatangan Snouck Hurgronye yang ditugasi menjadi penasehat urusan Pribumi dan Arab, pemerintahan Belanda lebih berani membuat kebijaksanaan mengenai masalah Islam di Indonesia, karena Snouck mempunyai pengalaman dalam penelitian lapangan di negeri Arab, Jawa, dan Aceh. Lalu ia mengemukakan gagasannya yang dikenal dengan politik Islamnya. Dengan politik itu, ia membagi masalah Islam dalam tiga kategori :

a. *Bidang agama murni atau ibadah.* Pemerintahan kolonial memberikan kemerdekaan kepada umat Islam untuk melaksanakan agamanya sepanjang tidak mengganggu kekuasaan pemerintah Belanda.
b. *Bidang sosial kemasyarakatan.* Hukum Islam baru bisa diberlakukan apabila tidak bertentangan dengan adapt kebiasaan.
c. *Bidang politik.* Orang Islam dilarang membahas hukum Islam, baik Al-Qur'an maupun Sunnah yang menerangkan tentang politik kenegaraan dan ketata negaraan.

3. Pada Masa Kemerdekaan

Terdapat asumsi yang senantiasa melekat dalam setiap penelitian sejarah bahwa masa kini sebagian dibentuk oleh masa lalu dan sebagian masa depan dibentuk hari ini. Demikian pula halnya dengan kenyataan umat Islam Indonesia pada masa kini, tentu sangat dipengaruhi masa lalunya. Islam di Indonesia telah diakui sebagai kekuatan cultural, tetapi Islam dicegah untuk merumuskan bangsa Indonesia menurut versi Islam. Sebagai kekuatan moral dan budaya, Islam diakui keberadaannya, tetapi tidak pada kekuatan politik secara riil (nyata) di negeri ini. Seperti halnya pada masa penjajahan Belanda, sesuai dengan pendapat Snouck Hurgronye, Islam sebagai kekuatan ibadah (sholat) atau soal haji perlu diberi kebebasan, namun sebagai kekuatan politik perlu dibatasi. Perkembangan selanjutnya pada masa Orde Lama, Islam telah diberi tempat tertentu dalam konfigurasi (bentuk/wujud) yang paradoks, terutama dalam dunia politik. Sedangkan pada masa Orde Baru, tampaknya Islam diakui hanya sebatas sebagai landasan moral bagi pembangunan bangsa dan negara.

B. SESUDAH KEMERDEKAAN

1. Pra Kemerdekaan

Ajaran Islam pada hakikatnya terlalu dinamis untuk dapat dijinakkan begitu saja. Berdasarkan pengalaman melawan penjajah yang tak mungkin dihadapi dengan perlawanan fisik, tetapi harus melalui pemikiran-pemikiran dan kekuatan organanisasi. Seperti :

- Budi Utomo (1908) - Taman Siswa (1922)
- Sarikat Islam (1911) - Nahdhatul Ulama (1926)
- Muhammadiyah (1912) - Partai Nasional Indonesia (1927)
- Partai Komunis Indonesia (1914)

Menurut Deliar Noer, selain yang tersebut diatas masih ada organisasi Islam lainnya yang berdiri pada masa itu, diantaranya:

- Jamiat Khair (1905)
- Persyarikatan Ulama (1911)
- Persatuan Islam (1920)
- Partai Arab Indonesia (1934)

Organisasi perbaharu terpenting dikalangan organisasi tersebut diatas, adalah Muhammadiyah yang didirikan oleh K.H Ahmad Dahlan, dan Nadhatul Ulama yang dipelopori oleh K.H Hasyim Asy'ari.

Untuk mempersatukan pemikiran guna menghadapi kaum penjajah, maka Muhammadiyah dan Nadhatul Ulama bersama-sama menjadi sponsor pembentukan suatu federasi Islam yang baru yang disebut Majelis Islan Ala Indonesia (Majelis Islam Tertinggi di Indonesia) yang disingkat MIAI, yang didirikan di Surabaya pada tahun 1937.

Masa pemerintahan Jepang, ada tiga pranata sosial yang dibentuk oleh pemerintahan Jepang yang menguntungkan kaum muslim di Indonesia, yaitu :

a) *Shumubu*, yaitu Kantor Urusan Agama yang menggantikan Kantor Urusan Pribumi zaman Belanda, yang dipimpin oleh Hoesein Djayadiningrat pada 1 Oktober 1943.
b) *Masyumi*, (Majelis Syura Muslimin Indonesia) menggantikan MIAI yang dibubarkan pada bulan oktober 1943, Tujuan didirikannya adalah selain untuk memperkokohkan Persatuan Umat Islam di Indonesia, juga untuk meningkatkan bantuan kaum muslimin kepada usaha peperangan Jepang.
c) *Hizbullah,* (Partai Allah atau Angkatan Allah) semacam organisasi militer untuk pemuda-pemuda muslimin yang dipimpin oleh Zainul Arifin. Organisasi inilah yang menjadi cikal bakal Tentara Nasional Indonesia (TNI).

2. Pasca Kemerdekaan

Organisasi-organisasi yang muncul pada masa sebelum kemerdekaan masih tetap berkembang di masa kemerdekaan, seperti Muhammadiyah, Nadhatul Ulama, Masyumi dan lain lain. Namun ada gerakan-gerakan Islam yang muncul sesudah tahun 1945 sampai akhir Orde Lama. Gerakan ini adalah DI/TII yang berusaha dengan kekerasan untuk merealisasikan cita-cita negara Islam Indonesia.

Gerakan kekerasan yang bernada Islam ini terjadi diberbagai daerah di Indonesia diantaranya :

- Di Jawa Barat, pada tahun 1949 – 1962
- Di Jawa Tengah, pada tahun 1965
- Di Sulawesi, berakhir pada tahun 1965
- Di Kalimantan, berakhir pada tahun 1963
- Dan di Aceh, pada tahun 1953 yang berakhir dengan kompromi pada tahun 1957

SEJARAH PERADABAN ISLAM DI EROPA (711M-1492M)

Prawacana

Ketika Islam mulai memasuki masa kemunduran di daerah Semenanjung Arab, bangsa-bangsa Eropa justru mulai bangkit dari tidurnya yang panjang, yang kemudian banyak dikenal dengan*Renaissance*. Kebangkitan tersebut bukan saja dalam bidang politik, dengan keberhasilan Eropa mengalahkan kerajaan-kerajaan Islam dan bagian dunia lainnya, tetapi terutama dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Harus diakui, bahwa justru dalam bidang ilmu dan

teknologi itulah yang mendukung keberhasilan negara-negara baru Eropa. Kemajuan-kemajuan Eropa tidak dapat dipisahkan dari peran Islam saat menguasai Spanyol.

Dari Spanyol Islam itulah Eropa banyak menimba ilmu pengetahuan. Ketika Islam mencapai masa keemasannya, kota Cordoba dan Granada di Spanyol merupakan pusat-pusat peradaban Islam yang sangat penting saat itu dan dianggap menyaingi Baghdad di Timur. Ketika itu, orang-orang Eropa Kristen, Katolik maupun Yahudi dari berbagai wilayah dan negara banyak belajar di perguruan-perguruan tinggi Islam di sana. Islam menjadi "guru" bagi orang Eropa. Di sini pula mereka dapat hidup dengan aman penuh dengan kedamaian dan toleransi yang tinggi, kebebasan untuk berimajinasi dan adanya ruang yang luas untuk mengekspresikan jiwa-jiwa seni dan sastra.

Penduduk keturunan Spanyol dapat diklasifikasikan dalam tiga kategori, yaitu: *Pertama*, kelompok yang telah memeluk Islam; *Kedua*, kelompok yang tetap pada keyakinannya tetapi meniru adat dan kebiasaan bangsa Arab, baik dalam bertingkah laku maupun bertutur kata; mereka kemudian dikenal dengan sebutan *Musta'ribah*, dan *Ketiga*, kelompok yang tetap berpegang teguh pada agamanya semula dan warisan budaya nenek moyangnya. Tidak sedikit dari mereka, yang nonmuslim, menjadi pejabat sipil maupun militer, di dalam kekuasaan Islam Spanyol. Mereka pun mendapat keleluasaan dalam menjalankan ibadah mereka tanpa diganggu atau mendapat rintangan dari penguasa muslim saat itu, sesuatu yang tidak pernah terjadi sebelumnya saat penguasa Kristen memerintah Spanyol.

A. Masuknya Islam ke Eropa

Dalam sejarah ilmu pengetahuan dan peradaban Islam, tanah Spanyol lebih banyak dikenal dengan nama Andalusia, yang diambil dari sebutan tanah Semenanjung Liberia. Julukan Andalusia ini berasal dari kata Vandalusia, yang artinya negeri bangsa Vandal, karena bagian selatan Semenanjung ini pernah dikuasai oleh bangsa Vandal sebelum mereka dikalahkan oleh bangsa Gothia Barat pada abad V. Daerah ini dikuasai oleh Islam setelah penguasa Bani Umayah merebut tanah Semenanjung ini dari bangsa Gothi Barat pada masa Khalifah Al-Walid ibn Abdul Malik.

Islam masuk ke Spanyol (Cordoba) pada tahun 93 H (711 M) melalui jalur Afrika Utara di bawah pimpinan Tariq bin Ziyad yang memimpin angkatan perang Islam untuk membuka Andalusia. Sebelum penaklukan Spanyol, umat Islam telah menguasai Afrika Utara dan menjadikannya sebagai salah satu provinsi dari Dinasti Bani Umayah. Penguasaan sepenuhnya atas Afrika Utara itu terjadi di zaman Khalifah Abdul Malik (685-705 M). Khalifah Abdul Malik mengangkat Hasan ibn Nu'man al-Ghassani menjadi gubernur di daerah itu. Pada masa Khalifah Al-Walid, Hasan ibn Nu'man sudah digantikan oleh Musa ibn Nushair. Di zaman Al-Walid itu, Musa ibn Nushair memperluas wilayah kekuasaannya dengan menduduki Aljazair dan Maroko. Penaklukan atas wilayah Afrika Utara itu dari pertama kali dikalahkan sampai menjadi salah satu provinsi dari Khalifah Bani Umayah memakan waktu selama 53 tahun, yaitu mulai tahun 30 H (masa pemerintahan Muawiyah ibn Abi Sufyan) sampai tahun 83 H (masa al-Walid). Sebelum dikalahkan dan kemudian dikuasai Islam, di kawasan ini terdapat kantung-kantung yang menjadi basis kekuasaan Kerajaan Romawi, yaitu Kerajaan Gotik.

Dalam proses penaklukan Spanyol terdapat tiga pahlawan Islam yang dapat dikatakan paling berjasa memimpin satuan-satuan pasukan ke sana. Mereka adalah Tharif ibn Malik, Thariq ibn Ziyad, dan Musa ibn Nushair. Tharif dapat disebut sebagai perintis dan penyelidik. Ia menyeberangi selat yang berada di antara Maroko dan benua Eropa itu dengan satu pasukan perang lima ratus orang di antaranya adalah tentara berkuda, mereka menaiki empat buah kapal

yang disediakan oleh Julian. Ia menang dan kembali ke Afrika Utara membawa harta rampasan yang tidak sedikit jumlahnya. Didorong oleh keberhasilan Tharif ibn Malik dan kemelut yang terjadi dalam tubuh kerajaan *Visigothic*yang berkuasa di Spanyol pada saat itu, serta dorongan yang besar untuk memperoleh harta rampasan perang, Musa ibn Nushair pada tahun 711 M mengirim pasukan ke Spanyol sebanyak 7000 orang di bawah pimpinan Thariq ibn Ziyad.

Thariq ibn Ziyad lebih banyak dikenal sebagai penaklukan Spanyol karena pasukannya lebih besar dan hasilnya lebih nyata. Pasukannya terdiri dari sebagian besar suku Barbar yang didukung oleh Musa ibn Nushair dan sebagian lagi orang Arab yang dikirim Khalifah al-Walid. Pasukan itu kemudian menyeberangi selat di bawah pimpinan Thariq ibn Ziyad. Sebuah gunung tempat pertama kali Thariq dan pasukannya mendarat dan menyiapkan pasukannya, dikenal dengan nama Gibraltar (Jabal Thariq). Dengan dikuasainya daerah ini, maka terbukalah pintu secara luas untuk memasuki Spanyol. Dalam pertempuran di Bakkah, Raja Roderick dapat dikalahkan. Dari situ Thariq dan pasukannya menaklukkan kota-kota penting seperti Cordova, Granada dan Toledo (Ibu kota kerajaan Goth saat itu). Sebelum menaklukkan kota Toledo, Thariq meminta tambahan pasukan kepada Musa ibn Nushair di Afrika Utara. Lalu dikirimlah 5000 personil, sehingga jumlah pasukan Thariq 12000 orang. Jumlah ini tidak sebanding dengan pasukan ghothic yang berjumlah 25.000 orang.

Kemenangan pertama yang dicapai oleh Thariq ibn Ziyad membuka jalan untuk penaklukan wilayah yang lebih luas lagi. Musa bin Nushair pun melibatkan diri untuk membantu perjuangan Thariq. Selanjutnya, keduanya berhasil menguasai seluruh kota penting di Spanyol, termasuk bagian utaranya mulai dari Saragosa sampai Navarre. Gelombang perluasan wilayah berikutnya muncul pada masa pemerintahan Khalifah Umar ibn Abdil Aziz tahun 99 H/717 M, dengan sasarannya menguasai daerah sekitar pegunungan Pyrenia dan Prancis Selatan. Gelombang kedua terbesar dari penyerbuan kaum muslimin yang geraknya dimulai pada permulaan abad ke-8 M ini, telah menjangkau seluruh Spanyol dan melebar jauh ke Prancis Tengah dan bagian-bagian penting dari Italia.

Kemenangan-kemenangan yang dicapai umat Islam nampak begitu mudah. Hal itu tidak dapat dipisahkan dari adanya faktor eksternal dan internal. Yang dimaksud dengan *faktor eksternal* adalah suatu kondisi yang terdapat di dalam negeri Spanyol sendiri. Pada masa penaklukan Spanyol oleh orang-orang Islam, kondisi sosial, politik, dan ekonomi negeri ini berada dalam keadaan menyedihkan. Secara politik, wilayah Spanyol terkoyak-koyak dan terbagi-bagi ke dalam beberapa negeri kecil. Bersamaan dengan itu, penguasa Gothic bersikap tidak toleran terhadap aliran agama yang dianut oleh penguasa, yaitu aliran Monofisit, apalagi terhadap penganut agama lain, Yahudi. Penganut agama Yahudi yang merupakan bagian terbesar dari penduduk Spanyol dipaksa dibaptis menurut agama Kristen. Yang tidak bersedia disiksa dan dibunuh secara brutal. Rakyat dibagi-bagi ke dalam sistem kelas, sehingga, keadaannya diliputi oleh kemelaratan, ketertindasan, dan ketiadaan persamaan hak. Di dalam situasi seperti itu, kaum tertindas menanti kedatangan juru pembebas dan juru pembebasnya mereka temukan dari orang Islam. Berkenaan dengan itu, Ameer Ali, seperti dikutip oleh Imamuddin mengatakan, ketika Afrika (Timur dan Barat) menikmati kenyamanan dalam segi material, kebersamaan, keadilan, dan kesejahteraan tetangganya di jazirah Spanyol berada dalam keadaan menyedihkan di bawah kekuasaan tangan resi penguasa *Visighotic*. Di sisi lain, kerajaan berada dalam kemelut yang membawa akibat pada penderitaan masyarakat. akibat perlakuan yang keji, koloni-koloni Yahudi yang penting menjadi tempat-tempat perlawanan dan pemberontakan. Perpecahan dalam negeri Spanyol ini banyak membantu keberhasilan campur tangan Islam di tahun 711 M. Perpecahan itu amat banyak coraknya dan sudah ada jauh sebelum kerajaan Gothic berdiri.

Perpecahan politik memperburuk keadaan ekonomi masyarakat. Ketika Islam masuk ke Spanyol, ekonomi masyarakat dalam keadaan lumpuh. Padahal, sewaktu Spanyol berada di bawah pemerintahan Romawi, berkat kesuburan tanahnya, pertanian maju pesat. Demikian juga pertambangan, industri, dan perdagangan karena didukung oleh sarana transportasi yang baik. Akan tetapi, setelah Spanyol berada di bawah kekuasaan kerajaan Goth, perekonomian lumpuh dan kesejahteraan masyarakat menurun. Hektaran tanah dibiarkan terlantar tanpa digarap, beberapa pabrik ditutup, dan antara satu daerah dengan daerah lain sulit dilalui akibat jalan-jalan tidak mendapat perawatan. Buruknya kondisi sosial, ekonomi, dan keagamaan tersebut terutama disebabkan oleh keadaan politik yang kacau. Kondisi terburuk terjadi pada masa pemerintahan Raja Roderick, Raja Goth terakhir yang dikalahkan Islam.

Awal kehancuran kerajaan Ghot adalah ketika Raja Roderick memindahkan ibu kota negaranya dari Seville ke Toledo, sementara Witiza, yang saat itu menjadi penguasa atas wilayah Toledo, diberhentikan begitu saja. Keadaan ini memancing amarah dari Oppas dan Achila, kakak, dan anak Witiza. Keduanya kemudian bangkit menghimpun kekuatan untuk menjatuhkan Roderick. Mereka pergi ke Afrika Utara dan bergabung dengan kaum muslimin. Sementara itu, terjadi pula konflik antara Roderick dengan Ratu Julian, mantan penguasa wilayah Septah. Julian juga bergabung dengan kaum Muslimin di Afrika Utara dan mendukung usaha umat Islam untuk menguasai Spanyol. Julian bahkan memberikan pinjaman empat buah kapal yang dipakai oleh Tharif, Tariq, dan Musa.

Hal menguntungkan tentara Islam lainnya adalah tentara Roderick yang terdiri dari para budak yang tertindas tidak lagi mempunyai semangat perang. Selain itu, orang Yahudi yang selama ini tertekan juga mengadakan persekutuan dan memberikan bantuan bagi perjuangan kaum Muslimin.

Adapun yang dimaksud dengan *faktor internal* adalah suatu kondisi yang terdapat dalam tubuh penguasa, tokoh-tokoh pejuang, dan para prajurit Islam yang terlibat dalam penaklukan wilayah Spanyol pada khususnya. Para pemimpin adalah tokoh-tokoh yang kuat, tentaranya kompak, bersatu, dan penuh percaya diri. Mereka pun cakap, berani, dan tabah dalam menghadapi setiap persoalan. Yang tak kalah pentingnya adalah ajaran Islam yang ditunjukkan para tentara Islam, yaitu toleransi, persaudaraan, dan tolong menolong. Sikap toleransi agama dan persaudaraan yang terdapat dalam pribadi kaum Muslimin itu menyebabkan penduduk Spanyol menyambut kehadiran Islam di sana.

B. Perkembangan Islam di Spanyol

Sejak pertama kali Islam menginjakkan kakinya ditanah Spanyol hingga jatuhnyua kerajaan Islam terakhir di sana sekitar tujuh setengan abad lamanya, Islam memainkan peranan yang besar, baik dalam bidang kemajuan intelektual (filsafat, sains, fikih, musik dan kesenian, bahasa dan sastra), kemegahan bangunan fisik (Cordova dan Granada). Sejarah panjang yang dilalui umat Islam di Spanyol itu dapat dibagi menjadi enam periode yaitu:

1. Periode Pertama (711-755 M)

Pada periode ini, Spanyol berada di bawah pemerintahan para wali yang diangkat oleh Khalifah Bani Umayah yang terpusat di Damaskus. Pada periode ini stabilitas politik negeri Spanyol belum tercapai secara sempurna, gangguan-gangguan masih terjadi, baik dari dalam maupun dari luar. Gangguan dari dalam antara lain berupa perselisihan di antara elite penguasa, terutama akibat perbedaan etnis dan golongan. Di samping itu, terdapat perbedaan pandangan antara Khalifah di Damaskus dan gubernur Afrika Utara yang berpusat di Khairawan. Masing-

masing mengaku bahwa merekalah yang paling berhak menguasai daerah Spanyol ini. Oleh karena itu, terjadi dua puluh kali pergantian wali (gubernur) Spanyol dalam jangka waktu yang amat singkat. Perbedaan pandangan politik itu menyebabkan seringnya terjadi perang saudara. Hal ini ada hubungannya dengan perbedaan etnis, terutama antara Barbar asal Afrika Utara dan Arab. Di dalam etnis Arab sendiri terdapat dua golongan yang terus-menerus bersaing yaitu suku Qaisy (Arab Utara) dan Arab Yamani (Arab Selatan). Perbedaan etnis ini sering kali menimbulkan konflik politik, terutama ketika tidak ada figur yang tangguh. Itulah sebabnya di Spanyol pada saat itu tidak ada gubernur yang mampu mempertahankan kekuasaannya untuk jangka waktu yang agak lama. Periode ini berakhir dengan datangnya Abdurrahman Al-Dakhil ke Spanyol pada tahun 138 H/755 M.

2. Periode Kedua (755-912 M)

Pada periode ini, Spanyol berada di bawah pemerintahan seorang yang bergelar *amir* (panglima atau gubernur) tetapi tidak tunduk kepada pusat pemerintahan Islam, yang ketika itu dipegang oleh Khalifah Abbasiyah di Baghdad. Amir pertama adalah Abdurrahman I yang memasuki Spanyol tahun 138 H/755 M dan diberi gelar Al-Dakhil (yang masuk ke Spanyol). Ia berhasil mendirikan dinasti Bani Umayah di Spanyol. Penguasa-penguasa Spanyol pada periode ini adalah Abdurrahman Al-Dakhil, Hisyam I, Hakam I, Abdurrahman Al-Ausath, Muhammad ibn Abdurrahman, Munzir ibn Muhammad, dan Abdullah ibn Muhammad.

Pada periode ini, umat Islam Spanyol mulai memperoleh kemajuan-kemajuan baik di bidang politik maupun bidang peradaban. Abdurrahman Al-Dakhil mendirikan masjid Cordova dan sekolah-sekolah di kota-kota besar Spanyol. Hisyam dikenal sebagai pembaharu dalam bidang kemiliteran. Dialah yang memprakarsai tentara bayaran di Spanyol. Sedangkan Abdul Rahman Al-Ausath dikenal sebagai penguasa yang cinta ilmu. Pemikiran filsafat juga mulai pada periode ini, terutama di zaman Abdurrahman Al-Ausath.

Pada pertengahan abad ke-9 stabilitas negara terganggu dengan munculnya gerakan Kristen fanatik yang mencari kesahidan (*Martyrdom*). Gangguan politik yang paling serius pada periode ini datang dari umat Islam sendiri. Golongan pemberontak di Toledo pada tahun 852 M membentuk negara kota yang berlangsung selama 80 tahun. Di samping itu sejumlah orang yang tak puas membangkitkan revolusi. Yang terpenting diantaranya adalah pemberontakan yang dipimpin oleh Hafshun dan anaknya yang berpusat di pegunungan dekat Malaga. Sementara itu, perselisihan antara orang-orang Barbar dan orang-orang Arab masih sering terjadi. Ada yang berpendapat pada periode ini dibagi menjadi dua yaitu masa Ke Amiran (755-912) dan masa ke Khalifahan (912-1013).

3. Periode Ketiga (912-1013 M)

Periode ini berlangsung mulai dari pemerintahan Abdurrahman III yang bergelar "*An-Nasir*" sampai munculnya "raja-raja kelompok" yang dikenal dengan sebutan *Muluk Al-Thawaif*. Pada periode ini Spanyol diperintah oleh penguasa dengan gelar Khalifah, penggunaan khalifah tersebut bermula dari berita yang sampai kepada Abdurrahman III, bahwa Muktadir, Khalifah daulah Bani Abbas di Baghdad meninggal dunia dibunuh oleh pengawalnya sendiri. Menurut penilainnya, keadaan ini menunjukkan bahwa suasana pemerintahan Abbasiyah sedang berada dalam kemelut. Ia berpendapat bahwa saat ini merupakan saat yang tepat untuk memakai gelar khalifah yang telah hilang dari kekuasaan Bani Umayyah selama 150 tahun lebih. Karena itulah gelar ini dipakai mulai tahun 929 M. Khalifah-khalifah besar yang memerintah pada periode ini

ada tiga orang yaitu Abdurrahman Al-Nasir (912-961 M), Hakam II (961-976 M), dan Hisyam II (976-1009 M).

Pada periode ini umat Islam Spanyol mencapai puncak kemajuan dan kejayaan menyaingi kejayaan daulat Abbasiyah di Baghdad. Abdurrahman Al-Nasir mendirikan universitas Cordova. Ia mendahului Al-Azhar Kairo dan Nizhamiyah Baghdad, juga menarik minat para siswa, Kristen dan Muslim, tidak hanya di Spanyol tetapi juga dari wilayah-wilayah lain di Eropa, Afrika dan Asia. Akhirnya pada tahun 1013 M, Dewan Menteri yang memerintah Cordova menghapuskan jabatan khalifah. Ketika itu Spanyol sudah terpecah dalam banyak sekali negara kecil yang berpusat di kota-kota tertentu.

4. Periode Keempat (1013-1086 M)

Pada periode ini, Spanyol terpecah menjadi lebih dari tiga puluh negara kecil di bawah pemerintahan raja-raja golongan atau Al-Mulukuth Thawaif yang berpusat di suatu kota seperti Seville, Cordova, Toledo dan sebagainya. Yang terbesar diantaranya adalah Abbadiyah di Seville. Pada periode ini umat Islam memasuki masa pertikaian intern. Ironisnya, kalau terjadi perang saudara, ada di antara pihak-pihak yang bertikai itu yang meminta bantuan kepada raja-raja Kristen. Melihat kelemahan dan kekacauan yang menimpa keadaan politik Islam itu, untuk pertama kalinya orang-orang Kristen pada periode ini mulai mengambil inisiatif penyerangan. Meskipun kehidupan politik tidak stabil, namun kehidupan intelektual terus berkembang pada periode ini. Istana-istana mendorong para sarjana dan sastrawan untuk mendapatkan perlindungan dari satu istana ke istana lain.

5. Periode Kelima (1086-1248 M)

Pada periode ini Spanyol Islam meskipun masih terpecah dalam beberapa negara, tetapi terdapat satu kekuatan yang dominan, yaitu kekuasaan dinasti Murabithun (1086-1143 M) dan dinasti Muwahhidun (1146-1235 M). Dinasti Murabithun pada mulanya adalah sebuah gerakan agama yang didirikan oleh Yusuf ibn Tasyfin di Afrika Utara. Pada tahun 1062 M ia berhasil mendirikan sebuah kerajaan yang berpusat di Marakesy. Pada masa dinasti Murabithun, Saragosa jatuh ke tangan Kristen, tepatnya tahun 1118 M. Dinasti Muwahhidun didirikan oleh Muhammad ibn Tumazi (w.1128). Dinasti ini datang ke Spanyol di bawah pimpinan Abd al-Mun'im. Pada tahun 1212 M, tentara Kristen memperoleh kemenangan besar di Las Navas de Tolesa. Kekalahan-kekalahan yang dialami Muwahhhidun menyebabkan penguasanya memilih meninggalkan Spanyol dan kembali ke Afrika Utara pada tahun 1235 M. Tahun 1238 M Cordova jatuh ke tangan penguasa Kristen dan Seville jatuh pada tahun 1248 M. Seluruh Spanyol kecuali Granada lepas dari kekuasaan Islam.

6. Periode Keenam (1248-1492 M)

Pada Periode ini, Islam hanya berkuasa di daerah Granada, di bawah dinasti Bani Ahmar (1232-1492). Peradaban kembali mengalami kemajuan seperti di zaman Abdurrahman An-Nasir. Kekuasaan Islam yang merupakan pertahanan terakhir di Spanyol ini berakhir karena perselisihan orang-orang istana dalam perebutan kekuasaan. Abu Abdullah Muhammad merasa tidak senang kepada ayahnya karena menunjuk anaknya yang lain sebagai penggantinya menjadi raja. Dia memberontak dan berusaha merampas kekuasaannya. Dalam pemberontakan itu, ayahnya terbunuh dan digantikan oleh Muhammad ibn Sa'ad. Abu Abdullah kemudian meminta bantuan kepada Ferdinand dan Isabella untuk menjatuhkannya. Dua penguasa Kristen ini dapat mengalahkan penguasa yang sah dan Abu Abdullah naik tahta. Tentu saja, Ferdinand dan Isabella

yang mempersatukan kedua kerajaan besar Kristen melalui perkawinan itu tidak cukup puas. Keduanya ingin merebut kekuasaan terakhir umat Islam di Spanyol. Abu Abdullah tidak kuasa menahan serangan-serangan orang Kristen tersebut dan pada akhirnya mengaku kalah. Ia menyerahkan kekuasaan kepada Ferdinand dan Isabella, kemudian hijrah ke Afrika Utara. Dengan demikian berakhirlah kekuasaan Islam di Spanyol tahun 1492 M. Umat Islam setelah itu dihadapkan kepada dua pilihan, masuk Kristen atau pergi meninggalkan Spanyol. Pada tahun 1609 M, boleh dikatakan tidak ada lagi umat Islam di daerah ini.

C. Kemajuan Peradaban

Dalam masa lebih dari tujuh abad, kekuasaan Islam di Spanyol, umat Islam telah mencapai kejayaannya di sana. Banyak prestasi yang mereka peroleh, bahkan, pengaruhnya membawa Eropa dan kemudian dunia, kepada kemajuan yang lebih kompleks.

1. Kemajuan Intelektual

Spanyol adalah negeri yang subur. Kesuburan itu mendatangkan penghasilan ekonomi yang tinggi dan pada gilirannya banyak menghasilkan pemikir. Masyarakat Spanyol Islam merupakan masyarakat majemuk yang terdiri dari komunitas-komunitas Arab (Utara dan Selatan), *al-Muwalladun* (orang-orang Spanyol yang masuk Islam), Barbar (umat Islam yang berasal dari Afrika Utara), al-Shaqalibah (penduduk daerah antara Konstantinopel dan Bulgaria yang menjadi tawanan Jerman dan dijual kepada penguasa Islam untuk dijadikan tentara bayaran), Yahudi, Kristen Muzareb yang berbudaya Arab dan Kristen yang masih menentang kehadiran Islam. Semua komunitas itu, kecuali yang terakhir, memberikan saham intelektual terhadap terbentuknya lingkungan budaya Andalus yang melahirkan kebangkitan ilmiah, sastra, dan pembangunan fisik di Spanyol.

a. Filsafat

Islam di Spanyol telah mencatat satu lembaran budaya yang sangat brilian dalam bentangan sejarah Islam. Ia berperan sebagai jembatan penyeberangan yang dilalui ilmu pengetahuan Yunani-Arab ke Eropa pada abad ke-12. Minat terhadap filsafat dan ilmu pengetahuan mulai dikembangkan pada abad ke-9 M, selama pemerintahan penguasa Bani Umayyah yang ke-5, Muhammad ibn Abd Al-Rahman (832-886 M). Atas inisiatif Al-Hakam (961 -976 M), karya-karya ilmiah dan filosofis diimpor dari Timur dalam jumlah besar, sehingga, Cordova dengan perpustakaan dan universitas-universitasnya mampu menyaingi Baghdad sebagai pusat utama ilmu pengetahuan di dunia Islam. Tokoh utama pertama dalam sejarah filsafat Arab-Spanyol adalah Abu Bakr Muhammad ibn Al-Sayigh yang lebih dikenal dengan Ibn Bajjah. Dilahirkan di Saragosa, ia pindah ke Sevilla dan Granada. Meninggal karena keracunan di Fez tahun 1138 M dalam usia yang masih muda. Seperti Al-Farabi dan Ibn Sina di Timur, masalah yang dikemukakannya bersifat etis dan eskatologis. *Magnum opusnya*adalah Tadbir al-Mutawahhid.

Tokoh utama kedua adalah Abu Bakr ibn Thufail, penduduk asli Wadi Asy, sebuah dusun kecil di sebelah timur Granada dan wafat pada usia lanjut tahun 1185 M. Ia banyak menulis masalah kedokteran, astronomi, dan filsafat. Karya filsafatnya yang sangat terkenal adalah *Hay ibn Yaqzhan*. Akhir abad ke-12 M menjadi saksi munculnya seorang pengikut Aristoteles yang terbesar di gelanggang filsafat dalam Islam, yaitu Ibnu Rusyd dari Cordova. Ia lahir tahun 1126 M dan meninggal tahun 1198 M. Ciri khasnya adalah kecermatan dalam menafsirkan naskah-naskah Aristoteles dan kehati-hatian dalam menggeluti masalah-masalah

menahun tentang keserasian filsafat dan agama. Dia juga ahli fiqh dengan karyanya *Bidayah al-Mujtahid*. Ibnu Rusyd memiliki sikap realisme, rasionalisme, positivisme ilmiah Aristotelian. Sikap skeptis terhadap mistisisme adalah basis di mana ia menyerang filsafat Al-Ghazali.

b. Sains

Ilmu-ilmu kedokteran, musik, matematika, astronomi, kimia dan lain-lain juga berkembang dengan baik. Abbas ibn Farnas termasyhur dalam ilmu kimia dan astronomi. Ialah orang pertama yang menemukan pembuatan kaca dari batu. Ibrahim ibn Yahya Al-Naqqash terkenal dalam ilmu astronomi. la dapat menentukan waktu terjadinya gerhana matahari dan menentukan berapa lamanya. la juga berhasil membuat teropong modern yang dapat menentukan jarak antara tata surya dan bintang-bintang. Ahmad ibn Ibas dari Cordova adalah ahli dalam bidang obat-obatan. Umm Al-Hasan bint Abi Ja'far dan saudara perempuan Al-Hafidz adalah dua orang ahli kedokteran dari kalangan wanita.

Fisika. *Kitab Mizanul Hikmah* (*The Scale of Wisdom*), ditulis oleh Abdul Rahman al-Khazini pada tahun 1121, adalah satu karya fundamental dalam ilmu fisika di Abad Pertengahan, mewujudkan "tabel berat jenis benda cair dan padat dan berbagai teori dan kenyataan yang berhubungan dengan fisika. *Trigonometri* Pengantar kepada risalah astronomi dari Jabir ibnu Aflah, dari Seville, ditulis oleh Islah al-Majisti pada pertengahan abad dua belas, berisi tentang teori-teori trigonometrikal. Hasan al-Marrakusyi telah melengkapi pada tahun 1229 di Maroko, suatu risalah astronomi dengan informasi trigonometri. Karyanya tersebut berisi "tabel sinus untuk setiap setengah derajat, juga tabel untuk mengenal benar-benar sinus, arc sinus dan arc cotangen". Observatorium Maragha, berdiri pada tahun 1259 di Azerbaijan, Persia, menjadi pusat studi astronomi dan alat-alat (baru) atau untuk memperbaiki alat-alat astronomi, kreatif dan terkenal untuk suatu periode yang singkat. Pusat yang menarik bagi ahli astronomi dan pembuat alat-alat astronomi dari Persia dan mungkin Cina.

Dalam bidang sejarah dan geografi, wilayah Islam bagian barat melahirkan banyak pemikir terkenal. Ibn Jubair dari Valencia (1145-1228 M) menulis tentang negeri-negeri muslim Mediterania dan Sicilia dan Ibn Batuthah dari Tangier (1304-1377 M) mencapai Samudera Pasai dan Cina. Ibn Al-Khatib (1317-1374 M) menyusun riwayat Granada, sedangkan Ibn Khaldun dari Tunis adalah perumus filsafat sejarah. Semua sejarawan di atas bertempat tinggal di Spanyol, yang kemudian pindah ke Afrika.

Geografi. Zamakhsyari (wafat 1144) seorang Persia, menulis *Kitabul Amkina waljibal wal Miyah* (*The Book of Places, Mountains and Waters*). Yaqut menulis *Mu'jamul Buldan* (*The Persian Book of Places*), tahun 1228, berupa suatu daftar ekstensif data-data geografis menurut abjad termasuk fakta-fakta atas manusia dan geografi alam, arkeologi, astronomi, fisika dan geografi sejarah. *Aja'ib al-Buldan* (The *Wonders of Lands*), karya al-Qazwini, tahun 1262, ditulis dalam tujuh bagian yang berkaitan dengan iklim. Muhammad ibnu Ali az-Zuhri dari Spanyol, menulis satu risalah teori geografi setelah tahun 1140. Al-Idrisi dari Sisilia, menulis untuk raja Normandia, Roger II, yang kemudian diketahui sebagai sebuah deskripsi geografi yang paling teliti di dunia. Ia juga menggubah ensiklopedia geografi antara tahun 1154 dan 1166 untuk William I. Al-Mazini di Granada telah menulis geografi Islam Timur dan daerah Volga; keduanya didasarkan atas perjalanannya.

c. Fiqih

Dalam bidang fiqih, Spanyol Islam dikenal sebagai penganut Maliki. Yang memperkenalkan mazhab ini di sana adalah Ziyad ibn Abd Al-Rahman. Perkembangan selanjutnya ditentukan oleh Ibn Yahya yang menjadi qadhi pada masa Hisyam ibn Abd Al-Rahman. Ahli-ahli fiqih lainnya di antaranya adalah Abu Bakr ibn Al-Quthiyah, Munzir ibn Sa'id Al-Baluthi, dan Ibn Hazm yang terkenal.

d. Musik dan Kesenian

Dalam bidang musik dan seni suara, Spanyol Islam mencapai kecemerlangan dengan tokohnya Al-Hasan ibn Nafi yang dijuluki zaryab. Setiap kali diselenggarakan pertemuan dan jamuan, Zaryab selalu tampil mempertunjukkan kebolehannya. Ia juga terkenal sebagai penggubah lagu. Ilmu yang dimilikinya itu diturunkan kepada anak-anaknya, baik pria maupun wanita, dan juga kepada budak-budak, sehingga kemasyhurannya tersebar luas.

Studi-studi musikal Islam, seperti telah diprakarsai oleh para teoritikus al-Kindi, Avicenna dan Farabi, telah diterjemahkan ke bahasa Hebrew dan Latin sampai periode pencerahan Eropa. Banyak penulis-penulis dan musikolog Barat setelah tahun 1200, Gundi Salvus, Robert Kilwardi, Ramon Lull, Adam de Fulda, dan George Reish dan Iain-lain, menunjuk kepada terjemahan Latin dari tulisan-tulisan musikal Farabi. Dua bukunya yang paling sering disebut adalah *De Scientiis* dan *De Ortu Scientiarum*.

Musik Muslim juga disebarluaskan ke seluruh benua Eropa oleh para "penyanyi-pengembara" dari periode pertengahan ini memperkenalkan banyak instrumen dan elemen-elemen musik Islami. Instrumen-instrumen yang lebih terkenal adalah lute (*al-lud*), pandore (*tanbur*) dan gitar (*gitara*). Kontribusi Muslim yang penting terhadap warisan musik Barat adalah musik mensural dan nilai-nilai mensural dalam noot dan mode ritmik. Tarian Morris di Inggris berasal dari Moorish mentas (*Morise*). Spanyol banyak menerapkan model-model musikal untuk sajak dan rima syair dari kebudayaan Muslim.Banyak risalah musikal yang telah di tulis oleh para tokoh Islam seperti Nasiruddin Tusi dan Qutubuddin Asy-Syairazi yang lebih banyak menyusun teori-teori musik.

e. Bahasa dan Sastra

Bahasa Arab telah menjadi bahasa administrasi dalam pemerintahan Islam di Spanyol. Hal itu dapat diterima oleh orang-orang Islam dan non-Islam. Bahkan, penduduk asli Spanyol menomor duakan bahasa asli mereka. Mereka juga banyak yang ahli dan mahir dalam bahasa Arab, baik keterampilan berbicara maupun tata bahasa. Mereka itu antara lain: Ibn Sayyidih, Ibn Malik pengarang Alfiyah, Ibn Khuruf, Ibn Al-Hajj, Abu Ali Al-Isybili, Abu Al-Hasan Ibn Usfur, dan Abu Hayyan Al-Gharnathi.

2. Kemegahan Pembangunan Fisik

Aspek-aspek pembangunan fisik yang mendapat perhatian umat Islam sangat banyak. Dalam perdagangan, jalan-jalan dan pasar-pasar dibangun. Bidang pertanian demikian juga. Sistem irigasi baru diperkenalkan kepada masyarakat Spanyol yang tidak mengenal sebelumnya. Dam-dam, kanal-kanal, saluran sekunder, tersier, dan jembatan-jembatan air didirikan. Tempat-tempat yang tinggi, dengan begitu, juga mendapat jatah air.

Orang-orang Arab memperkenalkan pengaturan hidrolik untuk tujuan irigasi. Kalau dam digunakan untuk mengecek curah air, waduk (kolam) dibuat untuk konservasi (penyimpanan air). Pengaturan hidrolik itu dibangun dengan memperkenalkan roda air (*water*

wheel) asal Persia yang dinamakan na'urah (Spanyol: Noria). Di samping itu, orang-orang Islam juga memperkenalkan pertanian padi, perkebunan jeruk, kebun-kebun, dan taman-taman.

Industri, di samping pertanian dan perdagangan, juga merupakan tulang punggung ekonomi Spanyol Islam. Di antaranya adalah tekstil, kayu, kulit, logam, dan industri barang-barang tembikar. Namun demikian, pembangunan-pembangunan fisik yang paling menonjol adalah pembangunan gedung-gedung, seperti pembangunan kota, istana, mesjid, pemukiman, dan taman-taman. Di antara pembangunan yang megah adalah mesjid Cordova, kota Al-Zahra, Istana Ja'fariyah di Saragosa, tembok Toledo, istana Al-Makmun, mesjid Seville, dan istana Al-Hamra di Granada.

a. Cordova

Cordova adalah ibu kota Spanyol sebelum Islam, yang kemudian diambil alih oleh Bani Umayyah. Oleh penguasa muslim, kota ini dibangun dan diperindah. Jembatan besar dibangun di atas sungai yang mengalir di tengah kota. Taman-taman dibangun untuk menghiasi ibu kota Spanyol Islam. Pohon-pohon dan bunga-bunga diimpor dari Timur. Di seputar ibu kota berdiri istana-istana yang megah yang semakin mempercantik peman-dangan, setiap istana dan taman diberi nama tersendiri dan di puncaknya terpancang istana Damsik. Di antara kebanggaan kota Cordova lainnya adalah masjid Cordova. Menurut Ibn Al-Dala'i, terdapat 491 mesjid di sana. Di samping itu, ciri khusus kota-kota Islam adalah adanya tempat-tempat pemandian. Di Cordova saja terdapat sekitar 900 pemandi-an. Di sekitarnya berdiri perkampungan-perkampungan yang indah. Karena air sungai tak dapat diminum, penguasa muslim mendirikan saluran air dari pegunungan yang panjangnya 80 Km.

b. Granada

Granada adalah tempat pertahanan terakhir umat Islam di Spanyol. Di sana berkumpul sisa-sisa kekuatan Arab dan pemikir Islam. Posisi Cordova diambil alih oleh Granada di masa-masa akhir kekuasaan Islam di Spanyol. Arsitektur-arsitektur bangunannya terkenal di seluruh Eropa. Istana Al-Hamra yang indah dan megah adalah pusat dan puncak ketinggian arsitektur Spanyol Islam. Istana itu dikelilingi taman-taman yang tidak kalah indahnya. Kisah tentang kemajuan pembangunan fisik ini masih bisa diperpanjang dengan kota dan istana Al-Zahra, istana Al-Gazar, inenara Girilda, dan lain-lain.

3. Faktor-Faktor Pendukung Kemajuan

Spanyol Islam, kemajuannya sangat ditentukan oleh adanya penguasa-penguasa yang kuat dan berwibawa, yang mampu mempersatukan kekuatan-kekuatan umat Islam, seperti Abd Al Rahman Al-Dakhil, Abd Al-Rahman Al-Wasith dan Abd Al-Kahman Al-Nashir. Keberhasilan politik pemimpin-pemimpin tersebut ditunjang oleh kebijaksanaan penguasa-penguasa lainnya yang mempelopori kegiatan-kegiatan ilmiah yang terpenting di antara penguasa dinasti Umayyah di Spanyol dalam hal ini adalah Muhammad Ibn Abd Al-Rahman (852-886) dan Al-Hakam II Al-Muntashir (961-976). Toleransi beragama ditegakkan oleh para penguasa terhadap penganut agama Kristen dan Yahudi, sehingga, mereka ikut berpartisipasi mewujudkan peradaban Arab Islam di Spanyol. Untuk orang Kristen, sebagaimana juga orang-orang Yahudi, disediakan hakim khusus yang menangani masalah sesuai dengan ajaran agama mereka masing-masing.

Masyarakat Spanyol Islam merupakan masyarakat majemuk, terdiri dari berbagai komunitas, baik agama maupun bangsa. Dengan ditegakkannya toleransi beragama, komunitas-komunitas itu dapat bekerja sama dan menyumbangkan kelebihannya masing-masing. Meskipun

ada persaingan yang sengit antara Abbasiyah di Baghdad dan Umayyah di Spanyol, hubungan budaya dari Timur dan Barat tidak selalu berupa peperangan. Sejak abad ke-11 M dan seterusnya, banyak sarjana mengadakan perjalanan dari ujung barat wilayah Islam ke ujung timur, sambil membawa buku-buku dan gagasan-gagasan. Hal ini menunjukkan bahwa, meskipun umat Islam terpecah dalam beberapa kesatuan politik, terdapat api yang disebut kesatuan budaya dunia Islam.

Perpecahan politik pada masa Muluk Al-Thawa'if dan sesudahnya tidak menyebabkan mundurnya peradaban. Masa itu, bahkan, merupakan puncak kemajuan ilmu pengetahuan, Kesenian, dan kebudayaan Spanyol Islam. Setiap dinasti (raja) di Malaga, Toledo, Sevilla, Granada, dan Iain-lain berusaha menyaingi Cordova. Kalau sebelumnya Cordova merupakan satu-satunya pusat ilmu dan peradaban Islam di Spanyol, Muluk Al-Thawa'if berhasil mendirikan pusat-pusat peradaban baru yang di antaranya justru lebih maju.

D. Penyebab Kemunduran dan Kehancuran

1. Konflik Islam dengan Kristen

Para penguasa Muslim tidak melakukan Islamisasi secara sempurna. Mereka sudah merasa puas dengan hanya menagih upeti dari kerajaan-kerajaan Kristen taklukannya dan membiarkan mereka mempertahankan hukum dan adat mereka, termasuk posisi hirarki tradisional, asal tidak ada perlawanan bersenjata.38 Namun demikian, kehadiran Arab Islam telah memperkuat rasa kebangsaan orang-orang Spanyol Kristen. Hal itu menyebabkan kehidupan negara Islam di Spanyol tidak pernah berhenti dari pertentangan antara Islam dan Kristen. Pada abad ke-11 M umat Kristen memperoleh kemajuan pesat, sementara umat Islam sedang mengalami kemunduran.

2. Tidak Adanya Ideologi Pemersatu

Kalau di tempat-tempat lain, para mukalaf diperlakukan sebagai orang Islam yang sederajat, di Spanyol, sebagaimana politik yang dijalankan Bani Umayyah di Damaskus, orang-orang Arab tidak pernah menerima orang-orang pribumi. Setidak-tidaknya sampai abad ke-10 M, mereka masih memberi istilah 'ibad dan muwalladun kepada para mukalaf itu, suatu ungkapan yang dinilai merendahkan. Akibatnya, kelompok-kelompok etnis non-Arab yang ada sering menggerogoti dan merusak perdamaian. Hal itu mendatangkan dampak besar terhadap sejarah sosio-ekonomi negeri tersebut. Hal ini menunjukkan tidak adanya ideologi yang dapat memberi makna persatuan, di samping kurangnya figur yang dapat menjadi personifikasi ideologi itu.

3. Kesulitan Ekonomi

Di paruh kedua masa Islam di Spanyol, para penguasa membangun kota dan mengembangkan ilmu pengetahuan dengan sangat "serius", sehingga lalai membina perekonomian. Akibatnya timbul kesulitan ekonomi yang amat memberatkan dan mempengaruhi kondisi politik dan militer.

4. Tidak Jelasnya Sistem Peralihan Kekuasaan

Hal ini menyebabkan perebutan kekuasaan di antara ahli waris. Bahkan, karena inilah kekuasaan Bani Umayyah runtuh dan Muluk Al-Thawaif muncul. Granada yang merupakan pusat kekuasaan Islam terakhir di Spanyol jatuh ke tangan Ferdinand dan Isabella, di antaranya juga disebabkan permasalahan ini.

5. Keterpencilan

Spanyol Islam bagaikan terpencil dari dunia Islam yang lain. la selalu berjuang sendirian, tanpa mendapat bantuan kecuali dan Afrika Utara. Dengan demikian, tidak ada kekuatan alternatif yang mampu membendung kebangkitan Kristen di sana.

D. Pengaruh Peradaban Islam Di Eropa

Kemajuan Eropa yang terus berkembang hingga saat ini banyak berhutang budi kepada khazanah ilmu pengetahuan Islam yang berkembang di periode klasik. Memang banyak saluran bagaimana peradaban Islam mempengaruhi Eropa, seperti Sicilia dan Perang Salib, tetapi saluran yang terpenting adalah Spanyol Islam.

Spanyol merupakan tempat yang paling utama bagi Eropa menyerap peradaban Islam, baik dalam bentuk hubungan politik, sosial, maupun perekonomian, dan peradaban antar negara. Orang-orang Eropa menyaksikan kenyataan bahwa Spanyol berada di bawah kekuasaan Islam jauh meninggalkan negara-negara tetangganya Eropa, terutama dalam bidang pemikiran dan sains di samping bangunan fisik.[50] Yang terpenting di antaranya adalah pemikiran Ibn Rusyd (1120-1198 M). la melepaskan belenggu taklid dan menganjurkan kebebasan berpikir. la mengulas pemikiran Aristoteles dengan cara yang memikat minat semua orang yang berpikiran bebas. la mengedepankan sunnatullah menurut pengertian Islam terhadap pantheisme dan anthropomorphisme Kristen. Demikian besar pengaruhnya di Eropa, hingga di Eropa timbul gerakan Averroeisme (Ibn Rusydisme) yang menuntut kebebasan berpikir. Pihak gereja menolak pemikiran rasional yang dibawa gerakan Averroeisme ini.

Berawal dari gerakan Averroeisme inilah di Eropa kemudian lahir reformasi pada abad ke-16 M dan rasionalisme pada abad ke-17 M.[51] 41 Buku-buku Ibn Rusyd dicetak di Vinesia tahun 1481, 1482, 1483, 1489, dan 1500 M. Bahkan, edisi lengkapnya terbit pada tahun 1553 dan 1557 M. Karya-karyanya juga diterbitkan pada abad ke-16 M di Napoli, Bologna, Lyonms, dan Strasbourg, dan di awal abad ke-17 M di Jenewa.

Pengaruh peradaban Islam, termasuk di dalamnya pemikiran Ibn Rusyd, ke Eropa berawal dari banyaknya pemuda-pemuda Kristen Eropa yang belajar di universitas-universitas Islam di Spanyol, seperti universitas Cordova, Seville, Malaga, Granada, dan Salamanca. Selama belajar di Spanyol, mereka aktif menerjemahkan buku-buku karya ilmuwan-ilmuwan Muslim. Pusat penerjemahan itu adalah Toledo. Setelah pulang ke negerinya, mereka mendirikan sekolah dan universitas yang sama. Universitas pertama eropa adalah Universitas Paris yang didirikan pada tahun 1231 M tiga puluh tahun setelah wafatnya Ibn Rusyd. Di akhir zaman Pertengahan Eropa, baru berdiri 18 buah universitas. Di dalam universitas-universitas itu, ilmu yang mereka peroleh dari universitas-universitas Islam diajarkan, seperti ilmu kedokteran, ilmu pasti, dan filsafat. Pemikiran filsafat yang paling banyak dipelajari adalah pemikiran Al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Rusyd.

Pengaruh ilmu pengetahuan Islam atas Eropa yang sudah berlangsung sejak abad ke-12 M itu menimbulkan gerakan kebangkitan kembali (*renaissance*) pusaka Yunani di Eropa pada abad ke-14 M. Berkembangnya pemikiran Yunani di Eropa kali ini adalah melalui terjemahan-terjemahan Arab yang dipelajari dan kemudian diterjemahkan kembali ke dalam bahasa Latin. Walaupun Islam akhirnya terusir dari negeri Spanyol dengan cara yang sangat kejam, tetapi ia telah membidani gerakan-gerakan penting di Eropa. Gerakan-gerakan itu adalah kebangkitan kembali kebudayaan Yunani klasik (*renaissance*) pada abad ke-14 M yang bermula di Italia, gerakan reformasi pada abad ke-16 M, rasionalisme pada abad ke-17 M, dan pencerahan (*aufklarung*) pada abad ke-18 M.[]

MATERI 04
GENEOLOGI PEMIKIRAN ASWAJA DI INDONESIA

Ahlussunnah wal Jama'ah (selanjutnya disebut Aswaja), untuk mendiskusikannya kita tidak bisa lepas dari sejarah panjang di mana sejarah ini akan membentuk sebuah peta kesejarahan Aswaja apabila dilihat dari berbagai perspektif. Untuk itu, penulis perlu membuat sebuah roadmap sejarah Aswaja agar labirin Aswaja dari zaman ke zaman mudah dibongkar dan disuguhkan dalam sebuah teks yang mudah dipahami bersama. Sebelum membahas soal peta kesejarahan Aswaja, lebih baiknya kita mengerti pengertian Aswaja secara tekstual-harfiah-skriptural. Pengertian Ahlussunnah wal Jamaah (Aswaja) adalah Ahlussunnah berarti ahli sunnah atau pengikut ajaran sunnah Nabi Muhammad. Sementara itu, Jama'ah yang dimaksud merujuk pada jama'ahnya Nabi Muhammad yang tak lain adalah para sahabat dan generasi selanjutnya seperti tabi'in, tabi'ut tabi'in, termasuk imam empat madzab (ada yang mengklasifikasikan sebagai tabi'in dan ada juga yang mengklasifikasikan sebagai tabi'ut tabi'in) atau salafush shalih, hingga generasi berikutnya yang punya ikatan madzab dengan generasi salafush shalih.

Setelah tahu arti atau makna Aswaja dalam perspektif bahasa, sekarang coba kita bedah historisitas Aswaja dari zaman ke zaman untuk mengetahui titik terang bagaimana sebetulnya Aswaja terbentuk hingga menjadi salah satu madzab yang menjadi rebutan para kelompok Islam di dunia. Banyak organisasi Islam bermunculan yang kemudian masing-masing mengklaim bahwa merekalah penganut Aswaja. Secara garis besar akan membagi historisitas Aswaja ke dalam tiga fase besar. Pertama, fase teologis. Kedua, fase sosial-politik. Ketiga, fase madzab. Fase madzab juga berarti fase aliran atau ideologi. Ini hanya ijtihad dan formula ilmiah kesejarahan yang penulis buat secara pribadi, tidak merujuk dari buku atau kitab mana pun sehingga Anda boleh setuju atau tidak. Yang jelas, klasifikasi fase Aswaja ini penulis buat untuk memudahkan pemahaman terhadap roadmap sejarah Aswaja.

Aswaja pada fase teologi dibagi lagi ke dalam dua fase, yaitu fase teologi substantif dan fase teologi formal. Pada fase teologi substantif, Aswaja muncul sejak Nabi Muhammad diangkat menjadi rasul pada usia 40 tahun 6 bulan dan 8 hari. Ini fase awal di mana umat manusia diminta untuk mengikuti ajaran Nabi Muhammad yang kemudian dikenal dengan Islam. Setelah sahabat banyak bermunculan mengikuti Nabi, umat manusia juga diminta untuk mengikuti ajaran sahabat yang terlebih dahulu diajarkan oleh Nabi. Pada fase teologi substantif ini, kalimat Aswaja sama sekali tidak muncul, tetapi secara substantif umat manusia diajak untuk mengikuti ajaran Muhammad dan para sahabat, sehingga meski tidak secara formal muncul kalimat "ahlussunnah wal jama'ah", tetapi umat manusia sudah diminta untuk mengikuti ajaran Nabi dan sahabatnya yang secara substantif berarti "ahlussunnah wal jama'ah". Pada fase ini, orang-orang yang menyatakan masuk Islam secara otomatis adalah pengikut Aswaja. Oleh karena itu, penulis lebih suka menamai fase ini dengan fase teologi substantif.

Selanjutnya adalah fase teologi formal. Fase ini berlangsung saat Nabi Muhammad menjelang wafat dan memberikan wejangan kepada umatnya bahwa umat Islam kelak akan terbagi ke dalam 73 golongan. Dan, semuanya akan masuk neraka, kecuali satu golongan, yakni golongan yang mengikuti Nabi Muhammad dan sahabat. Hadis ini yang kemudian oleh warga Nahdliyin digunakan sebagai hujjah terkait dengan madzab Aswaja. Bunyi hadisnya adalah "Ma'ana Alaihi Wa Ashabihi" di mana artinya harfiahnya adalah "Sebagaimana keadaanku sekarang dan sahabatku." Kenapa penulis namankan fase teologi formal? Sebab, Nabi sudah mengumumkan Aswaja sebagai aliran Islam yang akan selamat secara formal-resmi kepada umatnya. Meskipun demikian, kata "ahlussunnah wal jama'ah" sama sekali tidak disinggung

dalam peristiwa ini, sehingga hanya sebagai basis ajaran atau teologi saja. Dengan alasan ini, penulis lebih suka menamakan peristiwa ini sebagai fase teologi formal dalam lintasan historisitas Aswaja.

Selanjutnya, kita coba bahas sejarah Aswaja pada fase sosial-politik. Peristiwa ini muncul pada masa sesudah Nabi Muhammad wafat hingga dalam periode tertentu muncul ulama besar bernama Abu Hasan Al Asy'ari (260H - 324H, 64 tahun), tokoh Muktazilah yang kemudian keluar dan mendirikan madzab baru dengan semangat "ma'ana alaihi wa ashabihi". Pengikut madzab ini kemudian dinamakan Asya'ariyah. Seiring populernya ajaran ini, Asy'ariyah dijadikan mazhab resmi oleh Dinasti Gaznawi di India pada abad 11-12 Masehi, sehingga pemahaman ini mudah menyebar ke berbagai wilayah, termasuk India, Pakistan, Afghanistan, sampai ke Indonesia. Selain Abu Hasan Al Asy'ari, ada juga tokoh yang mendukung semangat "ma'ana alaihi wa ashabihi", yaitu Abu Mansur Al Maturidi yang kemudian pengikutnya dikenal dengan Al Maturidiyah. Dua tokoh ini kemudian secara formal dikenal sebagai ulama besar yang memelopori munculnya kembali semangat ajaran Islam berwawasan ahlussunnah wal jama'ah di tengah derasnya arus Islam berwawasan Jabariyah, Qodariyah, dan Mu'tazilah yang banyak membingungkan umat Muslim.

Kita kembali kepada sejarah setelah wafatnya Nabi Muhammad hingga munculnya aliran formal Ahlussunnah wal Jama'ah yang digagas dan dipopulerkan kembali oleh Al Asy'ari dan Al Maturidi. Setelah Nabi Muhammad Saw wafat, kepala negara atau pemimpin dari negara Islam yang dibuat oleh Nabi Muhammad adalah Abu Bakar Ash Shidiq. Abu Bakar dipilih sebagai pemimpin melalui sebuah musyawarah yang demokratis. Nabi Muhammad sema sekali tidak menunjuk pemimpin yang akan menggantikannya, sehingga pada akhirnya para sahabat menunjuk Abu Bakar sebagai pemimpin. Selanjutnya, pasca-Abu Bakar wafat, kepemimpinan digantikan oleh Umar Bin Khattab yang dikenal dengan beberapa ijtihadnya yang melampaui ajaran tekstual Nabi. Pasca-Umar Bin Khattab wafat, kepemimpinannya diganti diganti oleh Ustman Bin Affan melalui sebuah pemilihan juga. Inilah dasar-dasar demokrasi praktis yang sudah dijalani pada masa khalifah Islam. Inilah kepiawaian Nabi Muhammad bahwa menjelang ia wafat sekalipun, Nabi tidak menunjuk pemimpin sehingga melahirkan sebuah sistem demokrasi praktis yang sehat pada masa awal-awal negera Islam pasca-Nabi Muhammad wafat.

Sejak Utsman Bin Affan wafat karena dibunuh pemberontak, kemelut muncul yang akhirnya perang antar-mukmin terjadi, yaitu perang antara kubu Ali dan Muawiyah. Peperangan secara militer dimenangkan oleh Ali Bin Abi Thalib, tetapi kemenangan secara diplomatis dimenangkan oleh Muawiyah yang akhirnya membawa Muawiyah sebagai khalifah. Peristiwa ini lahir istilah populer yang dikenal dengan tahkim, yaitu kelompok Muawiyah mengibarkan bendera putih dengan Al Quran berada di ujung tombok sebagai tawaran damai.

Berawal dari sini, muncul kelompok Islam baru yang menolak adanya tahkim dikenal dengan Khawarij. Kata khawarij diambil dari kata "kharaja" yang berarti keluar. Dari sini, golongan Islam sudah pecah menjadi tiga, yaitu Syiah (kelompok pendukung Ali, dari awal, tahkim, hingga akhir hayat Ali), Khawarij (pendukung Ali yang kemudian keluar pasca-peristiwa tahkim. Khawarij adalah golongan yang tidak membela Ali maupun Muawiyah karena berpendapat bahwa keduanya tidak menggunakan hukum Allah atau Al Quran), dan pendukung Muawiyah. Jadi, tiga golongan Islam pada awalnya (terjadi sekitar tahun 40H) yang muncul adalah tiga: Syiah-Ali, Khawarij, dan Muawiyah. Saat perundingan tahkim terjadi, Ali mengutus Abu Musa Al Asy'ari yang berlatar tokoh agama, sementara Muawiyah mengutus Amru bin Ash yang berlatar tokoh politik.

Selanjutnya, untuk menguatkan kekuasaan Muawiyah dengan dalil agama, Muawiyah membuat aliran atau golongan Islam bernama Jabariyah yang mengajarkan bahwa setiap tindakan manusia adalah kehendak Allah. Sehingga, apa yang kita lakukan sudah menjadi takdir Allah. Aliran Jabariyah juga didukung sejumlah ulama yang dekat dengan Muawiyah. Dunia politik juga berlaku pada zaman ini. Boleh jadi, ulama yang mendukung dan menyebarkan ajaran Jabariyah untuk dekat dengan kekuasaan saja. Ini hanya spekulasi politik saja. Hal ini bisa dijumpai pada ulama sekarang ini yang mendukung tokoh politik tertentu dalam Pemilu.

Saat ajaran Jabariyah menyebar, tidak semua ikut aliran ini. Aliran Jabariyah digunakan untuk melegimitasi atas kekuasaan Muawiyah dari tangan Ali, karena peperangan dan kemenangan Muawiyah semuanya sudah ditakdirkan oleh Allah. Dari sini, aliran Islam sudah empat, yaitu Syiah, Khawarij, Muawiyah, dan Jabariyah (kelanjutan dari Muawiyah). Semua pengikut Muawiyah bisa dikatakan setuju dan ikut aliran Jabariyah. Salah satu dalil dalam Al Quran yang digunakan Jabariyah adalah "Wamaa ramaita idzromaita walaaa kinnalllaaha ramaa"

رمى الله ولكـن رميـت إذ رميـت وما

Artinya: "Tidaklah engkau memanah, pada saat memanah, akan tetapi Allah lah yang memanah."

Merebaknya ajaran Jabariyah membuat situasi semakin rumit, banyak orang-orang yang malas bekerja karena yakin bahwa apa yang ia lakukan adalah kehendak Allah. Pun, pengemis banyak bermunculan akibat doktrin aliran Jabariyah ini dan perekonomian mulai goyah. Banyak orang yang sekadar beribadah ritual, tetapi tidak berusaha dan bekerja karena yakin bahwa rejeki sudah diatur oleh Allah. Aliran ini dalam istilah modern dikenal dengan "fatalism". Padahal, aliran Jabariyah secara politis digunakan Muawiyah untuk melegitimasi caranya mengalahkan Ali melalui tahkim atau arbitrase, bukan muncul secara "murni" sebagai ajaran untuk kemaslahatan umat. Respons atas kemelut ini, cucu Ali Bin Abi Thalib yang bernama Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ali bin Abi Thalib membuat aliran baru yang kemudian dikenal dengan Qodariyah. Aliran Qodariyah mengajarkan kepada umat Muslim bahwa manusia memiliki kehendak dan bertanggung jawab atas setiap perbuatannya. Dalam hal ini, Allah tidak memiliki ikut campur dalam setiap kehendak manusia. Dalil Al Quran yang populer untuk melegitimasi aliran ini adalah QS Ar-Ra'd ayat 11 yang artinya: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum, sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri."

Aliran Qodariyah muncul sebagai doktrin untuk melawan dan melakukan kritik terhadap aliran Jabariyah yang kian meresahkan umat. Pencuri pun akan mengaku bahwa apa yang dia lakukan adalah kehendak Allah. Dari sini aliran Jabariyah mulai luntur seiring runtuhnya kekhalifahan Muawiyah (Umayah) yang diganti dengan kekhalifahan Dinasti Abassiyah. Pada pemerintahan Dinasti Abassiyah ini, doktrin Qodariyah menjadi aliran paling populer hingga menjadi pondasi dan semangat untuk melakukan pembangunan negara. Tak ayal, paham Qodariyah paling tidak membantu Dinasti Abassiyah untuk melakukan reformasi besar-besaran dan menjadi negara maju dalam berbagai aspek, seperti ilmu pengetahuan.

Seiring populernya aliran Qodariyah, paham ini kemudian mengalami metamorfosa menjadi aliran Mu'tazilah yang serba menggunakan logika dalam setiap ijtihadnya. Bahkan, keturunan Abas selanjutnya menjadikan ajaran Mu'tazilah sebagai aliran resmi negara di mana setiap warga wajib menggunakan doktrin Mu'tazilah sebagai aliran pemikiran (manhajul fikr) umatnya. Beberapa peristiwa sampai pada pembunuhan terhadap setiap warganya yang tidak menggunakan aliran mu'tazilah.

Berawal dari sini, seorang ulama besar pada masanya yang mulanya pengikut Mu'tazilah dan mengatakan keluar untuk mendirikan madzab atau aliran baru dengan semangat "maa anna alaihi wa ashabihi." Ulama tersebut bernama Abu Hasan Al Asy'ari. Al Asy'ari menyatakan netral, bukan menjadi bagian dari Jabariyah atau Qodariyah atau Mu'tazilah, tetapi ia ingin membangun kembali semangat ajaran yang dipesan Nabi Muhammad untuk mengikuti sunnah dan para sahabatnya. Oleh Al Asy'ari, paham tersebut ia sebut sebagai Ahlussunah wal Jama'ah. Dari sini, sudah bisa dimengerti bahwa Jabariyah adalah aliran fatalism yang menganut kepada takdir. Sementara, Qodariyah adalah bertolak belakang dengan Jabariyah, yaitu manusia punya kehendak dan berlanjut dengan aliran Mu'tazilah di mana manusia punya kehendak sepenuhnya (free will) dan mengedepankan rasio atau akal sepenuhnya. Berbeda dengan ajaran Asy'ariyah yang menyatakan bahwa manusia punya kehendak, tetapi dalam porsi tertentu dibatasi oleh takdir Allah.

Dalam hal ini, ulama besar seperti Abu Mansur Al Maturidi juga mempelopori aliran bernama Al Maturidiyah yang juga dengan semangat "maa anna alaihi wa ashabihi". Dua tokoh ini bisa dikatakan sebagai bapak Ahlussunah wal Jama'ah dalam bidang tauhid atau teologi. Sementara itu, ulama-ulama besar yang ijtihad fiqihnya mendasarkan pada Ahlussunah kemudian kita kenal dengan imam empat madzab, yakni Imam Hanafi, Imam Syafi'I, Imam Hambali, dan Imam Maliki. Imam Hambali menjadi korban atas doktrin Mu'tazilah hingga imam Hambali dipenjara dan dihukum oleh dua khalifah berturut-turut (al Ma'mun dan al Mu'tasim) dalam pemerintahan Abbasiyah. Sementara itu, ulama Aswaja di bidang tasawuf yang dikenal pertama kali adalah Imam al Gazali dan Imam Abu Qasim Al-Junaidy. Inilah sejarah Aswaja pada fase sosial-politik.

Seiring berkembangnya ajaran Aswaja sebagai aliran pemikiran yang dirasa mampu mengakomodasi kepentingan ibadah-rohaniyah umat Muslim, Islam Aswaja atau orang juga populer menyebutnya Sunni berkembang pesat hingga ke berbagai penjuru dunia di mana masing-masing kelompok Islam menggunakan ideologi Aswaja. Salah satu kelompok atau perkumpulan Islam yang menganut Aswaja sebagai ideologi dan metode berpikir (manhaj al-fikr). Fase ini kemudian disebut dengan fase ideologi. Pada fase ini, Aswaja menjadi ideologi yang secara formal menjadi visi, spirit dan manhaj al fikr bagi perkumpulan atau organisasi keIslaman. Dalam fase ini pula, banyak organisasi yang kemudian saling klaim bahwa dirinya adalah organisasi Islam bermadzab Aswaja.

Hadirnya para penyebar agama Islam di Nusantara seperti Walisongo memberikan warna bagi tumbuh suburnya aliran Aswaja di Indonesia. Walisongo menyebarkan Islam dengan cara damai, akomodatif, moderat, toleran dan berpegang pada mengambil maslahat dan menolak kemudaratan sebagai konsep yang dibawa oleh para ulama pendahulu yang mengusung Aswaja. Spekulasi penulis, cara Walisongo dalam menyebarkan Islam di Nusantara juga berpedoman pada Aswaja. Di Indonesia, tokoh yang digadang-gadang sebagai Bapak Aswaja Indonesia boleh jadi adalah KH Hasyim Asy'ari yang merupakan founding father pesantren Tebu Ireng, pesantren terbesar dan terpenting di Jawa pada abad 20 an. Kenapa penulis katakan Bapak Aswaja? Sebab Hasyim Asy'ari lah yang merumuskan secara formal bagaimana organisasi Islam yang ia bentuk (Nahdlatul Ulama) harus menggunakan aliran Aswaja sebagai manhajul fikr.

Bersama dengan ulama penting lainnya, Hasyim Asy'ari membentuk organisasi Islam bernama Nahdlatul Ulama pada 31 Januari 1926 dengan Aswaja sebagai landasan dan manhajul fikr-nya. Begini kutipannya, "Adapoen maksoed perkoempoelan ini jaitoe : Memegang dengan tegoeh pada salah satoe dari mazhabnja Imam Empat, jaitoe Imam Moehammad bin Idris Asj Sjafi'i, Imam Malik bin Anas, Imam Aboe Hanifah an Noe'man atau Imam Ahmad bin Hambal,

dan mengerdjakan apa sadja jang mendjadikan kemaslahatan agama Islam." NU secara eksplisit menjelaskan bahwa tujuan awal dibentuknya NU adalah untuk mengembangkan ajaran-ajaran Islam ala Ahlussunnah wal Jama'ah dan melindunginya dari penyimpangan kaum pembaharu dan modernis. Aswaja juga menjadi landasan atas semua prilaku dan keputusan yang berlaku di NU. Bukan hanya landasan dalam kehidupan beragama, tetapi menjadi landasan moral di setiap kehidupan sosial-politik NU.

Bertolak dari sini, ada beberapa prinsip yang menjadi landasan dalam kehidupan kemasyarakatan NU (hasil dari ijtihad KH Akil Siraj) yaitu tawasuth (moderat, sikap tengah-tengah, sedang, tidak ekstrim kiri atau ekstrim kanan), tasamuh (toleransi), tawazun (seimbang dalam segala hal, termasuk dalam penggunaan dalil 'aqli dan dalil naqli), dan Amar ma'ruf nahi munkar. Berkembangnya Ahlussunah wal Jama'ah di Indonesia berbarengan dengan berkembangnya Islam di Indonesia yang dibawa oleh para wali. Di pulau Jawa, peranan Walisongo sangat berpengaruh dalam memantapkan eksistensi Ahlussunnah wal Jama'ah. Namun, Ahlussunnah wal Jama'ah yang dikembangkan Walisongo masih dalam bentuk ajaran-ajaran yang sifatnya tidak dilembagakan dalam suatu wadah organisasi mengingat ketika itu belum berkembang organisasi.

Pelembagaan ajaran Ahlussunah wal Jama'ah di Indonesia dengan karakter yang khas terjadi setelah didirikannya Nahdlatul Ulama (NU) pada tahun 1926. NU adalah sebagai satu-satunya organisasi keagamaan yang secara formal dan normatif menempatkan Ahlussunnah wal Jama'ah sebagai paham keagamaan yang dianutnya. KH. M. Hasyim Asy'ari sebagai salah seorang pendiri NU, telah merumuskan konsep Ahlussunnah wal Jama'ah dalam kitab al-Qânûn al-Asâsiy li Jami'yyah Nahdlah al-'Ulamâ'. Al-Qânûn al-Asâsiy berisi dua bagian pokok, yaitu :

1) Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah, yang memuat tentang kategorisasi sunnah dan bid'ah dan penyebarannya di pulau Jawa, dan
2) Keharusan mengikuti mazhab empat,
3) Karena hidup bermazahab itu lebih dapat menyatukan kebenaran, lebih dekat untuk merenungkan, lebih mengarah pada ketelitian, dan lebih mudah dijangkau. Inilah yang dilakukan oleh salafunâ al-shâlih (generasi terdahulu yang salih).
4) Mengenai istilah Ahlussunnah wal Jama'ah, KH. M. Hasyim Asy'ari dengan mengutip Abu al-Baqa' dalam bukunya, al-Kulliyyât, mengartikannya secara bahasa sebagai jalan, meskipun jalan itu tidak disukai. Menurut syara', 'sunnah' adalah sebutan bagi jalan yang disukai dan dijalani dalam agama sebagaimana dipraktekkan oleh Rasulullah Saw. atau tokoh agama lainnya, seperti para sahabat. Sebagaimana dikatakan Syeikh Zaruq dalam kitab 'Uddah al-Murîd, menurut syara', 'bid'ah' adalah munculnya perkara baru dalam agama yang kemudian mirip bagian agama, padahal bukan bagian darinya, baik formal maupun hakekatnya.
5) Yang menarik dalam Qânûn Asâsiy adalah bahwa KH. M. Hasyim Asy'ari melakukan serangan keras kepada Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, Ibn Taimiyah, dan dua muridnya Ibn al-Qayyim dan Ibn 'Abd al-Hadi yang telah mengharamkan praktek yang telah disepakati umat Islam sebagai bentuk kebaikan seperti ziarah ke makam Rasulullah. Dengan mengutip pendapat Syeikh Muhammad Bakhit al-Hanafi al-Muti'i dalam risalahnya Tathîr al-Fu'âd min Danas al-'Itiqâd, KH. M. Hasyim Asy'ari menganggap kelompok ini telah menjadi fitnah bagi kaum muslimin, baik salaf maupun khalaf. Mereka merupakan aib dan sumber perpecahan bagi kaum muslimin yang mesti segera dihambat agar tidak menjalar ke mana-mana.

6) Dalam perkembangan selanjutnya, konsep Ahlussunnah wal Jama'ah tersebut mengalami proses pergulatan dan penafsiran yang intensif di kalangan warga NU. Sejak ditahbiskan sebagai paham keagamaan warga NU, Ahlussunnah wal Jama'ah mengalami kontekstualisasi yang beragam. Meskipun demikian, kontekstualisasi Ahlussunnah wal Jama'ah, tidak menghilangkan makna dasarnya sebagai paham atau ajaran Islam yang pernah diajarkan dan diamalkan oleh Rasulullah Saw. bersama para sahabatnya.

Titik tolak dari paham Ahlussunnah wal Jama'ah terletak pada prinsip dasar ajaran Islam yang bersumber kepada Rasulullah dan para sahabatnya. Ada beberapa tokoh-tokoh NU yang menafsirkan paham Ahlussunnah wal Jama'ah, di antaranya adalah KH. Bisri Mustofa, KH. Achmad Siddiq, KH. Saefuddin Zuhri, KH. Dawam Anwar, KH. Said Aqil Siradj, KH. Sahal Mahfuzh, KH. Wahid Zaini, KH. Muchith Muzadi, dan KH. Tolchah Hasan.

Oleh para ulama NU, Ahlussunnah wal Jama'ah dimaknai dalam dua pengertian:

Pertama, Ahlussunah Wal Jama'ah sudah ada sejak zaman sahabat nabi dan tabi'in yang biasanya disebut generasi salaf. Pendapat ini didasarkan pada pengertian Ahlussunah Wal Jama'ah, yakni mereka yang selalu mengikuti sunnah Nabi Saw. dan para sahabatnya.

Kedua, *pendapat* yang mengatakan bahwa Ahlussunah Wal Jama'ah adalah paham keagamaan yang baru ada setelah munculnya rumusan teologi Asy'ari dan Maturidi dalam bidang teologi, rumusan fiqhiyyah mazhab empat dalam bidang fikih serta rumusan tashawuf Junayd al-Bagdadi dalam bidang tashawuf.

Pengertian pertama sejalan dengan sabda Nabi Saw.: "Hendaklah kamu sekalian berpegang teguh kepada sunnah Nabi dan sunnah al-khulafâ al-râsyidin yang mendapat petunjuk" (HR. at-Tirmidzi dan al-Hakim). Dalam hadits tersebut, yang dimaksud bukan sahabat yang tergolong al-khulafâ' al-râsyidûn saja, tetapi juga sahabat-sahabat lain, yang memiliki kedudukan yang penting dalam pengamalan dan penyebaran Islam. Nabi Saw. bersabda: "*Sahabat-sahabatku seperti bintang (di atas langit) kepada siapa saja di antara kamu mengikutinya, maka kamu telah mendapat petunjuk".* (HR. al-Baihaqi). Sesudah generasi tersebut, yang meneruskan ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah adalah para tabi'in (pengikut sahabat), sesudah itu dilanjutkan oleh tabi'it-tabi'in (generasi sesudah tabi'in) dan demikian seterusnya yang kemudian dikenal sebagai penerus Nabi, yaitu ulama. Nabi Saw. bersabda: "*Ulama adalah penerang-penerang dunia, pemimimpin-pemimpin di bumi, dan pewarisku dan pewaris nabi-nabi"* (HR. Ibn 'Ady)

Itu sebabnya, paham Ahlussunnah wal jama'ah, sesungguhnya adalah ajaran Islam yang diajarkan oleh Rasulullah, sahabat, tabi'in, dan generasi berikutnya. Pengertian ini didukung oleh KH. Achmad Siddiq yang mengatakan bahwa Ahlussunnah wal Jama'ah adalah pengikut dari garis perjalanan Rasulullah Saw. dan para pengikutnya sebagai hasil permufakatan golongan terbesar umat Islam. Pengertian ini dipertegas lagi oleh KH. Saefudin Zuhri yang mengatakan bahwa Ahlussunnah wal Jama'ah adalah segolongan pengikut sunnah Rasulullah Saw. yang di dalam melaksanakan ajaran-ajarannya berjalan di atas garis yang dipraktekkan oleh jama'ah (sahabat Nabi). Atau dengan kata lain, golongan yang menyatukan dirinya dengan para sahabat di dalam mempraktekkan ajaran-ajaran Nabi Muhammad Saw., yang meliputi akidah, fikih, akhlaq, dan jihad. Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, makna Ahlussunnah wal Jama'ah di lingkungan NU lebih menyempit lagi, yakni kelompok atau orang-orang yang mengikuti para imam mazhab, seperti Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali dalam bidang fikih; mengikuti Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi dalam bidang tauhid, dan Junaid al-Bagdadi dan al-Ghazali dalam bidang tashawuf.

Pengertian ini dimaksudkan untuk melestarikan, mempertahankan, mengamalkan dan mengembangkan paham Ahlussunnah wal Jama'ah. Hal ini bukan berarti NU menyalahkan mazhab-mazhab mu'tabar lainnya, melainkan NU berpendirian bahwa dengan mengikuti mazhab yang jelas metode dan produknya, warga NU akan lebih terjamin berada di jalan yang lurus. Menurut NU, sistem bermazahab adalah sistem yang terbaik untuk melestarikan, mempertahankan, mengamalkan dan mengembangkan ajaran Islam, supaya tetap tergolong Ahlussunnah wal Jama'ah.

Di luar dua pengertian di atas, KH. Said Agil Siradj memberikan pengertian lain. Menurutnya, Ahlussunnah wal Jama'ah adalah orang-orang yang memiliki metode berfikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan yang berlandaskan atas dasar-dasar moderasi, menjaga keseimbangan, dan toleransi. Baginya, Ahlussunnah wal Jama'ah harus diletakkan secara proporsional, yakni Ahlussunnah wal Jama'ah bukan sebagai mazhab, melainkan hanyalah sebuah manhaj al-fikr (cara berpikir tertentu) yang digariskan oleh sahabat dan para muridnya, yaitu generasi tabi'in yang memiliki intelektualitas tinggi dan relatif netral dalam menyikapi situasi politik ketika itu. Meskipun demikian, hal itu bukan berarti bahwa Ahlussunnah wal Jama'ah sebagai manhaj al-fikr adalah produk yang bebas dari realitas sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya.

Sejak berdirinya, NU telah menetapkan diri sebagai jam'iyah yang berakidah Islam Ahlussunnah wal Jama'ah. Dalam Muqaddimah Qânûn Asâsiy-nya, pendiri jam'iyyah NU, KH. M. Hasyim Asy'ari menegaskan, "Hai para ulama dan pemimpin yang takut pada Allah dari kalangan Ahlussunnah wal Jama'ah dan pengikut imam empat, kalian sudah menuntut ilmu agama dari orang-orang yang hidup sebelum kalian. Dari sini, kalian harus melihat dari siapa kalian mencari atau menuntut ilmu agama Islam. Berhubung dengan cara menuntut ilmu pengetahuan sedemikian itu, maka kalian menjadi pemegang kuncinya, bahkan menjadi pintu-pintu gerbangnya ilmu agama Islam. Oleh karena itu, janganlah memasuki rumah kecuali melalui pintunya. Siapa saja yang memasuki suatu rumah tidak melalui pintunya maka pencurilah namanya!" Bagi NU, landasan Islam adalah al-Qur'an, sunnah (perkataan, perbuatan dan taqrîr/ketetapan) Nabi Muhammad Saw. sebagaimana telah dilakukan bersama para sahabatnya dan sunnah al-khulafâ' al-rasyidîn, Abu Bakr al-Shiddiq, 'Umar ibn al-Khaththab, 'Utsman ibn 'Affan dan 'Ali ibn Abi Thalib. Dengan landasan ini, maka bagi NU, Ahlussunnah wal Jama'ah dimengerti sebagai 'para pengikut sunnah Nabi dan ijma' para ulama'. NU menerima ijtihad dalam konteks bagaimana ijtihad itu dapat dimengerti oleh umat. Ulama pendiri NU menyadari bahwa tidak seluruh umat Islam dapat memahami dan menafsirkan ayat al-Qur'an maupun matn (isi) hadits dengan baik. Di sinilah peran ulama, yang sanadnya (mata rantai) bersambung sampai ke Rasulullah Saw., diperlukan untuk mempermudah pemahaman itu.

Dalam menggunakan landasan itu, ada tiga ciri utama Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang dianut NU: *pertama*, adanya keseimbangan antara dalil aqliy (rasio) dan dalil naqliy (al-Qur'an dan al-Hadits), dengan penekanan dalil aqliy ditempatkan di bawah dalil naqliy. *Kedua*, berusaha sekuat tenaga memurnikan akidah dari segala campuran akidah di luar Islam. *Ketiga*, tidak mudah menjatuhkan vonis musyrik, kufur dan sebagainya atas seseorang yang karena sesuatu sebab belum dapat memurnikan akidahnya. Dalam hal tashawuf, NU berusaha mengimplementasikan *îmân*, *islâm* dan *ihsân* secara serempak, terpadu dan berkesinambungan. Berlandaskan tashawuf yang dianut, NU dapat menerima hal-hal baru yang bersifat lokal sepanjang dapat meningkatkan intensitas keberagaman. Dengan tashawuf yang dianut, NU juga berusaha menjaga setiap perkembangan agar tidak menyimpang dari ajaran Islam.[]

MATERI 05
DOKTRIN & PRINSIP AHLUSSUNAH WAL JAMA'AH

A. Garis-Garis Besar Doktrin Aswaja

Islam, iman dan ihsan adalah trilogi agama (*addîn*) yang membentuk tiga dimensi keagamaan meliputi *syarî'ah* sebagai realitas hukum, *tharîqah* sebagai jembatan menuju *haqîqah* yang merupakan puncak kebenaran esensial. Ketiganya adalah sisi tak terpisahkan dari keutuhan risalah yang dibawa Rasulullah saw. yang menghadirkan kesatuan aspek eksoterisme (lahir) dan esoterisme (batin). Tiga dimensi agama ini (Islam, iman dan ihsan), masing-masing saling melengkapi satu sama lain. KeIslaman seseorang tidak akan sempurna tanpa mengintegrasikan keimanan dan keihsanan. Ketiganya harus berjalan seimbang dalam perilaku dan penghayatan keagamaan umat, seperti yang ditegaskan dalam firman Allah: *Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhannya.* (QS. Albaqarah: 208). Imam Izzuddin bin Abdissalam mengatakan, *"hakikat Islam adalah aktifitas badaniah (lahir) dalam menjalankan kewajiban agama, hakikat iman adalah aktifitas hati dalam kepasrahan, dan hakikat ihsan adalah aktifitas ruh dalam penyaksian (musyâhadah) kepada Allah"*.

Dalam perkembangan selanjutnya, kecenderungan ulama dalam menekuni dimensi keIslaman, melahirkan disiplin ilmu yang disebut fiqh.Kecenderungan ulama dalam menekuni dimensi keimanan, melahirkan disiplin ilmu tauhid. Dan kecenderungan ulama dalam dimensi keihsanan, melahirkan disiplin ilmu tasawuf atau akhlak. Paham ASWAJA mengakomodir secara integral tiga dimensi keagamaan tersebut sebagai doktrin dan ajaran esensialnya. Karena praktek eksoterisme keagamaan tanpa disertai esoterisme, merupakan kemunafikan.Begitu juga esoterisme tanpa didukung eksoterisme adalah klenik. Semata-mata formalitas adalah tiada guna, demikian juga spiritualitas belaka adalah sia-sia. Imam Malik mengatakan: *Barang siapa menjalani tasawuf tanpa fiqh, maka dia telah zindiq, barang siapa memegang fiqh tanpa tasawuf, maka dia telah fasiq, dan barang siapa menyatukan keduanya, maka dia telah menemukan kebenaran.*

1. Doktrin Keimanan

Iman adalah pembenaran (*tashdîq*) terhadap Allah, Rasul dan segala risalah yang dibawanya dari Allah. Dalam doktrin keimanan, yang selanjutnya termanifestasi ke dalam bidang tauhid (teologi/kalam) ini, ASWAJA berpedoman pada akidah Islamiyah (*ushûluddîn*) yang dirumuskan oleh Abu Alhasan Al'asy'ari (260 H./874 M. – 324 H./936 M.) dan Abu Manshur Almaturidi (w. 333 H.). Kedua tokoh ASWAJA ini nyaris sepakat dalam masalah akidah Islamiyah, meliputi sifat-sifat wajib, mustahil dan ja'iz bagi Allah, para rasul dan malaikatNya, kendati keduanya berbeda dalam cara dan proses penalaran. Kedua tokoh ini hanya berbeda dalam tiga masalah yang tidak berakibat fatal. Yaitu dalam masalah *istitsnâ'*, *takwîn*, dan iman dengan taqlid.

Pertama *istitsna',* atau mengatakan keimanan dengan *insya'Allah*, seperti *"Penulis beriman, insya'Allah",* menurut Maturidiyah tidak diperbolehkan, karena *istitsnâ* demikian mengisyaratkan sebuah keraguan, dan keimanan batal dengan adanya ragu-ragu. Menurut Asyâ'irah diperbolehkan, karena maksud *istisnâ'* demikian bukan didasari keraguan atas keimanan itu sendiri, melainkan keraguan tentang akhir hidupnya dengan iman atau tidak, *na'ûdzu billah min dzalik*. Atau, *istitsnâ'* demikian maksudnya keraguan dan spekulasi terhadap kesempurnaan imannya di hadapan Allah. ***Kedua*** sifat *takwîn* (mewujudkan), menurut Asyâ'irah sifat *takwîn* (تكوين) tidak berbeda dengan sifat Qudrah. Sedangkan menurut Maturidiyah, *takwîn* adalah sifat tersendiri yang berkaitan dengan sifat Qudrah. Dan ***ketiga***, tentang imannya orang yang taqlid

(ikut-ikutan tanpa mengetahui dalilnya). Menurut Maturidi, imannya *muqallid* sah dan disebut *arif* serta masuk surga. Sedangkan Menurut Abu Alhasan Al'asy'ari, keimanan demikian tidak cukup. Sedangkan Asyâ'irah (pengikut Abu Alhasan Al'asy'ari) berbeda pendapat tentang imannya *muqallid*. Sebagian menyatakan mukmin tapi berdosa karena tidak mau berusaha mengetahu melalui dalil; sebagian mengatakan mukmin dan tidak berdosa kecuali jika mampu mengetahui dalil; dan sebagian yang lain mengatakan tidak dianggap mukmin sama sekali.

Dari tingkatan tauhid ini, selanjutnya ada empat strata keimanan. Ada iman *bittaqlîd*, iman *biddalîl*, iman *bil iyyân* dan iman *bil haqq*. ***Pertama***, iman *bittaqlîd* adalah keimanan melalui ungkapan orang lain tanpa mengetahui dalilnya secara langsung. Keimanan seperti ini keabsahannya masih diperselisihkan. ***Kedua***, iman *biddalîl* (*ilmul yaqîn*) ialah keyakinan terhadap *aqâ'id* lima puluh dengan dalil dan alasan filosofinya. Dua strata keimanan ini masih terhalang (محجوب) dalam mengetahui Allah. ***Ketiga***, iman *bil iyyân ('ainul yaqîn*) ialah keimanan yang senantiasa hatinya *muraqabah* kepada Allah. Artinya, dalam kondisi apapun, Allah tidak hilang dari kesadaran hatinya. Dan ***keempat***, iman *bil haqq* (*haqqul yaqîn*) yaitu keimanan yang telah terlepas dari segala yang *hadîts* dan tenggelam dalam *fanâ' billah*. Mempelajari ilmu tauhid, fiqh dan tasawuf, hanya akan menghasilkan iman *biddalîl* (*ilmul yaqîn*), dan jika keimanan ini senantiasa disertai kesadaran hati dan penghayatan amaliah, maka naik ke strata iman *biliyyân* ('*ainul yaqîn*) hingga puncaknya mencapai pada iman *bil haqq* (*haqqul yaqîn*).

Doktrin keimanan terhadap Allah, berarti tauhid atau meng-Esakan Allah dalam *af'âl*, *shifah* dan *dzât*. Dengan demikian, tauhid terbagi menjadi tiga: *Tauhid fi'li*, yaitu *fana'* dari seluruh perbuatan; *tauhid washfi*, yaitu *fana'* dari segala sifat; dan *tauhiddzati*, yaitu *fana'* dari segala yang *maujûd*. *Fana' fi'li* disebut juga dengan *ilmul yaqîn*, *fana' washfi* disebut juga dengan '*ainul yaqîn,* dan *fana' dzati* juga disebut dengan *haqqul yaqîn*. Level tauhid demikian ini merupakan puncak prestasi dari penghayatan firman Allah: *Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu.*(QS. Ashshafat: 96). Sebagian ulama *'arif billah* menyatakan: *Barang siapa dapat menyaksikan makhluk tidak memiliki perbuatan, maka ia telah beruntung, barang siapa menyaksikannya tidak hidup, maka itu diperbolehkan, dan barang siapa menyaksikannya praktis tiada, maka ia telah wushul.*

Konsep tauhid ASWAJA mengenai *af'âl* (perbuatan) Allah, berada di tengah antara paham Jabariyah di satu pihak dan Qadariyah dan Mu'tazilah di pihak lain. Ketika Jabariyah menyatakan paham peniadaan kebebasan dan kuasa manusia atas segala kehendak dan perbuatannya secara mutlak, sementara Qadariyah dan Mu'tazilah menyatakan makhluk memiliki kebebasan dan kuasa mutlak atas kehendak dan perbuatannya, maka lahirlah ASWAJA sebagai sekte moderat di antara dua paham ektrim tersebut. ASWAJA meyakini bahwa makhluk memiliki kebebasan kehendak (*ikhtiyar*) namun tidak memiliki kuasa (*qudrah*) perbuatan selain sebatas *kasb* (upaya). Dalam keyakinan ASWAJA, secara dhahir manusia adalah 'kuasa' (memiliki *qudrah*), namun secara batin, manusia adalah *majbûr* (tidak memiliki *qudrah* apapun).

Dalam doktrin keimanan ASWAJA, keimanan seseorang tidak dianggap hilang dan menjadi kafir, dengan melakukan kemaksiatan. Seseorang yang melakukan maksiat ataupun bid'ah, sementara hatinya masih teguh meyakini dua kalimat syahadat, maka ASWAJA tidak akan menvonis sebagai kafir, melainkan sebagai orang yang sesat (*dhalâl*) dan durhaka. ASWAJA sangat berhati-hati dan tidak gampang dalam sikap *takfîr* (mengkafirkan). Karena memvonis kafir seseorang yang sejatinya mukmin akan menjadi bumerang bagi diri sendiri. Rasulullah saw. bersabda: *Ketika seseorang berkata kepada saudaranya: "wahai seorang yang kafir", maka salah satunya benar-benar telah kafir.* (HR. Bukhari)

Keimanan seseorang akan hilang dan menjadi kafir (murtad) apabila menafikan wujud Allah, mengandung unsur syirik yang tidak dapat dita'wil, mengingkari kenabian, mengingkari hal-hal yang lumrah diketahui dalam agama (*ma'lûm bi adldlarûri*), dan mengingkari hal-hal *mutawâtir* atau *mujma' 'alaih* yang telah lumrah diketahui. Tindakan yang menyebabkan seseorang dikategorikan kafir bisa meliputi ucapan, perbuatan atau keyakinan, yang mengandung unsur-unsur di atas ketika telah terbukti (*tahaqquq*) dan tidak bisa dita'wil.

2. Doktrin KeIslaman

Doktrin keIslaman, yang selanjutnya termanifestasi ke dalam bidang fiqh yang meliputi hukum-hukum legal-formal (*ubudiyah, mu'amalah, munakahah, jinayah, siyasah* dan lain-lain), ASWAJA berpedoman pada salah satu dari empat madzhab fiqh: Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah. Ada alasan mendasar mengenai pembatasan ASWAJA hanya kepada empat madzhab ini. Di samping alasan otentisitas madzhab yang terpercaya melalui konsep-konsep madzhab yang terkodifikasi secara rapi dan sistematis, metodologi pola pikir dari empat madzhab ini relatif *tawâzun* (berimbang) dalam mensinergikan antara dalil *aql* (rasio-logis) dan dalil *naql* (teks-teks keagamaan). Empat madzhab ini yang dinilai paling moderat dibanding madzhab Dawud Adhdhahiri yang cenderung tekstualis dan Madzhab Mu'tazilah yang cenderung rasionalis. Jalan tengah (*tawâsuth*) yang ditempuh ASWAJA di antara dua kutub ekstrim, yaitu antara rasioalis dengan tekstualis ini, karena jalan tengah atau moderat diyakini sebagai jalan paling selamat di antara yang selamat, jalan terbaik diantara yang baik, sebagaimana yang ditegaskan Nabi saw. dalam sabdanya: *Sebaik-baiknya perkara adalah tengahnya.*

Dengan prinsip inilah ASWAJA mengakui bahwa empat madzhab yang memadukan dalil Alqur'an, Hadits, Ijma' dan Qiyas (analogi), diakuinya mengandung kemungkinan lebih besar berada di jalur kebenaran dan keselamatan. Hal ini juga dapat berarti bahwa kebenaran yang diikuti dan diyakini oleh ASWAJA hanya bersifat kemungkinan dan bukan kemutlakan. Dalam arti, mungkin benar dan bukan mutlak benar. Empat dalil (*Alqur'an, Hadits, Ijma' dan Qiyas*) ini dirumuskan dari ayat: *Hai orang-orang yang beriman, ta`atilah Allah dan ta`atilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya)* (QS. Annisa': 59)

Dalam ayat ini secara implisit ditegaskan, bahwa ada empat dalil yang bisa dijadikan tendensi penggalian (*istinbâth*) hukum, yaitu Alqur'an, Hadits, Ijma' dan Qiyas. Perintah taat kepada Allah dan utusanNya, berarti perintah berpegang pada Alqur'an dan Hadits, perintah taat kepada *ulil amri* berarti perintah berpegang pada Ijma' (konsensus) umat (*mujtahidîn*), dan perintah mengembalikan perselisihan kepada Allah dan RasulNya berarti perintah berpegang pada Qiyas sepanjang tidak ada *nash* dan *ijma'*. Sebab, Qiyas hakikatnya mengembalikan sesuatu yang berbeda pada hukum Allah dan utusanNya.

Disamping itu, ASWAJA juga melegalkan taqlid, bahkan mewajibkannya bagi umat yang tidak memiliki kapasitas dan kualifikasi keilmuan yang memungkinkan melakukan ijtihad. Taqlid hanya haram bagi umat yang benar-benar memiliki kapasitas dan piranti ijtihad sebagaimana yang dikaji dalam kitab Ushul Fiqh. Dengan demikian, ASWAJA tidak pernah menyatakan pintu ijtihad tertutup. Pintu ijtihad selamanya terbuka, hanya saja umat Islam yang agaknya dewasa ini 'enggan' memasukinya. Mewajibkan ijtihad kepada umat yang tidak memiliki kapasitas ijtihad, sama saja memaksakan susuatu di luar batas kemampuannya. Maka kepada umat seperti inilah taqlid dipahami sebagai kewajiban oleh ASWAJA berdasarkan firman Allah: *Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.* (QS. Annahl: 43)

3. Doktrin Keihsanan

Tasawuf adalah sebuah manhaj spiritual yang bisa dilewati bukan melalui teori-teori ilmiah semata melainkan dengan mengintegrasikan antara ilmu dan amal, dengan jalan melepaskan (*takhallî*) baju kenistaan (*akhlaq madzmûmah*) dan mengenakan (*tahallî*) jubah keagungan (*akhlaq mahmûdah*), sehingga Allah hadir (*tajallî*) dalam setiap gerak-gerik dan perilakunya, dan inilah manifestasi konkret dari ihsan dalam sabda Rasulullah SAW: *Ihsan adalah engkau menyembah Allah seolah engkau melihatNya, dan jika engkau tidak melihatNya, sesungguhnya Dia melihatmu.*

Doktrin keihsanan, yang selanjutnya termanifestasi ke dalam bidang tasawuf atau akhlaq ini, ASWAJA berpedoman pada konsep tasawuf *akhlaqi* atau *amali*, yang dirumuskan oleh Imam Aljunaid Albaghdadi dan Alghazali. Limitasi (pembatasan) hanya kepada kedua tokoh ini, tidak berarti manafikan tokoh-tokoh tasawuf falsafi dari kelompok ASWAJA, seperti Ibn Al'arabi, Alhallaj dan tokoh-tokoh sufi 'kontroversial' lainnya. Dari uraian di atas, dapat dimengerti bahwa kelompok yang masuk kategori ASWAJA meliputi ahli tauhid (kalam), ahli fiqh (syariat), ahli tasawuf (akhlak) dan bahkan ahli hadits (*muhadditsîn*). Dari kelompok-kelompok ini masing-masing memiliki konsep metodologis dan tema kajian sendiri-sendiri yang tidak bisa diuraikan di makalah ringkas ini.

B. Metodologi Pemikiran (*Manhajul fikr*) Aswaja

Jika kita mencermati doktrin-doktrin paham ASWAJA, baik dalam akidah (iman), syariat (Islam) ataupun akhlak (ihsan), maka bisa kita dapati sebuah metodologi pemikiran (*manhaj alfkr*) yang tengah dan moderat (*tawassuth*), berimbang atau harmoni (*tawâzun*), netral atau adil (*ta'âdul*), dan toleran (*tasâmuh*). Metodologi pemikiran ASWAJA senantiasa menghidari sikap-sikap *tatharruf* (ekstrim), baik ekstrim kanan atau ekstrim kiri. Inilah yang menjadi esensi identitas untuk mencirikan paham ASWAJA dengan sekte-sekte Islam lainnya. Dan dari prinsip metodologi pemikiran seperti inilah ASWAJA membangun keimanan, pemikiran, sikap, perilaku dan gerakan.

1. *Tawasuth* (Moderat)

Tawassuth ialah sebuah sikap tengah atau moderat yang tidak cenderung ke kanan atau ke kiri. Dalam konteks berbangsa dan bernegara, pemikiran moderat ini sangat urgen menjadi semangat dalam mengakomodir beragam kepentingan dan perselisihan, lalu berikhtiar mencari solusi yang paling *ashlah* (terbaik). Sikap ini didasarkan pada firman Allah: *Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.* (QS. Albaqarah: 143).

2. *Tawâzun* (Berimbang)

Tawâzun ialah sikap berimbang dan harmonis dalam mengintegrasikan dan mensinergikan dalil-dalil (pijakan hukum) atau pertimbangan-pertimbangan untuk mencetuskan sebuah keputusan dan kebijakan.Dalam konteks pemikiran dan amaliah keagamaan, prinsip *tawâzun* menghindari sikap ekstrim (*tatharruf*) yang serba kanan sehingga melahirkan fundamentalisme, dan menghindari sikap ekstrim yang serba kiri yang melahirkan liberalisme dalam pengamalan ajaran agama. Sikap *tawâzun* ini didasarkan pada firman Allah: *Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Alkitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.* (QS. Alhadid: 25).

3. *Ta'âdul* (Netral dan Adil)

Ta'âdul ialah *sikap* adil dan netral dalam melihat, menimbang, menyikapi dan menyelesaikan segala permasalahan. Adil tidak selamanya berarti sama atau setara (*tamâtsul*). Adil adalah sikap proporsional berdasarkan hak dan kewajiban masing-masing. Kalaupun keadilan menuntut adanya kesamaan atau kesetaraan, hal itu hanya berlaku ketika realitas individu benar-benar sama dan setara secara persis dalam segala sifat-sifatnya. Apabila dalam realitasnya terjadi *tafâdlul* (keunggulan), maka keadilan menuntut perbedaan dan pengutamaan (*tafdlîl*). Penyetaraan antara dua hal yang jelas *tafâdlul*, adalah tindakan aniaya yangbertentangan dengan asas keadilan itu sendiri. Sikap *ta'âdul* ini berdasarkan firman Allah: *Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa*. (QS. Alma'idah: 8).

4. *Tasâmuh* (toleran)

Tasâmuh ialah sikap toleran yang bersedia menghargai terhadap segala kenyataan perbedaan dan keanekaragaman, baik dalam pemikiran, keyakinan, sosial kemasyarakatan, suku, bangsa, agama, tradisi-budaya dan lain sebagainya.Toleransi dalam konteks agama dan keyakinan bukan berarti kompromi akidah. Bukan berarti mengakui kebenaran keyakinan dan kepercayaan orang lain. Toleransi agama juga bukan berarti mengakui kesesatan dan kebatilan sebagai sesuatu yang haq dan benar.Yang salah dan sesat tetap harus diyakini sebagai kesalahan dan kesesatan. Dan yang haq dan benar harus tetap diyakini sebagai kebenaran yang haq. Dalam kaitannya dengan toleransi agama, Allah SWT berfirman: *Untukmulah agamamu, dan untukkulah, agamaku.* (QS. Alkafirun: 6). *Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi.* (QS. Ali Imran: 85)

Toleransi dalam konteks tradisi-budaya bangsa, ialah sikap permisif yang bersedia menghargai tradisi dan budaya yang telah menjadi nilai normatif masyarakat. Dalam pandangan ASWAJA, tradisi-budaya yang secara substansial tidak bertentangan dengan syariat, maka Islam akan menerimanya bahkan mengakulturasikannya dengan nilai-nilai keIslaman.

Dengan demikian, *tasâmuh* (toleransi), berati sebuah sikap untuk menciptakan keharmonisan kehidupan sebagai sesama umat manusia. Sebuah sikap untuk membangun kerukunan antar sesama makhluk Allah di muka bumi, dan untuk menciptakan peradaban manusia yang madani. Dari sikap *tasâmuh* inilah selanjutnya ASWAJA merumuskan konsep persaudaraan (*ukhuwwah*) universal. Meliputi *ukhuwwah Islamiyyah* (persaudaan keIslaman), *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan kebangsaaan) dan *ukhuwwah basyariyyah* atau *insâniyyah* (persaudaraan kemanusiaan). Persaudaraan universal untuk menciptakan keharmonisan kehidupan di muka bumi ini, merupakan implementasi dari firman Allah SWT: *Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu.* (QS. Alhujurat; 13). *Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi".* (QS. Albaqarah: 30)

C. Esensi Khilafah dalam Pandangan Aswaja

Dalam pandangan ASWAJA, esensi dan hakikat dari sebuah pemerintahan atau negara (khilafah), adalah sebagai salah satu diantara instrumen (*wasâ'il*) untuk usaha terwujudnya aplikasi syariat secara totalitas (*kâffah*) dalam kehidupan umat melalui kewajiban menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*, yang menjadi cita-cita dan tujuan akhirnya (*maqâshid*). Karena kedudukannya yang dipandang sebagai *wasîlah* untuk *maqâshid* berupa tugas *amar ma'ruf nahi munkar*, maka pemerintahan atau negara tidak harus terikat dengan bentuk, sistem ataupun dasar idiologi negara tertentu. Apapun sistem, bentuk ataupun dasar idiologi yang diberlakukan, sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, dan tidak menjadi rintangan dalam tugas dakwah Islamiyah, serta tidak menghalangi umat Islam dalam menjalankan praktek keagamaannya, maka tidak ada kewajiban untuk melakukan kudeta atau merubahnya. Merubah bentuk, sistem atau dasar idiologi negara, hanya wajib dilakukan —sesuai batas kemampuan— jika nyata-nyata bertentangan dengan syariat.

Pendirian Khilafah Islamiyah bagi ASWAJA (baca: Nahdlatul Ulama) dalam konteks keIndonesiaan, bukanlah cita-cita urgen, sebab eksistensinya hanyalah sebagai *wasîlah*. Ada cita-cita (*maqâshid*) yang jauh lebih penting dan esensial dari sekedar membentuk instrumen perjuangan, yaitu menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* di tengah kehidupan masyarakat, dan tugas *maqâshid* ini bisa dilangsungkan tidak harus melalui pendirian Khilafah Islamiyah.

Pandangan seperti inilah yang mendasari sikap ASWAJA (baca: NU) yang tidak ambisi dan bercita-cita mendirikan Khilafah Islamiyah di Indonesia. Karena khilafah bukanlah satu-satunya instrumen yang bisa ditempuh untuk menegakkan syariat dalam kehidupan umat.Bahkan selama ini, setiap usaha merubah bentuk dan dasar hukum negara, nyata-nyata lebih banyak memunculkan ekses negatif yang justru merugikan kaum Muslimin sendiri.Gerak perjuangan ASWAJA (NU) dalam konteks Indonesia, bukan semangat perjuangan mendirikan Khilafah Islamiyah, melainkan semangat perjuangan menegakkan syariat dalam perilaku keseharian umat. Dengan kata lain, perjuangan ASWAJA (NU) tidak dikonsentrasikan pada pembentukan sebuah wadah syariat secara formal, berupa bentuk khilafah atau sistem negara Islam, melainkan lebih dikonsentrasikan pada perjuangan aplikasi syariat dalam perilaku umat sehingga menjadi ruh dan substansi perilaku kehidupan masyarakat. Perilaku umat yang berlandaskan syariat jauh lebih penting dan lebih baik dibanding sekedar formalitas bentuk dan sistem negara Islami.

Hal ini logis, sebab jika kita jujur membaca fakta sejarah khilafah dalam Islam, sebenarnya yang layak dilabeli dengan 'Islamiyah' (baca: demokratis), hanyalah khilafah era *Khulafa' Arrasyidin* saja. Khilafah pasca *Khulafa' Arrasyidin*, secara umum telah kehilangan label ke-Islamiyah-annya, bahkan identik dengan sistem kekaisaran Romawi dan Persi.Dari sejarah ini pula bisa kita tegaskan bahwa sistem pemerintahan demokrasi sebenarnya tidak bisa diklaim sebagai produk kafir, sebab khilafah era *Khulafa' Arrasyidin* adalah pemerintahan paling demokratis dari sistem demokrasi manapun.

Disamping itu, misi pendirian kembali Khilafah Islamiyah yang diusung oleh sebagian sekte dan gerakan Islam dalam konteks Indonesia dewasa ini, faktanya tidak murni hanya mengusung misi mendirikan negara Islam saja, melainkan juga mengusung paham dan idiologi aliran mereka, seperti idiologi Wahabi, Syi'ah atau lainnya. Mereka tidak akan mendirikan Khilafah Islamiyah kecuali paham dan idiologi mereka juga menjadi paham dan idiologi resmi pemerintah. Artinya, ketika khilafah berhasil didirikan, bukan mustahil mereka memberhangus kelompok ASWAJA yang bertentangan dengan paham mereka, seperti sejarah kekejaman Pemerintahan Arab Saudi dengan paham Wahhabinya.

Inilah yang menjadi alasan fundamental kenapa ASWAJA (NU) menentang setiap gerakan dan sekte yang mengusung Khilafah Islamiyah di Indonesia dan merongrong NKRI yang beridiolgi Pancasila. Dengan kenyakinan bahwa sila pertama yang mencerminkan tauhid Islam telah menjiwai sila-sila lain dalam Pancasila, dan mempertimbangkan kenyataan rakyat bangsa Indonesia yang plural dalam ras, suku dan agama, serta mempertimbangkan resiko ancaman integritas bangsa, maka ASWAJA (NU) menyatakan: bahwa NKRI dan Pancasila sebagai idiologinya, adalah final dari segala upaya membentuk negara di Indonesia. Sikap seperti ini bukan berarti ASWAJA (NU) anti khilafah, melainkan lebih demi mempertahankan eksistensi idiologi ASWAJA dan menghindarkan kekacauan umum (*chaos*) yang harus diprioritaskan dari sekedar mencapai kemaslahatan (mendirikan khilafah), sesuai kaidah fiqh:

رَفْعُ الْفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الصَّالِحِ

Menghindari kekacauan lebih diprioritaskan dari mengupayakan kemaslahatan

Apabila sejauh ini dikenal tiga model hubungan agama-negara, yaitu hubungan intergasi (agama dan negara adalah satu kesatuan); hubungan sekuler (pemisahan peran agama dalam pemerintahan); dan hubungan simbiosis (agama-negara terpisah namun saling membutuhkan dan mengisi secara timbal-balik), maka model ketiga inilah yang menjadi pilihan ASWAJA dalam memandang hubungan agama dan negara.Agama tidak harus diformalkan sebagai sebuah sistem dan bentuk suatu negara, namun agama juga tidak boleh diceraikan dari intervensi peran politik.

Pandangan politik ASWAJA seperti ini, tidak bisa dipertentangkan dengan muatan surat Alma'idah ayat 44, 45 dan 47, yang memvonis kafir, dhalim dan fasiq bagi orang yang tidak memberlakukan hukum-hukum yang diturunkan Allah. Vonis kafir, dhalim dan fasiq dalam tiga ayat tersebut meski berlaku bagi umat Islam atau *ahli alkitab* (non Muslam), namun bila dilakukan orang mukmin, menurut Thawus: *"kekafiran itu tidak mengeluarkannya dari agama".*Dan menurut Atha'; *"kekafiran di bawah kekafiran, kedhaliman di bawah kedhaliman, dan kefasikan di bawah kefasikan"*. Sedangkan dalam riwayat lain menurut Ibn Abbas, penguasa Muslim yang tidak memberlakukan hukum sesuai apa yang diturunkan Allah dipilah menjadi dua. Ibn Abbas mengatakan: *"Orang yang mengingkari apa yang diturunkan Allah, maka dia adalah kafir, dan orang yang membenarkannya namun tidak menerapkannya, maka dia dhalim atau fasiq".* Dari sini bisa dipahami bahwa, apabila tidak memberlakukan hukum-hukum yang diturunkan Allah lantaran ketidaksanggupan, atau karena justeru akan menimbulkan bahaya dan kerusakan (*mafâsid*), seperti ancaman disintegrasi bangsa, tekanan internasional dll., maka vonis kafir, dhalim dan fasiq tidak bisa dijatuhkan kepada umat Islam.[]

MATERI 06
DALIL AMALIAH KEAGAMAAN KAUM NAHDLIYYIN

Sejarah diterimanya kehadiran Islam di Nusantara dengan kondisi keagamaan masyarakat yang menganut paham animisme (Hindu, Budha), tidak bisa dilepaskan dari cara-cara dan model pendekatan dakwah para mubaligh Islam kala itu yang ramah dan bersedia menghargai kearifan budaya dan tradisi lokal. Sebuah pendekatan dakwah yang terbuka dan tidak antipati terhadap nilai-nilai normatif diluar Islam, melainkan mengakulturasikanya dengan membenahi penyimpangan didalamnya dan memasukan ruh-ruh keIslaman kedalam subtansinya. Maka lumrah jika kemudian corak amaliyah dan ritualitas Muslim Nusantara khususnya Jawa, kita saksikan begitu kental diwarnai dengan tradisi dan budaya khas lokal, seperti ritual selamatan, kenduri dan lain-lain.

Amaliyah dan ritual-ritual keagamaan yang bercorak budaya lokal dengan segala kekhasan tradisinya seperti itu, sampai kini tetap dilestarikan oleh Muslim Nusantara khususnya kaum Nahdliyin. Amaliyah keagamaan seperti itu tetap dipertahankan karena kaum nahdliyin meyakini bahwa ritual-ritual dan amaliyah yang bercorak lokal tersebut hanyalah sebatas teknis atau bentuk luaran saja, sedangkan yang menjadi subtansi di dalamnya murni ajaran-ajaran Islam. Dengan kata lain, ritual-ritual yang bercorak tradisi lokal hanyalah bungkus luar, sedangkan isinya adalah nilai-nilai ibadah yang diajarkan oleh Islam.

Sebagai contoh, ritual selamatan atau kenduri yang dilakukan dengan seremonial pada waktu-waktu tertentu sesuai dengan kebiasaan lokal yang berlaku, didalamnya diisi dengan ibadah-ibadah yang dianjurkan Islam seperti bersedekah, dzikir, berdo`a, membaca Al Qur`an dan lain sebagainya. Mengenai seremonial atau penentuan waktu tersebut, tidak lebih hanyalah kemasan luar sebagai bentuk penyesuaian dengan teknis dan kebiasaan yang berlaku ditengah masyarakat dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam pandangan kaum Nahdliyin kehadiran Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Bukanlah untuk menolak tradisi yang telah berlaku dan mengakar menjadi kultur kebudayaan masyarakat, melainkan sekedar untuk melakukan pembenahan dan pelurusan terhadap tradisi dan budaya yang tidak sesuai dengan risalah Rosulullah. Budaya lokal yang mapan menjadi nilai normatif masyarakat dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka Islam akan mengakulturasikanya bahkan mengakuinya sebagai bagian dari budaya dan tradisi Islam itu sendiri. Kendati demikian amaliyah dan ritual keagamaan kaum nahdliyin seperti itu sering mengobsesi sebagian pihak untuk menganggapnya sebagai praktek-praktek mistisme, Khurafat, Bid`ah bahkan syirik.

Anggapan demikian sebenarnya lebih merupakan subyektivitas akibat terjebak dalam pemahaman Islam yang sempit dan dangkal serta tidak benar-benar memahami hakekat amaliyah dan ritual kaum Nahdliyin tersebut. Pihak-pihak yang seperti itu, wajar apabila kemudian dengan mudah melontarkan tuduhan bid`ah atau syirik terhadap amaliyah dan ritualitas kaum Nahdliyin, seperti tahlilan, maulid Nabi, Manakib, Ziarah kubur dan amaliyah-amaliyah lainya. Tuduhan-tuduhan bid`ah seperti itu sangat tidak berdasar secara dalil maupun ilmiah dan lebih merupakan sikap yang ncerminkan kedangkalan pemahaman keIslaman. Adapun hadis yang menyatakan: setiap bid`ah adalah sesat "Harus dibaca dan diproporsikan hanya dalam konteks ritual ibadah yang sama sekali tidak memiliki dasar hukum baik berupa dalil khusus ataupun dalil umum".

A. BID`AH

البدعة فعل ما لم يعهد فى عصر رسول الله

"Bid`ah adalah mengerjakan sesuatu yang tidak pernah dikerjakan di zaman Rosulullah"

Cakupan bid`ah sangat luas sekali meliputi semua perbuatan yang tidak pernah ada dizaman Nabi, oleh karena itu sebagian ulama membagi lima macam.

1. ***Bid`ah wajibah.*** Yakni bid`ah yang dilakukan untuk mewujudkan hal-hal yang wajib oleh syari` seperti mempelajari nahwu, shorof, balaghoh, dll. Sebab hanya dengan ilmu tersebut seseoran dapat memahami Al qur`an dan hadis secara sempurna.
2. ***Bid`ah Mandubah.*** Yakni segala sesuatu yang baik, tapi tidak pernah dilakukan pada masa Rosulullah, seperti sholat tarawih 20 rakaat berjama`ah sebulan penuh yang dicetuskan oleh sahabat umar, pembukuan Al qur`an oleh sahabat Abu Bakar, Modifikasi yang dilakukan oleh sahanat Usman dengan memberi tambahan adzan sebelum Khutbah, penulisan, pemberian harokat, nomor surat dalam Al qur`an oleh sahabat Usman, mendirikan Madrasah, Pesantren dll.
3. ***Bid`ah Mubahah.*** Seperti berjabat tangan setelah sholat, memakai batik, sarung dan kopiah.
4. ***Bid`ah makruhah.*** Seperti menghiasi Masjid dengan hiasan yang berlebihan.
5. ***Bid`ah Muharomah.*** Yakni bid`ah yang bertentangan dengan syara` (Al Qur`an Hadis) seperti faham jabariyah, qodariyah, ahmadiyah dll.

Bila semua bid`ah adalah sesat, maka sebagian amalan-amalan para sahabat serta para ulama yang belum pernah dilakukan oleh Nabi adalah dholalah (haram), padahal sahabat Umar melaksanakan sholat tarawih 20 rakaat berjama`ah ketika itu beliau sendiri berkata:

نعمت البدعة هذه (رواه البخاري ومالك فى موطأ)

" Sebaik-baik bid`ah adalah ini (yakni sholat tarawih dengan berjama`ah)" (HR. Al Bukhori & Malik).

Dan masih banyak lagi contoh-contoh yang lain, kalau semua masalah baru tersebut dianggap sesat, maka akan tertutup pintu jihad para ulama tapi Alhamdulillah pikiran dan akidah seorang muslim tidak sedangkal itu.

B. AMALIYAH DAN DALIL-DALILNYA

1. Tawassul

Tawassul adalah perantara, Syaikh Jamil Affandi menjelaskan bahwa yang dimaksud tawassul dengan para Nabi dan orang-orang Shaleh ialah menjadikan mereka menjadikan sebab dan perantara dalam memohon kepada Allah untuk mencapai tujuan. Pada hakikaynya Allahhlah pelaku yang sebenarnya (yang mengabulkan do`a). Sebagai contoh pisau tidak mempunyai kemampuan memotog dari dirinya sendiri karena pemotong yang sebenarnya adalah Allah dan pisau hanya sebagai penyebab yang alamiah (berpotensi untuk memotong). Dalil Tawassul:

يا ايها الذين أمنوا اتقواالله وابتغواليه الوسيلة و جاهدوا فى سبيله لعلكم تفلحون (المائدة : 35)

"Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allah dan carilah sebuah perantara untuk sampai kepada Allah berjihadlah kamu dijalanya mudah-mudahan kamu mendapat keuntungan". (Al Maidah 35)

Sahabat Umar ketika melakukan sholat Istisqo` juga melakukan tawassul

أن عمر بن الخطاب ر.ض. كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطالب فقال اللهم انا كنا نتوسل اليك بنبينا فتسقين وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا فيسقون (رواه البخارى)

"Dari anas bi Malik beliau berkata, Apabila trjadi kemarau sahabat Umar bertawassul dengan Abbas bin Abdul Mutholib, kemudian berdo`a " YA Allah kami pernah berdo`a dan bertawassul kepadaMu dengan Nabi kami maka Engkau turunkan hujan. dan sekarang kami bertawassul dengan paman Nabi kami, maka turunkanlah hujan" Anas berkata "Maka turunlah hujan kepada kami" (HR. Al Bukhori).

2. Dzikir Berjama`ah

Membaca dzikir dengan berjama`ah sehabis menunaikan sholat maupun dalam momen tertentu, seperti istighotsah, Tahlilan adalah perbuatan yang tidak bertentangan dengan ajaran Agama bahkan termasuk perbuatan yang dituntun oleh Agama. Dalilnya:

فاذكروني اذكركم (البقرة : 152)

"Ingatlah (berdzikirlah) kamu semua kepadaKu niscaya Aku ingat kepadamu" (Al Baqoroh 152)

لا يقعد قوم يذكرون الله عز وجل إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده (رواه مسلم)

"Tidaklah sekelompok orang yang duduk berdzikir kepada Allah kecuali mereka dikerumuni malaikat, diliputi rahmat dan ketentraman turun kepada mereka, serta Allah akan menyebu-nyebut mereka kepada para Malaikat disisinya" (HR. Muslim).

3. Ziarah Kubur

Pada masa awal Islam Nabi melarang umat Islam melakukan ziarah kubur karena khawatir umat Islam akan menjadi penyembah kuburan. Setelah akidah umat Islam kuat dan tidak ada kekhawatiran untuk berbuat syirik Nabi membolehkan para sahabatnya untuk melakukan ziarah kubur. Rasulullah bersabda:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنى كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تزهد فى الدنيا وتذكر الأخرة (رواه إبن ماجه)

Rosulullah SAW bersabda, " sesungguhnya aku pernah melarang kalian berziarah kubur. Ingatlah, maka berziarahlah kekubur karena sesungguhnya hal itu dapat menjadikan sikap zuhud di dunia dan dapat mengingatkan kepada akhirat". (HR. Ibnu Majjah).

4. Merayakan Maulid Nabi

Sebagai seorang mukmin pengungkapan rasa syukur dan kegembiraan atas nikmat yang diterima adalah suatu keharusan begitu pula dengan kelahiran seseorang kealam dunia merupakan nikmat tidak terhingga yang harus disyukuri. Sebagaimana mensyukuri hari kelahiran Nabi dengan berpuasa. Dalam sebuah hadis diriwayatkan:

عن ابي قتادة الأنصارى ر.ض. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن صوم الإثنين فقال فيه ولدت وفيه أنزل علي (رواه مسلم)

Diriwayatkan oleh Abu Qotadah Al Anshori, bahwa Rosulullah pernah ditanya tentang puasa senin maka beliau menjawa, "pada hari itulah aku dilahirkan dan wahyu diturunkan kepadaku". (HR. Muslim).

5. Berzanzen, Dziba`an, Burdahan, Manaqiban

Dalilnya:

وقد ورد في الأثر عن سيد البشر صلى الله عليه وسلم أنه قال من ورح مؤمنا فكأنما احياه ومن قرأ تاريخه فكأنما زاره ومن زاره فقد استوجب رضوان الله فى حرور الجنة وحق على المرء أن يكرم زائره.

Terdapat dalam sebuah atsar dari gustinya manusia saw. Sesungguhnya beliau bersabda, "Barang siapa membuat (menulis biografi seorang mukmin maka ia seperti menghidupkanya kembali dan barang siapa membaca sejarahnya maka seolah-olah ia mengunjunginya dan barang siapa mengunjunginya maka ia berhak mendapatkan ridho Allah dalam surga dan sudah seharusnya bagi seseorang memuliakan orang yang menziarahinya".

6. Tahlilan

Berkumpul untuk melakukan tahlilan merupakan tradisi yang telah diamalkan secara turun temurun oleh mayoritas umat Islam Indonesia. Meskipun format acaranya tidak diajarkan secara langsung oleh Rosulullah namun kegiatan tersebut dibolehkan karena tidak satupun unsur-unsur yang terdapat didalamnya bertentangan dengan ajaran Islam, karena itu pelaksanakan tahlilan secara esensial merupakan perwujudan dari tuntunan Rosulullah. Dalil tahlil di maqbaroh:

عن أبي هريرة ر.ض. قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل المقابر ثم قرأ فاتحة الكتاب و قل هو الله احد و ألهاكم التكاثر ثم قال إنى جعلت ثواب ما قرأت من كلامك لأهل المقابر من المؤمنين والمؤمنات كانوا شفعاء له الى الله تعالى

Dari Abi Huroiroh Rosulullah saw. Bersabda, Barang siapa masuk ke pemakaman kemudian ia membaca surat Al fatikhah, Al ikhlash, Atakatsur lalu ia berdo`a "sungguh kujadikan pahala membaca kalamu untuk ahli kubur dari kaum mukminin dan mukminat, maka meraka akan menjadi penolongnya dihadapan Allah"

Dalil mengirim pahala kepada mayit:

إذا مات أحدكم فلا تحبسوه واسرعوا به الى قبره فاليقرأ عند رأسه بفاتحة الكتاب وعند رجليه بخاتمة البقرة فى قبره (روا الطبرانى والبيهقى)

Ketika salah satu kalian mati janganlah kalian menahanya dan segeralah menguburnya dan bacakan dikepalanya permulaan Al qur`an d dikakinya penutup surat Al baqoroh dikuburnya. (HR. At-Tabrani dan baihaqi).

Dalil pahala sedekah untuk mayit

أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم إن ابي مات وترك مالا ولم يوص فهل يكفر عنه ان اتصدق عنه قال نعم (رواه مسلم)

Sesungguhnya seorang berkata kepada Nabi saw. Sesungguhnya ayahku mati meninggalkan harta dan tidak berwasiat apakah dapat menghapus dosanya manakala aku bersedekah untuknya? Nabi bersabda, Ya. (HR. Muslim)

Dalil selamatan 7 dan 40 hari kematian

قال طاوس إن الموتى يفتنون فى قبورهم سبعا فكانوا يستحبون أن يطعموا عنهم تلك الأيام. وعن عبيد بن عمير قال يفتن رجلان مؤمن و منافق فأما المؤمن فيفتن سبعا وأما المنافق فيفتن اربعين صباحا.

Thowus berkata, sesungguhnya orang mati mendapatkan fitnah didalam kubur mereka selama 7 hari. Dan dari Ubaid bin Umair berkata, Dua orang akan mendapatkan fitnah, yakni oranh mukmin dan orang munafiq. Adapun orang mukmin mendapatkan fitnah selama 7 hari, sedangkan orang munafik mendapatkan fitnah selama 40 hari.

7. Membaca Surat Yasin

Hadis-hadis dan amaliyah sahabat dalam membaca Yasin diulas lengkap oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya:

قال الإمام أحمد: حدثنا عارم، حدثنا ابن المبارك، حدثنا سليمان التيمي، عن أبي عثمان –وليس بالنهدي-عن أبيه،عَنْ مَعْقِل بْنِ يَسَار قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اقْرَءُوهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ يس" : وروا ه أبو داود، والنسائي في "اليوم والليلة" وابن ماجه من حديث عبد الله بن المبارك، به إلا أن في رواية النسائي: عن أبي عثمان، عن معقل بن يسار. وَذَكَرَ لَنَا بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنِ ابْنِ السَّمَّاكِ الْوَاعِظِ أَنَّهُ تُقْرَأُ عِنْدَ الْمَيِّتِ عِنْدَ نُزُولِ الرَّحْمَةِ لِيَتَّسِعَ لَهُ الْقَبْرُ وَكَانَ أَنَّهُ تَهُولُ الْمَلَائِكَةُ لِيَسْتَغْفِرُوا لَه

dan pembacaan Yasin di dekat orang yang meninggal adalah agar turun rahmat dan berkah dari Allah serta memudahkan keluarnya ruh. Imam Ahmad berkata: Para guru berkata: Jika Yasin dibacakan di dekat mayit maka ia akan diringankan (keluarnya ruh)" (Ibnu Katsir V/342-343)

8. Membacakan Surat al-Fatihah

وَأَوْصَى بَعْضُ طَلَبَةِ كِتَابِهِ أَنْ يَقْرَأَ الْفَاتِحَةَ عَلَى قَبْرِهِ وَعَلَى قُبُورِ أَوْلَادِهِ وَأَوْلَادِ أَوْلَادِهِ وَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ أَنَّ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ غُفِرَ لَهُ وَلِأَوْلَادِهِ وَأَوْلَادِ أَوْلَادِهِ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَيِّتَ يَنْتَفِعُ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَإِذَا كَانَ هَذَا فِي حَقِّ الْمَيِّتِ فَكَيْفَ فِي حَقِّ الْحَيِّ وَالْمَقْصُودُ أَنَّ الْقِرَاءَةَ عِنْدَ الْقَبْرِ حَاصِلَةٌ لِلْمَيِّتِ وَلِلْقَارِئِ أَيْضًا وَلَا يَحْتَاجُ فِي هَذَا إِلَى الدُّعَاءِ بَعْدَ الْقِرَاءَةِ وَإِنْ دَعَا بِهَذَا الْمَعْنَى فَهُوَ حَسَنٌ (تفسير الرازي : مفاتيح الغيب 18 / 183)

"(al-Razi berkata) Penulis berwasiat kepada pembaca kitab penulis dan yang mempelajarinya agar secara khusus membacakan al-Fatihah untuk anak penulis dan diri penulis, serta mendoakan orang-orang yang meninggal nan jauh dari teman dan keluarga dengan doa rahmat dan ampunan. Dan penulis sendiri melakukan hal tersebut" (Tafsir al-Razi 18/233-234)

9. Tahlil 7 Hari

حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ خَلَفٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَوْفٍ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ قَالَ طَاوُسٌ إِنَّ الْمَوْتَى يُفْتَنُونَ فِي قُبُورِهِمْ سَبْعًا فَكَانُوا يَسْتَحِبُّونَ أَنْ يُطْعِمُوا عَنْهُمْ تِلْكَ الْأَيَّامَ (المطالب العلية للحافظ ابن حجر 5 / 330 وحلية الأولياء لابي نعيم الاصبهاني ج 4 / 11 وصفة الصفوة لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي 1 / 20 والبداية والنهاية لابن كثير 9 / 270 وشرح صحيح البخارى لابن بطال 3 / 271 وعمدة القاري شرح صحيح البخارى للعيني 12 / 277)

"Imam Ahmad mengutip pernyataan Thawus: Sesungguhnya orang-orang yang mati mendapatkan ujian di kubur mereka selama 7 hari. Maka para sahabat senang untuk memberi sedekah pada 7 hari tersebut" (Ibnu Hajar dalam al-Mathalib al-Aliyah V/330, Abu Nuaim dalam Hilyat al-Auliya' IV/11, Ibnu al-Jauzi dalam Shifat al-Shafwah I/20, Ibnu Katsir (murid Ibnu Taimiyah, ahli Tafsir) dalam al-Bidayah wa al-Nihayah IX/270, Ibnu Baththal dalam Syarah al-Bukhari III/271 dan al-Aini dalam Umdat al-Qari Syarah Sahih al-Bukhari XII/277)

10. Sedekah Keluarga Kepada Pelayat

Sayyidina Umar berwasiat agar memberi hidangan makanan untuk para pelayat:

عَنِ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ لَا أُحَدِّثُ فِي بَابِ إِلَّا عَمِلْتُ فِيهِ بِمَا أَعْلَمُ فَلَا أَدْرِي وَيَقُولُ لَا يَدْخُلُ عَلَيَّ أَحَدٌ مِنْ قُرَيْشٍ إِلَّا أَمَرْتُ بِهِ فَضُرِبَ بِالدِّرَّةِ فَلَمَّا طَعَنَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَمَرَ صُهَيْبًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ وَثَلَاثًا وَأَمَرَ بِحُجَرِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُفْتَحَ عَلَيْهِ وَأَدْخَلَ مَعَهُ عُمَرَ وَابْنَهُ وَأَمَرَ حَفْصَةَ أَنْ لَا تَمْنَعَ أَحَدًا أَحَبَّتْ أَنْ تَدْفِنَ مَعَهُ فَدُفِنَ إِلَى جَنْبِ صَاحِبَيْهِ فَلَمَّا رُفِعَ عَنْهُ الْمَوْتُ قَالَ لِلنَّاسِ إِنَّ الطَّعَامَ قَدْ حَضَرَ فَاجْتَمَعُوا فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا وَخَرَجُوا وَأَدْخَلَ الْخَدَمَ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا وَخَرَجُوا وَأَدْخَلَ الْمَسَاكِينَ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا وَخَرَجُوا وَبَقِيَ الطَّعَامُ كَمَا هُوَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ رَأَيْتُمْ اللَّهَ صَنَعَ لَكُمْ وَلِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأْكُلُوا مِنْهُ وَتَبَارَكُوا وَبَكَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَأَكَلَ وَبَكَرَ النَّاسُ يَأْكُلُونَ مِنْ هَذَا الطَّعَامِ حَتَّى يَدَّعُوهُ مِنْ أَيْدِيهِمْ فَأَكَلُوا وَرَأَوْا فَتَأَكَّلُوا وَقَالَ لَهُ

(رواه الطبراني وقال الهيثمي وفيه علي بن زيد وحديثه حسن وبقية رجاله رجال الصحيح مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 5 / 354 والمطالب العالية بزوائد المسانيد للحافظ ابن حجر ج 1 / ص 286 واتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة للحافظ البوصيري 2 / 153 وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي 12 / 3574 ومناقب لابن الجوزي 233 بدون إسناد)

"Dari Ahnaf bin Qais, ia berkata: Penulis mendengar Umar berkata: 'Tidak ada seorang pun dari suku Quraisy yang masuk melalui satu pintu kecuali akan diikuti oleh orang-orang yang lain'. Penulis tidak mengerti apa maksud ucapan beliau hingga ketika Umar ditusuk, maka beliau memerintahkan kepada Shuhaib agar disalatkan sebanyak tiga kali, dan memerintahkan agar pelayat dibuatkan makanan. Maka ketika para sahabat pulang dari pemakaman, mereka telah disiapkan hidangan, namun mereka terdiam karena mereka merasa sedih. Kemudian Abbas bin Abdul Muthallib datang dan berkata: Wahai manusia, sungguh Rasulullah telah wafat, maka kita makan dan minum. Abu Bakar telah wafat, maka kita makan dan minum. Wahai manusia makanlah hidangan ini! Kemudian Abbas menggapai makanan dengan tangannya, dan orang-orang juga turut memakannya. (Ahnaf berkata) Maka penulis tahu apa maksud perkataan Umar" (Diriwayatkan oleh al-Thabrani,

al-Hatsami berkata: Dalam riwayat tersebut terdapat perawi Ali bin Zaid (bin Judz'an) ia hadisnya berstatus Hasan, dan perawi lainnya adalah perawi Sahih. Juga diriwayatkan oleh Ibnu Hajar dalam al-Mathalib al-Aliyah I/286, al-Bushiri dalam Ithaf al-Khiyarah II/153, Khatib al-Baghdadi dalam Tarikh Baghdad XII/357 dan Ibnu al-Jauzi dalam al-Manaqib 233, tanpa mencantumkan sanad)

Aisyah, Istri Rasulullah membuat hidangan untuk orang-orang yang bertakziyah:

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهَا كَانَتْ إِذَا مَاتَ لأَحَدٍ مِنْ أَهْلِهَا مَيِّتٌ فَاجْتَمَعَ لِذَلِكَ النِّسَاءُ ثُمَّ تَفَرَّقْنَ إِلاَّ أَهْلَهَا وَخَاصَّتَهَا أَمَرَتْ بِبُرْمَةٍ مِنْ تَلْبِينَةٍ فَطُبِخَتْ ثُمَّ صُنِعَ ثَرِيدٌ فَصُبَّتِ التَّلْبِينَةُ عَلَيْهَا ثُمَّ قَالَتْ كُلْنَ مِنْهَا فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ التَّلْبِينَةُ مُجِمَّةٌ لِفُؤَادِ الْمَرِيضِ تَذْهَبُ بِبَعْضِ الْحُزْنِ (رواه البخاري 10 / 123 و 124 في الطب ، باب التلبينة للمريض ، وفي الأطعمة ، باب التلبينة ، ومسلم رقم (2216) في السلام ، باب التلبينة مجمة لفؤاد المريض)

"Diriwayatkan bahwa ketika keluarga Aisyah ada yang wafat maka wanita-wanita berkumpul, kemudian mereka pulang kecuali keluarga dan orang-orang tertentu saja. Aisyah memerintahkan untuk memasak semacam makanan adonan yang disebut Talbinah. Aisyah berkata: Makanlah! Karena penulis mendengar Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya Talbinah dapat memperteguh hati orang yang sakit dan dapat menghilangkan sebagian kesusahannya" (HR al-Bukhari dan Muslim)

11. Mengiringi Janazah Dengan Tahlil

أَخْرَجَ ابْنُ عَدِيٍّ فِي الْكَامِلِ بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ بِلَفْظِ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ جَنَازَةٍ إِلَّا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا رَأَيْتُهُ وَضَعَ عَنْهُ كَلِمَةً إِلَّا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا رَأَيْتُهُ رَفَعَ عَنْهُ كَلِمَةً إِلَّا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. (نصب الراية 2 / 292)

"Ibnu Umar berkata: Tidak terdengar dari Rasulullah ketika mengiringi janazah dari belakang kecuali kalimat tahlil, baik ketika mengantar atau pulangnya" (HR Ibnu Adi dalam al-Kamil dengan sedikit dlaif)

12. Mengirim Pahala Tahlil Kepada Mayit

Meski tidak ada keterangan secara jelas bahwa Ibnu Taimiyah adalah pengamal tahlilan, tapi setidaknya ia setuju dan tidak menyalahkan orang-orang yang tahlilan. Inilah fatwa Ibnu Taimiyah:

وَسُئِلَ عَمَّنْ هَلَّلَ بِعَيْنِ أَلْفِ مَرَّةٍ يَبْكُونَ لِأَهْلِهِ مَيِّتٍ مِنْ النَّارِ "صَحِيحٌ" أَمْ لَا وَهَلْ هَذَا لِلنِّسْوَانِ فَقَطْ أَوْ يَصِلُ إلَى الْمَيِّتِ أَمْ لَا أَجَابَ هَذَا كَمَا يَظُنُّهُ بَعْضُ النِّسْوَانِ أَكْثَرُ مِمَّا يَظُنُّهُ الرِّجَالُ وَلَيْسَ هَذَا بِصَحِيحٍ بَلْ الْمَيِّتُ يَصِلُ إلَيْهِ ثَوَابُ ذَلِكَ كَمَا يَصِلُ إلَيْهِ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَالصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْحَجِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الْعِبَادَاتِ الَّتِي يَفْعَلُهَا الْإِنْسَانُ عَنْ غَيْرِهِ وَاَللَّهُ أَعْلَمُ (مجموع الفتاوى –24 / 165)

"Ibnu Taimiyah ditanya tentang seseorang yang membaca tahlil tujuh puluh ribu kali dan dihadiahkan kepada mayit sebagai pembebas dari api neraka, apakah ini hadis sahih atau tidak? Ibnu Taimiyah menjawab: Jika seseorang membaca tahlil sebanyak tujuh puluh ribu, atau kurang, atau lebih banyak, lalu dihadiahkan kepada mayit, maka Allah akan menyampaikannya. Hal ini bukan hadis sahih atau dlaif" (Majmu' al-Fatawa 24/165)

Di bagian lain Ibnu Taimiyah juga mengeluarkan fatwa yang seharusnya juga dijadikan pedoman bagi pengikutnya untuk turut mengamalkan tahlilan:

وَسُئِلَ هَلْ يَنْتَفِعُ الْمَيِّتُ بِالتَّهْلِيلِ وَالتَّسْبِيحِ وَالتَّحْمِيدِ أَمْ لَا وَهَلْ يَصِلُ إلَيْهِ ثَوَابُ ذَلِكَ أَمْ لَا أَجَابَ يَصِلُ إلَى الْمَيِّتِ وَيَنْتَفِعُ بِهِ بِحَسَبِ مَا يَعْلَمُ اللَّهُ مِنْ انْتِفَاعِهِ بِذَلِكَ وَيَصِلُ إلَيْهِ وَيَنْتَفِعُ بِهِ (مجموع الفتاوى –24 / 165)

"Ibnu Taimiyah ditanya mengenai bacaan keluarga mayit yang terdiri dari tasbih, tahmid, tahlil dan takbir, apabila mereka menghadiahkan kepada mayit apakah pahalanya bisa sampai atau tidak? Ibnu Taimiyah menjawab: Bacaan kelurga mayit bisa sampai, baik tasbihnya, takbirnya dan semua dzikirnya, karena Allah Ta'ala. Apabila mereka menghadiahkan kepada mayit, maka akan sampai kepadanya" (Majmu' al-Fatawa 24/165)

Bahkan, Muhammad bin Abdul Wahhab, pendiri aliran Wahhabi, di dalam kitabnya Ahkam Tamanni al-Maut hal. 74 mencantumkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Baihaqi dan yang lain dari Ibnu Abbas secara *Marfu'*:

"إن مايستقبل الميت في قبره إلا كالغريق المتغوث ينتظر دعوة تلحقه من أب أو أم أو ولد أو أخ أو صاحب فإذا لحقته كان أحب إليه من الدنيا وما فيها وإن الله ليدخل على أهل القبور من دعاء أهل الأرض أمثال الجبال وإن هدية الأحياء إلى الأموات الاستغفار لهم"

"Keadaan mayit di dalam kuburnya tak lain seperti orang tenggelam yang meminta pertolongan. Ia menunggu doa dari bapaknya, saudaranya dan temannya. Jika doa telah sampai kepadanya, maka baginya lebih berharga daripada dunia dan seisinya. Sesungguhnya Allah memasukkan doa dari orang hidup ke dalam alam kubur laksana sebesar gunung-gunung. Dan sesungguhnya hadiah dari orang yang hidup kepada orang yang mati adalah istighfar (minta ampunan bagi mereka)"

13. Susunan Dzikir dalam Tahlil

وسئل عن رجل ينكر الذكر هل هو مبتدع وهل الذكر جهرا بدعة أم لا؟ وهل الأولى أن يقرأ القرآن أولا ثم يذكر أو يذكر أولا ثم يقرأ القرآن؟ وهل يجتمع القوم ويختم التوحيد والتهليل أو وقت يقصد للنبي صلى الله عليه وسلم أو للميت؟ وهل يسن ذكر الموتى مع ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتكبير في قضاء الحوائج أو لا؟ وهل الأفضل للذاكر أن يذكر بالإضمار أو بالجهر؟ وهل من أفضل الأوراد للعبد؟ وهل الأفضل قراءة القرآن أو الذكر؟ وهل صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: {إن لله ملائكة سياحين في الأرض فإذا مروا بقوم يذكرون الله نادوهم إلى حاجتكم}؟ وما الحديث (مجموع الفتاوى – 22 / 302)

"Ibnu Taimiyah ditanya tentang seseorang yang ingkar terhadap kelompok ahli dzikir. Ia berkata bahwa dzikir ini bid'ah, suara keras dalam dzikir juga bid'ah. Kelompok ahli dzikir ini memulai dengan bacaan al-Quran dan mengkhatamkannya, kemudian berdoa untuk umat Islam baik yang masih hidup atau yang sudah mati. Mereka mengumpulkan bacaan tasbih, tahmid, tahlil, takbir, hauqalah dan bershalawat kepada Rasulullah Saw….? Ibnu Taimiyah menjawab: Berkumpul untuk berdzikir kepada Allah, mendengarkan bacaan al-Quran dan doa, adalah amal shaleh dan bentuk pendekatan diri atau ibadah yang paling utama dalam beberapa waktu. Dalam hadis sahih Rasulullah Saw bersabda: Sesungguhnya Allah memiliki malaikat yang berpatroli di bumi. Apabila mereka berjumpa dengan kaum yang berdzikir kepada Allah, maka malaikat tersebut berseru: Kemarilah untuk memenuhi hajat kalian…" (Majmu' al-Fatawa 22/302)

14. Baca al-Quran di Kuburan

Membaca al-Quran di kuburan berdasarkan dalil hadis berikut ini:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا مات أحدكم فلا تحبسوه وأسرعوا به إلى قبره وليقرأ عند رأسه بفاتحة الكتاب وعند رجليه بخاتمة البقرة (رواه الطبراني في الكبير رقم 13613 والبيهقي في الشعب رقم 9294 وتاريخ يحي بن معين 4 / 449)

"Diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata: Penulis mendengar Rasulullah Saw bersabda: Jika diantara kalian ada yang meninggal, maka janganlah diakhirkan, segeralah dimakamkan. Dan hendaklah di dekat kepalanya dibacakan pembukaan al-Quran (Surat al-Fatihah) dan dekat kakinya dengan penutup surat al-Baqarah di kuburnya" (HR al-Thabrani dalam al-Kabir No 13613, al-Baihaqi dalam Syu'ab al-Iman No 9294, dan Tarikh Yahya bin Maid 4/449)

Al-Hafidz Ibnu Hajar memberi penilaian pada hadis tersebut:

تَخْرِيْجُ أَحَادِيْثِ الْمِنْهَاجِ لِلْحَافِظِ ابْنِ حَجَرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ (فتح الباري لابن حجر 3 / 184)

"HR al-Thabrani dengan sanad yang hasan" (Fath al-Bari III/184)

Imam al-Nawawi mengutip kesepakatan ulama Syafi'iyah tentang membaca al-Quran di kuburan:

وَيُسْتَحَبُّ لِلزَّائِرِ (أَنْ يُكْثِرَ مِنْ) قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَإِنْ قَرَأَ سُورَةً أَوْ بَعْضَهَا وَيَدْعُو لِلْمَقْبُورِ بَعْدَ الْقِرَاءَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ الشَّافِعِيِّ وَأَصْحَابِهِ (المجموع شرح المهذب للشيخ النووي 5 / 311)

"Dan dianjurkan bagi peziarah untuk membaca al-Quran sesuai kemampuannya dan mendoakan ahli kubur setelah membaca al-Quran. Hal ini dijelaskan oleh al-Syafi'i dan disepakati oleh ulama Syafi'iyah" (al-Nawawi, al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab V/311).

قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْأَصْحَابُ يُسْتَحَبُّ أَنْ يُقْرَأَ عِنْدَ الْمَقْبُرَةِ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ وَلَوْ خَتَمُوا الْقُرْآنَ كُلَّهُ كَانَ حَسَنًا (الأذكار النووية -1 / 162)

"Imam Syafii dan para sahabatnya berkata: Disunahkan membaca sebagian dari al-Quran di dekat kuburnya. Mereka berkata: Jika mereka mengkhatamkan al-Quran keseluruhan, maka hal itu dinilai bagus" (al-Adzkar dan al-Majmu' karya Imam al-Nawawi).

وَالْخَلَّالُ سَمِعَ مِنَ الطَّرَسُوسِيِّ أَلْطَافَ الشَّافِعِيِّ سَأَلَهُ الْعَرْزَمِيُّ عَنِ الْقِرَاءَةِ عِنْدَ الْقَبْرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَا (الروح لابن القيم –1 / 11)

Al-Za'farani bertanya kepada Imam Syafii tentang membaca al-Quran di kuburan. Beliau menjawab: Tidak apa-apa (al-Ruh, Ibnu Qoyyim, I/11).

وَذَكَرَ الْخَلَّالُ عَنِ الشَّيْخِ قَالَ كَانَ لِلْأَنْصَارِ إِذَا مَاتَ لَهُمُ الْمَيِّتُ يَخْتَلِفُونَ إِلَى قَبْرِهِ يَقْرَءُونَ عِنْدَهُ الْقُرْآنَ (الروح لابن القيم - 1 / 11)

"Al-Khallah mengutip dari al-Syu'bi bahwa jika salah seorang dari sahabat Anshar meninggal, maka mereka bergiliran membaca al-Quran di kuburannya" (al-Ruh, Ibnu Qoyyim, I/11).

قَالَ الْخَلَّالُ أَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْوَرَّاقُ قَالَ جَنَازَةٌ حَضَرَهَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ قُدَامَةَ الْجَوْهَرِيُّ وَكَانَ مَعَهُمَا رَجُلٌ ضَرِيرٌ مِنْ سَاكِنِي الْمَقَابِرِ فَلَمَّا دُفِنَ الْمَيِّتُ جَلَسَ الضَّرِيرُ يَقْرَأُ عِنْدَ الْقَبْرِ فَقَالَ لَهُ أَحْمَدُ يَا هَذَا الْقِرَاءَةُ عِنْدَ الْقَبْرِ بِدْعَةٌ فَلَمَّا خَرَجْنَا مِنَ الْمَقَابِرِ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ قُدَامَةَ لِأَحْمَدَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي مُبَشِّرِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْحَلَبِيِّ قَالَ ثِقَةٌ قَالَ أَفَتَرْوِي عَنْهُ شَيْئًا قَالَ نَعَمْ سَمِعْتُ مُبَشِّرًا يَقُولُ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْعَلَاءِ اللَّجْلَاجَ يَقُولُ لِابْنِهِ أَيْ بُنَيَّ إِذَا أَنَا مُتُّ فَضَعْنِي فِي اللَّحْدِ وَقُلْ بِسْمِ اللَّهِ وَعَلَى سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَسُنَّ عَلَيَّ التُّرَابَ سَنًّا وَاقْرَأْ عِنْدَ رَأْسِي بِفَاتِحَةِ الْبَقَرَةِ وَخَاتِمَتِهَا فَإِنِّي سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ أَحْمَدُ ارْجِعْ فَقُلْ لِلرَّجُلِ (الروح لابن القيم - 1 / 10)

"Ali bin Musa al-Haddad (orang yang sangat jujur) berkata: Penulis bersama Ahmad bin Hanbal dan Muhammad Ibnu Qudamah al-Jauhari menghadiri pemakaman janazah. Setelah dimakamkan, ada orang laki-laki buta membaca al-Quran di dekat kubur tersebut. Ahmad berkata kepadanya: Wahai saudara! Membaca di dekat kubur adalah bid'ah. Setelah kami keluar dari kuburan, Muhammad ibnu Qudamah bertanya kepada Ahmad bin Hanbal: Wahai Abu Abdillah. Apa penilaianmu tentang Mubasysyir al-Halabi? Ahmad menjawab: Ia orang terpercaya. Ibnu Qudamah bertanya lagi: Apakah engkau meriwayatkan hadis dari Mubasysyir? Ahmad bin Hanbal menjawab: Ya. Penulis mendapatkan riwayat dari Mubasysyir bin Abdirrahman dari ayahnya, bahwa ayahnya berpesan agar setelah dimakamkan dibacakan di dekat kepalanya dengan pembukaan al-Baqarah dan ayat akhirnya. Ayahnya berkata bahwa ia mendengar Ibnu Umar berwasiat seperti itu juga. Kemudian Imam Ahmad berkata kepada Ibnu Qudamah: Kembalilah, dan katakan pada lelaki tadi agar membacanya!" (al-Ruh, Ibnu Qoyyim, I/11).[]

MATERI 07
ASWAJA DALAM KONSTELASI GEO-EKOSOSPOL; MELACAK NALAR PARADIGMATIK, TRANSFORMASI STRATAK GERAKAN PMII, DAN OPERASIONALISASI PARADIGMA KRITIS TRANSFORMATIF
(Analisis Teoretik dalam Perpektif Teori Perubahan Sosial, Teori Revolusi Sosial & Strategi-Taktik Gerakan)

BAGIAN 1: PRAWACANA; PERDEBATAN PARADIGMATIK GERAKAN PMII

Sebuah gerakan yang rapi dan massif harus mengandaikan terbentuknya faktor-faktor produksi, distribusi dan wilayah perebutan. Tanpa mengunakan logika ini maka gerakan akan selalu terjebak pada heroisme sesaat dan kemudian mati tanpa meninggalkan apa-apa selain kemasyuran dan kebanggaan diri belaka. Katakanlah kita sedang akan membangun sebuah gerakan maka dimana wilayah perebutan yang akan kita temui dan oleh karena itu apa yang harus kita produksi dan mengunakan jalur distribusi seperti apa agar produk-produk gerakan kita tidak disabotase di tengah jalan. Rangkaian produksi-distribusi-perebutan ini adalah sebuah mata rantai yang tidak boleh putus, karena putusnya sebuah mata rantai ini berati matinya gerakan atau setidak-tidaknya gerakan hanya akan menjadi tempat kader-kadernya heroisme-ria. Dan yang lebih penting bahwa gerakan semacam ini akan lebih mudah untuk di aborsi.

Yang pertama-tama perlu di kembangkan di PMII adalah bahwa sejarah itu berjalan dengan masa lalu, bukan karena semata-mata masa lalu itu ada, tetapi karena masa lalu telah membentuk hari ini dan hari esok. Artinya capaian tertinggi dari sebuah gerakan adalah ketika satu generasi telah berhasil mengantar generasi berikutnya menaiki tangga yang lebih tingi. Visi historis inilah yang akan menjadikan PMII sebagai organisasi besar yang berpandangan kedepan dan universal, karena PMII tidak didirikan hanya untuk bertahan selama sepuluh atau dua puluh tahun, tetapi PMII didirikan untuk melakukan perubahan tata struktur dan sistem. Dengan demikian paradigma menempati posisi yang sangat vital dalam membangun gerakan PMII ke depan, bukan semata-mata karena kita membutuhkan paradigma, tetapi karena paradigma itu seharusnya memandu gerakan PMII dalam bingkai dunia.

Selama ini, perdebatan paradigmatik di PMII hanya bersifat reaksioner, bukan sebuah inisiatif yang didasarkan pada gerak maju yang terencana. Kondisi seperti inilah yang kemudian membatasi ruang lingkup gerakan PMII yang hanya melingkar di orbit internal NU dan tidak mampu melakukan pendudukan dan perebutan sektor-sektor strategis yang memiliki resonansi luas kepada publik. Sejauh berkaitan dengan perubahan struktural yang dicitakan PMII, maka pendudukan dan perebutan sektor-sektor publik adalah suatu keniscayaan. Masalahnya selama ini yang di puja-puja oleh sebagaian besar aktifis PMII adalah gerakan kultural *an sich* yang mengabaikan segala sesuatu yang bersifat struktur. Katakanlah dikotomi gerakan kultural-struktural yang menjadikan PMII sebagai penjaga gerbang kultural sementara organisasi kemahasiswaan yang lainnya, misalnya sebagai pemain struktural telah menimbulkan kesesatan berfikir sedari awal tentang gerakan yang dibayangkan (*imagined movement*) oleh kader-kader PMII, bahwa PMII cukup hanya bergerak di LSM-LSM saja dan tidak perlu berorientasi di kekuasan. Jadi paradigma merupakan suatu keniscayaan yang di bangun berdasakan atas pandangan PMII tentang dunia dalam realitas globalisasi dan pasar bebas yang saat ini sedang berjalan.

Indonesia Dalam Globalisasi & Pasar Bebas Sebagai Realitas dan Modal Gerakan

Dalam peradapan baru dunia global, kemajuan tekhnologi dan informasi menjadi infrastruktur penopang bergeraknya globalisasi dan liberalisasi ekonomi (baca neoliberal). Sebagai contohnya keberadaan pasar maya yang merupakan sistem dan tatanan baru bagi keuangan internasional yang kemudian banyak disebut dengan disebut dengan pasar modal dan pasar uang. Kemajuan elektronik global, membuat para pemegang modal diberbagai sektor seperti keuangan, perbankan, investasi langsung dan lain-lain, dengan mudahnya dapat memindahkan modalnya dalam jumlah besar dari negara yang lain ke negara yang lainnya hanya dengan memencet mouse komputer dengan jaringan internet yang terakses langsung disemua negara di dunia. Sehingga dengan mudahnya mereka malakukan intervensi terhadap perekonomian satu negara bahkan satu kawasan. Karena pergerakan aliran lalu lintas modal global sangat mempengaruhi pasar modal dalam satu negara. Selain itu terpakunya standar pertukaran internasional hanya pada dollar AS, mempunyai kecenderungan untuk mempengaruhi perputaran dan pergerakan pasar uang global. Sistem dunia akan terus bergerak dan mempunyai kecenderungan untuk bergerak linier yang akan berproses secara kompleks serta akan selalu memunculkan kontradiktif atau pertentangan. Sistem dunia juga akan merasuki semua aspek kehidupan manusia dan negara, sehingga ada kecenderungan suatu negara tak terkecuali Indonesia akan kehilangan sebagian kekuatan ekonominya. Dilain pihak globalisasi akan mendorong kekuatan-kekuatan lokal (baca kearifan lokal) untuk mampu bertahan dalam dunia yang menglobal ini.

Sebagaimana dikatakan oleh Anthony Giddens, "Globalisasi tidak hanya berkaitan dengan sistem-sistem besar, seperti tatanan keuangan dunia, globalisasi bukan sekedar apa yang ada diluar sana terpisah, dan jauh dari orang perorang. Ia juga merupakan fenomena di sini yang mempengaruhi aspek-aspek kehidupan kita yang intim dan pribadi. Perdebatan mengenai nilai-nilai keluarga yang tengah berlangsung di banyak negara misalnya, mungkin terkesan sangat jauh dari pengaruh globalisasi. Tidak demikian halnya, dibanyak belahan dunia, sistem keluarga tradisional kian berubah atau terdesak khususnya setelah kaum perempuan menuntut kesetaraan yang lebih besar. Sepanjang yang kita ketahui dari catatan sejarah, belum pernah ada masyarakat yang kaum perempuannya hampir setara dengan pria. Ini sunguh merupakan revolusi global dalam kehidupan sehari-hari yang konsekwensinya dirasakan diseluruh dunia , dari wilayah kerja hingga wilayah politik". (Anthony Giddens: 2001)

Keberadaan Indonesia tidak lepas dari pergerakan di luar apalagi dalam dunia yang menglobal. Dinamika perpolitikan internasional yang akan mendorong semakin menguatnya trend global kedepan dan trend ini tentunya akan terus berubah mengikuti irama pasar. Sistem dunia yang didukung sepenuhnya negara-negara di dunia pertama, sehingga mereka memainkan peran setrategis setiap pengambilan kebijakan mengenai aturan-aturan internasional melalui lembaga-lembaga tertentu. Sebagai contoh adalah adanya ISO (international Standart Organisation) yang menjadi salah satu aturan internasional dalam perdaganan barang lintas negara. Cara pandang penetapan aturan dengan mengunakan cara pandang barat, yang sudah barang tentu berbeda dengan cara pandang, kondisi dan potensi yang dimiliki oleh negara-negara di dunia ketiga. Aturan seperti ini sudah barang tentu akan mengalalahkan daya saing negara-negara ketiga, karena aturan ISO memiliki kecenderungan untuk menghadapkan pada hokum besi mekanisme pasar.

Mekanisme pasar sejauh membuka kesempatan kepada semua pihak untuk berinteraksi secara setara dapat di terima. Tetapi dalam sistem neoliberal seperti yang sekarang kita temui ini, dijumpai sebuah kondisi dimana prinsip kesetaraan tidak ada, atau terjadi interaksi yang asimetris. Prinsip perdagangan bebas yang dipandu dengan sistem monetarisme hampir-hampir

tidak menyisakan ruang bagi ekonomi kecil untuk survive. Para pemilik modal besarlah yang memiliki kesempatan emas untuk bermain dalam sistem ini. Keterlibatan Indonesia dalam perdagangan bebas dengan diresmikannya AFTA, tetapi jika di analisis lebih dalam Indonesia tidak akan dapat berbuat banyak dihadapan modal-modal asing raksasa. Kita dapat membayangkan bagaimana seandainya sektor-sektor ekonomi yang menguasai hajat hidup orang banyak akan di kuasai oleh segelintir individu yang dengan laluasa akan dapat memainkannya untuk kepentingan pribadinya. Negara yang seharusnya mengabdi demi hajad hidup orang banyak telah di pereteli kekuasaanya oleh pasar, sehingga tidak lebih hanya akan bertindak sebagai agen pasar berhadapan dengan masyarakat sendiri.

Dengan agenda payung privatisasi misalnya kita telah dan akan melihat bagaimana banyak BUMN di privatisasi demi memenuhi budget pemerintah yang telah mengalami defisit. Yang menarik adalah privatisasi itu terjadi atas desakan IMF yang merupakan kepanjangan tangan negara-negara core dalam moneter dunia. Ini secara gamblang menjelaskan bagaimana pemerintah (baca : negara) tidak berdaya di hadapan sistem pasar yang telah mapan (neoliberalisme). Yang sangat ironis, ditengah kencangnya gerak maju neoliberalisme justru tidak ada struktur lokal yang mampu menghadapinya. Struktur lokal telah terfragmentasi sedemikian rupa sehinga neoliberalisme dapat menjebol benteng Indonesia tanpa perlawanan sama sekali. Dalam hubungan antar negara bangsa, pemerintah dan rakyat yang sama sekali tidak saling terkait kita menyaksikan bahwa Indonesia telah benar-benar terkunci dalam gerak sejarah. Jika hari ini adalah lima puluh tahun yang silam dan kita telah memiliki keawasan seperti hari ini, niscaya kita akan memilih Mao Tse Tung atau Tan Malaka yang memilih kemerdekaan sepenuh-penuhnya, bukan negociated independence seperti yang kita alami. Seandainya kita memiliki kesempatan untuk berbenah diri ke dalam tanpa harus mengintegrasikan diri dalam interaksi global yang asimetris ini, maka politik isolasi mungkin adalah pilihannya. Resikonya adalah seperti apa yang telah di alami Cina (RRC), selama beberapa dekade sibuk berbenah diri melakukan reformasi struktur internal dan kemudian dalam hitungan dekade kelima telah mampu bersaing dengan hegemon dunia. Tentu Cina memiliki kekhasan yang tidak bisa disamakan dengan Indonesia, tetapi paling tidak ia merupakan gambaran bahwa there in (an) Alternative (TIA) selain blue-print AS yang harus di ikuti oleh negara pery-pery.

Konsolidasi politik negara-negara Eropa dan Amerika yang banyak menganut demokrasi liberal pasca perang dunia ke-2, untuk menciptakan format baru penjajahan dari kolonialisme dan imperalisme lama. Konsolidasi yang menghasilkan adanya pertukaran politik global sehingga memunculkan imperium global yag diikuti dengan perkembangan diplomasi multerateral dan regulasi internasional dan pembentukan instritusi-institusi politik global, seperti PBB dan institusi regional seperti Uni Eropa, NAFTA dan lain-lain. Institusi politik internasional inilah yang akan menciptakan aturan main percaturan politik global berskala internasional khususnya yang menyangkut isu-isu perdagangan, perang dan perdamaian. Perkembangan politik internasional yang ditopang dengan aturan internasional tersebut akan menghilangkan sekat-sekat batas negara sehingga akan memunculkan rezim internasional yang mempunyai pengaruh cukup signifikan dan memiliki otoritas untuk menentukan masa depan negara-negara yang lain. Perkembangan internasionalisasi dan transnasional politik yang mempunyai kecenderungan hilangnya peran negara atas warganya, dan kecenderungan untuk membangun satu pemerintahan rezim global yang berlapis dengan kekuasaan mayanya, tetapi mampu mengerakkan struktur sosial dan politik dari sebuah negara. Konsekwensi dari politik transnasional ini adalah miunculnya hukum-hukum internasional yang kosmopolitan. Posisi Indonesia yang merupakan bagian dari dunia, tidak akan mungkin lagi terhindar dari proses internasionalisasi politik tersebut

apalagi dengan kondisi geo-geografis Indonesia yang strategis. Indonesia akan kehilangan banyak peran dan hanya menjadi bagian kecil dalam pentas dunia. Pemerintah Indonesia dan negara-negara ketiga lainnya akan semakin kehilangan kontrol atas arus informasi, teknologi, penyakit, migrasi, senjata, dan transaksi finansial baik legal maupun ilegal yang melintasi batas-batas wilayahnya. Aktor non-negara, mulai dari kalangan bisnis hingga organisasi-organisasi non-profit akan semakin memainkan peranan penting dalam lingkup nasional maupun internasional. Kualitas pemerintahan nasional dan internasional akan ditentukan oleh tingkat keberhasilan negara dan masyarakat dalam mengatasi kekuatan-kekuatan global di atas. Oleh karena itu, kita perlu melihat Indonesia dalam gambar dan ruang lebih besar lagi yaitu dunia. Dengan melihat Indonesia sebagai bagian dari sebuah sistem dunia yang sedang berjalan, kita dapat mengenali relasi apa yang sedang terjadi dalam sebuah peristiwa. Dengan mengenali relasinya kita dapat melihat pola-pola yang di gunakan oleh sistem tersebut untuk beroperasi, katakanlah kita perlu melihat dengan perspektif sistem dunia ini, lalu bagaimana kita menghubungkan perubahan-perubahan internal Indonesia dengan sistem dunia ini ?

Adalah Emanuel Wellerstain dan teman-temannya di Fernan Broudell Center Binghamton University yang mencoba memperkenalkan perspektif sistem dunia ini sebagai alat baca. Dalam pandangan para world sistemizer dunia ini terbagi ke dalam tiga wilayah kerja (*internasional division of labour*) yaitu:

1. *Core*, terdiri dari negara yang memiliki proses-proses produksi yang cangih, didaerah ini borjuis indigenous memiliki industri otonom yang memproduksi komoditas manufaktur untuk pasar dunia. Pola-pola kontrol buruh yang dominan adalah wage labour dan self-employment, negara-negara core biasanya dengan strong state machinesries. Negara core pada umumnya Northwest Eropa, Amerika Serikat, Kanada, Jepang, dan Australia.
2. *Periferi*, terdiri dari negara-negara yang memiliki proses produksi yang sederhana. Biasanya produk-produk negara periferi ikut menyumbang proses akumulasi kapital dinegara-negara core karena dagang memerlukan pertukaran-pertukaran yang tidak seimbang. Kontrol buruh juga dijalankan dengan kekerasan, dengan struktur negara yang lemah. Negara periferi menurut Wallerstain's tidak cukup kuat untuk mengintervensi lajunya komoditas, kapital dan buruh antar zona ini denfgan zona yang lainnya dalam system dunia. Tetapi cukup kuat untuk memfasilitasi flows yang sama.
3. *Semi Periferi*, mempunyai kompleksitas kegiatan ekonomi, modus kontrol buruh, mesin negara yang kuat dan sebagainya. Fungsi politik periferi adalah sebagai buffer zone antara dua kekuatan yang saling berlawanan. Secara historis, semi periferi terdiri dari negara-negara yang sedang naik atau turun dalam system dunia.

POLA HISTORIS GLOBALISASI POLITIK

FAKTOR	PRA-AWAL MODERN (ABAD 14 –18)	MODERN (ABAD 19 – 20)	KONTEMPORER (1945 –)
Ekstensitas	Sebagian besar bersifat intra-teritorial dan intra-regional tetapi juga memulai ekspansi imperial.	Emperium global; Muncul sistem negara bangsa	Sistem negara global; Muncul tataan politik global; Regionalisasi politik dan inter-regionalisme
Intensitas	Volumenya rendah, tetapi melonjak ketika para kompetitor politik atau ekonomi bertemu dan berbenturan	Volumenya meningkat dan terjadi ekspansi hubungan	Terjadi peningkatan drastis pada kesepakatan-kesepakatan internasional, jaringan dan berbagai hubungan formal maupun informal.
Percepatan	Terbatas; Sporadis	Meningkat	Terjadi percepatan pada interaksi politik global seiring dengan kemajuan teknologi komunikasi.
Pengaruh (negatif)	Sedikit; tetapi terkonsentrasi	Meningkatnya konsekuensi-konsekuensi institusional dan struktural	Tinggi: saling terkait, sensitif dan rentan.

Infra-struktur	Minimal; kerangka kerja amultilateral bergerak sangat lamban, mulai dari traktat hingga konferensi organisasi	Munculnya Organisasi dan rejim-rejim internasional maupun transnasional.	Perubahan besar baik pada ukuran, bentuk, jumlah rejim, organisasi internasional dan transnasinal serta mekanisme hukum. Komunikasi global "realtime" dan infrastruktur media.
Institusio-nalisasi	Minimal, tetapi mulai ada diplomasi dan regularisasi jaringan kerja antar negara.	Perkembangan rejim-rejim, peraturan-peraturan dan hukum internasional bersifat tentatif tetapi rentan.	Ditandai dengan pengembangan rejim, hukum internasional, dasar-dasar hukum kosmopolitan serta struktur organisasi antar pemerintah maupun organisasi transnasional (swasta).
Stratifikasi	Perkembangan tatanan dunia yang Eropa sentris. Organisasi politik lemah, tersebar dan tidak merata melintasi batas teritotial.	Hirarki kekuatan politik, militer dan ekonomi terkonsentrasi di Barat/Utara. Kapabilitas politik dikembangkan, tetapi hubungan yang tidak seimbang (asimetris) tetap dipertahankan.	Dari Dunia yang Bipolar (perang dingin) ke Multipolar. Kesenjangan Utara dan Selatan mulai dikikis seiring dengan munculnya NICs (Negara Industri Baru) dan aktor-aktor non-negara.
Pola Interaksi	Persaingan; perang-perang terbatas; Konfliktual/Koersif; Imperialis.	Teritorial; Diplomatik; Geopolitik/Koersif; Imperialis; Konflik dan Kompetisi; Pembentukan ke arah "total war"	Deteritorialisasi dan reteritorialisasi. "Reason of State" diupayakan dalam kerangka hubungan kerjasama (kooperatif) dan kolaboratif.;Kerjasama dan Persaingan;Geo-ekonomik dan End of empire

Sumber: Derrived from Global Transformations; Politic, Economic and Culture, David Held and Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton, Polity Press, UK, 1999.

Proses pergeseran tatanan politik dunia baru sebagaimana yang tersebut di atas, akan menopang struktur ekonomi global, dengan menyiapkan infrastruktur aliran dan lalu lintas modal baik langsung maupun tidak langsung. Aturan main internasional sebagai hasil dari kebijakan lembaga-lembaga politik dan ekonomi internasional seperti, PBB, IMF, world Bank, WTO dll, juga akan mempengaruhi Indonesia untuk tetap bisa *survive* didalamnya. Pertumbuhan negara, kemampuan negara meningkatkan pendapatan, mengatasi kemiskinan dan menguranggi pengangguran akan sangat tergantung kondisi dan tatanan ekonomi internasional. Tak terkecuali adalah lalu lintas modal dalam negara, karena kesemuannya dikemas dalam hukum kosmopolitan yang namanya mekanisme pasar, yang menghadapkan individu , negara dengan pasar.

Perekonomian global akan sangat ditentukan juga oleh negara-negara adi kuasa yang secara kemampuan memiliki kelebihan-kelebihan struktur ekonomi, seperti Cina, AS, Inggris, Swedia, kanada dll. Kemampuan untuk mengsuplay kebutuhan-kebutuhan negara di dunia, akan memunculkan pemenang-pemenang ekonomi, karena hegemoni ekonomi global akan menentukan gaya hidup borjuis, hiperbalis dengan tingkat konsumerisme yang tinggi di masyarakat, sehingga akan mengakibatkan tingkat ketergantungan penduduk dan negara di dunia ketiga akan semakin tinggi terhadap negara-negara suplayer, tak terkecuali Indonesia. Hal ini akan semakin membuat keberadaan kemiskinan yang meningkat di negara-negara dunia ketiga dan kesenjangan ekonomi yang sangat tinggi.

Review: Paradigma Berbasis Kenyataan

Membangun paradigma gerakan memang sesulit membaca kenyataan yang semestinya menjadi pijakan paradigma itu. Gerakan yang dibangun tidak diatas landasan kenyataan hanya akan menjadi struktur apalagi peradaban. Paradigma yang baik adalah paradigma yang mampu menjadikan sejarah sebagai bahan penyusun yang dipadukan dengan kenyataan hari ini. Kenapa sejarah menjadi penting dalam penyusunan paradigma gerakan? Sebagaimana diketahui bahwa sejarah itu menyimpan masa lalu yang telah menyusun masa kini dan masa depan. Jadi, dengan

mengkombinasikan sejarah dengan real-life hari ini, kita akan mampu membaca kenyataan secara benar sehingga kita tidak akan terjebak dalam kenyataan mediatik yang manipulatif dan menyesatkan.

Dengan selalu berangkat dari kenyataan real, kita akan mampu menangkap struktur apa yang saat ini sedang bergerak dan geraka yang kita jalankan akan mampu memutus roda-gila (free-wheel) peradaban yang hegemonik. Selama ini, nalar mainstrem yang digunakan dalam penyusunan paradigma di PMII adalah nalar yang berangkat dari asumsi yang belum tentu terkait dengan kenyataan yang sehari-hari terjadi. Jadi, konsep ideal (logos) itu dianggap lebih penting dan ideal dari pada kenyataan.

a) Belajar Dari Sejarah Gerakan Mahasiswa

Realitas politik memang mengatakan independensi perguruan tinggi yang notabene adalah basis pendidikan nasional, sehingga banyak harapan akan adanya pemikiran-pemikiran baru tentang ke-Indonesiaan yang dihasilkan dari institusi ini. Selain civitas akademika yang merepresentasikan kelompok intelektual, mahasiswa juga diharapkan mampu memberikan gagasan dan ide-ide ke-Indonesiaan, dengan beragam aktualisasi. Selain sebagai kelompok intelektual, ternyata dinamika perpolitikan negara juga cukup signifikan untuk mengerakkan mahasiswa menjadi satu kekuatan gerakan ekstra parlementer sebagai salah satu pilihan aktualisasinya. Melalui peran ini, mahasiswa tentunya ingin mengartikulasikan kepentingan-kepentingan dan aspirasi politiknya untuk mempengaruhi proses-proses pengambilan keputusan di tingkat nasional, yang kesemuanya itu dibingkai dalam kerangka menyuarakan kepentingan-kepentingan rakyat dan atas nama demokrasi, yang mencoba untuk berbareng bergerak bersama rakyat, sehingga akan menjadi satu gerakan *people power* yang masiff dan progresif. Cita-cita luhur para mahasiswa Indonesia, ternyata hanya menjadi utopi, karena gerakan mahasiswa Indonesia hanya menjadi alat dari kelompok-kelompok kepentingan yang mengatasnamakan rakyat. Hal ini tentunya didasari pada beberapa fakta dari proses sejarah gerakan mahasiswa di Indonesia. *Pertama,* gerakan mahasiswa tahun 1945-1966, mahasiswa bangkit karena melihat kondisi negara yang sedang mengalami kegoncangan sistem politik nasional yang selalu mengalami perubahan bentuk pemerintahan, mulai dari RIS, Demokrasi Terpimpin dan kembali lagi ke Republik, yang disebabkan oleh lemahnya posisi negara atas rakyatnya. Sebagaiman ditulis Fachri Aly "Kondisi ini diperlihatkan dengan gejala kemiskinan massal di perkotaan ataupun di daerah pedesaan, hancurnya sarana dan prasarana ekonomi sehingga menyebabkan kehancuran ekonomi dan tingginya tingkat utang serta rusaknya atau tidak berfungsinya prasarana dan sarana transportasi, komunikasi dan modernisasi"(Fachry Ali : 1985).

Kekuatan mahasiswa memang mampu mengulingkan kekuasaan Presiden Soekarno tahun 1966, tapi perlu diingat bahwa kekuatan mahasiswa tidak muncul dengan sendirinya, Badan Kerja Sama Pemuda Militer yang terbentuk tahun 1957, adalah bentuk infiltrasi politik ABRI, yang waktu itu itu mulai menunjukkan sifat kohesinya yang kuat dalam kehidupan politik, sebagai respon atas pertentangan ideologi, sehingga melirik mahasiswa sebagai kelompok independen untuk menjadi mitra. Hasil perjuangan mahasiswa telah mampu menaikkan Jenderal Soeharto untuk menduduki kursi RI-1, justru mahasiswa yang kritis atas situasi perpolitikan negara harus berhadapan dengan strategi de-politisasi oleh pemerintah berkuasa, karena Presiden Soeharto lebih tertarik untuk berkoalisi dengan intelektual dan tekhnokrat murni yang selama ini tidak pernah concern dengan persoalan politik.

Kedua, gerakan mahasiswa tahun 1974/1975, juga sempat terprofokasi oleh isu-isu anti Jepang sehingga pada tanggal 15 Januari 1975 yang kemudian di kenal dengan Malari, terjadi

pembakaran produk-produk Jepang di Indonesia, padahal ini tidak lebih akibat dari pertarungan untuk memperebutkan pasar antara AS dan Jepang. Gerakan yang kemudian dijawab oleh pemerintah dengan dikeluarkannya NKK/BKK (Normalisasi Kehidupan Kampus/Badan Koordinasi Kemahasiswaan). *Ketiga,* gerakan Mahasiswa tahun 1998-pun tidak jauh beda. Mahasiswa terprovokasi oleh isu-isu yang di buat oleh pihak luar, meskipun gelombang aksi terjadi di seluruh penjuru Indonesia, tetapi yang lebih signifikan untuk mendorong pemerintah Soeharto mundur adalah fluktuatifnya kurs rupiah atas dollar AS dan berhentinya pasar modal dalam negeri, sebagai respon atas kekuasaan Soeharto berlebihan yang hanya berorientasi membangun istana ekonomi keluarga dan kroni, sehingga menutup peluang investasi pengusaha-pengusaha asing khususnya AS dan mengamcam kepentinagn internasional AS. Situasi pemerintahan yang seperti ini, sehingga memunculkan isu-isu populis yang kemudian terkenal dengan 6 visi reformasi (Adili Soeharto, Cabut Dwi Fungsi ABRI, Hapus KKN, Tegakkan Supremasi Hukum, Otonomi Daerah dan Amandemen UUD`1945) yang entah dari mana datangnya, namun tiba-tiba mengema dan menjadi simbul perlawanan yang disuarakan oleh mahasiswa di seluruh Indonesia. Momentum gerakan mahasiswa yang kemudian dimanfaatkan oleh elit tertentu. "Gerakan reformasi ini telah dimanipulasi para elit politik, baik elit politik yang lama maupun yang baru, yang masih berambisi meraih kekuasaan bagi diri dan kelompoknya dengan cara saling kompromi diantaranya lewat pemilu yang dilaksanakan tahun 1999" (Meluruskan Arah Perjuangan Reformasi Dan Merajut kembali Merah-Putih Yang Terkoyak : Iluni UI). Akankah kita para mahasiswa sekarang kembali akan menjadi alat dan terprovokasi dengan isu-isu populis tertentu yang ternyata hanya menguntungkan kelompok tertentu dan jauh dari kepentingan riil masyarakat?

b) Gerakan Moral Mahasiswa

Terlepas dari sejarah panjang perjalanan gerakan mahasiswa di Indonesia, kekuatan mahasiswa hanya mampu menjadi kelompok *preasure group* yang ternyata di dorong oleh kepentingan kelompok tertentu. Pada sisi lain mahasiswa tidak mampu memberikan satu rumusan konseptual dan solusi atas berbagai problematika transisi. Kegagalan-kegagalan yang tetap harus kita akui sebagai bentuk kelemahan kita bersama, yang salah satunya disebabkan keterjebakan kita dalam stigma gerakan mahasiswa sebagai gerakan moral.

Sejarah panjang mengenai peran gerakan mahasiswa di Indonesia, memang telah mengoreskan tinta sejarah dengan menyebut gerakan mahasiswa sebagai gerakan moral. Hal ini tentunya dilatar belakangi dengan keberhasilan gerakan mahasiswa menumbangkan rezim Soekarno tahun 1966, Soeharto tahun 1998 dan Gus Dur tahun 2001, yang konon katanya digerakkan oleh berhentainya proses demokratisasi, penegakan HAM, tidak berjalannya supremasi sipil dan supremasi hukum serta lain-lainnya. Latar belakang inilah yang kemudian cukup signifikan mempengaruhi kemunculan stigma gerakan mahasiswa sebagai gerakan moral yang katanya akan selalu menyuarakan kepentingan rakyat banyak dengan idiom-idiom demokrasi, HAM, supremasi sipil dan lain-lain.

Meminjam istilah Ben Anderson dalam bukunya Revolusi Pemuda, mengenai peran pemuda yang sangat besar dalam menentukan masa depan sebuah bangsa. Dimana dalam peran ini mahasiswa menjadi bagian didalamnya. Selain itu adanya pepatah Arab yang berbunyi "*Syubhanul yaum rijaalul ghoddi (Pemuda Sekarang Adalah pemimpin masa depan)".* Kedua hal tersebut di atas paling tidak menjadi landasan epistimologi yang akan semakin menguatkan stigma gerakan mahasiswa sebagai gerakan moral, sebagaimana kuatnya memori kolektif masyarakat yang menyebut bahwa pemuda Indonesia pada tahun 1908 telah mempunyai andil

yang cukup besar terhadap bangsa Indonesia dengan keberahasilannya melaksanakan sumpah pemuda, dimana masyarakat tidak pernah paham mengenai kenyataan empiris tentang kondisi dan situasi sosial-politik dan ekonomi dalam negeri serta tren politik global pada waktu itu.

Budiaman Sudjatmiko pada tahun 2000 dalam tulisannya Demoralisasi Gerakan Mahasiswa menyebutkan bahwa yang disebut dengan demoralisasi gerakan mahasiswa diartikannya dengan surutnya atau tidak adanya kekompakkan berbagai elemen gerakan mahasiswa pada waktu itu dalam merespon isu-isu yang berkembang saat itu, yang menarik pengertian dari pemengalan kata demoralisasi, dengan mengartikan bahwa *de-* yang artinya tidak atau mengecil dan *moral* yang diartikan respon mahasiswa yang mengunakan idiom-idiom demokratisasi, HAM, supremasi hukum dan lain-lain.

Gerakan mahasiswa tidak pernah mengunakan gerakan moral sebagai pilihan bentuk aktualisasinya, tetapi yang dilakukannya adalah gerakan politik. Hal ini dilatar belakangi oleh beberapa alasan, *pertama,* gerakan mahasiswa dalam orientasinya yang ingin melakukan perubahan, selalu mengunakan ukuran perubahan struktur atau lebih spesifik perubahan kebijakan sebagai ukuran keberhasilannya. Fenomena tentang perubahan struktur atau perubahan kebijakan yang terjadi di Indonesia selalu dihasilkan dari proses gerakan politik bukan gerakan moral. *Kedua,* stigma gerakan moral tidak lain adalah bentuk justifikasi dari kebenaran akademis yang kelahirannya dilatar belakangi karena independensi perguruan tinggi, yang berimplikasi pada cara pandang bahwa gerakan mahasiswa adalah gerakan yang masih murni dan independen yang sangat jauh dari kepentingan pragmatis dan kepentingan politik tertentu. Padahal realitas empiriknya gerakan mahasiswa banyak mendapatkan donor dari partai politik, pemerintah, founding internasional dan lain-lain. *Ketiga,* gerakan mahasiswa yang mengklaim dirinya menyuarakan aspirasi rakyat dengan mengunakan idiom demokrasi, HAM, supremasi sipil, supremasi hukum dan yang lainnya, telah menjadikan idiom-idiom tersebut sebagai standar moral gerakan. Standar moral yang cenderung dikotomis karena pada realitasnya, moral kemudian kemudian menjadi alat untuk mengukuhkan eksistensi gerakan mahasiswa dan menyerang lawan (baca : negara) yang pada sisi lain negara yang dalam perwujudannya sebagai bentuk dari konsep trias politika (eksekuti, legeslatif dan yudikatif) juga mengunakan idiom yang sama dalam menjalankan tugas dan fungsinya, tetapi kemudian mengapa gerakan structural negara dalam kontes yang sama tidak disebut sebagai gerakan moral tetapi lebih cenderung disebut gerakan politik yang identik dengan relasi kuasa. *Keempat,* moral dalam gerakan mahasiswa sebenarnya hanya menyetuh pada aspek psikologi, emosional dan romantisme, bukan moral yang menjadi élan dan subtansi dari gerakan, karena kebangkitan gerakan mahasiswa lebih signifikan dipengaruhi faktror eksternal yang lebih massif. Contohnya adalah terbentuknya Badan Kerja Sama Pemuda-Militer (BKSPM) yang terbentuk tahun 1957, adalah bentuk infiltrasi politik ABRI. dan gerakan mahasiswa tahun 1974/1975 yang melakukan pembakaran produk-produk Jepang di Indonesia, yang terkenal dengan Malari, sebenarnya hanyalah akibat dari pertarungan antara AS dan Jepang untuk memperebutkan pasar di Indonesia.

Untuk itu, refleksi bersama atas internal gerakan mahasiswa yang katanya sebagai tulang punggung masa depan bangsa harus segera mungkin dilakukan. Keberadaan moral dalam gerakan mahasiswa tidak lain adalah bentuk pelarian dari individu seorang mahasiswa yang tidak mampu membebaskan diri dari belenggu moral dalam konteks pribadi, yang kemudian membawanya dalam komunitas gerakan mahasiswa. Tidak bebasnya belenggu disini meliputi, *Pertama,* belenggu moral dalam prespektif teologis yang mengikat relasi manusia dengan Tuhan dalam menjalankan hukum agama dan kewajiban sebagai seorang hamba-Nya dimana terdapat penilaian atas perilaku individu yang kemudian disebut dengan dosa atau tidak dosa dan halal

atau haram. *Kedua,* belenggu dalam perspektif norma yang mengikat hubungan antar individu dan masyarakat, dimana terdapat penilaian masyarakat terhadap perilaku individu yang kemudian disebut bermoral atau amoral karena perilakunya yang keluar dari batasan-batasan norma, etika dan adat yang berlaku di masyarakat.

Dari penjelasan di atas, maka moral sebenarnya adalah system nilai yang berlaku universal bagi individu bukan komunitas (baca gerakan) dan menjadi alat mekanisme kontrol atas perilaku individu dalam menjalankan kehidupannya bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

c) Belajar Dari Sejarah PMII

Sebagai sebuah organisasi yang telah berusia hampir setengah abad, semestinya PMII telah mencapai periode kamatangan, sejak didirikan pada 17 April 1960 sebagai bagian integral dari organisasi NU, PMII memang berfungsi sebagai sayap mahsiswa NU di samping GP Ansor di sayap pemuda, Muslimat di sayap ibu-ibu, Fatayat di sayap remaja putri dan IPNU/IPPNU di sayap pelajar serta Banom-Banom lain, maka komitmen PMII kapada jam`iyah NU adalah suatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Maka keterlibatan PMII di masa-masa awal berdirinya sebagai penyokong Partai NU adalah sebuah keharusan. Pada tahun 1974 ketika NU telah melakukan fusi politik dengan partai-partai Islam lain, dalam PPP, maka deklarasi independensi di Munarjati Malang juga merupakan pilihan sejarah yang sangat penting. Dengan tegas PMII menyatakan independen dari NU karena PMII memang harus menegaskan visinya bukan sebagai bagian partai politik.

Demikian pula, deklarasi interdependensi pada dekade 1980-an, yang kembali menegaskan ke saling tergantungan antara PMII-NU adalah bukti bahwa PMII tidak akan dapat meninggalkan komitmennya terhadap jam`iyah NU. Pilihan-pilihan dependensi-independensi-interdependensi ini sebenarnya tidak perlu terlalu dipermasalahkan. Perdebatan-perdebatan selama tiga dekade awal PMII tampaknya hanya berkisar di sekitar pilihan-pilihan ini belaka. Ini berakibat pada terbengkalainya rancangan-rancangan kedepan yang berada di luar batas-batas NU. Ini tentunya kontra produktif terhadap PMII sebagai sebuah gerakan yang mengandaikan adanya perubahan sistem dan struktur dalam jangka panjang, karena tidak akan perubahan dapat bergerak keluar dari batas-batas kulturalnya. Ini yang kemudian disebut sebagai jebakan primodialisme dalam gerakan, karena PMII tidak akan dapat pernah berperan sebagai agen transformasi kedalam NU yang nyata-nyata adalah komunitas dari mana ia lahir, alih-alih menjadi bagian dari kemapanan NU yang membekukan.

Dengan demikian komitmen PMII terhadap NU adalah komitmen yang mengambil bentuknya dalam clas of strugle yang akan mengawal visi dan misi NU kedepan disamping transformasi internal tersebut. Perdebatan yang lebih produktif baru muncul dekade 1990-an seiring dengan semakin luasnya pengaruh pemikiran Gus Dur di kalangan muda NU, terutama PMII. Figuritas Gus Dur sebagai tokoh demokrasi dan pengusung civil society yang kritikal terhadap pemerintahan rezim Soeharto sangat berpengaruh dalam pembentukan pola fikir aktifis-aktifis PMII.

Yang perlu di catat adalah bahwa secara paradigmatik kepengurusan sahabat A. Muhaimin Iskandar pernah mensosialisasikan (paradigma Arus Balik Masyarakat Pinggiran) yang implikasinya sangat luas terhadap pola gerakan PMII hampir diseluruh Indonesia. Dipandu oleh gagasan *free market of ideas* periode ini menyaksikan sebuah massive enlightenment di tubuh PMII. Selama setidak-tidaknya, paruh kedua dekade 1990-an PMII dengan gigih memperjuangkan demokrasi dan civil society sebagai nilai-nilai pembebasan. Dari masa inilah muncul optimisme baru tentang gairah gerakan di PMII. Selama ini, kepengurusan di PMII dan

organisasi-organisasi mahasiswa ekstra lainnya semisal HMI, IMM, PMKRI, GMNI dan GMKI adalah sebagai batu loncatan untuk menduduki kursi-kursi di KNPI yang didukung oleh pemerintah. Nyata-nyatanya hanya organisasi-organisasi pro pemerintah yang pada akhirnya mendapatkan kursi di KNPI dan selanjutnya kursi di DPR/MPR RI. Organisasi-organisasi kritis tidak akan mendapatkan tempat dalam kultur politik orde baru yang sangat nepotis. Artinya, antrian menuju kursi kekuasaan tidak akan pernah sampai kecuali dengan melalui setrategi lain yang berada di luar mainstream. Dan PMII melakukan itu tak kala HMI menjadi rival utamanya selama ini justru sedang bermesraan dengan rezim orde baru melalui politik ijo royo-royo dimana lebih dari 300 orang anggota MPR RI adalah alumni HMI.

Akhirnya, PMII bersama organ-organ mahasiswa forum Cipayung minus HMI mendirikan sebuah forum bernama Forum Kebangsaan Pemuda Indonesia (FKPI) sebagai bentuk keprihatinan atas mentalnya politik aliran di Indonesia yang ditandai dengan semakin massifnya kelompok-kelompok yang tergabung di dalam ICMI, mengusung bendera representasi Islam yang mayoritas di dalam kekuasaaan. Dengan dukungan pemerintah Soeharto, ICMI melakukan ekspansi ke berbagai lini dengan mengusung isu-isu Islamisasi, baik di sektor ekonomi dengan mendirikan Bank Muamalat, di media dengan mendirikan Republika yang diasumsikan sebagai koran Islam, maupun di permodalan dengan mendirikan BPR-BPR syariah. Disektor ekonomi, isu yang diusung adalah kemandirian ekonomi umat dan anti cina, sebagai kelompok yang dianggap menghancurkan ekonomi Indonesia.

Klimaks dari resistensi terhadap pemerintahan rezim oede baru adalah gerakan mahasiswa di penghujung dekade 1990-an dimana PMII berdiri di barisan paling depan dalam menghancurkan rezim orde baru, sebagaimana NU juga berdiri di barisan paling depan dalam menganyang PKI pada paruh ke-dua tahun 1960-an. Paradigma arus balik masyarakat pingiran yang di pandu oleh gagasan *free market of ideas* tersebut berhasil menciptakan kader-kader PMII yang kritis dan memiliki militansi gerakan yang memadai dan sikap yang terbuka. Keterbukaan itu ditandai dengan luasnya pergaulan aktifis-aktifis PMII dengan kelompok-kelompok minoritas yang selama ini selalu terkucilkan. Dengan bekal pemahaman teologis yang inklusif para kader mampu melampaui sekat-sekat agama yang selama ini di pelihara demi kelanggengan kekuasaan. Hampir di semua level, komunikasi (baca: silaturahmi) kader-kader PMII dengan kalangan katolik, misalnya berjalan dengan natural dan tidak di buat-buat. Sampai sekarang pergaulan lintas agama ini telah jauh melampaui gagasan dialog agama atau konsep masyarakat multi kultur yang didukung kuat oleh *funding agency*. Jika orang-orang masih ramai berbicara tentang teologi inklusif melalui dialog-dialog formal, maka kader-kader PMII telah jauh berinteraksi dan secara timbal balik meresap di dalam keberagamaan itu sendiri. Singkatnya, *don`t teach me how to act inclusively since i`m coming from such a society!*

Namun, diluar keberhasilan paradigma arus balik FMN (forum mahasiswa nahdliyin) tersebut, selalu ada yang terasa belum selesai dibangun di PMII, indikasi yang paling jelas adalah ketika KH Abdurrahman Wahid terpilih sebagai Presiden RI yang ke-4 pada november 1999. Secara serta merta para aktifis PMII (dan NU dan juga aktifis-aktifis civil society pada umumnya) mengalami kebingungan apakah perjuangan civil society harus berakhir ketika Gus Dur yang selama ini menjadi tokoh dan simbul perjuangan civil society di Indonesia telah naik ketampuk kekuasan. Nampaknya sikap para kader PMII terbelah dua pada saat itu. Ada yang menghendaki agar PMII tetap bergerak di jalur kultural dan ada pula yang menghendaki agar PMII harus membela Gus Dur. Dari sinilah kemudian mulai muncul dikotomi NU kultural dan NU struktural, yang secara otomatis juga terjadi di PMII. PMII kultural dan PMII struktural, yang kedua-duanya tidak saling bertemu dan cenderung saling menyalahkan. Sampai sekarang,

dikotomi itu masih sedikit terasa sekalipun telah kehilangan relevansinya semenjak Gus Dur di jatuhkan oleh sebuah konspirasi politik maha tinggi.

Artinya paradigma arus balik telah patah disini. Paradigma ini kemudian di ganti dengan paradigma Kritis-Transformatif yang nalar penyusunannya tidak juah beda dengan nalar penyusunan paradigma arus balik. Dengan kata lain, paradigma ini melanjutkan kagagapan PMII dalam bersinggungan dengan kekuasan. Setidak-tidaknya ada tiga alasan untuk menjelaskan patahnya ke dua paradigma ini.

Pertama, keduanya di desain hanya untuk melakukan resistensi terhadap otoritarianisme tanpa kompleksitas aktor di level nasional yang selalu terkait dengan perubahan di tingkat global dan siklus politik-ekonomi yang terjadi. Sebagai contoh maraknya LSM pro demokrasi dan gencarnya isu anti militerisme pada dekade 1990-an adalah akibat dari runtuhnya Uni Soviet sebagai rival USA dalam kompetisi hegemoni dunia. Secara siklis dapat dijelaskan sebagai berikut, Soeharto berhasil merebut tampuk kekuasaan dari Presiden Soeharto pada tahun 1966 melalui supersemar dengan dukungan penuh dari politik luar negeri AS yang sedang gencar-gencarnya melakukan *containment* terhadap komunisme. Saat itu adalah sedang panas-panasnya persaingan antara blok barat yang kapitalis dan blok timur yang komunis. Posisi Indonesia demikian pentingnya pada waktu itu karena seandainya Indonesia jatuh ketangan komunisme maka negara-negara yang berada disebelah utara Indonesia seperti Malaysia, Thailand, Filipina dll secara otomatis akan jatuh. Maka, Indonesia harus di bebaskan dari hantu komunisme (*le spectre de la communisme*)

Dan Soeharto adalah seorang jenderal tentara yang dapat menjalankan misi AS tersebut. Seiring dengan berjalannya waktu, komunisme jatuh pada tahun 1989 dan ini berakibat pada merosotnya dukungan AS kepada Soeharto. Dengan kata lain Soeharto harus di jatuhkan. Dari saat inilah kemudian AS mulai mendorong demokratisasi di Indonesia melalui Isu-isu HAM dan civil society, melalui berbagai LSM yang danai melalui *funding agency*, pada sisi lain Soehartopun menjalin kekuatan dengan kelompok-kelompok Islam yang justru selama ini di marginalkannya. Puncaknya adalah berdirinya ICMI pada awal dekade 1990-an, sebagai sayap politik baru Soeharto pasca hilangnya dukungan AS kepada pemerintahannya. Dari sini, kemudian juga terjadi pembelahan, mereka yang bergerak dengan isu HAM dan civil society melawan rezim otoriter Soeharto yang mulai didukung oleh organisasi-organisasi Islam politik dibawah payung ICMI. Dan PMII terlibat di sini di pihak pertama sebagai pengusung isu demokrasi dan civil society. Sebenarnya, jika para aktor politik Indonesia tidak terjebak pada peristiwa-peristiwa politik lokal dan mencoba sedikit melihat keluar, hampir di pastikan Soeharto dapat di jatuhkan tanpa harus menunggu terlalu lama.

Kedua, kedua paradigma ini hanya menjadi bunyi-bunyian yang tidak pernah secara real menjadi habitus atau laku di PMII. Akibatnya, bentuk resistensi yang muncul adalah resisten tanpa tujuan, yang penting melawan. Sehingga ketika perlawanan itu berhasil menjatuhkan Soeharto terlepas ada aktor utama yang bermain, PMII dan organ-organ pro demokrasi lainnya tidak tahu harus berbuat apa. Dari sini, dapat di baca bahwa paradigma itu tidak disertai dengan semacam *contingency plan* yang dapat menyelamatkan organisasi dalam situasi apapun.

Ketiga, pilihan paradigma ini tidak didorong oleh setrategi (*not strategy-driven paradigm*) sehingga paradigmanya di anggap sebagai suatu yang baku. Mustinya, ketika medan pertempurannya telah berganti, maka strateginyapun harus berbeda. Ketika medan pertempuran melawan otoritarianisme orde baru telah di kalahkan, PMII masih berpikir normatif dengan mempertahankan nalar paradigma lama. Ini membuktikan bahwa PMII tidak berpikir strategis.

Berangkat dari berbagai pengalaman di atas, maka sudah saatnya kita berpikir relistis atas kondisi bangsa kita saat ini. Membangun Indonesia yang benar-benar demokratis dengan menyerahkan kedaulatan di tangan rakyat sebagaimana yang dicita-citakan oleh para founding *father* kita dalam UUD `1945. Bagimanapun demokrasi adalah gagasan yang paling mengairahkan yang kemunculannya sejak abad XX, sehingga banyak negara-negara di belahan dunia berlomba untuk bisa mengkalin dirinya sebagai negara yang demokratis. Kompleknya persoalan-persoalan bangsa kita, mulai dari kemiskinan, beban hutang, KKN, ancaman disintegarsi, penegakan HAM, dan lain-lain menjadi tantangan Indonesia yang harus segera diselesaikan. Krisis ekonomi sejak pertengahan tahun 1997, memang telah menghancurkan struktur ekonomi dan politik kita. Namun sebagai manusia Indonesia memang kita dilahirkan atas dasar naluri individual dan kebebasan, tapi tidak dilahirkan dengan pengetahuan yang membuat struktur ekonomi dan politik menjadi kebebasan yang akan dinikmati secara Cuma-Cuma, namun pilihan untuk berdemokrasi harus menjadi implementatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sehingga menjadi ciri dalam berinteraksi antar warga negara. Sebagaimana disebut Karim Suryadi, "Menata demokrasi belum cukup hanya dengan mendirikan kelembagaan demokrasi, demokrasi yang sehat untuk sebagian besar bergantung pada pengembangan budaya warga negara yang demokratis *(democratic civic culture)*, budaya dalam artian perilaku, praktek-praktek dan norma-norma yang mencerminkan kemampuan rakyat untuk mengatur diri mereka sendiri, terlebih dalam hal menyikapi konflik, melakukan kompromi dan konsensus". (Karim Suryadi:1999)

Untuk itu diperlukan yang namanya pendidikan demokrasi kepada warga negara dan harusnya menjadi satu perhatian mendasar bagi pemerintah dan partai politik sebagai infrastruktur politik negara. Hal ini didasari pada kepentingan bersama yaitu, pengakuan dan penghormatan atas hak asasi, harkat dan martabat individu diakui, penegakan aturan hukum, menjalankan kewajiban bersama dan menempatkan kepentingan umum menjadi kepedulian bersama. Untuk membangun satu struktur ekonomi dan politik Indonesia kedepan yang akan mengerakkan berjalannya proses demokratisasi, kita juga harus mempertimbangkan faktor-faktor eksternal lainnya.

Suatu persoalan kompleks yang selama ini tidak pernah muncul dalam pikiran kita bersama. Sebagaimana disebut Jacob Oetama,"ekonomi pasar dalam bentuknya yang liar justru berlawanan dengan visi, orientasi dan nilai-nilai Indonesia, sangat besar bahkan sangat menentukan peranan kepemimpinan dalam pemerintahan dan masyarakat, dalam lembaga-lembaga pemrintah dan lembaga-lembaga kemasyarakatan termasuk lembaga ekonomi masyarakat seperti usaha-usaha swasta" (Jacob Oetama : 2001). Berbagai hal ini harusnya bisa diantisipasi sejak dulu jika pemerintah waktu itu tegas melaksanakan pendekatan integralistik yang berbasiskan pada beragamnya entitas etnik dalam konteks ke-Indonesiaan. Sebagai mana disebut Dr.Ir.H. Bunyamin Ranto, SE, "secara sederhana, makna konsep integralistik dalam konteks ke-Indonesiaan adalah sebuah konsep yang senantiasa mengacu kepada azas keterpaduan yang dilandaskan pada prinsip-prinsip keserasian, keselarasan dan keseimbangan" (Dr.Ir.H. Bunyamin Ranto, SE: 1995)

Selama ini, nalar penyusunan gerakan di Indonesia setelah Tan Malaka lebih bersifat akademik. Artinya diawali dengan berbagai konsep ideal tentang masyarakat atau negara yang berasal dari barat. Konsep-konsep yang dipakai dikalangan akademis kita semuanya berbau liberalisme, sehingga secara akademis tidak ada kemungkinan untuk meloloskan diri dari arus liberalisme. Semenjak dari pikiran, gerakan itu memang tidak akan pernah berhasil. Yang dibayang kan disini, setiap konsep itu berlaku secara universal tanpa mempertimbangkan

kenyataan yang menjadi setting aplikasi konsep tersebut. Contoh yang sering dikemukan tentang tidak nyambungnya antara konsep ideal-barat dengan kenyataan Indonesia adalah konsep-konsep politik-ekonomi yang dibawa oleh para elit politik dan tokoh gerakan Indonesia semenjak kemerdekaan sampai sekarang ini. Apada awal-awal kemerdekaan isu "revolusi" menjadi semacam isu tunggal, dengan asumsi revolusi ala Mark yang mengandaikan adanya pertentangan kelas-kelas sosial. Soekarno yang dengan gigih mengusung isu revolusi ini justru akhirnya gagal dan terguling dengan kekuasaanya. Demikian pula dengan isu " pembangunan" yang diusung oleh rezim orde baru, yang diasumsikan bahwa setelah mengikuti beberapa tahapan yang telah digariskan Indonesia akan dapat melakukan tinggal landas menjadi negara industri maju.

Konsep-konsep revolusi dan pembangunan yang di negeri asalnya berjalan dengan baik, justru tidak berjalan di Indonesia. Apa yang salah ? Konsepnyakah yang memang mempunyai keterbatasan kontekstual ataukah memang kondisinya yang salah sehingga konsep-konsep ideal itu tidak dapat bersanding dengan kenyataan real yang setiap hari di jalani oleh masyarakat. Atau belum lama ini muncul gagasan tentang ekonomi kerakyatan yang bertujuan untuk memandirikan masyarakat Indonesia pribumi. Anehnya isu kemudian malah menjadi praksis bukan lagi ekonomi karakyatannya, tetapi isu anti cina yang selama ini di anggap menjadi biang kerok hancurnya ekonomi Indonesia. Isu ekonomi kerakyatan berubah menjadi isu rasial yang sangat merugikan Indonesia karena etnik Cinalah yang secara real memegang jalur-jalur distribusi ekonomi sampai level yang paling bawah. Jika isu anti Cina yang di usung oleh beberapa gelintir elit pribumi yang dikompromi oleh rezim hegemoni dunia tersebut menjadi kenyataan, maka yang paling di rugikan adalah masyarakat Indonesia sendiri.

Dari sini, kita melihat bahwa di kepala para elit kita sekalipun belum terbentuk satu cara pandang yang memadai dalam membaca kenyataan Indonesia dan kemudian mencoba mengunakan hasil bacaan tersebut sebagai pijakan untuk menjadikan Indonesia naik kelas. Dengan kata lain persoalan sulitnya membangun paradigma berbasis kenyataan di PMII itu pararel dengan kesulitan membuat agenda nasional yang berangkat dari kenyataan Indonesia. Sehingga, apabila PMII merintis sebuah paradigma semacam itu, sekalipun untuk sementara akan tersisih dari pergaulan mainstream, maka suatu hari nanti sejarah akan mencatat PMII sebagai gerakan sosial yang menjadi pelopor Indonesia baru yang benar-benar merdeka.

Memang, saat ini orang selalu berpikir Instan dan hanya mau melihat hasil tanpa mau melihat bagaimana sebuah proses terjadi untuk mewujudkan utopia. Sehinga benturan pertama bagi sebuah paradigma untuk berjalan adalah dampak jangka pendeknya, atau dengan kata lain problem survaival menuntut kita untuk meningalkan pikiran-pikiran panjang kita. Gerakan harus mampu berkayuh di antara gelombang panjang dan gelombang pendek, agar gelombang panjang tetap terkejar dan gelombang pendek tidak cukup kuat untuk menghancurkan biduk kita yang rapuh. Bagaimanapun untuk membangun gerakan kita harus mendahulukan realitas ketimbang logos.

Strategi Bergerak Dengan Paradigma Berbasis Kenyataan

Akhir abad XX dan awal abad XXI ini telah menyaksikan maraknya gerakan anti globalisasi yang telah mengharu-biru Seattle sampai Genoa dan sekarang mulai menyebar kenegara-negara dunia ke tiga. Gerakan seperti ini akan mengalami kegagalan dalam situasi seperti ini karena nalar anti globalisasi sama dengan nalar globalisasi. Tidak ada ruang setrategi yang tersisa dengan gerakan yang demikian frontral. Dinegara-negara maju gerakan semacam ini dimungkinkan karena di topang oleh kesadaran setrategis yang mendalam, sementara di negara-negara peryphyery seperti Indonesia gerakan ini berubah menjadi semacam gerakan konsorsium

LSM anti globalisasi yang mengajukan diri untuk mendapatkan kucuran dari funding agency sebagai kepanjangan tangan langsung dari suatau pemerintah. Artinya gerakan anti globalisasi di Indonesia menjadi lelucon bahan tertawaan di siang hari.

Atau katakanlah gerakan itu benar-benar didasari oleh suatu keyakinan bahwa globalisasi telah membunuh ekonomi masyarakat kecil, tetapi karena gerakan itu tidak mempertaruhkan sebuah skenario pasca perlawanan (skenario sukses) maka gerakan itu akan berubah bentuk menjadi heroisme individu-individu belaka, yang justru dimanfaatkan oleh para aktor politik untuk maraih keuntungan dari gerakan ini, lantas apakah gerakan yang tepat adalah gerakan pro globalisasi atau reserve ?

Gerakan pro globalisasi tanpa reserve berati menghanyutkan diri dalam arus globalisasi tanpa pengetahuan yang cukup bagaimana harus menepi, karena sekali tersedot arus maka akan sulit untuk kembali. Bentuknya yang paling kongkrit adalah menjadi agen kepentingan-kepentingan global baik pada aras wacana maupun pada aras operasi khusus mereka. Hanyut dalam arus neoliberalisme berati menjadikan uang sebagai tanah air dan bangsa, karena ideologi pasar bebas tidak mengenal batas-batas teretori negara-bangsa, yang dikenal adalah hambatan-hambatan tarif, proteksi, subsidi, nasionalisasi. Itulah batas-batas negara-pasar (market-state).

Gerakan yang berangkat dari kedua paradigma di atas, yaitu gerapan pro dan anti globalisasi akan mengalami kegagalan karena tidak mempertaruhkan sesuatu yang lebih besar dari pada proyek politik isu tunggal dan heroisme belaka. Atau gerakan ini memang tidak didesain untuk melakukan perubahan sistem dalam jangka panjang. Karena nalarnya yang mediatik (ukuran keberhasilannya di ukur dari coverage media terhadap aksi-aksinya) maka sangat jelas bahwa orientasi hanya bersifat jangka pendek. Gerakan-gerakan inilah yang didorong justru oleh struktur neoliberalisme karena gampang di patahkan dan di aborsi.

Mari kita mencoba melihat nalar masing-masing gerakan ini. Gerakan anti globalisasi (jika sungguh-sungguh) didominasi oleh nalar anti asing (xenophobia) yang melihat setiap orang luar yang masuk ke dalam wilayahnnya sebagai ancaman tanpa mencoba mengambil manfaat dari interaksi yang mungkin terjadi antara keduanya. Karena globalisasi berintikan pemain-pemain asing yang dilihat sebagai ancaman, maka untuk melawannya harus dengan gerakan anti globalisasi. Gerakan ini menafikkan interaksi dan komunikasi, pertukaran antara global structure dengan local structure. Nalar anti asing ini bermanfaat jika secara setrategis dapat digunakan untuk membangkitkan semangat dan kreatifitas internal berhadapan dengan global threat tadi. Tetapi dampak yang ditimbulkan oleh nalar semacam ini adalah isolasi diri dari pergaulan dunia tanpa mencoba untuk belajar dari keberhasilan negara-negara lain, walaupun tidak harus mengikuti jalan mereka.

Sementara nalar para pendukung buta globalisasi adalah nalar agent (baca : marsose) jika diletakkan dalam kondisi kerapuhan dan fragmentasi struktur lokal ini. Nalar ini bekerja sesuai dengan keinginan supplier dan produsennya, tidak mempunyai kesetiaan terhadap komunitas besar dari mana ia berasal dan menghanyutkan diri dalam hiruk-pikuk kepentingan sang juragan. Yang menarik di level praksis gerakan anti globalisasi akan dihadapkan dengan agen-agen ini. Jadi medan pertempuran kedua gerakan ini tetap di dalam kampung sendiri sehingga ketika pertempuran usai hanya menyisakan puing-puing sementara barang-barang berharga milik kampungnya telah di jarah oleh sang juragan.

Kedua model gerakan ini tidak memiliki contigensy plan karena memang tidak didesain untuk dapat survive, ini dapat terlihat dari jalur0jalur produksi-distribusi-warring position. Gerakan seharusnya ditujukan untuk kemajuan komunitas besar dari mana ia berasal. Kamajuan dalam pengertian naik-kelas dari komunitas yang tidak dapat berbuat apa-apamenjdi bersuara dan

didengar oleh orang lain.Tentu naik-kelas disini berada pada level dunia Kerja-kerja gerakan adalah kerja-kerja sistem dunia (baca peradaban) sehingga para aktivis gerakan tidak terjebak dalam kenikmatan sesaat yang ditawarkan oleh sistem yang hendak di ubahnya.

Dalam situasi dan kondisi kuatnya penetrasi struktur global atas fragmentasi struktur lokal, maka setrategi gerakan yang paling dimungkinkan dan memiliki tingkat survival yang tinggi adalah gerakan yang mampu bermain di tengah-tengah tekanan ini. Dari sini gerakan ini setidaknya melakukan perebutan (warring position) di tiga front sekaligus, yaitu local front, global front dan internal-movement front. Karena itu setrategi yang harus di gunakan adalah multi level setrategy. Kita harus meninggalkan single setrategy yang selama ini kita gunakan dengan dalih konsistensi gerakan. Jika bukan lagi *anti-systemic movement* ala Wallerstein, bukan juga *systemic movement* karena itu dapat terpeleset menjadi korban. Bukan *systemic movement* pun karena tidak ditujukan untuk memperkuat sistem yang berjalan, tetapi *non systemic movement* berjalan dalam sistem tersebut sambil menciptakan conditions of possibilities untuk membangun sistem yang sama sekali berbeda. Ini terkait erat dengan setrategy gerakan *multi-level* dalam *front* yang berbeda. Dengan demikian, ini meniscayakan *multi centers* yang saling memahami posisi masing-masing, dalam tataran tertentu memang diperlukan *central-planner.*

Gerakan di tiga front tersebut secara terpusat memerlukan kelenturan yang luar biasa, ini terkait denganh energi di ketiga front. Pada suatu ketika struktur global diperlukan untuk menghapuskan local structural constraints yang membahayakan gerakan. Demikian pula struktur lokal juga diperlukan untuk menghambat gerak maju struktur global tersebut. Diluar keduanya front dalam gerakan (internal-movement) menempati posisi yang paling penting dalam kontinuitas gerakan membangun sistem karena front ini adalah home-base bagi kedua yang lain. Justru energi yang diperoleh dari perebutan di front lokal dan global tersebut harus dipertaruhkan untuk memperkuat front ini. Disinilah hidup mati gerakan.

Ditingkat operasional paradigma ini dapat dimulai dengan hal-hal yang sangat sederhana. Untuk front global dapat dimulai dengan membangun sebuah pusat kajian untuk pasar bebas, pusat kajian Cina dan lain sebagainya. Sementara untuk *front lokal* dapat dimulai dengan membangun kajian tentang kerja-sama antar pulau (*insular cooperation*) untuk membangun jalur-jalur konvensional patah. Pada gilirannya front dalam gerakan menyediakan mekanisme kaderisasi yang terus menerus menyediakan para pemain untuk mendidtribusikan disemua front. Sebagai *home-base* maka front ini harus *totally secured*, secara *akumulatif-sirkular*, gerakan ini akan memperbesar ruang pengaruhnya (*spare of influence*) sehingga berhasil membangun tata peradaban baru.

Paradigma Kritis-Transformatif PMII

Paradigma merupakan sesuatu yang vital bagi pergerakan organisasi, karena paradigma merupakan titik pijak dalam membangun konstruksi pemikiran dan cara memandang sebuah persoalan yang akan termanifestasikan dalam sikap dan dan perilaku organisasi. Disamping itu, dengan paradigma ini pula sebuah organisasi akan menetukan dan memilih nilai-nilai yang universal dan abstrak menjadi khusus dan praksis operasional yang akhirnya menjadi karakteristik sebuah organisasi dan gaya berpikir seseorang.

Dari penelusuran yang cermat atas paradigma kritis, terlihat bahwa paradigma kritis sepenuhnya merupakan proses pemikiran manusia. Dengan demikian ia adalah *secular*. Kenyataan ini yang membuat PMII dilematis, karena akan mendapat tuduhan secular jika pola pikir tersebut diberlakukan. Untuk menghindari tudingan tersebut, maka diperlukan adanya reformulasi penerapan paradigma kritis dalam tubuh warga pergerakan. Dalam hal ini, paradigma

kritis diberlakukan hanya sebatas sebagai kerangka berpikir dan metode analisis dalam memandang persoalan. Dengan sendirinya ia harus diletakkan pada posisi tidak diluar dari ketentuan agama, sebaliknya justru ingin mengembalikan dan memfungsikan ajaran agama yang sesungguhnya sebagaimana mestinya. Dalam hal ini penerapan paradigma kritis bukan menyentuh pada hal-hal yang sifatnya sacral, tetapi pada pesoalan yang profan.

Lewat paradigma kritis di PMII berupaya menegakkan sikap kritis dalam berkehidupan dengan menjadikan ajaran agama sebagai inspirasi yang hidup dan dinamis. Sebagaimana dijelaskan di atas, *pertama*, paradigma krirtis berupaya menegakkan harkat dan martabat kemanusiaan dari berbagai belenggu yang diakibatkan oleh proses sosial yang bersifat profan. *Kedua*, paradigma kritis melawan segala bentuk dominasi dan penindasan. Ketiga, paradigma kritis membuka tabir dan selubung pengetahuan yang munafik dan hegemonic. Semua ini adalah semangat yang dikandung oleh Islam. Oleh karenanya, pokok-pokok pikiran inilah yang dapat diterima sebagai titik pijak paradigma kritis di kalangan warga PMII. Contoh yang paling konkrit dalam hal ini bisa ditunjuk pola pemikiran yang menggunakan paradigma kritis dari berbagai intelektual Islam

Ada bebarapa alasan yang menyebabkan PMII harus memilih paradigma kritis sebagai dasar untuk bertindak dan mengaplikasikan pemikiran serta menyusun cara pandang dalam melakukan analisa:

Pertama, masyarakat Indonesia saat ini sedang terbelenggu oleh nilai-nilai kapitalisme modern. Kesadaran masyarakat dikekang dan diarahkan pada satu titik yaitu budaya massa kapitalisme dan pola pikir positivistic modernisme. Pemikiran-pemikiran seperti ini sekarang telah menjadi sebuah berhala yang mengahruskan semua orang untuk mengikatkan diri padanya. Siapa yang tidak melakukan, dia akan ditinggalkan dan dipinggirkan. Eksistensinya-pun tidak diakui. Akibatnya jelas, kreatifitas dan pola pikir manusia menjadi tidak berkembang. Dalam kondisi seperti ini maka penerapan paradigma kritis menjadi suatu keniscayaan.

Kedua, masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk, baik etnik, tradisi, kultur maupun kepercayaan. Kondisi seperti ini sangat memerlukan paradigma kritis, karena paradigma ini akan memberikan tempat yang sama bagi setiap individu maupun kelompok masyarakat untuk mengembangkan potensi diri dan kreatifitasnya secara maksimal melalui dialog yang terbuka dan jujur. Dengan demikian potensi tradisi akan bisa dikembangkan secara maksimal untuk kemanusiaan.

Ketiga, sebagaimana kita ketahui selama pemerintahan Orde Baru dan juga Orde Reformasi berjalan sebuah sistem politik yang represif dan otoriter dengan pola yang hegemonic. Akibatnya ruang publik (*public sphere*) masyarakat hilang karena direnggut oleh kekuatan negara. Dampak lanjutannya adalah berkembangnya budaya bisu dalam masyarakat, sehingga proses demokratisasi terganggu karena sikap kritis diberangus. Untuk mengembangkan budaya demokratis dan memperkuat civil society dihadapan negara, maka paradigma kritis merupakan alternatif yang tepat.

Keempat, selama pemerintahan orde baru yang menggunakan paradigma keteraturan (order paradigma) dengan teori-teori modern yang direpresentasikan melalui ideologi developmentalisme, warga PMII mengalami proses marginalisasi secara hampir sempurna. Hal ini karena PMII dianggap sebagai wakil dari masyarakat tardisional. Selain itu, paradigma keteraturan memiliki konsekuensi logis bahwa pemerintah harus menjaga harmoni dan keseimbangan social yang meniscayakan adanya gejolak social yang harus ditekan seecil apapun. Sementara perubahan harus berjalan secara gradual dan perlahan. Dalam suasana demikian, massa

PMII secara sosilogis akan sulit berkembangkarena tidak memiliki ruang yang memadai untuk mengembangkan diri, mengimplementasikan kreatifitas dan potensi dirinya.

Kelima, Selain belenggu sosial politik yang dilakukan oleh negara dan sistem kapitalisme global yang terjadi sebagai akibat perkembangan situasi, factor yang secara spesifik terjadi dikalangan PMII adalah kuatnya belenggu dogmatisme agama dan tradisi. Dampaknya, secara tidak sadar telah terjadi berbagai pemahaman yang distortif mengenai ajaran dan fungsi agama. Terjadi dogmatisme agama yang berdampak pada kesulitan membedakan mana yang dogma dan mana yang pemikiran terhadap dogma. Agamapun menjadi kering dan beku, bahkan tidak jarang agama justru menjadi penghalang bagi kemajuan dan upaya penegakan nilai kemanusiaan. Menjadi penting artinya sebuah upaya dekonstruksi pemahaman keagamaan melalui paradigma kritis.

Beberapa alasan mengenai mengapa PMII memilih Paradigma Kritis Tansformatif untuk dijadikan pisau analisis dalam menafsirkan realitas sosial. Karena pada hakekatnya dengan analisis PKT mengidealkan sebuah bentuk perubahan dari semua level dimensi kehidupan masyarakat (ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya dan pendidikan dll) secara bersama-sama. Hal ini juga tercermin dalam *imagened community* (komunitas imajiner) PMII yang mengidealkan orientasi out-put kader PMII yang diantaranya adalah : *Intelektual Organik, Agamawan Kritis, Profesional Lobbiyer, Ekonom Cerdas, Budayawan Kritis, Politisi Tangguh, dan Praktisi Pendidikan yang Transformatif.*

BAGIAN 2: MEMBACA SEJARAH GERAKAN MAHASISWA

Pergerakan Mahasiswa di Indonesia tidaklah terlepas dari sejarah panjang perjuangan merebut kembali kedaulatan bangsa. Berawal dari tahun 1908 berdirilah sebuah organisasi kepemudaan, organisasi yang dinamakan Budi Oetomo merupakan organisasi yang menghimpun segenap kekuatan serta potensi seorang pemuda untuk kemudian diarahkan kepada semangat nasionalisme untuk mengembalikan kedaulatan bangsa. Organisasi yang didirikan oleh sekelompok mahasiswa yang belajar di lembaga pendidikan STOVIA ini, merupakan wadah yang membentuk sikap kritis mahasiswa terhadap kolonialisme Belanda yang sudah sepatutnya dilawan dan sudah selayaknya pula rakyat dibebaskan dari segala bentuk pembodohan sertapenguasaan sumber daya alam yang telah dilakukan oleh penjajah Belanda terhadap bangsa Indonesia.

Pada tahun 1928 peringatan sumpah pemuda Indonesia, yang menjadi sebuah integritas perjuangan pemuda Indonesia, dengan semangat nasionalisme yang teramat tinggi melahirkan sumpah sekaligus janji yang menjadi bukti kecintaan pemuda terhadap bangsa Indonesia. Di tahun 1945 pun pemuda kembali membuktikan keberaniannya melalui peristiwa penculikan sekaligus pendesakkan kepada presiden Soekarno di Rengasdengklok, sebuah gebrakan pemuda untuk sebuah kemerdekaan Repulik Indonesia yang telah lama dicita-citakan masyarakat Indonesia.

Tidak hanya berhenti sampai kemerdekaan Indonesia semata, pergerakan mahasiswa Indonesia tetap berlanjut pada tahun 1965 sampai tahun 1966. Pasca kemerdekaan, muncullah berbagai organisasi perherakan mahasiswa yang berawal dari organisasi mahasiswa di Sekolah Tinggi Islam di Yogyakarta yang bernama Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Selain organisasi tersebut dibentuklah Perserikatan Perhimpunan Mahasiswa Indonesia (PPMI) yang didirikan melalui kongres mahasiswa di Malang. Tidak hanya itu, pada waktu yang bersamaan terbentuk pula organisasi mahasiswa antara lain Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI) yang berhaluan pada ideologi Marhaenisme Soekarno, Gerakan Mahasiswa Sosialis Indonesia (GAMSOS) yang lebih cenderung ke ideologi Sosialisme Marxist, dan Concentrasi Gerakan

Mahasiswa Indonesia (CGMI) yang lebih berpandangan komunisme sehingga cenderung lebih dekat dengan PKI (Partai Komunis Indonesia). Berawal dari kemenangan PKI pada pemilu 1955, organisasi CGMI cenderung lebih terlihat dominan dibandingkan denga organisasi lainnya, namun justru menjadi cikal bakal perpecahan pergerakan mahasiswa pada saat itu. Hal ini terjdi karena kecenderungan CGMI terhadap PKI yang justru dipenuhi oleh berbagai kepentingan politik PKI. Organisasi CGMI yang menjadi boneka politik PKI pada akhirnya semakin menjadi-jadi, serangan yang dilakukan secara terus menerus terhadap organisasi mahasiswa lainnya yang secara ideology bertentangan dengan ideology mereka. Pada akhirnya organisasi mahasiswa yang terdiri dari HMI, GMKI (Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia), PMKRI, PMII, Sekretariat Bersama Organisasi-organisasi Lokal (SOMAL), Mahasiswa Pancasila (Mapancas), dan Ikatan Pers Mahasiswa (IPMI) sepakat untuk membentuk KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia). Dimana tujuan pendiriannya, terutama agar para aktivis mahasiswa dalam melancarkan perlawanan terhadap PKI menjadi lebih terkoordinasi dan memiliki kepemimpinan.

Berawal dari semangat kolektifitas mahasiswa secara nasional inilah perjuangan mahasiswa yang dikenal sebagai gerakan angkatan ‘66 inilah yang kemudian mulai melakukan penentangan terhadap PKI dan ideologi komunisnya yang mereka anggap sebagai bahaya laten negara dan harus segera dibasmi dari bumi nusantara. Namun, di tengah semangat idealisme mahasiswa pada saat itu timbullah kepada mereka beberapa godaan yang pada akhirnya melunturkan idealisme perjuangan mereka, dimana setelah masa orde lama berakhir, mereka yang dulunya berjuang untuk menruntuhkan PKI mendapatkan hadiah oleh pemerintah yang sedang berkuasa dengan disediakan kursi MPR dan DPR serta diangkat menjadi pejabat pemerintahan oleh penguasa orde baru.

Ditengah gelombang peruntuhan idealime mahasiswa tersebut, ternyata ada sesosok mahasiswa yang sangat dikenal idealismenya hingga saat ini dan sampai sekarang tetap menjadi panutan para aktivis mahasiswa di Indonesia, yaitu Soe Hok Gie. Seuntai kalimat inspiratif yang dituturkan oleh Soe Hok Gie yang sampai sekarang menjadi inspirasi perjuangan mahasiswa di Indonesia, secara lantang ia mengatakan kepada kawan - kawan seperjuangannya yang telah berbelok idealimenya dengan kalimat “lebih baik terasingkan daripada hidup dalam kemunafikan”.

Pada periode 1974, mahasiswa berkonfrontasi dengan pihak militer yang mereka anggap telah menjadi alat penindas bagi rakyat. Perlawanan di tahun 1974 bermula karena dinaikkannya harga Bahan Bakar Minyak (BBM), serta isu pemberantasan korupsi yang digalakkan mahasiswa kepada pemerintahan agar secara tegas menindak koruptor yang terdiri dari pejabat pemerintahan. Bersamaan deng isu ini maka muncullah gerakan yang sering disebut “Mahasiswa Menggugat”. Protes akan kedua isu ini semakin berkembang ketika harga kebutuhan semakin melambung tinggi sekaligus korupsi dikalangan pejabat semakin banyak. Protes ini dikenal dengan peristiwa Malari tahun 1974. Melalui peristiwa inilah kemudian lahir tuntutan baru yaitu Bubarkan Asisten Pribadi dan Turnkan Harga.

Pada masa tahun 1978, kemudian gerakan mahasiswa mulai dimatikan oleh pemerintahan, yaitu semenjak terpilihnya Soeharto untuk ketiga kalinya. Guna meredam sikap kritis mahasiswa dikeluarkanlah Kebijakan Normalisasi Kehidupan Kampus (NKK) melalui SK No.0156/U/1978. Konsep ini mencoba mengarahkan mahasiswa hanya menuju pada jalur kegiatan akademik, dan menjauhkan dari aktivitas politik karena dinilai secara nyata dapat membahayakan posisi rezim pada saat itu. Bukan hanya itu, bahkan pemerintah Orde Baru, Soeharto kembali mengeluarkan kebijakan terkait organisasi dewam mahasiswa dengan digantikan struktur organisasi yang disebut Badan Koordinasi Kampus (BKK) berdasarkan Surat

Keputusan menteri P&K No.037/U/1979 kebijakan ini membahas tentang Bentuk Susunan Lembaga Organisasi Kemahasiswaan di Lingkungan Perguruan Tinggi, dan dimantapkan dengan penjelasan teknis melalui Instruksi Dirjen Pendidikan Tinggi tahun 1978 tentang pokok-pokok pelaksanaan penataan kembali lembaga kemahasiswaan di Perguruan Tinggi. Melalui kebijakan inilah secara praktis, kondisi kehidupan mahasiswa dalam melakukan pergerakan politik menjadi lumpuh, yang kemudian pada akhirnya menyebabkan mahasiswa hanya berfokus kepada urusan akademik semata dan cenderung bersikap apatis. Sehingga pada saat itu kondisi rezim semakin kuat dan tegak berdiri tanpa ada yang mengawal serta mengkritisi segala kebijakan pemerintahan orde baru pada saat itu. Gerakan mahasiswa tahun 1977/1978 kembali dilakukan oleh mahasiswa namun gerakannya hanya terfokus kepada skala kecil dalam kampus karena gerakan mahasiswa sangatlah dibatasi oleh pemerintahan orde baru. Pada tanggal 28 Oktober 1977, delapan ribu anak muda di depan kampus ITB. Mereka berikrar satu suara, "Turunkan Suharto!". Namun keesokan harinya semua yang berteriak pada aksi itu, raib dijebloskan ke terali besi. Kampus segera berstatus darurat perang. Namun, sekejap kembali tentram.

Pada peringatan Hari Pahlawan 10 November 1977 gerakan mahasiswa kembali aksi turun kejalan. Di Surabaya dipenuhi tiga ribu mahasiswa berkumpul kemudian berjalan kaki menuju Tugu Pahlawan. Hari pahlawan dianggap sebagai moment yang tepat untuk membangkitkan nurani yang hilang. Sementara di kota-kota lain, peringatan hari Pahlawan juga semarak. Di Jakarta, 6000 mahasiswa berjalan kaki lima kilometer dari Rawamangun (kampus IKIP/UNJ) menuju Salemba (kampus UI), membentangkan spanduk,"Padamu Pahlawan Kami Mengadu".

Gejolak yang terjadi pada tahun 1980 kembali disuarakan mahasiwa berawal mula dengan konsolidasi gerakan mahasiwa dengan isu penurunan Soeharto. Tahun 1990 pun tuntutan Soeharto mundur dari kursi pemerintahan kembali digencarkan. Pada akhirnya ditahun 1997-1998 didorong oleh keadaan politik serta krisis ekonomi yang sedang mengalami keterpurukan akibat krisis moneter yang dialami Indonesia membuat perekonomian terguncang hebat. Hal ini tentu saja sangat mengejutkan masyarakat Indonesia, khususnya mahasiswa yang akhirnya animo pergerakannya mulai bangkit setelah sebelumnya mengalami mati suri yang cukup panjang. Sehingga pada akhirnya timbullah berbagai aksi demonstrasi besar-besaran. Demonstrasi besar-besaran yang dilakukan oleh mahasiswa pun akhirnya semakin merebak dan meluas. Di Jakarta sendiri, ribuan mahasiswa telah berhasil menduduki gedung MPR/DPR RI pada tanggal 19 Mei 1998. Atas berbagai tekanan yang terjadi itulah akhirnya pada tanggal 21 Mei 1998 pukul 09.00, presiden RI pada saat itu, yaitu Soeharto resmi mengundurkan diri dan era Reformasi pun dimulai dengan diawali oleh runtuhnya rezim Orde Baru. Tidak hanya berhenti sampai dengan tahun 1998 saja, pergerkkan mahasiswa terus hidup seperti halnya tahun 2001 jatuhnya presiden Abdurahman Wahid, serta tahun 2003 berupa perlawanan atas rezim Mega yang tidak berpihak pada rakyat.

Fungsi Mahasiswa

Peradaban bangsa mengalami perubahan tak lain karena ada peran pemuda mahasiswa di dalamnya. Catatan sejarah tersebut setidaknya telah menjadi bukti bahwa mahasiswa selalu menempatkan diri dalam setiap perubahan historik dan patriotik di negeri ini. Dalam setiap masa mahasiswa memiliki fungsi-fungsi dominan dalam perannya sebagai garda depan perubahan bangsa, diantara funsi tersebut adalah: [1] **Agent Of Change** (Fungsi Pembaharuan). Sebagai fungsi pembaharu yang menjadi agen setiap perubahan peradaban kehidupan bangsa khususnya di Indonesia. Setidaknya catatan sejarah panjang perjuangan bangsa telah membuktikan

bahwasannya mahasiswa selalu menjadi garda depan peradaban bangsa. [2] **Iron Stock** (Fungsi Investasi Masa Depan). Investasi Kepemimpinan masa depan & Investasi intelektual profesional pada disiplin ilmunya. [3] **Direct of Change** (Fungsi Perubahan). [4] **Moral Force** (Fungsi Moral) Kekuatan moral mahasiswa dalam berjuang pada intinya apa yang ia buat adalah semata-mata berlandaskan pada gerakan moral yang menjadi idealismenya dalam berjuang, yang kedua adalah kekuatan intelektualitasnya, melalui ilmu pengetahuan yang ia raih di bangku pendidikan, senantiasa ingin mengaplikasiakan segenap keilmuannya untuk gerakan moral dan pengabdian kepada masyarakat, karena bagi seorang mahasiswa ilmu merupakan suatu amanah dan tanggung jawab yang harus diamalkan, yang ketiga adalah mahasiswa sebagai seorang pemuda memiliki semangat dan jiwa muda yang merupakan karakter alami yang pasti dimiliki oleh setiap pemuda secara biologis, dimana melingkupi kekuatan otak dan fisik yang bisa dikatakan maksimal, lalu kratifitas, responsifitas, serta keaktifannya dalam membuat inovasi yang sesuai dengan bidang keilmuannya. [5] **Sosial Control** (Fungsi Kontrol Sosial). Dalam menjalankan fungsinya sebagai sosial kontrol mahasiswa dalam hal ini memiliki peranan yang sangat vital keberadaannya sebagai pengawal serta pengawas terhadap segala kebijakan yang diberlakukan oleh pemerintah.

Mahasiswa merupakan sosok insan akademis yang sedang menjalankan aktifitas pendidikan yang terbilang tinggi sehingga ilmu yang mereka didapatkan merupakan sebuah senjata pamungkas untuk mengabdikan diri kepada masyarakat. Secara biologis pemuda memiliki kondisi yang fresh untuk berpikir dan bertindak secara fisik. Mahasiswa sebagai pemuda juga memiliki keingintahuan dan sikap kritis yang tinggi terhadap kondisi di sekitarnya, dan dengan modal intelektualitas yang dimilikinya, mahasiswa senantiasa mampu untuk memperjuangkan kondisi sosial yang dilihatnya agar menjadi lebih ideal dan dinamis.

Repositioning PMII: Ditengah Arus Demokrasi & Globalisasi

Dilihat dari aspek historis Indonesia adalah warisan kolonial belanda yang sampai sekarang watak masyarakat Indonesia masih tercerabut dari akar tradisi. Untuk menata kembali butuh sistem negara yang jelas, dan yang paling vital adalah bagaimana merumuskan sistem pemerintahan yang demokrastis. Belum lagi terkait dengan kebijakan pemerintah saat ini, kebijakan belum berpihak kepada masyarakat yang belum mampu. Hegemoni negara tentu sangat bersinggungan dengan kebijakan yang bersentuhan dengan masyarakat sipil, sehingga kekuasaan Negara dan harus dipisahkan dari mata rantai kepentingan politik sesaat. Kemajuan peradaban yang ditandai dengan pesatnya perkembangan teknologi berimplikasi pada moralitas manusia. Efek globalisasi misalnya telah merambah berbagai sektor kehidupan manusia, mulai dari alat komunikasi, transportasi, dunia maya, dan kecanggihan teknologi lainnya. Globalisasi telah berdampak pada mainstream bahwa manusia harus bisa mengendalikan teknologi.

Globalisasi ditandai dengan ketersinggungan antara negara, pasar atau sistem ekonomi global dan masyarakat sipil. Kalau diurai maka persoalan gerakan PMII tidak hanya masalah penataan sistem kaderisasi, sistem organisasi, out-put kaderisasi, relasi politik, jaringan prodemokrasi, paradigma gerakan PMII, dan persoalan internal penyelenggaraan organisasi lainnya. Tapi lebih dari itu ada faktor eksternal yang juga sangat berpengaruh pada PMII sebagai instrument gerakan sosial yaitu persoalan rakyat miskin sehingga tidak mampu sekolah, disorientasi kebijakan pemerintah, relasi kekuasaan negara, dan pusaran arus globalisasi. Rumusan paradigma PMII tentu jangan sampai lemah karena terseret arus globalisasi. Sehingga tidak mengorbankan nilai-nilai yang terkandung dalam Nilai Dasar Pergerakan dengan memaksa out-put untuk diterjunkan ke sistem Negara dalam masa transisi demokrasi. Karena globalisasi tidak bisa dibendung maka sikap kita adalah harus berdapasi secara arif tanpa harus menolaknya.

Diskursus PMII dan Kekuasaan Negara

Akar tradisi kehidupan bangsa Indonesia adalah negara maritim dan negara agraris. Karena Indonesia memiliki sumber daya alam yang sangat kaya sehingga banyak negara yang sudah maju berusaha untuk mengekspoitasi kekayaan. Kolonialiasme dan imperealisme dengan dalih akumulasi kapital telah membawa dampak keterbelakangan masyarakat Indonesia. Setelah mengalami trauma yang berkepanjangan Indonesia berusaha bangkit merekonstruksi seluruh sistem tata negara dalam berbagai sektor. Yang menjadi persoalan kemudian adalah apakah masyarakat sipil dilibatkan menjadi penentu kebijakan. Sehingga formulasi kebijakan negara yang diimplementasikan dalam kehidupan publik merepresentasikan kepentingan komunitas sipil. Hal ini menjadi persoalan serius untuk diapresiasi karena seringkali watak hegemonik dan represif negara masih menjadi karakter. Disinilah peran PMII dibutuhkan.

Jelasnya bahwa masyarakat sipil yang selalu dijadikan objek pemerintah, masyakakat Indonesia tidak ditempatkan dalam diskursus liberal kebebasan—berkumpul, berpendapat, berorganisasi, berekspresi terutama pada rezim Orde Baru. Proses depolitisasi sebagai praktek hegemonik rezim yang berwatak *otoritarian-birokratik* telah efektif melemahkan kritisisme dan progressifitas masyarakat sipil. *Govermentaly* tidak memahami negara dan masyarakat sipil dalam pengertian oposisi biner, yang selalu bertentangan satu sama lain dan berusaha saling melemahkan pengaruh pihak lain. Kekuasaan bukanlah persoalan menerangkan belenggu pada warga negara dengan tujuan 'membuat' mereka mampu mengemban bentuk kebebasan yang terkontrol. Otonomi personal bukanlah antitesis dari kekuasaan politik, melainkan merupakan istilah kunci dari praktik kekuasaan politik, karena sebagian besar individu hanya menjadi subyek kekuasaan tetapi juga berperan menjalankan operasi kekuasaan itu.

Ketika praktik kekuasaan berimplikasi pada gerakan PMII, maka PMII akan terjebak sebagai alat untuk melanggengkan status penguasa. Hal ini pernah terjadi ketika pemerintahan Abudurahman Wahid berkuasa. Disinilah independensi PMII dipertanyakan. Selain telikungan kekuasaan negara gerakan PMII di Indonesia juga dihadapkan pada krisis multidimensi. Multi krisis yang ditandai dengan timbulnya konflik, ketegangan, dan aksi kekerasan antar kelompok sosial, etnis, suku dan agama dan antar partai politik seperti yang terjadi berbagai belahan nusantara telah membawa kerugian yang terhingga terhadap masyarakat sipil.

BAGIAN 3: PARADIGMA KRITIS TRANSFORMATIF

Prawacana

Paradigma merupakan sesuatu yang vital bagi pergerakan organisasi, karena paradigma merupakan titik pijak dalam membangun konstruksi pemikiran dan cara memandang sebuah persoalan yang akan termanifestasikan dalam sikap dan dan perilaku organisasi. Disamping itu, dengan paradigma ini pula sebuah organisasi akan menetukan dan memilih nilai-nilai yang universal dan abstrak menjadi khusus dan praksis operasional yang akhirnya menjadi karakteristik sebuah organisasi dan gaya berpikir seseorang.

Organisasi PMII selama ini belum memiliki paradigma yang secara definitive menjadi acuan gerakan. Cara pandang dan bersikap warga pergerakan selama ini mengacu pada nilai dasar pergerakan (NDP). Karena tidak mengacu pada kerangka paradigmatik yang baku, upaya merumuskan dan membnagun kerangka nilai yang dapat diukur secara sistematis dan baku, sehingga warga pergerakan sering dihadapkan pada berbagai penafsiran atas nilai-nilai yang menjadi acuan yang akhirnya berujung pada terjadinya keberagaman cara pandang dan tafsir atas nilai tersebut. Namun demikian, dalam masa dua periode kepengurusan terakhir (sahabat Muhaimin Iskandar dan sahabat Saiful Bachri Anshori) secara factual dan operasional ada

karakteristik tertentu yang berlaku dalam warga pergerakan ketika hendak melihat, menganalisis, dan menyikapi sebuah persoalan, yaitu sikap kritis dengan pendekatan teorti kritis. Dengan demikian secara umum telah berlaku paradigma kritis dalam tubuh warga pergerakan. Sikap seperti ini muncul ketika PMII mengusung sejumlah gagasan mengenai demokratisasi, civil society, penguatan masyarakat dihadapan negara yang otoriter, sebagai upaya aktualisasi dan implementasi atas nilai-nilai dan ajaran kegamaan yang diyakini.

Pengertian Paradigma dalam khazanah ilmu sosial, ada beberapa pengertian paradigma yang dibangun oleh oleh para pimikir sosiologi. Salah satu diantaranya adalah G. Ritzer yang memberi pengertian paradigma sebagai pandangan fundamental tentang apa yang menjadi pokok persoalan dalam ilmu. Paradigma membantu apa yang harus dipelajari, pertanyaan yang harus dijawab, bagaimana semestinya pertanyaan-pertanyaan itu diajukan dan aturan-aturan apa yang harus diikuti dalam menafsirkan jawaban yang diperoleh. Paradigma merupakan kesatuan consensus yang terluas dalam suatu bidang ilmu dan membedakan antara kelompok ilmuwan. Menggolongkan, mendefinisikan dan yang menghubungkan antara eksemplar, teori, metode serta instrumen yang terdapat di dalamnya.

Mengingat banyaknya difinisi yang dibentuk oleh para sosiologi, maka perlu ada pemilihan atau perumusan yang tegas mengenai definisi paradigma yang hendak dimabil oleh PMII. Hal ini perlu dilakukan untuk memberi batasan yang jelas mengenai paradigma dalam pengertian komunitas PMII agar tidak terjadi perbedaan persepsi dalam memaknai paradigma. Berdasarkan pemikiran dan rumusan yang disusun oleh para ahli sosiologi, maka pengertian paradigma dalam masyarakat PMII dapat dirumuskan sebagai titik pijak untuk menentukan cara pandang, menyusun sebuah teori, menyusun pertanyaan dan membuat rumusan mengenai suatu masalah.

Lewat paradigma ini pemikiran seseorang dapat dikenali dalam melihat dan melakukan analisis terhadap suatu masalah. Dengan kata lain, paradigma merupakan cara dalam "mendekati"obyek kajianya (*the subject matter of particular dicipline*) yang ada dalam ilmu pengetahuan. Orientasi atau pendekatan umum (general orientations) ini didasarkan pada asumsi-asumsi yang dibangun dalam kaitan dengan bagaimana "realitas" dilihat. Perbedaan paradigma yang digunakan oleg seseorang dalam memandang suatu masalah, akan berakibat pada timbulnya perbedaan dalam menyusun teori, membuat konstruk pemikiran, cara pandang, sampai pada aksi dan solusi yang diambil. Pilihan Paradigma PMII disamping terdapat banyak pengertian mengenai paradigma, dalam ilmu sosial ada berbagai macam jenis paradigma. Melihat realitas yang ada di masyarakat dan sesuai dengan tuntutan keadaan masyarakat PMII baik secara sosiologis, politis dan antropologis maka PMII memilih paradigma kritis-transformatif sebagai pijakan gerakan organisasi.

Paradigma Kritis-Transformatif PMII

Dari penelusuran yang cermat atas paradigma kritis, terlihat bahwa paradigma kritis sepenuhnya merupakan proses pemikiran manusia. Dengan demikian ia adalah *secular*. Kenyataan ini yang membuat PMII dilematis, karena akan mendapat tuduhan secular jika pola pikir tersebut diberlakukan. Untuk menghindari tudingan tersebut, maka diperlukan adanya reformulasi penerapan paradigma kritis dalam tubuh warga pergerakan. Dalam hal ini, paradigma kritis diberlakukan hanya sebatas sebagai kerangka berpikir dan metode analisis dalam memandang persoalan. Dengan sendirinya ia harus diletakkan pada posisi tidak diluar dari ketentuan agama, sebaliknya justru ingin mengembalikan dan memfungsikan ajaran agama yang

sesungguhnya sebagaimana mestinya. Dalam hal ini penerapan paradigma kritis bukan menyentuh pada hal-hal yang sifatnya sacral, tetapi pada pesoalan yang profan.

Lewat paradigma kritis di PMII berupaya menegakkan sikap kritis dalam berkehidupan dengan menjadikan ajaran agama sebagai inspirasi yang hidup dan dinamis. Sebagaimana dijelaskan di atas, *pertama*, paradigma kritis berupaya menegakkan harkat dan martabat kemanusiaan dari berbagai belenggu yang diakibatkan oleh proses sosial yang bersifat profan. *Kedua*, paradigma kritis melawan segala bentuk dominasi dan penindasan. Ketiga, paradigma kritis membuka tabir dan selubung pengetahuan yang munafik dan hegemonic. Semua ini adalah semangat yang dikandung oleh Islam. Oleh karenanya, pokok-pokok pikiran inilah yang dapat diterima sebagai titik pijak paradigma kritis di kalangan warga PMII. Contoh yang paling konkrit dalam hal ini bisa ditunjuk pola pemikiran yang menggunakan paradigma kritis dari berbagai intelektual Islam diantaranya:

Hassan Hanafi

Penerapan paradigma kritis oleh Hasan Hanafi ini terlihat jelas dalam konstruksi pemikiranya terhadap agama. Dia menyatakan untuk memperbaharui masyarakat Islam yang mengalami ketertingalan dalam segala hal, pertama-tama diperlukan analisis sosial. Menurutnya selama ini Islam mengandalkan otoritas teks kedalam kenyataan. Dia menemukan kelemahan mendasar dalam metodologi ini. pada titik ini dia memberikan kritik tajam terhadap metode trandisional teks yang telah mengalami ideologis. Untuk mengembalikan peran agama dalam menjawab problem sosial yang dihadapi masyarakat, Hasan Hanafi mencoba menggunakan metode "kritik Islam" yaitu metode pendefinisian realitas secara kongkret untuk mengetahui siapa memiliki apa, agar realitas berbicara dengan dirinya sendiri. Sebagai realisasi dari metode ini, dia menawarkan "desentralisasi Ideologi" dengan cara menjalankan teologi sebagai antropologi. Pikiran ini dimaksudkan untuk menyelamatkan Islam agar tidak semata-mata menjadi sistem kepercayaan (sebagai *teologi parexellence*), melainkan juga sebagai sistem pemikiran. Usaha Hasan Hanafi ini ditempuh dengan mengadakan rekontruksi terhadap teologi tradisional yang telah mengalami pembekuan dengan memasukkan hermeneutika dan ilmu sosial sebagai bagian integral dari teologi. Untuk menjelaskan teologi menjadi antropologi, Hanafi memaknai teologi sebagai Ilmu Kalam. Kalam merupakan realitas menusia sekaligus Ilahi. Kalam bersifat manusiawi karena merupakan wujud verbal dari kehendak Allah kedalam bentuk manusia dan bersifat Ilahi karena datang dari Allah.

Dalam pemikiran Hanafi, kalam lebih besifat "praktis" dari pada "logis", karena kalam sebagi kehendak Allah-memiliki daya imperaktif bagi siapapun kalam itu disampaikan. Pandangan Hanafi tentang teologi ini berbeda dengan teologi Islam yang secara tradisional dimengerti sebagai ilmu yang berkenaan dengan pandangan mengenai akidah yang benar. *Mutakallimin* sering disebut sebagai *"ahl al-ra'yu wa al-nadaar"* yang muncul untuk menghadapi "ahl-albid'ah" yang mengancam kebenaran akidah Islam. Dua kelompok ini akhirnya berhadapan secara dialektis. Akan tetapi dialektika mereka bukanlah dialektika tindakana, tetapi dialektika kata-kata. Gagasan teologi sebagai antropologi yang disampaikan oleh Hasan Hanafi sebenarnya justru ingin menempatkan ilmu kalam sebagai ilmu tentang dialektika kepentingan orang-orang yang beriman dalam masyarakat tertentu. Dalam pemikiran Hassan Hanafi, ungkapan "teologi menjadi antropologi" merupakan cara ilmiah untuk mengatasi ketersinggungan teologi itu sendiri. Cara ini dilakukan melalui pembalikan sebagaimana pernah dilakukan oleh Karl Marx terhadap filasafat Hegel. Upaya ini tampak secara provokatif dalam artikelnya "ideologi dan pembangunan "lewat sub-judul; dari tuhan ke bumi, dari keabadian ke waktu, dari taqdie ke

hendak bebas, dan dari otoritas ke akal, dari teologi ke tindakan, dari kharisma ke partisipasi massa, dari jiwa ke tubuh, dari eskatologi ke futurology.

Mohammad Arkoun

Arkoun menilai bahwa pemikiran Islam, kecuali dalam beberapa usaha pembaharuan 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. Pemikiran Islam dianggapnya "naif" karena mendekati agama atas dasar kepercayaan langsung tanpa kritik. Pemikiran Islam tidak menyadari jarak antara makna potensial terbuka yang diberikan wahyu Ilahi dan aktualisasi makna itu dalam sejumlah makna yang diaktualisasikan dan dijelmakan dalam berbagai cara pemahaman, penceritaan dan penalaran khas masyarakat teetentu ataupun dalam berbagai wacana khas ajaran teologi dan fiqh tertentu. Pemikiran Islam juga tidak menyadari bahwa dalam proses itu bukan hanya pemahaman dan penafsiran tertentu ditetapkan dan diakui, melainkan pemahaman dan penafsiran lain justru disingkirkan. Hal-hal itu baru didalami oleh berbagai ilmu pengetahuan modern, yang ingin dimasukkan arkoun ke dalam pemikiran Islam.Karena krituknya terlalu krirtis ini, Arkoun sering memberikan jawaban diluar kelazimanumat Islam (*Uncommon Answer*) ketika menjawab problem-prolem kehidupan yang dialami umat Islam. Jawaban seperti inu terlihat jelas dalam penerapan teori pengetahuan (*theory of knowledge*).

Teori pengetahuan ini meliputi landasan epistimpologi kajian tentang studi–studi agama Islam. Dalam hal ini Arkoun membedakan wacana ideologis, wacana rasional, dan wacana profetis. Setiap wacana memiliki watak yang berbeda sehingga diperlukan kesesuaian dengan wataknya. Selama ini orang dengan mudah menyatakan melakukan kajian secara ilmiah, akan tetapi itu tidak hanya dilakukan oleh orang-orang muslim, melainkan juga oleh orang-orang barat yang mengideologikan sikap mereka dalam memandang Islam. Salah satu corak ideologi adalah unsur kemadegan (tidak dinamis), resistensi (tidak kritis) dan demi kekuatan (tidak transformatif). Untuk merealisasikan jawaban tersebut Arkoun berusaha meletakkan dogma, interpretasi dan teks secara proporsional. Upaya ini dilakukan untuk membuka dialog terus-menerus antara agama dengan realitas untuk menentukan wilayah-wilayah mana dari agama yang bisa didialogkan dan diinterpretasikan sesuai dengan konteksnya. Kedua pola pikir dari intelektaual Islam di atas merupakan sedikit contoh yang bisa dijadikan model bagaimana paradigma kritis diberlakukan dalam wilayah pemikiran keagamaan.

Disamping kedua pemikir Islam diatas sebenarnya masih banyalk pemikir lain yang menerapkan pemikiran kritis dalam mendekati agama, misalnya Abdullah Ahmed An-naim, Asghar Ali Enggineer, Thoha Husein, dan sebagainya. Dari kedua contoh diatas terlihat bahwa paradigma kritis sebenarnya berupaya membebaskan manusia dengan semangat dan ajaran agama yang lebih fungsional. Dengan kata lain, kalau paradigma kritis Barat berdasarkan pada semangat revolusioner sekuler dan dorongan kepentingan sebagai dasar pijakan, maka paradigma kritis PMII justru menjadikan nilai-nilai agama yang terjebak dalam dogmatisme itu sebagai pijakan untuk membangkitkan sikap kritis melawan belenggu yang kadang disebabkan oleh pemahaman yang distortif.Jelas ini terlihat ada perbedaan yang mendasar penerapan paradigma kritis antara barat dengan Islam (yang diterapkan PMII). Namun demikian harus diakui adanya persamaan antara keduanya yaitu dalam metode analisa, bangunan teoritik dan semangat pembebasan yang terkandung didalamnya. Jika paradigma kritis ini bisa diterapkan dikalangan warga pergerakan, maka kehidupan keagamaan akan berjalan dinamis, berjalanya proses pembentukan kultur demokratis dan penguatan civil society akan segera dapat terwujud. Dan kenyataan ini terwujud

manakala masing-masing anggota PMII memahami secara mendalam pengertian, kerangka paradigmatic dan konsep teoritis dari paradigma kritis yang dibangun oleh PMII. Dalam pandangan PMII, paradigma kritis saja tidak cukup untuk melakukan transformasi sosial, karena paradigma kritis hanya berhenti pada dataran metodologis konsepsional untuk mewujudkan masyarakat yang komunikatif dan sikap kritis dalam memandang realitas. Paradigma kritis hanya mampu menelanjangi berbagai tendensi ideologi, memberikan perspektif kritis dalam wacana agama dan sosial, namun ia tidak mampu memberikan perspektif perubahan pasca masyarakat terbebaskan. Pasca seseorang terbebaskan melalui perspektif kritis, paradigma kritis tidak memberikan tawaran yang praktis. Dengan kata lain, paradigma kritis hanya mampu melakukan analisis tetapi tidak mampu melakukan organizing, menjembatani dan memberikan orientasi kepada kelompok gerakan atau rakyat. Paradigma kritis masih signifikan untuk digunakan sebagai alat analisis social, tetapi kurang mampu untuk digunakan dalam perubahan sosial. Karena ia tidak dapat memberikan perspektif dan orientasi sebagai kekuatan bersejarah dalam masyarakat untuk bergerak. Karenanya, paradigma kritis yang digunakan di PMII adalah kritik yang mampu mewujudkan perubahan sehingga menjadi paradigma kritis transformatif. Paradigma kritis transformatif PMII dipilih sebagai upaya menjembatani kekurangan-kekurangan yang ada dalam paradigma kritis pada wilayah-wilayah turunan dari bacaan kritisnya terhadap realitas. Dengan demikian paradigma kritis transformatif dituntut untuk memiliki instrumen-instrumen gerak yang bisa digunakan oleh PMII mulai dari ranah filosofis sampai praksis.

Dasar Pemikiran Paradigma Kritis Transformatif PMII.

Ada bebarapa alasan yang menyebabkan PMII harus memilih paradigma kritis sebagai dasar untuk bertindak dan mengaplikasikan pemikiran serta menyusun cara pandang dalam melakukan analisa: *Pertama*, masyarakat Indonesia saat ini sedang terbelenggu oleh nilai-nilai kapitalisme modern. Kesadaran masyarakat dikekang dan diarahkan pada satu titik yaitu budaya massa kapitalisme dan pola pikir positivistic modernisme. Pemikiran-pemikiran seperti ini sekarang telah menjadi sebuah berhala yang mengahruskan semua orang untuk mengikatkan diri padanya. Siapa yang tidak melakukan, dia akan ditinggalkan dan dipinggirkan. Eksistensinya-pun tidak diakui. Akibatnya jelas, kreatifitas dan pola pikir manusia menjadi tidak berkembang. Dalam kondisi seperti ini maka penerapan paradigma kritis menjadi suatu keniscayaan.

Kedua, masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk, baik etnik, tradisi, kultur maupun kepercayaan. Kondisi seperti ini sangat memerlukan paradigma kritis, karena paradigma ini akan memberikan tempat yang sama bagi setiap individu maupun kelompok masyarakat untuk mengembangkan potensi diri dan kreatifitasnya secara maksimal melalui dialog yang terbuka dan jujur. Dengan demikian potensi tradisi akan bisa dikembangkan secara maksimal untuk kemanusiaan.

Ketiga, sebagaimana kita ketahui selama pemerintahan Orde Baru berjalan sebuah sistem politik yang represif dan otoriter dengan pola yang hegemonic. Akibatnya ruang publik (*public sphere*) masyarakat hilang karena direnggut oleh kekuatan negara. Dampak lanjutannya adalah berkembangnya budaya bisu dalam masyarakat, sehingga proses demokratisasi terganggu karena sikap kritis diberangus. Untuk mengembangkan budaya demokratis dan memperkuat civil society dihadapan negara, maka paradigma kritis merupakan alternatif yang tepat.

Keempat, selama pemerintahan orde baru yang menggunakan paradigma keteraturan (order paradigma) dengan teori-teori modern yang direpresentasikan melalui ideologi developmentalisme, warga PMII mengalami proses marginalisasi secara hampir sempurna. Hal ini karena PMII dianggap sebagai wakil dari masyarakat tardisional. Selain itu, paradigma

keteraturan memiliki konsekuensi logis bahwa pemerintah harus menjaga harmoni dan keseimbangan social yang meniscayakan adanya gejolak social yang harus ditekan seecil apapun. Sementara perubahan harus berjalan secara gradual dan perlahan. Dalam suasana demikian, massa PMII secara sosilogis akan sulit berkembangkarena tidak memiliki ruang yang memadai untuk mengembangkan diri, mengimplementasikan kreatifitas dan potensi dirinya.

Kelima, Selain belenggu sosial politik yang dilakukan oleh negara dan sistem kapitalisme global yang terjadi sebagai akibat perkembangan situasi, factor yang secara spesifik terjadi dikalangan PMII adalah kuatnya belenggu dogmatisme agama dan tradisi. Dampaknya, secara tidak sadar telah terjadi berbagai pemahaman yang distortif mengenai ajaran dan fungsi agama. Terjadi dogmatisme agama yang berdampak pada kesulitan membedakan mana yang dogma dan mana yang pemikiran terhadap dogma. Agamapun menjadi kering dan beku, bahkan tidak jarang agama justru menjadi penghalang bagi kemajuan dan upaya penegakan nilai kemanusiaan. Menjadi penting artinya sebuah upaya dekonstruksi pemahaman keagamaan melalui paradigma kritis.

Apakah Paradigma itu?

Paradigma pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Khun, seorang ahli fisika teoritik, dalam bukunya "*The Structure Of Scientific Revolution",* yang dipopulerkan oleh Robert Friederichs (*The Sociologi Of Sociology*; 1970), Lodhal dan Cardon (1972), Effrat (1972), dan Philips (1973). Sementara Khun sendiri, seperti ditulis Ritzer (1980) tidak mendefinisikan secara jelas pengertian paradigma. Bahkan menggunakan kata paradigma dalam 21 konteks yang berbeda. Namun dari 21 pengertian tersebut oleh Masterman diklasifikasikan dalam tiga pengertian paradigma.

1. Paradigma metafisik yang mengacu pada sesuatu yang menjadi pusat kajian ilmuwan.
2. Paradigma Sosiologi yang mengacu pada suatu kebiasaan sosial masyarakat atau penemuan teori yang diterima secara umum.
3. Paradigma Konstrak sebagai sesuatu yang mendasari bangunan konsep dalam lingkup tertentu, misalnya paradigma pembangunan, paradigma pergerakan dll.

Masterman sendiri merumuskan paradigma sebagai "pandangan mendasar dari suatu ilmu yang menjadi pokok persoalan yang dipelajari *(a fundamental image a dicipline has of its subject matter).* Sedangkan George Ritzer mengartikan paradigma sebagai apa yang harus dipelajari, persoalan-persoalan apa yang mesti dipelajari, bagaimana seharusnya menjawabnya, serta seperangkat aturan tafsir sosial dalam menjawab persoalan-persoalan tersebut. Maka, jika dirumuskan secara sederhana sesungguhnya paradigma adalah *"How to see the Word"* semacam kaca mata untuk melihat, memaknai, menafsirkan masyarakat atau realitas sosial. Tafsir sosial ini kemudian menurunkan respon sosial yang memandu arahan pergerakan.

Apakah yang disebut Teori kritis?

Apa sebenarnya *makna* "Kritis"? Menurut kamus ilmiah populer, kritis adalah *Tajam/ tegas dan teliti dalam menanggapi atau memberikan penilaian secara mendalam.* Sehingga teori kritis adalah teori yang berusaha melakukan analisa secara tajam dan teliti terhadap realitas. Secara historis, berbicara tentang teori kritis tidak bisa lepas dari Madzhab Frankfurt. Dengan kata lain, teori kritis merupakan produk dari institute penelitian sosial, Universitas Frankfurt Jerman yang digawangi oleh kalangan neo-marxis Jerman. Teori Kritis menjadi disputasi publik di kalangan filsafat sosial dan sosiologi pada tahun 1961. Konfrontasi intelektual yang cukup

terkenal adalah perdebatan epistemologi sosial antara Adorno (kubu Sekolah Frankfurt–paradigma kritis) dengan Karl Popper (kubu Sekolah Wina–paradigma neo-positivisme/ neo-kantian). Konfrontasi berlanjut antara Hans Albert (kubu Popper) dengan Jürgen Habermas (kubu Adorno). Perdebatan ini memacu debat positivisme dalam sosiologi Jerman. Habermas adalah tokoh yang berhasil mengintegrasikan metode analitis ke dalam pemikiran dialektis Teori Kritis.

Teori kritis adalah anak cabang pemikiran marxis dan sekaligus cabang marxisme yang paling jauh meninggalkan Karl Marx (*Frankfurter Schule*). Cara dan ciri pemikiran aliran Frankfurt disebut ciri teori kritik masyarakat "*eine Kritische Theorie der Gesselschaft"*. Teori ini mau mencoba memperbaharui dan merekonstruksi teori yang membebaskan manusia dari manipulasi teknokrasi modern. Ciri khas dari teori kritik masyarakat adalah bahwa teori tersebut bertitik tolak dari inspirasi pemikiran sosial Karl Marx, tapi juga sekaligus melampaui bangunan ideologis marxisme bahkan meninggalkan beberapa tema pokok Marx dan menghadapi masalah masyarakat industri maju secara baru dan kreatif.

Beberapa tokoh Teori Kritis angkatan pertama adalah Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno (musikus, ahli sastra, psikolog dan filsuf), Friedrich Pollock (ekonom), Erich Fromm (ahli psikoanalisa Freud), Karl Wittfogel (sinolog), Leo Lowenthal (sosiolog), Walter Benjamin (kritikus sastra), Herbert Marcuse (murid Heidegger yang mencoba menggabungkan fenomenologi dan marxisme, yang juga selanjutnya Marcuse menjadi "nabi" gerakan *New Left* di Amerika). Pada intinya madzhab Frankfurt tidak puas atas teori Negara Marxian yang terlalu bertendensi determinisme ekonomi. Determinisme ekonomi berasumsi bahwa perubahan akan terjadi apabila masalah ekonomi sudah stabil. Jadi *basic strurtur* (ekonomi) sangat menentukan *supra truktur* (politik, sosial, budaya, pendidikan dan seluruh dimensi kehidupan manusia).

Kemudian mereka mengembangkan kritik terhadap masyarakat dan berbagai sistem pengetahuan. Teori kritis tidak hanya menumpukkan analisisnya pada struktur sosial, tapi teori kritis juga memberikan perhatian pada kebudayaan masyarakat (*culture society*). Seluruh program teori kritis Madzhab Frankfurt dapat dikembalikan pada sebuah manifesto yang ditulis di dalam *Zeischrift* tahun 1957 oleh Horkheimer. Dalam artikel tentang "Teori Tradisional dan teori Kritik" *(Traditionelle und KritischeTheorie)* ini, konsep "Teori kritis" pertama kalinya muncul. Tokoh utama teori kritis ini adalah Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) dan Herbert Marcuse (1898-1979) yang kemudian dilanjutkan oleh Generasi kedua mazhab Frankfurt yaitu Jurgen Habermas yang terkenal dengan teori komunikasinya.

Diungkapkan Goerge Ritzer, secara ringkas teori kritis berfungsi untuk mengkritisi :

1. Teori Marxian yang deterministic yang menumpukan semua persoalan pada bidang ekonomi;
2. Positivisme dalam Sosiologi yang mencangkok metode sains eksak dalam wilayah sosial-humaniora katakanlah kritik epistimologi;
3. Teori- teori sosiologi yang kebanyakan hanya memperpanjang status quo;
4. Kritik terhadap masyarakat modern yang terjebal pada irrasionalitas, nalar teknologis,nalar instrumental yang gagal membebaskan manusia dari dominasi;
5. Kritik kebudayaan yang dianggap hanya menghancurkan otentisitas kemanusiaan.

Madzhab Frankfrut mengkarakterisasikan berpikir kritis dengan empat hal :

1. Berpikir dalam totalitas (dialektis);
2. Berpikir empiris-historis;
3. Berpikir dalam kesatuan teori dan praksis;
4. Berpikir dalam realitas yang tengah dan terus bekerja *(working reality)*.

Pengertian 'Kritik' dalam Tradisi Teori Kritis

Mereka mengembangkan apa yang disebut dengan kritik ideology atau kritik dominasi. Sasaran kritik ini bukan hanya pada struktur sosial namun juga pada ideologi dominan dalam masyarakat. Teori Kritis berangkat dari 4 (empat sumber) kritik yang dikonseptualisasikan oleh Immanuel Kant, Hegel, Karl Marx dan Sigmund Freud.

1. Kritik dalam pengertian Kantian.

Immanuel Kant melihat teori kritis dari pengambilan suatu ilmu pengetahuan secara subyektif sehingga akan membentuk paradigma segala sesuatu secara subyektif pula. Kant menumpukkan analisisnya pada aras epistemologis; tradisi filsafat yang bergulat pada persoalan "isi" pengetahuan. Untuk menemukan kebenaran, Kant mempertanyakan *"condition of possibility"* bagi pengetahuan. Bisa juga disederhanakan bahwa kitik Kant terhadap epistemologi tentang (*kapasitas rasio dalam persoalan pengetahuam)* bahwa rasio dapat menjadi kritis terhadap kemampuannya sendiri dan dapat menjadi 'pengadilan tinggi'. Kritik ini bersifat transendental. Kritik dalam pengertian pemikiran Kantian adalah kritik sebagai kegiatan menguji kesahihan klaim pengetahuan tanpa prasangka.

2. Kritik dalam Arti Hegelian.

Kritik dalam makna Hegelian merupakan kritik terhadap pemikiran kritis Kantian. Menurut Hegel, Kant berambisi membangun suatu "meta-teori" untuk menguji validitas suatu teori. Menurut Hegel pengertian kritis merupakan *refleksi-diri dalam upaya menempuh pergulatan panjang menuju ruh absolute*. Hegel merupakan peletak dasar metode berpikir dialektis yang diadopsi dari prinsip tri-angle-nya Spinoza Diktumnya yang terkenal adalah *therational is real, the real is rational.* Sehingga, berbeda dengan Kant, Hegel memandang teori kritis sebagai proses totalitas berfikir. Dengan kata lain, kebenaran muncul atau kritisisme bisa tumbuh apabila terjadi benturan dan pengingkaran atas sesuatu yang sudah ada. Kritik dalam pengertian Hegel didefinisikan sebagai refleksi diri atas tekanan dan kontradiksi yang menghambat proses pembentukan diri-rasio dalam sejarah manusia.

3. Kritik dalam Arti Marxian.

Menurut Marx, konsep Hegel seperti orang berjalan dengan kepala. Ini adalah terbalik. Dialektika Hegelian dipandang terlalu idealis, yang memandang bahwa, yang berdialektika adalah pikiran. Ini kesalahan serius sebab yang berdialektika adalah kekuatan-kekuatan material dalam masyarakat. Pikiran hanya refleksi dari kekuatan material (modal produksi masyarakat). Sehingga teori kritisbagi Marx sebagai usaha mengemansipasi diri dari penindasan dan elienasi yang dihasilkan oleh penguasa di dalam masyarakat. Kritik dalam pengertian Marxian berarti usaha untuk mengemansipasi diri dari alienasi atau keterasingan yang dihasilkan oeh hubungan kekuasaan dalam masyarakat.

4. Kritik dalam Arti Freudian.

Madzhab frankfrut menerima Sigmun Freud karena analisis Freudian mampu memberikan basis psikologis masyarakat dan mampu membongkar konstruk kesadaran dan pemberdayaan masyarakat. Freud memandang teori kritis dengan refleksi dan analisis psikoanalisanya. Artinya, bahwa orang bisa melakukan sesuatu karena didorong oleh keinginan untuk hidupnya sehingga manusia melakukan perubahan dalam dirinya. Kritik dalam pengertian Freudian adalah refleksi atas konflik psikis yang menghasilkan represi dan memanipulasi kesadaran. Adopsi Teori Kritis atas pemikiran Freudian yang sangat psikologistik dianggap sebagai pengkhianatan terhadap ortodoksi marxisme klasik.

Berdasarkan empat pengertian kritis di atas, teori kritis adalah teori yang bukan hanya sekedar kontemplasi pasif prinsip-prinsip obyektif realitas, melainkan bersifat emansipatoris. Sedang teori yang emansipatoris harus memenuhi tiga syarat : *Pertama,* bersifat kritis dan curiga terhadap segala sesuatu yang terjadi pada zamannya. *Kedua,* berfikir secara historis, artinya selalu melihat proses perkembangan masyarakat. *Ketiga,* tidak memisahkan teori dan praksis. Tidak melepaskan fakta dari nilai semata-mata untuk mendapatkan hasil yang obyektif.

Tiga Jenis Utama Paradigma

Paradigma Kritis; Sebuah Sintesis Perkembangan Paradigma Sosial: William Perdue, menyatakan dalam ilmu sosial dikenal adanya tiga jenis utama paradigma:

1. Order Paradigm (Paradigma Keteraturan).

Inti dari paradigma keteraturan adalah bahwa masyarakat dipandang sebagai sistem sosial yang terdiri dari bagian-bagian atau elemen-elemen yang saling berkaitan dan saling menyatu dalam keseimbangan sistemik. Asumsi dasarnya adalah bahwa: Setiap struktur sosial adalah fungsional terhadap struktur lainnya. Kemiskinan, peperangan, perbudakan misalnya, merupakan suatu yang wajar, sebab fungsional terhadap masyarakat. Ini yang kemudian melahirkan teori strukturalisme fungsional. Secara eksternal paradigma ini dituduh a historis, konservatif, pro-satus quo dan karenanya, anti-perubahan. Paradigma ini mengingkari hukum kekuasaan : *setiap ada kekuasaan senantiasa ada perlawanan.* Untuk memahami pola pemikiran paradigma keteraturan dapat dilihat skema berikut:

Elemen Paradigmatik	Asumsi dasar	Type ideal
Imajinasi sifat dasar manusia	Rasional, memiliki kepentingan pribadi, ketidakseimbangan personal dan berpotensi memunculkan dis integrasi sosial	Pandangan hobes mengenai konsep dasar Negara
Imajinasi tentang masyarakat	Consensus, kohesif/fungsional struktural, ketidakseimbangan sosial, ahistoris, konservatif, pro-status quo, anti perubahan	Negara Republic Plato
Imajinasi ilmu pengetahuan	Sistematic, positivistic, kuantitatif dan prediktif.	Fungsionalisme Auguste Comte, fungsionalisme Durkheim, fungsionalisme struktural Talcot Parson

2. Conflic Paradigm (Paradigma Konflik)

Secara konseptual paradigma Konflik menyerang paradigma keteraturan yang mengabaikan kenyataan bahwa: Setiap unsur-unsur sosial dalam dirinya mengandung kontradiksi-kontradiksi internal yang menjadi prinsip penggerak perubahan. Perubahan tidak selalu gradual; namun juga revolusioner. Dalam jangka panjang sistem sosial harus mengalami konflik sosial dalam lingkar setan *(vicious circle)*tak berujung pangkal Kritik itulah yang kemudian dikembangkan lebih lanjut menjadi paradigma konflik. Konflik dipandang sebagai inhern dalam setiap komunitas, tak mungkin dikebiri, apalagi dihilangkan. Konflik menjadi instrument perubahan. Untuk memahami pola pemikiran paradigma konflik dapat dilihat skema berikut:

Elemen paradigmatik	Asumsi dasar	Type ideal
Imajinasi sifat dasar manusia	Rasional,kooperatif, sempurna	Konsep homo feber hegel
Imajinasi tentang masyarakat	Integrasi sosial terjadi karena adanya dominasi, konflik menjadi instrument perubahan, utopia	Negara Republic plato
Imajinasi ilmu pengetahuan	Filsafat materialisme, histories, holistic, dan terapan	Materialisme historis marx

3. Plural Paradigm (Paradigma plural)

Dari kontras atau perbedaan antara paradigma keteraturan dan paradigma konflik tersebut melahirkan upaya membangun sintesis keduanya yang melahirkan paradigma plural. Paradigma plural memandang manusia sebagai sosok yang independent, bebas dan memiliki otoritas serta otonomi untuk melakukan pemaknaan dan menafsirkan realitas sosial yang ada disekitarnya. Untuk memahami pola pemikiran paradigma plural dapat dilihat skema berikut:

Elemen Paradigmatik	Asumsi dasar	Type ideal
Imajinasi sifat dasar manusia	Manusia bertindak atas kesadaran subyektif, memiliki kebebasan menafsirkan realitas/aktif	Konsep kesadarn diri imanuel kant
Imajinasi tentang masyarakat	Struktur internal yang membentuk kesadaran manusia, kontrak sosial sebagai mekanisme control.	Konsep kontrak sosial J.J Rousseau
Imajinasi ilmu pengetahuan	Filsafat idealisme, tindakan manusia tidak dapat diprediksi	Metode verstehen Weber

Terbentuknya Paradigma Kritis

Ketiga paradigma di atas merupakan pijakan-pijakan untuk membangun paradigma baru. Dari optic pertumbuhan teori sosiologi telah lahir Paradigma kritis setelah dilakukan elaborasi antara paradigma pluralis dan paradigma konflik. Paradigma pluralis memberikan dasar pada paradigma kritis terkait dengan asumsinya bahwa manusia merupakan sosok yang independent, bebas dan memiliki otoritas untuk menafsirkan realitas. Sedangkan paradigma

konflik mempertajam paradigma kritis dengan asumsinya tentang adanya pembongkaran atas dominasi satu kelompok pada kelompok yang lain.

Apabila disimpulkan apa yang disebut dengan paradigma kritis adalah paradigma yang dalam melakukan tafsir sosial atau pembacaan terhadap realitas masyarakat bertumpu pada:

1. Analisis struktural: membaca format politik, format ekonomi dan politik hukum suatu masyarakat, untuk menelusuri nalar dan mekanisme sosialnya untuk membongkar pola dan relasi sosial yang hegeminik, dominatif, dan eksploitatif.
2. Analisis ekonomi untuk menemukan fariabel ekonomi politikbaik pada level nasional maupun internasional.
3. Analisis kritis yang membongkar "the dominant ideology" baik itu berakar pada agama, nilai-nilai adat, ilmu atau filsafat. Membongkar logika dan mekanisme formasi suatu wacana resmi dan pola-pola eksklusi antar wacana.
4. Psikoanalisis yang akan membongkar kesadaran palsu di masyarakat.
5. Analisis kesejarahan yang menelusuri dialektika antar tesis-tesis sejarah, ideologi, filsafat, actor-aktor sejarah baik dalam level individual maupun sosial, kemajuan dan kemunduran suatu masyarakat.

Kritis dan Transformatif

Namun Paradigma kritis baru menjawab pertanyaan: struktur formasi sosial seperti apa yang sekarang sedang bekerja. Ini baru sampai pada logika dan mekanisme *working-sistem* yang menciptakan relasi tidak adil, hegemonik, dominatif, dan eksploitatif; namun belum mampu memberikan prespektif tentang jawaban terhadap formasi sosial tersebut; strategi mentransformasikannya; disinilah "Term Transformatif" melengkapi teori kritis. Dalam perspektif Transformatif dianut epistimologi perubahan non-esensialis. Perubahan yang tidak hanya menumpukan pada revolusi politik atau perubahan yang bertumpu pada agen tunggal sejarah; entah kaum miskin kota (KMK), buruh atau petani, tapi perubahan yang serentak yang dilakukan secara bersama-sama.

Disisi lain makna tranformatif harus mampu mentranformasikan gagasan dan gerakan sampai pada wilayah tindakan praksis ke masyarakat. Model-model transformasi yang bisa dimanifestasikan pada dataran praksis antara lain:

1. Transformasi dari Elitisme ke Populisme.

Dalam model tranformasi ini digunakan model pendekatan, bahwa mahasiswa dalam melakukan gerakan sosial harus setia dan konsisten mengangkat isu-isu kerakyatan, semisal isu advokasi buruh, advokasi petani, pendampingan terhadap masyarakat yang digusur akibat adanya proyek pemerintah yang sering berselingkuh dengan kekuatan pasar (kaum kapitalis) dengan pembuatan mal-mal, yang kesemuanya itu menyentuh akan kebutuhan rakyat secara riil. Fenomena yang terjadi masih banyak mahasiswa yang lebih memprioritaskan isu elit, melangit dan jauh dari apa yang dikehendaki oleh rakyat, bahkan kadang sifatnya sangat *utopis*. Oleh karena itu, kita sebagai kaum intelektual terdidik, jangan sampai tercerabut dari akar sejarah kita sendiri. Karakter gerakan mahasiswa saat ini haruslah lebih condong pada gerakan yang bersifat horisontal.

2. Transformasi dari Negara ke Masyarakat.

Model tranformasi kedua adalah transformasi dari Negara ke masyarakat. Kalau kemudian kita lacak basis teoritiknya adalah kritik yang dilakukan oleh Karl Marx terhadap

G.W.F. Hegel. Hegel memaknai Negara sebagai penjelmaan roh absolute yang harus ditaati kebenarannya dalam memberikan kebijakan terhadap rakyatnya. Disamping itu, Hegel mengatakan bahwa Negara adalah satu-satunya wadah yang paling efektif untuk meredam terjadinya konflik internal secara nasional dalam satu bangsa. Hal ini dibantah Marx. Marx mengatakan bahwa justru masyarakatlah yang mempunyai otoritas penuh dalam menentukan kebijakan tertinggi. Makna transformasi ini akan sesuai jika gerakan mahasiswa bersama-sama rakyat bahu-membahu untuk terlibat secara langsung atas perubahan yang terjadi disetiap bangsa atau Negara.

3. Transformasi dari Struktur ke Kultur.

Bentuk transformasi ketiga adalah transformasi dari struktur ke kultur, yang mana hal ini akan bisa terwujud jika dalam setiap mengambil keputusan berupa kebijakan-kebijakan ini tidak sepenuhnya bersifat sentralistik seperti yang dilakukan pada masa orde baru, akan tetapi seharusnya kebijakan ini bersifat desentralistik. Jadi, aspirasi dari bawah harus dijadikan bahan pertimbangan pemerintah dalam mengambil keputusan, hal ini karena rakyatlah yang paling mengerti akan kebutuhan, dan yang paling bersinggungan langsung dengan kerasnya benturan sosial di lapangan.

4. Transformasi dari Individu ke Massa.

Model transformasi selanjutnya adalah transformasi dari individu ke massa. Dalam disiplin ilmu sosiologi disebutkan bahwa manusia adalah mahluk sosial, yang sangat membutukan kehadiran mahluk yang lain. Bentuk-bentuk komunalitas ini sebenarnya sudah dicita-citakan oleh para *foundhing father*s kita tentang adanya hidup bergotong royong. Rasa egoisme dan individualisme haruslah dibuang jaung-jauh dari sifat manusia. Salah satu jargon yang pernah dikatakan oleh Tan Malaka (*Sang Kiri Nasionalis*), adalah adanya aksi massa. Hal ini tentunya setiap perubahan meniscayakan adanya *power* atau kekuatan rakyat dalam menyatukan program perjuangan menuju perubahan sosial dalam bidang apapun (*ipoleksosbudhankam*).

Paradigma Kritis Transformatif (PKT) yang diterapkan di PMII?

Dari paparan diatas, terlihat bahwa PKT sepenuhnya merupakan proses pemikiran manusia, dengan demikian dia adalah sekuler. Kenyataan ini yang membuat PMII dilematis, karena akan mendapat tuduhan sekuler jika pola pikir tersebut diberlakukan. Untuk menghindari dari tudingan tersebut, maka diperlukan adanya reformulasi penerapan PKT dalam tubuh warga pergerakan. Dalam hal ini, paradigma kritis diberlakukan hanya sebagai kerangka berpikir dan metode analisis dalam memandang persoalan. Dengan sendirinya dia tidak dilepaskan dari ketentuan ajaran agama, sebaliknya justru ingin mengembalikan dan memfungsikan ajaran agama sebagaimana mestinya.

PKT berupaya menegakkan harkat dan martabat kemanusiaan dari belenggu, melawan segala bentuk dominasi dan penindasan, membuka tabir dan selubung pengetahuan yang munafik dan hegemonik. Semua ini adalah pokok-pokok pikiran yang terkandung dalam Islam. Oleh karenanya pokok-pokok pikiran inilah yang dapat diterima sebagai titik pijak penerapan PKT di kalangan warga PMII. Contoh yang paling kongkrit dalam hal ini bisa ditunjuk pola pemikiran yang menggunakan paradigma kritis dari beberapa intelektual Islam, diantaranya Hassan Hanafi dan Arkoun.

Mengapa PMII memilih Paradigma Kritis Transformatif?

"Berpikir Kritis & Bertindak Tansformatif" itulah Jargon PMII dalam setiap membaca tafsir sosial yang sedang terjadi dalam konteks apapun. Dan ada beberapa alasan yang menyebabkan PMII harus memiliki Paradigma Kritis Transformatif sebagai dasar untuk bertindak dan mengaplikasikan pemikiran serta menyusun cara pandang dalam melakukan analisa terhadap realitas sosial. Alasan-alasan tersebut adalah:

1. Masyarakat Indonesia saat ini sedang terbelenggu oleh nilai-nilai kapitalisme modern, dimana kesadaran masyarakat dikekang dan diarahkan pada satu titik yaitu budaya massa kapitalisme dan pola berpikir positivistik modernisme.
2. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat majemuk/plural, beragam, baik secara etnis, tradisi, kultur maupun kepercayaan (adanya *pluralitas society*).
3. Pemerintahan yang menggunakan sistem yang represif dan otoriter dengan pola yang hegemonik (sistem pemerintahan menggunakan paradigma keteraturan yang anti perubahan dan pro *status quo*).
4. Kuatnya belenggu dogmatisme agama, akibatnya agama menjadi kering dan beku, bahkan tidak jarang agama justru menjadi penghalang bagi kemajuan dan upaya penegakan nilai kemanusiaan.

Beberapa alasan mengenai mengapa PMII memilih Paradigma Kritis Tansformatif untuk dijadikan pisau analisis dalam menafsirkan realitas sosial. Karena pada hakekatnya dengan analisis PKT mengidealkan sebuah bentuk perubahan dari semua level dimensi kehidupan masyarakat (ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya dan pendidikan dll) secara bersama-sama. Hal ini juga tercermin dalam *imagened community* (komunitas imajiner) PMII yang mengidealkan orientasi out-put kader PMII yang diantaranya adalah : *Intelektual Organik, Agamawan Kritis, Profesional Lobbiyer, Ekonom Cerdas, Budayawan Kritis, Politisi Tangguh, dan Praktisi Pendidikan yang Transformatif.*

BAGIAN 4: PERSPEKTIF TEORI PERUBAHAN SOSIAL

Proses Perubahan Sosial [1]

Ada tiga hal yang berkenaan dengan proses perubahan sosial. Pertama, bagaimana ideas mempengaruhi perubahan-perubahan sosial. Kedua, bagaimana tokoh-tokoh besar dalam sejarah menimbulkan perubahan besar di tengah-tengah masyarakat. Ketiga, sejauh mana peranan gerakan-gerakan sosial dan revolusi menimbulkan perubahan struktur sosial dan norma-norma sosial. Dalam Marxisme, yang kita kenal sebagai materialisme sejarah (*historical materialism*), ada anggapan bahwa yang merubah sejarah, masyarakat dan bangsa bukanlah ide atau gagasan, tetapi tehnologi, struktur ekonomi, atau penggunaan alat-alat produksi. Marx membagi struktur masyarakat ke dalam dua bagian: supratruktur dan infrastruktur. Yang termasuk infrastruktur suatu kebudayaan misalnya, struktur ekonomi atau tehnologi kebudayaan itu sendiri; sedangkan suprastrukturnya adalah ideologi, kepercayaan, agama, *ideas, belief,* dan lain-lain. Menurut Marx, suprastruktur ditentukan oleh infrastruktur. Ideologi akan sangat ditentukan oleh ekonomi. Keadaan ekonomi misalnya akan menentukan kesadaran kelas; bukan sebaliknya. Agama kita sangat ditentukan oleh posisi ekonomi kita ditengah-tengah masyarakat. Versi-versi keberagaman kita sangat ditentukan oleh letak kita didalam status sosial ekonomi. Apa yang dirumuskan Marx sebetulnya merupakan antitesis dari; *ideas* akan menentukan sejarah.

1 Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial; Reformasi atau Revolusi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, Cet. I., 1999) h. 103-106.

Kekuatan sejarah akan sangat ditentukan oleh *ideas* (gagasan-gagasan). Ideologilah yang akan menentukan perubahan ekonomi, sistem sosial dan struktur politik. Jika ideologi suatu masyarakat berubah, berubah pulalah infrastruktur masyarakat itu. Berbeda dengan pandangan Marx, teori ini menganggap bahwa *ideas*-lah yang paling menentukan prubahan sosial. Teori yang sekaligus menjadi kritik terhadap Marx ini dikemukakan oleh Max Weber.

Suatu masyarakat dikatakan mengalami perubahan sosial jika sistem sosial juga berubah. Jadi, dalam perkembangan masyarakat itu, individu tidak berperan apa-apa. Mereka hanyalah pion-pion kecil yang digerakkan oleh sistem sosial, politik dan ekonomi. Dulu, para sosiolog melacak perubahan-perubahan masyarakat pada perubahan-perubahan institusi; individu sama sekali tidak memegang peranan. Sebagai contoh utamanya dalam tesis Marx. Namun Weber membalikkan pandangan itu dengan mengatakan bahwa semua perubahan sosil dimulai dari perubahan tingkah laku manusia, perubahan dari *human actions,* perubahan dari tindakan-tindakan manusia yang ada di masyarakat. Karena itu, banyak ahli menganggap Weber sebagai pendiri dari apa yang kita sebut sebagai *sosiologi humanis,* sosiologi yang (kembali) menempatkan peranan manusia dalam perubahan-perubahan sosial. Kalau kita bicara tentang rekayasa sosial, basis teori yang kita pergunakan adalah *humanist sociology,* yakni bahwa kita, sebagai manusia dapat mempengaruhi perubahan sosial. Berbeda dengan Marx, Weber berpendapat bahwa *superstruktur, soft belief system, ideology* adalah faktor yang sangat aktif dan efektif dalam mengubah sejarah. Tesis Weber ini terbuksi dengan munculnya kapitalisme.

Kapitalis adalah sebuah sistem sosial yang ditegakkan diatas dasar pencarian keuntungan dan tindakan-tindakan rasional. Kata Max Weber,kapitalis adalah pengantar menuju masyarakat modern. Bersamaan dengan lahirnya kapitalisme, lahir pula institusi-institusi dan pengusaha-pengusaha baru yang independen. Pandangan baru tentang pasar (*market*) juga mulai muncul ke permukaan. Menurut Weber, sebagai sebuah sistem sosial, kelahiran kapitalisme di Eropa Barat dipengaruhi oleh tindakan-tindakan manusia. Ada perubahan dalam tingkah laku manusia (*human actions*) menjelang kelahiran kapitalisme. Ada sekelompok orang yang perilakunya berbeda dengan kebanyakan orang pada zaman itu. Kapitalisme muncul karena sekelompok orang—yang disebut Weber sebagai *new enterpreneur* (pengusaha-pengusaha baru)—melakukan serangkaian tindakan (*human actions*). Tindakan itu didasarkan pada semangat kapitalisme (*spirit of capitalism*). Semangat kapitalisme terdiri dari tiga hal; motif memperoleh laba (profit motive), hidup zuhud dan sederhana (*ascetic orientation*) semangat misi (*ideas of calling*).

Masyarakat Industri [2]

Masyarakat baru yang didasarkan atas cara berfikir yang rasional dan positif itu adalah masyarakat industri. Kelahiran dan pertumbuhan industri telah menjadi gejala paling menyolok dalam abad lampau. Industri itu dimengerti sebagai penyebab perubahan sosial yang besar sekali. Raymond Aron, sarjana sosiologi pada Universitas Sorbone di Paris, dalam bukunya *Main Currens in Sociological Thought* (1965) meyebut enam ciri proses industrialisasi, yang disaksikan dalam abad ke-18 dan ke-19, yaitu:

Pertama, industri merupakan rasionalisasi proses kerja. Cara kerja ditinjau dan diatur kembali menurut prinsip-prinsip ilmu pengetahuan positif dengan tujuan untuk menghasilkan *out-put* semaksimal mungkin.

2 Veeger, *Realitas Sosial; Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia, Cet. IV., 1993) h. 26-27.

Kedua, penemuan-penemuan dibidang ilmu alam, yang diterapkan dalam proses kerja, menghasilkan kemungkian dan kemampuan tiba-tiba untuk mengolah dan menguasai sumber-seumber kekayaan alam demi suatu kemakmuran yang tak ada bandingnya dalam sejarah.

Ketiga, berkembangnya industri mengakibatkan konsentrasi kaum buruh di dekat pabrik dan tambang, serta urbanisasi. Suatu kelas sosial baru lahir, yaitu kelas buruh, yang hidup dan nasibnya tergantung dari orang lain.

Keempat, konsentrasi kaum buruh itu di kawasan-kawasan industri mengakibatkan antagonisme (pertentangan)—yang entah masih terpendam atau sudah terbuka—antara dua kelas sosial, yaitu kaum proletar dan kaum bermodal.

Kelima, rasionalisasi metoda kerja tadi membawa rejeki besar bagi sebagian kecil manusia, tetapi kemikinan yang mencemaskan bagi banyak orang lain. Kemiskinan itu disebabkan oleh produksi yang terlalu banyak (*overproduction*). Kemiskinan yang meluas itu mengecutkan semua pihak, dan oleh pendukung zaman baru dilihat sebagai tantangan dan ujian bagi akal-budi manusia.

Keenam, akhirnya muncul liberalisme dibidang ekonomi dengan slogannya *laissez faire, laissez aller* (biarlah orang berbuat sendiri, biarlah orang mencari jalan sendiri). Setiap intervensi pemerintah dalam proses produksi ditolak dengan berdalih bahwa dunia ekonomi adalah dunia otonom yang mempunyai hukumnya sendiri dan sendiri mencari keseimbangan. Persaingan bebas harus diizinkan.[3]

Raymond Aron mencatat bahwa optimisme Comte dan kepercayaannya akan masa depan membuat dia agak meremehkan hal-hal negatif seperti antagonisme kelas dan kemiskinan kaum buruh. Ia menilai itu sebagai akibat sampingan yang disebabkan oleh kekurangan-kekurangan teknis. Mereka semantara saja! Masalah transisi! Ibarat penyakit kanak-kanak yang dengan sendirinya akan dapat diatasi kelak pada waktunya. Inti hakikat masyarakat industri ialah rasionalisasi metoda kerja, konsentrasi kaum buruh secara besar-besaran, dan bertumpuknya modal besar dalam tangan segelintir kecil orang. Comte membenarkan hak milik perseorangan atas sarana-saran produksi, juga hak untuk megumpulkan kekayaan besar.

Hal-hal yang oleh Comte dianggap pada dasarnya sehat dan progresif, kemudian akan dicela dan ditolak oleh Karl Marx dan pengikutnya. Bagi mereka justru pertentangan kelas dan pemilikan atas modal besar dan sarana produksi oleh individu merupakan penyakit permanen dan kronis yang ada hubungan langsung dengan inti hakikat dan sifat dasar sistem sendiri, yang mesti mengakibatkan kehancuran, Marx dan pengikutnya pesimistis terhadap perkembangan masyarakat industri.

Filsafat Perubahan Sosial [4]

Dalam materialisme dialektik, tindakan adalah yang pertama dan fikiran adalah yang kedua. Aliran ini mengatakan bahwa tak terdapat pengetahuan yang hanya merupakan pemikiran tentang alam; pengetahuan selalu dikaitkan dengan tindakan. Pada zaman dahulu, menurut Marx, para filosof telah menjelaskan alam dengan cara yang berbeda-beda. Kewajiban manusia sekarang adalah untuk mengubah dunia, dan ini adalah tugas dan misi yang bersejarah dari kaum komunis. Dalam melakukan tugas ini, mereka tidak ragu-ragu untuk mengambil tindakan dan menggunakan kekerasan guna mencapai maksud mereka. Sesungguhnya,kebanyakanorang komunis percaya bahwa kekerasan adalah perlu untuk menghilangkan kejahatan dari masyarakat.

3 Raymond Aron, *Main Currens in Sociological Thought,* 2 Jilid-1965 (Anchor Book Edition 1968) h. 83-84. dalam Veeger, *Realitas Sosial; Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia, Cet. IV., 1993) h. 26-27.

4 Titus Smith Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat*, *Op. Cit.,* h. 304-306.

Masyarakat, seperti benda-benda lain, selalu dalam proses perubahan. Ia tidak dapat diam (statis) karena meteri itu sedniri bergerak (dinamis). Akan tetapi perubahan atau proses perkembangan itu tidak sederhana, lurus atau *linear.* Selalu terjadi perubahan-perubahan yang kecil, yang tidak terlihat, dan kelihatannya tidak mengubah watak benda yang berubah itu, sampai terjadilah suatu tahap dimana suatu benda tidak dapat berubah tanpa menjadi benda lain. Pada waktu itu terjadi suatu perubahan yang mendadak. Sebagai contoh, air dipanaskan pelan-pelan, ia menjadi bertambah panas sedikit demi sedikit. Sampai akhirnya secara mendadak, pada suatu tahap, ia menjadi uap, dan terjadilah perubahan keadaan. Ada perkembangan yang lalu dari perubahan kuantitatif yang sangat kecil dan tidak berarti, kemudian menjadi perubahan yang penting terbuka dan kemudian menjadi perubahan kualitas; terjadi juga suatu perkembangan dimana perubahan kualitatif terjadi dengan lekas dan mendadak, berupa suatu loncatan dari suatu keadaan kepada keadaan yang lain.[5] Begitu juga dalam hubungan ekonomi dari suatu masyarakat dan dalam pertarungan kepentigan antara kelas, situasi revolusioner akan muncul. Jika ditafsirkan dengan cara ini maka materialisme dialektik memberi dasar kepada perjuangan kelas dan tindakan revolusioner.

Pada tahun 1848 Karl Marx dan Freidrich Engels menerbitkan *Manifesto Komunis*, suatu dokumen yang banyak mempengaruhi gerakan revolusioner. Akhirnya Karl Marx menerbitkan karyanya yang besar, Das Kapital, Jilid pertama terbit pada tahu 1867. Marx membentuk interpretasi ekonomi tentang sejarah, dan interpretasi tersebut telah berpengaruh kuat selama seratus tahun terakhir ini. Bagi Marx faktor ekonomi adalah faktor yang menentukan dalam perkembangan sejarah manusia. Sejarah digambarkan sebagai pertempuran kelas, dimana alat-alat produksi, didistribusi dan pertukaran barang dalam struktur ekonomi dari masyarakat menyebabkan perubahan dalam hubungan kelas, dan ini semua mempengaruhi kebiasaan dalam tradisi politik, sosial, moral dan agama.

Terdapat lima macam sistem produksi, empat macam telah muncul bergantian dalam masyarakat manusia. Sistem kelima diramalkan akan muncul pada hari esok yang dekat, dan sekarang sudah mulai terbentuk. Yang *pertama* adalah sistem komunisme primitif. Sistem ini adalah tindakan ekonomi yang pertama dan mempunyai ciri-ciri pemilikan benda secara kolektif, hubungan yang damai antar perorangan dan tidak adanya tehnologi. Tingkat *kedua* adalah sistem produksi kuno yang didasarkan atas perbudakan. Cirinya adalah timbulnya hal milik pribadi, yang terjadi ketika pertanian dan pemeliharaan binatang mengganti perburuan sebagai sarana hidup. Dengan lekas, kelompok aristokrat dan kelas tinggi memperbudak kelompok lain. Pertarungan kepentingan timbul ketika kelompok minoritas menguasai sarana hidup. Tingkatan *ketiga* adalah tingkatan dimana kelompok-kelompok feodal menguasasi penduduk-penduduk. Pembesar-pembesar feodal menguasai kelebihan hasil para penduduk yghanya dapat hidup secara sangat sederhana.

Pada tingkatan *keempat*, timbulah sistem borjuis atau kapitalis dengan meningkatnya perdagangan, penciptaan dan pembagian pekerjaan; sistem pabrik menimbulkan industrialis kapitalis, yang memiliki dan mengontrol alat-alat produksi. Si pekerja hanya memiliki kekuatan badan, dan terpaksa menyewakan dirinya. Sebagai giliran tangan menimbulkan masyarakat dengan pengusaha kapitalis.

Sejarah masyarakat mulai pecahnya masyarakat primitif bersama adalah sejarah pertarungan kelas. Selama seratus lima puluh tahun terakhir, kapitalisme industri dengan doktrin *self-interest* (kepentingan diri sendiri)-nya telah membagi masyarakat menjadi dua kelompok yang bertentangan: borjuis atau kelompok yang memiliki dan proletar atau kaum buruh. Oleh karena

5 Joseph Stalin, *Dialectical and Historical Materialism* (New York: International Publisher, 1950) h. 8.

kelas yang memiliki menguasai lembaga-lembaga kunci dari masyarakat dan tidak mengizinkan perubahan besar dengan jalan damai, maka jalan keluarnya adalah penggulingan kondisi sosial yang ada dengan kekerasan.

Setelah revolusi, menurut materialisme dialektik dan filsafat komunis, akan terdapat dua tingkat masyarakat. Pertama tingkat peralihan, yaitu periode kediktatoran dari kaum proletar. Dalam waktu tersebut orang mengadakan perubahan sosial yang revolusioner, dan kelas-kelas masyarakat dihilangkan dengan dihilangkannya hak milik pribadi terhadap sarana produksi, distribusi dan pertukaran (*excange*). Tingkat kedua setelah revolusi adalah tingkat kelima dan tipe terakhir dari sistem produksi. Itu adalah "masyarakat tanpa kelas" atau komunisme murni. Pada tingkatan tersebut bentrokan dan eksploitasi akan telah selesai, dan semua orang, pria dan wanita akan terjamin kehidupannya yang layak. Negara tidak lagi menjadi alat kelas dan dialektik tidak berlaku lagi dalam masyarakat tanpa kelas. Akan terdapat kemerdekaan, persamaan, perdamaian dan rizki pun melimpah. Masyarakat akan menyaksikan realisasi kata-kata: dari setiap orang menurut kemauannya, bagi setiap orang menurut kebutuhannya.

Kritik Teori Sosial Marx [6]

Diantara para teoretikus Marx, barangkali Habermaslah orang yang paling tekun menelusuri asal-usul teoretis dari Marxisme, sampai pada pikiran-pikiran sebelum Marx. Sekilas usaha semacam ini tampaknya membuang-buang waktu, tetapi persis sebenarnya disini letak ketajaman Habermas. Sebuah "hermeneutik" atas Marxisme dapat mengembalikan pada maksud asli Marx sendiri sebagai seorang yang prihatin terhadap situasi zamannya. Dengan cara itu Habermas menunjukkan mengapa teori Marx itu menjadi semakin kritis pada zamannya. Dalam esainya, *Between Philoshopy and Science: Marxisme as Critique*[7], "hermeneutik" macam itu sungguh sangat menarik, bukan saja untuk mengetahui bagaimana konsep Habermas tentang sebuah teori sosial yang kritis, tetapi juga darimana teori Marx meraih sifat kritisnya.

Sudah jelas bagi Habermas sendiri bahwa Marxisme yang dipertahankan terus dalam bentuk ortodoknya[8] itu sudah ketinggalan zaman. Karl Marx itu hidup pada zaman abad ke-19, saat pesatnya industrialisasi dan mekanisme pasaran bebas. Itulah zaman kapitalisme liberal. Zaman sekarang, abad ke-20 ini, kapitalisme sudah berkembang semakin kompleks. Habermas menyebut tahap kapitalisme dewasa ini sebagai *Spatkapitalismus* atau kapitalisme lanjut. Pada tahap ini, analisis-analisis Marx menjadi tidak relevan.

Habermas mengemukakan empat alasan. *Pertama,* berbeda dari zaman kapitalis liberal saat ekonomi menentukan kebijakan-kebijakan politis, dewasa ini, karena intervensi negara ke pasar politik bukan lagi merupakan "superstruktur". Pengandaian dasar Marx bahwa basis ekonomi menentukan superstruktur kesadaran menjadi tidak relevan. *Kedua,* perkembangan standar hidup dewasa ini sudah begitu jauh, sehingga revolusi sudah tidak bisa dikobarkan lewat istilah-istilah ekonomi. Dewasa ini juga terjadi kompromi kelas-kelas sosial, sehingga antagonisme kaum buruh dan kapitalis ala Marxisme itu juga menjadi tidak relevan, sebab kecemburuan sosial tidak hanya dirasakan kaum buruh, tapi juga kelas-kelas lain. *Ketiga,* karena itu, kaum proletar tidak bisa dijadikan tumpuan harapan sebagai agen perubahan. Perjuangan kelas pada taraf nasional sudah distabilkan, tetapi sebagai gantinya, terjadi ketegangan global antar negara-negara kapitalis dan komunis. *Keempat,* berdirinya raksasa Uni Soviet memadamkan diskusi kritis mengenai Marxisme, sehingga Marxisme lambat laun kehilangan daya tariknya sebagai ilmu.

6 Franscisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif* (Yogyakarta: Kanisius, 1993) h. 53-69.
7 Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1973).
8 Franz Magnis-Suseno, *Hegel, Filsafat Kritis dan Dialektika,* dalam Driyarkara Tahun XVIII No. 3.

Paradigma-paradigma Sosiologi

Untuk lebih mempertajam pemahaman dan seluk-beluk peta paradigma yang dapat digunakan untuk memahami teori-teori perubahan sosial dan teori pembangunan, maka perIu juga kita memetakan secara lebih luas paradigma dalam ilmu sosiologi. Untuk itu dalam bagian ini dikemukakan dan disajikan peta paradigma sosiologi yang dikembangkan oleh Burnell dan Morgan (1979). Burnell dan Morgan membuat suatu pemetaan paradigma sosiologi yang dapat membantu kita untuk memahami 'cara pandang' berbagai aliran dan teori ilmu-ilmu sosial. Mereka membantu memecahkan sumber utama keruwetan peta teori ilmu sosial dengan mengajukan peta filsafat dan teori sosial.[9] Secara sederhana mereka mengelompokkan teori sosial ke dalam empat kunci paradigma. Empat paradigma itu dibangun atas pandangan yang berbeda mengenai dunia sosial. Masing-masing pendirian dalam kebenarannya dan melahirkan analisis tentang kehidupan sosial. Sejak tahun 1960-an sesungguhnya telah muncul berbagai aliran pemikiran sosiologi yang dalam perkembangannya justru tidak membantu untuk memperjelas peta paradigma sosiologi. Namun pada awal tahun 1970-an terjadi kebutuhan dalam perdebatan sosiologi mengenai sifat ilmu sosial dan sifat masyarakat seperti halnya terjadi pada tahun 1960-an. Untuk memecahkan kebuntuan itu mereka usulkan untuk menggunakan kembali unsur penting dari perdebatan 1960-an, yakni cara baru dalam menganalisis empat paradigma sosiologi yang berbeda. Empat paradigma itu ialah: *Humanis Radikal, Srukturalis Radikal, Interpretatif Dan Fungsionalis.* Keempat paradigma itu satu dengan yang lain memiliki pendirian masing-masing, karena memang memiliki dasar pemikiran yang secara mendasar berbeda.

Sifat dan kegunaan empat paradigma tersebut adalah selain untuk memahami dan menganalisis suatu praktik sosial, juga untuk memahami ideologi dibalik suatu teori sosial. Paradigma sebagai anggapan-anggapan meta-teoretis yang mendasar yang menentukan kerangka berpikir, asumsi dan cara bekerjanya teori sosial yang menggunakannya. Di dalamnya tersirat kesamaan pandangan yang mengikat sekelompok penganut teori mengenai cara pandang dan cara kerja dan batas-batas pengertian yang sama pula. Jika ilmuwan sosial menggunakan paradigma tertentu, berarti memandang dunia dalam satu cara yang tertentu pula. Peta yang digunakan di sini adalah menempatkan empat pandangan yang berbeda mengenai sifat ilmu sosial dan sifat masyarakat yang didasarkan pada anggapan-anggapan meta-teoretis. Empat paradigma itu merupakan cara mengelompokkan kerangka berpikir seseorang dalam suatu teori sosial dan merupakan alat untuk memahami mengapa pandangan-pandangan dan teori-teori tertentu dapat lebih menampilkan sentuhan pribadi dibanding yang lain. Demikian juga alat untuk memetakan perjalanan pemikiran teori sosial seseorang terhadap persoalan sosial. Perpindahan paradigma sangat dimungkinkan terjadi, dan hal ini sama bobotnya dengan pindah agama. Misalnya, apa yang pernah terjadi pada Karl Marx yang dikenal Marx tua dan Marx muda, yakni perpindahan dari humanis radikal ke strukturalis radikal Perpindahan ini disebut *epistemological break.*

Paradigma Fungsionalis

Paradigma fungsionalisme sesungguhnya merupakan aliran pemikiran yang paling banyak dianut di dunia. Pandangan fungsionalisme berakar kuat pada tradisi sosiologi keteraturan. Pendekatannya terhadap permasalahan berakar pada pemikiran kaum obyektivis. Pemikiran fungsionalisme sebenarnya merupakan sosiologi kemapanan, ketertiban sosial, stabilitas sosial, kesepakatan, keterpaduan sosial, kesetiakawanan, pemuasan kebutuhan, dan hal-hal yang nyata (empirik). Oleh karenanya, kaum fungsionalis cenderung realis dalam

9 Burnell and Morgan, *Sociological Paradigms and Organizational Analysis* London: Heinemann, 1979.

pendekatannya, positivis, deterministis dan nomotetis. Rasionalitas lebih diutamakan dalam menjelaskan peristiwa atau realitas sosial. Paradigma ini juga lebih berorientasi pragmatis, artinya berusaha melahirkan pengetahuan yang dapat diterapkan, berorientasi pada pemecahan masalah yang berupa langkah-langkah praktis untuk pemecahan masalah praktis juga. Mereka lebih mendasarkan pada *"filsafat rekayasa sosial"* (*social engineering*) sebagai dasar bagi usaha perubahan sosial, serta menekankan pentingnya cara-cara memelihara, mengendalikan atau mengontrol keteraturan, harmoni, serta stabilitas sosial.

Paradigma ini pada dasamya berusaha menerapkan metode pendekatan pengkajian masalah sosial dan kemanusiaan dengan cara yang digunakan ilmu alam dalam memperlakukan objeknya. Paradigma ini dimulai di Prancis pada dasawarsa pertama abad ke-19 karena pengaruh karya Comte, Spencer, Durkheim, dan Pareto. Aliran ini berasal dari asumsi bahwa realitas sosial terbentuk oleh sejumlah unsur empirik nyata dan hubungan antar semua unsur tersebut dapat dikenali, dikaji, diukur dengan pendekatan dan menekankan alat seperti yang digunakan dalam ilmu alam. Menggunakan kias ilmu mekanika dan biologi untuk menjelaskan realitas sosial pada dasarnya adalah prinsip yang umumnya digunakan oleh aliran ini. Namun demikian, sejak awal abad ke-20, mulai terjadi pergeseran, terutama setelah dipengaruhi oleh tradisi pemikiran idealisme Jerman seperti pemikiran Max Weber, Geroge Simmel dan George Herbet Mead. Sejak saat itu banyak kaum fungsionalis mulai meninggalkan rumusan teoretis dari kaum objektivis dan mulai bersentuhan dengan paradigma interpretatif yang lebih subjektif. Kias mekanika dan biologi mulai bergeser melihat manusia atau masyarakat, suatu pergeseran pandangan menuju para pelaku langsung dalam proses kegiatan sosial.

Pada tahun 1940-an pemikiran sosiologi "perubahan radikal" mulai menyusupi kubu kaum fungsionalis untuk meradikalisasi teori-teori fungsionalis. Sungguhpun telah terjadi persentuhan dengan paradigma lain, paradigma fungsonalis tetap saja secara mendasar menekankan pemikiran objektivisme dan realitas sosial untuk menjelaskan keteraturan sosial. Karena persentuhan dengan paradigma lain itu sebenarnya telah lahir beragam pemikiran yang berbeda atau campuran dalam paham fungsionalis.

Paradigma Interpretatif (Fenomenologi)

Paradigma interpretatif sesungguhnya menganut pendirian sosiologi keteraturan seperti halnya fungsionalisme, tetapi mereka menggunakan pendekatan objektivisme dalam analisis sosialnya sehingga hubungan mereka dengan sosiologi keteraturan bersifat tersirat. Mereka ingin memahami kenyataan sosial menurut apa adanya, yakni mencari sifat yang paling dasar dari kenyataan sosial menurut pandangan subjektif dan kesadaran seseorang yang langsung terlibat dalam peristiwa sosial bukan menurut orang lain yang mengamati.

Pendekatannya cenderung nominalis, antipositivis dan ideografis. Kenyataan sosial muncul karena dibentuk oleh kesadaran dan tindakan seseorang. Karenanya, mereka berusaha menyelami jauh ke dalam kesadaran dan subjektivitas pribadi manusia untuk menemukan pengertian apa yang ada di balik kehidupan sosial. Sungguhpun demikian, anggapan-anggapan dasar mereka masih tetap didasarkan pada pandangan bahwa manusia hidup serba tertib, terpadu dan rapat, kemapanan, kesepakatan, kesetiakawan. Pertentangan, penguasan, benturan sama sekali tidak menjadi agenda kerja mereka. Mereka terpengaruh lansung oleh pemikiran sosial kaum idealis Jerman yang berasal dari pemikiran Kant yang lebih menekankan sifat hakikat rohaniah daripada kenyataan sosial. Perumus teori ini yakni mereka yang penganut filsafat fenomenologi antara lain Dilttey, Weber, Husserl, dan Schutz.

Paradigma Humanis Radikal

Para penganut humanis radikal pada dasamya berminat mengembangkan sosiologi perubahan radikal dari pandangan subjektivis yakni berpijak pada kesadaran manusia. Pendekatan terhadap ilmu sosial sama dengan kaum interpretatif yaitu nominalis, antipositivis, volunteris dan ideografis. Kaum humanis radikal cenderung menekankan perlunya menghilangkan atau mengatasi berbagai pembatasan tatanan sosial yang ada. Namun demikian, pandangan dasar yang penting bagi humanis radikal adalah bahwa kesadaran manusia telah dikuasai atau dibelenggu oleh supra struktur idiologis di luar dirinya yang menciptakan pemisah antara dirinya dengan kesadarannya yang murni (*alienasi*), atau membuatnya dalam kesadaran palsu (*false consciousness*) yang menghalanginya mencapai pemenuhan dirinya sebagai manusia sejati.

Karena itu, agenda utamanya adalah memahami kesulitan manusia dalam membebaskan dirinya dari semua bentuk tatanan sosial yang menghambat perkembangan dirinya sebagai manusia. Penganutnya mengecam kemapanan habis-habisan. Proses-proses sosial dilibat sebagai tidak manusiawi. Untuk itu mereka ingin memecahkan masalah bagaimana manusia bisa memutuskan belenggu-belenggu yang mengikat mereka dalam pola-pola sosial yang mapan untuk mencapai harkat kemanusiaannya. Meskipun demikian, masalah-masalah pertentangan struktural belum menjadi perhatian mereka Paulo Freire misalnya dengan analisisnya mengenai tingkatan kesadaran manusia dan usaha untuk melakukan "konsientisasi", yang pada dasarnya membangkitkan kesadaran manusia akan sistem dan struktur penindasan, dapat dikategorikan dalam paradigma humanis radikal.

Paradigma Strukturalis Radikal

Penganut paradigma strukturalis radikal seperti kaum humanis radikal memperjuangkan perubahan sosial secara radikal tetapi dari sudut pandang objektivisme. Pendekatan ilmiah yang mereka anut memiliki beberapa persamaan dengan kaum fungsionalis, tetapi mempunyai tujuan akhir yang saling berlawanan. Analisisnya lebih menekankan pada konflik struktural, bentuk-bentuk penguasaan dan pemerosotan harkat kemanusiaan. Karenanya, pendekatannya cenderung realis, positivis, determinis, dan nomotetis. Kesadaran manusia yang bagi kaum humanis radikal penting, justru oleh mereka dianggap tidak penting.

Bagi kaum strukturalis radikal yang lebih penting justru hubungan-hubungan struktural yang terdapat dalam kenyataan sosial yang nyata. Mereka menekuni dasar-dasar hubungan sosial dalam rangka menciptakan tatanan sosial baru secara menyeluruh. Penganut paradigma strukturalis radikal terpecah dalam dua perhatian, pertama lebih tertarik pada menjelaskan bahwa kekuatan sosial merupakan kunci untuk menjelaskan perubahan sosial. Sebagian mereka lebih tertarik pada keadaan penuh pertentangan dalam suatu masyarakat. Paradigma strukturalis radikal diilhami oleh pemikiran setelah terjadinya perpecahan epistemologi dalam sejarah pemikiran Marx, di samping pengaruh Weber. Paradigma inilah yang menjadi bibit lahirnya teori sosiologi radikal. Penganutnya antara lain Luis Althusser, Polantzas, Colletti, dan beberapa penganut kelompok kiri baru.

SUBYEKTIVIS	Keteraturan Subyektivis	**PARADIGMA INTERPRETATIF (FENOMENOLOGI)**	**PARADIGMA FUNGSIONALISME**	Keteraturan Obyektivis	OBYEKTIVIS
	Pertentangan Subyektivis	**PARADIGMA HUMANIS RADIKAL**	**PARADIGMA STRUKTURALIS RADIKAL**	Pertentangan Obyektivis	

Diagram 1
Peta Analisis Sosial Barnel & Morgan (1979)

Proses Perubahan Sosial dalam Konteks Global [10]

Globalisasi mau tidak mau harus dilalui oleh seluruh negara di dunia ini. Hubungan antar negara menjadi sedemikian penting pengaruhnya dalam mewujudkan kehidupan masin-masing negara terlebih ketika era globalisasi tiba. Menjadi suatu keniscayaan apabila sebuah negara harus bekerjasama dengan negara lain bahkan lebih ekstremnya lagi memerlukan bantuan negara lain. Pola-pola hubungan antar negara menjadi bahasan penting dalam membedah perubahan sosial yang terjadi saat ini.

Selain peran negara lain (negara maju), perubahan sosial di negara-negara berkembang dipengaruhi oleh organisasi internasional dan bahkan perusahaan multi nasional. Dominasi negara maju dapat dilihat dari berbagai bantuan yang masuk ke nagara berkembang atas nama modernisasi. Modernisasi diangap sebagai jalan untuk meraih kemajuan negara berkembang. Organisasi internasional mempunyai peran yang hampir sama dengan negara maju. Berbagai kesepakatan dan kebijakan yang dihasilkan memberikan dampak yang sangat nyata bagi negara berkembang. Hal ini terjadi karena memang organisasi internasional didominasi oleh negara maju.

Analisis Hubungan Antar Negara dan Globalisasi

Ketidaksamaan menjadi dasar pemikiran dalam mengulas pola relasi antar negara. Kita sadari bahwa ketidaksamaan antar negara yang menyebabkan timbulnya pola-pola relasi tertentu. Secara garis besar pembagian negara dapat dikategorikan dalam dua kelompok besar, yaitu negara kaya dan miskin. Terdapat lima pola relasi antar negara, yaitu sistem feodal, sistem campuran, sistem kelas, sistem egalitar dan sistem plural. Teori ala Barat merupakan pandangan yang disampaikan oleh kelompok negara maju yang tidak berideologi komunis. Bagi negara barat, hubungan antar negara menekankan pada kemerdekaan politik masing-maising negara. Suatu keadaan yang menjadi prasyarat lahirnya hubungan antar negara adalah tertib internasional. Peran lembaga internasional semacam Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) menjadi sangat penting untuk mewujudkan tertib hukum internasional.

Negara berkembang harus melalui jalan yang disebut dengan modernisasi untuk mencapai tahap kemajuan seperti halnya yang telah dijalani oleh negara maju. Negara maju mempunyai tanggung jawab untuk membantu negara berkembang. Negara berkembang menjadi sebuah sarana pertahanan ideologi bagi negara barat. Pertentangan dengan negara komunis dalam

10 Disadur dari makalah, *Proses Perubahan Sosial dalam Konteks Global*, Slamet Widodo (Tahun 2008). Rujukan tulisan: Inglehart, R. 1995. *Changing Values, Economic Development and Political Change.* International Social Sciences Journal no. 145. September 1995. Schoorl, J.W. 1980. *Modernisasi; Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-Negara Sedang Berkembang.* Jakarta. PT. Gramedia. Seabrook, J. 1998. *Para Perintis Perubahan*. Jakarta. Yayasan obor Indonesia. Sztompka, P. 1994. *The Sociology of Social Change*. Oxford. Blackwell Publisher.

penyebaran ideologi pada negara berkembang menjadi alasan negara barat dalam membina hubungan harmonis dengan enagra berkembang. Kubu negara komunis juga mempunyai teori sendiri, walaupun secara nyata terdapat perbedaan antara USSR dan RRC. Perbedaan ini disebabkan oleh perbedaan ideologi dan kepentingan. USSR melihat masyarakat dunia sebagai keseluruhan negara-negara, yang kesemuanya tumbuh menjadi negara komunis. Tahap yang harus dilalui adalah; (1) masyarakat primitif, (2) masyarakat feodal, (3) masyarakat kapitalis, (4) masyarakat sosialis dan terakhir (5) masyarakat komunis.

USSR membedakan negara-negara di dunia dalam tiga kelompok besar, yaitu negara sosialis, negara imperialis dan negara koloni. Saat ini USSR sudah berada pada posisi yang "sempurna" sehingga layak untuk menjadi pemimpin bagi negara lainnya. RRC melihat bahwa negara-negara berkembang dalam posisi yang terjepit di tengah-tengah persaingan antara USA dan USSR. Pandnagan RRC ini didasarkan pada posisinya yang "merasa" sebagai bagian dari negara dunia ketiga. Sebuah teori yang menggambarkan adanya "derajat" suatu negara dikemukakan oleh Balandier dan dikenal dengan teori stratifikasi sosial. Meskipun secara ideal posisi masing-masing negara di dunia adalah sejajar, namun pada kenyataannya sungguh bertolak belakang. Secara nyata kita dapat lihat adanya stratifikasi berdasarkan ekonomi yang ditentukan oleh tingkat perkembangan teknologi dan ekonomi, potensi ekonomi, tingkat perkembangan sosial ekonomi dan kemungkinan untuk mengembangkan peluang ekonomi.

Akibat dari adanya ketidaksamaan ini menimbulkan tiga pola hubungan, yaitu adanya upaya meniru negara maju oleh negara berkembang untuk meraih kesejajarannya. Kemungkinan kedua adalah negara yang mempunyai posisi sejajar saling bergabung dan berusaha untuk memperbaiki atau mempertahankan posisinya. Terakhir, tibulnya pola relasi patron klien antara negara berkembang dan negara maju. Berangkat dari teori stratifikasi sosial, muncullah teori perjuangan kelas. Kemungkinan yang diharapkan terjadi adalah adanya kemauan untuk bergabung dan berkelompok antar negara yang mempunyai posisi sejajar sehingga membentuk kelas. Konsekuensi dari teori ini adalah akan timbulnya dua kelompok negara-negara di dunia, yaitu kelompok negara maju dan kelompok negara berkembang.

Asumsi dasar teori ketergantungan menganggap ketergantungan sebagai gejala yang sangat umum ditemui pada negara-negara dunia ketiga, disebabkan faktor eksternal, lebih sebagai masalah ekonomi dan polarisasi regional ekonomi global, dan kondisi ketergantungan adalah anti pembangunan atau tak akan pernah melahirkan pembangunan. Terbelakang adalah label untuk negara dengan kondisi teknologi dan ekonomi yang rendah diukur dari sistem kapitalis. Frank adalah penyebar pertama dependensi. Menurut Frank, modernisasi mengabaikan sejarah (ahistoris) karena telah mengabaikan kenyataan hancurnya struktur masyarakat dunia ketiga. Frank mengumpamakan hubungan hubungan negara-negara maju dengan negara dunia ketiga sebagai rangkaian hubungan dominasi dan eksploitasi antara metropolis dengan satelitnya. Lebih jauh Roxborough menyatakan bahwa terdapat peranan struktur kelas di negara dunia ketiga yang juga berperan dalam hubungan dominasi tersebut.

Santos menyatakan, bahwa ada tiga bentuk keterantungan, yaitu: ketergantungan kolonial, ketergantungan industri keuangan, dan ketergantungan teknologi industri. Pada ketergantungan kolonial, negara dominan, yang bekerja sama dengan elit negara tergantung, memonopoli pemilikan tanah, pertambangan, tenaga kerja, serta ekspor barang galian dan hasil bumi dari negara jajahan. Menurut Roxborough teori imprealisme memberikan perhatian utama pada ekspansi dan dominasi kekuatan imprealis. Imprealis yang ada pada abad 20 pertama-tama melakukan ekspansi cara produksi kapitalis ke dalam cara produksi pra-kapitalis. Tujuan ekspansi tersebut ke negara ketiga pada mulanya hanyalah untuk meluaskan pasar produknya yang sudah

jenuh dalam negeri sendiri, serta untuk pemenuhan bahan baku. Namun, pada pekembangan lebih jauh, ekspansi kapitalis ini adalah berupa cara-cara produksi, sampai pada struktur ekonomi, dan bahkan idelologi. Struktur ketergantungan secara bertingkat mulai dari negara pusat sampai periferi disampaikan oleh Galtung. Imprealisme ditandai satu jalur kuat antara pusat di pusat dengan pusat di periferi.

Teori sistem dunia masih bertolak dari teori ketergantungan, namun menjelaskan lebih jauh dengan merubah unit analisisnya kepada sistem dunia, sejarah kapitalisme dunia, serta spesifikasi sejarah lokal. Menurut Wallerstein, dunia ini cukup dipandang hanya sebagai satu sistem ekonomi saja, yaitu sistem ekonomi kapitali. Negara-negara sosialis, yang kemudian terbukti juga menerima modal kapitalisme dunia, hanya dianggap satu unit saja dari tata ekonomi kapitalis dunia. Teori ini berkeyakinan bahwa tak ada negara yang dapat melepaskan diri dari ekonomi kapitalis yang mendunia. Usaha menginterpretasikan perkembangan historis kapitalisme dilakukan oleh Wallerstein dalam sejarah global dunia. Ia memandang kapitalisme sebagai suatu sistem dunia yang mempunyai pembagian kerja yang kompleks secara geografis. Sebagaimana teori dependensi, teori sistem dunia membagi sistem ekonomi kapitalis dunia menjadi pusat, semi pinggiran, dan pinggiran.

Globalisasi budaya menjadi bahan perhatian ketika sebagian ahli telah tersadar akan adanya fenomena kontak, benturan dan konflik budaya. Fenomena ini terjadi ketika kontak antara negara maju dan negara berkembang menjadi sedemikian kuatnya. Kuatnya penetrasi budaya modern membawa konsekuensi semakin terpinggirkannya budaya tradisional yang telah hidup berabad lamanya di negara berkembang. Fenomena ini melahirkan dua tanggapan yang saling bertentangan. Sebagian antropolog melihat fenomena ini sebagai sebuahgejala imperialisme kebudayaan yang menimbulkan bencana besar. Semakin lunturnya budaya tradisional mau tidak mau menjadi sebuah akibat pasti dari kontak kebudayaan tersebut. Namun terdapat pandangan lainnya yang menyatakan bahwa peradaban sekaligus kebudayaan barat dianggap lebih baik dan bermartabat dibandingkan dengan kebudayaan tradisional. Anggapan ini lahir ketika era kolonialisme dan imperialisme.

Saat ini budaya barat berkembang dengan pesatnya di negara berkembang. Modernisasi yang dianggap tidak ubahnya sebagai westernisasi telah menggerus budaya tradisional. Negara maju dianggap memiliki kebudayaan yang lebih modern sehingga perlu ditiru oleh negara berkembang. Perkembangan teknologi komunikasi dan informasi menjadi faktor yang semakin memperkuat penetrasi budaya barat pada budaya tradisional. Menjadi sebuah ketidakadilan ketika arus pertukatan budaya hanya bersifat searah, yaitu dar negara maju ke negara berkembang.

Telaah Tulisan Inglehart dan Seabrook

Modernisasi yang menjadi pilihan untuk mencapai kemajuan oleh banyak negara berkembang telah lama menimbulkan debat berkepanjangan. Dua kubu yang berhadapan adalah Marxian dan Weberian. Kubu Marxian melihat bahwa pembangunan ekonomi, politik dan budaya memiliki kesalingterkaitan karena pembangunan ekonomi menentukan karakteristik sosial politik masyarakat. Pihak Weberian memberikan pandangan bahwa kebudayaan membentuk kehidupan ekonomi dan politik. Walaupun keduanya bertentangan, namun pada dasarnya mempunyai persamaan pendapat bahwa perubahan sosial ekonomi mengikuti suaitu pola yang dapat diramalkan. Hubungan antara pembangunan ekonomi dan faktor ideologi menjadi bahan kajian Weber sehingga melahirkan etika protestan dan semangat kapitalismenya. Weber melihat bahwa pada wilayah Eropa yang mempunyai perkembangan industrial kapital

pesat adalah wilayah yang mempunyai penganut protestan. Bagi Weber, ini bukan suatu kebetulan semata. Nilai-nilai protestan menghasilkan etik budaya yang menunjang perkembangan industrial kapitalis. Protestan Calvinis merupakan dasar pemikiran etika protestan yang menganjurkan manusia untuk bekerja keras, hidup hemat dan menabung. Pada kondisi material yang hampir sama, industrial kapital ternyata tidak berkembang di wilayah dengan mayoritas Katholik, yang tentu saja tidak mempunyai etika protestan.

Modernisasi telah membawa perubahan berupa sekulerisasi dan birokratisasi. Gejala ini terjadi di beberapa negara maju seperti USA, eropa barat dan asia. Bentuk sekularisasi dapat kita lihat dari semakin lunturnya nilai agama. Gerakan liberal serta demokrasi seakan "menghalalkan" adanya fenomena gay, lesbian dan aborsi. Fenomena ini sudah menjadi gejala yang umum dan mendapatkan banyak tantangan dari gereja (ortodoks).

Lahirnya gerakan fundamental agama, terutama Islam pada negara maju (kaya) seperti Iran dan Libya tidak dapat dikatakan sebagai sebuah "anomali" modernisasi. Hal ini dikarenakan Iran dan libya bukan merupakan negara maju hasil dari modernisasi. Kemajuan (kekayaan) Iran dan Libya merupakan hasil dari kekayaan alam terutama minyak yang melimpah dan bukan dari hasil industrialisasi via modernisasi. Penurunan nilai tradisioanl mempunyai hubungan yang sangat kuat dengan pertumbuhan ekonomi. Hal inilah yang membedakan antara modenisasi dan post-modernisasi. Post-modernisasi tidak berhubungan dengan pertumbuhan ekonomi.

Seabrook mengungkapkan beberapa aksi yang dilakukan oleh peraih Right Livelihood Award. Para penerima penghargaan ini telah dianggap berjasa dalam memberikan tawaran solusi masalah lingkungan, ketidakadilan sosial, pelanggaran HAM dan kemiskinan orang-orang pribumi. Sebagai dampak globalisasi, negara berkembang semakin terperosok dalam penderitaan dan lebuh tepatnya dapat dikatakan sebagai korban globalisasi via modernisasi. Berbagai kebijakan yang diambil oleh negara maju melalaui organisasi internasional seringkali ridak dapat menyentuh seluruh lapisan masyarakat. Bantuan seringkali hanya dinikmati oleh kalangan elit di negara berkembang.

Post-modernisme dapat dikatakan sebagai bentuk perlawanan terhadap modernisme yang dianggap telah banyak memberikan dampak negatif daripada positif bagi pembangunan di banyak negara berkembang. Post-modernisme bukan hanya bentuk perlawanan melainkan memberikan jawaban atau alternatif model yang dirasa lebih tepat. Post-modernisme merupakan model pembangunan alternatif yang ditawarkan oleh kalangan ilmuan sosial dan LSM. Isu strategis yang diusung antara lain anti kapitalisme, ekologi, feminisme, demokratisasi dan lain sebagainya. Modernisme dianggap tidak mampu membawa isu-isu tersebut dalam proses pembangunan dan bahkan dianggap telah menghalangi perkembangan isu strategis itu sendiri. Post-modernisme dinyatakan sebagai model pembangunan alternatif karena memberikan penawaran konsep yang jauh berbeda dengan modernisme. Tekanan utama yang dibawa oleh post-modernisme terbagi dalam tiga aspek, yaitu agen pembangunan, metode dan tujuan pembangunan itu sendiri.

Pembangunan dengan basis pertumbuhan ekonomi yang diusung oleh paradigma modernisme memiliki banyak kekurangan dan dampak negatif. Pendekatan ini hanya menitikberatkan pada pertumbuhan ekonomi dengan menggunakan indikator GDP yang tidak mencerminkan adanya pemerataan. Kesenjangan antar penduduk mungkin saja terjadi sehingga indikator pertumbuhan ekonomi hanya mencerminkan keberhasilan semu saja. Akumulasi modal yang berhasil dihimpun sebagian besar merupakan investasi asing yang semakin memuluskan jalannya kapitalisme global.

Perkembangan paradigma pembangunan alternatif sebagai bentuk kritik sekaligus perlawanan modernisme semakin pesat seiring dengan semakin berkembangnya LSM baik dari kuantitas maupun kualitas. Posisi tawar LSM yang semakin baik terhadap pemerintah memberikan kontribusi berupa diterimanya ide-ide pembangunan yang selama ini mereka dengungkan. Faktor yang kedua adalah meningkatnya kesadaran akan pembangunan berkelanjutan yang peka terhadap isu ekologi. Modernisme selama ini dianggap sebagai pembawa kerusakan lingkungan dengan industrialisasinya. Pertumbuhan ekonomi yang meningkat ternyata diiringi pula oleh meningkatnya kerusakan lingkungan. Kegagalan paradigma pembangunan yang menekankan pada pertumbuhan ekonomi pada beberapa negara berkembang, terlebih setelah terjadinya krisis moneter pada tahun 1990-an.

Penulis	Topik Kajian	Anit Analisis	Konsep Pokok	Variabel Perubahan
Schoorl	Perubahan global	Makro (hubungan antar negara)	Teori barat, teori komunisme, teori stratifikasi sosial, teori perjuangan kelas, teori ketergantungan, teori imperialisme.	Hubungan antar negara, bantuan asing, ideologi, tingkat pertumbuhan ekonomi, demografi.
Sztompka	Perubahan global dan dampak globalisasi	Makro (hubungan antar negara)	Teori imperialisme, teori ketergantungan, teori sistem dunia, globalisasi budaya.	Hubungan antar negara, pergeseran budaya, bantuan asing, pertumbuhan ekonomi.
Inglehart	Perubahan global dan dampak globalisasi	Meso (negara)	Modernisasi dan Post-modernisasi	Pergeseran nilai, tingkat pertumbuhan ekonomi (GNP)
Seabrook	Dampak globalisasi	Mikro (komunitas atau masyarakat)	Pembangunan berbasis lokalitas (“pemberdayaan”)	n/a

Sintesis

Perubahan pada tingkat global dipengaruhi oleh pola hubungan antar negara. Negara berkembang cenderung hanya sebagai “objek” perubahan yang dihasilkan oleh negara maju. Berbagai teori yang menjelaskan hubungan antar negara memberi gambaran bahwa peran negara maju dalam modernisasi menghasilkan gejala globalisasi. Globalisasi ini yang meluluhlantakan nilai budaya tradisional.

Ketidakpuasan akan modernisasi melahirkan pemikiran post-modernisasi yang mencoba menolak pengaruh perkembangan ekonomi terhadap perubahan budaya. Berbagai pengalam telah membuktikan bahwa perubahan di tingkat global tidak hanya dimonopoli oleh negara maju saja, namun negara berkembang memiliki peran dalam perubahan global tersebut. Munculnya ide pembangunan berbasisi lokalitas dapat dikatakan sebagai bentuk perlawanan terhadap modernisasi ini. Keberhasilan pembangunan di tingkat lokalitas diharapkan dapat membawa perubahan di tingkat global utamanya mengurangi ketergantungan negara berkembang dengan negara maju.

BAGIAN 5: REVOLUSI SOSIAL [11]

Revolusi adalah wujud perubahan sosial paling spektakuler, sebagai tanda perpecahan mendasar dalam proses historis; pembentukan ulang masyarakat dari dalam dan pembentukan ulang manusia. Revolusi tak menyisakan apapun seperti keadaan sebelumnya. Revolusi menutup epos lama dan membuka epos baru. Di saat revolusi, masyarakat mengalami puncak agennya, meledakkan transformasi dirinya sendiri. Segera sesudah revolusi, masyarakat dan anggota seperti

11 Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial,* Judul Asli: *The Sociology of Social Change,* Penerjemah: Alimandan (Jakarta: Prenada, Cet. III., 2007) h. 357-379.

dihidupkan kembali, hampir menyerupai kelahiran kembali. Dalam artian ini revolusi adalah tanda kesejahteraan sosial.[12]

Dibandingkan dengan bentuk perubahan sosial lain, revolusi berbeda dalam lima hal; (1) menimbulkan perubahan dalam cakupan terluas, menyentuh semua tingkat dan dimensi masyarakat: ekonomi, politik, kultur, organisasi sosial, kehidupan sehari-hari, dan kepribadian manusia, (2) dalam semua bidang tersebut, perubahan radikal, fundamental, menyentuh inti bangunan dan fungsi sosial, (3) perubahan yang terjadi sangat cepat, tiba-tiba, seperti ledakan dinamit ditengah aliran lambat proses historis, (4) dengan semua alasan itu, revolusi adalah pertunjukkan perubahan paling menonjol; waktunya luar biasa cepat dan karena itu sangat mudah diingat. Revolusi membangkitkan emosi khusus dan reaksi intelektual pelakunya dan mengalami ledakan mobilisasi massa, antusiasme, kegemparan, kegirangan, kegembiraan, optimisme dan harapan; perasaan hebat dan perkasa; keriangan aktivisme; dan menggapa kembali makna kehidupan; melambungkan aspirasi dan pandangan utopia masa depan.[13]

Konsep revolusi modern berasal dari dua tradisi intelektual: filsafat sejarah dan sosiologi. Konsep filsafat sejarah tentang revolusi berarti terobosan radikal terhadap kontinuitas jalannya sejarah (Brinton 1965: 237). Perhatian ditujukan pada pola umum proses sejarah dan revolusi menandai terobosan kualitatif pola umum ini. Tokoh teori perkembangan sangat sering berasumsi demikian. Contoh khususnya adalah pandangan Marx tentang rentetan formasi sosial-ekonomi dimana "revolusi sosial" menandai lompatan kualitatif ke fase perkembangan lebih tinggi.[14]

Konsep sosial tentang revolusi mengacu pada penggunaan gerakan massa atau acaman paksaan dan kekerasan terhadap penguasa untuk melaksanakan perubahan mendasar dan terus-menerus dalam masyarakat mereka. Pusat perhatian bergeser dari pola menyeluruh, dari arah dan hasil akhir yang dipentingkan, ke agen penyebab, mekanisme, dan skenario alternatif dari proses sosial yang berarti bahwa orang digunakan untuk membentuk dan membentuk ulang sejarah. Revolusi dipandang sebagai perwujudan terkuat kreativitas manusia yang dinyatakan dalam tindakan kolektif disaat proses historis berada di titik kritis. Ini berarti pandangan yang lebih bebas, yang menekankan pada agen dan peluang. Konsep ini lebih khas digunakan dalam teori perubahan-sosial tokoh post-perkembangan kini. Tokoh ini membuang gagasan "hukum besi" sejarah.[15]

Cerminan kedua tradisi itu (filsafat sejarah dan sosiologi) terdapat dalam devibisi revolusi sekarang. Definisi revolusi dapat digolongkan menjadi tiga kelompok;[16](1) revolusi mengacu pada perubahan fundamental, menyeluruh dan multidimensional, menyentuh inti tatanan sosial. Menurut pengertian ini, perombakan sebagian dari hukum dan administrasi, penggantian pemerintahan dan sebagainya tak terhitung sebagai revolusi, (2) revolusi melibatkan massa rakyat yang besar jumlahnya yang dimobilisasi dan bertindak dalam satu gerakan revolusioner. Dalam banyak kasus melibatkan pemberontakan petani (Jenkins 1982) dan pemberontakan urban. Menurut pengertian ini, meski suatu gerakan dapat menimbulkan perubahan paling dalam dan fundamental, tetapi jika dipaksakan oleh penguasa dari atas (misalnya, restorasi Meiji di Jepang, revolusi Attaturk di Turki, reformasi Nasser di Mesir, perestroika Ghorbachev) maka ia tak terhitung sebagai revolusi. Begitu pula, meski terjadi perubahan fundamental, jika ditimbulkan oleh kecenderungan sosial spontan, tak termasuk

12 *Ibid*., h. 357.
13 *Ibid*.
14 *Ibid*., h. 360.
15 *Ibid*.
16 *Ibid*., h. 360-362.

pengertian revolusi (kecuali dalam kata kiasan ketika kita berbicara tentang revolusi tehnologi atau ilmu pengetahuan, (3) Kebanyakan pakar yakin bahwa revolusi memerlukan keterlibatan kekerasan dan penggunaan kekerasan.

Teori Utama Revolusi [17]

Berikut ini dibahas empat aliran utama teori revolusi. Masing-masing adalah aliran: tindakan, psikologi, struktural, dan politik.

Pertama, teori revolusi tindakan. Teori revolusi modern pertama diajukan oleh Sorokin tahun 1925 (1967). Kesimpulannya terutama didasarkan pada pengalaman revolusi Rusia 1917, tempat ia berpartisipasi dan memerakan peran politik tertentu. Teorinya dapat dianggap sebagai contoh pendekatan tindakan karena ia memusatkan perhatian pada tindakan individu yang menandai revolusi (1967: 367). Penyebab tindakan menyeleweng itu dicarinya dalam bidang kebutuhan dasar (naluri) individu. Pertunjukan tragedi besar, drama dan tragedi revolusi di panggung sejarah, terutama dibawa oleh naluri menindas bawaan (*Ibid*., h. 372). Revolusi ditandai oleh perubahan mendasar ciri perilaku manusia. Perilaku beradab cepat dibuang dan digantikan oleh perilaku seperti binatang buas yang hendak saling memangsa (*Ibid*., h. 372). Sorokin meneliti dan mencatat perubahan seperti itu di enam bidang: (1) transformasi reaksi terhadap ucapan, (2) penyelewengan reaksi terhadap pemilikan, (3) penyelewengan reaksi seksual, (4) penyelewengan reaksi terhadap tugas, (5) penyelewengan reaksi terhadap kekuasaan dan bawahan, (6) reaksi terhadap agama, moral, estetika dan berbagai bentuk perilaku yang dipelajari lainnya (*Ibid*., h. 41-169). Berbagai bentuk penyelewengan ini menghancurkan kepekaan naluriah. Orang bertindak tanpa menghiraukan kepatuhan, disiplin, aturan, dan berbagai kriteria perilaku beradap lainnya. Manusia berubah menjadi gerombolan buas manusia gila (*Ibid*., h. 367).

Kedua, teori revolusi psikologi. Aliran psikologi mengabaikan bidang tindakan reflek atau nalurian dasar dan beralih ke bidang orientasi sikap dan motivasi. Teori ini paling erat kaitannya dengan pemikiran akal sehat (*common sense*). Karena itu tak heran, teori itu paling populer dan paling rinci dari semua pendekatan yang ada. Teori paling berpengaruh diajukan oleh James Davis (1962) dan Ted Gurr (1970) dengan teori kerugian relatif. Revolusi disebabkan sindrom mental yang menyakitkan yang tersebar di kalangan rakyat, diperburuk karena menjangkiti banyak orang sehingga memotivasi perjuangan kolektif untuk meredakannya.

Ketiga, teori revolusi struktural. Teori struktural memusatkan perhatian pada tingkat struktur makro dengan mengabaikan faktor psikologi. Menurut teori ini revolusi adalah hambatan dan ketegangan struktural dan terutama bentuk hubungan khusus tertentu antara rakyat dan pemerintah. Penyebab revolusi lebih dicari ditingkat hubungan sosial khusus, yakni dalam kondisi hubungan antar kelas dan antar kelompok (nasioal dan internasional) ketimbang di kepala rakyat, dalam arti mentalitas atau sikap mereka. Tokoh terkenal teori ini, Theda Skocpol, menyebutknya "perspektif struktural" dengan maksud untuk lebih menekankan pada hubungan dan konflik obyektif yang terjadi antar kelompok dan antar bangsa dalam revolusi tertentu (1979: 291). Dengan mengutip Eric Hibsbawm, ia menyatakan: *Pentingnya bukti peran aktor dalam revolusi tak berarti bahwa mereka juga adalah pelaku, pencipta dan perencananya*. (*Ibid*., h. 18).

17 Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial,* Judul Asli: *The Sociology of Social Change,* Penerjemah: Alimandan (Jakarta: Prenada, Cet. III., 2007) h. 366-373.

Dengan membandingkan bukti historis revolusi Perancis, Rusia dan Cina, Skockpol mengahasilkan analisis struktural umum tentang penyebab, proses dan hasil ketiga revolusi itu. Revolusi itu ternyata mengikuti pola tiga tahap: (1) terjadi kehancuran struktural dan krisis politik dan ekonomi dalam rezim lama. Mereka terjepit dalam tekanan bersilang antara struktur kelas domestik dan kepentingan hubungan internasional, penguasa otokrasi, administrasi sentral dan kekuatan militernya tercerai-berai. Keadaan ini membuka jalan bagi transformasi revolusioner yang dimulai dengan pemberontakan di bawah (*Ibid*., h. 47), (2) krisis rezim membuka peluang pemberontakan petani dan atau buruh perkotaan. Kehancuran rezim lama adalah perlu (*necessary*), tetapi tak cukup (*sufficient*) untuk menyulut revolusi. Pemberontakan petani telah menjadi unsur huru-hara penting dalam revolusi sosial hingga kini (*Ibid*., h. 112-13), tetapi revolusi hanya dapat terjadi dalam kondisi kehancuran politik sebelumnya. Melemahnya kemampuan menindas dari pemerintah yang sebelumya bersatu dan terpusatlah yang akhirnya menciptakan kondisi yang secara langsung menyebabkan, atau yang pada akhirnya menguntungkan bagi, meluasnya pemberontakan petani menentang tuan tanah (*Ibid*., h. 117), (3) tema revolusi utama selama tahap ketiga ini adalah bidang politik yakni, konsolidasi ulang, penataan ulang, dan penyatuan ulang pemerintah dan administrasinya oleh elit politik baru yang mulai berkuasa setelah berhasil menyingkirkan rezim lama. Revolusi hanya dapat diwujudkan dengan sempurna segera setelah organisasi negara yang baru (administrasi dan militer) dikoordinasikan oleh eksekutif yang memerintah atas nama simbol revolusi yang dibentuk ditengah-tengah konflik situasi revolusioner (*Ibid*., h. 163). Keunikan teori Skockpol adalah penekanannya pada faktor politik dan hubungan internasional. Baik itu terciptanya situasi revolusioner maupun wujud rezim baru yang muncul dari konflik revolusioner itu, keduanya pada dasarnya tergatung pada struktur organisasi negara, derajat otonominya dan hubungan dinamis dengan kelas-kelas dan kekuatan politik dalam negeri serta posisinya dalam hubungan dengan negara lain (*Ibid*., h. 284). Ia memprediksi: *Dalam revolusi dimasa mendatang, seperti di masa lalu, bidang kehidupan negara tetapi akan menjadi pusat perhatian* (*Ibid*., h. 293).

Teor struktural pun dituduh berat sebelah dan mengabaikan psikologi individual. Teori jelas memusatkan perhatian pada kondisi dan dampak struktural, mengabaikan keseluruhan proses kompleks yang terjadi diantara keduanya. Ketika massa rakyat diorganisir dan dimobilisasi oleh pemimpin yang melakukan revolusi. Skockpol lupa bahwa manusia yang berfikir dan bertindak itu (meski dengan sembrono) merupakan mata rantai yang menghubungkan antara kondisi struktural dan hasil sosialnya. Kondisi struktural tak bisa menentukan secara mutlak tentang apa yang akan dilakukan manusia. Kondisi struktural semata meletakkan batas tertentu terhadap tindakan manusia atau menetapkan sederetan peluang (Kommel, et. al., 1981: 1153). Pesan kritik yang diperoleh dari analisis struktural, sama dengan yang dikemukakan sebelumnya: memerlukan pendekatan sistesis atau multidimensional. Skockpol lebih melihat analisis struktural dan voluntaris sebagai *saling bertentangan ketimbang sebagai dua unsur penting dari penjelasan sosiologis yang lengkap* (*Ibid*., h. 1154).

Keempat, teori revolusi pendekatan politik. Pendekatan ini melihat revolusi sebagai sifat fenomena politik yang muncul dari proses yang khusus terjadi dibidang politik. Revolusi dilihat sebagai akibat pergeseran keseimbangan kekuatan dan perjuangan memperebutkan hegemoni antara pesaing untuk mengendalikan negara (Aya, 1979: 49). Contoh yang baik dari pemikiran serupa itu dikemukakan oleh Tilly (1978). Ia yakin revolusi bukanlah fenomena luar biasa, kekecualian atau penyimpangan tetapi justru kelanjutan proses politik dengan cara lain. Artinya, berbagai proses politik normal dimana berbagai kelompok berupaya mewujudkan tujuannya dengan merebut kekuasaan. Revolusi adalah bentuk ekstrim pertikaian untuk mengontrol politik.

Revolusi hanya akan terjadi bila pesaing mampu memobilisasi sumber daya secara besar-besaran yang diperlukan untuk merebut kekuasaan dari rezim lama (Goldstone, 1982: 193). Kondisi lebih luas untuk menempatkan revolusi secara konseptual, disebut "model negara". Ini adalah seperangkat unsur yang saling berhubungan, diantaranya: "pemerintah" yakni organisasi yang mengontrol cara utama penggunaan paksaan terhadap rakyat. "Pesaing" yakni kelompok yang selama periode tertentu menghimpun sumber daya untuk mempegaruhi pemerintah. Pesaing ini mencakup penantang dan anggota (aparatur) negara. Anggota adalah pesaing yang memiliki akses murah untuk mendapatkan sumber daya yang dikendalikan pemerintah. Penantang adalah pesaing lainnya (Tilly, 1978: 52). Memobilisasi kekuatan revolusioner terjadi dikalangan penantang yang tak mempunyai cara lembaga dan yang sah untuk mewujudkan kepentingan mereka. Mobilisasi berarti peningkatan sumber daya yang berada dibawah kontrol kolektif penantang atau peningkatan derajat kontrol kolektif (*Ibid*., h. 5). Mobilisasi adalah syarat tindakan kolektif untuk mencapai tujuan akhir besama. Revolusi adalah bentuk tindakan kolektif khusus yang dibedakan oleh kondisi khusus (situasi revolusioner). Ciri terpenting situasi revolusioner adalah "kedaulatan ganda" atau dengan kata lain pelipatgandaan pemerintah yang sebelumnya dibawah kotrol tunggal kemudian menjadi sasaran persaingan antara dua atau lebih kekuatan yang berbeda. Situasi ini akan berakhir bila kontrol atas pemerintahan diraih kembali oleh kekuasaan tunggal (*Ibid*., h. 191). Rakyat dihadapkan sekurangnya pada dua pusat kekuasaan dengan kepentingan yang bertentangan: pemerintah terdahulu dan yang menentang. Dalam hal ini ada empat jenis situasi politik: (1) sebagai taklukan, jika suatu negara berdaulat menaklukan negara berdaulat yang lain, (2) ketika sebuah negara taklukan menyatakan kemerdekaannya (misalnya, sebuah koloni yang tunduk kepada kekuasaan asing). Pola dasar situasi ini adalah pemberontakan anti kolonial atau pemberontakan nasional, (3) ketika penantang memobilisasi dan mendapatkan kontrol atas sebagian aparatur negara, (4) ketika negara terpecah menjadi dua blok atau lebih, masing-masing blok mendapat sebagian kontrol atas pemerintahan (*Ibid*., h. 191-2). Revolusi meledak jika sebagian besar rakyat mengalihkan kesetiaan mereka ke pusat kekuasaan tandingan. Revolusi menang bila pengalihan kekuasaan benar-benar terjadi dan perangkat pemegang kekuasaan digantikan oleh yang lain. Revolusi besar bersifat ekstrim dalam dua hal: *kekuasaan terbelah dua dan terjadi pergantian besar-besaran aparatur negara.*

BAGIAN 6: STRATEGI-TAKTIK GERAKAN DAN KADERISASI PMII

I. Perubahan Geopolitik Global

Globalisasimerupakan fenomena empat hal. Pertama, e*tno-scape* adalah orang modern yang terus menerus memperbaharui kemodernannya dengan cara mendatangi etnis yang menurutnya terbelakang. Kedua, *capital-scape* adalah perputaran uang pada ranah global sehingga uang itu sendiri tidak memiliki "kewarganegaraan" lagi. Ketiga, *ideo-scape,* artinya ide yang dapat melewati batas trans-national. Sebagai contoh, gejala terorisme yang ada di Timur Tengah dapat merembet ke Indonesia. Keempat, *media-scape* yang mendorong dan mengkonstruksi pemikiran kita. Saat ini kita tidak dapat membendung arus informasi yang semakin kuat pasca adanya teknologi, seperti internet. Konsekuensi dari globalisasi adalah ancaman perang asimetris.

Asymetrical warfare (perang asimetris) mulai dikenal dalam perang Franco-Spanish pada tahun 1823, dan sekarang semakin dianggap sebagai salah satu komponen utama dari peperangan generasi keempat*(fourth generation warfare)* yaitu perang atau konflik ditandai oleh kaburnya batas antara perang dan politik atau antara tentara dan sipil, dengan ciri menonjol dari peperangan ini adalah melibatkan dua aktor atau lebih, dengan kekuatan yang tidak seimbang

yang mencakup spektum peperangan yang sangat luas. Kerajaan Belanda mempraktekan peperangan asimetris ini ketika menjajah Indonesia dengan menjalankan politik *devide et impera* atau politik pecah belah yang merupakan kombinasi strategi politik, militer, dan ekonomi yang bertujuan mendapatkan dan menjaga kekuasaan dengan cara memecah kelompok besar menjadi kelompok-kelompok kecil yang lebih mudah ditaklukan dan mencegah kelompok-kelompok kecil untuk bersatu menjadi sebuah kelompok besar yang lebih kuat sehingga mampu memerdekakan diri.

Perkembangan mutakhir dari *asymetrical warfare* ini terlihat jelas dalam kasus *Arab Spring*[18] di mana sepeninggal rezim-rezim mapan terpecahnya masyarakat yang menolak dikuasai satu sama lain. Mengkristalkan konflik horizontal berdasarkan aliran keagamaan, ideologi, etnik, atau klan. Melalui Arab spring, destabilisasi dan ketidakbersatuan, negara-negara kuat-lama berkehendak mempertahankan hegemoni dan dominasi atas pasokan minyak.

Setelah menggunakan taktik *hard power* (invasi) berhasil di Afghanistan dan Irak maka langkah berikutnya adalah dengan menggunakan *softpower* yang menggunakan berbagai kelompok LSM untuk menggalang gerakan sosial menumbangkan rezim. Jika upaya damai terhambat maka langkah berikutnya adalah dengan memberikan donasi, suplai senjata, mengaktifkan para pelarian di luar negeri, dan melegitimasi pihak oposisi sebagai perwakilan resmi negara.

Terjadi juga perebutan pengaruh kawasan di Jalur-jalur perdagangan dan kawasan sumberdaya alam antar kekuatan ekonomi besar dan aliansinya. Hal ini misalnya dapat dilihat dari ketegangan di Selat Hormuz (Teluk Persia). Bisa dibayangkan jika meletus peperangan di Teluk Persia, maka distribusi 40% minyak dunia ke berbagai belahan bumi dari Teluk akan macet, dan sebagai dampak langsung ialah naiknya harga-harga barang dan jasa akibat melambungnya harga energi karena kelangkaan. Inilah hikmah yang dapat dipetik, betapa tinggi urgensi sebuah selat bagi geostrategi banyak negara. Perebutan pengaruh ini juga terlihat di negara-negara sekitar Selat Malaka yang menjadi jalur perairan tersibuk (di dunia) setelah Selat Hormuz di Teluk Persia. Keberadaan tersebut membuat Selat Malaka dijuluki *chokepoints of shipping in the world* baik untuk ekspor-impor, sosial politik, keamanan, lingkungan maupun militer dan lain-lainnya. Data Kementerian Pertahanan menyebut, sejak tahun 1999-2008 kapal-kapal yang melewati Selat Malaka meningkat 74% dan era 2020-an nanti prakiraan hilir mudik pelayaran mencapai 114.000 kapal. Menurut Goldman Sachs, kelompok negara yang bakal menguasai perekonomian tahun 2050 kelak adalah Brasil, Rusia, India dan Cina (BRIC), terutama sekali Cina dan India yang paling aktif melintasi baik Selat Malaka, Selat Sunda, maupun Selat Lombok. Bagi Indonesia sendiri, selain Selat Malaka atau selat-selat lainnya, tampaknya Selat Sunda tergolong sebagai lintasan utama dalam konteks pelayaran dunia, terutama di lingkungan Asia Tenggara, ASEAN dan kawasan Asia Pasifik. Lebih utama lagi, kevitalan Selat Sunda, adalah pelayaran dari Laut China Selatan menuju Lautan Hindia.

Dalam konteks geopolitik global yang juga perlu dicermati adalah terbentuknya organisasi-organisasi kerjasama baru.

Pertama, terbentuknya BRICS. BRICS merupaka akronim dari Brazil, Russia, India, Cina, dan disusul Afrika Selatan (South Africa) yang didirikan di Yaketirinburg, Rusia pada tahun 2009. Kumpulan negara industri baru (*new industrial countries*) yang semula terkategorisasi sebagai *underdevelopment* atau *third world* ini pada tahun 2012 mewakili 40 persen populasi dunia, 25 persen daratan, 20 persen GDP, dan mengontrol 43 persen cadangan devisa global.

18 Arab spring tidak hanya sekedar mengganti rezim-rezim di Timur Tengah tetapi juga secara perlahan menghabisi kekuatan sosial-politik Islam Ahlussunah wal Jama'ah (Aswaja). Faksionalisasi kelompok Islam saat ini diarahkan hanya kepada dua kelompok wahabi atau salafi, yang kerap menyebut diri sebagai Sunni, dan Syi'ah.

Kelompok ini bermula hanya fokus pada situasi peningkatan ekonomi dan reformasi institusi keuangan global. Belakangan orientasi BRICS sudah bergeser, sebagaimana dikutip dari pernyataan Presiden Cina, Hu Jintao, baru-baru ini bahwa BRICS merupakan penjaga dan promotor bagi negara-negara berkembang dan sebagai kekuatan perdamaian dunia. Tampilnya negara-negara BRICS menjadi kekuatan besar ekonomi dunia berdampak pada peningkatan anggaran pertahanan. Situs *europiangeostrategy* mengklasifikasi Cina sebagai *potentialsuperpower* di bawah AS yang masuk sebagai *superpower*, Rusia dan India sebagai *great power* di tingkat regional, dan Brazil sebagai *middle power*. Berdasarkan kekuatan ekonomi dan pertahanan maka BRICS memiliki daya tekan yang luar biasa dalam isu-isu ekonomi dan keamanan dunia.

Kedua, terbentuknya Shanghai Cooperation Organization (SCO). Organisasi kerjasama keamanan ini semula bernama Shanghai Five yang didirikan pada tahun 1996 di Shanghai, Cina. Terdiri dari Rusia, Cina, Kazakhstan, Kyrgistan, dan Tajikistan. Setelah masuknya Uzbekistan, tahun 2001, organisasi ini mengalami perubahan nama. SCO berfokus pada kerjasama keamanan, ekonomi, budaya, dan aktivitas militer. Tahun 2004 Mongolia ditetapkan sebagai peninjau dalam partisipasinya di dalam SCO. India, Pakistan, dan Iran menyusul di tahun berikutnya.

Ketiga, terbentuknya "Uni-Eurasia". Gagasan ini dilontarkan Perdana Menteri Rusia, Vladimir Putin. Dalam artikelnya yang berjudul "Proyek Integrasi Eurasia Baru: Masa Depan yang Dimulai Hari Ini" (Harian Izvestia, 4 Oktober 2011). Gagasan yang memiliki tujuan "persatuan baru" negara-negara bekas Uni Soviet tersebut berpotensi menjadikan euro-asia sebagai poros kekuatan baru di bawah tatanan baru dunia Rusia dan Cina. Gagasan itu dimunculkan Putin di tengah menurunnya pengaruh Amerika Serikat dan Jepang di Asia-Pasifik, dan melemahnya Uni-Eropa akibat krisis ekonomi. Selain itu Putin juga bermaksud menaikkan pamor Rusia setelah diterima dalam East Asia Summit (EAS). Apa konsekuensinya? Tatanan dunia baru akan menempatkan pengaruh yang kuat Rusia dan Cina atas negara-negara Asia Tengara dan Pasifik Barat Daya yang nantinya mampu mengurangi dominasi Amerika Serikat di kawasan Pasifik. Poros kekuatan baru dunia tersebut menjadi sangat strategis karena membentuk satu aliansi dengan potensi kekayaan alam yang besar. Banyak pengamat yang menganggap gagasan Putin ini sebagai "Uni Soviet" dengan wajah baru dimana Cina tetap merupakan sekutu tradisonalnya. Selain itu, perkembangan wacana geopolitik global tersebut merupakan upaya Rusia untuk menggiatkan tatakelola multilateralnya dengan negara-negara bekas Uni Soviet dan Asia. Beberapa bentuk organisasi kerjasama multilateral maupun ide baru yang muncul belakangan merefleksikan perubahan geopolitik dunia. Laju dunia saat ini tidak lagi hanya ditentukan oleh Amerika Utara dan Eropa Barat tetapi juga sangat mempertimbangan eksistensi negara-negara yang menjadi kekuatan ekonomi dan militer baru.

Kekuatan lama tidak tinggal diam menerima keadaan dalam menyikapi perubahan pergeseran kekuatan dari Atlantik ke Pasifik. AS telah membangun pangkalan militernya di Darwin dan tetap mempertahankan pangkalan militernya di Jepang untuk mengimbangi pesatnya kekuatan militer Cina. *War of position*, meminjam istilah Gramsci, dilakukan oleh AS yang memproyeksikan penempatan bertahap 60 persen armada lautnya berada di Pasifik pada tahun 2020 sebagaimana disampaikan oleh Leon E. Panetta, Menteri Pertahanan AS, pada Juni 2012 dalam Shangri-La Dialog di Singapura. Perlombaan pembelian dan produksi senjata canggih di Asia terlihat jelas dari hampir imbangnya anggaran pertahanan negara-negara Asia yang mencapai US $ 262 trilyun pada tahun 2011 dengan negara-negara Eropa yang tergabung di dalam NATO yang berada di bawah kisaran US $ 270 trilyun. Dari jumlah tersebut, anggaran pertahanan Cina mengambil porsi tertinggi sebanyak 30 persen.

II. Membaca Dinamika Perubahan Nasional

Sejak 1998 Indonesia mengalami satu perubahan besar. Perubahan ini menyangkut sejumlah hal: reformasi kelembagaan, reformasi ekonomi, dan transformasi masyarakat secara luas. *Pertama*, reformasi kelembagaan di tingkat Negara yang berhasil menggusur pemerintahan yang otoritarian dan sentralistik ke bentuk pemerintahan yang mencerminkan hubungan pusat dan daerah yang bersifat desentralistik dan memberi ruang bagi otonomi daerah yang lebih luas. Bersamaan dengan itu pula tumbuh lembaga-lembaga baru yang berfungsi melakukan pengawasan kekuasaan, seperti Komnas HAM, Komisi Yudisial, Komisi Kejaksaan, Komisi Kepolisian Negara, Komisi Pemberantasan Korupsi, Komisi Penyiaran Indonesia, dan lain-lainnya.

Lembaga-lembaga baru ini menjalankan fungsi-fungsi yang spesifik, namun secara umum ditujukan untuk merespon tuntutan masyarakat akan kebebasan (berpendapat, berkumpul dan berserikat), demokratisasi, dan pengelolaan sistem pemerintah yang dilandasi oleh prinsip-prinsip *good governance* seperti transparansi, akuntabilitas dan *rule of law*. Perubahan ini juga mencakup kebebasan pers yang memungkinkan tumbuhnya banyak media massa cetak maupun elektronik (*online*) yang membawa konsekuensi-konsekuensi besar baik negatif maupun positif.

Kedua, reformasi ekonomi. Krisis moneter 1997-1998 yang menyebabkan kebangkrutan ekonomi yang luar biasa, membuat pemerintah RI terjerat utang yang menumpuk dan terpaksa patuh pada lembaga-lembaga donor dan lembaga keuangan internasional untuk melakukan reformasi kebijakan ekonomi. Akibatnya, sejumlah perundang-undangan yang direkayasa dan disusun dibawah tekanan lembaga-lembaga donor itu mendorong pemerintah untuk meliberalisasi perdagangan dan privatisasi pengelolaan sumberdaya ekonomi di sector-sektor strategis seperti Migas, Minerba, dan lainnya. Dalam hal ini kita kalah dalam "strategi": lewat aturan perundang2an, dan SDM kalah Berbeda dg strategi Cina yg menyekolahkan dulu SDM dipersiapkan untuk mengelola SDA sendiri

Terjerat pinjaman utang yang bukannya tanpa syarat itu, pemerintah RI berhasil didikte untuk mengubah *"space of law",*seperti UU Migas, UU Minerba, dan lain-lain yang pada akhirnya membuka *"space of place"* (ruang wilayah) seperti megaproyek MP3EI dan eksploitasi sumber-sumber daya alam strategis yang dimiliki rakyat. Oleh karena itu, meskipun negara ini mampu keluar dari krisis, semua "kemajuan" (mis. diukur dari pertumbuhan ekonomi rata-rata 6%) harus dibayar dengan hilangnya aset-aset strategis negara, melemahnya kemandirian pengelolaan sumberdaya alam, dan pertumbuhan ekonomi yang tak menyentuh sektor-sektor ekonomi riil masyarakat. Reformasi ekonomi harus diakui cenderung dinikmati oleh sekelompok elit belaka, baik elit lama maupun elit baru yang berhasil merapat atau memeroleh sokongan dan membentuk oligarki politik-ekonomi baru.

Gejala perubahan besar yang *ketiga* adalah transformasi kemasyarakatan dan kebudayaan yang begitu cepat dan bisa dianggap "liar" yang entah itu berkaitan langsung ataukah tidak langsung secara struktural dan institusional dengan dua perubahan besar di atas. Di ranah ini, sikap pragmatis, hedonis dan konsumeris menjadi gaya hidup utama kehidupan sehari-hari. Arus globalisasi yang diterima tanpa filter (sebagai alat/sarana sekaligus nilai) telah mengkooptasi kesadaran sosial yang membuat selera pasar bukan hanya menjadi penanda status sosial seseorang, tetapi menjadi tempat perburuan kenikmatan yang tanpa ujung, tanpa jeda, dan tanpa mempertanyakan cara apapun bisa ditempuh (termasuk suap dan korupsi).

Praktek menghalalkan segala cara (budaya instan) bukan hanya dikatalisasi oleh globalisasi produk-produk budaya, nilai dan gaya hidup, tetapi juga kesempatan yang tersedia dan kebutuhan akan identitas atau *prestise* pada masyarakat transisi yang salah satunya ditandai oleh

mobilitas vertikal yang sangat cepat. Mobilitas mendadak ini melahirkan *culture shock* yang menggunakan semangat "aji mumpung" untuk meraih dambaan material sebesar-besarnya sebagai pelampiasan dendam kemiskinan masa lalu. Sementara bagi mereka yang sudah mapan membutuhkan sabuk pengaman *(safety belt)* untuk melestarikan kenyamanan baik setelah mereka pensiun maupun untuk kelangsungan anak cucu.

Transformasi kebudayaan ini mencakup sikap-sikap materialisme dimana kekayaan material menjadi satu-satunya ukuran kesuksesan. Simbol-simbol material dan prestise yang bersifat artifisial dikejar lewat jalan pintas dengan melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak terpuji, termasuk merampas ruang publik (media, pendidikan) dan mencuri hak-hak publik (korupsi pajak, perampasan tanah, dan sumber daya alam). Tanpa suatu *counter-culture* yang memadai, konsumsi budaya material semacam ini ikut menjerat masyarakat dan kita ke dalam budaya pasar dan mendorong masuk ke dalam suatu prilaku anarkis baik secara sosial, politik maupun ekonomi. Di tengah situasi masyarakat yang prihatin, konsumerisme dan hasrat mengejar prestise yang artifisial semacam itu adalah pertunjukan kekuasaan atau sejenis ketamakan yang diam-diam dipamerkan. Di lain tempat atau di ruang politik, korupsi dan money-politics dalam proses-proses pemilu adalah sejenis penghinaan terhadap rakyat.

Dalam situasi yang akumulatif seperti ini kita menemukan ironisme. Demokrasi memang berkembang secara prosedural, tapi nilai-nilai dan kearifan lokal masyarakat justeru merosot. Pemilu digelar secara rutin dan agen-agen politisi baru menempati lembaga-lembaga penentu kebijakan. Tapi justru di situlah agen-agen mediokratik ini menikmati hak-hak demokrasi tanpa memproduksi nilai-nilai kepublikan. Elit politik dengan mudah mengisi ruang demokrasi itu dengan persengkongkolan bisnis-politik untuk kepetingan menjarah negara baik sumber-sumber ekonominya maupun nilai-nilai dasar kepublikan politiknya.

Oleh karenanya bisa dikatakan bahwa setelah lebih dari satu dekade umur reformasi Indonesia belum benar-benar keluar dari krisis. Demokrasi menjadi kemerosotan nilai, kebebasan bergeser menjadi anarki. Gejala-gejala krisis ini paling tidak mengambil bentuk hal-hal berikut ini:

Gejala 1: Korupsi dan suap menjadi praktek sosial

Bukan rahasia lagi, para pejabat yang berkuasa banyak melakukan berbagai praktek penyalahgunaan kekuasaan seperti korupsi, kolusi dan menerima suap. Mereka berasal dari lembaga-lembaga negara mulai eksekutif (menteri, birokrat, kepala daerah), lembaga legislative (DPR dan DPRD) dan lembaga yudisial (hakim), serta melibatkan lembaga penegak hukum (polisi dan jaksa). Bentuknya bisa beraneka ragam mulai dari yang paling terang-terangan sampai gelap-gelapan. Spektrumnya bisa sangat luas dari menghapus atau menyelipkan pasal-pasal ketika menyusun perundang-undangan, sampai kongkalingkong antara actor politik dan pengusaha atau antara petugas dan pembayar pajak. Kendatipun upaya-upaya pemberantasan korupsi sudah dilakukan, tidak bisa dimungkiri bahwa kenyataannya selalu ada upaya serangan balik dari para koruptor atau pihak-pihak yang kepentingannya terancam, untuk menggagalkan atau melemahkan institusi pemberantasan korupsi.

Bila kita cermati fenomena korupsi dan praktek suap yang akut ini maka bisa dianalisasi bahwa akar politik-ekonominya adalah anarki dalam perebutan alokasi dan distribusi sumberdaya ekonomi, sementara akar budayanya dibalut oleh pengejaran tanpa akhir terhadap kedudukan, status sosial, gaya hidup dan prestise sosial dengan konsumsi budaya material sebagai penyangga utamanya. *Pragmatisme individual dan kenikmatan pribadi ditonjolkan, sebaliknya kepentingan bangsa ditinggalkan*.

Gejala 2: Produk Perundang-undangan yang merugikan rakyat

Ada banyak produk peraturan perundang-undangan yang berpotensi kuat merugikan rakyat karena lahir dari sistem perekonomian Indonesia yang berwatak kolonial. Sejak awal reformasi ekonomi bahkan sebagian jauh sebelumnya pada era Orde Baru, berbagai revisi perundangan-undangan bercorak liberal dilakukan untuk memenuhi tekanan internasional yang menghendaki system perekonomian Indonesia yang pro-pasar seluas-luasnya. Ini adalah bagian dari skema ekonomi yang sepenuhnya didikte oleh kepentingan lembaga-lembaga donor dan keuangan internasional yang berkolaborasi dengan korporasi multnasional untuk mengeruk kekayaan bumi Indonesia. Dengan dalih untuk mendorong pertumbuhan ekonomi, lembaga-lembaga tersebut bukan saja menggelontorkan utang kepada RI, tetapi juga menuntut konsesi agar RI membuka diri terhadap investasi asing, privatisasi dan liberalisasi perdagangan dan keuangan lewat reformasi kebijakan.

Situasi ini semakin berlanjut ketika RI dililit utang saat krisis ekonomi 1997 dan IMF kembali memaksakan resep ekonomi dalam bentuk program penyesuaian structural *(structural adjustment policy)* agar pemerintah membuka seluas-luasnya terhadap pasar dan investasi. Sejumlah peraturan perundangan-perundangan pun lahir, seperti UU Penanaman Modal, UU Minerba, UU Migas, UU Sumberdaya Air dan lainnya. Selain RI dijajah lewat perundang-undangan, lemahnya SDM dan teknologi yang ketinggalan menjadi alasan penyerahan pengelolaan SDA dan sector finansial dikuasi asing. Dus, *sistem hukum ekonomi RI tidak berpihak pada kemandirian, sementara aktor-aktor dalam pemerintah tidak memiliki keberpihakan pada rakyat*.

Gejala 3: Merosotnya kebajikan bersama *(common good)* dan kesukarelaan

Ada fenomena sosial yang berkembang pesat di tengah-tengah masyarakat kita belakangan ini yakni suatu praktis sosial yang ditandai oleh merosotnya kesadaran bersama tentang tanggung jawab, kebajikan bersama, saling percaya dan kesukarelaan. Dalam hampir semua kagiatan, uang dan imbalan materi lainnya menjadi dasar bagi berlangsungnya partisipasi warga. Dalam semua kegiatan itu, segala aktivitas dijalankan secara transaksional. Sementara kesukarelaan, keikhlasan, dan altruism sebagai basis tindakan sosial kolektif berkurang. Datang ke pertemuan-pertemuan komunitas, rapat-rapat organisasi, kampanye partai, preferensi pilihan dalam pemilu, kesediaan untuk membantu dan bersolidaritas dan lain-lainnya hampir-hampir saja mustahil tanpa melibatkan imbalan dalam bentuk yang berbeda-beda. Secara sinikal fenomena ini dinyatakan lewat ungkapan "wani piro?" pada sebuah iklan produk di televisi dan tiba-tiba menjadi sedemikian popular dalam perbincangan sehari-hari. *Pada giliran gejala ini menjadi habitus sosial dimana imbalan dan uang tiba-tiba menjadi sangat penting dan menentukan kebaikan bersama (common good).*

Gejala 4: Intoleransi dan Kekerasan

Apa yang membuat gusar kita hari ini adalah bahwa demokrasi menjadi "democrazy", dan kebebasan menjadi anarki. Orde reformasi yang mengakhiri belenggu otoritarianisme dan sentralisme pemerintahan Orde Baru, ternyata berkembang sedemikian jauh sehingga kebebasan terasa melampaui batas yang menghancurkan ikatan batin kita sebagai sebuah bangsa. Meningkatnya intoleransi terhadap perbedaan identitas dan disharmoni sosial yang diwarnai dengan aksi kekerasan seolah-olah menjadi harga yang harus dibayar. Kekerasan dan intimidasi semacam ini seringkali digunakan sebagai jalan keluar untuk menyelesaikan masalah, sementara dialog rasional, kritis dan dari hati ke hati dianggap sebagai jalan yang bertele-tele. Hal yang amat

menggelisahkan kita juga adalah capaian demokrasi yang menyediakan kebebasan ternyata digunakan oleh sebagian kelompok untuk memaksakan keyakinannya atas yang lain berdasarkan superioritas dan klaim kebenaran tunggal. Dalam konteks ini, *kebersamaan dilukai dan kebhinnekaan dicampakkan.*

Gejala 5: Media Massa sebagai alat propaganda ekonomi, politik dan budaya

Pers bebas dianggap sebagai salah satu elemen pilar demokrasi. Fungsinya sebagai medium informasi public sangat efektif untuk menyampaikan pesan, protes dan bahkan alat control kekuasaan. Kendati demikian, media massa baik cetak maupun elektronik tak diragukan lagi menjadi salah satu kekuatan penting dalam pembentukan opini public ketimbang sekedar menyalurkan pandangan dan pendapat masyarakat. Sering kita lihat media massa membawa sendiri pesan politiknya atau bahkan membawa pesan pesanan orang lain. Kerap kali pula media massa menyamarkan peran sebenarnya sebagai actor yang juga memiliki kepentingan politik atau ekonomi terkait *owner*-nya.

Dalam konteks ini, media massa seringkali menyajikan berita atau informasi yang terseleksi dan tidak berimbang bahkan pada momen-momen tertentu bersifat disinformatif dimana public dihadapkan pada situasi yang sulit mencerna antara informasi yang benar, gossip atau propaganda politik. Lebih dari itu semua, media massa cenderung menampakkan diri sebagai alat ideologis dari suatu kebudayaan besar yang memanfaatkan pasar konsumen Indonesia sebagai objek distribusi produk-produk luar yang dibarengi dengan industri gaya hidup yang hedonis dan konsumeris yang merayu public. *Dus, media massa hari ini bukan hanya agen informasi yang merepresentasi kepentingan ekonomi dan politik kelompok-kelompok kepentingan tertentu, tetapi sekaligus agen kebudayaan penting yang melemahkan kepribadian kebudayaan masyarakat sendiri.*

Gejala 6: Ekstrimisme agama

Ekstrimisme keagamaan muncul karena pandangan melampaui batas yang dianut oleh sekelompok aliran yang memahami ayat-ayat suci secara tekstual tanpa mempertimbangkan konteks sosial, kesejarahan dan lokalitas. Di Indonesia, ekspresi ekstrimisme keagamaan ini muncul dalam bentuk mulai dari sesat-menyesatkan, kafir-mengkafirkan, kengganan untuk berdialog secara sehat dan adil, hingga tindak kekerasan dan kehendak untuk mengganti ideologi negara dengan ideologi khilafah.

Tidak bisa dimungkiri bahwa ideologi ekstrimisme ini terus menerus diproduksi dan direproduksi baik melalui perebutan masjid-masjid maupun lewat sekolah-sekolah dan perguruan tinggi. Yang lebih menggusarkan lagi, semakin lama ideologi ini berkembang di kalangan mahasiswa dan anak-anak muda yang bagaimanapun keberadaannya bisa merobek-robek corak pandangan keagamaan masyarakat yang tawasuth dan ramah terhadap tradisi budaya yang hidup dan berkembang di masyarakat.

Bagaimana cara memahami secara lebih tepat gejala-gejala krisis politik dan kebudayaan di Indonesia yang sedang berubah ini dengan situasi dan kondisi-kondisi yang terjadi di arena global? Kapan situasi local terkait dengan situasi global, dan kapan pula yang local berkembang dalam dinamikanya? Adalah globalisasi yang memungkinkan peristiwa yang terjadi di suatu tempat berpengaruh terhadap kejadian di tempat lain yang berbeda. Globalisasi dicirikan oleh "intensifikasi relasi-relasi sosial mendunia yang menghubungkan lokalitas-lokalitas yang berjauhan dalam satu cara yang sedemikian rupa sehingga kejadian yang berlangsung di suatu tempat tertentu dibentuk oleh peristiwa-peristiwa yang terjadi bermil-mil jaraknya, dan demikian

pula sebaliknya". Secara kelembagaan relasi-relasi mengglobal ini didukung oleh kapitalisme, industrialisme, sistem negara bangsa, dan militerisme. Perkembangan teknologi yang semakin pesat memungkinkan kemajuan pesat pula pada empat institusi di atas sehingga relasi-relasi antar peristiwa dan kejadian semakin intensif.

Globalisasi juga ditandai oleh konsep-konsep seperti e*tno-scape* dimana orang modern terus menerus memperbaharui kemodernannya dengan cara mendatangi etnis yang menurutnya terbelakang; *capital-scape* dimana perputaran uang pada ranah global sehingga uang itu sendiri tidak memiliki "kewarganegaraan" lagi; *ideo-scape,* artinya ide yang dapat melewati batas trans-national. Sebagai contoh, gejala terorisme yang ada di Timur Tengah dapat merembet ke Indonesia; dan *media-scape* yang mendorong dan mengkonstruksi pemikiran kita. Saat ini kita tidak dapat membendung arus informasi yang semakin kuat paska adanya teknologi, seperti internet. Misalnya: peristiwa G30S terkait dengan perebutan pengaruh dalam perang dingin antara blok Barat dan Blok Timur; demonstrasi aktifis PKS di KFC Surabaya berhubungan erat dengan film "The Innocence of Muslim" yang dibuat di Amerika; atau naiknya harga minyak di pelosok desa Kulon Progo terkait erat dengan ketegangan politik dan militer di Selat Hormuz, Teluk Persia.

Kendati demikian, bukan berarti lokalitas sepenuhnya ditentukan secara total dan menyeluruh oleh situasi global. Lokalitas juga memiliki dinamika sendiri akibat dari basis material dan kebudayaan dimana proses persaingan dan aspirasi kepentingan, pandangan hidup dan ide-ide antar actor dan kelompok-kelompok dalam masyarakat tersebut berlangsung. Dinamika antar aktor ini sangat menentukan apakah lokalitas tunduk pada skenario global, mengabsorbsi, menegosiasi atau justeru melawannya. Situasi ini sebenarnya bisa diprediksi dan diramal meskipun tidak secara tepat sempurna. Karena itu selalu ada jalan untuk mengantisipasi, membangun strategi, dan menyusun agenda bersama.

III. Membaca Kondisi PMII

Dalam satu dekade terakhir kita menyadari bahwa organisasi pergerakan kita telah berkembang sedemikian pesat baik secara kuantitatif maupun secara kualitatif. Terbukti bahwa PMII sudah berada di hampir semua universitas dan perguruan tinggi di Indonesia dengan kuantitas kader yang sangat bervariasi. Di antara organisasi sejenis pun PMII menjadi organisasi dengan jumlah cabang dan cakupun wilayah terbesar di Indonesia. Era reformasi telah membuka peluang pengembangan PMII secara lebih massif. Apalagi dukungan kader alumni yang berhasil melakukan mobilitas vertikal dan menempati jabatan-jabatan politik di birokrasi pemerintah, lembaga-lembaga negara non-departemen (KPU, Panwaslu, KPI, misalnya) maupun lembaga legislatif (jadi tidak hanya di LSM saja) tidak bisa dimungkiri sangat membantu perkembangan ini. Namun demikian, di luar perkembangan positif yang kita rasakan, kita juga mencatat sejumlah hal yang kurang membesarkan hati.

Sebelum bergerak ke masalah internal PMII berikut diajikan sejumlah data:[19]

Ruang lingkup rekrutmen:1) mayoritas kader PMII memiliki keterkaitan dengan Nahdlatul Ulama, seperti dalam bentuk latar belakang keluarga, masyarakat, dan pendidikan; 2) sebanyak 95% menyatakan bahwa anggota/kader PMII tidak berlatar belakang keluarga PMII; 3) secara umum, proses rekrutmen anggota PMII di beberapa kampus tidak melalui proses pendekatan akademik (ilmiah), tapi melalui proses pertemanan dan 56% responden menyatakan kader yang bergabung di PMII tidak didasari oleh minat (keinginan dengan sadar) untuk bergabung ke PMII; 4) kebanyakan (65%) responden menyatakan tidak melakukan test

19 Data yang didapat selama Rakornas Bidang Kaderisasi tanggal 14-18 Februari 2012 bertempat di Jakarta.

identifikasi potensi diri dan test kecenderungan aktif di PMII dalam proses rekruitmen anggota. Sebanyak 51% responden juga menyatakan tidak pernah melakukan kegiatan pra Mapaba dalam proses rekruitmen, dan; 5) faktor penghambat yang dominan dalam proses pengkaderan di kampus adalah keterbatasan aspek *financial,* intervensi kampus, dan stigma buruk anggota/kader PMII. Sedangkan keberadaan PMII sebagai organisasi minoritas, dalam suatu kampus, tidak dinilai sebagai hambatan.

Ruang lingkup ideologisasi: 1) Sekitar 80% responden menyatakan dalam 1 tahun melakukan Mapaba lebih dari 1 kali dan 78% menganggap materi yang ada di Mapaba masih efektif sebagai sarana ideologisasi; 2) Sebanyak 49% responden menyatakan materi Mapaba tidak sesuai dengan karakteristik kampus umum dan ada 17% menyatakan materi tersebut tidak sesuai dengan karakteristik kampus agama, dan 73% responden menganggap metode yang digunakan saat ini sudah membantu proses ideologisasi yang diharapkan; 3) Sebanyak 88% responden menyatakan bahwa pemateri Mapaba saat ini sudah memiliki kompetensi dalam menyampaikan materi; 4) Sebanyak 61% responden tidak mengacu pada buku *multi level strategi* dalam pelaksanaan Mapaba, dan ada 5% (2 cabang) yang menyatakan belum pernah mengenal buku *multi level strategi*; 5) 78% responden menyatakan perlu ada materi tambahan dalam menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*) anggota/kader terhadap organisasi, dan; 6) Secara umum, kegiatan *follow up* Mapaba yang paling banyak dilakukan oleh PC dalam bentuk diskusi nonformal.

Ruang lingkup peran aktif dan daya juang: 1) Sebanyak 83% responden tidak bisa melaksanakan PKD lebih dari 2 kali dalam 1 tahun. Sebanyak 56% menyatakan terdapat pengurus komisariat yang belum lulus PKD. Padahal, 78% responden menilai PKD adalah proses penempaan utama untuk membangun kompetensi kader dalam mengorganisasikan institusinya; 2) Ada sebanyak 44% responden menilai materi PKD tidak sesuai dengan karakteristik kampus umum dan ada 20% menilai materi tersebut juga tidak sesuai dengan karakteristik kampus agama; 3) Sebanyak 78% responden menyatakan bahwa pemateri PKD saat ini sudah memiliki kompetensi dalam menyampaikan materi dan 73% menganggap materi PKD sudah mampu menumbuhkan kesadaran berperan aktif dan berdaya juang bagi kader PMII; 4) Sebanyak 44% responden menyatakan pelaksanaan PKD tidak mengacu pada buku *multilevel strategi*, dan; 5) *Follow up* yang dilakukan oleh cabang setelah PKD sebagian besar dilakukan dalam bentuk diskusi nonformal dan informal.

Ruang lingkup supporting system dan leading sector: 1) Sebanyak 93% responden menyatakan tidak bisa melakukan PKL lebih dari 1 kali dalam 1 tahun; 2) Sebagian besar (63%) responden meyakini, kader yang lulus PKL tidak memiliki orientasi untuk menduduki *the leading sectors,* dan 66% materi dan metode yang dilaksanakan dalam PKL tidak mendukung kader untuk *survive* di ranah *the leading sectors;* 3) sebanyak 54% responden menyatakan pemateri yang ada saat ini tidak memiliki kompetensi dalam menyampaikan materi PKL, dan; 4) Mayoritas responden menghendaki, model PKL yang diharapkan dapat mengarah pada *survive* kader pada ranah *the leading sectors* (spesialisasi profesi) adalah dalam bentuk penugasan *social research*dan pelatihan keprofesian.

Ruang lingkup assesment dan evaluasi: 1) Sebanyak 63% mengaku melakukan penilaian terhadap daya serap peserta setelah menerima materi dalam setiap jenjang pengkaderan atau pelatihan. Dan sebanyak 83% mengaku melakukan penilaian terhadap setiap metode dan narasumber dalam pengkaderan dan pelatihan; 2) sebanyak 56% responden juga mengaku melakukan penilaian terhadap perkembangan akademik dan peran aktif kader dalam berorganisasi, dan; 3) Sebanyak 41% responden menyatakan melakukan penilaian dan evaluasi

kinerja organisasi setiap 3 bulan sekali dan 31% menyatakan tidak pernah melakukan penilaian dan evaluasi terhadap kinerja organisasinya.

Ruang lingkup relasi PMII dengan alumni: 1) Sebanyak 73% responden menyatakan bahwa alumni membantu secara *financial* setiap pengkaderan yang dilakukan. Sebanyak 45% juga menyatakan bahwa bantuan *financial* dari alumni dalam setiap pengkaderan kurang dari 25% biaya yang dibutuhkan; 2) Sebanyak 85% responden juga menyatakan bahwa alumni senantiasa memberikan gagasan konstruktif dalam penguatan institusi dan pengembangan kualitas kader; 3) Sebanyak 68% responden menyatakan keberadaan organisasi alumni (IKA PMII) tidak mampu mendorong peningkatan peran alumni pengembangan dan penguatan institusi PMII, dan; 4) Sebanyak 61% responden juga menyatakan, bahwa alumni tidak melakukan peran distribusi kader potensial ke ranah produktif.

Sesi analisa potensi diri dan tantangan secara kuantitatif tersusun dalam empat ruang lingkup: potensi kader dan mandat sosial, proyeksi realitas dan visualisasi tantangan, kapasitas yang dibutuhkan kader, dan pemetaan pilihan kebutuhan kader. Sesi ini berlangsung pada tanggal 16 Februari 2012 bertempat di Gedung Serbaguna 3 Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta Timur.

Secara garis besar, angket potensi diri dan tantangan dapat disimpulkan sebagai berikut: Ruang lingkup potensi kader dan mandat sosial: 1) latar belakang kampus kader sebanyak 41% kampus umum dan 59% berasal dari kampus agama; 2) kampus agama negeri 65% dan sisanya berasal dari kampus swasta; 3) kampus umum negeri 64% dan sisanya berasal dari kampus swasta; 4) 53% kader berasal dari jurusan tarbiyah atau pendidikan, syariah atau hukum 15%, FISIP, ekonomi, dan TIK masing-masing 6%, teknik, Mipa, filsafat atau ushuludin, kesehatan, dan pertanian masing-masing 3%; 5) pekerjaan orang tua yang berasal dari unsur petani dan nelayan sebanyak 50%, wiraswasta 24%, buruh atau karyawan sebanyak 15 %, PNS sebanyak 9%, dan guru sebanyak 3%; 6) latar belakang pendidikan orang tua sebanyak 47% lulusan SD, 35% sekolah menengah, 15% perguruan tinggi, dan 6% tidak tamat sekolah dasar; 7) sumber pembiayaan kuliah dari orang tua sebanyak 65%, mandiri dan beasiswa sebanyak 29%, dan hanya dari beasiswa sebanyak 6%; 8) latar belakang pendidikan kader sebelum atau pra kuliah sebanyak 61% alumni madrasah aliyah, 27% alumni SMU, dan 12% alumni SMK; 9) fokus akademik yang diminati sebanyak 74% menyatakan sesuai dengan disiplin akademik dan sisanya sebanyak 26% menyatakan tidak sesuai; 10) potensi ekonomi wilayah kader sebanyak 53% menyatakan berada di wilayah dengan potensi pertanian, perkebunan, perikanan atau kelautan, dan peternakan, 15% di kawasan industrial, 12% perkebunan dan perikanan, 9% di daerah perdagangan dan jasa, 9% di daerah perkebunan dan pertambangan, dan pertambangan sebanyak 3%;

Ruang lingkup proyeksi realitas dan visualisasi tantangan: sebanyak 29% menyatakan terbatasnya network (jaringan), kapasitas atau kompetensi kader mencapai 27%, lingkungan sosial, budaya, dan politik sebesar 18%, keterbatasan modal ekonomi 12%, terbatasnya lowongan pekerjaan 10%, dan aspek birokrasi yang menghambat sebanyak 4%.

Ruang lingkup kapasitas yang dibutuhkan kader: sebanyak 44% menjawab kapasitas yang dibutuhkan adalah ideologi, kepemimpinan, *network*, dan kompetensi, menyatakan hanya kompetensi sebesar 21%, kompetensi 16%, network 16%, dan ideologi 3%.

Ruang lingkup pemetaan pilihan sektor kader: sebanyak 26% ingin menjadi akademisi atau intelektual, 26% ingin menjadi entrepreneur atau industriawan, 18% ingin menjadi PNS atau berada di dalam lembaga negara, 15% ingin menjadi profesional, 9% ingin berkiprah sebagai aktivis lembaga sosial kemasyarakatan, dan 6% menjadi politisi.

Dari data kuantitatif dan kualitatif selama Rakornas Bidang Kaderisasi setidaknya tersaji delapan masalah sebagai berikut:

Masalah Pertama: Sumberdaya Anggota

Kaderisasi dijalankan setiap tahun dan menghasilkan anggota yang melimpah. Tapi harus diakui, semua proses di dalamnya belum menjamin terciptanya kader-kader yang mumpuni dibidangnya dan berkarakter sebagai *leader*. hendak berkecimpung dan berkontribusi pada sektor-sektor kehidupan sosial, ekonomi, akademik dan politik.

Hampir di semua universitas dan perguruan tinggi di Indonesia, sudah ada rayon atau komisariat PMII di sana. Tetapi di sejumlah kampus memperlihatkan bahwa organisasi PMII belum menjadi pilihan utama, bahkan di beberapa kampus negeri atau swasta yang dinilai *qualified* PMII belum ada apalagi untuk berkembang pesat. Mengenai hal ini ada beberapa sebab. *Pertama,* PMII dianggap kurang memberi nilai tambah bagi mahasiswa dan para anggotanya sehingga kurang memiliki daya tarik secara kualitatif (prestasi). *Kedua,* aktivitas pemikiran dan kegiatan-kegiatan PMII tidak nyambung dengan kebutuhan-kebutuhan yang berkembang di lingkungan kampus yang selalu bersifat khas. *Ketiga,* PMII kurang memiliki daya tarik psikologis dan simbolik kepada mahasiswa karena kurang mampu mengelola organisasinya sebagai institusi mahasiswa bergengsi dan mengemas citra kadernya sebagai agen perubahan sesuai dengan citra diri kader PMII.

Masalah Kedua: Kehidupan Intelektual

Ada sejumlah hal yang kurang menggembirakan dalam dunia intelektual kita. Gairah intelektual tak sebergairah masa lalu. Sebenarnya ini sangat ironis, karena banyak informasi dan bacaan yang tersedia di internet. Bahan-bahan bacaan juga bisa diakses lewat perpustakaan. Memang semangat untuk meraih prestasi kesarjanaan (akademis) sudah sangat maju dan tak perlu khawatir bahwa semangat ini akan terus berkembang di kalangan warga pergerakan. Hanya saja ada gejala baru yang khas modern, yakni menurunnya kegemaran membaca ide-de besar dan bergulat dengan gagasan-gagasan besar. Sekarang ini iklim mahasiswa cenderung pragmatis, mereka memilih terjun pada pengetahuan yang sempit dan terspesifikasi.

Kendati demikian, PMII jangan meratapi penurunan membaca ide-ide besar ini, karena memang ada konteks akademis yang berubah. Watak keilmuan sudah berbeda dan semakin terspesialisasi. Tapi kita tidak boleh rela dengan penurunan ini. Spesialisasi keilmuan warga pergerakan sangat penting karena negara ini membutuhkan para ahli yang mendalami pengetahuan yang spesifik dan kompeten dalam bidang-bidang yang khas. Karakter intelektual semacam ini memang dibutuhkan agar negara maju mengejar ketertinggalan. Meskipun begitu sebagai organisasi yang berupaya mencetak kader menjadi seorang *leader,* pengetahuan yang spesifik ini tidaklah cukup. Seorang kader PMII harus memiliki kompetensi dan keahlian dalam bidang tertentu sekaligus juga memiliki visi *leadership*.

Masalah Ketiga: Reputasi Organisasi

Reputasi organisasi menyangkut wibawa institusi, pimpinan dan kader pergerakan. Idealnya reputasi organisasi ini ditentukan oleh integritas, prestasi akademik dan sepak terjang kadernya di medan pergerakan. Misalnya sejaumana kader-kader pergerakan mencerminkan nilai-nilai dan pergerakan dan citra diri kader di lingkungan akademik dan sosialnya, dan pada akhirnya peran mereka dalam mengambil kepemimpinan untuk merespon isu-isu sosial dan politik yang berkembang di sekitarnya. Memiliki kader-kader yang berprestasi atau menempati

jabatan-jabatan sosial-politik dan dilingkungan kampus jelas akan meningkatkan reputasi PMII sebagai organisasi kader, begitu pula inisiatif-inisitif untuk mendorong tampilnya PMII dalam pentas pergerakan.

Membangun reputasi sangat penting untuk menambah daya tarik organisasi dihadapan calon-calon anggota, dan bagi anggota kader sendiri untuk menambah kebanggaan dan kepercayaan dirinya. Masyarakat juga tidak akan meragukan kiprah PMII sebagai organisasi kemahasiswaan yang memiliki integritas, responsive dan mengemban tanggung jawab sosial. Bagaimanapun reputasi PMII masih kalah dengan organisasi-organisasi lain yang lebih tua meskipun peran yang dimainkan belakangan ini semakin meningkat.

Masalah Keempat: Kesiapan Menempati Sektor-Sektor Strategis

Diantara kegusaran yang kita alami sekarang ini adalah minimnya kader-kader PMII yang mempersiapkan diri untuk berkiprah di sektor-sektor penting seperti finansial, pertambangan dan perminyakan. Umumnya dunia politik masih merupakan wilayah pengabdian favorit kader pergerakan dalam menjalani karirnya. Sebagian besar berkecimpung di dunia akademik di kampus-kampus, meskipun kenyataannya kuantitasnya masih belum menggembirakan terutama kiprahnya di kampus-kampus negeri maupun swasta bergengsi. Padahal kenyataannya sektor-sektor yang tersebut di atas terbukti sangat menentukan kehidupan perekonomian nasional. Bahkan pertumbuhan ekonomi Indonesia ditopang sepenuhnya oleh pertambangan yang diekploitasi secara besar-besaran. Ironisnya, sebagian besar sector ini dikuasai oleh asing yang berkolaborasi dengan elit-elit bisnis-politisi nasional yang memiliki kepentingan untuk ikut menjarah kekayaan negara.

Kebanyakan kader-kader PMII enggan memasuki sektor-sektor ini, atau memang tidak ada kader PMII yang mengambil spesialisasi dan kompetensi di bidang-bidang tersebut. Bisa dikatakan bahwa sektor ini merupakan wilayah asing, tak tersentuh dan terisolasi dari wacana dan *social activism* kader PMII. Kendatipun kaderisasi sudah berekspansi ke kampus-kampus umum, fakultas-fakultas favorit dalam bidang-bidang tersebut masih belum dijangkau.

Masalah Kelima: Perangkat nilai yang konstruktif dan sistemik

Sebagaimana setiap organisasi, sistem nilai adalah ruh pergerakan, adapun struktur dan perangkat organisasi merupakan tubuhnya. Tanpa sistem nilai atau ideologi ini mustahil organisasi tersebut bisa bergerak, dan struktur dan perangkat tersebut tak mungkin pula ia merealisasikan tujuan hidup dan keberadaannya. Sistem nilai PMII ini terumuskan dalam suatu doktrin normative bernama NDP atau Nilai-Nilai Dasar Pergerakan, yang isinya merupakan sublimasi dari nilai-nilai keaswajaan dan keindonesiaan. "Keaswajaan" sendiri bisa dikatakan satu dimensi *spiritualisme* ideologis kaum pergerakan yang bersifat khas kaum *ahlus-sunnah wal-jamaah* dimana segala aktivitas PMII pada dirinya sendiri adalah suatu bentuk *ibadah* kepada Sang Penguasa Semesta Jagad Raya.

Dalam doktrin Aswaja, manusia adalah *kholifah fil-ardh*, pemimpin/penguasa di dunia. Karena itu menjadi tugas besar setiap kader pergerakan untuk memanggul tanggung jawab itu dalam rangka merealisasikan visi *rahmatan lil-alamin*. Dan seorang pemimpin, atau kolektivitas kepemimpinan, adalah pemimpin dunia yang pada akhirnya harus menghadapi realitas "dunia yang apa adanya dengan seluruh seluk beluknya". Dengan kata lain, seorang kholifah (PMII sebagai "kholifah kolektif") perlu dilengkapi satu perangkat metodologis untuk memahami "dunia yang apa adanya dengan seluruh seluk beluknya" itu untuk memandu gerak langkah kaum pergerakan untuk mencapai cita-citanya abadinya. Perangkat itulah yang kita namakan:

"paradigma gerakan". Masalah kita adalah kini dirasakan oleh para kader pergerakan akan pentingnya suatu paradigm gerakan yang relevan dengan gerak jaman, dengan situasi dunia yang sedang berubah. Masalah itu tercermin dari satu pertanyaan: Apakah Paradigma Kritis Transformatif (PKT) masih relevan bagi PMII kini dan yang akan datang? Sebagian berpendapat bahwa argumen-argumen yang mendasari PKT sudah rontok. Dengan demikian, PKT sudah tidak relevan sama sekali. Sayangnya, dasar alasannya kurang diuraikan: kurang menjawab mengapa rontok, bagian mana yang rontok; apakah rontoknya pada sebagian asumsi ataukah rontok pada asumsi-asumsinya secara keseluruhan. Lalu pendapat ini menawarkan suatu paradigma baru yang diberi nama "Paradigma Berbasis Realitas". Terhadap paradigma baru ini pun masih bisa diajukan satu pertanyaan: apakah paradigm ini berbasis pada filsafat pragmatisme? Lalu apakah paradigm baru ini koheren dengan seluruh sistem nilai yang selama ini dianut oleh PMII?

Selain Paradigma Berbasis Realitas, ditawarkan pula "Paradigma Menggiring Arus" (PMA). Di dalam ilmu sosial atau ilmu politik dan hubungan internasional, sebenarnya tidak dikenal jenis paradigma semacam ini. Nampaknya gagasan ini dicetuskan dari hasil bacaan baru terhadap dinamika realitas dunia belakangan ini dalam wawasan geopolitik dan teori sistem dunia. Namun harus diakui perspektif PMA tetaplah bersifat "kritik struktural" sebagaimana asumsi dasar yang digunakan dalam PKT Hanya saja yang membedakan keduanya adalah pada "unit analisis"-nya. Jika unit analisis PKT adalah negara, maka unit analisis PMA adalah sistem-dunia. Dan bila PKT masih kuat terpengaruh oleh teori modernisasi, pada PMA kuat terpengaruh oleh varian dalam teori globalisasi. Kendati begitu keduanya (baik PKT maupun PMA) disatukan oleh perspektif "kritik struktural". Dus, paradigmanya tetaplah paradigma kritik. Walhasil, apakah PKT benar-benar habis sudah atau rontok seluruh daging dan tulang-tulangnya? Ataukan ada sebagian asumsi PKT yang masih relevan dan sebagian lainnya perlu direvisi? Lalu apa nama yang tepat untuk paradigma ini? Apa relevansi dan koherensi upaya revisi tersebut dengan doktrin *al-muhafadzatu 'alal-qodimis-sholih wal-akhdzu bil-jadidil-ashlah*? Banyak pertanyaan yang bisa kita ajukan untuk memerkokoh sistem nilai dan ideologi kita.

Masalah Keenam: Strategi dan taktik sebagai prasyarat gerak

Nampaknya harus diakui bahwa di kalangan kader pergerakan, ideologi, strategi dan taktik gerakan PMII belum dipahami betul. Sehingga seringkali terjadi perdebatan dan diskusi tanpa ujung dengan membawa akibat-akibat kesalahpahaman atau konflik berlarut-larut yang memecah belah diri sendiri. Masalah kita adalah apa sebenarnya strategi dan bagaimana taktik gerakan PMII? Apakah kita memiliki kedua-duanya, atau jangan-jangan kita hanya berjalan *natural* saja? Kaburnya pembedaan yang jernih antara aspek ideologi, strategi dan taktik ini seringkali membawa kesalahpahaman berikutnya. Misalnya kita perlu menjernihkan masalah yang dipertanyakan kader-kader kita, yakni: apakah "Menggiring Arus" dalam PMA (Paradigma Menggiring Arus) sebenarnya adalah suatu strategi, dan taktiknya adalah anti/non-sistemik yang ujudnya bisa kolaborasi, adaptasi, negosiasi dan ataukah perlawanan frontal?

Sebagaimana disinggung diatas taktik adalah penjabaran operasional jangka pendek agar strategi dapat diterapkan. Maka suatu taktik tertentu kita pilih, kita ambil dan kita jalankan atas dasar pertimbangan situasi aktual dan kenyataan riil di lapangan. Dan oleh karena itu sudah sewajarnya bila suatu taktik tertentu selalu harus berbasis realitas, kenyataan riil! Lalu kita pun bisa bertanya: apakah yang kita sebut "Berbasis Realitas/Kenyataan" dalam PBA (Paradigma Berbasis Realitas) sebenarnya adalah bahasa yang digunakan dengan pengertian yang sama dengan taktik yang dipahami disini? Tentu hal ini bukan semata masalah linguistik, bukan?!

Masalah Ketujuh: Membangun Akumulasi Kesadaran dan Pengetahuan Bersama

Kesenjangan pengetahuan dan keterbatasan wawasan membuat diskusi untuk membicarakan masalah-masalah substansial seolah bertele-tele dan dianggap buang-buang waktu atau terlalu teoritis. Seringkali anggapan ini diperburuk oleh egoisme sektoral, perbedaan otoritas, senioritas dan gengsi diri yang terlalu berlebihan. Pada akhirnya faktor-faktor ini telah menghalangi kesediaan untuk bekerjasama, saling mendengarkan, saling menghormati dan menghargai. Oleh karena itu tidak mengherankan bila kesepakatan-kesepakatan atau keputusan-keputusan penting yang bersifat substansial tidak mudah dicapai atau diambil tanpa masukan-masukan serta pertimbangan kritis, konstruktif dan solutif.

Padahal sesungguhnya tradisi semacam inilah yang memungkinkan proses-proses akumulasi pengetahuan bersama dan memupuk kesadaran kolektif. Di dalamnya mencakup *sharing* ide dan pemikiran, praktek berbagi pengalaman, kegelisahan dan keprihatinan, serta berbagi ketahuan dan ketidaktahuan. Tradisi ini hanya bisa dicapai jika satu sama lain di dalam "lingkaran kader-kader penting" organisasi ini memiliki kesabaran untuk mendengarkan, saling menghargai dan *tepo seliro*, saling memperkaya dan mengakui kekurangan, serta saling mencari titik temu atas berbagai pendapat yang berbeda. Bagaimanapun setiap perbedaan pendapat dalam diskusi pada akhirnya harus tunduk pada kesepakatan bersama yang dicapai secara maksimal dan didasarkan atas pertimbangan-pertimbangan yang rasional dan bertanggung jawab terhadap visi, amanat dan strategi kolektif pergerakan.

Masalah Kedelapan: Etika Komunitas Pergerakan

Terkait dengan poin di atas, kita jelas merasakan kurang tumbuhnya etika pergerakan yang positif, konstruktif dan bersifat metodis. Yang dimaksudkan adalah etika komunitas pergerakan dalam praktek hidup sehari-hari yang merupakan pengejawantahan dari etika keaswajaan yang bersifat menyeluruh, koheren dan sistematik. Ini tidak hanya terbatas pada sikap normative seperti *tawasuth, tawazun,* dan *i'tidal,* tetapi juga mencakup habituasi nilai-nilai kesederhanaan, kejujuran, keberanian, kepercayaan diri, saling kerjasama, kooperasi, gotong royong, kesantunan publik, saling percaya, saling menghormati, relasi junior-senior yang konstruktif, semangat kreativitas dan entreprenership, optimistik, teguh pada prinsip, dan lain-lainnya yang perlu dikembangkan dalam kehidupan sehari-hari warga pergerakan. Etika semacam ini bukan hanya bersifat konstruktif bagi terbangun kohesi sosial dan pemupukan modal sosial yang kuat. Tetapi juga menjadi spirit yang bisa dipraktekkan secara metodis dalam hubungannya dengan kurikulum tersembunyi *(hidden curriculum)* kaderisasi guna memperkuat daya *resilency*, kedisiplinan, dan membentuk tradisi *counter-culture* (oposisi-budaya) terhadap anarkisme politik dan kebudayaan yang kita hadapi.

IV. Strategi-Taktik Gerakan

Posisi paradigma dalam gerakan PMII sangatlah vital. Ini lantaran paradigma memberikan keyakinan metodologis bagi setiap kader PMII dalam memahami dan memaknai setiap peristiwa, atau kenyataan sosial. Pada puncaknya dari hasil pemaknaan bersama itu lalu bisa dirumuskan model sebuah gerakan kolektif, strategi, dan taktik perjuangan. Gerak tanpa paradigma bukanlah sebuah gerakan dalam arti sebenarnya, melainkan sebuah kerumunan, gerak acak tak beraturan. Setiap pergerakan haruslah memiliki strategi perjuangan untuk mencapai tujuan organisasi. Selain strategi juga diperlukan taktik. Strategi biasanya berkaitan dengan "apa" yang seharusnya kita lakukan, yakni mengerjakan sesuatu yang benar *(doing the right things)*. Sementara taktik berkaitan dengan "bagaimana" untuk mengerjakan sesuatu itu, yakni

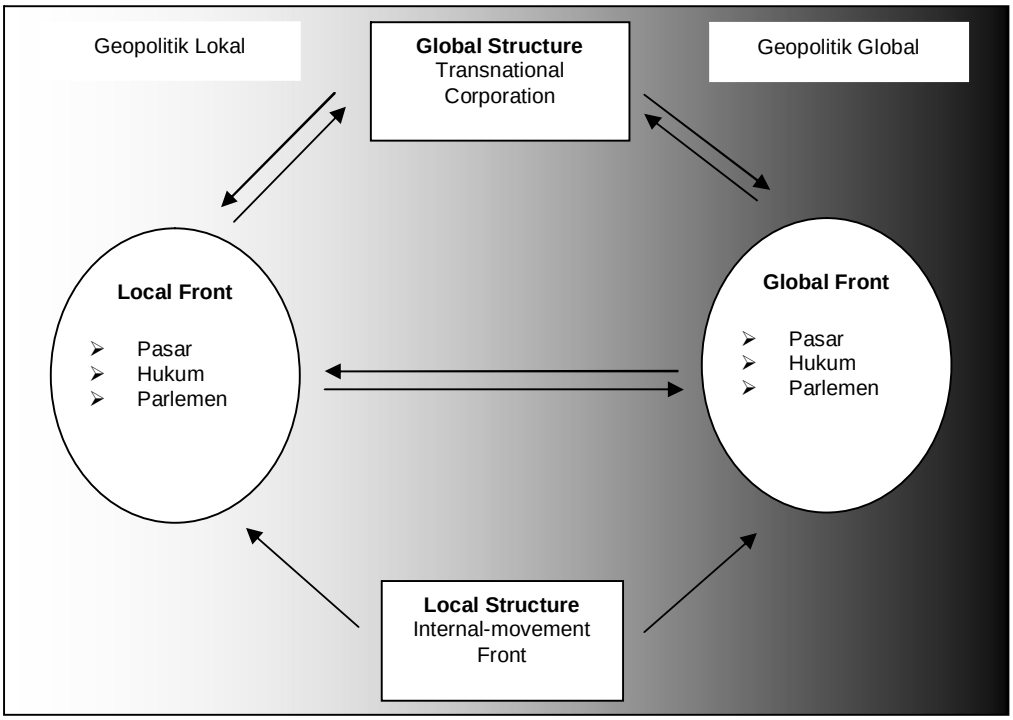
mengerjakan sesuatu dengan benar *(doing the things right)*. Dalam organisasi militer, strategi dianalogikan sebagai seni menggunakan pertempuran untuk memenangkan suatu perang, sedangkan taktik adalah seni menggunakan tentara dalam sebuah pertempuran. Adapun taktik merupakan penjabaran operasional jangka pendek dari strategi agar strategi tersebut dapat diterapkan. Strategi sendiri merupakan alat/program-program indikatif untuk mencapai tujuan suatu organisasi. Ia bersifat menyatu *(unified)* yakni menyatukan seluruh bagian-bagian dalam organisasi; menyeluruh *(comprehensive)* dalam arti mencakup seluruh aspek dalam organisasi; dan integral *(*integrated*)* yakni seluruh strategi akan cocok/sesuai untuk seluruh tingkatan (organisasi, kegiatan dan fungsinya).Biasanya strategi dibuka untuk publik, sementara taktik cenderung dirahasiakan. Penggunaan paradigma PKT, sementara dalam proses revitalisasinya, tidak hanya sekedar menekankan kekuatan kritik pada wilayah nalar tetapi juga transformasi melalui gerakan. Nalar dan gerakan PMII tidak seharusnya hanya melihat negara semata-mata sebagai arena bagi para "setan" berkuasa tetapi juga dapat menjadi "malaikat" kebaikan bagi warganya. Negara merupakan arena kontestasi warga negara yang memiliki afiliasi nilai atau ideologi untuk berkuasa. Sesat pikir bahwa PMII selamanya *vis a vis* dengan negara hanya membuat PMII menjadi *phobia* dengan kekuasaan dan *output*-nya hanya berada di LSM atau Ormas. Strategi gerakan PMII bertumpu pada kekuatan untuk mengantisipasi perubahan di masa mendatang di tiga front sekaligus: *global front*, *local front*, dan *internal-movement front*. Berdasarkan berbagai bacaan dan *input* maka terdapat dua strategi gerakan PMII: menjadi *avant-garde* gerakan dan penguasaan *the leading sectors*.

Menjadi *Avant-garde* Gerakan

Mungkin, sudah tidak ada yang menyangsikan bahwa PMII merupakan gerakan *extra-universiter* yang kerap terlibat dalam memperjuangkan perubahan di tingkat nasional dan daerah. Lewat doktrin *liberation theology* berupa keberpihakan terhadap kaum *mustadh'afin* serta paradigma kritis transformatif kader-kader PMII begitu terampil memainkan perannya sebagai aktor gerakan sosial. Radikalisasi nilai di dalam PMII ditujukan untuk membangun resistensi atas ketidakadilan. Supaya gerakan tidak sekedar menjadi "asal gerak" maka PMII menggunakan *multi-level strategy* sebagai strategi gerakan PMII. Multi-level strategi merupakan langkah mengatasi kuatnya penetrasi struktur global atas penetrasi struktur lokal.[20] Dalam bacaan PMII, perubahan tidak hanya ditentukan dari struktur lokal tetapi juga di pengaruhi oleh struktur global. Oleh karena itu, gerakan PMII berupaya melakukan perebutan (*warring position*) di tiga front: *global front*, *local front*, dan *internal-movement front*. Perebutan tiga front tadi memerlukan *central planner* untuk mengatur ritme di *multi centers*. Secara praktis, gerakan di tiga front memerlukan kelenturan atau fleksibilitas. Misalnya, struktur global diperlukan untuk menghapus *local struktur constraint* yang membahayakan gerakan atau merugikan masyarakat di tataran lokal. Sementara struktur lokal diperlukan untuk menghambat gerak maju struktur global tersebut. Dalam tesis Andre Gunder Frank dan Marta Fuentes kita bisa menghambat penetrasi struktur global dengan melepas kopling (*delinking*) melalui tiga mekanisme: pasar, hukum, dan parlemen. Penggunaan mekanisme pasar adalah dengan upaya memboikot produk atau upaya secara luas melaui kampanye berupa iklan atau tekanan opini di surat kabar. Adapun melalui mekanisme hukum adalah dengan mengajukan gugatan ke pengadilan. Sedangkan mekanisme parlemen digunakan untuk memberikan tekanan melalui pemotongan anggaran, kritik terhadap kebijakan pemerintah, dan pembuatan regulasi.

20*Multi-level strategy* secara legal digunakan oleh PMII berdasarkan keputusan Muspimnas 2004 Nomor 09.MUSPIMNAS 2004.PMII.03.2004.

Skema gerakan di tiga front ini dapat dilihat pada gambar di bawah ini:



Contoh penggunaan skema di atas dengan menggunakan isu kerusakan hutan yang melibatkan perusahaan transnasional adalah sebagai berikut. PMII bersama dengan kelompok masyarakat tercerahkan lainnya melakukan advokasi secara langsung dengan melobi parlemen untuk menghentikan laju kerusakan hutan. Hasil lobinya bisa berupa regulasi yang memaksa penghentian eksploitasi hutan. Cara berikutnya adalah dengan melakukan *judicial review* atas regulasi yang merugikan melalui Mahkamah Konstitusi atau membawa bukti-bukti kerusakan lingkungan ke meja pengadilan agar terjadi penghentian dan terjadi ganti rugi. Jika kedua cara ini tidak mempan maka melakukan kampanye boikot produk dari perusahaan tersebut yang dipasarkan di Indonesia. Ketiga cara ini bisa dilakukan di tingkat nasional maupun daerah melalui tiap tahap atau ketiga tahap sekaligus. Apabila ketiga mekanisme tersebut kandas di tingkat lokal maka PMII harus melakukan pertempuran di *global front* misalnya dengan membangun jejaring kelompok gerakan sosial lainnya untuk melakukan hal serupa di negara di mana perusahaan transnasional tersebut berpusat. Kelompok gerakan sosial yang menjadi rekan seperjuangan PMII dapat melakukan kampanye boikot produk hasil hutan Indonesia, meminta anggota parlemen untuk menekan pemerintah dan pemilik perusahaan, dan melakukan upaya hukum sesuai dengan aturan yang berlaku di negaranya. Pelibatan organisasi gerakan sosial global lainnya di *global front* sangat dimungkinkan untuk menghadapi ganjalan dari *domestic comprador classes*. Mekanisme inilah yang disebut *delinking.*

Di luar contoh di atas masih terdapat banyak lagi contoh lainnya, misalnya terkait advokasi Blok Migas yang akan habis masa kontraknya dan advokasi terhadap UU yang diinisiasi atau disponsori oleh lembaga-lembaga asing sebagaimana tabel di bawah ini:

Tabel Blok Migas yang Habis Masa Kontrak 2013-2021

No	Tahun	Nama Blok	Kontraktor	Lokasi
1	2013	Blok Siak	PT Chevron Pacific	Riau
2	2015	Blok Gebang	JOB Pertamina – Costa	Sumatera Selatan
3	2017	Blok Offshore Mahakam	Total E & P Indonesia	Kalimantan Timur
4	2017	Blok ONWJ	PT Pertamina HE	Laut Jawa

5	2017	Blok Attaka	Inpex Corp	Kalimantan Timur
6	2017	Blok Lematang	PT Medco E & P Indonesia	Sumatera Selatan
7	2018	Blok Tuban	JOB Pertamina – Petrochina	Jawa Timur
8	2018	Blok Ogan Komering Ilir	JOB Pertamina – Talisman	Sumatera Selatan
9	2018	Blok NSO B	Exxon Mobil	Sumatera Utara
10	2018	Southeast Sumatera	CNOOC	Sumatera Selatan
11	2018	Blok Tengah	Total EP	Kalimantan Timur
12	2018	NSO-NSO Extent	Exxon Mobil	Sumatera Utara
13	2018	Blok Sanga-sanga	Vico	Kalimantan Timur
14	2018	Blok W Pasir dan Attaka	Chevron Indonesia Company	Kalimantan Timur
15	2019	Blok Bula	Kalrez Petroleum	Maluku
16	2019	Seram-Non Bula Block	Citic	Pulau Seram
17	2019	Blok Pendapa dan Raja	JOB Pertamina – Golden Spike	Sumatera Selatan
18	2019	Blok Jambi Merang	JOB Pertamina – HESS	Sumatera Selatan
19	2020	Blok South Jambi B	Conoco Philips	Jambi
20	2020	Blok Selat Malaka	Kondur Petroleum	Riau
21	2020	Blok Brantas	Lapindo	Jawa Timur
22	2020	Blok Salawati	JOB Pertamina – Petrochina	Papua
23	2020	Blok Kepala Burung A	Petrochina International Bermuda	Papua
24	2020	Blok Sengkang	Energy Equity	Sulawesi Selatan
25	2020	Blok Makassar Strait	Chevron Indonesia Company	Sulawesi Selatan
26	2021	Blok Bentu	Sagat Kalila	Riau
27	2021	Blok Rokan	Chevron Pacivic Indonesia	Riau
28	2021	Blok Muriah	Petronas	Jawa Tengah
29	2021	Blok Selat Panjang	Petroselat	Riau

Tabel Contoh Beberapa Undang-undang yang Diinisiasi atau Disponsori oleh Lembaga-Lembaga Asing

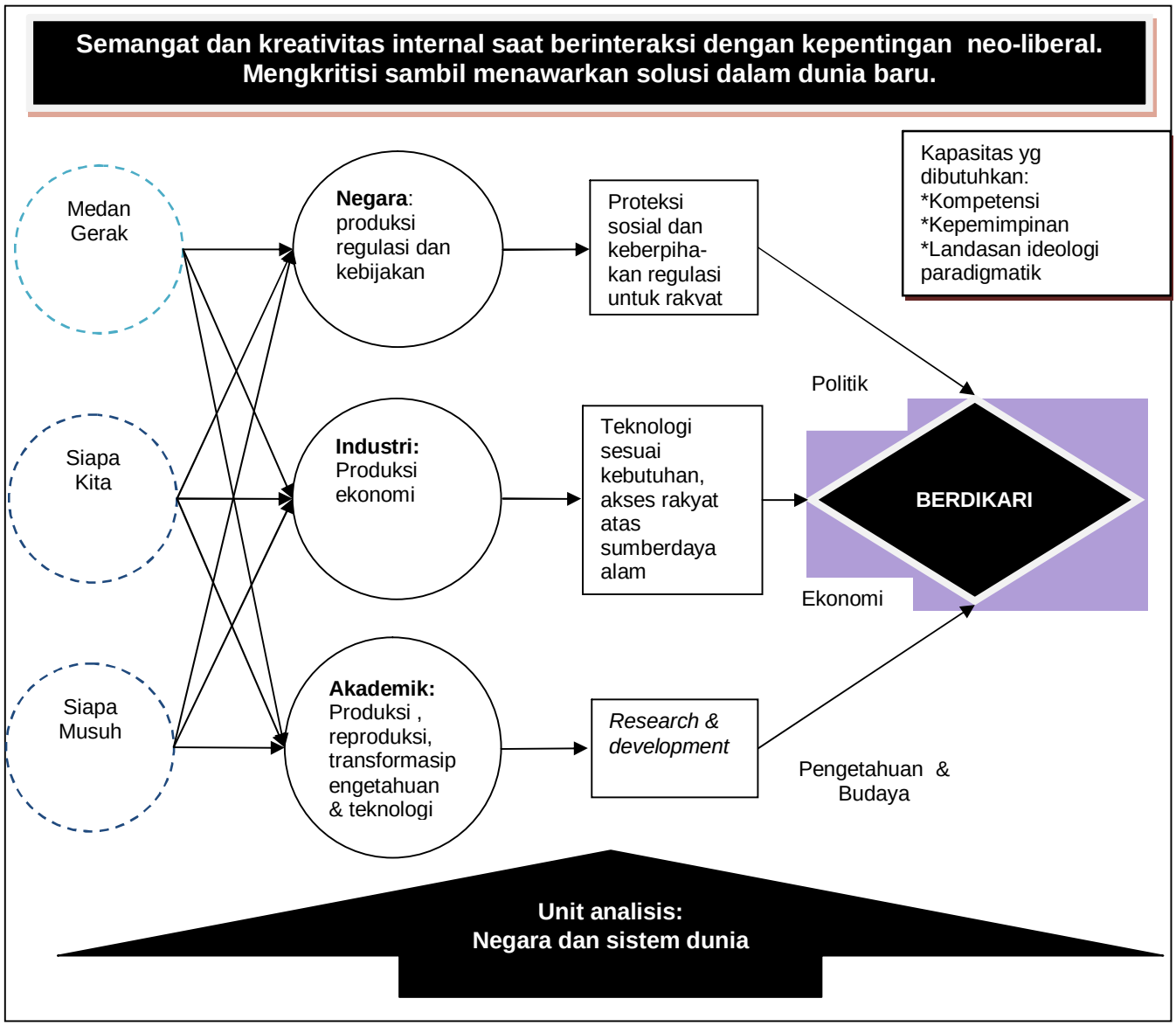
No	Undang-undang	Keterangan
1	UU No. 5 Tahun 1999	Tentang Larangan Praktek Monopoli dan Persaingan Usaha Tidak Sehat.
2	UU No. 14 Tahun 2001	Tentang Paten
3	UU No. 15 Tahun 2001	Tentang Merek
4	UU No. 16 Tahun 2001	Tentang Yayasan
5	UU No. 22 Tahun 2001	Tentang Minyak dan Gas Bumi
6	UU No. 15 Tahun 2002	Tentang Tindak Pidana Pencucian Uang
7	UU No. 19 Tahun 2003	Tentang Hak Cipta
8	UU No. 18 Tahun 2003	Tentang Hak Advokat
9	UU No. 25 Tahun 2003	Tentang Perubahan atas RUU Tentang Pertambangan Mineral dan Batubara
10	UU No. 36 Tahun 1999	Tentang Telekomunikasi
11	UU No. 25 Tahun 1999	Tentang Perimbangan Keuangan antara Pemerintah Pusat dan Daerah
12	UU No. 23 Tahun 1999	Tentang Bank Indonesia
13	UU No. 8 Tahun 1999	Tentang Perlindungan Konsumen
14	UU No. 16 Tahun 2000	Tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang No.6 Th.1993 Tentang Ketentuan Umum dan Tata Cara Perpajakan
15	UU No. 17 Tahun 2000	Tentang Perubahan Ketiga atas Undang-Undang No.7 Th.1983 Tentang Pajak Penghasilan
16	UU No. 24 Tahun 2000	Tentang Perjanjian Internasional
17	UU No. 25 Tahun 2000	Tentang Program PembangunanNasional (PROPENAS) Tahun 2000-2004
18	UU No. 14 Tahun 2002	Tentang Pengadilan Pajak
19	UU No. 20 Tahun 2002	Tentang Ketenagalistrikan
20	UU No. 32 Tahun 2002	Tentang Penyiaran
21	UU No. 17 Tahun 2003	Tentang Keuangan Negara
22	UU No. 27 Tahun 2003	Tentang Panas Bumi
23	UU No. 3 Tahun 2004	Perubahan Atas UU No. 23 Tahun 1999 Tentang Bank Indonesia
24	UU No. 7 Tahun 2004	Tentang Sumber Daya Air
25	UU No. 19 Tahun 2004	Tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 1 Tahun 2004 Tentang Perubahan atas UU No. 41 Tahun 1999 Tentang Kehutanan menjadi Undang-Undang

Penggunaan skema di atas, baik di *global front* dan *local front*, harus sangat hati-hati karena perlu kedalaman analisis sehingga dapat menentukan siapa pihak yang bisa dijadikan sebagai *potential allies* (sekutu potensial), *contender* (lawan), dan *challenger* (penantang). Sangat mungkin posisinya bisa saling bergeser dalam menghadapi isu-isu tertentu. Perebutan atau pertarungan di *global front* dan *local front* sangat dipengaruhi oleh *internal-movement front* karena front inilah yang menyediakan mekanisme kaderisasi dan kontinuitas gerakan. *Internal-movement front* harus memastikan semua gerakan terencana dan terukur dengan menjadikan bacaan

geopolitik lokal, geopolitik global, dan sejarah sebagai pijakan. Dengan demikian, pilihan pada isu harus dilakukan dengan tingkat kecermatan yang tinggi dengan tetap memprioritaskan *common will* (UUD 45 dan Pancasila) dan *national interest* (cita-cita kemerdekaan). Mengadopsi semua langkah di atas akan menjadi PMII sebagai *avant-garde* gerakan mahasiswa di Indonesia. Semua perencanaan gerakan dan proses kaderisasi harus *totally secured*.

Penguasaan *The Leading Sectors*

Sejauh ini, proses pelembagaan sistem demokrasi di Indonesia terus berlangsung dan dianggap oleh sebagian kelangan berada *on the track* menuju fase konsolidasi demokrasi atau sedang menuju kekhasan demokrasi *ala* Indonesia. Dari luar, proses *transform the system* dilakukan dan dikawal oleh berbagai elemen masyarakat sipil, pers, dan juga organisasi gerakan mahasiswa. Dari dalam, pilar-pilar demokrasi terus mengalami koreksi mendasar dan meskipun lambat terus mengalami perbaikan. Dalam situasi demikian, *political opportunity* untuk berada di dalam pusaran kekuasaan menjadi sangat terbuka bagi siapapun dengan latar belakang apapun. Kekuasaan menjadi sulit dimonopoli oleh salah satu unsur, seperti: militer, intelektual-aktivis, teknokrat, pengusaha atau industriawan, kalangan profesional, dan lain-lain sebagaimana yang pernah terjadi di masa lalu.



Terdapat berbagai tantangan dan pelajaran dalam relasi kenegaraan dan kebangsaan yang berpotensi menghambat atau memperkaya proses pematangan demokrasi yang berpijak terhadap kebaikan bersama, yakni: fundamentalisme agama yang berwujud pada terorisme dan tindakan intoleran, benturan identitas, tindakan separatis, konflik masyarakat dan korporasi di daerah pertambangan dan kawasan industrial, konflik agraria, kemiskinan, korupsi, dan liberalisasi pasar secara berlebihan. Adapun tantangan dari luar yang dampaknya berpengaruh adalah resesi ekonomi global, perang memperebutkan sumber daya alam dan batas-batas teritorial, dan kegagalan sistem demokrasi politik dan liberalisasi pasar.

Bagi PMII, perubahan politik, ekonomi, dan sosial harus bisa direspon dengan menyiapkan *resources* yang bisa ditempatkan di berbagai sektor terutama yang berkategori sebagai *the leading sectors* (pemerintahan, industri, dan akademik) dalam perspektif sosiologi inovasi agar internalisasi nilai dapat terjadi.Internalisasi nilai perlu dilakukan mengingat PMII sebagai organisasi kader yang memiliki karakteristik nilai ke-Islam-an ahlussunah wal jama'ah dan ke-Indonesia-an yang bertujuan untuk mencapai cita-cita kemerdekaan Indonesia sebagaimana yang tercantum di dalam tujuan organisasinya. Tentu saja hal tersebut akan sulit diwujudkan jika ruang yang banyak dimasuki oleh kader-kader PMII cenderung monolitik akibat *resources* yang homogen

Penguasaan *leading sectors* mengandaikan bahwa perubahan dapat dilakukan dari dalam (*endogenous*). Perubahan bukan hanya berasal dari luar *exogenous* melalui intervensi, rekayasa, atau tekanan dari kelompok penekan (*pressure group*) lokal maupun global, TNC, atau negara lain. Tekanan yang dilakukan oleh PMII dalam berbagai bentuk protes sosial (*social protest*) pada gilirannya hanya akan sangat efektif jika aktor di dalam kekuasaan memiliki agenda yang sama, visi, misi, dan nilai-nilai yang ada di PMII. Proses ini mengandaikan bahwa internalisasi nilai-nilai PMII dilakukan oleh agen atau aktor, dalam hal ini kader-kader PMII, ke seluruh sektor strategis.

Ketiga sektor yang harus dikuasai oleh kader-kader PMII post-struktur yakni: negara, industri, dan akademik. Ketiganya hanya dapat dikuasai jika proses kaderisasi sebagai kawah candradimuka kader PMII dapat terjadi dengan baik. Proses kaderisasi bukan lagi hanya dimaknasi sebagai proses internalisasi *values* melainkan juga peningkatan kapasitas atas kompetensi yang dibutuhkan di masa mendatang dan penempaan kualitas *leadership*.

Hingga saat ini akselerasi kader-kader PMII di sektor-sektor strategis, lebih dari 50 tahun kelahirannya, belum sesuai dengan apa yang diharapkan. Hal ini tercermin dari sebaran alumninya.

Tabel Kelemahan dan Kekuatan di Sektor Strategis

Sektor Strategis	**Kelemahan**	**Kekuatan**
Pemerintah karir	Kementerian strategis	Kementerian non-strategis
Pemerintah non-karir	Partai besar	Partai kecil
Industri	Menengah-besar	kecil
Akademik	Kampus agama	Kampus Umum
LSM/NGO	Pertambangan, pertanian Perikanan, perkotaan	Keagamaan, HAM perempuan, demokrasi
Profesi	scientist, advokat, dokter	pekerja kerah biru, pendidik
Lembaga negara non-departemen	ekonomi, hukum, keuangan	sosial, politik

Tabel di atas menjelaskan bahwa penguasaan kader PMII di ranah sektor strategis sangat kecil. Pemerintah karir yang dimaksud di sini adalah ranah birokrasi yang mencapai level eselon I. Sangat sulit menenemukan kader PMII yang mencapai eselon I kecuali di Kemenag. Baru muncul belakangan ada juga di Kemenkumham serta Kemendikbud dengan jumlah yang sangat kecil. Sementara di kementerian lain yang dianggap strategis atau berimplikasi terhadap hajat hidup orang banyak seperti di kementerian keuangan, perdagangan, perindustrian, pertanian, dan ESDM, tidak terdapat satu pun kader PMII yang mencapai posisi eselon I. Bahkan, memang nyaris tidak ada sama sekali yang berkarir di dalamnya. Di ranah pemerintahan non-karir adalah kekuasaan di pemerintahan yang didapat dari mekanisme pemilu. Partai politik yang dimasuki oleh banyak kader PMII umumnya hanya menempati posisi menengah-bawah dalam tiap kali penyelenggaraan pemilu legislatif digelar. Posisi menengah-bawah membuatnya menjadi sulit dalam melakukan fungsi *controling*, legislasi, dan *budgeting*. Khusus penguasaan ranah eksekutif implikasinya adalah sukarnya mendudukkan kader-kader PMII dalam pemilukada bahkan atau pilpres.

Di sektor industri pun demikian. Nyaris tidak ada kader-kader PMII yang menjadi pemain besar padahal konsumen terbesar di Indonesia adalah nahdliyin. Umumnya mereka baru berada di sektor usaha menengah-bawah. Padahal, potensi Indonesia sebagai kekuatan ekonomi dunia sangat besar di masa mendatang.[21] Adapun di sektor akademik terlihat dari minimnya jumlah alumni yang menjadi rektor perguruan tinggi negeri (PTN). Dari 80-an PTN hanya dua orang yang berasal dari alumni PMII. Kebanyakan alumni PMII menjadi akademisi di kampus agama negeri maupun swasta. Inipun masih belum maksimal mengingat kampus agama negeri banyak dikuasai oleh bukan kader PMII.

Oleh karena inti strategi ini terletak pada upaya menyiapkan kader PMII untuk dapat memiliki kapasitas spesialis dari berbagai disiplin akademik guna berkompetisi di semua sektor strategis maka upaya yang harus dilakukan adalah dengan memperbaiki kualitas kader yang berasal dari berbagai disiplin akademik. Untuk menjalankan kedua strategi di atas maka taktik gerakan dan kaderisasi PMII adalah melakukan penguatan kaderisasi kampus umum, penguasaan organisasi intra-universitas, dan membangun *global-network*.

Penguatan kampus umum

Sejak lama PMII berupaya untuk membangun kekuatan di kampus umum. Berbagai rekayasa dilakukan meskipun sejauh ini masih menghadapi tantangan yang kuat. Perekayasaan ini secara kasat mata terlihat dari *background* 15 Ketua Umum PB PMII di mana sembilan di antaranya berasal dari kampus umum, antara lain: Mahbub Djunaidi (UI), Ahmad Bagja (IKIP Jakarta/UNJ), Muhyidin Arubusman (Unija), M. Aqbal Assegaf (IPB), Ali Masykur Musa

21Pada saat terjadinya krisis ekonomi global 2008-2009, ekonomi Indonesia berhasil bertahan bahkan menduduki peringkat atas dunia dengan pertumbuhan ekonomi sebesar 6.5 persen. Potensi ekonomi Indonesia terlihat dari data-data sebagai berikut. Jumlah penduduk hampir 250 Juta Jiwa (3.41%)yang merupakan negara dengan penduduk terbesar ke 4 di dunia atau sekitar 6% dari total penduduk Asia dan 42% dari keseluruhan penduduk di ASEAN. Indonesia memiliki kekuatan tenaga kerja sebesar 116.5 juta jiwa, tahun 2010, yang tersasar di bidang pertanian (38.3%), industri (12.8%) dan jasa (48.9%). Selain itu, rata-rata usia penduduk 28 tahun. Dari populasi keseluruhan, 70% diantaranya berusia kurang dari 40 tahun.

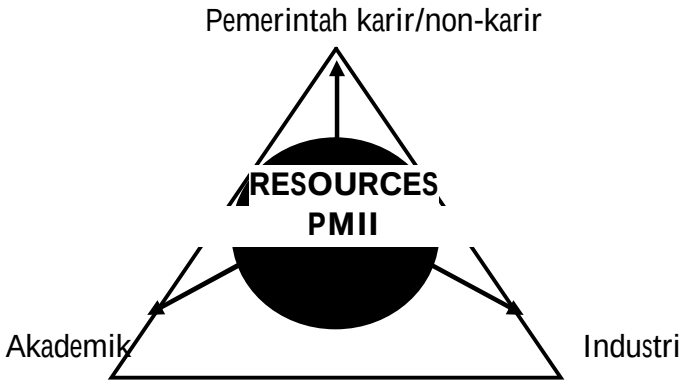
Dilihat dari sisi pergerakan global, Indonesia adalah negara dengan pelabuhan tersibuk ke-12 di dunia dan merupakan peringkat ke-4 di ASEAN. International Air Transport Association (IATA) memperkirakan laju pertumbuhan penerbangan Indonesia, selama periode 2010-2014,dari penerbangan domestik bisa mencapai 10%/tahun sehingga pada 2014, jumlah penumpang domestik sebesar 38,9 juta orang (terbesar kesembilan di dunia), internasional 9,3%/tahun atau menduduki peringkat keenam di dunia sehingga pada 2014 jumlah penumpang internasional sekitar 22,7 juta orang. Kontribusi Indonesia dan negara di Asia-Pasifik mencapai 30%bagi lalu lintas penerbangan dunia pada 2014. Pada 2014, Amerika Utara hanya menyumbang 23%.

Tahun 2011 GDP Indonesia sebesar $823 billion. Meningkat cukup drastis hanya dalam waktu 2 tahun di mana pada tahun 2009 hanya sebesar $539 billion. Pertumbuhan ekonomi (*annual growth*) terus meningkat. Pada tahun 2009 (4.5%), 2010 (6.1%), dan 2011 (6.2%). Demikian juga dengan *income* per capita pada tahun 2010 sebesar $ 4,394. Di luar sumber daya manusia, potensi sumber daya alam Indonesia masih sangat besar.

(Unej), Muhaimin Iskandar (UGM), Nusron Wahid (UI), A. Malik Haramain (Unmer), dan M. Rodli Kaelani (Unsrat). Selain upaya untuk memotivasi dan memperkuat kaderisasi PMII di kampus umum, perekayasaan tersebut bertujuan untuk mengakselerasi kader PMII di level kepemimpinan nasional karena dianggap memiliki modal sosial lebih.

Di tingkat lokal, perekayasaan ini belum bisa berjalan secara sempurna. Terdapat beberapa kendala di antaranya: 1) kampus umum belum dilihat sebagai arena rekrutmen yang perlu mendapat prioritas dari pengurus cabang; 2) kesulitan mempertahankan kader yang terekrut karena gagal mengadaptasi model kaderisasi yang tepat; 3) pendekatan melalui materi-materi kaderisasi formal PMII diasumsikan sarat dengan pendalaman pengetahuan keislaman bagi mereka yang sudah terkategori di atas pemula, dan; 4) dalam kontestasi perebutan struktur di lingkup cabang kerap kali terkalahkan karena posisinya minoritas. Akibatnya, terjadi kefrustasian berupa hilangnya motivasi berorganisasi karena akses masuk ke dalam struktur menjadi macet.

Penguatan kampus umum harus dilihat sebagai sarana mereproduksi kader yang memiliki berbagai macam disiplin pengetahuan akademik. Untuk dapat mendudukkan kader di *leading sectors* maka mau tidak mau penguatan kampus umum menjadi prasyarat mutlak. Penguatan kampus umum bukan berarti menafikkan *resources* kader PMII yang berasal dari kampus agama tetapi harus dilihat semata-mata sebagai upaya memperkaya *resources* mengingat banyak kampus agama kini juga memiliki fakultas dan jurusan umum seperti di berbagai Universitas Islam Negeri. Keduanya harus sinergis.

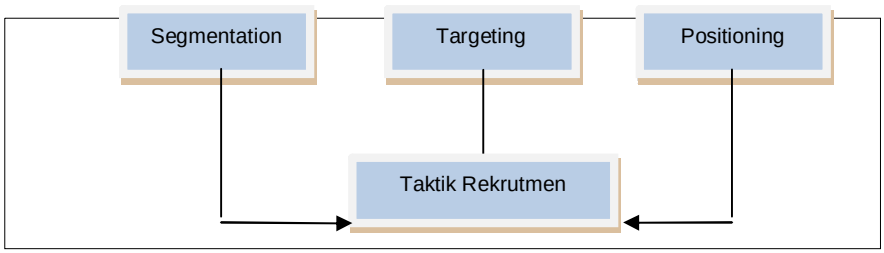


Sebelum melakukan penguatan kaderisasi di kampus umum ada baiknya melihat perbedaan karakteristik mahasiswa antara kampus agama dan umum sebagaimana yang terlihat di dalam gambar di bawah ini.

Tipologi mahasiswa

	Kampus Agama	**Kampus Umum**
Kohesi sosial	solidaritas tinggi	solidaritas rendah-menengah
Strata sosial	menengah-bawah	menengah-atas
Latar pendidikan	MA/SMU Islam	SMU/SMK
Lingkungan sosial	rural	urban
Orientasi pengetahuan	non-eksakta	non-eksakta dan eksakta

Berdasarkan tipologi mahasiswa di atas maka berikutnya kita dapat melakukan upaya rekrutmen dengan skema *segmentasi-targeting-positioning.*



Segmentasi merupakan arena pembagian mahasiswa di dalam kampus yang heterogen ke dalam satuan-satuan yang bersifat homogen dilihat dari aspek geografis, demografis, dan psikografi. Setelah segmentasi membagi mahasiswa ke dalam identifikasi tertentu maka langkah berikutnya adalah melakukan targeting. *Targeting* merupakan merupakan usaha untuk mencapai tujuan yang diinginkan dalam sebuah proses kampanye pengenalan PMII berdasarkan masing-masing segmen. Untuk melakukan upaya ini perlu memperhatikan empat langkah sebagai berikut: 1) memperhitungkan segala sumber daya yang dimiliki dan dibutuhkan; 2) menganalisa kekuatan sumber daya kompetitor lain, dalam hal ini berupa organisasi eksta-universitas lainnya; 3) melakukan komparasi kekuatan dengan organisasi ekstra-universitas lainnya; 4) mengambil keputusan bentuk dan media pengenalan yang akan digunakan untuk membangun pencitraan atau *image*.

Hasilnya adalah *positioning* yang membedakan PMII dengan kompetitor lainnya. *Positioning* merupakan suatu proses menempatkan PMII ke dalam pikiran mahasiswa sesuai dengan keinginan pengurus PMII. Untuk bisa menentukan *positioning* maka perlu menentukan karakteristik berupa *added value* yang dimiliki oleh PMII.

Skema di atas jika diturunkan sebagai berikut:

	Segmentasi	**Targeting**	**Positioning**
Geografi	Perkotaan	Hobi , *performance*	berbakat di luar bidang akademik
		peduli *life style*	Rapih, *fashionable*, tidak urakan
	Pedesaan	Ketekunan belajar	Cerdas
		Intens dalam berkawan	Solidaritas tinggi, kolektivitas
Demografi	Etnik	Asal daerah	Menghargai ikatan komunal dan budaya
	Agama	NU, non-afiliasi	Islam moderat, menghargai pluralitas
			Ritus keagamaan: tahlil, ziarah, dll.
Psikografi	Strata sosial	Menengah	Kritis, agen perubahan
	Karakter	Berorientasi prestasi	Prestasi akademik, prestasi kompetisi di dalam dan luar kampus

Berdasarkan kolom di atas maka *brand awareness* dalam *positioning* PMII di kampus umum adalah: berbakat di luar bidang akademik, rapih atau *fashionable*, cerdas, solidaritas tinggi atau punya semangat kolektivitas, menghargai ikatan komunal berdasarkan asal daerah atau etnik, berhaluan Islam-moderat dan menghargai pluralitas, menjalankan ritus keagamaan tertentu seperti tahlil atau ziarah, kritis, serta memiliki prestasi akademik di dalam dan luar kampus. Saat ini *positioning* PMII baru terbatas pada pemahaman Islam-moderat dan kekhasan dalam berbagai ritus ibadahnya.

Untuk mencapai *positioning* maka dalam *targeting* perlu mendapatkan medium yang tepat berdasarkan pemetaan segmentasi yang sudah didapatkan.

Targeting	Media
Hobi, performance	UKM, klub hobby
Ketekunan belajar	Kelompok studi, perpustakaan
Asal daerah	organisasi kedaerahan, asrama mahasiswa, tempat kost
NU, non afiliasi	masjid kampus
Menengah	kelompok studi, kantin kampus
Berorientasi prestasi	kelompok studi, UKM,

Penggunaan besaran *targeting* ditentukan oleh kapasitas *resources* yang dimiliki. Peningkatan jumlah *targeting* bisa dilakukan seiring dengan terjadinya proses penambahan *resources*. Cara yang paling sederhana jika kekuatan sangat minimal yakni: 1) mencari alumni pesantren atau orang tua yang memiliki afiliasi keagamaan dengan NU. Cara ini bisa dilakukan melalui pendekatan kultural lewat jaringan alumni pesantren dan penilaian terhadap ritus keagamaan di masjid kampus. Khusus untuk mahasiswi bisa diidentifikasi dari jilbab yang dikenakannya; 2) jaringan pertemanan dalam satu sekolah umum; 3) mendorong produktivitas karya akademik kader-kader PMII yang sudah ada sehingga terlihat seperti *achievement*. Dorongan *achievement* ini diperlukan mengingat kebanyakan mahasiswa kampus umum berorientasi pada hasil. Kader PMII yang berprestasi akan menjadi magnet bagi teman seangkatan maupun junior-juniornya yang belum terekrut. Hal ini perlu dilakukan untuk mematahkan stigma bahwa aktif berorganisasi secara otomatis akan menghambat prestasi akademik.

Di luar tahapan-tahapan di atas, ada baiknya melakukan upaya pra-rekrutmen. Pra-rekrutmen adalah proses pengenalan PMII di SMU atau MA favorit yang dapat dilakukan oleh pengurus cabang. Sekolah favorit biasanya menjadi pemasok mahasiswa di perguruan tinggi umum negeri. Terdapat dua cara yang dapat dilakukan. Pertama, dengan mengadakan program bimbingan belajar lulus UAN dan atau SPMB. Kedua, melibatkan perwakilan OSIS dalam kegiatan-kegiatan yang di selenggarakan oleh PMII misalnya dalam kegiatan diskusi publik. Biasanya, Mereka yang tergabung di dalam OSIS adalah siswa-siswi berprestasi dan mempunyai gairah berorganisasi yang tinggi. Setelah melakukan berbagai langkah di atas maka fase yang tidak kalah pelik adalah mempertahankan *positioning*.

Mereka yang telah terekrut harus mendapat pembinaan yang terencana dan terukur sehingga *positioning* yang diharapkan dapat terbentuk dan bertahan. Program kegiatan hendaknya hanyak diprioritaskan pada dua hal besar: internalisasi nilai dan dorongan meraih prestasi. Adapun taktik pengembangannya adalah dengan mendorong berdiasporanya kader-kader PMII di berbagai klub studi/hobby, UKM, dan BEM sebagai sarana melakukan rekrutmen, mengakumulai pengetahuan akademik, menambah jejaring profesional dan alumni almamater, serta mewarnai (menginternalisasi) institusi dengan *values* PMII.

Penguasaan organisasi intra-universitas

Di hampir seluruh kampus, organisasi intra-universitas merupakan arena kontestasi mahasiswa yang tergabung dalam organisasi gerakan baik dalam sekup lokal kampus maupun ekstra-universitas. Di luar kedua kelompok tadi biasanya terdapat berbagai kelompok berbasis hobby, etnik, maupun atas dasar disiplin akademik di jurusan atau fakultas.

Organisasi intra-universitas perlu dikuasai karena memiliki tiga aspek yang dapat membantu pengembangan PMII. Pertama, dari aspek finansial, organisasi ini mendapatkan biaya dari pihak kampus dalam menjalankan kegiatan-kegiatannya secara periodik. Kedua, dari aspek infrastruktur, organisasi ini memiliki sekretariat beserta perlengkapan kantor di dalam kampus. Ketiga, dari aspek legalitas, umumnya organisasi ini yang hanya boleh menjalankan berbagai kegiatan mahasiswa non-akademik di dalam kampus.

Penguasaan organisasi intra-universitas sangat bergantung dengan kekuatan PMII atau, dalam kasus tertentu, kekuatan personal kader PMII. Mengkalkulasi kekuatan menjadi penting untuk dapat menentukan organisasi intra-universitas yang diproyeksikan untuk direbut yang dalam wujudnya berbentuk UKM, Himaju, BEM Fakultas, BEM Universitas, dan DPM. Bila berhasil dikuasai maka pendanaan kegiatan PMII dapat disubsidi dari anggaran kampus melalui sisa anggaran kegiatan formal. Dari aspek infrastruktur dapat memanfaatkan fasilitas yang dimiliki oleh kampus, misalnya menjadikan sekretariat sebagai sarana untuk rapat dan berdiskusi kegiatan-kegiatan PMII. Adapun dari aspek legalitas, kegiatan-kegiatan yang dijalankan menjadi sarana sosialisasi kader-kader PMII. Dalam kegiatan-kegiatan formal tersebut dapat melihat dan menilai mahasiswa potensial yang sangat perlu untuk direkrut oleh PMII.

Taktik penguasaan organisasi intra-universitas sesungguhnya dapat dijadikan ukuran sejauh mana tingkat penerimaan kualitas kepemimpinan dan ketrampilan berorganisasi kader-kader PMII bagi mahasiswa lainnya. Proses penempaan kepemimpinan akan menjadi berbeda mengingat tantangannya juga berbeda. Selain meningkatkan *skill* kepemimpinan dorongan untuk berada di organisasi intra-universitas bertujuan meningkatkan kompetensi berdasarkan potensi dan minat akademik

Membangun *Global-network*

Sebagai bagian pertarungan PMII di dalam *global front* maka langkah yang harus dilakukan adalah membangun *global-network* dengan organisasi gerakan sosial lainnya. *Global-network* akan sangat berfungsi manakala PMII menggunakan instrumen kekuatan global untuk turut memberikan tekanan dalam melakukan advokasi pada perebutan *local front*.

Pada level pengembangan institusi, *global-network* dapat membantu untuk mengakselerasi pengetahuan dan jaringan. *Global-network*, selain organisasi gerakan sosial transnasional, yang di maksud dalam hal ini adalah negara. Sebagai organisasi kemahasiswaan, PMII dapat membuka (*opportunity*) berjejaring dengan berbagai aktor dalam negara. Modal sosial yang dimiliki adalah oleh PMII untuk berjejaring dengan negara adalah pengalaman dan kemampuannya dalam mengkampanyekan Islam moderat. Hal ini bisa menjadi alat tawar dalam membangun relasi internasional dengan negara-negara yang tergabung di dalam BRICS. Negara-negara BRICS memiliki potensi menjadi kekuatan baru di dunia dalam hal ekonomi, politik, teknologi, dan pertahanan.

Saat ini yang banyak terjadi di negara-negara tersebut adalah potensi distabilitas akibat separatisme atau konflik horizontal berbasis sentimen keagamaan. Di Cina, India, dan Rusia keberadaan umat Islam menduduki persentase yang cukup tinggi. Dan pastinya, negara-negara tersebut tidak ingin mengalami kendala ketika berambisi menjadi kekuatan baru.

Kelebihan PMII dalam mempromosikan dan mempraktekkan Islam moderat tentu dapat menjadi "penggedor" dalam membangun relasi. Islam yang dikampanyekan bukan merupakan Islam berwatak konfrontatif yang memaksakan ajaran Islam diadopsi dalam sistem kenegaraan melainkan pemahaman Islam yang selaras atau dapat bernegosiasi dengan pembangunan (*development*) negara dan masyarakat. Pengalaman mengkampanyekan Islam

moderat selama puluhan tahun yang dilakukan oleh PMII telah menjaga integritas nasional Indonesia dari berbagai isu sektarian (agama, etnik, dan golongan) yang berpotensi mengancam kedaulatan teritorial Indonesia dan konflik dalam skala massive di masyarakat. Hingga kini, keberagaman di Indonesia dapat tumbuh dan berkembang tanpa harus takut terhadap terjadinya homogenisasi oleh kelompok sektarian tertentu.

Selain itu, potensi lain yang bisa di maksimalkan PMII adalah menggelorakan lagi semangat Konferensi Asia-Afrika di mana Indonesia menjadi pionirnya, solidaritas Selatan-selatan, dan terintegrasinya masyarakat ASEAN pada tahun 2015.

Jika *global-network* dengan negara, *civil society*, institusi pendidikan, institusi agama, dan institusi budaya, dan berbagai asosiasi kepemudaan berhasil dilakukan maka PMII akan menjadi organisasi gerakan mahasiswa yang bervisi global dan mendapatkan banyak akses untuk terlibat secara aktif. Secara khusus, *global-network* dimanfaatkan untuk mendapatkan akses pendidikan, berupa beasiswa untuk *up grading* disiplin akademik, bagi kader-kader PMII dan membangun ikatan emosional serta kerjasama dengan organisasi kepemudaan di negara-negara tersebut.[]

MATERI 08
PETA PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Prawacana

Islam sebagai suatu agama tentunya memiliki batasan dalam menyentuh aspek parksis kehidupan manusia. Karena, walaupun sumber-sumber utama ajaran Islam (Al-Qur'an dan Sunnah) sering diklaim sebagai ajaran yang lengkap dan komprehensif, namun tentu tidak memberikan petunjuk-petunjuk praktis bagi umatnya dalam mengarungi kehidupan. Sehingga Islam memberikan ruang tafsir yang begitu luas bagi umatnya dalam rangka mengejawantahkan ajaran Islam ke dalam dunia keseharian. Hal ini didukung oleh pernyataan M. Imam Aziz dan juga Farid Wajidi berikut ini: bahwa pembahasan teologis tidak dapat berdiri sendiri tanpa penuntasanya melalui shari-ah. Islam adalah *relegion of action* yang lebih menekankan arti penting perbuatan dari pada niat, Islam terdiri dari Aqidah dan Syariah. Pemikiran teologis harus dibarengi dengan dengan perumusan hukum. Begitu juga hukum-hukum syari-ah mau tidak mau harus menyentuh dan berangkat dari doktrin teologis. Dengan demikian pembaruan teologis tanpa pembaruan shari-ah akan mengalami kegagalan.

Dalam upaya menjelaskan gradasi pemikiran Islam di setiap zaman, Fazlur Rahman misalnya dengan metode historisnya, membagi perkembangan pemikiran Islam menjadi lima yaitu; tradisionalis, revivalis, modernisme klasik, neo revivalis, dan neo modernis.

1. Pertama adalah kelompok *tradisionalis*, mereka adalah kelompok yang memiliki keterikatan kuat dengan ulama abad pertengahan. Kelompok tradisionalis menganggap pintu idjtihad sudah tertutup, hal ini berkaitan dengan pandangan bahwa ulama-ulama mahzab terdahulu telah merumuskan permasalahan kehidupan secara lengkap. Jadi, kalaupun ada masalah-masalah baru yang belum diputuskan oleh ulama-ulama terdahulu, tinggal dikiaskan saja dengan fatwa-fatwa mereka. Selain itu, hal ini juga dipengaruhi oleh pandangan mereka yang menganggap bahwa ulama sekarang tidak mampu melakukan ijtihad karena keterbatasan pengetahuan yang dimiliki. Jadi, secara singkat mereka begitu mengkultuskan ulama-ulama mahzab dan selalu merujuk kepada keputusan-keputusan mereka dalam mengatasi permasalahan yang berkembang dalam konteks kekinian.
2. Kedua adalah kelompok *revivalis*, pemikiran ini muncul diakibatkan adanya rasa keprihatinan yang dalam mengenai keterpurukan kaum muslimin. Sehingga hadirlah suatu gerakan pembaharuan yang mencoba mengangkat kembali derajat kaum muslimin. Gerakan mereka terutama berusaha menghindarkan umat Islam dari praktek tahayul dan khurofat dengan cara kembali kepada ajaran sumber utama Islam; Al-Qur'an dan Sunnah. Sebagai pembeda pemikiran kaum revivalis dengan pemikiran selanjutnya (modernis), mereka tidak mendasarkan pembaharuannya kepada konsep-konsep Barat. Tokoh sentral gerakan ini menurut Rahman adalah Ibn Abdul Wahab yang pada tahap selanjutnya menjelma menjadi kekuatan pemikiran besar yang disebut Wahabi.
3. Selanjutnya adalah *modernisme* klasik, kemunculannya adalah pada awal abad ke-19. Walaupun bertolak dari semangat yang dikobarkan kaum revivalis, namun kelompok pemikir ini sudah memiliki relasi dengan para pemikir Barat. Selain itu, kaum modernis juga memiliki perluasan isi ijtihad. Sehingga mereka mulai berani mengurai masalah-masalah sosial seperti mengenai demokrasi, kesetaraan pria-wanita, dan pembaharuan pendidikan yang diperoleh dari interaksi dengan dunia Barat. Walaupun begitu, mereka tetap menyandarkan pemikirannya dalam kerangka keIslaman. Tokoh-tokoh yang termasuk dalam golongan ini diantaranya adalah Sayyid Jamaludin Al Afgani dan Muhammad Abduh.

4. Berikutnya adalah *Neo-Revivalis*, pemikiran ini muncul sebagai respon terhadap pemikiran modernisme klasik (demokrasi dan juga kemajuan pendidikan). Namun relasi antara kaum neo-revivalis dengan kaum modernisme klasik tidak selamanya antagonis. Ada tiga hal yang menjadi penolakan kaum neo revivalis terhadap pemikiran kaum modernis yaitu mengenai bunga bank, aurat wanita dan juga keluarga berencana. Pemikiran ini muncul pada awal abad ke 20 di daerah Arab Timur Tengah, India-Pakistan, dan juga Indonesia.
5. Terakhir adalah *Neo-Modernis*, menurut Rahman, kehadiran kelompok ini adalah mencoba merespon pemikir-pemikir kelompok yang terlebih dahulu hadir. Keterkaitan mereka dengan pemikiran Barat begitu kuatnya bahkan mereka begitu tercelup dalam arus westrenisasi. Kelompok ini mencoba merekonstruksi pemikiran Islam secara radikal. Mereka mencoba menawarkan metode baru dalam memaknai Al-Qur'an, yaitu melalui pendekatan-pendekatan filsafat heurmenutika (tafsir). Hal ini tentunya memunculkan gelombang kontroversi yang begitu besar dikalangan muslim dari golongan tradisionalis dan revivalis yang masih memiliki kerigidan metode dalam menafsirkan Al-Qur'an, terutama kaum tradisionalis yang masih sangat mengkultuskan ulama abad pertengahan.

Khusus di Indonesia pun banyak para peneliti yang mencoba menelaah lebih dalam peta pemikiran Islam di Indonesia secara spesifik. Menurut Fahri Ali dan Bachtiar Effendy, pemikiran Islam di Indonesia dapat dikategorikan menjadi formalistik, substansialistik, transformatik, totalistik, idealistik, dan realistik. Di sisi lain, Syafii Maarif membedakan corak pemikiran Islam Indonesia menjadi empat, modernis dilanjutkan oleh neo modernis, neo tradisionalis, eksklusif Islam, modernis sekularis muslim. Sedangkan M. Dawam Raharjo membedakannya menjadi nasionalis Islam, humanis-sosialis, muslim-sosial, sekular-muslim dan modernis-sekular.

Namun secara umum pemikiran Islam di Indonesia dapat dikategorikan kedalam tiga kelompok besar yaitu pemikiran formalistik, substansialistik, dan juga moderat. Tipologi *formalistik* merujuk kepada golongan yang menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal. Kelompok ini menganggap ajaran Islam adalah ajaran yang sempurna dan lengkap, oleh karenanya tiap-tiap orang yang mengaku muslim haruslah menerima sistem-sistem kehidupan yang ada seperti sistem ekonomi, politik, pendidikan, budaya, dan juga sosial yang dianjurkan oleh Islam. Secara politis, kelompok ini sudah barang tentu sangat menginginkan pemberlakuan syariat Islam, sehingga gerakan mereka terkristalisasi dalam berbagai partai politik Islam ataupun gerakan keagamaan yang mengusung penerapan syariat Islam. Menurut Gus Dur, kelompok pengusung pemikiran formalistik yang disebutnya dengan 'garis keras', dipengaruhi oleh gerakan Islam transnasional dari Timur-Tengah, terutama yang berpaham Wahabi atau Ikhwanul Muslimin, atau gabungan keduanya.

Pemikiran selanjutnya merupakan antitesis dari pemikiran sebelumnya, yaitu *substansialistik*. Menurut pendangan kelompok ini, jalan yang paling tepat untuk melakukan Islamisasi di Indonesia adalah dengan mengedepankan sisi substansial dari ajaran Islam, ketimbang sisi formalnya. Sifat lebih utama dibanding bentuk, sehingga menurut kelompok ini tidak perlu pemberlakuan Syariat Islam, namun lebih strategis nilai-nilai (*value*) yang terdapat dalam ajaran Islam seperti; persamaan, keadilan dan kemerdekaan yang dapat diwujudkan di dalam masyarakat Indonesia. Golongan ini memiliki kemiripan dengan tipologi neo-modernisme dalam kacamata Rahman. Karena memang kelompok substansialis sangat akrab dengan pembaharuan pemikiran Barat. Abdurrahaman Wahid, Nurcholish Madjid, Dawam Raharjo, Johan Efendi, serta tokoh muda Ulil Abshar Abdalla adalah orang-orang yang pemikirannya termasuk dalam golongan substansialistik. Karena golongan ini menggunakan metode yang

bersandarkan pada prinsip-prinsip ilmiah, maka golongan formalistik mengaggap pemikiran ini telah menghancurkan doktrin-doktrin Islam yang sebenarnya, bahkan lebih jauh mereka dianggap antek-antek Yahudi untuk menghancurkan kelompok Islam fundamentalis.

Terakhir adalah golongan *moderat*, pemikiran ini adalah jalan tengah antara pemikiran formalistik dan substansialistik. Mereka mencoba menjaga kemurnian doktrin Islam, namun di sisi lain tetap merespon perkembangan sosio-kultural yang ada. Dalam pandangan kaum moderat, nilai-nilai keIslaman harus tetap dijaga terutama yang mengenai hal prinsip seperti aqidah dan ibadah, namun dalam prinsip muamalah diberikan keleluasaan dalam merespon perkembangan zaman yang ada. Dalam konteks kekinian, kelompok moderat diwakili oleh dua organisasi besar di Indonesia, yaitu NU (*Nahdlatul Ulama*) dan juga Muhammadiyah. Oleh karenanya, kelompok moderat terfragmentasi menjadi dua, yaitu moderat tradisionalis dan juga moderat modernis.

Pemikiran ke-Islaman di Indonesia

Pemikiran ke-Islaman di Indonesia semakin ramai dan hiruk-pikuk. Lihat saja, di sana-sini muncul sekian istilah yang seolah-olah menjadi icon bagi suatu mazhab atau bangunan konseptual pemikiran keislaman yang komprehensif. Di sini dapat dituliskan, mulai dari Islam Tradisional, Modernis, Neomodernis, Fundamentalis, Aiternatif, Rasional, Transformatif, Inklusif, Pluralis, hingga Islam Kiri, Liberal, Post-Puritan, dan Post-Tradisionalis. Bagi yang tidak memahami aspek kesejarahan dialektika Islam di Indonesia niscaya akan kebingungan memetakan, apalagi, menangkap tesis-tesis penting setiap pemikiran di atas.

Yang menjadi pertanyaan mendasar adalah, bagaimana membaca fenomena di atas, atau apa arti penting dari fenomena di atas? Tulisan ini, sebagai selingan atas formulasi pemikiran Islam Progresif-Transformatif, akan mencoba membaea secara singkat dengan (atau justru tidak) sikap kritis terhadap berbagai diskursus keislaman di atas. Ukuran yang dipakai di sini, dengan meminjam istilah Ignas Kleden, adalah relevansi intelektual dan sosial. Artinya, setiap pemikiran akan diuji apakah memiliki relevansi intelektual dan relevansi sosial, atau tidak. Yang dimaksud dengan relevansi intelektual adalah sejauh mana sebuah gagasan memiliki koherensi internal (tidak *ta'arudh)* dan sejauh mana mampu mempertahankan asumsi-asumsi dasarnya. Sedangkan yang dimaksud dengan relevansi sosial adalah sejauh mana sebuah gagasan mampu menjawab kebutuhan objektif problematik sosial yang dihadapi oleh Indonesia. Mengapa Indonesia? Sebab kita hidup di Indonesia, bukan di Amerika, Eropa, Arab, Afrika, atau di alam malakut dan jabarut.

Berbicara tentang pemikiran dan gerakan Islam, sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari amatan terhadap kekuatan-kekuatan politik yang sedang berlangsung sekarang ini dan momentum-momentum yang sedang akan segera berlangsung, baik dalam skala nasional maupun lokal. Tahun 2008-2009 adalah tahun di mana proses politik berlangsung sangat intensif guna menghadapi momen paling krusial dalam perjalanan demokrasi bangsa Indonesia, yaitu Pemilu Legislatif dan Pemilu Presiden yang keduanya akan berlangsung pada 2009.

Kedua pemilu ini, kalau bisa dan semoga benar-benar terjadi, hasilnya bukan saja akan menentukan arah dan model demokrasi yang telah terbangun sejak runtuhnya Orde Baru, melainkan juga orientasi filosofi dan arti kemerdekaan bangsa Indonesia itu sendiri. Seluruh persaingan dan pertaruangan tersebut sesungguhnya adalah pertarungan antar kekuatan Islam sendiri; dan tak ada persaingan dan pertarungan politik pun yang tanpa melibatkan unsur Islam.

Jadi, Islam kini sudah berada di tengah arena pertarungan itu sendiri, entah sebagai landasan bertindak atau ideologi, dan dengan demikian, ditawarkan sebagai alternatif dari bentuk

negara dan masyarakat yang telah ada dan berlangsung; entah sebagai komoditi politik untuk tujuan kekuasaan dan meraih dukungan semata; entah sebagai sebuah cita-cita ideal yang diimpikan sebagai bentuk ideal dari bentuk terbangunnya integrasi Islam-bangsa Indonesia yang otentik.

Pengelompokan Aliran Islam

Mark Woodward (2001), misalnya, mengelompokkan respon Islam atas perubahan paska Orde Baru ke dalam lima kelompok. Pengelompokan Woodward ini tampaknya melihat dari sudut doktrin dan akar-akar sosial di dalam masyarakat Islam Indonesia yang lama maupun yang baru.

1. *Pertama, indigenized* Islam. *Indigenized* Islam adalah sebuah ekspresi Islam yang bersifat lokal; secara formal mereka mengaku beragama Islam, tetapi biasanya mereka lebih mengikuti aturan-aturan ritual lokalitas ketimbang ortodoksi Islam. Karakteristik ini paralel dengan apa yang disebut Clifford Geertz sebagai Islam Abangan untuk konteks Jawa. Dalam hubungan politik dan agama, secara *given* mereka mengikuti cara berpikir sekuler dan enggan membawa masalah agama ke ranah negara dan sebaliknya.
2. *Kedua,* kelompok tradisional Nahdlatul Ulama (NU). NU adalah penganut aliran Sunny terbesar di Indonesia yang dianggap memiliki ekspresinya sendiri, karena di samping ia memiliki kekhasan yang tidak dimiliki kelompok lain seperti basis yang kuat di pesantren dan di pedesaan, hubungan guru murid yang khas, mereka juga dicirikan oleh akomodasi yang kuat atas ekspresi Islam lokal sejauh tidak bertentangan dengan Islam sebagai keyakinan. Ia tampaknya tidak berusaha untuk memaksakan "Arabisme" ke dalam kehidupan keislaman sehari-hari.
3. *Ketiga,* Islam modernis. Mereka terutama berbasis pada Muhammadiyah, organisasi terbesar kedua setelah Nahdlatul Ulama. Ia berbasis pada pelayanan sosial seperti pendidikan dan kesehatan. Ia memperkenalkan ide-ide modernisasi dalam pengertian klasik. Ia misalnya, dalam arus utamanya, menolak ekspresi lokal dan lebih mengukuhkan ekspresi puritanisme yang lebih menonjolkan "ke-Arab-an".
4. *Keempat,* Islamisme atau Islamis. Gerakan yang disebut terakhir ini tidak hanya mengusung Arabisme dan konservatisme, tetapi juga di dalam dirinya terdapat paradigma ideologi Islam Arab. Tidak heran kalau Jihad dan penerapan Syari'ah Islam menjadi karakter utama dari kelompok ini. Kelompok ini juga tidak segan-segan membentuk barisan Islam paramiliter untuk melawan siapa saja yang diidentifikasi sebagai musuh Islam yang mereka definisikan.
5. *Kelima,* neo-modernisme Islam. Ia lebih dicirikan dengan gerakan intelektual dan kritiknya terhadap doktrin Islam yang mapan. Ia berasal dari berbagai kelompok, termasuk kalangan tradisional maupun dari kalangan modernis. Mereka biasanya tergabung dalam berbagai NGO dan institusi-institusi riset, perguruan tinggi Islam dan pemimpin Islam tradisional tertentu. Mereka juga melakukan pencarian tafsir baru terhadap berbagai doktrin Islam berlandaskan pada realitas masyarakat dan penggunaan filsafat dan metode-metode baru seperti hermeneutika.

Sementara itu, Peter G Riddel (2002) membagi menjadi empat kekuatan Islam Indonesia pasca runtuhnya Orde Baru; yaitu *modernis*, *tradisionalis*, *neomodernis* dan *Islamis*. Secara umum, Riddel sepaham dari definisi masing-masing kategori dengan mengabaikan satu kategori dari Woodward, yaitu *indigenized Islam*. Bagi Riddel, masing-masing memiliki ciri khasnya sendiri dalam menanggapi berbagai isu krusial di tahun-tahun periode pertama pasca Pemilu pertama

runtuhnya Orde Baru, yaitu tahun 1999. Isu-isu tersebut antara lain, kembali ke Piagam Jakarta, krisis Maluku, membuka hubungan dagang dengan Israel, negara Indonesia federal, tempat kaum minoritas dalam sistem negara Indonesia, preisden perempuan, dan partai politik yang baru dibuka kran-nya setelah Orde Baru runtuh.

Aliran-Aliran Islam di Indonesia

1. Islam Tradisional

Istilah ini biasanya dilekatkan ke bangunan keislaman komunitas tradisional, yang sering diasosiasikan dalam organisasi Nahdlatul Ulama. Istilah ini sendiri sesungguhnya bukan label yang diciptakan sendiri oleh mereka, namun dilekatkan oleh aktor di luar diri mereka, entah peneliti, atau organisasi keagamaan lain. Secara sederhana kata tradisional mengacu ke suatu adat kebiasaan. Tradisi bermakna kebiasaan yang terus menerus direproduksi dan dilembagakan oleh masyarakat. Tradisional adalah kata sifat dari sesuatu, sehingga tradisional berarti segala sesuatu yang berkaitan dengan tradisi kebiasaan tadi. Dalam teori politik, faham yang memegang teguh tradisi disebut dengan tradisionalisme. Dalam dataran itu, tradisionalisme memiliki makna pejoratif sebab dikarakterisasikan sebagai komunitas yang konservatif.

Dalam konteks pemikiran keislaman, Islam tradisional, jika itu mengacu ke NU-tempo dulu, mendefinisikan dirinya sebagai pemikiran keislaman yang dari sisi pemikiran kalam mengacu ke kalam Asy'ari dan Al-Maturidi, dari sisi hukum Islam membatasi diri pada *nzazahibul ar-ba'ah,* dan dari sisi tasawuf mistik, mengacu ke Al-Ghozali dan AI-Junaidi. Kalangan Iuar mendefinisikan sebagai corak ke-Islaman yang bercampur baur dengan budaya masyarakat setempat seperti Jawa. Ciri khas pemikiran tradisional adalah menundukkan realitas di bawah teks dan manifestasi sosialnya nampak dalam berbagai kegiatan ritual keagamaan seperti ziarah, *khaul,* dan lainnya. Namun teks yang dimaksud lebih mengacu, meski tidak secara mutlak, ke kitab-kitab yang sering disebut dengan *kutulrul mu'tabarah.* Kitab kitab Taqrib, Mu'in, I'anah, Wahhab, al-Mahalli, Mughnil Muhtaj, Bughyah, Asybah, Syarqowi, Jami'ul Jawami', Majmu', Jalalain, Ummul Barahin, Ihya', Hikam, untuk sekedar menyebut contoh, adalah referensi kuncinya.

2. Islam Modernis

Sama dengan istilah tradisional, Islam Modernis juga terkait erat dengan pengertian sosiologis dan epistemologis. Secara sosiologis, lahir dari kalangan masyarakat perkotaan, atau katakanlah kelas menengah ke atas. Secara historis, dapat dipandang sebagai antitesa terhadap praktek keberagamaan kaum tradisional yang dipandang menyimpang. Secara kelembagaan sering diasosiasikan dengan Muhammadiyah dan Persis. Istilah ini mengacu pada makna dasar kata modern itu sendiri. Yang sering diidentikkan dengan pembaharuan (modernisasi) alias rasionalisasi. Di Barat istilah Kiri dapat dilacak sejak *renaissance* yang mendeklarasikan kedaulatan manusia sebagai subjek yang otonom, menolak dominasi rezim kebenaran gereja, dan menumpukan akal sebagai basis paling otoritatif. Modernisasi di Barat berjalan seiring dengan industrialisasi atau perkembangan kapitalisme.

Qalam konteks keislaman, makna modern setidak-tidaknya mengacu ke dua hal. *Pertama,* pada teknologisasi infrastruktur pendidikan seperti ruang kelas termasuk sistem pembelajaran model kelas. Kedua, berbeda dengan *renaissance* yang meneraikan agama, maka di sini yang dieraikan adalah epistemologi model kitab kuning. Sebagai gantinya, langsung kembali ke teks otentik Islam: Al Qur' an dan Hadits. Menolak kewajiban bermazhab, dan lumayan anti terhadap berbagai budaya lokal secara antropologis-sosiologis tidak bertolak dari teks.

3. Islam Neomodermis

Istilah ini dilekatkan pada pemikir Islam asal Pakistan, Fazlur Rahman. Kata *neo* di sini rnengacu ke seruan untuk menengok kembali ke warisan Islam klasik. Menurut aliran ini, pembaharuan pemikiran Islam harus berbasiskan pada warisan Islam klasik yang dipandang sangat kaya. Pembasisan ini akan memperkokoh bangunan pemikiran keislaman modern sebab berakar secara kukuh pada khazanah keislaman itu sendiri. Jika dilihat dalam optik Kuhnian, epistemologi yang dibangun merupakan epistemologi yang bukan diskontinuitas dengan epsiteme masa lalu. Di Indonesia aliran ini dibawa oleh pentolan Paramadina, Nurcholish Madjid. Intinya adalah apresiasi terhadap masa lalu bukanlah apresiasi terhadap kebudayaan atau tradisi, namun mengacu ke sejarah pemikiran Islam global (dunia) seperti Ibn Shina, Ibn Thufail, Ibn Rusyd, dan lainnya.

4. Islam Fundamentalis

Istilah ini memiliki kesamaan dengan istilah tradisional, dalam arti tidak diciptakan oleh komunitas rnereka, namun diciptakan oleh entitas di Iuar dirinya sendiri. Dalam sosiologi agama, istilah ini berasal dari sejarah pemikiran Kristen. Dalam kalangan Kristen istilah ini berarti penolakan terhadap penafsiran bibel yang tidak *lafdhiyyah.* Introduksi perangkat hermeneutik atau interpretasi non-tekstual ditolak sebab dipandang akan mengancam kemurnian ajaran. Di kemudian hari istilah ini mengglobal namun dengan pemaknaan negatif. Fundamentalisme diidentikkan dengan radikalisme, keras, galak, dan lainnya.

5. Islam Liberal

Istilah Liberal merupakan istilah yang sudah mapan dalam teori dan filsafat politik. Dalam literatur filsafat politik, liberalisme merupakan salah satu varian dari libertarianisme, yang merupakan teori politik sayap kanan. Liberalisme merupakan teori politik sayap kanan yang menerima kebebasan pasar, yang berbeda, misalnya, dengan sayap lainnya, anarkisme. Sargent mendefinisikan libertarianisme sebagai "an ideology that wants radically reduced role for government. Kaum libertarian, menurut Will Kymlicka, berjuang untuk mempertahankan kebebasan pasar, dan menuntut pembatasan penggunaan negara dalam kebijakan sosial. Mereka percaya bahwa kebebasan pasar merupakan instrumen yang mendorong tercapainya faidah maksimal dan yang mampu melindungi kebebasan-kebebasaan politik dan sipil. Pada tingkatan yang radikal, misalnya, mereka menolak mekanisme kebijakan pajak untuk mewujudkan keadilan distribusi.

Dalam filsafat politik dikenal dua liberalisme: liberalisme klasik dan liberalisme modem. Liberalisme klasik pada awalnya merupakan suatu ideologi kelas menengah Eropa yang menuntut reformasi sosial pada awal abad ke-19. Tokoh-tokohnya adalah Thomas Hobes, John Locke, Montesquie Rousseou, dan Adam Smith dengan konsep kund tentang *Social con track.* Kemudian Jeremy Bentham, James Mill, dengan konsep kunci utilitarianisrne. Sedangkan liberalisme modern, sambil mempertahankan berbagai pandangan liberalisme klasik tentang manusia, ekonomi, dan negara, juga mendorong demokratisasi negara, yang mucnul pada akhir abad 19, dan awal abad 21. Tokoh utamanya di antaranya adalah John Stuart Mill (1806-1873), T. H. Green (1836-1882), L. T. Hobhouse (1864-1929), John Maynard Keynes (1883-1946), William Beveridge (1879-1963).

Sedangkan liberalisme merupakan suatu pandangan filsafat yang mempercayai kernampuan rnanusia untuk rnenggunakan rasionya untuk menggerakkan reformasi sosial, cenderung menerima perubahan, bahkan tak dapat ditawar-tawar, walaupun dapat dikendalikan, dan memperjuangkan kebebasan berkehendak manusia.

Tinjauan singkat di atas menunjukkan bahwa pandangan-pandangan liberal menyangkut setidaknya manusia, ekonomi, dan politik (negara). Manusia dipercaya sebagai makhluk rasional, dan menumpukan keputusan manusia pada rasionalitasnya. Secara ekonomi mengambil posisi pada pasar bebas, dan secara politik mendukung negara demokratis prosedural. Apa yang dirumuskan oleh intelektual liberal merupakan jawaban terhadap persoalan sosial yang ada. Persoalan itu di antaranya adalah nalar rnanusia yang ditundukkan oleh otoritas di luar akal seperti budaya, agama, mitos, dan lainnya, kondisi politik yang otoritarians karena bertumpu pada kekuasaaan yang absolut, dan kondisi ekonomi yang penuh dengan penyelewengan seperti KKN yang menggejala secara rnassif. Dengan kata lain, pemikiran bercorak liberal adakah pemikiran yang pro··akal budi (akal bebas), pasar bebas, pemisahan agama dan negara (sekularisasi), perlindungan individu (kebebasan individu), dan lainnya.

Pemahaman akan konteks liberal dalam teori politik di atas akan mempermudah dalam memahami makna Islam liberal. Secara sederhana hanya akan diuraikan dua islamolog yang sama-sama menggunakan istilah liberal, yaitu Leonard Binder dan Kurzman. *Binderme-examine* pararelisme antara liberalisme Barat dan liberalisme Islam. Dalam penelitiannya, dia menyimpulkan liberalisme memiliki akar-akar otentis dalam Islam, bahkan dalam diri tokoh yang dianggap fundamentalis seperti Sayyid Quthb. Dalam pemikiran politik (siyasy) liberalisme Islam ini merujuk pada pemikiran politik Al Abdurraziq, Tariq Al Bishri, yang berkesimpulan ten tang tiadanya konsep negara dalam Islam.

Selain konsep itu, yang dijadikan unit analisis lainnya adalah tentang toleransi, dan rasionalisrne. Toleransi ini dikaitkan dengan toleransi beragarna, dalam arti kebebasan memeluk agama, suatu doktrin yang juga diakui kalangan fundamentalis. Toleransi ini membuka peluang untuk terbentuknya suatu komunitas politik yang lebih luas, terciptanya suatu koeksistensi. Hanya saja toleransi ini terbatas dalam agama itu sendiri, dantidak dalam kaitan dengan politik. Filsafat liberal mengakui keberadaan pluralisme keagamaan, bahkan ateisme, namun tidak menjadikan salah satu nilai atau aliran agama sebagai basis nilai. Seluruh kebijakan publik ditentukan keabsahannya bukan oleh legitimasi teks, namun oleh rasionalitas kebijakan.

Sedangkan rasionalisme dalam liberalisme Islam dikaitkan dengan cara pandang terhadap teks. Kitab suci dianggap sebagai teks yang bebas ditafsirkan sesuai dengan rasionalitas manusia. Akal tidak secara hitam putih ditundukkan oleh teks. Namun teks secara dialektik memiliki relasi dengan entitas di luar dirinya. Ini dikontraskan dengan pandangan tradisionalis yang melihat teks secara harfiah-verbal, menganggap *pemallaman* agama sebagai suatu kebenaran mutlak, melihat agama bukan sebagai suatu tafsiran atau pendapat.

Ketiga wacana ini sebangun dengan liberalisme. Liberalisme dengan tegas memisahkan agama dengan politik dan membangun budaya toleransi dalam heterogenitas masyarakat. Agama dipandang sebagai urusan pribadi, dan selama tidak menganeam kebebasan-kebebasan politik masyarakat, negara tidak boleh mencampuri urusan tersebut.

Sedangkan Charles Kurzman *meng-examine* liberalisme Islam dengan tradisi Islam sendiri. Dengan konteks intelektual seperti im, Kurzman memetakan tiga varian utama Islam Liberal. *Pertama,* Syariah Liberal, yakni suatu varian yang meyakini bahwa sikap liberal sebagai suatu wacana yang didukung secara eksplisit oleh syariah. *Kedua,* Islam Liberal dalam pengertian kaum muslim bebas mengadaptasi nilai-nilai liberal dalam halhal yang oleh syariah diberikan

kepada wewenang akal budi manusia. *Ketiga,* syariah yang bersifat ilahiah ditujukan bagi berbagai penafsiran Islam yang beragam.

Dengan kerangka itu, ia mengkarakterisasikan Islam liberal dengan enam tesis dasar, yaitu: penentangan terhadap teokrasi *(against theocracy)* yang diwakili oleh Ali Abd al-Raziq, Muhammad Khalafullah, Taleqani, dan AI-Asmawi); prodemokrasi *(democracy)* yang diwakili oleh Muhammad Natsir, SM Zafar, Mehdi Bazargan, Dimasangeay A. Pundato, Ghannouchi, dan Sadek Jawad Sulaiman); pro hak-hak perempuan *(rights for women)* yang diwakiIi oleh Nazera Zein-ed-Din, Benazir Bhutto, Fatima Memisi, Amina Wadud-Muhsin, dan M. Syahrur; pro hak-hak non-muslim *(rights of non-Muslim)* yang diwakili oleh Humayun Kabir, Chandra Muzaffar, Mohammed TaIbi, AIi Hulae, dan Rasmir Mahmuteehajic); kebebasan berpikir *(freedom of thaught),* yang diwakili oleh Syariati, Qaradhawi, Arkoun, Soroush, An-Nairn, Ajijola, dan Abdul Karim Soroush); dan gagasan tentang kemajuan *(progress)* yang diwakili oleh Iqbal, Mahmud Thaha, Nureholish madjid, Mamadiou Dia, Fazlur Raman, dan Shabbir Akhtar).

6. Islam Kiri/ Kiri Islam

Sebagaimana liberal, istilah kiri juga sudah baku dalam teori politik. Implikasinya terjadi tarik menarik apakah yang dimaksud dengan Islam kiri adalah aspek-aspek kiri dalam Islam, ataukah kiri/sosialisme yang diramu dengan religiusitas, atau tesis-tesis kiri yang pararel dengan Islam. Hassan Hanafie, deklarator manifesto Al-Yasar Al-Islamy, menolak kiri Islam sebagai Islam yang ditafsirkan dalam konteks marxisme, marxisme yang ditafsirkan dalam konteks Islam. Dengan kata lain, Islam dalam dirinya memiliki aspek-aspek sosialistik yang bahkan sangat revolusioner.

DaIam wacana sosial istilah kiri atau sosialis dikarakterisasikan oleh Tony Fizgeraald: *rationalist, scientific, optimistic; promotes and criticises industrial modernity; benefits of modernity to be Shared by all; to be built upon the most advanced forms of capitalism; assumes that the social conditions that determine character are alterable, dan; historicises the self-interested liberal individual*

Dalam wilayah pemikiran politik kontemporer Islam baik di dunia Arab maupun non-Arab, cukup banyak para aktifis dan pemikir yang dapat dikelompokkan dalam sayap ini, atau setidak-tidaknya dekat dengan kelompok ini.Misalnya, Salamah Musa, Tahtawi, ShamayyiJ, Fuad Mursi (mesir), Abdallah Laroui (maroko), Abdul Khaleq Mahgoub (Sudan), (Mesir), Aziz Al-haji (Iraq), Ben Bella, Ahmad ben saleh (Tunisia), Qathafi, Syari'ati (Iran), Cokro (Indonesia), Farid Farid (Afrika Selatan), dan lainnya.

Untuk memahami secara agak utuh gagasan Kiri Islam harus mengacu setidak-tidaknya ke Hassan Hanafie, atau Farid Essack. Pemikiran Kiri Islam Hanafie, menurut Isa Boullata, bertumpu pada telaah kritis sejarah sosial Islam, hermeneutika teks, dan tafsir sosial kontemporer dalam optik neomarxian, meskipun Hanifie sendiri menolak analisis ini. Dengan kerangka itu, Hanafie menyodorkan rekonstruksi Tasawwuf, rethiriking tauhid, dan revitalisasi turats. Intinya adalah bagaimana memaknai Islam sebagai kekuatan pembebas atau Islam revolusioner.

Sedangkan Esack mendefinisikan teologi pembebasan AI Qur' an sebagai "sesuatu yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik, dan religius yang berdasarkan pada ketundukkan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas, dan agama". Dengan perspektif hermeneutika Al Qur' an, Esack menggunakan takwa dan tauhid, manusia dan kaum tertindas, keadilan dan perjuangan (jihad), sebagai kunci-kunci dalam memahami pesan inti dari Al Qur'an.

AI-Qur'an selalu mengaitkan taqwa dengan iman kepada Tuhan (OS Yunus:10: 63; Al-naml, 27:53; Fushshilat,41:18, pencapaiannya sebagai tujuan ibadah kepada-Nya (AI Baqarah,2: 21), dan secara signifikan mengaitkan taqwa dengan interaksi sosial dan perhatian pada sesama yang lain seperti saling berbagai (OS AI-IaiJ,92: 5; AI-A'raf,7: 152-3) menepati janji (QS Ali "imran, 3: 76; AI-A'raf, 7: 52, dan amal baik (QS Ali Imran, 32: 172; Al Nisa, 4:126; Al Maidah, 5:93; AI Nahl, 16:127, dan melawankan orang bertaqwa dengan orang yang selalu mengejar keuntungan sesaat di dunia (QS An-Nisa, 4:77; AI-An'am,6:32: Yusuf, 12:57), Esack mengatakan bahwa taqwa memiliki tiga konsekeunsi: pembebasan penafsiran dari nafsu pribadi dan prasangka (sekaligus tidak menggunakan tuduhan nafsu dan dzan untuk menutupi kecenderungan ideologis dan upaya menyingkirkan opini orang lain); terjadinya keseimbangan estetik dan spirirtual penafsir; dan membawa penfasir dalam wilayah dialektika personal dan transformasi sosial politik.

Taqwa adalah antitesis penipuan diri, yang mendorong seseorang , suatu pergerakan, atau pemerintah yakin bahwa ia masa berjuang untuk rakyat. Pamaknaan ini, dengan mengaitkan taqwa dengan prinsip keadilan, kebebasan, kejujuran, dan integritas, akan meminimilkan jumlah teks yang dapat dimanipulasi demi kepentingan pribadi maupun ideologi sempit. Tauhid dengan demikian tidak dimaknai dalam konteks teologis yang ahistoris, namun seialu dikaitkan dengan realitas sosial Dengan pijakan seperti ini, baginya, juga adalah *syirk,* memisahkan teologi dengan analisis sosial.

Konsep lain dari pemikiran Esack yang penting adalah ten tang "mustadh'afien", istilah yang hampir sejajar dengan kaum tertindas dalam tradisi marxis. Mustadh'afien dikontraskan dengan kaum mustakbirun (05 AI Nahl,16:22; Al Mu'minun, 23:67; Luqman:31:7), mala (aristokrasi atau penguasa) (05 Hud, 11:27,28; Al Mu'minun, 23:24-33); Al Syu'ara,26: 34; kaum mutrofun--orang yang hidup mewah--; QS Saba',34:34; AIZukhruf,43:23). Istilah itu menunjukkan bahwa kondisi ketertindasan bukanlah sesuatu yang alamiah, namun terdapat sebab struktural yang melibatkan tangan-tangan manusia, atau dengan kata lain terdapat sekelompok manusia yang harus bertanggung jawab atas kondisi ketertinadasan tersebut.

7. Islam Alternatif, Rasional, Inklusif.

Selain yang di atas, juga dikenal istilah Islam altematif, Islam rasional, Islam inklusif, Islam pluralis, Islam post-tradisional, dan 1~lam post-puritan, dan Islam progresif-transformatif. Keterbatasan tempt memaksa tulisan ini untuk tidak mereview secara agak panjang, namun singkat. Islam alternatif mengacu pada sebuah tulisan karya Jalaluddin Rakhmat, terbitan Mizan, Islam rasional mengacu ke seorang rasionalis dari lAIN Jakarta, Harun Nasution, yang menulis tulisan dengan judul Islam rasional. Islam inklusif merupakan gagasan yang juga belum lama lahir di Indonesia, intinya suatu pemikiran yang tidak melakukan *truth-claim,* mengapresiasi pemikiran keislaman di luar dirinya, dan bersedia berdialog dengan mereka. Biasanya dilawankan dengan Islam "garis keras" yang memahami Islam secara amat ketat. Tulisan yang mengusung wacana ini, salah satunya, adalah *Islam Inklusi!* karya Alwi Shihab.

Berbeda dengan Islam inklusif, Islam pluralis, sebagaimana dikatakan deklaratornya, Budi Munawar-Rahman, dalam tulisannya Islam Pluralis (Paramadina), lebih maju daripada Islam Inklusif. Islam ini, katanya, hanya sebatas apresiatif, namun secara diam-diam masih menganggap kebenaran hanya ada dalam Islam. Berbeda dengan itu, Islam Pluralis sampai pada suatu kesimpulan teologis bahwa kebenaran bukan hanya merekah dalam teks-teks otentik Islam, narnun dalam tradisi agama lain pun terdapat kebenaran. Mengakui jalan keselamatan di luar syarat-syarat formal keislaman. Mirip filsafat perenial.

Islam post-trad, yang digagas kalangan muda NU, mencoba untuk menjawab kebuntuan-kebuntuan Islam tradisional, modernis, maupun neomodernis. Padaintinya tidak lagi memegang tradisi secara membabi buta, namun dengan kritis. Dengan kata lain, tradisi pun terbuka untuk diekslusikan. Post-trad mencoba memaknai postmodernisme (fakta sosial kapitalisme *advance)* maupun poststrukturalis (perkembangan mutakhir filsafat bahasa), dari optik tradisi. Dalam gerakan sosial, tradisi dijadikan landasan atau pijakan gerakan ideologis. Berbeda dengan neomodernisme, tradisi yang dimaksud di sini bukan hanya warisan pemikiran Islam klasik, namun juga tradisi budaya lokal suatu daerah. Di sinilah titik penting bedanya.

Istilah post-puritan pertama kali dicetuskan oleh intelektual Muharnmadiyyah, Dr. Abdul Munir Mulkhan. Iswah ini pararel dengan post-dogmatik. Pada intinya mencoba untuk keluar dari belenggu ketetatan dalam memahami teks. Dalam bidang kebudayaan digagas ikhtiyar untuk "rujuk" terhadap budaya lokaI. Latar belakangnya adalah bahwa kesenian adalah ekspresi estetik alias keindahan, dan keindahan dalam Islam merupakan salah satu term sentral. Karena itu berkesenian adalah bagian dari ibadah. Selain itu, disadari bahwa pola puritanisrne yang selama ini dipegang ikut bertanggung jawab atas musnahnya sekian budaya atau kesenian rakyat lokal. Atas nama teks, berbagai kesenian rakyat itu dihancurkan, sehingga, setelah menyadari sebagai kekeliruan sejarah, melakukan rujuk kebudayaan.

Catatan Tambahan:

Menurut Hassan Hanafi, dalam otobiografinya, *al-ushuliyyah alislamiyyah,* kemunculan sekian istilah di atas bukan ahistoris. Hal yang sama juga terjadi di Barat. Para teolog, dalam pergulatannya antara teks dan konstruksi sosial, melahirkan sekian formula teologi. Disebutnya, antara lain, *lahut al-tsaury* (teologi pembebasan), *lalmt al-taqoddumy* (teologi progresif) *lalmt at-tahrier* (teologi pembebasan), *harakah nthban as-syabab* (gerakan pendeta muda), bahkan hingga yang amat kontroversial *lahut mautil ilah* (teologi kematian tuhan). Epistemologi kesemuanya, dalam bahasa Guterrez, adalah "critical reflection on the reality in the light of christianity." I'tibar seperti apa yang bisa diambil dari narasi Hanafie di atas? Sarna dengan mukaddimah di atas, untuk menguji atau mengkaitkan setiap pemikiran dengan relevansi sosial dan intelektual. Dengan optik ini, kita menjadi tahu bahwa aliran pemikiran Islam yang cukup merniliki fondasi lengkap hanyalah Islam tradisional, modernis, neomodernis, Islam liberal, dan Islam Kiri di luar itu masih kabur dan belum jelas struktur pemikirannya .

Persoalan mendasar kedua adalah apakah bangunan pemikiran keislaman di atas mampu menjawab kebutuhan objektif masyarakat Indonesia alias memiliki relevansi sosial, atau sebaliknya? Alhasil ternyata tidak cukup memadahi. Persoalan kontemporer sekarang adalah ketertinggalan masyarakat baik dari sisi pendidikan, kesehatan, kesadaran, dan neoimperialisme dalam wujud eksplotasi kapitalisme global Problematik ini menghadirkan penindasan struktural yang kejam dan tak berperikemanusiaan, merusak lingkungan, dan menciptakan kesenjangan yang kian lebar baik dalam level lokal, nasional, maupun global.

Islam tradisional sibuk dengan bahtsul masailnya (hakim pengetuk palu yang hanya bicara hitam-putih), Islam modernis, noe-modernis, dan juga Islam liberal terperangkap agenda kapitalisme global. Tesis-tesis besar dalam Islam liberal adalah tesis yang pararel dengan pemikiran dan praktik sosial dari neoliberalisme. Kelemahan paling mendasar dari Islam liberal adalah mengkontradiksikan ketidakadilan sosial atau keterbelakangan semata-mata pada kontradiksi internal suatu masyarakat. Artinya, gagal melihat struktur global sebagai bagian penting akar permasalahan sosial objektif. Bagaimana dengan Kiri Islam? Kiri Islam memang revolusioner, memiliki relevansi intelektual dan sosial yang kuat, hanya saja diragukan praksisnya dalam konteks gerakan sosial di Indonesia. Kiri Islam belum tuntas bicara soal stratak, atau tahapan-tahapan kerjanya, sehingga melahirkan kekosongan-kekosongan praktik revolusioner. Dengan kata lain, lahirnya berbagai istilah di atad lebih merupakan "kegenitan intelektual," atau bahkan justru "fashion" intelektual yang menjadi bagian dari subsistem produksi dan konsumsi ekonomi, ketimbang jihad, ijtihad, dan mujahadah, serius untuk menjawab tantangan sejarah.[]

MATERI 09
KONSEP MABADI KHAIRU UMMAH

A. Pengertian *Mabadi Khaira Ummah*

Mabadi Khaira Ummah merupakan langkah awal pembentukan umat terbaik. Gerakan Mabadi Khaira Ummah merupakan langkah awal pembentukan "umat terbaik" (*Khaira Ummah*) yaitu suatu umat yang mampu melaksanakan tugas-tugas *amar makruf nahi mungkar* yang merupakan bagian terpenting dari kiprah NU karena kedua sendi mutlak diperlukan untuk menopang terwujudnya tata kehidupan yang diridlai Allah SWT. sesuai dengan cita-cita NU. Dan nahi mungkar, adalah menolak dan mencegah segala hal yang dapat merugikan, merusak dan merendahkan, nilai-nilai kehidupan dan hanya dengan kedua sendi tersebut kebahagiaan lahiriah dan bathiniyah dapat tercapai. Prinsip dasar yang melandasinya disebut "*Mabadi Khaira Ummah*". Kalimat Khaira Ummah diambil dari kandungan Al-Quran Surat Ali Imran ayat 110 yang berbunyi: *Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.*

1.Tujuan Mabadi Khaira Ummah

Sementara itu kebutuhan strategis NU dewasa ini pun semakin berkembang. NU telah tumbuh menjadi satu organisasi massa besar. Tetapi, meskipun tingkat kohesi kultural di antara warga tinggi, kita tidak dapat mengingkari kenyataan, betapa lamban proses pengembangan tata organisasinya. Di hampir semua tingkat kepengurusan dan realisasi program masih terlihat kelemahan manajemen sebagai problem serius. Menyongsong tugas-tugas berat di massa datang, persoalan pembinaan tata organisasi ini perlu segera ditangani. Jika ditelaah lebih mendalam, nyatalah bahwa prinsip-prinsip dasar yang terkandung dalam Mabadi Khaira Ummah tersebut memang amat relevan dengan dimensi personal dalam pembinaan manejemen organisasi, baik organisasi usaha (bisnis) maupun organisasi sosial. Manajemen organisasi yang baik membutuhkan sumber daya manusia yang tidak saja terampil, tetapi juga berkarakter terpuji dan bertanggung jawab. Dalam pembinaan organisasi NU, kualitas sumber daya manusia semacam ini jelas dibutuhkan.

Dengan demikian, gerakan Mabadi Khaira Ummah tidak saja relevan dengan program pengembangan ekonomi, tetapi juga pembinaan organisasi pada umumnya. Kedua hal ini yang akan menjadi arah strategis pembangkitan kembali gerakan Mabadi Khaira Ummah kita nantinya, di samping bahwa sumber daya manusia yang dapat dikembangkan melalui gerakan ini pun akan menjadi kader-kader unggul yang siap berkiprah aktif dalam mengikhtiyarkan kemashlahatan umat, bangsa dan negara pada umumnya.

2. Butir-Butir Mabadi Khaira Ummah dan Pengertiannya

Yang perlu dicermati selanjutnya dalah perbedaan konteks zaman antara massa gerakan Mabadi Khaira Ummah pertama kali dicetuskan dan masa kini. Melihat besar dan mendasarnya perubahan sosial yang terjadi dalam kurun sejarah tersebut, tentulah perbedaan konteks itu membawa konsekuensi yang tidak kecil. Demikian pula halnya dengan perkembangan kebutuhan-kebutuhan internal NU sendiri. karenanya perlu dilakukan beberapa penyesuaian dan pengembangan dari gerakan Mabadi Khaira Ummah yang pertama agar lebih jumbuh dengan konteks kekinian.

Konsekuensi-konsekuensi dari berbagai perkembangan itu akan menyentuh persoalan arah dan titik tolak gerakan serta strategi pelaksanaannya. Di atas telah dijelaskan pengembangan kerangka tujuan bagi gerakan ini. Berkaitan dengan itu pula, diperlukan penyesuaian dan pengembangan yang menyangkut butir-butir yang dimasukkan dalam Mabadi khaira Ummah dan spesifikasi pengertiannya. Jika semula Mabadi Khaira Ummah hanya memuat tiga butir nilai seperti telah disebut di atas, dua butir lagi perlu ditambahkan untuk mengantisipasi persoalan dan kebutuhan kontemporer. Kedua butir itu adalah al-'Adalah dan al-Istiqamah. Dengan demikian, gerakan Mabadi Khaira Ummah kita ini akan membawa lima butir nilai yang dapat pula disebut sebagai "Al-Mabadi Al-Khamsah". Berikut ini adalah uraian pengertian yang telah dikembangkan dari kelima butir "Al-Mabadi Al-Khamsah" tersebut disertai kaitan dengan orientasi-orientasi spesifiknya, sesuai dengan kerangka tujuan yang telah dijelaskan di atas:

1. ***As-Shidqu.*** Butir ini mengandung arti kejujuran / kebenaran, kesungguhan dan keterbukaan. Kejujuran/ kebenaran adalah satunya kata dengan perbuatan, ucapan dengan pikiran. Apa yang diucapkan sama dengan yang di bathin. Jujur dalam hal ini berarti tidak plin-plan dan tidak dengan sengaja memutarbalikkan fakta atau memberikan informasi yang menyesatkan. Dan tentu saja jujur pada diri sendiri. Termasuk dalam pengertian ini adalah jujur dalam bertransaksi dan jujur dalam bertukar pikiran. Jujur dalam bertransaksi artinya menjauhi segala bentuk penipuan demi mengejar keuntungan. Jujur dalam bertukar pikiran artinya mencari mashlahat dan kebenaran serta bersedia mengakui dan menerima pendapat yang lebih baik. Tetapi dalam hal tertentu memang diperbolehkan untuk menyembuhkan keadaan sebenarnya atau menyembunyikan informasi seperti telah di singgung di atas. Diperbolehkan pula berdusta dalam menguasahakan perdamaian memecahkan masalah kemasyarakatan yang sulit demi kemaslahatan umum. Singkat kata: dusta yang dihalalkan oleh *syara'* .

2. ***Al-Amanah wal-Wafa bil 'ahd.*** Butir ini memuat dua istilah yang saling terkait, yakni al-amanah dan al-wafa' bil 'ahdi. Yang pertama secara lebih umum maliputi semua beban yang harus dilaksanakan, baik ada perjanjian maupun tidak, sedang yang disebut belakangan hanya berkaitan dengan perjanjian. Kedua istilah ini digambungkan untuk memperoleh satu kesatuan pengertian yang meliputi: dapat dipercaya, setia dan tepat janji. Dapat dipercaya adalah sifat yang diletakkan pada seseorang yang dapat melaksanakan semua tugas yang dipikulnya, baik yang bersifat diniyah maupun ijtima'iyyah. Dengan sifat ini orang menghindar dari segala bentuk pembekalaian dan manipulasi tugas atau jabatan. Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat. Sifat dapat dipercaya, setia dan tetap janji menjamin itegritas pribadi dalam menjalankan wewenang dan dedikasi tehadap tugas. Sedangkan al-amanah wal wafa bil 'ahdi itu sendiri, bersama-sama dengan ash-shidqu, secara umum menjadi ukuran kredebilitas yang tinggi di hadapan pihal lain: satu syarat penting dalam membangun berbagai kerjasama.

3. ***Al-'Adalah.*** Bersikap adil (al'adalah) mengandung pengertian obyektif, proposional dan taat asas. Bitir ini mengharuskan orang berpegang kepad kebenaran obyektif dan memnempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Distorsi penilaian sangat mungkin terjadi akibat pengaruh emosi, sentimen pribadi atu kepentingan egoistic. Distorsi semacam ini dapat menjeruamuskan orang kedalam kesalahan fatal dalam mengambil sikap terhadap suatu persolan. Buntutnya suadah tentu adalah kekeliruan bertindak yang bukan saja tidak menyelesaikan masalah, tetapi bahkan menambah-nambah keruwetan. Lebih-lebih jika persolan menyangkut perselisihan atau pertentangan diantara berbagai pihak. Dengan sikap obyektif dan proporsional distorsi semacam ini dapat dihindarkan. *58. Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat.* Implikasi lain dari al-'adalah adalah kesetiaan kepada aturan main (*correct*) dan rasionalitas dalam perbuatan keputusan, termasuk dalam alokasi sumberdaya dan tugas (*the right man on the right place*). "Kebijakan" memang sering kali diperlukan dalam mengangani masalah –masalah tertentu. Tetapi semuanya harus tetap di atas landasan (asas) bertindak yang disepakati bersama.

4. ***At-Ta'awun.*** At-ta'awun merupakan sendi utama dalam tata kehidupan masyarakat : manusia tidak dapat hidup sendiri tanpa bantuan pihak lain. Pengertia ta'awun meliputi tolong menolong, setia kawan dan gotong royong dalam kebaikan dan taqwa. Imam al-Mawardi mengaitkan pengertia *al-birr* (kebaikan) dengan kerelaan manusia dan taqwa dengan ridla Allah SWT. Memperoleh keduanya berarti memperoleh kebahagiaan yang sempurna. Ta'awun juga mengandung pengertian timbal balik dari masing-masing pihak untuk memberi dan menerima. Oleh karena itu, sikap ta'awun mendorong setiap orang untuk berusaha dan bersikap kreatif agar dapat memiliki sesuatu yang dapat disumbangkan kepada orang lain dan kepada kepentingan bersama. *dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya. (QS. Al-Maidah [5]: 2).*

5. ***Istiqamah.*** Istiqamah mengandung pengertian tegak-lurus, berkesinambungan, dan berkelanjutan. Tegak-lurus artinya tetap dan tidak bergeser dari jalur (thariqah) sesuai dengan ketentuan Allah SWT dan rasul-Nya, tuntunan yang diberikan oleh salafus shalih dan aturan main serta rencana-rencana yang disepakati bersama. Kesinambungan artinyaketerkaitan antara satu kegiatan dengan kegaiatan yang lain dan antara satu periode denganperiode yang lain sehingga kesemuanya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dan saling menopang seperti sebuah bangunan. Sedangkan makna berkelanjutan adalah bahwa pelaksanaan kegiatan-kegiatan tersebut merupakan proses yang berlangsung terus menerus tanpa mengalami kemandekan, merupakan suatu proses maju (progressing) bukannya berjalan di tempat (*stagnant*). *Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan kami ialah Allah" Kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka, Maka malaikat akan turun kepada mereka dengan mengatakan: "Janganlah kamu takut dan janganlah merasa sedih; dan gembirakanlah mereka dengan jannah yang Telah dijanjikan Allah kepadamu". (QS. Fushshilat [41]: 30).*[]

MATERI 10
TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM

Prawacana

Teologi Pembebasan adalah sebuah paham tentang peranan agama dalam ruang lingkup lingkungan sosial. Dengan kata lain Teologi Pembebasan adalah suatu usaha kontekstualisasi ajaran-ajaran dan nilai keagamaan pada masalah kongkret di sekitarnya. Teologi Pembebasan adalah upaya berteologi secara kontekstual. Teologi Pembebasan yang diterjemahkan dari Bahasa Inggris *Liberation Theology* menjadi keharusan bagi kegiatan gereja-gereja dalam komitmen kristianinya pada kehidupan sosial. Teologi pembebasan lahir sebagai respons terhadap situasi ekonomi dan politik yang dinilai menyengsarakan rakyat. Masalah-masalah itu dijabarkan dalam penindasan, rasisme, kemiskinan, penjajahan, bias ideologi dsb. Pada kalangan Jesuit, baik di Asia termasuk Indonesia, Brazil , Amerika Latin, dan Afrika Selatan Teologi ini berkembang pesat sebagai dampak dari hermeneutika Alkitab secara kontekstual untuk menjawab persoalan yang dihadapi umat manusia. Teologi Pembebasan merupakan refleksi bersama suatu komunitas terhadap suatu persoalan sosial. Karena itu masyarakat terlibat dalam perenungan-perenungan keagamaan. Mereka mempertanyakan seperti apa tanggung jawab agama dan apa yang harus dilakukan agama dalam konteks pemiskinan struktural.

Teologi Pembebasan muncul pada abad ke-20 seiring banyaknya permasalahan dunia yang sedang tidak merdeka dinilai dari sudut pandang keadilan sebagai manusia yang sama di hadapan Tuhan. Dunia harus merdeka dari tindakan yang menindas sesamanya, bahkan seharusnya yang kaya dan memiliki jabatan harus membela dan memperhatikan kebutuhan rakyat kecil dan miskin. Kemunculan pertamanya di Eropa yang berkonsentrasi pada persoalan globalisasi, berprihatin pada dosa sosial yang terdapat pada sistem pemerintahan sebuah negara. Teologi Pembebasan menawarkan sistem sosial yang mengedepankan keadilan sebagai warga negara dan warga dunia dalam pandangan agama (manusia yang adil, tidak tertindas)yang dirusak oleh manusia sendiri. Sementara itu, teologi pembebasan yang lahir di Amerika Latin berfokus pada gerakan perlawanan yang kebanyakan dilakukan oleh para agamawan terhadap kekuasaan yang hegemoni dan otoriter.

Sumber Pemikiran Teologi Pembebasan

Pemikiran teologi pembebasan bermula dari Hermeneutika Alkitab. Setelah menafsirkan pesan-pesan dalam Alkitab berdasarkan tindakan Yesus yang membela dan menolong orang-orang lemah, sakit, dan tertindas, maka peran agama juga seharusnya demikian. Dalam agama Kristen sendiri, hal ini menjadi tanggung jawab gereja sebagai lembaga agama yang memiliki pengaruh, baik kepada jemaatnya, masyarakat di mana dia tinggal, maupun kepada pemerintahannya. nilai-nilai yang muncul itu biasanya dilihat dari perikemanusiaan dan perikeadilan. Pelanggaran nilai-nilai ini di sejumlah negara telah membangkitkan keprihatinan di kalangan aktivis Teologi Pembebasan. Nilai-nilai yang didapat dari tafsir Kitab Sucinya masing-masing.

Sebagai contoh, Umat Kristen dengan ajaran Kristologi yang menafsirkan bahwa Kristus (Tuhan) adalah seorang yang hadir dalam situasi karut marut dan membawa pembebasan bagi rakyat kecil dan tertindas. Dari dasar inilah, maka orang Kristen mengikuti teladan Yesus dan menentang ketidakadilan. Mereka merasa mendapat tugas untuk meneruskan perjuangan Tuhan yang disembahnya.

Tokoh-tokoh Teologi Pembebasan

Aloysius Pieris mengkritik Teologi Pembebasan dari Amerika Latin dan Afrika kurang cocok untuk masyarakat Asia. Kemiskinan yang dilihat dari kacamata Marxisme belumlah efektif ketika tidak melihat akar permasalahan secara lebih dalam di Asia sendiri. Hal penting lain yang perlu dipertimbangkan dari konteks Asia adalah pendekatan multikulural. Asia oleh Pieris disebut sebagai 'dunia ketiga' yang memiliki akar 'religio-kultural' yang tidak terpisahkan. 'Reoligio-Kultural' ini setidaknya diuraikan oleh Pieris dalam tiga hal; 1. heterogenitas linguistik, 2. integrasi unsur-unsur kosmik dan metakosmik dalam agama-agama di Asia, dan 3. kehadiran luar biasa dari ajaran-ajaran keselamatan (*soteriologis') bukan Kristen.* Kiai Abdurahman Wahid' Tokoh Indonesia; Abdurahman Wahid dan Romo Mangun Wijaya pada tahun 1980-an yang pernah memperjuangkan hak rakyat kecil dari arogansi pemerintahan. Peran Abdurahman Wahid adalah dalam bidang pluralisme, yang menghargai kebebasan manusia dalam beragama, yaitu dengan menjamin kebebasan itu melalui pengajaran kepada masyarakat melalui seminar-seminar, kemudian juga melalui perubahan undang-undang negara di Indonesia. Romo Mangun Wijaya' Sedangkan Romo Mangung Wijaya terkenal dengan tindakannya membela kelompok masyarakat di daerah tertentu (Kalo Code dan Lokasi pembangunan Waduk Kedung Ombo)yang terkena gusur oleh pemerintah.

Teologi Pembebasan Di Amerika Latin

Gustavo Gutiérrez Merino, O.P adalah seorang teolog Peru dan imam Dominikan yang dianggap sebagai pendiri Teologi Pembebasan. Ia menjabat sebagai Profesor John Cardinal O'Hara dalam bidang Teologi di Universitas Notre Dame. Ia pernah menjadi profesor di Universitas Katolik Kepausan di Peru dan profesor tamu di banyak universitas terkemuka di Amerika Utara dan Eropa. Ia adalah anggota Akademi Bahasa Peru, dan pada 1993 ia dianugerahi Legiun Kehormatan oleh pemerintah Perancis untuk karyanya yang tak mengenal lelah. Gustavo Gutiérrez menawarkan teologi kepada umat Kristen suatu tema baru secara etis melalui praksis. Artinya adalah bahwa etika masyarakat seharusnya dibangun berdasarkan perenungan bersama yang dilakukan secara nyata dalam kehidupannya. Teologinya berpusat pada pengentasan rakyat miskin yang diperlakukan tidak adil oleh sistem masyarakat kelas yang memisahkan manusia dalam kategori borjuis (para bangsawan yang biasanya kaya) dan proletar (rakyat jelata yang hanya punya anak namun tanpa harta). Ini sebagai respons terhadap kritik Karl Marx terhadap 'masyarakat kelas' akibat dominasi kapitalisme. Teologi Pembebasan yang dimaksud oleh Gutiérrez adalah pengentasan di bidang politik dan sosial. Sekalipun bermula dari pemahaman politik, namun ini bukanlah penyusutan paham iman, melainkan refleksi iman yang malampaui refleksi sosial dan politik. Jadi teologinya berpusat pada yudaisme Yesus Kristus secara historis. Gutiérrez menyatakan bahwa Yesus Kristus adalah "Si orang miskin" yang disamakan dengan orang-orang yang tertindas saat ini di dunia. Hal ini didasarkan pula dari Alkitab Injil Matius 5:10. Pembebasan yang dilakukan Yesus di atas kayu salib memerankan dua aspek, yaitu membebaskan manusia dari penindasan duniawi (kehidupan fisik sosial politik) dan penindasan iman (dosa, kematian, kefanaan dsb). Gutiérrez juga berteologi dengan memakai sumber Alkitab, yaitu kisah Ayub yang bergumul dengan kisah sengsara yang dipandang oleh kaum Teodise sebagai kejahatan. Gutierrez dan Ayub memandang bahwa kejahatan dan penderitaan bukan berasal dari Allah, malainkan sebuah nilai moral yang melampuai hukum manusia. Melalui kisah Ayub yang berdebat dengan para sahabatnya yang mengatakan bahwa penderitaan Ayub adalah akibat dosa, maka pandangan ini secara otomatis tidak bersifat mutlak lagi, sebab penderitaan dan kejahatan adalah peleburan cinta kasih Allah melalui kasih yang tak bersyarat.

Sejarah Teologi Pembebasan Amerika Latin & Pemikiran Teologi Pembebasan Islam

Berbicara tentang teologi pembebasan dalam diskusi-diskusi resmi atau tak resmi memang terasa problematik. Seringkali diskusi seperti ini dicurigai sebagai gerakan pemikiran kekiri-kirian yang diasosiasikan dengan pendukung komunisme atau dianggap menyebarkan pemikiran subversif. (khususnya pada era Orde Baru lalu). Setelah Orba jatuh dan kebebasan berpikir mulai terbuka diskusi semacam ini juga dianggap tabu dan dipandang dengan mata sinis oleh sebagian kalangan.

Rupanya persepsi itu disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, adanya kesalahpahaman mengenai term teologi pembebasan *(liberation theology)* itu sendiri. *Kedua*, karena teologi pembebasan adalah terminologi yang lahir dari tradisi Kristiani, khususnya di Amerika Latin, dan tidak pernah dikenal secara eksplisit dalam khazanah pemikiran Islam. Dan *ketiga*, karena teologi pembebasan sedikit banyak diinspirasikan oleh ideologi kiri dari pemikiran Marxisme yang dalam sejarah perpolitikan Indonesia dianggap memiliki cacat yang tak termaafkan setelah peristiwa G 30 S.

Tulisan reflektif ini dimaksudkan untuk sedikitnya mengklarifikasikan asumsi-asumsi yang menjadi keberatan berbagai kalangan terhadap wacana teologi pembebasan. Dan untuk tujuan ini saya berusaha menyelami sejarah sekaligus menemukan makna dan signifikansi teologi pembebasan bagi pemahaman keagamaan kita ke arah pengertian yang lebih transformatif, rasional dan fungsional.

Terminologi Teologi Pembebasan

Pada mulanya istilah teologi pembebasan atau liberation theology diperkenalkan oleh para teolog Katolik di Amerika Latin pada pertengahan abad lalu. Para teolog ini mau membedakan antara metode teologi pembebasan dengan teologi tradisional. Teologi tradisional adalah teologi yang membahas tentang Tuhan semata-mata, sementara teologi pembebasan adalah cara berteologi yang berasal dari refleksi iman di tengah realitas konkrit yang menyejarah. Yakni teologi yang memprihatini nasib dan solider kepada mereka yang menderita ketidakadilan, kalah, miskin, ditindas dan menjadi korban sejarah; teologi yang mau mentransformasikan dunia.

Atau dalam ungkapan Gustavo Gutierrez: *This is a theology which does not stop with reflecting on the world, but rather tries to be part of the process through which the world is transformed. It is theology which is open in the protest against trampled human dignity, in the struggle against the plunder of the vast majority of humankind, in liberating love, and in the building of a new, just, and comradely society to the gift of the Kingdom of God.* (Ini teologi pembebasan] adalah sebuah teologi yang tidak hanya merefleksikan dunia, melainkan juga mencoba melakukan proses transformasi terhadapnya. Ia [teologi pembebasan] adalah teologi yang berupaya untuk melawan pelecehan terhadap martabat manusia, melawan perampasan oleh mayoritas, berupaya untuk membebaskan cinta dan membangun suatu masyarakat baru yang adil dan penuh persaudaraan untuk meraih rahmat dari Kerajaan Tuhan)(Alfred T. Hennelly, SJ, 1995: 16)

Ada banyak macam penamaan yang secara subtansial amat dekat dengan gagasan teologi pembebasan ini, diantaranya: teologi pemerdekaan (Romo Mangun), teologi Kiri (Kiri Islam ala Hassan Hanafi), teologi kaum mustadh'afin, teologi kaum tertindas, dan lain-lainnya. Masing-masing penamaan ini hendak mengartikulasikan suatu cara beragama yang otentik, yang lahir dari situasi, sejarah dan keprihatinan atas penderitaan kaum miskin dan tertindas. Oleh karena itu dengan pengertian tersebut jelas sekali teologi pembebasan sama sekali tidak ada sangkut pautnya dengan bebas semau gue atau sikap permisif sebagaimana yang sudah disalahpahami.

Anggapan seperti itu tentu saja salah alamat dan menunjukkan kebodohan saja. Untuk lebih jelas mengenai karakter dan jalan yang ditempuh teologi pembebasan, mari sejenak melihat teologi pembebasan Amerika Latin.

Belajar dari Teologi Pembebasan Amerika Latin

Teologi pembebasan di Amerika Latin merupakan sebuah entitas gerakan sekaligus juga doktrin. Gerakan ini muncul karena perpaduan dari perubahan-perubahan internal dan eksternal. Secara internal gerakan ini muncul berbarengan dengan perkembangan aliran-aliran teologis dan keterbukaan terhadap perkembangan sains sosial modern. Sementara secara eksternal ia didorong oleh dua situasi: pertama adalah keterbelakangan, ketergantungan, keterpinggiranm ketertindasan dan kemiskinan yang diakibatkan oleh proses industrialisasi sejak tahun 1950-an di seluruh benua di bawah arahan modal multinasional; dan kedua meningkatnya perjuangan sosial, gerakan-gerakan gerilya, pergantian pemerintah melalui kudeta militer dan krisis keabsahan sistem politik, sejak meletusnya revolusi Kuba tahun 1959.

Gerakan teologi pembebasan ini melibatkan sektor-sektor penting gereja (para romo, pengamal tarekat atau ordo-ordo, para uskup), gerakan keagamaan orang awam, keterlibatan pastoral yang merakyat serta kelompok-kelompok basis masyarakat gereja yang menghimpun diri menentang sebab-sebab penghisapan dan penindasan, atas dasar nalar moral dan kerohanian yang diilhami oleh budaya keagamaan mereka. Dorongan moral dan keagamaan inilah yang merupakan faktor hakiki yang menggerakkan semangat ribuan aktifis dalam serikat-serikat buruh, kerukunan-kerukunan tetangga, dan front-front kerakyatan untuk melawan penindasan dan kemiskinan.

Adapun doktrin atau ajaran-ajaran penting yang menggerakkan mereka di antaranya adalah: *pertama*, gugatan moral dan sosial yang amat keras terhadap ketergantungan pada kapitalisme sebagai suatu sistem yang tidak adil dan tidak beradab, sebagai suatu bentuk dosa struktural. *Kedua*, penggunaan alat analisis Marxisme dalam rangka memahami sebab musabab kemiskinan, pertentangan-pertentangan dalam tubuh kapitalisme dan bentuk-bentuk perjuangan kelas. *Ketiga*, pilihan khusus bagi kaum miskin dan kesetiakawanan terhadap perjuangan mereka menuntut kebebasan. *Keempat*, pengembangan basis kelompok-kelompok masyarakat agama di kalangan orang-orang miskin sebagai suatu bentuk baru keagamaan dan alternatif terhadap cara hidup individualis yang dipaksakan oleh sistem kapitalis. *Kelima*, suatu penafsiran baru Kitab Suci yang memberikan perhatian penting pada bagian-bagian yang mengusung paradigma perjuangan pembebasan rakyat yang diperbudak. *Keenam*, perlawanan terhadap permberhalaan sebagai musuh utama agama, yakni berhala-berhala baru: uang, kekayaan, kekuasaan, keamanan nasional, negara, militerisme, peradaban Barat. *Ketujuh*, sejarah pembebasan manusia adalah antisipasi akhir dari Keselamatan. Dan *kedelapan*, kecaman terhadap teologi tradisional yang bercorak platonik yang memisahkan antara sejarah kemanusiaan dan ketuhanan (Michel Lowy, 1999: 25-30).

Dari susunan doktrin teologi pembebasan di atas nampak jelas sekali bahwa gerakan tersebut tidak semata-mata diilhami oleh spirit moral dan keagamaan, melainkan juga oleh keterbukaan para pemrakarsa dan aktivisnya terhadap pemikiran-pemikiran filsafat dan ilmu-ilmu sosial modern, khususnya Marxisme. Rupanya karena itulah dalam perjalanannya model teologi pembebasan ini juga banyak menerima kritik bahkan cemoohan dan tentangan dari berbagai kalangan. Di antara para pengkritik sendiri adalah para agamawan konservatif yang masih mempertahankan ortodoksi.

Mereka pada umumnya berada, berlindung dan mengambil untung dari kekuasaan yang ada yang justeru lalim dan menindas, dan untuk itu mereka menggunakan dalil-dalil keagamaan untuk mempertahankan status quo. Para pengkritik lain menganggap teologi pembebasan cenderung menggunakan jalan kekerasan sebagai alat perlawanan. Hal ini dipandang berkebalikan dengan nilai agama yang membawa pesan cinta kasih dan perdamaian.Teologi pembebasan tentu sangat berbeda dengan pandangan teologis kaum konservatif di atas yang menggunakan agama sebagai instrumen status quo. Kaum konservatif telah memperlakukan agama sebagai candu untuk mencapai kenikmatan sesaat, seraya mengabaikan panggilan profetik kenabian yang bersolidaritas terhadap kaum miskin dan tertindas. Di tangan kaum konservatif ini pulalah energi agama yang sesungguhnya menjadi kekuatan untuk melawan kezaliman, ketidakadilan dan penindasan menjadi susut dan akhirnya musnah.Konservatisme biasanya juga selalu berkarakter sempit dalam cara berpikir dan tertutup dalam wawasan.

Mereka menolak keterbukaan karena dianggap mengurangi kadar keimanannya. Sehingga dalam beberapa kesempatan mereka menolak teologi pembebasan yang telah memakai analisis kelas yang dikembangkan Marxisme. Bagi mereka konflik kelas dalam Marxisme telah menyebabkan agama telah kehilangan watak spiritualitasnya sekaligus menjadi sekadar gerakan sosial yang kerap diperjuangkan dengan cara-cara kekerasan. Oleh pandangan-pandangan yang sempit inilah, lalu dalam setiap wacana dan gerakannya teologi pembebasan banyak disalahpahami dan dicibir. Bukannya menjadi sarana belajar dan refleksi kritis atas praksis untuk memperkaya pemahaman keagamaan yang sudah usang.

Ada beberapa tokoh atau teolog di Amerika Latin yang mulai membangun dan merumuskan teologi pembebasan. Di antara mereka yang berpengaruh dan sedikit disinggung di sini adalah Gustavo Gutierrez dan Joan Luis Segundo. Gutierrez dalam bukunya berjudul A Theology of Liberation menyatakan: *If faith is a comitment to God and to human beings, it is not possible to believe in today world without a comitment to the process of liberation.* (Bila iman adalah suatu komitmen kepada Allah dan umat manusia, maka mustahil keberimanan kita pada hari ini mengabaikan komitmen kepada proses pembebasan umat manusia (dari segala kemiskinan dan penindasan) (Alfred T. Hannelly, 1995: 11).

Di sini jelas bagi Gutierrez bahwa pembelaan terhadap kaum miskin dan perlawanan terhadap para penindas sesungguhnya adalah konsekuensi dari iman seseorang kepada Allah. Iman seseorang tidak bermakna apapun tanpa keterlibatan dirinya dalam praksis sosial dan sejarah. Karena bagi Gutieres, makna teologi itu sendiri sebenarnya adalah suatu refleksi kritis terhadap praksis dalam terang Kitab Suci. Oleh karena itu pula makna spiritualitas selalu terkait langsung dengan tindakan.

Gutierrez menunjukkan tiga karakteristik teologi pembebasan (Alfred T. Hannelly, 1995: 12). *Pertama*, teologi pembebasan adalah pemahaman yang progresif dan terus menerus atas dasar komitmen kemanusiaan dan keberimanan yang selalu hidup. Oleh karena itu teologi sesungguhnya adalah praksis pembebasan dari belenggu ekonomi, sosial, politik, dan dari sistem masyarakat yang mengingkari kemanusiaan dan dari kedosaan yang merusak hubungan manusia dengan Allah. *Kedua*, teologi adalah sebuah refleksi yang lahir dari tindakan. Gutierrez menulis dalam sebuah paragraf yang cantik: *Theology is a reflection that is, a second act, a turning back, a reflecting, that comes after action. Theology is not first; the commitment is first. Theology is the understanding of commitment, and the commitment is action. The central action is charity, which involves commitment, while theology arrives later on.* (Teologi adalah sebuah refleksi, yakni suatu tindakan kedua, suatu gerak balik, sebuah perefleksian yang dilakukan setelah bertindak. Jadi bukan teologi, melainkan komitmenlah yang pertama. Teologi adalah hasil pemahaman dari

komitmen, dan komitmen itu adalah kesediaan untuk bertindak. Inti tindakan adalah kemurahan hati yang disertai komitmen, setelah itu baru teologi hadir).

Oleh karena itu teologi harus menjadi kritis ketika berhadapan dengan masyarakat maupun terhadap institusi keagamaan. Ia harus menjadi pembebas bagi kedua institusi sosial itu dari berbagai macam ideologi, keberhalaan dan alienasi. Sehingga teologi itu sendiri pada akhirnya akan memberikan orientasi dan inspirasi bagi aksi tindakan selanjutnya. Inilah yang disebut dengan keberimanan dalam praksis sejarah, keberimanan yang transformatif. Dan ketiga, setiap tindakan kita harus disertai dengan refleksi untuk memberi orientasi masa depan yang diyakini dan diharapkan dan koherensi agar ia tidak jatuh pada aktivisme.

Meskipun Gutierrez telah memberikan ancangan rumusan metode teologi pembebasan, baru kemudian Juan Luis Segundo yang berhasil mensistematisasi rumusan metodologi teologi pembebasan. Sistematisasi inilah yang nantinya menjadi acuan berbagai metode teologi-teologi pembebasan (*liberation theologies*) lainnya di dunia. Dalam salah satu tulisannya *Two Theologies of Liberations*, ada pernyataan menarik dari Segundo yang dikutip oleh Michel Lowy (Michel Lowy, 1999). Ia menyatakan, Jangan lupa kita hidup di tanah-tanah yang paling agamis dan di tanah-tanah yang paling tidak berprikemanusiaan. Pernyataan ini tampaknya menyembunyikan tapi sekaligus menyingkap suatu ironi. Bagaimana mungkin penindasan justeru terjadi dalam masyarakat yang mayoritas beragama yang meyakini bahwa ajaran agamanya melawan ketidakadilan dan penindasan.

Mengapa tidak ada protes atau perlawanan atas kondisi ini dari pihak kaum agamawan? Apakah kaum agamawan buta atau membutakan diri terhadap situasi yang ada? Segundo menyadari bahwa ketidakmampuan mengambil sikap yang diperlihatkan para agamawan itu disebabkan ketidakmampuannya melihat persoalan sosial dan menganalisis struktur-struktur penindasan yang ada. Bukan hanya itu, berlanjutnya penindasan karena agama mengalami impotensi karena pemahaman terhadap teologi dan kitab suci didominasi oleh tafsir yang justeru tidak sensitif terhadap persoalan masyarakat tertindas. Oleh karena itu menurutnya perlu dilakukan deideologisasi terhadap realitas sosial dan superstruktur serta deideologisasi terhadap interpretasi kitab suci, agar iman kita bisa merespon situasi konkrit penindasan dan ikut berjuang bersama-sama kaum tertindas melawan para penindas.Kebekuan agamawan dalam merespon situasi konkrit ini mendorong Segundo untuk menawarkan metode berteologi yang bukan hanya sebagai usaha ortodoksi tapi juga suatu ortopraksis. Yang dimaksud adalah bahwa berteologi bukan hanya untuk memperteguh dan memantapkan ajaran, tapi juga menjadikan pengalaman konkrit sebagai basis menerapkan sebuah rumusan ajaran. Segundo merumuskan hal ini dalam suatu bentuk lingkaran hermeneutik.

Apakah yang Dimaksud dengan Lingkaran Hermeneutik?

Hermeneutika adalah proses interpretasi untuk membuat pesan kitab suci relevan dengan zamannya, sedangkan lingkaran menunjukkan bahwa usaha interpretasi itu bertitik tolak pada realitas baru yang lalu menuntut kita menginterpretasikan ajaran kitab suci secara baru pula dalam rangka mengubah realitas sebagaimana dituntutkan, dan akhirnya kembali kepada usaha menginterpretasikan kembali firman Allah, dan seterusnya. Menurut Segundo, lingkaran hermeneutik bisa berlangsung dengan dua syarat: pertama, kesangsian-kesangsian atas situasi nyata sungguh-sungguh dalam memperkaya, dan kedua, interpretasi atas kitab suci juga bersifat sungguh-sungguh dalam dan memperkaya (Fr. Wahono Nitiprawiro, 2000: 36-37).

Dalam lingkaran hermeneutik ini sang penafsir dituntut untuk terus menerus melakukan kritik terhadap realitas yang ada sekaligus mengkritik pula pemahaman teologis

terhadap realitas tersebut, dan lalu menafsirkannya kembali demi perubahan realitas tersebut. Dengan kata lain, di belakang kritik tersebut sesungguhnya kita selalu dituntut untuk selalu mencurigai suatu tafsir. Atau mencurigai status iman seseorang kepada siapa dia mengabdikan imannya. Pengandaiannya adalah bahwa iman itu sendiri bersifat ideologis karena ia lahir dari tanggapan yang menyejarah dan subjektif terhadap wahyu Allah. Oleh karena itu praksis iman seseorang harus senantiasa diberi kritik dengan selalu membenturkannya dengan realitas konkrit. Baru dengan begitu, makna keberimanan seseorang akan membawa transformasi bagi kehidupan ke arah yang lebih baik.

Dari model lingkaran hermeneutika tampak ada 4 langkah penafsiran yang diajukan Segundo (Fr. Wahono Nitiprawiro, 2000: 36-37; Alfred T. Hannelly, 1999: 28). Langkah itu bisa diuraikan sebagai berikut:

Langkah *pertama*: cara kita mengalami realitas yang terumuskan mendorong kita pada posisi kecurigaan ideologis. Pada tahap ini, dalam pengamatan Segundo, Harvey Cox dalam bukunya The Secular City (1966) gagal memasuki kesangsian ideologis karena ia bersikap anti pragmatisme sosial. Cox terlalu sibuk pada langkah pertama yakni cara yang kaya dan mendalam mengalami realitas, dia hanya menyangsikan cara lama mengalami realitas yang bertumpu pada kaidah-kaidah nilai kemanusiaan tertinggi, dan mengajukan alternatif cara baru mengalami realitas yang menjunjung tinggi nilai-nilai efisiensi teknologis tanpa menelisik kepentingan ideologis di balik realitas itu.

Langkah *kedua*: menerapkan kecurigaan ideologispada seluruh superstruktur ideologis dan khususnya pada teologi. Dalam konteks ini, menurut Segundo, Marx sukses membongkar ideologi dalam masyarakat, tapi gagal membangun transformasi dalam agama, bahkan tidak menyentuh sedikitpun. Marx sukses pada langkah pertama mengalami realitas sejarah sebagai perjuangan kelas. Ia juga memiliki komitmen mentranformasikan dunia dalam konsepnya tentang materialisme sejarah, yakni sebuah patokan bahwa basis hubungan sosial ekonomi menentukan superstruktur ideologi, budaya dan agama. Oleh karena itu dalam rangka menghilangkan cengkeraman penguasa borjuis, hubungan sosial ekonomi itu harus diubah dari feodalisme ke kapitalisme, dari kapitalisme ke sosialisme yang akhirnya ke komunisme. Letak kesangsian ideologis Marx adalah keyakinannya bahwa ideologi yang berkuasa selalu merupakan ideologi dari kelas yang sedang berkuasa. Namun sayangnya komitmen transformasi masyarakat Marx berhenti, ia tidak melanjutkan logikanyamengubah superstruktur untuk pula mengubah agama (sebagai salah satu unsur superstruktur).

Langkah *ketiga*: Dari cara baru mengalami realitas teologis mendorong kita pada kecurigaan eksegesis. Kita mulai mengangsikan interpretasi Kitab Suci yang ada karena tidak mengikutsertakan data yang penting. Menurut Segundo, Max Weber dalam The Protestant Ethic and the spirit of Capitalism (1904-1905) sukses melihat peranan agama. Weber secara sosio-psiko-historis berhasil mencari peranan superstruktur (agama, etika protestan) terhadap hubungan sosial ekonomi (gairah usaha untuk memperoleh untung, kerja keras, berhemat, menabung dan menumpuk harta spirit kapitalisme). Tapi sebagai seorang Calvinis ia tidak memiliki komitmen terhadap transformasi masyarakat.

Langkah *keempat*: kita mencapai hermeneutika baru dengan menginterpretasikan Kitab Suci secara baru, lebih kaya dan mendalam. Dengan demikian kita juga mengalami realitas secara baru pula.

Menurut Segundo, James H. Cone adalah seorang teolog asal Arkansas, negara bagian Amerika Serikat yang dengan komitmennya terhadap transformasi pembebasan manusia berhasil melalui tahap-tahap penafsiran teologi pembebasan dalam praksis sosial melalui karyanya A Black

Theology of Liberation (1970). Cone merumuskan teologi pembebasan kulit hitam dalam rangka memberikan acuan teologis dan praktis untuk pembebasan warga kulit hitam yang miskin, tertindas, dan terdiskriminasi. Ia bertolak dari praksis iman yang dialaminya yakni pembebasan kelas kulit hitam di Amerika Utara, yang ditindas oleh kelas kulit putih lengkap dengan ideologi dan teologi pembenaran status quo-nya yang menindas.

Cone mepresentasikan Black Theology-nya ke dalam 4 langkah. Langkah *pertama* Cone mengalami realitas di Amerika Utara sebagai perjuangan pembebasan kelas kulit hitam dan makna ketuhanannya dihubungkan dengan solidaritas dengan mereka yang dibelenggu penindasan.

Langkah *kedua* setelah melakukan analisis sosial untuk membongkar sistem-sistem dominasi, seperti rasisme, seksisme, kolonialisme, kapitalisme dan militerisme, Cone sampai pada kecurigaan ideologis terhadap pendapat kelas kulit putih bahwa warna kulit jangan dijadikan titik perbedaan demi kesatuan dan universalitas manusia.

Langkah *ketiga* Cone mengalami kecurigaan eksegesis terhadap cara berteologi kelas kulit putih yang berpusat pada universalitas konteks, yang menutup kemungkinan mendekati Kristus yang terikat dengan kebudayaan tertentu. Dalam hal ini Cone berupaya menafsirkan kembali pesan-pesan Kitab Suci yang sudah didistorsi dan menjadikan Allah menjadi spirit pemberdayaan masyarakat agar lebih manusiawi. Terakhir Cone menekankan cara baru yang kaya dan mendalam mengalami Kitab Suci sebagai wahyu yang relevan bagi perjuangan kelas kulit hitam untuk pembebasan zaman kita sekarang. Termasuk juga disini kebutuhan terhadap bahasa teologi baru yang hadir di dalam cerita-cerita, dongeng-dongeng, nyanyian, kotbah, dan ajaran-ajaran yang lebih bernada membebaskan.Dari uraian di atas, tampak sekali bahwa Cone benar-benar merumuskan model cara beragama sekaligus penghayatan iman secara baru. Yakni iman yang diterangi oleh Kitab Suci yang senantiasa berdialog dengan realitas. Hal ini juga menunjukkan bahwa teologi pembebasan bukanlah semacam teologi yang sempit, kolot, dan tertutup yang hanya terkesima oleh warisan masa lalu. Melainkan teologi yang selalu berdialog dengan realitas yang membuatnya selalu relevan bagi pemeluknya.

Cara berteologi yang demikian itu menyadari betul bahwa iman sendiri sesungguhnya adalah refleksi individual atau penghayatan terhadap Firman Allah dalam situasi konkrit dan menyejarah. Dengan demikian, berteologi semacam ini sungguh-sungguh akan mendorong untuk lebih bersikap dewasa dan terbuka kepada realitas dan perkembangan pengetahuan yang bisa menjadi bahan untuk memperkaya keberagamaan kita, terutama dalam mengambil sikap terhadap realitas sejarah yang selalu bergerak dinamis.

Teologi Pembebasan Islam, Adakah?

Sebelum menjawab pertanyaan di atas, pertama-tama kita perlu mengetahui kenyataan bahwa gema teologi pembebasan sejak lahirnya pada tahun 50-an dan 60-an abad lalu telah menjadi inspirasi berharga bagi perkembangan teologi-teologi pembebasan lainnya. Di Amerika Utara misalnya ada teologi pembebasan feminis yang digerakkan oleh beberapa tokoh berpengaruh, misalnya: Elizabeth Schussler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Johnson, Jacquelyn Grant, dan lain-lain; lalu teologi kulit hitam dengan tokoh-tokohnya, seperti James H. Cone, Martin Luther King, Jr, Malcolm X., dan Delores S. Williams; ada teologi pembebasan Hispanik dengan tokoh-tokohnya Allan Figueroa Deck, dan Mujesrista Theology; ada teologi pembebasan Afrika dengan tokoh-tokohnya Benezit Bujo, Mercy Amba Oduyoye; dan tak ketinggalan teologi pembebasan Asia dengan beberapa tokohnya Aloysius Pieris, Raimundo Panikkar, dan Chung Hyun Kyung.

Kenyataan ini menunjukkan bahwa semangat dan prinsip teologi pembebasan bisa tumbuh di manapun dan dalam kebudayaan apapun ketika sistem dan struktur sosial dalam masyarakat berjalan timpang, diwarnai dengan kemiskinan, ketidakadilan, diskriminasi, serta adegan penindasan kelompok satu atas kelompok lainnya. Munculnya spirit pembebasan ini didorong oleh dua kecenderungan. *Pertama*, dalam diri manusia sebenarnya menyimpan potensi fitrah, yakni kesadaran akan kemerdekaan diri. Potensi itu akan dirasakan dan tampak manakala manusia merealisasikan kebebasan dirinya dalam tindakan-tindakan konkrit. Ketika manusia merasakan dirinya tertekan oleh beban penindasan maka dalam dirinya muncul resistensi dan kehendak untuk membebaskan diri. *Kedua*, dalam sebuah komunitas tertentu kesadaran pembebasan itu sudah ada dan tumbuh (minimal secara potensial) dalam tradisi budaya atau dalam dunia simbolik yang diyakini kebenarannya secara kolektif.

Misalnya dalam dongeng, cerita sejarah, mitos, atau dalam teks-teks Kitab Suci. Fakta mengenai tumbuh suburnya ragam gerakan pembebasan di Asia dan Afrika di atas menunjukkan sekali lagi bahwa ia tidak sekadar dipengaruhi oleh faktor eksternal, tetapi juga faktor internal dalam budaya itu sendiri. Oleh karena itu jika teologi pembebasan bisa tumbuh di berbagai kebudayaan, maka berdasarkan kedua hal tersebut di atas jawaban mengenai ada-tidaknya teologi pembebasan dalam Islam tampaknya bisa diperoleh pula. Pertama berdasarkan kesadaran internal umat Islam yang berkehendak mencari pembebasan dan melakukan transformasi sosial, dan kedua itu dilakukan melalui reinterpretasi terhadap sejarah dan kebudayaan umat Islam atau dengan melakukan rekonstruksi atas pesan-pesan normatif pembebasan dalam Islam sendiri.

Michael Amaladoss membuat penelitian yang sangat menarik mengenai berbagai bentuk teologi pembebasan, khususnya di Asia. Setelah mengkaji berbagai potensi dan watak pembebasan dalam agama-agama di Asia yang meliputi: agama Hindu, Buddha, Konghucu, Kristiani, Islam dan agama-agama Kosmis, Amaladoss menyimpulkan bahwa berbagai teologi tersebut menunjukkan bahwa semua agama memiliki segi-segi yang membebaskan, dan para nabi telah berusaha menyoroti unsur-unsur yang membebaskan itu dalam menafsirkan kembali tradisi agama mereka secara kreatif dan relevan (Michael Amaladoss, 2000: 270). Adapun untuk mengetahui lebih lanjut secara diskursif wacana pembebasan dalam Islam, dalam bagian berikutnya kita akan melihat sekilas beberapa sarjana muslim seperti Ali Syariati, Asghar Ali Engeneer dan tentu saja Hasan Hanafi, yang telah mengangkat elemen-elemen pembebasan dalam Islam baik melalui pendekatan tekstual maupun pendekatan rekonstruksi simbolis dalam sejarah Islam.

Tentang Teologi Pembebasan Rasional

Sejak lebih dari dua dekade yang lalu di kalangan umat Islam Indonesia dihadapkan pada gagasan tentang betapa perlu menghidupkan kembali "teologi rasional". Usaha menghidupkan kembali "teologi rasional" itu dianggap perlu untuk mengejar keterbelakangan umat Islam yang diakibatkan, menurut penganjur gagasan tersebut, antara lain karena mereka terbelenggu oleh "teologi tradisional" yang mereka anut. Teologi ini terutama dikaitkan dengan paham jabariah atau fatalisme, yang dianggap melahirkan sikap pasif, pasrah dan m.enyerah pada suratan takdir.

Prof. Dr. Harun Nasution adalah salah seorang penganjur utama "teologi rasional" itu. Karena itu beliau dianggap sebagai pelopor kebangkitan apa yang disebut sebagai "Neo-Mu'tazilah". Tentu saja kita bisa mempertanyakan validitas konstatasi tersebut dilihat dari segi faktual. Bersamaan dengan itu menyembul pula gaga san tentang keperluan usaha pembaharuan dalam pemikiran umat Islam. Salah seorang penganjur utamanya adalah Cak Nur (Dr.

Nurcholish Madjid) yang mencanangkan ide "liberalisasi" dan 'sekularisasi". Gagasan pembaharuan itu rnakin menggema dengan lontaran-lontaran ide Gus Dur (KH Abdurrahrnan Wahid).

Ia menganggap gerakan "kultural" yang sibuk dalam tataran ide saja belum cukup, akan tetapi ia juga menentang gerakan "politik" yang cenderung mernanipulasi agarna untuk memperoleh kekuasaan. Gus Dur lebih menekankan perhatian dan pemikirannya pada gerakan "sosio-kultural yang bermuara pada transformasi sosial urnat Islam dalam konteks kehidupan berbangsa dan bermasyarakat. Dalam perspektif ini terasa "teologi rasional" saja tidak memadai dan tidak menjawab tantangan nyata yang dihadapi umat Islam. Kontroversi antara "teologi rasional" versus "teologi tradisional" bagi kalangan aktivis yang concern pada berbagai fen omena ketidakadilan dalam kehidupan masyarakat tidaklah relevan.

Dirasakan keperluan untuk merumuskan sejenis teologi yang lain, "teologi transformatif". Beberapa pemikir muslim mencoba menggali dan merumuskan "teologi transformatif" itu. Kesadaran tentang keperluan "teologi transformatif" itu rupanya tidak hanya muncul di Indonesia, akan tetapi juga di negeri-negeri muslim lainnya. Kita bisa menyebut Dr. Hassan Hanafi (Mesir) yang terkenal dengan gagasan AI- Yasari 'l-Islami (Kiri Islam) dan menulis karya monumental "Mina 'l-Aqidah ila 'l-Thawrah" (Dari Teologi ke Revolusi) sebanyak 5 jilid. Juga Ziaul Haque (Pakistan, bukan Zia ul Haq yang rnantan Presiden) yang menulis tulisan yang cukup provokatif, "Revelation and Revolution in Islam" (Wahyu dan Revolusi dalam Islam).

Selain itu harus pula disebut nama Asghar Ali Engineer (India), yang terjemahan tulisannya "Islam and Its Relevance to Our Age" ada di tangan pembaea sekarang ini. Berbeda dengan kedua nama yang disebutkan di atas, Asghar Ali Engineer bukan hanya seorang pemikir, tetapi juga seorang aktifis. Kebetulan, ia merupakan pernimpin salah satu kelompok Syi'ah Isma'iliyah, Daudi Bohras (Guzare Daudi) yang berpusat di Bombay India. Melalui wewenang keagamaan yang ia rniliki, Asghar Ali berusaha menerapkan gagasan-gagasannya. Untuk itu ia harus menghadapi reaksi generasi tua yang cenderung bersikap konservatif, mempertahankan kemapanan.

Untuk memahami latar belakang keagamaan Asghar Ali, ada baiknya diketahui sepintas lalu kelompok Daudi Bohras ini. Para pengikut Daudi Bohras dipimpin oleh Imam sebagai pengganti Nabi yang dijuluki Amiru1 Mukminin. Mereka mengenal 21 orang Imam. Imam mereka yang terakhir Mawlana Abul-Qasim al-Thayyib yang menghilang pada tahun 526 H. Akan tetapi mereka masih pereaya bahwa ia masih hidup hingga sekarang. Kepemimpinannya dilanjutkan oleh para Da'i (dari perkataan itu berasal ungkapan Daudi) yang selalu berhubungan dengan Imam terakhir itu. Untuk diakui sebagai seorang Da'i tidaklah mudah. Ia harus mempunyai 94 kualifikasi yang diringkas dalam 4 kelompok: (1) kualifikasi-kualifikasi pendidikan; (2) kualifikasi-kualifikasi administratif; (3) kualifikasi-kualifikasi moral dan teoritikal, dan (4) kualifikasi-kualifikasi keluarga dan kepribadian.

Yang menarik adalah bahwa di antara kualifikasi itu seorang Da'i harus tampil sebagai pembela umat yang tertindas dan berjuang melawan kezaliman. Asghar Ali adalah seorang Da'i. Dengan memahami posisi Asghar di atas kita tidak heran mengapa Asghar Ali Engineer sangat vokal dalam menyoroti kezaliman dan penindasan. Ia menganjurkan bukan sekedar merumuskan "teologi transformatif" akan tetapi lebih dari itu. Asghar Ali menghimbau generasi muda Islam untuk merekonstruksi"teologi radikal transformatif". Ketika gagasan Teologi Pembebasan muncul di kalangan gereja Katolik di Amerika Latin, yang temyata tidak direstui Vatikan, ia menulis artikel "Teologi Pembebasan dalam Islam".

Tulisan-tulisan dalam tulisan ini sarat dengan analisa filosofikal dan historikal untuk merumuskan "Teologi Pembebasan dalam konteks modem" seperti diinginkan oleh Asghar Ali Berdasarkan telaah kesejarahan terhadap dakwah dan perjuangan Nabi Muhammad SAW di masa-masa permulaan, misalnya, Asghar Ali sampai pada kesimpulan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang revolusioner, baik dalam ucapan maupun dalam tindakan, dan beliau berjuang untuk melakukan perubahan-perubahan seeara radikal dalam struktur masyarakat di zamannya. Bertolak dari situ, agaknya, lalu Asghar Ali Engineer merevisi konsep dan pengertian mukmin dan kafir, yang berbeda dengan apa yang umum dipahami oleh umat Islam sekarang.

Ia menulis: " ... orang-orang kafir dalam arah yang sesungguhnya adalah orang-orang yang menumpuk kekayaan dan terus membiarkan kezaliman dalam masyarakat serta merintangi upaya-upaya menegakkan keadilan". Dengan demikian bagi Asghar Ali, seorang mukmin sejati bukanlah sekedar orang yang percaya kepada Allah akan tetapi juga ia harus seorang mujahid yang berjuang menegakkan keadilan, melawan kezaliman dan penindasan.

Jadi, kalau ia tidak berjuang menegakkan keadilan dan melawan kezaliman serta penindasan, apalagi kalau ia justru mendukung sistem dan struktur masyarakat yang tidak adil, walaupun ia pereaya kepada Tuhan, orang itu, dalam pandangan Asghar, masih dianggap tergolong kafir. Pemahaman dan penafsiran konsep mukmin dan kafir ini, saya rasa, adalah kunci untuk memahami pemikiran Asghar Ali yang pasti, untuk banyak orang akan mengagetkan.

Dari situ ia menyodorkan reinterpretasi dan rekonseptualisasi tentang berbagai terma-terma keagamaan, dan menawarkan reevaluasi terhadap berbagai gerakan-gerakan umat Islam di masa lalu dalam perspektif Teologi Pembebasan yang menuntut perubahan struktur sosial yang tidak adil dan menindas. Asghar bahkan memaksa kita untuk mernikirkan kembali asumsi-asumsi kepercayaan, pemikiran dan sikap keberagamaan kita secara radikal. Tulisan Asghar disini membantu kita untuk melakukan pemikiran kembali itu.

Analisis Pemikiran Tokoh Teologi Pembebasan Islam

1. Ali Syariati dan Humanisme Islam

Ali Syariati adalah seorang sarjana muslim yang disebut-sebut sebagai seorang ideolog revolusi Islam di Iran. Ia melahap habis pemikiran filsafat dan ilmu-ilmu sosial modern, dan secara cerdik menggunakan hazanah tersebut secara kritis untuk menganalisis kondisi sosial politik umat Islam. Usaha besar Syariati terletak pada upayanya untuk membeberkan kekhususan ideologi dan kebudayaan Islam, yang dengan demikian menunjukkan terdapat beberapa asas pokok pembebasan dalam agama Islam.

Ali Syariati menganalisis bahwa sesungguhnya dalam diri manusia terdapat nilai-nilai humanisme sejati yang bersifat ilahiyah sebagai warisan budaya moral dan keagamaan. Manusia adalah makhluk yang sadar-diri, dapat membuat pilihan-pilihan dan dapat menciptakan, sehingga di sepanjang sejarah umat manusia berusaha merealisasikan nilai-nilai humanisme tersebut meski yang didapatinya adalah kegetiran dan petaka saat melawan kekuasaan jahat dan penindas. Mengenai hal ini Syariati menyajikan tokoh-tokoh simbolik Kain dan Habel untuk menjelaskan dan menganalisis sejarah kekuasaan.

Menurut Qur'an Kain dan Habel mempersembahkan kurban kepada Allah. Hanyak kurban Habel yang diterima, sementara Kain, karena iri hati, membunuh Habel. Kain adalah petani dan Habel adalah gembala. Syariati melihat hal ini sebagai munculnya monopoli produksi pertanian dan hak milik pribadi yang menyebabkan munculnya ketidaksamaan ekonomis dan adanya dominasi kekuasaan. Dalam pandangan Syariati figur simbolis Kain dan Habel ini hadir di tengah sejarah kita dalam tiga bidang: uang, kekuasaan dan agama. Fir'aun adalah tokoh

simbolis yang melambangkan kekuasaan, Croesus melambangkan kekayaan, dan Balaam memerankan kaum rohaniawan dan agamawan yang memonopoli agama sebagai sistem upacara ritual. Ketiganya tak henti-hentinya berkolaborasi satu sama lain dalam membangun dan melestarikan kecenderungan sejarah.Di abad Pertengahan, manusia dikurung oleh Gereja Abad Pertengahan dan sistem teokrasi yang menindas, lalu di abad Modern yang menjunjung tinggi asas liberalisme manusia dijanjikan demokrasi sebagai kunci pembebasan namun yang didapatinya adalah teokrasi baru di tangan kapitalisme. Demikian juga komunisme yang menjanjikan persamaan dan kesetaraan ternyata menghasilkan fanatisme kekuasaan yang sama mengerikannya dengan Gereja Pertengahan. Di sisi lain kapitalisme telah menjadi imperialisme dan terus berkembang menjadi sebuah sistem yang mendominasi ekonomi dan kebudayaan negara-negara dunia ketiga.

Kapitalisme telah menciptakan kebudayaan materialis yang seragam dan dalam proses melucuti akar-akar kebudayaan dan keagamaan rakyat, melucuti jati diri dan kemanusiaan mereka sehingga menjadi objek-objek yang mudah dieksploitasi. Dan celakanya dominasi budaya Barat ini dilestarikan secara sukarela oleh para intelektual setempat tanpa memahami hakikat baru penjajahan atas negara-negara dunia ketiga ini. Dalam pandangan Ali Syariati semua ideologi dunia ini telah gagal membebaskan manusia dan sebaliknya menciptakan bentuk-bentuk ketidakadilan baru dan penindasan baru pula dalam ungkapan dan sarana yang berbeda. Karenanya untuk mengatasi problem sosial ini harus dicari jalan baru, sebuah jalan ketiga yang menurut Ali Syariati bisa diperankan oleh Islam.Dalam konteks ini Ali Syariati nampaknya memimpikan lahirnya nabi-nabi baru. Nabi-nabi baru yang diperankan oleh para pemimpin spiritual atau intelektual sebagai para pemikir bebas yang telah memperoleh pencerahan.

Menurut hemat penulis, gagasan Ali Syariati ini sangat dekat dengan gagasan Gramsci yang memberi arti penting bagi keberadaan intelektual organik. Sebagaimana Gramsci, Ali Syariati menggambarkan nabi-nabi baru atau para pemikir bebas ini sebagai pemimpin spiritual atau intelektual yang mampu berbahasa selaras dengan bahasa rakyat pada zamannya, juga mampu merumuskan pemecahan-pemecahan masalah sesuai dengan suara-suara dan nilai-nilai budaya masyarakatnya. Mereka membimbing dan bekerja demi keadilan, serta berjuang demi pembebasan umat manusia dari ketidakadilan, penindasan, pemiskinan dan penjajahan. Inilah makna kesyahidan menurut Ali Syariati, yang harus dijalani oleh para Nabi yang dalam tradisi Syiah pernah dihadapi oleh Imam Husayn (Michael Amaladoss, 2000: 238-240).

Ali Syariati membubuhkan spirit pembebasan Islam dalam sebuah bait doa dalam Martyrdom berikut ini: *Ya Allah, Tuhan orang-orang yang terampas! Engkau hendak merahmati, Orang-orang yang terampas di dunia ini, Orang kebanyak yang bernasib tak berdaya, Dan kehilangan hidup, Orang yang diperbudak sejarah,Korban-korban penindasan, Dan penjarahan waktu, Orang-orang celaka di atas bumi ini, Menjadi pemimpin-pemimpin umat manusia, Dan pewaris-pewaris bumi, Sekarang sudah tiba waktunya, Dan orang-orang terampas di atas bumi ini, Merupakan pengharapan akan janji-Mu.*

2. Asghar Ali Engineer dan Elemen Pembebasan dalam Qur'an

Jika Ali Syariati menggali spirit pembebasan melalui pemaknaan atas tokoh-tokoh simbolis dalam hazanah kebudayaan Islam, maka Asghar Ali Engineer, seorang ahli teologi dan aktivis HAM ini, cenderung menggunakan pendekatan tekstual untuk menggali elemen-elemen dan prinsip-prinsip pembebasan dalam Islam yang terangkum dalam penegasannya mengenai persamaan dan keadilan (Michael Amaladoss, 2000: 240-249). Namun demikian rupanya keduanya juga memiliki kedekatan konseptual. Sebagaimana Ali Syariati, Asghar Ali juga

menganggap penting peran kenabian, terutama keberadaan Nabi Muhammad SAW dalam pembaruan sosial. Nabi Muhammad bukan sekadar guru, melainkan juga seorang pejuang dan aktivis yang diutus untuk membebaskan rakyat dari kebodohan dan penindasan. Ia membebaskan rakyat Mekkah dari ketidakadilan sosial dan ekonomi serta memberikan inspirasi pengikutnya untuk membebaskan dirinya dan masyarakat lain dari penindasan oleh kerajaan Romawi dan Sassanid.

Lebih jauh secara doktriner, menurut Asghar Ali, ajaran tawhid yang disampaikan Nabi tidak hanya mengandung makna teologis tentang konsep monoteisme Tuhan, tetapi juga memuat makna sosiologis sebagai kesatuan sosial. Argumentasi ini didasarkan pada firman Allah berbunyi: Hai manusia, Kami telah menciptakan kamu semua dari seorang laki-laki dan perempuan, dan telah membuat kamu menjadi bangsa-bangsa dan suku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang-orang yang termulia dari antara kamu semua di mata Allah adalah orang yang paling jujur (dan adil)**.** Lebih lanjut kesatuan sosial yang diajukan Qur'an ini bukan hanya bermatra rasial dan etnis, tetapi juga meliputi penghapusan ketidakadilan akibat dari perbedaan ekonomis. Argumentasi ini didasarkan pada dua kata yang digunakan dalam Qur'an yang menyatakan keadilan, yakni adl dan qist. Adl bermakna ganda, bisa berarti keadilan juga bisa berarti menyamakan atau meratakan. Lawannya adalah zulm yang berarti penindasan. Sedangkan qist bermakna distribusi yang sama, yang adil, yang wajar, atau pemerataan. Distribusi yang sama ini juga merujuk pada sumber-sumber daya jasmani, yang juga meliputi distribusi kekayaan sebagaimana dikukuhkan dalam Qur'an. Kekayaan tidak boleh hanya beredar di kalangan kamu orang-orang kaya (Qur'an, 59: 7).

Dari ayat tersebut dimaksudkan bahwa setiap orang tidak boleh menyimpan lebih banyak dari yang perlu, apalagi ditujukan untuk hidup berlebihan, bermewah-mewah dan berpamer ria. Karena cara hidup yang demikian itu akan mengantarkan pada kehancuran.Dan bila kami akan menghancurkan sebuah kota, kami mengirimkan perintah kepada penghuninya yang hidup bermewah-mewah, dan kemudian mereka melakukan hal yang menjijikkan di dalamnya, dan dengan demikian dunia (terkutuk) terjadi padanya, dan kami membinasakannya sampai musnah sama sekali. (Qur'an, 17: 16). Selain teks-teks di atas, Qur'an juga secara eksplisit menunjukkan pembelaannya terhadap orang-orang miskin dan tertindas (kaum mustadh'afin). Berikut ini petikan ayat tersebut:Mengapa kamu tidak mau berjuang demi kepentingan Allah dan orang-orang lemah di tengah-tengah rakyat, dan demi kepentingan kaum perempuan dan anak-anak yang berkata: Tuhan kami, keluarkanlah kami dari kota yang orang-orangnya penindas ini(Qur'an, 4: 75). Juga: Dan kami ingin menunjukkan perkenan kepada orang-orang yang tertindas di atas bumi, dan menjadikan mereka pemimpin dan pewaris (Qur'an, 28: 5). Demikian sentralnya konsep keadilan ini di dalam agama Islam, Qur'an berungkali menegaskan perintah dan ajakan untuk bersikap adil dalam segala urusan ketika berhubungan dengan semua orang dengan latar belakang apapun dan dalam situasi bagaimanapun. Allah berfirman: Hai orang-orang yang beriman jadilah saksi-saksi teguh akan Allah dalam keadilan, dan jangan kamu biarkan kebencian akan orang-orang manapun membujuk kamu sehingga kamu tidak berbuat adil. Berbuat adillah, itu lebih dekat dengan kesalehan (Qur'an, 5: 8) Allah juga memberikan penegasan mengenai larangan berbuat royal dan boros yang menunjukkan hidup bermewah-mewahan: Perhatikan perhiasanmu di setiap tempat ibadah dan makan serta minumlah, tetapi jangan menjadi orang pemboros (peroyal) (Qur'an, 7: 31). Selain berbagai seruan untuk berbuat adil di atas, Islam juga mencontohkan bagaimana mempraktekkan tindakan yang adil itu dalam kehidupan. Melalui konsep zakat yang merupakan salah satu dari rukun Islam, setiap individu umat Islam diwajibkan untuk mendistribusikan kekayaannya kepada kaum miskin yang tidak

bisa terlibat dalam proses-proses produksi. Allah berfirman:Dan dalam kekayaan mereka orang-orang yang berkekurangan dan melarat (fakir miskin) mempunyai bagian semestinya (Qur'an, 51: 19)

Dalam bagian lain Allah berkata: Apakah kamu melihat orang yang mendustakan agama? Dialah yang menyingkirkan yatim piatu dan tidak mendesak orang-orang lain untuk memberikan makan orang-orang yang berkekuarangan. Celakalah orang-orang yang menjalankan shalat tapi tidak perduli dengan shalat mereka: yang pamer kesalehan tetapi tidak memberikan sedekah kepada orang-orang yang melarat (Qur'an, 107: 1-7). Demikianlah prinsip-prinsip dan semangat pembebasan dalam Islam yang dipantulkan melalui berbagai ayat dalam Kitab Suci Qur'an. Kenyataan itu semakin meneguhkan bahwa dalam tradisi Islam sendiri sesungguhnya memuat spirit pembebasan yang potensial menjadi suatu gerakan masif. Yakni suatu gerakan untuk melawan segala bentuk penindasan dan penjajahan yang membuat rakyat miskin dan terpinggirkan. Bahkan di bawah panji-panji keadilan dan kesamaan, teologi pembebasan dalam Islam melampaui berbagai ranah, mulai dari bersikap adil terhadap kaum perempuan sampai penghormatan dan sikap terbuka serta toleran terhadap agama-agama dan keyakinan lain yang dianut oleh umat manusia.

3. Hassan Hanafi dan Kiri Islam

Hassan Hanafi adalah seorang pemikir revolusioner, reformis tradisi intelektual Islam klasik, dan sekaligus penerus gerakan Al-Afghani. Ia menyelesaikan studi doktoralnya di Universitas Sorbonne, Paris, pada 1966, dan menjadi guru besar pada fakultas Filsafat Universitas Kairo. Ia menjadi terkenal setelah meluncurkan proyek pemikiran revolusionernya dalam sebuah jurnal *Al-Yasar al-Islami: Kitabat fi Al-Nahdla Al-Islamiyah* (Kiri Islam: Beberapa Esei tentang Kebangkitan Islam) yang terbit pada 1981 segera setelah kemenangan revolusi Islam di Iran.

Sejak saat itulah pemikiran Hassan Hanafi akrab diidentikkan dengan Kiri Islam yang merupakan manifesto ideologi pembebasan dalam Islam. Seperti apakah konsep Kiri Islam itu? Dalam sebuah artikel panjang berjudul Madza yakni al-yasar al-islami (Apakah Kiri Islam itu?) yang dimuat dalam jurnal Al-Yasar al-Islami, Hassan Hanafi menegaskan bahwa Kiri Islam adalah nama ilmiah atau istilah akademik yang menunjuk pada gagasan yang berpihak kepada orang-orang yang dikuasai, kaum tertindas, dan orang miskin. Kiri Islam adalah gerakan transformasi sosial untuk mengubah kesadaran individual menjadi kesadaran kolektif dalam rangka menyuarakan mayoritas yang diam di antara umat Islam, membela kepentingan seluruh umat manusia, mengambil hak-hak kaum miskin dari tangan orang-orang kaya, memperkuat orang-orang yang lemah dan menjadikan manusia sama dan setara. Salah satu elemen revolusionernya bisa ditemukan dalam Qur'an berbunyi: Dan Aku menhendaki kemenangan orang-orang yang tertindas di bumi, dan menjadikan mereka pemimpin-pemimpin dan pewaris-pewaris (Qur'an, 28: 5) (Kazuo Shimogaki, 1993: 85-90).

Sebagaimana Ali Syariati, Hassan Hanafi yang memperoleh pendidikan Barat di Paris memanfaatkan hazanah filsafat dan ilmu-ilmu sosial modern untuk menganalisis kondisi sejarah dan realitas umat Islam di Arab dan di bagian dunia lain yang terpuruk dalam kemisikinan dan penjajahan. Melalui analisisnya yang tajam terhadap imperialisme Barat dan kondisi internal umat Islam inilah Hassan Hanafi akhirnya sampai pada gagasannya mengenai Kiri Islam. Hassan Hanafi memperingatkan pembacanya akan bahaya imperialisme kultural Barat yang bisa menghapus kekayaan budaya bangsa-bangsa serta menciptakan keterbelakangan. Liberalisme dan kapitalisme yang telah bermetamorfosis menjadi imperialisme budaya (pengetahuan) dan

kapitalisme multinasional ternyata didikte oleh kebudayaan Barat yang berperilaku seperti kolonial yang hanya melayani kelas-kelas elit yang menguasai aset negara.

Sementara di sisi lain mayoritas rakyat tetap tertindas, miskin dan terpinggirkan dari proses-proses sejarah yang menentukan ini. Celakanya, menurut Hassan Hanafi, pengaruh eksternal tersebut memperoleh dukungannya dari kondisi internal umat Islam sendiri. Tendensi keagamaan umat Islam telah terkooptasi kekuasaan yang hanya meletakkan Islam sebagai ritus dan kepercayaan ukhrawi. Tekstualisme dalam penafsiran Kitab Suci secara dramatis telah menjauhkan umat Islam dari kondisi eksistensi realnya, berupa keterbelakangan, kemiskinan dan ketertindasan. Alih-alih bisa membebaskan dari kondisi-kondisi ini, fenomena ritualisme itu telah menjadi topeng yang menyembunyikan dominasi Barat dan kapitalisme nepotis. Selain kedua hal di atas, bahaya lain juga datang dari Marxisme yang berpretensi mewujudkan keadilan dan menentang kolonialisme ternyata tidak diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khazanah mereka (yakni khazanah agama-agama) sebagai energi untuk mewujudkan tujuan-tujuan kemerdekaan nasional. Sementara nasionalisme revolusioner sendiri yang tampak berhasil membuat perubahan-perubahan radikal dalam sistem politik dan ekonomi ternyata tidak berumur lama. Karena ia berhenti hanya sebatas slogan sehingga tidak mampu mempengaruhi kesadaran mayoritas rakyat (Kazuo Shimogaki, 1993: 91-92).

Akhirnya berlandaskan analisis sosial politik inilah Hassan Hanafi menganggap penting upaya untuk memperkuat jati diri umat Islam, yakni dengan memasuki medan percaturan yang paling mendasar dalam kebudayaan dan kesadaran historis masyarakat. Dan Kiri Islam ditujukan untuk kepentingan ini. Yakni membekali pribadi dan menggugah kesadaran untuk menyongsong kebangkitan rakyat melalui upaya revitalisasi pemikiran keislaman dengan memantapkan posisi rakyat dalam sejarah (Shimogaki, 1993: 140).

Proyek Kiri Islam Hassan Hanafi setidaknya meliputi dua aspek penting. Pertama, merevitalisasi dimensi revolusioner dalam khazanah intelektual Islam klasik. Kedua menantang peradaban Barat yang hegemonik.Pada aspek pertama, Kiri Islam telah menggali paradigma independen pemikiran keagamaan yang menekankan arti penting gerakan rasionalisme, naturalisme dan kebebasan manusia. Dalam hal ini Hassan Hanafi menilai mu'tazilah telah mewariskan tradisi yang berharga mengenai kebebasan dan tanggung jawab manusia atas perbuataannya, sehingga manusia menyadari perannya untuk selalu berusaha mewujudkan kebaikan melalui perbuatannya yang disertai dengan keyakinan iman. Dalam hal ini kepemimpinan umat islam harus berdasarkan pemilihan demokratis dan amar ma'ruf nahi mungkar adalah kewajiban setiap muslim. Demikian juga sesuai dengan tanggung jawabnya, manusia dituntut teguh untuk merebut hak-haknya dan mengembalikan martabatnya yang dirampas. Kiri Islam juga juga memperhitungkan semangat kaum Syi'ah yang menancapkan harga diri Islam melawan kolonialisme dan westernisme.

Dalam kehidupan sosial dan politik, Kiri Islam menggunakan pendekatan kemaslahatan serta membela kepentingan rakyat dalam penetapan hukum. Ini dianut berdasarkan paradigma fiqh dan usul-fiqh Malikiyah yang berasal dari tradisi Abdullah ibn Mas'ud yang dikembangkan dari Umar ibn Khattab yang membela kemaslahatan umat secara realistis dan mengetahuinya meskipun belum ada petunjuk wahyu hingga datang wahyu yang membenarkan pendapatnya. Oleh karena itulah dalam menafsirkan teks, Kiri Islam senantiasa menggunakan akal seoptimal mungkin sebagaimana yang dilakukan Hanafiyah dan memadukannya dengan cermin realitas sebagaimana Syafi'iyah, dengan tanpa meninggalkan komitmen pada teks itu sendiri sebagaimana dilakukan Hambaliyah. Ini karena bagi Kiri Islam, teks adalah refleksi atas realitas itu sendiri.Kiri Islam memperoleh akarnya dari filsafat rasional yang sudah dibangun oleh Al-Kindi dan Ibnu

Rusyd, juga pada ilmu-ilmu rasional murni dalam khazanah klasik. Kiri Islam berpretensi untuk mengangkat kembali ilmu-ilmu klasik sepertimatematika, fisika, arsitektur, kimia, kedokteran, biologi, farmasi, dan sebagainya dalam pangkuan Islam. Kiri Islam juga berakar pada ilmu-ilmu kemanusiaan yang sudah diletakkan dasarnya oleh pendahulu kita, seperti ilmu bahasa, sastra, geografi, sejarah, psikologi dan sosiologi. Selain itu Kiri Islam juga memiliki akar pada ilmu-ilmu normatif tradisional murni (al-ulum al-naqliyah al-khalizhah), yakni ilmu yang pertama kali berkembang di sekitar wahyu seperti: ilmu-ilmu Qur'an, Hadist, Tafsir dan Fiqh.

Beberapa cabang itu bisa dikembangkan secara kontemporer. Misalnya asbab al-nuzuli dalam ilmu-ilmu Qur'an dimaksudkan untuk mengutamakan realitas, ilmu nasikh wa al-mansukh untuk melihat aspek gradualisme dalam penerapan syariah, dan lainnya. Semua ini bisa dikembangkan menjadi ilmu eksperimental, seperti statistik, sosiologi, historiografi, ideologi, sistem politik dan ekonomi.Kiri Islam juga mengkaji kembali ajaran tentang ibadah yang selama ini menjadi seolah-olah tujuan padahal sesungguhnya sebagai sarana untuk mencapai tujuan. Menurut Hanafi, orang yang berhenti pada sarana tanpa pernah sampai tujuan maka ia sesungguhnya tak pernah shalat, puasa, haji dan syahadat. Syahadat tidak semata-mata mengucapkan Asyhadu an-la Ilaha Illa Allah wa asyhadu anna Muhammad Rasul Allah. Melainkan sebuah persaksian yang aktif, yang dimulai dengan bentuk negatif la Ilaha yang bermakna negasi atas kekuatan penindas dan tuhan-tuhan palsu di sekitar kita, baik dalam bentuk uang maupun kekuasan; lalu penetapan Illa Allah berarti hanya Allah yang Maha Perkasa (Kazuo Shimogaki, 1993: 95-106). Demikianlah dengan merevitalisasi seluruh khazanah intelektual klasik ini hendak ditunjukkan bahwa kebangkitan masyarakat Islam akan datang dari dalam, yakni melalui pengembangan dimensi internal umat Islam sendiri. Adapun aspek kedua dari proyek Kiri Islam adalah melawan hegemoni kebudayaan Barat. Dalam konteks ini tugas Kiri Islam adalah menghadapi ancaman imperialisme ekonomi korporasi multinasional dan imperialisme kebudayaan yang menggerogoti jati diri dan kemandirian umat. Tugas Kiri Islam adalah melokalisir Barat, yakni mengembalikan Barat kepada batas-batas alamiahnya dan menepis mitos bahwa Barat adalah pusat peradaban dunia yang berambisi menjadi paradigma kemajuan bagi bangsa-bangsa lain. Dengan penolakan ini berarti bangsa-bangsa non-Barat berusaha melawan dominasi dan hegemoni yang telah merenggut kemerdekaan dan kepribadian bangsa-bangsa lain, sehingga bisa menentukan nasib dan kesejahteraannya sendiri (Kazuo Shimogaki, 1999: 106-108).

Kongklusi

Dari paparan di atas, maka setidaknya dapat disimpulkan dalam catatan penutup ini bahwa teologi pembebasan adalah teori ketuhanan yang berorientasi pada kemanusiaan dan pembebasan kaum tertindas baik secara kultural maupun secara struktural. *Pertama*, teologi pembebasan lahir dari pembacaan yang kaya terhadap khazanah pemikiran maupun kebudayaan internal masing-masing agama atau tradisi komunitas tertentu. Dengan menyadari ini kita akan memperoleh kesimpulan bahwa sesungguhnya spirit pembebasan sudah ada dalam pengalaman dalam tiap-tiap agama dan kebudayaan, termasuk dalam agama Islam. *Kedua*, semangat pembebasan hanya mungkin manifes jika perumusan teologi diorientasikan pada solidaritas dan pembebasan terhadap umat manusia yang lemah. Oleh karena itu dibutuhkan kehendak, kesadaran diri, kebebasan dan tanggung jawab setiap individu untuk bersama-sama melakukan transformasi sosial menuju kehidupan yang lebih adil, setara dan manusiawi. Inilah makna teologi pembebasan dalam masyarakat Islam. Praktek ritual adalah penting namun ia memerlukan indikator sosial. Indikator material ibadah yang diterima Tuhan adalah keberhasilannya

menegakkan kebenaran dan keadilan (QS. Al Maidah; 8). Sedangkan indikator sosial ibadah yang tidak diterima adalah membiarkan ketidakadilan, kemiskinan, dan ketertindasan di sekitar kita. (QS. Al Maa'un). Akhirnya, hadirnya teologi pembebasan dalam agama-agama sesungguhnya adalah cermin bagi diri umat beragama untuk selalu terbuka terhadap pengetahuan dan realitas alam yang diwahyukan Tuhan. Karena realitas inilah yang ikut memperkaya wawasan kita tentang iman dan cara berteologi yang relevan dengan konteks zaman. [Catatan tambahan: Dalam tulisannya berjudul *Al-din wa al-tsaurah* (Agama dan Pembebasan), Hassan Hanafi tidak saja mengakui bahwa Kiri Islam diilhami oleh momentum kesuksesan Revolusi Islam Iran dan mengklaim sebagai kelanjutan dari jurnal Al-Urwatul Wutsqa-nya Jamaluddin Al-Afghani yang gigih melawan imperialisme Barat dan berobsesi mempersatukan umat islam. Kiri Islam juga diinspirasikan oleh revolusi agama-agama lain. Seperti revolusi yang terjadi dalam sejarah Yudaisme dan Kristiani, perlawanan Ibnu Uqaibah melawan Romawi, pemberontakan petani di Jerman abad XVI, teologi pembebasan di Amerika Latin dan revolusi Gereja Hitam di Amerika Utara. Selain itu juga revolusi di luar agama-agama monoteis seperti revolusi Budhis di Vietnam, revolusi Konfusionisme di Cina dan revolusi agama-agama Afrika melawan penjajah Kulit Putih di Afrika Utara.[]

APPENDIKS 1:
TELAAH KRITIS PEMIKIRAN HASSAN HANAFI

A. Riwayat Hidup dan Kondisi Sosio-Kultural Mesir

Hassan Hanafi adalah Guru Besar pada fakultas Filsafat Universitas Kairo. Ia lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, di dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas Al-Azhar. Meskipun lingkungansosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa modern. Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan.

B. Hassan Hanafi Masa kecil

Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalismenya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. Ia ditolak oleh Pemuda Muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda. Di samping itu ia juga dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda Muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan. Ketika masih duduk di bangku SMA, tepatnya pada tahun 1951, Hanafi menyaksikan sendiri bagaimana tentara Inggris membantai para syuhada di Terusan Suez. Bersama-sama dengan para mahasiswa ia mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 1940-an hingga revolusi itu meletus padatahun 1952.

Atas saran anggota-anggota Pemuda Muslimin, pada tahun ini ini pula ia tertarik untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin. Akan tetapi, di tubuhIkhwan; pun terjadi perdebatan yang sama dengan apa yang terjadi di Pemuda Muslimin. Kemudian Hanaafi kembali disarankan oleh para anggota Ikhwanul Muslimin untuk bergabung dalam organisasi Mesir Muda. Ternyata

keadaan di dalamtubuh Mesir Muda sama dengan kedua organisasi sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan Hanafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini menyebabkan ia memutuskan beralih konsentrasi untuk mendalami pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi, dan perubahan sosial. Ini juga yang menyebabkan ia lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip Keadilan Sosial dalam Islam.

Sejak tahun 1952 sampai dengan 1956 Hanafi belajar di Universitas Cairo untuk mendalami bidang filsafat. Didalam periode ini ia merasakan situasi yang paling burukdi Mesir. Pada tahun 1954 misalnya, terjadi pertentangan keras antara Ikhwan dengan gerakan revolusi. Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keIslaman yang jelas. Kejadian-kejadian yang ia alami pada masa ini, terutama yang ia hadapi di kampus, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir, pembaharu, dan reformis. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan konflik internal terus terjadi. Tahun-tahun berikutnya, Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorborne; Perancis, pada tahun 1956 sampai 1966.

Di sini ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya. Di Perancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bibingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fikih dari Profesor Masnion. Semangat Hanafi untuk mengembangkan Islam semakin tinggi selak ia pulang dari pemikiran-tulisannya telah sempat ia lakukan di Perancis pada tahun 1966. Akan tetapi, kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Ia kemudian ikut serta dengan rakyat berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Pada sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu, Hanafi juga mulai memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan akademis yang telahis peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis banyak artikel untuk menangggapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam.

Di waktu-waktu luangnya, Hanafi mengajar di UniversitasKairo dan beberapa universitas di luar negeri. Ia sempat menjadi profesor tamu di Perancis (1969) dan Belgia (1970). Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 iamengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat. Kepergiannya ke Amerika, sesungguhnya berawal dari adanya keberatan pemerintah terhadap aktivitasnya di Mesir, sehingga ia diberikan dua pilihan apakah ia akan tetap meneruskan aktivitasnya itu atau pergi ke Amerika Serikat. Pada kenyataannya, aktivitasnya yang baru di Amerika memberinya kesempatan untuk banyak menulis tentang dialog antar agama dengan revolusi.

Baru setelah kembali dari Amerika ia mulai menulis tentang pembaruan pemikiran Islam. Ia kemudian memulai penulisan buku *Al-Turats wa al-Tajdid*. Karya ini, saat itu, belum sempat ia selesaikan karena ia dihadapkan pada gerakananti-pemerintah Anwar Sadat yang pro-Barat dan"berkolaborasi" dengan Israel. Ia terpaksa harus terlibat untuk membantu menjernihkan situasi melalui tulisan-tulisannya yang berlangsung antara tahun 1976 hingga 1981. Tulisan-tulisannya itulah yang kemudian tersusun menjadi buku *Al Din wa Al-Tsaurah*. Sementara itu, dari tahun 1980 sampai 1983 ia menjadi profesor

Emirat Arab. Ia pun diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes ketika ia mengajar di sana pada tahun-tahun1983-1984.

Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia dan sebagainya antara tahun 1980-1987. Pengalaman pertemuannya dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah wawasannya untuk semakin tajam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam.Maka, dari pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam.

Karena itu, meskipun tidak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, ia pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-pergerakan yang adadi Mesir. Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademis dan intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia semakin mempertajam analisis dan pemikirannya sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persolan besar umat Islam.

C. Perkembangan Pemikiran dan Karya-karyanya

Untuk memudahkan uraian pada bagian ini, kita dapat mengklasifikasikan karya-karya Hanafi dalam tiga periode seperti halnya yang dilakukan oleh beberapa penulis yang telah lebih dulu mengkaji pemikiran tokoh ini: Periode pertama berlangsung pada tahun-tahun 1960-an; periode kedua pada tahun-tahun 1970-an, dan periode ketiga dari tahun-tahun 1980-an sampai dengan 1990-an.

Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran Hanafi dipengaruhi oleh faham-faham dominan yang ber-kembang di Mesir pada masa itu, yaitu *nasionalistik-sosialistik populistik* yang juga dirumuskan sebagai *ideologi Pan Arabisme*, dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada tahun1967. Pada awal dasawarsa ini pula (1956-1966), sebagaimana telah dikemukakan, Hanafi sedang beradadalam masa-masa belajar di Perancis.

Di Perancis inilah, Hanafi lebih banyak lagi menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu sosial dalam kaitannya dengan hasrat dan usahanya untuk melakukan rekonstruksi pemikiran Islam. Untuk tujuan rekonstruksi itu, selama berada di Perancis ia mengadakan penelitian tentang, terutama, metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang ushul fikih (teori hukum Islam, *Islamic legal theory*) dan tentang fenomenologi sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer. Penelitian itu sekaligus merupakan upayanya untuk meraih gelar doktor pada Universitas Sorbonne (Perancis), dan ia berhasil menulis disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d'Exegese* (Esai tentang Metode Penafsiran). Karya setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Dalam karyanya yaitu jelas Hanafi berupaya menghadapkan ilmu ushul fikih pada mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl.

Pada fase awal pemikirannya iru, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (taharrur, liberation). Ia mensyaratkan fungsi pembebasan jika memang itu yang diinginkan Islam agar dapat membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan, khususnya keadilan sosial, sebagai ukuran utamanya. Struktur yang populistik adalah manifestasi kehidupannya dan kebulatan kerangka pemikiran sebagai resep utamanya. Hanafi sampai pada kesimpulan bahwa Islam sebaiknya berfungsi

orientatif bagi ideologi populistik yang ada. Pada akhir periode ini, dan berlanjut hingga awal periode 1970-an, Hanafi juga memberikan perhatian utamanya untuk mencari penyebab kekalahan umat Islam dalam perang melawan Israel tahun 1967. Oleh karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Di awal periode 1970-an, ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti *Al Katib, Al-Adab, Al-Fikral-Mu'ashir,* dan *Mimbar Al-Islam.*

Pada tahun 1976, tulisan-tulisan itu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir*. Buku ini memberikan deskripsi tentang realitas dunia Arab saat itu, analisis tentang tugas para pemikir dalam menanggapi problema umat, dan tentang pentingnya pembaruan pemikiran Islam untuk menghidupkan kembali khazanah tradisional Islam. Kemudian, pada tahun 1977, kembali ia menerbitkan *Qadhaya Mu`ashirat fi al Fikral-Gharib*. Buku kedua ini mendiskusikan pemikiran parasarjana Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalan masyarakatnya dan kemudian mengadakan pembaruan. Beberapa pemikir Barat yang ia singgung itu antara lain Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamuno, Karl Jaspers, Karl Marx, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse.

Kedua buku itu secara keseluruhan merangkum dua pokok pendekatan analisis yang berkaitan dengan sebab-sebab kekalahan umat Islam; memahami posisi umat Islam sendiri yang lemah, dan memahami posisi Barat yang superior. Untuk yang pertama penekanan diberikan pada upaya pemberdayaan umat, terutama dari segi pola pikirnya, danyang kedua ia berusaha untuk menunjukkan bagaimana menekan superioritas Barat dalam segala aspek kehidupan. Kedua pendekatan inilah yang nantinya melahirkan dua pokok pemikiran baru yang tertuang dalam dua buah karyanya, yaitu *Al-Turats wa al-Tajdid* (Tradisi dan Pembaruan), dan *Al-Istighrab* (Oksidentalisme).

Pada periode ini, yaitu antara tahun-tahun 1971-1975, Hanafi juga menganalisis sebab-sebab ketegangan antara berbagai kelompok kepentingan di Mesir, terutama antara kekuatan Islam radikal dengan pemerintah. Pada saat yang sama situasi politik Mesir mengalami ketidakstabilan yang ditandai dengan beberapa peristiwa penting yang berkaitan dengan sikap Anwar Sadat yang pro-Barat dan memberikan kelonggaran pada Israel, hingga ia terbunuh pada Oktober 1981. Keadaan itu membawa Hanafi pada pemikiran bahwa seorang ilmuan juga harus mempunyai tanggung jawab politik terhadap nasib bangsanya. Untuk itulah kemudian ia menulis *Al-Din waal-Tsaurah fi Mishr* 1952-1981. Karya ini terdiri dari 8 jilid yang merupakan himpunan berbagai artikel yang ditulis antara tahun 1976 sampai 1981 dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1987. Karya itu berisi pembicaraan dan analisis tentang kebudayaan nasional dan hubungannya dengan agama, hubungan antara agama dengan perkembangan nasionalisme, tentang gagasan mengenai gerakan "Kiri Keagamaan" yang membahas gerakan-gerakan keagamaan kontemporer, fundamentalisme Islam, serta "Kiri Islam dan Integritas Nasional". Dalam analisisnya Hanafi menemukan bahwa salah satu penyebab utama konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik-menarik antara ideologi Islam dan Barat dan ideologi sosialisme.

Ia juga memberikan bukti-bukti penyebab munculnya berbagai tragedi politik dan, terakhir, menganalisis penyebab munculnya radikalisme Islam. Karya-karya lain yang ia tulis pada periode ini adalah *Religious Dialogue and Revolution* dan *Dirasat al-Islamiyyah.* Buku pertama berisi pikiran-pikiran yang ditulisnya antara tahun 1972-1976 ketika ia berada di Amerika Serikat, dan terbit pertama kali pada tahun1977. Pada bagian pertama buku ini ia merekomendasikan metode hermeneutika sebagai metode dialog antara Islam, Kristen, dan Yahudi. Sedangkan bagian kedua secara khusus membicarakan hubungan antara agama dengan revolusi, dan lagi-lagi ia menawarkan fenomenologi sebagai metode untuk menyikapi dan menafsirkan realitas umat Islam.

Sementara itu *Dirasat Islamiyyah*, yang ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun 1981, memuat deskripsi dan analisis pembaruan terhadap ilmu-ilinu keIslaman klasik, seperti ushul fikih, ilmu-ilmu ushuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengan realitas kontemporer. Periode selanjutnya, yaitu dasawarsa 1980-an sampai dengan awal 1990-an, dilatarbelakangi oleh kondisipolitik yang relatif lebih stabil ketimbang masa-masa sebelumnya.

Dalam periode ini, Hanafi mulai menulis *Al-Turats wa al-Tajdid* yang terbit pertama kali tahun 1980. Buku ini merupakan landasan teoretis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *Al-Yasar Al-Islamiy* (Kiri Islam), sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah "manifesto politik" yang berbau ideologis, sebagaimana telah penulis kemukakan secara singkat di atas. Jika Kiri Islam baru merupakan pokok-pokok pikiran yang belum memberikan rincian dari program pembaruannya, buku *Min Al-Aqidah ila Al-Tsaurah* (5 jilid), yang ditulisnya selama hampir sepuluh tahun dan baru terbit pada tahun 1988. Buku ini memuat uraian terperinci tentang pokok-pokok pembaruan yang ia canangkan dan termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Oleh karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hanafi yang paling monumental. Satu bagian pokok bahasan yang sangat penting dari buku ini adalah gagasan rekonstruksi ilmu kalam.

Pertama-tama ia mencoba menjelaskan seluruh karya dan aliran ilmu kalam, baik dari sisi kemunculannya, aspek isi dan metodologi maupun perkembangannya. Lalu ia melakukan analisis untuk melihat kelebihan dan kekurangannya, terutama relevansinya dengan konteks modernitas. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa pemikiran kalam klasik masih sangat teoretis, elitis dan statis secara konsepsional. Ia merekomendasikan sebuah teologi atauilmu kalam yang antroposentris, populis, dan transformatif.

Selanjutnya, pada tahun-tahun 1985-1987, Hanafi menulis banyak artikel yang ia presentasikan dalam berbagai seminar di beberapa negara, seperti Amerika Serikat, Perancis, Belanda, Timor Tengah, Jepang, termasuk Indonesia. Kumpulan tulisan itu kemudian disusun menjad isebuah buku yang berjudul *Religion, Ideology, and Development* yang terbit pada tahun 1993. Beberapa artikel lainnya juga tersusun menjadi buku dan diberi judul *Islam in the Modern World* (2 jilid). Selain berisi kajian-kajian agama dan filsafat, dalam karya-karyanya yang terakhir pemikiran Hanafi juga berisi kajian-kajian ilmu sosial, seperti ekonomi dan teknologi. Fokus pemikiran Hanafi pada karya karya terakhir ini lebih tertuju pada upaya untuk meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara-negara dunia ketiga. Pada perkembangan selanjutnya, Hanafi tidak lagi berbicara tentang ideologi tertentu melainkan tentang paradigma baru yang sesuai dengan ajaran Islam sendiri maupun kebutuhan hakiki kaum muslimin. Sublimasi pemikiran dalam diri Hanafi ini antara lain didorong oleh maraknya wacana nasionalisme-pragmatik Anwar Sadat yang menggeser popularitas paham sosialisme Nasser di Mesir pada dasawarsa 1970-an. Paradigma baru ini ia kembangkan sejak paroh kedua dasawarsa 1980-an hingga sekarang.

Pandangan universalistik ini di satu sisi ditopang oleh upaya pengintegrasian wawasan keIslaman dari kehidupan kaum muslimin ke dalam upaya penegakan martabat manusia melalui pencapaian otonomi individual bagi warga masyarakat; penegakan kedaulatan hukum, penghargaan pada HAM, dan penguatan (*empowerment*) bagi kekuatan massa rakyat jelata. Pada sisi lain, paradigma universalistik yang diinginkan Hanafi harus dimulai dari pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru. Orang Islam, menurut Hanafi, tidak butuh hanya sekadar menerima dan mengambil alih paradigma ilmu pengetahuan modern Barat yang bertumpu pada

materialisme, melainkan juga harus mengikis habis penolakan mereka terhadap peradaban ilmu pengetahuan Arab. Seleksi dan dialog konstruktif dengan peradaban Barat itu dibutuhkan untuk mengenal dunia Barat dengan setepat-tepatnya. Dan upaya pengenalan itu sebagai unitkajian ilmiah, berbentuk ajakan kepada ilmu-ilmu kebaratan (*al-Istighrab*, Oksidentalisme) sebagai imbangan bagi ilmu-ilmu ketimuran (*al-Istisyraq*, Orientalisme). Oksidentalisme dimaksudkan untuk mengetahui peradaban Barat sebagaimana adanya, sehingga dari pendekatan ini akan muncul kemampuan mengembangkan kebijakan yang diperlukan kaum muslimin dalam ukuran jangka panjang.

Dengan pandangan ini Hassan Hanafi memberikan harapan Islam untuk menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam penciptaan peradaban dunia baru dan universal. Sekitar Pandangan Hassan Hanafi tentang *Teologi Tradisional Islam* di muka telah kita lihat, meskipun dalam beberapa hal menolak dan mengkritik Barat, Hanafi banyak menyerap dan mengonsentrasikan diri pada kajian pemikir Barat pra-modern dan modern. Oleh karena itu, Shimogaki mengkatagorikan Hanafi sebagai seorang modernis-liberal, karena ide-ide liberalisme Barat, demokrasi, rasionalisme dan pencerahan telah banyak mempengaruhinya.

Pemikiran Hanafi sendiri, menurut Isaa J. Boulatta dalam *Trends and Issues in Contemporary Arabs Thought* bertumpu pada tiga landasan: 1) tradisi atau sejarah Islam; 2) metode fenomenologi, dan; 3) analisis sosial Marxian. Dengan demikian dapat dipahami bahwa gagasan semacam Kiri Islam dapat disebut sebagai pengetahuan yang terbentuk atas dasar watak sosial masyarakat (*socially contructed*) berkelas yang merupakan ciri khas tradisi Marxian. Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradisional, Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks ssosial-politik yang terjadi. Teologi tradisional, kata Hanafi, lahir dalam konteks sejarah ketika inti keIslaman sistem kepercayaan, yakni transendensi Tuhan, diserang oleh wakil-wakil dari sekte-sekte dan budaya lama. Teologi itu dimaksudkan untuk mempertahankan doktrin utama dan untuk memelihara kemurniannya.

Dialektika berasal dari dialog dan mengandung pengertian saling menolak; hanya merupakan dialektika kata-kata, bukan dialektika konsep tentang sifat masyarakat atau tentang sejarah. Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik harus diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern. Teologi merupakan refleksi dari wahyu yang memanfaatkan kosa kata zamannya dan didorong oleh kebutuhan dan tujuan masyarakat; apakah kebutuhan dan tujuan itu merupakan keinginan obyektif atau semata-mata.manusiawi, atau barangkali hanya merupakan cita-cita dan nilai atau pernyataan egoisme murni.

Dalam konteks ini, teologi merupakan hasil proyeksi kebutuhan dan tujuan masyarakat manusia ke dalam teks-teks kitab suci. Ia menegaskan, tidak ada arti-arti yang betul-betul berdiri sendiri untuk setiap ayat Kitab Suci. Sejarah teologi, kata Hanafi, adalah sejarah proyeksi keinginan manusia kedalam Kitab Suci itu. Setiap ahli teologi atau penafsir melihat dalam Kitab Suci itu sesuatu yang ingin mereka lihat. Ini menunjukkan bagaimana manusia menggantungkan kebutuhan dan tujuannya pada naskah-naskah itu. Teologi dapat berperan sebagai suatu ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu pembenaran penjajahan oleh para penindas. Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingandari masing-masing lapisan masyarakat yang berbeda. Karena itu, Hanafi menyimpulkan bahwa tidak ada kebenaran obyektif atau arti yang berdiri sendiri, terlepas dari keinginan manusiawi.

Kebenaran teologi, dengan demikian, adalah kebenaran korelasional atau, dalam bahasa Hanafi, persesuaian antara arti naskah asli yang berdiri sendiri dengan kenyataan obyektif yang selalu berupa nilai-nilai manusiawi yang universal. Sehingga suatu penafsiran bisa bersifat obyektif, bisa membaca kebenaran obyektif yang sama pada setiap ruang dan waktu. Hanafi menegaskan bahwa rekonstruksi teologi tidak harus membawa implikasi hilangnya tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teologi untuk mengkonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara murni dalam sejarah. Tradisi yang terpelihara itu menentukan lebih banyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang. Dialektika harus dilakukan dalam bentuk tindakan-tindakan, bukan hanya terdiri atas konsep-konsep dan argumen-argumen antara individu-individu, melainkan dialektika berbagai masyarakat dan bangsa di antara kepentingan-kepentingan yang bertentangan. Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia muslim terhadap kemendekaan, kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (kalam) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan.

Asumsi dasar dari pandangan teologi semacam ini adalah bahwa Islam, dalam pandangan Hanafi, adalah protes, oposisi dan revolusi. Baginya, Islam memiliki makna ganda. *Pertama*, Islam sebagai ketundukan; yang diberlakukan oleh kekuatan politik kelas atas. *Kedua*, Islam sebagai revolusi, yang diberlakukan oleh mayoritas yang tidak berkuasa dan kelas orang miskin. Jika untuk mempertahankan status-quo suatu Islam ditafsirkan sebagai politik, tunduk. Sedang jika untuk memulai suatu perubahan sosial politik melawan status-quo, maka harus menafsirkan Islam sebagai pergolakan.

Secara generik, istilah *aslama* adalah menyerahkan diri kepada Tuhan, bukan kepada apa pun yang lain. Pengertian ini secara langsung menyatakan sebuah tindakan ganda; Yaitu menolak segala kekuasaan yang tidak transendental dan menerima kekuasaan transendental. Makna ganda dari kata kerja *aslama* dan kata benda Islam ini, menurut Hanafi, dengan sengaja disalahgunakan untuk mendorong Islam cenderung pada salah satu sisinya, yakni tunduk. Maka rekonstruksi teologi tradisional itu berarti pula untuk menunjukkan aspek lain dari Islam yang, menurutnya, sengaja disembunyikan, yakni penolakan, oposisi dan pergolakan yang merupakan kebutuhan aktual masyarakat muslim. Di dalam hal ini, karena selalu terkait dengan masyarakat, refleksi atas nilai-nilai universal agama pun mengikuti bentuk dan struktur kemasyarakatan, struktur sosial dan kekuatan politik.[]

APPENDIKS 2:
TENTANG ASGHAR ALI ENGINEER UNTUK PERBANDINGAN

Sekilas tentang Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer lahir di Salumbar, Rajasthan, pada 10 Maret 1939. Ayahnya, Shaikh Qurban Hussain, adalah seorang ulama di komunitas Muslim Dawoodi Bohra, sebuah cabang dari tradisi Isma'ili dalam Islam Syi'ah. Komunitas Dawoodi Bohra pada masa awal perkembangannya sempat mengalami persekusi baik dari komunitas Sunni maupun Syiah arus utama, sebelum kemudian mereka bermigrasi ke India dan aktif dalam dunia perdagangan dan proyek-proyek komunitas dan filantropis, seperti pembangunan sekolah, rumah sakit, perumahan dan fasilitas umum lainnya, seminar dan berbagai program pendidikan komunitas, serta promosi kesenian dan arsitektur Islam. Dalam konteks inilah Engineer tumbuh. Sedari kecil, Engineer juga menekuni studi Islam dari berbagai aspeknya.

Sebelum memfokuskan dirinya pada dunia pemikiran dan aktivisme, Engineer berprofesi sebagai insinyur di kota Mumbai selama 20 tahun. Kebetulan, sewaktu kuliah, ia mengambil jurusan teknik sipil di Universitas Vikram. Latar belakang inilah yang menyebabkan ia mendapat julukan 'Engineer.' Selama karirnya, ia mendirikan dan mengepalai sejumlah lembaga yang bergerak dalam penyebaran ide-ide progresif, seperti *Institute of Islamic Studies, Center for Study of Society and Secularism* dan *Asian Muslim Action Network,* dan menjadi editor sejumlah jurnal seperti *Indian Journal of Secularism, Islam and Modern Age* dan *Secular Perspective.* Tidak hanya itu, Engineer adalah seorang pemikir yang amat produktif, menulis lebih dari 50 buku dan ratusan artikel lainnya, baik populer maupun ilmiah. Semasa hidupnya, ia juga aktif mempromosikan penghargaan atas keberagaman masyarakat di India. Atas dedikasinya terhadap perubahan sosial, ia dianugerahi *Rights Livelihood Award* pada tahun 2004, yang juga disebut sebagai hadiah Nobel alternatif.

Islam dan Teologi Pembebasan menurut Asghar Ali Engineer

Dalam kajian sejarah Islam dan teologi pembebasan, kita dapat melihat pokok-pokok pemikiran Engineer dalam salah satu karyanya *Islam and Its Relevance to Our Age* (1987). Di sini, sebagaimana diungkapkan oleh para pengkaji karya Engineer dan Engineer sendiri, kita juga dapat melihat pengaruh Marxisme dalam analisa Engineer mengenai sejarah Islam dan konsepsinya tentang teologi pembebasan. Menurut Engineer, kedatangan Islam di jazirah Arab merupakan sebuah momen yang revolusioner. Perlu diingat, bahwa terdapat banyak kontradiksi dalam masyarat Arab pra-Islam waktu itu: di satu sisi, masyarakat Arab pra-Islam memiliki tradisi kesusastraan dan perdagangan yang kuat, namun, di sisi lain, terdapat perbagai penindasan atas berbagai kelompok dalam masyarakat tersebut – seperti perempuan, kelas bawah dan para budak. Yang revolusioner dari ajaran Nabi Muhammad adalah tuntutan-tuntutannya yang bersifat egalitarian: seruan atas tatanan sosial yang egaliter baik dalam ritual (seperti shalat dan zakat), kehidupan sosial (penghapusan perbudakan secara perlahan-lahan), ekonomi-politik (penentangan atas akumulasi kekayaan dan monopoli ekonomi oleh sejumlah pedagang besar yang bersifat eksploitatif) dan hubungan antar agama (dengan para penganut agama lain). Tetapi, seruan revolusioner yang universal dari Al-Qur'an ini juga tidak melupakan konteks sosial masyarakat Arab pra-Islam waktu itu: penghapusan perbudakan misalnya, dilakukan secara gradual. Di sini, kita dapat melihat sebuah pola pembacaan yang menarik dari Engineer: ada unsur teologis dan transedental dari sejarah munculnya Islam, namun ia tidak menegasikan atau menafikan peranan manusia dalam membuat sejarah itu. Pembacaan 'materialis' atas sejarah Islam ini juga mempengaruhi rumusan Engineer mengenai teologi pembebasan. Engineer memulai pembahasannya mengenai sejarah sosial berbagai variasi teologi pembebasan dalam Islam. Penulis menyebutnya sebagai 'sejarah sosial' karena Engineer tidak hanya membahas pemikiran berbagai aliran teologis dalam Islam namun juga berusaha mengaitkannya dengan konteks sosial-politik di mana aliran atau mazhab tersebut muncul. Sejumlah aliran teologi yang dibahas oleh Engineer antara lain adalah Mu'tazilah, Qaramitah dan Khawarij.

Alirah Mu'tazilah muncul di masa kenaikan Kekhalifahan Abbasiyah yang menantang Kekhalifan Umayyah yang mulai bersifat eksploitatif dan opresif. Kehalifahan Abbasiyah mendapat dukungan 'dari bawah' dari rakyat, terutama kelompok-kelompok non-Arab, dan 'dari atas', terutama dari para elit kelompok Persia. Karenanya, di masa awal perkembangan Kekhalifahan Abbasiyah, iklim pemerintahannya cenderung lebih terbuka dan inklusif: cendekiawan Persia diakomodir dalam kekuasaan, penerjemahan karya-karya sains dan filsafat dari Yunani dan India dipromosikan dan hak-hak masyarakat non-Arab lebih diakomodir. Dalam

konteks inilah, aliran Mu'tazilah, yang mempromosikan teologi rasional dan peranan usaha (*ikhtiyar*) serta kebebasan manusia dalam menentukan nasibnya (*Qadariyah*), muncul. Ironisnya, ketika Kekhalifahan Abbasiyah mulai bersifat opresif dan mempersekusi lawan-lawan politiknya, aliran Mu'tazilah kemudian dijadikan dogma: aliran Mu'tazilah dijadikan paham teologi resmi negara oleh Khalifah Al-Ma'mun, dan mereka yang menolak atau mengkritisi beberapa ajaran dari Mu'tazilah tidak hanya dicap 'sesat' namun juga 'pembangkang' terhadap pemerintah dan dihukum. Imam Hambali, pendiri Mazhab Hambali, bahkan tidak luput dari hukuman ini.

Aliran Qaramitah juga muncul dalam konteks penentangan atas Kekhalifahan Umayyah. Aliran Qaramitah berasal dari tradisi Isma'ili dalam Islam Syi'ah, yang juga terpengaruh oleh ide-ide kebebasan manusia ala Mu'tazilah dan filsafat Yunani dalam perlawanannya atas Kekhalifahan Umayyah. Kelompok Isma'ili bahkan tetap melanjutkan perlawanannya di masa Kekhalifahan Abbasiyah yang mulai menampakkan tendensi opresifnya. Namun, dalam perkembangannya, kelompok Isma'ili kemudian mendirikan Kekhalifahannya sendiri, Kekhalifahan Fatimiyah, memberi justifikasi terhadap politik ekspansi imperium. Aliran Qaramitah adalah 'pecahan' dari kelompok Isma'ili yang tetap berkomitmen terhadap politik revolusioner dan melawan baik Kekhalifahan Abbasiyah maupun Kekhalifahan Fatimiyah. Bahkan, aliran Qaramitah berusaha menghapuskan kepemilikan pribadi dan mengorganisir berbagai komune. Salah satu tokoh sufi terkemuka, Al-Hallaj, juga merupakan anggota dari aliran Qaramitah yang kemudian dihukum mati oleh Kekhalifahan Abbasiyah dengan tuduhan konspirasi untuk menjatuhkan rejim.

Aliran Khawarij, yang awalnya adalah pendukung Khalifah Keempat dalam Islam, Ali bin Abi Thalib, yang kemudian membangkang, lebih terkenal dengan doktrinnya 'tidak ada hukum kecuali hukum Tuhan', memiliki kebiasaan untuk mengkafirkan kelompok Islam lain di luar mereka dan aksi-aksi teroristiknya. Namun, terlepas dari perkembangannya di kemudian hari, menurut Engineer, aliran Khawarij sesungguhnya merupakan ekspresi politik dari kelompok Arab Badui, kaum 'proletariat internal' dalam Islam, mengutip istilah Toynbee, dalam menanggapi krisis kepemimpinan dalam masyarakat Muslim pada waktu itu. Mengutip Mahmud Isma'il, menurut Engineer, aliran atau faksi Khawarij sesungguhnya mempromosikan semangat keadilan kolektif yang terpinggirkan di tengah pertarungan politik seputar kepemimpinan atas masyarakat Muslim. Singkat kata, dalam eksplorasinya atas sejarah awal Islam dan sejarah sosial teologi pembebasan dalam Islam, Engineer berusaha menunjukkan beberapa hal. *Pertama,* ada tradisi dan kesinambungan sejarah teologi pembebasan dari masa awal Islam hingga sekarang. *Kedua,* pembacaan 'materialis' dan 'sejarah sosial' atas masyarakat Islam membantu kita lebih memahami potensi ide-ide egalitarian dalam Islam dan relevansinya bagi masyarakat modern – tanpa memahami konteks sejarah ini, tentu kita akan merasa aneh melihat pembahasan atas aliran Mu'tazilah yang rasional dan aliran Khawarij yang ekstrimis dalam satu tarikan napas. *Ketiga,* dan yang paling utama, Engineer kemudian menawarkan rumusannya atas teologi pembebasan dalam Islam: dalam pertentangan antara kaum Mustakbirin (penindas) dan Mustadh'afin (tertindas), maka agama harus berpihak kepada mereka yang tertindas demi mewujudkan tatanan sosial yang egaliter dan bebas dari eksploitasi.

Isu-isu Kontemporer dalam Pandangan Asghar Ali Engineer

Sebagai aktivis sosial, Engineer juga aktif dalam berbagai mempelajari isu-isu kontemporer seperti hubungan agama-negara, hak-hak perempuan dan kaum minoritas, isu-isu pembangunan dan hubungan antar etnis. Di waktu kecil, Engineer sendiri sempat mengalami diskriminasi sebagai seorang Muslim. Agaknya, pengalaman itu juga yang membentuk

pandangan Engineer mengenai berbagai isu kontemporer. Benang merah yang menyatukan pandangan Engineer atas isu-isu tersebut adalah pentingnya menghindari esensialisme alias kecenderungan untuk melihat fenomena sosial sebagai kesatuan yang monolitik. Dalam tulisannya tentang hak-hak perempuan dalam Islam (2006), Engineer menyadari bahwa ada diskriminasi dan marginalisasi atas hak-hak perempuan dalam masyarakat Islam. Namun, Engineer juga berhati-hati di sini: patriarkhi dan pengekangan hak-hak perempuan bukanlah sesuatu yang unik yang melekat pada masyarakat Islam. Dengan kata lain, bukan Islamnya, melainkan patriarkhinya yang bermasalah. Patriarkhi, menurut Engineer, terjadi karena kenyataan sosiologis dalam perkembangannya seringkali dianggap sebagai konsep atau doktrin teologis (hlm. 166). Kesimpulan yang sama dapat kita lihat dalam analisanya mengenai hubungan agama-negara (2009). Engineer mengingatkan bahwa institusi keagaaman bukanlah institusi yang serta merta suci; ia tidak terlepas dari berbagai kepentingan 'duniawi.' Engineer juga menyerukan pentingnya 'mengembangkan kritik yang jujur atas otoritarianisme dalam sejarah kaum Muslim' (hlm. 117). Karenanya, meskipun Engineer mempromosikan nilai-nilai agama dalam bentuknya yang paling spiritual sekaligus paling progresif, ia juga kritikus terdepan atas berbagai bentuk politisasi dan fundamentalisme agama, baik di negerinya sendiri, India, maupun di negara-negara berpenduduk Muslim lain seperti Pakistan. Posisi Engineer mengenai hubungan agama-negara dan hak-hak kaum minoritas mengingatkan penulis atas ide 'toleransi kembar' (*twin tolerations*) yang dipromosikan oleh Alfred Stepan (2000), yaitu ada perbedaan antara otoritas keagamaan dan politik sekaligus kebebasan bagi otoritas keagamaan untuk menyebarkan idenya dan mempengaruhi pengikutnya tanpa memegang kekuasaan politik secara langsung. Agaknya, posisi Engineer tidaklah jauh berbeda dengan ide ini.

Bidang lain yang sangat ditekuni oleh Engineer adalah studi konflik dan hubungan antar etnis. Engineer tidak hanya menulis artikel reguler di harian *Economic and Political Weekly* mengenai kondisi hubungan antar etnis di India, namun juga melakukan studi yang mendalam atas berbagai komunitas minoritas termasuk komunitas Muslim di India. Dalam studi-studinya, Engineer berusaha memperlihatkan kapasitasnya sebagai seorang ilmuan. *Pertama,* ia berusaha menggabungkan metode-metode sejarah dan antropologis dalam berbagai studinya tentang kelompok minoritas. *Kedua,* dalam melakukan studinya ia berkolaborasi dengan berbagai institusi dan ilmuwan-aktivis yang lain. *Ketiga,* studi yang mendalam ini juga dijadikan 'senjata' bagi Engineer untuk mempromosikan harmoni, toleransi dan pengertian dalam hubungan antar etnis. Prinsip-prinsip ini dapat dilihat misalnya dalam studinya tentang komunitas Muslim di Gujarat (1989). Sekali lagi, benang merah yang menyatukan berbagai studi Engineer tentang komunitas Muslim dan minoritas adalah pandangannya yang anti-esensialis: Engineer menunjukkan bahwa terdapat keberagaman yang begitu luar biasa dalam komunitas Muslim, dan, komunitas Muslim tidaklah kurang kadar 'keIndiaan'nya dibandingkan komunitas dan kelompok etnis yang lain.

Bukan kebetulan jika Engineer juga mendukung 'nasionalisme campuran' alih-alih nasionalisme Muslim ala Liga Muslim yang dipandangnya agak sektarian. Ia menyatakan kekagumannya terhadap Jami'atul Ulama 'il-Hindi, sebuah organisasi Muslim yang mendukung perjuangan kemerdekaan India dan integrasi masyarakat Muslim ke dalam masyarakat India (2009). Terakhir, Engineer juga merupakan seorang kritik atas praktek-praktek pembangunan yang eksploitatif. Ia misalnya, mengkritik rejim Jendral Zia-ul-Haq di Pakistan yang mempromosikan 'Islamisasi' dalam artiannya yang sempit namun menolak program-program nasionalisasi sektor-sektor ekonomi strategis, reformasi pertanahan dan kebijakan-kebijakan lain yang bersifat redistribusionis. Di India, secara konsisten ia juga menolak politik sayap kanan yang dipromosikan oleh Partai BJP yang mempromosikan fundamentalisme Hindu di satu sisi dan kebijakan neoliberal di sisi lain.

APPENDIKS 3:
REFLEKSI PEMIKIRAN TEOLOGI PEMBEBASAN ALI SYARI'ATI

Tauhid:
Dari Teologi Menjadi Ideologi
Dari Pemahaman Menuju Pembebasan
Dari Teosentris Hingga Teomorphis

Mukaddimah:
Bagi Dia, Tauhid berarti Keesaan (Oneless)
Bagi kita, Tauhid adalah kesatuan (unity)
KepadaNya, Tauhid berarti penghambaan
Kepada kita, Tauhid bermakna pembebasan
Untuk Dia, Tauhid adalah pemujaan tanpa syarat
Untuk kita, Tauhid adalah persamaan tanpa kelas.

Banyak di antara kita yang memiliki kesulitan besar dalam memahami bagaimana Tauhid terkait dengan pembebasan. Hal ini mungkin disebabkan oleh karena kita telah dikondisikan untuk memiliki tingkat keimanan yang terbatas hanya pada *taqlid* dan ritus, Ibadah keagamaan dan dogma teologis. Iman (keyakinan) kita seperti jubah di dalam masjid. Walhasil, Islam dengan Tauhid sebagai fondasi ajaran menjadi tak bertuah bagi kemanusiaan, jangankan menjadi rahmat, justru Islam sering dijadikan dalih (pembenaran) yang melanggengkan kezaliman (hal yang sejatinya paling dilawan oleh Islam).

Secara praksis, menurut Hassan Hanafi, teologi yang diyakini secara dogmatik tak mampu menjadi "pandangan yang benar-benar hidup" yang memberi motivasi tindakan dalam kehidupan kongkret manusia. Hal ini dikarenakan penyusunan doktrin teologi tidak didasarkan atas kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia. Sehingga muncul keterpecahan (*split*) antara keimanan teoritis dan keimanan praktis dalam umat Islam, yang pada gilirannya akan menghasilkan sikap-sikap moral ganda atau "sinkretisme kepribadian". Fenomena sinkretis ini tampak jelas, menurut Hassan Hanafi, dengan adanya paham keagamaan dan sekularisme (dalam kebudayaan), tradisional dan modern (dalam peradaban), Timur dan Barat (dalam politik), Konservatisme dan progresifisme (dalam sosial), serta kapitalisme dan sosialisme (dalam ekonomi).

Melihat efek regresif dari teologi dogmatik yang hari ini menjadi *mainstreem* utama dalam khasanah teologi Islam yang dianut oleh mayoritas umat Islam, meniscayakan perlunya digagas suatu konstruk teologi Islam yang mampu menjawab persoalan-persoalan umat Islam, perlu dikonstruk teologi yang mempu memantik spirit, menjadi *inspiring,* dan menjadi pandangan dunia yang membebaskan umat Islam dari keterjajahan, keterbelakangan, dan keterbodohan. Rekonstruksi teologi Islam adalah satu hal yang sangat urgen dalam rangka pembenahan kondisi umat Islam menuju keadaan yang lebih baik. Teologi Islam yang lebih bercorak liberasi (membebaskan) adalah corak teologi yang sangat dibutuhkan dalam menjawab kondisi kekinian umat Islam yang terpuruk pada keterbelakangan dan ketertinggalan dari umat-umat yang lain. Dalam rangka menyusun format kerangka teologi yang bersifat liberasi sangat dibutuhkan penafsiran baru yang rasional dan ilmiah, serta tetap berdasarkan pada *nash* suci (Alquran dan hadis) sebagai rujukan doktrinal dalam menyusun kerangka teologi yang konstruktif bagi umat Islam.

Menurut Toshio Kuroda, dalam menyusun konstruk teologi yang memiliki relevansi dalam menjawab persoalan-persoalan yang senantiasa muncul dalam perjalanan manusia sepanjang zaman. Didasarkan pada keyakinan bahwa Islam adalah norma kehidupan yang sempurna dan mampu beradaptasi pada setiap bangsa dan setiap waktu. Firman Allah adalah abadi dan universal yang menyangkut seluruh aktivitas dari seluruh suasana aktivitas kemanusiaan tanpa perbedaan apakah ia aktivitas mental atau aktivitas duniawi.

Berdasarkan pernyataan Toshio Kuroda tersebut, dapat disimpulkan bahwa Islam mencakup bidang-bidang keduniaan, mental, dan sekaligus ketuhanan. Dengan demikian teologi (Tauhid) memiliki fungsi vital dalam pemikiran umat Islam, dalam lembaga-lembaga sosial politik Islam, dan dalam peradaban. Tauhid haruslah bermakna penyatuan atau kesatuan antara dimensi transenden (spiritual) dan imanen (sosial). Antara realitas ilahiyah yang transenden dengan realitas alam dan manusia yang imanen tak memiliki keterpisahan yang kaku sehingga harus diposisikan secara biner. Dalam pandangan Murtadha Muthahhari, konstruksi teologi yang akhirnya menjadi sebuah pandangan dunia (*world view*) Tauhid yang bersifat *unipolar* dan *uniaxial*.

Secara universal, seluruh aspek kehidupan sosial Islam harus diintegrasikan ke dalam "jaringan relasional Islam". Jaringan ini diderivasikan dari pandangan dunia Tauhid, yang mencakup aspek keagamaan dan keduniawian, spiritual dan material, individual dan sosial. Jaringan relasional Islam ini akhirnya teruji dalam bentuk praksis ibadah ritual yang merupakan kewajiban yang mesti dijalankan oleh umat Islam. Selain itu, perlu digagas relasi Tauhid dan pembebasan, implementasi Tauhid dalam konteks penindasan, dan masyarakat seperti apa yang diinginkan dalam konteks Tauhid.

Ali Syari'ati merupakan salah seorang tokoh intelektual muslim abad modern yang *concern* pada tema-tema pembebasan dari agama. Berbasis pandangan dunia Tauhid beliau menjadi propagandis yang membakar semangat anak muda Iran di tahun 1970-an untuk bangkit melawan penindasan rezim Pahlevi. Tak bisa dipungkiri, beliau adalah salah seorang tokoh teologi pembebasan Islam, yang bahkan mempersembahkan nyawanya untuk misinya tersebut.

Biografi Singkat Ali Syari'ati

Ali Syari'ati terlahir dengan nama Ali Mazinani, pada tanggal 24 November 1933 di Mazinan, sebuah daerah dekat kota suci Masyhad, sebuah kota yang dianggap suci oleh para penganut Syiah imamiyah Itsna 'Asyariyah, karena di kota tersebut dimakamkan imam mereka yang kedelapan, yakni imam Ali bin Musa al-Ridha. Ayah beliau adalah Muhammad Taqi Syari'ati dan ibu beliau bernama Zahrah. Nama Syari'ati sendiri yang kemudian dikenal sebagai namanya, beliau gunakan pertama kali pada paspornya untuk mengelabui petugas imigrasi, sewaktu beliau akan meninggalkan Iran menuju Inggris, pada tanggal 16 Mei 1977 (beberapa hari sebelum beliau meninggal).

Orang tua beliau adalah tokoh masyarakat yang cukup disegani ditengah-tengah masyarakatnya sebagai tokoh spiritual. Meskipun demikian, keluarga Syari'ati tetaplah hidup sederhana selayaknya penduduk desa yang lain. Dari keluarganya inilah Ali Syari'ati membentuk kepribadiannya, mentalitas, dan jati dirinya, utamanya melalui sang ayah yang berperan sebagai orang tua, guru, dan pembimbing spiritualnya. Masa muda Syari'ati dihabiskan dengan belajar, membantu orang tuanya mencari nafkah dan ikut aktif dalam perjuangan-perjuangan politik dan melakukan propaganda menentang rezim Syah Pahlevi yang sedang berkuasa di Iran pada saat itu.

Selain terpengaruh oleh ayahnya, pembentukan jiwa Ali Syari'ati juga cukup terpengaruh oleh kakeknya *Akhund* Ahmad dan paman dari ayahnya Najib Naysapuri. Dari merekalah Ali Syari'ati kecil mempelajari fiqih, sastra, dan filsafat. Ali Syari'ati cukup mewarisi tradisi keilmuan yang diturunkan dari ayahnya, kakeknya, dan paman ayahnya.tersebut. Hal ini tebukti dengan jejak langkah Ali Syari'ati selanjutnya yang memiliki kecendrungan yang cukup tinggi terhadap berbagai jenis keilmuan dan gerakan sosial keagamaan sebagaiamana ayah, kakek, dan paman ayahnya tersebut.

Syari'ati kecil memulai pendidikan formalnya di sebuah sekolah swasta di Masyhad. Pada saat usianya yang menginjak masa remaja, Syari'ati cukup intens melakukan pengkajian terhadap filsafat, mistisisme, sastra, dan masalah-masalah kemanusiaan. Ketika memasuki usia dewasa, Ali Syari'ati telah aktif menyibukkan dirinya dalam kegiatan-kegiatan sosial politik keagamaan. Di usianya yang masih terbilang muda, Syari'ati aktif di "Gerakan Sosialis Penyembah Tuhan" yang didirikan oleh ayahnya. Pada tahun 1950-1951, ketika usia beliau masih 17 tahun, Ali Syari'ati terlibat dalam gerakan nasionalisme yang dilancarkan oleh Perdana Mentri Iran, Muhammad Mussaddeq untuk menggulingkan rezim Syah Pahlevi. Setelah Mussaddeq gagal dalam melancarkan kudetanya pada tahun 1953, Ali Syari'ati bergabung bersama ayahnya ikut aktif dalam "Gerakan Perlawanan Nasional" cabang Masyhad yang didirikan oleh Mehdi Bazargan. Akibat gerakannya itu, beliau bersama ayahnya dipenjara selama delapan bulan di penjara Teheran. Masih pada tahun 1950-an ini juga, Syari'ati mendirikan Asosiasi Pelajar di Masyhad dan melakukan gerakan untuk menasionalisasi perusahaan industri minyak Iran.

Pada tahun 1959, Ali Syari'ati lulus sebagai sarjana sastra dari Universitas Masyhad. Selanjutnya pada tahun 1960, beliau mendapat bea siswa dari pemerintah untuk melanjutkan study di Universitas Sorbone di Prancis. Di Prancis inilah Syari'ati tinggal selama lima tahun dan banyak menimba beragam ilmu serta terlibat aktif dalam berbagai gerakan pembebasan. Di Prancis, beliau banyak berkenalan dan berguru pada beberapa filosof dan ilmuwan terkemuka Prancis, seperti Alexist Carrel, Jean Paul Sartre, Henry Bergson, Frans Fanon, Louis Massignon, Albert Camus, dan tokoh-tokoh pemikir Prancis yang lainnya.[16] Diantara tokoh Prancis yang sangat mempengaruhi pemikiran beliau adalah Alexist Carrel, seorang ilmuwan Prancis. Bahkan beliau menerjemahkan dan mengembangkan buku karangan Alexist Carrel yang berjudul *de Prayer* kedalam bahasa Arab dengan judul *al-Du'a.* Diantara tokoh pemikir eksistensialisme yang cukup mempengaruhi pemikiran Ali Syari'ati adalah Jean Paul Sartre, Soren Abeye Kierkegard, dan Nikholas Bordayev. Selain itu Syari'ati juga banyak mengkaji pemikiran-pemikiran Marxisme yang sedang *booming* pada masa itu di dunia.

Selama di Prancis, beliau aktif dalam gerakan politik pembebasan iran bersama Mustafa Chamran dan ibrahim Yazdi. Di saat yang sama, beliau juga aktif dalam gerakan "Front Nasional Kedua". Selama tinggal di Prancis, Syariati juga ikut aktif dalam gerakan pembebasan Aljazair. Setelah beliau berhasil menyelesaikan program doktoralnya di Prancis, pada bulan September 1964, beliau meninggalkan Prancis dan kembali ke kampung halamannya di Iran.

Sesampainya di Iran, Syari'ati ditangkap dan ditahan selama 1,5 bulan atas tuduhan terlibat aktif dalam gerakan politik melawan pemerintah selama beliau di Prancis. Setelah dibebaskan, beliau kemudian diterima mengajar di Universitas Masyhad. Selain itu, Syari'ati juga mengajar di beberapa sekolah di Masyhad. Karena aktivitas politiknya yang cukup membahayakan, Syari'ati kemudian dikeluarkan dari Universitas Masyhad, dan selanjutnya beliau bersama Murtadha Muthahhari, Husein Behesyti, serta beberapa ulama Syiah yang lain mendirikan lembaga pendidikan *Huseiniyah Irsyad,*Syari'ati sendiri terlibat sebagai salah satu

pengajarnya. Masa antara tahun 1967-1873 adalah masa di mana Syari'ati menyibukkan dirinya untuk mengajar di *Huseiniyah Irsyad* serta terlibat aktif dalam gerakan-gerakan politik melawan rezim Syah. Selama mengajar di *Huseiniyah Irsyad* beliau banyak memberikan kuliah yang cukup membakar semangat anak muda Iran untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah. Akibat kegiatannya ini, akhirnya beliau kembali dipenjarakan selama lima ratus hari oleh pemerintah. Syari'ati baru dibebaskan oleh pemerintah Iran pada bulan Maret 1975, itu pun setelah adanya desakan dari berbagai organisasi internasional serta para tokoh intelektual Prancis dan Aljazair.

Setelah dibebaskan, Syari'ati menyadari bahwa dirinya tidak bebas melakukan aktivitas politik selama tinggal di iran. Akhirnya pada tanggal 16 Mei 1977, beliau meninggalkan Iran menuju ke Eropa. Tujuan pertama beliau adalah singgah di inggris dan selanjutnya hendak ke Amerika Serikat untuk mengunjungi anaknya yang kuliah di sana. Tapi, belum sempat beliau pergi ke Amerika, pada tanggal 19 juni 1977, beliau ditemukan meninggal secara misterius di rumah keluarganya, di Schoumpton, Inggris. Pemerintah Iran(rezim Syah) menyebutkan beliau meninggal akibat serangan jantung, namun dugaan terkuat beliau dibunuh oleh agen SAVAK (agen intelejen Iran).

Karena aktivitas politiknya yang begitu padat dan usia beliau yang cukup singkat, Ali syari'ati hanya sempat menulis dua buku secara khusus, yaitu *Hajj* (Haji) dan *Kavir* (Gurun Pasir), selebihnya adalah kumpulan kuliah dan ceramah beliau yang kemudian dibukukan. Selain itu juga sempat menerjemahkan dan menggubah beberapa buku, seperti *Abu Dzar*, *Salman al-Farisi,* dan *de Prayer* karya Alexist Carrel. Telah banyak karya beliau yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Pemikiran-pemikiran beliau yang cukup filosofis dan revolusioner telah cukup banyak mempengaruhi pemikiran Islam modern yang berkembang di Indonesia

Memahami Pikiran dan Bahasa Ali Syari'ati

Pemikiran Syari'ati bersfat multi dimensi … Syari'ati dapat disebut pemikir politik keagamaan -politico religio thinker- (Azyumardi Azra).

Memahami pemikiran Ali Syariati terkait dengan berbagai macam hal dan diskursus keilmuan, tentu bukan merupakan hal yang mudah, mengingat posisinya yang begitu getol dalam menanggapi segala hal yang dihadapi, bisa dikata bahwa Syariati adalah salah satu tokoh yang melahirkan berbagai macam diskurus kewacanaan terkait dengan kompleksnya kehidupan. Ghulam Abbas Tawassuli, memuji Syari'ati sebagai sosok yang memiliki kesadaran dan intuisi yang tajam, keberanian berpikir, dan ketinggian jiwa, dan hal tersebut adalah sebagian dari karakter manusia terpuji yang dimiliki oleh Ali Syari'ati.

Memahami sosok dan pemikiran Syari'ati adalah memahami sosok seorang perenung yang resah, spiritualis yang humanis, muslim (Syiah) yang taat, intelektual yang tercerahkan, dan orator yang propagandis dan puitis. Karena itulah, Memahami pikiran seorang Ali Syari'ati tidaklah mudah, melihat kompleksitas diri dan pikirannya. Ali Syari'ati tahu dan sadar betul bahwa ia hidup di tengah-tengah masyarakat muslim (khususnya bangsa Iran) yang sedang berada dalam suasana penindasan, kesaliman, keterbelakangan, kebodohan, apatisme. Di sisi lain, Ali Syari'ati diperhadapkan pada fenomena kaum intelektual dan ulama yang diam, intelektual yang hanya sibuk ber*asyik-ma'syuk* dengan keilmuan tapi tak mampu menjadi intelektual yang membawa pencerahan, atau ulama yang hanya sibuk dengan pengajaran dogama keagamaan dan abai terhadap spirit pemebbasan dari agama (Islam). Bahkan yang lebih miris lagi, sebagain intelektual dan ulama tersebut makin melegitimasi kelanggengan kezaliman dan penindasan. Pada situasi seperti inilah, Ali Syari'ati hidup dan merenungkan kehidupannya.

Di sisi lain Ali Syari'ati adalah seorang spiritualis yang humanis, Seerti yang dituturkan oleh Ali Rahmena, pada tahun 1964, Ali Syari'ati gnostisisme yang telah ia alami sejak masa kanak-kanak akhirnya menjadi "halilintar" yang mentransformasikan kehidupannya dan memikatnya kepada sufisme. Tulisan-tulisan Ali Syari'ati pada masa ini bisa dipandang sebagai bukti pencarian gnostiknya. Dengan menjelaskan proses pencarian jiwa dan pencapaian kebenaran, Ali Syari'ati menggambarkan pencariannya terhadap kesempurnaan tujuan semua sufi. Sebagai seorang spiritualis, Ali Syari'ati tidak serta-merta larut dalam keasyikan spiritual dan abai terhadap dunianya, Ali Syari'ati benar-benar meyakini bahwa spiritualitas harus berbanding lurus dengan pencerahan dan pembebasan. Spiritualis sejati adalah seperti sosok imam Ali dan Imam Husein yang tampil sebagai agen yang memperjuangkan pembebasan umat. Sosok Ali Syari'ati yang spiritualis-humanis ini tampak pada pemikiran beliau mengenai haji. Dalam pandangan Syari'ati, haji adalah sebuah ritual yang membawa kita pada sebuah refleksi evolusi eksistensial dan setiap ritus haji mengantarkan manusia pada makna pembebasan yang sesungguhnya.

Aspek lain yang tak bisa kita lupakan dalam memahami sosok Ali Syari'ati adalah bahwa beliau sebagai seorang penganut Syiah yang fanatik yang percaya bahwa Syiah adalah ideologi yang revolusioner. Refleksi seorang Ali Syari'ati sebagai sosok muslim Syiah yang taat dan revolusioner dapat kita lihat dalam berbagai tulisan-tulisan beliau yang menjadikan beberapa doktrin khas Syiah seperti*imamah, asyura,* Mahdiisme, dan lainnya sebagai basis dari pikiran-pikiran revolusioner beliau. Ali Syari'ati adalah orang yang percaya betul terhadap doktrin Syiah, hanya saja refleksi beliau terhadap doktrin-doktrin tersebut menjadikan nuansa yang berbeda dari pemahaman banyak kalangan Syiah lainnya.

Selain sebagai seorang muslim (Syiah) yang taat, sosok Syari'ati juga harus dipahami sebagai seorang intelektual yang tidak eksklusif pada suatu pemikiran tertentu. Pengalaman beliau kuliah di Sorbone University Paris, membuat Ali Syari'ati makin dekat dengan pemikiran-pemikiran Barat, sosok pemikir Barat seperti Franz Fanon, Alexist Carrel, Jean paul Sartre, bahkan Karl Marx, dan lain-lain banyak menginspirasi konstruksi pemikiran Ali Syari'ati. Karena begitu banyak terpengaruh oleh pemikiran Barat, Ali Syari'ati kerap dituduh sebagai agen rahasia Marxisme dan Babisme. Sebagai seorang inteletual yang banyak *concern* pada tema-tema sosiologi, Ali Syari'ati sangat tertarik pada hubungan dialektis antara teori dan praktek, antara ide dan kekuatan sosial, dan antara kesadaran dan eksistensi kemanusiaan. Ali Syar'ati memiliki komitmen yang tinggi untuk peragian (*decay*) gerakan-gerakan revolusioner, khususnya agama radikal.

Ali Syari'ati juga mesti dpahami sebagai seorang orator ulung yang tampil sebagai propagandis revolusi Islam Iran. Beliau tampil sebagai orator yang bersemangat, retoris, dan artikulatif dan sangat banyak memikat orang, khususnya kaum muda Iran. Sebagai seorang propagandis, Ali Syari'ati kerap menggunakan jargon-jargon yang mengkritik tajam institusi-institusi yang sudah mapan. Karena sebagai seorang propagandis yang berbahaya inilah, Ali Syari'ati kemudian "dibereskan" oleh agen SAVAK (intelejen Iran di masa Syah Pahlevi) saat beliau berada di London pada tahun 1977. Sebagai seorang orator dan propagandis ulung, Ali Syari'ati kerap menggunakan gaya bahasa yang simbolik dan provokatif yang kerap keseluruhan maksudnya sangat sulit ditangkap, penggunaan bahasa simbolik inilah yang membuat sedikit kesulitan dalam melacak maksud dari pemikiran Ali Syari'ati. Pemilihan bahasa simbolik dilakukan secara sadar oleh Syari'ati. Ia secara sadar memilih bahasa simbolik dibandingkan bahasa*expository* yang lugas. Menurut Syari'ati bahasa simbolik (dan puitik) yang menyatakan makna lewat simbol-simbol dan imaji adalah bahsa yang paling indah dan halus dibanding bahasa

yang pernah dikembangkan oleh manusia. Bahasa simbolik jauh lebih universal, lebih mendalam, dan lebih abadi dibandingkan bahasa eksposisi yang maksud dan kejelasannya terbatas pada waktu dan tempat. Rupanya Ali Syari'ati ingin mengabadikan pesan-pesannya untuk semua waktu dan tempat, meski konsekuensinya menjadi sulit melacak pemikiran Ali Syari'ati. Pemilihan Ali Syari'ati pada bahasa simbolik dalam menyampaikan pesan-pesannya, sangat dipengaruhi pula oleh transformasi spiritual yang ia alami. Menurut Ali Rahmena, Ali Syari'ati menggunakan seni membuka konsep, sebuah bahsa yang memiliki sebuah makna yang kelihatan dan superfisila yang sementara menutupi sejumlah teka-teki.

Sosok Ali Syari'ati yang multi-atribut sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya membuat pemikrian Ali Syari'ati bersifat multi dimensi, dan karenanya *multi interpretable.* Namun demikian, kita tetap masih bisa melihat konsistensi pandangan dunia dalam tulisan-tulisan beliau. Pandangan-pandangan Ali Syari'ati yang menonjol adalah menyangkut hubungan antara agama dan politik, yang dapat dikatakan menjadi dasar dalam ideologi pergerakannya. Dalam konteks inilah, Azyumardi Azra menyebut Ali Syari'ati sebagai pemikir politik keagamaan (*politico religio thinkeri*).

Memahami epistemologi atau *manhaj* pemikiran Ali Syari'ati tak lepas dari memahami sosok Ali Syari'ati secara utuh, sosok Ali Syari'ati yang multi atribut dan multi dimensi. Ali Syari'ati menghadirkan pikirannya melalui dialektika antara idealita konsep dengan kenyataan serta praktek sosial, Ali Syari'ati adalah orang yang gemar melakukan refleksi kritis terhadap doktrin-doktrin (baik teologi maupun ritual) Islam guna menghadirkan muatan ideologi Islam yang revolusioner. Ali Syari'ati adalah pemikir inklusif yang sangat terbuka terhadap pemikrian Barat dan menjadikannya sebagai *inspiring* dalam memahami ajaran Islam. Dan yang terpenting dari memahami pemikiran Ali Syari'ati adalah beliau menggunakan bahasa simbolik dalam mengemas pikiran-pikiran yang beliau sampaikan kepada publik. Ali Syari'ati lebih tampak sebagai pemikir reflektif dibandingkan pemikir epistemik. Beliau tidak meninggalkan sistematika atau konstruksi epistemologis yang jelas (sebagaimana Murtadha Muthahhari), tapi beliau meninggalkan banyak catatan mengenai refleksi kritis atas doktrin, teori, dan kenyataan sosial. Hal ini jualah yang membuat kita menjadi sulit memahami pemikiran Ali Syari'ati secara sistemik, tapi, seperti apa pun, sosok Ali Syari'ati dan pemikirannya adalah *inspring* yang tak pernah kering. Karena Ai Syariati, sebagaiaman diungkapkan oleh Sayyid Ali Khamene'i (pemimpin spiritual Iran) adalah pelopor penjelasan masalah-masalah terbaru yang disingkap Islam modern, masalah-masalah yang sulit dijawab dan dipahami generasi masa itu.

Ali Syari'ati tentang Pandangan Dunia dan Ideologi

Ideologilah yang mampu mengubah masyarakat (Ali Syari'ati).

Pada dasarnya dalam menjalani kehidupan, manusia sangat bergantung pada pola atau kerangka pikir yang kemudian disebut sebagai pandangan dunia atau *worldview.* Secara sederhana pandangan dunia adalah kerangka yang kita buat untuk melihat dunia dan berbagai kejadian yang menyertainya. Berbagai kejadian dan peristiwa kita beri makna dalam kerangka ini. Menurut Murtadha Muthahhari, pandangan dunia inilah yang kemudian menjadi dasar dari ideologi yang dianut oleh setiap individu dan golongan. Perbedaan pada ideologi yang dianut oleh setiap manusia disebabkan perbedaan dalam hal menyusun kerangka pandangan dunia Pandangan dunia, adalah bentuk dari sebuah kesimpulan, penafsiran, dan hasil kajian yang ada pada seseorang berkenaan dengan Tuhan, alam semesta, manusia, dan sejarah.

Gagasan apa pun yang lahir dari seseorang pasti dipengaruhi oleh mazhab pemikiran yang ia anut. Jika seseorang percaya pada mazhab pemikiran tertentu, maka kepercayaan, emosi,

jalan hidup, aliran politik, pandangan-pandangan sosial, konsep-konsep intelektual, keagamaan dan etikanya tidaklah terpisah dengan pandangan dunianya, dan karenanya pula maka mazhab pemikiran pada akhirnya dapat menciptakan gerakan, membangun dan melahirkan kekuatan sosial.

Pandangan tentang dunia menurut Ali Syari'ati adalah pemahaman yang dimiliki seseorang tentang wujud atau eksistensi. Misalnya, seseorang yang menyakini bahwa dunia ini mempunyai Pencipta Yang Sadar dan mempunyai kekuatan atau kehendak, dan bahwa dari catatan dan rekaman akurat yang disimpan, ia akan menerima ganjaran atas amal perbuatannya atau dia akan dihukum lantaran amal perbuatannya itu, maka ia adalah orang yang mempunyai pandangan tentang dunia religius. Berdasarkan pandangan tentang dunia inilah seseorang lalu mengatakan: "Jalan hidupku mesti begini dan begitu dan aku mesti mengerjakan ini dan itu", inilah makna memiliki ideologi agama. Dengan demikian, idealism Hegel, materialisme dialektik Marx, eksistensialisme Heiddeger, Taoisme Lao Tsu, *wihdatul wujud* al-Hallaj, semuanya adalah pandangan tentang dunia. Setiap pandangan tentang dunia ataupun mazhab pemikiran pasti akan memperbincangkan konsep manusia sebagai konsep sentral.

Pandangan tentang dunia seseorang dipengaruhi oleh aspek-aspek spiritual dan material yang khas dari masyarakatnya. Menurut Henry Bergson, dunia yang dipandang oleh seorang individu yang hidup dalam suatu masyarakat tertutup merupakan suatu dunia yang terkungkung. Begitu juga sebaliknya, seorang individu yang hidup dalam masyarakat yang terbuka memandang dunia luar sebagai sesuatu yang tidak terbatas, ekspansif dan senantiasa bergerak. Masyarakat dan agama selalu menentukan visi manusia tentang dunia yang kemudian mempengaruhi tindakan-tindakannya. Oleh karena itu, membahas pandangan tentang dunia pada hakikatnya membahas tentang manusia sebagai subjek. Karena pandangan tentang dunia mempengaruhi seseorang dalam mengambil pilihan tindakannya, maka mempelajari pandangan hidup suatu komunitas sosial atau bangsa berarti mempelajari tipe-tipe dari bentuk-bentuk dan pola kebudayaan serta berbagai karakteristik yang dikembangkan oleh komunitas atau bangsa tersebut.

Di tengah dominasi pandangan tentang dunia yang materialistik sekarang ini, Ali Syari'ati menegaskan dirinya pada pilihan pandangan dunia religius. Jenis pandangan dunia ini yakin bahwa jagat raya adalah sesuatu yang datang dari Tuhan, sadar dan responsif terhadap tuntutan-tuntutan spiritual serta aspirasi manusia. Hanya saja, kerangka dasar pandangan dunia yang bersifat religius yang dimaksud adalah cara pandang yang berbasis pada hasil riset ilmiah yang bersifat saintifik bukan bentuk yang ortodoks atau ekstrim. Ali Syari'ati mengambil pilihan pandangan hidup sintetik di antara kutub ekstrim di atas yaitu pandangan hidup *religius humanistik* yang mensublimasi unsur manusia sebagai makhluk yang progresif, selalu mencari kesempurnaan dan sangat manusiawi.

Ali Syari'ati menawarkan gagasan pandangan tentang dunia *religius humanistik* untuk memerangi dualisme kelas antara kelas penguasa dan yang dikuasai, antara kelas borjuasi dan proletariat, sehingga manusia akan menemukan keesaan yang orisinil dalam rangka membangun kesadaran manusia pada misinya sebagai wakil atau khalifah Tuhan di muka bumi. Menurutnya, manusia adalah makhluk merdeka dan memiliki potensialitas tanpa batas untuk menentukan nasibnya sendiri dan bukan ditentukan oleh kekuatan eksternal dengan membangun semangat Tauhid.

Pandangan dunia akhirnya bermetamorfosa dan membentuk ideologi sebagai keyakinan dan cita-cita yang dianut oleh kelompok tertentu. Ali Syari'ati melakukan redefenisi tentang pemahaman ideologi. Dimulai dari pendekatan etimologis, Ali Syari'ati menjelaskan bahwa ideologi terdiri atas dua kata, *idea* dan*logi*. *Idea* berati pemikiran, gagasan, keyakinan, cita-cita,

dan kata *logi* yang berarti logika, ilmu, atau pengetahuan, dengan demikian ideologi adalah ilmu tentang cita-cita atau keyakinan. Menurut pengertian ini, seorang ideolog adalah seorang pembela suatu ideologi atau keyakinan tertentu. Dengan demikian, ideologi terdiri dari berbagai keyakinan dan cita-cita yang dianut oleh suatu kelompok tertentu, kelas sosial tertentu, atau suatu bangsa.

Menurut Ali Syari'ati, ideologi adalah fitrah yang paling penting dan bernilai serta merupakan kesadaran diri yang istimewa dalam diri manusia. Kesadaran ideologis, menurut Ali Syari'ati merupakan kesadaran khusus yang khas bagi manusia tanpa terkecuali. Hal tersebut dikarenakan, ideologi menjadi "kebutuhan" manusia yang paling mendasar untuk memberi arah atau petunjuk dalam mengungkap kebenaran sampai ke tingkat melakukan verifikasi atas tindakan masyarakat serta kondisi-kondisi sosial yang melingkupinya. Secara sederhana, ideologi berperan dalam pemberian cara pandang, membentuk pemahaman, serta mengarahkan prilaku manusia dalam berinteraksi dengan dunianya.

Berkebalikan dengan pandangan Marx dan Weber yang berpandangan ideologi dibentuk oleh struktur masyarakat. Syari'ati justru menyatakan bahwa, dengan kesadaran diri (ideologi) inilah manusia membentuk masyarakat. Ideologi menempati posisi yang begitu kuat dalam pikiran dan keyakinan manusia. Dan ideologi, tetap diperpegangi sebagai penuntun hidup yang paripurna bagi para penganutnya. Bagi Ali Syari'ati hanya ideologilah yang mampu merubah masyarakat, karena sifat dan keharusan ideologi yang meliputi keyakinan, tanggung jawab, dan keterlibatan untuk komitmen. Pandangan Ali Syari'ati ini, senada dengan pandangan Antonio Gramsci, yang menyatakan bahwa ideologi, lebih dari sekedar sistem ide. Ideologi secara historis memiliki keabsahan yang bersifat psikologis (ideologi memberikan spirit perjuangan). Selain itu, ideologi mengatur dan memberikan tempat bagi manusia untuk bergerak dan, mendapatkan kesadaran mengenai posisi mereka maupun perjuangan mereka dalam kehidupannya. [*Tentang Pemikiran Ali Syari'ati disadur penuh dari tulisan Sabara, M.Fil.I*]

MATERI 11
ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-FIKR

A. Prawacana

Ahlussunnah Wal Jama'ah (Aswaja) merupakan bagian integral dari sistem keorganisasian PMII. Dalam NDP (Nilai Dasar Pergerakan) disebutkan bahwa Aswaja merupakan metode pemahaman dan pengamalan keyakinan Tauhid. Lebih dari itu, disadari atau tidak Aswaja merupakan bagian kehidupan sehari-hari setiap anggota/kader organisasi kita. Akarnya tertananam dalam pada pemahaman dan perilaku penghayatan kita masing-masing dalam menjalankan Islam. Selama ini proses reformulasi Ahlussunnah wal Jama'ah telah berjalan, bahkan masih berlangsung hingga saat ini. Tahun 1994, dimotori oleh KH Said Agil Siraj muncul gugatan terhadap Aswaja yang sampai saat itu diperlakukan sebagai sebuah madzhab. Padahal di dalam Aswaja terdapat berbagai madzhab, khususnya dalam bidang fiqh. Selain itu, gugatan muncul melihat perkembangan zaman yang sangat cepat dan membutuhkan respon yang kontekstual dan cepat pula. Dari latar belakang tersebut dan dari penelusuran terhadap bangunan isi Aswaja sebagaimana selama ini digunakan, lahirlah gagasan ahlussunnah wal-jama'ah sebagai *manhaj al-fikr* (metode berpikir).

PMII melihat bahwa gagasan tersebut sangat relevan dengan perkembangan zaman, selain karena alasan muatan doktrinal Aswaja selama ini yang terkesan terlalu kaku. Sebagai *manhaj*, Aswaja menjadi lebih fleksibel dan memungkinkan bagi pengamalnya untuk menciptakan ruang kreatifitas dan menelorkan ikhtiar-ikhtiar baru untuk menjawab perkembangan zaman. Bagi PMII Aswaja juga menjadi ruang untuk menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang sempurna bagi setiap tempat dan zaman. Islam tidak diturunkan untuk sebuah masa dan tempat tertentu. Kehadirannya dibutuhkan sepanjang masa dan akan selalu relevan. Namun relevansi dan makna tersebut sangat tergantung kepada kita, pemeluk dan penganutnya, memperlakukan dan mengamalkan Islam. Di sini, PMII sekali lagi melihat bahwa Aswaja merupakan pilihan paling tepat di tengah kenyataan masyarakat kepulauan Indonesia yang beragam dalam etnis, budaya dan agama.

B. Membaca Sketsa Sejarah

Ahlussunnah Wal Jama'ah (Aswaja) lahir dari pergulatan intens antara doktrin dengan sejarah. Di wilayah doktrin, debat meliputi soal kalam mengenai status Al-Qur'an apakah ia makhluk atau bukan, kemudian debat antara Sifat-Sifat Allah antara ulama *Salafiyyun* dengan golongan *Mu'tazilah,* dan seterusnya. Di wilayah sejarah, proses pembentukan Aswaja terentang hingga zaman *al-khulafa' ar-rasyidun*, yakni dimulai sejak terjadi Perang Shiffin yang melibatkan Khalifah Ali bin Abi Thalib RA dengan Muawiyah. Bersama kekalahan Khalifah ke-empat tersebut, setelah dikelabui melalui taktik arbitrase *(tahkim)* oleh kubu Muawiyah, ummat Islam makin terpecah kedalam berbagai golongan. Di antara mereka terdapat *Syi'ah* yang secara umum dinisbatkan kepada pengikut Khalifah Ali bin Abi Thalib, golongan *Khawarij* yakni pendukung Ali yang membelot karena tidak setuju dengan *tahkim,* dan ada pula kelompok *Jabariyah* yang melegitimasi kepemimpinan Muawiyah. Selain tiga golongan tersebut masih ada *Murjiah* dan *Qadariah*, faham bahwa segala sesuatu yang terjadi karena perbuatan manusia dan Allah tidak turut campur *(af'al al-ibad min al-ibad)* – berlawanan dengan faham *Jabariyah*.

Di antara kelompok-kelompok itu, adalah sebuah komunitas yang dipelopori oleh Imam Abu Sa'id Hasan ibn Hasan Yasar al-Bashri (21-110 H/639-728 M), lebih dikenal dengan nama Imam Hasan al-Bashri, yang cenderung mengembangkan aktivitas keagamaan yang bersifat

kultural *(tsaqafiyah)*, ilmiah dan berusaha mencari jalan kebenaran secara jernih. Komunitas ini menghindari pertikaian politik antara berbagai faksi politik *(firqah)* yang berkembang ketika itu. Sebaliknya mereka mengembangkan sistem keberagamaan dan pemikiran yang sejuk, moderat dan tidak ekstrim. Dengan sistem keberagamaan semacam itu, mereka tidak mudah untuk mengkafirkan golongan atau kelompok lain yang terlibat dalam pertikaian politik ketika itu. Seirama waktu, sikap dan pandangan tersebut diteruskan ke generasi-generasi Ulama setelah beliau, di antaranya Imam Abu Hanifah Al-Nu'man (w. 150 H), Imam Malik Ibn Anas (w. 179 H), Imam Syafi'i (w. 204 H), Ibn Kullab (w. 204 H), Ahmad Ibn Hanbal (w. 241 H), hingg tiba pada generasi Abu Hasan Al-Asy'ari (w 324 H) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H). Kepada dua ulama terakhir inilah permulaan faham Aswaja sering dinisbatkan; meskipun bila ditelusuri secara teliti benih-benihnya telah tumbuh sejak dua abad sebelumnya. Indonesia merupakan salah satu penduduk dengan jumlah penganut faham Ahlussunnah wal Jama'ah terbesar di dunia. Mayoritas pemeluk Islam di kepulauan ini adalah penganut madzhab Syafi'i, dan sebagian terbesarnya tergabung-baik tergabung secara sadar maupun tidak-dalam jam'iyyah Nahdlatul 'Ulama, yang sejak awal berdiri menegaskan sebagai pengamal Islam ala Ahlussunnah wal-Jama'ah.

C. Pengertian Ahlussunnah Wal Jama'ah

Secara semantik arti Ahlussunnah wal jama'ah adalah sebagai berikut. *Ahl* berarti *pemeluk*, jika dikaitkan dengan aliran atau madzhab maka artinya adalah *pengikut aliran* atau *pengikut madzhab* (ashab al-madzhab). *Al-Sunnah* mempunyai arti *jalan*, di samping memiliki arti *al-Hadist*. Disambungkan dengan *ahl* keduanya bermakna pengikut jalan Nabi, para Shahabat dan tabi'in. *Al-Jamaah* berarti sekumpulan orang yang memiliki tujuan. Bila dimaknai secara kebahasaan, Ahlusunnah wal Jama'ah berarti segolongan orang yang mengikuti jalan Nabi, Para Shahabat dan tabi'in. Nahdlatul 'Ulama merupakan ormas Islam pertama di Indonesia yang menegaskan diri berfaham Aswaja. Dalam *Qanun Asasi* (konstitusi dasar) yang dirumuskan oleh *Hadratussyaikh* KH Hasyim Asy'ari juga tidak disebutkan definisi Aswaja. Namun tertulis di dalam *Qanun* tersebut bahwa Aswaja merupakan sebuah faham keagamaan dimana dalam bidang akidah menganut pendapat Abu Hasan Al-Asy'ari dan Al-Maturidi, dalam bidang fiqh menganut pendapat dari salah satu madzhab empat *(madzahibul arba'ah* – Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Hanbali), dan dalam bidang tasawuf/akhlak menganut Imam Junaid al-Baghdadi dan Abu Hamid Al-Ghazali.

Selama kurun waktu berdirinya (1926) hingga sekitar tahun 1994, pengertian Aswaja tersebut bertahan di tubuh Nahdlatul Ulama. Baru pada sekitar pertengahan dekade 1990 tersebut, muncul gugatan yang mempertanyakan, tepatkah Aswaja dianut sebagai madzhab, atau lebih tepat dipergunakan dengan cara lain? Aswaja sebagai madzhab artinya seluruh penganut Ahlussunnah wal Jama'ah menggunakan produk hukum atau pandangan para Ulama dimaksud. Pengertian ini dipandang sudah tidak lagi relevan lagi dengan perkembangan zaman mengingat perkembangan situasi yang berjalan dengan sangat cepat dan membutuhkan inovasi baru untuk menghadapinya. Selain itu, pertanyaan epistimologis terhadap pengertian itu adalah, bagaimana mungkin terdapat madzhab di dalam madzhab? Dua gugatan tersebut dan banyak lagi yang lain, baik dari tinjauan sejarah, doktrin maupun metodologi, yang menghasilkan kesimpulan bahwa Aswaja tidak lagi dapat diikuti sebagai madzhab. Lebih dari itu, Aswaja harus diperlakukan sebagai *manhaj al-fikr* atau metode berpikir.

D. Tuntutan Dunia Baru [22]

Kehidupan yang terus mengalami perubahan pada semua aspek baik sosial, budaya, ekonomi, dan politik menuntut pembaruan pemahaman *aswaja* yang menjadi pedoman dalam menjalankan syariat dan pembinaan umat. Bukan menggeser isi dan substansi namun menyelaraskan metode kajian *(manhaj)* agar hasil pemaknaan teks yang sudah ada menjadi lebih dapat memberikan manfaat nyata dalam menyikapi berbagai perkembangan dan perubahan. Dalam kehidupan sosial umat tidak lagi berhubungan terbatas antar orang yang memiliki ideologi sama akan tetapi dengan berbagai lapisan kelompok masyarakat yang berlatar belakang bermacam-macam kebutuhan dan kepentingan. Kondisi itu membutuhkan sikap terbuka tidak hanya membatasi pada basis kesamaan ideologi, agar terjadi kenyamanan berinteraksi serta mudah membangun hubungan kerjasama dan bermitra dengan pihak lain berdasar kepentingan organisasi.

Beragam kebutuhan umat tidak lagi dapat dipenuhi oleh fasilitas hidup seadanya yang tersedia di lingkungan. Meningkatnya beragam kebutuhan menjadi pertanda berkembangnya budaya warga yang membutuhkan perimbangan sarana untuk memenuhinya. Tingkat pemenuhan kebutuhan sudah menjadi gaya hidup *(life style)* yang tidak lagi dapat dihindari, selain menjadi symbol status sosial *(social stratification)* juga menjadi pertanda bahwa kesejahteraan warga telah ada perkembangan. Agar tidak terjadi kesenjangan budaya *(cultural gap)* diperlukan strategi bagaimana harus mengonsumsinya sehingga membutuhkan sikap dan pengetahuan tentang berbudaya yang maju serta tidak mengabaikan aturan dan norma sosial keagamaan *(syariat)*.

Tuntutan perbaikan hidup tidak terlepas dari keinginan warga untuk memperbaiki kondisi perekonomian. Naluri ekonomi warga senantiasa tertantang untuk menangkap setiap peluang ekonomi yang dapat mendatangkan manfaat yang berakhir dengan peningkatan kesejahteraan (taraf hidup). Permasalahannya adalah bagaimana warga dapat merasa '*enjoy'* dalam mengembangkan usaha tanpa harus dihadapkan dengan kendala hukum *syariat*, sementara pekerjaan sudah menunggu untuk berkompetisi dengan pihak lain. Dibutuhkan dukungan sikap *enterpreneurship* yang tinggi serta 'kenyamanan' berusaha baik secara material maupun immaterial untuk dapat merubah kualitas hidup warga.

Berhubungan dengan dunia politik memang tidak dapat dihindari, namun perlu sikap yang mengacu pada prinsip yang tegas. Kearifan berpolitik dengan lebih mengedepankan organisasi sebagai kekuatan politik bukan lembaga politik menjadi sebuah keniscayaan, sehingga terhindar dari pertautan langsung dengan politik praktis yang berdampak pada pengambilan manfaat yang serba terbatas. Menggerakkan kekuatan politik *(political power)* untuk membangun dan meningkatkan kepeloporan dalam pemberdayaan masyarakat *(social empowering)* dan demokratisasi memiliki manfaat yang lebih besar karena memiliki posisi tawar yang positif kepada kekuasaan yang dapat berpengaruh pada kesediaan kerjasama dalam pengambilan kebijakan publik untuk kesejahteraan warga.

Keinginan kuat untuk memberikan yang terbaik terutama bagi generasi muda, menjadi dasar gerakan pembaruan dalam memahami rumusan *aswaja* agar lebih dapat memberikan kebebasan untuk mengembangkan potensi dan kreativitas berpikir dan bertindak sehingga lebih produktif. Jika potensi tersebut dibiarkan ada beberapa kemungkinan: *pertama,* mandegnya kegiatan pengembangan kajian segala yang berhubungan dengan faham *aswaja* sebagai akibat ruang yang memberikan kebebasan berpikir terbelenggu oleh pembatasan yang kaku dengan pemahaman yang telah ada. *Kedua,* terputusnya jaringan hubungan kemasyarakatan baik yang

22 Abdul Karim, *Reformulasi Aswaja Sebagai Manhajul-Fikr & Manhajul-Amal,* Tim Aswaja Center Pcnu Pati, 2012.

bersifat kelembagaan, kelompok, dan perorangan karena tidak adanya akses akibat tidak ada keberanian secara aktif dari warga untuk melakukan hubungan kerja sama apa lagi kemitraan. *Ketiga,* lemahnya rasa kebanggaan dan kepemilikan *(ownership)* terhadap *aswaja* karena dirasa tidak ada lagi sesuatu yang patut dibanggakan sehingga pada saatnya akan terjadi krisis kader dan umat yang bersedia menjadi pengikut.

Pada sisi lain, di tingkat masyarakat terjadi gelombang Islamisasi yang cukup massif dengan munculnya gerakan-gerakan keIslaman yang mengaspirasikan ideologi Islam garis keras dan Islam *transnasional* melalui kemunculan organisasi-organisasi keIslaman seperti Majlis Mujahidin Indonesia, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir Indonesia, Laskar Jihad, dan semacamnya. Agenda politik di balik kemunculan organisasi-organisasi ini adalah hendak mengusung Islamisasi masyarakat yang selama ini dianggap gagal dilaksanakan oleh organisasi-organisasi sosial-kemasyarakatan.

Semaraknya ideologi Islam ke ruang publik, memunculkan sejumlah kekhawatiran yang bisa mengancam komunitas Islam *aswaja*. *Pertama*, terjadinya perebutan massa di akar rumput yang menyebabkan eksodus ideologis warga organisasi Islam moderat ke ideologi Islam radikal. Ancaman "pengambilan" atau perpindahan ideology ini bukan saja dialami oleh NU, tetapi juga terjadi di ormas lain seperti Muhammadiyah. Hal ini terjadi salah satunya akibat "pengosongan atau pembiaran" tempat-tempat ibadah seperti langgar, mushalla dan masjid yang sebelumnya diurus oleh kelompok Islam *aswaja* kemudian diambil alih oleh sekelompok Muslim yang berhaluan garis keras.

Kedua, ancaman juga bisa berupa simpati atau dukungan diam-diam (*tacit support*) yang datang dari kelompok Islam *aswaja* untuk aksi-aksi kekerasan yang dilakukan oleh kaum Islam garis keras. Perpindahan ideology dari Islam *aswaja* ke Islam radikal hanya membutuhkan satu langkah saja, yakni munculnya simpati dan dukungan dari kelompok Islam *aswaja* ke Islam garis keras. Mereka berdalih bahwa kaum Islamis ini sedang berjihad melawan "musuh-musuh" Allah, sebuah kondisi yang membutuhkan solidaritas dari seluruh ummat Islam. Ummat Islam dibayangkan sebagai sebuah entitas tunggal yang saling tergantung, membutuhkan dan menolong satu sama lain, dengan mengibaratkan sebuah organisme, maka sebuah organ akan merasa sakit jika organ lainnya sedang sakit.

Hal yang perlu digaris bawahi dari penjelasan di atas adalah pentingnya merumuskan kembali faham *aswaja* yang telah menjadi doktrin organisasi, agar cara-cara yang ditempuh oleh umat tidak terjerembab pada cara-cara radikal yang jelas kontra produktif dengan upaya membangun citra Islam ramah, toleran dan inklusif *(aswaja)*. Akibat terbatasnya informasi dan pengetahuan tentang Islam *aswaja* yang benar, maka masyarakat lain membaca dan melihat bahwa Islam di Indonesia disama-ratakan yakni semua memiliki haluan garis keras, padahal kenyataan sesungguhnya tidak demikian.

E. Formula Baru Aswaja

Sampai pada perkembangan terakhir, aswaja masih didefinisikan sebagai berikut : "Paham keagamaan yang dalam **bidang Fiqh** mengikuti salah satu dari madzhab empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali); dalam **bidang Aqidah** mengikuti Imam Asy'ari dan Imam Maturidi, dan dalam **bidang Tasawuf** mengikuti Imam Ghazali dan Imam Junayd al-Baghdady". Definisi tersebut sebenarnya merupakan penyederhanaan dari konsep keberagamaan bermadzhab dengan tujuan untuk melestarikan, mempertahankan, mengamalkan dan mengembangkan paham Ahlussunnah Waljamaah.

Hal tersebut bukan berarti menyalahkan mazhab-mazhab *mu'tabar* lainnya, melainkan NU sebagai organisasai yang mengkoordinasikan para pengikut paham aswaja, berpendirian bahwa dengan mengikuti mazhab yang jelas metode dan produknya, maka warga akan lebih terjamin berada di jalan yang lurus. Menurut NU, sistem bermazhab adalah sistem yang terbaik untuk melestarikan, mempertahankan, mengamalkan dan mengembangkan ajaran Islam, supaya tetap tergolong Ahlussunnah Waljamaah.

Di luar pengertian di atas, KH. Said Agil Siradj memberikan pengertian lain. Menurutnya, Ahlussunnah Waljamaah adalah orang-orang yang memiliki metode berfikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan yang berlandaskan atas dasar-dasar moderasi, menjaga keseimbangan, dan toleransi. Baginya Ahlussunnah Waljamaah harus diletakkan secara proporsional, yakni Ahlussunnah Waljamaah **bukan sebagai mazhab**, melainkan sebuah ***manhaj al-fikr*** (pendekatan berpikir tertentu) yang digariskan oleh sahabat dan para muridnya, yaitu generasi tabi'in yang memiliki intelektualitas tinggi dan relatif netral dalam menyikapi situasi politik ketika itu. Namun harus diakui bahwa kelahiran Ahlussunnah Waljamaah sebagai *manhaj al-fikr* tidak terlepas dari pengaruh tuntutan realitas sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya.

Dari pengertian di atas terdapat dua konsep utama, aswaja sebagai **madzhab fiqih** dan aswaja sebagai ***manhaj al-fikr***. Perbedaan mendasar antara keduanya, konsep pertama meletakkan fiqih sebagai sebuah kebenaran ortodoksi, sedangkan konsep kedua menempatkan fiqih sebagai strategi untuk melakukan interpretasi sosial (Badrun, 2000). Dalam kontek implementatif, konsep pertama senantiasa berusaha menundukkan realitas sosial kepada kebenaran fiqih yang secara tekstual jawaban dari permasalahan telah 'disediakan' oleh sumber-sumber rujukan yang disepakati. Konsep kedua menempatkan fiqih sebagai lawan diskusi *(counter discourse)* dalam melakukan pencarian dan penemuan ragam permasalahan sosial yang tengah berlangsung. Bahan-bahan rujukan dipersiapkan secara lintas batas antar madzhab guna menemukan materi jawaban permasalahan yang sedang dicari solusinya.

Cara pertama dirasa oleh para kader banyak menemukan kebuntuan dalam mencari berbagai macam pemecahan atas munculnya beragam permasalahan sosial. Hal semacam ini membuat mereka mengalami *'kejumudan'* dan cenderung tidak berkembang. Selain tidak terbiasa melintas rujukan antar barbagai macam madzhab *(intiqol al-madzhab)*, faktor kemampuan serta keterbatasan referensi menambah alasan yang kuat untuk tetap berada pada pemahaman aswaja menurut makna pertama. Dampaknya muncul sikap pasif, karena ada kekhawatiran mendapat 'marah atau teguran' dari para Kyai *(masyayih)* terhadap hasil kajiannya yang mungkin dianggap 'menyesatkan'.

Berbeda dengan konsep *aswaja* sebagai ***manhaj al-fikr***, yang belakangan dikembangkan juga sebagai ***manhaj al-amal*** (pendekatan melakukan kegiatan), *aswaja* diposisikan sebagai metode berpikir dan bertinadak yang berarti menjadi alat *(tools)* untuk mencari, menemukan, dan menyelesaikan berbagai permasalahan sosial. Sebagai alat, maka sikap pro aktif untuk mencari penyelesaian menjadi lebih bersemangat guna melahirkan pikiran-pikiran yang kreatif dan orisinil. Dalam hal ini pendapat para ulama terdahulu tetap ditempatkan dalam kerangka *lintas-komparatif,* namun tidak sampai harus menjadi belenggu pemikiran yang dapat mematikan atau membatasi kreativitas.

Menurut Badrun (2000), terdapat lima ciri yang perlu diperhatikan dalam memosisikan *aswaja* sebagai ***manhaj al-fikr*** atau ***manhaj al-amal*** :

1. Selalu mengupayakan untuk interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fiqih untuk mencari konteksnya yang baru;

2. Makna bermadzhab diubah dari bermadzhab secara tekstual *(madzhab qauly)* menjadi bermadzhab secara metodologis *(madzhab manhajy)*;
3. Melakukan verifikasi mendasar terhadap mana ajaran yang pokok *(ushul)* dan mana yang cabang *(furu')*;
4. Fiqih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif;
5. Melakukan pemahaman metodologi pemikiran filosofis terutama dalam masalah-masalah sosial dan budaya.

Rumusan aswaja seperti itu memberi peluang untuk melakukan terobosan baru dalam menyikapi berbagai perkembangan sosial, ekonomi, politik maupun budaya menjadi terbuka lebar. Proses akomodasi aneka ragam *(pluralitas)* permasalahan akan berjalan sejalan dengan tuntutan perubahan. Hal ini menjadi daya tarik bagi generasi muda kita untuk mengembangkan kreativitas berpikir dan berekspresi. Tidak ada alasan bagi mereka untuk menyatakan hengkang dari komunitas Islam *aswaja* dengan alasan merasa ada pembatasan berkreasi dalam banyak hal.

Munculnya pemahaman aswaja sebagai *madzhab manhaj* sesungguhnya sebuah pemahaman kembali terhadap esensi "realitas teks-teks" (sumber rujukan) hukum Islam. Menyadari bahwa realitas teks sebenarnya tidak pernah netral, selalu berhubungan dengan motif-motif dibalik turunnya teks atau yang dikenal sebagai *asbabun al nuzul* atau *asbabun al wurud.* Dibutuhkan pemahaman mendalam hal-hal yang melingkupi proses turunnya teks sehingga melahirkan ketentuan hukum. Ketika hukum dirasa tidak lagi berkesesuaian dengan realitas sosial, maka dibutuhkan kembali kontekstualisasi perumusan hukum dengan memperhatikan apa esensi tujuan hukum *(maqasid asy-syari'ah)*. Untuk memenuhi hal itu **kaderisasi aswaja** menjadi salah satu alternatif yang mesti dilakukan agar di kemudian hari tidak terjadi kekosongan kader.

F. Peluang & Ancaman

Aswaja yang dipahami dan dipakai sebagai sebutan untuk komunitas Islam yang secara teologis setia pada tradisi Nabi dan *salafus shalihin,* dan secara sosial-ideologi-politik mencoba membebaskan dari konflik dua ekstrim yang telah membawa perpecahan dalam sejarah umat Islam, sesungguhnya memiliki peluang besar untuk memobilisasi warga menjadi mandiri melalui program pemberdayaan *(empowering)*. Menurut Masdar Farid (2010), peluang itu dapat dilihat dari aspek sejarah yang mendasari, bahwa aswaja memiliki karakter:

1. Penganut garis tengah dalam polarisasi teologis Khawarij dan Muktazilah, dalam hal perdebatan nasib mukmin yang berdosa besar;
2. Penganut garis tengah dalam polarisasi politik antara Khawarij di satu pihak dan Syiah di lain pihak perihal masalah imamah Ali RA;
3. Penganut garis tengah (mengikuti Hanafi-Maliki-Syafi'i-Hambali) dalam polarisasi fiqih antara madzhab liberal Muktazilah dan Madzhab literal Dawud Dhahiri;
4. Penganut garis tengah (mengikuti Ghazali-Junaidy Al-Baghdadi) dalam hal polarisasi tradisi tasawuf antara penganut madzhab kebatinan yang liar dan pembenci tasawuf kalangan *legalistic-formalistic.*

Karakteristik pemahaman *aswaja* seperti di atas memberikan peluang untuk membangun sikap keberagamaan yang kondusif dalam berbagai kepentingan.

Pertama, terkait dengan sikap warga, akan menjunjung tinggi sikap moderat dan toleran serta menolak segala macam bentuk ekstrimisme.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (البقرة : 143)

Kedua, dari aspek kehidupan kebangsaan akan melahirkan sikap menghargai kebhinnekaan dan menolak totalitarianisme yang memiliki karakter mendominasi.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (الحجرات: 13)

Ketiga, dalam pengembangan berpikir menempatkan wahyu dan akal me njadi acuan merumuskan kebenaran yang saling membutuhkan dan saling menguatkan.

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملك: 10)

Keempat, dalam aspek berbudaya akan menghargai kearifan dengan mengambil nilai-nilai tradisi budaya lokal dan kemanusiaan.

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (الحديث)

Jika *aswaja* dipahami dengan benar dan menjadi acuan bertindak dalam kehidupan maka akan semakin berkembang potensi dukungan dan dorongan dari berbagai kalangan baik pemerintah, swasta, maupun lembaga non pemerintah untuk melakukan kemitraan terhadap kelompok Islam *aswaja* (NU). Pada akhirnya ada harapan kuat untuk menjadi organisasi Islam Sunni (berhaluan *aswaja*) terbesar yang memiliki peran besar dalam memfasilitasi berbagai konflik untuk menciptakan kedamaian dan kesejahteraan.

Kuatnya keinginan untuk melakukan kaderisasi sebenarnya didasari oleh kekhawatiran yang dapat mengancam kelestarian Islam *aswaja*. Ancaman itu antara lain keberadaan lembaga-lembaga yang diyakini menjadi tempat kaderisasi seperti lembaga-lembaga pendidikan pesantren, madrasah dan sekolah-sekolah di lingkungan NU dirasa kurang memiliki daya saing bersamaan munculnya sekolah-sekolah Islam terpadu yang modern.

Berkembangnya pengaruh globalisasi dan masuknya budaya luar dapat memicu munculnya sikap adopsi budaya yang negatif seperti tidak toleran terhadap perbedaan, kekerasan, dan berbagai macam bentuk sikap negatif lainnya yang kesemuanya dapat menodai karakter kelompok Islama *aswaja* (NU) yang dikenal memiliki sikap kearifan, moderat, menghargai budaya lokal, menghargai perbedaan dan anti kekerasan. Dampaknya warga kita akan terkena imbasnya, mengingat mereka sebagian besar masih berada pada kelompok masyarakat menengah ke bawah di bidang pendidikan, politik dan budaya terlebih pada sektor ekonomi yang kesemuanya sangat rentan menjadi sumber konflik.

G. Aswaja Sebagai *Manhaj Al-Fikr*

Dalam tradisi yang dikembangkan NU, penganut Aswaja didefinisikan sebagai orang yang mengikuti salah satu madzab empat (Hanafi, maliki, Syafi'i dan Hambali) dalam bidang Fiqih, mengikuti Imam al-Asy'ari dan Maturidi dalam bidang Aqidah dan mengikuti al-Junaidi dan al-Ghozali dalam bidang tasawuf, dalam sejarahnya definisi semacam ini dirumuskan oleh Hadratus Syaikh Kiai Hasyim Asy'ari sebagaimana tertuang dalam *Qonun Asasi* Nahdlatul Ulama. Dalam perspektif pendekatan Aswaja sebagai *Manhaj* bisa dilakukan dengan cara bagaimana melihat Aswaja dalam setting sosial-politik dan kultural saat doktrin tersebut lahir atau dikumandangkan. Dengan demikian dalam konteks Fikih misalnya, yang harus dijadikan bahan pertimbangan bukanlah produknya melainkan bagaimana kondisi sosial politik dan budaya ketika Imam hanafi, Imam Syafi'i, Imam Malik dan Imam Hambali melahirkan pemikiran Fiqih-nya. Dalam pemahaman theologi dan tassawuf juga seharusnya demikian. Berangkat dari pola pendekatan pemahaman Aswaja perspektif *manhaj Al-Fikr yang* paling penting dalam memahami Aswaja adalah menangkap makna dari latar belakang yang mendasari tingkah laku dalam ber-Islam, Bernegara dan bermasyarakat. Dalam karakter yang demikian

inilah KH. Ahmad Sidiq (Al-Magfurlah) telah merumuskan karakter Aswaja kedalam tiga sikap, yakni; *Tawasut, I'tidal dan Tawazun (Pertengahan, Tegak Lurus dan Keseimbangan).* Ketiga inilah yang menjadi landasan atas kerangka mensikapi permasalahan-permasalahan keagamaan dan politik.

Kurang lebih sejak 1995/1997, Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia meletakkan Aswaja sebagai *manhaj al-fikr*. PMII memandang bahwa *Ahlussunnah wal-jama'ah adalah orang-orang yang memiliki metode berfikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan dengan berlandaskan atas dasar moderasi, menjaga keseimbangan dan toleran.* Aswaja bukan sebuah madzhab melainkan sebuah metode dan prinsip berpikir dalam menghadapi persoalan-persoalan agama sekaligus urusan sosial-kemasyarakatan; inilah makna Aswaja sebagai *manhaj al-fikr*. Sebagai *manhaj al-fikr*, PMII berpegang pada prinsip-prinsip *tawasuth* (moderat), *tawazun* (netral), *ta'adul* (keseimbangan), dan *tasamuh* (toleran). Moderat tercermin dalam pengambilan hukum *(istinbath)* yaitu memperhatikan posisi akal di samping memperhatikan *nash*. Aswaja memberi titik porsi yang seimbang antara rujukan *nash* (Al-Qur'an dan al-Hadist) dengan penggunaan akal. Prinsip ini merujuk pada debat awal-awal Masehi antara golongan yang sangat menekankan akal *(mu'tazilah)* dan golongan fatalis.

Sikap netral *(tawazun)* berkaitan sikap dalam politik. Aswaja memandang kehidupan sosial-politik atau kepemerintahan dari kriteria dan pra-syarat yang dapat dipenuhi oleh sebuah rezim. Oleh sebab itu, dalam sikap *tawazun*, pandangan Aswaja tidak terkotak dalam kubu mendukung atau menolak sebuah rezim. Aswaja, oleh karena itu PMII tidak membenarkan kelompok ekstrim yang hendak merongrong kewibawaan sebuah pemerintahan yang disepakati bersama, namun tidak juga berarti mendukung sebuah pemerintahan. Apa yang dikandung dalam sikap *tawazun* tersebut adalah memperhatikan bagaimana sebuah kehidupan sosial-politik berjalan, apakah memenuhi kaidah atau tidak. Keseimbangan *(ta'adul)* dan toleran *(tasamuh)* terefleksikan dalam kehidupan sosial, cara bergaul dalam kondisi sosial budaya mereka. Keseimbangan dan toleransi mengacu pada cara bergaul PMII sebagai Muslim dengan golongan Muslim atau pemeluk agama yang lain. Realitas masyarakat Indonesia yang plural, dalam budaya, etnis, ideologi politik dan agama, PMII pandang bukan semata-mata realitas sosiologis, melainkan juga realitas teologis. Artinya bahwa Allah SWT memang dengan sengaja menciptakan manusia berbeda-beda dalam berbagai sisinya. Oleh sebab itu, tidak ada pilihan sikap yang lebih tepat kecuali *ta'adul* dan *tasamuh*.

H. Prinsip Aswaja Sebagai *Manhaj*

Berikut ini adalah prinsip-prinsip Aswaja dalam kehidupan sehari-hari. Prinsip-prinsip tersebut meliputi Aqidah, pengambilan hukum, tasawuf/akhlak dan bidang sosial-politik.

1. Bidang Aqidah

Dalam bidang Aqidah, pilar-pilar yang menjadi penyangga aqidah *Ahlussunnah wal-Jama'ah* diantaranya yang pertama adalah aqidah *Uluhiyyah* (Ketuhanan), berkait dengan ikhwal eksistensi Allah SWT. Pada tiga abad pertama Hijriyah, terjadi banyak perdebatan mengenai Esksitensi sifat dan asma Allah SWT. Dimana terjadi diskursus terkait masalah apakah Asma Allah tergolong dzat atau bukan. Abu Hasan Al-Asy'ari (w. 324 H) secara filosofis berpendapat bahwa nama (*ism*) bukanlan yang dinamai *(musamma)*, Sifat bukanlah yang disifati (*mausuf*), sifat bukanlah *dzat*. Sifat-sifat Allah adalah nama-nama (*Asma'*) Nya. Tetapi nama-nama itu bukanlah Allah dan bukan pula selain-Nya. Aswaja menekankan bahwa pilar utama ke-Imanan manusia adalah Tauhid; sebuah keyakinan yang teguh dan

murni yang ada dalam hati setiap Muslim bahwa Allah-lah yang Menciptakan, Memelihara dan Mematikan kehidupan semesta alam. Ia Esa, tidak terbilang dan tidak memiliki sekutu.

Pilar yang kedua adalah *Nubuwwat*, yaitu dengan meyakini bahwa Allah telah menurunkan wahyu kepada para Nabi dan Rosul sebagai utusannya. Sebuah wahyu yang dijadikan sebagai petunjuk dan juga acuan ummat manusia dalam menjalani kehidupan menuju jalan kebahagiaan dunia dan akhirat, serta jalan yang diridhai oleh Allah SWT. Dalam doktrin *Nubuwwat* ini, ummat manusia harus meyakini dengan sepebuhnya bahwa Muhammad SAW adalah utusan Allah SWT, yang membawa *risalah* (wahyu) untuk umat manusia. Dia adalah Rasul terakhir, yang harus diikuti oleh setiap manusia. Pilar yang ketiga adalah *Al-Ma'ad*, sebuah keyakinan bahwa nantinya manusia akan dibangkitkan dari kubur pada hari kiamat dan setiap manusia akan mendapat imbalan sesuai amal dan perbuatannya (*yaumul jaza'*). Dan mereka semua akan dihitung (*hisab*) seluruh amal perbuatan mereka selama hidup di dunia. Mereka yang banyak beramal baik akan masuk surga dan mereka yang banyak beramal buruk akan masuk neraka.

2. Bidang Sosial Politik

Berbeda dengan golongan *Syi'ah* yang memiliki sebuah konsep negara dan mewajibkan berdirinya negara *(imamah)*, Ahlussunnah wal-jama'ah dan golongan sunni umumnya memandang negara sebagai kewajiban fakultatif *(fardhu kifayah)*. Pandangan *Syi'ah* tersebut juga berbeda dengan golongan *Khawarij* yang membolehkan komunitas berdiri tanpa *imamah* apabila dia telah mampu mengatur dirinya sendiri. Bagi *ahlussunnah wal jama'ah*, negara merupakan alat untuk mengayomi kehidupan manusia untuk menciptakan dan menjaga kemashlahatan bersama *(mashlahah musytarakah)*. *Ahlussunnah wal-Jama'ah* tidak memiliki konsep bentuk negara yang baku. Sebuah negara boleh berdiri atas dasar teokrasi, aristokrasi (kerajaan) atau negara-modern/demokrasi, asal mampu memenuhi syarat-syarat atau kriteria yang harus dipenuhi oleh sebuah negara. Apabila syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi maka gugurlah otoritas (wewenang) pemimpin negara tersebut. Syarat-syarat itu adalah:

a) Prinsip Syura (musyawarah)

Negara harus mengedepankan musyawarah dalam mengambil segala keputusan dan setiap keputusan, kebijakan dan peraturan. Salah satu ayat yang menegaskan musyawarah adalah sebagai berikut: *"Maka sesuatu apapun yang diberikan kepadamu itu adalah kenikmatan hidup di dunia; dan yang ada pada sisi Allah lebih baik dan lebih kekal bagi orang-orang yang beriman, dan hanya kepada Tuhan mereka, mereka bertawakkal. Dan (bagi) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan- perbuatan keji, dan apabila mereka marah mereka memberi maaf. Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rizki yang Kami berikan kepada mereka. Dan (bagi) orang-orang yang apabila mereka diperlakukan dengan zalim mereka membela diri. (QS Al-Syura, 42: 36-39).*

b) Prinsip Al-'Adl *(Keadilan)*

Keadilan adalah salah satu Perintah yang paling banyak ditemukan dalam Al-Qur'an. Prinsip ini tidak boleh dilanggar oleh sebuah pemerintahan, apapun bentuk pemerintahan itu. Berikut ini adalah salah satu ayat yang memerintahkan keadilan. *"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan*

dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat." (QS An-Nisa, 4: 58)

c) Prinsip Al-Hurriyyah *(kebebasan)*

Negara wajib menciptakan dan menjaga kebebasan bagi warganya. Kebebasan tersebut wajib hukumnya karena merupakan kodrat asasi setiap manusia. Prinsip kebebasan manusia dalam Syari'ah dikenal dengan *Al-Ushulul-Khams* (prinsip yang lima), yaitu:

- *Hifzhu al-Nafs* (menjaga jiwa); adalah kewajiban setiap kepemimpinan (negara) untuk menjamin kehidupan setiap warga negara; bahwa setiap warga negara berhak dan bebas untuk hidup dan berkembang dalam wilayahnya.
- *Hifzhu al-Din* (menjaga agama); adalah kewajiban setiap kepemimpinan untuk menjamin kebebasan setiap orang memeluk, meyakini dan menjalankan Agama dan Kepercayaannya. Negara tidak berhak memaksakan atau melarang sebuah agama atau kepercayaan kepada warga negara.
- *Hifzhu al-Mal* (menjaga harta benda); adalah kewajiban setiap kepemimpinan untuk menjamin keamanan harta benda yang dimiliki oleh warga negaranya. Negara wajib memberikan jaminan keamanan dan menjamin rakyatnya hidup sesuai dengan martabat rakyat sebagai manusia.
- *Hifzhu al-Nasl*; bahwa negara wajib memberikan jaminan terhadap asal-usul, identitas, garis keturunan setiap warga negara. Negara harus menjaga kekayaan budaya (etnis), tidak boleh mangunggulkan dan memprioritaskan sebuah etnis tertentu. *Hifzhu al-Nasl* berarti negara harus memperlakukan sama setiap etnis yang hidup di wilayah negaranya.
- *Hifzh al-'Irdh;* jaminan terhadap harga diri, kehormatan, profesi, pekerjaan ataupun kedudukan setiap warga negara. Negara tidak boleh merendahkan warga negaranya karena profesi dan pekerjaannya. Negara justru harus menjunjung tinggi dan memberikan tempat yang layak bagi setiap warga negara.

  Al-Ushulul Khams identik dengan konsep Hak Azazi Manusia yang lebih dikenal dalam dunia modern – bahkan mungkin di kalangan *ahlussunnah wal-jama'ah*. Lima pokok atau prinsip di atas menjadi ukuran baku bagi legitimasi sebuah kepemerintahan sekaligus menjadi acuan bagi setiap orang yang menjadi pemimpin di kelak kemudian hari.

d) Prinsip Al-Musawah *(Kesetaraan Derajat)*

Bahwa manusia diciptakan sama oleh Allah SWT. Antara satu manusia dengan mausia lain, bangsa dengan bangsa yang lain tidak ada pembeda yang menjadikan satu manusia atau bangsa lebih tinggi dari yang lain. Manusia diciptakan berbeda-beda adalah untuk mengenal antara satu dengan yang lain. Sehingga tidak dibenarkan satu manusia dan sebuah bangsa menindas manusia dan bangsa yang lain. Dalam surat Al-Hujuraat disebutkan: *"Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa – bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (Al-Hujuraat, 49: 13)*

Perbedaan bukanlah semata-mata fakta sosiologis, yakni fakta yang timbul akibat dari relasi dan proses sosial. Perbedaan merupakan keniscayaan teologis yang Dikehendaki oleh Allah SWT. Demikian disebutkan dalam surat Al-Ma'idah. *Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya* Allah *menghendaki,*

niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (Al-Maidah; 5: 48)

Dalam sebuah negara kedudukan warga negara adalah sama. Orang-orang yang menjabat di tubuh pemerintahan memiliki kewajiban yang sama sebagai warga negara. Mereka memiliki jabatan semata-mata adalah untuk mengayomi, melayani dan menjamin kemashlahatan bersama, dan tidak ada *privilege* (keistimewaan) khususnya di mata hukum. Negara justru harus mampu mewujudkan kesetaraan derajat antar manusia di dalam wilayahnya, yang biasanya terlanggar oleh perbedaan status sosial, kelas ekonomi dan jabatan politik.

Dengan prinsip-prinsip di atas, maka tidak ada doktrin Negara Islam, Formalisasi Syari'at Islam dan Khilafah Islamiyah bagi Ahlussunnah wal-Jama'ah. Sebagaimana pun tidak didapati perintah dalam Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas untuk mendirikan salah satu di antara ketiganya. Islam hanya diharuskan untuk menjamin agar sebuah pemerintahan – baik negara maupun kerajaan – harus mampu memenuhi 4 (empat) kriteria di atas.

3. Bidang Istinbath Al-Hukm *(Pengambilan Hukum Syari'ah)*

Hampir seluruh kalangan Sunni menggunakan empat sumber hukum yaitu:

1. Al-Qur'an
2. As-Sunnah
3. Ijma'
4. Qiyas

Al-Qur'an sebagai sumber utama dalam pengambilan hukum *(istinbath al-hukm)* tidak dibantah oleh semua madzhab fiqh. Sebagai sumber hukum *naqli* posisinya tidak diragukan. Al-Qur'an merupakan sumber hukum tertinggi dalam Islam. Sementara As-Sunnah meliputi al-Hadist dan segala tindak dan perilaku Rasul SAW, sebagaimana diriwayatkan oleh para Shabat dan Tabi'in. Penempatannya ialah setelah proses *istinbath al-hukm* tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, atau digunakan sebagai komplemen (pelengkap) dari apa yang telah dinyatakan dalam Al-Qur'an. As-Sunnah sendiri mempunyai tingkat kekuatan yang bervariasi. Ada yang terus-menerus *(mutawatir),* terkenal *(masyhur)* ataupun terisolir *(ahad).* Penentuan tingkat As-Sunnah tersebut dilakukan oleh *Ijma' Shahabah*.

Menurut Abu Hasan Ali Ibn Ali Ibn Muhammad Al-Amidi, *Ijma'* adalah *Kesepakatan kelompok legislatif (ahl al-halli wa al-aqdi) dan ummat Muhammad pada suatu masa terhadap suatu hukum dari suatu kasus. Atau kesepakatan orang-orang mukallaf dari ummat Muhammada pada suatu masa terhadap suatu hukum dari suatu kasus.* Dalam Al-Qur'an dasar *Ijma'* terdapat dalam QS An-Nisa', 4: 115 *"Dan barang siapa menentang rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang Mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali."* Dan *"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia.."* QS Al-Baqarah, 2: 143. *Qiyas*, sebagai sumber hukum Islam, merupakan salah satu hasil *ijtihad* para Ulama. *Qiyas* yaitu mempertemukan sesuatu yang tak ada nash hukumnya dengan hal lain yang ada nash hukumnya karena ada persamaan *'illat* hukum. *Qiyas* sangat dianjurkan untuk digunakan oleh Imam Syafi'i.

4. Bidang Tasawuf

Imam Al-Junaid bin Muhammad Al-Baghdadi menjelaskan "Tasawuf artinya Allah mematikan dirimu dari dirimu, dan menghidupkan dirimu dengan-Nya; Tasawuf adalah engkau berada semata-mata bersama Allah SWT tanpa keterikatan apa pun." Imam Abu Hamid Al-Tusi Al-Ghazali menjelaskan "Tasawuf adalah menyucikan hati dari apa saja selain Allah… Aku simpulkan bahwa kaum sufi adalah para pencari di Jalan Allah, dan perilaku mereka adalah perilaku yang terbaik, jalan mereka adalah jalan yang terbaik, dan pola hidup mereka adalah pola hidup yang paling tersucikan. Mereka telah membersihkan hati mereka dari berbagai hal selain Allah dan menjadikannya sebagai saluran tempat mengalirnya sungai-sungai yang membawa ilmu-ilmu dari Allah." *"berada semata-mata bersama Allah SWT tanpa keterikatan apapun"* kata Imam Al-Junaid, lalu *"menyucikan hati dari apa saja selain Allah…. Mereka* (kaum Sufi) *telah membersihkan hati mereka dari berbagai hal selain Allah..,"* kata Imam Al-Ghazali. Seorang sufi adalah mereka yang mampu membersihkan hatinya dari keterikatan selain kepada-Nya.

Ketidakterikatan kepada apapun selain Allah SWT adalah proses batin dan perilaku yang harus dilatih bersama keterlibatan kita di dalam urusan sehari-hari yang bersifat duniawi. *Zuhud* harus dimaknai sebagai ikhtiar batin untuk melepaskan diri dari keterikatan selain kepada-Nya tanpa meninggalkan urusan duniawi. Mengapa? karena justru di tengah-tengah kenyataan duniawi posisi manusia sebagai Hamba dan fungsinya sebagai Khalifah harus diwujudkan. Banyak contoh sufi atau ahli tasawuf yang telah zuhud namun juga sukses dalam ukuran duniawi. Kita lihat saja Imam Al-Junaid adalah adalah pengusaha botol yang sukses, Al-Hallaj sukses sebagai pengusaha tenun, Umar Ibn Abd Aziz adalah seorang sufi yang sukses sebagai pemimpin negara, Abu Sa'id Al Kharraj sukses sebagai pengusaha konveksi, Abu Hasan al-Syadzily sukses sebagai petani, dan Fariduddin al-Atthar sukses sebagai pengusaha parfum. Mereka adalah sufi yang pada maqomnya tidak lagi terikat dengan urusan duniawi tanpa meninggalkan urusan duniawi. Urusan duniawi yang mendasar bagi manusia adalah seperti mencari nafkah (pekerjaan), kemudian berbuntut pada urusan lain seperti politik. Dari urusan-urusan itu kita lantas bersinggungan dengan soal-soal ekonomi, politik-kekuasaan, hukum, persoalan sosial dan budaya. Dalam Tasawuf urusan-urusan tersebut tidak harus ditinggalkan untuk mencapai zuhud, justru kita mesti menekuni kenyataan duniawi secara total sementara hati/batin kita dilatih untuk tidak terikat dengan urusan-urusan itu. Di situlah zuhud kita maknai, yakni zuhud di dalam batin sementara aktivitas sehari-hari kita tetap diarahkan untuk mendarmabaktikan segenap potensi manusia bagi terwujudnya masyarakat yang baik.

I. Kongklusi

Ahlussunnah wal Jama'ah sebagai *manhaj al fikr* bersifat dinamis dan sangat terbuka bagi pembaruan-pembaruan. Sebagai sebuah metode pemahaman dan penghayatan, dalam makna tertentu ia tidak dapat disamakan dengan metode akademis yang bersifat ilmiah. Dalam metode akademik, sisi teknikalitas pendekatan diatur sedemikian rupa sehingga menjadi prosedur yang teliti dan nyaris pasti. Namunpun demikian dalam ruang akademis pembaharuan atau perubahan sangat mungkin terjadi. Sebagai metode berpikir, boleh jadi pada saatnya nanti Aswaja akan memiliki kadar teknikalitas sama tinggi dengan metode ilmiah. Namun dalam pandangan kami upaya pemahaman yang lebih komprehensif dan mendalam terhadap Aswaja perlu kita upayakan bersama-sama terlebih dahulu. Khususnya terhadap apa yang telah kami sajikan di sini, yang sangat butuh banyak masukan. Sebuah kebutuhan lanjut, semacam jabaran teknis untuk memandu langkah per langkah tindakan dan pandangan gerakan, akan muncul kemudian apabila kenyataan lapangan sungguh-sungguh menuntut dan membutuhkannya. Akan tetapi sepanjang kebutuhan primer kolektif kita masih terletak pada *memahami*, hal semacam itu kami pandang belum menjadi kebutuhan objektif.[]

MATERI 12
ASWAJA SEBAGAI MANHAJ AL-HAROKAH

A. Prawacana

Secara harfiah arti ***Ahlussunnah wal jama'ah*** adalah sebagai berikut: 1) ***Ahl*** secara bahasa berarti keluargaa Nabi SAW, sahabat Nabi dan tabi'in (pengikut nabi), jika dikaitkan dengan aliran atau madzhab maka artinya adalah pengikut aliran atau pengikut madzhab. **2) *As-Sunnah*** secara bahasa berasal dari kata: "sanna yasinnu", dan "yasunnu sannan", dan "masnuun" yaitu yang disunnahkan. Sedangkan "sanna amr" artinya menerangkan (menjelaskan) perkara. *As-Sunnah* juga mempunyai arti "*at-Thariqah*" (jalan/metode/pandangan hidup) dan "*As-Sirah*" (perilaku) yang terpuji. secara bahasa juga mempunyai arti jalan atau ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh Nabi SAW, di samping memiliki arti al-Hadist. Secara istilah pengertian *As-Sunnah* adalah Yaitu petunjuk yang telah ditempuh oleh rasulullah SAW dan para Sahabatnya baik berkenaan dengan ilmu, 'aqidah, perkataan, perbuatan maupun ketetapan. *As-Sunnah* juga digunakan untuk menyebut sunnah-sunnah (yang berhubungan dengan) ibadah dan 'aqidah. Lawan kata "sunnah" adalah "bid'ah". 3) ***Al-Jama'ah*** secara bahasa berarti Jama'ah diambil dari kata "*jama'a*" artinya mengumpulkan sesuatu, dengan mendekatkan sebagian dengan sebagian lain. Seperti kalimat "*jama'tuhu*" (penulis telah mengumpulkannya); "*fajtama'a*" (maka berkumpul).Dan kata tersebut berasal dari kata "ijtima'" (perkumpulan), ia lawan kata dari "*tafarruq*" (perceraian) dan juga lawan kata dari "*furqah*" (perpecahan).. Jama'ah adalah sekelompok orang banyak; dan dikatakan juga sekelompok manusia yang berkumpul berdasarkan satu tujuan. Secara istilah *Al-Jama'ah* adalah adalah pendahulu ummat ini dari kalangan para sahabat, tabi'in dan orang-orang yang mengikuti jejak kebaikan nabi SAW sampai hari kiamat; dimana mereka berkumpul berdasarkan Al-Qur-an dan As-Sunnah dan mereka berjalan sesuai dengan yang telah ditempuh oleh Rasulullah SAW baik secara lahir maupun bathin. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT yang telah memerintahkan kaum Mukminin dan menganjurkan mereka agar berkumpul, bersatu dan tolong-menolong. Dan Allah melarang mereka dari perpecahan, perselisihan dan permusuhan. Allah SWT berfirman: *"Dan berpeganglah kamu semua kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai."* (Ali Imran: 103). Dia berfirman pula, *"Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka."* (Ali Imran: 105). Sehingga, ***Ahlusunnah wal Jama'ah*** adalah orang-orang yang mempunyai sifat dan karakter mengikuti sunnah Nabi SAW dan menjahui perkara-perkara yang baru dan bid'ah dalam agama. Atau dalam pengertian yang lain adalah 0rang- orang yang mengikuti jalan Nabi, Para Shahabat dan tabi'in.

Pendapat yang lain mengatakan bahwa ***Ahlusunnah wal Jama'ah*** adalah mereka yang berpegang teguh pada sunnah Nabi Muhammad SAW, para sahabatnya dan orang-orang yang mengikuti jejak dan jalan mereka, baik dalam hal 'aqidah, perkataan maupun perbuatan, juga mereka yang istiqamah (konsisten) dalam ber-ittiba' (mengikuti Sunnah Nabi SAW) dan menjauhi perbuatan bid'ah. Mereka itulah golongan yang tetap menang dan senantiasa ditolong oleh Allah sampai hari Kiamat. Oleh karena itu mengikuti mereka (Salafush Shalih) berarti mendapatkan petunjuk.

Sedangkan menurut Syekh Abu al-Fadl Abdus Syakur As-Senori dalam karyanya "*Al-Kawakib al-Laama'ah fi Tahqiqi al-Musamma bi Ahli as-Sunnah wa al-Jamaah"* menyebutkan definisi Ahlussunnah wal jamaah sebagai kelompok atau golongan yang senantiasa komitmen mengikuti sunnah Nabi SAW dan thoriqoh para sahabatnya dalam hal akidah, amaliyah fisik (fiqh) dan akhlaq batin (tasawwuf). Dan menurut Syekh Abdul Qodir Al-Jaelani dalam kitabnya,

Al-Ghunyah li Thalibi Thariq al-Haq juz I hal 80 mendefinisikan Ahlussunnah wal jamaah sebagai berikut "Y*ang dimaksud dengan assunnah adalah apa yang telah diajarkan oleh Rasulullah SAW (meliputi ucapan, perilaku serta ketetapan Beliau). Sedangkan yang dimaksud dengan pengertian jamaah adalah segala sesuatu yang telah disepakati oleh para sahabat Nabi SAW pada masa empat Khulafa'ur-Rosyidin dan telah diberi hidayah Allah "*.

Dalam sebuah hadits dinyatakan :

افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت :عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ومن هم يا :النصارى الى إثنين وسبعين فرقة ، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار الاّ واحدة ، قالوا رواه أبو داود والترميذي وابن ماجه .هم الذي على الذي أنا عليه وأصحابي :رسول الله ؟ قال

"Dari Abi Hurairah r.a., Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda : Umat Yahudi terpecah menjadi 71 golongan. Dan umat Nasrani terpecah menjadi 72 golongan. Dan umatku akan terpecah menjadi 73 golongan. Semua masuk neraka kecuali satu. Berkata para sahabat : "Siapakah mereka wahai Rasulullah?" Rasulullah SAW menjawab : "Mereka adalah yang mengikuti aku dan para sahabatku.". HR. Abu Dawud, Turmudzi, dan Ibnu Majah.

B. Sejarah Ahlussunnah Wal Jama'ah

Ahlussunnah Wal Jama'ah (Aswaja) lahir dari pergulatan intens antara doktrin dengan sejarah. Di wilayah doktrin, debat meliputi soal kalam mengenai status Al-Qur'an apakah ia makhluk atau bukan, kemudian debat antara Sifat-Sifat Allah antara ulama Salafiyyun dengan golongan Mu'tazilah, dan seterusnya. Di wilayah sejarah, proses pembentukan Aswaja sebenarnya dimulai sejak zaman *Al-Khulafa' Ar-Rasyidun*, yakni dimulai sejak terjadi Perang Shiffin yang melibatkan Khalifah Ali bin Abi Thalib RA dengan Muawiyah. Bersama kekalahan Khalifah ke-empat tersebut, setelah melalui taktik arbitrase (tahkim) oleh kubu Muawiyah, ummat Islam makin terpecah kedalam berbagai golongan. Di antara mereka terdapat Syi'ah yang secara umum dinisbatkan kepada pengikut Khalifah Ali bin Abi Thalib, golongan Khawarij yakni pendukung Ali yang membelot karena tidak setuju dengan tahkim, dan ada pula kelompok Jabariyah yang melegitimasi kepemimpinan Muawiyah.

Selain tiga golongan tersebut masih ada Murjiah dan Qadariah, faham bahwa segala sesuatu yang terjadi karena perbuatan manusia dan Allah tidak turut campur (af'al al-ibad min al-ibad) – berlawanan dengan faham Jabariyah. Di antara kelompok-kelompok itu, adalah sebuah komunitas yang dipelopori oleh Imam Abu Sa'id Hasan ibn Hasan Yasar al-Bashri (21-110 H/639-728 M), lebih dikenal dengan nama Imam Hasan al-Bashri, yang cenderung mengembangkan aktivitas keagamaan yang bersifat kultural (tsaqafiyah), ilmiah dan berusaha mencari jalan kebenaran secara jernih. Komunitas ini menghindari pertikaian politik antara berbagai faksi politik (firqah) yang berkembang ketika itu. Sebaliknya mereka mengembangkan sistem keberagamaan dan pemikiran yang sejuk, moderat dan tidak ekstrim. Dengan sistem keberagamaan semacam itu, mereka tidak mudah untuk mengkafirkan golongan atau kelompok lain yang terlibat dalam pertikaian politik ketika itu.

Seirama waktu, sikap dan pandangan tersebut diteruskan ke generasi-generasi Ulama setelah beliau, di antaranya Imam Abu Hanifah Al-Nu'man (w. 150 H), Imam Malik Ibn Anas (w. 179 H), Imam Syafi'i (w. 204 H), Ibn Kullab (w. 204 H), Ahmad Ibn Hanbal (w. 241 H), hingg tiba pada generasi Abu Hasan Al-Asy'ari (w 324 H) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H). Kepada dua ulama terakhir inilah permulaan faham Aswaja sering dinisbatkan; meskipun bila ditelusuri secara teliti benih-benihnya telah tumbuh sejak dua abad sebelumnya.

Asy`ariyah adalah sebuah paham aqidah yang dinisbatkan kepada Abul Hasan Al-Asy`ariy. Beliau lahir di Bashrah tahun 260 Hijriyah bertepatan dengan tahun 935 Masehi.

Beliau wafat di Bashrah pada tahun 324 H/975-976 M . Awalnya Al-Asy`ari pernah belajar kepada Al-Jubba`i, seorang tokoh dan guru dari kalangan Mu`tazilah. Sehingga untuk sementara waktu, Al-Asy`ariy menjadi penganut Mu`tazilah, sampai tahun 300 H. Namun setelah beliau mendalami paham Mu`tazilah hingga berusia 40 tahun, terjadilah debat panjang antara dia dan gurunya, Al-Jubba`i dalam berbagai masalah terutama masalah Kalam. Debat itu membuatnya tidak puas dengan konsep Mu`tazilah dan dua pun keluar dari paham itu kembali ke pemahanan Ahli Sunnah Wal Jamaah . Al-Asy`ariyah membuat sistem hujjah yang dibangun berdasarkan perpaduan antara dalil nash (naql) dan dalil logika (`aql). Dengan itu belaiu berhasil memukul telak hujjah para pendukung Mu`tazilah yang selama ini mengacak-acak eksistensi Ahlus Sunnah. Bisa dikatakan, sejak berdirinya aliran Asy`ariyah inilah Mu`tazilah berhasil dilemahkan dan dijauhkan dari kekuasaan.

Secara umum dan singkat bisa dipahami dengan melihat dalam tabel berikut:

No	Periode	Momen Sejarah
1.	Abu Bakar	Embrio pepecahan umat Islam dimulai Pasca rasulullah wafat, terbukti banyak umat Islam yang keluar dari agama Islam, untungnya hal ini mampu di selesaikan oleh Abu Bakar sehingga persatuan umat Islam tetap terjaga Beliau juga mampu Menumpas Gerakan Nabi Palsu Dan Kaum Murtad. Dalam Hubungan Luar Negeri, Penyerangan Terhadap Basis-Basis Penting Romawi Dan Persia Dimulai.
2.	Umar Bin Khattab	Setelah Abu Bakar, benih perpecahan semakin menjadi terutama dari mereka bani Umayah yang tidak senang terhadap pemimpin baru mereka yaitu Umar Ibnu Khattab mereka mulai menghembuskan fitnah-fitnah terhadap Umar sampai kemudian mampu membuat rekayasa social, yang akhirnya terbunuhlah Umar oleh seorang majusi yaitu Abu lu'lu Al-Majusi– sebelum beliau wafat Romawi berhasil diusir Dari Tanah Arab- Terjadi Pengkotakan Antara Arab Dan Non-Arab – Wilayah Islam mencapai Cina dan Afrika Utara.
3.	Utsman Bin Affan	Al-qur'an dikondifikasi dalam mushaf Utsmani –oerpecahan mencapai puncaknya– pemerintah labil karena gejolak politik dan isu KKN – Armada maritim dibangun.
4.	Ali bin Abi Thalib	Perang Jamal – pemberontakan Mua'wiyah – arbitrase Shiffin memecah belah umat menjadi tiga kelompok besar : Syi'ah, Khawarij, Murjiah – Ibnu Abbas dan Abdullah bin Umar mengkonsolidir gerakan awal Aswaja yang tidak memihak kepada pihak manapun dan lebih memusatkan perhatian pada penyelamat Al-qur'an dan sunnah – Akhir dari sistem Syura.
5.	Bani Umayah	Kembalinya negara Klan atau dinasti Islam mencapai Andalusia dan Asia tengah – madzhab-madzhab teologis bermunculan; terutama Qodariyah, Jabariyah, Murjiah moderat dan Mu'tazilah – Aswaja belum terkonsep secara baku (Abu Hanifah)
6.	Bani Abbasiyah	Mu'tazilah menjadi ideology Negara Mihnah dilancarkan terhadap beberapa Imam Aswaja, termasuk Ahmad bin Hambal – Fiqih dan Ushul Fiqih Aswaja disistematisasi oleh al-Syafi'ie, teologi oleh al-Asy'ari dan al-Maturidi, Sufi oleh al Junaid dan Al-Ghazali – terjadi pertarungan antara doktrin aswaja dengan kalangan filosof dan tasawuf falsafi – Kemajuan ilmu pengetahuan sebagai wujud dari dialektika pemikiran – Perang Salib dimulai – Kehancuran Baghdad oleh Mongol menjadi awal penyebarannya umat beraliran Aswaja sampai ke wilayah Nusantara.
7.	Umayah Andalusia	Aswaja menjadi madzhab dominan – kemajuan ilmu pengetahuan menjadi awal kebangkitan Eropa – Aswaja berdialektika dengan fisafat dalam pemikiran Ibnu Rusyd dan Ibnu 'Arabi.
8.	Turki Utsmani	Aswaja menjadi ideology negara dan sudah dianggap mapan – kesinambungan pemikiran hanya terbatas pada syarah dan hasyiyah – Romawi berhasil diruntuhkan – perang salib berakhir dengan kemenangan umat Islam – kekuatan Syi'ah (safawi) berhasil dilumpuhkan – Mughal berdiri kokoh di India.
9.	Kolonialisme	Masuknya paham sekularisme – pusat peradaban mulai berpindah ke Eropa – Aswaja menjadi basis perlawanan terhadap imperialisme – kekuatan kekuatan umat Islam kembali terkonosolidir.
10.	Akhir Turki Utsmani	Lahirnya turki muda yang membawea misi restrukturissi dan reinterpretasi Aswaja – gerakan Wahabi lahir di Arabia-kekuatan Syi'ah terkonsolidir di Afrika urata – Gagasan pan-Islamisme dicetuskan oleh al-Afghani – Abduh memperkenalkan neo-Mu'tazilah – al-Ikhwan al-Muslimun muncul di Mesir sebagai perlawanan terhadap Barat – Berakhirnya sistem kekhalifahan dan digantikan oleh nasionalisme (nation-state) – Aswaja tidak lagi menjadi ideologi Negara.
11.	Pasca PD II	Aswaja sebagai madzhab kelslaman paling dominant – diikuti usaha-usaha kontekstualisasi aswaja di negara-negara Muslim-lahirnya negara Muslim Pakistan yang berhaluan aswaja – kekuatan Syi'ah menguasai Iran – lahirnya OKI namun hanya bersifat simbolik belaka.

Adapun mengenai sejarah Perjalanan ASWAJA Dalam Sejarah Nusantara (Ke-Indonesia-an) bisa dilacak pada awal mula masuknya islan ke nusantara. Memang banyak perdebatan tentang awal kedatangan Islam di Indonesia, ada yang berpendapat abad ke-8, ke-11, dan ke-13 M. Namun yang pasti tonggak kehadiran Islam di Indonesia sangat tergantung kepada

dua hal: pertama, Kesultanan Pasai di Aceh yang berdiri sekitar abad ke-13, dan kedua, Wali Sanga di Jawa yang mulai hadir pada akhir abad ke-15 bersamaan dengan runtuhnya Majapahit.

Namun, dalam perkembangan Islam selanjutnya, yang lebih berpengaruh adalah Wali Sanga yang dakwah Islamnya tidak hanya terbatas di wilayah Jawa saja, tetapi menggurita ke seluruh pelosok nusantara. Yang penting untuk dicatat pula, semua sejarawan sepakat bahwa Wali Sanga-lah yang dengan cukup brilian mengkontekskan Aswaja dengan kebudayaan masyarakat Indonesia, sehingga lahirlah Aswaja yang khas Indonesia, yang sampai saat ini menjadi basis bagi golongan tradisionalis, NU dan PMII. Secara singkat bisa dipahami dalam tabel berikut:

No	Periode	Momen sejarah
1.	Islam Pra Wali Songo	Masyarakat muslim bercorak maritim-pedagang berbasis di wilayah pesisir – mendapat hak istimewa dari kerajaan-kerajaan Hindu yang pengaruhnya semakin kecil – fleksibilitas politik – dakwh dilancarkan kepada para elit penguasa setempat.
2.	Wali Songo	Konsolidasi kekuatan pedagan muslim membentuk konsorsium bersama membidani berdirinya kerajaan Demak dengan egalitarianisme Aswaja sebagai dasar Negara – sistem kasta secara bertahap dihapus – Islamisasi dengan media kebudayaan – Tercipta asimilasi dan pembauran Islam dengan budaya lokal bercorak Hindu-Budah – Usaha mengusir Portugis gagal.
3.	Pasca Wali Songo – Kolonialisme Eropa	Penyatuan jawa oleh Trenggana menyebabkan dikuasainya jalur laut Nusantara oleh Portugis – kekuatan Islam masuk ke padalaman – kerajaan Mataram melahirkan corak baru Islam Nusantara yang bersifat agraris-sinkretik – Mulai terbentuknya struktur masyarakat feodal yang berkelindan dengan struktur kolonial mengembalikan struktur kasta dengan gaya baru – kekuatan tradisionalis terpecah belah, banyak pesanten yang menjadi miniatur kerajaan feudal – kekuatan orisinil aswaja hadir dalam bentuk perlawanana agama rakyat dan perjuangan menentang penjajahan – Arus Pembaruan Islam muncul di minangkabau melalui kaum Padri – Politik etis melahirkan kalangan terpelajar pribumi – Ide nasionalisme mengemuka – kekuatan Islam mulai terkonsolidir dalam Sarekat Islam (SI). Muhammadiyah berdiri sebagai basis muslim modernis.
4.	Kelahiran NU	Komite Hijaz sebagai embrio, kekuatan modernis dengan paham wahabinya sebagai motivasi, SI tidak lagi punya pengaruh besar, jaringan ulama' tradisional dikonsolidir dengan semangat meluruskan tuduhan tahayyul, bid'ah, dan khurafat, Qanu Asasi disusun sebagai landasan organisasi NU, aswaja (tradisi) sebagai basis perlawanan terhadap kolonialisme, fatwa jihad mewarnai revolusi kemerdekaan.
5.	NU Pasca Kemerdekaan	NU menjadi partai politik, masuk dalam aliansi Nasakom – PMII lahir sebagai underbow di wilayah mahasiswa – Berada di barisan terdepan pemberantasan PKI – Ikut membidani berdirinya orde baru – Ditelikung GOLKAR dan TNI pada pemilu 1971 – Deklarasi Munarjati menandai independennya PMII – NU bergabung dengan PPP pada pemilu 1977 – kekecewaan akan politik menumbuhkan kesadaran akan penyimpangan terhadap Qanun Asasi dan perlunya Khittah.
6.	NU Pasca Khittah	Nu Kembali menjadi organisasi kemasyaratan – menerima Pancasila sebagai asas tunggal – Menjadi kekuatan utama civil society di Indonesia – posisi vis a vis Negara – Bergabung dalam aliansi nasional memulai reformasi menjatuhkan rezim orde baru.
7.	NU Pasca Reformasi	Berdirinya PKB sebagai wadah politik nahdliyyin – Naiknya Gus Dur sebagai presiden – NU mengalami kegamangan orientasi – kekuatan civil society mulai goyah – PMII memulai tahap baru interdependensi – (pasca Gus Dur sampai saat ini, kekuatan tradisionalis menjadi terkotak-kotak oleh kepentingan politis).

Mengingat Indonesia merupakan salah satu penduduk dengan jumlah penganut faham Ahlussunnah wal Jama'ah terbesar di dunia. Mayoritas pemeluk Islam di kepulauan ini adalah penganut madzhab Syafi'i, dan sebagian terbesarnya tergabung – baik tergabung secara sadar maupun tidak – dalam jam'iyyah Nahdlatul 'Ulama, yang sejak awal berdiri menegaskan sebagai pengamal Islam ala Ahlussunnah wal-Jama'ah. Dimana lahirnya Nahdatul Ulama (konservatif-tradisiolis) di indonesia pada 31 Januari 1926 /16 Rajab 1344 H yang ditetapkan di surabaya merupakan bentuk respon atas aliran wahabi yang terpusat di arab saudi yang menamakan diri sebagai aliran pembaharu Islam (modernis-reformis).

C. Aswaja dalam Pemahaman PMII

Ahlussunnah wal jama'ah (Aswaja) adalah madzhab keIslaman yang menjadi dasar jam'iyyah Nahdlatul Ulama' (NU) sebagaimana dirumuskan oleh Hadlratus Syaikh K.H. M.

Hasyim Asy'ari dalam Qanun Asasi . Yaitu : Dalam ilmu aqidah/teologi mengikuti salah satu dari Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Dalam syari'ah/fiqh mengikuti salah satu Imam empat: Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Dalam tashawuf/akhlaq mengikuti salah satu dua Imam: Junaid al-Baghdadi dan Abu Hamid al-Ghazali.

Namun pemahaman seperti ini tidak memadai untuk dijadikan pijakan gerak PMII. Sebab, pemahaman demikian cenderung menjadikan Aswaja sebagai sesuatu yang beku dan tidak bisa diutak-atik lagi. Pemaknaannya hanya dibatasi pada produk pemikiran saja. Padahal produk pemikiran, secanggih apapun, selalu tergantung pada waktu dan tempat (konteks) yang menghasilkannya. Padahal untuk menjadi dasar sebuah pergerakan, Aswaja harus senantiasa fleksibel dan terbuka untuk ditafsir ulang dan disesuaikan dengan konteks saat ini dan yang akan datang. Inilah yang dinamakan sebagai ideologi terbuka.

PMII memaknai Aswaja sebagai ***manhajul fikr*** yaitu metode berpikir yang digariskan oleh para sahabat Nabi dan tabi'in yang sangat erat kaitannya dengan situasi politik dan sosial yang meliputi masyarakat muslim waktu itu (Said Aqil Siradj, 1996). Dari manhajul fikr inilah lahir pemikiran-pemikiran keIslaman baik di bidang aqidah, syari'ah, maupun akhlaq/tasawuf, yang walaupun beraneka ragam tetap berada dalam satu ruh. PMII juga memaknai Aswaja sebagai ***manhaj al-taghayyur al-ijtima'i*** yaitu pola perubahan sosial-kemasyarakatan yang sesuai dengan nafas perjuangan Rasulullah SAW dan para sahabatnya. Pola perubahan ini akan kita lihat nanti dalam arus sejarah peradaban masyarakat muslim. Inti yang menjadi ruh dari Aswaja baik sebagai manhajul fikr maupun manhaj al-taghayyur al-ijtima'i adalah sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah : *ma ana 'alaihi wa ashabi* (segala sesuatu yang datang dari rasul dan para sahabatnya). Inti itu diwujudkan dalam empat nilai: tawassuth (moderat), tasamuh (toleran), tawazun (keseimbangan), dan ta'adul (keadilan).

Selama ini proses reformulasi Ahlussunnah wal Jama'ah telah berjalan dari masa ke masa, bahkan masih berlangsung hingga saat ini. Tahun 1994, dimotori oleh KH Said Agil Siraj muncul gugatan terhadap Aswaja yang sampai saat itu diperlakukan sebagai sebuah madzhab. Padahal di dalam Aswaja terdapat berbagai madzhab, khususnya dalam bidang fiqh. Selain itu, gugatan muncul melihat perkembangan zaman yang sangat cepat dan membutuhkan respon yang kontekstual dan cepat pula. Dari latar belakang tersebut dan dari penelusuran terhadap bangunan isi Aswaja sebagaimana selama ini digunakan, lahirlah gagasan ahlussunnah wal-jama'ah sebagai manhaj al-fikr (metode berpikir).

PMII melihat bahwa gagasan tersebut sangat relevan dengan perkembangan zaman, selain karena alasan muatan doktrinal Aswaja selama ini yang terkesan terlalu kaku. Sebagai manhaj, Aswaja menjadi lebih fleksibel dan memungkinkan bagi pengamalnya untuk menciptakan ruang kreatifitas dan mencipkan ikhtiar-ikhtiar baru untuk menjawab perkembangan zaman.

Bagi PMII Aswaja juga menjadi ruang untuk menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang sempurna bagi setiap tempat dan zaman. Islam tidak diturunkan untuk sebuah masa dan tempat tertentu. Kehadirannya dibutuhkan sepanjang masa dan akan selalu relevan. Namun relevansi dan makna tersebut sangat tergantung kepada kita, pemeluk dan penganutnya, memperlakukan dan mengamalkan Islam. Di sini, PMII sekali lagi melihat bahwa Aswaja merupakan pilihan paling tepat di tengah kenyataan masyarakat kepulauan Indonesia yang beragam dalam etnis, budaya dan agama.

D. Aswaja sebagai Madzhab

Aswaja, selama ini sering dipandang hanya sebagai mazhab (aliran, sekte, ideologi, atau sejenisnya). Hal ini menyebabkan aswaja dianut sebagai sebuah doktrin yang diyakini kebenarannya, secara apriori (begitu saja). Kondisi ini menimbulkan kritik, apalagi mempertanyakan keabsahannya. Jadi, tatkala menganut aswaja sebagai mazhab, seseorang hanya mengamalkan apa yang menjadi doktrin Aswaja. Doktrin-doktrin ini sedemikian banyak dan menyatu dalam kumpulan kitab yang pernah dikarang para ulama terdahulu. Di kalangan pesantren Nusantara, kiranya ada beberapa tulisan yang secara eksplisit menyangkut dan membahas doktrin Aswaja.

Hadrotus-Syeikh Hasyim Asy'ari menjelaskan Aswaja dalam kitab Qanun NU dengan melakukan pembakuan atas ajaran aswaja, bahwa dalam hal tauhid aswaja (harus) mengikuti Al-Maturidi, ulama Afganistan atau Abu Hasan Al Asy'ari, ulama Irak. Bahwa mengenai fiqh, mengikuti salah satu di antara 4 mazhab. Dan dalam hal tasawuf mengikuti Imam al-Ghazali atau Al-Junaidi.

E. Aswaja sebagai *Manhaj Al-Fikr*

Dalam wacana metode pemikiran, para teolog klasik dapat dikategorikan menjadi empat kelompok. Pertama, kelompok rasioalis yang diwakili oleh aliran Mu'tazilah yang pelapori oleh Washil bin Atho', kedua, kelompok tekstualis dihidupkan dan dipertahankan oleh aliran salaf yang munculkan oleh Ibnu Taimiyah serta generasi berikutnya. Ketiga, kelompok yang pemikirannya terfokuskan pada politik dan sejarah kaum muslimin yang diwakili oleh syi'ah dan Khawarij, dan keempat, pemikiran sintetis yang dikembangkan oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi.

Didalam PMII Aswaja dijadikan Manhajul Fikri artinya Aswaja bukan dijadikan tujuan dalam beragama melainkan dijadikan metode dalam berfikir untuk mencapai kebenaran agama. Walaupun banyak tokoh yang telah mencoba mendekontruksi isi atau konsep yang ada dalam aswaja tapi sampai sekarang Aswaja dalam sebuah metode berfikir ada banyak relevasinya dalam kehidupan beragama, sehingga PMII lebih terbuka dalam mebuka ruang dialektika dengan siapapun dan kelompok apapun.

Rumusan aswaja sebagai manhajul fikri pertama kali diintrodusir oleh Kang Said (panggilan akrab Said Aqil Siradj) dalam sebuah forum di Jakarta pada tahun 1991. Upaya dekonstruktif ini selayaknya dihargai sebagai produk intelektual walaupun juga tidak bijaksana jika diterima begitu saja tanpa ada discourse panjang dan mendalam dari pada dipandang sebagai upaya 'merusak' norma atau tatanan teologis yang telah ada. Dalam perkembangannya, akhirnya rumusan baru Kang Said diratifikasi menjadi konsep dasar aswaja di PMII. Prinsip dasar dari aswaja sebagai manhajul fikri meliputi ; tawasuth (mederat), tasamuh (toleran) dan tawazzun (seimbang). Aktualisasi dari prinsip yang pertama adalah bahwa selain wahyu, kita juga memposisikan akal pada posisi yang terhormat (namun tidak terjebak pada mengagung-agungkan akal) karena martabat kemanusiaan manusia terletak pada apakah dan bagaimana dia menggunakan akal yang dimilikinya. Artinya ada sebuah keterkaitan dan keseimbangan yang mendalam antara wahyu dan akal sehingga kita tidak terjebak pada paham skripturalisme (tekstual) dan rasionalisme. Selanjutnya, dalam konteks hubungan sosial, seorang kader PMII harus bisa menghargai dan mentoleransi perbedaan yang ada bahkan sampai pada keyakinan sekalipun. Tidak dibenarkan kita memaksakan keyakinan apalagi hanya sekedar pendapat kita pada orang lain, yang diperbolehkan hanyalah sebatas menyampaikan dan mendialiektikakakan keyakinan atau pendapat tersebut, dan ending-nya diserahkan pada otoritas individu dan hidayah

dari Tuhan. Ini adalah menifestasi dari prinsip tasamuh dari aswaja sebagai manhajul fikri. Dan yang terakhir adalah tawazzun (seimbang). Penjabaran dari prinsip tawazzun meliputi berbagai aspek kehidupan, baik itu perilaku individu yang bersifat sosial maupun dalam konteks politik sekalipun. Ini penting karena seringkali tindakan atau sikap yang diambil dalam berinteraksi di dunia ini disusupi oleh kepentingan sesaat dan keberpihakan yang tidak seharusnya. walaupun dalam kenyataannya sangatlah sulit atau bahkan mungkin tidak ada orang yang tidak memiliki keberpihakan sama sekali, minimal keberpihakan terhadap netralitas. Artinya, dengan bahasa yang lebih sederhana dapat dikatakan bahwa memandang dan menposisikan segala sesuatu pada proporsinya masing-masing adalah sikap yang paling bijak, dan bukan tidak mengambil sikap karena itu adalah manifestasi dari sikap pengecut dan oportunis.

1. Tawwasuth (Moderat)

Tawassuth bisa dimaknai sebagai berdiri di tengah, moderat, tidak ekstrim (baik ke kanan maupun ke kiri), tetapi memiliki sikap dan pendirian.hal ini sesuai dengan sabda Nabi muhammad SAW bahwa *Khairul umur awsathuha* (Paling baiknya sesuatu adalah pertengahannya). *Tawassuth* merupakan nilai yang mengatur pola pikir, yaitu bagaimana seharusnya kita mengarahkan pemikiran kita. Dalam rentang sejarah, kita menemukan bahwa nilai ini mewujud dalam pemikiran para imam yang telah disebut di atas.

Di bidang aqidah *atau* teologi, Al-Asy'ari dan Al-Maturidi hadir sebagai dua pemikir yang tawassuth. Di satu sisi mereka berusaha untuk menghindari pemikiran Mu'tazilah yang terlalu rasional dan memuja-muja kebebasan berpikir sehingga menomorduakan al-quran dan sunnah rasul. Tetapi di sisi lain beliau tidak sepakat dengan golongan Salafi yang sama sekali tidak memberi tempat bagi akal dan memaknai al-quran dan hadits secara tekstual. Mereka berusaha menggabungkan dua pendekatan itu dan kemudian melahirkan dua konsep teologi yang saling melengkapi.

Di bidang fiqih atau hukum Islam kita juga mendapatkan Abu Hanifah, Malik bin Anas, Al-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal sebagai para pemikir yang moderat. Mereka berempat dengan ciri khasnya masing-masing membangun konsep fiqih Islam yang di dasarkan kepada Al-quran dan hadits, namun pemahamannya tidak terjebak kepada fiqh yang terlalu bersandar kepada tradisi ataupun kepada rasionalitas akal belaka.

Di bidang tasawuf Al-Junaid tampil dengan pemikiran tasawuf yang berusaha mencari sinergitas antara kelompok falsafi dengan konservatif. beliau berhasil melahirkan konsep tasawuf sunni yang *menjadikan* taqwa (syari'ah) sebagai jalan utama menuju haqiqah. Dengan demikian, beliau berhasil mengangkat citra tasawuf yang waktu itu dianggap sebagai ajaran sesat sebab terlalu menyandarkan diri kepada filsafat Yunani dan tidak lagi mematuhi rambu-rambu syari'ah, seperti ajaran sufi Al-Hallaj. Apa yang dilakukan oleh al-Junaid sama dengan Wali Sanga pada masa awal Islam di Jawa ketika menolak ajaran tasawuf Syekh Siti Jenar.

Dalam sejarah filsafat Islam pun kita mendapatkan seorang Al-Ghazali yang mampu mempertemukan *antara* konsep-konsep filosofis dengan al-quran dan hadits. Dia terlebih dahulu mementahkan teori-teori filsafat yang menurutnya menyimpang dari ajaran Islam seperti Ikhwan al-Shafa. Kemudian menjadikan nilai-nilai al-quran dan hadits sebagai pemandu pemikiran filosofis. Bukan filsafat yang ditolak Al-Ghazali, melainkan silogisme–silogisme filosofis yang bertentangan dengan al-quran dan hadits.

2. *Tasammuh* (Toleran)

Pengertian tasamuh adalah toleran. Sebuah pola sikap yang menghargai perbedaan, tidak memaksakan kehendak dan merasa benar sendiri. Nilai yang mengatur bagaimana kita harus bersikap dalam hidup sehari-hari, khususnya dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat. Tujuan akhirnya adalah kesadaran akan pluralisme atau keragaman, yang saling melengkapi bukan membawa kepada perpecahan.

Kita bisa menengok sejarah, bagaimana sikap para imam yang telah disebutkan di atas terhadap para penentang dan ulama-ulama lain yang berbeda pendapat dengan mereka. Para Imam tidak pernah menyerukan pelaknatan dan pengadilan kepada mereka, selama ajaran mereka tidak mengancam eksistensi agama Islam. Lihat pula bagaimana sikap Wali Sanga terhadap umat beragama lain (Hindu-Budha) yang sudah lebih dulu ada di Jawa. Yang terpenting bagi mereka adalah menciptakan stabilitas masyarakat yang dipenuhi oleh kerukunan, sikap saling menghargai, dan hormat-menghormati.

Di wilayah kebudayaan, kita bisa menengok bagaimana Wali Sanga mampu menyikapi perbedaan ras, suku, adat istiadat, dan bahasa sebagai élan dinamis bagi perubahan masyarakat ke arah yang lebih baik. Perbedaan itu berhasil direkatkan oleh sebuah cita-cita bersama untuk membentuk masyarakat yang berkeadilan, keanekaragaman saling melengkapi, *Unity in plurality*.

3. *Tawwazun* (Seimbang)

Tawazun berarti keseimbangan dalam pola hubungan atau relasi baik yang bersifat antar individu, antar struktur sosial, antara Negara dan rakyatnya, maupun antara manusia dan alam. Keseimbangan di sini adalah bentuk hubungan yang tidak berat sebelah, tidak menguntungkan pihak tertentu dan merugikan pihak yang lain. Tetapi, masing-masing pihak mampu menempatkan dirinya sesuai dengan fungsinya tanpa mengganggu fungsi dari pihak yang lain. Hasil yang diharapkan adalah terciptanya kedinamisan hidup.

Dalam ranah sosial yang ditekankan adalah egalitarianisme (persamaan derajat) seluruh umat manusia. Tidak ada yang merasa lebih dari yang lain, yang membedakan hanyalah tingkat ketakwaannya. Tidak ada dominasi dan eksploitasi seseorang kepada orang lain, termasuk laki-laki terhadap perempuan . Maka kita lihat dalam sejarah, Nabi Muhammad SAW dan khulafaurrasyidun dengan tegas menolak dan berusaha menghapus perbudakan. Bagitu juga, sikap NU yang dengan tegas menentang penjajahan dan kolonialisme terhadap bangsa Indonesia.

Dalam wilayah politik, tawazun meniscayakan keseimbangan antara posisi Negara (penguasa) dan rakyat. Penguasa tidak boleh bertindak sewenang-wenang, menutup kran demokrasi, dan menindas rakyatnya. Sedangkan rakyat harus selalu mematuhi segala peraturan yang ditujukan untuk kepentingan bersama, tetapi juga senantiasa mengontrol dan mengawasi jalannya pemerintahan. Kita lihat bagaimana sikap Ahmad bin Hanbal kepada Al-Makmun yang menindas para ulama yang menolak doktrin mu'tazilah. Dia membangun basis perlawanan kerakyatan untuk menolak setiap bentuk pemaksaan Negara, walaupun dia dan para ulama yang lain harus menahan penderitaan dan hukuman yang menyakitkan. Namun kita juga bisa melihat contoh lain sikap seorang al-Ghazali terhadap pemimpin yang adil bernama Nizam al-Muluk. Dia ikut berperan aktif dalam mendukung setiap program pemerintahan, memberi masukan atau kritik, dan hubungan yang mesra antara ulama' dan umara' pun tercipta. Kita juga bisa membandingkannya dengan posisi Wali Sanga sebagai penasehat, pengawas dan pengontrol kerajaan Demak.

Dalam wilayah ekonomi, tawazun meniscayakan pembangunan sistem ekonomi yang seimbang antara posisi Negara, pasar dan masyarakat. Kita melihat bagaimana Umar bin Abdul Azis mampu membangun ekonomi Islam yang kokoh dengan menyeimbangkan fungsi Negara (baitul mal) sebagai pengatur sirkulasi keuangan dan pendistribusian zakat; Mewajibkan setiap pengusaha, pedagang, dan pendistribusi jasa (pasar) untuk mengeluarkan zakat sebagai kontrol terhadap kekayaan individu dan melarang setiap bentuk monopoli; Serta menyalurkan zakat kepada rakyat yang tidak mampu sebagai modal usaha dan investasi. Sehingga dalam waktu tiga tahun saja telah terbangun struktur ekonomi yang stabil dan kesejahteraan hidup terjamin. Dalam wilayah ekologi, tawazun meniscayakan pemanfaatan alam yang tidak eksploitatif (israf) dan merusak lingkungan. Banyak contoh dalam sejarah yang menunjukkan sikap ramah terrhadap lingkungan. Larangan menebang pohon waktu berperang misalkan, atau anjuran untuk reboisasi (penghijauan) hutan. Begitu juga ketika para intelektual muslim semacam al-Khawarizmi, al-Biruni, dan yang lain menjadikan alam sebagai sumber inspirasi dan lahan penelitian ilmu pengetahuan.

4. *Ta'addul* (Adil)

Yang dimaksud dengan ta'adul adalah keadilan, yang merupakan pola integral dari tawassuth, tasamuh, dan tawazun. Keadilan inilah yang merupakan ajaran universal Aswaja. Setiap pemikiran, sikap dan relasi, harus selalu diselaraskan dengan nilai ini. Pemaknaan keadilan yang dimaksud di sini adalah keadilan sosial. Yaitu nilai kebenaran yang mengatur totalitas kehidupan politik, ekonomi, budaya, pendidikan, dan sebagainya. Sejarah membuktikan bagaimana Nabi Muhammad mampu mewujudkannya dalam masyarakat Madinah. Bagitu juga Umar bin Khattab yang telah meletakkan fundamen bagi peradaban Islam yang agung.

F. Implementasi Aswaja dalam Nilai-Nilai Gerakan

Aswaja sebagai *manhaj al-taghayyur al-ijtima'i* bisa kita tarik dari nilai-nilai perubahan yang diusung oleh Nabi Muhammad dan para sahabat ketika merevolusi masyarakat Arab jahiliyah menjadi masyarakat yang tercerahkan oleh nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan universal. Ada dua hal pokok yang menjadi landasan perubahan itu:

1. **Basis Nilai,** yaitu nilai kebenaran qurani dan sunnah nabi yang diimplementasikan secara konsekwen dan penuh komitmen.
2. **Basis Realitas**, yaitu keberpihakan kepada kaum tertindas dan masyarakat lapisan bawah.

Dua basis ini terus menjadi nafas perubahan yang diusung oleh umat Islam yang konsisten dengan aswaja, termasuk di dalamnya NU dan PMII. Konsistensi di sini hadir dalam bentuk élan dinamis gerakan yang selalu terbuka untuk dikritik dan dikonstruk ulang, sesuai dengan dinamika zaman dan lokalitas. Dia hadir tidak dengan klaim kebenaran tunggal, tetapi selalu berdialektika dengan realitas, jauh dari sikap eksklusif dan fanatik.

Maka empat nilai yang dikandung oleh aswaja, untuk konteks sekarang harus kita tafsirkan ulang sesuai dengan perkembangan teori-teori sosial dan ideologi-ideologi dunia.

1. ***Tawassuth*** sebagai pola pikir, harus kita maknai sebagai tidak mengikuti nalar kapitalisme-liberal di satu sisi dan nalar sosialisme di sisi lain. Kita harus memiliki cara pandang yang otentik tentang realitas yang selalu berinteraksi dalam tradisi. Pemaknaannya ada dalam paradigma yang dipakai oleh PMII yaitu paradigma kritis transformatif.
2. ***Tasamuh*** sebagai pola sikap harus kita maknai sebagai bersikap toleran dan terbuka terhadap semua golongan selama mereka bisa menjadi saudara bagi sesama. Sudah bukan waktunya lagi

untuk terkotak-kotak dalam kebekuan golongan, apalagi agama. Seluruh gerakan dalam satu nafas pro-demokrasi harus bahu membahu membentuk aliansi bagi terbentuknya masyarakat yang lebih baik, bebas dari segala bentuk penindasan dan penjajahan. PMII harus bersikap inklusif terhadap sesama pencari kebenaran dan membuang semua bentuk primordialisme dan fanatisme keagamaan.

3. ***Tawazun*** sebagai pola relasi dimaknai sebagai usaha mewujudkan egalitarianisme dalam ranah sosial, tidak ada lagi kesenjangan berlebihan antar sesama manusia, antara laki-laki dan perempuan, antara kelas atas dan bawah.Di wilayah ekonomi PMII harus melahirkan model gerakan yang mampu menyeimbangkan posisi Negara, pasar dan masyarakat. Berbeda dengan kapitalisme yang memusatkan orientasi ekonomi di tangan pasar sehingga fungsi negara hanya sebagai obligator belaka dan masyarakat ibarat robot yang harus selalu menuruti kehendak pasar; atau sosialisme yang menjadikan Negara sebagai kekuatan tertinggi yang mengontrol semua kegiatan ekonomi, sehingga tidak ada kebebasan bagi pasar dan masyarakat untuk mengembangkan potensi ekonominya. Di wilayah politik, isu yang diusung adalah mengembalikan posisi seimbang antara rakyat dan negara. PMII tidak menolak kehadiraan negara, karena Negara melalui pemerintahannya merupakan implementasi dari kehendak rakyat. Maka yang perlu dikembalikan adalah fungsi negara sebagai pelayan dan pelaksana setiap kehendak dan kepentingan rakyat. Di bidang ekologi, PMII harus menolak setiap bentuk eksploitasi alam hanya semata-mata demi memenuhi kebutuhan manusia yang berlebihan. Maka, kita harus menolak nalar positivistik yang diusung oleh neo-liberalisme yang menghalalkan eksploitasi berlebihan terhadap alam demi memenuhi kebutuhan bahan mentah, juga setiap bentuk pencemaran lingkungan yang justru dianggap sebagai indikasi kemajuan teknologi dan percepatan produksi.
4. ***Ta'adul*** sebagai pola integral mengandaikan usaha PMII bersama seluruh komponen masyarakat, baik nasional maupun global, untuk mencapai keadilan bagi seluruh umat manusia. Keadilan dalam berpikir, bersikap, dan relasi. Keadilan dalam ranah ekonomi, politik, sosial, budaya, pendidikan, dan seluruh ranah kehidupan. Dan perjuangan menuju keadilan universal itu harus dilaksanakan melalui usaha sungguh-sungguh, bukan sekadar menunggu anugerah dan pemberian turun dari langit.

G. Otoritas & Kontekstualisasi Aswaja di PMII

Secara singkat posisi Aswaja di PMII dapat dilihat sebagai berikut. Dalam upaya memahami, menghayati, dan mengamalkan Islam, PMII menjadikan ahlussunnah wal jama'ah sebagai manhaj al-fikr sekaligus manhaj al-taghayyur al-ijtima'i (perubahan sosial) untuk mendekonstruksikan sekaligus merekonstruksi bentuk-bentuk pemahaman dan aktualisasi ajaran-ajaran agama yang toleran, humanis, anti-kekerasan, dan kritis-transformatif (dalam NDP dan PKT PMII).

Bagi PMII, Aswaja merupakan basis dasar nilai organisasi. Hal ini berarti kehidupan dan gerakan PMII senantiasa dilandasi oleh nilai-nilai tersebut sehingga secara langsung membentuk identitas komunitas. Lebih dari itu, Aswaja merupakan inspirasi gerakan dan sekaligus alat bergerak yang membimbing para aktivisnya dalam memperjuangkan cita-cita kebangsaan dan kemanusiaan. Ini sudah dibuktikan misalnya komitmen gerakan yang tidak melenceng dari cita-cita kebangsaan itu, sementara di sisi lain tetap berkomitmen dengan cita-cita Islam yang humanis, pluralis, demokratis, egaliter, dan menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan. Di atas landasan ini pula organisasi PMII bergerak membangun jati diri komunitasnya dan arah gerakannya. Berikut ini beberapa nilai-nilai yang terkandung dalam Aswaja PMII: 1) Maqosidu

Al-Syar`iy (Tujuan Syariah Islam); 2) Hifdzunnafs (menjaga jiwa); 3) Hifdzuddin (menjaga agama); 4) Hfdzul `aqli (menjaga aqal); 5) Hifdzulmaal (menjaga harta); 6) Hifdzul nasab (menjaga nasab)

Kontekstualisasi nilai-nilai yang terkandung dalam Maqosidu Al-Syar`iy: 1) Hifzunnafs Menjaga hak hidup (hak azazi manusia); 2) Hifdzuddin pluralisme (kebebasan berkeyakinan); 3) Hfdzul `aqli (kebebasan berfikir); 4) Hifdzulmaal (kebebasan mencari penghidupan); 5) hifdzul nasab (kearifan local)

Karakteristik ulama ahlussunnah waljama`ah dalam berfikir dan bertindak: 1) Tasamuh (toleran); 2) Tawazun (menimbang-nimbang); 3) Ta'adul (berkeadilan untuk semua); 4) Adamu ijabi birra`yi (tidak merasa paling benar); 5) Adamuttasyau` (tidak terpecah belah); 6) Adamulkhuruj (tidak keluar dari golongan); 7) Alwasatu (selalu berada ditengah-tengah); 8) Luzumuljamaah (selalu berjamaah); 9) Adamu itbailhawa (tidak mengikuti hawa nafsu); 10) Puncak dari semuanya adalah Ta'awun (saling tolong menolong).

H. Aswaja sebagai *Mahajul Harokah*

1. Perspektif Sosial Ekonomi

Menyangkut bagaimana Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah dikerangkakan sebagai alat baca, perlu kiranya kita mulai pembacaan dan identifikasi persoalan yang dilanjutkan dengan perumusan kerangka teoritis dengan dilengkapi kerangka tawaran langkah-langkah yang akan kita ambil baik strategis maupun taktis.

Pertama, perlunya pembacaan yang cukup cermat atas realitas sosial ekonomi Indonesia. Ini diperlukan terutama untuk mengurai lapis-lapis persoalan yang ada dan melingkupi kehidupan sosial-ekonomi kita. Di antara beberapa persoalan yang harus kita dekati dalam konteks ini adalah:

a) Fenomena kapitalisme global yang termanifestasikan melalui keberadaan WTO, world bank dan juga IMF, serta institusi-institusi pendukungnya.
b) Semakin menguatnya institusi-institusi ekonomi kepanjangan tangan kekuatan global tersebut di dalam negeri. Kekuatan-kekuatan tersebut memanifest melalui kekuatan bisnis modal dalam negeri yang berkolaborasi dengan kekutaan ekonomi global, ataupun melalui TNC atau MNC.
c) Liberalisasi barang dan jasa yang sangat berdampak pada regulasi barang dan jasa ekspor - impor.

Fenomena pertama berjalan dengan kebutuhan pasar dalam negeri yang sedang mengalami kelesuan investasi dan kemudian mendorong pemerintah untuk mengajukan proposal kredit kepada IMF dan WB. Pengajuan kredit tersebut membawa konsekuensi yang cukup signifikan karena Indonesia semakin terintegrasi dengan ekonomi global. Hal ini secara praktis menjadikan Indonesia harus tunduk pada berbagai klausul dan aturan yang digariskan baik oleh WB maupun IMF sebagai persyaratan pencairan kredit. Dan aturan-aturan itulah yang kemudian kita kenal dengan structural adjustment program (SAP), yang antara lain berwujud pada;

a) Pengurangan belanja untuk pembiayaan dalam negeri yang akan berakibat pada pemotongan subsidi masyarakat.
b) Dinaikkannya pajak untuk menutupi kekurangan pembiayaan akibat diketatkan APBN.
c) Peningkatan suku bunga perbankan untuk menekan laju inflasi.

d) Liberalisasi pasar yang berakibat pada terjadinya konsentrasi penguasaan modal pada segelontir orang dan liberalisasi perdagangan yang mengakibatakan munculnya penguasaan sektor industri oleh kelompok yang terbatas.
e) Privatisasi BUMN yang berakibat pada penguasaan asst-aset BUMN oleh para pemilik asing.
f) Restrukturisasi kelayakan usaha yang mengakibatkan munculnya standar usaha yang akan mempersulit para pelaku usaha menengah dan kecil.

Karakter umum liberalisasi yang lebih memberikan kemudahan bagi arus masuk barang dan jasa (termasuk invesasi asing) dari luar negeri pada gilirannya akan mengakibatkan lemahnya produksi domestic karena harus bersaing dengan produk barang dan jasa luar negeri. Sementara di level kebijakan pemerintah semakin tidak diberi kewenangan untuk mempengaruhi regulasi ekonomi yang telah diambil alih sepenuhnya oleh pasar. Sebuah ciri dasar dari formasi sosial neo-liberal yang menempatkan pasar sebagai aktor utama. Sehingga pengelolaan ekonomi selanjutnya tunduk pada mekanisme pasar yang float dan fluktuatif.

Implikasi yang muncul dari pelaksanaan SAP ini pada sektor ekonomi basis (petani, peternak, buruh, dan lain sebagainya) adalah terjadinya pemiskinan sebagai akibat kesulitan-kesulitan stuktural yang mereka hadapi akibatnya menguntungkan investor asing. Terlebih ketika sektor ekonomi memperkenalkan istilah foreign direct investment (FDI) yang membawa arus deras investor asing masuk ke Indonesia secara langsung. Derasnya arus investasi yang difasilitasi oleh berbagai kebijakan tersebut pada gilirannya akan melemahkan para pelaku usaha kecil dan menengah.Dari akumulasi berbagai persoalan tersebut, ada beberapa garis besar catatan kita atas realitas sosial-ekonomi;

a) Tidak adanya keberpihakan Negara kepada rakyat. Ini bisa kita tengarai dengan keberpihakan yang begitu besar terhadap kekeutan-kekuatan modal internasional yang pada satu segi berimbas pada marjinalisasi besar-besaran terhadap kepentingan umat. Terhadap persoalan tersebut kita perlu mengerangkan sebuah model pengukuran pemihakan kebijakan. Dalam khazanah klasik kita mengenal satu kaidah yang menyatakan bahwa kebijakan seorang imam harus senantiasa mengarah kepada tercapainya kemaslahatan umat (Tasarruf al-Imam ‘ala al-Raiyati manuntun bi al-Maslahah).
b) Tidak terwujudnya keadilan ekonomi secara luas. Arus investasi yang mendorong laju industrialisasi pada satu segi memang positif dalam hal mampu menyerap tenaga kerja dalam negeri. Namun pada segi yang lain menempatkan pekrja pada sebagi pihak yang sangat dirugikan. Dalam point ini kita menemukan tidak adanya keseimbngan distribusi hasil antara pihak investor dengan tenaga kerja. investor selalu berada dalam posisi yang diuntungkan, sementara pekerja selalu dalam posisi yang dirugiakn. Sebuah kondisi yang akan mendorong terjadinya konglomerasi secara besar-besaran. Sehingga diperlukan pemikiran untuk menawarkan jalan penyelesaian melalui apa yang kita kenal dengan profit sharing. Yang dalam khazanah klasik kita kenal dengan mudharabah ataupun mukhabarah. Sehingga secara opertif pemodal dan pekerja terikat satu hubungan yang saling menguntungkan dan selanjutnya berakibat pada produktifitaas kerja.
c) Pemberian reward kepada pekerja tidak bisa menjawab kebutuhan yang ditanggung oleh pekerja. Standarisasi UMR sangat mungkin dimanipulasi oleh perusahaan dan segi tertentu mengkebiri hak-hak pekerja. Ini terjadi karena hanya didasarkan pada nilai nominal dan bukan kontribusi dalam proses produksi. Dalam persoalan ini kita ingin

menawarkan modal manajemen upah yang didasarkan pada prosentasi kontribusi yang diberikan oleh pekerja kepada perusahaan ataupun proses produksi secara umum. Standarisasi yang kita sebut dengan UPH (upah prosentasi hasil) pada seluruh sektor ekonomi. Salah satu pertimbangan usulan ini adalah kaidah atau sebuah ayat bahwa harus ada distribusi kekayaan dalam tubuh umat itu secara adil dan merata untuk mencegah adanya konglomerasi ekonomi.

d) Tidak adanya perlindungan hukum terhadap pekerja. Hal ini bisa kita lihat dari maraknya kasus PHK sepihak yang dilakukan oleh perusahaan. Ataupun contoh lain yang mengindikasikan satu kecenderungan bahwa kebijakan-kebijakan Negara lebih banyak diorientasikan semata untuk menarik investasi sebesar-besarnya tanpa pernah memikirkan implikasi yang akan muncul dilapangan. Termasuk potensi dirugikannya masyarakat baik secara ekologis (lingkungan dalam kaitannya dengan limbah industri), ekonomis (tidak berimbangnya penghasilan dengan daya beli), ataupun secara geografis (dalam hal semakin berkurangnya lahan pertanian ataupun perkebunan). Hampir tidak ada klausul level ini kita menuntut pemberlakuan undang-undang pasal 28b UUD 1945 serta perlakuan perlindungan hak pekerja yang dicetuskan kepada konferensi ILO.
e) Perlunya masyaraakat dilibatkan dalam pembicaraan mengenai hal-hal penting berkaitan dengan pembuatan rencana kebijakn investasi dan kebijakan-kebijakan lain yang berhubungan secara langsung dengan hajat hidup orang banyak. Ini diperlukan untuk mengantisipasi potensi resistan yang ada dalam masyarakat termasuk scenario plan dari setiap kebijakan. Berkaitan dengan ini smapai di level kabupaten/kotamadya bahkan tingkat desa masih terdapat ketidakadilan informasi kepada masyarakat. Sehingga masyarakat hampir-hampir tidak mengetahui apa yang telah, sedang dan akan dilakukan pemerintah di wilayah mereka. Kondisi demikian pada banyak level akan merugikan masyarakat yang seharusnya mengetahui informasi-informasi tersebut secara merata.

Hal lain yang juga menyangkut persoalan ekonomi adalah perlunya elaborasi atas rujukan-rujukan fiqhiyah (termasuk ushul fiqh) bagi kerangka-kerangka operasional Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah sebagai manhaj al-fikr. Kebutuhan akan elaborasi ini dirasa sangat mendadak, terutama mengingat adanya kebingungan di beberapa tempat menyangkut ideologi dasar PMII dan kerangka paradigmanya terlebih jika dikaitkan dengan kemapuan Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah untuk menyediakan kerangka operatif yang akan memandu kader-kader PMII dilapangan masing-masing.

Pembicaraan mengenai berbagai persoalan tersebut mengantar kita untuk menawarkan langkah praktis berupa kerangka pengembangan ekonomi yang kemudian kita sebut sebagai konsep ekonomi bedikari. Konsep ini secara umum bisa kita definisikan sebagai konepsi pengelolaan ekonomi yang dibangun di atas kemampuan kita sebagai sebuah Negara.untuk mendukung tawaran tersebut, lima langkah stategis kita usulkan;

a) Adanya penyadaran terhadap masyarakat tentang struktur penindasan yang terjadi.
b) Penghentian hutang luar negeri
c) Adanya internalisasi ekonomi Negara.
d) Pemberlakuan ekonomi political dumping.
e) Maksimalisasi pemanfaatan sumber daya alam dengan pemanfaatan tekhnologi berbasis masyarakat lokal (society-based technology).

2. Perspektif Sosial Politik, Hukum & HAM

Akar permasalahan sosial, politik, hukum dan HAM terletak pada masalah kebijakan (policy). Satu kebijakan seyogyanya berdiri seimbang di tengah relasi "saling sadar" antara pemerintah, masyarakat dan pasar. Tidak mungkin membayangkan satu kebijakan hanya menekan aspek kepentingan pemerintah tanpa melibatkan masyarakat. Dalam satu kebijakan harus senantiasa melihat dinamika yang bergerak di orbit pasar. Dalam kasus yang lain tidak bias jika kemudian pemerintah hanya mempertimbangkan selera pasar tanpa melibatkan masyarakat didalamnya.

Persoalan muncul ketika: 1). kebijakan dalam tahap perencanaan, penetapan, dan pelaksanaannya seringkali monopoli oleh pemerintah. Dan selama ini kita melihat sedikit sekali preseden yang menunjukan keseriusan pemerintah untuk melibatkan masyarakat.2). kecendrungan pemerintah untuk selalu tunduk kepada kepentingan pasar, sehingga pada beberapa segi seringkali mengabaikan kepentingan masyarakat.

Kedua kondisi tersebut jika dibiarkan akan menggiring masyarakat pada posisi yang selalu dikorbankan atas nama kepentingan pemerintah dan selera pasar. Dan akan menciptakan kondisi yang memfasilitasi tumbuhnya dominasi dan bahkan otoritarianisme baru.

Kemudian kaitannya dengan Ahlussunnah wal Jama'ah yang juga menjadi nilai dasar (NDP) PMII, dimana substansinya adalah jalan tengah, maka sudah sepatutnya bahwa PMII memposisikan diri di tengah untuk mencari titik temu sebagai solusi. Dengan sikap seperti itu, PMII mengikuti nilai Ahlussunnah wal Jama'ah. Nilai-nilai Ahlussunnah wal Jama'ah seperti tawazun, akan dapat melahirkan nilai Ahlussunnah wal Jama'ah yang ta'adul. Dalam hal ini, yang menjadi titik tekan adalah dengan strategi dapat meruntuhkan kekuasaan dominan dan otoriter yang pada akhirnya bermuara menjadi gerakan revolusiner.

Sekali lagi, cara revolusioner merupakan langkah akhir ketika ada alternatif lain win win solution atau ishlah bisa ditawarkan, maka cara revolusioner meski dihindarkan. Saat ini kondisi sosial politik Indonesia mengalami degradasi luar biasa. Ada empat variabel yang dapat membantu mencari akar persoalan.

Pertama, Negara dan pemerintahan. Dalam hal ini belum mampu menjawab tuntutan masyarakat kelas bawah. Dengan adanya kebijakan-kebijakan yang sebtulnya tidak berpihak pada rakyat, seperti adanya kenaikan harga-harga, merupakan salah satu pemicu munculnya ketidak percayaan masyarakat terhadap pemerintah sebagai penyelenggara Negara. *Kedua*, militer. Pada dasarnya adanya militer adalah karena untuk mengamankan Negara dari ancaman, bukan malah mengancam. Selama 32 tahun masyarakat Indonesia mempunyai pengalaman pahit dengan perlakuan-perlakuan militer. Meski, dalam hal tersebut harus ada pemilihan, secara institusional, institusi dan secara personal. Keinginan menjadikan militer professional merupakan cerminan adanya keinginan militer untuk berubah lebih baik. Namun, penegasan dan upaya ke arah professionalitas militer masih belum cukup signifikan dan menampakkan hasil. Peran militer terutama pada wilayah sosial politik menjadi cataan tersendiri yang harus dikontrol. Bukan berarti mengeliminir hak-hak militer sebagai salah satu komponen Negara yang juga berhak mengapresiasikan kehendaknya. Tetapi karena menyadari betul, militer sangat dibutuhkan pada wilayah dan pertahanan Negara, maka tidak seharusnya menarik-narik militer ke medan politik yang jelas-jelas bukanlah arena militer. *Ketiga,* kalangan sipil. Ironisnya, ketika ada keinginan membangun tatanan civil society, yang arahnya ingin membangun supermasi sipil, namun kenyataannya kalangan sipil terutama politisi sipil acapkali mengusung urusan Negara (pemerintahan) serta militer ke wilayah

politik yang lebih luas. Sehingga yang terjadi adalah ketidakjelasan peran dan fungsi masing-masing.

Fungsi dan peran (pemerintahan) adalah sebagai penyelenggara bukanlah sebagai penguasa tunggal. Oleh karena itu Negara selalu dikontrol. Namun contoh yang semestinya berasal dari masyarakat ataupun kalangan poitisi yang mewakili di parleman kecendrungannya seperti dijelaskan sebelumnya, menyeret-nyeret dan seringkali mencampuradukkan urusan pemerintah dan militer ke dalam wilayaah politik. Oleh karena itu dari ketiga variabel tersebut pada kondisi kekinian yang ada, perlu penegasan dan penjelasan terhadap peran dan fungsi serta posisinya masing-masing. Terutama bagi kalangan sipil yang tereduksi menjadi kalangan politisi untuk tidak membawa kepentingan-kepentingan politiknya memasuki arena lain. Jika itu tetap berlangsung (ketidakjelasan peran dan fungsi Negara, militer dan parlemen atau parpol bahkan lembaga peradilan) maka niscaya ketidakpercayaan rakyat semakin mengkristal terhadap semua institusi tersebut.

3. Perspektif Sosial Budaya

Persoalan social-budaya di Indonesia dapat dilihat dengan menggunakan; ***Pertama***, analisa terhadap kondisi social budaya masyarakat, baik pada tingkatan lokal atau pada tingkat global. ***Kedua,*** analisa nilai-nilai budaya yang kemudian didalamnya terdapat nilai-nilai ke-Ahlussunnah wal Jama'ah-an sebagai nilai yang terpatri untuk melakukan perubahan ketika kondisi sosial budaya menjadi dasar pijakan. Dari itu semua, pembentukan karakter budaya menjadi tujuan akhirnya.

Ahlussunnah wal Jama'ah dalam konteks sosial budaya dijadikan nilai-nilai yang kemudian menjadi alat untuk melakukan perubahan sosial budaya. Ekplorasi terhadap permasalahan lokal maupun global merupakan cara untuk mengetahui akar persoalan sosial budaya yang terjadi. Bahwa pada kenyataannya globalisasi ternyata mengikis budaya lokal didalam seluruh aspek kehidupan. Globalisasi tanpa kita sadari telah merusak begitu dalam sehingga mengaburkan tata sosial budaya Indonesia. Ironsnya, masyarkat menikmati produk-produk globalisasi sementara produk lokal menjadi teralienasi. Berangkat dari kondisi tersebut, perlu adanya strategi budaya untuk melakukan perlawanaan ketika hegemoni kapitalisme global semakn "menggila". Salah satu straegi itu mnejadikan nilai-nilai Ahlussunnah wal Jama'ah sebagai dasar strategi gerakan. Strategi yang dimaksud bisa dalam bentuk penguatan budaya-budaya lokal.

Dalam konteks sosial budaya, posisi Negara dengan masyarakat bukanlah vis a vis tetapi sebagaimana Negara, pasar dan globalisasi secara umum dapat sejajar. Terkait denga itu, PMII harus dapat menjembatani keinginan-keinginan masyarakat terhadap Negara agar kebijakan-kebijakan Negara tidak lagi merugikan masyarakat dan tidak lagi menguntungkan kapitalis global.

PMII harus secara tegas mengambil posisi ini untuk membantu mengantisipasi dampak ekonomi pasar dan globalisasi terhadap masyarakat.Terutama untuk penerjemahan kebijakan Negara, kebijakan ekonomi pasar kemudian globalisasi secara umum yang berdampak pada pihak local yang sebetulnya menjadi sasaran distribusi barang. Juga mempengaruhi budaya. Disisnilah peran PMII dengan seperangkat nilai-nilai idealnya seperti tawazun,tasamuh dan ta'adul menjadi dasar guna menjembatani kesenjangan antara wilayah internal masyarakat Indonesia. Berdasarkan hal itu maka pilihan agregasi PMII harus senantiasa diorientasikan untuk mengerangkakan formulasi rekayasa sosial yang diabdiakn sebesar-besarnya bagi pemberdayaan masyarakat dihadapan Negara maupun pasar. Sehingga

dapat tercipta perimbangan kekuatan yang akan memungkinkan terbentuknya satu tatanan masyarakat yang relasional-partisipatif antara Negara, pasar, PMII dan masyarakat, dimana PMII dengan masyarakat merupakan kesatuan antara system dengan subsisitem yang mencoba menjembatani masyarakat, Negara dan pasar. PMII dengan demikian berdiri dalam gerak transformasi harapan dan kebuthan masyarakat dihadapan Negara dan pasar.

I. Aswaja & Tantangan Masa Depan

Sebelum kelompok-kelompok teologis dalam Islam lahir, Ahlussunnah Wal Jamaah (selanjutnya disebut Aswaja) adalah umat Islam itu sendiri. Namun setelah kelompok-kelompok teologis muncul, Aswaja berarti para pengikut Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi. Dalam pengertian terakhir ini, Aswaja sepadan dengan kelompok-kelompok teologis semisal Mu'tazilah, Syiah, Khawarij dan lain-lain.

Dalam sejarahnya, kemunculan kelompok-kelompok ini dipicu oleh masalah politik tentang siapakah yang berhak menjadi pemimpin umat Islam (khalifah) setelah kewafatan Rasulullah, Muhammad SAW. Setelah perdebatan antara kelompok sahabat Muhajirin dan Anshor dituntaskan dengan kesepakatan memilih Abu Bakar sebagai khalifah pertama, kesatuan pemahaman keagamaan umat Islam bisa dijaga. Namun menyusul huru-hara politik yang mengakibatkan wafatnya khalifah ketiga, Utsman Bin Affan, yang disusul dengan perang antara pengikut Ali dan Muawiyah, umat Islam terpecah menjadi kelompok-kelompok Syiah, Khawarij, Ahlussunnah dan –disusul belakangan, terutama ketika perdebatan menjadi semakin teologis oleh—Mu'tazilah dan lain-lain.

Aswaja melihat bahwa pemimpin tertinggi umat Islam ditentukan secara musyawarah, bukan turun-temurun pada keturuan Rasulullah SAW sebagaimana pandangan Syiah. Aswaja memandang keseimbangan fungsi nalar dan wahyu, tidak memposisikan wahyu di atas nalar sebagaimana pandangan Mu'tazilah. Aswaja melihat manusia memiliki kekuasaan terbatas (*kasb*) dalam menentukan perbuatan-perbuatannya, bukan semata disetir oleh kekuatan absolut di luar dirinya (sebagaimana pandangan Jabariyah) atau bebas absolut menentukan perbuatannya (sebagaimana pandangan Qadariyah dan Mu'tazilah).

Pada wilayah penggalian hukum fiqh, Aswaja (sebagaimana diwakili oleh Imam yang empat: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) bersepakat menggunakan empat sumber hukum: Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', Qiyas; dan tidak bersepakatan dalam menggunakan sumber-sumber yang lain semisal: istihsan, maslahah mursalah, amal ahl al madinah dan lain-lain. Setelah melalui evolusi sejarah panjang, Aswaja sekarang ini menjadi mayoritas umat Islam yang tersebar mulai dari Jakarta (Indonesia) hingga Casablanca (Maroko), disusul oleh Syi'ah di Iran, Bahrain, Lebanon Selatan; dan sedikit Zaidiyah (pecahan Mu'tazilah) di sejumlah tempat di Yaman. Dengan mengacu pada ajaran Muhammad Bin Abdulwahhab, rezim Saudi Arabia berafiliasi kepada apa yang disebut Wahabi. Sementara di Asia Selatan (Afganistan dan sekitarnya) reinkarnasi Khawarij menemukan tanah pijaknya dengan sikap-sikap keras dalam mempertahankan dan menyebarkan keyakinan.

Di Indonesia, Aswaja kurang lebih sama dengan nahdliyin (sebutan untuk jamaah Nahdlatul Ulama), meskipun jamaah Muhammadiyah adalah juga Aswaja dengan sedikit perbedaan pada praktik hukum-hukum fiqh. Artinya, arus besar umat Islam di Indonesia adalah Aswaja. Yang paling penting ditekankan dalam internalisasi ajaran Aswaja di Indonesia adalah sikap keberagamaan yang toleran (*tasamuh*), seimbang (*tawazun*), moderat (*tawassuth*) dan konsisten pada sikap adil (*i'tidal*). Ciri khas sikap beragama macam inilah yang menjadi kekayaan

arus besar umat Islam Indonesia yang menjamin kesinambungan hidup Indonesia sebagai bangsa yang plural dengan agama, suku dan kebudayaan yang berbeda-beda.

Ada dua kekuatan besar yang menjadi tantangan Aswaja di Indonesia sekarang ini dan di masa depan: kekuatan liberal di satu pihak dan kekuatan Islam politik garis keras di pihak yang lain. Kekuatan liberal lahir dari sejarah panjang pemberontakan masyarakat Eropa (dan kemudian pindah Amerika) terhadap lembaga-lembaga agama sejak masa pencerahan (renaissance) yang dimulai pada abad ke-16 masehi; satu pemberontakan yang melahirkan bangunan filsafat pemikiran yang bermusuhan dengan ajaran (dan terutama lembaga) agama; satu bangunan pemikiran yang melahirkan modernitas; satu struktur masyarakat kapital yang dengan globalisasi menjadi seolah banjir bandang yang siap menyapu masyarakat di negara-negara berkembang, termasuk di Indonesia.

Sebagai reaksinya, sejak era perang dingin berakhir dengan keruntuhan Uni Soviet, Islam diposisikan sebagai "musuh" terutama oleh kekuatan superpower: Amerika Serikat dan sekutunya. Tentu saja bukan umat Islam secara umum, namun sekelompok kecil umat Islam yang menganut garis keras dan secara membabi-buta memusuhi non muslim. Peristiwa penyerangan gedung kembar pusat perdagangan di New York, Amerika, 11 September 2001, menjadikan dua kekuatan ini behadap-hadapan secara keras. Akibatnya, apa yang disebut 'perang terhadap terorisme' dilancarkan Amerika dan sekutunya dimana-mana di muka bumi ini.

Yang patut digaris bawahi: dua kekuatan ini, yang liberal dan yang Islam politik garis keras, bersifat transnasional, lintas negara. Kedua-duanya menjadi ancaman serius bagi kesinambungan praktik keagamaan Aswaja di Indonesia yang moderat, toleran, seimbang dan adil itu.

Gempuran kekuatan liberal menghantam sendi-sendi pertahanan nilai yang ditanamkan Aswaja selama berabad-abad dari aspeknya yang sapu bersih dan meniscayakan nilai-nilai kebebasan dalam hal apapun dengan manusia (perangkat nalarnya) sebagai pusat, dengan tanpa perlu bimbingan wahyu. Gempuran Islam politik garis keras menghilangkan watak dasar Islam (Aswaja lebih khusus lagi) yang ramah dan menyebar rahmat bagi seluruh alam semesta.[]

DAFTAR REFERENSI YANG DIANJURKAN UNTUK DIBACA

▪ LITERATUR TENTANG ILMU KALAM & FILSAFAT ISLAM

1. Abdul Razak & Rosihoan Anwar, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, 2003)
2. Adeng Muhtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003)
3. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka Al Husna Baru Jakarta, 2003)
4. Bakry Hasbullah, *Disekitar Skolastik Islam* (Jakarta: Tintamas, 1984)
5. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspek, Jilid I&II.*, Universitas Indonesia Press, Jakarta, 2008.
6. _____, *Teologi Islam : Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan,* Jakarta: UI Press, 1986.
7. _____, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).
8. _____, *Filsafat dan Mistisisme Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995)
9. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Mesir: Maktabah Tijdriyah, t.t.)
10. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2004.
11. Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, Terj. KH. Firdaus AN. Jakarta: Bulan-Bintaang.1996
12. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2001).
13. Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam* (Jakarta: Rajawali 2010).
14. W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam,* Terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987)
15. Yudian Wahyu, Asmin, *Aliran dan Teori Filsafat Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2004)
16. Zainal Abidin Abbas, *Perkembangan Pikiran Terhadap Agama*, (Medan: Firma Islamiyah, 1957 M/ 1376 H)

▪ LITERATUR TENTANG PEMIKIRAN ASWAJA

17. Aziz, Aceng Abdul Dy dkk, *Islam Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia; Sejahtera, Pemikiran dan Dinamika Nahdlatul Ulama,* Pustaka Ma'arif NU, 2006.
18. Abdul Muchith Muzadi, *Mengenal NU* (Surabaya: Kalista, 2006)
19. _____, *NU Perspektif Sejarah dan Ajaran* (Surabaya: Kalista, 2006)
20. Andre Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, Yogyakarta, LKiS, 1999.
21. Abdul Karim, *Reformulasi Aswaja Sebagai Manhajul-Fikr & Manhajul-Amal,* Tim Aswaja Center Pcnu Pati, 2012.
22. Fauzan Alfas, *PMII Dalam Simpul-simpul Sejarah Perjuangan*, Jakarta, PB PMII, 2006.
23. Husein Muhammad, *Aswaja Di Antara Dua Kutub Ekstrimitas***,** Artikel, 02 Nov. 2007
24. Imam Baihaqi, , (ed.), *Kontroversi Aswaja, Aula Perdebatan & Reinterpretasi,* Yogyakarta, LKiS, Cet.II., 2000.
25. Masyhudi Muchtar, *Aswaja An-Nahdliyah, Ajaran Ahlussunnah Wal Jamaah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: Khalista, Cet. I., Maret 2007)
26. Mujamil Qomar, *NU Liberal; Dari Tradisionalisme Ahlusunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002
27. Martin Van Bruinessen, *Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, & Pencarian Wacana Baru,* Yogyakarta, LKiS, Cet.II., 1996.
28. Sirojuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunah Wal Jama'ah* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992).
29. Zamakhsyari Dhofier, *Tradi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1994)

▪ LITERATUR TENTANG PEMIKIRAN & PERADABAN ISLAM

30. Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKIS, Cet. V, 2010)
31. Anonim, *Spritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Interfidei, Jogjakarta, 1994.
32. Hafiz Dasuki, *Ensiklopedi Islam*, Jilid.V, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993)
33. Masyhur Amin, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: ISF, 2004)
34. M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999)
35. Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi & Civil Society*, Jakarta, LP3ES, 1996.
36. Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin & Peradaban,* Jakarta, Paramadina, 1992.
37. Riddel, Peter G. ,"The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia", *Islam and Christian - Muslim Relations*, Vol. 13, No. 1, 2002, hlm. 65 - 83.
38. _____, *Konsep-Konsep Keadilan*, dalam B. Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Para, 1994.
39. Siti Maryam, dkk., *Sejarah Peradaban Islam* (Jogjakarta: LESFI, 2009)
40. Soedjatmoko, *Etika Pembebasan,* LP3ES, Jakarta, 1988.
41. Syalabi, *Sejarah Kebudayaan Islam,* Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988.
42. Thomas S. Khun, *The Structure of Scientivic Revolutions,* Chicago, The University of Chicago Press, 1970.
43. Yatim Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Jaya, 2001

▪ LITERATUR TENTANG PETA PEMIKIRAN ISLAM

44. M. Arsyad Thalib Lubis, *Perbandingan Agama Kristen dan Islam* (Medan: Firma Islamiyah, 1971 M/1392 H) dan O. Hashem, *Yesus atau Paulus* (Surabaya: YAPI, 1967).
45. Azyumardi Azra , *Jaringan Ulama*. Bandung: Mizan, 1994.
46. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, *Aliran Politik dan 'Aqidah dalam Islam* (Jakarta: Logos Publishing House, 1996)
47. Blekker, *Pertemuan Agama-agama Dunia* (Bandung: Sumur Bandung, 1985).
48. Greg Barton, (ed.), *Radikalisme Tradisional*, Yogyakarta, LKiS, 1999.
49. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah : Ajaran, Sejarah, Analisa dan Pemikiran*, Raja Grafindo Persada, 1995
50. Rahman Ansari & Muhammad Fazlur, *Konsepsi Masyarakat Islam Modern* (Bandung: Risalah, 1984)
51. Syarif Hidayatullah, *Islam; Isme-isme, Aliran dan Paham Islam di Indoensia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)

▪ LITERATUR TENTANG TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM

52. Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essai on Liberative Elements in Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999.
53. Asep Sabar Saputra, *Dekonstruksi Paradigma Kritis Komunitas Tradisional,* Jakarta, PB PMII, Cet.I., 2000.
54. Binder Leonard, *Islamic Liberalism,* Chicago, 1988
55. Enrique Baloyra, *El Savador in Transition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.
56. Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme,* Bandung, Kelompok Penerbit Mizan, 2000.
57. Gustavo Gutierres, *The Truth Shall Make You Free, Cofrontations,* New York, Orbis Book, 1991

58. Hasan Hanafi, *Min Al-Aqidah ila Al-Tsaurah, (Dari Teologi Ke Revolusi)* Vol. I-IV., Kairo, Maktabah, Madbuli, 1988.
59. _____, *Dirasat Falsafiyah,* Maktabatu Al-Anjalu al-Misriyyah, Qahira, 1987.
60. _____, *Kiri Islam* dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme & Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi,* Yogyakarta, LKiS, 1993.
61. _____, *Al-Turats wa al-Tajdid, Mauqifuna min al-Turats al-Qadim,* Al-Muassasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Beirut, Cet. IV., 1992.
62. _____, *Perlunya Oksidentalisme,* Jurnal Ulumul Qur'an, No.5-6, Vol. IV, 1994.
63. Ignacio Ellacuria, *Freedom Made Flesh,* New York, Orbis Book, 1976.
64. _____, *Utopia ad Prophecy in Latin America, in Mysterium Liberations: Fundamental Concepts of Liberation Theology,* ed., Ignacio Ellacuria and Jon Sabrino, Trans, James R. Brockmen, Maryknoll,
65. Jose Sols Lucia, *The Legacy of Ignacio Ellacuria; Ten Years After Martyrdom,* Alamat Situs: http://www.fespinal.com/espinal/english/visual/en86
66. Kevin F. Burke, *The Ground Beneath The Cross: The Theology of Ignacio Ellacuria,*
67. Michael Lowy, *Teologi Pembebasan* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar & Insist Press, 2003)
68. M. Abed Al-Jabiri, *Al-Aql Al-Siyasi Al-Arabi: Muhadidah wa Tajalliyatuh (Nalar Politik Arab: Faktor-faktor Penentu & Manifestasinya),* Beirut, Markaz Dirasah Al-Wihdah Al-Arabiyah, 1995.
69. _____, *Post Tradsionalisme Islam,* Yogyakarta, LKiS, 2000.
70. Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997)
71. Sayyid Husein Nasr, *Knowledge & the Sacred,* Suhail Academi, Lahore, Pakistan, 1998.
72. _____, *Three Moslem Seges: Avicenna Shuhrawadi—Ibnu Arabi,* Harvard University Press, Cambridge, 1964.
73. _____, *Tradition Islam in the Modern World, Foundation for Traditional Studies*, Kuala Lumpur, 1978.
74. Shimogaki, Kasuo, *Kiri Islam* (Jogjakarta: LKIS, 2011).
75. Tommy Sue Montgomery, *Revolusion in El-Savador, from Civil Strife to Civil Peace*, Boulder Westview Press, Inc., 1995.
76. Thomas L.S, *Liberation Ethics: Sources, Models,& Norms,* Forttress Press, Minneapolis, 1993.

▪ LITERATUR KITAB KUNING TENTANG DALIL AMALIYAH KAUM NAHDLIYYIN

77. Shahih Bukhari
78. Shahih Muslim
79. Sunan Ibnu Majah
80. Sunan At-Tirmidzi
81. Sunan Abi Dawud
82. Sunan An-Nasa'i
83. Riyadhus Shalikhin
84. Musnad Ahmad bin Hambal
85. Al-Kawkab Al-Sathi
86. Fi Nadzmi Jam'i Al-Jawami'
87. Al-Manhal Al-Lathif fi Ushul Al-Hadits As-Syarif
88. Al-Waraqat fi Ushul Al-Fiqh
89. Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam

90. Al-Ghunyah li Thalibi Thariq Al-Haqq, Al-Kawakib al-Lamma'ah
91. Al-Mizan Al-Syarany
92. Al-Fatawa Al-Kubra
93. Al-Muwaththa, Al-Umm
94. Al-Majmu'
95. Al-Fatawi Al-Kubra Al-Fiqhiyyah, Al-Adzkar li An-Nawawy
96. Al-Hawy li Al-Fatawi li As-Suyuthi, Al-Kawkib Ad-Durriyyah
97. At-Tahriqat, Audhah Ma'ani Ahadits Riyadh As-Shalikhin
98. 'Ilm Ushul Fiqh
99. Ushul Al-Fiqh Khudhari Bik
100. Tanqih Al-Fushul Fi Al-Ushul
101. Mathlab Al-Iqash fi Al-Kalam 'Ala Syaiin min Ghurar Al-Alfadz
102. Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam
103. I'anat At-Thalibin
104. Nail Al-Authar
105. Hasyiyah Al-Bajuri
106. Fathul Mu'in
107. Nail Al-Authar
108. Hujjah Alussunah Wal Jama'ah
109. Tanqih Al-Qaul
110. Kasyf As-Syubuhat li As-Syaikh Mahmud Hasan Rabi'
111. Madarij As-Su'ud Syarkh Al-Barzanji
112. Bughyat Al-Mustarsyidin
113. Khazinat Al-Asrar
114. Kasyf As-Syubuhat
115. Tafsir Yasin li Al-Hamamy

▪ LITERATUR KITAB KLASIK & KONTEMPORER

116. Al-Murtadha, *Thabaqat al-Muktazilah.*
117. Ahmad ibn Yahya Al-Murtadho, *Kitab Tabaqat al-Muktazilah*, ed. Susanna D.Wiltzer.
118. Ahmad Amin, *Dhuha Al-Islam*, Juz III., (Kairo: Maktabah Nahdlah al-Misriyah, t.t.)
119. Al-Ghazali, *Al-Muqidz Min al-Dlalah*, (Beirut: Maktabah al-Sya'biyah, t.t.)
120. Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah wa Nasy'at Ilm al- Kalam inda al-Muslimin*
121. Abdul Karim Usman, ed., *Syarh al-Ushul al-Khamsah*.
122. Asy-Syikh Al-Akbar Muhyi Ad-Diin bin Arabi, *Fushuh Al-Hikam,* Komentar A.R. Nicholsom, Jilid II, t.t.
123. Ahmad ibn Yahya al-Murtadho, *Kitab Tabaqat al-Muktazilah*, ed. Susanna Diwald-Wiltzer.
124. Asy-Syahrastani, Al-Milal Wan-Nihal, Juz 1&2, (Kairo: Muassasah al-Halabi, t.t.)
125. Syaikh Mahmoud Syaltut, *Al-Islam Aqidah Wa-Syari'ah*, (Mesir: Dar al-Qalam, 1966)
126. Sayyid Husien Afandi al-Jisr al-Tarabuli, , *Hushun al-Hamidiyah*, (Surabaya: Maktabah Tsaqafiyah, t.t.)
127. Syaikh Ibnu Athoillah, *Syarah Hikam*, (Mesir: Musthofa al-Babi al-Halabi, t.t.)
128. Syaikh Thahir Al-Jazairi, *Al-Jawahir al-Kalamiyah*, (Surabaya: Salim Nabhan, 1996)
129. Syaikh Muhammad Abduh, *Risalah Al-Tauhid*, (Kairo, t.t.)
130. Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah, *Al-Aqidah Al-Wasithiyyah,* (Beirut: al-'Arabiyah, t.t.)
131. Qasim Al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah,* (Mesir: Musthofa at-Babi al-Halabi, t.t.)

▪ LITERATUR TENTANG SOSIAL & POSMODERNISME

132. Anthony Giddens, *Jalan Ketiga, Pembaruan Demokrasi Sosial,* Jakarta, Gramedia, 1999.
133. Anthony Giddens, *Kapitalisme & Teori Sosial Modern, Jakarta,* UI Press, 1986.
134. Arif Budiman, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga,* Jakarta, Gramedia, Cet. IV., 2000.
135. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, NY, 1937.
136. Arif Sritua, *Pembangunaisme dan Ekonomi Indonesia, Pemberdayaan Rakyat dalam Arus Globalisasi,* Bandung CPSM, Cet. I., 1998.
137. George Ritzer-Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* Jakarta, Prenada Media, 2005.
138. Hannah Arendt, *Pembangunan Ekonomi, Studi Tentang Sejarah Pemikiran,* Jakarta, LP3ES, 1991
139. Herbert Marcuse, *The Critical Spirit: Essay in Honor of Herbert Marcuse,* Boston, 1967.
140. Hira Jhamtani, *Ancaman Globalisasi & Imperealisme Lingkungan*, Yogya, INSIST, 2003.
141. H. Rudolf Strahm, *Kemiskinan Dunia Ketiga, Menelaah Kegagalan Pembangunan di Negara Berkembang,* Jakarta, Pustaka Cidesindo, 1999.
142. J. Larrain, *Theories of Development, Capitalism, Colonialism & Dependensy,* Dalas Brewely, 1989.
143. Jurgen Habermas, *Philoshophisch*, Frankfurt, 1971.
144. Jurgen Habermas*, Knowledge and Human Interests*, Boston, 1971
145. Jurgen Habermas, *Towar and Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1970.
146. Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society,* Boston, Beacon Press, 1979.
147. Jurgen Habermas, Thomas McCarthy, *Teori Kritis Jurgen Habermas,* Yogyakarta, Kreasi Wacana, Cet. I., 2006.
148. Kevin Clements, *Teori Pembangunan dari Kiri ke Kanan,* Yogyakarta, PP, 1997.
149. Komaruddin, *Pengantar untuk Memahami Pembangunan,* Bandung, Angkasa, 1985.
150. Kuncaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas & Pembangunan,* Jakarta, Gmd, Cet. XVIII., 1997.
151. Mansour Faqih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan & Globalisasi,* INSIST, 2001.
152. Max Weber*, The Protestan Ethics and The Spirit of Capitalism,* Univin, Hymn, London, 1990.
153. Max Hokheimer, *Kritische Theorie*, Vol. 1-2, Frankfurt, 1968.
154. Martinjay, *Sejarah Mazhab Frankfurt,* Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2005.
155. Martin Khor, *Globalisasi Perangkap Negara-Negara Selatan*, Yogyakarta, Cindelaras, 2002.
156. Soejatmoko, dkk., *Krisis Ilmu-ilmu Sosial dalam Pembangunan Dunia Ketiga,* Yogyakarta, PLP2M, 1984.
157. Saiful Arif, *Menolak Pembagunanisme,* Yogyakarta, Pustaka Pelajar, Cet. I., 2000.
158. Theodore W. Adorno, *Contemporary German Socology,* 1959
159. Ted & Woods Alan Grant, *Melawan Imperealisme,* Yogyakarta,Sumbu, 2001.
160. Ulrich Beck, *What is Globalization?* Cambridge, Polity Press, 2000.
161. William Outhwaite, *Habermas, A Critical Introduction,* Stanford, California, Stanford Univ. Press, 1994.
162. Yoshihara Kunio, *Kapitalisme Semu di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1990.
163. Zygmunt Bauman, *Globalization: the Human Qonsequences,* NY, Columbia Univ. Press, 1998

TENTANG PENULIS



Nur Sayyid Santoso Kristeva, M.A., Lahir di Cilacap, 27 Juli 1980, adalah anak terakhir dari empat bersaudara pasangan H. Nursayidi Bin H. Ahmad Syarif Ismail dan Hj. Khamidah Binti Bpk. Sanurji. Aktifitas sekarang selain terus menjadi aktivis, santri dan menulis berbagai karya bidang *sosial*, *filsafat*, *pendidikan*, dan *pemikiran ke-Islam-an*, juga menjadi Dosen di Universitas Nahdlatul Ulama Al-Ghazali (UNUGHA) Cilacap, serta menjadi Direktur Institute for Philosophycal and Social Studies (INPHISOS) Jogjakarta-Cilacap, dan ikut mengasuh santri Pondok Pesantren *Al-Madaniyyah As-Salafiyyah* Cilumpang Cilacap. Penulis memiliki hobby: *Membaca, Menulis, Diskusi, Organisasi, dan Travelling.* Buku Favorit yang menjadi inspirasi untuk selalu menulis antara lain: *Ihya 'Ulumaddin*-Imam Ghazali, *Tetralogi Buru*-Pramoedya Ananta Toer, *Madilog*-Tan Malaka, *Das Kapital*-Karl Marx. Motto hidup yang selalu menjadi inspirasi penulis untuk terus membentuk jati diri dan melahirkan karya: "*Bunuhlah waktumu dengan aktivitas produktif dan progressif, jangan engkau terbunuh waktu karena aktivitas yang mengasingkan rasionalitas*"

Pendidikan formal yang pernah ditempuh antara lain: SD Negeri Mertasinga III (1987-1993), SMP Negeri 5 Cilacap (1993-1996), Madrasah Aliyah Ponpes Miftahussalam Banyumas (1996-1999) dipercaya oleh pengasuh ponpes K.H. Zaeni Muhajjat, B.A., untuk menjadi lurah pondok, kemudian penulis menempuh Studi S1 di UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta (1999-2005) dengan Skripsi kontroversial dan dianggap keluar dari tradisi akademik Fakultas Tarbiyah UIN, dengan judul: *"Emansipasi Keterasingan Manusia Menurut Karl Marx: Tinjauan Filsafat Pendidikan Islam"*. Kemudian melanjutkan S2 Pascasarjana Sosiologi Fisipol UGM Jogjakarta (2008-2010) dengan Tesis ambisius berjudul: "*Negara Marxis & Revolusi Proletariat: Studi Analisis Ajaran Marxis Tentang Negara & Tugas-Tugas Proletariat di dalam Revolusi Sosial"* yang kini menjadi buku diterbitkan Pustaka Pelajar Jogjakarta.

Bersamaan dengan pendidikan formal juga penulis menempuh Pendidikan Non-Formal di beberapa Pesantren untuk mengkaji ilmu-ilmu Islam klasik seperti ilmu *tafsir, hadits, nahwu-sharaf*, *fiqih*, *tauhid*, & *kajian Islam kontemporer,* antara lain di: Pondok Pesantren *Miftahussalam Al-Islamiyyah Al-Haditsah* Banyumas, Pondok Pesantren *Al-Munawwir As-Salafiyyah* Krapyak Jogjakarta, Pondok Pesantren *Fatkhul 'Ulum* Kewagean Kediri Jawa Timur, dan Pondok Pesantren *Al-Madaniyyah As-Salafiyyah* Cilumpang Cilacap.

Selama menjadi mahasiswa organisasi kemahasiswaan yang pernah diikuti antara lain: Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Daerah Istimewa Jogjakarta, Bidang Kaderisasi Pengurus Besar Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PB PMII), Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) Paradigma UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, Kelompok Studi Ilmu Pendidikan (KSiP) UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, Presidium Mahasiswa (Presma) Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, Dewan Eksekutif Mahasiswa (DEMA) UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta, Himpunan Mahasiswa Sunan Kalijaga Cilacap (HIMMAH SUCI) Jogjakarta, Himpunan Mahasiswa Cilacap (HIMACITA) Di Jogjakarta, Voulentir Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) Jogjakarta, Direktur Institute for Philosophycal and Social Studies (INPHISOS) Jogjakarta.

Kegemarannya berorganisasi, berdiskusi dan berdialektika melahap *buku kiri, filsafat* dan *sosial* sejak SMU telah menciptakan pemikiran dan pengaruh di lingkungan organisasi dan kelompok studi terus dilanjutkan selama menjadi mahasiswa di Jogjakarta. Di Intra kampus ia terlibat secara politik di PRM dan didelegasikan untuk *menjabat posisi prestisius* sebagai Sekretaris Jenderal DEMA UIN Sunan Kalijaga, dan karena nalar pemberontakan jalanan gerakan intra kampus, ia juga terlibat demonstrasi pembubaran Seminar Nasional dan *penolakan konversi* IAIN menjadi UIN, aksi penolakan SISDIKNAS dan aksi pembubaran partai Golkar setelah penumbangan Rezim Orde Baru '98. Sebagai aktivis, penulis sering turun kejalan dalam berbagai aksi, unjuk rasa, untuk menentang berbagai kebijakan pemerintah yang tidak berpihak kepada rakyat. Penulis pernah terlibat di pendampingan petani di Klaten Jogjakarta dengan Jaringan Petani Katolik, Pendampingan Anak Jalanan dengan Komunitas HUMANA Jogjakarta dan Pendampingan Prostitusi dengan Komunitas Griya Lentara di Lokalisasi Sarkem Jogjakarta. Selama menjadi mahasiswa di UIN Sunan Kalijaga selain aktif turun jalan dan lapangan, ia juga aktif di kancah

pemikiran dengan membentuk dan mengikuti berbagai forum diskusi, seperti T-Visionary Club, Forum Diskusi KIPAS, Voulentir Kajian LKiS, Forum Lintas Organ Ektra dan Forum Diskusi Komunitas Kultural.

Jaringan intelektual yang pernah dan sedang digelutinya antara lain: Center for Asia Pasific Studies Gadjah Mada University (PSAP) Jogjakarta, Institute for Islamic and Social Studies (LKiS) Jogjakarta, Indonesia Sanitation Sector Development Program (WSP/ BAPPENAS) Jakarta, Institute for Human Resources Studies and Development (LKPSM) Jakarta, Lembaga Penelitian dan Pengembangan Masyarakat (LAPPERA) Jogjakarta, Institute for Women and Children's Studies & Development (LSPPA) Jogjakarta, Institute for Human Resources Studies and Development (LKPSM) Cilacap, Forum Kerukunan Ummat Beragama (FKUB) Cilacap, Institute for Research and Empowerment (IRE) Jogjakarta, Institute Sosiologi Dialektis (INSIDE) Gadjah Mada University, Institute for Philosophycal and Social Studies (INPHISOS) Yogyakarta, Forum Diskusi Eye on The Revolution + Revdem Yogyakarta.

Sekarang penulis juga terlibat aktif di organisasi sosial kemasyarakatan, antara lain: Majelis Pembina Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kabupaten Cilacap, Lembaga Kajian & Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM NU) Kabupaten Cilacap, Pimpinan Cabang Lembaga Ma'arif Nahdlatul Ulama Kabupaten Cilacap, Pimpinan Anak Cabang Gerakan Pemuda Ansor Kecamatan Cilacap Utara, Pimpinan Cabang Gerakan Pemuda Ansor Kabupaten Cilacap, Lajnah Bahsul Masail (LBM NU) Eks-Kotatip Kabupaten Cilacap, PC Lajnah Ta'lif wan Nasr Nahdlatul Ulama (LTN NU) Kabupaten Cilacap, Pimpinan Redaksi Buletin Tajalla LBM NU Eks-Kotatip Kabupaten Cilacap.

Produktifitas menulis karya ilmiah berupa buku yang sudah dipublikasikan antara lain: *(1) Negara Marxis & Revolusi Proletariat* (Pustaka Pelajar-Jogjakarta, 2011); *(2) Sejarah Teologi Islam & Akar Pemikiran Ahlussunah Wal Jama'ah* (Pustaka Pelajar-Jogjakarta, 2014); *(3) Kapitalisme, Negara & Masyarakat* (Pustaka Pelajar-Jogjakarta, 2014); *(4) Manifesto Wacana Kiri: Membentuk Solidaritas Organik* (Pustaka Pelajar-Jogjakarta, 2014); *(5) Sejarah Ideologi Dunia* (Inphisos-Jogjakarta); *(6) Revolusi & Manajemen Aksi* (Inphisos-Jogjakarta); *(7) Training of Facilitator: Metodologi Pelatihan Transformatif* (Inphisos-Jogjakarta); *(8) Kepemimpinan Demokratik Transformatif* (Inphisos-Jogjakarta); *(9) Strategi Gerakan Sosial* (Inphisos-Jogjakarta); *(10) Sosiologi Pendidikan Kritis* (Inphisos-Jogjakarta); *(11) Gender, Gerakan Perempuan & Developmentalisme* (Inphisos-Jogjakarta); *(12) Marxisme untuk Revolusi Demokratik* (Inphisos-Jogjakarta); *(13) Pemikiran Marx tentang Kritik Ekonomi Politik* (Inphisos-Jogjakarta); *(14) Manifesto Ideologi Kiri: Melacak Akar Ideologi Dunia* (Inphisos-Jogjakarta); *(15) Paradigma & Sosiologi Perubahan Sosial* (Inphisos-Jogjakarta); *(16) Teori Analisis Geo-Ekosospol* (Inphisos-Jogjakarta).

Hingga sekarang masih tetap aktif Menulis, mengisi Workshop Penulisan Ilmiah, Seminar Nasional & Regional, Pelatihan/*Training-Short Course*, pembicara Forum-forum Ilmiah, Pembasisan Kader dan Gerakan Sosial. Secara formal dan kultural sampai sekarang juga terlibat aktif menjadi Narasumber & Fasilitator di berbagai seminar dan pelatihan ilmiah serta mediasi intelektual di lingkungan PMII antara lain: di MAPABA, PKD, PKL di wilayah PMII Jogjakarta, PKC PMII Jawa Timur, PKC PMII Jawa Tengah, PKC PMII Jawa Barat, dan bersentuhan secara kultural di Wilayah Bidang Kaderisasi PB PMII, serta PMII Wilayah Luar Jawa-Sulawesi, Kalimantan, Sumatra. Hingga kini penulis tetap aktif dalam perintisan pendidikan kritis antara lain: *Sekolah Marxis, Pelatihan Basis, Sekolah Ideologi Dunia, Sekolah Kritik Ideologi, Sekolah Tan Malaka, Sekolah Filsafat Barat & Islam, Sekolah Aswaja, Sekolah Pendidikan Kritis, Sekolah Teori Sosial Klasik & Modern, Sekolah Analisis Sosial, Sekolah Gerakan Sosial, Sekolah Gerakan Perempuan, Sekolah Anti Globalisasi, Sekolah Politik Islam, Pelatihan Manajemen Aksi dan Revolusi, Pelatihan Dasar Kepemimpinan, Training of Facilitator (TOF), Pelatihan Pendidikan Politik, Pelatihan Advokasi, Pelatihan Analisis Kebijakan, Pelatihan Jurnalisme Investigatif, Pelatihan Karya Tulis Ilmiah,* dan menginisiasi Lembaga Penerbitan Karya Ilmiah Ideologis.

Penulis sekarang tinggal di Pondok Pesantren *Al-Madaniyyah As-Salafiyyah Al-Islamiyyah* Cilacap, Jl. Pucang D.37 Gumilir Cilacap Jateng/ Jl. Urip Sumoharjo 71 Mertasinga-Cilacap Jawa Tengah. Penulis bisa dihubungi melalui nomor HP. 085 647 634 312 (IM3) / 087 838 178 226 (XL), E-Mail: nuriel.ugm@gmail.com / FB: nur sayyid santoso kristeva, PIN BBM BlackBerry: 2BBDF63E / PIN BBM Android: 52217134, Website: www.negaramarxis.blogspot.com[]