

**DEMISTIFIKASI POLITIK DI INDONESIA
(STUDI ATAS PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO)**



SKRIPSI

**DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT
GUNA MEMPEROLEH GELAR SARJANA STRATA SATU
DALAM ILMU HUKUM ISLAM**

OLEH:

**PURWANTO
01370936**

DI BAWAH BIMBINGAN:

**DRS. M SODIK, S.SOS, M.SI.
SITI FATIMAH, SH., M. HUM.**

**JINAYAH SIYASAH
FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2008 M/1429 H**



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Saudara Purwanto

Lamp : -

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Syari'ah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Di Yogyakarta

Assalāmu 'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Purwanto

NIM : 01370936

Judul Skripsi : Demistifikasi Politik Di Indonesia

(Studi Atas Pemikiran Kuntowijoyo)

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Syari'ah Jurusan/ Program Studi JS (Jinayah Siyasah) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqsyahkan. Atas perhatiannya kami ucapan terima kasih.

Wassalāmu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 24 Agustus 2008

Pembimbing I

Drs. M. Sodik, S.Sos., M.Si.
NIP. 150 275 040



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Saudara Purwanto

Lamp : -

Kepada

**Yth. Dekan Fakultas Syari'ah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta**

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Purwanto
NIM : 01370936
Judul Skripsi : **Demistifikasi Politik Di Indonesia**
(Studi Atas Pemikiran Kuntowijoyo)

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Syari'ah Jurusan/ Program Studi JS (Jinayah Siyasah) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Hukum Islam.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqsyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 04 September 2008

Pembimbing II

Siti Fatimah, SH., M.Hum.
NIP. 150 260 463



Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

FM-UINSK-BM-05-07/R0

PENGESAHAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Nomor : UIN.02/K.JS-SKR/PP.009/32/2008.

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : **Demistifikasi Politik Di Indonesia**
(Studi Atas Pemikiran Kuntowijoyo)

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : **Purwanto**

NIM : **01370936**

Telah dimunaqasyahkan pada : **24 Sya'ban 1429 H / 26 Agustus 2008 M**

Nilai Munaqasyah : **A (95)**

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga

TIM MUNAQASYAH :

Ketua Sidang

Drs. M. Shodik, S.Sos, M.Si.
NIP. 150 275 040

Penguji I

Drs. Makhrus, M. Hum.
NIP. 150 260 055

Penguji II

Dr. A. Yani Anshori
NIP. 150 276 308

Yogyakarta, 18 September 2008
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Syari'ah
DEKAN

Drs. Yudian Wahyudi, M. A., Ph.D.
NIP : 150 240 524

MOTTO

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَوْضُعْنَا عَنْكَ وَزْرَكَ ﴿٢﴾	الْمُنْشَرِحُ لِكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾
وَرَفَعْنَا لَكَ ذَكْرَكَ ﴿٤﴾	الَّذِي أَنْقَضَ ظَهِيرَكَ ﴿٣﴾
إِنَّمَّا يَرَى مَنْ يَرِيدُ ﴿٦﴾	فَإِنَّمَّا يَرَى مَنْ يَرِيدُ ﴿٥﴾
وَإِلَيْ رَبِّكَ فَارْغِبْ ﴿٨﴾ ^١	فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصِبْ ﴿٧﴾

Biarkanlah aku menghadang orang yang kau anggap benar

Tidak semestinya kau jaring tahap untuk

Yang kau dapat dari salah nilai

Letakkan hatimu di porsi yang cerdas

Letakkan pikirmu di saat yang tegas.²

¹ QS. Al-Alaq (96): 1-8.

² Kenyut Kubro, “Sang Sampak Patrol”, (Seniman Jogjakarta).

PERSEMBAHAN

Demi masa

Kupersembahkan Skripsi ini untuk:

...الذين أمنوا وعملوا الصّلحت وتوا صوا بالحقّ وتوا صوا بالصّبر

Yaitu orang-orang yang tak pernah lelah selalu menuntunku dalam jalan kebijakan dan kesabaran:

**Bapak dan Emakku tercinta
Kakak-kakakku dan Keponakan-keponakanku
Guru-guruku yang telah mengantarku ke gerbang
pengetahuan**

ABSTRAK

Skripsi ini mengkaji tentang Demistifikasi Politik di Indonesia, Studi atas Pemikiran Kuntowijoyo. Hal ini dilatar belakangi pandangan Kuntowijoyo untuk arti pentingnya sebuah budaya politik yang baru, dan lebih maju. Budaya politik yang berkembang sekarang masih merupakan wujud perpanjangan dari budaya politik feudal yang berakar pada budaya politik kerajaan yang sentralistik, patrimonialistik, dan mistis. Dengan bersandarkan pada periode ilmu, Kuntowijoyo mengupayakan perlunya sebuah hijrah politik (obyektifikasi politik).

Permasalahan pokok yang menjadi fokus penelitian ini adalah: (1) Bagaimana latar belakang dan landasan konsep demistifikasi politik menurut Kuntowijoyo? Apa faktor yang menyebabkan terjadinya penolakan Kuntowijoyo terhadap budaya politik di Indonesia, khususnya berkaitan dengan mistifikasi politik. (2) Bagaimana relevansi konsep demistifikasi politik Kuntowijoyo terhadap budaya politik di Indonesia?

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui bangunan dasar pemikiran Kuntowijoyo dalam merumuskan sebuah produk pemikiran, khususnya mengenai demistifikasi politik, untuk kemudian dicari relevansinya dalam budaya politik di Indonesia.

Metode yang dipergunakan dalam penelitian adalah metode *deskriptif-analitik*. Data-data yang diteliti adalah data-data yang berkaitan dengan produk pemikiran Kuntowijoyo sendiri, dan juga data-data yang bersumber dari karya yang ditulis oleh para tokoh yang mempunyai kaitan dengan tema pembahasan. Kemudian analisis data menggunakan instrumen analisis deduktif dengan kerangka analisi-paradigma (*paradigma analysis*), yang dianalisis secara kritis dengan melihat paradigmanya Kuntowijoyo dalam merumuskan demistifikasi politik.

Kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori kritik nalar Arabnya al-Jabiri (*naql al-‘aql al-‘Arabī*). Teori ini digunakan untuk melihat tipologi pemikiran (epistemologi) Kuntowijoyo dalam kaitannya dengan budaya politik di Indonesia. Untuk itu, pendekatan yang digunakan untuk penelitian ini adalah pendekatan *sosio-historis*. Pendekatan ini didasarkan atas pertimbangan, bahwa pemikiran Kuntowijoyo dalam berbagai bukunya yang menjadi objek studi ini berada dalam lingkup teori yang merupakan hasil karya sendiri. Sedangkan konsep-konsep dan pemikirannya hanya mungkin didekati dengan menggunakan pendekatan historis sebagai metode penyelidikan yang memungkinkan untuk memahami segala sesuatu secara lebih komprehensif dan sehakiki mungkin yang terdapat dalam berbagai karyanya tersebut.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa penolakan Kuntowijoyo terhadap budaya politik (mistifikasi politik) di Indonesia, didasarkan pada pentingnya sebuah obyektifikasi politik dengan merubah epistemologi mistik ke epistemologi logis. Demokrasi politik merupakan terminologi yang hanya bisa hidup di wilayah *polis* dan berkeadaban. Tentu saja kerangka demokrasi politik serta institusi-institusinya berasal dari, oleh, dan untuk masyarakat modern. Sementara logika (mistis) primitif mengindikasikan suatu kehidupan masyarakat terbelakang, sederhana, bersahaja, bahkan *nomad* (pra modern).

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَبِهِ نَسْتَعِينُ عَلَىٰ أَمْوَالِ الدُّنْيَا وَالدِّينِ
إِشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَإِشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَّعَلَىٰ أَهْلِ صَحَّبِهِ أَجْمَعِينَ إِمَّا بَعْدٍ

Segala puji dan syukur penyusun panjatkan kehadirat Allah Swt, yang telah melimpahkan rahmat, taufik serta hidayah-Nya, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan. Salawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw, teladan kita dalam menggapai ridha-Nya.

Selanjutnya, penyusunan skripsi ini tidak pernah akan mencapai tahap penyelesaian tanpa bantuan dari berbagai pihak yang memberi dukungan kepada penyusun baik secara langsung maupun tidak langsung. Karena itu, penyusun mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, MA, selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D., selaku Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Bapak Drs. Makhrus Munajat, M.Hum., selaku Ketua Prodi Jinayah Siyasah Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga yogyakarta..
4. Bapak Drs. Mochamad Sodik, S.Sos, M.Si, selaku Pembimbing I dan Ibu Siti Fatimah, SH., M.Hum, selaku Pembimbing II yang telah banyak

memberikan berbagai bimbingan serta arahan di tengah-tengah kesibukannya kepada penyusun dalam rangka menyelesaikan skripsi ini.

5. Kepada Bapak (H. Abdullah Masykur) serta Emakku (Darsiyah) tercinta, atas segala perhatian dan kesabarannya. Semoga amal dan kebaikan Bapak-Emak, selalu mendapatkan ridho dari Allah SWT.
6. Kakak-kakakku: yuk Rum (feminis sejati), yuk Kam, yuk Siti, mas Akhmad, yuk Fadilah, dan yuk Zuvy yang tak henti-hentinya selalu memotivasi dengan segala kasih dan sayang hingga terselesaikannya skripsi ini.
7. Para malaikat kecilku (keponakanku): Sultan, Zahra, Bahauddin, Ulfah, Annas, Bima, Salwa, Ilham, Ayyun, Iqbal, Nunung, yang selalu ramaikan tangis dan sepiku. Paman Pung dari sini hanya bisa bertanya, sudah bisa apa kalian sekarang? Dan keponakan besarku: Banu, Khamid, Sony, Bilqis, Lisa Azaliya, terima kasih tak terbatas untuk kalian semua. Aku sayang kalian.
8. Kepada komunitas Zalaf (Fikra, Erul, Agung) dan AbSurd.com, atas kebersamaannya selama ini di Jogja. Pada akhirnya perjalanan kita, *back to basic*.
9. IMAKTA (Ikatan Mahasiswa Kebumen Jogjakarta), Jaga terus kedamaian dan kekerabatannya.
10. Teman-teman JS II angkatan 2001 (fadlon, Wady, dan yang lainnya), yang selalu memberikan kepedulian, dukungan, dan motivasinya.

11. Manusia-manusia Sanggar *ilir*: Putut A.S, Uwik, Bandyt, serta temen-temen yang lain, yang setia menemani (*ngrusuh*) penyusun selama proses penyusunan skripsi ini, dan proses-proses kreatif (kesanggaran) yang lain. Kalian saksi perjalanku.

12. Sanggar Sunan (Ali Maksum, Krapyak). Hingga akhirnya pergi, akupun penah singgah di ruanganmu.

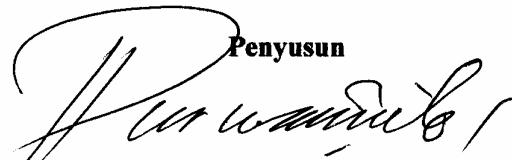
13. Manusia-manusia Kopi JOgja (Kelompok Perkusi Jogja), Surya Tajuddin, Deddy, Nita, Cinta, dan yang lainnya. Penyusun banyak belajar memahami perbedaan dan keberanian dari kalian. Kita sudah belajar maksimal, tapi *kadang* realitas yang tidak menjadikan kita maksimal.

14. Team Wayang Mikail dan Kajie Habib Multi Art Expression: Mas Kajie Habib, Rahmat (*dongengan li al-ālamīn*), serta temen-temen teater Eska.

15. Penghuni Wisma Religi dan Budaya Lokal Papringan dan kost Bintang Harapan Saven. Terima kasih atas kebersamaannya.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt, penyusun memohon segala rahmat dan balasan atas amal baik kepada semua pihak yang telah membantu dalam penyusunan skripsi ini. Semoga karya ini dapat memberi manfaat, khususnya bagi penyusun sendiri dan umumnya bagi semua pihak.

Yogyakarta, 17 Juli 2008


Penyusun
Purwanto
01370936

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam skripsi ini berdasarkan Keputusan Bersama **Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No. 158 tahun 1987 dan No. 0543 b/U/1987.**

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	Tidak dilambangkan	ط	ṭ
ب	B	ظ	ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Ş	غ	g
ج	J	ف	f
ح	H	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Ż	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	,
ص	Ş	يـ	Y
ضـ	D		

2. Vokal

Vokal bahasa Arab seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
‘	Fathah	a	a
‐	Kasroh	i	i
‐	Dammah	u	u

Contoh:

كتب - kataba يذهب - yažhabu

سُئل - *su'ila* ذَكْر - *żukira*

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ۚ	Fathah dan ya	ai	a dan i
ۖ	Fathah dan wawu	au	a dan u

Contoh:

كيف - kaifa حول - haula

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـ ـ ـ ـ ـ	Fathah dan alif atau alif	ā	a dengan garis di atas
Maksūrah			
ـ ـ ـ ـ ـ	Kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
ـ ـ ـ ـ ـ	dammah dan wawu	ū	u dengan garis di atas

Contoh:

قال - qāla	قيل - qīla
رمى - ramā	يقول - yaqūlu

4. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbuṭah ada dua:

a. Ta Marbuṭah hidup

Ta' marbuṭah yang hidup atau yang mendapat harkat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah (t).

b. Ta' Marbutah mati

Ta' marbuṭah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah (h)

Contoh: طلحة - Talhah

c. Kalau pada kata yang terakhir dengan ta' marbu'ah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang "al" serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbu'ah itu ditransliterasikan dengan ḥa /h/

Contoh: روضة الجنة - rauḍah al-Jannah

5. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda syaddah, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh: رَبَّنَا - rabbanā

نَعْمٌ - nu'imma

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu "اً". Namun, dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh qamariyah.

a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya yaitu "al" diganti huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

Contoh : الرَّجُل – ar-rajulu

السَّيِّدَة – as-sayyidatu

b. Kata sandang yang dikuti oleh huruf qamariyah.

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Bila diikuti oleh huruf syamsiyah maupun huruf qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanda sambung (-)

Contoh: الْقَلْمَنْ - al-qalamu الْجَلَالُ - al-jalālu

الْبَدِيعُ - al-badī'ū

7. Hamzah

Sebagaimana dinyatakan di depan, hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh :

شَيْءٌ - syai'un اُمْرٌ - umirtu

النَّوْءُ - an-nau'u تَأْخِذُونَ - ta'khužūna

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il (kata kerja), isim atau huruf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain, karena ada huruf Arab atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَانَّ اللَّهَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ - Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn

فَأَوْفُوا الْكِيلَ وَالْمِيزَانَ - Fa ‘aufū al kaila wa al-mīzāna

9. Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti yang berlaku dalam EYD, diantaranya = huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap harus awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh :

وَمَا مُحَمَّدُ إِلَّا رَسُولٌ - wa mā Muḥammadun illā Rasūl

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وَضَعَ لِلنَّاسِ - inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi

Penggunaan huruf kapital untuk Allāh hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh :

نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفُتْحٌ قَرِيبٌ - naṣrun minallāhi wa fathun qorīb

لِلَّهِ الْأَمْرُ حَمِيعًا - lillāhi al-amru jamī'an

10. Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ilmu tajwīd.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR	viii
HALAMAN TRANSLITERASI.....	xi
DAFTAR ISI	xvii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pokok Masalah	8
C. Tujuan dan Kegunaan	8
D. Telaah Pustaka.....	9
E. Kerangka Teoritik.....	12
F. Metode Penelitian	19
G. Sistematika Pembahasan.....	22

BAB II MISTIFIKASI POLITIK DALAM LINTASAN SEJARAH INDONESIA

A. Pengertian Demistifikasi Politik.....	25
B. Latar Belakang Mistifikasi Politik.....	32
C. Kekuasaan Jawa dan Kepemimpinan Kharismatik	46

BAB III BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO TENTANG DEMISTIFIKASI POLITIK

A. Sketsa Hidup Kuntowijoyo	59
B. Biografi Intelektual Kuntowijoyo.....	63
C. Karya-karya Kuntowijoyo.....	69
D. Karakteristik Pemikiran Kuntowijoyo	77

E. Unsur-unsur Pemikiran Demistifikasi Politik	
Kuntowijoyo.....	103
1. Konsep Periodisasi Sejarah Umat	103
2. Konsep Obyektifikasi.....	110
F. Demistifikasi Politik di Indonesia Sebagai Jalan Tengah....	122
G. Menuju Negara Rasional.....	130
BAB IV KONSEP DEMISTIFIKASI POLITIK MENURUT KUNTOWIJOYO	
A. Analisis terhadap Konsep Kuntowijoyo Tentang Demistifikasi Politik Di Indonesia	136
B. Relevansi Konsep Demistifikasi Politik Menurut Kuntowijoyo dalam Konstelasi Budaya Politik di Indonesia	152
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	159
B. Saran	161
DAFTAR PUSTAKA	164
LAMPIRAN-LAMPIRAN:	
I. TERJEMAHAN	I
II. BIOGRAFI ULAMA ATAU SARJANA	II
III. CURRICULUM VITAE	IV

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebuah kekuasaan¹ politik merupakan bentuk kemampuan untuk mempengaruhi pihak lain menurut kehendak yang ada pada pemegang kekuasaan. Kekuasaan sebagai modal utama gerak pemerintahan merupakan wilayah subur untuk menentukan bagaimana sebuah sistem disusun dan dijadikan manifestasi politik.²

Ada kecenderungan untuk meletakkan perjuangan demi kekuasaan sebagai jantung politik. Kekuasaan pada wilayah politik memiliki berbagai macam model yang semuanya mengarah kepada budaya politik itu sendiri. Nilai kekuasaan merupakan segala-galanya yakni moralitas kekuasaan yang berprinsip bahwa kebenaran politik memiliki logika dan pembernan berdasarkan analisis atas ancaman, tantangan, hambatan, dan gangguan bagi kelangsungan kekuasaan politik itu.³ Keterkaitan logis antara politik dan kekuasaan menjadikan setiap pembahasan tentang politik selalu melibatkan kekuasaan di dalamnya.

¹ Kekuasaan adalah kemampuan seseorang atau suatu kelompok untuk mempengaruhi tingkah laku orang atau kelompok lain sesuai dengan keinginan dari perilaku. Lihat, Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, cet. ke-7 (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 10.

² Dalam hal ini politik dimaknai sebagai perkara mengelola, mengarahkan dan menyelenggarakan kebijaksanaan umum dan keputusan-keputusan atau kebijaksanaan yang menyangkut partai-partai yang berperan dalam kehidupan bernegara. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, cet. ke-3 (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 857. Bandingkan dengan SP. Varma, *Teori Politik Modern*, cet. ke-5 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999).

³ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 111.

Kekuasaan dalam Ilmu politik (*Political Science*) menunjuk pada kegiatan, perilaku, serta sikap keputusan-keputusan pelaku, kelompok organisasi atau kolektivitas yang dalam masyarakat berkembang seperti di Indonesia menifestasinya lebih nampak pada kegiatan-kegiatan pengambilan keputusan untuk menentukan kebijaksanaan dalam pembangunan.⁴

Politik sebagai perilaku manusia yang berupa aktivitas maupun sikap yang mempunyai tujuan dalam menentukan sebuah langkah-langkah positif merupakan hal yang wajar. Hal ini adalah permasalahan biasa seperti melibatkan partai politik, program partai, koalisi partai, dan lobi politik dalam rangka menegakkan kebenaran demokratisasi. Itu semua mencakup persoalan lahir dan nalar yang dapat dicerna dan dipahami menurut logika politik, bukan hal gaib dengan melibatkan tenaga-tenaga mahluk halus seperti jin, orang keramat yang sudah meninggal, ataupun kultus pribadi, hingga sumpah batin (kesetian), mimpi atau wangsit, ruwatan, hingga menggunakan kyai sebagai *political broker*.⁵

Katakanlah dalam era kepemimpinan Gus Dur, langkah-langkahnya dengan melakukan ziarah ke makam-makam yang dianggap keramat, menggunakan jasa kyai untuk menurunkan petunjuk langit, menempatkan kyai sebagai *political broker*, serta berpedoman pada wangsit atau mimpi-mimpi dalam menentukan langkah atau kebijakan politik merupakan tindakan di luar logika politik dan secara tidak langsung keluar dari makna demokrasi atas

⁴ David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 5.

⁵ Khoirul Rosyadi, *Mistik Politik Gus Dur* (Yogjakarta: Jendela, 2004), hlm. 152

dasar prinsip keterbukaan, respek terhadap pluralitas, toleransi, egalirisme, dan sebagainya.⁶

Pada masa Orde Baru dan reformasi hal ini masih saja dipraktekkan. Kita tahu bahwa Soeharto, untuk melanggengkan kekuasannya harus membeli dan mengumpulkan paranormal yang terbaik dari Banten sampai Solo. Kita masih ingat ketika pendukung fanatik Megawati berani “cap jempol darah” sebagai bentuk kesetiaan kepada Megawati. Gus Dur dipandang oleh pengikutnya sebagai wali atau “manusia setengah dewa”. Apapun julukannya, masa NU menganggap Gus Dur mutlak tidak mungkin salah, dan mereka tidak peduli dengan program dan platform PKB.

Persoalan politik adalah adalah peristiwa biasa dan lumrah yang meliputi lobi, aliansi, manuver, hingga kesepakatan-kesepakatan bagi sebuah titik konsensus politik bersama. Apabila setiap langkah, kebijakan, ataupun manuver politik yang berada di luar rasionalitas, logika, ataupun matematika kekuasaan (politik), pada khaketnya adalah bentuk dari penyimpangan makna politik.⁷ Dengan demikian semua kebijakan politik yang dihasilkan akan mempunyai nilai lain. Politik bukan sekedar permasalahan rasional, namun juga memahaminya sebagai suatu hal yang mistis. Kenyataan ini yang menurut Azyumardi Azra dapat menimbulkan anomali demokrasi. Dan ini

⁶ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 343.

⁷ Khoirul Rosyadi, *Mistik Politik*, hlm. 173.

berarti transisi Indonesia untuk menuju kepada demokrasi yang betul-betul otentik akan menjadi lebih sulit.⁸

Hal yang digambarkan di atas menurut Kuntowijoyo⁹ merupakan tindakan mistifikasi politik.¹⁰ Dengan melibatkan unsur luar dalam menentukan arah kebijakan politiknya. Bagi Kunto, perlu adanya budaya politik yang baru, yang lebih maju. Paradigma baru dalam kenegaraan itu harus bukan saja “hitam jadi putih, putih jadi hitam”, tetapi berjalan ke depan lebih jauh dari pada itu. Lebih lanjut Kunto mengemukakan, bangsa Indonesia sekarang harus mengedepankan paradigma kenegaraan jauh ke depan, yakni negara rasional. Budaya politik masa depan harus lintas agama dan lintas suku. Nasionalisme politik masa depan adalah nasionalisme politik yang mengakui pluralitas. Superioritas suku bangsa (Jawa atas sabrang, pri atas non-pri, non- pri atas pri) harus dihilangkan.¹¹

Sistem kenegaraan kita pada masa lalu bersifat irrasional karena ditandai oleh dua gejala, yaitu sebuah non-sistem yang bertumpu hanya pada kekuasaan perorangan dan pandangan dunia dewa-raja. Disebut kekuasaan perorangan karena keputusan-keputusan politik kenegaraan hanya ditentukan

⁸ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana Aktualisasi dan Aktor Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 297.

⁹ Untuk pembahasan selanjutnya penulis mencukupkan dengan nama Kunto.

¹⁰ Secara definitif, mistifikasi atau mistisisme dapat diartikan sebagai sesuatu hal yang mengaburkan, misterius, dan menjadi teka-teki. Dalam kaitannya dengan politik, maka mistifikasi politik merupakan segala bentuk aktivitas, tindakan, ataupun langkah-langkah yang menyimpang dari permasalahan politik yang sebenarnya, termasuk di dalamnya bagaimana memahami konsep kekuasaan (politik) serta cara memperolehnya, Khoirul Rosyadi, *Mistik Politik*, hlm. 151.

¹¹ Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas, Esai-esai Budaya dan Politik* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 207-208.

oleh seorang, yaitu Presiden/ Mandataris MPR. Pandangan dunia dewa-raja timbul karena kita menganggap bahwa seorang presiden itu adalah raja-titisan-dewa yang berkuasa atas dunia aktual dan dunia simbolis, persis seperti rakyat Mataram dulu menganggap rajanya.¹²

Menjelaskan konsepsinya lebih jauh, Kunto memaparkan, kekuasaan perorangan harus digantikan oleh kekuasaan sistem, dan pandangan dewa-raja harus digantikan oleh pandangan dunia *rule of law*. Sistem ialah serangkaian aturan yang merupakan sebuah kesatuan. Sistem tidak lagi mengandalkan seseorang yang bersifat konkret, tetapi pada rangkaian yang abstrak. Sistem tidak dipersonifikasi pada seseorang. Tapi dilembagakan pada sejumlah aturan yang ditentukan bersama dalam musyawarah. Pandangan dunia *rule of law* artinya kekuasaan itu tidak sewenang-wenang, tetapi harus tunduk pada hukum yang ada. Hukumlah yang mendefinisikan, mengatur dan membatasi kekuasaan, serta tidak memberi peluang perbuatan yang menyimpang darinya. Para pelaku politik (legislative, eksekutif) bertindak secara transparan, terbuka dan *predictable*. Hukum adalah ukuran pelaksanaan sistem kenegaraan.¹³ Dengan alasan tersebut, bagi Kunto perlunya jalan tengah untuk mengatasi kemandegan politik, perlu ada perubahan dalam cara berpikir politik.

Berangkat dari periodisasi, Kunto memproyeksikan bangunan berpikir sejarah politik Indonesia dengan beberapa bagian. Beliau membagi sejarah politik Indonesia menjadi tiga periode berdasar sistem sosiologi pengetahuan

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, hlm. 207.

masyarakat.¹⁴ Periodesasi tersebut antara lain: 1) periode mitos, 2) periode ideologi, 3) periode ilmu. Dari periodesasi inilah, bagi Kunto pentingnya sebuah transformasi politik. Di sinilah arti penting kesadaran sejarah sebagai pembebas dari mitologi dan asumsi-asumsi sesat yang kadung ditabalkan oleh tradisi, juga ideologi. Titik tolak Kunto adalah, keluar dari alam pikiran mistis.

Ide dasar Kunto adalah bagaimana mekanisme politik berjalan dalam sebuah koridor obyektif (logis), dengan meninggalkan nalar subyektif ke nalar obyektif, dari nalar abstrak ke nalar konkret, dan dari nalar ideologi ke nalar ilmu. Dengan kata lain, perlunya sebuah obyektifikasi politik, supaya umat mengenal lingkungan dengan lebih baik; baik lingkungan fisik, lingkungan sosial, lingkungan simbolis, maupun lingkungan sejarah.¹⁵

Bertolak dari kenyataan politik di atas, penyusun tertarik untuk mengkaji pemikiran Kunto dengan gagasan politiknya mengenai demistifikasi politik. Di samping seorang cendekiawan¹⁶ beliau juga dikenal sebagai

¹⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Shalahudin Press, 1985), hlm. 26-27.

¹⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, cet. 2 (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 10-11.

¹⁶ Dalam topik “Islam dan Masa Depan Indonesia” atau “Indonesia dan Masa Depan Islam”, ia lebih berbicara sebagai cendekiawan. Yang lebih menarik, ia dapat muncul dengan dua karakter kecendekiawanan: cendekiawan Islam dan cendekiawan Indonesia. Penjelasan inilah yang dapat memberikan gambaran mengenai posisi intelektual Kuntowijoyo sebagai cendekiawan. Lihat, A. E. Priyono “Periferalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam di Indonesia, Menyimak pemikiran DR. Kuntowijoyo,” (ed), *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, cet. ke-6, (Jakarta: Mizan, 1994), hlm. 24. Lebih jauh Syafi’i Anwar memasukan Kuntowijoyo dalam kelompok cendekiawan muslim dengan pemikiran transformatif. Lihat, M. Syafi’i Anwar, “Pemikiran Politik dengan Paradigma Al-Qur’an: Sebuah Pengantar” dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 1997), hlm. xix.

seorang sejarahwan, sastrawan dan budayawan Indonesia yang mempunyai corak modernis.¹⁷

Kunto merupakan sosok pemikir struktural dalam memahami maupun menganalisis sejarah sosial politik Indonesia. Dalam hubungan ini, menurutnya, sejarah sosial politik Indonesia semenjak Orde Baru tidak dapat dipahami secara memuaskan dengan kerangka analisis kultural yang berakar dalam pendekatan modernisasi, baik melalui teori budaya politik maupun teori *patron-client*. Diakuinya bahwa dua teori itulah yang selama ini menjadi tradisi kesarjanaan terpenting dalam pengkajian mengenai perubahan sosial politik Indonesia.¹⁸ Hal inilah yang memberi konsekuensi baginya untuk meninggalkan tradisi analisis kultural dan mulai berpaling pada analisis ekonomi-politik.

Dengan berpijak pada deskripsi permasalahan yang melatarbelakangi penelitian ini, sebagaimana dipaparkan di atas, maka peneliti mempunyai ketertarikan untuk mengkaji dan meneliti secara empiris konsep demistifikasi politik menurut Kunto, untuk kemudian dianalisis dan dicari implikasinya pada perilaku politik di Indonesia.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 18. Klasifikasi ini merujuk pada pendapatnya M. Dawam Raharjo, lihat M. Dawam Raharjo, *Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat*, pengantar dalam, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, cet. ke-6, (Jakarta: Mizan, 1994), hlm. 16.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 32.

B. Pokok Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan di atas, terdapat beberapa hal yang menjadi pokok masalah dalam penelitian ini, antara lain:

1. Bagaimana latar belakang dan landasan konsep demistifikasi politik menurut Kuntowijoyo? Masalah ini difokuskan untuk mengungkap faktor-faktor penyebab penolakan Kuntowijoyo terhadap budaya politik di Indonesia, khususnya berkaitan dengan mistifikasi politik.
2. Bagaimana relevansi konsep demistifikasi politik Kuntowijoyo terhadap budaya politik di Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Mendeskripsikan bagaimana latar belakang dan landasan konsep demistifikasi politik menurut Kuntowijoyo.
2. Mengetahui bagaimana relevansi konsep demistifikasi politik Kuntowijoyo terhadap budaya politik di Indonesia.

Adapun kegunaan penelitian ini adalah:

1. Sebagai sumbangan untuk menambah khazanah ilmu pengetahuan, khususnya bidang kajian fiqh siyāsah.
2. Sebagai sumbangan bagi landasan etika penggunaan kekuasaan politik bagi birokrat di Indonesia agar dapat berprilaku sesuai dengan etika dan norma politik.

3. Sebagai sumbangan bagi khazanah wawasan politik dan ilmu politik di Indonesia untuk memperkenalkan konsep demistifikasi politik menurut Kuntowijoyo.

D. Telaah Pustaka

Studi tentang politik sebenarnya bukanlah bahasan yang baru, ia selalu dijadikan isu yang tetap aktual. Adapun dalam penelitian ini, penyusun akan memfokuskan pada pemahaman yang dibangun oleh Kunto dalam merumuskan konsep demistifikasi politik di Indonesia beserta implikasi yang terjadi terhadap perilaku politik di Indonesia.

Adapun karya yang telah mengulas tentang mistifikasi politik, seperti, Azyumardi Azra dalam kumpulan tulisannya, *Gus Dur dan Ahmad Mutamakin: Mistifikasi Politik Indonesia di Awal Milenium Baru*, tulisan ini mengulas tentang mistifikasi politik yang terjadi pada periode pemerintahan Gus Dur dengan meminjam kerangka berpikir Kunto. Di akhir tulisannya ia menjelaskan, pada masa pemerintahan Gus Durlah terletak akar mistifikasi politik.¹⁹

Kemudian *Mistik Politik Gus Dur* karya Khoirul Rosyadi, buku ini mengulas tentang akar mistifikasi politik Gus Dur berikut dengan konsep kekuasaan dan mistik. Di lain pihak buku ini juga menyajikan pemahaman mistifikasi politik dalam perspektif sosiologis dengan menjabarkan konsep

¹⁹ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam*, hlm. 297.

kekuasaan Jawa dan kepemimpinan kharismatik dalam Islam tradisionalis sebagai kerangka penelitian.²⁰

Demikian pula buku, *Muslim Tanpa Mitos Dunia Kuntowijoyo*²¹ yang ditulis oleh Syafi'i Ma'arif. Buku ini mengangkat pandangan para tokoh-tokoh intelektual Indonesia, seniman, budayawan, bahkan politisi, terhadap dimensi pemikiran Kunto. Buku ini sekilas lebih terkesan sebagai buku kenangan-kenangan.

Sedangkan beberapa skripsi yang ditemukan antara lain: “Demistifikasi Islam (Perubahan Sosial, Intelektual Masyarakat Indonesia Dalam Pandangan Kuntowijoyo)”,²² dengan fokus kajian pada pandangan dan kontribusi Kunto dalam melihat perubahan sosial intelektual masyarakat Indonesia. Di sisi lain ia mencoba menginterpretasikan style intelektual masyarakat Indonesia dengan memberikan jawaban terhadap problem-problem yang ada dengan demistifikasi Islam. Hal itu sekaligus menjadi fokus kajiannya. Lalu “Historiografi Kuntowijoyo dalam Historiografi Islam di Indonesia”,²³ dengan pembahasan hanya terbatas pada persoalan kontribusi Kunto dalam Historiografi Islam Indonesia.

²⁰ Khoirul Rosyadi, *Mistik Politik*, hlm. 111.

²¹ Syafi'i Ma'arif, *Muslim Tanpa Mitos Dunia Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Ekpresi, 2005), hlm. 15.

²² Khoiron, “Demistifikasi Islam (Perubahan Sosial, Intelektual Masyarakat Indonesia Dalam Pandangan Kuntowijoyo)”, skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005).

²³ Suyono, “Historiografi Kuntowijoyo dalam Historiografi Islam di Indonesia”, skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995).

Alva Agus Widodo dalam skripsinya yang berjudul “Bingkai Islam dalam Demokratisasi di Indonesia (Telaah atas Pemikiran Kuntowijoyo tentang Hubungan antara Islam dengan Negara),” telah mencoba mengkaji pemikiran Kunto tentang bingkai Islam dalam proses Indonesia dan kekinian.²⁴ Dalam tulisannya ini, ia lebih menyentuh pada aspek bingkai Islam dalam demokratisasi.

Kemudian skripsi dengan judul “Paradigma Kuntowijoyo tentang Pancasila sebagai Dasar Negara Indonesia (perspektif Siyasah),” membahas dengan cukup singkat tentang Pancasila menurut perspektif politik Islam serta relevansi pemikirannya terhadap kondisi Negara Republik Indonesia.²⁵

Sedangkan skripsi yang ditulis oleh Imron,²⁶ yaitu *Pemikiran Kuntowijoyo tentang Aktualisasi Politik Islam Masa Orde Baru*, Skripsi ini menggambarkan tentang bagaimana posisi politik Islam pada masa Orde Baru dan menjelaskan gagasan beliau tentang bagaimana peran politik Islam dalam membangun umat.

Suwardi Endraswara dalam bukunya yang berjudul *Mistik Kejawen, Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* memberikan pemahaman mistifikasi politik dengan pendekatan sosiologis.

²⁴ Alva Agus Widodo, “Bingkai Islam dalam Demokratisasi di Indonesia (Telaah atas Pemikiran Kuntowijoyo tentang Hubungan antara Islam dengan Negara),” skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005).

²⁵ Muhammad Zulhan MZ, “Paradigma Kuntowijoyo tentang Pancasila sebagai dasar Negara Indonesia (perspektif Siyasah),” skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2006).

²⁶ Imron, “Pemikiran Kuntowijoyo tentang Aktualisasi Politik Islam Masa Orde Baru”, skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999).

Dalam tulisannya, diakui atau tidak, ternyata mistik kejawen telah mewarnai dunia politik. Hakikat politik dalam budaya jawa adalah kekuasaan. Jadi, berpolitik yang menggunakan mistik pun sebagai upaya meraih kekuasaan.²⁷

E. Kerangka Teoritik

Salah satu aspek penting dalam sistem politik adalah budaya politik (*political culture*) yang mencerminkan faktor subyektif. Budaya politik adalah keseluruhan dari pandangan-pandangan politik, seperti norma-norma, pola-pola orientasi terhadap politik dan pandangan hidup pada umumnya. Budaya politik mengutamakan dimensi psikologis dari suatu sistem politik, yaitu sikap-sikap, sistem-sistem kepercayaan, simbol-simbol yang dimiliki oleh individu-individu dan beroperasi di alam seluruh masyarakat, serta harapan-harapannya.²⁸ Pengertian tersebut menunjukkan bahwa unsur budaya merupakan variabel terpenting dan paling utama dalam memahami perkembangan politik suatu bangsa.

Sebagai sebuah tindakan, aktivitas dan perilaku politik, mistifikasi politik merupakan bagian dari budaya politik. Ia tidak bisa dilepaskan dari sistem-sistem kepercayaan, simbol-simbol yang dimiliki oleh individu-individu dan beroperasi di alam seluruh masyarakat, serta harapan-harapannya. Koentjaraningrat berpendapat bahwa budaya politik suatu bangsa

²⁷ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen, Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Narasi, 2004), hlm. 232.

²⁸ Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, cet-7 (Jakarta: Gramedia, 1982), hlm. 49.

atau masyarakat dipengaruhi oleh nilai-nilai yang ada dalam masyarakat atau bangsa tersebut.

Selanjutnya Koentjaraningrat menjelaskan bahwa kebudayaan itu terdiri atas dua komponen pokok, yaitu isi dan wujud. Sementara wujud kebudayaan terdiri atas: sistem budaya-ide dan gagasan-gagasan, sistem sosial-perilaku dan tindakan-dan kebudayaan yang berupa fisik. Sementara komponen isi terdiri atas tujuh unsur universal yang terdiri dari: bahasa, sistem teknologi, sistem ekonomi, organisasi sosial, ilmu pengetahuan, agama dan kesenian.²⁹

Sedangkan menurut Simuh:

Sitem budaya terdiri atas nilai-nilai budaya dan norma-norma etik dan nilai budaya berupa gagasan-gagasan yang dipandang sangat berharga bagi proses keberlangsungan kehidupan, dengan ruang lingkup nilai budaya yang sangat luas, walaupun eksistensinya bersifat kabur, namun kebudayaan secara emosional disadari secara utuh. Berbeda dengan norma yang bersifat pasti dan telah menurun menjadi aturan yang lebih nyata, karena nilai budaya hanya merupakan gagasan yang panjang bermilai bagi proses keberlangsungan hidup, maka nilai budaya dapat menentukan karakteristik suatu lingkungan kehidupan di mana nilai tersebut dianut.³⁰

Pola semacam ini dapat digambarkan sebagai berikut:

Nilai Budaya → Norma → Pola Berpikir → Perilaku/Pola Tindakan

Dengan berubahnya masyarakat, maka akan diikuti pula oleh perubahan nilai yang ada dalam masyarakat. Demikian halnya yang terjadi

²⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 1984), hlm. 38. lihat juga, Simuh, *Sufisme Jawa, Tranformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999), hlm. 110.

³⁰ Simuh, *Sufisme Jawa, Tranformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999), hlm. 110.

dalam wilayah pemikiran, ia akan mengalami perkembangan dan perubahan, seiring dengan perkembangan dan perubahan situasi, masa, dan konteks sosialnya (termasuk menyangkut nilai-nilai yang berlaku di lingkungan internalnya). Ia bergerak subyektif mengikuti dinamika makna subyektif individual, yakni mengikuti motif-motif, nilai-nilai tradisi dan ideologi yang mendasarinya.³¹

Sebagaimana al-Jabiri menawarkan konsep “kesatuan problematika” (*wihdah al-isykâliyyah*), yang mempertautkan antara pemikiran dan realitas, dua langkah yang harus dilakukan adalah: *pertama*, menganalisis realitas dengan maksud untuk menyingkap strukturnya, menyingkap unsur-unsur pembentuk dan variabel perubahnya. *Kedua*, menganalisis bangunan pemikiran itu sendiri (*body of thought*) dengan mengurai unsur-unsurnya, dan menyusun kembali dengan bentuk yang menggambarkan secara absah mendasari satu kesadaran kelas tertentu.³²

Dalam perspektif sosiologis, perubahan yang terjadi dalam sebuah masyarakat setidaknya mencakup tiga dimensi, yaitu dimensi struktural, kultural dan interaksional.³³ Terutama perubahan dalam dimensi kultural mengacu kepada perubahan kebudayaan dalam masyarakat, seperti adanya

³¹ Paul Doyle Johnshon, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Jilid I (Jakarta: Gramedia, 1994), yang dikutip Lukman Hakim, *Perlawan Islam Kultural* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2004), hlm. 12.

³² Ia mengajukan tiga pendekatan antropologis dan sejarah, yakni pendekatan “historisitas” (*târikhiyyah*), “objektivitas” (*maudlûiyyah*), dan “kontinuitas” (*istimrâriyyah*). Lihat Ahmad Baso, dalam memberikan Pengantar Penerjemahan Buku Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. xxvii.

³³ Lihat Himes J.S dkk, *Study of Sociology* (Atlanta: Scott Foresman, 1968), hlm. 430.

penemuan (*discovery*) dalam berpikir, pembaharuan hasil (*invention*) teknologi, kontak dengan kebudayaan lain yang menyebabkan terjadinya difusi dan peminjaman kebudayaan.

Secara teoritis perubahan nilai dalam masyarakat dapat dipengaruhi oleh beberapa faktor determinan, seperti *tension* (ketegangan) internal,³⁴ tuntutan modernisasi, demokrasi, kontak dengan budaya luar, perkembangan iptek, munculnya sikap terbuka, toleransi dan lain-lain.³⁵ Jika perubahan terjadi sebagai akibat penyesuaian diri dari anggota masyarakat secara penuh kesadaran, maka disebut *social change, cultural change, sociocultural adaptation, and adjustment*.³⁶

Dalam penelitian yang dilakukan oleh al-Jabiri dalam rangka “kritik nalar Arab”-nya, sejauh yang menyangkut pandangan-pandangan para pemikir Arab (Islam) kontemporer tentang tradisi atau modernitas atau antara doktrin agama dan politik, secara umum ada 3 tipologi tradisi pemikiran (epistemologi) yang mewarnai wacana pemikiran Arab kontemporer.³⁷

³⁴ H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pers), hlm. 17.

³⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), hlm. 363-364. Dalam teori perubahan sosial, ada tiga penyebab utama (factor determinan) terjadinya perubahan sosial, yaitu: (a) faktor biologis (terutama factor demografis) seperti pertambahan penduduk dan migrasi, (b) faktor kebudayaan, yang meliputi sistem nilai, kepercayaan, norma aturan, kebiasaan, dan pendidikan, (c) faktor teknologi, dengan berbagai penemuan dan inovasi baru di bidang teknologi. Sudharto Ph, “Penelaahan Teori tentang Perubahan Sosial”, Muhammad Rusli Karim (ed), dalam *Seluk Beluk Perubahan Sosial* (Surabaya: Usaha Nasional, 1982), hlm. 48-50 dan 66.

³⁶ Astrid S. Susanto-Sunarto, *Masyarakat Indonesia Memasuki Abad XXI* (Jakarta: Dirjen Dikti Depdikbud, 1998), hlm. 35.

³⁷ Lihat Ahmad Baso, *Post Tradisionalisme*, hlm. xxvii. Lihat juga, Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Agama Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001). Lihat juga Zulkarnain dalam ‘Pemikiran Islam Kontemporer Muhammad

Tipologi tersebut antara lain: 1) epistemologi *bayâni*, 2) epistemologi *‘irfâni* dan 3) epistemologi *burhâni*. Adapun maksud epistemologi pertama adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan teks, nas secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran, secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu penafsiran.

Epistemologi yang kedua adalah epistemologi *‘irfâni*. Tipologi bentuk ini adalah merupakan lanjutan dari pengetahuan *bayâni*, *irfâni* tidak didasarkan atas teks *bayâni*, tetapi pada *kasyf*, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan *‘irfâni* tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan hati nurani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada-Nya.

Ketiga adalah epistemologi *burhâni*. Epistemologi *burhâni*, berbeda dengan epistemologi *bayâni* dan *‘irfâni*, yang masih berkaitan dengan teks suci, *burhâni* sama sekali tidak mendasarkan diri pada teks, juga tidak pada pengalaman. *Burhâni* menyadarkan diri kepada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima sepanjang ia sesuai dengan logika rasional. Perbandingan ketiga epistemologi ini, seperti dijelaskan al-Jabiri, *bayâni* menghasilkan

pengetahuan lewat analogis non fisik atau *furu'* kepada yang asal, *'irfāni* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani kepada Tuhan dengan penyatuan universal, *burhāni* menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya.

Ketiga tipologi ini telah meramaikan wacana pemikiran Arab kontemporer. Meskipun kategori tipologi semacam ini tidak sepenuhnya mempunyai batasan yang *clear-cut*, tapi secara umum substansi setiap ide para pemikir dapat dijelaskan melalui salah satu tipologi tersebut.³⁸

Dalam perspektif fikih siyasah atau *siyâsah syar'îyyah*, apapun peraturan, perundang-undangan dan sistem kenegaraan (politik) yang sesuai dengan dasar ajaran agama harus membawa kepada kemaslahalatan umat manusia, di dunia dan akhirat. Karenanya untuk memahami wacana demistifikasi politik tersebut, penyusun akan menganalisis sumber-sumber dasar penetapan, berkaitan dengan demistifikasi politik dengan pertimbangan *maqâsid asy-syari'ah*. Pertimbangan *maqâsid asy-syari'ah* tersebut menjadi

³⁸ Dalam pandangan yang sama, A. Luthfi Assyaukanie memetakan beberapa kecenderungan tipologi di atas (pemikiran Arab kontemporer) menjadi tiga tipologi. 1) tipologi transformatik, 2) tipologi reformistik, 3) tipologi ideal-totalistik. Selain al-Jabiri, yangn masuk dalam tipologi “reformistik” adalah Muhammad Arkoun. Sebagai gerakan, gerakan reformistik merupakan proses evolusi madrasah Abdurrahman yang beraliran kiri. Pada mulanya Abdurrahman, kemudian Qasim Amin, kemudian Ali Abdul Raziq, kemudian Imarah dan terakhir Hasan Hanafi. Semakin kemari semakin mengiri, dan semakin jauh dari kerangka berpikir sang imam. Kasusnya sama dengan kelompok kanan semakin kemari semakin menjadi radikal (perhatikan mata rantainya, dari Abdurrahman, Rasyid Ridha, kemudian Hassan al-Banna, dan terakhir Sayyid Quthub). Lihat A. Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1 (Juli-Desember 1998), hlm. 63-65.

doktrin dasar sekaligus metode dalam penetapan hukum Islam.³⁹ Dalam doktrin *maqāsid al-syari'ah* disebutkan bahwa syari'ah diturunkan Allah kepada manusia untuk mewujudkan kebaikan bagi seluruh umat manusia, baik kemaslahatan di dunia maupun di akhirat.⁴⁰

Disamping itu, konsep *maslahah* juga menjadi salah satu pertimbangan. Artinya kemaslahatan bagi individu maupun sosial serta mencegah kemadharatan menjadi sentral orientasi. Muhammad al-Ghazali⁴¹ mengatakan bahwa *maslahah* dapat dijadikan dasar hukum harus memenuhi beberapa syarat:

- a. Kemaslahatan termasuk kategori peringkat *darūriyyah*, artinya untuk menetapkan suatu kemaslahatan, tingkat keperluan harus diperhatikan, apakah akan mengancam lima unsur pokok maslahah.⁴²

³⁹ Yudian W. Aswin, *Maqāsid al-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode*, dalam *Jurnal Al-Jami'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, No.58. Tahun 1995, hlm. 98-105. Salah satu aspek *Maqasid asy-syari'ah* di bagi menjadi tiga skala prioritas yang saling melengkapi: 1) *dharūriyyat* (keharusan-keharusan atau keniscayaan-keniscayaan), yaitu sesuatu yang harus ada demi kelangsungan kehidupan manusia. Jika sesuatu itu tidak ada, maka kehidupan manusia pasti akan hancur. Tujuan-tujuan *darūri* adalah menyelamatkan agama, jiwa, akal, harta, keturunan dan harga diri (*hurmah, pride* atau kehormatan). 2), *hājiyyat* (kebutuhan-kebutuhan). Artinya, sesuatu dibutuhkan demi kelangsungan kehidupan manusia. Jika sesuatu itu tidak ada, maka kehidupan manusia tidak akan mengalami kehancuran, tetapi kesulitan-kesulitan akan menghadang. 3), *tahsīniyyat* (proses-proses dekoratif-ornamental). Artinya, ketiadaan hal-hal dekoratif-ornamental tidak akan menghancurkan tujuan daruri, tetapi kehadirannya akan memperindah pencapaian tujuan daruri. Lihat, Yudian Wahyudi, Ph.D. *Maqāsid Syari'ah Dalam Pergumulan Politik, Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, cet. ke-2, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm.27-28.

⁴⁰ Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa asy-Syatibi, *al-Muwāfaqat fi Usul al-Ahkam*, (t.p: Dar al Rasyad al-Hadisah, t.t.), II: 3.

⁴¹ Muhammad al-Gazālī, *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usul*, (Kairo: Sayyid al-Husein, t.t.), I: 253-259.

⁴² Kelima hal pokok yang dimaksud adalah agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelimanya merupakan maslahah yang terkuat dan diklasifikasikan dalam *darūriyyah*. Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islāmi*, cet.ke-1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), II: 1020.

- b. Kemaslahatan itu *qat'i*, artinya kemaslahatan itu benar-benar telah diyakini sebagai maslahat, tidak didasarkan pada *zan* (dugaan) semata-mata.
- c. Kemaslahatan tersebut bersifat *kulli*, artinya kemaslahatan itu bersifat individual, maka syarat lain harus dipenuhi adalah bahwa maslahat itu sesuai dengan *maqāsid asy-syari'ah*.

Berdasarkan kerangka konseptual di atas, maka penyusun dalam penelitian ini akan mendasarkan diri pada teori *maslahah* dan *maqāsid asy-syari'ah*, di samping itu karena hukum senantiasa mempunyai relasi dengan situasi dan konteks maka penulis akan berpegang pada kaidah yang berbunyi:

الحكم يدور مع العلة وجوداً و عدماً⁴³

Dikarenakan kajian ini meneliti pemikiran seseorang sebagai produk sejarah, maka penyusun menggunakan pendekatan kesejarahan dalam mengungkap pemikiran tokoh. Sebagaimana dikatakan Sartono Kartodirdjo, setiap sejarah yang memanifestasikan kehidupan sosial suatu individu maupun kelompok, dapat disebut sejarah sosial.⁴⁴

F. Metode Penelitian

Setiap peneliti selalu dihadapkan pada persoalan yang menuntut jawaban yang sistematis dan akurat, oleh karena itu diperlukan adanya metode

⁴³ Abdul Hamid Hakim, *Mabadi Awwāliyah fī Usul al-Fiqh wa al-Qowā 'id al-Fiqhīyyah*, (Jakarta: Maktab Sa'adiyyah Putra, t.t.), hlm.47.

⁴⁴ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm. 50.

yang digunakan dalam melakukan penelitian, untuk memecahkan dan mendapatkan jawaban atas persoalan yang ada.

Berdasarkan hal tersebut, maka dalam melakukan penelitian dalam skripsi ini menggunakan metode penelitian sebagai berikut:

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), maka untuk itu, teknik yang digunakan adalah pengumpulan data secara literer yaitu penggalian bahan-bahan pustaka yang koheren dengan obyek pembahasan.⁴⁵

2. Sifat penelitian

Sifat penelitian dalam penyusunan skripsi ini adalah *deskriptif-analitik* sebagai prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan atau melukiskan keadaan subyek atau obyek penelitian.⁴⁶

Artinya penyusun memaparkan dan menjelaskan pemikiran Kunto tentang konsep demistifikasi politik, kemudian penyusun menganalisis pendapat tersebut dengan cara mengurai data yang terkumpul, sehingga dapat ditarik kesimpulan yang bisa menguatkan ataupun melemahkan pendapat tokoh.

3. Pendekatan

⁴⁵ Ronny H Sumitro, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurumetri*, cet. ke-4 (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), hlm.15.

⁴⁶ Deskriptif berarti menggambarkan secara tepat sifat-sifat individu, keadaan, gejala atau kelompok tertentu untuk menentukan penyebab suatu gejala adanya hubungan tertentu antara satu gejala dengan gejala lain dalam masyarakat. Sedangkan analisis adalah jalan yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan mengadakan pemerincian terhadap obyek yang diteliti dengan jalan memilah-milah antara pengertian yang satu dengan pengertian yang lain untuk sekedar memperoleh kejelasan mengenai halnya. Lihat Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 47-59.

Pendekatan yang akan digunakan penulis adalah pendekatan *sosio-historis* yaitu sebuah pendekatan yang digunakan untuk mengetahui latar belakang sosio-kultural dan sosio-politik seorang tokoh, karena pemikiran seorang tokoh merupakan hasil interaksi dengan lingkungannya.⁴⁷ Metode sosio-*historis* dimaksudkan sebagai suatu metode pemahaman terhadap suatu kepercayaan, agama atau kejadian dengan melihatnya sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kepercayaan, ajaran dan kejadian itu muncul.⁴⁸

4. Pengumpulan data

Metode pengumpulan data yang digunakan penulis dalam kajian ini adalah literer. Metode ini bergerak dengan mengambil dan menyelusuri karya-karya baik berupa buku, artikel, makalah dan selainnya yang mempunyai relevansi dengan permasalahan yang akan dikaji. Dalam pelaksanaannya, data tersebut dibedakan atas sumber utama (*primer*) dan data penunjang (*sekunder*). Sumber data primer dalam kajian ini adalah karya-karya orisinal Kunto, antara lain: *Identitas Politik Umat Islam, Muslim Tanpa Masjid, Esai-esai Budaya dan Politik, Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia, Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas*, dan *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. Adapun data sekunder

⁴⁷ Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Pres, 1998), hlm. 105.

⁴⁸ Lihat Mukti Ali, "Penelitian Agama (Suatu Pembahasan Metode dan Sistem)", dalam *al-Jami'ah*, No.31 Tahun 1984, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 23-36.

bersumber dari karya yang ditulis oleh para tokoh yang mempunyai kaitan dengan tema pembahasan.

5. Analisis data

Data yang telah dikelola akan dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan instrumen analisis deduktif. Deduktif merupakan langkah analisis data dengan cara memahami⁴⁹ beberapa data yang bersifat khusus untuk membentuk generalisasi. Dalam konteks ini akan dianalisis kerangka umum dan paradigma pemikiran politik Kunto atau, beberapa data atau variabel pemikiran Kunto tentang demistifikasi politik yang bersifat khusus dianalisis dengan menjelaskan berbagai hubungan atau relasi dari berbagai variabel tersebut untuk disimpulkan sehingga memiliki sifat yang umum.

G. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan adalah serangkaian pembahasan yang termuat dan tercakup dalam skripsi ini, dimana antara satu dengan yang lainnya saling berkaitan sebagai satu kesatuan yang utuh. Ia merupakan deskripsi sepintas dan detail yang mencerminkan pokok-pokok setiap bab. Secara keseluruhan terdiri dari lima bab:

Bab pertama, sebagaimana lazimnya sebuah penelitian ilmiah maka bab ini merupakan pendahuluan yang berisi: *pertama*, latar belakang masalah yang

⁴⁹ Penggunaan istilah memahami tersebut idiom khusus dalam penelitian kualitatif. Idiom tersebut merupakan padanan dari istilah “menjelaskan” (*explanation*) dalam penelitian kuantitatif. Lihat, Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif, Pemahaman Filosofis dan Metodologi Ke Arah Penguasaan Model Aplikasi* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 47.

memuat alasan-alasan pemunculan masalah yang menjadi obyek penelitian.

Kedua, rumusan masalah merupakan penegasan terhadap apa yang terkandung dalam latar belakang masalah. *Ketiga*, tujuan dan manfaat yang diharapkan tercapai dalam penelitian ini. *Keempat*, telaah pustaka sebagai penelusuran atas literatur yang berhubungan dengan obyek penelitian. *Kelima*, kerangka teoritik menyangkut kerangka berpikir yang digunakan dalam memecahkan permasalahan. *Keenam*, metode penelitian, berupa penjelasan langkah-langkah yang ditempuh dalam mengumpulkan dan menganalisis data. *Ketujuh*, sistematika pembahasan sebagai upaya untuk mensistematiskan penyusunan.

Bab kedua, untuk memberikan gambaran yang jelas tentang demistifikasi politik, maka pada bab dua penyusun mengemukakan tinjauan umum tentang mistifikasi politik dalam lintasan sejarah Indonesia, yang terdiri dari pengertian demistifikasi politik, latar belakang mistifikasi politik di Indonesia, dan konsep kekuasaan Jawa dan kepemimpinan kharismatik. Pemaparan ini dimaksudkan untuk memetakan masalah yang akan dikemukakan dalam skripsi.

Bab ketiga, mendeskripsikan biografi dan pemikiran Kuntowijoyo yang meliputi sketsa hidup dan biografi intelektual Kunto beserta karyanya, karakteristik pemikiran Kunto dan unsur-unsur pemikiran demistifikasi politik yang meliputi konsep periodesasi sejarah umat dan konsep obyektifikasi. Selanjutnya, konsep demistifikasi politik di Indonesia dan gagasan Kunto mengenai nagara rasional juga disajikan dalam bab ini. Hal ini dimaksudkan untuk memahami secara utuh pemikiran Kuntowijoyo.

Bab keempat, dipaparkan tentang analisis konsep demistifikasi politik di Indonesia menurut Kunto. Analisis pertama ditujukan pada konsep Kunto tentang demistifikasi politik di Indonesia, yang meliputi telaah atas landasan teori yang digunakan. Analisis kedua ditujukan pada relevansi konsep demistifikasi politik menurut Kunto dalam budaya politik di Indonesia.

Bab kelima merupakan bab terakhir yang berisi tentang kesimpulan atas persoalan yang diteliti serta saran-saran dari penulis yang berkenaan dengan obyek penelitian.

BAB II

MISTIFIKASI POLITIK

DALAM LINTASAN SEJARAH INDONESIA

A. Pengertian Demistifikasi Politik

Sebelum mendiskusikan tentang demistifikasi politik ada baiknya dipaparkan tentang terminologi mistifikasi politik. Terminologi mistifikasi atau mistisisme, sebagaimana dinyatakan Lorens Bagus, merupakan istilah yang berasal dari agama-agama Yunani, yang para calon pemeluknya disebut *mystes*. Istilah itu sendiri, pertama kali digunakan oleh Dionisius Areopagita. Istilah ini mengacu kepada teknik *Via Negativa* (jalan negatif), sebagai cara untuk mendekati Allah. Sekalipun penggunaan jalan ini merupakan pola bagi banyak mistisisme di dunia Barat, namun terdapat beberapa alternatif, yang harus dibedakan.¹

Umumnya mistisisme atau mistifikasi dapat dimengerti sebagai suatu pendekatan spiritual dan nondiskursif terhadap persekutuan jiwa dengan Allah atau dengan apa saja yang dipandang sebagai realitas sentral alam raya. Jika realitas sentral tersebut dipandang sebagai Allah yang transenden, salah satu cara yang khas adalah kebatinan, menjauhkan diri dari dunia, menuju persekutuan dengan Sang Satu yang transenden. Namun, mistisisme kebatinan (*introversif*) bukanlah tipe satu-satunya. Selain tipe ini terdapat pula

¹ Untuk lebih jelasnya, lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 652-653.

mistikisme ke luar (*ekstraversif*), di mana subjek merasakan kesatuannya dengan alam semesta, dengan semua yang ada. Ragam ini sering diikuti oleh, baik merupakan sebab maupun akibat, identifikasi panteistik Allah dengan semua yang ada. Dalam mistisisme jenis ini, terdapat penggunaan teknik-teknik meditatif, benda mistis, untuk mencapai keadaan pencerahan, lepas dari konsep mana pun seputar yang Ilahi. Masing-masing pendekatan ini sudah dikembangkan baik di Barat maupun di Timur.²

Secara etimologis, menurut *Van Den Handwoordenboek Hedendaags Nederlands*, mistifikasi atau mistisisme bermakna “penyimpangan dari pakem otentik”. Sementara dalam *Webster’s New Twentieth Century Dictionary*, kata *mystify* dimaknai sebagai “hal yang mengaburkan”, “melibatkan misteri”, dan “menjadikan teka-teki”.³

Terdapat banyak pengertian mengenai mistik (mistisisme/mistifikasi),⁴ baik berdasarkan kamus bahasa Indonesia, ilmu antropologi dan filsafat sendiri. Berikut beberapa pengertian mengenai mistik tersebut:

- a. Merupakan hal gaib yang sangat diyakini hingga tidak bisa dijelaskan dengan akal manusia biasa.⁵

² *Ibid.*

³ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid; Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 342.

⁴ Mistik dapat juga dibedakan dari mitos, karena mitos menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia halaman 749 merupakan cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan zaman dahulu mengandung penafsiran tentang asal usul semesta alam manusia dan bangsa tersebut mengandung arti mendalam yang diungkapkan dengan cara gaib. Sedangkan mitos menurut Kunto, adalah suatu konsep tentang kenyataan yang mengandaikan bahwa dunia pengalaman sehari-hari terus menerus disusupi oleh kekuatan yang beragam. Kuntowijoyo dalam, “Mitos, Ideologi dan Ilmu,” *Republika*, 27 Agustus 2001. Namun ada pula beberapa filosof yang memandang mitos sebagai bagian dari mistik. Dalam hal ini, penulis memaknai mitos dan mistis dalam kerangka yang sama (fungsi) yaitu keduanya sebagai media untuk manufer politik.

- b. Merupakan sub sistem yang ada di hampir semua agama dan sistem religi untuk memenuhi hasrat manusia mengalami dan merasakan emosi bersatu dengan Tuhan.⁶
- c. Merupakan bentuk religi yang berdasarkan kepercayaan kepada satu Tuhan yang dianggap meliputi segala hal dalam alam dan sistem keagamaan ini sendiri dari upacara-upacara yang bertujuan mencapai kesatuan dengan Tuhan.⁷
- d. Merupakan pengetahuan yang tidak rasional atau tidak dapat dipahami rasio, maksudnya hubungan sebab akibat yang terjadi tidak dapat dipahami rasio.⁸
- e. Perkataan mitos atau *mythical* sebagai pertimbangan nilai yang negatif tentang suatu kepercayaan atau riwayat. Walaupun begitu, kata tersebut dapat dipakai sebagai deskriptif semata-mata tanpa konotatif negatif. Mitos dapat menunjukkan kepada (1) dongeng-dongengan, (2) bentuk-bentuk sastra yang membentangkan soal-soal spiritual dalam istilah sehari-hari, (3) cara berpikir tentang ketenaran-ketenaran yang tertinggi (*ultimate*).⁹ Bentuk pertama merupakan dongengan dengan binatang-binatang sebagai pelaku, tujuannya adalah memberi moral atau prinsip tindakan dan bukan untuk meriwayatkan suatu kejadian dalam sejarah secara terperinci. Bentuk kedua dalam arti sesungguhnya sangat bergantung pada konteks keagamaan. Bentuk ketiga merupakan bentuk pemikiran dan ekspresi tentang kebenaran yang mutlak.¹⁰
- f. Merupakan pengetahuan (ajaran atau keyakinan) tentang Tuhan yang diperoleh melalui meditasi atau latihan spiritual, bebas dari ketergantungan pada indera dan rasio.¹¹

⁵ Pusat Bahasa Departemen P&K, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm. 749.

⁶ *Ibid.*

⁷ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: PT.Dian Rakyat, 1980), hlm. 269.

⁸ Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Pengetahuan*. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004), hlm.112

⁹ Harold. H. Titus, et al. *op cit.*, hlm. 418, mengutip dari Erich Dinkler, makalah berjudul “Myth (Demythologizing)” dalam buku *A Hand Book of Christian Theology*. (Cleveland: Collin & word, 1958), hlm. 238-243.

¹⁰ *ibid.*

¹¹ Ahmad Tafsir., *op cit*, mengutip dari A.S. Hornby, *A Learner’s Dictionary o f Current English* (London: Oxford University Press, 1957), hlm. 828.

Sedangkan istilah politik berasal dari bahasa Yunani *Politicos* yang berarti *having practical, wisdom, prudent, shrewd*.¹² Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa politik mempunyai tiga makna, yaitu:¹³

1. Pengetahuan mengenai ketatanegaraan atau kenegaraan (seperti sistem pemerintahan, dasar-dasar pemerintahan).
2. Segala urusan dan tindakan (kebijakan, siasat, dsb.) mengenai pemerintah negara atau terhadap negara lain.
3. Kebijakan, cara bertindak (dalam menghadapi atau mengenai suatu masalah).

Delier Noer menguraikan bahwa politik adalah segala aktivitas atau sikap yang berhubungan dengan kekuasaan dan yang bermaksud untuk mempengaruhi, dengan jalan mengubah atau mempertahankan suatu macam bentuk susunan masyarakat.¹⁴ Pendapat lain mengatakan, politik pada dasarnya menyangkut tujuan-tujuan masyarakat (*public goals*) dan bukan tujuan pribadi seseorang (*private goals*). Untuk itu, politik sebagian besar menyangkut kegiatan berbagai kelompok, termasuk di dalamnya partai-partai politik dan organisasi-organisasi politik lainnya, walaupun tidak menutup kemungkinan bagi kegiatan-kegiatan yang bersifat perorangan (individu).¹⁵

¹² Lewis Mulyord Adams (ed.), *Webster's World University Dictionary*, (Washington, do: Publisher Company, 1965), hlm. 1045.

¹³ Kamus Besar Bahasa Indonesia, cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 699.

¹⁴ Dalier Noer, *Pengantar Pemikiran Politik*, cet. 1 (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 6.

¹⁵ Cheppy Haricahyono, *Ilmu Politik dan Perspektifnya*, cet.1 (Yogyakarta: Tiara Wacana & YP2LPM, 1989), hlm. 6.

Dengan demikian istilah mistifikasi, dalam konteks politik, dapat dimaknai sebagai segala bentuk tindakan dan aktivitas yang menyimpang dari persoalan yang sebenarnya, termasuk di dalamnya bagaimana memahami konsep kekuasaan (politik) dan cara memperolehnya.¹⁶

Sebagai sebuah tindakan dan aktivitas, mistifikasi politik merupakan budaya politik.¹⁷ Hal inilah yang menjadi asumsi bahwa, sebetulnya mistik tersebut tetap mempengaruhi pemikiran manusia Indonesia, hingga menjadi bagian dari suatu budaya dan pada akhirnya mempengaruhi hidup (politik) manusia Indonesia. Pada politik hukum misalnya, sebagai hal yang mencakup proses pembuatan dan pelaksanaan hukum yang dapat menunjukkan sifat dan ke arah mana hukum akan dibangun dan ditegakkan,¹⁸ juga terdapat unsur keyakinan yang cenderung bersifat mistik. Sebagai contoh, adalah cara orang

¹⁶ Istilah mistifikasi politik diungkapkan pertama kali oleh DA Rinkes, Penasehat Bumi Putera pada era kolonial Belanda di Indonesia. Dalam laporannya kepada pemerintah Hindia Belanda pada tahun 1914, Rinkes menjelaskan bahwa umat Islam sering melakukan mistifikasi. Secara umum Rinkes menunjuk pada persebaran mistisisme aliran-aliran tarekat. Secara khusus, ia merujuk mistifikasi politik SI (Sarekat Islam) yang saat itu menjadi gerakan yang sangat popular dan pada 1913 mengangkat Pangeran Hangabe, putra mahkota Susuhunan Surakarta, sebagai pelindung. Mistifikasi Islam dengan demikian menggambarkan suatu kondisi di mana agama telah berpaling dari keselamatan dunia-akhirat menjadi agama yang hanya mementingkan keselamatan akhirat; hal ini terlihat dari tumbuh kembang ordo-ordo sufisme. Sementara mistifikasi politik, yang berarti penyimpangan dari permasalahan politik yang sebenarnya, tampak dari sejarah SI yang saat itu tengah menghadapi persoalan ekonomi seputar persaingan kelompok tersebut dengan pebisnis cina, namun solusi politik yang diambil adalah pengangkatan Pangeran Hangabe, sebagai upaya untuk menarik anggota dan simpati masyarakat. Tindakan mistifikasi politik yang diambil SI meliputi beberapa hal, antara lain: (1) penggunaan sumpah, (2) kultus pribadi. Lihat penjelasannya dalam Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 346.

¹⁷ Budaya politik (*political culture*), adalah kumpulan pengetahuan yang membentuk pola ciri tingkah-laku terhadap pemerintah dan politik dari suatu masyarakat. Kebudayaan politik acap kali mengartikan tingkah-laku politik dalam dimensi psikologis umpama pada keyakinan, perasaan, dan orientasi evaluatif. Kebudayaan politik adalah produk pengalaman historis yang memperlancar proses sosialisasi setiap individu. Lihat, Jack C. Plano, *Kamus Analisa Politik*, cet. 2 (Jakarta: CV Rajawali, 1989), hlm. 166.

¹⁸ M. Mahfud MD. *Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: PT Pustaka LP3ES. 1998), hlm. 9.

Indonesia dalam menentukan calon legislatif, calon presiden ataupun partai yang akan dipilih dalam Pemilihan Umum.

Meskipun slogan dengan hati nurani atau melihat visi dan misi suatu partai atau seseorang, namun tetap ada unsur yang tidak terjangkau oleh akal manusia biasa, seperti pengkultusan seseorang, kharisma seseorang atau partai, aliran yang dianut suatu partai, bahkan tidak jarang berdasarkan pula angka yang digunakan oleh seseorang atau partai tersebut.

Sebagaimana diketahui bahwa, budaya politik merupakan iklim pikiran masyarakat dan kekuatan masyarakat yang menentukan bagaimana suatu politik itu digunakan, dihindarkan atau disalahgunakan.¹⁹ Budaya politik juga merupakan budaya non material ataupun spiritual.

Adapun inti budaya politik sebagai budaya non material atau spiritual adalah nilai-nilai yang merupakan konsepsi-konsepsi abstrak mengenai apa yang baik (sehingga harus dianuti) dan apa yang buruk (sehingga harus dihindari). Nilai-nilai tersebut merupakan dasar dari etika (mengenai apa yang benar dan yang salah), norma atau kaidah (yang berisikan suruhan, larangan atau kebolehan) dan pola prilaku manusia.²⁰ Artinya ada unsur spiritual yang dekat dengan keyakinan atau kepercayaan, seperti halnya mistik yang muncul karena keyakinan seseorang.

¹⁹ Cita Citrawinda Priapantja, *Budaya Hukum Indonesia Menghadapi Globalisasi: Perlindungan Rahasia Dagang di Bidang Farmasi* (Jakarta: Chandra Pratama, 1999), hlm. 195.

²⁰ Soerjono Soekanto, *Antropologi Hukum: Proses Pengembangan Ilmu Hukum Adat* (Jakarta: CV. Rajawali. 1994), hlm. 202 – 203.

Lebih lanjut dijelaskan oleh Soerjono Soekanto bahwa nilai-nilai tersebut paling sedikit mempunyai 3 aspek, yaitu aspek kognitif, aspek afektif, dan aspek konatif. Aspek kognitif adalah aspek yang berkaitan dengan rasio atau pemikiran, aspek afektif adalah aspek yang berkaitan dengan perasaan, sedangkan aspek konatif adalah aspek yang berkaitan dengan kehendak untuk berbuat atau tidak berbuat.²¹ Nilai-nilai ini (terutama nilai afektif) juga berkaitan dengan keberadaan mistik dalam budaya politik, karena nilai afektif (perasaan, emosional dan keyakinan) turut berperan dalam diri manusia Indonesia.

Meskipun demikian, asumsi mengenai keberadaan mistik dikaitkan dengan suatu budaya politik tetap akan menimbulkan suatu pro kontra di kalangan masyarakat umum maupun akademisi, mengingat budaya politik harusnya menempati bentuk lanjutan dari suatu kesadaran politik/hukum. Oleh karenanya, tidak setiap pihak menerima adanya suatu mistik sebagai bagian dari budaya politik di Indonesia.

Apabila dikaitkan dengan budaya politik, maka pada hakekatnya mistik merupakan pengetahuan yang tidak rasional atau tidak dapat dipahami rasio, maksudnya hubungan sebab akibat yang terjadi tidak dapat dipahami rasio dan memiliki bentuk pemikiran dan ekspresi tentang kebenaran yang mutlak di dalam suatu masyarakat. Ekspresi dan pemikiran yang tidak rasional ini kemudian membentuk suatu perilaku dalam kehidupan masyarakat dan menjadi suatu budaya.

²¹ *Ibid.*

Kemudian, buah pikiran atas ekspresi dan pemikiran yang tidak rasional ini menjadi sesuatu yang keadaannya tidak statis melainkan berubah mengikuti perubahan dalam masyarakat dan diyakini menjadi budaya politik.²² Dengan demikian, dapat diartikan bahwa meskipun mistik tidak bisa dijelaskan dengan akal manusia biasa, namun memiliki pengaruh bagi masyarakat yang menyakininya.

B. Latar Belakang Mistifikasi Politik

Setelah Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya pada tahun 1945, banyak sekali partai politik lama dan mencari dukungan bagi program mereka. Organisasi politik dan keagamaan merekrut anggota di wilayah pedesaan, sering atas dasar permasalahan setempat. Perpecahan politik bukan terutama pada basis perbedaan ideologi politik atau kelas, melainkan rakyat terbagi-bagi secara politis menurut kepercayaan agamanya dan nilai sosio-kulturalnya, dan mewujudkan kesetiaan yang sangat mendalam terhadap agama dan komunitasnya.²³ Arus ideologi ini yang dalam beberapa hal berkembang sepenuhnya menjadi partai politik, dikenal sebagai aliran.

²² Lawrence. M. Friedman. *American Law: An Introduction. Hukum Amerika: Sebuah Pengantar*, alih bahasa Wishnu Basuki (Jakarta: Tatanusa, 2001), hlm. 173. Dalam pandangan Rafael, ideologi (keyakinan) dan mitos pada dasarnya memainkan peranan yang sama dalam kehidupan politik. Dalam pengertian yang lebih positif, ideologi dan mitos itu mencerminkan sistem nilai yang dianut dalam suatu komunitas. Dan karena itu ideologi dan mitos pun dapat berperan sebagai penekan atau bisa juga sebagai pencegah terjadinya ketegangan-ketegangan sosial. Dalam kehidupan politik, seperti halnya dalam kehidupan sosial yang lain, orang pun berusaha mengembangkan mitos dan ideologinya sendiri yang dimaksudkan untuk meredakan konflik dan memperkuat integrasi sosial. Lihat Rafael Raga Maran, *Pengantar Sosiologi Politik*, cet. 1 (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2001), hlm. 60.

²³ Hans Antlov dkk, “Pendahuluan” dalam *Kepemimpinan Jawa; Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*, cet. 1 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 7.

Pada periode revolusi dan awal masa pasca kemerdekaan, telah diusahakan untuk menarik energi Islam dan komunisme dengan memberikan kepada mereka kesamaan teoritis dengan nasionalisme dan membiarkan ketiga aliran ini bersaing dan menggalang dukungan rakyat.²⁴

Setiap aliran dan partai memiliki organisasi sosial yang terinci dengan struktur kepemimpinan hierarkhis, sering atas dasar hubungan *patron klien*. Biasanya juga terdapat asosiasi olah raga, perempuan, pemuda dan sebagainya yang terpisah. Terdapat banyak pemimpin di berbagai tingkat dalam jaringan yang luas atas dasar aliran ini. Seperti masa sebelumnya, hubungan politik setempat terutama berdasar atas patronase tradisional. Dengan demikian aliran terbentuk di sekeliling pemimpin yang berpengaruh, sehingga menimbulkan ikatan dependensi dan loyalitas.

Dengan mengingat kebrutalan dan kekacauan pada tahun 1950-an dan 1960-an, hanya terdapat sedikit peluang bagi pilihan dan loyalitas pribadi. Jadi, kenyataan bahwa ikatan primordial kembali menjadi demikian penting selama tahun 1950-an dan 1960-an.²⁵ Pada masa Orde Baru (pasca 1965), Indonesia menghadapi kekacuan. Dibakar dengan semangat ideologis, permusuhan yang sudah lama menjadi pemicu munculnya antagonisme politik yang baru. Melalui politik aliran, konflik kecil meluas dan penduduk desa menjadi terpisah-pisah ketika segmen penduduk yang berbeda memutuskan untuk mendukung partai-partai yang saling bertentangan itu.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, hlm. 8.

Ketegangan antara kaum Komunis dan Muslim, khusunya, dengan militer sebagai ancaman yang selalu ada, memaksa Presiden Sukarno untuk mengumumkan Undang-undang Darurat Militer pada tahun 1957 dan berusaha untuk mengadakan rekonsiliasi melalui “demokrasi terpimpin” pada tahun 1959. Tetapi di wilayah pedesaan, kaum Komunis pada tahun 1962 memutuskan untuk melaksanakan secara unilateral *land reform* tahun 1960, sementara para tuan tanah Muslim mempertahankan tanah miliknya yang luas. Inflasi melambung tinggi, dan perekonomian nasional kacau.²⁶

Akhirnya pada tahun 1965, pihak militer mendapatkan dalih untuk mengambil alih. Bangunan politik negara goyah sampai pada pondasinya. Di atas reruntuhan keadaan yang dianggap sebagai kudeta, muncullah pemerintahan baru (Orde Baru). Sejak saat itulah, terjadi arah perekonomian dan politik yang baru. Pada masa Orde Baru banyak penguasa yang dibentuk melalui acuan budaya dan ideologi Jawa.

Menurut Yahya Muhammin, masyarakat Indonesia yang secara sosio-historis merupakan masyarakat plural, sebenarnya mempunyai pola-pola budaya politik yang elemen-elemennya bersifat dualistik. Dualisme tersebut berkaitan dengan tiga hal, yaitu: (1) Dualisme antara kebudayaan yang mengutamakan keharmonisan dengan kebudayaan yang mengutamakan kedinamisan (konfliktural). Dualisme ini bisa kita lihat dalam interaksi antara budaya yang dipengaruhi oleh nilai-nilai Jawa dengan kebudayaan yang dipengaruhi oleh kebudayaan luar Jawa, terutama Sumatera Barat, Sumatera

²⁶ *Ibid.*, hlm. 9.

Utara dan Sulawesi. (2) Dualisme antara budaya dan tradisi yang mengutamakan keleluasaan dengan yang mengutamakan keterbatasan. Fenomena ini merupakan tendensi kemanunggalan militer-sipil dalam proses sosial politik. (3) Dualisme akibat masuknya nilai-nilai Barat ke dalam masyarakat Indonesia. Hakikat nilai Barat adalah pandangan hidup yang menempatkan individualisme dalam kedudukan yang vital.²⁷

Mulder mencatat bagaimana pemerintahan Orde Baru dapat menyatakan diri sebagai pemerintahan yang adil dan benar melalui konsep seperti kekeluargaan dan kepentingan bersama.²⁸ Selain konsep kebersamaan, ada sikap lain yang terkait dengan dominasi kebudayaan Jawa dalam penerapan politik Indonesia, yaitu: konsep halus, dan konsep menjujung tinggi ketenangan sikap. *Pertama*, Konsep kebersamaan, dalam kebudayaan Jawa, kebersamaan ini secara operasional tidak sekedar diaktualisasikan dalam aspek-aspek yang materialistik, tapi juga dalam aspek-aspek yang nonmaterialistik atau yang menyangkut dimensi moral. Implikasi dimensi yang sangat luas ini ialah kaburnya hak dan kewajiban serta tanggung jawab seseorang. Jika seseorang mempunyai hak atas sesuatu, maka dalam kerangka ini, orang lain akan cendrung berusaha menikmati hak tersebut. Pihak yang secara intrinsik mempunyai hak juga cendrung membiarkan orang lain ikut menikmatinya. Karena itu, kalau seseorang memiliki kewajiban atau tanggung

²⁷ Yahya Muhammin, “Dominasi Kebudayaan Jawa dalam Penerapan Politik Indonesia,” <http://grelovejogja.wordpress.com/2007/07/24/dominasi-kebudayaan-jawa-dalam-penerapan-politik-di-indonesia>, akses 23 Mei 2008.

²⁸ *Ibid.*

jawab, maka orang tersebut cenderung ingin membagi kewajiban itu pada orang lain. Dengan demikian, tatkala suatu pihak dituntut untuk mempertanggungjawabkan kewajibannya, maka secara tidak begitu sadar ia seringkali bersikap agar pihak lain juga bersama-sama memikul tanggung jawab itu. Bahkan seluruh anggota masyarakat diinginkan agar sama-sama mengemban tanggung jawab.²⁹

Implikasi selanjutnya ialah adanya kecendrungan bahwa tatkala diperingatkan (dikritik) agar bertanggung jawab, ia cendrung mengabaikan peringatan (kritik) tersebut sebab orang lain atau anggota masyarakat selain dia dirasakannya tidak dimintai pertanggungjawaban, padahal mereka telah ikut menikmati haknya tadi. Sedemikian jauh sifat pengabaian itu sehingga sering sampai pada titik “tidak ambil pusing”. Pada titik inilah masyarakat Jawa kelihatan kontradiktif, yakni, pada satu segi, selalu berusaha bersikap dan berlaku halus serta bertindak tidak terus terang, tetapi pada segi lain sering bersikap “tidak ambil pusing” (tebal muka) terhadap kritik yang langsung sekalipun serta bersikap “menolak” secara terus terang.

Kedua, konsep halus. Masyarakat Jawa cendrung untuk menghindarkan diri atau cendrung untuk tidak berada pada situasi konflik dengan pihak lain dan bersamaan dengan itu mereka juga cendrung selalu mudah tersinggung. Ciri-ciri ini berkaitan erat dengan konsep “halus” (alus) dalam konteks Jawa, yang secara unik bisa diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan kata *subtle, smooth, refined, sensitive, polite* dan *civilized*.

²⁹ *Ibid.*

Konsep ini telah ditanamkan secara intensif dalam masyarakat Jawa sejak masa kanak-kanak. Ia bertujuan membentuk pola “tindak-tanduk yang wajar”, yang perwujudannya berupa pengekangan emosi dan pembatasan antusiasme serta ambisi. Menyakiti dan menyinggung orang lain dipandang sebagai tindakan kasar, *rough, crude, vulgar, coarse, insensitive, impolite* dan *uncivilized (ora njawa)*. Nilai-nilai semacam ini menyebabkan orang Jawa kelihatan cendrung mempunyai konsepsi tentang “diri” yang dualistik.³⁰

Ketiga, konsep menjunjung tinggi ketenangan sikap. Sikap ini merupakan refleksi tingkah laku yang halus dan sopan. Pola ini merupakan pencerminan kehalusan jiwa yang diwujudkan dengan pengendalian diri dan pengekangan diri. Kewibawaan ini bisa tercapai dengan bersikap tenang di muka umum, yaitu dengan memusatkan kekuatan diri. Ini berarti bahwa pribadi yang berwibawa adalah pribadi yang tenang, tidak banyak tingkah dan karenanya tidak akan selalu mulai melakukan manufer. Sebagai seorang yang berwibawa, dalam tingkat pertama, ia merasa tidak akan membutuhkan orang lain, sebaliknya orang lain yang selalu membutuhkannya. Karena itu, ia akan selalu merasa perlu membuat jarak dengan orang lain. Karakteristik inilah yang merupakan pola kultural bahwa tindakan dan tingkah laku akan mengakibatkan resiko tertentu yang tidak baik bila tindakan tersebut tidak didasarkan pada ketenangan jiwa atau didasarkan pada pamrih, ketidaktulusan dan penuh emosi. Pola ini mengindikasikan bahwa masyarakat Jawa menganggap orang yang berwibawa tidak perlu berarti orang yang aktif atau

³⁰ *Ibid.*

orang yang memecahkan berbagai persoalan rutin sehari-hari atau orang yang terlibat dalam pembuatan keputusan sehari-hari, bukan *a man of action*. Orang yang berwibawa adalah orang memiliki status tertentu sehingga merupakan objek loyalitas dan kepatuhan pada orang lain. Bertalian dengan pola ini, terdapat suatu kecendrungan pada orang Jawa agar kelihatan lebih penting menghargai simbol dari pada substansi dan menghargai status daripada fungsi seseorang. Letak status yang sentral ini mendapatkan penjabaran yang cukup unik dalam kaitannya dengan kekuasaan.

Dalam konteks ini, harta merupakan sumber kekuasaan, sebab kekayaan merupakan sumber status, tapi sepanjang kekuasaan itu dirasakan juga oleh orang lain. Bila orang lain bisa menikmati kekayaan itu, maka kesetiaan dan ketaatan akan timbul secara otomatis dari mereka yang berada di sekelilingnya. Hal yang demikian berlaku pula pada sumber-sumber status yang lain, misalnya ilmu pengetahuan, jabatan dan sebagainya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam tradisi ini kekayaan tidak secara otomatis membawa kewibawaan atau kekuasaan, bila kekayaan itu tidak dibagi-bagikan, tidak dinikmati bersama-sama. Kekayaan seperti akan bersifat destruktif, sebab dilandasi pamrihCita-citanya adalah bahwa individu seharusnya mengorbankan kepentingannya sendiri demi kepentingan kesejahteraan masyarakat.³¹

³¹ Hans Antlov dkk, *Kepemimpinan Jawa*, hlm. 18.

Landasan utama kekuasaan di Jawa dalam masa Orde Baru berasal dari hubungannya yang erat dengan Golkar.³² Karena tidak adanya alternatif politik, para calon pemimpin desa harus memihak kepada penguasa yang lebih tinggi untuk mendapatkan kekuasaan. Hanya sedikit kesempatan untuk meningkatkan kekuasaan tanpa dukungan wakil dari Golkar dan Orde baru. Sistem *screening* pada waktu pemilihan, yang dilukiskan oleh Husken, merupakan salah satu tindakan yang dipakai oleh penguasa tingkat atas untuk memaksakan ketataan.³³ Kepemimpinan Orde Baru membangun legitimasi³⁴

³² Mistik Kejawen yang kental dengan kebatinan dan kepercayaan, menjadi semakin subur ketika Golkar berjaya di tahun 1970-an. Di bawah dominasi Golkar waktu itu, mistik kejawen sebagai ekspresi religius yang sah diperkuat. Akhirnya di dunia politik Orba keberadaan mistik kejawen diakui di bawah Depdikbud, sebagai departemen yang mengurus aliran kepercayaan. Menurut Suwardi Endraswara melalui mistik kejawen, di era Orba sistem Bapakisme telah melahirkan budaya ‘kolusi’, ‘upeti’, dan mempertahankan *status quo*. Ritual mistik Kejawen seringkali menjadi landasan spiritual kekuasaan untuk mendewakan *status quo*. Tak sedikit ritual mistik pelaku politik untuk mendapatkan kesaktian. Kesaktian identik dengan kekuasaan. Melalui tirani dan kultus individu, ibarat raja yang tak terkalahkan karena telah menjalankan mistik Kejawen, sering tergelincir pada sikap *asu gede menang kerahe*. Gunawan WE, “Soeharto dan Mistis Kejawen,” <http://fengshuimobil.blogspot.com/2008/02/soeharto-dan-mistik-kejawen-oleh.html>, akses 30 Mei 2008.

³³ Hans Antlov dkk, *Kepemimpinan Jawa*, hlm. 12-13.

³⁴ Dalam hubungannya dengan masalah demokrasi, pada prinsipnya terdapat beberapa macam legitimasi subyek kekuasaan. (1) *legitimasi religius*, mendasarkan hak untuk memerintah pada faktor-faktor yang adiduniawi, jadi bukan pada kehendak rakyat atau pada suatu kecakapan empiris khusus penguasa. (2) *Legitimasi eliter* mendasarkan hak untuk memerintah pada kecakapan khusus suatu golongan untuk memerintah. Paham legitimasi ini berdasarkan anggapan bahwa untuk memerintahi masyarakat diperlukan kualifikasi khusus yang tidak dimiliki oleh seluruh rakyat. Mereka yang memiliki merupakan elit masyarakat dan dengan sendirinya berhak untuk memegang kekuasaan. Kita dapat membedakan antara sekurang-kurangnya empat macam legitimasi eliter. Uang tertua adalah *legitimasi aristokratis*, secara tradisional satu golongan, kasta, atau kelas dalam masyarakat dianggap lebih unggul dari masyarakat lain dalam kemampuan untuk memimpin, biasanya juga dalam kepandaian untuk berperang. Maka golongan itu dengan sendirinya dianggap berhak untuk memimpin rakyat secara politis. Tiga bentuk legitimasi eliter lainnya baru muncul di zaman modern sebagai pengganti legitimasi aristokratis yang dengan berakhirnya feodalisme tidak dipercaya lagi. Yang termasuk legitimasi eliter diantaranya, *legitimasi pragmatis*: orang, golongan, atau kelas yang *de facto* menganggap diri paling cocok untuk memegang kekuasaan dan sanggup untuk merebut serta untuk menanganinya inilah yang dianggap berhak untuk berkuasa. *Legitimasi ideologis* modern: legitimasi ini mengandaikan adanya suatu ideologi negara yang mengikat seluruh masyarakat. Dengan demikian para pengembang ideologi itu memiliki privilise kebenaran dan kekuasaan. Mereka tahu bagaimana seharusnya kehidupan masyarakat diatur dan berdasarkan monopoli pengetahuan itu mereka

mereka pada stereotip hierarki dan harmoni. Penduduk desa pada umumnya, demikian dinyatakan oleh para pejabat pemerintahan, selayaknya tunduk kepada para pemimpin desa, justru karena mereka itu menjadi wakil Orde Baru yang bermanfaat “ketertiban”, atau sebaiknya “menghindari kekacauan”, merupakan salah satu keinginan yang kuat dari penduduk desa. Karenanya, aspek penting dari klaim pemimpin mengenai legitimasi di Jawa adalah cara memelihara keadaan yang *tata-tentrem*, sebuah konsep Jawa yang diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda sebagai istilah *rust en orde* (kedamaian dan ketertiban).³⁵

Seperti menurut Benedict, kekuasaan Jawa itu cenderung *sentralistik*.³⁶

Karakter konsep kekuasaan jawa tersebut sangat mempengaruhi perilaku elit politik di Indonesia. Konsep kekuasaan yang cenderung sentralistik, terdapat

menganggap diri berhak untuk menentukannya. *Legitimasi teknokratis* atau pemerintahan oleh para ahli, berdasarkan argumentasi bahwa materi pemerintahan masyarakat di zaman modern ini sedemikian canggih dan kompleks sehingga hanya dapat dijalankan secara bertanggung jawab oleh mereka yang betul-betul ahli. Semua bentuk legitimasi eliten mempunyai kesamaan bahwa mereka berdasarkan pengandaian bahwa masyarakat sendiri tidak berhak dan tidak mampu untuk menentukan nasibnya sendiri. Lihat Franz Magnis Suseno, *Etika Politik, Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991), hlm. 55-57.

³⁵ Hans Antlov dkk, *Kepemimpinan Jawa*, hlm. 12-13.

³⁶ Benedict, R.O.G. Anderson, *The Idea of Power Javanese Culture* dalam Fakhri Ali, *Refleksi Paham Kekuasaan Jawa, Indonesia Merdeka* (Jakarta: PT. Gramedia, 1986), hlm. 24-25. Benedict Anderson menyimpulkan bahwa kekuasaan pemimpin Jawa bersifat totaliter dan keramat, baik dalam aspek spiritual maupun mistik. Ide ini selaras dengan filosofi kerajaan Mataram Islam, *Manunggaling Kawula Gusti*. Yang bila diterjemahkan bebas menjadi “ketaatan total rakyatnya pada kehendak rajanya”. Jangan heran jika seorang Soekarno sebagai pemimpin kharismatis Indonesia, mampu bertahan sebagai sosok mistis di sebagian besar masyarakat Jawa sekarang. Sekalipun secara elit politis Soekarno telah lama terguling dari tampuk kekuasaan. Begitu pula saat Indonesia menghadapi masalah ekonomi, sosial-budaya; yang tercetus adalah menantikan sosok pemimpin Imam Mahdi modern. Pemimpin akan menjadi ideal jika mampu memiliki kekuasaan duniawi sekaligus mistis kharismatis. Kekuasaan duniawi akan memampukan sang pemimpin mencukupi kebutuhan duniawi rakyatnya, sementara kekuasaan mistis akan memantapkan kekuasaan itu sendiri. Layaknya refleksi sosok Gusti atau Tuhan yang mampu menjadi mistis sekaligus pemberi nafkah kehidupan sehari-hari. Lihat juga dalam, Veby Mega Indah, “Pembuka Jalan dan Penyeimbangan Hidup,” <http://jurnalsosial.com/Chomsky/index.cfm>, akses 30 Mei 2008.

dalam pola pengambilan keputusan elit politik di tingkat paling atas atau di setiap organisasi sosial politik umumnya. Kecenderungan demikian menempatkan pemegang posisi puncak sebuah kekuatan kekuasaan politik berperan sangat dominan, atau bahkan sangat menentukan dalam setiap proses pengambilan keputusan-keputusan politik, dan muncul budaya “*mohon petunjuk*” kepada atasan bila bawahan hendak melakukan suatu kebijakan tertentu.³⁷

³⁷ Dalam perjalanannya akar budaya politik di Indonesia dipengaruhi oleh ideologi dan struktur perpolitikan penguasa, termasuk di dalamnya kerajaan-kerajaan, penguasa kolonial, dan penguasa pendudukan Jepang di Indonesia. Ketiganya memberikan andil sebagai akar budaya politik, sehingga pada perkembangan selanjutnya sering muncul dalam dinamika perkembangan politik di Indonesia dan juga perkembangan perekonomiannya. Kerajaan-kerajaan di Indonesia pada umumnya memiliki sistem feudal yang sama. Khususnya di Jawa, antara pemegang kekuasaan dan gejala kekuasaan dipandang sebagai suatu kesatuan yang nyata. Oleh karena itu, kegiatan politik dianggap berpusat pada si pemegang kekuasaan, dan struktur politik menggantung dalam bentuk jaringan-jaringan vertikal yang saling bersaingan untuk memperoleh perlindungan pribadi dari pemegang kekuasaan. Hal itu mempunyai kaitan erat dengan munculnya patrimonial, yaitu adanya ikatan pada sistem kesetiaan hubungan pribadi yang hierarkis dan otoriter. R.W. Liddle berpendapat, bahwa karakter Jawa mempengaruhi politik Indonesia pada era Orde baru, yang bersandar pada jaringan-jaringan pribadi antara patron klien serta penyukongnya. Di samping sistem patrimonial, dalam masyarakat Jawa juga terdapat pembagian kultural antara abangan dan santri. Antara abangan dan santri sering terjadi persaingan kekuatan dalam kekuasaan. Pada mulanya kaum santri mempunyai kekuasaan tertinggi di atas kerajaan-kerajaan Islam di Jawa. Seperti kerajaan Giri, sebuah kerajaan yang dipimpin oleh ulama, mempunyai wewenang untuk melantik dan memberi gelar raja-raja Jawa, sehingga disebut dengan Paus Van Java. Namun setelah Mataram berdiri, tidak lagi mengakui kekuasaan Giri, bahkan raja Mataram langsung bergelar sebagai “*Sayidin panatagama kalifatullah ing Tana Jawa*”, yaitu raja merangkap penata agama dan wakil Tuhan di Jawa. Para santri/ulama hanya diangkat sebagai aparatur birokrasi dibawah raja. Situasi yang demikian itu sering menimbulkan konflik kultural antara raja dan perangkat birokratnya dengan santri yang ingin mengembalikan kekuatannya. Dalam hal ini raja (birokrasi/priyayi) didukung oleh kaum abangan dalam menentang kaum santri. Konflik kekuatan cultural antara santri di satu pihak berhadapan dengan birokrasi dan kaum abangan dipihak lain selalu muncul dalam percaturan politik. Pada zaman Orde Baru konflik itu muncul kembali, yaitu kaum santri berhadapan dengan kaum abangan dan priyayi (yang diwakili oleh penguasa militer). Dalam hal ini menunjukkan bahwa Orde baru tidak mampu merujukan kekuatan cultural, santri dan abangan. Penguasa militer dalam Orde baru berdiri mewakili tradisi kultural abangan dan priyayi, dan tidak berusaha mengintegrasikan kaum santri, namun justru membendung oposisi santri dengan depolitisasi. Di Indonesia pemerintahan birokratis sangat berhasil dalam meniadakan peran serta sementara kekuatan dalam masyarakat, dan mengkooptasi pemimpin-pemimpin lainnya dalam kerangka jaringan patron-klien, yang kadangkala diperlukan untuk menghadapi tuntutan golongan Islam. Dalam mekanisme politik zaman Orde Baru partai Islam sedikit demi sedikit mengalami pasifikasi, sehingga aspirasi politik Islam makin lama makin surut. Ahmad Adaby Darban, “Pengaruh Akar Budaya Politik Pada Dinamika Politik Ekonomi Di Indonesia,”

Selain itu prinsip kekuasaan Jawa ini juga melahirkan implikasi adanya *ewuh pekewuh*, budaya ini berwujud dalam perilaku (mungkin masyarakat Indonesia umumnya), yang diekspresikan dalam prinsip *rukun* dan *hormat*.³⁸ *Rukun* menurut Geerzt, berlaku *rukun* berarti juga menghilangkan tanda-tanda ketegangan dalam masyarakat atau antara pribadi-pribadi sehingga hubungan sosial tetap kelihatan selaras dan baik-baik. Prinsip kerukunan ini bersifat negatif, adanya tuntutan untuk mencegah segala cara kelakuan yang bisa mengganggu keselarasan dan tidak mengganggu pada sikap batin atau jiwa. Tapi pada intinya tidak menyangkut pada sikap batin atau jiwa, tapi pada penjagaan keselarasan dalam hubungan pergaulan, yang perlu dicegah adalah konflik-konflik yang terbuka dan diupayakan agar tidak ada perselisihan dan pertentangan yang nampak terbuka dan mencegah segala kelakuan yang bisa menimbulkan konflik terbuka.³⁹

Selain kekuasaan Jawa sebagai pendukung terhadap maraknya budaya politik (mistifikasi politik), tipe kepemimpinan kharismatik merupakan variabel terpenting yang turut membangun variabel mistifikasi politik di kalangan Muslim tradisional. Di pesantren kharisma melekat pada kyai. Ia merupakan pusat sumber mutlak kekuasaan dan kewenangan (*power and*

<http://grelovejogja.wordpress.com/2007/07/24/dominasi-kebudayaan-jawa-dalam-penerapan-politik-indonesia>, akses 30 Mei 2008.

³⁸ Frans Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: PT. Gramedia, 1996), hlm. 38.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 29-30.

outhority) dalam kehidupan santri.⁴⁰ Semakin besar kharisma seorang kyai, semakin besar pula pengaruhnya terhadap santri dan masyarakat.⁴¹

Dalam ciri masyarakat feodalsitik waktu itu, berbicara tentang umat Islam yang hidup dalam kultur agraris seperti masyarakat pedesaan Jawa berarti berbicara tentang pemimpin tradisional dalam konteks tokoh panutan seperti Haji, guru ngaji, atau alim ulama. Dalam alam pikir yang masih didominasi mistisisme-religius, rasionalitas jelas belum berkembang maju. Dalam arti kata, Islamisme masih menggantung sebagai abstraksi di langit-langit utopia, belum berupa ideologi karena tidak dirumuskan secara rasional dalam tafsir aktualitas sejarah.⁴²

Dalam konteks pergerakan politik, Serikat Islam (SI) dengan warna Islam yang kental lebih berupa corak kultural masyarakat ketimbang kemampuan mereka dalam konteks struktural-rasional, untuk menjawab tantangan konkret dalam realitas ekonomi dan politik. Sehingga tak jarang tokoh SI populis semacam Tjokroaminoto dipayungi dengan mitos seperti Ratu adil oleh massanya yang juga kaum Muslimin. Harapan-harapan messianistik pun banyak disandarkan pada orang-orang yang dianggap memiliki banyak kesaktian dan kekuatan batin. Padahal, harapan-harapan berbau mistis sebagai cara pandang masyarakat tradisional tersebut memuat

⁴⁰ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 56.

⁴¹ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), hlm 212.

⁴² Hary Prabowo, *Perspektif Marxisme Tan Malaka: Teori dan Paksis Menuju Republik*, cet. 1 (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2002), hlm. 188.

pula *nativisme*, yaitu gerakan menolak perubahan-perubahan dan ingin menegakkan kembali nilai-nilai Orde Lama (tradisional).⁴³ Mitos akan messianisme acap diciptakan untuk menjawab disorientasi nilai dan konflik-konflik berkepanjangan dalam masyarakat sehingga ia dibutuhkan untuk mengembalikan makna hidup serta memulihkan ketentraman sosial. Dengan demikian, ratu-adilisme dan messianisme jelas satu fenomena yang berwatak konservatif.⁴⁴ Sehingga SI sendiri walau berdiri dalam payung agama namun jelas belum beranjak dari ideologi zaman feodalisme tersebut yang masih kuat mengakar.

Realitas di atas tak bisa dilepaskan dengan perkembangan masyarakat Indonesia yang telah berabad-abad mempunyai akar kuat dalam kepercayaan animisme-dinamisme selain pengaruh Hindu-Budhisme. Sehingga Islam yang datang kemudian bersama para pedagang Arab, di mana jalur ke Timur juga dibuka oleh para petualang Eropa, termasuk agama yang datang pada fase-fase

⁴³ Pada awalnya gerakan-gerakan sosial dapat dibedakan berdasarkan basis ideologis mereka, atau khususnya, berdasarkan tujuan-tujuan ideologi mereka. Beberapa gerakan bermaksud mengubah masyarakat dengan menantang nilai-nilai fundamental. Gerakan-gerakan semacam ini disebut *gerakan-gerakan revolusioner*. Sementara itu terdapat gerakan-gerakan yang berusaha memodifikasi kerangka kerja dari skema nilai yang ada. Ini yang disebut *gerakan-gerakan reformasi*. Gerakan-gerakan revolusioner mendukung penggantian kerangka nilai yang ada. Gerakan-gerakan reformasi mengupayakan perubahan-perubahan yang akan mengimplementasikan kerangka-kerangka nilai yang ada secara lebih memadai. Ada juga gerakan-gerakan sosial muncul tidak hanya untuk tujuan pelembagaan perubahan, tetapi juga untuk memblokir perubahan atau mengeliminasikan perubahan yang sudah dilembagakan sebelumnya. Ini yang disebut *gerakan-gerakan perlawan*. Memang suatu gerakan mengundang gerakan balasan. Di Indonesia kita menyaksikan perlawan keras dari berbagai kalangan pro *status quo* terhadap gerakan reformasi yang dipelopori oleh gerakan muda mahasiswa. Tipe lain dari gerakan sosial disebut *gerakan-gerakan ekspresif*, yang kurang *concern* dengan perubahan institusional. Tipe gerakan ini berusaha merenovasi atau memperbarui orang-orang dari dalam, sering kali dengan menjanjikan suatu pembebasan di masa depan. Termasuk dalam tipe ini adalah gerakan Ratu Adil. Lihat Rafael Raga Maran, *Pengantar*, hlm. 70-72.

⁴⁴ Hary Prabowo, *Perspektif Marxisme*, hlm. 189. untuk lebih jelasnya lihat, Sartono Kartodirdjo, *Messianisme dan Futurisme*, artikel dalam Jurnal Prisma, No. 1, Januari, 1984, Tahun XIII, hlm. 41.

akhir. Betapa pun mampu merangkul mayoritas kepercayaan rakyat terutama di Jawa, Islam tetap hanya bagaikan krem tipis di atas lapisan roti yang tebal, terbuat dari Hindu-Budhisme dan mistisisme Jawa asli yang sudah berabad-abad mengendap dan membuat lapisan tersendiri.⁴⁵

Sementara di kubu kaum komunis, lewat panduan formula ideologi Marxisme yang lebih sistematik dalam konteks rasionalitas dan ilmu, cenderung lebih berwatak progresif karena mampu keluar dari utopia abstrak dan melaju cepat di medan praksis gerakan politik. Walaupun demikian tidak berarti kaum komunis menang dalam pengorganisiran massa. Yang harus dicatat adalah perserikatan paling rasional macam apa pun akan menghadapi kondisi massa yang masih ditimang-timang oleh mistisisme dan feudalisme. Yakni, masyarakat yang masih hobi bersemedi di atas batu pinggiran sungai, menebar kemenyan dan mantera di bawah pohon besar serta lebih percaya kesaktian keris ketimbang ketajaman otak dan mata pena.⁴⁶ Demikianlah, satu tinjauan sosiologis masyarakat waktu itu. Penjelasan ini penting untuk membaca pencapaian alam pikir masyarakat terhadap kondisi obyektif yang ada.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 190.

C. Kekuasaan Jawa dan Kepemimpinan Kharismatik

Untuk mengetahui gambaran umum mistifikasi politik, perlu kiranya dipaparkan terlebih dahulu latar belakang (rung lingkup) sosiologis konsep politik (kekuasaan) yang ada di Indonesia. Hal ini perlu, karena persoalan politik tidak dapat dilepaskan dari persoalan pemahaman tentang kakuasaan dalam suatu masyarakat. Berkaitan dengan konsep kekuasaan, adalah penting dijelaskan sifat-sifat kekuasaan politik. Hal ini disebabkan karena pengetahuan tentang sifat-sifat tersebut akan membantu memahami eksistensi pengorganisasian sistem politik dan negara, termasuk cara-cara penyelenggaraan kekuasaan politik di dalamnya. Sifat-sifat yang dimaksud adalah keabsahan, pertanggungjawaban dan keragaman.

Menurut Mirriam Budiarjo, keabsahan (legitimasi) adalah keyakinan anggota-anggota masyarakat bahwa kekuasaan yang ditujukan kepada mereka itu adalah wajar dan patut dihormati berdasarkan persepsi dengan ketentuan-ketentuan dan prosedur yang sah.⁴⁷

Sedangkan sifat pertanggungjawaban kekuasaan politik diungkapkan oleh Deliar Noor, ia menegaskan bahwa kekuasaan adalah amanah (kepercayaan). Karena itu untuk orang-orang beragama, kekuasaan itu harus dipertanggungjawabkan kepada Tuhan dan mereka yang berada di bawah kekuasaannya.⁴⁸

⁴⁷ Mirriam Budiarjo, *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hlm. 14-15.

⁴⁸ Deliar Noor, *Pengantar Kepemikiran Politik* (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 46-47.

Sifat selanjutnya adalah sifat keberagaman, sifat ini relevan dengan distribusi kekuasaan politik, baik secara vertikal antar lembaga pemerintahan pusat dan daerah ataupun secara horizontal antar lembaga pemerintahan pada tingkat pusat dan tingkat daerah. Dari sini setiap lembaga pemerintahan memiliki kekuasaan dari dua sisi, bagaimana hubungan dengan lembaga sejenisnya yang berada di atasnya atau di bawahnya dan bagaimana hubungannya dengan lembaga lainnya pada tingkat yang sama.

Mengenai diskursus kekuasaan, paling tidak terdapat dua perbandingan konsep kekuasaan yang sangat kontradiktif yang selama ini berkembang, yakni konsep kekuasaan Barat (Eropa) dan kekuasaan dalam terminologi Jawa. Dalam masyarakat Eropa Modern, seperti yang dijelaskan Benedict Anderson, kekuasaan memiliki paling tidak empat sifat,⁴⁹ yaitu: *pertama*, kekuasaan bersifat abstrak. *Kedua*, sumber-sumber kekuasaan bersifat heterogen. *Ketiga*, penumpukan kekuasaan tidak memiliki batasan inheren, dan yang *keempat*, kekuasaan secara moral bersifat ambigu.

Secara ringkas, konsep Barat kontemporer tentang kekuasaan adalah suatu abstraksi yang dideduksikan dari pola-pola interaksi sosial yang

⁴⁹ (1) Kekuasaan bersifat abstrak, dalam arti terbatas. Ia tidak “ada”. Kekuasaan adalah kata yang jamak dipergunakan untuk memaparkan hubungan. Sebagaimana kata *kewenangan* atau *keabsahan*, kata ini adalah suatu abstraksi, rumusan untuk pola interaksi sosial tertentu yang teramat. Dengan demikian, kita lazimnya memahami keberadaan kekuasaan pada kisaran luas keragaman situasi yang di dalamnya tampak sejumlah orang patuh, rela atau tidak rela, pada kehendak orang lain. (2) Sumber-sumber kekuasaan adalah heterogen. Kekuasaan dapat dianggap menjadi akibat dari, atau diturunkan dari, pola perilaku tertentu dan gubungan-hubungan sosial tertentu. (3) Penumpukan kekuasaan tidak memiliki batasan inheren. Karena semata merupakan suatu abstraksi yang memaparkan hubungan tertentu antar manusia, kekuasaan dasarnya tak terbatas. (4) Kekuasaan secara moral ambigu, prinsip ini secara logis mengikuti konsep sekuler kekuasaan politis sebagai hubungan antarmanusia bahwa kekuasaan tidaklah dengan sendirinya absah Lihat Benedict R.O'G. Anderson, *Kuasa Kata, Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000), hlm. 43-46.

teramat, kekuasaan dipercaya sebagai sesuatu yang diturunkan dari pelbagai sumber, kekuasaan sama sekali bukanlah sesuatu yang membatasi dirinya sendiri dan secara moral ia bersifat ambigu.

Sementara dalam konteks Jawa, masyarakat memiliki pemaknaan konsep kekuasaan yang menarik. Anderson menjelaskan bahwa kekuasaan Jawa mempunyai sifat, di antaranya bersifat konkret, homogen, besarnya kekuasaan dalam semesta bersifat konstan dan kekuasaan tidaklah mempertanyakan keabsahan.⁵⁰

Dengan maksud yang hampir sama, namun lebih tegas Franz Magnis Suseno,⁵¹ menjelaskan perbedaan konsep kekuasaan Barat dan Jawa. Menurutnya, dalam kesadaran Barat, kekuasaan merupakan gejala yang khas antar manusia. Kekuasaan adalah kemampuan untuk memaksakan kehendak pada rang lain, untuk membuat mereka melakukan tindakan-tindakan yang kita kehendaki. Kekuasaan adalah suatu yang abstrak yang hanya menjadi konkret dalam sebab-sebab dan akibat-akibatnya. Kekuasaan terdiri dalam

⁵⁰ Pertama, kekuasaan adalah konkret. Ini adalah rumusan pertama dan terutama dalam pemikiran politik Jawa. Kekuasaan adalah sesuatu yang nyata ada, tidak bergantung pada pihak-pihak yang mungkin menggunakan. Kekuasaan bukanlah suatu postulat teoritis melainkan suatu kenyataan eksistensial. Kedua, kekuasaan adalah homogen. Hal ini mengikuti konsepsi bahwa seluruh kekuasaan sama jenisnya dan berasal dari sumber yang sama. Kekuasaan di tangan satu individu maupun kelompok adalah sama dengan yang berada di tangan individu atau kelompok yang lain. Ketiga, besarnya kekuasaan di dalam semesta adalah konstan. Dalam pandangan Jawa, jagad raya tidaklah berkembang ataupun menyusut. Jumlah total kekuasaan di dalamnya pun selalu tetap. Karena kekuasaan semata ada, bukan merupakan produk dari organisasi, kekayaan, persenjataan atau pun yang lain. Keempat, kekuasaan tidaklah mempertanyakan keabsahan. Karena seluruh kekuasaan diturunkan dari sumber tunggal yang homogen, kekuasaan itu sendiri mengatasi pertanyaan baik buruk. Bagi pemikiran Jawa tidak ada artinya mempertanyakan klaim untuk memerintah berdasarkan pembedaan sumber kekuasaan. Ringkasnya orang Jawa memandang kekuasaan sebagai sesuatu yang nyata, homogen, jumlah keseluruhannya tetap, dan tanpa implikasi moral yang inheren. *Ibid.*, hlm. 47-49.

⁵¹ Lihat Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, hlm. 98-99.

hubungan tertentu antara orang perorang ataupun kelompok orang di mana salah satu pihak dapat memenangkan kehendaknya atas pihak lain.

Kekuasaan muncul dalam bentuk yang beragam, misalnya, sebagai kekuasaan orang tua, kharismatik, politik, fisik, finansial, intelektual, tergantung dari dasar empirisnya. Sedang dalam konsep kekuasaan politik orang Jawa, kekuasaan adalah *adi kodrati* dan *adi duniawi* seperti segala kekuatan yang menyatakan diri dalam alam, kekuasaan adalah ungkapan energi *Ilahi* yang tanpa bentuk, yang selalu kreatif merasuk ke seluruh dunia kosmos.

Kekuasaan bukanlah suatu gejala khas yang berbeda dari kekuatan-kekuatan alam, melainkan ungkapan kekuatan kosmis yang dapat dibayangkan sebagai ancaman *fluidum* yang memenuhi seluruh kosmos. Maka orang yang dipenuhi alam kekuatan itu tidak bisa dikalahkan dan tak dapat dilukai, dan *sekti* dan kekuatan yang membuat *sekti* adalah *kesakten*.⁵² Kekuasaan politik adalah ungkapan *kesakten*, maka tidak merupakan suatu yang abstrak, suatu nama belaka bagi hubungan antara dua unsur yang konkret, yaitu manusia atau kelompok manusia. Kekuasaan mempunyai substansi pada dirinya sendiri, dan

⁵² Dalam paham Jawa, jika hendak memperoleh kekuasaan haruslah mempersiapkan sarana dan cara-cara yang tepat. Dalam tradisi Jawa hal ini dapat diperoleh melalui cara pemuatan *kesakten*. *Kesakten* juga berarti adalah suatu kekuatan yang melebihi segala kekuatan yang dimiliki manusia yang berada di mana saja, seperti arwah atau ruh leluhur, dan makhluk-makhluk halus seperti misalnya *memedi*, *lelembut*, *tuyul*, *demit*, *ganderuwo*, serta *jin* dan lainnya yang menempati alam sekitar tempat tinggal arwah. Menurut kepercayaan masing-masing makhluk tersebut dapat mendatangkan sukses-sukses, kebahagian, ketentraman, ataupun keselamatan, tetapi sebaliknya dapat pula menimbulkan gangguan pikiran, bahkan kesehatan. Kajian lebih luas tentang hal ini dapat dilihat pada tulisan, Kodiran, "Kebudayaan Jawa," dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1979), hlm. 340.

berekspresi pada diri sendiri pula, tidak tergantung dari dan mendahului terhadap segala hal yang bersifat empiris.⁵³

Maka dapat dipahami kekuasaan politik Jawa bersifat *meta-empiris* dan tidak dapat direbut dengan sarana-sarana yang duniawi atau empiris belaka. Faktor-faktor seperti kekuatan fisik dan militer, kekayaan, relasi, kepintaran dan sebagainya memang juga penting tetapi tidak menentukan. Jika berusaha mencapai kekuasaan melalui faktor-faktor empiris akan sulit mencapai hasilnya. Selanjutnya bahwa kekuasaan adalah sesuatu yang sama sekali berbeda, dan kata “kekuasaan” itu sendiri sebagai terjemahan dari kata “*power*” dalam Bahasa Inggris sebenarnya tidak seluruhnya cocok untuk mengungkapkan apa yang kami maksud. Seperti segala kekuatan yang menyatakan diri dalam alam, kekuasaan adalah ungkapan energi Ilahiah yang tanpa bentuk, yang selalu kreatif meresapi seluruh kosmos. Kekuasaan bukanlah sesuatu gejala khas sosial yang berbeda dari kekuatan-kekuatan alam, melainkan ungkapan kekuatan yang dapat kita bayangkan sebagai semacam *fluidum* yang memenuhi seluruh kosmos.⁵⁴

Pada prinsipnya kekuatan adiduniawi itu ada di mana-mana, tetapi ada tempat, benda, dan manusia dengan pemusatannya yang lebih tinggi. Orang yang dipenuhi oleh kekuatan itu tidak bisa dikalahkan dan tidak dapat dilukai,

⁵³ Franz Magnis Suseno, *Etika Politik* hlm. 30-50.

⁵⁴ Hal inilah yang dimaksud Franz Magnis Suseno sebagai inti paham kekuasaan religius. Hakekat kekuasaan, di sini kekuasaan politik, bersifat adiduniawi dan adimanusiawi, berasal dari alam gaib atau termasuk yang Ilahi. Manusia yang berkuasa dengan demikian bukan manusia biasa lagi melainkan ikut termasuk alam adiduniawi itu. Raja (penguasa) merupakan “medium yang menghubungkan mikrokosmos manusia dan makrokosmos Tuhan”. Kekuasaan religius ini terdapat dalam paham tradisionalis tentang kekuasaan yang hidup dalam masyarakat Jawa. *Ibid.*

mereka itu *sekti*. Kekuatan yang membuat sakti disebut *kesakten*. Kekuasaan politik adalah ungkapan *kesakten*, maka tidak merupakan sesuatu yang abstrak, suatu nama belaka bagi hubungan antara dua unsur yang konkret, yaitu manusia atau kelompok manusia. Kekuasaan memiliki substansi pada dirinya sendiri, bereksistensi pada dirinya sendiri, tidak tergantung dari dan mendahului terhadap segala pembawa empiris. Dalam kenyataan, kekuasaan adalah hakikat realitas itu sendiri, dasar Ilahinya, dilihat dari segi kekuatan-kekuatan yang mengalir darinya.⁵⁵

Bagi orang Jawa, kekuasaan menurut hakekatnya bersifat homogen, bersifat satu dan sama saja di mana pun ia menampakkan diri. Bentuk-bentuk kekuasaan yang dibedakan dalam kesadaran Barat, dalam paham Jawa hanya merupakan ungkapan realitas yang sama, berasal dari sumber yang sama, dan berkualitas sama. Semua bentuk kekuasaan berdasarkan partisipasi pada kekuatan yang satu yang meresapi seluruh kosmos ini. Individu-individu atau kelompok yang memperoleh kekuasaan dapat kita bayangkan sebagai wadah yang memuat sebagai dari *fluidum* kekuatan kosmis ini.⁵⁶

Kekuasaan menurut pandangan orang Jawa adalah sesuatu yang diturunkan oleh *Hyang Murbeng Dumadi* (Tuhan yang Maha Esa) atas dasar *wahyu*. Raja sebagai penguasa tunggal dalam kerajaan adalah wakil Tuhan yang maha besar (*wewakiling Pangeran kang agung*). Raja mempunyai tiga macam kekuasaan (*wahyu*) yaitu: pertama, *Wahyu Nurbuat*, yaitu hak untuk

⁵⁵ Khoirul Rosyadi, *Mistik Politik Gusdur* (Yogyakarta: Jendela, 2004), hlm. 130.

⁵⁶ *Ibid.*

menguasai seluruh jagat-raya, kedua, *Wahyu Hukumah*, yaitu hak untuk mengadili dan ketiga, *Wahyu Wilayah*, yaitu raja adalah Tuhan yang dapat menjadi panutan.

Pandangan yang lebih bersifat ideologis di atas membawa konsekuensi lebih jauh pada “tak terbatasnya” kekuasaan raja. Kehendak raja adalah hukum yang harus diterima dan dilaksanakan oleh semua orang. Keputusan dan upacara raja merupakan *Sabda Pandhita Ratu*, hukum mutlak Tuhan yang tidak mungkin untuk diubah, apalagi dibantah oleh siapa pun. Opini demikian sudah mengakar dalam bentuk masyarakat Jawa, sehingga upaya makar terhadap raja dapat dipandang sebagai penentangan terhadap Tuhan.

Sedangkan untuk mendapatkan kekuatan, dalam tradisi Jawa diperoleh lewat praktek-praktek mistik, yogaistik, dan *laku tapa* yang ekstrem. Meskipun praktek-praktek ketiganya memiliki bentuk yang berbeda-beda termasuk puasa, do'a orang-orang pintar, berjalan tanpa tidur semalam, meditasi, berpantang seksual, penyucian ritual, dan pelbagai tipe pengorbanan. Gagasan sentral yang melandasinya sama, yakni mengumpulkan atau menghimpun esensi asali.⁵⁷ Inilah yang oleh Prof. C.C. Berg disebut sebagai usaha mobilisasi ritual terhadap kekuasaan melalui *verbal magic*.⁵⁸

Perbedaan pemahaman terhadap konsep kekuasaan antara masyarakat Jawa dan masyarakat Eropa di atas terjadi karena konsep kekuasaan atau

⁵⁷ Sartono Kartodihardjo, *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1990), lihat juga dalam, Benedict R. O'G. Anderson, *Kuasa Kata, Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000), hlm. 49-50.

⁵⁸ Stephen. J. Carol & Henry L. Tori, *Organizational Behavior* (New York; John Wiley, 1997), sebagaimana dikutip Khoirul Rosyadi, *Mistik* (Yogyakarta: Jendela, 2004), hlm. 132.

kepemimpinan yang dianut suatu masyarakat tidak dapat terlepas dari faktor sosial budaya politik masyarakat itu sendiri. Atau dengan kata lain, perbedaan tipe kepemimpinan ataupun kekuasaan disebabkan adanya ketidaksamaan faktor sosial dan budaya antara satu masyarakat dengan masyarakat lain.⁵⁹

Khusus mengenai konsep kekuasaan yang memiliki karakter sebagaimana pemahaman kekuasaan dalam masyarakat Jawa tersebut, menurut Max Weber pada gilirannya membentuk pemimpin kharismatik. Kepemimpinan jenis ini diartikan sebagai orang-orang dengan para pendukung yang loyal, memiliki komitmen, dan kepatuhan buta yang didasarkan “kelebihan-kelebihan” yang dimiliki seorang pemimpin. Bukan karena orang tersebut mempunyai kemampuan tertentu atau menduduki posisi tertentu. Sehingga kekuasaannya sangat unik dan individualis. Ia tak dapat ditransformasikan kepada orang lain.

Kepemimpinan atau kekuasaan pribadi semacam ini dapat dipandang sebagai kemampuan yang melekat dalam diri individu. Lebih berupa talenta ataupun kodrat, sehingga “penampilan kekuasaannya” harus diikuti oleh orang lain tanpa bantahan. Biasanya, pribadi semacam ini diyakini mendapatkan wangsita, kapasitas spiritual, dan memiliki kualitas sakral. Kepemimpinan kharismatik,⁶⁰ menurut Max Weber, dilandaskan pada identifikasi psikologis

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Kharisma oleh Weber didefinisikan sebagai “suatu sifat tertentu dari suatu kepribadian seorang individu berdasarkan mana orang itu dianggap luar biasa dan diperlakukan sebagai seorang yang mempunyai sifat-sifat gaib sifat unggul atau paling sedikit dengan kekuatan-kekuatan yang khas dan luar biasa. Oleh karenanya seseorang pribadi berkharisma adalah seseorang terhadap siapa orang percaya bahwa dia itu mempunyai kemampuan aneh yang sangat mengesankan, yang seringkali dipikirkan dari suatu jenis gaib, yang membuat dia terpisah dari yang biasa. Dominasi kharisma bisa timbul dalam konteks sosial atau sejarah yang sangat

seseorang dengan orang lain. Sedangkan identifikasi sendiri merupakan keterlibatan emosional individu dengan individu lain di mana nasib orang tersebut sendiri berkaitan dengan nasib orang lain. Bagi para pengikutnya, pimpinan adalah harapan bagi suatu kehidupan yang lebih baik, ia adalah penyelamat dan pelindung. Hal ini mengandung arti, kepemimpinan kharismatik didasarkan pada kualitas luar biasa yang dimiliki oleh seorang pemimpin sebagai pribadi. Hal ini secara langsung bersinggungan dengan wilayah teologis, mengingat dalam mengidentifikasi daya tarik luar biasa ini digunakan asumsi bahwa kemantapan dan kualitas kepribadian tersebut diakui sebagai anugerah kekuatan yang bersumber dari kekuatan Tuhan. Dalam bahasa Max Weber yaitu kepemimpinan keagamaan.⁶¹

Kemunculan sosok pemimpin kharismatik, biasanya terjadi saat suasana masyarakat tengah berada dalam kekacauan. Situasi ini pada akhirnya mendorong seorang pemimpin yang diharapkan dapat menyelesaikan persoalan tersebut. Hal ini menjadi jelas jika disadari bahwa kepemimpinan kharismatik lebih mendekati sifat otoriter, irasional, sekalipun dapat saja ia berjiwa demokratis.⁶²

beraneka ragam, dan oleh karenanya tokoh-tokoh kharisma berjejeran dari mulai pemimpin-pemimpin politik dan nabi-nabi yang tindakan-tindakannya telah mempengaruhi perkembangan seluruh peradaban sampai ke sekian banyak jenis pemimpin kecil yang pintar berpidato di semua lapisan kehidupan, yang telah memperoleh kepercayaan dari para pengikutnya. Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern, Suatu Analisis Karya-karya Marx, Durkheim dan Max Weber*, cet. 1 (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 197.

⁶¹ M Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad SAW*, (Jakarta: Yudistira, 1989).

⁶² Doyle Paul Jhonson, *Teori-teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1986), hlm. 81-82.

Namun bagi Weber, sumber kekuatan yang pada awalnya menjadi terbatas sebagai milik pribadi harus digunakan milik komunitas. Warisan kharismatik bagaimanapun juga harus dilembagakan dalam sistem aturan yang permanen dan stabil dalam tatanan sosial masyarakat. Kharisma yang pada awalnya merupakan milik pribadi yang diperoleh dari dan karena anugerah Tuhan, akhirnya dalam kondisi-kondisi tertentu dapat mangalami depersonalisasi dan pelembagaan. Proses pelembagaan itu, oleh Max Weber disebut juga proses pengambilalihan dari sumber utamanya ke rutinisasi.⁶³

Kehidupan yang komunal ini dalam istilah Weber disebut rutinisasi kharisma. Proses rutinisasi kharisma tersebut dimaksudkan agar krisis kepemimpinan dalam kekuasaan tidak berlangsung lama. Gerakan ini muncul untuk membantu pemulihan kepemimpinan sehingga stabilitas dan keharmonisan dapat terjaga. Pengganti pemimpin meyakinkan bahwa ia mewarisi sifat-sifat yang ada pada pemimpin kharismatik pendahulunya.⁶⁴

Dengan memakai wacana weber serta kaitannya dengan mistifikasi, maka tipe kepemimpinan kharismatik merupakan variabel terpenting yang

⁶³ Adapun rutinisasi kharisma, mekanisme dan caranya melewati beberapa tahap, di antaranya; (1) pencarian pemimpin kharismatik baru yang memenuhi kriteria dalam menempati posisi kekuasaan, (2) transformasi wahyu dari individu yang istimewa tersebut kepada penerusnya melalui kebijakan tertentu atau melalui proses seleksi. Dalam kasus ini legitimasi calon pemimpin baru ditentukan oleh legitimasi teknik seleksinya. Ini melibatkan bentuk pengesahan secara formal, (3) seorang pemimpin kharismatik menunjuk langsung siapa yang menjadi penerus di antara pengikutnya yang terlihat istimewa, (4) penunjukan seorang pengganti pemimpin kharismatik dilakukan dengan persetujuan staf ahli dalam komunitas tersebut, (5) mengingat konsep kharismatik diperoleh lewat keturunan, jadi lebih pada partisipasi sanak saudara mereka. Oleh karena itu, prosesnya relatif lebih tertutup, (6) selain ditransformasikan dengan tradisional, yakni melalui garis keturunan, konsep kharisma juga dapat ditemukan dalam individu di luar sistem kerabat tersebut yakni seorang yang baru. Anthony Giddens, *Kapitalisme*, hlm. 197-202. Untuk lebih jelasnya lihat, Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978).

⁶⁴ *Ibid.*

turut membangun kultur mistifikasi dikalangan muslim tradisional. Dipesantren kharisma melekat pada diri sang kyai. Ia merupakan pusat, sumber mutlak kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) dalam kehidupan santri.⁶⁵ Semakin besar kharisma seorang kyai, semakin besar pula pengaruhnya terhadap santri atau masyarakat.⁶⁶

Di samping itu, kalangan Islam tradisional pun berkeyakinan, bahwa kyai adalah orang-orang luar biasa yang memiliki kelebihan-kelebihan spiritual seperti karamah (orang yang memiliki keutamaan budi dan kharisma) dan dapat menjadi penyalur barakah (kemurahan atau limpahan kebaikan) dari Allah bagi para pengikutnya. Dengan kata lain, orang percaya bahwa kyai dapat menjadi penyalur kesucian dan kemurahan Allah.⁶⁷

Oleh karena itu, kyai menduduki posisi sentral dalam masyarakat muslim tradisional. Para kyai mengambil peran sebagai poros penghubung antara nasib umat dengan Tuhan. Bagi para pengikutnya, kyai adalah contoh muslim ideal yang ingin mereka capai. Sebab ia menjadi poros penghubung dengan “tangan” Tuhan yang mengendalikan seluruh aspek kehidupan.⁶⁸ Peran kyai sebagai “kepanjangan tangan” Tuhan tersebut, membuat perintah seorang kyai di mata masyarakat (NU) harus dipatuhi dan tidak boleh dibantah. Pandangan yang berlaku dalam masyarakat tradisional menyatakan

⁶⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 56.

⁶⁶ Hiroko Horikoshi, *Kyai*, hlm 212.

⁶⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 70.

⁶⁸ Hiroko Horikoshi, *Kyai*, hlm 232.

bahwa santri tidak diberi kesempatan dalam bertanya dan berargumentasi menyampaikan ide-ide apalagi untuk mengajukan kritik bila menemukan kekeliruan.⁶⁹ Para santri akan tunduk terhadap kekuasaan dan otoritasnya tanpa *reserve, sami'nā wa ata'nā* (kami mendengar, kami patuh).⁷⁰

Dari doktrin dan hubungan genealogis di atas, maka sebenarnya terdapat model interaksi yang oleh James. C. Scoot, disebut hubungan *patron-klien* antara kyai-santri. Menurut Scoot, hubungan patron-klien adalah sebuah pertukaran hubungan antara dua peran yang dapat diartikan sebagai sebuah hubungan khusus yang melibatkan perkawanan secara luas di mana individu yang satu memiliki status ekonomi yang lebih tinggi (patron) yang menggunakan pengaruh dan sumber-sumber yang dimilikinya untuk memberikan perlindungan atau keuntungan-keuntungan kepada individu lain yang memiliki status lebih rendah (klien).

Dalam perkembangannya, klien menanggung kewajiban membalaas budi dengan memberikan dukungan dan bantuan secara umum, termasuk pelayanan-pelayanan pribadi kepada patron.⁷¹

Dari pola di atas terlihat jelas bahwa kyai adalah patron, karena ia memiliki otoritas dan kekuasaan mutlak dalam mewarnai lembaga pondok pesantren. Tidak seorang pun dapat melawan kyai kecuali kyai lain yang

⁶⁹ Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 23.

⁷⁰ Kacung Maridjan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Erlangga, 1992), hlm. 35.

⁷¹ James. C. Scoot, *Perlawanan Kaum Tani* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hlm. 7-8.

memiliki kekuasaan dan otoritas yang lebih besar. Sehingga secara normatif kyai ditempatkan dalam status yang paling tinggi dari unsur-unsur lain yang ada di lingkungan pesantren.⁷²

⁷² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 65.

BAB III

BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO TENTANG DEMISTIFIKASI POLITIK

A. Sketsa Hidup Kuntowijoyo

Kuntowijoyo yang panggilan akrabnya sejak kecil Mas Kunto atau kerap disapa Pak Kunto lahir pada tanggal 18 September 1943, di Sorobayan, Sanden, Bantul, Yogyakarta sebuah daerah yang terletak di sebelah selatan kota Yogyakarta dengan rata-rata masyarakatnya pada saat itu berprofesi sebagai petani dan pedagang.¹ Ia adalah salah seorang cendekiawan Muslim Indonesia di antara sekian banyak cendekiawan lainnya. Selain julukan itu, ia dikenal sebagai sejarawan, budayawan dan sastrawan. Sudah banyak karya yang lahir dari tangannya baik karya fiksi maupun non fiksi.²

Disebut budayawan karena memang Kuntowijoyo sering kali menuliskan fenomena sosial-budaya dengan analisis sejarah ditambah wacana sosial yang *up to date*. Maka ia diterima oleh kalangan `ilmuwan sosial. Dikenal sebagai sastrawan oleh karena memang piawai menulis sastra dan produktif dalam menghasilkan karya sastra baik berbentuk cerita pendek, novel, puisi, naskah drama, dan cerita fabel. Ia disebut sebagai cendekiawan

¹ Soni Farid Maulana, "Selamat Jalan Mas Kunto," <http://www.pikiranrakyat.com/cetak/2005/0205/24/0802.htm>, akses 24 Desember 2007.

² Dawam Raharjo, "Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat" dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, cet. VI, (Bandung: Mizan,1994), hlm. 5. Lihat juga dalam tulisan Khairullah, "lebih Dekat Bersama Dr. Kuntowijoyo" dalam *Sinergi*, 04, vol.2. Tahun 1998, hlm. 92.

karena ia adalah seorang Muslim yang dikenal saleh dan juga sering menyampaikan gagasannya melalui pidato atau tulisan mengenai persoalan umat Islam Indonesia.

Kunto adalah anak kedua dari sembilan bersaudara, yang terdiri dari delapan laki-laki dan satu perempuan dari pasangan suami-istri H. Abdul Wahid Sastro Martoyo dengan Hj. Warasti. Latar belakang ayah dan ibunya adalah Jawa santri dan berdara bangsawan Jawa dari lingkungan Surakarta.³ Ayah Kunto berasal dari Merger, Klaten dan ibunya berasal dari Ngawonggo Klaten, sebuah daerah yang terletak di sebelah timur kota Yogyakarta.

Walaupun Kunto dilahirkan di Yogyakarta, namun ia dibesarkan di Ngawonggo, Ceper, Klaten dan Surakarta. Berdasarkan latar belakang ini, Kunto mengaku bahwa dirinya mewarisi dua budaya yaitu budaya Yogyakarta dan Surakarta. Sekalipun terdapat kesamaan dari kedua budaya tersebut yakni sama-sama Kejawen, namun menurut Kunto keduanya terdapat nuansa perbedaan. Orang bilang budaya Yogyakarta bersifat serba *seadanya, gagah, maskulin, aktif*, karena dilahirkan oleh seorang prajurit, pemberontak, orang terusir sedang budaya Surakarta lebih *kenes, penuh bunga, feminin, kontemplatif*, karena lahir dari tengah-tengah kemapanan dan kenyamanan.⁴

³ M. Yunan Yusuf dkk, (ed.), *Ensiklopedi Muhammadiyah*, cet. 1 (Jakarta: PT. Raja Grapindo Persada, 2005), hlm. 204. Dari sembilan saudara semuanya intelektual lulusan Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

⁴ Arief Subhan, “Dr. Kuntowijoyo Al-Qur'an Sebagai Paradigma,” dalam *Ulumul Qur'an* No. 4. Vol. V.Tahun 1994. hlm. 92.

Dalam diri Kunto mengalir darah birokrat kecil-kecilan, karena kakek Kunto adalah seorang lurah desa. Keluarga Kunto merupakan keluarga yang kompleks. Hal ini dapat dilihat seperti pada profesi anggota keluarganya sebagai seniman, dalang wayang kulit dan banyak yang menjadi ulama, petani, pedagang dan juga tukang. Dalam pandangan Kunto, keluarga yang kompleks inilah yang olehnya dijadikan dasar menolak trikotomi masyarakat Jawa yang diintroduksir oleh Clifford Geertz yang membagi masyarakat Jawa pada tipologi *abangan, santri, priyayi*. Mengacu pada tipologi di atas, maka keluarga Kunto masuk pada tipologi abangan.

Dalam pandangan Kunto hal itu tidak tepat dengan melihat kompleksitas di dalam keluarga tersebut karena dalam keluarga Kunto juga terdiri dari orang-orang Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama,⁵ seperti layaknya keluarga lainnya. Maka banyak orang bilang ini termasuk keluarga Modernis dan Tradisionalis atau Reformis dan Konservatif. Lebih lanjut Kunto tetap menolak segala bentuk trikotomi dan dikotomi yang merupakan hasil konstruksi ilmuwan sebagai suatu realita, menurutnya itu hanya suatu alat metodologis belaka.⁶

⁵ Ayah Kunto, Haji Sosromartoyo, aktif mengurus masjid adalah tokoh pimpinan Muhammadiyah di Yogyakarta. Demikian pula kakaknya, Yudho Paripurna, adalah salah seorang tokoh puncak pimpinan partai berlambang Ka'bah, Persatuan Pembangunan (PPP). Sedangkan adik-adiknya hampir semuanya adalah berpengalaman sebagai aktivis organisasi sosial keagamaan, kemasyarakatan dan olahraga. M. Yunan Yusuf dkk (ed). *Ensiklopedi*, hlm. 204.

⁶ Arief Subhan, "Dr. Kuntowijoyo," hlm. 92-93. Baginya dikotomi kultural antara *abangan* dan *santri* telah berakhir. Berkat realisasi pendidikan agama Islam di sekolah-sekolah negeri, anak-anak dari kelompok *abangan* maupun *santri* telah menerima program pendidikan agama yang sama. Sementara itu, kurikulum baru yang memperkenalkan pelajaran non-agama telah diajarkan di Pesantren, pusat pendidikan Islam tradisional. Jadi eksklusivisme budaya tidak lagi menjadi norma. Begitu juga dikotomi antara Tradisionalis-Muslim dengan Modernis-Muslim,

Ayah Kunto merupakan pribadi yang suka bekerja keras dan peduli terhadap pendidikan, hal ini dicontohkan sejak ia sekolah di HIS yang dijalani dengan berjalan pulang pergi dari sekolah sejauh 15 Km, bahkan ketika menjadi Kepala Mantri Garam ia harus mengayuh sepeda sejauh 50 Km pulang pergi dengan kondisi jalan yang sulit.⁷ Selain itu ayah Kunto gemar dengan cerita pewayangan dan bermain sepak bola.⁸

Kehidupan Kunto di tempat kelahirannya hanya satu tahun yakni di Sorobayan, Sanden, Bantul, Yogyakarta. Setelah itu ia ke tempat nenek dan kakeknya yang tinggal di Ngawonggo, Klaten. Kakeknya R. M. Martosumo adalah seorang Demang di Ngawonggo, Klaten.⁹ Semenjak itulah, Kunto hidup di Ngawonggo sampai ia tamat pendidikan menengah (SMP). Masa kecil Kunto, ia jalani saat gencarnya serangan Belanda yang bertujuan kembali menguasai Indonesia. Kehidupan di masa kecilnya sering dijalani dengan tidur di dalam gua sambil sering kali mendengar letusan-letusan bom.¹⁰

ulama dengan intelektual Muslim, dan kelompok agama dengan faksi “sekuler” juga tidak ada lagi. Untuk lebih jelasnya lihat Dr. Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 285-286. Tentang tipologi masyarakat Jawa lihat pada Cliffort Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

⁷ Lihat pada Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam di Indonesia : Mitos, Ideologi, Ilmu*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Sejarah Pada Fakultas Budaya UGM, (Yogyakarta: 12 Juli 2001), hlm. 23.

⁸ <http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1996/04/05/0000.html>, akses 24 desember 2007.

⁹ Demang pada saat sekarang disebut sebagai Lurah atau Kepala Desa dan kakek Kunto ini merupakan tokoh masyarakat yang menjadi Demang di Ngawonggo.

¹⁰ Arief Subhan, “Dr. Kuntowijoyo,” hlm. 93.

Dari Ngawonggo inilah secara tidak sadar ia belajar sejarah dari kakeknya, Ibu dan ayahnya. Dari kakeknya inilah ia belajar untuk tidak percaya pada mitos dan dari ibunya ia belajar tentang kausalitas sejarah dan dari ayahnya ia belajar tentang mobilitas sosial.¹¹ Kegemaran Kunto sejak kecil yakni membaca buku dengan tekun sehingga sejak ia duduk pada pendidikan SMP sudah mampu menulis karya-karya non fiksi.

B. Biografi Intelektual Kuntowijoyo

Sebagai keturunan keluarga Jawa terkemuka, Kunto memperoleh pendidikan yang komplit. Di masa kanak-kanak dan remajanya antara lain, ia mendapatkan pendidikan dan pergaulan yang menjunjung tinggi budaya Jawa dan taat kepada agama.¹²

Masa kecil Kuntowijoyo dihabiskan di tempat tinggal kakeknya R. M. Martosumo di Ngawonggo, Ceper, Klaten, Surakarta. Setelah berumur tujuh tahun Kunto menempuh pendidikan dasar di SRN (Sekolah Rakyat Negeri) di Ngawonggo yang lebih populer dengan sebutan Sekolah Jawa. Kunto menempuh pendidikan di SRN sejak 1950-1956,¹³ Kunto juga sekolah di Madrasah Ibtidaiyah sejak 1950-1956. Pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah ia jalani sehabis waktu dhuhur sampai selepas atsar, di sinilah ia belajar agama

¹¹ Dari sinilah kiranya embrio awal Kunto dalam menyikapi mitos, untuk kemudian berimbang memunculkan demitologisasi. Baginya upaya ini sudah dilakukan sejak awal abad ke-20. <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0008/24/OPINI/sela04.htm>, akses 24 Desember 2007.

¹² M. Yunan Yusuf dkk, *Ensiklopedi Muhammadiyah*, hlm. 204

¹³ Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah*, hlm. 27. Dan lihat juga Arief Subhan, “Dr. Kuntowijoyo,” hlm. 93.

yang bertempat di surau seperti lazimnya anak-anak lainnya. Ketika belajar di madrasah, Kunto kecil kagum kepada Ustad Mustajab, guru mengajinya. "Ia bisa menerangkan peristiwa tarikh (sejarah Islam) secara dramatik, menghanyutkan para murid seolah ikut mengalami peristiwa itu," tuturnya.¹⁴

Teman-teman Kunto sering menyebut sekolah ini sebagai Sekolah Arab. Setelah sekolah Kunto biasanya mengaji di surau sejak Maghrib sampai pada Isya' dan terkadang bermain di surau ini sampai jam sebelas malam. Sejak belajar di surau inilah Kunto mengenal organisasi yaitu PII (Pelajar Islam Indonesia).¹⁵ Dalam PII Kunto banyak belajar berdeklamasi, bermain drama dan menulis puisi dari M. Saribi Arifin dan M. Yusmanan, yang belakangan ia kenal sebagai penyair betulan. Semua kegiatan tersebut dilakukan di surau yang serba guna selain untuk belajar juga untuk bermain dan ronda.

Semenjak beraktivitas di Surau inilah Kunto mengenal Muhammadiyah walaupun menurutnya itu secara kebetulan karena surau tersebut milik Muhammadiyah. Ia juga mengikuti kegiatan Hisbul Wathon, sebuah organisasi kepanduan milik Muhammadiyah namun ia baru mulai mendapatkan kartu anggota Muhammadiyah setelah ayahnya mengusahakannya untuk dapat ikut Muktamar Muhammadiyah pada tahun 1990 di Yogyakarta.

¹⁴ <http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1996/04/05/0000.html>, akses 24 desember 2007.

¹⁵ Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah*, hlm. 93.

Sejak kecil Kunto rajin membaca dan rajin mengunjungi perpustakaan Masyumi yang hampir bahan bacaan yang terdapat di perpustakaan tersebut sudah dibaca. Diantara bahan bacaan yang paling ia gemari adalah *Abadi*. Dari *Abadi* inilah Kunto banyak belajar bertanya dan berfikir kritis. Ditambah selain itu keseharian Kunto yang selalu belajar di surau menjadikan keagumannya pada Pak Mustajab yang selain mengajar juga sebagai pimpinan pandu, pemain sandiwara, dagelan dan suka berpidato agama dan politik.¹⁶

Setelah lulus dari sekolah Ibtidaiyah, ia melanjutkan pendidikan formalnya di pendidikan yang lebih tinggi yakni di SMP I Klaten, Jawa Tengah. Ia menjalani pendidikan menengah pertama selama tiga tahun (1956-1959), SMP I Klaten terletak di kota yang tentunya berbeda dengan sekolah di SRN yang letaknya di desa.¹⁷ Selain hari-harinya diisi dengan materi-materi pendidikan formal, ia tetap menekuni kegemarannya membaca dan menulis.

Pendidikan formal yang ditempuh Kunto sejak SRN, Madrasah Ibtidaiyah dan SMP, kemudian berlanjut ke Sekolah Menengah Atas (SMA) di Solo. Setelah dua jenjang pendidikannya dijalani di Klaten, Ia menempuh pendidikan atas di SMA II Solo sejak 1959-1962, yakni sebuah kota yang terletak sebelah timur dari kota Klaten. Setelah menamatkan pendidikan SMA,

¹⁶ *Ibid*, hlm. 93-94.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 27.

kemudian ia meneruskan pendidikan selanjutnya di perguruan tinggi di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.¹⁸

Minat pendidikan Kunto ternyata tidak berhenti pada jenjang SMA saja, pada jenjang pendidikan perguruan tinggi ia memilih jurusan Sejarah sebagai pilihannya di universitas itu. Ia masuk jurusan sejarah pada Fakultas Sastra UGM semenjak 1962 dan menyelesaikan sarjananya pada tahun 1969. Semenjak tahun 1968 karyanya sudah mendapat penghargaan maupun hadiah.

Kunto yang mulai menekuni kesenian, khususnya sastra dan teater pada masa mahasiswa, Ia mendirikan LEKSI (Lembaga Kebudayaan dan Seni Islam) dan menjabat sebagai Sekretaris, kemudian mendirikan ISBM bersama kawan-kawannya dari Fakultas Satra dan ASRI. Selain itu ia bersama teman-temannya membentuk grup studi Mantika. Di sinilah ia bergaul dengan para tokoh muda teater, seperti Arifin C. Noer, Syu'bah Asa, Ikranegara, Chaerul Umam, dan Salim Said.¹⁹ Semenjak tahun 1965-1970, Kunto sudah menjadi asisten dosen pada Jurusan Sejarah UGM. Pada tahun 1973-1974 ia melanjutkan studi dengan beasiswa dari *Fulbright ke University of Connecticut USA* hingga memperoleh gelar MA dari Universitas tersebut.

Tugas belajar yang dimulai tahun 1973 berlanjut di tahun 1975-1980 dengan menekuni Ilmu Sejarah di *Columbia University*, USA dengan beasiswa dari *Rockefeller Foundation*. Dari universitas inilah ia mendapat

¹⁸ *Ibid*, hlm. 28.

¹⁹ <http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1996/04/05/0000.html>, akses 24 desember 2007.

gelar Ph.D, bidang Ilmu Sejarah, dengan disertasinya yang berjudul *Social Change In An Agrarian Society: Madura 1850-1940*.²⁰ Mengenai disertasi ini, Kunto beralasan, karena judul ini belum ada yang mengkaji dan banyak teman-temannya berasal dari Madura, selain itu Madura merupakan tempat mayoritas orang Islam.²¹

Keaktifannya tidak hanya dalam menulis, tetapi juga aktif dalam organisasi kemasyarakatan maupun organisasi profesi. Di Muhammadiyah terakhir tercatat sebagai anggota Majelis Pertimbangan PP. Muhammadiyah. Selain itu Kunto juga terlibat dalam pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) menurutnya ia terlibat dalam pendirian ICMI karena setuju dengan programnya dan bagi Kunto yang kita perlukan adalah peningkatan kualitas. Selanjutnya, Kunto juga tercatat sebagai anggota PPSK (Pusat Pengkajian dan Studi Kebijakan), sebuah pusat studi di Yogyakarta yang di pelopori oleh Amien Rais, di samping itu ia masuk dalam MSI (Masyarakat Sejarawan Indonesia) dan HIPPIIS (Himpunan Indonesia untuk Pengembangan

²⁰ Lihat pada Kuntowijoyo, *Periodisasi Sejarah*, hlm. 28. Tentang biografinya lihat pada Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 5. Bandingkan juga dengan buku Kuntowijoyo, *Radikalisisasi Petani* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1994), hlm 186 dan dalam Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Jogjakarta: Bentang Budaya, 2001), hlm. 217. Lihat mengenai karir pendidikan Kuntowijoyo dalam Arief Subhan, “Dr. Kuntowijoyo” dalam *Ulumul Qur'an*, hlm 94-95 dan tentang disertasinya lihat pada Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Masyarakat Agraris: Madura 1850-1930*, (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002).

²¹ Menurut Arief Subhan, disertasi Kunto pantas disebut sebagai salah satu karya terpenting dalam bidang sejarah sosial yang ditulis oleh orang Indonesia. Bidang sejarah sosial juga sejarah ekonomi dan sejarah kebudayaan. Dalam konteks Indonesia, tumbuhnya kesadaran sejarah sosial tentu saja amat penting. Sebab, kesadaran ini akan membentuk persepsi bahwa sejarah itu bukan hanya sejarah politik. Sejarah, bukan pula hanya sejarah raja-raja, melainkan juga sejarah rakyat. Selain itu, sejarah sosial juga memberi peluang penafsiran sejarah dari sudut rakyat, meskipun hal demikian sulit dicapai. Sebab, keterangan-keterangan mengenai hal itu biasanya ditulis oleh elite yang cenderung melihatnya dari perspektifnya sendiri sebagai penguasa. lihat lebih lanjut pada Arief Subhan, “Dr. Kuntowijoyo,” hlm. 96.

Ilmu-Ilmu Sosial) dan KITLV (*Koninklijk Instituut voor de Tali, Land, en Volkenkunde*) Belanda.²²

Kunto selama empat bulan yakni bulan September sampai Desember 1984, menjadi dosen tamu di Universitas Filipina dan di bulan Juni sampai Agustus 1985 menjadi dosen tamu di Universitas Michigan. Minatnya tidak berhenti oleh sakit yang pernah di deritanya, semangatnya untuk menulis dan memberikan karya-karya yang terbaik tetap ia tekuni sebagai seorang intelektual yang selalu optimis untuk berkarya dalam ilmu-ilmu yang ditekuninya.

Sejak 6 Januari 1992, Kunto terserang penyakit *meningo encephalitis* (infeksi otak) serta komplikasi otak yang menyebabkan ia *collapse* selama beberapa waktu.²³ Sejak itu berbagai penyakit datang dan pergi menghampiri dirinya. Dalam upaya penyembuhannya itu, ia menjalani perawatan fisioterapi untuk melatih gerakan anggota tubuhnya di bawah pengawasan neurolog, Samekto Wibowo, adik kandungnya. Tuhan Maha Pemurah, meski secara fisik kelihatan sakit, ternyata tidak demikian dengan daya kreatifnya yang terus meledak-meledak. Selama ia sakit menuju proses penyembuhan seakan-akan ia telah mengalami sebuah pencerahan rohani yang demikian dahsyat, tulisannya masih terus mengalir.²⁴ Beberapa gagasan Kuntowijoyo yang

²² *Ibid.*, hlm. 97.

²³ *Ibid.*, hlm. 92.

²⁴ Idi Subandy Ibrahim, “Kuntowijoyo Budayawan Profetik,” <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2005/0305/01/0802.htm>, akses 24 Desember 2007.

terkenal misalnya: Ilmu Sosial Profetik, Sejarah Sosial, Periodesasi Kesadaran Umat Islam, dan Objektifikasi Islam serta metode Strukturalisme Transcendental, kini sudah banyak dikaji dan menjadi wacana tersendiri.²⁵

Kunto meninggal dunia di Rumah Sakit Dr. Sardjito Yogyakarta, selasa 22 Februari 2005 pukul 16.00 akibat komplikasi penyakit; sesak napas, diare dan ginjal. Jenazahnya dikebumikan esoknya (Rabu, 23 Februari 2005), di makam keluarga UGM di Sawitsari, Yogyakarta. Kunto meninggalkan seorang istri, Dra. Susilaningsih MA, beserta dua putra, yakni Ir. Punang Amaripuwa SE. MSc dan Alun Paradipta. Sebelum meninggal Kunto hidup bersama keluarganya dengan pola hidup yang sederhana. Pada waktu itu, rumahnya dibeli dengan harga RP 4, 5 juta. Meskipun menjadi guru besar, tapi sejak tahun 1985, ia bersama isteri dan anak-anaknya hanya menempati rumah bertipe 70 di jalan Ampel Gading 429, Condong Catur, Sleman, Yogyakarta.²⁶

C. Karya-Karya Kuntowijoyo

Kuntowijoyo adalah nama dengan sejumlah identitas dan julukan. Di antaranya adalah sebagai *emeritus* Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (UGM), akademis, sastrawan, aktivis gerakan, budayawan, kolumnis, penulis buku, sejarawan, intelektual muslim, khotib dan lain

²⁵ M. Fahmi, *Islam Transcendental, Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 37.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 38.

sebagainya. Semua itu bukan julukan kosong, karena beliau menjalani kehidupan di berbagai habitat.

Sosoknya sebagai guru dan pembimbing yang *tawadlu'* membuat kita serasa menemukan kembali sosok panutan. Kesederhanaan hidupnya dan kebersahajaan tutur katanya menjadikannya cahaya di tengah tawaran gemerlap hidup dan arogansi kekuasaan politik, ekonomi, dan sebagian kalangan agamawan dan ilmuwan yang mungkin tak jarang mengklaim diri sebagai pendefinisi dan pemilik kebenaran.

Kita tahu sudah banyak karya dan penghargaan yang diraih Kuntowijoyo semasa hidupnya yang produktif, baik di dalam maupun luar negeri. Buku-bukunya menghiasi kepustakaan sejarah, budaya, dan khasanah Islam Indonesia. Selain sosok keteladanan itu, kita juga diwariskan dengan sejumlah karya Kunto yang penuh inspirasi, yang tampaknya lahir dari kontemplasi dan renungannya yang mendalam akan problem kebudayaan yang tidak hanya dihadapi oleh bangsanya, tapi juga oleh umat manusia.

Sebagai penulis, Kunto bisa dibilang komunikator yang “jenius” dan istimewa. Ini terlihat dari kepiawaianya meracik buah pikirannya dalam bentuk puisi, drama, novel, dan cerita pendek yang memungkinkan gagasannya mencapai khalayak yang lebih luas dan digemari.²⁷

²⁷ Pada sisi lain penyair Abdul Hadi W.M., dalam berbagai esai yang ditulisnya sering mengatakan bahwa Kuntowijoyo adalah salah seorang tokoh sastrawan Angkatan 70-an, yang karya-karyanya banyak mengangkat tema sufisme atau lebih tepatnya spiritualitas yang berangkat dari agama, yang kemudian diolahnya secara personal. Apa yang dikatakan oleh Abdul Hadi W.M. memang tidak salah kalau kita menyimak sejumlah karya sastra yang ditulisnya selama ini, baik dalam bentuk cerpen, novel, puisi ataupun naskah drama. Soni Farid Maulana, “Selamat Jalan Mas

Tapi, sebagai ilmuwan karya nonfiksinya juga tidak kalah menarik. Dia telah menghasilkan serangkaian artikel, esai, dan makalah yang biasanya kritis dan inspiratif bagi pembacanya. Sejumlah buku telah dihasilkannya baik berupa bunga rampai maupun karya utuh yang menunjukkan produktivitasnya dalam berkarya.

Sebagai seorang intelektual Muslim yang cerdas, Kunto telah menghasilkan berbagai karya intelektualnya, seperti: *Dinamika Sejarah Umat Islam* (1985), *Budaya dan Masyarakat* (1987), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991), *Radikalisasi Petani* (1994), *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (1994), *Metodologi Sejarah* (1994), *Pengantar Ilmu Sejarah* (1997), *Identitas Politik Umat Islam* (1997), *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (2001), *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik* (2002), sungguh mencerminkan kejujuran, kecerdasan dan integritasnya sebagai seorang intelektual muslim.²⁸

Sedang sebagai pengarang, ia menghasilkan sejumlah naskah drama, cerita pendek, puisi, dan novel. Menurut Munir Mulkhan, hampir seluruh tulisan Kunto yang terurai dalam novel, cerpen dan naskah dramanya

Kuntowijoyo,” <http://www.pikiranrakyat.com/cetak/2005/0205/24/0802.htm>, akses 24 Desember 2007. Bandingkan dengan Arief Subhan dalam “Dr. Kuntowijoyo,” hlm. 97.

²⁸ Arif Fauzi Marzuki, “Membangun Semesta Budaya Profetik (Kado Ulang Tahun Ke-60 Prof. Dr. Kuntowijoyo),” <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0309/21/seni/567118.htm>, akses 24 Desember 2007.

melukiskan gagasan genial *Garden City*.²⁹ Karya-karya fiksinya banyak diterbitkan Penerbit Kompas, Bentang Budaya, Pustaka Firdaus, dan lain-lain. Cerpen-cerpennya, yaitu *Pistol Perdamaian*, *Laki-laki yang Kawin dengan Peri*, dan *Anjing-Anjing yang Menyerbu Kuburan* secara berturut-turut meraih predikat sebagai Cerpen Terbaik Kompas pada tahun 1995, 1996, dan 1997. Beberapa novel yang telah ditulisnya, antara lain, *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (1966), *Pasar* (1972), *Khutbah di Atas Bukit* (1976), *Impian Amerika* (1997), dan *Mantra Penjinak Ular* (2001). Adapun kumpulan puisinya yang telah terbit adalah *Suluk Awang-awung* (1975), *Isyarat* (1976), dan *Daun Makrifat, Makrifat Daun*. Dari sejumlah karyanya telah mengantarkan Kunto memperoleh penghargaan dari berbagai macam lembaga.³⁰

Beberapa hadiah sastra yang didapatnya ketika ia masih mahasiswa Jurusan Sejarah Fakultas Sastra UGM dan selepasnya antara lain: Hadiah Harapan dari Badan Pembina Teater Nasional Indonesia (BPTNI) untuk drama *Rumput-Rumput Danau Bento* (1968), Hadiah Pertama Sayembara Menulis Cerpen di Majalah Sastra untuk cerpen *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga* (1968). Hadiah Sayembara Penulisan Lakon Dewan Kesenian Jakarta untuk drama *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda dan Cartas* (1972), Hadiah Sayembara Mengarang Roman Panitia Tahun Buku Internasional untuk novel *Pasar* (1972), dan Hadiah Penulisan Lakon Dewan Kesenian

²⁹ M. Yunan Yusuf dkk, *Ensiklopedi*, hlm, 204.

³⁰ *Ibid.*

Jakarta untuk drama *Topeng Kayu* (1973), dan Majelis Sastra Asia Tenggara (Mastera) atas novel *Mantra Pejinak Ular* (2001). Selain itu Kunto juga memperoleh penghargaan dari ICMI (1995), Satyalencana Kebudayaan RI (1997), ASEAN Award on Culture and Information (1997), Mizan Award (1998), Kalyanakretya Utama untuk Teknologi Sastra dari Menteri Riset dan Teknologi (1999), SEA Write dari Pemerintah Thailand (1999), Penghargaan Penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1999).

Adapun secara lebih rinci, karya-karya Kunto dan penghargaan yang pernah diperolehnya dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

1. Karya-karya di Bidang Sejarah, Agama, Politik, Sosial dan Budaya

- a. *Dinamika Sejarah Umat Islam* (1985).
- b. *Budaya dan Masyarakat* (1987).
- c. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991).
- d. *Radikalisasi Petani* (1994).
- e. *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (1994).
- f. *Metodologi Sejarah* (1994).
- g. *Pengantar Ilmu Sejarah* (1997).
- h. *Identitas Politik Umat Islam* (1997).
- i. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (2001).
- j. *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik* (2002).

k. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940* (2002). Disertasi Ph.D di Universitas Columbia 1980, dengan judul *Social Change in an Agrarian Society: Madura 1850-1940.*

- l. *Raja, Priyayi dan Kawula: Surakarta 1900-1915* (2004).
- m. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (2004).

2. Karya-karya di Bidang Sastra

a. Naskah Drama

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

b. Puisi

1. *Isyarat* (1876).
2. *Suluk Awang-Uwung* (1976).
3. *Daun Makrifat, Makrifat Daun* (1995).

c. Novel

1. *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (1966).
2. *Pasar* (1972; diterbitkan ulang oleh Bentang Intervisi Utama, 1994).
3. *Khotbah di Atas Bukit* (1976; diterbitkan ulang oleh Penerbit Bentang pada tahun 1993).
4. *Impian Amerika* (1997).
5. *Mantra Penjinak Ular* (2000; diterbitkan oleh Kompas).

6. *Waspirin dan Satinah* (2003; diterbitkan oleh Kompas).
- d. Cerpen
 1. *Dilarang Mencintai Bunga-bunga* (diterbitkan dalam bentuk kumpulan cerpen oleh Pustaka Firdaus, 1993).
 2. *Pistol Perdamaian* (1995).
 3. *Laki-laki yang Kawin dengan Peri* (1996).
 4. *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan* (1997).
 5. *Mengusir Matahari: Fabel-fabel Politik* (1999).
 6. *Hampir Sebuah Subversi* (1995).
3. **Penghargaan yang Pernah Diperoleh**
 - a. Hadiah pertama dari Majalah Sastra (1968) dan Penghargaan Penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan Bahasa (1994) untuk cerpen *Dilarang Mencintai Bunga-bunga*.
 - b. Hadiah harapan dari Badan Pembina Teater Nasional Indonesia (BPTNI) untuk naskah drama *Rumput-rumput Danau Bento* (1968).
 - c. Hadiah dari Dewan Kesenian Jakarta untuk naskah drama *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda, dan Cartas* (1972) dan *Topeng Kayu* (1973).
 - d. Hadiah dari Panitia Buku Internasional untuk novel *Pasar* (1972).
 - e. Secara berturut-turut pada tahun 1995, 1996, 1997, cerpen-cerpennya, yaitu *Pistol Perdamaian*, *Laki-laki yang Kawin dengan Peri*, dan *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan*, meraih prediket sebagai Cerpen Terbaik Kompas.

- f. Penghargaan Sastra Indonesia dari Pemda DIY (1986).
- g. Penghargaan Kebudayaan ICMI (1995).
- h. Asean Award on Culture (1997).
- i. Satyalancana Kebudayaan RI (19970).
- j. Mizan Award (1998).
- k. Kalyanakretya Utama untuk Teknologi Sastra dari Menteri Riset dan Teknologi (1999).
- l. SEA Write dari Pemerintah Thailand (1999).
- m. Penghargaan Penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1999)

D. Karakteristik Pemikiran Kuntowijoyo

Sebelum lebih jauh memahami pemikiran Kunto tentang demistifikasi politik, terlebih dahulu penulis mencoba memetakan skema bangunan dasar paradigma berpikir Kunto. Hal ini akan cenderung sistematis, kerena pola yang dipakai Kunto dalam merumuskan sebuah teori merupakan bagian dari hasil akumulasi metode berpikirnya yang berkelanjutan.

Dari keseluruhan pemikirannya yang tersebar luas dalam banyak karya antologi dan tindakan-tindakannya sebagai implikasi dari pemikirannya, terdapat beberapa karakter yang cukup kuat mendominasi paradigma pemikirannya dan menempatkannya sebagai salah seorang pemikir yang tidak dapat begitu saja dikesampingkan dalam khazanah pemikiran intelektual Islam Indonesia.³¹

Perkembangan intelektualisme Islam baru telah membawa kepada berbagai implikasi. Khusus bagi perkembangan diskursus pemikiran dan praktek politik Islam itu sendiri, munculnya intelektualisme baru Islam telah mendorong para pemikir dan aktivitas politik Islam untuk mereformulasikan

³¹ Sebagai contoh, hampir setiap studi kesejarahan yang dilakukannya, Kunto selalu memaparkan adanya paralelisme (kesejarahan) historis mengenai berulangnya kembali fenomena-periferalisasi pada setiap zaman. Misalnya, dia mengangkat terjadinya fenomena-periferalisasi dan oposisi Islam pada zaman Orde Baru dengan memperlihatkan paralelismenya dengan yang terjadi pada masa Demak dan Mataram. Sebagaimana Wertheim, rupanya Kuntowijoyo percaya akan adanya diakronisme paralel yang sering terjadi dalam sejarah. Lihat A. E. Priyono, "Periferalisasi, Oposisi dan Integrasi Islam di Indonesia (Menyimak Pemikiran Kuntowijoyo), prolog dalam Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 30. Sebagai studi paralelisme, Kunto mencontohkan karya Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (Chicago: Chicago University Press, 1971, dan ada juga buku Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan dengan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002). Untuk lebih jelasnya lihat Kuntowijoyo, dalam *Penjelasan Sejarah: Historical Explanation* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 79.

dasar-dasar keagamaan/teologis politik Islam dan mendefinisi ulang cita-cita politik Islam serta meninjau kembali strategi politik Islam.³²

Kuntowijoyo memang tidak pernah menghadirkan konsepsi intelektualnya dalam sebuah korpus yang utuh dan integral. Padahal, seperti diyakini Ignas Kleden (2001), suatu paham politik dan keyakinan yang dianut, sebaiknya berdiri di atas epistemologi yang dapat dipertanggungjawabkan sampai ke dasar yang sedalam-dalamnya dan tahan untuk diuji sampai batas-batas yang terjauh. Sesuatu yang bisa kita temukan dalam *Open society*-nya Karl Popper atau Karl Kautsky ketika menulis *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (mewakili khazanah dunia), dan jangan lupa Tan Malaka dengan Madilognya.³³ Namun hal ini tidak menjadi alasan bagi penulis untuk berhenti pada poin itu saja, tetapi di sisi lain menjadi keunikan tersendiri ketika berusaha memahami konsepsi intelektual seorang Kunto dengan pemahaman yang utuh.

³² Lihat penjelasannya dalam, Bahtiar Effendy dalam, *Teologi Baru Politik Islam, Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hlm. 28-34.

³³ Zen rahmat Sugito, “In Memoriam Kuntowijoyo, Dari Demitologisasi Hingga Ilmu Sosial Profetis,” <http://www.korantempo.com/news/2005/2/27/1de/19.html>, akses 10 Februari 2008. Ignas Kleden menyebut *Madilog* karya Tan Malaka sebagai *milestone* sejarah intelektual Indonesia. Sebuah traktat filsafat yang ditulis untuk menguji ideologi besar atas cara yang sama luas dan sama ketat seperti yang dilakukan Karl Popper menulis *Open Society and Its Enemies* untuk menjelaskan, mempertahankan dan menguji ideologi demokrasi liberal, atau Karl Kautsky menulis *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (1927), yang dianggap banyak kalangan sebagai interpretasi materialisme terlengkap tentang sejarah pada saat terbitnya, meskipun buku ini kurang popular di kalangan Marxis sendiri sebagai akibat konflik antara Karl Kautsky dan Lenin. Hal ini terjadi setelah Kautsky mengkritik Revolusi Oktober 1917 di Rusia. Betapapun berbeda lingkungan dan suasana penulisannya, dalam satu hal Karl Popper maupun Tan Malaka memperlihatkan suatu keyakinan yang sama. Yaitu bahwa suatu paham politik yang kuat dan ideologi yang di anut luas sudah selayaknya berdiri di atas epistemologi politik yang dapat dipertanggungjawabkan sampai dasar yang sedalam-dalamnya dan diuji konsekuensi-konsekuensi sampai batas paling jauh. Dikutip dalam, Hary Prabowo, *Perspektif Marxisme Tan Malaka: Teori dan Paksis Menuju Republik*, cet. 1 (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2002), hlm. 43. Lihat juga, Ignas Kleden, *Kompas*, 4 Februari 2000, hlm. 19-22.

Ada beberapa hal yang menarik untuk dicatat dari karya-karya Kuntowijoyo. Dia dengan sadar tidak memaksakan diri untuk menghindari teori-teori dan metodologi Barat yang konvensional. Bahkan Kunto secara sadar pula meminjam peralatan ilmu Barat dalam rangka *enrichment* perbendaharaan pemikiran. Akan tetapi dengan peminjaman itu dia rupanya melakukakn sintesis-sintesis teori, bahkan melakukan *twisteng* terhadap teori-teori yang dipinjamnya, misalnya mengenai konsep kelas.³⁴

Peminjaman metodologi dari Barat memang tidak dapat bisa dihindarkan. Tapi ada beberapa hal yang dapat dilakukan oleh para ahli ilmu-ilmu sosial Dunia Ketiga. *Pertama*, merumuskan dan menghayati nilai-nilai yang bersumber pada ajaran-ajaran agama guna mengetahui pandangan dunia, cita-cita dan motivasi pelaku-pelaku perubahan sosial masyarakat Dunia Ketiga. *Kedua*, mempelajari proses sejarah dan kondisi yang dialami oleh masyarakat di Dunia Ketiga sehingga dapat diketahui, mengapa para pelaku perubahan sosial berpikir, bersikap dan bertindak sebagaimana mereka melakukan hal itu dan *ketiga*, mengidentifikasi struktur kelembagaan tradisional yang memuat dan merefleksikan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat setempat.³⁵

³⁴ M. Dawam Rahardjo, “Ilmu Sejarah Profetik,” hlm. 17.

³⁵ *Ibid.*, hlm.16. Misalnya dalam teori sosial, khususnya *critical-theory*, selalu melihat hubungan teori sosial dan praktik politik, maka di balik pemikiran apapun dari mereka, pada hakikatnya termuat pandangan mengenai praktik politik. Demikianlah setiap pemikiran Islam pun, pada hakikatnya baik secara implisit maupun eksplisit mempunyai kandungan politik tertentu. Lihat dalam, Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 273.

Jika dilacak dari *setting* sosial-historisnya, Kuntowijoyo mempunyai akar-akar pemikiran (*roots of thought*) yang cukup beragam, hal ini terinspirasikan dari pemikir-pemikir sebelumnya. Bila diteliti, salah satu agenda penting dari pemikiran (sejarah) Kunto terlihat sebagaimana yang diungkap A. E. Priyono, yaitu proses periferalisasi, oposisi, dan integrasi Islam sebagai tema historiografi. Agenda tersebut adalah membuka satu upaya akademis untuk studi lebih jauh mengenai historiografi Islam di Indonesia.³⁶

M. Syafi'I Anwar mengetengahkan ringkasan tipologi pemikiran politik cendekiawan Muslim di Indonesia yang menjadi arus utama pemikiran politik Islam di zaman Orde Baru. Berangkat dari studi tentang pemikiran politik para cendekiawan Muslim di era Orde Baru, M. Syafi'I Anwar mengkategorikan Kunto pada kelompok pemikiran transformatif.³⁷ Syafi'I Anwar, memilah kelompok pemikiran politik cendekiawan Muslim Indonesia di era Orde Baru menjadi 6 kelompok pemikiran: *Formalistik, Substantivistik*,

³⁶ A. E. Priyono, "Periferalisasi," hlm. 21-35.

³⁷ Lihat M. Syafi'I Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 144-182, bandingkan dengan Fachri Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986) hlm. 170-175, dan bandingkan dengan Budhy Munawar Rachman dalam *Islam Pluralis*, hlm. 265-321. Lihat juga Masdar F. Mas'udi dalam, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris," Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, hlm. xvii-xviii, Masdar menjelaskan bahwa Islam transformatif mempunyai titik tolak pada problem kemanusian, bukan teks suci (teks-ide) sebagaimana Islam skriptualis yang tekstual dan formalistik, Islam ideologis yang apologetik-justifikatif dan sektarianis maupun Islam modernis yang terperangkap pada kemodernan dan kebenaran yang didefinisikan oleh orang lain. Hal ini yang dikembangkan oleh Masdar F. Mas'udi dalam Islam kritis. Kritis di sini bukan berarti bertanya terus atau *rengkel*, melainkan bertanya untuk memperoleh kejelasan sesuatu secara rasional. Sikap kritis ini mencakup dua elemen: *pertama* adalah realitas material, yakni sebuah pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan materiil atau mempertanyakan hegemoni bertolak pada realitas empirik; dan *kedua* adalah visi transformatif yang memiliki komitmen pada perubahan struktur.

Transformatik, Total-istik, Idealistik, dan Realistik. Kelompok Pertama, Formalistik. Tipologi ini mengutamakan peneguhan dan ketaatan yang ketat pada format-format ajaran Islam. Dalam konteks politik, pemikiran formalistik, yang diusung antara lain oleh Amin Rais ini, berupaya mewujudkan masyarakat politik Islam yang dibayangkan (*imagined Islamic polity*), seperti terwujudnya sistem politik Islam, munculnya partai politik Islam, budaya Islam, serta eksperimentasi sistem ketatanegaraan Islam.

Kedua, Substantivistik. Inti pemikirannya adalah substansi lebih penting dari pada formalitas dan simbolisme keberagaman serta ketaatan yang bersifat literal kepada teks wahyu Tuhan. Pemikiran ini digagas Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid. Pada dasarnya, refleksi kaum substansialis dalam bidang politik adalah melakukan upaya yang signifikan terhadap pemikiran dan orientasi politik yang menekankan manifestasi substansial dari nilai-nilai Islam (*Islamic injunctions*) dalam aktivitas politik.

Ketiga, Transformatik. Tipologi pemikiran ini bertolak dari pandangan dasar bahwa misi Islam yang utama adalah kemanusian. Untuk itu Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara kontinyu, dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis maupun teoritis. Pada transformasi yang bersifat praktis, perhatian utama para pemikir transformatif bukanlah pada aspek-aspek doktrinal dari teologi Islam, tetapi pada pemecahan masalah-masalah yang bersifat empiris. Bahkan bagi para pemikir transformatif yang praksis, terdapat kecenderungan yang kuat untuk “membumikan” Islam agar

bisa menjadi kekuatan yang membebaskan manusia dan masyarakat dari belenggu ketidakadilan, kebodohan, dan keterbelakangan. Mereka menghendaki teologi bukan sekedar sebagai ajaran yang absurd dan netral, tetapi sebagai sesuatu ajaran yang “memihak” dan “membebaskan” mayoritas umat Islam dari berbagai kelemahan. Dengan demikian, proses Islamisasi direfleksikan dalam karya-karya produktif yang berorientasi pada demokratis. Refleksi transformatif yang praksis seperti ini, tampak pada pemikiran M. Dawam Rahardjo dan Adi Sasono serta secara praktikal dilakukan oleh M. Amin Aziz. Sedangkan pada dataran teoritis, mereka yang dapat digolongkan ke dalam pemikiran transformatif model ini adalah Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman.

Keempat, Totalistik. Ciri mendasar dari pemikiran ini adalah adanya asumsi bahwa doktrin Islam bersifat total (*kaffah*). Penerapan doktrin atau norma secara total ini, bagi para pendukungnya dianggap sebagai satu-satunya cara untuk menyelamatkan manusia dan masyarakat dari kehancuran.

Kelima, Idealistik. Maksudnya adalah suatu pemikiran yang bertolak dari pandangan pentingnya perjuangan umat yang berorientasi pada “Islam cita-cita” (*ideal Islam*). Islam cita-cita, adalah Islam sebagaimana yang tersurat dan tersirat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang otentik, tetapi belum tentu tercemin dalam tingkah laku sosio-politik umat Islam dalam realitas sejarah mereka. Adapun sumber utama dari Islam cita-cita adalah cita-cita etik dan moral al-Qur'an, yang dipahami secara cerdas dan kontekstual sesuai dengan dinamika dan perubahan zaman. Dengan demikian, yang paling

diperlukan umat Islam saat ini adalah bagaimana mengerahkan umat agar bergerak menuju Islam cita-cita. Bagi A. Syafi'I Ma'arif salah seorang proponen kategorisasi ini, orientasi kepada Islam cita-cita akan mengantarkan umat Islam menjadi "umat yang terbaik, yang dilahirkan untuk manusia, sehingga bermakna bagi kemanusiaan sebagai umat teladan.

Keenam. Realistik. Ciri pokok pemikiran ini adalah melihat keterkaitan atau melakukan penghadapan antara dimensi substantif dari doktrin agama dengan konteks sosio-kultural masyarakat pemeluknya. Bagi pemikir realistik, Islam sebagai agama wahyu yang universal dan bertolak dari kesempurnaan dan keabadian doktrin, perlu hadir dan menampakkan diri secara realistik dalam keagamaan, yang diwarnai oleh perjalanan sejarah dan situasi sosial kultural umat pemeluknya. Dalam hal ini, pemikiran transformatif adalah pemahaman isi wahyu (ajaran Islam) dan aksinya untuk melihat realitas kemanusiaan. Untuk itu, Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi perubahan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala besar.³⁸ Pemikiran ini sebenarnya, bila boleh dikatakan, adalah bentuk lain dari universalisme Islam yang menempatkan Islam dalam kosmopolitanisme.³⁹ Jalan menuju transformasi masyarakat, haruslah dimulai dari refleksi yang mendalam atas pemikiran dan gerakan Islam selama ini. Pemikiran dan

³⁸ Suwito NS, M.Ag, *Transformasi*, hlm. 43.

³⁹ Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam, Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, cet.1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 102-104.

gerakan Islam haruslah dirumuskan kembali agar lebih mencerminkan dimensi kemanusian, di banding dimensi teologis.⁴⁰

Concern mereka atas masalah-masalah kemanusian meyebabkan mereka mampu berkomunikasi melewati batas-batas Islam dan nasional. Lintas batas pemikiran mereka, dalam istilah teologi, bisa disebut *passing over* (meminjam istilah John S.Dundee, seorang teolog dari Amerika). *Passing over* adalah sebuah gerakan mendalam kekayaan-kekayaan teologis agama lain, untuk kembali pada akar sejarah agamanya dengan disertai pengalaman-pengalaman dan kekayaan baru dalam hal pemahaman teologis.⁴¹

Dalam tafsiran Islam transformatif, kemodernan sebenarnya identik dengan Barat. Dan Barat sendiri identik dengan kapitalisme. Sementara kapitalisme adalah orang tua dan menjadi ideologi dari imperialisme, yang dalam dunia dewasa ini, secara langsung atau tidak, dalam bentuk kekerasan atau damai telah mendominasi dan membuat Dunia Islam (dan Dunia Ketiga umumnya) menjadi miskin dan terbelakang. Membebaskan masyarakat Muslim yang miskin dan terbelakang dari belenggu dominasi struktural inilah, yang menjadi agenda kalangan Islam transformatif.⁴²

⁴⁰ Hal inilah yang menjadi salah satu alasan, mengapa Kunto lebih cocok menggunakan term ilmu sosial transformatif dari pada teologi transformatif yang diperkenalkan Moeslim Abdurrahman. Lihat Kuntowijoyo dalam, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, cet. ke-2 (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 87-90. Bandingkan dengan, Moeslim Abdurrahman dalam, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

⁴¹ Zuly Qodir, *Pembaharuan*, hlm 103.

⁴² Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, hlm. 276.

Semua usaha transformasi sosial atau emansipasi masyarakat dari pemikiran Islam transformatif ini, dilakukan dalam dua *moment*.⁴³ Pertama, memberikan kekuatan pada masyarakat untuk membebaskan dirinya dari belenggu penindasan struktural, melalui penyadaran. Karena itu, model-model riset PAR atau *conscientizing research* begitu populer pada kalangan ini.⁴⁴

Kedua, mencari visi al-Qur'an itu sendiri untuk emansipasi masyarakat tertindas (misalnya Refleksi Sosiologi al-Qur'an). Oleh karena itu, daur kerja mereka adalah, meminjam istilah Paulo Freire-dari Utopia (sosiologi al-

⁴³ *Ibid.*, hlm. 277.

⁴⁴ Karakter pemikiran Islam Transformatif sebetulnya dapat dianalogikan dengan tradisi ilmu sosial kritis dalam khazanah sosiologi dan pendidikan pembebasan yang di antaranya dikembangkan Paulo Freire yang menghasilkan metode Riset Penyadaran, yang dikembangkan oleh INODEF atau *Participatory Action Research* (PAR) yang sering dikembangkan oleh kalangan NGO (*Non Government Organization*). Lebih dari itu, pemikiran Islam transformatif ini merupakan jenis pemikiran yang mengadopsi pemikiran Antonio Gramsci dari Neo-Marxisme. Mereka sangat kental mempertanyakan kepentingan-kepentingan yang telah dibuat dalam melegitimasi ketidakadilan sosial, pada tingkat domestik maupun global. Mereka mengkritik tradisi-tradisi dependensi dalam pembangunan yang bersandar pada *depentia theory*. Perhatian utama mereka, pertama kali ditujukan pada suatu usaha transformasi sosial. Arti transformasi, bukan dalam pengertian "Islam Peradaban," yang menekankan pada pembangunan kelas menengah Islam yang kuat secara ekonomi-politik dan komitmen terhadap nilai dasar Islam, tetapi transformasi masyarakat bawah (*grass root*). Dalam kata transformasi itu, termuat suatu *empowering of the people* untuk mengorganisir diri dalam memperbaiki harkat dan martabatnya sebagai manusia yang manusiawi. Dengan analisis keislaman ini, jadilah suatu pemikiran transformatif, atau suatu teologi emansipatoris, yang tekanannya bukan lagi mengusahakan transformasi masyarakat kearah kemoderenan saja, melainkan mentransformasikan struktur-struktur masyarakat yang menindas, kearah struktur yang lebih fungsional dan humanis, untuk perealisasian martabat manusia. Mereka pun memikirkan bagaimana agama bisa berperan, paling tidak secara ideologis dalam mengkontrol *mode of production* dalam masyarakat. Untuk itu, penyadaran (*conscientizing*) akan bentuk-bentuk penguasaan atau dominasi *mode of production*, dan simbol-simbol serta makna yang muncul melalui "diskursus" dalam istilah M. Faucault, oleh kelompok elite masyarakat (kapitalis), yang lewat struktur sosial yang mereka ciptakan, menjadi bagian penting dari agenda social-transformasi islam ini, khususnya agar masyarakat tertindas dapat memperjungkan harkat dan martabat mereka. *Ibid.*, hlm. 273-274. Lihat juga, Zuly Qodir, *Pembaharuan*, hlm. 103.

Qur'an) ke Ideologi (Islam Transformatif). Dari Ideologi ke Aksi dan Refleksi (praksis Islam dalam tindakan politik).⁴⁵

Semua proses tersebut, akan dimulai dengan kritik ideologis, yaitu penelanjangan legitimasi kekuasaan yang menjadi dasar penindasan, sekaligus memperlihatkan tafsiran-tafsiran Islam yang terdistorsi dari maksud dasar al-Qur'an, yang pada dasarnya bersifat emansipatoris.⁴⁶

⁴⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I & II, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1984). Menurut Bahtiar Effendy, dilihat dari perspektif rekonsiliasi Islam-negara, aliran pemikiran transformasi sosial ini paling kompleks untuk dideskripsikan. Kompleksitas itu terletak pada pilihan agenda yang (1) populis dan berorientasi pada masyarakat, (2) nada politiknya mengarah pada terbentuknya masyarakat yang kuat dalam hubungannya dengan negara. Dengan nuansa politik demikian, agak sulit membayangkan bahwa paradigma intelektual yang dikembangkan oleh model pemikiran jenis ini akan "tunduk" (*docile*) kepada negara. Sebagaimana terungkap dalam analisis sebelumnya, aliran pemikiran transformasi sosial mewakili suatu segmen mazhab kritis (*radical critical pluralists*) dalam komunitas politik Indonesia. Pada tahun 1970-an, sikap kritis sebagian pendukungnya tampak dalam preferensi mereka untuk melihat kebijakan ekonomi Orde Baru dalam kerangka teori dependensi. Barangkali, kaitan antara ide-ide dasar mazhab transformasi sosial dengan usaha untuk menciptakan hubungan antara Islam dan negara yang harmonis dan integratif terletak pada beberapa proposisi, di antaranya: *pertama*, perhatian utama aliran transformasi sosial adalah berkembangnya suatu masyarakat yang egaliter dan emansipatif. *Kedua*, di bawah pemerintahan Orde Baru, negara telah menjadi semakin kuat adanya. Tidak seperti pada masa Orde Lama, negara telah mampu melakukan "penetrasi" ke dalam masyarakat, "mengatur" hubungan dengan kekuatan-kekuatan sosial politik yang ada, "menggunakan" dan "menyediakan" sumber-sumber daya yang ada. Termasuk dalam karakteristik yang menunjuk pada kuatnya sebuah negara adalah kemampuan negara untuk berfungsi sebagai aktor paling dominan dalam pembangunan sosial dan politik masyarakat. Melihat situasi demikian, disadari bahwa kerjasama dengan berbagai pihak, baik negara maupun organisasi sosial-politik yang ada, untuk dapat merealisasikan program-program transformatif tersebut dengan baik, adalah perlu. Dengan kerangka berpikir di atas, dapat disimpulkan bahwa pendukung mazhab transformasi sosial ini sesungguhnya telah mengajak umat Islam khususnya untuk, (1) memahami makna politik secara luas, yang dalam pengertian yang sebenarnya mencakup program, strategi, dan wilayah perjuangan yang *diversified* daripada sekedar wacana politik yang bersifat partisan dengan parlemen sebagai satu-satunya medan perjuangan, (2) merumuskan hubungan yang secara substantif lebih signifikan antara kekuatan politik Islam dengan negara serta lembaga-lembaga sosial-politik yang ada, khususnya yang mempunyai agenda perjuangan yang sama, dan (3) merumuskan kembali tujuan-tujuan politik Islam yang lebih bersifat inklusif. Lihat, Bahtiar Effendy dalam, *Teologi*, hlm. 24-26. Lihat juga misalnya, M. Dawam Rahardjo, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: Leppenas, 1983), hlm. 117-132. Adi Sasono dan Sritua Arif, *Indonesia: Ketergantungan dan Keterbelakangan* (Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1981).

⁴⁶ Lihat Harun Nasution, dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta: LSAF, t.t.), hlm. 103. Kalau boleh dikatakan bahwa, ada tiga kepentingan di balik tiga program riset cendekiawan Muslim neo-modernis, yakni: *pertama*, kepentingan teknis dari Islam rasional.

Sedangkan dalam peta pemikiran Islam Indonesia, Fachri Ali dan Bachtiar Effendi memasukan Kunto (berikut dengan Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo) pada corak pemikiran *sosialisme-demokrasi*.⁴⁷ *Concern* Kunto terhadap masalah-masalah kemanusiaan sebagai refleksi dari sikap ke-Islamannya, mendorong Kunto lebih banyak melakukan komunikasi intelektual yang melintasi batas-batas Islam dan nasional. Gerak Kunto di sini relatif terbatas dalam bidang intelektual dan akademis, belum sampai pada tingkat praksis.

Berangkat dari hal di atas, secara umum dapat dikatakan bahwa konstruksi metodologi pemikiran yang dibangun Kuntowijoyo merupakan refleksi pemikiran yang kritis dalam wilayah dinamika umat, di mana ia ingin melihat perubahan-perubahan sosial ekonomi dan politik menuju terciptanya masyarakat adil dan demokrasi. Ciri khas Kunto, dalam menerjemahkan “kemajuan bangsa,” yang juga dicita-citakan Nurcholish Madjid, adalah perhatiannya yang tinggi akan perlunya teori sosial yang bisa menjembatani

Kedua, kepentingan praktis di balik pemikiran Islam peradaban. *Ketiga*, kepentingan emansipatoris di balik pemikiran Islam transformatif. Demikianlah tiga kepentingan dibalik “program riset” keislaman cendekiawan muslim “neo-modernis,” yang merentangkan fungsi ideologisnya dari “tahapan moral” ke “periode sejarah.” Lihat penjelasannya dalam, Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, hlm. 274-277.

⁴⁷ *Sosialisme-demokrasi*. Pola pemikiran ini berpendapat bahwa, pada dasarnya, misi Islam yang terutama adalah misi keIslamian. Karena itu, kehadiran Islam harus memberi makna pada manusia. Untuk mencapai tujuan ini, Islam harus menjadi kekuatan yang mampu memotivasi secara terus menerus dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya. Karena itu, mereka berpendapat bahwa transformasi pertama bukanlah aspek teologi Islam, melainkan masyarakat *nasional* (bukan hanya masyarakat Islam) secara keseluruhan. Fachri Ali dan Bachtiar Effendi, memetakan peta baru pemikiran Islam di Indonesia menjadi empat pola utama yang pokok, diantaranya; (1) *Neo-modernisme*, (2) *Sosialisme-demokrasi*, (3) *Internasionalisme* atau *universalisme Islam*, (4) *Modernisme*. Lihat Fachri Ali dan Bachtiar Effendi dalam *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 171.

ideal Islam dan realitas sosial umat. Dalam “membangun teori sosial Islam” itu, ia dihadapkan pada kenyataan bahwa teori sosial yang ada selama ini, khususnya dalam lingkungan akademis di Indonesia, kurang memadai.⁴⁸

Bagi Kunto perlu adanya sebuah ilmu sosial baru untuk dimunculkan sebagai sebuah alternatif kreatif di tengah konstelasi ilmu-ilmu sosial yang mempunyai kecenderungan positivistik dan hanya berhenti pada usaha untuk menjelaskan atau memahami realitas secara deskriptif untuk kemudian memaafkan keberadaannya.⁴⁹ Ilmu Sosial, seyogyanya menjadi kekuatan intelektual dan moral. Karenanya, ilmu sosial haruslah tidak berhenti hanya pada menjelaskan realitas atau fenomena sosial apa adanya. Namun lebih dari itu, Ilmu Sosial mampu melakukan tugas transformasi. Jadi, tujuannya lebih pada usaha untuk proses transformasi sosial. Ilmu Sosial tidak boleh tinggal diam, bernilai netral (*value neutral*), tapi berpihak.⁵⁰

⁴⁸ Lihat, M. Dawam Rahardjo, “Pengantar,” dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaaan*, hlm. 11-31. Dalam *Islam dan Transformasi Budaya* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2002), hlm. 43. M. Dawam Rahardjo juga menjelaskan bahwa upaya untuk mencairkan ambiguitas terhadap modernitas, Kunto menawarkan modus “saintifikasi pemikiran Islam”, dengan memikirkan persoalan-persoalan Islam sebagai sistem nilai dan transformasi masyarakat sebagai gejala empiris-positivis dalam rangka ilmu-ilmu sosial. Ini merupakan gejala pemikiran yang khas pada cendekiawan Muslim yang berpendidikan Barat dengan latar belakang kultural Islam dan tradisi lokal. Lihat juga M. Dawam Rahardjo, dalam “Ilmu Sejarah Profetik,” hlm. 11-19.

⁴⁹ Heru Nugroho, “Mencari Legitimasi Akademik Ilmu Sosial Profetik,” *Kedaulatan Rakyat*, 13 Desember 1997, hlm. 6.

⁵⁰ Dengan semangat inilah nantinya Ilmu Sosial Profetik (ISP) ingin ditampilkan sebagai ilmu sosial yang tidak hanya memberikan penjelasan tentang realitas sosial dan mentransformasikan, tapi sekaligus memberi petunjuk ke arah mana dan untuk tujuan apa transformasi itu dilakukan. Dengan kata lain, ISP tidak sekedar merubah demi perubahan itu sendiri, tapi merubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 288. Terhadap ISP itu sendiri, terdapat tiga program yang dapat dikerjakan dan menjadi perhatian ISP dalam menentukan arah perubahan. Program tersebut adalah: *pertama*, Teorisasi. *Kedua*, Strukturasi. *Ketiga*, Transformasi. Lihat lebih lanjut dalam Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 108-110. Bandingkan dengan M. Dawam Raharjo dalam “Ilmu Sejarah Profetik.”

Karena itulah, demi suatu citat-cita transformasi masyarakat Muslim, Kunto merasa perlu merintis apa yang disebutnya sendiri “ilmu sosial transformatif atau ilmu sosial profetik.”⁵¹ Kunto meyakini bahwa ilmu itu bersifat relatif, atau dalam bahasa Thomas Khun “paradigmatik,” Ilmu itu juga bersifat ideologis (konsep Karl Marx), dan bersifat cagar bahasa (istilah Ludwig Wittgenstein). Karena semua itu, membangun ilmu sosial yang Islami adalah sah. Dan umat Islam bisa membangun sendiri paradigma ilmunya (teori) yang sesuai dengan tuntutan sosiologis umat Islam.

Ilmu sosial transformatif sendiri, dalam bayang-bayang Kunto, harus dibangun dari paradigma al-Qur'an. Yang dimaksud paradigma di sini, adalah *mode of thought* dan *mode of inquiry* yang diharapkan bisa menghasilkan *mode of knowing*. Dengan pengertian paradigma ini, dari al-Qur'an diharapkan suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas, sebagaimana al-Qur'ân memahaminya.⁵²

Menurut Kunto, “konstruksi pengetahuan itu (harus) dibangun oleh al-Qur'ân, dengan tujuan agar kita memiliki hikmah, yang atas dasar itu dapat dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif al-Qur'ân, baik

⁵¹ Seperti yang telah diakui Kunto, asal mula gagasan Ilmu Sosial Profetik (ISP), terinspirasikan dari tulisan-tulisan Roger Garaudy dan Muhammad Iqbal. Dari pemikiran Garaudy, Kunto mengambil filsafat profetiknya. Filsafat Barat tidak mampu memberikan tawaran yang memuaskan karena hanya terombang-ambing dalam dua kutub; idealis dan materialis (tanpa berkesudahan). Filsafat Barat telah membunuh Tuhan dan manusia, karena itu ia mengajukan filsafat kenabian dengan mengakui wahyu. Lihat Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, alih bahasa H. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 139-168. Selanjutnya, dari pemikiran Muhammad Iqbal, Kunto mengambil etika profetiknya. Lihat Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah dkk, prolog Ahmad Syafi'I Ma'arif (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), hlm. 204-205.

⁵² Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 327.

pada level moral maupun sosial.” Bagi Kunto, konstruksi pengetahuan itu diharapkan bisa merumuskan disain-disain besar mengenai sistem Islam, termasuk sistem teorinya.⁵³

Di sinilah, Kunto berspekulasi mengenai “Paradigma Islam tentang Transformasi Sosial.” Kunto berkeyakinan bahwa perlunya itu semua, karena penerjemahan ideologi Islam dalam kenyataan, berarti mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visi Islam mengenai transformasi sosial. Suatu teori sosial, menurut Kunto, pada umumnya bersifat transformatif. Karena itu, Islam pun harus bersifat transformatif.⁵⁴

Lantas, bagaimana cita-cita transformasi Islam? Kunto menjelaskan, bahwa cita-cita transformasi sosial itu berakar pada misi ideologis dengan menegakkan *amar ma'rûf* (humanisasi), *nahiyy-î munkar* (liberasi; pembebasan) dan *tu'mimîna bi-allâh* (transendensi). *Nah*, setiap gerakan Islam ke arah transformasi sosial, pasti melibatkan unsur ini: humanisasi, emansipasi, liberasi dan transcendensi.⁵⁵ Ketiga unsur di ataslah (etika profetik) yang menjadi tujuan terciptanya gagasan Ilmu sosial profetik Kunto. Dengan

⁵³ *Ibid.*, hlm. 328.

⁵⁴ Pretensi kepada transformasi dalam metode interpretasi Kunto ini bermula dari penggunaan metode pendekatan pemahaman sintetik terhadap al-Qur’ân, yang menghasilkan subyektifikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etik dan moral individual. Oleh karena itu, untuk mewujudkan transformasi sosial tersebut (khususnya untuk membangun metode aksiologis dan praksis atau untuk mengoperasionalkan konsep-konsep normatif menjadi obyektif dan empiris). Dari sinilah Kunto lantas menawarkan pendekatan analitik (agar tidak hanya digunakan pendekatan sintetik saja). Dengan pendekatan sintetik-analitik ini, Kunto beranggapan, bahwa analisis terhadap pernyataan-pernyataan al-Qur’ân akan menghasilkan konstruk-konstruk teoritis al-Qur’ân. Selanjutnya, Kunto menamakan pendekatan sintetik-analitik ini dengan istilah struktur transenden, dengan metode Strukturalisme Transendental yang dijadikan sebagai epistemologi paradigma Islam. *Ibid.*, hlm. 327-337.

melihat dari ketiga unsur etika profetik tersebut, maka dapat diambil kesimpulan bahwa ajaran sosial Islam yang perlu dipahami dan diamalkan menurut Kunto adalah bersumber dari al-Qur'ân, yaitu:

كتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتهون
بالله ولو أمن أهل الكتب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفسقون⁵⁶

Kesimpulan ini diambil dari banyaknya tulisan Kunto yang menyandarkan kepada ayat ini, khususnya ISP. Ajaran tersebut tidak hanya perlu dipahami tetapi diamalkan (diterapkan), karena dalam ayat tersebut, menurut Kunto, menyiratkan adanya aktivisme sejarah. Bahkan dalam penjelasannya di dalam ayat di atas tersirat empat konsep, yaitu: (1) konsep tentang umat terbaik (*the chosen people*), (2) aktivisme sejarah (*ukhrijat li an-nâs*), (3) pentingnya kesadaran (*al-ma'rûf, al-munkar*; iman), dan (4) etika profetik.⁵⁷

⁵⁶ QS. al-Imran (3): 110.

⁵⁷ Untuk mengetahui gambaran yang jelas mengenai tiga unsur etika profetik (humanisasi, liberalis dan transendensi) di atas lihat Kuntowijoyo dalam, *Muslim*, hlm. 357-358. Dari konsep-konsep inilah, kemudian Kunto memunculkan tiga unsur etika profetik tersebut, yang hal ini merupakan hasil dari interaksinya dengan ilmu-ilmu kontemporer (seperti humanisasi-liberal, teologi pembebasan, maupun postmodern) di luar istilah al-Qur'ân. Hal ini berarti, bahwa bias-bias yang terbawa oleh penafsiran Kunto terhadap al-Qur'ân merupakan bias Kontemporer. Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 332. lihat juga dalam Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, cet. ke-2 (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 96-113. Adapun dalam pandangan M. Syafi'I Anwar, ciri pokok ilmu sosial profetik yang dikonseptualisasikan Kunto, intinya, didasarkan pada dua hal. (1) transformasi sosial dan perubahan, (2) menjadikan al-Qur'ân sebagai paradigma. Lihat, M. Syafi'I Anwar, "Pemikiran Politik Dengan Paradigma Al-Qur'ân Sebuah Pengantar" dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. 2, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. xix-xx.

Kunto melihat transformasi dari tahapan yang lebih rendah ke yang lebih tinggi (baca: ideologi ke ilmu) sebagai peningkatan kesadaran. Lebih jauh lagi bahwa transformasi tersebut adalah usaha untuk memecahkan jalan transformasi jalan buntu. Artinya, dialog dengan ilmu pengetahuan dan pemikiran-pemikiran tersebut, akan dapat memperjelas realitas dengan dimensi yang lebih banyak. Ini berbeda dengan tahapan ideologi, di mana ada orang cenderung hanya melihat sesuatu secara global saja, tidak detail.⁵⁸

Dengan pola pemikiran transformatif, Kuntowijoyo berhasil membangun periodiasi sejarah umat berdasarkan sistem kesadaran keagamaan umat Islam Indonesia (yang nantinya akan dibahas dalam bahasan selanjutnya). Hal ini tidak lepas dari hasil upaya beliau meminjam peralatan ilmu Barat dalam rangka *enrichment* perbendaharaan pemikiran. Akan tetapi dengan peminjaman itu beliau rupanya melakukakn sintesis-sintesis teori, bahkan melakukan *twisting* terhadap teori-teori yang dipinjamnya. Karena itu, agar terancang lebih sistematis dan ilmiah, baginya suatu gerakan sosial, harus dimotivasikan dan didasarkan pada teori sosial. Tetapi, karena teori sosial Islam sedang dibangun, maka Kunto menyarankan agar kita bisa melihat perkembangan teori sosial Barat khususnya yang berkaitan dengan transformasi sosial.

Secara sosio-metodologis, embrio pemikiran Kunto dipengaruhi oleh Auguste Comte (1798-1857). Diketahui bahwa Comte adalah perintis filsafat-

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Dinamika*, hlm. 38.

filsafat positivisme.⁵⁹ Positivistik sebagai paham ditegakkan di atas lima asumsi (yang dapat kita sebut sebagai “rukun iman”-nya positivisme): *logika-empirisisme, realitas obyektif, reduksionisme, determinisme, dan asumsi bebas nilai*. Rukun pertama, logika-empirisisme, menyatakan bahwa proposisi hanya berarti bila diverifikasi dengan pengalaman inderawi. Kita dapat menentukan benar atau salah dengan menghubungkan proposisi itu pada pembuktian empiris. Di antara proposisi itu misalnya, “korupsi itu jelek,” Roh itu ada,” dan Tuhan itu ada.” Tidak ada pembedaran inderawi (*sense experience*) untuk menentukan apakah korupsi itu jelek atau baik; seperti juga sukar untuk membuktikan secara empiris apakah Tuhan itu ada atau tidak.

Rukun *kedua*, realitas obyektif, disebut juga realisme naif, menyatakan bahwa hanya ada realitas yang dapat diketahui sepenuhnya melalui pengalaman. Realitas fisikal, temporal, dan sosial dapat diketahui melalui studi-individual, walaupun hanya bersifat perkiraan (*approximation*). Realisme melihat bahwa “dunia yang kita ketahui berada terlepas dari pengetahuan kita terhadapnya.” Ada garis damarkasi antara dunia obyektif yang dapat dipersepsi oleh individu dalam kesendiriannya. Yang pertama adalah dunia ilmiah; yang kedua menghasilkan pengetahuan yang tidak dapat diverifikasi secara public. Yang mengetahui terpisah dari yang diketahui.⁶⁰

⁵⁹ Dikutip dalam, Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme, Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. 1 (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 190-194, untuk lebih jelasnya Lihat dalam, W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersey: Humanities, 1980), hlm. 450.

⁶⁰ *Ibid.*

Rukun *ketiga*, reduksionisme, menyatakan bahwa kita dapat mengetahui dunia dengan memecah-mecah dunia itu kepada satuan-satuan kecil. Melalui pengetahuan kita pada satuan-satuan kecil ini, secara induktif, kita menggeneralisasikannya kepada dunia yang lebih besar. Fenomena yang kompleks dapat disederhanakan menjadi unsure-unsur yang kecil. Temperature udara dapat kita ketahui dengan gerakan molekul, perilaku manusia dapat diketahui dengan stimulus dan respon.

Rukun *keempat*, determinisme, menyatakan bahwa dunia diatur hukum sebab-akibat yang bersifat linier. Baik sebab maupun akibat yang terjadi pada dunia empiris. Apa pun yang terjadi sekarang terjadi karena sebab-akibat yang mendahuluinya. Laki-laki berprilaku agresif karena pengalaman evolusi biologis mereka. Perempuan memiliki kecenderungan untuk memelihara dan merawat anak-anak, karena kelakuan itu ditentukan dalam “kode genetik” mereka. Positivisme menegakkan determinisme dalam proposisi-proposisi “jika-maka”. Dengan determinisme, ilmu dapat meramalkan dan juga mengendalikan berbagai peristiwa di alam semesta. Makin berkembang ilmu pengetahuan, makin banyak hukum sebab-akibat ini ditemukan. Bila kaum agamawan melihat Tuhan sebagai sebab dan segala sebab, para ilmuwan memasukkan ke dalam sebab segala hal kecuali Tuhan.

Rukun *kelima*, asumsi bebas nilai, menyatakan bahwa karena peneliti terpisah, setiap penelitian ilmiah selalu bebas nilai. Nilai bersifat subyektif, sedangkan dunia pengamatan bersifat obyektif. Ketika Descartes memisahkan “jiwa” yang diketahui menurut pengalaman subyektif dan “materi” yang

menjadi obyek kajian ilmu, para ilmuwan dilepaskan dari tanggung jawab dan nilai. Mereka memusatkan perhatian pada penelitian “materi” dan menyerahkan hal-ikhwal “jiwa”, seperti nilai, tujuan hidup, agama, dan sebagainya kepada para teolog, filsuf, dan agamawan.⁶¹

Comte berusaha menerapkan metode-metode positivistik ilmu alam dan fisika untuk menemukan prinsip-prinsip keteraturan dan perubahan di dalam masyarakat sehingga menghasilkan sebuah susunan pengetahuan baru yang bisa dipakai untuk mereorganisasi masyarakat demi perbaikan umat manusia.⁶²

Teori transformasi sosial Comte yang memberi warna pada pemikiran Kunto adalah kombinasi antara unsur pendekatan rasional dan perspektif sejarah.⁶³ Berpijak pada paradigma inilah, Kunto dapat merumuskan tahapan periodesasi sejarah kesadaran keagamaan umat Islam Indonesia, yang meliputi: periode *mitos*, periode *ideologi* dan periode *ide/ilmu*, pada saat di

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Tom Campbell, *Tujuh*, hlm. 164-165.

⁶³ Teori transformasi sosial Comte terkenal dengan *hukum kemajuan manusia* yang mengatakan bahwa semua masyarakat melewati tiga tahap yaitu (1) teologis atau khayal, (2) metafisis atau abstrak, (3) ilmiah atau positif. Masing-masing tahapan ini mencakup “sikap intelektual” yang berbeda-beda. Tahap teologis manusia mencari pengetahuan “absolut”, dari sifat yang hakiki kenyataan, dan “sebab-sebab” pertama dan akhir dari “peristiwa-peristiwa”, yang puncaknya adalah penjelasan segala sesuatu sebagai hasil kehendak Tuhan. Susunan mental yang pada dasarnya emosional ini membuka jalan ke sikap metafisis di mana kekuatan-kekuatan abstrak mengganti kekuatan kodrat. Transformasi berikutnya adalah beranjaknya tahap metafisis kepada tahap ilmiah atau positivis. Ciri khas pada tahap ini memakai penjelasan melalui observasi atas fenomena-fenomena untuk menentukan hukum-hukum dinamika. Positivis pada akhirnya berkesimpulan bahwa pengetahuan adalah terbatas pada apa yang tampak oleh indera. *Ibid.*, hlm. 165-168.

mana umat bergerak dari posisi sebagai *kawulo, wong cilik, dan warga negara*.⁶⁴

Selain itu, ada tiga teori sosial yang paling klasik yang menerangkan tentang transformasi sosial, maka teori itu merujuk ke konsep Karl Mark, Emile Durkheim dan Mak Weber. Masing-masing teori itu berbicara tentang struktur sosial, struktur teknik, struktur budaya. Sampai sejauh ini paradigma Barat melihat perubahan sosial sebagai proses kausal terjadinya perubahan pada struktur budaya, struktur sosial dan struktur teknik. Ada beberapa perbedaan mengenai variabel mana yang lebih berpengaruh dari ketiga struktur ini. Ketiga teori sosial Barat di atas berbeda-beda dalam menjelaskan mana yang lebih utama di antara struktur budaya, struktur sosial dan struktur teknik yang paling memungkinkan terjadinya proses perubahan sosial.⁶⁵

Pada Mark, misalnya, maka struktur sosial-yakni kelas, eksploitasi, alienasi, jelas mempengaruhi struktur teknik-kekuasaan kelas melalui negara,

⁶⁴ Kuntowijoyo, *Dinamika*, hlm. 26-27. Penting pula untuk dimasukan dalam catatan, seperti halnya ISP dan teori-teori Kunto yang lain, lahir pada waktu umat telah memasuki periode ilmu. Maka dari itu, teorinya tidak dapat dilepaskan dari periodesasi sejarah umat yang dilakukan oleh Kuntowijoyo sendiri. Lebih jauh Arief Subhan menjelaskan, bahwa dengan usaha-usahanya itu, Kunto merupakan boleh dikatakan sebagai sejarawan pertama yang membagi periodesasi di atas. Tampak bahwa latar historis dan ciri-ciri dari periode yang dikemukakan itu didasarkan atas kategori-kategori sistem pengetahuan dan formasi sosial. Berdasarkan inilah Kunto misalnya bukan saja telah memberikan basis yang obyektif untuk memahami evolusi sejarah umat Islam Indonesia dalam konteks perubahan sosio-kultural, tetapi juga berhasil mengembangkan beberapa tema interpretasi mengenai koherensi dan dialektika sejarah umat dilihat dari perspektif internalnya sendiri. Arief Subhan “Dr.Kuntowijoyo,” hlm. 98. Mengenai periodesasi, akan dibahas dalam tulisan ini lebih lanjut.

⁶⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 338.

dan pada akhirnya dapat menciptakan struktur budaya (dominasi intelektual, estetika, nilai).⁶⁶

Sedangkan pada Weber lain lagi, yakni struktur teknik-dominasi otoritas, kekuasaan kaum elite, justru paling menentukan dan mempengaruhi bentuk-bentuk struktur budaya yakni legitimasi simbolik yang pada akhirnya menentukan struktur sosial: stratifikasi, skumulasi, kehormatan dan kemakmuran.⁶⁷ Khusus dalam penelitian ini (demistifikasi politik), Kunto lebih dipengaruhi paradigma transformasi sosialnya Weber mengenai teori tindakan.

Terakhir, pada Durkheim lebih terumuskan bahwa struktur budaya; sentimen kolektif, nilai-nilai sosial, justru mempengaruhi struktur sosial, diferensiasi sosial dan insentif yang pada akhirnya mempengaruhi struktur teknik, yakni kepemimpinan.⁶⁸ Oleh karena itu, keseluruhan hidup Durkheim dicurahkan pada usaha keras menggabungkan dan menemukan kembali regulasi moral baru bagi masyarakat. Dan konstruksi teori sosial yang dikolaborasikan dan disubordinasikan pada tujuannya yakni: integrasi, solidaritas, dan stabilitas sosial.

⁶⁶ *Ibid.*,

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 339.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 340. Perlu diketahui bahwa, teori transformasi sosial Durkheim sebenarnya dipengaruhi oleh konsep “hukum kemajuan manusia” Aguste Comte (1798-1857). Namun, Durkheim tidak mengikuti sepenuhnya keyakinan rasionalitas Comte. Hanya saja ia terpengaruh corak positivistik Comte. Lihat, Tom Campbell, *Tujuh*, hlm. 165-168, bandingkan Graham C. Kinloch, dalam *Perkembangan dan Paradigma Utama Teori Sosiolog*, cet. 1 (Bandung: Pustaka Setia, 2005).

Menurut Kunto jika teori sosial Islam harus dikaitkan dengan ketiga teori sosial modern itu, maka dasarnya akan lebih dekat dengan tradisi Durkheim dibanding dengan yang lain.” Kita melihat misalnya, bahwa dalam struktur internal umat, mula-mula ada yang disebut sentimen kolektif, yaitu yang didasarkan pada komitmen iman. Dari sistem nilai *tawhîd* yang menderivasi iman itu, muncullah suatu komunitas yang disebut dengan *jamâ’ah*, atau lebih besar lagi *ummah* (umat). Pada tingkat yang normatif, umat kemudian menjadi entitas yang ideal, karena unsur konstitutifnya adalah nilai. Di sinilah berkembang konsep-konsep, misalnya tentang *ummah wâhidah*.⁶⁹

Memperhatikan bagan yang dibuat Kunto, seperti di bawah ini, dengan sedikit tambahan, mengenai hubungan struktur budaya, struktur sosial dan struktur teknik pada level normatif, metodologis, dan ilmiah.⁷⁰

Bagi Kunto, semua konsep normatif Islam (*tawhîd*, *jamâ’ah/ummah*, dan *ummah wâhidah*) itu harus diterjemahkan pada tingkat metodologis dan ilmiah. Misalnya, konsep (kepemimpinan) *ummah wâhidah* yang selama ini sering dikonotasikan secara politis, sekarang sudah saatnya untuk dikonsepsikan secara empiris menurut metodologi ilmiah. Dalam bahasa lain, Kunto menganjurkan untuk para ilmuan diminta merumuskan teoritisasi ayat-ayat suci. Contoh, usaha mengembangkan secara ilmiah teori-teori yang telah

⁶⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 341.

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 342-344.

dirumuskan di masa lalu seperti *al-madīnah al-Fadhlīyah* sebagaimana ditawarkan al-Farābī atau cita-cita etis *baldah-thayyibah*.⁷¹

BAGAN TEORI SOSIAL KUNTOWIJOYO

Tingkat Normatif: Kesadaran Sebagai Kekuatan

Struktur Budaya	→ Sistem Nilai (<i>tawhīd</i>)
Struktur Sosial	→ Umat (jamā'ah, ummah)
Struktur Teknik	→ Kekuasaan, Kepemimpinan (<i>ummah wâhīdah</i>)

Tingkat Metodologis

Struktur Budaya	→ Konseptualisasi, Verifikasi
Struktur Sosial	→ Obyektivasi, Subyektivasi
Struktur Teknik	→ Demokratisasi, Sosiolisasi

Tingkat Ilmiah

Struktur Budaya	→ Teori Sosial (Islam)
Struktur Sosial	→ Diferensiasi Fungsional
Struktur Teknik	→ Negara <i>Societal</i> , Etis, Masyarakat Moral

Menurut Kunto, reorientasi kesadaran dari tingkat normatif ketingkat ilmiah merupakan salah satu prasyarat intelektual untuk memulai usaha perumusan teori sosial dari paradigma Islam. Kita menyadari bahwa dewasa ini kebutuhan sosial akan adanya suatu perspektif teoritis mengenai transformasi sosial Islam merupakan suatu kebutuhan mendesak. Hal ini karena tanpa adanya teori semacam itu kita bukan saja tidak akan dapat memahami kenyataan-kenyataan sosial yang ada dari pandangan Islam, tetapi juga akan membuat kita terombang-ambingkan dalam arus perubahan sosial yang besar tanpa dapat melakukan upaya apa pun untuk mengarahkannya.⁷²

⁷¹ *Ibid.*,

⁷² *Ibid.*, hlm. 345.

Dari sinilah, kelak, kita bisa merumuskan dan mengembangkan ilmu sosial transformatif. Tampaknya, pengertian “transformatif” yang dikembangkan Kunto, lebih bersifat fungsional sebagaimana pernah dikembangkan oleh Emile Durheim.

Karena itulah tidak mengherankan, jika Kunto tidak menyetujui gagasan “teologi transformatif” yang digagas Moeslim Abdurrahman.⁷³ Bagi Kunto, kita perlu menghindari istilah teologi, karena disamping akan membingungkan, juga istilah teologi kurang begitu cocok dengan apa yang sesungguhnya kita kehendaki. Semangat dari gagasan teologi transformatif akan lebih tepat jika diterjemahkan dengan istilah “Ilmu Sosial Transformatif”.

Dari sinilah, kita dapat menarik kesimpulan bahwa istilah “transformasi” yang dikembangkan Kunto, alangkah tepat pula bila kita sebut sebagai “perubahan sosial” seperti yang sering muncul dalam khazanah ilmu sosial Durkheim maupun Talcoot Parsons. Karena itu, secara global, istilah “transformasi” yang dipakai Kunto hampir identik dengan term “etos kerja” yang dikembangkan Nurcholish. Yakni, hampir sama sebagai suatu entitas yang mengacu pada perubahan sosial melalui modernisasi.⁷⁴

⁷³ Bagi Moeslim sendiri, apabila ditelaah keseluruhan gagasan Kunto tentang ilmu-ilmu sosial profetis itu, pada intinya tidak ada perbedaan yang prinsipil. Bahkan dalam pemahaman Moeslim sendiri, Kunto mendukung ide teologi transformatif. Bagi Moeslim, dengan mengajukan istilah “profetis”, Kunto pada dasarnya tidak ingin menjadikan Islam sebagai cetak biru. Lihat Moeslim Abdurrahman dalam, *Islam Transformatif*, hlm. 101.

⁷⁴ Budhy Munawar Rachman, *Islam*, hlm. 307.

Hanya saja, mungkin perbedaannya terletak pada titik tolak teori sosial yang dipakai. Jelasnya, Nurcholish lebih Weberian, sedangkan Kunto lebih Durkheimian. Dua teori ini merupakan paradigma besar dalam teori modernisasi. Karena itu, dua tokoh Islam ini, benar-benar secara ilmu sosial sebagai tokoh modernis, dari manapun ia melewati teori sosialnya.⁷⁵

Pendapat Kunto di atas hampir sama dengan apa yang diungkapkan oleh Mansour Fakih mengenai teori kritik. Menurut Fakih, pada dasarnya teori-teori kritik (*critical theories*) adalah semua teori sosial yang mempunyai maksud dan implikasi praktis dan sangat berpengaruh terhadap teori perubahan sosial.⁷⁶

Transformasi yang terjadi di atas, bisa disebabkan karena perubahan penafsiran dan pemahaman terhadap nilai-nilai yang selama ini telah diyakini. Pemahaman yang dahulu (pemahaman lama) dianggap telah usang dan tidak sesuai lagi dengan konteks ruang ke-disini-an (*hereness*) dan waktu ke-kini-an (*nowness*), yang secara otomatis akan mengubah cara pandang, teori, dan gerak langkah (aktivitas). Transformasi sosial (khususnya perubahan perilaku)

⁷⁵ *Ibid.*,

⁷⁶ Lihat, Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Insist Press, 2002), hlm. 93. Bagi Fakih, teori kritik tidak hanya sekedar memberikan kritik terhadap sistem yang menghegemoni dan tidak berkeadilan. Namun, lebih jauh Fakih mengatakan bahwa, “teori kritik tidak sekedar teori yang melakukan kritik terhadap ketidakadilan sistem yang dominan yaitu sistem sosial kapitalisme, melainkan suatu teori untuk mengubah sistem dan struktur tersebut. Teori kritis secara radikal memiliki pandangan tentang kajian antara teori dan praktek. Dengan demikian, teori kritis sesungguhnya justru merupakan teori perubahan sosial atau transformasi sosial. Pandangan teori kritis pada dasarnya secara epistemologi membenahi pandangan yang umum berlaku, bahwa urusan teori ilmu sosial adalah sekedar urusan memberi makna realitas sosial belaka, tanpa memiliki implikasi pada praktek politik”.

dapat lahir dari sebuah proses perubahan kesadaran dari individu-individu yang terdapat dalam masyarakat, yaitu kesadaran mengubah pemahaman, interpretasi, cara pandang dan aksinya.⁷⁷

Dari pemaparan di atas dapat diperoleh pemahaman bahwa pada hakikatnya transformasi sosial adalah transformasi kesadaran. Transformasi kesadaran yang dimaksud, adalah kesadaran untuk mengubah masyarakat dari kondisinya yang sekarang menuju kepada keadaan yang lebih dekat dengan tatanan yang ideal.

Di sinilah arti penting kesadaran sejarah sebagai pembebas dari mitologi dan asumsi-asumsi sesat yang kadung ditabalkan oleh tradisi, juga ideologi. Hal ini yang menjadi cita-cita Kunto dengan gagasan transformatifnya. Bentuk transformasi kesadaran Kunto, berupa enam macam kesadaran, yaitu: (1) kesadaran tentang perubahan, (2) kesadaran kolektif, (3) kesadaran tentang fakta sosial, (4) kesadaran tentang masyarakat, (5) kesadaran abstrak, (6) kesadaran tentang perlunya obyektifikasi.⁷⁸

⁷⁷ Suwito N S, M. Ag., *Transformasi*, hlm. 89-94. Semisal bagi Marx, kesadaran untuk berjuang membebaskan diri dari dominasi kaum feudal atau borjuis muncul karena “tekanan-tekanan material” dari produksi. Dengan kata lain, kesadaran (untuk berjuang) akan menggerakkan masyarakat dan strukturnya, yang berarti menandai terjadinya transformasi. Sedangkan Durheim, melihat perubahan solidaritas sosial dan kesadaran kolektif sebagai evolusi yang wajar, dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern sebagai transformasi sosial. Lain halnya dengan Weber yang berpendapat, bahwa kesadaran pada kaum elit pemegang otoritas dapat mengendalikan masyarakat dan sejarahnya. Dengan peranan mereka (kebijakan, undang-undang produk mereka) masyarakat akan mengalami transformasi.

⁷⁸ Lihat lebih jelas dalam, Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 21.

D. Unsur-unsur Pemikiran Demistifikasi Politik Kuntowijoyo

1. Konsep Periodisasi Sejarah Umat

Dalam pandangan Kuntowijoyo, membagi-bagi sejarah dalam periode-periode sangat penting. Dengan mengetahui karakteristik sebuah periode, orang akan dapat menjawab pertanyaan: *What is to be done?* Perlu digaris bawahi bahwa dalam periodisasi sejarah umat, Kuntowijoyo ingin membuat waktu yang terus menerus bergerak tanpa henti itu menjadi dapat dipahami (*intelligible*) dengan membaginya dalam unit-unit waktu, dalam sekat-sekat, dalam babak-babak, dalam periode-periode. Dengan kata lain, sejarawan melakukan klasifikasi atas waktu, sejarawan membuat *periodesasi*.⁷⁹

Periodesasi adalah konsep sejarawan semata-mata, suatu produk mental yang hanya ada dalam pikiran sejarawan, suatu *ideal type*. Realitas sejarah itu sendiri terus-menerus mengalir tanpa sekat-sekat, dan pembabakan waktu adalah hasil konseptualisasi sejarawan, suatu rasionalisasi. Rasionalisasi bukan generalisasi. Rasionalisasi lahir dari pemikiran teoritis, sedangkan generalisasi adalah hasil dari gejala empiris. Periodesasi adalah penjelasan sejarah. Periodesasi yang meskipun hanya sebagai produk pemikiran sejarawan, tidaklah diputuskan secara semena-mena. Periodesasi adalah hasil pemikiran komparatif antara satu periode dengan periode lainnya setelah sejarawan melihat ciri khas suatu kurun sejarah. Selainnya, sejarawan juga menandai adanya perubahan penting yang terjadi dari periode sejarah

⁷⁹ Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah, (Historical explanation)*, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 19-22.

yang satu ke periode sejarah berikutnya. Demikianlah, periodesasi umumnya akan membagi sejarah menjadi tiga tipe periode, yaitu *Ancient*, *Middle*, dan *Modern*. Untuk sejarah Eropa, *Ancient* adalah Yunani-Romawi, *Middle* adalah Feodalisme, dan *Modern* dimulai dengan Renaissance.⁸⁰

Kunto membagi sejarah politik umat Islam menjadi tiga periode berdasar sistem pengetahuan masyarakat yaitu; periode mitos, periode ideologi, dan periode ilmu.⁸¹ Pembagian ini didasarkan dengan melihat bentuk-bentuk kesadaran umat dalam suatu masa. Pada realitasnya, dalam satu periode sesungguhnya tidak hanya ada satu sistem pengetahuan saja. Tetapi yang terjadi adalah percampuran, tumpang-tindih (*overlapping*) antara berbagai sistem pengetahuan. Karena itu, yang dijadikan pijakan oleh Kunto adalah gejala yang paling dominan dalam setiap periode. Oleh karena itu, batas-batas antar periode bukan merupakan batasan yang ketat.⁸²

a. Periode Mitos

Periode mitos ditandai dengan cara berpikir mistik (pra-logis), berbentuk magi. Pergerakan politik (pemberontakan) dengan lokasi pedesaan, bersifat lokal, latar belakang ekonomi agraris, masyarakat petani, solidaritas

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 22.

⁸¹ Pemikiran Kunto tentang periodesasi sejarah kesadaran keagamaan umat Islam Indonesia, untuk kali pertamanya dilontarkan pada tahun 1985, sebagaimana tertuang di dalam buku *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Namun, pada saat itu cara penggambarannya atas periode ilmu terlihat masih bersifat intuitif dan prediksi sejarawan berdasarkan kesadaran tentang waktu, proses, perkembangan dan perubahan. Hal ini menjelaskan, bahwa proses formulasi gagasan itu berlangsung mulai tahun 1985 dan dimatangkan pada tahun 2001, melalui pidato pengukuhan sebagai Guru Besar Ilmu Sejarah Universitas Gadjah Mada. M. Fahmi, *Islam*, hlm. 169-170.

⁸² *Ibid.*,

mekanis, dan kepemimpinan tokoh kharismatis.⁸³ Sasaran dari pergerakan politik adalah pemerintah kolonial.

Dasar pengetahuan waktu itu adalah mitos. Mitos ratu adil misalnya, seringkali menjadi inspirasi yang menggerakkan pemberontakan-pemberontakan akibat penjajahan dan kemiskinan. Agen sejarah yang paling dominan saat itu adalah orang keramat. Sampai masuk abad ke-20 periode mitos itulah yang terjadi.

Sebenarnya, mitos juga berdasarkan kenyataan, tetapi disamarkan. Setidaknya terdapat dua ciri berpikir berdasar mitos; *pertama*, menghindar dengan menggunakan symbol, seperti upacara *ruwatan*, sesaji, atau patung. *Kedua*, menghindari yang kongkrit menuju kepada yang abstrak, suatu abstraksi.⁸⁴ Periode mitos sudah berakhir pada permulaan abad ke-20.⁸⁵

⁸³ Mengenai solidaritas mekanis lihat teorinya Durkheim tentang masyarakat, di mana Durkheim membagi solidaritas sosial menjadi dua yaitu: *solidaritas mekanis* dan *solidaritas organis*. Tentang kepemimpinan tokoh kharismatis, lihat teorinya Weber tentang masyarakat yang bermula dari penjelasannya tentang usaha pencapaian ‘tipe ideal’. Pencapaian ideal ini dapat digerakkan oleh dominasi dan otoritas suatu masyarakat. Otoritas tersebut dibedakan Weber menjadi tiga tipe, yaitu: *tipe otoritas tradisional* (kepercayaan yang mapan terhadap kesucian tradisi), *otoritas kharismatik* (daya tarik pribadi seorang pemimpin) dan *otoritas legal-rasional* (komitmen terhadap seperangkat peraturan yang diundangkan secara resmi). Tom Campbell dalam, *Tujuh*, hlm. 182-213.

⁸⁴ Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 94.

⁸⁵ Sebagaimana penjelasan Kuntowijoyo dalam *Dinamika*, hlm. 29, menyebut angka tahun 1900, sedang dalam “Dari Integrasi,”, hlm. 40, ia menyebut angka 1908 yang dihubungkan dengan tahapan kesadaran nasional Indonesia. Hal ini juga disebutkan dalam bukunya, *Demokrasi dan Budaya Birokrasi*, cet. 1 (Yogyakarta: Bentang, 1994), hlm. 4. Dengan demikian bahwa, periodisasi ini didasarkan pada gejala yang paling dominan. Hal ini artinya, dimungkinkan setelah tahun 1908 pandangan berdasarkan mitos ini masih sering kita dapat, bahkan di zaman reformasi ini, sebagaimana ditujukan Kunto dalam beberapa tulisannya, antara lain: “Mistifikasi Politik Gaya PKB dan Gaya SI”, *Kompas*, (25 Juni 1999), “Siapa Berpikir Seperti Kirdomuljo ?”, *kedaulatan Rakyat*, (25 Januari 2000), hal ini menunjukkan bahwa dalam periode ilmu, ternyata praktek berdasarkan mitos pun masih dilakukan. Dengan munculnya, “Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas”, makalah pidato kebudayaan, (disampaikan dalam rangka Peringatan Hari Ulang

Namun, mitos-mitos masih bertahan sepanjang abad ke-20, bahkan sampai pada awal abad ke-21.

b. Periode ideologi

Tanda dari masuknya umat ke periode ideologi ialah berdirinya sarekat Islam. Periode ini ditandai dengan cara berpikir rasional (rasional nilai, *wertrational*) tetapi masih non-logis berbentuk pengetahuan apriori tentang nilai-nilai abstrak, lokasi kota, perkumpulan bersifat nasional, ekonomi komersial dan industri kecil, masyarakat pedagang dan solidaritas organis, dan kepemimpinan intelektual. Maka tidak heran apabila pada masa ini organisasi politik yang baru ialah cara berpikir rasional namun masih tetap dengan budaya non-logis. Pada masa ini usaha yang terpenting ialah mobilisasi massa.⁸⁶

Belajar dari pengalaman Orde Lama yang gagal melaksanakan pembangunan karena lebih banyak bergumul dengan masalah ideologi-ideologi politik yang justru berakibat pada terjadinya krisis politik dan ekonomi, pemerintah Orde Baru lalu menciptakan sebuah *counter idea* yaitu pragmatisme yang berupa deideologisasi dan depolitisasi. Orientasi politik dan ideologi diubah menjadi *program oriented* (implementasi program).

Tahun Kemerdekaan RI ke-55 di PPSK, Yogyakarta, 18 Agustus 2000 dan sekarang sudah dibukukan), makalah ini juga dimuat di *Republika*, (22 dan 23 Agustus 2000) dengan judul “Mengakhiri Mitos Politik”, Kunto memberikan kritikan tajam terhadap perilaku dan kebijakan politik sebagian elit yang masih sering diambil berdasarkan mitos. Secara langsung, berangkat dari makalah Kunto di atas, Kunto mengggas perlunya demistifikasi politik (penolakan mistik/mitos) yang merupakan bagian dari rangkaian proses obyektifikasi (penyadaran).

⁸⁶ Kuntowijoyo, *Dinamika*, hlm. 33.

Ideologi yang dikecam sebagai penghambat pembangunan nasional dan yang menyebabkan berbagai krisis politik tidak lagi diberi tempat dalam Orde Baru.⁸⁷ Tapi kebijakan ini tidak serta merta menyebabkan berakhirnya pertentangan ideologi. Arah kebijakan penguasa Orde Baru yang berorientasi pada pembangunan ekonomi mensyaratkan suatu kondisi sosial politik yang aman dan stabil, sehingga program-program pembangunan dapat dijalankan dengan baik.

Maka pemerintah Orde Baru, dengan militer sebagai penopang utamanya, memulai pendekatan keamanan dengan menyingkirkan kekuatan-kekuatan ideologi yang berbeda dengan ideologi resmi negara (Pancasila dan negara kesatuan). Di pihak lain, sebagian umat Islam masih teguh dengan cita-cita untuk mendirikan negara Islam, maka tidak ayal lagi terjadilah ketegangan-ketegangan antara penguasa sebagai penganut ideologi Pancasila dan mereka yang mencita-citakan berdirinya negara Islam. Akibatnya, kekuatan politik Islam semakin teralienasi. Mitos pembangkangan Islam menjadi begitu menakutkan bagi penguasa.

Hingga sampai pada akhirnya, kebijakan deideologisasi negara mengambil bentuknya yang paling nyata dengan keluarnya Tap MPR RI No. IV tahun 1983 tentang Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara dan pelaksanaanya oleh organisasi

⁸⁷ Hasan Mu'arif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, cet. 1, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 307.

kemasyarakatan atau yang berhaluan agama.⁸⁸ Tap ini kemudian dijabarkan dalam Undang-undang keormasan yaitu UU No. 08 tahun 1985. Walaupun sempat terjadi tarik ulur, akhirnya kebijakan ini diterima oleh hampir seluruh ormas Islam di Indonesia.

Diterimanya asas tunggal Pancasila menandai berakhirnya periode ideologi dan beralih ke periode ilmu.⁸⁹ Islam memasuki babak baru: periode ilmu. Walaupun di satu sisi, kebijakan ini merupakan bentuk sikap otoriter penguasa yang hendak menyingkirkan kekuatan-kekuatan ideologis yang dipandang dapat mengancam ideologi resmi negara, tapi di sisi lain hal ini

⁸⁸ Kebijakan yang dikeluarkan pemerintah Orde Baru tampaknya didorong oleh banyak faktor. *Faktor pertama*, setelah pemberontakan PKI tahun 1965 dapat dipadamkan, pemerintah terus mewaspadai kebangkitan kembali partai tersebut meskipun telah resmi dilarang. Pemerintah melihat PKI yang telah dilarang dengan ribuan anggotanya, sebagai bahaya laten, yang dapat mengkonsolidasikan diri dan muncul kembali sebagai ancaman serius terhadap ideologi nasional Pancasila. *Faktor kedua*, adalah munculnya gerakan fundamentalisme Muslim di berbagai wilayah di dunia Islam pada tahun 1970-an, khususnya di Iran. Khawatir akan menyebarluasnya pengaruh revolusi Iran di Indonesia, pemerintah melakukan perlindungan terhadap Pancasila. *Faktor ketiga* yang mendorong pemerintah terus melindungi Pancasila akarnya karena muncul gerakan separatis dan fundamentalis di Indonesia. Lihat, Faisal Ismail, “Respon dan Penerimaan Pancasila sebagai Asas Tunggal Bagi Semua Partai Politik dan Organisasi Massa,” dalam, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama*, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 191-192. Lihat juga, Taufik Abdullah, “Terbentuknya Paradigma Baru, Sketsa Wacana Islam Kontemporer,” dalam Mark R. Woodward, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 60.

⁸⁹ Mengenai berakhirnya periode ideologi, Kunto dalam *Dinamika*, hlm. 29-30, periode ideologi disebutkan berakhir pada tahun 1965 bertepatan dengan tumbangnya Partai Komunis Indonesia (PKI). Sedang dalam “objektifikasi”, hlm. 63, dan *Demokrasi*, hlm. 40-48, serta “Dari Integrasi,” hlm. 40-43, disebutkan bahwa periode ideologi berakhir sejak tahun 1985 yang ditandai dengan diterimanya Pancasila sebagai satu-satunya asas. Penulis menggunakan batasan kedua (1985) dengan dua alasan: *pertama*, bukti sejarah menunjukkan bahwa jatuhnya PKI tidak dengan sendirinya menyebabkan hilangnya pertentangan ideologi. Ketegangan antara Islam dengan Pancasila merupakan fenomena yang cukup menonjol sampai dengan tahun 1985. *kedua*, dalam buku *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* Kunto menyebut angka tahun 1965 terbit 1985, sedang buku *Transformasi Masyarakat Indonesia* terbit tahun 1986, buku *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* terbit tahun 1994 dan artikel “objektifikasi” ditulis tahun 1997. Ketiga tulisan terakhir menunjuk angka tahun 1985 sebagai tanda berakhirnya periode ideologi. Sehingga walaupun tidak disebutkan secara ekplisit, ketiga tulisannya yang terakhir tersebut merupakan ralat dari ketiga tulisannya yang pertama (*Dinamika*).

justru merupakan *blessing in disguise* bagi umat Islam. Umat menjadi sadar bahwa ideologi bukan satu-satunya agenda perjuangan umat. Umat dapat mengkonsentrasikan diri pada bidang sosial seperti dakwah. Lebih dari itu perkembangan ini pada akhirnya menghilangkan sikap *phobia* dari penguasa terhadap Islam.

Dengan hilangnya kecurigaan bahwa Islam dalam sepenuhnya menerima negara nasional yang berasaskan Pancasila itu, maka kepentingan umat makin mendapat perhatian dari negara. Kegiatan dakwah dan keilmuan semakin leluasa bahkan didukung.⁹⁰ Maka masuklah umat kedalam zaman baru, zaman di mana umat tidak lagi berpikir secara ideologis tapi mulai berpikir obyektif dan ilmiah.

c. Periode Ilmu

Jika pada periode ideologi usaha terpenting adalah mobilisasi massa, dalam periode ilmu usaha terpokok adalah mobilisasi kesadaran masyarakat. Yang dibutuhkan pada periode ini adalah umat yang dapat berpikir secara logis berdasarkan fakta yang kongkrit dan empiris. Ajaran Islam tidak lagi harus dipahami dalam kerangka ideologi tapi yang lebih penting dari itu adalah mengembangkan Islam sebagai ilmu. Dalam konteks inilah Kunto melontarkan gagasannya tentang objektifikasi Islam.

Fenomena penting dari periode ilmu adalah industrialisasi. Industrialisasi meniscayakan dua hal: rasionalisasi dan sistematisasi.

⁹⁰ Munawir Sjadjali, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Panitia Penulisan Buku 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadjali, M.A., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadjali, M.A*, cet. 1, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 81-82.

Nurcholis Madjid mendefinisikan rasionalisasi sebagai “proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak akliyah (rasional), dan menggantinya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang akliyah.⁹¹

Pola berpikir rasional seperti ditujukan dalam prilaku ekonomi akan dominan dalam masyarakat industrial, menggantikan cara berpikir berdasarkan nilai, perasaan dan tradisi. Meskipun demikian proses rasionalisasi ini sebagaimana dijelaskan Mannheim tidak berjalan menyeluruh. Banyak sisi kehidupan yang justru irrasional.⁹² Di Indonesia, fenomena ekonomi dan politik tidaklah sepenuhnya rasional. Ketimpangan pembangunan, monopoli ataupun budaya feodal adalah fenomena-fenomena irrasional.

2. Konsep Obyektifikasi

Obyektifikasi berasal dari bahasa Inggris *objectification*, kata benda bentukan dari kata kerja *objectify* yang artinya tidak berat sebelah atau secara obyektif. Dalam *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, kata *objectification* disamakan dengan *objectivation*,⁹³ karenanya dua kata itu memang bisa dipertukarkan. Dengan demikian obyektifikasi adalah asal kata

⁹¹ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 12, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 172.

⁹² Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, cet. 5, (Yogyakarta:Knisius, 1991), hlm. 123.

⁹³ *Objectification* berasal dari kata *objectify*, sedang *objectivation* berasal dari kata *objectivate*. Keduanya mempunyai arti yang sama. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, edisi 2, (Unitate State of America: William Collin Publishers, Inc, 1979), hlm 207. lihat juga Kuntowijoyo dalam, *Muslim*, hlm. 301.

dari obyektif, jadi artinya “*the act of objectifying*”, “membuat sesuatu menjadi objektif”.⁹⁴

Namun demikian, Kunto memandang perlu melakukan pembedaan antara keduanya. Obyektifikasi diartikan Kunto sebagai “memandang sesuatu sebagai obyek atau benda”. Obyektifikasi terhadap manusia artinya membedakan manusia atau memandangnya sebagai benda. Sedang obyektifikasi menurutnya mengandung makna “membuat sesuatu menjadi obyektif”. Sesuatu dikatakan obyektif jika keberadaanya independen atau tidak tergantung pada pikiran sang subyek.⁹⁵

Perlu untuk diketahui, bahwa gagasan obyektifikasi pertama kali dikemukakan oleh Kunto dalam pertemuan-pertemuan DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) di rumah A.M. Lutfi (Jalan Pratekan Jakarta) bersama kawan-kawannya seperti Hussein Umar, Endang Syarifuddin Anshori, Yusuf Amir Faisal, M. Amien Rais, Yahya A. Muhamimin, Ahmad Watik Pratiknya, dan Syaifullah Mujahiddin pada tahun 1987-1988. Pada waktu itu mereka mengantisipasi surutnya generasi tua angkatan Muhammad Natsir di satu pihak, dan munculnya generasi baru dalam pihak lain. Sebagai catatan, konsep tentang perlunya sebuah obyektifikasi, pertama kali dibukukan oleh Kunto dalam buku *Identitas Politik Umat Islam*.

⁹⁴ John M. Echos dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 207.

⁹⁵ Kuntowijoyo, “Obyektifikasi”, *Suara Muhammadiyah* No. 22 Th. Ke-82, September 1997, hlm. 62. (artikel) ini sudah dibukukan dalam buku *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 300-308.

Oleh karena itu dalam buku *Identitas Politik Umat Islam*, Kunto tidak menggunakan kata obyektifikasi tetapi obyektifikasi, karena dipandang memiliki makna yang lebih sesuai dengan gagasannya tentang obyektifikasi Islam. Kunto dalam buku *Identitas Politik Umat Islam*, menulis kata “*obyektiviasi*” dengan menggunakan huruf “v” yang lebih tepat untuk kata “*obyektifikasi*”, sedang “*obyektifikasi*” yang benar memakai huruf “f” bukan “v”. Dalam tulisan ini, penulis menggunakan penulisan “*obyektifikasi*” dengan huruf “y” bukan “j” seperti yang biasa dipakai Kuntowijoyo. Perubahan ini dilakukan untuk menyesuaikan dengan ejaan bahasa Indonesia yang benar.

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa obyektifikasi merupakan suatu perilaku atau suatu proses untuk mengobyektifkan suatu gagasan yang abstrak menjadi suatu gagasan yang bersifat eksternal dari pikiran subyek pengagasan. Dengan demikian, gagasan tersebut memperoleh status obyektif sebagai eksistensi yang berdiri sendiri di luar subyek.

Dalam tradisi sosiologi agama juga dikenal sebuah konsep obyektifikasi. Peter L. Berger dalam *The Sacred Canopy* memandang Obyektifikasi⁹⁶ sebagai salah satu dari tiga langkah dalam proses dialektika fundamental dari fenomena manusia dan masyarakat. Ketiga proses dialektika ini adalah *eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi*.⁹⁷

⁹⁶ Berger menggunakan istilah “obyektivasi” dalam pengertian yang sama dalam “obyektifikasi”.

⁹⁷ Pemahaman mengenai teori Berger tersebut dapat dilihat dalam Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, alih bahasa Hartono, (Jakarta: LP3S, 1991), hlm. 4-18.

Eksternalisasi dimaknai Berger sebagai pencerahan kendirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktifitas fisik maupun mental. Sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat tetap tinggal diam di dalam dirinya sendiri, tapi harus selalu mengekspresikan diri dalam aktifitasnya di tengah masyarakat. Aktifitas inilah yang disebut eksternalisasi. *Obyektivasi* terjadi ketika produk dari aktifitas-aktifitas tersebut telah membentuk suatu fakta (faktifitas) yang bersifat eksternal dan lain dari pada prosedur itu sendiri. Sebuah kebudayaan, meskipun berasal dan berakar dari kesadaran subyektif manusia, tapi eksistensinya berada di luar subyektifitas individu. Dengan kata lain, kebudayaan itu memperoleh sifat realitas obyektif dan berlaku baginya kategori-kategori obyektif.⁹⁸

Sedang *internalisasi* adalah proses penyerapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam struktur kesadaran subyektif. Melalui eksternalisasi, masyarakat merupakan produk manusia. Melalui obyektivasi masyarakat menjadi realitas *sui generis*, unik. Sedangkan melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.⁹⁹

Dari ketiga konsep di atas tampaknya memberikan pengaruh terhadap pemikiran Kunto, walaupun masih ada beberapa perbedaannya. Perbedaannya dengan Berger adalah bahwa Kunto merumuskan obyektifikasi tidak berawal dari eksternalisasi tapi internalisasi. Obyektifikasi adalah penerjemahan nilai-

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

nilai internal ke dalam kategori-kategori obyektif. Obyektifikasi bermula dari internalisasi, tidak dari subyektifikasi. Hal inilah yang menjadi pembeda pokok antara obyektifikasi dengan sekulerisasi. Sekulerisasi terjadi berkat adanya interpretasi subyektif yang sewajarnya yang menganggap bahwa semua peristiwa yang terjadi adalah konsekuensi logis dari gejala obyektif. Subyektifikasi terjadi bila orang berpendapat bahwa hanya ada hubungan sebab-akibat antara subyek dengan obyek.¹⁰⁰

Obyektifikasi akan menghindarkan masyarakat dari dominasi. Dominasi bisa terjadi bila suatu umat beragama hanya menghasilkan suatu produk saja dari internalisasinya atas nilai-nilai, yaitu eksternalisasi. Karena, titik berangkat obyektifikasi sama dengan eksternalisasi, yaitu internalisasi. Perbedaan dalam tujuannya, kalau obyektifikasi ditujukan ke luar, eksternalisasi ke dalam umat pemeluk sebuah agama.

Hasil dari interaksi Kunto terhadap teorinya Peter L. Berger, maka dalam konteks Islam, obyektifikasi diartikan dengan penerjemahan nilai-nilai Islam yang telah diserap ke dalam struktur kesadaran internal menjadi bentuk-bentuk yang obyektif. Islam yang semula adalah nilai-nilai yang bersifat subyektif, dengan obyektifikasi ditransformasikan menjadi nilai-nilai obyektif, lepas dari sifat subyektifnya. Di sini kita dapat melihat perbedaan konsepsi Kunto dengan Berger. Kunto lebih menekankan objektifikasi pada sisi proses untuk menjadikan nilai-nilai internal menjadi obyektif. Sedang Berger

¹⁰⁰ Lihat Kunto dalam, *Identitas*, hlm. 66-67.

memakai obyektifikasi (obyektivasi) jika nilai-nilai itu telah menjadi realitas obyektif yang terpisah dari manusia sebagai produsernya. Jadi lebih pada hasil, bukan proses. Bagi Berger, proses itu ada pada eksternalisasi, bukan obyektifikasi.

Lebih detail Kuntowijoyo menjelaskan:

“Obyektivikasi (sic: obyektifikasi) adalah perbuatan rasional nilai (*wertrational*) yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional, sehingga orang luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Misalnya, ancaman Tuhan kepada orang Islam sebagai orang yang mendustakan agama bila tidak memperhatikan kehidupan ekonomi orang-orang miskin dapat diobyektifkan (sic: obyektifkan) dengan IDT. Kesetiakawanan nasional adalah obyektivikasi (sic: obyektifikasi) dari ajaran tentang *ukhuwah*.¹⁰¹”¹⁰¹

Dalam wilayah politik, bagi Kunto, obyektifikasi merupakan jalan tengah untuk mengatasi kemandegan politik. Hal ini diperlukan demi perubahan dalam cara berpikir politik.¹⁰² Obyektifikasi adalah jalan tengah bagi Islam, agama-agama, dan aliran-aliran pemikiran politik lainnya. Maksudnya ada tiga hal, yaitu: *pertama*, artikulasi politik hendaknya dikemukakan melalui kategori-kategori obyektif. *Kedua*, pengakuan penuh

¹⁰¹ Kuntowijoyo, *Identitas*, hlm. 68-69.

¹⁰² Usaha untuk memecahkan kemandegan politik dan ideologi itu sudah muncul pada 1970-an ketika Nurcholish Madjid mengemukakan perlunya sekulerisme politik dengan rumusan “Islam Yes, Partai Islam No”. Akan tetapi, semuanya itu banyak ditolak oleh orang Islam sendiri yang menyamakan sekulerisme politik dengan sekulerisme total. Kemudian, tahun 1980-an, K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) juga mengemukakan perlunya sekulerisme politik sebagai gerakan kultural. Akan tetapi, rupanya gagasannya itu tidak mendapat tanggapan secara luas. Mungkin karena dia sendiri tidak konsisten dengan gerakan kulturalnya dan bermain juga di tingkat struktur atau karena seruannya sudah menjadi bagian dari ideologi NU sejak dia menjadi Ketua umum PBNU, setidaknya begitulah klaim Gus Dur. Kemudian tahun 1995 keluar gagasan “*high politics*” dari Amin Rais (kemudian jadi Ketua Umum PP Muhammadiyah), dengan maksud bahwa keterlibatan politik suatu agama (Islam) itu tidak sepatutnya pada politik praktis sehari-hari. Barangkali gagasan *high politics* itulah yang diterjemahkan dengan aktivitasnya dalam Partai Amanat Nasional (PAN) sejak 1998. Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 213.

kepada keberadaan segala sesuatu yang ada secara obyektif. *Ketiga*, tidak lagi berpikir kawan-lawan, tetapi perhatian ditujukan pada permasalahan bersama bangsa.¹⁰³ Kunto percaya bahwa ketiga hal itu akan menjadikan aktualisasi dari pemikiran politik berdasarkan apa pun tidak akan melukai kelompok lain. Bagi Kunto, selama ini aktualisasi pemikiran politik kita terlalu subyektif, seolah-olah kita hidup sendirian dalam ruang kosong. Ideologi politik kita juga terlalu agresif, mencari kawan-lawan dalam masyarakat, tidak dalam konteks problem bersama.¹⁰⁴ Terkait dengan konsep obyektifikasi Islam, Kunto menawarkan tiga bentuk rekonstruksi pemikiran keagamaan atau pemurnian ajaran Islam yaitu¹⁰⁵:

a. Dari Abstrak ke Konkret

Salah satu kritikan yang sering dilontarkan terhadap umat Islam adalah kekurangpekaannya terhadap masalah-masalah konkret. Umat lebih peka terhadap persoalan-persoalan akhlak dan ketuhanan yang sifatnya abstrak, tapi terkesan melupakan isu-isu riil di tengah-tengah masyarakat seperti masalah perburuhan, penggusuran atau kemiskinan. Imej inilah yang

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 213-214. Lihat juga dalam Kuntowijoyo, *Identitas..*

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 214,

¹⁰⁵ Hal ini terkait dengan upaya Kunto melakukan reaktualisasi program pembaruan pemikiran Islam. Dari gagasan tersebut, Kunto menawarkan lima program reinterpretasi, yaitu: *pertama*, perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan tertentu di dalam al-Qur’ân. *Kedua*, mengubah cara berpikir subyektif ke cara berpikir obyektif. *Ketiga*, mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis. *Keempat*, mengubah pemahaman yang ahistoris menjadi historis. *Kelima*, merupakan simpul dari keempat program sebelumnya adalah bagaimana merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang bersifat umum (*general*) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 279-285.

harus dirubah. Sudah saatnya umat tanggap terhadap isu-isu kongkrit dan menghadapinya secara ilmiah.

Banyak umat yang berada di bawah, mereka memerlukan sesuatu yang kongkrit, riil dan menyentuh persoalan keseharian mereka. Islam harus merespon hal ini dengan baik. Islam harus mampu memberikan solusi terbaik dengan masalah-masalah kongkrit. Jangan sampai terjadi kepekaan Islam hanya pada isu-isu abstrak, sehingga timbul asumsi bahwa agama Islam tidak sanggup menyelesaikan persoalan riil yang dihadapi masyarakat. Padahal pemihakan Islam terhadap isu-isu kongkrit merupakan sebuah keharusan karena Islam adalah agama amal. Jika dilihat lebih jelas, sebenarnya Islam tidak menyukai hal-hal yang bersifat abstrak namun yang konkret, misalnya dalam al-Qur'an disebutkan:

يٰٰيٰٰهَا الَّذِينَ أَمْنَوْا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِيرٌ مَّا قَاتَهُ اللَّهُ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ¹⁰⁶

Kunto mengemukakan bahwa sikap menghindar dari yang konkret menuju kepada yang abstrak merupakan salah satu ciri berpikir berdasarkan mitos yang tentu saja tidak cocok diterapkan pada periode ilmu.¹⁰⁷

¹⁰⁶ QS. al-Shaff (61): 3-4.

¹⁰⁷ Kuntowijoyo, *Identitas*, hlm. 17-20.

b. Dari Ideologi ke Ilmu

Ideologi, dalam pandangan Kunto bersifat subyektif, normatif dan tertutup. Sedangkan Ilmu bersifat obyektif, faktual dan terbuka. Ideologi sering mengalami kesulitan ketika harus berhadapan dengan realitas yang ternyata berbeda dengan konsep normatif Ideologi. Marxisme gagal memahami realitas bangsa Indonesia karena ia berusaha memaksakan teori kelas dwi modelnya untuk memahami stratifikasi masyarakat yang sesungguhnya jauh lebih kompleks. Dikotomi antara tradisionalis dan modernis, antara nasionalis dan Islam, antara sekuler dan Islam yang akibat cara berpikir ideologis. Akibatnya, umat tidak bersikap terbuka dan merangkul semua golongan. Kita lupa dengan fakta bahwa orang bisa berdiri ditengah-tengah atau berubah.

Umat Islam harus berubah pandangan dari ideologis menjadi pandangan ilmu. Fakta harus dilihat sebagai fakta yang otonom. Pandangan normatif yang tertutup tidak dapat dipaksakan terhadap realitas. Umat harus lebih terbuka sehingga sebanyak mungkin orang bisa masuk dan Islam dapat lebih tampak sebagai *rahmatan lil-alamin*. Dalam ideologi, kenyataan ditafsirkan sesuai dengan kaidah-kaidah yang diyakini sebagai kebenaran. Bagi ilmu, kenyataan dilihat sebagai kenyataan yang otonom dari kesadaran pemandangnya. Agama yang dipahami dengan pendekatan ilmu akan mampu melahirkan konsep-konsep yang obyektif, teoritis, faktual dan terbuka.¹⁰⁸

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 20-23.

c. Dari Subyektif ke Obyektif

Perubahan dari cara berpikir subyektif ke obyektif bertujuan menyuguhkan Islam pada cita-cita objektif. Zakat misalnya bertujuan membersihkan harta dan jiwa. Tapi sesungguhnya secara obyektif, tujuan zakat pada intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial. Dari orientasi ini, Kunto beranggapan bahwa tesis “Islam benar-benar ingin memperjuangkan tercapainya kesejahteraan sosial” dapat dikembangkan.¹⁰⁹

Gagasan tentang obyektifikasi Islam, dibangun berdasarkan sebuah *setting* perkembangan sejarah Islam di Indonesia (periodesasi). Hal ini dapat terlihat dalam periode ilmu, di mana obyektifikasi dapat dipandang sebagai reaksi logis dari sekulerisasi. Sama seperti posmonenernisme, ia lalui sebagai reaksi atas modernisme dalam sejarah Barat.¹¹⁰ Hal ini yang diinginkan Kunto, sebagai salah satu upaya untuk menggerakkan sejarah agar umat tidak selalu kembali ke masa lalu, mengulang cerita lama, tapi bergerak maju, menyongsong dan menghadapi masa depan.

Secara obyektif, masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang plural, beragam etnis, bahasa atau dialektika, bermacam-macam agama dan kepercayaan, masing-masing dengan variannya dan aneka ragam kebudayaan serta adapt istiadatnya hidup bersama-sama di bumi Indonesia ini. Berbagai

¹⁰⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 284. Lihat juga Kuntowijoyo, *Identitas*, hlm. 23-26.

¹¹⁰ Kuntowijoyo merasa, bahwa obyektifikasi itu murni Islam. Secara otentik mencerminkan nilai-nilai Islam, tidak ada kaitannya sama sekali dengan posmodernisme. Yang ingin dikatakannya adalah, bahwa pengaruh modernisme sudah berakhir. Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 300.

macam ideologi dan aliran politik pernah menjadi catatan sejarah. Adanya perbedaan memang tidak serta merta menunjukkan adanya konflik, tetapi perbedaan itu dipolitisir oleh kepenyingan-kepentingan tertentu. Fakta sejarah menunjukkan bahwa konflik-konflik yang mengatasnamakan perbedaan sering terjadi di Indonesia. Sehingga pluralitas jika tidak disikapi secara arif dapat menimbulkan konflik vertikal maupun horisontal yang berdampak negatif bagi proses pembangunan.

Pluralisme bangsa dengan sendirinya menunjukkan adanya perbedaan-perbedaan kepentingan dalam tubuh bangsa ini. Pengakuan akan adanya perbedaan agama berarti mengakui bahwa masing-masing agama yang hidup di negeri ini mempunyai kepentingan-kepentingan yang harus dihormati dan diakomodasi. Hal ini yang berlaku bagi pluralitas dalam bidang-bidang lain.

Jika kita menengok sejarah, artikulasi berbagai kepentingan itu jarang menimbulkan terjadinya ketegangan-ketegangan. Hal ini tampak dalam dikotomisasi yang sering dipakai antara santri versus abangan, sekuler versus Islam dan tradisionalis versus modernis atau antara nasionalis dengan Islam. Di zaman Orde Baru, ketegangan ini tampak dari hubungan antara sebagai pengikut ideologi Pancasila dan sebagai umat Islam yang tetap berpegang teguh pada ideologi Islam. Di masa reformasi, menjelang Sidang Umum MPR Tahun 1999, pertentangan ideologis itu seolah muncul kembali. Pertentangan antara kubu Megawati dan kubu Habibie dipersangkakan orang sebagai pertentangan antara kubu sekuler melawan Islam. Maka wacana intelektual tentang sekulerisme politik dan Islam kembali mencuat kepermukaan. Seolah-

olah bangsa ini tidak pernah mau belajar dari sejarah, hanya mengulang persoalan lama.

Demikian pluralisme dalam berbagai segi, termasuk politik merupakan sebuah kenyataan yang tak terbantahkan di wilayah bumi Indonesia. Oleh sebab itu yang dibutuhkan sesungguhnya, sebagaimana diungkapkan oleh Nurcholis Madjid, adalah suatu sistem politik yang tidak hanya baik diperuntukkan bagi umat Islam, namun yang sekiranya juga baik untuk semua anggota masyarakat yang plural.¹¹¹ Umat tidak lagi berpikir *I* versus *You* dalam politik, tetapi *I* versus *It*; bukan lagi Orang ke-1 versus Orang ke-2, tetapi Orang ke-1 versus Benda ke-3. Penantang umat bukan lagi Mereka, tetapi realitas obyektif. Umat yang menjadi mayoritas di negeri ini dituntut tanggung jawab politis menghadapi realitas baru, seperti industrialisasi, globalisasi, demokratisasi, dan nasionalisme baru.¹¹²

Dalam konteks inilah gagasan obyektifikasi dilontarkan dalam rangka merubah pendekatan pada wilayah politik secara fundamental. Oleh karena itu, obyektifikasi merupakan sebuah sintesis yang ditawarkan sebagai solusi bagi artikulasi kepentingan berbagai kekuatan sosial politik bangsa Indonesia yang sangat plural, baik dari segi agama, sosial, politik maupun budaya.

¹¹¹ Dikutip dari Siti Nadrah, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid*, cet. 1, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), hlm. 188-189.

¹¹² Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 301.

E. Demistifikasi Politik di Indonesia sebagai Jalan Tengah

Gagasan demistifikasi politik Kuntowijoyo sebenarnya berakar dari teorinya mengenai obyektifikasi. Obyektifikasi sendiri mempunyai kaitan teoritis dengan periode ilmu dari periodisasi sejarah politik umat Islam di Indonesia. Dengan kata lain, demistifikasi politik merupakan perwujudan dari obyektifikasi politik (memahami politik sebagai gejala obyektif).¹¹³

Salah satu sumbangan penting dari gagasan obyektifikasi Islam adalah tawaran untuk menjadi jalan tengah bagi artikulasi kepentingan berbagai kekuatan sosial politik bangsa Indonesia yang sangat plural, baik dari segi agama, sosial, politik maupun budaya. Bagi Kunto, harus ada jalan tengah untuk mengatasi kemandegan politik, perlu ada perubahan dalam cara berpikir politik. Metode jalan tengah ideologi itu salah satunya adalah demistifikasi politik (obyektifikasi politik).¹¹⁴

Demistifikasi politik yang ditawarkan Kunto selain sebagai salah satu agenda reformasi ideologi,¹¹⁵ juga merupakan agenda dan strategi baru politik umat (termasuk kebudayaan) yang sistematis dan terencana, dengan kesadaran sebagai tumpuannya.¹¹⁶ Hal tersebut dikemukakan sebagai salah satu bentuk pensikapan terhadap mekanisme politik secara arif dan bijak.

¹¹³ Lihat sebelumnya Kuntowijoyo dalam, *Identitas*, hlm. 71-77, bagaimana Kunto melihat negara dan partai sebagai sebuah gejala obyektif.

¹¹⁴ Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 213-214.

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 212.

¹¹⁶ Lihat bagan teori sosial Kunto di atas.

Di sinilah arti penting kesadaran sejarah sebagai pembebas dari mitologi dan asumsi-asumsi sesat yang kadang ditabalkan oleh tradisi, juga ideologi. Titik tolak Kunto, adalah keluar dari alam pikiran mistis. Dengan harapan, bahwa umat akan mengenal lingkungan dengan lebih baik; baik lingkungan fisik, lingkungan sosial, lingkungan simbolis, maupun lingkungan sejarah.¹¹⁷ Kuntowijoyo berkali-kali mengingatkan perlunya demitologisasi alam pikiran kita dalam memandang sejarah dan realitas masa lalu dan realitas kontemporer.¹¹⁸ Kunto berbicara hal itu persis ketika Indonesia sudah mendekati ciri masyarakat industri, tetapi ironisnya masih hidup dan bernalar dengan sistem pengetahuan berdasar mitos layaknya masyarakat agraris. Ia saksikan betapa masih banyak yang percaya bahwa krisis kebangsaan yang multiruwet, tuntas oleh seorang pemimpin kharismatik, semacam Superhero, Sang Ratu Adil.¹¹⁹

¹¹⁷ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 10-11.

¹¹⁸ Penulis memaknai istilah “demistifikasi”. menurut pemaknaan yang sama dalam “demitologisasi”. Hal ini berangkat dari penjelasan Kunto bahwa, keduanya memiliki peran dan fungsinya yang sama. Dua produk budaya ini (mitos dan mistis), sering dipakai dalam mempertahankan *status quo*. Misalnya saja dalam wilayah keraton, keduanya diciptakan oleh keraton sebagai tujuan untuk mempertahankan *status quo* kerajaan. Mitologi dan mistisisme keraton seringkali berisi cerita-cerita yang sangat naif. Dalam rangka melegitimasi kekuasaan mutlaknya, raja menciptakan semacam silsilah genealogis bahwa dia adalah keturunan dewa. Tapi anehnya, pada saat yang sama dia juga mengklaim sebagai keturunan para nabi. Di samping mitos, budaya keraton juga memproduksi sastra mistik. Jika mitos ditujukan untuk mengukuhkan kekuasaan raja dan loyalitas rakyat kepadanya, maka sastra mistik ditujukan untuk memberikan pengetahuan tentang kosmologi. Dalam khazanah mistik Jawa misalnya, kita mengenal adanya satra suluk yang menggambarkan konsep kosmos dan kedudukan manusia di dalamnya. Sastra-sastra mistik kerajaan semacam ini seolah-olah memberikan pesan agar manusia bisa memahami dunianya dalam konteks kosmologi keraton. Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 231.

¹¹⁹ Zen rahmat Sugito, “In Memoriam Kuntowijoyo, Dari Demitologisasi hingga Ilmu Sosial Profetis,” <http://www.korantempo.com/news/2005/2/27/Ide/19.html>, akses 10 Februari 2008.

Menurut Kunto, mereka yang hidup dalam mitos tak akan bisa menangani realitas. Akar permasalahannya terletak dalam cara berpikir kita sebagai bangsa. Kesadaran kita ada pada masa kini, tetapi bawah sadar kita ada pada masa lampau. Sebagai bangsa kita menderita penyakit *schizophrenia*, jiwa yang terbelah.¹²⁰

Secara definitif, mistifikasi atau mistisisme dapat diartikan sebagai sesuatu hal yang mengaburkan, misterius, dan menjadi teka-teki. Dalam kaitannya dengan politik, maka mistifikasi politik merupakan segala aktivitas, tindakan, ataupun langkah-langkah yang menyimpang dari permasalahan politik yang sebenarnya, termasuk di dalamnya bagaimana memahami konsep kekuasaan (politik) serta cara memperolehnya.¹²¹ Dengan begitu demistifikasi politik merupakan penolakan segala aktivitas ataupun tindakan yang menyimpang dari permasalahan politik yang sebenarnya.¹²²

¹²⁰ Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 97.

¹²¹ Khorul Rosyadi, *Mistik Politik Gus Dur*, cet. kedua (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004), hlm. 151.

¹²² Lihat Kuntowijoyo dalam, *Muslim*, hlm. 342. Dalam buku ini, Kunto menyoroti praktek mistifikasi politik gaya PKB dan gaya SI. Bagi Kunto, PKB jelas-jelas melakukan empat mistifikasi politik. Empat hal itu adalah: (1) penggunaan jasa jin, (2) rencana penyumpahan anggota legislatif, (3) pemanfaatan para kyai sebagai *political broker*, dan (4) kultus pribadi. Dalam *Islam Sebagai Ilmu*, Kunto memaparkan, setidaknya ada lima macam mistik yang ada pada umat Islam, yaitu: mistik metafisik, mistik sosial, mistik etis, mistik penalaran, dan mistik kenyataan. Mistik metafisik adalah hilangnya seseorang “dalam” Tuhan yang disebut *mysticism* atau sufisme, baik sufisme substansi atau sufisme atribut, menyatu dalam arti zat atau menyatu dalam arti kehendak/sifat/akhlak. Mistik sosial adalah hilangnya perorangan dalam satuan yang lebih besar, organisasi, sekte, atau masyarakat. Mistik etis ialah hilangnya daya seseorang menghadapi nasibnya, menyerah pada takdir, atau fatalisme. Mistik penalaran ialah hilangnya nalar (akal) seseorang karena kajadian-kejadian di sekitar tidak masuk dalam akalnya. Sedangkan mistik kenyataan ialah hilangnya hubungan agama dengan kenyataan, kenyataan sebagai sebuah *konteks*. Lihat lebih lanjut Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 10.

Kunto menjelaskan, bahwa ciri-ciri berdasarkan mitos/mistik di antaranya adalah: *pertama*, menghindar dengan menggunakan simbol (ruwatan, petung, sesaji). *Kedua*, menghindari yang konkret menuju pada yang abstrak, suatu abstraksi.¹²³ Kemanusiaan adalah nilai yang abstrak, sedangkan ekonomi adalah realitas yang konkret. Di sini kita menemukan sebuah kaidah kedua bahwa berpikir berdasar mitos berarti menghindari yang konkret menuju kepada yang abstrak, suatu abstraksi. Krisis ekonomi adalah gejala konkret, demikian juga disintegrasi bangsa dan anarki hukum. Ekonomi memang berasal dari nilai-nilai abstrak (seperti individualisme atau kolektivisme), tetapi ia bergerak menuju ke yang konkret, yaitu kesejahteraan dan sandang-papan-pangan-pekerjaan. Jadi, realitas itu memang bermula dari yang abstrak tetapi menuju kepada yang konkret, dan tidak sebaliknya, seperti cara berpikir Gus Dur.¹²⁴ Untuk itu perlu upaya demitologisasi.¹²⁵

¹²³ Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 94.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Istilah demitologisasi, apabila diteliti pertama kali muncul terkait erat dengan *sekulerisasi*. Sekulerisasi, merupakan istilah yang semula berkembang di dunia Barat untuk menunjuk suatu kecenderungan baru hubungan masyarakat dengan lembaga agama seperti Gereja. Proses perubahan tersebut muncul bersamaan dengan desakralisasi kehidupan duniawi sebagai lawan ukhrawi. Desakralisasi berarti rasionalisasi kehidupan obyektif yang semula berada dalam kekuasaan Gereja dan lembaga kegerajaan lainnya. Bersamaan dengan gejala agama, timbul juga gejala pembebasan, yaitu usaha orang untuk membebaskan diri dari ikatan agama yang terlalu kuat. Praktek keagamaan yang tradisional mau dihancurkan dan diganti dengan sistem yang lebih rasional. Tempat-tempat dan hal-hal yang tadinya dianggap sakral-keramat karena berurusan dengan alam atas (alam dewa-dewi dan roh-roh), dikembalikan pada fungsinya yang profan (desakralisasi). Dan penjelasan atas kosmos serta penafsiran eksistensi manusia yang dikaitkan dengan mitologi diganti dengan penjelasan-penjelasan yang sesuai dengan ilmu-ilmu modern tentang kosmos dan tentang manusia. (*demitologisasi*). Fungsi dan makna dunia obyektif yang selama ini diterima “apa adanya” secara emosional dari warta Gereja, kini mulai dipertanyakan. Orang kebanyakan mulai terlibat secara langsung dalam kehidupan Gereja dan sebaliknya, monopoli Gereja terhadap kehidupan dunia obyektif mulai pudar. Penerimaan seseorang terhadap berita inilah berubah dari penerimaan secara emosional ke arah penerimaan rasional. Dunia kehidupan tidak lagi sesuatu yang penuh rahasia dan sakral, akan tetapi merupakan dunia yang

Demitologisasi merupakan salah satu kata kunci yang dipakai Kuntowijoyo dalam memecahkan persoalan Islam dan umatnya, juga persoalan kebangsaan. Itu pula sebabnya ia pernah menulis buku *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas*. Intinya: kalau ingin maju serta tak dilindas waktu dan perubahan, tinggalkan mitos, berpijaklah di bumi realitas. Dan itu dimulai dengan mempertebal kesadaran sejarah. Dengan kesadaran inilah kita bisa memeriksa mana yang palsu dan mana yang otentik, mana yang mitos dan mana yang historis.

Gagasan Kunto pun sama dengan Buya Hamka dalam demitologisasi.¹²⁶ Bagi Hamka, mitos, mitologisasi dan pemitosan dapat dimasukkan ke dalam kelompok kategori kemosyirikan. Demitologisasi pernah

dianggap rasional. Dunia obyektif tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang transenden, sakral dan jauh “di sana” akan tetapi sesuatu dekat “di sini” (*this worldly*) berhubungan dengan manusia. Bahkan dunia subyektif dan akhirat dipandang sebagai mengandung kesatuan organik dengan dunia “*this worldly*”. Kesetian agamis pemeluk agama terhadap lembaga keagamaan kemudian dihubungkan dengan fungsinya bagi kehidupan ‘*this worldly*’ tersebut. Perubahan pemahaman dan pemikiran keagamaan di atas menjadi semakin “mewabah” setelah pertumbuhan penduduk meledak. Bersamaan dengan spesialisasi yang semakin tajam dunia iptek, keduanya mendorong pemudaran penguasaan seseorang atas berbagai sumber-sumber kehidupan. Terjadilah pembagian kekuasaan sumber kehidupan secara rasional yang mengakibatkan saling-ketergantungan berbagai sektor kehidupan manusia dan antar individu yang semakin tinggi. Kecenderungan dunia Eropa di atas, segera menyebar luas ke seluruh pelosok dunia termasuk di Indonesia. Terjadilah proses mutasi intelektual yang demikian cepat sebagai akibat perkembangan iptek khususnya di bidang informasi, komunikasi, dan transportasi. Perubahan pemikiran keagamaan di atas tampaknya berhubungan dengan perubahan pemikiran dan pemahaman Islam di Indonesia. Gejala demikian lebih tampak di kalangan elite Muslim lapisan menengah ke atas. Pada umumnya lapisan ini adalah mereka yang berpendidikan tinggi dan atau mereka yang terlibat dalam sektor kehidupan moderen. Lihat Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri; Strategi Kebudayaan Dalam Islam*, cet, kedua (Yogyakarta: SIPRESS, 1999), hlm. 160-161. Lihat juga , Leo Laba Lajar OFM, “Sekulerisasi dan Sekulerisme, Autonomi Terhadap Allah” dalam *Iman dan Ilmu, Refleksi Iman Atas Masalah-masalah Aktual*, cet. 7 (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 36.

¹²⁶ Lihat Nurcholish Madjid “Relevansi Paham Kesufian Buya Hamka Bagi Kehidupan Keagamaan Indonesia Masa Depan,” makalah disiapkan untuk seminar tentang pemikiran Prof. Dr Hamka, oleh Youth Islamic Study Club (YISC), Masjid Agung al-Azhar, Jakarta, 13-14 November 1989, hlm.

dilakukan Buya Hamka sebagai respon terhadap “sufisme populer”. Yang dilakukan Hamka adalah merupakan bagian dari paket program pembaharuan pemahaman Islam di Indonesia yang beliau sendiri ikut mempeloporinya. Maka sama dengan jalan pikiran tokoh reformasi Islam dari Damaskus pada abad ke 14 M, yaitu Ibn Taimiyah, Hamka terutama melihat penyimpangan “sufisme populer” itu dalam praktek-praktek bid’ah, khususnya dalam kebiasaan memuja guru, pemimpin, wali dan lain-lainnya. Baginya, setiap mitologi adalah palsu, karena itu agama yang diliputi oleh mitologi tentu tidak akan bertahan terhadap serangan rasionalitas ilmu pengetahuan.

Maka, sebagai seorang pembaharu dan modernis, salah satu masalah yang menjadi titik *concern* atau kepedulian Buya Hamka ialah konfrontasi antara agama dan ilmu pengetahuan.¹²⁷ Apa yang dilakukan Kunto sebenarnya tidak jauh (sama) dengan Hamka, hanya saja pemetaan Kunto tidak cukup pada wilayah agama saja, namun melebar pada wilayah politik. Hal ini yang menjadi kepentingan Kunto dalam upaya gerakan kembali kepada teks. Kunto menandaskan hal ini pada al-Qur’ân:

¹²⁷ Lihat, Nurcholish Madjid, “Relevansi”, hlm. 7. Sebagai seorang modernis, Hamka mempunyai pandangan yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan. Dan beliau berpendapat bahwa perbedaan agama dan ilmu pengetahuan itu adalah sesuatu yang tidak terhindari, dengan kemungkinan kemenangan salah satu daripadanya. Agama akan kalah jika tidak sejalan dengan ilmu pengetahuan, dan dengan begitu ia menjadi simbol kebodohan. Tetapi juga ada kemungkinan suatu agama “menang” terhadap ilmu pengetahuan. Kemenangan itu diwujudkan dalam dukungan ilmu pengetahuan kepada agama, dan dalam dukungan agama kepada ilmu pengetahuan. Bandingkan hal di atas dengan tulisannya Y.B. Mangunwijaya, “Dimensi di Atas Rasionalitas Maupun Rasionalitas,” dalam *Mencari Ideologi Alternatif, Polemik Agama Pasca Ideologi Menjelang Abad 21*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 30.

واعتصموا بحبل الله جمِيعاً ولا تفرقوا¹²⁸

Dari ayat di atas, bagi Kunto semuanya harus dikembalikan pada al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai rujukan, dengan kata lain selalu kembali kepada teks. Usaha Kunto dengan kembali kepada teks memperankan tiga model yaitu; (1) *dekodifikasi* (penjabaran) dan (2) *Islamisasi pengetahuan*. (3) *demistifikasi* (peniadaan mistik).¹²⁹

Usaha ke arah demitologisasi sudah dilakukan sejak awal abad ke-20. Di Barat, sistem ilmu pengetahuan mitologis-irasional sudah tewas jauh sebelum abad ke-20 terbit di ufuk. Cikalnya bisa ditelusur sejak renaisans di fajar abad ke-13, dan mencapai titik mapan sejak revolusi industri mulai mekar. Kita ingat dalil tiga tahapnya Aguste Comte, yaitu: tahap metafisika, teologi, dan berakhir positivisme. Ilmu pengetahuan positivistik itulah yang menggusur bermacam-macam asumsi dan mitos yang tak bisa diverifikasi kebenarannya, segala rupa pengetahuan yang irasional.¹³⁰

Untuk memberantas berpikir berdasarkan mitos/mistik secara formal ada dua hal.¹³¹ Pertama, tentang ilmu pengetahuan, seperti awal abad ke-20 pengaruh Zaman Pencerahan sudah mencapai Indonesia. Cita-cita kemajuan

¹²⁸ QS. al-Imran (3) : 103.

¹²⁹ Lihat penjelasannya dalam Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 6.

¹³⁰ Zen rahmat Sugito, "In Memoriam Kuntowijoyo, Dari Demitologisasi hingga Ilmu Sosial Profetis," <http://www.korantempo.com/news/2005/2/27/Ide/19.html>, akses 10 Februari 2008.

¹³¹ Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 95-97. Dalam wilayah krisis kebudayaan, ketiga terapi di atas sama, yaitu: (1) transendensi, (2) pendidikan moral, dan (3) pengembangan estetika. Ketiga hal ini dirasa perlu sebagai upaya mengembalikan kesadaran kemanusian.

(*the idea of progress*) sudah merasuk pada orang- orang terpelajar. Lewat sekolah-sekolah dan media massa penjelasan ilmiah sudah dikerjakan. Ilmu alam menggantikan penjelasan berdasarkan mitos. Gerhana bulan, misalnya, tidak lagi dijelaskan dengan mitos tentang raksasa yang mencoba memakan bulan, tetapi oleh kedudukan Matahari, Bumi dan Bulan yang khas. Sinar Matahari yang biasanya menimpa Bulan, pada waktu gerhana bulan tertutup oleh Bumi.¹³²

Kedua, gerakan puritanisme yang menolak mitos. Selain itu juga ada kekuatan budaya yang memungkinkan secara material mitos-mitos hilang, yaitu sejarah dan seni. Bagi Kunto, keduanya memiliki efek demitologisasi. Sejarah akan bersikap kritis kepada mitos dan gejala mitologisasi. Analisis sejarah yang rasional dan faktual terhadap mitos dan mitologisasi memungkinkan sejarawan tidak menjadi partisian dan partisipan, tetapi mampu melihat dari suatu jarak. Seni juga mempunyai kekuatan seperti itu juga. Bila mitos adalah abstraksi dari yang konkret, seni adalah sebaliknya, konkretisasi dari yang abstrak. Tari bermula dari nilai-nilai abstrak kemudian dikonkretkan lewat gerak dan tata lantai. Lukisan yang bermula dari nilai-nilai abstrak lalu dikonkretkan lewat warna dan garis. Sastra berasal dari nilai-nilai abstrak yang dikonkritkan dalam kata, kalimat, paragraf, dan alur cerita.

Dengan demikian diharapkan bahwa dengan ilmu pengengetahuan, gerakan puritanisme, sejarah, dan seni orang berhenti berpikir berdasar mitos,

¹³² *Ibid.*, hlm. 95.

baik secara formal maupun informal. Sebaliknya, orang menjadi sadar akan relitas dan kekonkretan realitas. Mereka yang hidup dalam mitos tak akan bisa menangani relitas. Realitas tidak terpecahkan dengan kebiasaan kita untuk menghindar dan melakukan abstraksi. Oleh karenanya, Kunto mengajak untuk menghentikan khurafat nasional. Kita harus tegar menghadapi realitas berupa keterpurukan ekonomi, disintegrasi bangsa, dan anarki hukum. Akar permasalahannya terletak dalam cara berpikir kita sebagai bangsa. Kunto menandaskan, bangsa hanya dapat *survive*, apabila manusianya sanggup meninggalkan cara berpikir berdasar mitos, menuju pada cara berpikir berdasarkan realitas.¹³³

F. Menuju Negara Rasional

Pemahaman terhadap realitas negara sebagai realitas empiris, merupakan kebutuhan. Misalnya seperti yang dapat dipahami dengan konsep birokrasi atau administrasi. Dengan kata lain, masyarakat negara harus menggunakan konsep-konsep yang real untuk memahami fenomena negara, dan kemudian menempatkan posisi dan cita-cita etis kita dalam realitas itu.¹³⁴

Bagi Kunto, yang kita perlukan sebagai bangsa ialah manajamen yang rasional. Selama ini terlalu banyak hal yang tidak rasional telah dilakukan, seperti korupsi dan kolusi. Perlunya sebuah pemerintahan yang bersih, birokrasi yang transparan, perhitungan yang tidak memihak mengenai

¹³³ *Ibid.*, hlm. 97.

¹³⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 343.

berbagai kepentingan yang kadang-kadang bertentangan dan perencanaan masa depan yang berdasar pada akal sehat.¹³⁵

Dengan demikian, perlu sebuah budaya politik yang baru, yang lebih maju. Paradigma baru dalam kenegaraan itu harus bukan saja “hitam jadi putih, putih jadi hitam”, tetapi berjalan ke depan lebih jauh dari pada itu. Paradigma baru itu ialah Negara Rasional. Sistem kenegaraan kita pada masa lalu bersifat irrasional karena ditandai oleh dua gejala, yaitu sebuah non-sistem yang bertumpu hanya pada kekuasaan perorangan dan pandangan dunia dewa-raja.

Dua hal itu tidak boleh terjadi lagi. Kekuasaan perorangan harus digantikan oleh kekuasaan sistem, dan pandangan dunia dewa-raja harus digantikan oleh pandangan dunia *rule of law*. Sistem ialah serangkaian aturan yang merupakan sebuah kesatuan. Sistem tidak lagi mengandalkan seseorang yang bersifat konkrit, tetapi pada rangkaian yang abstrak. Sistem tidak dipersonifikasikan pada seseorang, tetapi dilembagakan dalam sejumlah aturan yang ditentukan bersama dalam musyawarah.¹³⁶

¹³⁵ Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 144.

¹³⁶ *Ibid.*, hlm. 97. Dalam *Identitas Politik Umat Islam*, Kunto membuat asumsi bahwa dalam sebuah *Nation-State* mekanisme birokrasi itu bersifat tetap, sedangkan kepemimpinan itu dapat berubah-ubah karena diterapkannya konsep musyawarah dalam mengangkat seorang pemimpin dalam sebuah birokrasi. Dalam pandangan Kunto, musyawarah adalah bagian integral dari proses penyelenggaraan kekerasan politik Islam yang dekat dengan konsep musyawarah memiliki substansi makna yang sama dengan politik Barat. Karena dalam demokrasi terdapat hak-hak masyarakat yang harus dilakukan sebaik-baiknya yaitu meliputi dua hal yaitu adanya komunikasi dialogis serta tidak ada dominasi satu kelompok atas yang lain. Semua diselenggarakan berdasarkan keputusan-keputusan pihak yang terkait dan tidak monologis, (1) hak politik demokrasi politik, mengenai hubungan negara dengan masyarakat harus adanya keseimbangan *balance*, tidak boleh ada yang kuat salah satu yaitu penguasa dan masyarakat. (2) hak sipil (mengenai hubungan elit dengan massa berkait dengan demokrasi ekonomi, yaitu tercipta ruang pendistribusian ekonomi yang adil. (3) hak aktualisasi diri berkaitan dengan demokrasi

Dengan demikian pandangan dunia *rule of law* artinya bahwa kekuasaan itu tidak boleh sewenang-wenang, tetapi harus tunduk pada hukum yang ada. Hukumlah yang mendefinisikan, mengatur, dan membatasi kekuasaan, serta tidak memberikan peluang pada perbuatan-perbuatan yang menyimpang darinya. Para pelaku politik (legislatif, eksekutif) bertindak secara transparan, terbuka, dan *predictable*. Hukum adalah ukuran pelaksanaan sistem kenegaraan.

Selanjutnya, negara rasional juga berarti (1) negara obyektif, (2) negara teknis, (3) negara sederhana. Akan terlihat bahwa negara rasional itu tidak terlepas dari ideologi dan konsensus nasional Pancasila. Negara obyektif adalah akibat dari korespondensi antara Sila ke-3 dan Sila ke-1 dengan kenyataan sehari-hari. Negara teknis adalah korespondensi Sila ke-5. Dan negara adalah korespondensi Sila ke-4.

Dalam hubungannya dengan warga negara, sebuah negara rasional adalah negara obyektif. Negara obyektif adalah negara yang menyadari

budaya dan hubungan agama mengenai hubungan dengan warga negara serta hubungan antara warga negara. Lebih lanjut Kunto menambahkan, bahwa hak-hak dalam masyarakat, musyawarah itu telah tersedia dalam konsep kekuasaan Islam musyawarah yang di dalamnya terdapat kaidah-kaidah, (1) *ta’āruf* (konsep saling mengenal), (2) *ta’āwun* (kerjasama antar individu), (3) *maslahah* (menguntungkan masyarakat, yaitu dalam penyelenggaraan musyawarah hendaknya diupayakan guna menguntungkan masyarakat, (4) *‘adl* (yaitu bersikap adil dalam menampung aspirasi masyarakat dalam musyawarah). Lihat Kuntowijoyo dalam, *Identitas*, hlm. 91-105. Mengenai perintah pelaksanaan politik dengan musyawarah dapat kita temukan pada QS. al-Imran (3): 159 dan QS. as-Syura (42): 38.

فِيمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَطَأْ غَلِظَ الْقَلْبَ لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ
وَشَارِهِمْ فِي الْأَمْرِ إِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكِّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفَقُونَ

adanya pluralitas suku bangsa. Superioritas suku bangsa (Jawa atas *sabrang* (non-Jawa, pribumi atas non-pribumi, non-pribumi atas pribumi) harus dihilangkan. Nasionalisme politik yang mengakui adanya pluralitas suku bangsa sudah dibangun sejak permulaan abad ini. Nasionalisme politik mempunyai sejarah yang panjang. Perkumpulan sosial, partai politik, dan media massa pada dasawarsa kedua abad ke-20 ini sudah berhasil menyebarluaskan nasionalisme politik. Pada akhir dasawarsa ketiga (1928) nasionalisme politik berhasil melahirkan Sumpah Pemuda. Waktu itu sempurnalah sudah nasionalisme politik yang bersifat horisontal.¹³⁷

Di masa Orde Baru, papar Kuntowijoyo, nasionalisme politik oleh rezim diartikan nasionalisme politik bersifat vertikal. Oposisi terhadap rezim dianggap perlawanan terhadap negara. Penafsiran tunggal atas ideologi nasional melalui penataran P4, dilakukan untuk mengukuhkan nasionalisme politik vertikal tersebut.¹³⁸

¹³⁷ *Ibid.*, hlm. 208.

¹³⁸ Pada dasarnya, Orde Baru mengajukan tiga cara atau metode yang dapat mengajarkan dan mensosialisasikan nilai-nilai Pancasila sebagaimana diuraikan P4. *Pertama*, sosialisasi P4 melalui “tiga pusat pendidikan” yakni keluarga, sekolah, dan masyarakat. Proses ini akan menciptakan pembentukan keluarga Pancasila, yang pada gilirannya akan membentuk masyarakat Pancasila. *Kedua*, metode sosialisasi P4 melalui media massa, di mana penjelasan dan uraian tentang P4 dapat lebih dipahami dan dilaksanakan oleh rakyat. *Ketiga*, sosialisasi P4 melalui institusi politik, dengan sasaran pembentukan kader sesuai dengan semangat dan nilai-nilai Pancasila. Menurut Team, aplikasi metode-metode yang disebutkan di atas harus didukung dengan usaha keras untuk menciptakan sebuah lingkungan yang menyenangkan bagi sosialisasi P4. Dalam melakukan usaha-usaha: (1) pemerintah harus menjalankan perundang-undangan dan melaksanakan kebijakan-kebijakannya sesuai dengan norma-norma dan nilai-nilai Pancasila, (2) aparat pemerintah, sebagai pelaksana dan pelayan rakyat, harus memahami dan sensitif terhadap aspirasi-aspirasi hidup rakyat sehari-hari, (3) para pemimpin formal dan informal, termasuk pemimpin agama dan kepala suku, harus memainkan peranan kunci dalam mensosialisasikan P4 dengan mengajarkan kepada rakyat melalui keteladanan yang mencerminkan norma-norma dan nilai-nilai Pancasila yang terurai dalam P4. Mengutip pernyataan Delier Noer bahwa, usaha-usaha pemerintah untuk mensosialisasikan P4 didasarkan atas “kelemahan” atau “kekurangan” tertentu

Pancasila versi penguasa dipaksakan. Pancasila dikontradiksikan dengan Islam. Orang-orang Islam dipaksa memilih antara Islam dan Pancasila, sehingga orang Islam yang tak sabar memilih Islam semata sebagai *self defense mechanism*. Lalu banyak orang Islam yang dipenjara karena dituduh ingin menggantikan Islam.

Menjelaskan konsepsinya lebih jauh, Kuntowijoyo memaparkan, sebuah sistem tidak dipersonifikasikan pada seseorang. Tapi dilembagakan pada sejumlah aturan yang ditentukan bersama dalam musyawarah. Hukumlah yang mendefinisikan, mengatur dan membatasi kekuasaan, serta tidak memberi peluang perbuatan yang menyimpang darinya.

Tentang negara teknis, dalam pemikiran Kuntowijoyo adalah negara yang hanya mengurus masalah teknis, yang *tangible* (lahiriah). Masalah non-teknis diserahkan ke masyarakat. Negara tidak perlu mengurus segala macam urusan masyarakat yang bersifat teknis. Misalnya, negara tidak perlu mengurus isi kesenian. Pencekalan seniman, pelarangan buku, penolakan izin pertunjukan. Kecaman resmi terhadap bentuk kesenian dan campur tangan lain harus dihindakan. Hanya saja, pengecualian tetap diperlukan, misalnya peningkatan kesadaran masyarakat mengenai hukum.

Negara sederhana, menurut Kuntowijoyo, adalah pelaksanaan sila keempat Pancasila. Di masa Orde Baru, negara adalah seperti gurita yang tangannya menjangkau ke mana-mana. Rakyat takut berbuat salah. Kooptasi

dalam pengertian luas, yang ditemukan dalam kesenjangan antara cita-cita dan realitas, atau antara apa yang seharusnya dan apa yang ada, tugas pemerintah adalah memperkecil kesenjangan ini. Lihat, Faisal Ismail, *Ideologi*, hlm. 174-176.

negara terhadap partai politik membuat legalitas kekuasaan tak terbantah.

Karena kekuasaan negara yang tak ada batasnya itu maka orang mengira, dengan menguasai negara bisa berbuat banyak.

Konsep negara rasional adalah derivasi (hasil turunan) dari ideologi Pancasila. Sehingga sudah waktunya konsep negara kekuasaan digantikan konsep kesejahteraan yang serba memelihara. Negara bukan pemegang amanat dan bukan pemegang kekuasaan.¹³⁹ Tetapi, demikian Kuntowijoyo, sekadar kembali ke demokrasi tahun 50-an adalah kemunduran budaya politik.¹⁴⁰

Demikianlah gagasan Kunto mengenai negara rasional, yang menurut penyusun penting untuk dipaparkan sebagai salah satu upaya pemetaan terhadap wilayah pemikiran Kunto.

¹³⁹ Gagasan Kunto di atas, merupakan agenda nasionalisme baru. Penjelasan ini terlihat dalam buku *Paradigma Islam*, di mana Kunto mengetengahkan pendekatan sosiologis. Kunto melihat, pendekatan idealis selama ini sudah merupakan langkah menyimpang karena telah menyusutkan makna ideologi murni Pancasila menjadi ideologi praktis para pemegang kekuasaan politik, ekonomi, sosial. Agenda nasionalisme baru Kunto diantaranya: *pertama*, digantikannya cara berpikir ekonomisme oleh cara berpikir berdasarkan keadilan social. *Kedua*, digantikannya individualisme oleh cita-cita kemasyarakatan. *Ketiga*, orientasi elitis digantikan oleh orientasi massa. *Keempat*, cara berpikir yang melihat negara dan ideologi secara rasional. Dan *kelima*, digantikannya kesadaran teknokratis oleh kesadaran hati nurani. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 213-214.

¹⁴⁰ Kuntowijoyo, "Nasionalisme Politik Masa Depan Harus Akui Pluralitas", <http://www.indomedia.com/bernas/9808/20/UTAMA/20uta2.htm>, akses 24 Desember 2007.

BAB IV

KONSEP DEMISTIFIKASI POLITIK MENURUT KUNTOWIJOYO

A. Analisis terhadap Konsep Kuntowijoyo tentang Demistifikasi Politik di Indonesia

Harus diakui bahwa di masa lalu ada *mutual misunderstanding* antara Islam sebagai agama dan Pancasila sebagai ideologi. Letak kesalahpahaman itu barangkali terletak lebih pada berbagai kepentingan politik, dari pada substansinya. Sebenarnya, tidak perlu ada salah paham dalam substansi. Substansi keduanya jelas berbeda: Islam adalah agama, Pancasila ideologi. Permainan politiklah yang mengeksplorasi perbedaan itu supaya meruncing. Usaha-usaha untuk mendudukkan perkaranya banyak dilakukan, tapi rupanya semuanya tenggelam oleh hiruk-pikuk politik. Bagi Kunto, sekaranglah waktunya, untuk berpikir jernih.¹

Budaya politik yang berkembang sekarang masih merupakan wujud perpanjangan dari budaya politik feodal yang berakar pada budaya politik kerajaan yang sentralistik, patrimonialistik, dan mistis. Akibatnya pemilihan umum yang konon menjadi pesta demokrasi rakyat hanya terhenti pada pestanya saja yang memabukkan dan memakan korban, sedangkan yang dihasilkan tidak ada lagi kaitannya dengan kepentingan fundamental rakyat. Dari presiden sampai lurah kegiatannya adalah menghadiri upacara yang satu

¹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. 2 (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 79.

ke upacara yang lainnya, sementara bagi rakyat upacara menjadi keramaian untuk mendapatkan berkah dari para pemimpinnya.²

Sesungguhnya politik adalah suatu usaha dan karsa untuk menegakkan moralitas dan rasionalitas publik. Moralitas politik menjadi bagian penting faktor-faktor kesuksesan pemimpin di samping faktor legitimasi, ideologis, kuantitas dukungan, kapabilitas/kapasitas, serta kecerdasan (managerial) dalam mengelola kekuasaan. Karenanya tindakan politik menurut Hannah Arendt merupakan salah satu kondisi kemanusian (*human condition*) yang berbasis aksi bersama dalam memperjuangkan kepentingan secara berkeadaban (*civic*). Bahkan menjadi prasyarat bagi tegaknya kerja mental dan fisik.³

Dengan demikian menjadi warga politik atau warga negara adalah hidup dalam suatu *polis* atau wilayah yang *civilized*. Tempat di mana segala sesuatu diselesaikan lewat argumentasi rasional dan kontrol moral yang persuasif. Bukan dengan paksaan apalagi kekerasaan. Di sinilah setiap orang mendapatkan kesederajatan untuk menggunakan rasionya, kecerdasanya, dan bukan menggunakan kekuatan mistik, fisik apalagi senjata.⁴

Apabila politik mengandung *moral imperatives*, maka perjuangan moral yang berintikan keadilan, kebenaran, kesederajatan, dan kerasionalan

² Musa Asy'ari, "Konstitusi dan Kemandegan Budaya Politik," <http://www.Kompas.Com/Kompas-Cetak/0209/24/Opini/Kons05.htm>, akses 10 Februari 2008.

³ Airlangga Pribadi dkk, *Post Islam Liberal; Membangun Dentuman, Mentransdisikan Eksperimentasi*, cet. 1 (Jakarta: Gugus Press, 2002), hlm. 133.

⁴ *Ibid.*,

adalah keniscayaan. Dari sini ia mengambil bentuk perjuangan yang akan mengandung relasi-relasi kuasa tertentu. Bentuk relasi kuasa tersebut menjadi tidak terhindarkan, serta memiliki dimensi dan esensi politiknya sendiri.⁵

Dimensi dan esensi politik yang tertentu dari moral bukanlah sesuatu yang ideal atau abstrak yang transcendental dan *sacral*. Melainkan ia bersifat *profan* dan faktual. Karenanya ia harus diperjuangkan. Perjuangan inilah yang dalam sejarahnya membentuk gerakan politik dan gerakan sosial.

Keterbelakangan umat Islam dalam konstruksi formasi sosial di Indonesia ini semakin diperkuat oleh orientasi kognitif umat Islam di Indonesia yang masih terjebak di dalam alam berpikir mitologis dan ideologis. Alam berpikir mitologis dan ideologis menyebabkan umat Islam memberlakukan Islam sebagai invisible dan ideologi yang berdimensi tertutup, eksklusif dan menganggap Islam sebagai sesuatu yang kontradiktif dengan ideologi-ideologi lainnya. Kecenderungan Islam dalam konteks ideologi inilah yang kemudian di dalam sejarah Indonesia, menjadi salah satu sebab signifikan dari pembenturan politik di tingkat massa yang begitu keras. Dari sinilah Kuntowijoyo memaparkan kecenderungan alam berpikir mistis-ideologis.

Demikian pluralisme dalam berbagai segi, termasuk politik merupakan sebuah kenyataan yang tak terbantahkan di wilayah bumi Indonesia. Oleh sebab itu yang dibutuhkan sesungguhnya, sebagaimana diungkapkan oleh Nurcholis Madjid, adalah suatu sistem politik yang tidak hanya baik

⁵ *Ibid.*, hlm. 134.

diperuntukkan bagi umat Islam, namun yang sekiranya juga baik untuk semua anggota masyarakat yang plural. Umat tidak lagi berpikir *I* versus *You* dalam politik, tetapi *I* versus *It*; bukan lagi Orang ke-1 versus Orang ke-2, tetapi Orang ke-1 versus Benda ke-3. Penantang umat bukan lagi Mereka, tetapi realitas obyektif. Umat yang menjadi mayoritas di negeri ini dituntut tanggung jawab politis menghadapi realitas baru, seperti industrialisasi, globalisasi, demokratisasi, dan nasionalisme baru.⁶

Oleh sebab itu, pilihan agenda politik yang harus dilakukan adalah; hijrah politik. Ia berupa usaha cermat, hati-hati dan rasional meninggalkan warisan struktur yang menyesakkan.⁷ Dalam kenyataannya, ia tidak hanya hijrah fisik tetapi lebih dari itu adalah sebuah mata rantai gerakan reformasi mental (kesadaran) dan etika sosial umat.

Dengan demikian, menurut Kunto, diperlukan metode yang mampu mengatasinya. Kunto menawarkan epistemologi logis seraya menolak epistemologi mistis. Hasil dari metodologi ini, terbentuklah gagasan demistifikasi politik. Demistifikasi politik sendiri, selain sebagai bagian

⁶ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 301.

⁷ Airlangga Pribadi dkk, *Post Islam Liberal*, hlm. 115-116.

kepentingan Kunto terhadap gerakan kembali kepada teks,⁸ ia merupakan rumusan yang diderivasikan Kunto dari konsep obyektifikasi.⁹

Dalam banyak tulisannya, konsep obyektifikasi tersebut telah menjadi inheren dalam analisisnya terhadap realitas sosial yang dihadapinya. Dengan obyektifikasi, Kunto memetakan sistem dasar pengetahuan (kesadaran) umat. Hal ini terkait dengan periodesasi yang dibangunnya, di mana Kunto membagi sejarah sistem pengetahuan masyarakat menjadi tiga periode, yaitu: *periode mitos, periode ideologi dan periode ilmu*. Dari periode ilmulah, konsep obyektifikasi ini lahir. Terkait dengan konsep obyektifikasi Islam, Kunto menawarkan tiga bentuk rekonstruksi pemikiran yaitu: *Pertama*, dari abstrak ke konkret. *Kedua*, dari ideologi ke ilmu. *Ketiga*, dari subyektif ke obyektif.¹⁰

Dari sinilah hemat penulis, Kunto memberikan jalan tengah dan arah baru bagi penyikapan praktek politik di Indonesia. Demistifikasi politik gagasan Kunto, selain sebagai upaya untuk mencari budaya politik alternatif,¹¹ ia merupakan sebuah mekanisme obyektif bagi terciptanya agenda reformasi ideologi, dan strategi baru politik umat (termasuk kebudayaan) yang sistematis

⁸ Bagi Kunto, selama ini ada dua model utama yang semuanya berusaha kembali kepada teks, yaitu: *pertama*, dekodifikasi (penjabaran). *Kedua*, Islamisasi pengetahuan. Terhadap kedua model itu, Kunto menambahkan model *ketiga* yaitu demistifikasi (peniadaan mistik). Lihat Kuntowijoyo dalam, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, cet. 2 (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 6.

⁹ Mengenai konsep obyektifikasi, lihat sebelumnya pada bab III, hlm. 67.

¹⁰ Lihat sebelumnya pada bab III.

¹¹ Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 2002), hlm.141.

dan terencana, dengan kesadaran sebagai tumpuannya.¹² Hal tersebut dikemukakan sebagai salah satu bentuk pensikapan terhadap mekanisme politik secara arif dan bijak.

Demistifikasi politik adalah bentuk penerapan ajaran sosial (politik) terhadap masalah transformasi sosial umat. Gagasan tersebut berangkat dari proposisi, bahwa perlu adanya budaya politik yang baru, yang lebih maju. Paradigma baru dalam kenegaraan itu harus bukan saja “hitam jadi putih, putih jadi hitam”, tetapi berjalan ke depan lebih jauh dari pada itu. Lebih lanjut Kunto mengemukakan, bangsa Indonesia sekarang harus mengedepankan paradigma kenegaraan jauh ke depan, yakni negara rasional. Budaya politik masa depan harus lintas agama dan lintas suku. Nasionalisme politik masa depan adalah nasionalisme politik yang mengakui pluralitas. Superioritas suku bangsa (Jawa atas sabrang, pri atas non-pri, non- pri atas pri) harus dihilangkan.¹³

Di satu sisi demistifikasi politik merupakan salah satu gagasan revolusi masa depan, sebuah bentuk usaha hijrah politik. Kiranya menjadi penting sejarah hijrah Muhammad SAW, untuk diungkap dan direalisasikan kembali agar semangat ke-Islaman dan ke-Indonesiaan segera terealisasi sebagaimana yang tertulis dalam pembukaan UUD 1945. Sebuah cita-cita dan impian yang seakan-akan dilupakan. Sebab, elite dan masyarakat kita telah terjebak pada kehidupan sektoral, perasaan paling benar dan krisis yang tak berkesudahan.

¹² Lihat bagan teori sosial Kunto pada bab sebelumnya.

¹³ Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 204.

Di sisi yang lain, demistifikasi politik, adalah suatu bentuk jawaban komprehensif terhadap permasalahan agenda umat Islam sebagai bagian dari warga negara Indonesia, yang mengalami alienasi politik, marjinalisasi ekonomi, dan keterbelakangan budaya, dalam formasi sosial yang terbangun baik pada masa kolonialisme, sampai dengan Orde Baru dalam konteks Indonesia pasca kolonial.¹⁴

Dalam periode ilmu yang berbarengan dengan terbentuknya ICMI pada tahun 1990-an, Kunto melakukan proses liberasi dengan cara memberikan penjelasan-penjelasan solutif terhadap fenomena yang terjadi di sekitar umat Islam. Misalnya ketika Kunto mengabarkan bangkitnya kaum intelektual sebagai pengganti golongan kelas menengah yang selama ini dijadikan tumpuan harapan umat. Secara implisit ia memberikan saran agar umat Islam mendukung kaum intelektual sebagai tumpuan berjuang dalam menjalankan kehidupan sebagai pelaku sejarah.

Seperti halnya Antonio Gramsci, Kunto secara implisit mengakui, bahwa massa (umat) dapat melakukan perjuangan sejarah jika mempunyai kesadaran terhadap realitas atau sistem yang dihadapi. Tekanan struktural (khususnya ekonomi) memang diakui ada, tetapi ia bukan penyebab bangkitnya massa untuk membangun revolusi. Kesadaran massa itu muncul harus dengan dorongan kelas intelektual yang sadar.¹⁵

¹⁴ Airlangga Pribadi dkk, *Post Islam Liberal*, hlm. 233.

¹⁵ Zainuddin Malik, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat-LPAM, 2003), hlm. 186.

Apalagi masa industrialisasi yang sedang berlangsung membayangi kehidupan Islam. Umat dipaksa untuk memasuki periode, yang menurut Kunto disebut sebagai periode Ilmu, di mana setiap gagasan harus digulirkan terlebih dahulu ke bursa atau pasar secara bebas, orang terserah akan mengambil atau tidak, sehingga tidak ada hegemoni dan dominasi. Proses industrialisasi ini, menurut Kunto, meniscayakan rasionalisasi dan sistemisasi, yang pada akhirnya menuntut orang untuk berpikir rasional seperti yang ditujukan dalam perilaku ekonomi dan menuntut agar segala sesuatu diatur oleh sistem.¹⁶ Hal ini merupakan liberasi yang dilakukan untuk membebaskan umat dari berpikir berdasarkan mitos, nilai, tradisi dan dari sikap otoriter seseorang.

Sebagai jalan alternatif yang ditempuh Indonesia untuk menuju industrialisasi, Kunto memberikan tawaran tentang konsep teodemokrasi, yaitu konsep yang menggabungkan kekuasaan (ketuhanan, kedaulatan rakyat), konsep mengenai proses (kemanusian, kebangsaan), dan konsep tentang tujuan (keadilan sosial). Tawaran ini merupakan liberasi atau sistem politik yang berdasar kepada *patron client*. Walaupun sesungguhnya Indonesia telah melaksanakannya, akan tetapi masih tersendat-sendat bahkan hampir tidak berjalan. Dalam hal ini berarti Kunto mencoba mempertegas kembali atas pelaksanaan UUD 1945 dan Pancasila.

Uraian di atas menunjukkan bahwa, Kunto mempunyai maksud untuk membangun sebuah nalar berpikir rasional seperti ditujukan dalam prilaku ekonomi dalam masyarakat industrial, dengan menggantikan cara berpikir

¹⁶ Kuntowijoyo, *Identitas*, hlm. 39.

berdasarkan nilai, perasaan dan tradisi. Dengan kata lain, Kunto melakukan transformasi kesadaran. Transformasi kesadaran yang dimaksud, adalah kesadaran untuk mengubah masyarakat dari kondisinya yang sekarang menuju kepada keadaan yang lebih dekat dengan tatanan yang ideal. Di sinilah arti penting kesadaran sejarah sebagai pembebas dari mitologi dan asumsi-asumsi sesat yang kadang ditabalkan oleh tradisi, juga ideologi. Hal ini yang menjadi cita-cita Kunto dengan gagasan transformatifnya.¹⁷

Dalam konteks politik di atas yang mengitari pemikiran dan yang mengarahkan kecenderungannya (transformatif) Kunto, jelas merupakan proyek ideologis plus manajemen rasional yang ditujukan untuk menentang ideologi kaum tradisionalis. Golongan tradisionalislah (politik santri) yang menurut Kunto sering melakukan praktik mistifikasi dan pengkaburan makna politik.¹⁸

Hal ini dimaksudkan Kunto sebagai upaya mencari budaya politik alternatif. Kunto menjelaskan, bahwa pragmatisme telah menjadi cara berpikir para politisi, birokrat, militer, dan pebisnis. Akhirnya banyak kontradiksi dan irasionalisme yang dilakukan atas nama pembangunan. Bagi Kunto satunya pilihan ialah ideologi plus manajemen rasional. Ideologi adalah

¹⁷ Bentuk transformasi kesadaran Kunto, berupa enam macam kesadaran, yaitu: (1) kesadaran tentang perubahan, (2) kesadaran kolektif, (3) kesadaran tentang fakta sosial, (4) kesadaran tentang masyarakat, (5) kesadaran abstrak, (6) kesadaran tentang perlunya obyektifikasi. Lihat lebih jelas dalam, Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 21.

¹⁸ Lihat Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 342. Dalam buku ini, Kunto menyoroti dan secara tidak langsung menolak praktik mistifikasi politik gaya PKB dan SI. Bagi Kunto, PKB jelas-jelas melakukan empat mistifikasi politik. Empat hal itu adalah: (1) penggunaan jasa jin, (2) rencana penyumpahan anggota legislatif, (3) pemanfaatan para kyai sebagai *political broker*, dan (4) kultus pribadi.

pembalikan dari pragmatisme dan manajamen rasional merupakan langkah maju sejarah.¹⁹

Seperti halnya gagasan ulama berpolitik dengan demikian beroperasi atas sifat *never ending* (tidak akan pernah selesai) dan *never satisfied* (tidak akan puas). Karakter *never ending* adalah sifat politik yang didasarkan pada realitas bahwa umat dan negara tidak akan pernah mengalami kondisi ideal. Karenanya, negara bagi para ulama adalah tempat dan medan berkarya, bekerja, bahkan berkihad menegakkan ke-*ideal-an*, keadilan, dan memerangi kemungkaran.²⁰

Sedang karakter *never satisfied* adalah sifat politik yang didasarkan pada realitas manusia yang haus akan kekuasaan, kesenangan, kekayaan. Nalar kuasa akhirnya menjadi candu dan fitrah yang selalu lapar untuk dipenuhi. Nalar kuasa (*need for power*) ini menjadi watak dasar setiap orang di luar nalar afiliasi dan nalar prestasi, terlebih ulama yang memiliki modal Kharisma dan saham berupa umat. Akhirnya, kedua sifat ini menjadi takdir, bahkan *trade mark* yang melekat pada ulama.

Kehadiran realitas tersebut, memaksa Kunto mencoba menggerakkan umat untuk cita-citanya. Umat adalah agen perubahan yang modal hidupnya sama; nalar. Dengan nalar, manusia bergerak dari motivasi tidak sadar (*unconscious motives*) untuk menghasilkan kesadaran praktis (*practical*

¹⁹ Lihat Kuntowijoyo, *Selamat*, hlm. 141-145.

²⁰ Komarudin Hidayat dkk, *Manuver Politik Ulama, Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. 43-44.

consciousness) dan berujung pada kesadaran diskursif (*discursive consciousness*).²¹

Selain itu, bila kita membatasi analisis atas Kunto pada konteks epistemologisnya semata, maka kita menemukannya sebagai sebuah proyek pemikiran yang mencakup dimensi filsafat dan dimaksudkan untuk merekonstruksi dan membangun kembali (meminjam istilah al-jabiri) tradisi “*bayân*” (fikih dan kalam) sebagai sistem pengetahuan yang melandasi pemikiran kaum tradisionalis. Dan itu dilakukannya dengan memberi landasan *burhâni* (kekuatan rasio-akal) atas tradisi *bayân* (kekuatan teks) tersebut, dengan membuang seluruh pengaruh tradisi “*irfân*” (*tasawuf*, *intuitif*; *al-‘atîfî*).²² Yang dimaksudkan dengan “landasan *burhâni*” itu adalah metode positivistik beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya.²³

Berdasarkan epistemologi al-Jabiri, kuatnya hegemoni epistemologi *burhâni* dan *bayânî* pada pemikiran Kunto, menjadikan corak epistemologi

²¹ *Ibid.*, 45.

²² Mengenai epistemologi *bayânî*, *irfânî*, *burhâni*. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam*, alih bahasa Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000).

²³ Dari pola epistemologi semacam inilah, muncul gagasan Kunto tentang perlunya sebuah pengilmuan Islam sebagai proses dan paradigma Islam sebagai hasil, dan menjadikan Islam sebagai ilmu, sebagai proses sekaligus hasil. Untuk itu, ada dua hal yang harus dilakukan oleh umat Islam (metodologi). *Pertama*, integralisasi, yaitu pengintegrasian atau penyatuan kekayaan keilmuan (rasionalisme) manusia dengan kekayaan keilmuan Tuhan (wahyu). Jika ilmu modern (Barat) yang menyebabkan krisis peradaban modern, melandaskan bangunan keilmuannya pada rasionalisme *an sich*, maka pengilmuan Islam memadukan antara rasio dan wahyu sebagai basis pengetahuannya. Itulah intergralisasi. *Kedua*, obyektifikasi, yakni penerjemahan nilai-nilai Islam yang telah menginternalisasi, ke dalam kategori-kategori objektif. Obyektifikasi juga berarti membuat sesuatu menjadi objektif, tidak subjektif. Sederhananya, bahwa Islam harus dijadikan sebagai bagian dari publik yang meng-cover segala tuntutan etis dan formal mereka. Obyektifikasi dimaksudkan untuk membebaskan umat dari prasangka-prasangka subjektif birokrasi, umat sendiri dan juga non-umat. Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 51-80.

irfāni tersingkir. Hal ini tidak terlepas dari pengaruh sosio-metodologis pemikiran Auguste Comte (1798-1857).

Diketahui bahwa Comte adalah perintis filsafat-filsafat positivisme. Comte berusaha menerapkan metode-metode positivistik ilmu alam dan fisika untuk menemukan prinsip-prinsip keteraturan dan perubahan di dalam masyarakat sehingga menghasilkan sebuah susunan pengetahuan baru yang bisa dipakai untuk mereorganisasi masyarakat demi perbaikan umat manusia. Ilmu pengetahuan positivistik inilah yang menggusur bermacam-macam asumsi dan mitos yang tak bisa diverifikasi kebenarannya, segala rupa pengetahuan yang irasional.²⁴

Dengan demikian dalam wilayah politik, Kunto telah membongkar pemikiran dikotomik *zahār/bathin* (eksoteris/esoteris) yang dibangun kalangan *‘irfān* (tradisionalis/politik santri), dan yang sekaligus merupakan salah satu landasan berpikir mereka terhadap mekanisme politik. Adapun praktik mistis dalam wilayah politik oleh Kunto dinilai sebagai sesuatu yang tidak bisa dibuktikan. Sebab, metode semacam itu tidak bisa dijadikan sumber pengetahuan yang mengharuskan semua orang untuk mengikuti dan mempercayai kebenarannya.

²⁴ Tidak bisa dipungkiri, politik berbasis agama memiliki khas, yakni adanya kesadaran yang kuat terhadap kehadiran Teks Ilahiah. Kehadiran Teks Ilahiah dalam konstruksi epistemologi, yang merupakan kesadaran khas dari *Religious Studies*, memiliki korelasi yang kuat dengan konstruksi epistemologi yang berlaku dalam tradisi ilmu politik yang umum, yakni filsafat dan *political event*. Dengan demikian pemikiran politik Islam ternyata tidak semata-mata menterjemahkan Teks Ilahiah (Syariah) terhadap *political event*, namun juga dipengaruhi oleh perspektif filosofis (ideologi, norma-norma non-Ilahiah) para pemikirnya. realitas inilah yang terjadi pada wilayah pemikiran Kuntowijoyo. Lihat Amin Abdullah, dkk, *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, cet. 1 (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. 257-258.

Dengan menolak itu, harapan Kunto adalah, umat akan mengenal lingkungan dengan lebih baik; baik lingkungan fisik, lingkungan sosial, lingkungan simbolis, maupun lingkungan sejarah.²⁵

Dalam proyek kritiknya itu, ia tidaklah melancarkan kritik demi kritik, tapi ditujukan dalam rangka melampaui krisis-krisis yang merusak dalam pertumbuhan dan perkembangan tradisi intelektual umat (Islam). Selain itu, kritik Kunto juga ditujukan untuk menawarkan satu paradigma baru dalam kerangka rekonstruksi pemikiran politik umat, yang intinya adalah membangun kembali tradisi *bayân* atas dasar tradisi *burhân* (rasionalisme positivistic), serta membuang tradisi *irfân* dari lingkungan proyek pemikiran yang dibangunnya.

Pada akhirnya, kecenderungan kritis-rasionalis dalam proyek rekonstruksi *bayân* atas dasar fondasi *burhân*, yang mencakup aspek metodologi maupun pandangan dunia, inilah yang sebagian dijadikan dasar bagi gerakan pembaruan pemikiran Islam Indonesia.

Kritik Kunto adalah, bahwa kesalehan simbolis yang bersifat *esoteric-mistik* dalam wilayah politik tidak dapat menjadikan sebuah kesalehan aktual yang praktis. Baginya kesalehan simbolis bukan saja mampu untuk mengemansipasikan manusia secara spiritual, tetapi juga suatu kesalehan yang sanggup membebaskan manusia. Hanya sebuah kesalehan yang mempunyai cita-cita pembebasan struktural mampu mengantarkan masyarakat dalam keutuhan pada zaman industrialisasi, teknologisasi, dan urbanisasi sekarang

²⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 10-11.

ini. Jika tidak demikian, anomie, alienasi dan kontradiksi akan selalu menghadang di tengah jalan.²⁶

Bagi Kunto demistifikasi politik adalah sebuah metodologi bagi umat untuk menyikapi realitas politik secara nyata dan logis. Kesalahan metodologis tersebut (mistifikasi politik), baginya perlu diubah melalui pendekatan rasionalitas dan obyektifikasi terhadap kehidupan sosio-politik. Sesuai dengan konteks sosio-budaya dan politik di Indonesia, maka umat Islam perlu melepaskan diri dari jebakan “ideologi Islam”, yang menghilangkan dinamisitas dan sifat terbuka.²⁷

Namun tanpa disadari Kunto, tradisi berpikir ‘*irfāni* inilah yang bisa menjembatani tradisi yang lain. Agama-agama dunia yang tidak memiliki pola pikir ‘*irfāni* akan sangat kesulitan menghadapi realitas pluralitas keberagamaan umat manusia baik internal maupun eksternal. Hanya pola pikir epistemologi ‘*irfāni* inilah yang dapat mendekatkan hubungan sosial antar

²⁶ Lihat, Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, cet. 2 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 23.

²⁷ Pandangan serupa hampir sepadan dengan pandangan Nurcholish Madjid. Menurut Nurcholish dan kelompoknya yang secara agak lengkap dapat dilihat dalam kumpulan karangannya “Islam Kemoderen Dan KeIndonesiaan”. dari buku tersebut dapat disimpulkan pandangannya terhadap realitas sosial dan politik umat Islam Indonesia sebagai akibat kesalahan metodologis memahami Islam dan sekaligus memahami realitas obyektif kehidupan sosial dan politik. Oleh karena itu Islam itu agama untuk manusia dan dunia yang sumbernya adalah wahyu Tuhan, maka diperlukan suatu metode penerapan yang harus disesuaikan dengan dunia yang rasional. Di sinilah ia mencoba mengaitkan kebutuhan modernisasi dalam kehidupan sosial politik dengan rasionalisasi yaitu sekulerisasi wahyu Tuhan yang ia lukiskan sebagai “penampakan wajah Tuhan di muka bumi”. Berdasarkan kenyataan-kenyataan dalam kehidupan sosial-politik di Indonesia dan konsep teologisnya tersebut di atas, Nurcholish Madjid menyimpulkan bahwa partai-partai yang bersimbol Islam tidak dapat dipergunakan sebagai indikator ke-Musliman seorang pemeluk Islam. Oleh karena itu umat Islam harus dibebaskan dari ikatan primordial dengan partai-partai tersebut dengan pernyataan bahwa “Islam yes, partai Islam no”. Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 12, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 172, bandingkan dengan pandangannya Kunto menyikapi partai Islam dalam Kuntowijoyo, *Identitas*, hlm. 74-77.

umat beragama, meskipun secara sosiologis mereka tetap saja sah untuk tersekut-sekat dalam entitas dan identitas sosial-kultural mereka sendiri-sendiri lewat tradisi formal-tekstual keagamaannya. Bukankah agama tanpa dimensi spiritual akan menjadi badan tanpa jiwa? Bukankah dimensi spiritual ini juga merupakan kebutuhan mendesak manusia modern saat ini, di Timur ataupun di Barat? Hal inilah yang belum diberikan Kunto sebagai upaya jawaban alternatif.

Dalam tradisi ‘*irfāni*’, istilah ‘*arif*’ lebih diutamakan daripada istilah ‘*alim*’, karena alim lebih merujuk pada nalar *bayāni*, sedang arif (diambil dari akar kata yang seupa ‘a-r-f’) lebih merujuk pada tradisi ‘*irfāni*’. Secara sosiologis, budaya dan masyarakat Indonesia juga lebih menghormati karakter arif dan bukannya alim untuk hal-hal yang terkait dengan kompleksitas pergaulan sosial, budaya dan keagamaan.²⁸

Untuk itulah prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan pengikut agama lain (*Verstehen; Understanding Others*) dengan cara menumbuhkan sikap empati, simpati, *social skill* serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip *universal reciprocity* (bila merasa sakit dicubit, maka janganlah mencubit orang lain) akan mengantarkan tradisi epistemologi ‘*irfāni*’ pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference, tolerant* dan *pluralist*.²⁹

Sebagai seorang sejarawan, Kunto tidak berpegang pada metodologi *Verstehen* (metode yang khusus diajukan guna mendekati sejarah). *Verstehen*

²⁸ Lihat, Amin Abdullah, dkk, *Islamic Studies*, hlm. 20-21.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 19. Lihat juga dalam Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)*, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 4.

adalah pengalaman “dalam” yang menembus jiwa dan seluruh pengalaman kemanusiaan. Karenanya, pengertian tentang institusi, hukum, teori, karya seni, nilai, adalah “membuka” struktur yang ada di belakang kertas, tinta, batu, dan semua barang-barang kultural buatan manusia.³⁰

Manusia dapat mengerti “makna dalam” dari benda-benda simbolis: salib, bendera, konstitusi, atau pemberontakan, dengan merujuk pada arti di balik hidup keseharian ini. Hal-hal tersembunyi itu dapat “dimengerti” meskipun tidak dapat diterangkan. Sejarah tidak pernah menjadi “luar”, tetapi selalu dijalani sebagai kesadaran. Di sinilah sebuah sejarah bertumpu.

Kunto lebih senang kepada pemikiran yang sistematis dan dalam kelompok yang terstruktur. Menarik kajian kepada sistem akan membuat umat tergantung pada suatu yang eksternal di luar diri individu umat. Kajian Kunto membuat umat terlalu terbuai pada sistem sosial tapi tidak memberikan porsi yang cukup di dalam pencerahan individu. Sehingga kalimat aku dalam Cogito ergo sum (aku berpikir maka aku ada) berubah menjadi jika sistem berpikir ada maka masyarakat dan aku-aku individu akan ada. Tapi sayangnya, Kunto tidak menaruh porsi yang cukup di dalam proses pencerahan individu-individu.

Berdasarkan epistemologi yang membentuk pola pemikiran Kunto, dapat ditemukan jawaban bahwa, wajarlah apabila Kunto dalam konteks

³⁰ *Ibid. Verstehen* atau *understanding* adalah usaha untuk “meletakkan diri” dalam diri yang “lain”. Tidak ada *Verstehen* tanpa menghayati kompleks makna-emosi-nilai yang ada. *Verstehen* adalah mengerti “makna yang ada di dalam”, mengerti *subjective mind* dari pelaku sejarah. Demikianlah, *Verstehen* adalah menemukan “the I” dalam “the Thou” (aku dalam engkau).

politik menolak sebuah mekanisme yang didasarkan pada nilai-nilai abstrak (mistik).

B. Relevansi Konsep Demistifikasi Politik Menurut Kuntowijoyo dalam Konstelasi Budaya Politik di Indonesia

Kesadaran akan pentingnya pembicaraan dan kreasi Indonesia Baru (yang di dalamnya Islam menjadi bagian terbesar) memang harus terus dihidupkan. Sebab ia meniscayakan adanya suatu usaha bersama dalam mengilustrasikan dan mengejawantahkan sejarah Indonesia sebagai bagian dari sejarah dunia. Untuk itu perlu pembacaan sekaligus pilihan liberal bahkan radikal terhadap masa depan Indonesia.

Sebuah capaian sekaligus titik yang tak terhenti di tengah pusaran gelombang dan pertarungan. Lebih jauh, keberhasilan Indonesia menjadi besar sangat tergantung dari keberhasilan umat Islam dalam berprestasi. Artinya apabila secara kuantitatif umat Islam berhasil, maka akan berdampak pada kesuksesan Indonesia.

Demikian pula sebaliknya, apabila umat Islam gagal berprestasi, akan semakin buramlah wajah Indonesia di masa depan. Inilah mengapa “kaum muda” dari entitas apa pun di Indonesia harus memahami dan mencari serta merealisasikan gerakan meninggalkan “Indonesia lama” untuk membentuk “Indonesia baru”. Indonesia sebagai wilayah hijrah yang idealis.³¹

³¹ Airlangga Pribadi dkk, *Post Islam Liberal*, hlm. 127.

Tentu saja dengan sebuah jargon dan artikulasi yang meniscayakan pengakuan “kelebihan” yang berujung pada kebaikan. Inilah realisasi dari usaha politik ingatan, politik sabar dan politik prioritas serta politik berkwalitas sebagai rangkaian yang bersambung tanpa henti. Kempat terminologi politik tersebut harus dijalani karena mempunyai persambungan bahwa sejarah adalah guru terbaik yang dapat dijadikan bekal kedepan, sekaligus kesadaran bahwa hidup adalah *day to day politic to be* “ideal type” yang humanis. Dengan kata lain, hidup adalah perjalanan politik menit demi menit yang merubah anasir struktur, kultur serta peradaban menjadi lebih “nyaman” (*at home*) bagi seluruh identitas.³²

Harapan di atas menunjukan bahwa, keinginan menciptakan iklim demokrasi politik yang total merupakan keharusan. Demokrasi politik merupakan terminologi yang hanya bisa hidup di wilayah *polis* dan berkeadaban. Tentu saja kerangka demokrasi politik serta institusi-institusinya berasal dari, oleh, dan untuk masyarakat modern. Sementara logika primitif mengindikasikan suatu kehidupan masyarakat terbelakang, sederhana, bersahaja, bahkan *nomad* (pra modern). Karena itu terminologi di atas sesungguhnya dipakai untuk menjelaskan kaidah-kaidah di mana semboyan demokrasi ingin dituju, tetapi cara-cara menempuhnya masih menggunakan logika primitif.³³

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 128.

Modernisasi sebagai landasan berpijak pembangunan ekonomi maupun politik di berbagai negara berkembang, diangkat untuk menunjukkan kekuatan dan sekaligus memperlihatkan berbagai patologi yang ditimbulkan. Modernisasi dalam batas tertentu juga mengimplikasikan munculnya fenomena globalisasi. Fenomena ini memaksa banyak pihak untuk meninjau ulang cara pandang mereka dalam menatap pembentukan negara bangsa beserta politiknya.³⁴

Modernisasi yang salah satu wajahnya adalah pengembangan masyarakat industri dan teknokrasi, untuk memenuhi tuntutan manusia modern, telah menjelma menjadi kekuatan ekstra potensial dalam ppendayagunaan sumber-sumber produksi, yang kemudian berdampak melemahnya daya dukung sumber-sumber produksi terutama yang tak dapat didaur ulang. Alam kemudian melawan dalam bentuk hilangnya berbagai keseimbangan ekologi.

Modernisasi juga menjelma menjadi sebuah pelecehan dan bahkan penghancuran masyarakat tradisional beserta kultur, adat istiadat dan segala macam tradisi yang melingkupinya. Pelaku birokrasi dan teknologi sebagai penjelmaan dari tindakan rasionalitas instrumental manusia modern, mengkrangkeng kehidupan manusia menjadi begitu teknokratis, dan lalu menenggelamkan ke dalam berbagai praktek penindasan, dominasi dan ketaksadaran.³⁵

³⁴ Lihat Zainuddin Maliki, *Birokrasi Militer dan Partai Politik dalam Negara Transisi*, Yogyakarta: Yayasan Galang, 2000), hlm. xix.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 2324.

Salah satu kritik terhadap negara yang dikonstruksi atas dasar argumen modernisasi juga karena telah melahirkan kolonialisasi terhadap wilayah reproduksi keagamaan. Di sinilah peran umat beragama dibutuhkan. Ia harus ambil bagian menggerakkan proyek “deprivatisasi” agama, sehingga nilai-nilai keagamaan dapat malandasi berbagai proses reproduksi sosial, baik reproduksi budaya, integrasi sosial maupun sosialisasi, dalam ranah kebudayaan, sosial, politik maupun kepribadian.

Jangan membiarkan realitas publik kenegaraan dibentuk oleh simbol dan pranata modernitas yang ternyata justru menjadikan negara sebagai instrumen untuk mendehumanisasi manusia. Dengan kata lain, umat beragama harus turut mengubah sejarah dan untuk itu agama harus mengambil bagian dalam ranah publik, termasuk ranah kehidupan kenegaraan (demokrasi dan politik).

Merumuskan yang ideal dalam situasi kritis multidimensi seperti yang dihadapi Indonesia, memang bukan sesuatu yang mudah. Secara obyektif, masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang plural. Beragam etnis, bahasa atau dialektika, bermacam-macam agama dan kepercayaan, masing-masing dengan variannya dan aneka ragam kebudayaan serta adat istiadatnya hidup bersama-sama di bumi Indonesia.

Barbagai macam ideologi dan aliran politik pernah menjadi catatan sejarah. Adanya perbedaan memang tidak serta merta menunjukkan adanya konflik, tetapi perbedaan dapat berpotensi menimbulkan konflik, apa lagi jika perbedaan itu dipolitisir oleh kepentingan-kepentingan tertentu. Fakta sejarah

menunjukkan bahwa konflik-konflik yang mengatasnamakan perbedaan sering terjadi di Indonesia. Sehingga pluralitas jika tidak disikapi secara arif dapat menimbulkan konflik vertikal maupun horisontal yang berdampak negatif bagi proses pembangunan.

Dalam konteks agama negara, pluralisme bangsa dengan sendirinya menunjukkan adanya perbedaan kepentingan dalam tubuh bangsa ini. Pengakuan adanya perbedaan agama berarti mengakui bahwa masing-masing agama yang hidup di negeri ini mempunyai kepentingan-kepentingan yang harus dihormati dan diakomodasi. Hal ini juga berlaku bagi pluralitas dalam bidang-bidang lain termasuk budaya politik.

Demikian pluralisme dalam berbagai segi, termasuk politik merupakan sebuah kenyataan yang tak terbantahkan di wilayah bumi Indonesia. Oleh sebab itu yang dibutuhkan sesungguhnya, sistem politik yang tidak hanya baik diperuntukkan bagi umat ataupun kelompok tertentu, namun yang sekiranya juga baik untuk semua anggota masyarakat yang sangat plural. Dalam konteks inilah gagasan demistifikasi (obyektifikasi) politik dilontarkan.

Dengan demikian untuk mencapai Indonesia sebagai sebuah negara pluralisme dengan nilai-nilai demokrasi, diperlukan sebuah upaya-upaya pencapaian obyektif. Demistifikasi politik adalah bentuk nalar politik secara obyektif. Dengan demistifikasi politik, umat akan benar-benar belajar dan memahami sejarah bangsanya dengan benar. Dalam tataran demikian, politik akan menghadapi tantangan berat ketika harus menjadi sumber kesadaran

makna (*sense of meaning*) dalam percaturan epistemologi peradaban modern, sementara kehidupan modern menunjukkan keadaan sebaliknya.

Pada akhirnya, konsep semacam ini akan memberikan harapan bahwa jika politik dikaji dan digali filosofinya sungguh-sungguh akan memberikan konsep alternatif, yang memiliki tradisi etis di dalam sains, baik ontologi, epistemologi maupun aksiologisnya sehingga mampu menjadi antisipasi konseptual alternatif bagi krisis ekologi (dalam konteks modernisasi) dewasa ini.

Berkaitan dengan konsep tersebut yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo dalam relevansinya dalam konstelasi budaya politik Indonesia, penyusun mencatat dua hal penting:

1. Menurut penyusun, tawaran konsep politik Kuntowijoyo relevan untuk diakomodir dan diapliksiakan dalam konteks budaya politik di Indonesia. Pentingnya membangun nalar kebangsaan yang sesuai dengan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah demokrasi. Demokrasi akan benar-benar terwujud, apabila umat menjadikan politik secara sistematis, logis. Seperti dijelaskan Kunto, sejarah politik Indonesia adalah sebuah *disrupted history* (sejarah yang terputus). Kalau saja sejarah kita tidak terputus, mungkin sekarang pertentangan antara sekulerisme politik dan Islam itu sudah menemukan solusi politik dan ideologinya. Maka, tidak mengherankan kalau dalam Pemilu 1999 permasalahan itu timbul lagi, seolah-olah sejarah politik kita tidak maju, tetapi berjalan mundur, suatu siklus, atau berjalan ditempat.

Dengan demistifikasi politik (obyektifikasi), artikulasi politik Indonesia akan dikemukakan sesuai kategori-kategori obyektif. Kemudian, pengakuan penuh kepada keberadaan segala sesuatu yang ada secara obyektif dan dalam wilayah politik, umat tidak lagi berpikir kawan-lawan, tetapi perhatian ditujukan pada permasalahan bersama bangsa.

2. Sebagai jalan alternatif yang ditempuh Indonesia dalam proses modernisasi dan industrialisasi, demistifikasi politik Kunto, merupakan sebuah kaharusan. Proses industrialisasi meniscayakan rasionalisasi dan sistemisasi, yang pada akhirnya menuntut orang untuk berpikir rasional seperti yang ditujukan dalam perilaku ekonomi dan menuntut agar segala sesuatu diatur oleh sistem. Relevansi pernyataan ini berkaitan dengan munculnya berbagai kritik kaum cendekiawan terhadap perkembangan modernisasi yang menghasilkan realitas antagonistik dan paradoksal. Kritik mendasar dan paradigmatis yang muncul dan berhamburan dari berbagai disiplin ilmu yang tidak lagi menemukan kepuasannya terhadap modernisme mendorong untuk membuat perspektif baru sebagai landasan proses modernisasi yang lebih manusiawi, yang pada akhirnya akan menghasilkan pembangunan yang sejalan dengan kaidah-kaidah (tuntunan) demokrasi.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari seluruh gambaran yang telah penyusun paparkan di atas, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Kuntowijoyo merupakan sosok yang senantiasa berusaha untuk mengintegrasikan antara teks (nas) dan akal (penalaran) dalam kerangka berpikirnya. Hal ini tercermin dalam karya-karyanya. Pandangan Kunto, umat Islam Indonesia telah melalui tahapan-tahapan kesadaran. Tahap kesadaran yang dibaginya menjadi tiga periode, yaitu: *periode mitos*, *periode ideologi*, dan *periode ilmu*. Tahap kesadaran ini dibuat berdasarkan sosiologi pengetahuan, yaitu dengan melihat bentuk-bentuk kesadaran umat dalam suatu masa. Mengenai demistifikasi politik, Kuntowijoyo beranggapan bahwa sudah saatnya dalam periode ilmu sekarang ini, umat harus berpikir obyektif. Dengan obyektifikasi, Kunto menawarkan tiga bentuk rekonstruksi pemikiran (keagamaan) umat diantaranya: dari *abstrak ke konkret*, dari *ideologi ke ilmu* dan dari *subyektif ke obyektif*. Artinya, demistifikasi politik merupakan perwujudan dari obyektifikasi politik (memahami politik sebagai gejala obyektif. Di sisi lain, demistifikasi politik merupakan derivasi dari upaya gerakan kembali ke teks yaitu: dekodifikasi, reinterpretasi dan demistifikasi Islam. Intinya bahwa, demistifikasi

politik merupakan suatu bentuk transformasi kesadaran untuk meninggalkan pola mistik ke pola logis. Selain itu, bila kita membatasi analisis atas Kunto pada konteks epistemologisnya semata, maka kita menemukannya sebagai sebuah proyek pemikiran yang mencakup dimensi filsafat dan dimaksudkan untuk merekonstruksi dan membangun kembali (meminjam istilah al-jabiri) tradisi “*bayâن*” sebagai sistem pengetahuan yang melandasi pemikiran kaum tradisionalis. Dan itu dilakukannya dengan memberi landasan *burhâni* (kekuatan rasio-akal) atas tradisi *bayâن* (kekuatan teks) tersebut, dengan membuang seluruh pengaruh tradisi “*irfân*” (*tasawuf*; *intuitif*; *al-‘atify*) dalam wilayah politik. Kerangka berpikir inilah yang menjadi alasan dasar Kunto, untuk menolak berbagai macam bentuk mistifikasi politik.

2. Dalam konteks masyarakat kontemporer, tawaran konsep demistifikasi politik kuntowijoyo relevan untuk diakomodir dan diaplikasikan di Indonesia. Dengan demikian untuk mencapai Indonesia sebagai sebuah negara pluralisme dengan nilai-nilai demokrasi, diperlukan sebuah upaya-upaya pencapaian obyektif. Apabila tidak, hal ini akan menimbulkan anomali demokrasi. Dan ini berarti transisi Indonesia untuk menuju kepada demokrasi yang betul-betul otentik akan menjadi lebih sulit

B. Saran-saran

1. Harus diakui bahwa Kuntowijoyo merupakan pemikir (sejarawan, budayawan) Islam kontemporer yang memiliki komitmen dan wawasan keislaman. Kunto telah membuka cakrawala baru bagi diskursus pemikiran politik. Metodologi dari satu tokoh tersebut layak untuk di respon secara positif, bahkan dipergunakan bila sesuai untuk menjawab persoalan-persoalan yang ada di Indonesia, terlepas dari kelemahan-kelemahannya yang bagaimanapun sangat manusiawi. Metode telaah kontemporer yang diajukan Kunto, bagaimanapun, merupakan sebuah terobosan yang cukup penting. Selama ini banyak diantara kita yang menelaah budaya (tradisi) untuk mencari sandaran otoritas belaka tanpa menyadari dimensi historis dan ideologis yang melahirkan tradisi itu.
2. Konsep demistifikasi politik yang Kunto rumuskan haruslah kita posisikan sebagai tawaran untuk membuat rumusan sendiri tentang politik yang sesuai dalam konteks keindonesian. Hal ini menurut penyusun sangatlah penting, karena kita berada dalam kondisi, situasi dan budaya yang sangat plural. Pandangan Kunto ini sekurang-kurangnya mengingatkan bahwa kita sebenarnya juga memiliki tradisi rasional yang nampak strategis untuk dikembangkan sekarang, khususnya dalam rangka menata kehidupan sosial dan politik yang demokratik.

3. Kuntowijoyo memang tak pernah menghadirkan konsepsi intelektualnya dalam sebuah korpus yang utuh dan integral. Padahal, seperti diyakini Ignas Kleden, suatu paham politik dan keyakinan yang dianut, selaiknya berdiri di atas epistemologi yang dapat dipertanggungjawabkan sampai ke dasar yang sedalam-dalamnya dan tahan untuk diuji sampai batas-batas yang terjauh. Sesuatu yang bisa kita temukan dalam Open Society-nya Karl Popper atau Karl Kautsky ketika menulis *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (mewakili khazanah dunia), dan jangan lupa Tan Malaka dengan *Madilog*-nya. Ia memang mengingatkan bahwa keilmuan yang rasional dan transendental itu harus terus membuka dialog dengan disiplin dan wacana lain, selalu terbuka. Tapi bagaimana ia menjamin agar di tingkatan praksis, keilmuan juga tak memberangus sistem pengetahuan lain dengan semena-mena, terutama sistem pengetahuan yang dikategorikan irasional, misalnya mitos? Ini pula yang ia lewati begitu saja ketika berbicara ihwal ilmu pengetahuan modern yang membebaskan manusia dari belenggu mitos-mitos. Faktanya, ilmu pengetahuan modern justru melahirkan mitos baru: antroposentrisme. Dari sanalah, antroposentrisme punya argumen. Di atas tata bangun argumennya itulah, manusia dianggap dan merasa absah melakukan apa pun terhadap semesta, sedangkan alam tak lebih dianggap sebagai sehimpun obyek yang bebas diperlakukan. Kritik atas mistifikasi yang dilahirkan ilmu pengetahuan modern ini justru menjadi sasaran tembak

dari banyak cendekiawan yang lebih jeli, dan terutama juga para pemerhati lingkungan; misalnya Vandana Shiva dan terutama, filsuf Norwegia Arne Naess, lewat mazhab *deep ecology* yang dikenalkannya. Ide-ide Kuntowijoyo dengan demikian masih memerlukan perluasan, pendalaman, penjabaran, dan kritik yang terus-menerus. Itulah sebabnya, penyusun menyebut hamparan ide-ide Kuntowijoyo sebagai "ide-ide yang masih koma", masih terlampau jauh dari kata utuh dan tuntas alias "titik". Penyusun dalam tulisan ini tidak bermaksud "menggugat" praktek mistik politik yang dilakukan oleh kalangan tradisionalis, seperti hasil pemahaman Kunto. Akan tetapi dalam tulisan ini penyusun berupaya untuk merekonstruksi pemahaman terhadap makna di balik praktek mistifikasi politik. Oleh karena itu perlu kearifan pihak-pihak yang kompeten dalam bidang keilmuan khususnya hukum Islam, untuk merumuskan budaya-politik "Islam" khas Indonesia, termasuk mengenai praktek politik, tanpa mengesampingkan dimensifitas tradisi-tradisi lokal yang ada didalamnya. Hal ini juga yang melandasi penyusun untuk menyarankan kepada penyelenggara kekuasaan politik dan birokrasi agar dapat berprilaku berdasarkan nilai-nilai luhur dari budaya bangsa dan nilai-nilai adiluhung dari hukum Islam sebagai agama yang diyakininya, sebagai landasan etika dalam mengambil kebijakan politik yang menyangkut kepentingan umat dan masyarakat Indonesia pada umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

A. Kelompok al-Qur'ān dan Tafsīr

Departemen Agama RI, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara dan Penterjemah/penafsiran al-Qur'ān, 1975.

B. Kelompok Fiqh

Al-Gazālī, Muḥammad, *Al-Muṣṭaṣfā min 'Ilm al-Ūṣūl*, 2 juz, Kairo: Sayyid al-Ḥusein, t.t.

Az-Zuhailī, Wahbah *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, cet. ke-1, 2 jilid, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

Al-Syātibī, Abū Ishaq Ibrāhīm Ibn Mūsa, *al-Muwafāqāt fī Uṣūl al-Āḥkām*, t.p: Dar al-Rasyād al-Ḥadīshāh, t.t.

Hakīm, Abdūl Ḥamīd, *Mabādi Awwaliyah fī Uṣūl al-Fiqh wa al-Qowā'id al-Fiqhīyyah*, Jakarta: Maktab Sa'adiyyah Putra, t.t.

Wahyudi, Yudian, *Maqasid Syari'ah Dalam Pergumulan Politik, Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, cet. ke-2, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

....., *Ushul Fikih Versus Hermeneutika, Membaca Islam Dari Kanada dan Amerika*, cet. ke-v, Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press.

C. Kelompok Buku Lain

Abdullah, Amin, dkk, *Islamic Studies Dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, cet. ke-1 Yogyakarta: Suka Press, 2007.

Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Post-tradisionalisme Islam*, alih bahasa Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.

Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Agama Negara dan Penerapan Syari'ah*, alih bahasa Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Abdullah, Taufik, "Terbentuknya Paradigma Baru, Sketsa Wacana Islam Kontemporer," dalam Mark R. Woodward, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 1998.

Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer, Wacana Aktualisasi dan Aktor Sejarah*, Jakarta: Gramedia, 2002.

Ali, Fachri dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986.

Anwar, M. Syafi'i, "Pemikiran Politik dengan Paradigma Al-Qur'an: Sebuah Pengantar" dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1997.

....., *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Ahmad, Munawar, "Praksis Integrasi-Interkoneksi Dalam Ilmu Politik" dalam, Amin Abdullah, dkk, *Islamic Studies Dalam Paradigma Integarsi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, Yogyakarta: SUKA Press.

Ambary, Hasan Mu'arif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, cet. ke-1, Jakarta: Logos, 1999.

Anderson, Benedict, R.O.G, "The Idea of Power Javanese Culture," dalam Fakhri Ali, *Refleksi Paham Kekuasaan Jawa, Indonesia Merdeka*, Jakarta: PT. Gramedia, 1986.

....., *Kuasa Kata, Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2000.

....., "Gagasan Tentang Kekuasaan dalam Kebudayaan Jawa," dalam Meriam Budiarjo, *Aneka Pikiran Tentang Kuasa dan Wibawa*, Jakarta: Sinar Harapan, 984.

Antlov, Hans, dan Sven Cederroth, *Kepemimpinan Jawa; Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*, cet. ke-1, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.

Apter, David E, *Pengantar Analisa Politik*, Jakarta: LP3ES, 1985.

Bakker, Anton, dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Berger, Peter L, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, alih bahasa Hartono, Jakarta: LP3S, 1991.

Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, cet. ke-7 Jakarta: Gramedia, 1982.

....., *Aneka Pikiran Tentang Kuasa dan Wibawa*, Jakarta: Sinar Harapan, 1984.

Bungin, Burhan, *Analisis Data Penelitian Kualitatif, Pemahaman Filosofis dan Metodelogi Ke Arah Penguasaan Model Aplikasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Campbell, Tom, *Tujuh Teori Sosial, Sketsa, Penilaian. Perbandingan*, cet. ke-6, Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1994.

Effendy, Bahtiar, *Teologi Baru Politik Islam, Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi* Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Endraswara, Suwardi, *Mistik Kejawen, Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, cet. ke-3, Jogjakarta: Narasi, 2004.

Fakih, Mansour, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Insist Press, 2002.

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

Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

Gibb, H.A.R, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, cet. ke-3, Jakarta: Rajawali Pers, 1992.

Giddens, Anthony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern, Suatu Analisis Karyakarya Marx, Durkheim dan Max Weber*, cet. ke-1, Jakarta: UI-Press, 1985.

Hidayat, Komarudin, dkk, *Manuver Politik Ulama, Tafsir Kepemimpinan Islam dan Dialektika Ulama-Negara*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

Haricahyono, Cheppy, *Ilmu Politik dan Perspektifnya*, cet. ke-1, Yogyakarta: Tiara Wacana & YP2LPM, 1989.

Harold. H. Titus, et al. *op cit.*, mengutip dari Erich Dinkler, makalah berjudul “*Myth (Demythologizing)*” dalam buku *A Hand Book of Christian Theology*, Cleveland: Collin & word, 1958.

Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987.

Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah dkk, prolog Ahmad Syafi'I Ma'arif, Yogyakarta: Jalasutra, 2002.

Ismail, Faisal, "Respon dan Penerimaan Pancasila sebagai Asas Tunggal Bagi Semua Partai Politik dan Organisasi Massa," dalam, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, cet. ke-1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Johnshon, Paul Doyle, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Jilid I (Jakarta: Gramedia, 1994, dalam Lukman Hakim, *Perlwanan Islam Kultural*, Surabaya: Pustaka Eureka, 2004.

Kartodihardjo, Sartono, *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1990.

Kodiran, "Kebudayaan Jawa," dalam Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1979.

Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: PT.Dian Rakyat, 1980.

....., *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1984.

Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Shalahudin Press, 1985.

....., *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, cet. ke-6, Jakarta: Mizan, 1994.

....., *Muslim Tanpa Masjid, Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 2001.

....., *Identitas Politik Umat Islam*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1997.

....., *Pengantar Ilmu Sejarah*, Jogjakarta: Bentang Budaya, 2001.

....., *Penjelasan Sejarah, (Historical explanation)*, cet. ke-1, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

....., *Perubahan Sosial Masyarakat Agraris: Madura 1850-1930*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.

....., *Radikalisasi Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 1994.

....., *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik*, cet. 1, Bandung: Mizan, 2002.

....., *Budaya dan Masyarakat*, cet. ke-2, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

....., *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, cet. ke-2, Jakarta: Teraju, 2005.

....., *Maklumat Satra Profetik*, cet. ke-1, Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2006.

Kinloch, Graham C, *Perkembangan dan Paradigma Utama Teori Sosiolog*, cet. ke-1, Bandung: Pustaka Setia, 2005.

M. Friedman, Lawrence, *American Law: An Introduction. Hukum Amerika: Sebuah Pengantar*, alih bahasa Wishnu Basuki, Jakarta: Tatanusa, 2001.

Marifdan, Kacung, *Quo Vadis NU, Setelah Kembali ke Khittah 1926*, Jakarta: Erlangga, 1992.

MD, M. Mahfud, *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta. PT. Pustaka LP3ES. 1998.

Ma'arif, Syafi'i, *Muslim Tanpa Mitos Dunia Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Ekpresi, 2005.

Madjid, Nurcholis, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 12, Bandung: Mizan, 1987.

....., *Bilik-Bilik pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.

Mangunwijaya, Y.B, "Dimensi di Atas Rasionalitas Maupun Rasionalitas," dalam *Mencari Ideologi Alternatif, Polemik Agama Pasca Ideologi Menjelang Abad 21*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 1994.

Mannheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, cet. 5, Yogyakarta: Knisius, 1991.

Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri; Strategi Kebudayaan Dalam Islam*, Yogyakarta: SIPRESS, 1999.

Maliki, Zainuddin, *Birokrasi Militer dan Partai Politik dalam Negara Transisi*, Yogyakarta: Yayasan Galang, 2000.

Maran, Rafael Raga, *Pengantar Sosiologi Politik*, cet. ke-1, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2001.

Mudzhar, M. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad, antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Pres, 1998.

Nadrah, Siti, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid*, cet. 1, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999.

Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 1992.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I & II, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1984.

Nawawi, Hadawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1995.

Noer, Delier, *Pengantar Pemikiran Politik*, cet. 1, Jakarta: Rajawali, 1983.

Lajar, Leo Laba OFM, “Sekulerisasi dan Sekulerisme, Autonomi Terhadap Allah” dalam *Iman dan Ilmu, Refleksi Iman Atas Masalah-masalah Aktual*, cet. 7, Yogyakarta: Kanisius, 2001.

Priyono, A. E, “Periferalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam di Indonesia, Menyimak pemikiran DR. Kuntowijoyo,” (ed), *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, cet. ke-6, Jakarta: Mizan, 1994.

Prabowo, Hary, *Perspektif Marxisme Tan Malaka: Teori dan Paksis Menuju Republik*, cet. 1, Yogyakarta: Jendela Grafika, 2002.

Pribadi, Airlangga, dkk, *Post Islam Liberal; Membangun Dentuman, Mentradisikan Eksperimentasi*, cet. ke-1, Jakarta: Gugus Press, 2002.

Priapantja, Cita Citrawinda, Budaya Hukum Indonesia Menghadapi Globalisasi: Perlindungan Rahasia Dagang di Bidang Farmasi, Jakarta: Chandra Pratama, 1999.

Qodir, Zuly, *Pembaharuan Pemikiran Islam, Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Rachman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 2001.

Rahardjo, M. Dawam, “Umat Islam dan Pembaharuan Teologi” dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.

....., “Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat” dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, cet. VI, Bandung: Mizan, 1994.

Rosyadi, Khoirul, *Mistik Politik Gus Dur*, Jogjakarta: Jendela, 2004.

Rahmat, Jalaluddin, *Islam dan Pluralisme, Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-1, Jakarta: PT Scrambi Ilmu Semesta, 2006.

Sasono, Adi, dan Sritua Arif, *Indonesia: Ketergantungan dan Keterbelakangan, Keterbelakangan*, Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1981

Scoot, C. James, *Perlawanann Kaum Tani*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993.

Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* Jakarta: Teraju, 2003.

....., *Sufisme Jawa, Tranformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999.

Sjadzali, Munawir, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Panitia Penulisan Buku 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1995.

Soekanto, Soerjono, Antropologi *Hukum: Proses Pengembangan Ilmu Hukum Adat*, Jakarta: CV. Rajawali. 1994.

....., *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo, 1999.

Stephen. J. Carol & Henry L. Tori, *Organizational Behavior*, New York; John Wiley, 1997.

Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996. Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1981.

....., Penelaahan Teori tentang Perubahan Sosial", Muhammad Rusli Karim (ed), dalam *Seluk Beluk Perubahan Sosial*, Surabaya: Usaha Nasional, 1982.

Sumitro, Ronny H, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurumetri*, cet. ke-4, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983.

Sunarto, Astrid S. Susanto-, *Masyarakat Indonesia Memasuki Abad XXI*, Jakarta: Dirjen Dikti Depdikbud, 1998.

Suseno, Frans Magnis, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: PT. Gramedia, 1996.

....., *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia, 1994.

Tafsir, Ahmad, *Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Pengetahuan*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004.

....., *op cit*, mengutip dari A.S. Hornby, *A Learner's Dictionary of Current English*, London: Oxford University Press, 1957.

Varma, SP, *Teori Politik Modern*, cet. ke-5, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities, 1980.

Woodward, Mark R, *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, cet. 1, Bandung: Mizan, 1998.

D. Kelompok Kamus dan Ensiklopedi

Adams, Lewis Mulyord, (ed.), *Webster's World University Dictionary*, Washington: Publisher Company, 1965.

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, cet. ke-3, Jakarta: Gramedia, 2002.

Jack C. Plano, *Kamus Analisa Politik*, cet. ke-2, Jakarta: CV Rajawali, 1989.

John M. Echos dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* Jakarta: Gramedia, 1990.

Pusat Bahasa Departemen P&K, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

Yusuf, M. Yunan, dkk, (ed.), *Ensiklopedi Muhammadiyah*, cet. ke-1, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.

E. Kelompok Majalah, Artikel dan Lainnya

Aswin, Yudian W., *Maqasid al-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode*, dalam *Jurnal Al-Jami'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. No. 58.

Assyaukanie, A. Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember 1998.

Ali, Mukti, "Penelitian Agama (Suatu Pembahasan Metode dan Sistem)", dalam *al-Jami'ah*, No. 31 Tahun 1984, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Asy'ari, Musa, "Konstitusi dan Kemandegan Budaya Politik," <http://www.Kompas.Com/Kompas-Cetak/0209/24/Opini/Kons05.htm>, akses 10 Februari 2008.

Darban, Ahmad Adaby, "Pengaruh Akar Budaya Politik Pada dinamika Politik Ekonomi di Indonesia," <http://grelovejogja.wordpress.com/2007/07/24/dominasi-kebudayaanjawa-dalam-penerapan-politik-indonesia>, akses 30 Mei 2008.

Gunawan WE, "Soeharto dan Mistis Kejawen," <http://fengshuimobil.blogspot.com2008/02/soeharto-dan-mistis-kejawen-oleh.html>, akses 30 Mei 2008.

Ibrahim, Idi Subandy, "Kuntowijoyo Budayawan Profetik," <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2005/0305/01/0802.htm>, akses 24 Desember 2007.

Indah, Veby Mega, "Pembuka Jalan dan Penyeimbangan Hidup," <http://jurnalsnasional.com/Chomsky/index.cfm>, akses 30 Mei 2008.

Kartodirdjo, Sartono, *Messianisme dan Futurisme*, artikel dalam Jurnal Prisma, No. 1, Januari, 1984, tahun xiii.

Khairullah, "Lebih Dekat Bersama Dr. Kuntowijoyo" dalam *Sinergi*, 04, vol. 2. Tahun 1998.

Kuntowijoyo, "Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam di Indonesia: Mitos, Ideologi, Ilmu," Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Sejarah Pada Fakultas Budaya UGM, Yogyakarta: 12 Juli 2001.

....., "Mitos, ideologi dan Ilmu," *Republika*, 27 Agustus 2001.

....., "Obyektifikasi", *Suara Muhammadiyah* No. 22 Th. Ke-82, September 1997.

....., "Nasionalisme Politik Masa Depan Harus Akui Pluralitas", <http://www.indomedia.com/bernas/9808/20/UTAMA/20uta2.htm>, akses 24 Desember 2007.

Maulana, Soni Farid, "Selamat Jalan Mas Kunto," <http://www.pikiranrakyat.com/cetak/2005/0205/24/0802.htm>, akses 24 Desember 2007.

Madjid, Nurcholish, "Relevansi Paham Kesufian Buya Hamka Bagi Kehidupan Keagamaan Indonesia Masa Depan," makalah disiapkan untuk seminar tentang pemikiran Prof. Dr Hamka, oleh Youth Islamic Study Club (YISC), Masjid Agung al-Azhar, Jakarta, 13-14 November 1989.

Marzuki, Arif Fauzi, "Membangun Semesta Budaya Profetik (Kado Ulang Tahun Ke-60 Prof. Dr. Kuntowijoyo)," <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0309/21/seni/567118.htm>, akses 24 Desember 2007.

Muhaimin, Yahya, "Dominasi Kebudayaan Jawa dalam Penerapan Politik Indonesia," <http://grelovejogja.wordpress.com/2007/07/24/dominasi-kebudayaan-jawa-dalam-penerapan-politik-indonesia>, akses 23 Mei 2008.

Nugroho, Heru, "Mencari Legitimasi Akademik Ilmu Sosial Profetik," *Kedaulatan Rakyat*, 13 Desember 1997.

Subhan, Arief, "Dr. Kuntowijoyo Al-Qur'an Sebagai Paradigma" dalam *Ulumul Qur'an* No. 4. Vol. V.Tahun 1994.

Sugito, Zen Rahmat, "In Memoriam Kuntowijoyo, Dari Demitologisasi hingga Ilmu Sosial Profetis," <http://www.korantempo.com/news/2005/2/27/Ide/19.html>, akses 10 Februari 2008.

Zulkarnain, "Pemikiran Islam Kontemporer Muhammad Abid Al-Jabiri Tentang Turâts Dan Hubungan Arab dan Barat," <http://www.litagama.org/Jurnal/Edisi6/aljabiri.htm>, akses 2 Juni 2008.

LAMPIRAN I

TERJEMAHAN KUTIPAN AYAT AL-QUR'AN, HADIS DAN BAHASA ASING

BAB	HLM	FOOTNOTE	TERJEMAHAN
I	19	44	Hukum berubah sesuai dengan keadaan 'ilātnya, baik adanya 'ilāt atau tidak adanya 'ilāt.
III	90	56	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.
	117	106	Hai orang-orang yang beriman, mengapa kamu mengatakan apa yang tidak kamu perbuat. Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan.
	128	128	Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai bera...
	136	134	Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, memohonkanlah ampunan bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.
	136	135	Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan-Nya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian rezki yang Kami berikan kepada mereka.

BIOGRAFI ULAMA/SARJANA

1. **Abū Ḥamīd al-Gazālī**

Beliau lahir di Tūs, di daerah Khurasan pada tahun 450 H/1058 M. Beliau merupakan tokoh pemikir yang sangat brillian dan mempunyai pengaruh yang sangat luas. Karya Monumentalnya adalah *Iḥyā ‘Ulūm ad-Dīn*. Sedangkan karyanya yang lain adalah *al-Munqīz min ad-Dalāl*, *Tahafut al-Falāsifah*, *Mi’yār al-‘Ilm*, *al-Muṣṭaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*.

2. **Muhammad Abed al-Jabiri**

Muhammad al-Jabiri lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko pada tahun 1936. dan pendidikannya dimulai dari tingkat ibtidaiyah di madrasah Burrah Wataniyyah, yang merupakan sekolah agama swasta yang didirikan oleh oposisi kemerdekaan. Setelah itu ia melanjutkan pendidikannya di sekolah menengah dari tahun 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma Arabic high School setelah Maroko merdeka. Sejak awal al-Jabiri telah tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafatnya di mulai tahun 1958 di univeristas Damaskus Syiria. Al-Jabiri tidak bertahan lama di universitas ini. Setahun kemudian dia berpindah ke universitas Rabat yang baru didirikan. Kemudian dia menyelesaikan program Masternya pada tahun 1967 dengan tesis Falsafah al-Tarikh Inda Ibn Khaldun, di bawah bimbingan N. Aziz Lahbabi (w.1992), dan gurunya juga seorang pemikir Arab Maghribi yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sarter. Al-Jabiri meraih gelar doktor falsafat pada tahun 1970 di bawah bimbingan Najib Baladi, disertasi Doktornya juga berkisar seputar pemikiran Ibn Khaldun dengan judul, *Fikr Ibn Khaldun al-Asābiyyah wa al-Dawlahā Ma‘ālim Nazāriyyah Khaldūniyah fi al-Tarikh al-Islāmī*. Karir intelektualnya seperti dimulai dengan penerbitan buku *Nahwu wa al-Turāst*-nya, disusul dua tahun kemudian dengan *al-Khitab al-‘Arabi al-Muā’sir Dirasah Naqdiyyāh Tahliyyāh*, kedua buku tersebut seperti sengaja dipersiapkan sedemikian rupa sebagai pengantar kepada grand proyek intelektualnya ‘*Naqd al-‘Aql al-‘Arabī* (kritik akal Arab). Buku ini bertujuan sebagai upaya untuk membongkar formasi awal pemikiran Arab-Islam dan mempelajari langkah apa saja yang dapat diambil dari pemikiran Islam klasik tersebut. Untuk karya ini telah menerbitkan *Takwīm al-‘Aql al-‘Arabi*, *Bunyā al-‘Aql-‘Arabi*, *al-A‘ql al-Siyāsī-‘Arabi*, *al-‘Aq al-Akhalqī al-‘Arabiyyāh*, *Dirasāh Taahliliyyāh Naqdiyyāh li Nuzūm al-Qiyām fi al-Thaqafāh al-‘Arabiyyāh*. Karya terpentingnya yang termasuk *al-Turāth wa al-Hadatshah*, *Ishkaliyyāh al-Fikr al-‘Arabi al-Muā’sir*, *Tahāfūl al-thāfūl intisaran li ruh al-Ilmiyyāh wa ta’sisan li akhlaqiyat al-Hiwār*, *Qadaya al-Fikr al-‘Mu’asir Al’awlamah*, *Sira’ al-Hadarat*, *al-Wahdah ila al-Ahklaq*, *al-Tasamuh*, *al-Dimaqratiyyah*. Tahun 1996, *al-Mashru al-Nahdawi al-‘Arabi Muraja’ah naqdiyyah*, *al-Din wa al-Dawlah wa Thabīq al-Shari’ah*, *Mas’alāh al-Hawwiyyah*, *al-Muthaqqafūn fi al-Hadarah al-‘Atabiyyah* *Mihnab ibn Hambal wa Nukkhah Ibn Rusyd*, *al-Tahmīyyah al-Basyāraiyyah* di *al-Watan al-‘Arabi*.

LAMPIRAN II

3. Prof. Dr. Nurcholis Madjid

Dilahirkan di Jombang, Jawa Timur. Pada tanggal 17 maret 1939. Beliau berasal dari keluarga pesantren. Pendidikan yang pernah ditempuhnya adalah Sekolah Rakyat dan Madrasah Ibtidaiyah, Pesantren Darul 'Ulum, KMI (*Kulliyatul Mu'ālimīn*) pondok Pesantren Modern Gontor, Ponorogo, Jawa timur. Kemudian melanjutkan ke Fakultas Adab, Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, selesai tahun 1968. memperoleh gelar Ph.D dari Universitas Chicago tahun 1984. Beliau aktif dalam gerakan kemahasiswaan dan terpilih menjadi Ketua Umum PB HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) periode 1966-1969 dan 1969-1971, Presiden PEMIA (Persatuan Mahasiswa Asia Tenggara) periode 1967-1969, Sekjen IIASFO (International Islamic Federation of Student Organization) sejak tahun 1969 hingga 1971. Beliau termasuk cendekiawan muslim yang gemar menulis, sejumlah karya yang pernah diterbitkannya antara lain; "Pesantren dan Tasawuf" dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Keislaman dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1988), "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia" dalam Gloria David (ed), *What is Modern Indonesia* (Athens: Ohio University of Ohio Southeast Asia Studies, 1979).

4. Deliar Noer

Dilahirkan di Medan tahun 1926. Beliau adalah dosen sejarah dan politik di School of Modern Asian Studies, University of Griffith, Brisbane, Australia. Beliau pernah menjadi visiting fellow pada Australian National University, Canberra. Tahun 1958 lulus sarjana politik Universitas Nasional Jakarta. Gelar Master of Arts dan Philosophy of Doctor di bidang ilmu politik diperoleh tahun 1960 dan 1963 dari Universitas Commel, Amerika Serikat. Selama tahun 1963-1965 menjabat dosen di Universitas Sumatera Utara, Medan. Kemudian diangkat menjadi rector IKIP Jakarta 1967-1974 sekaligus dosen. Beliau mengajar pula di UI (Universitas Indonesia) Fakultas ilmu-ilmu Sosial UI. Di tahun 1966-1968 tercantum sebagai anggota Staf Pribadi dan tim ahli Ketua Presidium Kabinet serta anggota tim ahli Komando Operasi Tertinggi (KOTI). Menjadi staf pengajar tidak tetap di Seskoad, Seskoal, seskou dan Lemhanas tahun 1966-1972. Karya-karya yang pernah diterbitkannya, antara lain: *Pengantar ke Pemikiran Politik* (Dwipa: Medan, 1965), *Beberapa Masalah Kuliah* (Dwipa: Medan, 1967), *Pemikiran Politik di Dunia Barat* (Jakarta: 1967), *Partisipasi dalam Pembangunan* (ABIM: Kuala Lumpur, 1977), *Administration of Islam in Indonesia* (Monograph, Comell Modern Indonesia Project, 1978) dan sejumlah tulisan lain yang tersebar di berbagai media massa.

LAMPIRAN III

CURRICULUM VITAE

Nama : Purwanto
TT.L : Lampung, 05 Mei 1982
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat Asal : Kampung Sendang Baru,
Kec. Sendang Agung, Kalirejo
Lampung Tengah 34174.

Nama Orang Tua
Ayah : H. Abdullah Masykur
Ibu : Darsiyah

Pekerjaan Orang Tua
Ayah : Wiraswasta
Ibu : Ibu Rumah Tangga
Alamat Orang Tua : Kampung Sendang Baru,
Kec. Sendang Agung, Kalirejo
Lampung Tengah 34174.

Pendidikan:

1. SDN II Sendang Baru, Lampung Tengah. Lulus tahun 1993.
2. SMPN Islam Sendang Asri, Lampung Tengah. Lulus tahun 1996.
3. MA Salafiyah Wonoyoso, Kebumen. Lulus tahun 2000.
4. Fakultas Syari'ah, Jurusan Jinayah Siyasah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Angkatan tahun 2000.

Organisasi:

1. Ketua Umum IMAKTA (Ikatan Mahasiswa Kebumen Jogjakarta), periode 1994-1995.
2. Mendirikan dan terlibat aktif di Sanggar ilir tahun 2003- sekarang.
3. Terlibat aktif di Sanggar Sunan (Ali Maksum, Krupyak) tahun 2004-2007.
4. Mendirikan dan aktif di Forum Pekerja Seni Teater (FOPSET) Kebumen, tahun 2006-sekarang.
5. Team Wayang Mikail LESBUMI (Lembaga Seniman Budayawan Muslim Indonesia) Yogyakarta, tahun 2007-sekarang.
6. Kajie Habib Multi Art Expression, tahun 2008.