

DIMENSI PROFETISME PENGEMBANGAN ILMU SOSIAL DALAM ISLAM PERSPEKTIF KUNTOWIJOYO

Syamsul Arifin

Universitas Muhammadiyah Malang, Indonesia

E-mail: syamsarifin@yahoo.com

Abstract: In 1980s, the development of Islam in Indonesia was characterized by “intellectual boom” as a great result of success of some Indonesian young Muslim intellectuals who accomplished their study abroad. This phenomenon has been a positive sign for the development of Islam in Indonesia as world’s largest Muslim country. One of the expected contribution of Indonesian Islam is the development of Islamic thought. One of Muslim intellectuals who had tried to respond to this expectation was Kuntowijoyo. Kuntowijoyo had produced many works in various fields, in addition to history which becomes the major of his field studies. One important thought of Kuntowijoyo’s intellectual legacies that should be appreciated and reconstructed is the idea of Prophetic Social Sciences (ISP). This article attempts to reconstruct and elaborate the ISP, which has been initiated by Kuntowijoyo, into Prophetic Sociology. In doing so, the writer refers to Kuntowijoyo’s works and other relevant sources to the issue.

Keywords: prophetic social sciences, prophetic sociology.

Pendahuluan

Islam di Indonesia mencatat sejarah intelektual yang dinamis pada dekade 80-an. Jika kata intelektual selalu dihubungkan dengan produksi ide atau pemikiran, pada dekade tersebut pemikiran Islam dalam berbagai tema mengalir dengan cepat. Menyerupai perkembangan pemikiran di wilayah Islam lainnya (di luar Indonesia), produksi pemikiran Islam di Indonesia juga tidak pernah terlepas dari pertautan dialektis antara Islam sebagai fenomena agama dengan realitas yang berkembang di luar. Dengan demikian, pemikiran Islam perlu dipandang sebagai respons dari kalangan intelektualnya terhadap

perkembangan dan persoalan yang mengitari Islam di Indonesia. Salah satu tema yang banyak diperbincangkan oleh kalangan intelektual Muslim pada dekade itu adalah Islam dan ilmu pengetahuan.

Islam dan ilmu pengetahuan sejatinya merupakan tema klasik dan bukan sesuatu yang asing dalam Islam baik secara normatif-teologis maupun historis. Telah banyak kajian justru yang dilakukan oleh sarjana Barat yang mengungkap tidak hanya terhadap adanya kaitan organik antara Islam dengan sains, tetapi perwujudan kaitan tersebut melalui eksplorasi dan pengembangan ilmu pengetahuan yang dilakukan oleh ilmuwan Muslim utamanya pada periode klasik Islam atau ketika Barat berada pada fase pertengahan. Pada periode klasik, Islam digambarkan oleh Bernard Lewis sebagai wilayah yang paling tercerahkan di dunia berkat kreativitas saintis Muslim dalam membuat penemuan terobosan (*groundbreaking discoveries*) di berbagai bidang keilmuan seperti fisika, kimia, biologi, medis, dan optik. Kemajuan yang berlangsung selama kurang lebih enam abad (dari abad ketujuh sampai abad ketiga belas) mengundang daya tarik Barat untuk menjadikan Islam sebagai tempat dari mana ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang diimpor.¹

Pengaruh Islam terhadap Barat tidak sebatas pada ilmu pengetahuan dalam kategori sains. Selain memiliki ilmuwan yang brilian dalam bidang sains, Islam juga memberi kontribusi terhadap pengembangan ilmu-ilmu sosial dan filsafat yang tetap memiliki relevansi hingga sekarang. Pada masa di mana demokrasi mendapatkan perhatian yang begitu luas seperti sekarang ini, seorang filsuf Muslim abad kesepuluh, al-Fârâbî, telah menaruh perhatian secara serius, di antaranya terhadap dasar-dasar demokrasi seperti dapat dibaca pada konsepnya tentang kebebasan individu dan kritiknya terhadap tata kelola politik teokratis. Bagi Franz Rosental, al-Fârâbî telah memberikan dasar yang paling esensial dalam demokrasi. Sarjana Barat lainnya yang memberikan apresiasi setinggi-tingginya terhadap hasil kerja ilmuwan Muslim adalah Arnold Toynbee, sejarawan Inggris. Apresiasi Toynbee ditujukan kepada Ibn Khaldûn yang dinilai berkontribusi besar melalui karya monumentalnya, *Muqaddimah*. Karya ini dalam pandangan Arnold Toynbee merupakan karya besar yang belum tentu bisa hadir dalam setiap waktu dan tempat. Kemajuan yang

¹ Mustafa Akyol, *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty* (New York: W.W. Norton & Company, 2013), 76.

diraih oleh Islam yang kemudian mengundang apresiasi dari kalangan sarjana Barat, di sisi lain, menyajikan suatu bukti bahwa Islam bukanlah sekadar fenomena agama.²

Islamisasi, Pengilmuan Islam, dan Ilmu Sosial Profetik

Prestasi yang ditorehkan oleh ilmuwan Muslim pada periode klasik Islam tersebut meredup ketika sejarah Islam memasuki periode pertengahan kira-kira antara 1250-1800, sementara di wilayah luar Islam, yaitu Barat terutama Eropa memasuki masa pencerahan (1300-1600) yang berlanjut pada tahapan eksplorasi (1400-1700) dan puncaknya adalah revolusi ilmu pengetahuan (*the scientific revolution*) pada 1500-1800.³ Apabila dibandingkan dengan Islam yang berhasil meninggalkan jejaknya di Asia, Afrika, dan berbagai bagian wilayah Eropa, pengaruh Barat lebih luas lagi yang digambarkan oleh Bassam Tibi, telah mencapai suatu tingkat universalisasi dan globalisasi yang belum pernah diraih oleh peradaban manapun—bahkan juga oleh Islam. Atas pertimbangan meluasnya pengaruh Barat tersebut, Bassam Tibi memperkenalkan istilah globalisasi proses peradaban (*globalization of the civilizing process*) yang diinspirasi dari karya besar Norbert Elias, *The Civilizing Process*.⁴

Ada banyak faktor yang menyebabkan tradisi pengembangan ilmu pengetahuan mengalami kemunduran dalam dunia Islam. Mohammad Abdus Salam dalam kata pengantar buku yang ditulis Perves Hoodboy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, menyebut faktor budaya yakni ortodoksi dan semangat intoleransi sebagai dua faktor utama yang bertanggung jawab atas matinya etos pengembangan keilmuan yang pernah jaya dalam Islam.⁵

² Alnoor Dhanani, "Islam" dalam Gary B. Ferngren (ed.), *Science and Religion: A Historical Introduction* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002), 73.

³ Sebagaimana diulas oleh T. Walter Wallbank (et. al.), *History and Life* (USA: Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1993), 352-421. Lihat Mary Ann Frese Witt (et. al.), *The Humanities* (Lexington: D.C. Hesth and Company, 1993) dan Timothy Ferris, *The Science of Liberty: Democracy, Reason, and The Laws on Nature* (New York: HarperCollins, 2010), 35-56.

⁴ Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change* (Boulder: Westview Press, 1991), 2.

⁵ Mohammed Abdus Salam, "Foreword" dalam Perves Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Book Ltd, 1991), ix.

Untuk mengejar ketertinggalan umat Islam dengan peradaban Barat, terjadi pada abad ke-19 apa yang kemudian dalam kajian sejarah Islam dikenal dengan Islam modern. Sejarah Islam mencatat banyak nama sebagai tokoh yang berkontribusi penting dalam mendekatkan Islam dengan kemajuan yang diraih Barat di antaranya Rifâ'ah Râfi' al-Tahtâwî, Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muḥammad 'Abduh, dan M. Rashîd Riḍâ di Mesir. Sejak abad ke-19 sampai abad-abad berikutnya, Islam dan modern dengan maksud ingin menegaskan kompatibilitas antara keduanya, menjadi salah satu tema pembicaraan penting di kalangan intelektual, ilmuwan, dan tokoh pergerakan Islam di berbagai belahan dunia Islam.⁶ Al-Tahtâwî, salah seorang tokoh gerakan modernis Islam, bahkan menegaskan bahwa mengadopsi kemajuan Barat sebagai tindakan mengambil alih kembali apa yang dulu pernah dimiliki oleh umat Islam (*an act of repossession*).⁷

Sebagai salah satu wilayah penting Islam terutama karena besarnya populasi umat Islam, perbincangan tentang Islam dan modern juga mengemuka di Indonesia. Perbincangan tentang Islam dan modern mengerucut ke dalam berbagai tema, di antaranya pada tema ilmu pengetahuan sebagai salah satu ikon pada fase modern.⁸ Perbincangan tentang ilmu pengetahuan di Indonesia yang marak pada dekade 80-an dimaksudkan untuk mencari jawaban terhadap pertanyaan mendasar; bagaimana umat Islam dapat terlibat dalam pengembangan ilmu pengetahuan tanpa diliputi kekhawatiran kehilangan jati diri? Pertanyaan ini menimbulkan penafsiran, di satu sisi, setelah berabad-abad mengalami kemunduran, umat Islam mulai diliputi optimisme terhadap kemampuan dirinya dalam mengejar ketertinggalan di bidang ilmu pengetahuan, tetapi di sisi lain diliputi kekhawatiran terhadap

⁶ Ibrahim M. Abu-Rabi', "Contemporary Islamic Thoughts: One or Many?", dalam Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (USA: Blackwell Publishing, 2006), 15.

⁷ Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), 89.

⁸ Selain tema Islam dan ilmu pengetahuan, pemikiran Islam di Indonesia pada dekade 80-an dimarakkan oleh empat tema lainnya, yaitu: (1) interpretasi kembali al-Qur'ân; (2) aktualisasi tradisi; (3) pribumisasi Islam; (4) masa depan. Lihat M. Dawam Rahardjo, "Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan: Pengantar" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 1-18.

perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri yang menimbulkan dampak negatif terhadap kehidupan manusia. Ulasan terhadap berbagai dampak buruk yang menyertai perkembangan ilmu pengetahuan dilakukan dengan baik oleh Haidar Baqir melalui artikel yang dimuat oleh *Ulumul Qur'ân* pada edisi perdana, suatu jurnal yang memberikan ruang seluas-luasnya terhadap diskursus Islam dan ilmu pengetahuan. Pada artikelnya yang berjudul “Sains Islami: Suatu Alternatif?”, Haidar Baqir sejak di paragraf-paragraf awal mengutip literatur-literatur yang mengulas tentang dampak buruk yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan. Di balik manfaat yang diberikan oleh ilmu pengetahuan, manusia mengalami nestapa seperti dirasakan oleh Midas, seorang tokoh dalam dongeng Yunani yang justru mengalami penderitaan pada saat berkelimpahan kekayaan. Ilmu pengetahuan bisa digambarkan sebagai sosok Midas, kata Ziauddin Sardar dalam *The Touch of Midas*, salah satu buku yang dikutip Haidar Baqir. Mengapa Midas? Berkat ilmu pengetahuan, manusia dapat menjalankan beragam aktivitas dengan mudah dan cepat. Tetapi semakin pesat ilmu pengetahuan, manusia juga dilanda kecemasan secara global karena lingkungan yang ditempatinya mengalami perubahan yang mulai memberikan ketidaknyamanan.⁹

Sebagai solusi terhadap dampak buruk yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan, tetapi di sisi lain tetap mengambil bagian di dalamnya, dari kalangan intelektual dan ilmuwan Muslim di Indonesia pada dekade 80-an menawarkan gagasan islamisasi ilmu pengetahuan. Istilah islamisasi lazim digunakan dalam kajian sejarah untuk menjelaskan dampak masuknya Islam ke wilayah tertentu. Sebagai contoh, dalam suatu wilayah yang semula penduduknya tidak beragama Islam, tetapi setelah masuknya Islam ke wilayah tersebut, banyak penduduk yang berpindah kepada agama Islam. Dengan demikian islamisasi mengandung pengertian sebagai proses perubahan pada individu dan masyarakat yang pada mulanya belum Islam kemudian menjadi Islam, baik dari sisi afiliasi agama maupun aspek budayanya. Bagaimana kalau islamisasi digunakan dalam konteks ilmu

⁹ Haidar Baqir, “Sains Islami: Suatu Alternatif?”, *Ulumul Qur'ân*, No 1, Vol. 1 (1989), 16. Lihat juga Ziauddin Sardar, “Introduction: Islamic and Western Approaches to Science” dalam Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas Science, Values and Environment in Islam and the West* (India: The Other India Press India, 1984), 1.

pengetahuan, seperti Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai salah satu tema pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia pada dekade 80-an? Adalah wajar kalau kemudian gagasan islamisasi ilmu pengetahuan mengundang pertanyaan yang bernada aneh. Misalnya, apakah ilmu pengetahuan yang telah berkembang pesat hingga abad ini tidak bisa dikatakan islami sehingga dipandang perlu dilakukan Islamisasi?

Respons bernada aneh terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan pernah diungkap oleh Kuntowijoyo—nama yang nantinya akan banyak disebut pada tulisan ini—saat menghadiri Kongres Psikologi Islam I di Solo pada 10 Oktober 2003. Pada kongres itu, ungkap Kuntowijoyo, ada yang berkomentar terhadap islamisasi ilmu pengetahuan sebagai “Islamisasi non-pri”, yang dihubungkan dengan khitan atau “sunat”. Maksudnya, islamisasi ilmu pengetahuan itu bisa dipahami seperti khitan yang dilakukan oleh “non-pri” sehingga dia dikatakan sebagai orang Islam setelah dikhitan. Kuntowijoyo merasa kecewa dan sakit hati terhadap komentar yang dangkal terhadap islamisasi ilmu pengetahuan karena menurutnya gagasan tersebut merupakan gerakan intelektual yang sarat dengan nilai keagamaan.¹⁰ Respons terhadap islamisasi ilmu pengetahuan bahkan seperti pengalaman Kuntowijoyo bisa dikatakan wajar, karena di kalangan masyarakat ilmiah tertanam kuat suatu pandangan bahwa ilmu pengetahuan seharusnya melekat karakter universal (universalisme) dalam pengertian kebenaran dan cara kerja ilmu pengetahuan bersifat imperatif atau mengikat (kebenaran ilmu pengetahuan) dan (cara kerja ilmu pengetahuan) dapat digunakan oleh ilmuwan manapun tanpa perlu mempertimbangkan preferensi keagamaan penggunanya, misalnya preferensi Islam bagi ilmuwan Muslim.

Sejak bergulir pada dekade 80-an, gagasan islamisasi ilmu pengetahuan selalu memantik kontroversi. M. Dawam Rahardjo, salah seorang ilmuwan dan intelektual Muslim Indonesia yang juga terlibat dalam perbincangan islamisasi ilmu pengetahuan tidak mengelak terhadap adanya kontroversi yang terpantik oleh gagasan tersebut sebagai kelanjutan dari perspektif filsafat yang digunakan oleh masing-masing ilmuwan.¹¹ Di Indonesia, gagasan islamisasi ilmu pengetahuan

¹⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), vii.

¹¹ Rahardjo, “Melihat ke Belakang”, 8.

telah membelah kalangan ilmuwan dan intelektual Muslim ke dalam dua kubu. Kubu pertama mendukung gagasan Islamisasi yang di level internasional digulirkan oleh Ismail Raji al-Faruqi dalam suatu seminar internasional pada tahun 1982 di Islamabad. A.M. Saefuddin merupakan salah satu pendukung gagasan Islamisasi seperti dapat dibaca pada buku *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*.¹²

Kubu kedua menolak gagasan islamisasi ilmu pengetahuan. Pada level internasional, gagasan al-Faruqi mendapatkan kritik di antaranya dari Fazlur Rahman dan Pervez Hoodboy. Menurut Rahman, gagasan islamisasi ilmu pengetahuan hanya membuang energi umat Islam. Alih-alih islamisasi, Fazlur Rahman justru mendorong umat Islam lebih aktif terlibat dalam berbagai aktivitas yang dapat membuahkan ilmu pengetahuan tanpa perlu tersandra oleh suatu cara berpikir dikotomik: Islam *versus* Barat. Penolakan Hoodboy bahkan lebih tegas lagi. Menurutnya, usaha untuk menciptakan dan mengembangkan suatu ilmu pengetahuan yang berdasarkan pada prinsip-prinsip agama adalah sia-sia belaka. Tesis yang dikemukakan oleh fisikawan asal Pakistan ini didasarkan pada fakta kegagalan aktivitas ilmuwan Muslim yang bermaksud mengembangkan ilmu pengetahuan yang diklaim Islam, padahal justru melenceng jauh dari wilayah ilmu pengetahuan yang umum terutama yang masuk kategori sains. Ditambahkan oleh Hoodbhoy, afiliasi dan preferensi keyakinan merupakan sesuatu yang berada pada wilayah personal dan privat yang tidak akan memberikan pengaruh apapun terhadap hasil kerja keilmuan sejauh didasarkan pada standar universal yang telah diakui oleh masyarakat ilmiah. Hoodbhoy mencontohkan kolaborasi antara Abdus Salam ilmuwan Muslim yang taat dengan Steven Weiberg yang ateis. Kedua ilmuwan ini dianugerahi hadiah Nobel pada 1979 berkat temuan mereka di bidang fisika.¹³

Respons secara kritis terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan juga berkembang di Indonesia seperti yang disuarakan Kuntowijoyo (1943-2005), intelektual dan sekaligus dosen di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Dalam kumpulan tulisannya yang disebutnya sendiri sebagai “nonbuku darurat”, *Islam sebagai Ilmu*:

¹² Lihat A.M. Saefuddin (et. al.), *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1987), 44.

¹³ Perves Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Book Ltd, 1991), 76-78.

Epistemologi, Metodologi, dan Etika, dia menawarkan konsep “pengilmuan Islam” untuk menggantikan konsep islamisasi ilmu pengetahuan. Buku itu diterbitkan oleh Tiara Wacana pada 2006. Tetapi pada 1991, penerbit Mizan telah menerbitkan buku, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Buku ini merupakan kumpulan tulisan Kuntowijoyo yang disunting oleh A.E. Priyono, alumnus Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta. Sengaja buku ini disebut karena ingin menunjukkan konsistensi pemikiran Kuntowijoyo terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Sebagaimana buku yang disebut pertama, pada buku yang disebut kedua di atas, Kuntowijoyo menunjukkan sikap kritis terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan.¹⁴

Suatu hal yang menarik, sebagai kelanjutan dari konsistensinya itu, Kuntowijoyo menghindari pembahasan tentang Islamisasi ilmu-ilmu sosial, suatu bidang keilmuan yang menjadi keahliannya. Alih-alih Islamisasi, Kuntowijoyo menawarkan konsep “ilmu sosial profetik” (ISP) seperti dapat dibaca pada bagian 18 dalam buku, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Merujuk pada Stuart Chase¹⁵, ilmu sosial melingkupi Antropologi Budaya, Psikologi Sosial, Sosiologi, Ekonomi, dan Ilmu Politik. Semua disiplin ilmu yang dipayungi oleh ilmu sosial tersebut telah berhasil menjalankan fungsi normatifnya, yakni menjelaskan berbagai fenomena sosial. Tidak berhenti pada tugas tersebut, ilmu sosial juga telah dilibatkan dalam perubahan sosial, tetapi fungsi tersebut dipandang belum cukup oleh Kuntowijoyo.¹⁶

Gagasan ISP yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo sejak dekade 80-an itu, dengan demikian dilatari oleh ketidakpuasan terhadap paradigma ilmu sosial yang, meskipun telah mengalami kemajuan bahkan sampai ke taraf ingin melakukan perubahan, belum merefleksikan kehendak masyarakatnya. Sementara perubahan yang diimajinasikan oleh Kuntowijoyo adalah perubahan yang digerakkan oleh semangat dan mengarah pada proses humanisasi/emansipasi, liberasi, dan transendensi. Apa yang dilakukan oleh Kuntowijoyo mengingatkan kita pada kerja seorang ilmuwan kelahiran Ohio, Amerika Serikat, Thomas S. Kuhn yang menghasilkan konsep pergeseran paradigma. Dilihat dari kerangka kerja Kuhn, Kuntowijoyo

¹⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 290.

¹⁵ Stuart Chase, *The Proper Study of Mankind* (New York: Harper & Row, 1967), 21.

¹⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 288.

ingin memperkenalkan ilmu sosial dengan paradigma baru yang disebutnya dengan ilmu sosial profetik yang bisa lebih diterima oleh kalangan akademisi secara lebih luas, daripada dengan nama ilmu sosial Islam.

Namun sejauh ini rintisan dari Kuntowijoyo belum mendapatkan elaborasi yang memadai terutama dari kalangan intelektual dan ilmuwan Muslim. Padahal ISP bisa dikatakan sebagai suatu modal saintifik yang bisa dikembangkan sebagai suatu paradigma untuk mengembangkan ilmu sosial di perguruan tinggi Islam di Indonesia yang nantinya merupakan karakteristik dan keunggulan yang membedakan dengan perguruan tinggi lainnya. Salah satu faktor yang memperlemah elaborasi terhadap gagasan ISP adalah karena di perguruan tinggi Islam belum terbangun suatu komunitas epistemik yang kokoh. Hal ini berbeda dari ilmu sosial yang dikembangkan dalam tradisi keilmuan Barat¹⁷ yang terus mengalami perkembangan secara paradigmatis di mana tidak sedikit dari ilmuwan perguruan tinggi Islam yang memanfaatkannya. Tentu hal tersebut tidak dapat dipandang sebagai tindakan yang keliru karena proses saling pinjam-meminjam paradigma merupakan kelaziman dalam dunia keilmuan. Tapi bila mempertimbangkan kembali misi pendidikan Islam terutama pada level pendidikan tingginya, pengembangan paradigma keilmuan merupakan hal yang niscaya. Rahman dalam buku *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* mengatakan bahwa esensi pendidikan tinggi Islam adalah intelektualisme Islam (*Islamic intellectualism*).

Intelektualisme Islam dapat dipahami sebagai kapasitas kalangan akademisi perguruan tinggi Islam dalam mengoptimalkan daya berpikir untuk menghasilkan suatu karya intelektual pada bidang tertentu yang dapat dijadikan acuan tidak saja oleh komunitas Islam tapi juga oleh komunitas keilmuan dalam konteks yang luas. Perguruan tinggi yang mampu mengambil peran esensial ini dapat disebut sebagai *universitas magisterium et scholarium*.¹⁸ Bertolak dari pemikiran Fazlur Rahman ini, pengembangan paradigma ilmu sosial perlu dipahami sebagai bagian

¹⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 1.

¹⁸ Heru Nugroho, "Ancaman Kemandegan Ilmu-ilmu Sosial di Indonesia" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman* (Jakarta: Raja Grafindo, 2006), 121.

dari intelektualisme Islam. Pengembangan paradigma ilmu sosial seperti dalam tradisi akademik Barat tidak terlepas dari keberadaan komunitas epistemik. Sebagai contoh perkembangan paradigma dalam sosiologi yang bergerak dari positivisme, interpretatif, dan kritis tentu karena adanya komunitas epistemik.

Jika konsep profetisme pada paradigma ilmu sosial ini hendak diapresiasi lebih jauh, tentu meniscayakan suatu komunitas epistemik yang mampu meretas jalan bagi pengembangan ilmu sosial dari kalangan ilmuwan sosial Muslim. Suatu peta jalan (*roadmap*) yang mampu memberikan petunjuk terhadap dua hal, yaitu perjalanan ilmu sosial dengan paradigma lama (*old paradigm*) lengkap dengan penjelasan terhadap krisis dan anomali yang terjadi serta agenda riset ke depan yang dibingkai oleh paradigma baru seperti ISP, penting dipikirkan. Tulisan ini berusaha mengelaborasi gagasan ISP Kuntowijoyo ke bidang keilmuan yang lebih spesifik, yakni sosiologi sehingga dapat dimunculkan “sosiologi profetik”.

Model Integrasi dan Paradigma Ilmu Sosial Profetik

Dalam konteks pengembangan ilmu sosial, sebagai salah satu tolok ukur intelektualisme Islam, pendidikan tinggi Islam perlu semakin mengintensifkan dan mengoptimalkan momentum perubahannya secara kelembagaan, yakni perubahan beberapa Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Kendati banyak lembaga non-pendidikan tinggi dan pendidikan tinggi non-UIN yang terlibat pada perbincangan Islam dan ilmu pengetahuan, UIN memperoleh mandat secara formal untuk mengembangkan berbagai disiplin keilmuan yang berbasis Islam sebagai perluasan dari mandat pada saat ia masih menjadi STAIN/IAIN yang sebatas mengembangkan ilmu-ilmu keagamaan. Mandat semacam itu wajar diberikan mengingat perubahan dari STAIN/IAIN ke UIN bukanlah sekadar penggantian nama atau nomenklatur kelembagaan, tetapi perubahan yang harus disertai dengan penegasan karakter dari sisi keilmuan yang membedakan (*distinction*), dan, yang lebih penting lagi, memiliki keunggulan (*excellency*) dari pendidikan tinggi umum.

Sebagaimana makna yang terkandung pada kata integrasi, yaitu memadukan, integrasi keilmuan yang dikembangkan oleh UIN adalah

dalam rangka memadukan antara agama (Islam) dengan ilmu pengetahuan, dua aspek yang selama ini dipandang bukan saja terpisah, bahkan dipertentangkan (dikotomik). Integrasi ilmu dengan agama tentu merupakan pekerjaan yang menantang karena membutuhkan fondasi kefilsafatan yang meliputi aspek ontologi, epistemologi, aksiologi, dan metodologi. Integrasi ilmu dengan demikian bukan sekadar kegiatan untuk menjustifikasi kebenaran-kebenaran agama dengan temuan-temuan ilmiah sebagaimana dalam *natural theology* yang berkembang di kalangan pemuka agama Kristen.¹⁹ Cara kerja semacam ini juga berkembang di kalangan Islam yang dikenal dengan Islam untuk Disiplin Ilmu (IDI) sebagai salah satu pengembangan studi Islam (*Islamic studies*). Dalam kerangka IDI, ayat-ayat al Qur'ân terutama yang mengandung isyarat ilmiah dikaji dengan menggunakan konsep dan teori yang terlebih dahulu dikembangkan oleh ilmuwan terutama dari Barat.

Sebenarnya, melakukan kajian terhadap Islam dengan menggunakan kerangka IDI juga tidak bisa dipandang sederhana karena meniscayakan pendekatan secara multidisipliner yaitu Islam dan ilmu pengetahuan alam (*natural science*), ilmu pengetahuan sosial (*social science*), dan humaniora (*humanity studies*). Tanpa penguasaan tiga cabang keilmuan tersebut, ayat-ayat al-Qur'ân atau ḥadīth tertentu yang mengandung isyarat ilmiah akan sulit dipahami dan dijelaskan. Kajian terhadap al-Qur'ân dengan menggunakan pendekatan IDI sebenarnya telah menghasilkan karya yang cukup mengembirakan. Sebagai contoh, baru-baru ini Mizan menerbitkan buku *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz Amma*, buah analisis ilmuwan dari ITB, Bandung. Tetapi hasil yang diperoleh melalui IDI dipandang belum memadai jika ingin mengembalikan kejayaan tradisi keilmuan dalam Islam, alih-alih sekadar melakukan “ayatisasi” atau memberi label dengan ayat-ayat al-Qur'ân dan ḥadīth terhadap temuan-temuan dalam ilmu pengetahuan modern. Kalangan yang tidak puas dengan cara kerja IDI bahkan menyebut sebagai pemikiran apolegetik untuk membantah pandangan pihak luar bahwa Islam sebagai agama yang tidak sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern.

¹⁹ Zainal Abidin Baqir, “Pendahuluan: Bagaimana Menintegrasikan Ilmu dan Agama?”, dalam Zainal Abidin Baqir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), 21.

Intelektual dan ilmuwan Muslim yang tidak puas dengan pendekatan IDI di antaranya adalah Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo, al-Qur'ân sebagai sumber Islam yang paling otoritatif perlu diposisikan sebagai titik tumpu dan titik awal untuk mengembangkan kehidupan umat Islam termasuk dalam bidang ilmu pengetahuan. Sementara pemikiran apologetik lebih menempatkan al-Qur'ân pada tahapan akhir dalam kajian keilmuan atau sekadar sebagai objek pembenaran terhadap berbagai produk dari ilmu pengetahuan modern.

Lebih dari sekadar objek, al-Qur'ân menurut Kuntowijoyo sebenarnya sangat kaya dengan berbagai konsep dan narasi yang mengandung nilai historis dan metafora yang, jika dieksplorasi dan dielaborasi lebih dalam lagi, akan berimplikasi pada terciptanya perubahan yang sejalan dengan visi al-Qur'ân itu sendiri. Kuntowijoyo membagi konsep dalam al-Qur'ân ke dalam dua bagian, yaitu konsep yang abstrak dan konsep yang konkret. Konsep seperti Allah, malaikat, akhirat, *ma'rûf*, dan munkar, menurut Kuntowijoyo merupakan konsep yang abstrak. Kemudian contoh konsep yang dikategorikan konkret seperti *fuqarâ'*, *du'afâ'*, *mustad'afîn*, *zâlimîn*, *aghniyâ'*, *mustakbirîn*, *mufsidîn*.²⁰ Selain konsep-konsep, perhatian terhadap al-Qur'ân juga perlu ditujukan kepada berbagai narasi yang mengandung nilai historis seperti kisah kesabaran Nabi Ayyub, kezaliman Firaun, dan narasi yang mengandung metafora seperti rapuhnya rumah laba-laba, luruhnya sehelai daun yang tak lepas dari pengamatan Tuhan, atau keganasan samudra yang menyebabkan orang-orang kafir berdoa. Narasi yang berkaitan dengan sejarah dan metafora tersebut, menurut Kuntowijoyo dapat memberikan pemahaman kepada pembacanya tentang *arche-type* kondisi-kondisi universal.²¹

Aneka narasi dalam al-Qur'ân selanjutnya perlu dipahami sebagai pelajaran moral tentang keabadian dan universalitas peristiwanya yang bisa berulang dengan aktor yang berbeda dan dalam konteks ruang dan waktu kehidupan manusia hingga kini. Pembacaan terhadap narasi dalam al-Qur'ân tersebut, tegas Kuntowijoyo, diharapkan memiliki dua implikasi secara simultan. *Pertama*, subjektivikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etik dan moral

²⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, 12.

²¹ *Ibid.*, 14.

individual. Dengan begitu, lanjut Kuntowijoyo, al-Qur'ân telah difungsikan dalam proses transformasi psikologis guna menciptakan *shakhsyâh Islâmîyah* (*Islamic personality*), serta penyempurnaan kepribadian Islam. Dari proses subjektivikasi, selanjutnya—sebagai implikasi *kedua*—diharapkan berdampak pada terjadinya transformasi kemasyarakatan. Transformasi atau perubahan yang menyentuh ranah sosial, dalam pandangan Kuntowijoyo, merupakan ciri mendasar pada Islam sebagai suatu agama. Selain memandang penting pengembangan spiritual dan moral pada level individual, Islam tegas Kuntowijoyo mempunyai tugas untuk melakukan perubahan sosial, yaitu yang sesuai dengan cita-cita profetiknya dalam menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter yang didasarkan pada iman. Cita-cita profetik semacam ini secara eksplisit juga dinyatakan oleh al-Qur'ân misalnya dalam surat Q.S. Âli 'Imrân [3]: 110. Ayat ini menyatakan bahwa kita, umat Islam, adalah umat terbaik yang pernah diciptakan untuk manusia yang bertugas melakukan amar ma'ruf dan nahi munkar, dalam rangka keberimanannya kepada Tuhan. Hal ini berarti bahwa misi profetik kita adalah humanisasi, liberalisasi dan transendensi.²²

Begitulah Kuntowijoyo memahami kandungan al-Qur'ân. Kuntowijoyo menyebutnya dengan pemahaman secara sintetik. Sayangnya Kuntowijoyo tidak menyertakan uraian secara jelas pengertian yang dimaksud dengan sintetik tersebut. Kuntowijoyo hanya mengatakan: "...merenungkan pesan-pesan moral al-Qur'ân dalam rangka menyintesis penghayatan dan pengalaman subjektif kita dengan ajaran-ajaran normatif".²³ Dengan mencukupkan pada kutipan ini, maka dapatlah dipahami bahwa pendekatan sintetik merupakan suatu ikhtiar mempertautkan (sintesis) kandungan al-Qur'ân yang mengandung pelajaran moral ke dalam penghayatan subjektif agar dimensi moral individual semakin kokoh. Namun, pendekatan sintetik saja menurut Kuntowijoyo sendiri belumlah cukup karena al-Qur'ân baru diterjemahkan pada level subjektif. Al-Qur'ân, tegas Kuntowijoyo, harus diterjemahkan pada level objektif terutama pada realitas yang menjadi sasaran kritik dan perubahan sebagaimana cita-cita profetik al-Qur'ân. Pendekatan yang ditawarkan Kuntowijoyo dalam rangka

²² Ibid., 15.

²³ Ibid., 14.

mentransformisir kesadaran subjektif ke kesadaran objektif adalah pendekatan analitik.²⁴

Kuntowijoyo menyinggung konsep paradigma al-Qur'ân sebagai elaborasi lebih lanjut dari pendekatan sintetik-analitik. Paradigma al-Qur'ân menurut Kuntowijoyo merupakan suatu *mode of thought* atau *mode inquiry* yang dengannya realitas dipahami dan kalau perlu ditransformasikan berdasarkan visi al-Qur'ân. Sebagaimana lazimnya suatu paradigma, al-Qur'ân menurut Kuntowijoyo juga memuat aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Paradigma yang digunakan oleh Kuntowijoyo dalam konteks paradigma al-Qur'ân rupanya juga dimaksudkan untuk merancang inisiatif revolusi ilmiah dalam Islam. Untuk sampai ke kondisi yang diidamkan tersebut, umat Islam menurut Kuntowijoyo harus memikirkan penguatan tradisi ilmiah yang memiliki karakter tersendiri yang membedakan dengan karakter tradisi ilmiah di Barat. Kuntowijoyo terinspirasi oleh ayat ke-110 surat Âli 'Imrân. Ada tiga kata kunci yang terdapat dalam ayat tersebut, yaitu *ma'rûf*, munkar, dan iman yang menurut Kuntowijoyo dapat dijadikan dasar pengembangan ISP.²⁵

Pemahaman Kuntowijoyo terhadap tiga kata kunci yang terdapat dalam ayat tersebut memperlihatkan keunikan jika dibandingkan dengan, misalnya, pemahaman ahli tafsir al-Qur'ân yang hanya menganalisis sisi bahasa. Sebagai contoh, pemahaman Kuntowijoyo bisa dibandingkan dengan penafsiran M. Quraish Shihab ketika menjelaskan surat Âli 'Imrân ayat 110 dalam *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ân*. Menyuruh kepada *ma'rûf (ta'murûna bi al-ma'rûf)* menurut Shihab: "...terus-menerus tanpa bosan menyuruh kepada yang *ma'rûf*, yakni apa yang dinilai baik oleh masyarakat selama sejalan dengan nilai-nilai Ilahi...".²⁶ Kemudian kata kunci *munkar (tanbawn 'an al-munkar)* diartikan: "dan mencegah yang munkar, yakni yang bertentangan dengan nilai-nilai luhur."²⁷ Sedangkan *tu'minûn bi*

²⁴ Ibid., 16.

²⁵ Kuntowijoyo, *Muslim tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), 106.

²⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân*, Vol. 2 (Tangerang: Lentera Hati, 2006), 184.

²⁷ Ibid.

Allāh, Shihab mengutip Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabāʾī, pengarang *al-Miẓān*: “...dalam arti percaya kepada ajakan bersatu untuk berpegang teguh pada tali Allah, tidak bercerai berai”.²⁸

Tidak seperti Shihab, Kuntowijoyo mencoba mengembangkan pemahaman secara lebih kontekstual terhadap ketiga kata kunci tersebut dengan memanfaatkan perspektif ilmu-ilmu sosial.²⁹ *Amr ma‘rūf* oleh Kuntowijoyo dipahami sebagai proses humanisasi. Penggunaan konsep humanisasi (memanusiakan manusia) dinilai Kuntowijoyo jauh lebih kontekstual dan relevan dengan kondisi umat manusia pada saat ini yang sedang mengalami tiga krisis fundamental, yaitu: dehumanisasi (objektivasi teknologis, ekonomis, budaya, atau negara), agresivitas (agresivitas kolektif dan kriminalitas), dan *loneliness* (privatisasi, individuasi).³⁰

Selanjutnya, liberasi merupakan konsep yang digunakan oleh Kuntowijoyo untuk mengembangkan pemaknaan dan penerjemahan *tanḥaww ‘an al-munkar* dalam realitas sosial. Kuntowijoyo terinspirasi oleh *Theology of Liberation*; ideologi keagamaan yang dianut dan dikembangkan oleh kaum agamawan di Amerika Latin. Dengan menggunakan liberasi, Kuntowijoyo menginginkan praktik Islam atau yang telah populer dengan sebutan “amalan Islam” tidak sebatas pada aktivitas peribadatan terutama yang lebih berorientasi pada pemenuhan kepuasan secara individual atau subjektif pelakunya sebagaimana lazim dipraktikkan oleh kaum mistikus; suatu cara beragama yang bahkan dihindari oleh Nabi Muhammad sendiri. Kuntowijoyo tertarik pada pemikiran Muhammad Iqbal yang disebut sebagai salah seorang yang menginspirasi dirinya untuk mengembangkan ISP, selain Roger Garaudy. Muhammad Iqbal menceritakan ihwal perjalanan Nabi Muhammad ke tempat paling tinggi yang menjadi dambaan ahli mistik,

²⁸ Ibid., 186.

²⁹ Menurut Abdul Munir Mulkhan, Kuntowijoyo tidak ingin membuat tafsir baru atas ayat al-Qur’ān seperti yang terdapat dalam surat Āli ‘Imrān, tetapi ingin membuat sebuah kaki dan pilar sehingga mempunyai arti dan fungsi. Melalui caranya tersebut, Kuntowijoyo berusaha keluar dari perdebatan tentang absah-tidaknya suatu penafsiran atas ayat-ayat al-Qur’ān seperti yang selama ini menjadi referensi utama ajaran Islam. Lihat Abdul Munir Mulkhan, “Kata Pengantar: Islam Ideologi dan Islam Budaya” dalam M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), xix.

³⁰ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 366.

tetapi alih-alih Nabi Muhammad kembali ke realitas bumi untuk melaksanakan misi kerasulannya. Lewat *isrâ'* dan *mi'râj*, yang nantinya menjadi perdebatan di kalangan ahli sejarah, Nabi Muhammad sebenarnya merasakan pengalaman keagamaan yang memberikan kepuasan secara psikologis. Namun pengalaman psikologis tersebut justru dijadikan pijakan oleh Nabi Muhammad untuk terlibat secara total dalam aktivisme sejarah. Kuntowijoyo mengatakan bahwa: "Sunnah Nabi berbeda dengan jalan seorang mistikus yang puas dengan pencapaiannya sendiri".³¹

Nabi Muhammad menjadi salah satu contoh keberhasilan seorang nabi dalam menjalankan misi kenabiannya (profetik). Salah satu misi kenabian yang dijalankan oleh Nabi Muhammad adalah melakukan kritik dan transformasi terhadap struktur Arab pra-Islam yang menindas. Misi ini tidak mudah dilakukan karena kuatnya tantangan dari para elite yang telah lama menikmati struktur tersebut. Sebagaimana atribut profetik (karakter kenabian) yang melekat pada ilmu sosial yang dikembangkan oleh Kuntowijoyo, maka ISP harus melampaui ranah kerja ilmu sosial berparadigma positivistik dan interpretatif yang dalam mengurai secara statistik kaitan sebab-akibat munculnya suatu peristiwa sosial (paradigma positivistik) dan menyelami dunia makna (*world of meaning*) tindakan individu (paradigma interpretatif). Melampaui kedua paradigma tersebut, ISP menurut Kuntowijoyo memiliki misi liberasi atau pembebasan terhadap sistem yang dibentuk oleh manusia. Kuntowijoyo menyebut empat sistem sebagai sasaran liberasi ISP, yaitu sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik.

Maksud liberasi pada sistem pengetahuan dapat dijelaskan dengan menggunakan konsep dekonstruksi dalam arti membongkar sistem pengetahuan. Kuntowijoyo menyebut sistem pengetahuan materialistik sebagai sasaran dekonstruksi dan pembebasan. Pengetahuan materialistik yang dikembangkan oleh Karl Marx memiliki tesis bahwa basis material (*structure*) mendominasi dan menentukan kesadaran (*superstructure*), bukan sebaliknya. Kuntowijoyo berpandangan sebaliknya bahwa kesadaran yang menentukan *structure*. Kuntowijoyo terinspirasi oleh al-Qur'ân surat al-Anfâl ayat 63. Dengan mengacu pada ayat ini, Kuntowijoyo lalu menegaskan: "Ini berarti bahwa yang di

³¹ Ibid., 364.

dalam itulah identitas sejati, bukan yang di luar. Kesadaran itulah yang esensial, bukan kondisi materialnya.”³²

Sasaran liberasi berikutnya adalah sistem sosial yang sebenarnya terkait dengan sistem ekonomi dan sistem politik. Ketiga sistem ini mendesak dijadikan sasaran liberasi oleh ISP karena perubahan yang menerpa masyarakat dan umat (Islam) dari sistem agraris ke sistem sosial yang kemudian oleh Kuntowijoyo disebut sebagai *the great transformation*,³³ di sisi lain, menimbulkan ekkses kesenjangan dan ketidakadilan sebagai konsekuensi logis dari sistem ekonomi nasional yang lebih berpihak pada kalangan tertentu. Kondisi ini menurut Kuntowijoyo bisa menciptakan deprivasi relatif (*relative deprivation*) yang dapat berlanjut pada kekerasan dan kerusuhan. Sebagaimana liberasi terhadap sistem pengetahuan, liberasi terhadap sistem sosial dan ekonomi juga terinspirasi oleh al-Qur’ân, yaitu surat al-Ḥashr ayat 7 dan surat al-Zukhruf ayat 32. Liberasi terhadap sistem sosial dan sistem ekonomi bisa efektif apabila disertai dengan liberasi terhadap sistem politik. Sebab, sistem sosial dan sistem ekonomi yang tidak berkeadilan dan eksploitatif terhadap kalangan tertentu merupakan kelanjutan belaka dari sistem politik yang otoritarian, diktator, dan neo-feodalisme. Sistem politik semacam ini perlu dijadikan sasaran liberasi, digantikan dengan sistem politik demokratis yang memberi ruang secara lebih leluasa terhadap implementasi hak asasi manusia dan perwujudan masyarakat madani.³⁴

Konsep kunci berikutnya sebagai dasar ISP adalah transendensi yang dikembangkan dari pernyataan dalam surat Âli ‘Imrân ayat 110, *tu’minûn bi Allâh*. Kuntowijoyo mengolah konsep transendensi dari bahasa aslinya, Latin, *transcendere* yang berarti memanjat di/ke atas, dan dari *Webster’s International Dictionary* yang berarti abstrak, metafisis dan melampaui. Untuk memperkuat pemahaman pada konsep transendensi, Kuntowijoyo juga merujuk pada pemikiran Roger Garaudy—salah seorang tokoh yang menginspirasi Kuntowijoyo mengembangkan ISP selain Muhammad Iqbal—yang dituangkan dalam buku, *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat Roger Garaudy*. Dalam buku ini, Garaudy menggambarkan paradoks dalam

³² Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 12.

³³ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 370.

³⁴ *Ibid.*, 371.

kehidupan manusia setelah mengalami kemajuan dalam berbagai bidang keilmuan dan teknologi. Tetapi kemajuan dalam bidang tersebut, menurut Garaudy, gagal membawa kebahagiaan. Alih-alih manusia terseret dalam kehidupan yang menyengsarakan dirinya seperti kekerasan yang diakibatkan oleh kemajuan teknologi perang, kekuasaan pasar sebagai buah dari penguasaan ilmu, dan kesenjangan yang berakar dari ketimpangan manajemen. Fenomena paradoksal ini menurut Garaudy menggambarkan ketiadaan iman. Barat, ungkap Garaudy, sudah membunuh Tuhan dan manusia.³⁵ Oleh karena itu, tegas Garaudy, transendental dalam arti spiritual akan membantu kemanusiaan menyelesaikan masalah-masalah modern.³⁶ ISP yang digagas Kuntowijoyo memiliki misi perubahan, bukan sekadar eksplanasi sebagaimana dalam paradigma positivistik dan memahami seperti karakter paradigma interpretatif. Dengan transendensi dalam arti melampaui dan metafisis, Kuntowijoyo ingin memberikan penguatan pada misi perubahan ilmu sosial yang telah berkembang pada saat ini, yakni perubahan yang tetap mengingatkan manusia pada dimensi ketuhanan. Oleh karena itu, Kuntowijoyo menolak sekularisasi ilmu pengetahuan yang menolak otoritas Tuhan.

Elaborasi ke Arah Sosiologi Profetik

ISP adalah salah satu gagasan penting dan mendasar, yang bisa dikatakan sebagai warisan intelektual (*intellectual legacy*) Kuntowijoyo. Karena itu wajar jika gagasan ISP mendapatkan apresiasi dari sejumlah ilmuwan seperti terlihat pada banyaknya publikasi yang mengkaji gagasan ISP Kuntowijoyo. Apresiasi terhadap gagasan ISP di antaranya berupa elaborasi ke dalam sosiologi. Pada salah satu cabang ilmu-ilmu sosial ini kemudian dikenal nomenklatur Sosiologi Profetik.³⁷ Elaborasi ISP ke dalam berbagai bidang keilmuan penting dilakukan, termasuk di bidang sosiologi, agar kesinambungan suatu gagasan bisa terjaga sehingga tidak hanya letupan sesaat. Sebagaimana dikemukakan oleh Heddy Shri Ahimsa-Putra, gagasan ISP merupakan wujud dari kegelisahan Kuntowijoyo terhadap kekosongan paradigma utamanya

³⁵ Ibid., 364.

³⁶ Ibid., 16-17.

³⁷ Lihat Sarifuddin Jurdi (et. al.), *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam bagi Studi Sosial dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Surya Sarana Grafika, 2009).

dalam bidang ilmu sosial yang dilandasi oleh Islam. Kuntowijoyo secara sadar ingin mendorong ISP sebagai paradigma baru ilmu sosial dengan agama Islam sebagai landasannya.³⁸

Kemungkinan untuk mengembangkan sosiologi profetik merupakan pekerjaan yang menantang karena peta bumi sosiologi sepertinya telah penuh sesak dengan sosiologi yang dikembangkan dalam tradisi Barat. Ditilik dari kesejarahannya, sosiologi merentang dalam waktu yang sangat panjang. Perkembangan awal sosiologi biasanya dinisbatkan kepada Auguste Comte (1798-1857). Nama ini dinilai layak menyandang predikat sebagai peretas jalan pengembangan sosiologi karena darinya nama sosiologi pertama kali diperkenalkan sebagai ganti dari istilah fisika sosial yang juga berasal dari Auguste Comte. Salah satu konstruksi Auguste Comte yang tetap dikutip terutama dalam konteks pembahasan perkembangan masyarakat adalah teori evolusionernya, atau yang dikenal juga dengan hukum tiga tahap (*the law of three stages*), yaitu tahap teologis, tahap metafisik, dan tahap positivistik.³⁹ Tahap ketiga, atau tahap positivistik merupakan puncak perkembangan manusia yang ditandai kepercayaan yang tinggi terhadap ilmu. Perkembangan di bidang ilmu sebagai ikon pada tahapan positivistik dengan sendirinya berdampak pada semakin tergerusnya kepercayaan manusia terhadap “kekuatan” pada dua tahap sebelumnya, metafisik dan teologis. Pada tahapan metafisik, yang terjadi kira-kira antara 1300 dan 1800, manusia lebih memercayai pada daya-daya abstrak seperti alam, bukannya dewa-dewa yang berpribadi, sebagai penyebab munculnya berbagai peristiwa di dunia. Sementara pada tahapan teologis, manusia lebih memercayai kekuatan supernatural sebagai akar dari segala sesuatu yang terjadi dalam hidup manusia.⁴⁰

Selepas Auguste Comte, sosiologi kemudian dikembangkan oleh Emile Durkheim (1858-1917) yang juga berasal dari Perancis. Dua buku yang ditulis Durkheim, *The Rules of Sociological Method* dan *Suicide*, semakin memperjelas masalah pokok yang dikaji oleh sosiologi. Pada buku yang disebut pertama, Durkheim menyebut fakta-fakta sosial

³⁸ Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlukan?” Makalah disampaikan dalam “Sarasehan Profetik 2011”, diselenggarakan oleh Sekolah Pascasarjana UGM, di Yogyakarta, 10 Februari 2011.

³⁹ George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill, 2011), 15-16.

⁴⁰ *Ibid.*, 17.

sebagai masalah pokok yang harus dipelajari oleh sosiologi. Durkheim memahami fakta-fakta sosial sebagai kekuatan-kekuatan dan struktur-struktur yang bersifat eksternal bagi, dan memaksa kepada, individu. Durkheim memperkenalkan konsep fakta sosial sebagai pokok persoalan penyelidikan sosiologi, bukan individu. Sesuatu yang ada di luar individu yang memiliki kekuatan memaksa adalah peran (*roles*), nilai-nilai (*values*), norma-norma (*norms*), kelompok (*groups*), sistem sosial (*social system*), dan pranata sosial (*social institution*).⁴¹ Gambaran terhadap adanya pengaruh fakta-fakta sosial terhadap perilaku individu diperjelas Durkheim pada buku kedua, *Suicide*. Dalam buku ini, Emile Durkheim menjelaskan beragam jenis bunuh diri (*suicide*) karena adanya faktor-faktor sosial di luar individu atau fakta-fakta sosial.⁴² Cara kerja keilmuan Durkheim dalam menjelaskan fenomena sosial menarik perhatian seorang ahli analisis teori sosiologi, George Ritzer, yang menjadikan Durkheim sebagai contoh utama paradigma fakta sosial dalam sosiologi, yang mendahului paradigma definisi sosial dan paradigma perilaku sosial. Dengan posisi tersebut, Durkheim memperoleh pengakuan sebagai ilmuwan yang berkontribusi penting dalam memperkuat sosiologi baik pada permasalahan yang dikaji (fakta-fakta sosial), teori, dan metode kajiannya.

Karena ilmu pengetahuan memiliki watak dinamis, bahkan revolutif sebagaimana diskemakan oleh Kuhn, sosiologi juga terus mengalami perkembangan. Dalam kajian sejarah sosiologi, dua nama yang telah diurai secara singkat di atas, Comte dan Durkheim, disebut sebagai tokoh penting sosiologi klasik.⁴³ Pada periode klasik, sosiologi tidak hanya berkembang pesat di Perancis, tetapi juga tumbuh subur di Jerman, Inggris, dan Italia. Di Jerman, perkembangan sosiologi tidak

⁴¹ T.K. Das, "A Multiple Paradigm Approach to Organizational Control", *The International Journal of Organizational Analysis*, 1993, Vol. 1, No. 4 (October), 391.

⁴² Lihat Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (London: Routledge, 1952).

⁴³ Terdapat perbedaan penyebutan perodesasi perkembangan sosiologi di kalangan ahli. Doyle Paul Johnson, dalam *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, yang diterjemahkan oleh Robert M.Z. Lawang dan diterbitkan oleh PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta pada 1994, sosiologi yang berkembang pada era Auguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim dan Max Weber disebut sebagai sosiologi klasik. Tetapi Ken Morrison menyebut mereka sebagai tokoh yang mengembangkan teori sosial modern (*modern social theory*). Lihat Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formation of Modern Social Thought* (London: Sage Publications, 1995), 5.

bisa dilepaskan dari dua tokoh, yaitu Karl Marx dan Max Weber. Marx secara terang-terangan memperlihatkan pertentangan dan penolakan terhadap ide-ide sebelumnya. Ungkapan populer Marx: *The philosophers have only explained the world; the point is to change it*⁴⁴ menunjukkan bahwa dia ingin mengambil posisi intelektual yang berbeda dari lainnya.

Perbedaan Marx dari filsuf dan sosiolog lainnya di antaranya terlihat pada cara berpikirnya dalam memahami dan menjelaskan realitas sosial. Marx membaca realitas sosial dalam kerangka sentralitas kontradiksi Jerman G.W.F. Hegel, bahkan jauh lebih bumi dan kontekstual karena kerangka tersebut dijadikan sebagai kritik untuk mengubah kontradiksi yang ditimbulkan oleh kapitalisme. Ada banyak konsep kunci filsafat dan sosiologi pada Marx yang mengandung makna sebagai kritik dan berimplikasi pada perubahan, bahkan secara mendasar, terhadap kontradiksi kapitalisme seperti konflik, alienasi, komoditas, modal, kelas (borjuis dan proletar). Karena Marx hidup dalam suatu masa di mana gurita kapitalisme mencengkrum berbagai ranah kehidupan, konsep-konsep tersebut memang harus dipahami dalam konteks kapitalisme yang berakar pada Adam Smith. Marx menggunakan konsep alienasi, misalnya, untuk menggambarkan adanya penyesatan relasi manusia dengan pekerjaannya. Bagi Marx, kerja merupakan perwujudan terhadap jati diri dan imajinasi manusia. Jadi, pekerjaan yang dilakukan manusia perlu dipandang sebagai perwujudan terhadap manusia sebagai individu atau subjek, bukan malah manusia sebagai objek dalam arti yang tereksploitasi. Persoalannya, sistem kapitalisme lebih menempatkan manusia sebagai objek eksploitasi.

Sosiologi yang dikembangkan oleh Marx, bukanlah suatu ilmu pengetahuan murni yang hanya menjelaskan berbagai fenomena, dan dari fenomena tersebut lalu terkonstruksi beraneka ragam teori. Bagi Marx sosiologi perlu berfungsi, seperti dikatakan Anthony Giddens, sebagai teori kritis (*as critical theory*).⁴⁵ Karena adanya unsur kritik dan perubahan itulah, pemikiran Marx melampaui zamannya sendiri. Hal ini di antaranya terlihat pada upaya-upaya pengembangan yang dilakukan oleh generasi pasca-Karl Marx kendati kritik dan revisi tidak bisa

⁴⁴ Geoffrey Hosking, *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 15.

⁴⁵ Anthony Giddens, *Sociology: A Brief but Critical Introduction* (London: Macmillan Education LTD, 1986), 157.

dilakukan. Munculnya komunitas epistemik seperti Mazhab Frankfurt adalah contohnya.⁴⁶

Marx bukan satu-satunya filsuf dan sosiolog Jerman yang berpengaruh sangat kuat terhadap perkembangan sosiologi. Selain Karl Marx perlu juga disebut posisi dan kontribusi Max Weber yang hidup antara 1864-1920. Kontribusi penting Weber di antaranya menggeser fokus kajian sosiologi terhadap fenomena di level mikro, subjektif, atau individu. Tugas utama sosiologi menurut Weber adalah memahami dunia makna (*world of meaning*) yang mendasari tindakan sosial individu. Weber menyebut metode untuk memahami fenomena tersebut dengan *verstehen*. Karena ranah kerja sosiologi Weber lebih ditekankan pada level individu, maka teknik pengumpulan datanya lebih mengutamakan pengamatan terlibat dan wawancara secara mendalam yang dilakukan secara alamiah (*natural setting*). Weber juga berkontribusi dalam memahami keterhubungan dua fenomena tetapi tidak tersandera oleh cara kerja ilmu-ilmu pengetahuan alam. Karya yang paling sering disebut untuk membuktikan kontribusi Weber tersebut adalah *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. Karya ini menyajikan suatu fenomena penting bawa perkembangan kapitalisme di Eropa tidak bisa dilepaskan oleh faktor agama dalam hal ini sekte Calvin yang mengembangkan pemahaman dan penghayatan tertentu sehingga mendorong munculnya kapitalisme. Kendati dengan penelitiannya tersebut Weber kemudian tercatat dalam kepustakaan sosiologi sebagai orang yang bertanggung jawab dalam penggunaan konsep kausalitas, tetapi ia menghindari klaim sebagaimana lazimnya sudut pandang nometetik yang menekankan pada kepastian keterhubungan dua entitas, misalnya agama merupakan faktor tunggal terhadap kapitalisme. Terkait dengan perkembangan kapitalisme, agama, menurut Weber, hanyalah salah satu faktor yang bersifat probabilistik. Sebagai kelanjutan dari cara pandang terhadap fenomena sosial yang seperti itu, Weber lantas meminta para sosiolog agar mampu mengembangkan perangkat konseptual yang disebutnya dengan tipe ideal (*ideal type*) untuk mengilustrasikan suatu realitas sosial kendati tidak persis sama dengan realitas yang sebenarnya. Sebagaimana pada

⁴⁶ Heru Nugroho, "Menegal Konsep Hegemoni Gramsci" dalam Tim Redaksi Driyarkara (ed.), *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemannusiaan* (Jakarta: Gramedia, 1993), 66.

konsep “kausalitas lunak” atau “fleksibel” yang digunakan Weber untuk menjelaskan kesalingterkaitan fenomena sosial, dengan tipe ideal, fenomena sosial juga dapat dipotret dari berbagai sisi sehingga menghasilkan gambaran yang beragam pula. Salah satu hasil dari tipe ideal yang dikembangkan oleh Weber adalah dikenalnya beragam varian tentang tindakan sosial. Berkat kontribusi Weber tersebut, sosiologi berkembang ke arah yang lebih paradigmatis yang disebut oleh Ritzer dengan paradigma definisi sosial.

Perkembangan sosiologi sejak Comte, Durkheim, Marx, dan Weber yang diuraikan di atas, dan terus berlanjut hingga kini yang disebut sebagai fase modern bahkan post-modern dengan tokoh-tokoh utamanya sebagian besar sarjana yang berkembang dalam lingkungan tradisi keilmuan Barat,⁴⁷ tak pelak menjadi tantangan bagi agenda elaborasi ISP ke dalam sosiologi. Peluang untuk mengembangkan sosiologi profetik tentu ada. Hal ini karena sosiologi, sebagaimana cabang ilmu sosial lainnya, menurut Stephen Turner, tidak pernah lahir dari ruang hampa.⁴⁸

Ketidakhampaan sosial bagi lahirnya ilmu sosial, termasuk di dalamnya sosiologi, bisa menjadi pintu masuk (*entry point*) pengembangan sosiologi profetik. Dalam banyak kepustakaan sosiologi terutama yang menekankan pada kajian sejarah sosiologi, seperti yang ditulis Ken Morrison, selalu dimulai dengan penjelasan tentang konteks sosial yang melatarbelakangi munculnya teori dalam sosiologi. Konteks sosial inilah yang menginspirasi para sosiolog untuk merumuskan pertanyaan yang nantinya menjadi unsur penting dalam pengembangan paradigma sosiologi: *Fenomena sosial apa yang ingin dipertanyakan dan dijelaskan oleh sosiologi?* Pertanyaan ini ingin mempersoalkan apa yang disebut oleh Ritzer dengan “gambaran tentang masalah pokok” (*image*

⁴⁷ Ada banyak buku yang menyajikan pembahasan secara lengkap, mendalam, dan sistematis tentang perkembangan sosiologi sejak periode klasik sampai postmodern, misalnya: (1) George Ritzer, *Explorations in Social Theory from Metatheorizing to Rationalization* (London, Sage Publications, 2001); (2) Ritzer, *Sociological Theory*; (3) George Ritzer, *Postmodern Social Theory* (New York: McGraw Hill, 1997); (4) Jonathan H. Turner, *Handbook of Sociological Theory*, New York: Springer, 2006; (5) Bryan S. Turner (ed.), *The Blackwell Companions to Sociology* (United Kingdom: A John Wiley & Sons, Ltd., Publication: 2009).

⁴⁸ Stephen Turner, “Filsafat dan Sosiologi” dalam George Ritzer (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Sosiologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 13.

of the subject matter) sebagai salah satu unsur penting paradigma sosiologi. Tiap-tiap sosiolog memiliki jawaban berbeda sehingga sosiologi berkembang menjadi ilmu pengetahuan berparadigma ganda (*multiple paradigm*).⁴⁹ Weber, sebagai contoh utama paradigma definisi sosial, menjelaskan masalah pokok sosiologi adalah cara aktor mendefinisikan situasi sosial mereka. Sebelumnya, Durkheim, contoh utama paradigma fakta sosial, mengarahkan pembacaan sosiologi kepada apa yang disebutnya dengan fakta sosial. Sedangkan B.F. Skinner, contoh utama paradigma perilaku sosial, menyebut perilaku individu yang tidak terpikirkan sebagai masalah pokok kajian sosiologi. Pertanyaan yang senada bisa ditujukan kepada sosiologi profetik: *Apa yang menjadi masalah pokok sosiologi profetik?* Kuntowijoyo sebagai orang yang paling bertanggung jawab terhadap gagasan ISP memang tidak menjelaskan secara eksplisit apa yang akan menjadi *image of the subject matter* ISP. Namun demikian, hal tersebut dapat dikembangkan dengan cara memahami kembali tiga karakter ISP yang didasarkan pada surat Âli ‘Imrân ayat 110, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi. Suatu disertasi berjudul, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, ditulis oleh M. Syafii Anwar, menempatkan pemikiran Kuntowijoyo dalam kluster pemikiran transformatif. Penempatan pada kluster tersebut didasarkan pada pertimbangan bahwa Kuntowijoyo memiliki pandangan dunia (*worldview*) yang menegaskan bahwa misi utama Islam adalah kemanusiaan.⁵⁰

Dua langkah simultan perlu ditempuh untuk mewujudkan aksi tersebut, yaitu interpretasi dan aksi. Dengan interpretasi, ilmu sosial terutama sosiologi profetik harus melakukan pembacaan dan pemahaman secara mendalam terhadap fenomena sosial yang tidak sejalan dengan misi kemanusiaan Islam. Suatu hal menarik, sosiologi profetik tidak berhenti pada aktivitas pembacaan dan pemahaman secara kritis, tetapi berlanjut pada aktivitas yang lebih mendasar lagi, yakni melakukan aksi transformatif agar kondisi masyarakat sejalan dengan misi kemanusiaan Islam. Sampai di sini, sebenarnya telah

⁴⁹ Ketika menjelaskan konsep paradigm, Ritzer mengacu pada konsep paradigma Thomas S. Kuhn. Lihat Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, 543.

⁵⁰ M. Syafii Anwar, “Pemikiran Politik dengan Paradigma al-Qur’ân: Sebuah Pengantar” dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), xx-xxi.

ditemukan jawaban dari pertanyaan tentang *image of the subject matter* sosiologi profetik, yaitu sosiologi profetik mempersoalkan fenomena atau realitas sosial yang bertolak belakang dengan misi kemanusiaan Islam.

Dengan begitu semakin dapat diperjelas keunikan sosiologi profetik apabila dibandingkan dengan ketiga paradigma sosiologi sebagaimana telah dipetakan Ritzer. Bila ketiga paradigma sosiologi ala Ritzer lebih menekankan pada aktivitas keilmuan, menjelaskan, dan memahami, fenomena makro dan mikro atau gabungan antara keduanya (makro-mikro), maka sosiologi profetik berlanjut pada aksi transformatif. Karena pada sosiologi profetik terdapat unsur kritisisme (pembacaan secara kritis terhadap realitas sosial), lalu ada kajian yang menyanggah secara sejajar antara sosiologi profetik dengan paradigma sosiologi kritis yang dikembangkan oleh Mazhab Frankfurt. Meskipun ada kemiripan, tetapi ada hal yang membedakan sosiologi profetik dari sosiologi kritis, yaitu pembacaan dan pemahaman secara kritis terhadap realitas sosial, demikian juga dengan aksi transformatifnya yang diinspirasi oleh al-Qur'ân. Jadi tidak langsung ke realitas sosial, tetapi bergerak secara dialektis dari wahyu ke realitas.

Untuk memahami struktur transendental dalam al-Qur'ân, Kuntowijoyo menawarkan suatu metode yang disebut dengan strukturalisme transendental. Asumsi di balik tawaran metode ini adalah adanya jarak sosio-historis antara kondisi masyarakat sekarang dengan kondisi masyarakat Arab saat Islam disebarkan oleh Nabi Muhammad. Kondisi masyarakat Arab pada saat itu digambarkan oleh Kuntowijoyo sebagai masyarakat pra-industrial, masyarakat kesukuan (*tribal society*), dan masyarakat homogen. Sedangkan sekarang, masyarakatnya telah berubah menjadi masyarakat industrial, bahkan ada yang menyebut pasca-industrial, masyarakat kenegaraan (*civic society*), dan masyarakat heterogen.⁵¹ Strukturalisme transendental dengan demikian dimaksudkan untuk mendekatkan jarak tersebut sehingga ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama dapat diterapkan pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah strukturnya.⁵² Tawaran metode strukturalisme transendental Kuntowijoyo mengingatkan pada Fazlur Rahman yang menawarkan

⁵¹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 9.

⁵² *Ibid.*, 10.

dua gerakan ganda (*double movement*) dalam membaca teks-teks dalam al-Qur'ân. *Pertama*, situasi kekinian dibawa ke masa turunnya al-Qur'ân. Kendati ada jarak—sebagaimana dikatakan Kuntowijoyo—al-Qur'ân dapat dijadikan acuan untuk merespons situasi kekinian asalkan arti dan makna pernyataan al-Qur'ân dipahami dengan cara menelusuri makna dari sisi bahasa dan mendalami konteks sosio-historis yang melatari pernyataan al-Qur'ân. Setelah langkah ini dilakukan, berikutnya melakukan generalisasi dalam bentuk pernyataan-pernyataan dengan kandungan moral yang bersifat umum. Kemudian gerak yang *kedua*, setelah menemukan pesan moral pada pernyataan al-Qur'ân yang diturunkan dalam konteks sosio-historis tertentu, adalah membawa kembali ke situasi kekinian.⁵³

Begitulah cara pembacaan dan pemahaman yang dibangun oleh sosiologi profetik. Persoalan berikutnya yang perlu diperjelas dari sisi paradigmatis oleh sosiologi profetik adalah relasi epistemik, atau dalam ungkapan yang lebih teknis, metode yang digunakan untuk mendalami fenomena sosial yang tidak sejalan dengan misi kemanusiaan Islam. Metode merupakan salah satu unsur penting dalam suatu paradigma. Semua paradigma sosiologi hasil pemetaan Ritzer memiliki metode yang sebagian berbeda tetapi sebagian lainnya sama. Paradigma fakta sosial menggunakan metode kuesioner, wawancara, dan perbandingan sejarah. Paradigma definisi sosial mengutamakan pengamatan terlibat dan wawancara secara mendalam dengan penekanan pula pada suasana yang alami (*natural setting*) selama proses pengamatan dan wawancara. Adapun metode dalam paradigma perilaku sosial adalah eksperimen. Sejalan dengan gambaran pokok yang menjadi perhatian sosiologi profetik, metode yang relevan adalah metode seperti dikembangkan oleh paradigma definisi sosial, namun bisa melampauinya karena relasi epistemik sosiologi profetik lebih dari sekadar memahami realitas, yaitu mengkritik dan memberi petunjuk ke arah transformasi yang sejalan dengan misi Islam.⁵⁴

⁵³ Sarjana Indonesia yang melakukan kajian cukup mendalam terhadap hermeneutika Fazlur Rahman di antaranya adalah Abd. A'la. Lihat Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 84.

⁵⁴ M. Dawam Rahardjo, "Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat" dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 19.

Jika dikembangkan ke arah riset kualitatif, sosiologi profetik mengandalkan keberadaan sosiolog atau peneliti yang sekaligus sebagai instrumen penelitian yang tidak saja sekadar berdialog dan hadir di tengah-tengah fenomena sosial yang sedang dikaji, melainkan juga melakukan penyadaran. Penyadaran yang dimaksud di sini adalah, sosiolog yang bekerja dalam kerangka sosiologi profetik harus mampu mentransformasi diri “subjek kajian/penelitian” bahwa kondisi yang dialaminya, misalnya lemah secara ekonomi (*du‘afā*), sesungguhnya bisa diubah jika dirinya mau melakukan transformasi mental. Transformasi ini bisa dikatakan sebagai proses transformasi kesadaran, dari kesadaran magis yang menyebabkan individu dan masyarakat pasrah dengan kondisinya padahal terdapat faktor dalam dirinya dan luar yang bisa dikritik dan diubah (kesadaran naif). Penyadaran yang dilakukan sosiolog tidak cukup sampai pada kesadaran naif, tetapi terus bergerak ke kesadaran kritis yang mampu melihat aspek sistem dan struktur sebagai sumber masalah.⁵⁵

Sampai pada pembahasan tentang relasi epistemik atau metode kajian tersebut, diharapkan karakter paradigma sosiologi profetik semakin jelas. Jadi, secara epistemik atau metodis, selain wawancara dan pengamatan, sosiologi profetik menekankan proses penyadaran. Proses ini, di samping membutuhkan kedekatan dengan fenomena dan subjek kajian, juga menuntut pengembangan empati agar kesadaran subjek kajian bisa bertransformasi. Dengan demikian, sosiologi profetik ingin memosisikan sosiolognya sebagai agen perubahan sosial (*agent of social change*), sebagaimana telah diperankan oleh para nabi.⁵⁶

Masih ada dua unsur paradigma lainnya yang perlu diperjelas oleh sosiologi profetik. Selain *image of the subject matter* dan metode, Ritzer menyebut contoh dan teori sebagai dua unsur pentingnya bagi paradigma sosiologi. Contoh merupakan model yang akan dijadikan acuan sosiolog lainnya. Ritzer menyebutkan bahwa karya Durkheim, khususnya *The Rule of Sociological Method* dan *Suicide* adalah contoh paradigma fakta sosial. Sedangkan karya yang layak dijadikan model dalam paradigma definisi sosial adalah yang dihasilkan oleh Weber.

⁵⁵ Mansour Fakhri, Roem Topatimasang, dan Toto Rahardjo, *Pendidikan Populer: Membangun Kesadaran Kritis* (Yogyakarta: Read, 2001), 35.

⁵⁶ Lihat Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan* (Yogyakarta: LKiS, 2009).

Terkait dengan sosiologi profetik, ada banyak karya yang telah dihasilkan oleh sarjana Muslim yang bisa diakui sebagai contoh paradigma sosiologi profetik. Di Indonesia setidaknya terdapat dua nama, yaitu Kuntowijoyo sendiri dan Muslim Abdurrahman. Meskipun hanya sebagai bunga rampai, buku *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* bisa diakui sebagai karya untuk menghadirkan contoh sebagai salah satu unsur paradigma sosiologi profetik.

Catatan Akhir

Harus diakui bahwa sejak digagas oleh Kuntowijoyo pada dekade 80-an, Islamisasi ilmu pengetahuan belum begitu banyak mendapatkan sentuhan elaborasi secara mendalam dan luas, termasuk elaborasi dalam sosiologi. Kuntowijoyo sendiri telah membentangkan harapan dengan menawarkan ISP agar nantinya umat Islam bisa memiliki paradigma sendiri.

Untuk mewujudkan harapan tersebut, masih ada agenda mendesak yang perlu dilakukan, yaitu mengembangkan teori yang diinspirasi oleh al-Qur'ân dan mengaktifkan riset-riset yang ditujukan kepada apa yang menjadi *image of the subject matter* sosiologi profetik. Kemungkinan ke arah tersebut, menurut Kuntowijoyo, sangat besar. Kuntowijoyo berkaca pada perkembangan ilmu-ilmu empiris maupun rasional yang diwariskan oleh peradaban Barat yang sebenarnya berasal dari paham-paham etik dan filosofis yang bersifat normatif. Dari ide-ide normatif, perumusan ilmu-ilmu dibentuk sampai kepada tingkat yang empiris. Umat Islam, lanjut Kuntowijoyo, bisa mengembangkan al-Qur'ân yang mengandung premis-premis normatif menjadi teori-teori yang rasional dan empiris.⁵⁷ Baginya, pengembangan al-Qur'ân sebagai basis ilmu-ilmu rasional dan empiris merupakan jihad intelektual sebagai perwujudan tugas utama intelektual Muslim.⁵⁸

Daftar Rujukan

- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. "Contemporary Islamic Thoughts: One or Many?", dalam Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell*

⁵⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 335.

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 111.

- Companion to Contemporary Islamic Thought*. USA: Blackwell Publishing, 2006.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlukan?” Makalah disampaikan dalam “Sarasehan Profetik 2011”, diselenggarakan oleh Sekolah Pascasarjana UGM, di Yogyakarta, 10 Februari 2011.
- Akyol, Mustafa. *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: W.W. Norton & Company, 2013.
- Anwar, M. Syafi'i. “Pemikiran Politik dengan Paradigma al-Qur'an: Sebuah Pengantar” dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- Baqir, Haidar. “Sains Islami: Suatu Alternatif?”, *Ulumul Qur'an*, No 1, Vol. 1, 1989.
- Baqir, Zainal Abidin. “Pendahuluan: Bagaimana Menintegrasikan Ilmu dan Agama?”, dalam Zainal Abidin Baqir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Chase, Stuart. *The Proper Study of Mankind*. New York: Harper & Row, 1967.
- Das, T.K. “A Multiple Paradigm Approach to Organizational Control”, *The International Journal of Organizational Analysis*, 1993, Vol. 1, No. 4, October.
- Dhanani, Alnoor. “Islam” dalam Gary B. Ferngren (ed.), *Science and Religion: A Historical Introduction*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002.
- Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge, 1952.
- Fakih, Mansour., Topatimasang, Roem., dan Rahardjo, Toto. *Pendidikan Populer: Membangun Kesadaran Kritis*. Yogyakarta: Read, 2001.
- Ferris, Timothy. *The Science of Liberty: Democracy, Reason, and The Laws on Nature*. New York: HarperCollins, 2010.
- Giddens, Anthony. *Sociology: A Brief but Critical Introduction*. London: Macmillan Education LTD, 1986.
- Hitami, Munzir. *Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Hoodbhoy, Perves. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Book Ltd, 1991.

- Hosking, Geoffrey. *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Jurdi, Sarifuddin (et. al.). *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam bagi Studi Sosial dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Surya Sarana Grafika, 2009.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- . *Muslim tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan, 2001.
- . *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Morrison, Ken. *Marx, Durkheim, Weber: Formation of Modern Social Thought*. London: Sage Publications, 1995.
- Mulkhan, Abdul Munir. “Kata Pengantar: Islam Ideologi dan Islam Budaya” dalam M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Nugroho, Heru. “Ancaman Kemandegan Ilmu-ilmu Sosial di Indonesia” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman*. Jakarta: Raja Grafindo, 2006.
- . “Mengenal Konsep Hegemoni Gramsci” dalam Tim Redaksi Driyarkara (ed.), *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Rahardjo, M. Dawam. “Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat” dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- . “Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan: Pengantar” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Saleh, Mun'im (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Ritzer, George. *Explorations in Social Theory from Metatheorizing to Rationalization*. London, Sage Publications, 2001.
- . *Postmodern Social Theory*. New York: McGraw Hill, 1997.
- . *Sociological Theory*. New York: McGraw Hill, 2008.
- Saefuddin, A.M. (et. al.). *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*. Bandung: Mizan, 1987.

- Salam, Mohammed Abdus. "Foreword" dalam Perves Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Book Ltd, 1991.
- Sardar, Ziauddin. "Introduction: Islamic and Western Approaches to Science" dalam Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas Science, Values and Environment in Islam and the West*. India: The Other India Press India, 1984.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân*, Vol. 2. Tangerang: Lentera Hati, 2006.
- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*. Boulder: Westview Press, 1991.
- . *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
- Turner, Bryan S. (ed.). *The Blackwell Companions to Sociology*. United Kingdom: A John Wiley & Sons, Ltd., Publication: 2009.
- Turner, Jonathan H. *Handbook of Sociological Theory*. New York: Springer, 2006.
- Turner, Stephen. "Filsafat dan Sosiologi" dalam George Ritzer (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Sosiologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Wallbank, T. Walter (et. al.). *History and Life*. USA: Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1993.
- Witt, Mary Ann Frese (et. al.). *The Humanities*. Lexington: D.C. Hesth and Company, 1993.