

**ISLAM TRANSFORMATIF:
Tafsir Keberpihakan kepada Mustad`afin ***
Zakiyuddin Baidhaw^{*)}

Pendahuluan

Dalam kenyataan kini, kehadiran orang-orang miskin dan tertindas (termiskinkan) seperti gelandangan, pengangguran, dan kaum marjinal lainnya di tengah-tengah gelombang globalisasi tidak hanya menunjukkan krisis politik dan ekonomi, namun juga krisis spiritual. Dalam sebuah masyarakat yang terobsesi dengan kekayaan, kekuasaan, dan imperatif kesuksesan material, kaum mustad`afin telah terstigma sebagai manusia yang secara moral mengalami degenerasi, tidak berdaya dan penuh kegagalan.

Pengalaman keseharian bergelut dengan kaum tertindas dapat memperluas kesadaran akan pemaknaan kembali tentang kesengsaraan mereka, dan signifikansi ketidakberdayaan, ketidakpastian serta kelangkaan sebagai batu pijak membangun fondasi etika keadilan bagi orang-orang tertindas dan miskin.

Populasi kaum mustad`afin baru yang merupakan produk dari kecenderungan politik dan ekonomi struktural selama tiga dekade terakhir, akan terus tumbuh dan meningkat lebih-lebih setelah periode krisis ekonomi yang meluas. Keadaan semacam ini membuat populasi mereka akan menjadi subkultur yang menyebar mulai dari krisis perumahan dan pekerjaan, penyusutan besar dalam belanja sosial, perubahan-perubahan pada level makro ekonomi, strategi pembangunan kembali potensi lokal, dan sejumlah sebab-sebab lain. Bahkan banyak teoritikus kontemporer yakin bahwa ledakan kemiskinan yang telah mulai adalah intrinsik dalam kemajuan Kapitalisme dan Neoliberalisme itu sendiri yang menganut falsafah Libertarian (Baidhaw^{*)}, 2007: bab II).

Dalam konteks inilah, visi Islam transformatif yang berkesadaran dan berkapasitas organik bebas formalin memerlukan kerangka metodologis memaknai Islam secara kritis dengan panduan eksplanasi atas kenyataan-kenyataan sosial-politik dari ilmu-ilmu sosial kritis, yang pada akhirnya berujung pada gerakan praksis sosial.

Wahyu Transformatif: Sebuah Ancangan

“Transformatif” adalah satu prinsip Islam yang tak terbantahkan. Terbukti bahwa wahyu “statis” yang terpenjara dalam “teks” terus dapat berdialog dengan konteks sejarah masa lampau, sekarang dan proyeksinya ke masa depan. Sebagai teks baku dan atau dibakukan dalam bentuk mushaf, al-Qur`an tentu tidak dapat bicara sendiri dengan realitas, ia memerlukan manusia sebagai “penafsir” yang bervisi transformatif pula sehingga menjadi wahyu transformatif. Disisi lain, sebagai wahyu transformatif, ia merekam seluruh spektrum perjuangan para nabi yang dihadapkan pada “pilihan memihak” antara yang berkuasa atau lemah. Mereka dengan tegas memihak kaum lemah. Nabi SAW dalam sebuah doanya, berkomitmen untuk hidup, tumbuh dan mati bersama yang papa. Demikian pula Yesus berjuang keras sebagai pembela kaum papa. Musa menjadi simbol otentik perlawanan terhadap arogansi kekuasaan Fir`aun. Pemihakan para nabi kepada kaum papa, dhuafa/lemah, dan tertindas, menjadi fakta sejarah terjadinya proses

* Makalah disampaikan pada training Taruna Melati Utama, PP IPM, Kendal, 18 Agustus 2007.

*) Presidium Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, Dosen STAIN Salatiga, Peneliti Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial UMS.

penafsiran al-Qur'an secara transformatif. Para nabi sebelum menjadi instrumen wahyu transformatif, juga berfungsi sebagai penafsir kalam yang transformatif dan terus berdialog dengan situasi, konteks, serta kebutuhan komunitas. Al-Qur'an secara lebih tegas menunjukkan dan mengakarkan kearah pembebasan kaum papa, lemah, dan tertindas dengan menunjuk teks mustad'afin (QS. Al-Anfal 8:26, al-Nisa' 4: 75, 97-98, 127). Teks ini amat transformatif, karena kelamahan yang melekat pada mereka, menurut tinjauan al-Qur'an, disebabkan bukan *by nature*, *by accident*, melainkan oleh faktor-faktor luar lainnya (*by design*), yang dalam istilah sosiologis disebut faktor-faktor "struktural" atau dalam terminologi politik, diakibatkan oleh sistem kekuasaan yang otoriter, represif dan tiran.

Penggunaan al-Qur'an dengan merujuk teks mustad'afin sebagai kelompok lemah, marginal, dan tertindas tersebut terlihat jelas pada teks, "dalam harta si kaya", ada bagian intrinsik bagi orang miskin" (QS. al-Ma'arij 70:25; al-Dhariyat 51:19). Dengan demikian al-Qur'an mengafirmasikan model "keadilan distributif", agar "harta itu tidak hanya beredar diantara orang-orang kaya saja" (QS. Al-Hasyr 59:7). Hal ini menunjukkan dimensi transformatif teks al-Qur'an yang berdialog dengan situasi sejarah masa silam, dengan konteks kini dan masa depan saat problem kemiskinan serta penindasan merajalela di mana-mana. Pada saat yang sama, harta dan kekayaan hanya berputar di antara mereka yang kaya serta berkuasa. Farid Esack (2003: 1-5) menjadikan teks mustad'afin sebagai senjata ampuh untuk membebaskan kaum marginal, dhuafa, dan tertindas dari rejim penindas apartheid di Afrika Selatan. Teks tersebut benar-benar mempresentasikan semua penderitaan orang-orang tertindas di Afrika Selatan.

Ini hanya salah satu contoh dimana penafsiran teks al-Qur'an menjadi wahyu transformatif yang kemudian bisa menjadi kekuatan liberatif terhadap yang lemah, marginal, dan tertindas. Hal tersebut juga merupakan bentuk hermeneutika al-Qur'an yang ditafsirkan sebagai wahyu transformatif yang memihak dan membebaskan kaum lemah tertindas.

Khayr Ummah: Manusiawi, Membebaskan, dan Ilahiah

Ungkapan *Khayr Ummah* merujuk pada kehendak dan cita-cita luhur perjuangan Muslim untuk mewujudkan tatanan sosial-politik yang berkeadilan. Sayangnya hingga kini bentuk nyata dari penanda itu masih jauh dari harapan. Hadirnya tinanda itu sendiri sebenarnya telah disebutkan dalam penggalan ayat Ali Imran 3:110, bila tiga karakter utama yang menjadi prakondisi *khayr ummah* terpenuhi: yakni humanisasi (*al-amr bi al-ma'ruf*), liberasi (*an-nahy 'an al-munkar*) dan transendensi (*iman billah*).

Kahyr Ummah dalam tiga konteks di muka banyak disebutkan dalam al-Qur'an. Ini menegaskan bahwa al-Qur'an sebagai wahyu transformatif adalah kitab dengan pilihan keberpihakan pada nilai-nilai kemanusiaan. Selama ini al-Qur'an hampir selalu dipahami dan dicarakan dalam perspektif ketuhanan. Al-Qur'an bukan sebuah kitab yang hanya berbicara tentang Tuhan, surga, setan, malaikat, kematian atau akhirat saja, melainkan juga tentang sejarah dunia dan alam semesta dengan segala isinya. Semua masalah itu dibicarakan dalam kerangka kemanusiaan dan kehidupan duniawi.

Beberapa contoh berikut ini dapat memperjelas pernyataan tersebut. *Pertama*, al-Qur'an memaparkan sejarah bangsa-bangsa atau kelompok-kelompok ummat manusia. Pada suatu saat, mereka tumbuh dan berkembang menjadi kelompok yang kuat dan besar, di saat lain mereka itu hancur lebur ditelan sejarah (QS. Al-An'am 6:131; Hud 11:102). *Kedua*, al-Qur'an juga mengisahkan mengenai kehidupan suatu bangsa yang penuh kedamaian, kemakmuran, dan kesejahteraan, berkeadilan, peka terhadap persoalan rakyat, bahkan terhadap lingkungan alam;

yaitu dunia dan hewan. Kisah tentang bagaimana bangsa dan sekelompok manusia lainnya dilanda malapetaka dan berbagai penderitaan serta bencana secara terus menerus, semuanya itu tersebar hampir di semua surat al-Qur'an. *Ketiga*, model pemimpin dan kepemimpinan juga bisa dibaca dalam al-Qur'an. Sebuah bangsa yang besar dan kaya tetapi dipimpin oleh raja yang otoriter, represif dan tiran, dengan para pejabat yang korup serta kesejahteraan yang hanya dinikmati oleh segelintir elit yang berkuasa, tidak akan pernah hidup lama, bahkan segera hancur. Sebaliknya al-Qur'an, juga mengisahkan suatu bangsa besar dan makmur yang dipimpin raja dan para pemimpin yang adil, yang mau memahami, mendengarkan keluh kesah rakyatnya, bahkan keluh kesah hewan dan tumbuhan akibat ulah manusia. *Keempat*, di dalam al-Qur'an dapat pula dibaca dan direnungkan berbagai kisah dramatis bagaimana Nabi Musa *vis a vis* Fir'aun, Qarun, Hamman dan Samiri, dan Nabi Yusuf melawan kezaliman, penindasan dan eksploitasi yang tampil ke panggung sejarah peradaban dengan posisi serta situasi krusial yang dihadapinya. Masih banyak contoh lain yang tidak bisa disebutkan satu persatu.

Dengan demikian wahyu transformatif memfungsikan diri sebagai petunjuk bagi manusia agar bisa membedakan jalan hidup yang terang dan gelap. Al-Qur'an tidak hanya memfokuskan diri pada hal-hal ilahiah (transendensi, *iman billah*), tetapi bagi pelayanan kepentingan kemanusiaan dan emansipasi itu sendiri. Al-Qur'an hadir sebagai suatu kritik atau dzikir (peringatan) terhadap kebiasaan hidup manusia yang tidak produktif. Meskipun kitab ini mencatat nama-nama Tuhan yang terdapat dalam 1.882 ayat (hampir 30 persen dari seluruh ayat al-Qur'an yang berjumlah lebih dari 6000 ayat), namun nama-nama tersebut berkaitan dengan informasi tentang berbagai persoalan di sekitar diri manusia dan alam.

Ummah Wasath: Pejuang Keadilan dan Kemanusiaan

Ide tentang Islam transformatif juga ditunjukkan melalui ungkapan *ummah wasath*. Secara bahasa *wasath* adalah sesuatu yang terletak diantara dua ujung. Kata ini tertulis sebanyak 5 kali dalam al-Qur'an. Merujuk pada makna yang dikandung dalam ayat-ayat al-Qur'an, *wasath* mencakup tiga pengertian yaitu: Pertama, *tengah-tengah* (QS.Al-Baqarah 2:238). Kedua, *adil* (QS.Al-Baqarah 2:143): "Dan demikian pula kami telah menjadikan kamu umat yang adil dan terpilih agar kamu menjadi pejuang atas nama kemanusiaan dan agar Rasul menjadi saksi atas kamu."

Wahbah az-Zuhayli (1991: vol. 2, 14-15) menjelaskan *al-wasath* dalam ayat ini dengan menyatakan bahwa umat Muslim adalah umat yang adil dan cinta keadilan, yang pada hakekatnya melukiskan suatu keadaan yang terbaik dan terpuji dalam hal anugerah, ciptaan, syariat, hukum, ibadah, keistimewaan dan fitrah. Umat muslim disebut sebagai *ummah wasath* karena mereka mengutamakan prinsip equilibrium/keseimbangan (*at-tawazun*) antara kebutuhan jasmani dan rohani, antara kemaslahatan dunia dan akhirat; mereka juga berlomba-lomba untuk menjadi kaum yang moderat dan *tawassut* dalam arti memberikan hak kepada yang berhak menerima, melaksanakan segala hak dan kewajiban dalam suatu konstruk kehidupan sosial baik untuk kepentingan yang berjangka pendek maupun berjangka panjang. Karena sifat *al-wasath* dan *al-'adl* itulah umat Muslim disebut sebagai *ummat wasath* (al-Maraghi, 1994.: vol. 2, 5-6).

Sementara Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam *al-Manar* (t.th., vol. 2, 4-5) memaknakan *wasath* sebagai keadilan dan keterpilihan. Lafaz *wasath* digunakan karena mencakup pilihan dan keadilan; dan kaum Muslim tidak suka berlebihan maupun minimalis dalam persoalan-persoalan keagamaan, etika dan praksis sosial. Pendapat yang serupa dengan *al-Manar* juga dikemukakan oleh Ahmad Mustafa al-Maraghi dalam kitab tafsirnya.

Pengertian ketiga dari *wasath* adalah terbaik (QS. Al-Maidah 5:89): “maka kaffarat melanggar sumpah itu adalah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan terbaik yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. “Ditegaskan pula dalam sebuah adagium Arab:”Perkara yang terbaik adalah yang tengah-tengah”.

Dari paparan di atas, serta memperhatikan kelengkapan ayat al-Baqarah 2:143, nyata bahwa Muslim transformatif adalah manusia yang memiliki karakter jelas sebagai pejuang radikal untuk menegakkan keadilan dan kemanusiaan (*syuhada' ala al-nas*) dengan cara-cara nirkekerasan/moderat. Memperjuangkan keadilan dan kemanusiaan dengan kesabaran (upaya sistematis) adalah tanda Muslim transformatif. Ketika diperlukan, mereka harus berjuang menegakkan hukum dan kondisi sosial yang sepadan dengan martabat kemanusiaan. Orang beriman tidak punya pilihan. Dalam menghadapi ketidakadilan dan penindasan, ia harus berdiri di hadapan Tuhan untuk menjadi penentang abadi ketidakadilan dan penindasan. Pelanggaran atas hak-hak Tuhan harus dikutuk, dan semua orang yang berkehendak baik harus terlibat dalam memegang dan memelihara hak-hak tersebut sebagai tugas suci. Karena itu pula, keyakinan ini harus mampu membangkitkan para pengikut agama-agama untuk menjadi pelindung aktif terhadap hak-hak individu. Para pejuang militan demi martabat manusia bisa menentang kejahatan dengan kekerasan, tetapi kekerasan-kekerasan dengan batasan-batasan yang sangat ketat, daripada menggunakannya atas nama keistimewaan taqwa dan sebagai sarana suci untuk mencapai tujuan politik. Mujahid damai yang religius mempergunakan “kekerasan” bukan dengan cara-cara yang otoriter dan destruktif. Secara empatik, gentel, dan bertanggung jawab, mereka menjadi bagian dari makhluk Tuhan yang sejati dan menyatakan potensinya untuk kebaikan semua demi harmoni dan kesatuan yang merupakan niat Tuhan dalam mencipta seluruh makhluk karena perjuangan dan cara demikian merupakan terbaik di antara dua hal yang saling berlawanan dan bertentangan.

Kesetaraan dan Persamaan dalam Keragaman

Sebagai risalah profetik (QS. Al-Anbiya' 21:107), Islam pada intinya adalah seruan pada semua umat manusia, termasuk mereka para pengikut agama-agama, menuju satu cita-cita bersama kesatuan kemanusiaan (*unity of humankind*) tanpa membedakan ras, warna kulit, etnik, kebudayaan dan agama. Karena umat manusia tak ubahnya waktu, keduanya maju tak tertahankan. Dan sama seperti tak ada jam tertentu yang mendapat kedudukan khusus, begitu pula tak ada satupun orang, kelompok, atau bangsa manapun yang dapat membanggakan diri sebagai diistimewakan Tuhan (May, 2002: 21). Ini dapat berarti bahwa dominasi ras dan diskriminasi atas nama apa pun merupakan kekuatan antitesis terhadap tauhid, dan karenanya harus dikecam sebagai kemusyrikan dan sekaligus kejahatan atas kemanusiaan. Pesan kesatuan ini secara tegas disinyalir al-Qur'an al-Hujurat 49:13:

“Hai manusia, sesungguhnya Kami jadikan kalian dari jenis laki-laki dan perempuan, dan menjadikan kalian berkelompok-kelompok dan berbangsa-bangsa, agar kalian saling memahami dan saling menghargai. Sesungguhnya orang yang paling bermartabat di sisi Allah adalah mereka yang paling dapat memahami dan menghargai perbedaan di antara kamu”.

Ayat ini setidaknya mengandung tiga prinsip utama berkaitan dengan hidup dalam keragaman dan perbedaan. Pertama, prinsip *plural as usual*. Yakni kepercayaan dan praktek

kehidupan bersama yang menandakan kemajemukan sebagai sesuatu yang lumrah dan tidak perlu diperdebatkan apalagi dipertentangkan. Kepelbagaian cara berfikir dan cara bertindak umat manusia dalam konteks ruang dan waktu selalu dan selamanya akan terus eksis. Keberbedaan -- apakah dalam agama dan kebudayaan -- selalu saja hadir memberi nuansa dan spektrum kehidupan yang tidak monoton, ia selalu dinamis dan dialektis. Dengan demikian, Islam transformatif tidak mengenal kejumudan dan dogmatisme(QS. Al-Baqarah 2: 170; Luqman 31:21), karena keduanya mengingkari kenyataan bagi kemungkinan-kemungkinan terbukanya kebenaran dari pintu mana pun yang bisa diakses oleh orang beriman. Sebagaimana nasehat Ya'kub terhadap putra-putranya:

“Dan Ya'kub berkata: hai anak-anakku janganlah kamu mempersempit akses secara eksklusif, dan bukalah gerbang multi-akses seluas mungkin” (QS. Yusuf 12:67).

Dalam keberbedaan, senantiasa ada peluang untuk saling menjelajah dan menembus batas agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan yang pilar-pilar penopangnya tidak berdiri sendiri dan terpisah tetapi saling berhimpit dan bersinggungan. Ada ruang transparan yang membuat pandangan mata dapat mengembara dan saling mengerling dan menyapa kebenaran lain. Pluralitas kebenaran membuat mungkin banyak manusia memperoleh peluang meraih keselamatan, sehingga kenikmatan surgawi tidak hanya menjadi hak eksklusif suatu kelompok agama dan kebudayaan tertentu (egoisme), sembari membiarkan (apatisme) atau bahkan secara sengaja (anarkisme) menyebabkan kelompok lain terjerembab dalam kenistaan nerakawi. Kebenaran adalah proses dari perjumpaan sisi positif keragaman itu sendiri.

Tafsir yang menarik dari John Hick (1989: 240) tentang hipotesis pluralistik menyatakan: Agama-agama besar membentuk persepsi dan konsepsi yang berbeda-beda, serta melahirkan respon-respon yang berbeda pula terhadap Yang Maha Nyata dari dalam tradisi kehidupan atau peradaban besar yang beragam. Dan dalam setiap tradisi itu transformasi kehidupan manusia dari keberpusatan pada diri sendiri (*self-centredness*) menuju keberpusatan pada yang Nyata (*reality-centredness*). Oleh karena itu, tradisi-tradisi itu harus diakui sebagai alternatif bagi ruang kebenaran dan kesempatan guna meraih keselamatan yang ada di dalamnya, atau jalan keselamatan yang melaluinya, siapa pun dapat “menemukan keselamatan akhir menurut cara masing-masing”. Jadi, semua agama adalah sebuah totalitas sosio-kultural yang merupakan jalan-jalan yang berbeda dalam mengalami dan hidup dalam relasi dengan Yang Ilahi. Yang menyebabkan perbedaan itu adalah bukan sesuatu yang mutlak sifatnya, namun hanya faktor-faktor partikular yang berhubungan dengan sejarah dan kebudayaan.

Prinsip ini pada akhirnya menggarisbawahi pemahaman keagamaan inklusif, bukan sebaliknya pemahaman yang eksklusif dan skripturalis yang sering terperangkap dalam formula kebaikan dan kebenaran materialistik, yang *terbagi habis* hanya untuk kelompok sendiri yang seagama atau yang sebudaya; jauh dari kemiskinan dalam penafsiran teks-teks religius yang dapat mewariskan sikap-sikap fanatik, dogmatik, dan intoleran dalam menyikapi sofistikasi keragaman hidup.

Kedua, prinsip *equals as usual*. Ayat tersebut merupakan normatifitas bagi kesadaran baru umat manusia mengenai realitas dunia yang plural. Kesadaran ini bukan hanya karena manusia telah mampu melihat jumlah etnis dan bangsa yang sangat beragam di dunia ini. Namun kesadaran itu telah mengalami perkembangan sesuai dengan *episteme* zamannya. Bila kesadaran

pluralisme modern memahami keragaman sebagai akibat langsung perubahan sosial yang diarahkan oleh semangat pembangunan dan modernisasi, kesadaran pluralisme baru menandai keragaman sebagai suatu kenyataan yang *taken for granted* diakui eksistensinya. Kesadaran pertama pada hakekatnya cenderung mengarah pada penyeragaman wacana dalam berbagai bidang kehidupan dan mengalami kesulitan dalam melakukan dialog. Kesadaran terakhir mempunyai karakteristik antara lain: kerangka kerja teologi pluralis memusatkan diri pada kepercayaan bahwa Realitas Mutlak yang menjadi pusat keimanan para penganut agama-agama itu adalah sama, meskipun tafsiran atas Realitas Mutlak secara esensial tetap beragam.

Pluralisme berarti penghargaan terhadap sistem keimanan agama atau kebudayaan lain, penghargaan atas absolutisme dengan mengetahui batas-batasnya sehingga tetap memberi ruang bagi absolutisme agama lain. Pluralisme mengajak pada agama-agama (dan kebudayaan-kebudayaan) untuk berpindah dari pemusatan atas “diri” kepada “Yang Suci” untuk mengeliminir perbedaan-perbedaan yang ada dan menumbuhkan ko-eksistensi. Secara perenial, perbedaan-perbedaan hanya tampak pada level eksoteris, namun dapat bertemu pada satu titik yang sama, yakni dunia dalam yang sarat pesona esoterisme. Budhy Munawar-Rachman (2001: 31) dengan cermat menggarisbawahi bahwa pluralisme tidak semestinya dipahami sekadar sebagai kebaikan negatif (*negative good*) yang semata-mata hanya dipandang dari sisi kegunaannya untuk mengikis primordialisme, fanatisme dan radikalisme. Namun lebih dari itu, pluralisme adalah pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*civility*), bernilai positif dan merupakan rahmat.

Kerangka pluralitas semacam ini setidaknya bisa mengurangi ketegangan dan konflik yang dilahirkan dari kesalahpahaman tentang agama dan budaya atau kelompok lain. Namun demikian, kerangka itu masih menyisakan ruang untuk menyatakan “tidak” terhadap keimanan keagamaan lain, dan karenanya masih ada peluang untuk terjadinya dominasi dan supremasi walau dalam tekanan yang relatif kecil dibandingkan kerangka eksklusif dan inklusif. Oleh karena itu , perlu ada perluasan perspektif yang melihat keragaman sebagai hal biasa; semua kelompok keagamaan dan kultural atau kelompok kepentingan apapun mempunyai kesempatan yang sama untuk hidup dan membiarkan yang lain hidup; mengeliminasi setiap dominasi dan supremasi suatu kelompok atas yang lain; dan memandang semua kelompok yang ada sebagai mitra atau partner dan karenanya setara; kehormatan bagi mereka yang berhak, yaitu kelompok yang menghargai marabat kelompok lain; dan ketinggian derajat disisi Tuhan ditentukan oleh sika penghargaan dan penghormatan (ta’aruf) atas perbedaan dan keragaman.

Ketiga, prinsip sahaja dalam keragaman (*modesty in diversity*). Bersikap dewasa dalam merespon keragaman menghendaki kebersahajaan: yakni sikap moderat yang menjamin kearifan berfikir (*open mind*) dan bertindak; jauh dari fanatisme yang sering melegitimasi penggunaan instrumen kekerasan dan membenarkan *dirty hands* (tangan berlumuran darah dan air mata orang tak berdosa) untuk mencapai tujuan apapun; mendialogkan berbagai pandangan keagamaan dan kultural tanpa diiringi tindakan pemaksaan.

Visi Transformatif Gerakan Pelajar Muslim

Manifesto Islam transformatif di muka adalah upaya meretas jalan transformasi dalam semua lini dan lapisan sosial. Lalu, bagaimana aplikasinya dalam konteks gerakan pelajar Muslim (GPM)? Sudah saatnya cita-cita sosial GPM tidak lagi berorientasi melahirkan para “orientalis”,

dalam arti mereka sangat intens dalam *intellectual exercise*, namun hasil-hasil kajiannya tidak memberikan dampak atas perubahan sosial. Para intelektual semacam ini *menguasai* kajian-kajian ilmiah, dan dengan bekal pengetahuan ilmiahnya mereka memiliki kapital budaya (*symbolic capital*). Melalui kapasitas intelektualnya pula kapital budaya ini dapat dikembangkan menjadi kapital uang atau kapital politik.

Dalam konteks negara-negara di dunia ketiga yang penduduknya masih banyak berjuang meraih harkat dan marabat yang lebih baik, mengentaskan diri dari kemiskinan, ketertindasan dan keterbelakangan, semata-mata *intellectual exercise* yang lepas dari keterikatan pada nilai (*value-laden*) dan “keberpihakan” politik menjadi absurd. Keberhasilan GPM sangat janggal bila hanya diukur dari sofistikasi ilmiah dan terbatas pada nilai-nilai obyektivitas daripada asumsi-asumsi untuk aksi emansipatoris.

Jadi, dapat dikatakan bahwa perubahan orientasi dan visi dari GPM sebagai ladang perjuangan kultural (*cultural struggle*) ke perjuangan sosial (*social struggle*) yang transformatif, memang menghendaki perubahan-perubahan krusial dalam beberapa hal. Pertama, para aktivis Pelajar Muslim perlu mengubah orientasi modernitasnya di mana mereka pada umumnya merasa bangga sebagai kelas elite baru yang tugasnya sebagai ”pemberi stempel” dan legislasi nilai-nilai universal dan berperan utama sebagai penafsir teks-teks kebudayaan. Akselerasi perubahan yang demikian pesat menghendaki pergeseran peran intelektual yang mengekor paham modernisme dan menjalankan fungsi sebagai pemberi legitimasi atas proyek-proyek rekayasa modernitas, misalnya *good governance*, *civil society*, dan *gender*. Kini saatnya kaum intelektual muda ini menyuarakan pluralitas dan hak-hak untuk berbeda. Pergeseran peran dan fungsi inilah yang melahirkan jenis *subaltern intellectual*, *subaltern activists* suatu visi GPM yang menekankan keberanian untuk melakukan peran sebagai artikulator, yakni intelektual muda kritis yang menentang ketidakadilan, hegemoni dan tatanan *status quo*. Intelektual kritis ini selalu peka dan mampu bicara dan menulis tentang kezaliman dalam ruang-ruang publik (*public sphere*), menyuarakan ketertindasan dan sekaligus sebagai saksi atasnya, serta kritik terhadap dosa-dosa sosial demi advokasi kemanusiaan.

Dengan demikian, di sini perlu ada keberanian untuk bertanya, apakah aktivis GPM sudah siap sebagai institusi *civil society* yang otonom dalam ruang publik itu? Jika pertanyaan pertama sudah terjawab dan percaya diri sebagai otonom, pertanyaan berikutnya adalah: untuk siapa mereka berbicara? Jawaban atas pertanyaan kedua ini penting untuk melihat lebih lanjut apakah sebuah GPM sudah tegak sebagai bagian dari *civil society* yang menyuarakan kepentingan-kepentingan negara, kapital, pasar, dan politik penguasa dan hegemonis, dan karenanya lebih merupakan wakil dari kelas borjuasi baru; atau representasi suara keberpihakan kelas menengah otonom atas mereka yang marjinal dan tertindas dalam pusaran pembangunan dan globalisasi. Pertanyaan-pertanyaan ini sesungguhnya ingin menegaskan bahwa visi GPM itu lebih membutuhkan peran jamaah transformatif dalam bingkai pedagogi kemanusiaan daripada organisasi ke-pelajaran-nya itu sendiri.

Daftar Pustaka

Abduh, Muhammad, dan Ridha, Rasyid. *Al-Manar*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
Baidhawiy, Zakiyuddin. *Islam Melawan Kapitalisme: Konsep-konsep Keadilan dalam Islam*. Yogyakarta: Resistbook, 2007.

- Esack, Farid. *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Hick, John. *An Interpretation on Religion: Human Response to the Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- May, Karl. *Dan Damai di Bumi*. Jakarta: KP. Gramedia dan Paguyuban Karl May Indonesia, 2002.
- Safi, Omid. *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Rachman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Az-Zuhayli, Wahbah. *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.