

**ETIKA PROFETIK:
UPAYA MENTRANSENDENSIKAN ILMU-ILMU SOSIAL
[Belajar dari Kuntowijoyo]**

Moh. Shofan¹

Program Studi Pendidikan Agama Islam STAI Al-Aulia Bogor

Email :

Abstrak

Sejarah pertumbuhan gerakan pembaruan Islam di Indonesia sudah berjalan hampir satu abad. Selama rentang waktu itu banyak terjadi perubahan, baik yang bersifat sosial, politik, ekonomi maupun perubahan sikap dan pandangan hidup umat Islam yang disebabkan oleh adanya perubahan-perubahan masa dan situasi politik yang penuh gejolak dan pergolakan. Pola, sasaran dan unsur-unsur gerakan pembaruan tersebut sangat dipengaruhi oleh perubahan-perubahan ini. Perubahan ini sebenarnya bagian dari proses revolusioner apa yang secara metaforis disebut sebagai—meminjam istilah Alvin Toffler—"gelombang" perubahan dalam menciptakan peradaban baru. Oleh karena itu mau tidak mau peran-peran keagamaan perlu ditinjau ulang dan direvitalisasi. Masalahnya di sini adalah agama yang pada awalnya diyakini sebagai wahyu Tuhan yang transhistoris, dipandang ramah dan sejuk, ketika berkembang dan menyebar, yang mengemuka adalah agama sebagai kekuatan kolektif-komunal dan institusional yang sarat dengan agenda ideologis yang selalu terlibat dalam situasi persaingan. Kita mesti mengembalikan fungsi agama dengan cara melakukan—meminjam istilah Kuntowijoyo—obyektifikasi, agar ia benar-benar bermanfaat untuk seluruh umat manusia, tak hanya memenuhi keinginan eksklusif sebagian kaum beragama tertentu untuk menegaskan identitasnya. Tulisan ini membincang tentang peran agama serta agenda penting ke depan karena agama diakui memiliki peran transformatif bagi proses sosial, kultural, ekonomi, dan politik di masa depan, sehingga tampil sebagai nilai-nilai yang dapat diterima semua orang lepas dari latar belakangnya.

Keywords: Islam, Kuntowijoyo, Ilmu Sosial Profetik, transendental, teologi

¹Penulis adalah Dosen Ilmu Pendidikan Islam, STAI Al-Aulia, Bogor

Dalam wacana pemikiran Islam di Indonesia, kajian ‘pemikiran Islam’ model Kuntowijoyo—selanjutnya disebut Kunto saja—menurut penulis, mempunyai corak yang sangat berbeda dengan corak telaah pemikiran Islam yang selama ini telah dikenal. Telaah pemikiran keislaman Kunto sangat berbeda dengan corak telaah pemikiran keislaman model Cak Nur (panggilan akrab Prof. Dr. Nurcholish Madjid) yang bobot keislaman, kemodernan dan keindonesiaannya sangat kental, juga berbeda dengan pemikiran Islam model Amin Abdullah yang bobot kalam dan filsafatnya sangat mencolok, dan lebih-lebih lagi bukan seperti pemikiran keislaman model Gus Dur (sapaan K.H. Abdurrahman Wahid) yang nuansa pemikiran pribumisasinya sangat kentara. Tidak juga dengan Kang Jalal (sapaan Jalaudin Rahmat) dan Abdul Munir Mul Khan yang lebih bercorak tasawuf.

Menurut pengamatan penulis, pemikiran Islam ala Kunto belum

ada yang secara metodologis sama dalam konteks keindonesiaan. Walaupun M. Syafi’i Anwar (1995:173) dalam *‘Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia’* menyamakan Kunto dengan Moeslim Abdurrahman, pemikir Islam yang menggagas ‘teologi transformatif’. Namun penulis melihat bahwa keduanya tetap berbeda, walaupun tujuan yang hendak dicita-citakannya berangkat dari isu yang sama, yakni tentang kebodohan, keterbelakangan, ketimpangan sosial dan pembelaannya terhadap kaum tertindas, *‘dhuafa’*. Pengertian tentang ‘teologi transformatif’ dimaksudkan oleh Moeslim sebagai pencarian sebuah metode berfikir dan tindakan yang memihak serta yang mampu mempersenjatai masyarakat untuk bisa bangkit dan keluar dari keterbelakangan, kebodohan, dan kemiskinan dengan mengesampingkan paradigma modernisasi. Tetapi yang perlu dipertegas oleh penulis di sini adalah bahwa gagasan tentang ‘teologi transformatif’ yang diusung oleh Kang Moeslim belum

mempunyai rumusan metodologi dan pijakan epistemologi yang jelas – untuk tidak mengatakan masih kabur.

Berbeda dengan Moeslim, Kunto, penggagas ilmu sosial profetik ini dalam mentransformasikan ide-idenya tampaknya menghindari atau kurang setuju dengan istilah ‘teologi’ yang digunakan oleh Moeslim. Kunto berpendapat bahwa istilah (teologi) itu berasal dari tradisi Katolik, yang akan sulit dipahami di lingkungan Islam. Kunto lebih merasa enak untuk mengembangkan kerangka pemikiran ilmu-ilmu sosial dalam rangka melakukan proses transformasi dengan paradigma Islam. Terlepas dari perbedaan istilah yang digunakan oleh kedua pemikir tersebut, secara metodologis, Kunto telah merumuskan metodologi dan memberikan pijakan epistemologi yang kuat dalam kerangka paradigmatis.

Dalam khazanah pemikiran Islam, Kunto termasuk dalam pemikir neo-modernis yang

memakai seperangkat ilmu Barat dengan sentuhan transendental Qur’ani dan kenabian sebagaimana yang sering dia sebut dalam banyak tulisannya sebagai ‘strukturalisme transendental’. Jika Nurcholish Madjid banyak menggeluti bidang etika al-Qur’an, Kunto lebih pada bidang sosiologis atau perencanaan masyarakat Islam—walaupun tidak tepat betul dengan tipologi itu. Keduanya menggeluti Islam Peradaban dengan *grand design* untuk mengupayakan suatu *social engineering* masyarakat Islam Indonesia yang modern.

Karenanya, tidaklah terlalu berlebihan jika penulis mengatakan, bahwa pemikiran keislaman Kunto, justru lebih dekat dengan pemikiran Fazlur Rahman—walaupun nama Kunto tidak setenar nama Fazlur Rahman—khususnya dalam alur pemikirannya yang sangat ‘kritis’. Sebelum berbicara banyak tentang pemikiran Kunto, terlebih dahulu penulis kemukakan sekilas tentang landasan pemikiran Islam Fazlur Rahman dalam merespon modernitas.

Menurut Rahman, ada dua tipe cendekiawan muslim dalam meresponi modernitas. Di satu sisi mereka melakukan pengadopsian gagasan-gagasan kunci Barat dan pranata-pranatanya yang dibela mati-matian, yang sebagian diberi pembenaran dengan diberi kutipan al-Qur'an. Sementara kelompok yang lain menolak mentah-mentah modernitas dan mengajukan alternatif apologetik, berdasarkan pemahaman al-Qur'an secara literal. Karena pemahaman al-Qur'an yang sepotong-potong ini, Fazlur Rahman, dalam *Islam and Modernity*, menyarankan jalan keluar melalui dua gerakan dalam penafsiran al-Qur'an – yang dikenal dengan '*double movement*'. Saran tersebut dibuat, untuk mengatasi kecenderungan para modernis klasik, yang apologetik terhadap Barat, dan pada neo-revivalis (fundamentalis), yang skripturalis.

Pertama, pahami arti atau makna suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan

jawabannya. Menurut Rahman, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifik, suatu kajian mengenai situasi makro, mengenai konteks sosial masyarakat saat itu (saat al-Qur'an diturunkan) harus dilakukan. Kedua, menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering dinyatakan (Fazlur Rahman, 1995: 7).

Jika langkah pertama, berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'an untuk dilakukan penggalian sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kalau dua langkah pemahaman ini dapat dijalankan, maka, menurut Rahman, perintah-perintah al-Qur'an

akan menjadi hidup dan efektif kembali (Fazlur Rahman, 1995: 7).

Yang menarik, walaupun daur metodologis Islam Rahman ini meliputi dua tahap, yaitu 'etika al-Qur'an' pada tahap pertama, dan 'sosiologis' pada tahap kedua, dua tahapan ini merupakan kerja besar. Misalnya pada Rahman sendiri, contoh usaha membangun etika al-Qur'an jauh lebih intensif ketimbang memberi tafsiran sosiologis al-Qur'an atas problem kontemporer. Ini terlihat dari buku utamanya, *Major Themes of The Qur'an (1980)*. Sementara tafsir sosiologisnya hanya meliputi problem-problem mikro masyarakat Islam, seperti ordonansi hukum kekeluargaan muslim, keluarga berencana, riba dan bunga bank, zakat sebagai pajak, sembelihan mesin, soal Sunnah, hadis dan wahyu (Budhy Munawar, 2004: 460).

Dalam dunia intelektual, konsep Rahman ini telah membuka suatu studi yang serius terhadap al-Qur'an, bahwa bagi Rahman al-Qur'an hanya sepersepuluhnya saja yang nampak ke permukaan

sedangkan sisanya masih tenggelam di dalam permukaan sejarah. Konsep ini terkenal dengan 'teori puncak gunung es yang terapung' (Fazlur Rahman, 1990: 56). Karya-karya dan hasil penelitian Rahman mengantarkannya pada kesimpulan perlunya segera diupayakan *systematic reconstruction* dalam pemikiran Islam, terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Meskipun begitu, menurut Amin Abdullah (1996: 3), sebegitu jauh Rahman belum begitu tegas dan tandas dalam menguraikan metodologi dan piranti keilmuan yang diperlukan untuk mencapai tujuan *systematic reconstruction* tersebut, bahkan sesekali ia juga ragu jika harus dihadapkan pada pilihan harus memilih model pemikiran Islam yang beraroma 'normatif' atau bernuansa 'historis-empiris'(Fazlur Rahman, 1985: 189-220). Kekosongan dalam bidang metodologi yang harus digunakan inilah, yang menurut hemat penulis, akan diisi oleh Kunto. Dalam pandangan penulis, Kunto

banyak menggeluti pada bidang yang kedua dari *'double movement'*nya Rahman, yaitu bidang aspek sosiologisnya/ perekonomian masyarakat Islam.

Dalam beberapa tulisannya, Kunto—sebagaimana Rahman—berusaha mengembangkan pemikiran keislaman tanpa melupakan teks al-Qur'an dan Hadis (Sunnah) sebagai sumber ajaran Islam yang disepakati. Kunto berusaha dengan sungguh-sungguh menyusun agenda metodologis, atau tepatnya paradigma untuk menafsirkan al-Qur'an. Paradigma yang dimaksud oleh Kunto adalah menjadikan al-Qur'an sebagai kerangka epistemologi dan aksiologi bagi umat Islam dalam menafsirkan dan mentransformasikan realitas (Arif Subhan, 1994: 100).

Inti pemikiran keislamannya teramat jelas. Ia adalah ilmuwan sosial Muslim yang pertama kali mengetengahkan pentingnya "Ilmu Sosial Profetik" (ISP) atau "Ilmu Sosial Transformatif". Dalam menerjemahkan "kemajuan bangsa" demi suatu transformasi masyarakat

Muslim, perhatiannya yang tinggi akan perlunya teori sosial yang bisa menjembatani ideal Islam dan realitas sosial umat, yang dihadapkan pada teori sosial yang ada, khususnya dalam lingkungan akademis Indonesia, kurang memadai.

Kunto, yang gagasan-gagasannya kini mulai dikaji oleh banyak kalangan ini masih terus berkarya sampai detik-detik akhir hayatnya. Beberapa gagasan Kunto yang terkenal misalnya; ilmu sosial profetik, sejarah sosial, periodisasi kesadaran keagamaan umat Islam,²

²Menurut Kunto, periode sejarah Islam di Indonesia terbagi menjadi tiga tahapan: periode mitos, periode ideologi, dan periode ilmu. Dalam periode mitos atau periode utopia, umat cenderung memiliki kesadaran mistis-religius, sehingga dasar pengetahuan waktu itu menjadi mitos, tanpa didasarkan pada realitas dan kondisi obyektif. Kunto memberi contoh untuk periode ini dengan keinginan tokoh semacam Kartosuwirjo yang bermaksud mendirikan negara Islam seperti yang diimpikan, tanpa melihat kondisi obyektif yang ada. "Kartosuwiryo punya pikiran yang tidak obyektif terhadap umat. Ia membayangkan umat sebagai umat mistis yang akan menjadi realitas umat, padahal tidak demikian adanya". Periode ini berlangsung kira-kira sampai dengan tahun 1900. Pada periode ideologi, khasanah pengetahuan Islam dipahami sebagai

dan obyektifikasi Islam serta metode strukturalisme transendental, kini mulai banyak dikaji dan menjadi wacana tersendiri.

"Pengilmuan Islam", "Paradigma Islam", dan "Islam sebagai ilmu" adalah tiga istilah

formulasi normatif, yang kemudian berkembang menjadi ideologi dan aksi. Ciri pokok dari periode ideologi adalah kuatnya orientasi pada negara (*sate*) dan mobilisasi massa. Kunto memberi contoh ini dengan Masyumi yang menginginkan negara Islam teokrasi yang demokratis. Melalui proses sejarah dan dengan interpretasi yang bermacam-macam, keinginan seperti itu menjadi menakutkan, sehingga orang menjadi pobi dengan ideologi. "periode semacam itu sudah berlalu. Perubahan sejarah menghendaki bahwa ideologi seperti yang dinyatakan Masyumi dulu, mungkin sudah tidak relevan dengan kondisi obyektif sejarah. " periode ini diperkirakan berlangsung hingga 1965, walaupun menurut Kunto, ini bukan batas waktu yang tegas. Periode selanjutnya, yakni periode ilmu, terjadi sesudah Partai Komunis Indonesia (PKI) tumbang, ancaman ideologis berkurang. Kemudian tampillah benih-benih baru dimana Islam ditampakkan sebagai ilmu. Islam yang semula ditampilkan sebagai ideologi dan aksi dengan formulasi normatif dari A-Qur'an dan Hadist, ditransformasikan ke dalam formulasi teoritis. Islam selanjutnya berkembang menjadi disiplin ilmu yang memiliki program aplikasi, misalnya dalam bentuk ilmu sosial Islam. Islam memiliki program dan perencanaan yang kemudian dilanjutkan dengan kegiatan nyata. Lihat, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993), 265-267

yang menjadi *trademark* pemikiran-pemikiran Kunto mengenai perkembangan pengetahuan dan sains kontemporer. Sementara "Pengilmuan Islam" adalah proses dan "Paradigma Islam" sebagai hasil, maka "Islam sebagai ilmu" adalah proses dan hasil sekaligus. "Pengilmuan Islam" merupakan ikhtisar metodologis untuk mengganti kecenderungan sejumlah intelektual dan akademisi yang menggunakan semboyan "Islamisasi pengetahuan". Ini penting untuk menghindari bias setiap pihak dari sikap-sikap reaktif menjadi proaktif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kunto juga bermaksud mengangkat kesempatan istilah pengetahuan dalam dunia Islam yang hanya dibagi menjadi *qauliyah* dan *kauniyah*. Pembagian ini menurutnya akan berimplikasi pada katagorisasi yang bersifat dikotomis dan trikotomis—sebagaimana tesis Clifford Geertz; *priyayi, abangan dan santri*—yang tidak selalu menggambarkan realitas yang sesungguhnya. Karenanya, Kunto

sekali lagi menegaskan penolakannya terhadap segala bentuk katagorisasi keilmuan yang merupakan hasil konstruksi para ilmuwan sebagai suatu realitas (Arif Subhan, 1994: 93).

Ciri khas Kunto, dalam menerjemahkan 'kemajuan bangsa', adalah perhatiannya yang tinggi akan perlunya teori sosial yang bisa menjembatani 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 (Budy Munawar, 1985: 475). Karena itulah demi suatu cita-cita transformasi masyarakat muslim ia merasa perlu akan suatu rintisan apa yang disebutnya sendiri, yakni 'ilmu sosial transformatif atau ilmu sosial profetik.' Lahirnya ilmu-ilmu sosial profetik ini bertolak dari pandangan bahwa dalam perkembangan sekarang ini, umat Islam perlu mengubah cara berfikir dan bertindakya, dari menggunakan pola ideologi ke pola

keilmuan. Islam, sebagai konsep normatif memang dapat dijabarkan sebagai ideologi, seperti yang selama ini telah dilakukan. Tapi Kunto menawarkan alternatif untuk menjabarkan Islam normatif menjadi teori-teori. Di sini, Islam perlu dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu. Sebab dengan kerangka ilmu itu, terutama yang empiris, umat Islam dapat lebih memahami realitas. Dengan cara itu, umat akan dapat melakukan transformasi atau perubahan seperti yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, yakni humanisasi, liberasi, dan transendensi (Ulumul Qur'an, Vol. 1 No. 1, 1989: 12-15).

Kunto dalam menyuguhkan gagasan Ilmu Sosial Profetik, lebih memilih kata "ilmu sosial" daripada memilih kata "teologi" karena istilah "teologi" akan berujung pada debat antara dua kelompok yang setuju dan tidak setuju dengan "re-interpretasi ajaran Islam" atau yang lebih sering disebut dengan istilah "Teologi Transformatif." Sedangkan istilah "ilmu sosial" akan membuka pada perumusan ulang, revisi, dan

rekonstruksi secara terus menerus baik melalui refleksi empiris maupun normative (Fahmi, 2005: 6-7).

Yang dimaksud dengan “re-interpretasi ajaran Islam” adalah program pembaruan pemikiran untuk reaktualisasi Islam yang dapat dilaksanakan pada masa kini. Program pertama adalah perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan tertentu di dalam Al-Qur’an. Contohnya, ketika kita dilarang untuk hidup berfoya-foya, dan hal itu kita tanggap secara individual akan membuat kita mengutuk orang-orang yang hidup berfoya-foya. Sedangkan pemahaman secara sosial akan mencari sebab-sebab struktural kenapa gejala hidup mewah itu muncul dalam konteks sistem sosial dan sistem ekonomi. Dari penafsiran semacam ini, mungkin kita akan menemukan akar permasalahan hidup foya-foya, yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, dan sistem pemilikan sumber-sumber penghasilan.

Program kedua adalah mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif. Misalnya pada ketentuan zakat, secara subjektif memang diarahkan untuk “pembersihan” harta kita, dan jiwa kita. Tapi di sisi objektif tujuan zakat intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial.

Program ketiga adalah mengubah Islam yang normative menjadi teoretis. Selama ini kita cenderung lebih menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an pada level normative, dan kurang memperhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma itu menjadi kerangka-kerangka teori ilmu.

Program keempat adalah mengubah pemahaman yang a-historis menjadi histories. Selama ini pemahaman kita mengenai kisah-kisah yang ditulis dalam Al-Quran cenderung sangat bersifat a-historis, padahal maksud Al-Quran menceritakan kisah-kisah itu adalah justru agar kita berpikir historis.

Program terakhir, yaitu barangkali merupakan simpul dari

keempat program sebelumnya adalah bagaimana merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang bersifat umum (general) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris.

Untuk merealisasikan kelima program di atas, Kunto menawarkan al-Qur'an sebagai paradigma, yang berarti menjadikan al-Qur'an sebagai kerangka epistemologi dan aksiologi bagi umat Islam dalam menafsirkan dan mentransformasikan realitas. Kerja intelektual seperti itu, menurutnya diperlukan usaha untuk mengangkat teks al-Qur'an ke tingkat penafsiran yang bebas dari beban-beban atau bias-bias historisnya. Kunto biasa menyebutnya dengan mentransendensikan al-Qur'an (melepaskan diri dari bias-bias penafsiran yang terbatas pada situasi historis itu, atau mengembalikan makna teks) yang sering merupakan respon terhadap realitas historis kepada pesan universal dan makna transendentalnya. Upaya Kunto dalam mentransendensikan al-

Qur'an tersebut sebenarnya telah disadarinya bahwa upaya yang sama akan terjebak pada bias-bias baru karena sistem pemahaman terhadap situasi historis kontemporer membentuk perspektif baru. Namun bagi Kunto, bias yang terbentuk dalam memahami situasi historis kontemporer tersebut merupakan bias yang positif (Fahmi, 2005: 6-7).

Mengapa ia yakin perlu membangun 'paradigma' baru ilmu sosial yang tepat untuk umat Islam ini karena sejak awal ia meyakini bahwa ilmu itu bersifat relatif, atau dalam bahasa Thomas Kuhn 'paradigmatik'.³ Ilmu itu juga bersifat

³Istilah paradigma menjadi sangat terkenal justru setelah Thomas Kuhn menulis karyanya yang berjudul *The Structures of Scientific Revolutions*. Dalam buku itu Kuhn menjelaskan tentang model bagaimana suatu aliran teori itu lahir dan berkembang. Menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma, di mana suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang baru. Paradigma diartikan sebagai satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasarkeyakinan atau pijakan suatu teori. Kuhn juga berpendapat bahwa paradigma akan selalu menggantikan posisi paradigma lama, dan jika tidak, para ilmuwan tidak memiliki kerangka kerja yang mapan. Lihat Thomas Kuhn, *The Structures of Scientific*

ideologis (Marx), dan bersifat cagar bahasa (istilah Wittgenstein). Karena semua itu, membangun ilmu sosial yang Islami adalah sah. Umat Islam bisa membangun sendiri paradigma ilmu (teori)nya yang sesuai dengan tuntutan sosiologis umat Islam. Ilmu sosial transformatif sendiri, dalam bayangan Kunto, harus dibangun dari paradigma al-Qur'an. Yang dimaksudkan paradigma di sini, adalah *mode of thought*, *mode of inquiry* yang diharapkan bisa menghasilkan *mode*

Revolutions, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Patton, sebagaimana Kuhn, memahami paradigma sebagai konstelasi teori, pertanyaan, pendekatan, serta prosedur yang dipergunakan oleh suatu nilai dan tema pemikiran. Konstelasi ini dikembangkan dalam rangka memahami kondisi sejarah dan keadaan sosial, untuk memberi kerangka konsepsi dalam memberi makna realitas sosial. Paradigma merupakan tempat kita berpijak dalam melihat suatu realitas. Justru kekuatan sebuah paradigma terletak pada kemampuannya membentuk apa yang kita lihat, bagaimana cara kita melihat sesuatu, apa yang kita anggap masalah, apa masalah yang kita anggap bermanfaat untuk dipecahkan serta apa metode yang kita gunakan dalam meneliti dan berbuat. Paradigma, sebaliknya, mempengaruhi apa yang tidak kita pilih, tidak ingin kita lihat, dan tidak ingin kita ketahui. Lihat, Dr. Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar--Insist Press, 2001), 19

of knowing. Dengan pengertian paradigmatik ini, dari al-Qur'an dapat diharapkan suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas, sebagaimana al-Qur'an memahaminya.

Menurut Kunto, 'Konstruksi pengetahuan itu (harus) dibangun oleh al-Qur'an, dengan tujuan agar kita memiliki hikmah, yang atas dasar itu bisa dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif al-Qur'an, baik pada level moral, maupun sosial.' Bagi Kunto, konstruksi pengetahuan itu diharapkan bisa merumuskan desain-desain besar mengenai sistem Islam termasuk sistem teorinya (Kuntowijoyo: 286-291).

Tawaran Kunto tersebut didasarkan atas kesadarannya tentang konstruksi pengetahuan umat Islam mengenai al-Qur'an yang mempunyai kecenderungan merujuk kepada warisan intelektual Islam yang mengandung bias lantaran keterbatasan situasi historisnya. Meskipun hal semacam ini baginya bukan merupakan

sebuah kesalahan, tetapi menurutnya diperlukan usaha untuk mengangkat teks al-Qur'an ke tingkat penafsiran yang bebas dari beban-beban atau bias-bias historisnya. Kunto biasa menyebutnya dengan mentransendensikan al-Qur'an (melepaskan diri dari bias-bias penafsiran yang terbatas pada situasi historis itu, atau mengembalikan makna teks) yang sering merupakan respon terhadap realitas historis kepada pesan universal dan makna transendentalnya. Sedemikian rupa, usaha-usaha untuk menafsirkan dan mentransformasikan realitas tidak terbelenggu oleh paradigma usang masa lalu yang mempunyai bias berbeda dengan kondisi sosio-historis masa kini (Kuntowijoyo : 331-335).

Pengandaian mengenai adanya struktur transendental, dengan kata lain berarti mengakui bahwa al-Qur'an harus dipahami sebagai memiliki bangunan ide yang transendental; sebuah orde atau sistem gagasan yang otonom dan

sempurna. Metode yang dimaksudkan tersebut selanjutnya disebut Kunto sebagai metode strukturalisme transendental. Istilah transendental di sini menurut Kunto, bukanlah dalam pengertiannya yang abstrak (metafisik, spiritual), tetapi yang dimaksudkan adalah transendental melampaui (*beyond transcenden*). Metode ini digunakan untuk memahami sebuah teks (al-Qur'an dan as-Sunnah) yang merujuk ke gejala-gejala sosial masa kini dan di sini, di mana antara keduanya terdapat jarak sosio-historis yang cukup panjang. Dalam pandangan Kunto, Arab pada masa itu merupakan masyarakat pra industri, masyarakat kesukuan (*tribal society*), dan homogen. Sedangkan sekarang, kita menghadapi masyarakat industrial (bahkan sudah memasuki pasca industrial), masyarakat kenegaraan (*civil society*) dan masyarakat heterogen. Sedemikian rupa, metode strukturalisme transendental tersebut dapat digunakan untuk menerapkan ajaran Islam dalam transformasi yang telah dilalui Islam

baik secara spasial historis maupun sosial. Ajaran Islam yang dimaksud adalah yang terkandung dalam teks-teks klasik (al-Qur'an dan as-Sunnah) dan secara lebih spesifik lagi dibatasi –seperti yang selalu Kunto jadikan pijakan bersifat secara inheren, yaitu Q.S. Ali Imran (3) : 110. Dengan ayat ini Kunto merumuskan etika profetik yang terdiri dari tiga unsur, yaitu humanisasi, liberasi dan transendensi (Kuntowijoyo, 2001: 106 dan 357).

Rumusan yang dilakukan Kunto tersebut menjelaskan, bahwa konsep tentang umat terbaik (*the chosen people, khaira al-ummah*) merupakan sebuah cita-cita masyarakat Islam yang akan tercapai dengan menerapkan etika profetik dalam kehidupan sehari-hari, sebagai aktivisme sejarah. Penerapan semacam ini mengartikan bahwa aktivisme bertumpuh kepada kesadaran nilai-nilai ilahiah (*amar al-ma'ruf, nahi al-munkar*). Dengan alasan seperti ini, maka yang dimaksud sebagai ajaran sosial Islam di sini adalah tiga unsur

dalam etika profetik. Oleh karena itu, di bawah ini hanya akan dijelaskan penerapan metode strukturalisme transendental dalam ajaran sosial Islam (humanisasi, liberasi dan transendensi).

Humanisasi yang dimaksudkan dalam etika profetik bukanlah humanisme yang berakar kepada *antrophosentrisme Renaissance*, tetapi berakar dari humanisme *teosentris*. Humanisasi ini lahir karena humanisme *antrophosentrisme* justru telah menyebabkan terjadi dehumanisasi. Menurut Kunto, humanisasi dalam etika profetik adalah humanisme yang disemangati oleh nilai-nilai ketuhanan, dan sasaran humanisasi ini adalah dehumanisasi, agresifitas dan *loneliness*. Adapun nilai liberasi dalam etika profetik, menurut Kunto diilhami oleh semangat liberatif dalam teologi pembebasan dan komunisme. Tetapi, liberasi dalam etika profetik menggunakan liberasi dalam konteks ilmu, bukan liberasi ala ideologi atau ala teologis, serta mendasarkan liberasinya kepada nilai-nilai transendental. Sasaran

liberasi dalam etika profetik adalah sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem politik yang membelenggu manusia (Kuntowijoyo: 369).

Sedangkan transendensi merupakan dasar dari dua unsur etika profetik sebelumnya (humanisasi, liberasi). Transendensi mempunyai tugas memberikan arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi dilakukan. Ketiga unsur etika profetik ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Transendensi berfungsi kritik dan akan menjadi tolak ukur kemajuan dan kemunduran manusia. Dengan konteks transendensi, Kunto menawarkan pengganti *methodological secularism* dan *methodological atheism*, yaitu *methodological objectivism* (Kuntowijoyo: 373).

Tiga unsur etika profetik yang dimaksud sebagai ajaran sosial Islam ini, merupakan hasil pembacaan Kunto terhadap al-Qur'an dengan menggunakan metode strukturalisme. Setiap unsur

etika profetik sebagai struktur pembentuk ayat Q.S. Ali Imran (3): 110, bekerja sebagai suatu sistem yang mengatur sendiri, dan sebagai sistem yang utuh dan dinamis secara internal (*langue*). Setiap unsur etika profetik mengatur dirinya sendiri. Misalnya humanisasi dan liberasi, walaupun terilhami dari humanisme *antrophosentris* dan teologi pembebasan, namun tetap merujuk dan mengarah kepada nilai-nilai ketuhanan (transendensi), sehingga yang dihasilkan humanisasi *teosentris* dan liberasi ala ilmu sosial (Kuntowijoyo: 369).

Sebagai sistem yang utuh dan dinamis secara internal, ketiga unsur etika profetik tersebut adalah satu kesatuan yang tak terpisahkan dan mengalami perubahan. Perubahan tersebut misalnya seperti upaya yang dilakukan oleh Kunto dalam melakukan derivasi dari *amar al-ma'ruf* menjadi humanisasi, *nahi munkar* menjadi liberasi, *tu'minuna bi allah* menjadi transendensi (Kuntowijoyo, 2001: 229). Walaupun dalam banyak tulisannya Kunto tidak menggunakan istilah

hermeneutika sosial dalam memahami al-Qur'an. Tetapi Kunto banyak menggunakan paradigma al-Qur'an yang menjadi dasar pembentukan hermeneutika al-Qur'an. Pendekatan Kunto dalam membaca Islam lebih kritis untuk membongkar teks-teks ulama klasik, yang selama ini lebih dominan dalam memasung tradisi Islam tanpa bisa dikritik. Ia menawarkan pendekatan baru, yaitu Islam profetik.

Ilmu sosial profetik, tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetik tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Kunto juga mengkritik Ziauddin Sardar yang menentang penggunaan istilah-istilah dari ilmu pengetahuan Barat. Bagi Kunto, sangat tidak realistis jika memandang pengaruh-pengaruh Barat dalam hal Islamisasi sains ini dalam perspektif yang dikotomis,

sehingga Kunto menggunakan sintesis dari khazanah ilmu Barat dalam proses *theory-building*.

Berangkat dari pemikiran siapakah pemikiran Kunto dalam ISP ini? Beliau mengklaim bahwa asal-usul pikiran tentang Ilmu Sosial Profetik dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan Muhammad Iqbal dan Roger Geraudy. Yang ingin diambil oleh beliau dari kedua pemikir itu adalah sisi "realitas kenabian" (prophetic reality) yang telah menjadi bagian penting dalam proses kesejarahan umat manusia. Muhammad Iqbal, dengan mengutip ucapan Abdul Quddus, seorang sufi besar Islam dari Ganggoh, mengatakan bahwa Nabi Muhammad telah memberikan "kesadaran kreatif" (creative consciousness) dalam menciptakan suatu dunia ide baru (Islam) dalam menghadapi kekuatan-kekuatan sejarah. Berbeda dengan kalangan sufi umumnya yang lebih mengandung dimensi mistis, sedang kemunculan Nabi di muka bumi telah memasukkan unsur-unsur kenabian yang menancap dalam

akar kehidupan duniawi. Artinya, realitas “perjuangan” Nabi lebih membumi dan masuk pada kancan zaman dan pergolakan sejarah manusia (Iqbal, 1996: 1230. Roger Geraudy menyatakan bahwa di tengah hancurnya peradaban umat manusia di mana filsafat Barat memiliki banyak kelemahan maka kita sebaiknya menghidupkan kembali warisan Islam yang telah ada. Yang diambil adalah “filsafat kenabian” (filsafat profetika) dari Islam. Kenapa? Karena, yang menjadi pertanyaan sentral dalam filsafat Islam adalah: bagaimana wahyu (kenabian) itu mungkin? Yaitu, bagaimana keterlibatan aktif sejarah kenabian dalam proses penyampaian wahyu itu telah mampu mengubah sejarah masyarakat menjadi positif. Geraudy mengklaim bahwa bangunan filsafat itu telah dilakukan oleh para filosof Muslim sejak dari Al-Farabi sampai dengan Mulla Shadra, dengan puncaknya pada Ibn ‘Arabi (Geraudy, 1984: 109).

Analisis Kunto dalam memotret Islam tidak hanya menggunakan

kerangka sosial Islam, tapi juga melakukan pendekatan strukturalisme yang dipakai oleh kalangan filsuf Prancis untuk membaca sejarah masyarakat Islam Indonesia dari beberapa dekade. Seperti Derrida, Gothe, dan Althuser untuk membaca Islam dalam konteks kekinian agar Islam lebih bernilai humanis dalam segala zaman.

Upaya untuk membumikan spirit kenabian (profetik) melalui konstruksi ISP mengacu pada bentuk kontinuitas verifikasi acuan normatif Islam (al-Qur’an dan Hadits) yang tetap menjadi *elan vital* bagi premis-premis ilmu/teori sosial profetik, dengan memperhatikan realitas-objektif-faktual yang hidup di tengah masyarakat. Kendatipun berangkat dari pemahaman normatif Qur’an dan Hadits, namun perlu juga dibentangkan gejala-gejala aktual, faktual dan historis dalam realitas sosio-kultur masyarakat. Dengan demikian, terjadi hubungan dialektis antara kaidah normatif dan teoretis, sehingga upaya untuk membumikan spirit profetik dalam

konteks sekarang dapat tercapai dengan baik. Namun, tetap berporos pada emansipasi, liberasi, dan transendensi.

Kesadaran Kunto dalam melakukan analisis sosialnya adalah dalam rangka kerja intelektual yang cukup berat, di mana era modernitas yang ditandai dengan pengetahuan ilmiah, teori besar, universalisme, monovokalitas, makna simbolis, koherensi, holisme, sejarah, ego rasional, intelektual; yang telah melampaui kehadiran Tuhan di muka bumi. Inilah yang oleh Anthony Giddens disebut sebagai a *runaway world*—sebuah dunia yang berlari, terus berlari mengikuti logika hasrat, libido, atau nafsu manusia yang tiada hentinya (Yasraf Amir, 2004: 76). Ia, karena tidak pernah merasa puas, telah berlari meninggalkan kehendak Tuhan, melampaui Yang Transenden. Tuhan tidak lagi Imanen. Dalam bahasa agama, fenomena ini telah mengikuti nafsu syetan (*nafs amara bi al-su'*) yang terus menggoda manusia untuk memenuhi hasrat yang tiada batasnya itu.

Modernisasi yang dilakukan kemudian cenderung bersifat involutif; yakni sekadar perubahan-perubahan yang hanya memunculkan kerumitan-kerumitan baru dari pada terobosan-terobosan yang betul-betul bisa dipertanggungjawabkan, baik dari segi konsep maupun *viabilitas*, kelestarian dan kontinuitasnya. Karenanya, teologi eksklusif yang semula digugat dan digantikan dengan teologi modernisme yang sejatinya ingin membebaskan manusia dari dogmatika nilai agama yang memasung kemerdekaan dan kreatifitas manusia dalam merespon dunianya, kini bergeser menjadi sebuah paradigma yang hanya mengagung-agungkan dimensi akal dan menafikan adanya realitas transendental dan dengan serta merta Tuhan dimatikan.

Kemudian proses yang ditempuh oleh teologi ini adalah “proses penyadaran” manusia akan eksistensinya sebagai bagian terpenting dari lingkungan kosmosnya. Untuk mengatasi dunianya, kesadaran kosmis

ditempatkan dan dikedepankan lebih dari segala-galanya. Agama dan ajaran moralitas lainnya dipandang telah cukup gagal dalam membangun kesadaran itu. Karena itu, agama ditempatkan hanya pada level subordinat dari sistem kesadaran tersebut.

Dalam suasana demikian agama benar-benar tidak memperoleh tempat sentral dalam sistem sosial, politik, ekonomi, budaya dan ilmu pengetahuan. Dan teologi modernisme adalah teologi yang justru melakukan desakralisasi atau sekularisasi peran agama. Tak ada yang sakral dalam agama berkenaan dengan respon manusia terhadap dunianya. Karenanya, nilai kebenaran tidak lagi dirujuk dari doktrin dan narasi agama, karena agama dalam sejarahnya telah dipandang sebagai biang konflik dan kemandegan kreatifitas manusia dalam merespon realitas dunia kosmik.

Dengan demikian terjadilah imperialisme epistemologi, sekaligus kultural dan politik. Yang ada hanya satu peradaban, satu kebudayaan

dan satu sejarah, yakni yang ditentukan oleh superioritas rasionalisme dan progresifisme Barat, dan sudah pasti bercirikan Eropasentris. Selanjutnya bisa ditebak, bahwa paradigma epistemologi “antroposentris” hampir sepenuhnya menggusur paradigma “teo-sentris”.

Dalam konteks keindonesiaan, kondisi itu mesti diperhatikan. Sebab bangsa Indonesia tidak mungkin lagi menyangkal pengaruh asing melalui globalisasi. Lalu, solusinya bagaimana? Tidak lain ialah menggali lebih dalam lagi tingkat religiusitas kita. Saatnya, gerakan kembali ke jalan agama harus diwujudkan. Agamalah yang mengajarkan kesejatan hidup, bukan kapitalisme, konsumerisme, atau realitas virtual. Saatnya kita melihat kenyataan sesungguhnya. Tesis Naisbitt penting diperhatikan. Yakni, perubahan paradigma dari *high tech* menuju *high touch*. Yaitu sikap untuk merangkul teknologi yang memelihara kemanusiaan kita dan menolak teknologi yang merasuki kemanusiaan kita itu,

mengakui bahwa teknologi adalah bagian integral dari evolusi kebudayaan, produk kreatif dari imajinasi kita, semua mimpi dan aspirasi kita—dan bahwa hasrat untuk menciptakan teknologi baru pada dasarnya bersifat naluriah. Akan tetapi juga, mengakui bahwa seni, cerita, permainan, agama, dan alam, dan waktu adalah mitra yang setara dalam evolusi teknologi karena semuanya memberi santapan pada jiwa dan mengisi kerinduannya. Terutama mengenai rekayasa genetika, kloning, dan seterusnya. Abdulaziz Sachedina, profesor dari *University of Virginia* memprihatinkan, “teknologi genetika bisa menciptakan kemungkinan menempatkan orang dalam masyarakat tanpa adanya hubungan kekerabatan sama sekali.” Saatnya, beralih dari *high tech* (internet dll.) menuju *high touch* (pemaknaan akan teknologi tinggi itu dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keilahan).

Sosiologi profetik yang digagas oleh Kunto yang diderivasikan dari surat al-Imran: 110, yang meliputi

humanisasi, liberasi dan transendensi, melandaskan dirinya pada prinsip untuk melakukan perubahan sosial yang berangkat nilai profetika dengan kerangka pemikiran sosiologi yang multi paradigmatis. Dalam konteks perubahan masyarakat yang kita sadari telah mendatangkan eksese negatif, ketiga nilai itu sangat signifikan kita jadikan bingkai teologis-etis. Dalam hal ini Islam secara epistemologis agak berbeda dengan ilmu-ilmu sosial konvensional yang sekadar menjelaskan dan mengubah fenomena sosial. Lebih dari itu tegas Kunto, Islam juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa.

Dengan humanisasi, Islam menekankan pentingnya memanusiakan dalam proses perubahan. Sedangkan dengan liberasi, Islam mendorong gerakan pembebasan terhadap segala bentuk determinisme kultural dan struktural seperti kemiskinan, kebodohan. Dan dengan

transendensi, perubahan dicoba diberi sentuhan yang lebih maknawi, yaitu perubahan yang tetap berada dalam bingkai kemanusiaan dan ketuhanan. *“Kita ingin merasakan kembali dunia ini sebagai rahmat Tuhan. Kita ingin hidup kembali dalam suasana yang lepas dari ruang dan waktu, ketika kita bersentuhan dengan kebesaran Tuhan”*(Kuntowijoyo, 1997: 37)

Jadi, bisa dikatakan bahwa sosiologi profetik itu hampir mirip dengan sosiologi humanis ataupun sosiologi kritis yang merefleksikan secara kritis terhadap masyarakat dengan ragam bentuk struktur dan kultur sosialnya. Dengan tetap berpijak pada realitas yang otonom maka seorang peneliti harus mengkritisi apa yang merupakan bagian dari stuktur realitas tersebut. Maka, penelitian yang harus dikembangkan dalam sosiologi profetik adalah model penelitian partisipatif, yang masuk secara langsung dan melebur bersama dengan obyek kajian. Ya, seperti halnya para Nabi yang masuk secara langsung ke dalam

masyarakat untuk melakukan perubahan sosial. Ketika data diperoleh maka analisis yang dilakukan perlu melibatkan pendekatan pemahaman (intepretatif) untuk membaca realitas secara obyektif dan kritis, baik dari hermeneutika, verstehen, maupun kajian secara fenomenologis.

Dalam konteks itu, maka al-Qur'an sendiri sesungguhnya sebagai sumber inspirasi dan motivasi yang dapat menggerakkan umat Islam untuk melibatkan diri dalam kerja dan pengembangan ilmu pengetahuan. Banyaknya kata *al-ilm* beserta kata jadinya yang disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu sekitar 780 kali seperti yang dikatakan Mahdi Gulsyani (Ghulsyani, 1988: 23), menjadi bukti yang autentik akan tingkat apresiasi al-Qur'an terhadap ilmu pengetahuan. Bagi umat Islam, semuanya ini menjadi dasar teologis yang sangat kuat, sehingga tidak ada alasan untuk tidak menindak-lanjuti, dengan melibatkan diri secara kritis dan kreatif dalam kerja ilmu pengetahuan.

Dalam pandangan al-Qur'an, kerja ilmu pengetahuan bukan sekadar dimaksudkan untuk membaca hasil ciptaan Allah secara diskriptif semata-mata diletakkan sebagai obyek ilmu apalagi seperti paradigma keilmuan modern yang menolak penjelasan metafisis dan filosofis terhadap alam kosmik. Lebih dari itu, ilmu pengetahuan dalam pandangan al-Qur'an perlu diarahkan secara teologis, etis dan moral untuk membangun hubungan yang lebih dekat antara manusia dengan Allah Swt, sebagai Pencipta dari mana semua pengetahuan bersumber, serta untuk membantu manusia menjalankan tugas kekhalifahannya di muka bumi. (Q.S. 45:34; 35:39; 45:12). Dengan demikian, ilmu pengetahuan dalam Islam pada tataran metafisis-filosofis dan praksisnya sangat kaya dengan pertimbangan teologis, spiritual, etis dan moral, hal mana dalam paradigma keilmuan modern direduksi sedemikian rupa semata-mata untuk mempertahankan "utopia" obyektivitas ilmu.

Meskipun penekanan pada dimensi metafisis dan filosofis ini penting dengan alasan kerja keilmuan sangat tergantung pada asumsi metafisis-filosofis yang berkaitan dengan aspek *Ontologi*, *Epistemologi*, dan *Aksiologi* ilmu pengetahuan, tapi dirasakan kurang memadai jika tidak dilanjutkan pada tahap teoritisasi dengan melakukan kegiatan yang oleh Kunto (1997: 289) disebut dengan *Qur'anic theory building*. Hal ini, al-Qur'an telah menyediakan kerangka teologis dan filosofis di bidang ilmu pengetahuan, di samping itu juga kaya dengan pernyataan-pernyataan normatif, yang perlu diformulasi lebih lanjut menjadi teori-teori yang empirik dan rasional, seperti yang ditempuh oleh ilmu-ilmu modern. Barang kali inilah yang paling esensial dilakukan di perguruan tinggi untuk melakukan integrasi dan kontekstualisasi Islam di bidang ilmu pengetahuan.

Dengan sosiologi profetik, kita dituntut untuk mengembangkan kerangka kerja ilmiah untuk melanjutkan usaha-usaha yang dilakukan para Nabi. Sosiologi

profetik hanyalah salah satu model sosiologi alternatif, yang tidak mengenal kata akhir proses pencarian dalam upaya memahami masyarakat dengan baik. Seperti kata Kunto, hanya dengan keberanian akademik kita maju melangkah ke depan. Yang akan kita usung adalah “kesadaran aktif sejarah” untuk melakukan perubahan masyarakat ke arah yang adil dan manusiawi, dengan berangkat dari tiga unsur pembentuk kesadaran, yaitu emansipasi, liberasi, dan transedensi. Tugas yang sangat berat adalah bagaimana mengembangkan kemampuan daya pikir ilmiah dan kritis dalam memahami realitas yang dihubungkan dengan spirit keagamaan dan kenabian. Dan itu menjadi agenda penting dalam gagasan ini selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin Abdullah, *Arkoun dan Kritik Nalar Islam* dalam kata pengantar buku, Johan hendrik Mouleman, (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996)
- Arif Subhan, ‘Dr. Kunto: Al-Qur’an sebagai Paradigma’, *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 4, Vol. V, Th. 1994
- M Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1995)
- Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 1995)
- Budhy Munawar-Rachman, *Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah, Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia*, dalam Asep Gunawan, (ed.), *Artikulasi Islam Kultural Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*, (Jakarta: Srigunting, 2004)
- Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1990)

- Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. 1, April-Juni 1989
- M. Fahmi, *Islam Transendental Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kunto*, Pilar Media, Yogyakarta, 2005
- Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Insist Press, 2001)
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991)
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997)
- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001)
- Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, (terj.) Goenawan Muhammad dkk, (Djakarta: Tintamas, 1966)
- Roger Geraudy, *Janji-janji Islam*, (terj.) HM. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)
- Thomas Kuhn, *The Structures of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970)
- Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Berlari*, (Jakarta: Grasindo, 2004)
- Dr. Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an* (Terj.) (Bandung: Mizan, 1988)