

PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM BERBASIS SOSIAL PROFETIK

(Analisis Terhadap Pemikiran Kuntowijoyo)



Oleh :
Khusni Arum
NIM.: 15913047

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Pendidikan

YOGYAKARTA
2017

PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM BERBASIS SOSIAL PROFETIK

(Analisis terhadap Pemikiran Kuntowijoyo)



Oleh :
Khusni Arum
NIM.: 15913047

Pembimbing:
Prof. Dr. H. Maragustam Siregar, M.A.

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Pendidikan

YOGYAKARTA
2017

PERNYATAAN KEASLIAN

yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Khusni Arum

NIM : 15913047

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Judul : PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA
ISLAM BERBASIS SOSIAL PROFETIK
(Analisis Terhadap Pemikiran Kuntowijoyo)

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang di rujuk sumbernya. Apabila dikemudian hari terbukti bahwa tesis ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelar kesarjanaan yang dianugerahkan dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 08 Agustus 2017

Yang menyatakan



Khusni Arum



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

PENGESAHAN

Nomor: 1097/PS-MSI/Peng./VIII/2017

TESIS berjudul : **PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
BERBASIS SOSIAL PROFITIK (Analisis terhadap Pemikiran
Kuntowijoyo)**

Ditulis oleh : Khusni Arum

N. I. M. : 15913047

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Pendidikan.

Yogyakarta, 30 Agustus 2017

Ketua,

Dr. Hujair AH Sanaky, MSI

PERSETUJUAN

Judul : PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
BERBASIS SOSIAL PROFETIK (*Analisis Terhadap
Pemikiran Kuntowijoyo*)

Nama : Khusni Arum

NIM : 15913047

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Tesis Program Pascasarjana

Fakultas Ilmu Agama Islam Indonesia.

Yogyakarta, 08 Agustus 2017

Pembimbing,



Prof. Dr. H. Maragustam Siregar, M.A.



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

NOTA DINAS

No. : 1666/PS-MSI/ND/VIII/2017

TESIS berjudul : **PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
BERBASIS SOSIAL PROFITIK (Analisis terhadap
Pemikiran Kuntowijoyo)**

Ditulis oleh : Khusni Arum

NIM : 15913047

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Pascasarjana, Magister Ilmu Agama Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 18 Agustus 2017

Ketua,



Dr. Hujair AH Sanaky, MSI.



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM (S2)
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp/Fax (0274) 523637 e-mail: msi@uii.ac.id

TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : Khusni Arum
Tempat/tgl lahir : Sleman, 15 Oktober, 1989
N. I. M. : 15913047
Konsentrasi : Pendidikan Islam
Judul Tesis : **PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
BERBASIS SOSIAL PROFITIK (Analisis terhadap
Pemikiran Kuntowijoyo)**

Ketua : Dr. Hujair AH Sanaky, MSI

Sekretaris : Dr. Yusdani, M.Ag.

Pembimbing : Prof. Dr. Maragustam Siregar, MA

Penguji : Dr. Junanah, MIS.

Penguji : Dr. Supriyanto Pasir, M.Ag

(.....)
(.....)
(.....)
(.....)
(.....)

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 23 Agustus 2017

Pukul : 08.00 – 09.00

Hasil : **Lulus**

Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana
Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII


Dr. Hujair AH Sanaky, MSI

MOTTO

*Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman
diantara kamu dan orang-orang yang berilmu
pengetahuan beberapa derajat
(Al-Mujadillah: 11)'*

*Allah mencintai orang yang bekerja
Apabila bekerja
Maka ia selalu memperbaiki prestasi kerjanya
(H.R. Jabrani)*

¹ R.H.A. Soenarjo, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: CV. Asy-Syifa', 1992), hlm. 910.

ABSTRAK

PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM BERBASIS SOSIAL PROFETIK

(Analisis terhadap Pemikiran Kuntowijoyo)

Khusni Arum

NIM.: 15913047

Penelitian tesis ini mengkaji tentang formulasi dan pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik yang di gagas oleh Kuntowijoyo, hal ini menjadi penting karena sebagai upaya ikhtiari untuk melakukan evaluasi dan perbaikan terhadap sistem pendidikan agama Islam selama ini. Pokok masalah yang diteliti di identifikasikan ke dalam beberapa pertanyaan sebagai berikut: *pertama*, Bagaimana konsep pendidikan Islam berbasis sosial profetik Kuntowijoyo. *Kedua*, Bagaimana implikasinya terhadap Pendidikan Agama Islam. *Ketiga*, Bagaimana pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik ala Kuntowijoyo.

Penelitian kepustakaan (*library research*) ini menggunakan data kualitatif dari sumber data primer maupun sekunder, kemudian Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini ada dua: *Pertama*, pendekatan filosofi (*philosophical approach*), *kedua*, pendekatan sosiologis (*sociological approach*).

Penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan, *Pertama*, konsep pendidikan agama Islam berbasis sosial profetik Kuntowijoyo merupakan Pendidikan Agama Islam yang merujuk pada kesadaran sosial profetik yang terinspirasi dari kandungan Q.S. Ali-Imran/3: 110 mencakup humanisasi, liberasi dan transendensi. Secara umum ketiga pilar ilmu sosial profetik memiliki konsern pada apapun yang berkaitan dengan kepentingan sosial (*social significance*). *Kedua*, implikasi dari pendidikan Islam berbasis sosial profetik, akan menuntut perubahan metode pengajaran dari tekstual-ferbalistik menuju kontekstual-dialogis. *Ketiga*, pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik di aplikasikan pada perubahan sebagai upaya perbaikan pada problem-problem pendidikan Islam selama ini.

Kata Kunci : Sosial, Profetik, Pendidikan Agama Islam

ABSTRACT

DEVELOPMENT OF ISLAMIC RELIGIOUS EDUCATION BASED ON SOCIAL PROPHECY

(An Analysis on Kuntowijoyo's Thoughts)

Khusni Arum

Student Number: 15913047

This research examines the formulation and development of Islamic Religious Education based on social prophecy that was proposed by Kuntowijoyo. This is important because it becomes an effort to do evaluation and improvement of the present Islamic religious education system. The subject of this research was identified in the following questions: *first*, How is the concept of Islamic Religious Education based on social prophecy proposed by Kuntowijoyo. *Second*, How is the implication on Islamic Religious Education. *Third*, How is the development of Islamic Religious Education based on social prophecy proposed by Kuntowijoyo.

This library research *used* qualitative data from primary and secondary data sources with two approaches: philosophical approach and sociological approach.

This research results in several conclusions, *First*, the concept of Islamic religious education based on social prophecy by Kuntowijoyo is an Islamic Religious Education which refers to socio-prophetic awareness inspired by the content of Surah Ali-Imran verse 110, including humanization, liberation and transcendence. In general, the three pillars of socio-prophetic science are concerned on anything related to social significance. *Second*, the implications of Islamic religious education based on social prophecy is that it will require a change in teaching method, i.e. from textual-verbalistic into contextual-dialogical methods. *Third*, the development of Islamic Religious Education based on social prophecy is applied on the change as an effort to tackle the problems of the current Islamic Religious education.

Keywords: social, prophecy, Islamic Religious Education

August 11, 2017

TRANSLATOR STATEMENT

The information appearing herein has been translated
by a Center for International Language and Cultural Studies of
Islamic University of Indonesia
CILACS UII JI. DEMANGAN BARU NO 24
YOGYAKARTA, INDONESIA.
Phone/Fax: 0274 540 255

جاس
Center for International Language and Cultural Studies



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata Arab-Latin yang dipakai dalam penyusunan Tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No: 158/1987 dan 0543b/U/1987 tertanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif		tidak dilambangkan
ب	Bā'	<i>B</i>	Be
ت	Tā'	<i>T</i>	Te
ث	Śā'	<i>Ś</i>	es titik atas
ج	Jim	<i>J</i>	Je
ح	Hā'	<i>ḥ</i>	ha titik di bawah
خ	Khā'	<i>Kh</i>	ka dan ha
د	Dal	<i>D</i>	De
ذ	Żal	<i>Ż</i>	zet titik di atas
ر	Rā'	<i>R</i>	Er
ز	Zai	<i>Z</i>	Zet
س	Sīn	<i>S</i>	Es
ش	Syīn	<i>Sy</i>	es dan ye
ص	Şād	<i>Ş</i>	es titik di bawah
ض	Dād	<i>ḍ</i>	de titik di bawah
ط	Tā'	<i>Ṭ</i>	te titik di bawah

ظ	Zā'	<i>ẓ</i>	zet titik di bawah
ع	'Ayn	... '...	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	<i>G</i>	Ge
ف	Fā'	<i>F</i>	Ef
ق	Qāf	<i>Q</i>	Qi
ك	Kāf	<i>K</i>	Ka
ل	Lām	<i>L</i>	El
م	Mīm	<i>M</i>	Em
ن	Nūn	<i>N</i>	En
و	Waw	<i>W</i>	We
هـ	Hā'	<i>H</i>	Ha
ء	Hamzah	... '...	Apostrof
ي	Yā	<i>Y</i>	Ye

II. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap:

متعاقدين	Ditulis	<i>muta' aqqidīn</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

III. *Tā' marbūtah* di akhir kata.

- a. Bila dimatikan, ditulis *h*:

هبة	Ditulis	<i>Hibah</i>
جزية	Ditulis	<i>Jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

- b. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

نعمة الله	Ditulis	<i>ni'matullāh</i>
زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakātul-fītri</i>

IV. Vokal Pendek

َ	<i>faṭḥah</i>	Ditulis	A
ِ	<i>Kasrah</i>	Ditulis	I
ُ	<i>ḍammah</i>	Ditulis	U

V. Vokal Panjang

1.	<i>Faṭḥah + alif</i>	Ditulis	Ā
	جاهلية	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
2.	<i>Faṭḥah + ya'mati</i>	Ditulis	Ā
	يسعي	Ditulis	<i>yas'ā</i>
3.	<i>Kasrah + ya'mati</i>	Ditulis	Ī
	مجيد	Ditulis	<i>Majīd</i>
4.	<i>ḍammah + wawu mati</i>	Ditulis	Ū
	فروض	Ditulis	<i>Fuṭūd</i>

VI. Vokal Rangkap

1.	<i>Faṭḥah + ya'mati</i>	Ditulis	Ai
	بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
2.	<i>Faṭḥah + wawu mati</i>	Ditulis	Au
	قول	Ditulis	<i>Qaul</i>

VII. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

الانتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata sandang Alif + Lām

- a. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

b. Bila diikuti huruf syamsiyyah, sama dengan huruf qamariyah.

الشمس	Ditulis	<i>al-syams</i>
السماء	Ditulis	<i>al-samā'</i>

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

ذوى الفروض	Ditulis	<i>zawī al-furūd</i>
اهل السنة	Ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين
وعلى اله وصحبه اجمعين, اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول
الله, اللهم صل على محمد وعلى آل محمد, اما بعد

Segala puji syukur penulis panjatkan hanya bagi Allah SWT, Pemelihara seluruh alam raya, yang atas limpahan rahmat, taufik dan hidayah-Nya, penulis mampu menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam patutlah senantiasa kita curahkan kepada Nabi Muhammad SAW serta umatnya hingga akhir zaman.

Sebagai tugas akhir dan suatu syarat untuk mencapai gelar Magister Pendidikan pada Universitas Islam Indonesia maka penulis menyusun tesis dengan judul “PENGEMBANGAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM BERBASIS SOSIAL PROFETIK(*Analisis Terhadap Pemikiran Kuntowijoyo*)”. Penulis berharap tesis ini dapat bermanfaat dan berkontribusi untuk ilmu pengetahuan.

Terselesaikannya tesis ini tentunya tak lepas dari dorongan dan uluran tangan berbagai pihak. Oleh karena itu, tak salah kiranya bila penulis mengungkapkan rasa terima kasih tak terhingga kepada:

1. Bapak Nandang Sutrisno, SH., LL.M., M.Hum., Ph.D selaku Rektor Universitas Islam Indonesia.
2. Bapak Dr. Tamyiz Mukharrom MA, selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Ilmu Agama Islam.

3. Bapak Dr. Hujair AH. Sanaky, MSI., selaku Direktur Program Pascasarjana FIAI MSI UII.
4. Bapak Dr. YUSDANI, M.Ag., selaku Sekertaris Program Pascasarjana FIAI MSI UII.
5. Bapak Prof. Dr. H. Maragustam Siregar, M.A. selaku dosen pembimbing tesis yang memberikan masukan atas tesis ini sekaligus selalu memberi semangat dan dukungan.
6. Dosen-dosen MSI UII yang telah membimbing penulis hingga akhir masa kuliah ini dan sangat menginspirasi dengan segala ilmunya.
7. Segenap Staf Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta yang member kemudahan administrative bagi penulis selama masa perkuliahan dan proses penyelesaian tesis.
8. Bapakku tersayang (alm) H. Sudi Djoyo Sudarmo, ibuku tercinta Hj. Mujimah, S.Pd., Bapakku tersayang Drs. H. Wakiyo Darajat, M.A., kakakku Nur Haidha dan suami, Adekku Kartika Sari, S.K.M dan suami, dua keponakan cantik Karanaya Angkasa Jingga dan Sinar Hayu Buanadhita, dan calon keponakan yang ditunggu kelahirannya, serta semua keluarga yang telah luar biasa mendukung dan mendoakan penulis hingga bisa menyelesaikan studi di MSI UII.
9. Rekan-rekan seperjuangan MSI UII Khususnya Program Studi Pendidikan Islam angkatan 2015 yang sangat menginspirasi.
10. Lutfi Rahmatullah, M.Hum., yang telah banyak membantu menyelesaikan tesis ini.

Penulis mengharapkan kritik dan saran yang bersifat membangun dari semua pihak yang membaca tesis ini karena masih banyaknya kekurangan dalam tulisan ini. Akhir kata, semoga tulisan yang sederhana ini bermanfaat bagi semua pembaca dan bagi penulis pada khususnya.

Yogyakarta, 8 Agustus 2017
Penulis

Khusni Arum

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL LUAR	i
HALAMAN SAMPUL DALAM.....	ii
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN TIM PENGUJI	v
HALAMAN NOTA DINAS	vi
HALAMAN PERSETUJUAN	vii
HALAMAN MOTTO	viii
ABSTRAK	ix
ABSTRAC.....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
KATA PENGANTAR.....	xv
DAFTAR ISI.....	xvii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian	8
C. Tujuan	9
D. Manfaat Penelitian	9
E. Sistematika Pembahasan	10

BAB II KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

A. Kajian Penelitian Terdahulu.....	11
B. Kerangka Teori.....	20
C. Konsep Sosial Profetik Kuntowijoyo.....	27
1. Pengertian dan Tujuan Ilmu Sosial Profetik.....	27
2. Landasan Pemikiran Ilmu Sosial Profetik.....	34
3. Nilai-nilai Dasar Ilmu Sosial Profetik.....	44
a. Humanisasi.....	44
b. Liberasi.....	49
c. Transendensi.....	58

BAB III METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	67
B. Sumber Data Penelitian.....	69
C. Teknik Pengumpulan Data.....	70

BAB IV HASIL PENELITIAN dan PEMBAHASAN

A. Sketsa Hidup Kuntowijoyo	72
1. Biografi Intelektual Kuntowijoyo.....	77
2. Karya-karya Kuntowijoyo	83
a.Karya-karya di Bidang Sejarah, Agama, Politik, Sosialdan Budaya.....	86
b. Karya-karya di Bidang Sastra.....	87
c. Penghargaan yang Pernah Diperoleh.....	89
3. Corak Pemikiran Kuntowijoyo	90
B. Pendidikan Agama Islam Berbasis Sosial Profetik.....	115
1. Humanisasi.....	116
2. Liberasi.....	119
3. Transendensi.....	123
C. Implikasinya Terhadap Pendidikan Agama Islam.....	127

D. Pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik	
Kuntowijoyo.....	134
1. Humanisasi.....	138
2. Liberasi.....	141
3. Transendensi.....	146

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	157
B. Saran	161

DAFTAR PUSTAKA	162
-----------------------------	------------

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Menurut Azyumardi Azra, ada beberapa persoalan yang muncul dalam pelaksanaan pendidikan agama Islam sekarang ini, di antaranya adalah krisis *pedagogic*. Sekarang ini makin tinggi kecenderungan pola pelaksanaan pendidikan agama Islam, yaitu bahwa yang terjadi lebih merupakan proses *teaching*, proses pengajaran, ketimbang proses *learning*.¹ Aspek lain dari krisis metodologi ini adalah bahwa pola pengajaran Pendidikan Agama Islam yang berlangsung hingga sekarang lebih sesuai dengan apa yang disebut oleh Paulo Freire sebagai *banking concept of education*. Jadi, anak didik itu di *banking*, kita taruh investasi kita suapkan anak didik itu, sehingga mereka tidak memikirkan apa-apa lagi. Proses Pendidikan Agama Islam yang berlangsung adalah *banking concept of education*, ketimbang *problem posing of education*, yaitu menawarkan persoalan-persoalan yang problematik dan menuntut anak didik untuk berpikir kreatif dalam memecahkannya.²

Berkaitan dengan hal ini Kautsar Azhari Noer secara tegas mengatakan bahwa proses yang lebih dominan berlangsung dalam pendidikan agama selama ini adalah “pengajaran” agama, bukan “pendidikan” agama, yang banyak ditemukan di sekolah-sekolah adalah “pengajar” agama, bukan “guru”

¹ Lebih lanjut Azra menjelaskan bahwa, proses pengajaran pendidikan agama Islam hingga sekarang hanya mengisi aspek *kognitif-intelektual* tapi tidak mengisi aspek pembentukan pribadi dan watak Azyumardi Azra, “rekonstruksi kritis ilmu dan pendidikan Islam”, dalam Abdul Munir Mulkan dkk. (ed.), *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religius Iptek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 84-86.

² Paulo Friere, *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan, dan pembebasan*, trj. Agung Prihantoro dan Fuad Arif Fudiyanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 196.

agama. Apa yang disampaikan “pengajar” adalah untuk dipikirkan dan dipahami, tetapi apa yang disampaikan “guru” adalah untuk didengar, dihayati dan diamalkan.³

Apabila dikaitkan dengan kerangka *epistemologis*, Pendidikan Agama Islam yang sekarang berjalan agaknya lebih menitik beratkan pada pendekatan *naturalistik-positivistik*⁴, yakni jenis pendekatan keilmuan yang lebih menitik beratkan pada aspek *keherensi-kognitif*, dengan indikator dapat terjawabnya berbagai pertanyaan pengetahuan agama yang bahannya disusun dan disistematisasikan sedemikian rupa, tanpa banyak menyentuh wilayah moralitas-praktis. Atau setingkat lebih tinggi pendidikan agama masih menitik beratkan pada aspek *korespondensi tekstual* yang lebih menekankan pada kemampuan anak didik untuk menghafal teks-teks keagamaan yang sudah ada.⁵

Ditinjau dari aspek metodologis, proses Pendidikan Agama Islam yang berlangsung hingga sekarang masih lebih banyak *top down* atau deduktif dan membawakan kebenaran dari atas, sehingga kurang menghiraukan kenyataan-kenyataan yang unik dan melibatkan dengan kebutuhan keseharian. Pada aspek materi, tampak masih lebih dominan aspek ritualnya dengan disiplin ilmu fiqh sebagai pilihan. Pendekatan yang digunakan pun sangat normatif dan dogmatif, sehingga kehadiran pendidikan agama Islam terkesan steril dari konteks realitas dan tidak sepenuhnya mampu memecahkan berbagai persoalan yang muncul dalam masyarakat.

³ Kautsar Azhari Noer, *Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: Mengugat Ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama*, dalam Th. Sumartana, dkk, *Pluralisme Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: Interfidei, 2001), hlm. 231-232.

⁴ Perbedaan corak pendekatan keilmuan *naturalistic-positivistik*, lebih lanjut dapat dibaca dalam Gerad Radnitzky, *Contemporary School of Meta Science* (Swedia: Berlingska Boktrykeriet, 1970), hlm. xxxv-x.

⁵ Fazlur Rahman menggunakan istilah “*Memory- Work*” dan “*learning by Rote*”, baca Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 191.

Pendidikan Islam diharapkan bukan sekedar proses penanaman nilai-nilai normatif untuk membentengi diri dari akses negatif globalisasi, tetapi diharapkan juga berfungsi sebagai *agent of social change* (agen perubahan) yang mampu memainkan perannya secara dinamis dan proaktif. Dan yang lebih urgen adalah bagaimana nilai-nilai moral yang telah di tanamkan tersebut mampu berperan sebagai kekuatan pembebas (*liberating force*) dari himpitan kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan sosial budaya serta ekonomi.

Persoalannya tidak saja berhenti di situ, tetapi masih berdampak pada tidak terintegrasikannya atau terjadinya dualisme-dikotomik pendidikan Islam dengan disiplin keilmuan lainnya. Dengan perkataan lain terjadi “sekularisasi” dalam pendidikan Islam. Masalah ini tampak pada dua hal, yaitu pendidikan Islam tidak pernah dikaitkan dengan ilmu-ilmu lain dan pendidikan Islam tidak dijelaskan dari sudut pandang lain, baik ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu alam. Padahal, pendidikan Islam akan memiliki daya tarik tersendiri jika menyertakan disiplin ilmu lain dalam menjelaskan ajaran dan fenomena keagamaan dan keislaman.⁶ Selain itu, problem dikotomi yang selama ini marak diperbincangkan juga harus diakhiri, dengan mengintegrasikan sistem pendidikan yang akan menghilangkan distingsi antara pengetahuan lama dan baru serta menghilangkan antagonisme keduanya. Oleh karena itu perlu dirumuskan sistem pendidikan terpadu, selain perlu diciptakan dan dikembangkan epistemologi Islam.⁷

Menurut Fullan terdapat tiga langkah dalam mengimplementasikan perubahan kaitannya dengan pendidikan, yaitu: *pertama*, pembaharuan pada materi dan sumber instruksional; seperti materi kurikulum dan teknologi

⁶ *Ibid.*, hlm. 164.

⁷ Abdurrahman Mas’ud, *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 21.

pembelajarannya. *Kedua*, penggunaan pendekatan pembelajaran baru, seperti perubahan strategi dan aktivitas pembelajaran. *Ketiga*, penanaman untuk memberi pilihan dalam hal kepercayaan dan agama.⁸ Ketiga hal ini sama-sama penting, karena masing-masing merupakan bagian dari pendidikan yang turut mendukung pencapaian tujuan pendidikan. Oleh karenanya ketiganya merupakan satu kesatuan yang perlu untuk dibenahi secara bersamaan.

Disinilah urgensi pengembangan pendidikan Islam berbasis ilmu sosial profetik Kuntowijoyo, yaitu pendidikan Islam yang berusaha melakukan sintesa antara sistem pendidikan Islam tradisional yang konsern dengan penjagaan iman dan sistem pendidikan Islam modern yang konsern dengan perkembangan nilai-nilai kemanusiaan, ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Dengan paradigma ini, pendidikan Islam diharapkan mampu mencapai puncak tujuannya, yaitu melahirkan manusia beriman kokoh dan berilmu pengetahuan luas (*ulul albab*).⁹

Dengan demikian, maka lembaga pendidikan Islam dituntut untuk mampu mentransformasikan nilai-nilai Islam ke dalam sistem pendidikannya, sekaligus mengupayakan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Karena bagaimanapun juga, pendidikan Islam merupakan institusi sosial yang menjadi *centrum* bagi berbagai keerdasan yang diorganisasikan untuk menyelenggarakan sebuah masyarakat yang beradab dan senantiasa *survive*. Maka untuk mencapai tujuan itu, pendidikan Islam tidak cukup hanya sebagai tempat untuk *transfer of knowledge*, tetapi juga *transfer of value* dan

⁸ Micheal Fullan, *The New Meaning of Educational Change* (New York: Teachers Collage Press, 2001), hlm. 38-39.

⁹ Istilah *ulul albab* sering dikaitkan dengan istilah intelektual, cendekiawan, ilmuan atau ulama' maupun intelegensia. Kata ini berkaitan dengan kemampuan seseorang dalam memimpin dan mampu menguasai amannya, dengan keahlian yang dimiliki sesuai dengan bidangnya masing-masing. Kriteria *ulul albab* selanjutnya baca M. Azhar, *Wawasan Sosial Politik Islam Kontekstual* (Yogyakarta: Unit Penerbitan Fakultas Ekonomi UMY, 2005), hlm. 259-260.

transfer of methodology sekaligus, agar kecerdasan yang diperoleh dapat mencakup kecerdasan intelektual, emosional dan spiritual secara berimbang.

Ilmu sosial profetik dicetuskan oleh Kuntowijoyo sebagai rumusan teori sosial Islam dengan tujuan agar umat Islam mampu mengaktualisasikan iman pada realitas obyektif, sekaligus mampu memanifestasikan amal secara efektif pada kondisi dan kenyataan sosial baru.¹⁰ Kuntowijoyo merasa optimis terhadap islam akan menjadi besar manfaatnya untuk kehidupan umat manusia, jika mampu dikonstruksi menjadi teori-teori ilmiah,¹¹ bahkan perlu dikembangkan, baik dalam studi sosial maupun agama.¹² Ilmu sosial profetik juga dapat disebut sebagai buah dari ijtihad Kuntowijoyo dalam upaya mengintegrasikan ilmu pengetahuan melalui wacana paradigma Islamnya.

Lahirnya ilmu sosial profetik bertolak dari pandangan bahwa dalam perkembangan sekarang ini, umat islam perlu mengubah cara berpikir dan bertindak, dari menggunakan pola mitos dan ideologi ke pola keilmuan. Islam, sebagai konsep normatif memang dapat dijabarkan sebagai ideologi, seperti yang selama ini telah dilakukan. Tetapi Kuntowijoyo berpikir selangkah lebih maju dengan menawarkan alternatif untuk menjabarkan Islam

¹⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 345.

¹¹ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 39.

¹² M. Amin Abdullah mengatakan bahwa adanya ide dan usulan perlunya dikembangkan ilmu sosial profetik dan kajian agama secara kontekstual di Perguruan Tinggi Umum merupakan tanda adanya keprihatinan yang serius tentang arah pengembangan dan tujuan pembelajaran ilmu-ilmu umum yang telah berjalan selama 50 tahun belakangan ini. Bangunan ilmu pengetahuan yang dikotomik antara ilmu pengetahuan umum dan ilmu pengetahuan agama harus diubah menjadi bangunan keilmuan baru yang holistik-integralistik atau paling tidak bersifat komplementer. Karena tujuan Perguruan Tinggi perlu diorientasikan pada lahirnya sarjana yang memiliki tiga kemampuan sekaligus, yaitu: kemampuan menganalisis secara akademis, kemampuan melakukan inovasi dan kemampuan memimpin yang sesuai dengan tuntutan persoalan kemasyarakatan, keilmuan, maupun profesi yang ditekuninya dalam satu tarikan nafas etos keilmuan dan keagamaan. Lebih lanjut lihat M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik)" dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Integritas Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains* (Yogyakarta: Pilar Media, 2004), hlm. 7-8.

normatif menjadi teori-teori ilmiah. Menurutnya, Islam perlu dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu. Sebab dengan kerangka ilmu, terutama yang empiris, umat Islam dapat memahami realitas, sehingga dapat melakukan transformasi atau perubahan, seperti yang ditunjukkan Alquran, yakni humanisasi, liberasi dan transendensi.¹³

Dari kondisi realitas inilah Kuntowijoyo mencetuskan istilah “sosial profetik” sebagai rumusan teori sosial Islam dengan tujuan agar umat Islam mampu mengaktualisasikan iman pada realitas objektif, sekaligus mampu memanifestasikan amal secara efektif pada kondisi dan kenyataan sosial baru.¹⁴ Kuntowijoyo merasa optimis terhadap Islam akan menjadi besar manfaatnya untuk kehidupan umat manusia, jika mampu dikonstruksi menjadi teori-teori ilmiah,¹⁵ bahkan perlu dikembangkan, baik dalam studi sosial maupun agama. Ilmu sosial profetik juga dapat disebut sebagai buah dari ijtihad Kuntowijoyo dalam upaya mengintegrasikan ilmu pengetahuan melalui paradigma Islamnya.

Kuntowijoyo juga menawarkan alternatif untuk menjabarkan Islam Normatif menjadi teori ilmiah. Menurutnya, Islam perlu dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu. Sebab dengan kerangka ilmu, terutama yang empiris, umat Islam dapat memahami realitas, sehingga dapat melakukan transformasi atau perubahan, seperti yang ditunjukkan Al-Qur'an, yakni humanisasi, liberasi dan transendensi¹⁶

¹³ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 172.

¹⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 345.

¹⁵ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 39.

¹⁶ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 172.

Nilai dasar “sosial profetik” mengandur unsur humanisasi, liberasi dan transendensi yang diderivasi dari misi historis Islam yang terkandung dalam QS. Ali Imran 3:10. Tiga muatan nilainya menjadi karakteristik ilmu sosial profetik. Dengan kandungan ketiga nilainya, sosial profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan.¹⁷ Hal ini tentu saja termasuk dalam pengembangan Pendidikan Agama Islam, karena bagaimanapun juga pendidikan merupakan pilar utama untuk melakukan perbaikan di bidang sosial, ekonomi, budaya dan ketahanan politik. Karena kemajuan umat Islam akan sulit diwujudkan manakala tanpa ditopang oleh kemajuan pendidikannya.

Dalam konteks inilah penelitian tesis ini dilakukan, yakni mencoba mengkat formulasi dan pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis profetik yang di gagas oleh Kuntowijoyo, dipilihnya kuntowijoyo sebagai objek penelitian dikarenakan dia memiliki konsep unik yakni meretas idealisme islam yang termuat dalam Al-Quran (dalam hal ini adalah konsep sosial profetik) menjadi nilai aplikatif yang sangat relevan jika dikaitkan dengan ‘Pendidikan Islam’. Meskipun Kuntowijoyo bukan tokoh pendidikan tetapi konstruksi pemikiran sosialnya merambah keberbagai bidang. Disinilah upaya ikhtiari penulis dalam penelitian tesian ini, untuk melakukan evaluasi dan perbaikan terhadap sistem pendidikan agama Islam selama ini. Penelitian ini menjadi signifikan untuk merekomendasikan penerapan nilai-nilai sosial profetik ke dalam kehidupan praktis.

¹⁷ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 92.

B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian

1. Fokus Penelitian

Penelitian tesis ini terfokus pada upaya penulis untuk mengkaji lebih jauh pemikiran seorang tokoh yakni Kuntowijoyo. Konsepnya mengenai “sosial profetik” menjadi perhatian penulis dalam penelitian ini yang kemudian akan ditarik benang merahnya ke dalam Pendidikan Agama Islam, sehingga menjadi sebuah konsep Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik. Inilah yang menjadi *concern* atau fokus penelitian akademisi ini.

Sebagai sebuah konsep pemikiran, kemunculan “sosial profetik” tentu tidak hadir begitu saja, inspirasi tersebut terlahir dari sebuah refleksi panjang dari seorang tokoh dalam hal ini Kuntowijoyo yang telah melewati beberapa proses pemikiran. Karena itulah penelusuran geneologi pemikiran mulai dari latar belakang kehidupan serta pendidikan dan perjalanan intelektual dari seorang Kuntowijoyo menjadi keharusan. Penelusuran berikutnya terfokus pada pengkajian secara utuh mengenai konsep ‘sosial profetik’ sehingga ideal moralnya dapat difahami yang kemudian menjadi dasar untuk pengembangan Pendidikan Agama Islam sehingga menjadi sistem pendidikan yang progresif dan bermanfaat secara sosial.

2. Pertanyaan Penelitian

Bertitik tolak dari latar belakang masalah di atas, permasalahan yang diteliti dapat di identifikasikan ke dalam beberapa butir sebagai berikut:

- a. Bagaimana konsep pendidikan agama Islam berbasis sosial profetik dalam Kuntowijoyo ?
- b. Bagaimana implikasinya terhadap Pendidikan Agama Islam ?

- c. Bagaimana Mengembangkan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik Kuntowijoyo ?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Selaras dengan rumusan masalah di atas, yang menjadi tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengungkapkan konsep pendidikan agama Islam berbasis profetik menurut Kuntowijoyo.
2. Untuk mengungkapkan implikasi pendidikan agama Islam berbasis profetik ala Kuntowijoyo.
3. Untuk mengungkapkan pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik Kuntowijoyo.

Adapun nilai kegunaan dari hasil penelitian ini diantaranya adalah:

1. Secara teoritis, hasil penelitian dapat menghasilkan temuan-temuan faktual yang dijadikan sebagai landasan teori dalam pengembangan pendidikan agama Islam di masa mendatang, terutama ditengah transformasi sosial budaya.
2. Secara praktis, hasil penelitian ini dapat memberikan kontribusi real bagi pemerintah, dalam menentukan kebijakan tentang penyelenggaraan pendidikan Islam, juga sebagai arahan dan bahan dalam bidang pengembangan sistem pendidikan Islam.

3. Secara pragmatis, hasil penelitian ini menjadi bahan kajian awal bagi pengembangan penelitian selanjutnya, terutama pendidikan profetik ditengah transformasi sosial budaya.

D. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini direncanakan terdiri atas lima bab yang masing-masing bab akan saling terkait satu sama lain. Adapun sistematikanya adalah sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan, terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, landasan teori, metode penelitian, sistematika pembahasan dan daftar isi.

Bab II Membahas mengenai seketsa biografis Kuntowijoyo, bab ini untuk melihat latar belakang kehidupan serta intelektual yang kemudian mempengaruhi gaya berfikir Kuntowijoyo dalam melahirkan ide ide besarnya. Dan bab III Mendiskripsikan tentang karakteristik pemikiran Kuntowijoyo, serta mengkaji konsep sosial profetik yang digulirkan Kuntowijoyo.

Bab IV Mendiskripsikan tentang pendidikan Agama Islam berbasis profetik, implikasi serta proses pengembangannya dapam Pendidikan Agama Islam di Indonesia dalam perspektif kekinian dan masa depan.

Bab V Merupakan bab penutup yang terdiri kesimpulan, saran-saran dan penutup.

BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN LANDASAN TEORI

A. Kajian Penelitian Terdahulu

Penelitian ini pernah dilakukan oleh Kuntowijoyo dengan “Ilmu-ilmu Sosial Profetik”. Gagasan ini pada mulanya muncul sebagai hasil interaksi Kuntowijoyo dengan gagasan Muslim Abdurrahman tentang ”Teologi Pembebasan” yang merupakan inti dari apa yang dikemukakannya sebagai “teologi transformatif”. Dalam pandangan Kunto, konsep teologi itu tidak tepat digunakan dalam konteks Islam, sebab selain konsep ini berasal dari tradisi Katolik, juga sebagai implikasi logisnya akan sulit dipahami oleh umat Islam.

Tulisan Arief Subhan, “Dr. Kuntowijoyo: Alquran Sebagai Paradigma”, dalam *Ulumul Qur'an* Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Nomor 4, Vol. V, th. 1994 dijelaskan bahwa Kuntowijoyo berkeinginan untuk memahami Alquran dalam kerangka ilmu, terutama ilmu-ilmu sosial, sehingga muncullah konsep ilmu sosial profetik. Melalui ilmu sosial profetik, Kuntowijoyo ingin menegaskan perlunya tafsir baru dalam memahami realitas, amak metode yang efektif untuk maksud tersebut adalah dengan mengelaborasi ajaran-ajaran agama ke dalam bentuk teori sosial, sehingga diharapkan mampu mewujudkan transformasi sosial. Selanjutnya, yang membedakannya dengan pemikir lain adalah orientasi pemikirannya yang

lebih bersifat metodologis dari pada substantif. Namun pembahasan tersebut hanya sekilas saja, karena tulisan ini lebih banyak mengungkap masalah kehidupan pribadi Kuntowijoyo, mulai sejak lahir, latar belakang keluarga dan masyarakat, pendidikan formal maupun non formal, organisasi dan karyanya.

Dua karya di bawah ini merupakan disertasi yang juga mengkaji pemikiran Kuntowijoyo. Disertasi Moh. Roqib: "Kontekstualisasi Filsafat dan Budaya Profetik dalam Pendidikan (Studi Karya-karya Ahmad Tohari)", UIN Sunan Kalijaga, 2009¹, secara khusus membahas karya-karya Ahmad Tohari yang berupa sastra, kemudian dicoba untuk dikontekstualisasikan ke dalam konteks pendidikan. Meskipun di dalamnya dibahas juga mengenai ketiga pilar ilmu sosial profetik Kuntowijoyo mencakup humanisasi, liberasi dan transendensi, tetapi ketiga pilar tersebut hanya dijadikan sebagai bahan pijakan dan teori yang dapat dirujuk oleh penulisnya dalam upaya mengkontekstualisasikan karya Ahmad Tohari tersebut dalam pendidikan. Dengan kata lain, nilai-nilai profetik tersebut bukan menjadi fokus kajian disertasi ini karena terfokus pada karya sastra Imam Thohari. Hal inilah yang membedakannya dengan penelitian ini.

Karya disertasi lain yang dapat dijadikan kajian pustaka adalah disertasi M. Zainal Abidin. Disertasi ini berjudul "Islam dan Ilmu: Studi Pemikiran Kuntowijoyo tentang Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu yang Integralistik". Disertasi ini menjelaskan mengenai konstruksi paradigma

¹ Moh. Roqib, "Kontekstualisasi Filsafat dan Budaya Profetik dalam Pendidikan (Studi Karya-karya Ahmad Tohari)", *Disertasi Doktor*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2009.

Islam Kuntowijoyo yang menjadikan Alquran sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan. Kuntowijoyo meyakini Alquran memiliki signifikansi dalam membangun ilmu yang integralistik dan dapat menghapus dikotomi ilmu. Meskipun disertasi ini juga mengkaji pemikiran Kuntowijoyo, namun titik tekannya berbeda. Jika M. Zainal fokus pada paradigma Islam Kuntowijoyo menuju terbangunnya ilmu yang integralistik, penelitian ini lebih mendalami ilmu sosial profetik yang dapat disebut sebagai hasil kelahiran dari proses paradigma Islam Kuntowijoyo, yang dicoba untuk diintegrasikan ke dalam pendidikan Islam.

Dari beberapa karya di atas, pembahasan mengenai terma profetik yang dikaji cenderung bersifat umum dan belum berkaitan langsung dengan pendidikan Islam. Beberapa di antara buku tersebut membantu penulis dalam menelusuri sejarah kemunculan terma profetik dan historisitas penggunaannya dalam bidang kajian sosiologi. Namun kajian mengenai keterkaitan terma profetik dengan ilmu sosial dan pendidikan Islam tampak belum ditemukan dalam pustaka tersebut. Oleh karena itu penelitian ini berupaya untuk menjadikan penelitian terdahulu lebih komprehensif, berkaitan dengan pengembangan pendidikan Islam berbasis ilmu sosial profetik Kuntowijoyo.

Maka penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian pengembangan atas karya-karya sebelumnya yang sifatnya melengkapi dan menyempurnakan. Sehingga diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi yang positif bagi kelangsungan dan kemajuan pendidikan Islam di masa yang akan datang dengan menjadikan nilai-nilai dasar ilmu sosial

profetik sebagai bahan acuan untuk melengkapi nilai-nilai dalam pendidikan Islam. Selain itu pendidikan Islam diharapkan dapat kembali pada nilai-nilai Qur'ani dan sunnah profetiknya, dengan berbasis pada nilai-nilai ilmu sosial profetik Kuntowijoyo, demi terwujudnya pendidikan Islam yang humanis, liberatif dan transendensif sekaligus (pendidikan Islam profetis).

Selain itu Khoiron Rosyadi dalam bukunya *Pendidikan profetik*, yang diterbitkan oleh Pustaka Pelajar pada tahun 2004, memberikan gambaran bahwa seruan-seruan Tuhan melalui agama samawi itu bersifat global dan statis, maka adanya uraian mengenai bagaimana manusia mesti memformulasikan jenjang-jenjang perjalanan hidupnya secara berarti merupakan sesuatu yang niscaya: itulah yang ada dalam bukunya Khoiron Rosyadi dalam Pendidikan Profetik, yaitu suatu teori tentang adopsi spiritual dunia pendidikan dari pencerahan-pencerahan batin yang pernah dilakukan para nabi terhadap manusia pada zaman dahulu. Akan tetapi dalam bukunya Khoiron Rosyadi tersebut tidak memaparkan adanya sebuah konsep pendidikan profetik seperti apa yang relevan pada era transformatif seperti sekarang ini. Dalam bukunya tersebut hanya memberikan sedikit wacana bahwasanya pendidikan Islam harus kembali pada misi profetik.

Moh. Shofan dalam bukunya *Pendidikan Berparadigma Profetik*, sebagai pengantar: Prof. Syafi'i Ma'arif, M.A dan Drs. Suyoto, M. Sidalam penelitiannya ia mencoba meneliti dalam upaya konstruktif membongkar dikotomi sistem pendidikan Islam. Buku yang ditulis oleh Muh. Shofan ini hendak menelusuri lebih jauh aspek ontologis dan aksiologis dalam

pendidikan Islam dan mencoba mensintesis dua dimensi yang selama ini terpisah secara diametral, yakni pendidikan yang hanya menekankan dimensi transendensi tanpa memberi ruang gerak pada aspek humanisasi dan liberasi dan pendidikan Islam yang hanya menekankan humanisasi dan liberasi dengan mengabaikan aspek transendensi namun dalam penulisan buku tersebut dalam menuangkan ide-idenya tidak terlepas dari teorinya Kuntowijoyo dalam teori ISP (ilmu sosial profetik).

Demikian pula buku, *Muslim Tanpa Mitos Dunia Kuntowijoyo*² yang ditulis oleh Syafi'i Ma'arif. Buku ini mengangkat pandangan para tokoh-tokoh intelektual Indonesia, seniman, budayawan, bahkan politisi, terhadap dimensi pemikiran Kunto. Buku ini sekilas lebih terkesan sebagai buku kenang-kenangan.

Suwardi Endraswara dalam bukunya yang berjudul *Mistik Kejawaen, Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* memberikan pemahaman mistifikasi politik dengan pendekatan sosiologis. Dalam tulisannya, diakui atau tidak, ternyata mistik kejawaen telah mewarnai dunia politik. Hakikat politik dalam budaya jawa adalah kekuasaan. Jadi, berpolitik yang menggunakan mistik pun sebagai upaya meraih kekuasaan.³

Selain itu penelitian yang terkait secara langsung membahas tentang pendidikan agama adalah penelitian yang dilakukan oleh Supiah, yang

² Syafi'i Ma'arif, *Muslim Tanpa Mitos Dunia Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Ekpresi, 2005), hlm. 15.

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

berjudul *Konsep Pendidikan moral Islam menurut Al-Qur'an, Surat Al-Furqan Ayat 63-67*. Penelitian yang dilakukan oleh Supiah ini hanya membatasi kajiannya memfokuskan pendidikan moral berdasarkan ayat di atas. Meski juga membahas tentang pendidikan moral menurut Islam,.⁴

Kemudian disertasi yang tulis oleh Natsir Budiman yang berjudul *Pendidikan Moral Qur'ani*. Disertasi ini sangat jauh berbeda dengan yang penulis lakukan, karena isi disertasi tersebut menitikberatkan pada strategi serta evaluasi belajar siswa.⁵

Tulisan yang mengkaji pemikiran Kuntowijoyo sudah pernah dilakukan oleh beberapa orang dari berbagai sisi keilmuan, mengingat banyaknya pemikiran Kuntowijoyo yang dianggap layak dan sesuai dengan kebutuhan pemikiran kontemporer. Karya pustaka yang menjadi kajian dalam penelitian ini adalah beberapa karya yang berkaitan langsung dengan fokus penelitian selain karya-karya yang mengkaji pemikiran Kuntowijoyo, diantaranya:

Buku Syrifuddin Jurdi at.al., *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam bagi Studi Sosial dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Saroba, 2009), merupakan kumpulan tulisan beberapa orang yang secara garis besar mengkaji pemikiran ilmu sosial profetik Kuntowijoyo. Bahasan di dalamnya mencakup paradigma sosiologi profetik, konstruksi lanjut wacana strukturalisme transendental dan

⁴ Supiah, "Konsep Pendidikan moral Islam menurut al-Qur'an, Surat al-Furqan Ayat 63-67", *Tesis*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997.

⁵ Natsir Budiman, "Pendidikan Moral Qur'ani", *Disertasi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1996.

posisi disipliner sosiologi profetik. Selain itu juga dibahas posisi intelektual Kuntowijoyo antara ilmu sosial dan politik islam, pendekatan integralistik dalam sosiologi Islam dengan meneguhkan perspektif interkoneksi dan sekelumit mengenai sosiologi Islam Ibnu Khaldun.

Dalam buku Syarifuddin Jurdi yang lain, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern: Teori, Fakta dan Aksi Sosial* (Jakarta: Kencana, 2010) dijelaskan mengenai bagaimana filsafat positivisme mendominasi corak berpikir sosiologi, yang dicetuskan oleh August Comte. Maka dalam perkembangan selanjutnya diperlukan filsafat Islam untuk juga turut mewarnai kajian sosiologi dengan lahirnya sosiologi profetik. Kemudian dibahas secara berurutan mengenai sosiologi pemimpin dan pejabat dari sudut pandang pendekatan sains dan Islam, sosiologi sebagai gerakan sosial meliputi negara, kekuasaan dan gerakan Islam. Sosiologi dalam perspektif politik dan hukum serta sosiologi dalam demokrasi dan konflik nasional juga menjadi salah satu fokus kajiannya. Secara umum kedua buku ini memang mengkaji seputar sosiologi Islam atau sosiologi profetik, namun tidak dibahas keterkaitannya dengan pendidikan Islam. Bahasan mengenai sosiologi profetik juga dirujuk pada Kuntowijoyo karena dalam hal ini lebih mengkaji pada konteks sosiologi di Indonesia. Namun kajian sosiologi profetik Kuntowijoyo tersebut tidak di coba untuk dikaitkan dengan kondisi pendidikan di Indonesia khususnya pendidikan Islam, sehingga menurut penulis disinilah perbedaannya dengan penelitian ini.

Buku Khoiron Rosyadi yang berjudul *Pendidikan Profetik*, menjelaskan bahwa kerangka dasar dalam pendidikan Islam harus mengedepankan tauhid sebagai landasan epistemologisnya. Maka pendidikan Islam harus kembali pada misi profetik, yakni memanusiakan manusia. Pendidikan Islam harus menjadikan manusia sebagai subyek pendidikan dalam setting teologis-filosofis, bukan sebagai obyek yang hanya akan melahirkan konsep bank. Dalam buku ini tidak dibahas secara detail bagaimana cara mewujudkan pendidikan profetik sebagaimana yang tertera dalam judul buku, yang mungkin menjadi tujuan awalnya, tetapi yang justru dibahas panjang lebar adalah mengenai hakikat manusia, ilmu pengetahuan, pendidikan nilai dan seputar pendidikan Islam yang mencakup pengertian, dasar-dasar, faktor serta lingkungan. Sehingga menurut hemat penulis, belum mampu menjawab kebutuhan pendidikan Islam itu sendiri.

Karya Muttakhidul Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, (Pilar Media: Yogyakarta, 2005) membahas mengenai metode strukturalisme transendental sebagai epistemologi paradigma Islam, sebagai metode alternatif untuk memahami Alquran yang diyakini Kuntowijoyo sebagai metode yang dapat mentransformasikan penafsiran subyektif terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etik dan moral individu, menjadi penafsiran obyektif yang memiliki fungsi perubahan sosial. Ilmu sosial profetik merupakan hasil penerapan metode strukturalisme transendental tersebut, dalam memahami Alquran sebagai landasan untuk menerapkan

ajaran Islam dalam realitas kekinian (*nowness*) dan kedisinian (*hereness*). Meskipun di dalam buku ini banyak dibahas bagaimana metode strukturalisme transendental yang dapat diterapkan dalam kehidupan sosial secara umum, namun tidak ada pembahasan yang berkaitan dengan pendidikan, terutama pendidikan Islam sebagai salah satu fokus penelitian disertasi ini.

Dalam buku Moh. Shofan, *Pendidikan Berparadigma Profetik: Upaya Konstruktif Membongkar Dikotomi Sistem Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Ircisod, 2004) dibahas khusus mengenai upaya menghilangkan dikotomi antara dua model pendidikan Islam yang tradisional dan modern. Dalam kehidupan sosial, pendidikan Islam berinteraksi dengan pranata sosial lainnya dan respon pendidikan Islam sebagian bersifat asimilatif dan yang lain bersikap alienatif. Respon asimilatif menimbulkan kekhawatiran lebih dominannya nilai-nilai baru daripada nilai dasar Islamnya. Sedangkan alienatif akan menjadikan pendidikan Islam sebagai entitas yang terkurung dalam *alien space* yang terpisah dari entitas lain.⁶ Oleh karena itu ia menawarkan pendidikan Islam berparadigma profetik bukan hanya sebagai nilai tetapi juga sebagai teori. Tampak dalam pembahasan bahwa humanisasi dan liberasi menjadi bahasan khusus, sedangkan transendensi menjadi bagian di dalamnya.⁷ Padahal kedudukan transendensi sejajar bahkan melingkupi

⁶ Penjelasan secara rinci mengenai perbedaan antara kedua respon pendidikan Islam ini secara khusus dibahas pada bagian ketiga dalam Moh. Shofan, *Pendidikan Berparadigma Profetik: Upaya Konstruktif Membongkar Dikotomi Sistem Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Ircisod, 2004), hlm. 71-102.

⁷ *Ibid.*, bagian keempat, sub E, hlm. 141-151.

keduanya, artinya tanpa transendensi, sama artinya dengan pendikotomian dan penghilangan unsur ketuhanan dalam sistem dan proses pendidikan Islam.

Dalam buku ini tidak dijelaskan secara rinci landasan pemikiran ilmu sosial profetik itu sendiri serta masalah metod yang digunakan Kuntowijoyo dalam menderivasikan nilai-nilai profetik ini. Padahal melalui keduanya dapat lebih dipahami bagaimana kerangka dasar epistemologis pemikiran Kuntowijoyo sekaligus upaya *enrichment* yang dilakukannya.

B. Kerangka Teori

Pendidikan Islam saat ini masih mengglorifikasi kejayaan masa lalu tanpa melakukan perubahan dan penyesuaian dengan tuntutan zaman, sehingga terkesan kaku dan stagnan serta teralienasi dari dinamika kemajuan. Bahkan pendidikan Islam dianggap gagal dalam melestarikan dan memupuk semangat kritis, eksploratif dan inovatif yang telah mendasari gerak sejarah dunia Islam pada masa kejayaannya. Padahal melalui pendidikan Islam semestinya budaya masyarakat muslim bisa tetap eksis, dinamis dan progressif. Akibatnya pendidikan Islam sebagai suatu disiplin ilmu mengalami stagnasi dan menjadi statis.⁸

Pendidikan Islam juga belum mampu menunjukkan prestasi yang membanggakan sejajar dengan atau bahkan melebihi lembaga pendidikan lain. Kenyataannya ini dapat dilihat antara lain karena ketidakmampuannya dalam mengaktualisasikan nilai humanisasi, liberasi dan transendensi dalam proses

⁸ Mahmud Arif, *Involusi Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Idea Press, 2006), hlm. 36.

pendidikannya. Sehingga bermunculan praktek-praktek dehumanisasi, deliberasi dan detransendensi, serta tidak mampu menjadi *liberating force* dari kebodohan, ketidakadilan dan kemiskinan. Padahal seharusnya pendidikan Islam sebagai lembaga pendidikan yang menggunakan predikat “islam”, mendasarkan program pembelajarannya pada nilai-nilai Islam, di mana seluruhnya bersifat profetis.

Kemudian jika dikaitkan dengan kajian dalam sosiologi, munculnya dehumanisasi, deliberasi dan detransendensi tersebut dapat disebut sebagai anomali-anomali dalam masyarakat yang menurut Friedrichs harus dikritisi dan memerlukan penyelesaian secara serius. Mengingat fungsi sosiologi adalah untuk mengkritik keadaan yang terjadi dalam masyarakat, sekaligus mencari solusi bagi penyelesaian masalah tersebut.⁹ Kritik ini dapat disebut sebagai revolusi, yang juga dapat dilakukan pada bidang kajian lain, termasuk pendidikan. Maka pendidikan Islam tidak boleh mengabaikan fungsi ini.

Oleh karena itu, pengembangan pendidikan Islam berbasis ilmu sosial profetik Kuntowijoyo ini menghendaki agar paradigma pendidikan Islam yang ada selama ini mengalami perubahan dan perbaikan. Maka bertolak dari Friedrichs dan Paul Johnson dalam mengkonstruksi paradigma,¹⁰ pendidikan Islam profetik dapat dikatakan sebagai paradigma tandingan menuju pendidikan Islam yang lebih manusiawi. Mengingat humanisasi menghendaki

⁹ Robert W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology* (London, Amerika Serikat: Free Press, 1972), hlm. 67.

¹⁰ Dalam mengkonstruksi paradigma, keduanya merujuk pada paradigma Thomas Kuhn. Friedrichs membahas panjang lebar mengenai hal ini dalam *Sociology of Sociology*, hlm 1-10. Lihat juga Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 54.

agar manusia benar-benar bisa bertingkah laku dan membawa diri secara humanis. Tingkah laku humanis ini melingkupi seluruh pelaku yang terlibat dalam proses pendidikan, sekaligus mencakup seluruh proses dan prosedur pendidikan, bahkan kurikulum pendidikan.

Kemudian jika mengacu pada Paulo Freire, pembebasan dalam liberasi merupakan upaya penyadaran (proses konsientisasi)¹¹ kaum tertindas akan kondisi mereka dan usaha kritis untuk menguak realitas sekaligus menciptakan kedamaian. Jika diadopsi ke dalam pendidikan, maka konsientisasi merupakan proses penyadaran peserta didik akan hakekat kemanusiannya yang memiliki hak untuk bersuara, berbuat dan berkreasi sesuai potensi dan pengetahuan yang dimiliki secara kritis dan kreatif. Tentu saja dengan memperlihatkan hak dan pembebasan orang lain, sehingga dapat bertanggung jawab atas segala sesuatu yang dilakukannya. Sedangkan transendensi menghendaki agar pemahaman terhadap keimanan terpatir di lubuk hati setiap peserta didik dan termanifestasi dalam tindakan kesehariannya, sehingga akan terus berusaha mencapai derajat yang lebih tinggi dan lebih baik. Selain itu pengakuan kebenaran yang hanya berdasarkan pada bidang keilmuan dan keagamaan tertentu juga perlu diperluas, agar sikap miopik narsistik tidak lagi mewarnai pendidikan Islam.

Dalam penggunaan terma profetik dalam bidang sosiologi (sosiologi profetik), Friedrichs menghendaki penghapusan status quo yang cenderung

¹¹ Paulo Freire, *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan dan Pembebasan*, terj. Agung Prihantono dan Fuad Arif F. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 205-207.

dilanggengkan sosiologi imam.¹² Paulo Freire juga menggunakan terma profetik guna melawan pelanggenagn status quo gereja.¹³ Maka pendidikan Islam profetis juga mengupayakan penghapusan status quo dan menginginkan perubahan yang lebih baik dan lebih manusiawi. Karena status quo hanya akan menghentikan perubahan dengan terus melestarikan status dan kondisi tidak manusiawi. Syarifuddin Jurdi melalui “sosiologi profetik” menginginkan agar sosiologi tidak bernuansa positivisme, yang hanya mengakui wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan yang sah secara keilmuan, karena sesuatu yang abstrak bukan berarti tidak dapat dibuktikan secara empiris, tetapi melampaui objektivitas ilmu.¹⁴

Dengan penyadaran akan sifat transendensi wahyu tersebut, akan melahirkan pengetahuan yang tidak hanya bersifat antroposentris, tetapi teo-antroposentris bahkan teo-eko-antroposentris, yang juga mengakui keharmonisan alam sebagai sebuah pertanda dan sumber pengetahuan bagi manusia dan makhluk lainnya di dunia. Kaitannya dengan upaya melengkapi pengetahuan agar bersifat teoantroposentris, Kuntowijoyo melalui metode integralisasi ingin mengganti differensiasi (pemisahan ilmu dan agama) dengan gerakan dedifferensiasi (penyatuan kembali keduanya). Sedangkan

¹² Friedrichs, *A Sociology*, hlm. 69.

¹³ *Ibid.*, hlm. 202.

¹⁴ Syarifuddin Jurdi, “Mendudukan Paradigma Sosiologi Profetik”, dalam Syarifuddin Jurdi at.al., *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam bagi Studi Sosial dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Saroba, 2009), hlm. 4-8 dan 20-21.

melalui objektifikasi, Kuntowijoyo mengharap agar Islam benar-benar menjadi rahmat bagi umat Islam, seluruh manusia bahkan alam semesta.¹⁵

Metode objektifikasi yang digunakan Kuntowijoyo mengadopsi tiga momentum proses dialektika masyarakat yang dikonstruksi oleh Peter L. Berger yang terdiri dari eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi. Secara garis besar dalam memaknai ketiganya dapat diartikan sebagai berikut: bahwa melalui eksternalisasi, masyarakat merupakan produk manusia, melalui obyektivasi, masyarakat menjadi suatu realitas unik (*sui generis*), dan melalui internalisasi, manusia merupakan produk masyarakat.¹⁶ Meskipun Kuntowijoyo juga menggunakan ketiga istilah di atas, namun terdapat perbedaan pemaknaan antara keduanya, karena Berger memaknai kata-kata dalam ranah sosial kemasyarakatan, sedangkan Kuntowijoyo melihatnya dari perspektif agama, lebih khusus dalam wilayah transendensi Islam.

Kuntowijoyo memulai pemaknaannya dari internalisasi, eksternalisasi dan objektifikasi. Internalisasi sebagai proses peresapan ajaran agama Islam yang dihayati secara internal individual dalam diri setiap muslim, menjadi landasan berpikir dan bertindak, yang menjelma menjadi rasa iman sebagai pembeda dari pemeluk agama lain dan atheis. Eksternalisasi merupakan wujud konkretisasi dari keyakinan (iman) yang dapat berupa ibadah, seperti shalat dan puasa. Sedangkan objektifikasi hampir mirip dengan eksternalisasi,

¹⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2005) dan *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001).

¹⁶ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm. 5.

namun melebihi dan melampauinya. Objektifikasi adalah perbuatan rasional nilai yang bermanfaat bagi umat non-muslim, maka perbuatan tidak lagi berdasarkan pada agama, melainkan pada kepentingan sosial kemasyarakatan dan alam, sehingga Islam benar-benar menjadi *rahmatan lil-alamin*. Contohnya dalam berzakat, tujuannya bukan saja untuk menunaikan kewajiban tetapi juga memberantas kemiskinan.

Kuntowijoyo juga menggunakan metode strukturalisme Levi Strauss yang menganalisa bahasa suku primitif penduduk asli Indian di Amerika Selatan dan menemukan struktur yang indah di balik kekacauan mitologi suku tersebut.¹⁷ Kuntowijoyo menggunakannya untuk memahami makna struktur kata yang terkandung dalam Alquran. Salah satu prinsip penting dalam analisis struktural adalah melihat sesuatu dalam konteks yang lebih luas, yakni dalam konteks relasi sintagmatis dan paradigmatis.¹⁸ Secara umum penggunaan metode tersebut sama, namun ia menambahkan dimensi transendensi untuk tetap memberikan nuansa religius Islami pada metode strukturalismenya, yakni strukturalisme transendental.

Implikasi dari semua itu, Kuntowijoyo berhasil mengkonstruksi ilmu sosial profetik yang berlandaskan pada humanisasi, liberasi dan transendensi yang memiliki konsekuensi pada kepentingan sosial (*social significance*), termasuk pendidikan (Islam). Ketiga nilai tersebut dapat diadopsi ke dalam

¹⁷ Armahedi Mahar, *integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka-Perpustakaan Salman ITB, 1983), hlm. 2.

¹⁸ Hedy Ahimsa Putra, Pengantar dalam Octavio Paz, *Levi-Strauss: Bapak Strukturalisme* (Yogyakarta: LkiS, 1997), hlm. xviii.

pendidikan Islam, mengingat ketiganya dapat membantu meminimalisir praktek-praktek dehumanisasi, deliberasi dan detransendensi.

Pada akhirnya akan terwujud pendidikan Islam profetis yang sarat nilai humanisasi, liberasi dan transendensi. Humanisasi akan mempengaruhi perubahan sikap dan pemikiran eksklusif dan menghantarkan pada inklusifitas. Penggunaan pendekatan simpati dan empati serta penanaman nilai etis humanistik diperlukan untuk menepis sikap antipati dan dapat mengurangi tindak kekerasan. Humanisasi juga merupakan proses pemberdayaan peserta didik melalui *transfer of knowledge, value and methodology*, sehingga kecerdasan peserta didik dapat berimbang. Liberasi menuntut pendidikan yang membebaskan, yang bersifat dialogis, realistis dan membuka peluang bagi tumbuh kembangnya daya kritis dan kreatifitas peserta didik melalui pola pikir empiris historis, bukan deduktif normatif, melalui proses penyadaran atau konsientisasi dalam istilah Freire.

Sedangkan transendensi berarti upaya manusia untuk mencapai derajat yang lebih tinggi dan lebih mulia dari apa yang sudah dicapainya, selain juga berusaha untuk mengembalikan fitrah manusia pada Tuhan melalui pendidikan keimanan dengan pendekatan tauhid, agar menjadi pribadi tangguh dan bertanggung jawab, yang mengutamakan pencapaian finalitas imanen tanpa mengabaikan finalitas transenden. Oleh karena itu transendensi juga dapat menjadi petunjuk arah sekaligus tempat berpijak humanisasi dan liberasi. Sehingga setiap insan mampu menebar kesalehan sosial selain kesalehan individual. Pemaknaan transendensi juga berkaitan dengan upaya

untuk menepis sikap miopik-narsistik yang menghalangi integrasi-interkoneksi keilmuan, bahkan akan menghalangi pencapaian objektifikasi Islam, karena melalui itu Islam dapat benar-benar menjadi rahmat bagi seru sekalian alam.

C. Konsep Sosial Profetik Kuntowijoyo

1. Pengertian dan Tujuan Ilmu Sosial Profetik

Ilmu sosial profetik ini dimaksudkan sebagai kompas dan navigasi dalam pelayaran samudra masa depan umat Islam, sekaligus upaya meluruhkan kekuatan mitos dan ideologi yang selama ini mewarnai bahkan cukup mendominasi kehidupan umat Islam. Diharapkan dengan ilmu pengetahuan, orang akan berhenti berpikir secara mitos, baik secara formal maupun material. Sebaliknya, orang akan menjadi sadar akan realitas dan ke-konkretan realitas. Karena mereka yang hidup dalam mitos tidak akan bisa menangani realitas. Realitas tidak akan dapat terpecahkan dengan kebiasaan untuk menghindar dan melakukan abstraksi. Oleh karenanya, masyarakat harus tegar menghadapi realitas, misalnya berupa keterpurukan ekonomi, disintegrasi bangsa, dan anarkhi hukum. Akar masalahnya terletak pada cara berpikir sebagai bangsa. Bangsa ini hanya dapat *survive* bila sanggup meninggalkan cara berpikir berdasar mitos menuju cara berpikir berdasarkan realitas. Dengan mengubah cara berpikir berdasarkan pada realitas, Kuntowijoyo mampu mencetuskan ilmu sosial profetik yang pada dasarnya setiap nilai yang terkandung di dalamnya memiliki “*social significant*”.

Ilmu sosial profetik merupakan hasil perenungan Kuntowijoyo terhadap Q.S Ali-Imran/3: 110, yang berbunyi *kuntum khaira ummatin ukhrijat linnasi ta'muruna bil ma'rufi wa tanhauna 'anil munkari wa tu'minuna billahi*. Dalam menelaah ayat tersebut Kuntowijoyo mengemukakan empat hal yang tersirat di dalamnya,¹⁹ yaitu: *pertama*, konsep umat Islam menjadi umat terbaik (*khaira ummah*) dengan syarat mampu mengerjakan tiga hal berikutnya yang merupakan kelanjutan ayat tersebut. Artinya, umat Islam tidak secara otomatis menjadi *the choosen people*. Konsep umat terbaik itu lebih sebagai tantangan untuk bekerja dan berusaha lebih keras ke arah aktivisme sejarah sebagai tantangan pertama.

Kedua, aktivisme sejarah. Bekerja di tengah-tengah manusia (*ukhrijat linnasi*) berarti bahwa yang ideal bagi umat Islam adalah keterlibatannya di dalam sejarah. Dalam hal ini Kuntowijoyo menegaskan bahwa Islam adalah agama amal. Jadi adanya fenomena *wadat* (tidak kawin), *'uzlah* (mengasingkan diri) dan kerahiban tidak dibenarkan dalam Islam. *Ketiga*, pentingnya kesadaran. Nilai-nilai ilahiah (*ma'ruf, munkar, iman*) menjadi tumpuan aktivisme Islam, sehingga diharapkan umat Islam tidak terjerumus ke dalam nilai-nilai lain yang bertentangan dengan islam. Dengan perkataan lain kesadaran juga penting untuk membedakan etika Islam dari etika agama dan kepercayaan lain. *Keempat*, etika profetik. Artinya ayat itu berlaku umum untuk siapa saja, baik individu (orang awamm, petani, ahli), lembaga

¹⁹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 357-358.

(universitas, ormas, orsospol) dan kolektivitas (jama'ah, kelompok masyarakat dan umat).

Sebagai sebuah tawaran, ilmu sosial profetik merupakan gerakan sadar yang buahnya akan dipetik dalam waktu yang lama. Kuntowijoyopun menyadari akan adanya hambatan yang menghalangi berkembangnya Ilmu sosial profetik ini, dan menurutnya hambatan itu akan lebih bersifat mental dan rasa rendah diri intelektual umat Islam sendiri. Padahal dalam ilmu, sebagai perlembagaan dari pengalaman, penelitian dan pengetahuan diharuskan melaksanakan ayat ini (ke empat poin penting di atas).

Ilmu sosial profetik bukanlah sebuah bangunan yang monopolitis, tanpa dinamika, tidak ada wacana, sebab segalanya sudah selesai dengan semboyan “kembali ke Alquran”, karena Alquran adalah *al-furqan*, pembeda. Penjelasan dalam Alquran adalah benar dan salah menurut ilmu.²⁰ Kemudian, salah satu wacana yang muncul adalah berkaitan dengan ilmu sosial profetik yang sarat nilai. Momot nilai ilmu sosial profetik (humanisasi, liberasi dan transendensi) tampaknya mengisyaratkan bahwa sebenarnya ilmu tidak bebas nilai. Kuntowijoyo sendiripun juga menegaskan ini dalam salah satu tulisannya dan mengkritik ilmu Barat yang mengklaim sebagai bebas nilai.

Terkait dengan adanya tuntutan agar ilmu pengetahuan itu bebas nilai, muncul dua kecenderungan, yaitu: *pertama*, puritan-elitis yang menganggap

²⁰*Ibid*, hlm. 110-111.

bahwa tujuan akhir ilmu pengetahuan adalah demi ilmu pengetahuan itu sendiri, tanpa peduli apakah ilmu pengetahuan itu nanti berguna atau tidak bagi kehidupan praktis manusia; *kedua*, pragmatis yang mengedepankan kegunaan temuan ilmu pengetahuan untuk membantu manusia dalam memenuhi kebutuhannya, sehingga pengetahuan tidak bebas nilai. Dengan lain perkataan, dalam *contexts of discovery*, ilmu pengetahuan tidak bebas nilai, sedangkan dalam *contexts of justification*, ilmu pengetahuan itu bebas nilai. Dengan demikian, sebagai sebuah konsep yang momot nilai, ilmu sosial profetik berarti berada pada dataran pragmatis, karena lebih mengedepankan kegunaannya untuk kepentingan sosial.²¹

Dalam pandangan Kuntowijoyo, perhatian utama ilmu sosial profetik ialah emansipasi umat yang konkrit dan historis dengan mengkaitkannya dengan problem-problem aktual yang dihadapi umat. Menurutnya problem umat sekarang adalah bagaimana menghantarkan umat dalam transformasi menuju masyarakat industrial, *civil society*, ekonomi yang non eksploitatif, masyarakat demokratis, negara rasional dan budaya yang lebih manusiawi.²²

Ilmu sosial profetik merupakan sebuah ijtihad orang beriman untuk menjadikan Alquran sebagai teori ilmu, yang dengan diharapkan mampu memecahkan problematika umat, bukan saja umat muslim tetapi juga non muslim bahkan juga alam semesta. Maka prioritas ilmu sosial profetik menurut Kuntowijoyo ialah teorisasi, yakni merumuskan Alquran sebagai

²¹ A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 156.

²² Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 108.

teori ilmu pengetahuan yang darinya dapat dirujuk setiap permasalahan umat. Karena sejarah intelektual Islam sangat miskin dengan teori, terutama teori sosial. Padahal untuk dapat memahami diri sendiri berikut kesuksesan dan kebahagiaannya, sangat diperlukan untuk merencanakan masa depan, dan masa depan ada ditangan diri setiap manusia dan golongan itu sendiri.

Selain itu, dengan sikap sangat terbuka terhadap kritik yang bersifat membangun dan konstruktif, Kuntowijoyo mengakui bahwa dalam ilmu, seseorang tidak boleh memegang ilmunya secara fanatik, termasuk dalam merumuskan ilmu sosial profetik. Karena dalam ilmu, kebenaran itu bersifat komplementer, tidak absolut. Karena itu ia menuliskan idenya dalam beberapa buku, dengan harapan agar banyak pemikir dan pemberani di bidang ilmu pengetahuan dan kemajuan Islam yang akan mengkaji dan meneruskannya.

Gagasan ilmu sosial profetik Kuntowijoyo juga diakui oleh Moeslim Abdurrahman sebagai format baru ilmu sosial yang dapat dijadikan sebagai acuan perubahan yang tidak hanya menjelaskan dan melakukan transformasi, tetapi juga memihak pada nilai-nilai qur'ani. Tegasnya Kuntowijoyo ingin mengintegrasikan Islam ke dalam kesadaran sejarah baru yang lebih universal dan lebih humanis.²³

Kaitannya dengan masalah ini M. Syafi'i Anwar menyatakan bahwa ciri pokok ilmu sosial profetik pada intinya tidak hanya berusaha

²³ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 102.

menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberikan interpretasi, mengarahkan serta membawa perubahan bagi pencapaian nilai-nilai yang dianut oleh umat Islam sesuai dengan petunjuk Alquran, khususnya dalam menegakkan nilai humanisasi, liberasi dan transendensi.²⁴

Karenanya, menurut Kuntowijoyo penelitian sosial berdasar ilmu sosial profetik sekarang ini sepatutnya mempunyai prioritas untuk memecahkan persoalan umat dalam menghadapi masyarakat industri (masyarakat kota, masyarakat global, masyarakat pengetahuan, dan masyarakat abstrak). Ketiga nilai yang dikandungnya di samping berfungsi kritik juga akan memberi arah, bidang atau lapangan penelitian. Penelitian ini dapat berupa penelitian teoritis-analitis, historis, atau penelitian kasus partisipatoris.²⁵ Karena Islam sangat berkepentingan pada realitas sosial, bukan hanya untuk dipahami, tetapi juga untuk diubah dan dikendalikan. Maka tidaklah disebut islami, misalnya jika kaum muslim bersikap acuh tak acuh terhadap kondisi struktural masyarakatnya, sementara tahu bahwa kondisi tersebut bersifat *munkar*.

Oleh karena itu, menurut Kuntowijoyo untuk mencapai perubahan harus melalui tiga jurus baru: *pertama*, dari abstrak ke konkrit. Agama itu bukan hanya untuk dimengerti, tetapi juga untuk diamalkan. Demikian pula Islam, Islam adalah agama amal, karenanya dalam sistem pengetahuan

²⁴ M. Syafi'i Anwar, "Pengantar" dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. xix.

²⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 105.

Islam, hal yang konkrit itu menempati tempat yang mulia dibandingkan dengan abstrak. Maka di dalam Alquran terdapat 25 ayat yang menghubungkan shalat dengan zakat misalnya, sebagai wujud konkret dari shalat. *Kedua*, dari ideologi ke ilmu. Bagi umat Islam, pergeseran dari ideologi ke ilmu bukan berarti menghilangkan pendekatan akhlak, karena ilmu dan akhlak adalah substansi dari jurus ini. Pergeseran ini sesuai dengan Q.S an-Nahl/16: 125, yang menegaskan bahwa ilmu adalah hikmah.

Ketiga, dari subjektif ke objektif.²⁶ Islam harus dipahami bukan saja sebagai agama individu, yang mengatur hubungan hamba dengan Tuhannya semata. Tetapi juga agama yang bersifat sosial dan objektif, yang memperhatikan kepentingan bersama sebagai umat Islam dan sebagai umat manusia secara umum (non muslim), karena Islam adalah rahmat bagi semua. Amak diperlukan perubahan-perubahan dan pergeseran pemahaman umat, semisal menghilangkan egosentrisme umat, pluralisme sosial, pluralisme budaya dan pluralisme agama.

Artinya, perubahan umat Islam menuju tatanan kehidupan yang lebih baik dapat dicapai jika umat Islam mampu mengganti sikap egonya, -baik rasa ego sebagai diri sendiri, keluarga, kelompok dan golongan apalagi ego kepentingan-, dengan sikap yang lebih toleran. Sehingga lambat laun akan menumbuhkan sikap pluralisme, -baik pluralisme sosial, budaya dan agama-, dan umat akan menyadari indahnya kebersamaan dalam perbedaan.

²⁶*Ibid*, hlm. 17-26.

Diharapkan melalui tiga tahapan perubahan di atas, umat Islam mampu berpikir lebih rasional dan mampu merelativisasi ajaran Islam itu sendiri. Sehingga dengan demikian umat Islam mampu menjawab setiap tantangan dan perubahan sosial yang terus bergulir. Selain itu juga diharapkan Islam dapat dirasakan sebagai pembawa rahmat dan kedamaian tidak saja bagi umat Islam tetapi juga bagi umat manusia bahkan alam semesta.

2. Landasan Pemikiran Ilmu Sosial Profetik

Landasan pemikiran atau bisa disebut sebagai latar belakang dan argumen teoritik ilmu sosial profetik Kuntowijoyo diilhami oleh tulisan Muhammad Iqbal “Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam”, khususnya dalam bab “Jiwa Kebudayaan Islam”. Dengan mengutip kata-kata seorang sufi, Abdul Quddus, Iqbal mengatakan bahwa “Nabi Muhammad telah sampai ke langit tertinggi, yang tentu saja menjadi dambaan ahli mistik, tetapi Ia lebih memilih untuk kembali ke dunia untuk menunaikan tugas kerasulannya”. Seandainya Nabi itu seorang mistikus atau sufi, kata Iqbal, tentu beliau tidak ingin kembali ke bumi, karena telah merasa tenteram bertemu dengan Tuhan dan sekaligus berada di sisi-Nya.²⁷

Peristiwa ini kemudian dikenal sebagai peristiwa Isra’ Mi’aj. Perjalanan isra’ mi’raj merupakan peristiwa yang ajaib dan indah. Ia tidak hanya untuk diperingati dan dikagumi saja. Namun yang penting ialah

²⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 289.

bagaimana memanfaatkan mutiara hikmah dalam kisah perjalanan *ghalib*-nya yang disebut *rihlah al-sama* (safari langit). Suatu perjalanan yang belum pernah terjadi sepanjang sejarah manusia dan hanya sekali terjadi pada Rasul.²⁸

Perjalanan yang indah tersebut memang merupakan suatu rihlah, yang apabila ditinjau dari aspek fikir seolah tidak terjangkau oleh logika manusia. Tidak pernah terjadi suatu kisah perjalanan yang begitu menghebohkan dan menimbulkan pro dan kontra sejak hari pertama kejadiannya sampai hari ini. Peristiwa ini tetap menjadi inspirasi yang tak kunjung selesai untuk dicatat dan dipelajari sekaligus diperingati.²⁹

Peristiwa isra' ini merupakan perjalanan panjang dan istimewa bagi Rasul, apalagi kemudian disusul dengan lawatan ke langit yang dinamakan Mi'raj. Mengingat bahwa jarak antara Makkah dan Jerussalem cukup jauh, yaitu sama dengan perjalanan satu bulan dengan mengendarai onta yang berlari, maka cerita tersebut tidak diterima oleh orang-orang kafir karena tidak masuk akal, tidak rasional. Bahkan sebagian orang Islam menjadi bimbang dan tidak mau mengimaninya. Apalagi perjalanan itu dilanjutkan dengan Mi'raj, yakni naik melewati tujuh langit sampai Sidratil Muntaha

²⁸ Hasan Baharun, *Islam Esensial: Kajian Membumikan Sunnah Rasulillah* (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), hlm. 123.

²⁹*Ibid*, hlm. 124.

dan kembali ke bumi setelah menerima perintah shalat lima waktu langsung dari Allah swt.³⁰

Menanggapi hal tersebut Iqbal melanjutkan: “Demi Allah aku bersumpah, bahwa kalau aku yang mencapai tempat itu, aku tidak akan kembali lagi”³¹ ke dunia. Melalui ungkapan di atas, secara tidak langsung Iqbal telah memaparkan perbedaan kesadaran profetik (Rasul) dengan kesadaran mistik (sufi). Nabi Muhammad lebih memilih untuk kembali lagi ke dunia tentunya untuk menunaikan tugas-tugas kerasulannya. Nabi kembali ke bumi untuk menggerakkan perubahan sosial, untuk mengubah jalannya sejarah. Beliau memulai suatu transformasi sosial budaya, berdasarkan cita-cita profetik.³² Pengalaman keagamaan yang luar biasa itu tidak mampu menggoda Nabi untuk berhenti berjuang, namun justru menjadi kekuatan psikologis baginya untuk terus mengubah peradaban Makkah yang saat itu berada dalam kondisi Jahilliyah.

Masyarakat Jahilliyah Makkah saat itu merupakan gambaran dari orang-orang yang menyekutukan Tuhan, yakni para penyembah berhala.

³⁰ Pada dasarnya ada dua pandangan utama berkenaan dengan peristiwa ini; *pertama*, Isra' Mi'raj Rasul dilakukan oleh ruh serta jasad, dengan berpedoman pada penafsiran Alquran bahwa yang dinamakan hamba adalah jasad dan ruhnya sekaligus, lagipula yang dapat melihat adalah mata, (yang dalam surat al-Isra' ayat pertama tercatat kata *linuriyahu*), yang merupakan bagian dari jasad itu. selain itu juga surat al-Najm ayat 13-18, dengan menggunakan kata *ra'aa*, dengan arti melihat yang tentunya juga menggunakan mata. *Kedua*, Isra' Mi'raj hanya dialami oleh ruh Rasul saja. Mereka berpegang pada ucapan Ummu Hani' dan Siti 'Aisyah yang menyatakan bahwa Rasul semalaman (pada malam terjadinya Isra' Mi'raj) dan tubuhnya tetap berada di tempat tidur. Penjelasan lebih rinci dapat dilihat dalam: Achmad Baiquni, *Alquran dan Ilmu Pengetahuan Kealaman* (Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996), hlm. 246. Di dalam buku tersebut juga dipaparkan beberapa alasan rasionalitas lengkap dengan ayat-ayat Alquran yang dapat lebih meyakinkan umat Islam mengenai kesakralan peristiwa Isra' Mi'raj Rasul tersebut.

³¹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm.

³² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, hlm. 289.

Sedangkan dalam wujud sosialnya, masyarakat Makkah merupakan bangunan masyarakat yang secara sosial, ekonomi dan politik hidup dalam sub ordinasi kekuasaan dan hegemoni sejumlah pedagang Quraisy yang bersikap eksploitatif. Saat itu, semangat individualisme muncul sangat kuat akibat serakahnya anusia menumpuk harta untuk mengukuhkan status. Kuatnya individualisme dan ketatnya kontrol sosial dari sejumlah elit Quraisy berakibat sangat buruk bagi kelompok sosial rentan (anak yatim, fakir miskin, dan para janda). Maka Islam datang untuk menghidupkan kembali solidaritas sosial, dengan menegaskan tentang fungsi sosial kekayaan sebagai amanah Tuhan yang harus diwujudkan.³³

Dengan kondisi masyarakat Makkah yang demikian, pengalaman religius Nabi itu menjadi dasar bagi keterlibatannya dalam sejarah, atau sebagai sebuah gerakan aktivisme sejarah. Dengan demikian, maka sunnah Nabi berbeda dengan jalan seorang mistikus yang sudah merasa puas dengan pencapaiannya sendiri secara individu, tanpa mengkaitkannya dengan kepentingan orang lain (umat). Maka sunnah Nabi yang demikian itulah yang kemudian oleh Kuntowijoyo disebut sebagai *etika profetik*.

Iqbal juga menggambarkan perbedaan kesadaran mistik sebagai lawan dari kesadaran profetik, sebagaimana tergambar dalam salah satu puisinya, "ibarat orang yang larut dalam cakrawala". Ini berarti orang yang mempunyai kesadaran mistik, cenderung mudah diombang-ambing oleh lingkungan, tidak mempunyai pendirian dan cenderung menyendiri. Ibarat

³³ Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial*, hlm. 110-111.

orang yang sibuk dengan tasbihnya di dalam masjid dan tidak peduli dengan problem serta realitas yang terjadi di masyarakat. Sebaliknya, kesadaran profetik digambarkan sebagai orang yang terlibat dalam pemecahan problem dan realitas sosial. Dengan kesadaran profetik yang terjadi adalah sebaliknya, cakrawala mampu larut dalam dirinya bahkan ia sendiri yang dapat menentukan sejarah.³⁴

Kesadaran profetik pada dasarnya merupakan upaya meniru pola Nabi dalam perjalanan misi dan risalahnya. Oleh karena itu secara umum, paling tidak misi kenabian nabi Muhammad dapat dibagi menjadi dua hal, yaitu:³⁵*pertama*, sebagai respon terhadap penyimpangan tauhid dan *kedua*, sebagai respon terhadap ketimpangan sosial (*social discrepancy*). Sebagaimana sejarah telah mencatat, bahwa kedatangan Islam berada dalam konteks realitas yang ketika itu kondisi masyarakatnya carut marut dan perlu mendapatkan pemecahan masalah dengan segera. Oleh karena itu Tuhan mengutus Nabi Muhammad, sebagai sosok pribadi paripurna yang mempunyai kesadaran eksistensial-teistik dan liberatif, yakni adanya kesadaran vertikal sekaligus horizontal. *Living sunnah* yang dipraktikkan oleh Nabi inilah yang pertama dan utama yang harus dilihat. Artinya, Islam hadir bukan sebagai agama yang teralienasi dari konteks, tetapi

³⁴ Lebih jauh pembahasan mengenai dua misi besar kenabian ini antara lain dapat di lihat dalam Murtadha Muthahhari, *Falsafah kenabian* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991), hlm. 29. Lihat juga dalam Muqawim, "Kenabian dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Dakwah*, No. 3, Tahun II, Juli-Desember 2010, hlm. 113-129.

³⁵ Muqowim, "Mencari Format Lembaga Pendidikan Islam Alternatif", dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan islam*, Vol. 4, Juli 2003, hlm. 178.

involved dalam realitas sekaligus sebagai *problem solving* bagi setiap permasalahan masyarakat.³⁶

Secara umum, tugas kenabian ada dua; *pertama*, pembebasan dan penyelamatan orang-orang yang dieksploitasi; dan *kedua*, menghancurkan tatanan sosial yang diskriminatif yang didasarkan pada kebohongan, penindasan dan tahayul.³⁷ Menurut Ziaul Haq, para nabi adalah para revolusioner yang berusaha menghancurkan rezim-rezim jahat dan penindas, membela dan memperjuangkan yang tertindas. Semua bakat, tenaga dan kekuatan mereka curahkan untuk menghapuskan penindasan dalam semua bentuknya. Karena tujuan kenabian adalah untuk menghapuskan penindasan dan ketimpangan dari muka bumi dan membimbing serta mencerahkan umat manusia di jalan benar.³⁸

Para nabi-revolusioner dalam menjalankan tugasnya dibantu dan dipandu oleh kekuatan Ilahi, moral, natural dan historis di jalan kebenaran, berdasarkan kesetaraan dan persaudaraan. Mereka pemimpin yang menerima wahyu Ilahi, yang memimpin kelas-kelas tertindas dari komunitasnya masing-masing.³⁹ Sedangkan Muhammad diutus untuk seluruh makhluk, karena beliau adalah nabi terakhir. Maka tidak seperti nabi-nabi pendahulunya yang diutus untuk umat pada zamannya saja. Begitu pula dengan kitab suci-kitab sucinya. Risalah kenabian yang satu

³⁶*Ibid*, hlm. 179.

³⁷ Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, (terj.) E. Setiyawati al-Khattab “Revelation and Revolution in Islam”, (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 271.

³⁸*Ibid*, hlm. 41 dan 265.

³⁹*Ibid*, hlm. 265.

menghapuskan risalah kenabian yang lain. Maka dapat dikatakan terdapat evolusi kenabian hingga akhir nabi-nabi yang mengapresiasi komprehensivitas agama, yakni kemerdekaan atau kebebasan manusia, baik rasio maupun kehendak dan eksplisitas kenabian individual, baik tanggung jawab pikiran maupun kebebasan.⁴⁰

Dengan demikian ilmu sosial profetik yang dibangun oleh Kuntowijoyo mengacu pada etika profetik (kenabian), lebih khusus Nabi Muhammad. Karena sejarah mencatat hanya Nabi Muhammad lah yang mencapai tempat tertinggi dalam isra' mi'raj. Pengalaman tersebut tidak dialami oleh nabi-nabi lain kecuali nabi Muhammad. Meskipun para Nabi adalah seorang revolusioner, pejuang keadilan dan pembebas manusia dari berbagai ketertindasan, namun mereka diutus hanya untuk mereka masing-masing saja, sedangkan nabi Muhammad diutus untuk seluruh umat dan alam. Hal ini pula yang menjadi salah satu alasan status beliau diangkat menjadi seorang Rasul.

Selanjutnya, asal muasal intelektual ilmu sosial profetik Kuntowijoyo juga merupakan hasil pemahaman dan belajar dari Roger Garaudy, -seorang filosof Perancis yang menjadi muslim-, khususnya mengenai filsafat profetik. Menurut Kuntowijoyo filsafat Barat tidak memuaskan sebab hanya terombang-ambing antara dua kubu, idealis dan materialis tanpa kesudahan. Filsafat Barat (filsafat kritis) itu lahir dari pertanyaan: bagaimana

⁴⁰ Hassan Hanafi, *Islamologi 1: dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 37.

pengetahuan itu dimungkinkan. Sedangkan Roger Garaudy menyarankan untuk mengubahnya menjadi: bagaimana wahyu itu dimungkinkan. Dikatakannya bahwa satu-satunya cara untuk menghindari kehancuran peradaban ialah dengan mengambil kembali warisan Islam. Filsafat Barat sudah “membunuh” Tuhan dan manusia, karena itu ia menganjurkan agar umat manusia memakai filsafat kenabian dari Islam, tentunya dengan mengakui wahyu sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan.⁴¹

Tampaknya filsafat profetik Roger Garaudy inilah yang menjadi rujukan teoritik Kuntowijoyo dalam menggunakan istilah profetik, bagi ilmu sosial profetik khususnya. Karena Kuntowijoyo juga menghendaki agar wahyu juga menjadi salah satu sumber ilmu pengetahuan selain akal manusia dan segala sesuatu yang dapat diindera.

Menurut Sayyed Hossein Nasr, ilmu manusia (*scientia*) dianggap sah dan mulia hanya selama ia tunduk (disubordinasikan) kepada kearifan (*sapientia*). Ilmu manusia hanya dapat benar-benar hadir dalam hubungan dengan kearifan, sedangkan akal adalah kemampuan mulia hanya jika ia menuju pemahaman.⁴² Jika dengan ilmu intelektual Barat beralih dari iman menjadi ingkar, maka intelektual Islam hampir semuanya tidak berubah. Bahkan banyak di antara mereka yang menguasai berbagai ilmu pengetahuan sekaligus. Barat hanya menfokuskan daya intelektualnya dalam pengkajian aspek kuantitatif benda, dengan mengembangkan sains alam

⁴¹ Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, hlm. 109-134.

⁴² Sayyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, terj. J. Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. 7.

yang menghasilkan buah nyata dalam bidang fisik. Berbeda dengan sains Islam yang pada akhirnya berusaha mencapai ilmu yang akan memberikan saham untuk kesempurnaan spiritual dan bagi keselamatan orang yang sanggup mengkajinya.⁴³

Akal sangat penting bagi pembangunan intelektual manusia, tetapi itu saja belum cukup. Wahyu adalah sumber petunjuk yang sangat penting untuk membangun kehidupan batiniah. Akal memainkan peran sangat krusial dalam kehidupan manusia dan signifikansinya tidak dapat diabaikan, tetapi tak disangkal bahwa ia tetap memiliki keterbatasan dan tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai makna akhir dan tujuan hidup. Wahyu lebih dibutuhkan dalam hal ini. Ia juga meyakini bahwa wahyu tidak bertentangan dengan akal sebagaimana ia harus dipercayai. Wahyu dapat dan mampu melampaui akal, tetapi tidak akan bertentangan dengan akal.⁴⁴

Sayyed Hossein Nasr mengatakan bahwa menurut pandangan Islam, akal dan wahyu tidak dapat dipisahkan. Wahyu mencakup alam raya, manusia dan agama, yang dalam Islam dipandang sebagai “kitab-

⁴³*Ibid*, hlm. 21. Dalam buku ini dijelaskan secara detail mengenai banyaknya ilmuwan muslim yang menguasai beragam ilmu pengetahuan mencakup fisika, geografi, matematika, astronomi, kedokteran dan kosmologi dengan mengklasifikasi para ilmuwan Islam dalam bidang keahlian masing-masing. Diantaranya, al-Biruni, al-Khazimi, al-Haistam, Ibnu Sina, Al-Razi, Ibnu Khaldun, Ibnu Bathuthah dan lain-lain. Ia menunjukkan betapa ilmuwan muslim menjadikan ilmu pengetahuan dan keahlian mereka sebagai jalan menuju pengabdianya pada Tuhan.

⁴⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini*, terj. Tim Forstudia (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. viii.

kitab”.⁴⁵ Kitab alam untuk dibaca dan dijelaskan, kitab jiwa yang terdapat dalam diri manusia, dan agaman atau kitab suci yang diturunkan oleh Tuhan untuk menunjuki manusia sepanjang masa sebagai dasar untuk membaca kedua kitab sebelumnya.⁴⁶ Ibarat sebuah teks, alam bagaikan selembarnya penuh lambang-lambang yang harus dibaca menurut maknanya. Alquran adalah padanan teks tersebut dalam kata-kata manusia yang kalimat-kalimatnya disebut ayat (tanda) persis seperti fenomena alam. Jadi Alquran dan alam menegaskan kehadiran dan pemujaan Tuhan.⁴⁷

Dewasa ini pemikir muslim harus menghadapi tantangan untuk mendefinisikan ulang mengenai Islam berhadapan dengan dunia modern. Mereka harus bisa mengembangkan Islam sesuai dengan tuntutan zaman dan globalisasi. Tantangan yang dihadapi umat Islam antara menjadi otoritarian (menerapkan paham yang sudah tidak cocok dengan visi zaman sekarang) atau harus memilih sekularisme (mengambil begitu saja liberalisme Barat). Menurut umat Islam harus memilih jalan tengah yaitu

⁴⁵ Ia memaknai seni bukanlah sekedar berkaitan dengan bahan-bahan material yang digunakan tetapi juga dengan unsur kesadaran religius kolektif yang menjiwai bahan-bahan material tersebut. Ia mencontohkan seni bukan saja bangunan masjid dan kaligrafi tetapi juga melingkupi alat musik dan alat rumah tangga. Jadi seni melingkupi keseluruhan kehidupan manusia yang tercermin dalam kenyataan sehari-hari. Seni Islam mempunyai landasan pengetahuan yang diilhami oleh nilai spiritual yang disebut hikmah atau kearifan. Karena menurut tradisi Islam dengan model spiritual gnostiknya, intelektualitas dan spiritualitas tidak dapat dipisahkan. Dua realitas ini merupakan realitas yang sama, karena hikmah adalah aspek kearifan (*sapiential*) dari spiritualitas Islam itu sendiri. Oleh karenanya, semakin dalam seseorang menembus makna seni Islam, semakin sadar pula betapa akan sangat mendalamnya hubungan antara seni dan priritualitas Islam. Selanjutnya baca: Sayyid Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutejo (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 13, 19-24.

⁴⁶ Budhy Munawar-Rachman, Pengantar dalam Sayyid Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (terj.) Nurasiah Fakih Sutan Harahap (Bandung: Mian, 1993), hlm. xxv-xxvi.

⁴⁷ Sayyid Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, terj. J. Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. 4.

“syariat yang demokratis”. Yakni di samping tantangan zaman yang tak terelakkan, umat Islam juga perlu mempertahankan autentisitasnya. Karena syariat memang tidak berbicara apa-apa mengenai banyak masalah modern, maka bolehlah kini kita memikirkannya secara kreatif. Kreativitas ini bahkan didorong oleh agama.⁴⁸ Maka seharusnya umat Islam peka dan tanggap terhadap perubahan yang terjadi akibat perkembangan zaman.

Alquran dan sunnah adalah rujukan ilmu-ilmu Islam. Alquran adalah himpunan wahyu yang merupakan dalil-dalil ilmu. Dalil di sini mengandung arti petunjuk adanya ilmu-ilmu, bukan ilmu itu sendiri. Karenanya, alquran mendorong umatnya untuk menciptakan ide-ide sains yang menjadi dasar bagi perkembangan ilmu-ilmu di kemudian hari. Yakni ilmu-ilmu Islam yang dibangun atas dasar kebenaran rasional (*aqliyah*) yang melahirkan ilmu murni, sekaligus dibangun pula atas dasar pengetahuan intuitif (*kasyfiyah*).⁴⁹

3. Nilai-nilai Dasar Ilmu Sosial Profetik

a. Humanisasi

Dalam bahasa Latin, *humanitas* berarti “makhluk manusia”, “kondisi menjadi manusia”, jadi humanisasi berarti memanusiakan manusia; yaitu dengan menghilangkan kebendaan, ketergantungan, kekerasan dan kebencian dari manusia. *Amar ma'ruf* –yang dimaknai sebagai humanisasi oleh Kuntowijoyo-, dalam bahasa sehari-hari dapat

⁴⁸ *Ibid*, hlm. xxxvii.

⁴⁹ Juhaya S. Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam dan Penerapannya di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 76-77.

berarti apa saja, dari yang sangat individual seperti berdoa, berdzikir dan shalat, sampai yang semi sosial seperti menghormati orang tua, menyambung persaudaraan dan menyantuni anak yatim, serta yang bersifat kolektif seperti mendirikan *clean government*, mengusahakan jamsostek dan membangun sistem *social security*.⁵⁰

Lebih jauh lagi, humanisasi yang dimaksud bukanlah humanisme yang berakar pada *antroposentrisme renaissance* yang menurut Kuntowijoyo telah menyebabkan terjadinya dehumanisasi, tetapi berakar pada humanisme *teosentris*, yang disemangati oleh nilai-nilai ketuhanan. Dengan demikian diharapkan melalui humanisasi ini umat Islam khususnya akan mampu mengoptimalkan fungsinya sebagai *khalifatullah fi al-ard*.

Tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia. Saat ini masyarakat sedang mengalami proses dehumanisasi, karena masyarakat industrial menjadikannya sebagai bagian dari masyarakat abstrak tanpa wajah kemanusiaan. Masyarakat mengalami objektivasi ketika berada di tengah-tengah mesin politik dan mesin pasar. Ilmu dan teknologi juga turut membantu kecenderungan reduksionistik yang melihat manusia dengan cara parsial.⁵¹ Sehingga tanpa disadari manusia perlahan-lahan telah kehilangan jati dirinya sebagai makhluk yang seharusnya mampu mengaplikasikan sifat-sifat kemanusiannya (humanitasnya).

⁵⁰ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 364.

⁵¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, hlm. 92.

Prinsip-prinsip kemanusiaan dalam Islam mencakup persamaan dan kemerdekaan. Islam mendeklarasikan sikap dasar kemanusiaan dalam persamaan meliputi persamaan dalam hukum, proses peradilan, pemberian status sosial dan persamaan dalam pengenaan hak harta. Sementara dalam hal kemerdekaan mencakup kemerdekaan beragama, berumah tangga, berfikir dan berbicara, memperoleh pekerjaan, dan kemerdekaan politik. Tapi harus diingat bahwa persamaan dan kemerdekaan sebagai hak-hak individu dalam pelaksanaannya harus disertai tanggung jawab sosial. Karena jika tidak, akan berbenturan dengan hak-hak sosial masyarakat lain.⁵² Akibatnya justru akan merusak taman kehidupan yang telah mapan dan bahkan dapat menimbulkan kekerasan yang tentunya sangat tidak diharapkan.

Islam menekankan kesatuan manusia yang tertuang dalam Q.S. al-Hujurat/49: 13. Ayat ini secara jelas membantah semua konsep superioritas rasial, kesukuan, kebangsaan dan keluarga, dengan satu penegasan dan seruan akan pentingnya kesalehan. Kesalehan yang dimaksudkan Alquran bukan hanya kesalehan ritual dan individual, namun juga kesalehan sosial.

Kaitannya dengan fungsi Islam sebagai kesalehan sosial, Amien Rais menjelaskan bahwa agama apapun di dunia ini sekarang dihadapkan pada tantangan-tantangan yang dinamakan relevansi sosial. Kalau ada

⁵² Mohammad Tholhah Hasan, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), hlm. 178-181.

agama yang kehilangan relevansi sosialnya, maka perlahan agama itu akan ditinggalkan dan memudar. Demikian juga bagi agama Islam, jika Islam hanya ada pada dataran teologi yang mengawang dan tidak *down to earth* turun ke bumi. Oleh karena itu dibutuhkan tafsiran-tafsiran baru terhadap Islam, yang relevan, kontemporer dan mampu dikonfrontasikan dengan kenyataan-kenyataan sosial.

Menurutnya, agama Islam harus dibela dengan cara menurunkan norma-norma atau ajaran-ajaran Islam ke dataran sosial yang konkret dan membenahi dimensi sosial tauhid masyarakat. Dimensi sosial tauhid ini harus dimasyarakatkan, dibudayakan dan digelorakan di berbagai *circle* akademis dan intelektual terlebih dahulu. Karena transformasi sosial mula-mula pasti dimulai dari transformasi intelektual. Masyarakat bergerak karena ada yang menggerakkan, ada yang menjadi lokomotif, ada yang mencari jalan.⁵³ Artinya setiap umat Islam memiliki kewajiban keagamaan dalam memperjuangkan masa depan Islam yang lebih bersifat aplikatif, melalui tegaknya tauhid sosial.

Selanjutnya, jika kita tidak mampu menegakkan tauhid sosial maka ada tiga kemungkinan yang akan dihadapi umat Islam, yaitu: *pertama*, Islam bisa mengalami krisis relevansi atau *suffering from crisis of relevance*. Kondisi ini terjadi tatkala masyarakat tidak menemukan jawaban atas pemecahan masalah kesenjangan sosial yang tajam dan

⁵³ M. Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 117-118.

kemudian mendapatkannya dari paham atau ideologi lain di luar Islam, yang akan membahayakan bagi keislamannya.

Kedua, munculnya ideology non-Islam atau anti Islam yang akan diikuti oleh banyak orang, termasuk umat Islam, karena ideologi tersebut seolah memberikan janji-janji yang *promising*, sangat menawan dan mampu mengatasi kesenjangan sosial yang sedang terjadi. *Ketiga*, secara sengaja atau tidak kita telah mengizinkan tumbuhnya sekularisme di negeri ini. Karena Islam hanya dipahami sebagai agama masjid dan agama ruhani yang tidak ada hubungannya dengan realitas sosial kemasyarakatan.⁵⁴

Paradigma kesalehan ilmu sosial ialah fungsinya bagi jalinan rantai realitas kemanusiaan dan ke alaman yang teleologis. *Pertama*, tujuan uiversal kehendak Tuhan tentang *rahmatan lil 'alamin* dan tujuan *kedua* ialah jalinan rantai realitas metafisik. Ukuran kebenaran tidak semata dilihat dari jumlah fakta dan pembawa berita (*mutawatir*) dan rantai tak putus (*sanad*), tetapi kualitas pribadi dari setiap mata rantai yang konsensual atau *ijma'i*. Kebenaran relatif dan probabilistik yang tak pernah selesai diletakkan pada struktur metafisik, dan rasionalitas empirik diletakkan sebagai awal rasionalitas metafisik yang berhubungan dengan firman dan ayat-ayat *qauliyah* dan *kauniyah*. Itulah makna

⁵⁴*Ibid*, hlm. 118-119.

akhirat (teleologis) lebih baik dari yang dekat atau kesementaraan duniawi.⁵⁵

Dengan demikian maka humanisasi menghendaki agar manusia dapat menjalankan tugasnya di bumi sebagai khalifatullah sekaligus berusaha untuk senantiasa mendekatkan diri kepada Tuhannya dalam segenap tindakan keduniawian, karena menyadari akan ada kehidupan setelah kehidupan di dunia yang menuntut pertanggungjawabannya kelak.

b. Liberasi

Liberasi diderivasikan dari kata *nahi munkar*, yang dalam bahasa sehari-hari berarti apa saja, dari mencegah teman mengkonsumsi ecstasy, melarang carok, memberantas judi, menghilangkan lintah darat, sampai membela nasib buruh dan mengusir penjajah. Untuk itu akan dipakai kata liberasi, yang dalam bahasa latin *liberare* yang berarti “memerdekakan”, jadi liberasi artinya “pembebasan”; emuanya dengan konotasi yang mempunyai signifikansi struktural, keangkuhan teknologi dan pemerasan kelimpahan. Semua manusia menyatu rasa dengan mereka yang miskin, mereka yang terperangkap dalam kesadaran teknokratis dan mereka yang tergusur oleh kekuatan ekonomi raksasa.⁵⁶

Liberasi erat kaitannya dengan nilai-nilai dan pemikiran dalam “teologi pembebasan”.teologi pembebasan yang selama ini telah

⁵⁵ Abdul Munir Mulkhan, *Spiritualisasi IPTEK*, hlm. 190-191.

⁵⁶ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, hlm. 93.

dipopulerkan oleh Asghar Ali Engineer⁵⁷ memiliki makna bahwa teologi Islam harus berjuang atau berjihad untuk melawan segala hal yang menyebabkan kemiskinan. Arogansi kekuasaan, ketidakadilan, penindasan terhadap kaum yang lemah, pengekangan terhadap aspirasi masyarakat, diskriminasi kulit, bangsa atau jenis kelamin, penumpukan kekayaan dan pemusatan kekuasaan akan mengarah pada struktur sosio-ekonomi yang menindas, karenanya perlu dilawan. Nabi mengidentikkan antara penderitaan, kemiskinan dan kekufuran sebagai sesuatu yang tercela dan perlu dihapuskan dari muka bumi. Tanpa jihad untuk membebaskan semua itu, iman orang belum dianggap sempurna.⁵⁸

Allah maha kuasa, namun bukan berarti manusia tidak mempunyai kebebasan atau tidak mempunyai inisiatif. Maksudnya bahwa Allah berkuasa membuat hukum alam dan memberikan kebebasan kepada manusia untuk mengikutinya. Hukum Allah itu berupa kerangka nilai yang bermuara pada kemajuan dan kesehatan sosial, bebas dari struktur sosio-ekonomi yang menindas, meningkatkan harkat kemanusiaan dan tidak memberi tempat bagi para penindas dan eksploitor. Oleh karena

⁵⁷ Teologi pembebasan Asghar Ali Engineer bercirikan: *pertama*, dimuali dengan melihat kehidupan manusia di dunia dan akhirat; *kedua*, teologi ini menolak status *quo* yang melindungi golongan kaya yang berhadapan dengan golongan miskin, artinya anti kemapanan (*establishment*) baik religius maupun politik; *ketiga*, membela kelompok tertindas dan mencabut hak miliknya serta memperjuangkan kepentingan mereka dan membekali dengan senjata ideologi yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya; *keempat*, mengakui konsep bahwa manusia bebas menentukan nasibnya sendiri dan menolak konsep metafisika tentang takdir. Intinya, teologi pembebasan mendorong pengembangan praksis Islam sebagai hasil tawar menawar antara kebebasan manusia dan takdir, karena teologi pembebasan lebih menganggap keduanya sebagai pelengkap dari pada sebagai konsep yang berlawanan.

⁵⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 10-11.

itu Alquran mendesak manusia untuk berusaha meningkatkan harkat kemanusiaan, menghapuskan kejahatan dan mengakhiri penindasan serta eksploitasi. Dalam rangka memperjuangkan kebenaran ini, manusia bebas berbuat sesuai dengan konteks lingkungannya.⁵⁹

Islam adalah agama yang dalam pengertian teknis dan sosial revolutif menjadi tantangan yang mengancam struktur yang menindas. Tujuannya adalah persaudaraan universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*) dan keadilan sosial (*social justice*). Islam menekankan kesatuan manusia (*unity of mindkind*) dan membantah semua konsep superioritas rasial, kesukuan, kebangsaan atau keluarga, dengan satu penegasan dan seruan akan pentingnya kesalehan. Sedangkan kesalehan yang dimaksudkan bukan hanya kesalehan ritual, namun yang lebih penting juga kesalehan sosial.⁶⁰

Islam juga sangat menekankan pada keadilan di semua aspek kehidupan. Keadilan ini tidak akan tercipta tanpa membebaskan golongan lemah dan marginal dari penderitaan serta memberi kesempatan kepada mereka untuk menjadi pemimpin, karena Alquran tidak ragu untuk memberikan kepemimpinan pada kaum *mustad'fin*. Bahkan Alquran memerintahkan orang beriman untuk berjuang membebaskan golongan orang lemah dan tertindas.

⁵⁹*Ibid*, hlm. 21.

⁶⁰*Ibid*, hlm. 33-34.

Alquran memang mementingkan akal, pemikiran dan refleksi, dengan istilah ‘*aql*, *tadabbur* dan *tafakkur*. Ini berarti akal mengatur sesuatu secara rasional dan refleksi yang mendalam. Alquran tidak membenarkan peniruan yang membabi buta. Alquran juga menaruh perhatian pada ilmu dan amal atau pengetahuan dan perbuatan. Maka manusia memiliki kebebasan untuk berpikir, meneliti dan menyelidiki seluruh jagad raya. Ilmu dan amal merupakan dua hal yang saling mendukung, karena ilmu tanpa amal dianggap tidak memiliki faedah bagi kehidupan manusia. Pengetahuan yang baik dan perbuatan yang baik merupakan sintesa yang paling ditekankan dalam Islam.⁶¹

Kuntowijoyo sendiri menyadari bahwa nilai liberasi dalam ilmu sosial profetik ini diilhami oleh semangat liberatif dalam teologi pembebasan dan komunisme. Tetapi lebih khusus liberasi yang dimaksudkan Kuntowijoyo adalah menggunakan liberasi dalam konteks ilmu dan berdasarkan pada nilai-nilai transendental, yang sarannya meliputi sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi dan sistem politik yang membelenggu umat manusia.⁶²

Selanjutnya Kuntowijoyo menjelaskan bahwa liberasi sistem pengetahuan ialah usaha untuk membebaskan orang dari sistem pengetahuan materialistis, dari dominasi struktur, misalnya dari dominasi kelas dan dominasi seks (jenis kelamin). Dalam hal ini Islam mendukung

⁶¹ Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 67-68.

⁶² Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 369-371.

sebuah moderasi, yaitu kemitra-sejajaran antara pria dan wanita dengan perspektif gender dan justru karena itu studi tekstual maupun kontekstual mengenai hubungan seksual adalah perlu.

Pembebasan dari belenggu sistem sosial amat penting, karena pada umumnya umat sedang keluar dari sistem sosial agraris menuju ke sistem sosial industrial. Itulah *the great transformation* bagi umat. Pembebasan dari sistem ekonomi juga perlu mendapat perhatian meskipun masalah ini kadang-kadang sangat sensitif karena menyangkut masalah nasional, stabilitas dan keamanan. Adalah kepentingan nasional kita untuk melihat beberapa kesenjangan dan ketidakadilan dengan kepala dingin. Kerusuhan-kerusuhan akhir-akhir ini kebanyakan juga karena kesenjangan ekonomi.

Liberasi politik berarti membebaskan sistem dari otoritarianisme, diktator dan neo-feodalisme. Demokrasi, HAM dan masyarakat madani adalah juga tujuan Islam. Oleh karena itu aktivisme politik dari para ilmuwan patut di syukuri, sebab biasanya justru ilmu-ilmu sosial akan menjamin bahwa perubahan dan transformasi berjalan secara rasional dan bertanggung jawab secara ilmiah.

Dengan mengacu pada makna liberasi dalam beberapa konteks di atas maka liberasi dalam pendidikan dapat dimaknai sebagai pemberian hak dan kebebasan kepada siswa untuk mengembangkan pendapat dan potensinya melalui dialog, penyajian materi yang bersifat transformatif

dan berusaha untuk menumbuhkan sikap kritis siswa serta penghapusan dikotomi ilmu pengetahuan. Pembebasan juga dapat berarti penghapusan predikat subyek bagi guru dan obyek bagi siswa dalam proses pendidikan. Keduanya sebenarnya merupakan partner yang fungsinya dapat bertukar dan berpindah sesuai dengan kondisi dan kebutuhan, sehingga suasana dalam proses pendidikan tidak lagi menegangkan dan lebih menyenangkan, dengan harapan siswa akan lebih mudah memahami materi dan lebih merupakan proses pencarian sekaligus penemuan jati diri mereka.

Kaitan antara aspek liberatif dari ajaran dan kehidupan Nabi Muhammad dengan ilmu pengetahuan adalah bahwa ilmu pengetahuan dapat membuka cakrawala pembebasan dan perilaku liberatif. Karenanya, Islam mengharuskan penguasaan ilmu pengetahuan bagi umatnya. Untuk kepentingan itulah ayat suci yang pertama kali diturunkan oleh Allah dimulai dengan kata *iqra'* (bacalah). Atay selanjutnya dalam surat ini juga menekankan pentingnya ilmu pengetahuan, yang implikasinya adalah manusia harus belajar dan menguasai ilmu pengetahuan tentang penciptaan.⁶³

Ayat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad tersebut dimulai dengan pentingnya ilmu pengetahuan dan penyebarannya. Dalam ayat Alquran yang lain, ilmu pengetahuan dihubungkan dengan *nur* (cahaya). Dengan demikian Allah membimbing bangsa Arab dari kegelapan

⁶³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, hlm. 45.

menuju cahaya ilmu pengetahuan. Kita dapat memahami apa akibat liberatif dari pernyataan tentang ilmu pengetahuan ini bagi cara berpikir bangsa Arab. selanjutnya Nabi menegaskan pentingnya ilmu pengetahuan dengan mengatakan “mencari ilmu pengetahuan itu wajib bagi muslim laki-laki dan perempuan”. Bahkan nabi juga menganjurkan umatnya untuk “mencari ilmu pengetahuan walaupun sampai ke negeri Cina”.

Tidak dapat dipungkiri, peringatan di dalam Alquran yang disampaikan oleh nabi memiliki dampak liberatif yang besar bagi bangsa Arab dan umatnya yang lain. Bangsa Arab yang tidak mempunyai apa-apa kecuali kebencian kepada ilmu pengetahuan menjadi bangsa yang tekun belajar selama berabad-abad. Selama khalifah Abbasiyah, bangsa Arab dan kaum muslim lainnya menguasai seluruh ilmu pengetahuan Yunani sampai sebegitu jauh, sehingga mereka menganggap ilmuwan-ilmuan Yunani sebagai bapak angkatnya.⁶⁴

Engineer menambahkan bahwa tidak ada ayat Alquran yang meminta manusia menerima segala sesuatu secara mentah-mentah. Pernyataan Alquran ini disampaikan dengan jelas, dan kemudian kita diajak untuk memikirkannya. Islam merupakan sebuah gerakan yang revolusioner, yang ingin membebaskan manusia dari belenggu adat, tradisi dan kebiasaan yang irrasional yang berlangsung secara turun

⁶⁴*Ibid*, hlm. 46.

temurun. Alquran mengajak manusia untuk merenung dan berpikir, bukan mengikuti tradisi secara buta.

Islam hadir untuk menyelamatkan, membela dan menghidupkan keadilan dalam bentuknya yang paling konkret. Dengan demikian, ia juga bermakna pembebas, yaitu membebaskan manusia dari kondisi-kondisi ketidakadilan. Ini dapat dilihat dari begitu banyaknya ayat Alquran yang memerintahkan manusia untuk berbuat adil dan menentang kezaliman. Begitu banyaknya ayat Alquran yang secara tersurat maupun tersirat, secara langsung atau tidak langsung mmenggugat kondisi-kondisi ketidakadilan yang terjadi di tengah masyarakat, bangsa dan negara.

Menurut Syafi'i Ma'arif, doktrin "*amru bil ma'ruf wa nahyu 'anil munkar*" dapat dijumpai dalam delapan ayat yang tersebar dalam lima surat, dua makkiyah dan tiga Madaniyah. Ayat yang termasuk dalam surat Makkiyah adalah Q.S al-A'raf/7: 157 dan Q.S. Luqman/31: 17. Sedangkan yang termasuk Madaniyah adalah Q.S. ali-Imran/3: 104, 110 dan 114; serta Q.S. al-Taubah/9: 41. Firman yang tegas-tegas merupakan perintah terdapat dalam surat Luqman, yaitu perintah kepada anaknya agar mendirikan shalat, memerintahkan yang *ma'ruf* dan mencegah yang *munkar* serta tabah dalam menghadapi cobaan. Ayat-ayat yang lain

sekalipun memuat perintah, susunan bahasanya membentuk dan bernada afirmatif (penegasan) saja.⁶⁵

Dalam ayat-ayat di atas terlihat bahwa tugas “*amru bil ma’ruf wa nahu ‘anil munkar*” dibebankan kepada Rasul, pemerintah dan umat yang beriman secara keseluruhan. Dalam Q. at-Taubah/9: 71 dengan gamblang dinyatakan bahwa tugas di atas menjadi tugas laki-laki dan perempuan yang beriman. Tidak ada perbedaan gender dalam melaksanakan tugas untuk membangun masyarakat ini. Dengan demikian kalau ada fatwa yang mengharuskan kaum perempuan hanya mengurus soal dapur semata, tentu belum memenuhi panggilan ayat ini.

Alquran menyuruh umatnya untuk bercermin pada yang konkrit, kepada yang empirik, sebab di sana juga terdapat ayat-ayat Allah. Oleh karena itu, suatu sistem teologi yang terlalu sibuk mengurus yang serba ghaib dan lupa terhadap yang konkrit, tidak akan pernah menang dalam kompetisi duniawi. Padahal kejayaan di dunia juga untuk meraih kejayaan di akhirat. Karir hidup di dunia –menurut pandangan Alquran– akan sangat menentukan corak hidup di alam sana.⁶⁶

Pemaparan di atas tampaknya sejalan dengan pemikiran Kuntowijoyo. Bahwa umat Islam sebenarnya sejak awal sudah dihimbau untuk mampu melakukan tugas *amr ma’ruf nahi munkar*. Himbauan ini

⁶⁵ Syafi’i Ma’arif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 8.

⁶⁶ *Ibid*, hlm. 9.

sebenarnya sudah lama juga disadari, namun selama ini umat Islam belum mampu menderivasikannya menjadi sebuah teori-teori ilmiah yang akan lebih mudah dipahami oleh generasi muda, karena melalui pemahaman tentunya akan lebih mudah pula dalam pengamalannya. Di sinilah pentingnya posisi Kuntowijoyo yang telah mampu melakukannya dengan melahirkan ilmu sosial profetik.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa konsep liberasi Kuntowijoyo sebagai salah satu aspek nilai-nilai penting dalam ilmu sosial profetik senada dengan pemaknaan *amar ma'ruf nahi munkar* Syafi'i Ma'arif dan makna konsep teologi pembebasan Engineer. Termasuk di dalamnya dimensi-dimensi kehidupan yang menjadi sorotan dan titik tekan dari kebebasan manusia dalam bertindak. Sehingga dapat dikatakan sama-sama menghendaki kebebasan manusia dalam kaitannya dengan kepentingan sosial kemasyarakatan.

c. Transendensi

Tu'minuna billah dalam Alquran mempunyai arti khusus dan akan digunakan terminologi yang sangat umum dalam memaknai nilainya dalam ilmu sosial profetik, yaitu kata transendensi sebagai padanannya. Kata transendensi dalam bahasa latin *transendere* berarti “naik ke atas”; dalam bahasa Inggris *to transcend* berarti “menembus”, “melewati”, “melampaui”, artinya “perjalanan di atas atau di luar”. Kata ini meliputi istilah sehari-hari; misalnya orang yang kelewat kuat seperti superman, altruisme mengatasi individualisme, sastra transendental,

filsafat transendental, gejala supernatural dan terlebih khusus dimaksudkan pada watak teologis.⁶⁷

Tujuan transendensi adalah menambahkan dimensi transendental dalam kebudayaan, karena selama ini masyarakat telah banyak menyerah pada arus hedonisme, materialisme dan budaya yang dekaden. Maka sudah saatnya untuk membersihkan diri dengan mengingat kembali dimensi transendental yang menjadi bagian sah dari fitrah kemanusiaan, agar dapat dirasakan kembali bahwa dunia ini adalah rahmat Tuhan.⁶⁸

Sebenarnya jarak manusia dengan Tuhan lebih dekat daripada keberadaan kita sendiri. Kesalahan manusia dalam memandang ruh (spirit). Maka perlu dihindari dan diatasi, karena dapat menghalangi dari perolehan cinta abadi Tuhan. Pada tingkatan paling akhir, segala sesuatu selain Tuhan harus ditinggalkan. Maka bentuk spiritual manusia sempurna adalah yang benar-benar bertindak sebagai wakil Tuhan di bumi.⁶⁹

Selama ini manusia telah salah dalam mencintai. Kesalahan mereka bukan pada cintanya pada dunia, melainkan ketidakmampuan mereka untuk menyadari bahwa segala sesuatu di dunia ini tak lebih merupakan bayang-bayang dari yang Tercinta sebenarnya. Cinta yang tak sempurna, cinta untuk selain Allah perlahan-lahan akan mengecewakan

⁶⁷ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 365.

⁶⁸ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, hlm. 93.

⁶⁹ Sayyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat dan Ma'rifat*, terj. Tim Perenial (Jakarta: Perenial Pres, 2001), hlm. 177-178 dan 143.

si pecinta, sebab hakikatnya hanya Allah lah yang nyata dan patut dicinta. Bila manusia mendapatkan rahmat ini, maka manusia dapat melihat kebenaran dalam kehidupan, karena manusia tidak akan menemukan yang Tercinta dalam dunia sekelilingnya.⁷⁰

Konsep universal tentang kebenaran slalu mencirikan filsafat Islam. Sebuah kebenaran bagaimanapun tidaklah dibatasi oleh keterbatasan-keterbatasan penalaran. Lebih dari itu, kebenaran tidak dapat dijangkau oleh penalaran. Karenanya, panggilan kebenaran adalah panggilan tertinggi dalam filsafat. Namun bukan berarti wahyu tunduk pada penalaran semata.⁷¹

Islam terdiri dari doktrin dan metode, dan tugas manusia adalah memahaminya untuk mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan. Harus disadari bahwa Tuhan adalah dzat yang mutlak dan manusia hanya makhluk yang nisbi, yang diberi kebebasan untuk menerima atau menolak kehendak-Nya. Jadi Tuhan adalah pusat segalanya di dalam Islam.⁷²

Tetapi Islam juga menghargai akal dan kehendak manusia sebagai usahanya. Kehendak akal adalah kemampuan untuk memilih secara bebas antara yang baik dan yang buruk. Apabila manusia tidak memiliki kehendak yang bebas, amak agama tidak memiliki arti. Kehendak yang

⁷⁰ *Ibid*, hlm. 173.

⁷¹ Sayyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 33-34.

⁷² Sayyed Hossein Nasr, *Islam antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pusaka, 2001), hlm. 2-3.

bebas adalah suatu hal yang penting bagi konsepsi religius tentang manusia. Namun Islam tetap menekankan iman kepada Tuhan serta kesadaran bahwa hanya Tuhan yang memiliki kebebasan mutlak, karena hanya Dia, kemampuan dan kehendak-Nya yang tak terhingga.⁷³

Manusia adalah makhluk spiritual dan pada saat yang sama juga sebagai makhluk korporeal atau anggota sebuah masyarakat. Manusia mempunyai intelegensi yang substansinya secara ultimat bersifat Ilahiah. Di dalam diri manusia terdapat cinta dan kebencian, kebaikan dan keburukan, yang menuntut manusia untuk memilihnya.⁷⁴ Pilihannya tentu saja berkaitan dengan tanggung jawab yang harus diembannya kelak di hadapan Tuhan.

Seluruh perbuatan manusia akan dipertanggungjawabkan kepada Tuhan. Karena di dalam Islam manusia bertanggung jawab atas tindakannya di hari perhitungan, karena manusia adalah makhluk yang fana. Perspektif Islam yang padu menolak membedakan antara yang sakral dan yang profan, misalnya antara shalat dan kerja.⁷⁵ Artinya, Islam tidak sekedar menekankan aspek iman, yang lebih penting adalah bagaimana iman dikontekstualisasikan dalam amal perbuatan, karena akan lebih memiliki manfaat bagi kemaslahatan manusia.

⁷³ *Ibid*, hlm. 5.

⁷⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 21.

⁷⁵ *Ibid*, hlm. 28-29.

Nilai transendensi merupakan dasar dari dua unsur sebelumnya (humanisasi dan liberasi). Transendensi mempunyai tugas memberikan arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi dilakukan. Ketiga unsur ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Transendensi berfungsi kritik dan akan menjadi tolak ukur kemajuan dan kemunduran umat manusia. Dengan konteks transendensi tersebut, Kuntowijoyo menawarkan pengganti *methodological secularism* dan *methodological atheism*, dengan *methodological objectivism*.⁷⁶ Melalui metode objektivisme diharapkan transendensi sebagai dasar humanisasi dan liberasi, dapat dihantarkan menjadi motor penggerak perubahan dan perbaikan bagi masyarakat, yang bersifat obyektif dan tidak memihak pada suatu kelompok atau golongan tertentu serta terbuka bagi umat non-muslim dan umat muslim sendiri.

Transendensi merupakan fungsi akal, prinsip epistemologis, yang selalu melampaui secara terus menerus, menentang dokmatisme dan formulasi kaku. Konsep manusia tentang transendensi sebenarnya merupakan citra manusia dan perkiraan temporal yang jauh dari relativisme, skeptisisme dan agnostisisme. Transendensi juga merupakan prinsip ontologis, karena epistemologi murni tanpa diisi dengan ontologi akan terjatuh pada formalisme dan abstraksi. Tuhan adalah Prinsip Universal sekaligus Keberadaan Universal, akal dan keberadaan adalah identik. Transendensi sebagai ontologi adalah lebih dari sekedar

⁷⁶ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, hlm. 373.

objektivisme. Subjek adalah satu dan pada waktu yang bersamaan adalah subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Esensi Tuhan adalah sama dan identik dengan eksistensi-Nya, yang menunjukkan identitas utuh antara epistemologi dan ontologi, antara pengetahuan dan realitas.⁷⁷

Karena itu lanjutnya, etika global sebagai diktum akal bukan merupakan visi utopis yang menunjukkan pemikiran yang bersemangat, juga bukan sekedar mimpi seorang visioner, melainkan tertanam dalam solidaritas manusia. Epistemologi dan ontologi tidak lebur seperti bentuk dan benda. Etika global dan solidaritas manusia mungkin adanya, tidak hanya dalam sejarah melainkan juga dalam praktik sebagai norma etika universal.

Transendensi juga merupakan norma aksiologis, sebuah standard perilaku dan sebuah norma etika universal. Transendensi merupakan nilai dari nilai-nilai dan fondasi kehidupan moral. Jika epistemologi dan ontologi menyatu, maka transendensi menjadi sebuah motivasi bagi tindakan manusia dan orientasi ke arah tujuan bersama. Argumen ontologis yang merumuskan eksistensi dari esensi dan argumen kosmologis yang merumuskan Prinsip Universal sebagai Prima Kausa bersama-sama menjadi argumen teologis, di mana transendensi muncul sebagai *Sumum Bonum*, sebagai tujuan akhir manusia. Transendensi kemudian muncul sebagai tugas manusia, komitmen heroik untuk

⁷⁷ Hasan Hanafi, *Cakrawala Baru Peradaban Global: Revolusi untuk Globalisme Pluralisme, dan Egaliterisme antar Peradaban*, terj. Muhammad Saiful Anam (Yogyakarta: Ircisod, 2003), hlm. 40.

merealisasikan Prinsip Universal sebagai norma perilaku manusia dan sebagai pembimbing bagi semua umat manusia.

Karena itu, transendensi sebagai prinsip epistemologis, ontologis dan aksiologis bisa diterima seluruh manusia. Ia merupakan warisan umat manusia. Transendensi bukan hanya diberitahukan, melainkan juga dapat ditemukan melalui pengalaman manusia. Pengalaman individu dan kolektif, yang terakumulasi sepanjang sejarah, mampu menjelaskan tentang perjuangan manusia bagi kebebasan, keadilan, dan kesejajaran. Tanpa melihat perbedaan kredo dan afiliasi agama, semua manusia akan berpegang pada kesatuan prinsip epistemologis, ontologis dan aksiologis.

Jika transendensi ditegaskan sebagai prinsip epistemologis, ontologis dan aksiologis, maka ia muncul dalam tindakan manusia sebagai perbuatan baik. Karena transendensi merupakan prinsip universal, perbuatan baik juga merupakan perbuatan universal. Akal universal akan membayangkan perbuatan baik secara tepat dan jelas. Akumulasi pengalaman manusia bisa dijadikan dasar untuk mencapai konsensus tentang apa yang dimaksud dengan perbuatan universal itu. Karena transendensi menghilangkan segala bentuk relativisme, subjektivisme, skeptisisme, dan agnostisisme, maka perbuatan universal bisa dirasakan oleh seluruh umat manusia.⁷⁸

⁷⁸ Hassan Hanafi, *Cakrawala Baru*, hlm. 41-42.

Selanjutnya, perbuatan universal harus didasarkan pada niat baik, karena niat baik merupakan pengalaman manusia yang dapat dirasakan oleh setiap orang. Ia merupakan ekspresi kesalehan terdalam, ketakwaan yang kuat dan kesucian mutlak. Perbuatan baik bila tanpa didasarkan pada niat yang baik maka sangatlah lemah. Ia akan berhenti begitu ada perubahan motivasi. Bahkan ia dapat berubah menjadi bentuk sikap tidak etis, karena perbuatan seperti itu didasarkan pada hipokrisi dan perilaku “*double standard*”. Perbuatan baik dalam kenyataan bisa jadi didasarkan pada niat jahat, yang membuka peluang bagi penipuan dan penghianatan. Perbuatan baik dari sisi luar tidak bisa menjadi komponen etika global karena ia bersifat berubah-ubah, tidak memiliki pijakan dan berorientasi pada kepentingan sendiri. Hanya perbuatan baik yang didasarkan pada niat baik saja yang permanen, memiliki pijakan dan tidak berorientasi kepentingan.

Amal manusia dapat dinilai berdasarkan niatnya. Artinya, perbuatan yang baik tanpa didasarkan pada niat yang baik, tidak tergolong pada perbuatan moral. Sementara perbuatan yang jelek yang didasarkan pada niat yang baik dapat disebut sebagai perbuatan moral. Jadi keterpaduan antara perbuatan dan niat dapat menjauhkan dari kemunafikan dan kepalsuan.⁷⁹ Fondasi pemersatu yang mendasari integrasi epistemologi pada dasarnya adalah tauhid, karena tauhid merupakan prinsip yang paling mendasar dalam seluruh ajaran Islam.

⁷⁹ Isma'il Razi al-Faruqi dan Lois Lamy al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York Publishing Company and London: Colliver Macmillan Publisher, 1986), hlm. 36.

Isma'il Razi al-Faruqi mengatakan tauhidlah pemersatu keragaman apapun yang pernah diterima Islam dari luar, tanpa kesatuan peradaban Islam tidak akan pernah terjadi, begitupun integrasi keilmuan.⁸⁰

Dengan demikian transendensi umat muslim hendaknya juga dapat dimaknai dalam tataran epistemologis, ontologis dan aksiologis. Sehingga dengan itu dapat diaplikasikan dalam perbuatan baik yang tampak dalam kehidupan sehari-hari. Perbuatan baik umat muslim tersebut tidak saja dirasakan oleh sesama muslim, melainkan juga dapat dirasakan sebagai rahmat bagi umat non-muslim. Karenanya perbuatan baik ini tidak saja dilakukan dengan melihat objeknya terlebih dahulu, tetapi terlaksana secara otomatis, bersifat refleks dan tanpa direncanakan. Artinya perbuatan baik ini sudah menjadi karakter umat muslim yang mendarah daging. Transendensi juga sebagai rangkaian dari humanisasi dan liberasi berarti menjadi barometer dari setiap perbuatan kemanusiaan dan pembebasan dalam hal apapun, tentunya tetap dalam kerangka *social significant*.

⁸⁰ Isma'il Razi al-Faruqi dan Lois Lamya' al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York Publishing Company and London: Collier Macmillan Publisher, 1986), hlm. 73.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian adalah upaya merumuskan permasalahan, mengajukan pertanyaan, menjawabnya dengan jalan menemukan fakta dan menafsirkan dengan benar.¹ Dalam mencari jawaban ini diperlukan metode untuk mencapai hasil penelitian yang valid dan dapat dipertanggung jawabkan secara empiris.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yang merupakan salah satu jenis penelitian kualitatif.² Karakteristik mendasar dalam penelitian ini adalah bahwa data yang diteliti merupakan karya pustaka tertulis yang berupa dokumen dalam bentuk buku, jurnal, majalah atau literatur terkait lainnya. Maka mengacu pada klarifikasi Noeng Muhadjir tentang studi pustaka, penelitian ini lebih memerlukan olahan filosofik dan teoritik dari pada uji empirik karena terkait dengan disiplin ilmu-ilmu kemanusiaan dan nilai (*value*).³

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini ada dua. *Pertama*, pendekatan filosofi (*philosophical approach*)⁴ digunakan untuk melakukan

¹ Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubai, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 11.

² Penelitian kualitatif di sini dimaksudkan sebagai sebuah penelitian yang pengumpulan dtanya bersifat kualitatif. Selanjutnya lihat Imran Arifin (ed.), *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu-Ilmu Sosial dan Keagamaan* (Malang: Kalimasahada Press, 1996), hlm. 4.

³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Ed. IV (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), hlm. 296-7.

⁴ Bakker, *Metodologi*, hlm. 35.

penjabaran interpretatif filosofis terhadap ide, gagasan dan konsep Kuntowijoyo, lalu dikonstruksi secara mendalam, sehingga diperoleh gambaran seluas-luasnya mengenai alur pemikirannya tersebut, tercakup di dalamnya sketsa ilmu sosial profetik dan metodologinya. *Kedua*, pendekatan sosiologis (*sociological approach*) digunakan untuk mengungkapkan pemikiran Kuntowijoyo, kaitannya dengan studi dan ilmu pengetahuan yang ditekuninya serta latar belakang keluarga dan setting sosial yang turut mempengaruhi pemikirannya, karena pendekatan sosiologis memiliki konsen pada struktur sosial, konstruksi pengalaman manusia dan kebudayaan.⁵

Kaitannya dengan pendidikan Islam sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan sosial kemasyarakatan, pendekatan sosiologis berguna untuk meninjau ulang pencapaian selama ini sekaligus kegagalan dan masalah-masalah krusial yang dialami pendidikan Islam. Hasil tinjauan ini tentu saja berguna bagi upaya untuk mengkonstruksi pengembangan pendidikan Islam melalui penerapan nilai-nilai ilmu sosial profetik, menuju pendidikan Islam yang lebih humanis, liberatif dan transendensif. Upaya pengembangan ini lebih jauh untuk turut memajukan dan mencerdaskan umat Islam dan bangsa Indonesia di masa depan, melalui pendidikan Islam profetis.

B. Sumber Data Penelitian

⁵⁵ Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis" dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002), hlm. 267. Penjelasan mengenai pendekatan sosiologis dapat juga dilihat dalam Berger dan Luckmann "Sosiologi Agama dan Sosiologi Pengetahuan" dalam R. Robetson (ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad F. Saefuddin (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 72.

Sumber data ada dua; sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer diperoleh dari buku-buku karya Kuntowijoyo, di antaranya adalah: *Islam Sebagai Ilmu* (2005), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991), *Muslim Tanpa Masjid* (2001), *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (1994), *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas* (2002), *Budaya dan Masyarakat* (1987), dan *Penjelasan Sejarah* (2007), *Metodologi Sejarah* (2003), *Dinamika Politik Umat Islam* (1997), *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (1994), *Raja, Priyayi dan Kawula* (2006), dan *Radikalisasi Petani; Esai-esai Sejarah* (2002). Kuntowijoyo, *Al-qur'an sebagai Paradigma*. Jurnal Ulumul Qur'an No. 4, Vol. V, Th. 1994.

Sedangkan sumber data sekunder diperoleh melalui buku-buku atau karya tulis lain yang membicarakan tentang Kuntowijoyo dan tulisan mengenai pendidikan Islam serta hal-hal lain yang terkait kajian dalam penelitian ini. Sumber data sekunder juga didukung oleh hasil wawancara dengan orang-orang yang dianggap dapat memberikan informasi terkait beberapa hal penting dalam penelitian ini yang tidak didapatkan dari karya tulis/dokumen. Diantaranya :

Moh. Shofan. *Pendidikan berparadigma Profetik: Upaya Konstruktif Membongkar Dikotomi Sistem Pendidikan Islam*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: IRCiSoD, 2004. Djohar, MS. *Pendidikan Strategik: Alternatif untuk Pendidikan Masa Depan*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: LESFI, 2003. Abdullah Fadjar, *Peradaban dan Pendidikan Islam*. Cetakan Pertama. Jakarta: Rajawali Pers, 1991. Marwan Saridjo, *Bunga Rampai Pendidikan Agama*

Islam. Cetakan Pertama. Jakarta: Depag RI, 1999. Muhaimin Abdul Mujib. *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofik dan Kerangka Dasar Operasionalnya*, Cetakan Pertama. Bandung: Trigenda Karya, 1993. Khoiron Rosyadi. *Pendidikan Profetik*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004. Imam Machali Musthofa. *Pendidikan Islam dan Tantangan Globalisasi: Buah Pikiran Seputar; Filsafat, Politik, Ekonomi, Sosial dan Budaya*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2004. Muslih Usa (Ed). *Pendidikan Islam di Indonesia antara Cita dan Fakta*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991. Abdul Munir Mulkhan. *Paradigma Intelektual Muslim Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: SIPRES, 1993.

C. Teknik Pengumpulan Data dan Analisis Data

Teknik pengumpulan data menggunakan dua cara; dokumentasi⁶ dan wawancara. Dokumentasi diperlukan untuk mencari, mengkaji dan memahami sekaligus mengkritisi sumber data primer dan sekunder, baik berupa buku, makalah, jurnal, artikel, maupun majalah. Sedangkan wawancara berguna bagi penggalan data tentang beberapa hal penting terkait fokus penelitian dan informasi yang tidak diperoleh dari dokumen tertulis.

Adapun teknik analisis data yang digunakan adalah tehnik analisis konten (*content analysis*), yaitu tehnik penelitian yang digunakan untuk referensi yang valid dari data. Kemudian dicari bentuk dan struktur serta

⁶ Arief Furchan & Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 50-57.

pola yang beraturan dalam teks dan membuat kesimpulan atas dasar keteraturan yang ditemukan itu.⁷ dengan demikian teknik analisis konten diperlukan untuk menyederhanakan banyak kata dalam teks atau naskah, sehingga terangkum lebih padat dan sistematis. Dalam penelitian kualitatif, analisi data dilakukan baik bersamaan dengan pengumpulan data maupun sesudahnya. Artinya pekerjaan mengumpulkan data harus diikuti dengan pekerjaan menuliskan, mengedit, mengklarifikasi, mereduksi dan menyajikan data.⁸

Langkah yang dilakukan adalah mencari dan mengumpulkan data. Penelusuran data yang diperoleh kemudian dipilah-pilah dan diklarifikasikan berdasarkan tema, nuansa makna dan landasan konseptualnya. Data-data yang telah terkumpul dikelola dan dianalisis sesuai dengan kebutuhan penelitian, kemudian ditarik kesimpulan sebagai jawaban atau temuan dari penelitian ini.⁹ Tehnik analisis konten ini dimanfaatkan untuk memahami karya-karya Kuntowijoyo, baik dalam bentuk buku, artikel, maupun jurnal melalui prosedur pengadaan data, pengurangan data (reduksi), analisis data dan inferensi. Pada akhirnya data dapat dipahami secara mendalam dan disajikan secara sistematis.

⁷ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Ed. Revisi (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), hlm. 279 dan 287.

⁸ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, hlm. 30 dan lihat juga Burhan Bungin, *Analisis data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 84-85.

⁹ Darmiyati Zuchdi, *Panduan Penelitian Analisis Konten* (Yogyakarta: Lemlit IKIP UNY, 1993), hlm. 28-36.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Sketsa Hidup Kuntowijoyo

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

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

¹ Soni Farid Maulana, "Selamat Jalan Mas Kunto," <http://www.pikiranrakyat.com/cetak/2005/0205/24/0802.htm>, akses 24 Februari 2017.

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

menyampaikan gagasannya melalui pidato atau tulisan mengenai persoalan umat Islam Indonesia.

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

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

Dalam diri Kunto mengalir darah birokrat kecil-kecilan, karena kakek Kunto adalah seorang lurah desa. Keluarga Kunto merupakan keluarga yang kompleks. Hal ini dapat dilihat seperti pada profesi anggota keluarganya sebagai seniman, dalang wayang kulit dan banyak yang menjadi ulama, petani,

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

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

pedagang dan juga tukang. Dalam pandangan Kunto, keluarga yang kompleks inilah yang olehnya dijadikan dasar menolak trikotomi masyarakat Jawa yang diintrodusir oleh Clifford Geertz yang membagi masyarakat Jawa pada tipologi *abangan*, *santri*, *priyayi*. Mengacu pada tipologi di atas, maka keluarga Kunto masuk pada tipologi *abangan*.

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

Ayah Kunto merupakan pribadi yang suka bekerja keras dan peduli terhadap pendidikan, hal ini dicontohkan sejak ia sekolah di HIS yang dijalani dengan berjalan pulang pergi dari sekolah sejauh 15 Km, bahkan ketika

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

⁶ Arief Subhan, "Dr. Kuntowijoyo," hlm. 92-93. Baginya dikotomi kultural antara *abangan* dan *santri* telah berakhir. Berkat realisasi pendidikan agama Islam di sekolah-sekolah negeri, anak-anak dari kelompok *abangan* maupun *santri* telah menerima program pendidikan agama yang sama. Sementara itu, kurikulum baru yang memperkenalkan pelajaran non-agama telah diajarkan di Pesantren, pusat pendidikan Islam tradisional. Jadi eksklusivisme budaya tidak lagi menjadi norma. Begitu juga dikotomi antara Tradisionalis-Muslim dengan Modernis-Muslim, ulama dengan intelektual Muslim, dan kelompok agama dengan faksi "sekuler" juga tidak ada lagi. Untuk lebih jelasnya lihat Dr. Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 285-286. Tentang tipologi masyarakat Jawa lihat pada Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

menjadi Kepala Mantri Garam ia harus mengayuh sepeda sejauh 50 Km pulang pergi dengan kondisi jalan yang sulit.⁷ Selain itu ayah Kunto gemar dengan cerita pewayangan dan bermain sepak bola.⁸

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

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

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

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

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

¹⁰ Arief Subhan, "Dr. Kuntowijoyo," hlm. 93.

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

1. Biografi Intelektual Kuntowijoyo

Sebagai keturunan keluarga Jawa terkemuka, Kunto memperoleh pendidikan yang komplit. Di masa kanak-kanak dan remajanya antara lain, Ia mendapatkan pendidikan dan pergaulan yang menjunjung tinggi budaya Jawa dan taat kepada agama.¹²Masa kecil Kuntowijoyo dihabiskan di tempat tinggal kakeknya R. M. Martosumo di Ngawonggo, Ceper, Klaten, Surakarta. Setelah berumur tujuh tahun Kunto menempuh pendidikan dasar di SRN (Sekolah Rakyat Negeri) di Ngawonggo yang lebih populer dengan sebutan Sekolah Jawa. Kunto menempuh pendidikan di SRN sejak 1950-1956,¹³ Kunto juga sekolah di Madrasah Ibtidaiyah sejak 1950-1956. Pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah ia jalani sehabis waktu dhuhur sampai selepas atsar, di sinilah ia belajar agama yang bertempat di surau seperti lazimnya anak-anak lainnya. Ketika belajar di madrasah, Kunto kecil kagum kepada Ustad Mustajab, guru mengajinya. "Ia bisa menerangkan peristiwa tarikh (sejarah Islam) secara dramatik, menghanyutkan para murid seolah ikut mengalami peristiwa itu," tuturnya.¹⁴

Teman-teman Kunto sering menyebut sekolah ini sebagai Sekolah Arab. Setelah sekolah Kunto biasanya mengaji di surau sejak Maghrib sampai pada Isya' dan terkadang bermain di surau ini sampai jam sebelas malam. Sejak belajar di surau inilah Kunto mengenal organisasi yaitu PII

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

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

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

(Pelajar Islam Indonesia).¹⁵ Dalam PII Kunto banyak belajar berdeklamasi, bermain drama dan menulis puisi dari M. Saribi Arifin dan M. Yusmanan, yang belakangan ia kenal sebagai penyair betulan. Semua kegiatan tersebut dilakukan di surau yang serba guna selain untuk belajar juga untuk bermain dan ronda.

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

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

Setelah lulus dari sekolah Ibtidaiyah, ia melanjutkan pendidikan formalnya di pendidikan yang lebih tinggi yakni di SMP I Klaten, Jawa

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

¹⁶ *Ibid*, hlm. 93-94.

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

Pendidikan formal yang ditempuh Kunto sejak SRN, Madrasah Ibtidaiyah dan SMP, kemudian berlanjut ke Sekolah Menengah Atas (SMA) di Solo. Setelah dua jenjang pendidikannya dijalani di Klaten, Ia menempuh pendidikan atas di SMA II Solo sejak 1959-1962, yakni sebuah kota yang terletak sebelah timur dari kota Klaten. Setelah menamatkan pendidikan SMA, kemudian ia meneruskan pendidikan selanjutnya di perguruan tinggi di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.¹⁸

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

Kunto yang mulai menekuni kesenian, khususnya sastra dan teater pada masa mahasiswa, Ia mendirikan LEKSI (Lembaga Kebudayaan dan Seni Islam) dan menjabat sebagai Sekretaris, kemudian mendirikan ISBM bersama kawan-kawannya dari Fakultas Sastra dan ASRI. Selain itu ia

¹⁷*Ibid*, hlm. 27.

¹⁸*Ibid*, hlm. 28.

bersama teman-temannya membentuk grup studi Mantika. Di sinilah ia bergaul dengan para tokoh muda teater, seperti Arifin C. Noer, Syu'bah Asa, Ikranegara, Chaerul Umam, dan Salim Said.¹⁹ Semenjak tahun 1965-1970, Kunto sudah menjadi asisten dosen pada Jurusan Sejarah UGM. Pada tahun 1973-1974 ia melanjutkan studi dengan beasiswa dari *Fulbright ke University of Connecticut* USA hingga memperoleh gelar MA dari Universitas tersebut.

Tugas belajar yang dimulai tahun 1973 berlanjut di tahun 1975-1980 dengan menekuni Ilmu Sejarah di *Columbia University*, USA dengan beasiswa dari *Rockefeller Foundation*. Dari universitas inilah ia mendapat gelar Ph.D, bidang Ilmu Sejarah, dengan disertasinya yang berjudul *Social Change In An Agrarian Society: Madura 1850-1940*.²⁰ Mengenai disertasi ini, Kunto beralasan, karena judul ini belum ada yang mengkaji dan banyak teman-temannya berasal dari Madura, selain itu Madura merupakan tempat mayoritas orang Islam.²¹

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

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

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

Keaktifannya tidak hanya dalam menulis, tetapi juga aktif dalam organisasi kemasyarakatan maupun organisasi profesi. Di Muhammadiyah terakhir tercatat sebagai anggota Majelis Pertimbangan PP. Muhammadiyah. Selain itu Kunto juga terlibat dalam pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) menurutnya ia terlibat dalam pendirian ICMI karena setuju dengan programnya dan bagi Kunto yang kita perlukan adalah peningkatan kualitas. Selanjutnya, Kunto juga tercatat sebagai anggota PPSK (Pusat Pengkajian dan Studi Kebijakan), sebuah pusat studi di Yogyakarta yang di pelopori oleh Amien Rais, di samping itu ia masuk dalam MSI (Masyarakat Sejarawan Indonesia) dan HIPIIS (Himpunan Indonesia untuk Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial) dan KITLV (*Koninklijk Instituut voor de Tall, Land, en Volkenkunde*) Belanda.²²

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

Sejak 6 Januari 1992, Kunto terserang penyakit *meningo encephalitis* (infeksi otak) serta komplikasi otak yang menyebabkan ia *collapse* selama

²²*Ibid.*, hlm. 97.

beberapa waktu.²³ Sejak itu berbagai penyakit datang dan pergi menghampiri dirinya. Dalam upaya penyembuhannya itu, ia menjalani perawatan fisioterapi untuk melatih gerakan anggota tubuhnya di bawah pengawasan neurolog, Samekto Wibowo, adik kandungnya. Tuhan Maha Pemurah, meski secara fisik kelihatan sakit, ternyata tidak demikian dengan daya kreatifnya yang terus meledak-meledak. Selama ia sakit menuju proses penyembuhan seakan-akan ia telah mengalami sebuah pencerahan rohani yang demikian dahsyat, tulisannya masih terus mengalir.²⁴ Beberapa gagasan Kuntowijoyo yang terkenal misalnya: Ilmu Sosial Profetik, Sejarah Sosial, Periodisasi Kesadaran Umat Islam, dan Objektifikasi Islam serta metode Strukturalisme Transendental, kini sudah banyak dikaji dan menjadi wacana tersendiri.²⁵

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

²³*Ibid.*, hlm. 92.

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

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

anak-anaknya hanya menempati rumah bertipe 70 di jalan Ampel Gading 429, Condong Catur, Sleman, Yogyakarta.²⁶

2. Karya-Karya Kuntowijoyo

Kuntowijoyo adalah nama dengan sejumlah identitas dan julukan. Di antaranya adalah sebagai *emeritus* Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (UGM), akademis, sastrawan, aktivis gerakan, budayawan, kolumnis, penulis buku, sejarawan, intelektual muslim, khotib dan lain sebagainya. Semua itu bukan julukan kosong, karena beliau menjalani kehidupan di berbagai habitat.

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

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

²⁶*Ibid.*, hlm. 38.

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

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

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

²⁷ Pada sisi lain penyair Abdul Hadi W.M., dalam berbagai esai yang ditulisnya sering mengatakan bahwa Kuntowijoyo adalah salah seorang tokoh sastrawan Angkatan 70-an, yang karya-karyanya banyak mengangkat tema sufisme atau lebih tepatnya spiritualitas yang berangkat dari agama, yang kemudian diolahnya secara personal. Apa yang dikatakan oleh Abdul Hadi W.M. memang tidak salah kalau kita menyimak sejumlah karya sastra yang ditulisnya selama ini, baik dalam bentuk cerpen, novel, puisi ataupun naskah drama. Soni Farid Maulana, “Selamat Jalan Mas Kuntowijoyo,” <http://www.pikiranrakyat.com/cetak/2005/0205/24/0802.htm>, akses 24 Desember 2007. Bandingkan dengan Arief Subhan dalam “Dr. Kuntowijoyo,” hlm. 97.

Esai-esai Budaya dan Politik (2002), sungguh mencerminkan kejujuran, kecerdasan dan integritasnya sebagai seorang intelektual muslim.²⁸

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

Beberapa hadiah sastra yang didapatnya ketika ia masih mahasiswa Jurusan Sejarah Fakultas Sastra UGM dan selepasnya antara lain: Hadiah Harapan dari Badan Pembina Teater Nasional Indonesia (BPTNI) untuk drama *Rumput-Rumput Danau Bento* (1968), Hadiah Pertama Sayembara

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

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

³⁰ *Ibid*.

Menulis Cerpen di Majalah Sastra untuk cerpen *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga* (1968). Hadiah Sayembara Penulisan Lakon Dewan Kesenian Jakarta untuk drama *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda dan Cartas* (1972), Hadiah Sayembara Mengarang Roman Panitia Tahun Buku Internasional untuk novel *Pasar* (1972), dan Hadiah Penulisan Lakon Dewan Kesenian Jakarta untuk drama *Topeng Kayu* (1973), dan Majelis Sastra Asia Tenggara (Mastera) atas novel *Mantra Pejinak Ular* (2001). Selain itu Kunto juga memperoleh penghargaan dari ICMI (1995), Satyalencana Kebudayaan RI (1997), ASEAN Award on Culture and Information (1997), Mizan Award (1998), Kalyanakretya Utama untuk Teknologi Sastra dari Menteri Riset dan Teknologi (1999), SEA Write dari Pemerintah Thailand (1999), Penghargaan Penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1999).

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

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

- 1) *Dinamika Sejarah Umat Islam* (1985).
- 2) *Budaya dan Masyarakat* (1987).
- 3) *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (1991).
- 4) *Radikalisasi Petani* (1994).
- 5) *Demokrasi dan Budaya Birokrasi* (1994).
- 6) *Metodologi Sejarah* (1994).
- 7) *Pengantar Ilmu Sejarah* (1997).

- 8) *Identitas Politik Umat Islam* (1997). *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (2001).
- 9) *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik* (2002).
- 10) *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940* (2002). Disertasi Ph.D di Universitas Columbia 1980, dengan judul *Social Change in an Agrarian Society: Madura 1850-1940*.
- 11) *Raja, Priyayi dan Kawula: Surakarta 1900-1915* (2004).
- 12) *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (2004).

b. Karya-karya di Bidang Sastra

1) Naskah Drama

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

b. Puisi

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

c. Novel

1. *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (1966).

2. *Pasar* (1972; diterbitkan ulang oleh Bentang Intervisi Utama, 1994).
3. *Khotbah di Atas Bukit* (1976; diterbitkan ulang oleh Penerbit Bentang pada tahun 1993).
4. *Impian Amerika* (1997).
5. *Mantra Penjinak Ular* (2000; diterbitkan oleh Kompas).
6. *Waspirin dan Satinah* (2003; diterbitkan oleh Kompas).

d. Cerpen

1. *Dilarang Mencintai Bunga-bunga* (diterbitkan dalam bentuk kumpulan cerpen oleh Pustaka Firdaus, 1993).
2. *Pistol Perdamaian* (1995).
3. *Laki-laki yang Kawin dengan Peri* (1996).
4. *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan* (1997).
5. *Mengusir Matahari: Fabel-fabel Politik* (1999).
6. *Hampir Sebuah Subversi* (1995).

c. Penghargaan yang Pernah Diperoleh

- a. Hadiah pertama dari Majalah Sastra (1968) dan Penghargaan Penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan Bahasa (1994) untuk cerpen *Dilarang Mencintai Bunga-bunga*.
- b. Hadiah harapan dari Badan Pembina Teater Nasional Indonesia (BPTNI) untuk naskah drama *Rumput-rumput Danau Bento* (1968).
- c. Hadiah dari Dewan Kesenian Jakarta untuk naskah drama *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda, dan Cartas* (1972) dan *Topeng Kayu* (1973).

- d. Hadiah dari Panitia Buku Internasional untuk novel *Pasar* (1972).
- e. Secara berturut-turut pada tahun 1995, 1996, 1997, cerpen-cerpennya, yaitu *Pistol Perdamaian*, *Laki-laki yang Kawin dengan Peri*, dan *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan*, meraih prediket sebagai Cerpen Terbaik Kompas.
- f. Penghargaan Sastra Indonesia dari Pemda DIY (1986).
- g. Penghargaan Kebudayaan ICMI (1995).
- h. Asean Award on Culture (1997).
- i. Satyalancana Kebudayaan RI (1997).
- j. Mizan Award (1998).
- k. Kalyanakretya Utama untuk Teknologi Sastra dari Mentri Riset dan Teknologi (1999).
- l. SEA Write dari Pemerintah Thailand (1999).
- m. Penghargaan Penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1999)

3. Corak Pemikiran

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

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

Perkembangan intelektualisme Islam baru telah membawa kepada berbagai implikasi. Khusus bagi perkembangan diskursus pemikiran dan praktek politik Islam itu sendiri, munculnya intelektualisme baru Islam telah mendorong para pemikir dan aktivitas politik Islam untuk mereformulasikan dasar-dasar keagamaan/teologis politik Islam dan mendefinisikan ulang cita-cita politik Islam serta meninjau kembali strategi politik Islam.³²

Kuntowijoyo memang tidak pernah menghadirkan konsepsi intelektualnya dalam sebuah korpus yang utuh dan integral. Padahal, seperti diyakini Ignas Kleden (2001), suatu paham politik dan keyakinan yang dianut, sebaiknya berdiri di atas epistemologi yang dapat

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

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

dipertanggungjawabkan sampai ke dasar yang sedalam-dalamnya dan tahan untuk diuji sampai batas-batas yang terjauh. Sesuatu yang bisa kita temukan dalam *Open society*-nya Karl Popper atau Karl Kautsky ketika menulis *Die Materialistische Geschichtsauffassung* (mewakili khazanah dunia), dan jangan lupa Tan Malaka dengan *Madilog*-nya.³³ Namun hal ini tidak menjadi alasan bagi penulis untuk berhenti pada poin itu saja, tetapi di sisi lain menjadi keunikan tersendiri ketika berusaha memahami konsepsi intelektual seorang Kunto dengan pemahaman yang utuh.

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

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

³⁴ M. Dawam Rahardjo, "*IlmuSejarahProfetik*," hlm. 17.

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

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

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

³⁶ A. E. Priyono, “*Periferalisasi*,” hlm. 21-35.

M. Syafi'I Anwar mengetengahkan ringkasan tipologi pemikiran politik cendekiawan Muslim di Indonesia yang menjadi arus utama pemikiran politik Islam di zaman Orde Baru. Berangkat dari studi tentang pemikiran politik para cendekiawan Muslim di era Orde Baru, M. Syafi'I Anwar mengategorikan Kunto pada kelompok pemikiran transformatik.³⁷ Syafi'I Anwar, memilah kelompok pemikiran politik cendekiawan Muslim Indonesia di era Orde Baru menjadi 6 kelompok pemikiran: *Formalistik*, *Substantivistik*, *Transformatik*, *Totalistik*, *Idealistik*, dan *Realistik*. Kelompok *Pertama*, Formalistik. Tipologi ini mengutamakan peneguhan dan ketaatan yang ketat pada format-format ajaran Islam. Dalam konteks politik, pemikiran formalistik, yang diusung antara lain oleh Amin Rais ini, berupaya mewujudkan masyarakat politik Islam yang dibayangkan (*imagined Islamic polity*), seperti terwujudnya sistem politik Islam, munculnya partai politik Islam, budaya Islam, serta eksperimentasi sistem ketatanegaraan Islam.

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

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

Ketiga, Transformatik. Tipologi pemikiran ini bertolak dari pandangan dasar bahwa misi Islam yang utama adalah kemanusiaan. Untuk itu Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara kontinyu, dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis maupun teoritis. Pada transformasi yang bersifat praktis, perhatian utama para pemikir transformatif bukanlah pada aspek-aspek doktrinal dari teologi Islam, tetapi pada pemecahan masalah-masalah yang bersifat empiris. Bahkan bagi para pemikir transformatif yang praksis, terdapat kecenderungan yang kuat untuk “membangkitkan” Islam agar bisa menjadi kekuatan yang membebaskan manusia dan masyarakat dari belenggu ketidakadilan, kebodohan, dan keterbelakangan. Mereka menghendaki teologi bukan sekedar sebagai ajaran yang absurd dan netral, tetapi sebagai sesuatu ajaran yang “memihak” dan “membebaskan” mayoritas umat Islam dari berbagai kelemahan. Dengan demikian, proses Islamisasi direfleksikan dalam karya-karya produktif yang berorientasi pada demokratis. Refleksi transformatif

yang praksis seperti ini, tampak pada pemikiran M. Dawam Rahardjo dan Adi Sasono serta secara praktikal dilakukan oleh M. Amin Aziz. Sedangkan pada dataran teoritis, mereka yang dapat digolongkan ke dalam pemikiran transformatif model ini adalah Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman.

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

Kelima, Idealistik. Maksudnya adalah suatu pemikiran yang bertolak dari pandangan pentingnya perjuangan umat yang berorientasi pada “Islam cita-cita” (*ideal Islam*). Islam cita-cita, adalah Islam sebagaimana yang tersurat dan tersirat dalam al-Qur’an dan Sunnah yang otentik, tetapi belum tentu tercemin dalam tingkah laku sosio-politik umat Islam dalam realitas sejarah mereka. Adapun sumber utama dari Islam cita-cita adalah cita-cita etik dan moral al-Qur’an, yang dipahami secara cerdas dan kontekstual sesuai dengan dinamika dan perubahan zaman. Dengan demikian, yang paling diperlukan umat Islam saat ini adalah bagaimana mengarahkan umat agar bergerak menuju Islam cita-cita. Bagi A. Syafi’i Ma’arif salah seorang proponent kategorisasi ini, orientasi kepada Islam cita-cita akan mengantarkan umat Islam menjadi “umat yang terbaik, yang dilahirkan untuk manusia, sehingga bermakna bagi kemanusiaan sebagai umat teladan.

Keenam. Realistik. Ciri pokok pemikiran ini adalah melihat keterkaitan atau melakukan penghadapan antara dimensi substantif dari doktrin agama dengan konteks sosio-kultural masyarakat pemeluknya. Bagi pemikir realistik, Islam sebagai agama wahyu yang universal dan bertolak dari kesempurnaan dan keabadian doktrin, perlu hadir dan menampilkan diri secara realistik dalam keagamaan, yang diwarnai oleh perjalanan sejarah dan situasi sosial kultural umat pemeluknya. Dalam hal ini, pemikiran transformatik adalah pemahaman isi wahyu (ajaran Islam) dan aksinya untuk melihat realitas kemanusiaan. Untuk itu, Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi perubahan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala besar.³⁸ Pemikiran ini sebenarnya, bila boleh dikatakan, adalah bentuk lain dari universalisme Islam yang menempatkan Islam dalam kosmopolitanisme.³⁹ Jalan menuju transformasi masyarakat, haruslah dimulai dari refleksi yang mendalam atas pemikiran dan gerakan Islam selama ini. Pemikiran dan gerakan Islam haruslah dirumuskan kembali agar lebih mencerminkan dimensi kemanusiaan, di banding dimensi teologis.⁴⁰

Concern mereka atas masalah-masalah kemanusiaan meyebabkan mereka mampu berkomunikasi melewati batas-batas Islam dan nasional.

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

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

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

Lintas batas pemikiran mereka, dalam istilah teologi, bisa disebut *passing over* (meminjam istilah John S.Dundee, seorang teolog dari Amerika). *Passing over* adalah sebuah gerakan mendalami kekayaan-kekayaan teologis agama lain, untuk kembali pada akar sejarah agamanya dengan disertai pengalaman-pengalaman dan kekayaan baru dalam hal pemahaman teologis.⁴¹

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

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

⁴¹ Zuly Qodir, *Pembaharuan*, hlm 103.

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

⁴³ *Ibid.*, hlm. 277.

⁴⁴ Karakter pemikiran Islam Transformatif sebetulnya dapat dianalogikan dengan tradisi ilmu sosial kritis dalam khazanah sosiologi dan pendidikan pembebasan yang di antaranya dikembangkan Paulo Freire yang menghasilkan metode Riset Penyadaran, yang dikembangkan

Kedua, mencari visi al-Qur'an itu sendiri untuk emansipasi masyarakat tertindas (misalnya Refleksi Sosiologi al-Qur'an). Oleh karena itu, daur kerja mereka adalah, meminjam istilah Paulo Freire-dari Utopia (sosiologi al-Qur'an) ke Ideologi (Islam Transformatif). Dari Ideologi ke Aksi dan Refleksi (praksis Islam dalam tindakan politik).⁴⁵

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

⁴⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I & II, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1984). Menurut Bahtiar Effendy, dilihat dari perspektif rekonsiliasi Islam-negara, aliran pemikiran transformasi sosial ini paling kompleks untuk dideskripsikan. Kompleksitas itu terletak pada pilihan agenda yang (1) populis dan berorientasi pada masyarakat, (2) nada politiknya mengarah pada terbentuknya masyarakat yang kuat dalam hubungannya dengan negara. Dengan nuansa politik demikian, agak sulit membayangkan bahwa paradigma intelektual yang dikembangkan oleh model pemikiran jenis ini akan "tunduk" (*docile*) kepada negara. Sebagaimana terungkap dalam analisis sebelumnya, aliran pemikiran tranformasi sosial mewakili suatu segmen mazhab kritis (*radical critical pluralists*) dalam komunitas politik Indonesia. Pada tahun 1970-an, sikap kritis sebagian pendukungnya tampak dalam preferensi mereka untuk melihat kebijakan ekonomi Orde Baru dalam kerangka teori dependensia. Barangkali, kaitan antara ide-ide dasar mazhab transformasi sosial dengan usaha untuk menciptakan hubungan antara Islam dan negara yang harmonis dan integratif terletak pada beberapa proposisi, di antaranya: *pertama*, perhatian utama aliran transformasi sosial adalah berkembangnya suatu masyarakat yang egaliter dan emansipatif. *Kedua*, di bawah pemerintahan Orde Baru, negara telah menjadi semakin kuat adanya. Tidak seperti pada masa Orde Lama, negara telah mampu melakukan "penetrasi" ke dalam masyarakat, "mengatur" hubungan dengan kekuatan-kekuatan sosial politik yang ada, "menggunakan" dan "menyediakan" sumber-sumber daya yang ada. Termasuk dalam karakteristik yang menunjuk pada kuatnya sebuah negara adalah

Semua proses tersebut, akan dimulai dengan kritik ideologis, yaitu penelanjangan legitimasi kekuasaan yang menjadi dasar penindasan, sekaligus memperlihatkan tafsiran-tafsiran Islam yang terdistorsi dari maksud dasar al-Qur'ân, yang pada dasarnya bersifat emansipatoris.⁴⁶ Sedangkan dalam peta pemikiran Islam Indonesia, Fachri Ali dan Bachtiar Effendi memasukan Kunto (berikut dengan Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo) pada corak pemikiran *sosialisme-demokrasi*.⁴⁷ *Concern* Kunto terhadap masalah-masalah kemanusiaan

kemampuan negara untuk berfungsi sebagai aktor paling dominan dalam pembangunan sosial dan politik masyarakat. Melihat situasi demikian, disadari bahwa kerjasama dengan berbagai pihak, baik negara maupun organisasi sosial-politik yang ada, untuk dapat merealisasikan program-program transformatif tersebut dengan baik, adalah perlu. Dengan kerangka berpikir di atas, dapat disimpulkan bahwa pendukung mazhab transformasi sosial ini sesungguhnya telah mengajak umat Islam khususnya untuk, (1) memahami makna politik secara luas, yang dalam pengertian yang sebenarnya mencakup program, strategi, dan wilayah perjuangan yang *diversified* daripada sekedar wacana politik yang bersifat partisan dengan parlemen sebagai satu-satunya medan perjuangan, (2) merumuskan hubungan yang secara substantif lebih signifikan antara kekuatan politik Islam dengan negara serta lembaga-lembaga sosial-politik yang ada, khususnya yang mempunyai agenda perjuangan yang sama, dan (3) merumuskan kembali tujuan-tujuan politik Islam yang lebih bersifat inklusif. Lihat, Bahtiar Effendi dalam, *Teologi*, hlm. 24-26. Lihat juga misalnya, M. Dawam Rahardjo, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: Leppenas, 1983), hlm. 117-132. Adi Sasono dan Sritua Arif, *Indonesia: Ketergantungan dan Keterbelakangan* (Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1981).

⁴⁶ Lihat Harun Nasution, dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta: LSAF, t.t.), hlm. 103. Kalau boleh dikatakan bahwa, ada tiga kepentingan di balik tiga program riset cendekiawan Muslim neo-modernis, yakni: *pertama*, kepentingan teknis dari Islam rasional. *Kedua*, kepentingan praktis di balik pemikiran Islam peradaban. *Ketiga*, kepentingan emansipatoris di balik pemikiran Islam transformatif. Demikianlah tiga kepentingan dibalik "program riset" keislaman cendekiawan muslim "neo-modernis," yang merentangkan fungsi ideologisnya dari "tahapan moral" ke "periode sejarah." Lihat penjelasannya dalam, Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, hlm. 274-277.

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

sebagai refleksi dari sikap ke-Islamannya, mendorong Kunto lebih banyak melakukan komunikasi intelektual yang melintasi batas-batas Islam dan nasional. Gerak Kunto di sini relatif terbatas dalam bidang intelektual dan akademis, belum sampai pada tingkat praksis.

Berangkat dari hal di atas, secara umum dapat dikatakan bahwa konstruksi metodologi pemikiran yang dibangun Kuntowijoyo merupakan refleksi pemikiran yang kritis dalam wilayah dinamika umat, di mana ia ingin melihat perubahan-perubahan sosial ekonomi dan politik menuju terciptanya masyarakat adil dan demokrasi. Ciri khas Kunto, dalam menerjemahkan “kemajuan bangsa,” yang juga dicita-citakan Nurcholish Madjid, adalah perhatiannya yang tinggi akan perlunya teori sosial yang bisa menjembatani ideal Islam dan realitas sosial umat. Dalam “membangun teori sosial Islam” itu, ia dihadapkan pada kenyataan bahwa teori sosial yang ada selama ini, khususnya dalam lingkungan akademis di Indonesia, kurang memadai.⁴⁸

Bagi Kunto perlu adanya sebuah ilmu sosial baru untuk dimunculkan sebagai sebuah alternatif kreatif di tengah konstelasi ilmu-ilmu sosial yang mempunyai kecenderungan positivistik dan hanya berhenti pada usaha untuk menjelaskan atau memahami realitas secara deskriptif untuk

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

kemudian memaafkan keberadaannya.⁴⁹ Ilmu Sosial, seyogyanya menjadi kekuatan intelektual dan moral. Karenanya, ilmu sosial haruslah tidak berhenti hanya pada menjelaskan realitas atau fenomena sosial apa adanya. Namun lebih dari itu, Ilmu Sosial mampu melakukan tugas transformasi. Jadi, tujuannya lebih pada usaha untuk proses transformasi sosial. Ilmu Sosial tidak boleh tinggal diam, bernilai netral (*value netral*), tapi berpihak.⁵⁰

Karena itulah, demi suatu citat-cita transformasi masyarakat Muslim, Kunto merasa perlu merintis apa yang disebutnya sendiri “ilmu sosial transformatif atau ilmu sosial profetik.”⁵¹ Kunto meyakini bahwa ilmu itu bersifat relatif, atau dalam bahasa Thomas Khun “paradigmatik,” Ilmu itu juga bersifat ideologis (konsep Karl Marx), dan bersifat cagar bahasa (istilah Ludwig Wittgenstein). Karena semua itu, membangun ilmu sosial

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

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

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

yang Islami adalah sah. Dan umat Islam bisa membangun sendiri paradigma ilmunya (teori) yang sesuai dengan tuntutan sosiologis umat Islam.

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

Menurut Kunto, “konstruksi pengetahuan itu (harus) dibangun oleh al-Qur'an, dengan tujuan agar kita memiliki hikmah, yang atas dasar itu dapat 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 disain-disain besar mengenai sistem Islam, termasuk sistem teorinya.⁵³

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

⁵² Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 327.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 328.

⁵⁴ Pretensi kepada transformasi dalam metode interpretasi Kunto ini bermula dari penggunaan metode pendekatan pemahaman sintetik terhadap al-Qur'an, yang menghasilkan subyektifikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etik dan moral individual. Oleh karena itu, untuk mewujudkan transformasi sosial tersebut (khususnya

Lantas, bagaimana cita-cita transformasi Islam? Kunto menjelaskan, bahwa cita-cita transformasi sosial itu berakar pada misi ideologis dengan menegakkan *amar ma'rûf* (humanisasi), *nahiy-î munkar* (liberasi; pembebasan dan *tu'minūna bi-allāh* (transendensi). Nah, setiap gerakan Islam ke arah transformasi sosial, pasti melibatkan unsur ini: humanisasi, emansipasi, liberasi dan transendensi.⁵⁵ Ketiga unsur di ataslah (etika profetik) yang menjadi tujuan terciptanya gagasan Ilmu sosial profetik Kunto. Dengan melihat dari ketiga unsur etika profetik tersebut, maka dapat diambil kesimpulan bahwa ajaran sosial Islam yang perlu dipahami dan diamalkan menurut Kunto adalah bersumber dari al-Qur'ân, yaitu:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكُتُبِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ⁵⁶

Kesimpulan ini diambil dari banyaknya tulisan Kunto yang menyandarkan kepada ayat ini, khususnya ISP. Ajaran tersebut tidak hanya perlu dipahami tetapi diamalkan (diterapkan), karena dalam ayat tersebut, menurut Kunto, menyiratkan adanya aktivisme sejarah. Bahkan dalam penjelasannya di dalam ayat di atas tersirat empat konsep, yaitu: (1) konsep tentang umat terbaik (*the chosen people*), (2) aktivisme sejarah (*ukhrijat li*

untuk membangun metode aksiologis dan praksis atau untuk mengoperasionalkan konsep-konsep normatif menjadi obyektif dan empiris). Dari sinilah Kunto lantas menawarkan pendekatan analitik (agar tidak hanya digunakan pendekatan sintetik saja). Dengan pendekatan sintetik-analitik ini, Kunto beranggapan, bahwa analisis terhadap pernyataan-pernyataan al-Qur'ân akan menghasilkan konstruk-konstruk teoritis al-Qur'ân. Selanjutnya, Kunto menamakan pendekatan sintetik-analitik ini dengan istilah struktur transenden, dengan metode Strukturalisme Transendental yang dijadikan sebagai epistemologi paradigma Islam. *Ibid.*, hlm. 327-337.

⁵⁶ QS. al-Imran (3): 110.

an-nâs), (3) pentingnya kesadaran (*al-ma'rûf*, *al-munkar*, iman), dan (4) etika profetik.⁵⁷

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

Dengan pola pemikiran transformatif, Kuntowijoyo berhasil membangun periodisasi sejarah umat berdasarkan sistem kesadaran keagamaan umat Islam Indonesia (yang nantinya akan dibahas dalam bahasan selanjutnya). Hal ini tidak lepas dari hasil upaya beliau meminjam peralatan ilmu Barat dalam rangka *enrichment* perbendaharaan pemikiran. Akan tetapi dengan peminjaman itu beliau rupanya melakukan sintesis-sintesis teori, bahkan melakukan *twisting* terhadap teori-teori yang dipinjamnya. Karena itu, agar terancang lebih sistematis dan ilmiah,

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

⁵⁸ Kuntowijoyo, *Dinamika*, hlm. 38.

baginya suatu gerakan sosial, harus dimotivasikan dan didasarkan pada teori sosial. Tetapi, karena teori sosial Islam sedang dibangun, maka Kunto menyarankan agar kita bisa melihat perkembangan teori sosial Barat khususnya yang berkaitan dengan transformasi sosial.

Secara sosio-metodologis, embrio pemikiran Kunto dipengaruhi oleh Auguste Comte (1798-1857). Diketahui bahwa Comte adalah perintis filsafat-filsafat positivisme.⁵⁹ Positivistik sebagai paham ditegakkan di atas lima asumsi (yang dapat kita sebut sebagai “rukun iman”-nya positivisme): *logika-empirisisme, realitas obyektif, reduksionisme, determinisme, dan asumsi bebas nilai*. Rukun pertama, logika-empirisisme, menyatakan bahwa proposisi hanya berarti bila diverifikasi dengan pengalaman inderawi. Kita dapat menentukan benar atau salah dengan menghubungkan proposisi itu pada pembuktian empiris. Di antara proposisi itu misalnya, “korupsi itu jelek,” Roh itu ada,” dan Tuhan itu ada.” Tidak ada pembenaran inderawi (*sense experience*) untuk menentukan apakah korupsi itu jelek atau baik; seperti juga sukar untuk membuktikan secara empiris apakah Tuhan itu ada atau tidak.

Rukun *kedua*, realitas obyektif, disebut juga realisme naïf, menyatakan bahwa hanya ada realitas yang dapat diketahui sepenuhnya melalui pengalaman. Realitas fisikal, temporal, dan sosial dapat diketahui melalui studi-individual, walaupun hanya bersifat perkiraan

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

(*approximation*). Realisme melihat bahwa “dunia yang kita ketahui berada terlepas dari pengetahuan kita terhadapnya.” Ada garis damarkasi antara dunia obyektif yang dapat dipersepsi oleh individu dalam kesendiriannya. Yang pertama adalah dunia ilmiah; yang kedua menghasilkan pengetahuan yang tidak dapat diverifikasi secara public. Yang mengetahui terpisah dari yang diketahui.⁶⁰

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

Rukun *keempat*, determinisme, menyatakan bahwa dunia diatur hokum sebab-akibat yang bersifat linier. Baik sebab maupun akibat yang terjadi pada dunia empiris. Apa pun yang terjadi sekarang terjadi karena sebab-akibat yang mendahuluinya. Laki-laki berperilaku agresif karena pengalaman evolusi biologis mereka. Perempuan memiliki kecenderungan untuk memelihara dan merawat anak-anak, karena kelakuan itu ditentukan dalam “kode genetik” mereka. Positivisme menegakkan determinisme dalam proposisi-proposisi “jika-maka”. Dengan determinisme, ilmu dapat meramalkan dan juga mengendalikan berbagai peristiwa di alam semesta.

⁶⁰*Ibid.*

Makin berkembang ilmu pengetahuan, makin banyak hukum sebab-akibat ini ditemukan. Bila kaum agamawan melihat Tuhan sebagai sebab dan segala sebab, para ilmuwan memasukkan ke dalam sebab segala hal kecuali Tuhan.

Rukun *kelima*, asumsi bebas nilai, menyatakan bahwa karena peneliti terpisah, setiap penelitian ilmiah selalu bebas nilai. Nilai bersifat subyektif, sedangkan dunia pengamatan bersifat obyektif. Ketika Descartes memisahkan “jiwa” yang diketahui menurut pengalaman subyektif dan “materi” yang menjadi obyek kajian ilmu, para ilmuwan dilepaskan dari tanggung jawab dan nilai. Mereka memusatkan perhatian pada penelitian “materi” dan menyerahkan hal-ikhwal “jiwa”, seperti nilai, tujuan hidup, agama, dan sebagainya kepada para teolog, filsuf, dan agamawan.⁶¹

Comte berusaha menerapkan metode-metode positivistik ilmu alam dan fisika untuk menemukan prinsip-prinsip keteraturan dan perubahan di dalam masyarakat sehingga menghasilkan sebuah susunan pengetahuan baru yang bisa dipakai untuk mereorganisasi masyarakat demi perbaikan umat manusia.⁶² Teori transformasi sosial Comte yang memberi warna pada pemikiran Kunto adalah kombinasi antara unsur pendekatan rasional dan perspektif sejarah.⁶³ Berpijak pada paradigma inilah, Kunto dapat

⁶¹ *Ibid.*

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

⁶³ Teori transformasi sosial Comte terkenal dengan *hukum kemajuan manusia* yang mengatakan bahwa semua masyarakat melewati tiga tahap yaitu (1) teologis atau khayal, (2) metafisis atau abstrak, (3) ilmiah atau positif. Masing-masing tahapan ini mencakup “sikap intelektual” yang berbeda-beda. Tahap teologis manusia mencari pengetahuan “absolut”, dari sifat yang hakiki kenyataan, dan “sebab-sebab” pertama dan akhir dari “peristiwa-peristiwa”, yang puncaknya adalah penjelasan segala sesuatu sebagai hasil kehendak Tuhan. Susunan mental yang pada dasarnya emosional ini membuka jalan ke sikap metafisis di mana kekuatan-kekuatan abstrak

merumuskan tahapan periodisasi sejarah kesadaran keagamaan umat Islam Indonesia, yang meliputi: periode *mitos*, periode *ideologi* dan periode *ide/ilmu*, pada saat di mana umat bergerak dari posisi sebagai *kawulo*, *wong cilik*, dan *warga negara*.⁶⁴

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

mengganti kekuatan kodrati. Transformasi berikutnya adalah beranjaknya tahap metafisis kepada tahap ilmiah atau positifis. Ciri khas pada tahap ini memakai penjelasan melalui observasi atas fenomena-fenomena untuk menentukan hukum-hukum dinamika. Positivis pada akhirnya berkesimpulan bahwa pengetahuan adalah terbatas pada apa yang tampak oleh indera. *Ibid.*, hlm. 165-168.

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

⁶⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 338.

Pada Mark, misalnya, maka struktur sosial-yakni kelas, eksploitasi, alienasi, jelas mempengaruhi struktur teknik-kekuasaan kelas melalui negara, dan pada akhirnya dapat menciptakan struktur budaya (dominasi intelektual, estetika, nilai).⁶⁶ Sedangkan pada Weber lain lagi, yakni struktur teknik-dominasi otoritas, kekuasaan kaum elite, justru paling menentukan dan mempengaruhi bentuk-bentuk struktur budaya yakni legitimasi simbolik yang pada akhirnya menentukan struktur sosial: stratifikasi, akumulasi, kehormatan dan kemakmuran.⁶⁷ Khusus dalam penelitian ini (demistifikasi politik), Kunto lebih dipengaruhi paradigma transformasi sosialnya Weber mengenai teori tindakan.

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

⁶⁶ *Ibid.*,

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 339.

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

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

Memperhatikan bagan yang dibuat Kunto, seperti di bawah ini, dengan sedikit tambahan, mengenai hubungan struktur budaya, struktur sosial dan struktur teknik pada level normatif, metodologis, dan ilmiah.⁷⁰ Bagi Kunto, semua konsep normatif Islam (*tawhîd*, jamâ’ah/*ummah*, dan *ummah wâhidah*) itu harus diterjemahkan pada tingkat metodologis dan ilmiah. Misalnya, konsep (kepemimpinan) *ummah wâhidah* yang selama ini sering dikonotasikan secara politis, sekarang sudah saatnya untuk dikonsepsikan secara empiris menurut metodologi ilmiah. Dalam bahasa lain, Kunto menganjurkan untuk para ilmuwan diminta merumuskan teoritisasi ayat-ayat suci. Contoh, usaha mengembangkan secara ilmiah teori-teori yang telah dirumuskan di masa lalu seperti *al-*

⁶⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 341.

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 342-344.

madînah al-Fadhîlah sebagaimana ditawarkan al-Farâbî atau cita-cita etis *baldah-thayyibah*.⁷¹

BAGAN TEORI SOSIAL KUNTOWIJOYO

Tingkat Normatif: Kesadaran Sebagai Kekuatan

Struktur Budaya	→	Sistem Nilai (<i>tawhîd</i>)
Struktur Sosial	→	Umat (<i>jamâ'ah</i> , <i>ummah</i>)
Struktur Teknik	→	Kekuasaan, Kepemimpinan (<i>ummah wâhîdah</i>)

Tingkat Metodologis

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

Tingkat Ilmiah

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

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

⁷¹*Ibid.*,

mengarahkannya.⁷² Dari sinilah, kelak, kita bisa merumuskan dan mengembangkan ilmu sosial transformatif. Tampaknya, pengertian “transformatif” yang dikembangkan Kunto, lebih bersifat fungsional sebagaimana pernah dikembangkan oleh Emile Durheim.

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

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

⁷²*Ibid.*, hlm. 345.

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

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

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

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

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

⁷⁵ *Ibid.*,

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

kesadaran dari individu-individu yang terdapat dalam masyarakat, yaitu kesadaran mengubah pemahaman, interpretasi, cara pandang dan aksinya.⁷⁷

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

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

B. Pendidikan Agama Islam Berbasis Sosial Profetik Kuntowijoyo

Kata *Profetik* diambil dari bahasa Inggris, yaitu *prophet* yang artinya nabi.⁷⁸ Secara spesifik Kuntowijoyo tidak memberikan pengertian tentang

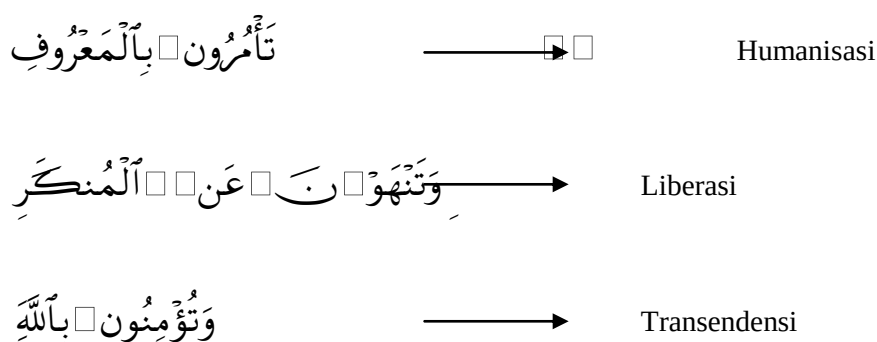
⁷⁷ Suwito NS, M. Ag., *Transformasi*, hlm. 89-94. Semisal bagi Marx, kesadaran untuk berjuang membebaskan diri dari dominasi kaum feodal atau borjuis muncul karena “tekanan-tekanan material” dari produksi. Dengan kata lain, kesadaran (untuk berjuang) akan menggerakkan masyarakat dan strukturnya, yang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

⁷⁸ W.J.S. Poerwadarminto, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia*, Cet. IX (Penerbit. Hasta Bandung 1980)

pendidikan profetik itu sendiri. Namun kuntowijoyo mengambil kata profetik tersebut kemudian dimasukkan kedalam penemuannya yaitu Ilmu-ilmu Sosial Profetik, ilmu-ilmu sosial yang mengandung tiga muatan nilai *humanisme*, *liberasi* dan *transendensi*. Tiga muatan itulah yang mengkarakteristikan adanya pendidikan profetik dengan berdasarkan Al-Qur'an surat Ali Imron ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah.



Berikut uraian dari masing-masing ke tiga point di atas:

1. Humanisasi

Humanisasi sebagai deriviasi dari *amar ma'ruf* mengandung pengertian kemanusiaan manusia.⁷⁹ Dalam bahasa agama, konsep humanisasi merupakan terjemahan kreatif dari *amar al-ma'ruf*, yang makna

⁷⁹ Khoiron Rosyadi, *Pendidikan Profetik*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004) hlm. 304

asalnya adalah menganjurkan atau menegakkan kebajikan. *Amar al-ma'ruf* dimaksudkan untuk mengangkat dimensi dan potensi positif (*ma'ruf*) manusia, untuk mengemansipasi manusia kepada *nur* atau cahaya petunjuk Ilahi dalam rangka mencapai keadaan *fitrah*. *Fitrah* adalah keadaan dimana manusia mendapatkan posisinya sebagai makhluk yang mulia sesuai dengan kodrat kemanusiaannya. Sedangkan dalam bahasa ilmu (obyektifikasi), kata yang tepat adalah humanisasi. Humanisasi artinya memanusiakan manusia, menghilangkan “kebendaan”, ketergantungan, kekerasan dan kebencian dari manusia. Berdasarkan pemahaman ini, maka konsep humanisasi Kuntowijoyo berakar pada *humanisme-teosentris*. Karenanya, humanisasi tidak dapat dipahami secara utuh tanpa memahami konsep transendensi yang menjadi dasarnya.⁸⁰

Terkait dengan pendidikan, pada dasarnya pendidikan adalah permasalahan kemanusiaan, maka sebagai sasaran didik yang pertama adalah manusia (antropologi). Pendidikan yang berwawasan kemanusiaan dalam tulisan ini menampilkan pengertian bahwa pendidikan harus memandang manusia sebagai subjek pendidikan. Oleh karena itu *starting point* dari proses pendidikan berawal dari pemahaman *teologis-filosofis* tentang manusia, yang pada akhirnya manusia diperkenalkan akan keberadaan dirinya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Pendidikan yang lepas dari dasar-dasar inilah yang pada akhirnya melahirkan tata cara hidup yang tidak lagi konstruktif bagi tegaknya nilai-nilai kemanusiaan. Oleh

⁸⁰ M. Fahmi, *Islam Transendental; Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, Cet I (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 117

karena humanisasi⁸¹ adalah proses manusia untuk memanusiakan manusia, sebagaimana juga pendidikan, maka ia harus mulai dari suatu proses yang dialogis dengan melibatkan kesadaran kritis. Itu berarti bahwa manusia harus ditempatkan dalam proses sejarahnya masing-masing –juga proses sejarah masyarakatnya-sebagai subjek yang menentukan pilihannya sendiri. Hubungannya dengan manusia lain dan realitas yang hendak diubahnya haruslah berupa dialektika. Oleh karenanya konsientisasi juga harus melibatkan praktis, karena ia tidak saja merupakan teori, akan tetapi sekaligus tindakan dan refleksi.

Humanisasi menegaskan manusia sebagai makhluk yang berkesadaran. Ia ada di dalam dan bersama dengan dunia. Implikasinya, ia harus “hidup sendiri” bersama dengan manusia lain dan relaitas yang melingkupinya.⁸² Bagi Friere,⁸³ humanisasi inilah yang akan membawa rakyat pada perubahan realitas secara manusiawi. Dalam konteks ini perubahan bukan berarti berbaliknya realitas kaum tertindas, melainkan teratasinya kontradiksi antara kaum penindas dan kaum tertindas, sehingga berubah menjadi saling memanusiawikan.

Tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia. Kita tahu bahwa kita sekarang mengalami proses dehumanisasi karena masyarakat abstrak tanpa wajah kemanusiaan. Kita mengalami objektivitasi ketika berada ditengah-tengah mesin politik dan mesin-mesin pasar. Ilmu dan teknologi

⁸¹ Lihat catatan kaki, pada buku Paulo Freire, *Pendidikan Kaum Tertindas*, (Jakarta: LP3S, edisi terj. Alois A. Nugroho) hlm. I

⁸² Moh. Shofan, *Pendidikan Berparadigma Profetik Upaya Konstruktif Membongkar Dikotomi Sistem Pendidikan Islam*, Cet. I (Yogyakarta: IRCiSoD, 2004) hlm. 142

⁸³ Poulo Friere, *Pendidikan Kaum.....*, hlm. I

juga telah membantu kecenderungan reduksionistik yang melihat manusia dengan cara parsial.⁸⁴ Paradigma pendidikan humanistik memandang manusia sebagai “manusia”, yakni mahluk ciptaan Tuhan dengan fitrah-fitrah tertentu. Sebagai mahluk hidup ia harus melangsungkan, mempertahankan, dan mengembangkan hidup. Sebagai mahluk batas (antara hewan dan malaikat), ia memiliki sifat-sifat kehewanan (nafsu-nafsu rendah) dan sifat-sifat kemalaikatan (budi luhur), sebagai mahluk dilematik ia selalu dihadapkan pada pilihan-pilihan dalam hidupnya; sebagai mahluk pribadi, ia memiliki kekuatan konstruktif dan destruktif; sebagai mahluk sosial, ia memiliki hak-hak sosial dan harus menunaikan kewajiban-kewajiban sosial; sebagai hamba Tuhan, harus menunaikan kewajiban-kewajiban keagamaannya.⁸⁵

2. Liberasi

Nahi munkar adalah bahasa agama. Namun oleh Kuntowijoyo istilah ini diterjemahkan kedalam bahasa ilmu menjadi liberasi. Dalam bahasa agama, *nahi munkar* berarti melarang atau mencegah segala tindak kejahatan yang merusak, dari mencegah teman yang mengkonsumsi Narkoba, melarang tawuran, memberantas judi, menghilangkan lintah darat, sampai membela nasib buruh dan memberantas korupsi. Sedangkan dalam bahasa ilmu, *nahi munkar* pembebasan dari kebodohan, kemiskinan, ataupun penindasan.⁸⁶

⁸⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Cet. IV (Bandung: Mizan, 1993) hlm. 289

⁸⁵ Ali Maksum, *Paradigma Pendidikan Universal di Era Modern dan Post-Modern; Mencari “Visi Baru” atas “Realitas Baru” Pendidikan Kita*, Cet. I (Yogyakarta: IRCiSoD, 2004), hlm. 187

⁸⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma.....*, hlm. 229

Oleh karena itu, kata liberasi berarti pembebasan, seperti yang digunakan “*Theology of Liberation*”. Liberasi adalah pendekatan revolusioner, yang dalam konteks Indonesia masa kini biaya sosialnya terlalu mahal, sehingga umat Islam hanya perlu mengambil intinya, yaitu: usaha yang sungguh-sungguh.⁸⁷

Islam adalah agama yang menghendaki perubahan, ia datang bukan untuk melegitimasi *status quo*; sebaliknya ia lahir dalam konteks sosio-politik Makkah yang pincang untuk merubahnya menjadi tatanan yang tidak eksploitatif, adil dan egaliter. Banyak pemikir muslim –juga non muslim yang mengidentifikasikan Islam sebagai agama pembebasan. Sayyid Qutb dalam bukunya HM Laily Mansur,⁸⁸ menegaskan, bahwa Islam adalah aqidah revolusioner yang aktif, yang merupakan suatu proklamasi pembebasan manusia dari perbudakan manusia. Meminjam istilah yang pernah diwacanakan oleh Muhammad Arkoun, bahwa kebebasan merupakan data khas Islam, karena agama Islam adalah agama yang memproklamirkan diri sebagai agama pembebasan. Maka sesungguhnya pendidikan Islam sebagai sarana transformasi nilai-nilai keislaman juga seharusnya mampu memproses manusia-manusia pembebas. Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa pendidikan dalam Islam juga berperan sebagai praktek pembebasan.⁸⁹

⁸⁷ M. Fahmi, *Islam Transendental*....., hlm. 124

⁸⁸ Moh. Shofan, *Pendidikan Berparadigma*....., hlm. 138

⁸⁹ Ahmad Warid Khan, *Membebaskan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Istawa, 2002), hlm.

Islam telah mengajarkan kepada umat manusia bagaimana kebebasan berfikir itu sesuai dengan ortodoksi keagamaan. Dan sebagai implikasinya, Islam mendefinisikan kebenaran sebagai hal yang umum dan mencakup kaum muslim maupun non muslim.⁹⁰ Sementara itu, liberasi tujuannya adalah pembebasan manusia dari kungkungan teknologi, dan pemerasan kehidupan, menyatu dengan yang miskin yang tergusur oleh kekuatan ekonomi raksasa dan berusaha membebaskan manusia dari belenggu yang kita buat sendiri.⁹¹ Adapun liberasi yang dimaksud Kuntowijoyo dalam Ilmu Sosial Profetik adalah dalam konteks ilmu, ilmu yang didasari nilai-nilai luhur transendental. Nilai-nilai liberatif dalam Ilmu Sosial Profetik dipahami dan didudukkan dalam konteks ilmu sosial yang memiliki tanggung jawab profetik untuk membebaskan manusia dari kekejaman kemiskinan, pemerasan kelimpahan, dominasi struktur yang menindas dan hegemoni kesadaran palsu. Lebih jauh, jika Marxisme dengan semangat liberatifnya justru menolak agama yang dipandangnya konservatif, Ilmu Sosial Profetik justru mencari sandaran semangat liberatifnya pada nilai-nilai profetik transendental dari agama yang telah ditransformasikan menjadi Ilmu yang obyektif-faktual.⁹² Hal ini karena arah bidikan dari liberasi ada pada realitas empiris, sehingga liberasi sangat peka dengan persoalan penindasan atau dominasi struktural.

⁹⁰ Mohammad Arkoen, *Nalar Islam dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, terjemahan Rahayu S. Hidayat, 1994), hlm. 175

⁹¹ H. Abuddin Nata, *Paradigma Pendidikan* (Jakarta: Grasindo, 2001), hlm. 123

⁹² Husnul Muttaqin, *Menuju Sosiologi Profetik; Telaah atas Gagasan Kuntowijoyo Tentang Ilmu Sosial Profetik dan Relevansinya Bagi Pengembangan Sosiologi*, Skripsi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (Universitas Gajah Mada: Yogyakarta, 2003), hlm. 125

Selanjutnya Kuntowijoyo menjabarkan empat sasaran liberasi, yaitu sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi dan sistem politik yang membelenggu manusia sehingga tidak dapat mengaktualisasikan dirinya sebagai mahluk yang merdeka dan mulia.⁹³ Sasaran pada sistem pengetahuan adalah berupa usaha-usaha untuk membebaskan orang dari belenggu sistem pengetahuan yang materialistik dari dominasi struktur, misalnya dari kelas dan seks. Lebih lanjut Kuntowijoyo menjelaskan, bahwa pembebasan dari hegemoni sistem sosial dalam konteks perubahan besar yang terjadi pada masyarakat Indonesia yang keluar dari sistem sosial agraris menuju sistem sosial industrial. Pembebasan dari belenggu sistem sosial tradisional harus dimulai dari pertanyaan kritis di seputar kelembagaan tradisional (pengelompokan sosial, pendidikan, kepemimpinan) yang sangat mungkin mendapat tantangan dari lembaga-lembaga tradisional yang merasa terusik. Oleh karena itu Kuntowijoyo kembali mengingatkan akan perlunya ilmu sosial yang komunitarian, ilmu sosial yang memperhatikan nilai-nilai pada sebuah obyek penelitian, komunitas.⁹⁴ Tentang liberasi sistem ekonomi, menurut Kuntowijoyo, berarti membebaskan masyarakat dari sistem ekonomi yang justru menghasilkan kesenjangan dan memproduksi kemiskinan. Terakhir mengenai liberasi politik menurut Kuntowijoyo, berarti membebaskan sistem politik dari otoritarianisme, kediktatoran dan feodalisme. Demokrasi, HAM, dan

⁹³ Kuntowijoyo, *Menuju Ilmu Sosial Profetik*, Replubika (19 Agustus 1997)

⁹⁴ Kuntowijoyo, *Ilmu Sosial Profetik; Etika Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial*, Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga, (Nomor 61, Tahun 1998), hlm. 72

masyarakat madani adalah nilai-nilai yang menjadi tujuan Islam.⁹⁵ Terkait dengan pendidikan, mengacu pada arti kebebasan, keterlibatan anak di dalam proses pendidikan sebaiknya dimulai sejak dini dan dibiasakan bersikap mandiri, sehingga pada saatnya nanti ia akan mampu berhadapan dengan problema-problema dan sanggup mengatasinya. Tidak lagi bergantung pada bantuan orang lain selagi ia mampu melakukannya sendiri.

Al-Abrasy dengan konsep *al-Tarbiyah al-Istiqlaliyah*, atau kebebasan kemandirian (pendidikan pembebasan) mengatakan:

“Bahwa asas terpenting *at-Tarbiyah al-Istiqlaliyah* adalah membiasakan peserta didik berpegang teguh pada kemampuan diri sendiri sebagai refleksi dasar dari sikap percaya dengan pikiran diri sendiri. Azas ini biasa dipakai jika proses pendidikan dilakukan dengan terbuka dan dialogis”.⁹⁶

Mencermati kenyataan diatas, pendidikan Islam semestinya dapat menciptakan pribadi-pribadi manusia yang memiliki dimensi pembebasan dari segala bentuk penindasan; orientasi pada materialisme dan hedonisme, atau keterkungkungan pada kapitalisme global. Menjadi manusia yang mampu memposisikan diri sebagai pemain perubahan serta dapat mengendalikannya.⁹⁷

3. Transendensi

Transendensi adalah unsur terpenting dari ajaran sosial Islam yang terkandung dalam Ilmu Sosial Profetik dan sekaligus menjadi dasar dari dua unsur lainnya; humanisasi dan liberasi. Oleh karena itu, ketiga unsur (pilar)

⁹⁵ M. Fahmi, *Islam Transendental*....., hlm. 129

⁹⁶ Muhammad Athiyah al-Abrasi, *Ruh al-Islam*, dikutip dalam bukunya Moh. Shofan, *Pendidikan Berparadigma Profetik*....., hlm.147

⁹⁷ *Ibid.* hlm. 147-148

tersebut tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Yang dimaksud dengan transendensi dalam pembahasan ini adalah konsep yang diderivasikan dari *tu'minuna bi Allah* (beriman kepada Allah), atau bisa juga istilah dalam teologi (misalnya persoalan Ketuhanan, mahluk-mahluk gaib).⁹⁸ Hal tersebut seperti yang tertulis dalam kitab Al-Qur'an surat Al-baqarah ayat 3-4 yang berbunyi;

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ () وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا
أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezki yang kami anugerahkan kepada mereka. Dan mereka yang beriman kepada Kitab (Al Quran) yang Telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang Telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat.

Kemanusiaan kita adalah perikemanusiaan yang disublimasikan dan disempurnakan oleh kepercayaan kita masing-masing. Secara praktis kepercayaan-kepercayaan dapat menimbulkan perpecahan dan perbedaan. Kemanusiaan kita adalah kemanusiaan yang disempurnakan, yang transenden, yang percaya kepada Allah, kepada nilai-nilai Illahi yang menyempurnakan kemanusiaan. Iman berarti percaya kepada Allah dan pada nilai-nilai yang sempurna, yang transenden, yang percaya pada keabdianNya.⁹⁹

⁹⁸ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid; Esai-esai Agama Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 11-13

⁹⁹ Kees De Joong, *Humanisme Transendental yang kadang perlu di teriakkan*, dalam St. Sutarto, ed., *Humanisme dan Kebebasan Pers*, (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara), hlm. 27-28

Munculnya kembali nilai-nilai transendental yang mulai menghinggap sistem pengetahuan masyarakat saat ini, ternyata telah membuat optimisme Kuntowijoyo terhadap peradaban posmodernisme. Hal ini karena modernisme yang lahir dari renaissance telah memisahkan wahyu (agama) dari ilmu pengetahuan sebagai bentuk perlawanan terhadap peradaban teosentrisme abad pertengahan.¹⁰⁰ Menurut epistemologi Islam, unsur petunjuk transendental yang berupa wahyu juga menjadi sumber pengetahuan yang penting. Pengetahuan wahyu, oleh karena itu menjadi pengetahuan *a priori*. “Wahyu” menempati posisi sebagai salah satu pembentuk konstruk mengenai realitas, sebab wahyu diakui sebagai “ayat-ayat Tuhan” yang memberikan pedoman dalam pikiran dan tindakan seorang Muslim. Dalam konteks ini, wahyu lalu menjadi unsur konstitutif di dalam paradigma Islam.¹⁰¹ Dengan demikian, paradigma pendidikan Islami harus tetap berpijak dan berporos pada Al-Qur’an dan Hadis. Itu berarti, konstruksi paradigma baru ini beranagakat dari filsafat teosentris. Disini, sumber ilmu tidak semata-mata didasarkan pada dimensi rasionalitas dan realitas empiris semata, tapi perlu juga mencakup dimensi transendental (intuisi). Disinilah tampak sekali perbedaan mendasar antara aliran pendidikan umum dengan pendidikan Islam.¹⁰²

Tujuan transendensi adalah menambahkan dimensi transendental dalam kebudayaan dalam kebudayaan. Pada saat ini kita banyak menyerah kepada arus hedonisme, materialisme, dan budaya yang dekader. Dalam hal

¹⁰⁰ M. Fahmi, *Islam Transendental*....., hlm. 130

¹⁰¹ Kuntowijoyo, *Paradigma*, hlm. 331

¹⁰² Moh. Shofan, *Pendidikan Berparadigma*, hlm.148

ini kita harus percaya bahwa sesuatu harus dilakukan yaitu membersihkan diri dengan mengingatkannya kembali dimensi transendental yang menjadi bagian sah dari fitrah kemanusiaan.¹⁰³

Dari pemaparan konsep filosofis pendidikan profetik, yang memuat unsur-unsur humanisasi, liberasi dan transendensi, maka Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik harus memuat unsur-unsur tersebut yang dikolaborasikan dengan nilai-nilai kenabian yakni *shiddiq*, *amanah*, *fathanah* dan *tabligh*. Unsur kolaborasi tersebut harus teraplikasi pada delapan ukuran standar pendidikan, diantaranya :

Pertama, tujuan pendidikan agama Islam berbasis humanistik harus berorientasi untuk “membudayakan manusia” atau “memanusiakan manusia” dan “membudayakan masyarakat” atau “memanusiakan masyarakat”. Artinya pendidik dan peserta didik sekaligus management pendidikannya tersusun dengan birokrasi serta proses belajar mengajar yang manusiawi dan natural, dengan pertimbangan rasa dan karsa manusia. Hal ini merupakan cerminan nilai humanistik. Nilai humanisasi ini juga tercermin dalam ayat-ayat al-Qur’an, dimana Allah memuliakan *bani adam* (anak keturunan adam), bahkan penciptaan manusia melambangkan kesempurnaan, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur’an :

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

¹⁰³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* hlm. 289

Kedua, materi pendidikannya harus memuat ilmu-ilmu keilahian serta kemanusiaan yang berupa filsafat tentang manusia, ilmu-ilmu agama yang menerangkan hubungan manusia dengan Tuhan, ilmu etika yang mengajarkan nilai-nilai luhur kemanusiaan, dan ilmu estetika yang mengajarkan nilai-nilai keindahan. Ini merupakan cerminan nilai transendensi. Dari sini tercermin nilai transendensi yang relevan dengan ketauhidan, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an :

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ () اللَّهُ الصَّمَدُ () لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ () وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ()

Ketiga, metode pendidikan yang diterapkan selalu menghargai harkat, martabat, dan derajat manusia, yang sesuai dengan fitrahnya. Artinya menjaga hak hak asasi manusia, seperti hak untuk berpendapat, menerima pendidikan yang layak, diperlakukan secara hormat sebagai makhluk Tuhan. Ini merupakan cerminan dari nilai liberasi.

Keempat, proses pendidikan yang dijalani harus menciptakan suasana pendidikan yang manusiawi, menciptakan hubungan dengan manusia antara anak didik, pendidik, dan masyarakat. *Kelima*, evaluasi pendidikannya, mengacu pada evaluasi perkembangan anak didik sebagai anak manusia yang sedang berkembang, dengan memakai dasar kriteria kemanusiaan. Point keempat dan kelima ini merupakan cerminan dari nilai-nilai humanisasi, liberasi dan transendensi. Karena itulah metode dan proses pendidikan harus dijalani secara naturalistik yang mengacu pada moral dan etik, sehingga antara pendidik dan peserta didik tercipta komunikasi yang

baik, sehingga tidak ada lagi kekerasan dan penyimpangan dalam proses pendidikan di institusi.

C. Implikasinya Terhadap Pendidikan Agama Islam

Istilah profetik tidak dimaksudkan sebagai pemahaman bahwa Islam bukan hanya sebagai cetak biru (*blue print*) semata. Hal tersebut sejalan dengan tradisi kenabian, setiap Nabi selalu memiliki persambungan dengan risalah sebelumnya, dengan catatan setiap Nabi baru selalu melakukan advokasi dengan suatu misi yang baru. Nabi Muhammad Saw, misalnya adalah penerus tradisi monoteistis dari Nabi Ibrahim. Tetapi dalam pada itu, misi yang lebih penting dari Muhammad Saw adalah mereformasi kehidupan masyarakat Arab jahiliyah yang eksploitatif. Dengan melalui ajaran tauhid bahwa hanya Allah Swt yang berhak disembah, Muhammad Saw telah menciptakan mekanisme transendensi manusia untuk bisa mempertanyakan apa saja di luar Allah Swt. Misalnya, bagaimana merombak struktur sosial yang menindas, yang membuat manusia hilang martabat dan harkat dirinya — yang bukan atas kehendak Allah, tetapi karena jeratan strukurnya sendiri.¹⁰⁴ Dengan demikian ilmu profetik yang didasarkan atas cita-cita etis dan profetik tertentu akan lebih peduli pada tataran nilai dari pada blue print semata.

Keberadaan ilmu profetik bertolak dari pandangan bahwa dalam perkembangan sekarang ini, umat Islam perlu mengubah cara berfikir dan bertindak, dari menggunakan, dari menggunakan ideologi ke pola keilmuan. Islam, sebagai konsep normatif dapat dijabarkan sebagai teori-teori.

¹⁰⁴ Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 101

Disini Islam dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu, terutama yang empiris agar umat Islam dapat lebih memahami realitas. Dengan demikian umat dapat melakukan transformasi atau perubahan seperti yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, yakni humanisasi, liberasi dan transendensi.

Hancurnya rasa kemanusiaan dan terkikisnya semangat religius serta kaburnya nilai-nilai kemanusiaan merupakan kekhawatiran manusia paling puncak dalam kancah pergulatan global ini. Semua tataran kehidupan sudah mengalami perubahan yang sangat mendasar, dalam setiap ruas kehidupan manusia sudah dihinggapai apa yang disebut globalisasi. Globalisasi sudah melanda dunia, sikap interpendensi antarnegara smakin besar, dunia tampak transparan dan terbuka, sehingga apa yang terjadi di belahan barat dunia dapat kita terima beritanya dalam waktu yang sangat cepat, dan dengan serta merta akan juga membias dampaknya pada setiap sendi kehidupan manusia, baik positif maupun negatif.¹⁰⁵

Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik berimplikasi secara nyata pada standar pendidikan yang telah ditetapkan. Implikasi nyata konsep sosial profetik yakni membentuk paradigma baru dari tradisi yang telah berkembang selama ini yang banyak kecenderungannya pada masalah-masalah yang normatif. Pendidikan Islam dikatakan normatif karena pendidikan Islam selama ini hanya mengupas pada sisi luar, hanya pengetahuan tentang Islam dan minimal pada isi sesungguhnya, yaitu kepribadian yang ditujukan pada peran manusia sebagai hamba sekaligus

¹⁰⁵ Khoiron Rosyadi, *Pendidikan Profetik* hlm. 301

khalifah yang mempunyai tugas memimpin alam semesta. Maka dalam hal ini Kuntowijoyo merumuskan pendidikan yang dahulunya bersifat normatif, ideologis menuju pemahaman yang bersifat ilmiah. Demikian, sehingga kita perlu melihat penjelasan dari Kuntowijoyo tentang tradisi tersebut sebagaimana berikut:

Dalam tradisi normatif, sangat dimungkinkan dikotomi dengan dua pendekatan, yaitu *dekloratif* dan *apologetik*. Dekloratif dipergunakan untuk berdakwah supaya pemeluk Islam menjalankan perintah agamanya dengan ilmu, tidak ikut-ikutan. Dekloratif ini tampak dengan cirinya yang menjurus pada pengembangan ilmu yang normatif aktifitas sosial dan wacananya sebagai apologi bahwa Islam tidak ketinggalan zaman sehingga memunculkan tema-tema wanita, ilmu pengetahuan, sejarah dan hak asasi manusia.¹⁰⁶

Tradisi ideologis yaitu ditandai dengan muncul dan adanya wacana Islam dan sosialisme secara ideologis, sehingga perbandingannya jelas antara Islam dan sosialisme secara ideologis, sehingga perbandingannya jelas antara Islam dan Komunis. Islam terideologi masuk pada perumusan internasionalisasi dan memaknai bahwa Islam sebagai sistem kehidupan dan tatanan sosial yang ideal untuk dikembangkan dan dijadikan basis dalam kehidupan bermasyarakat.¹⁰⁷ Tradisi terakhir yaitu tradisi ilmiah yang diakui oleh Kuntowijoyo dibidangi oleh sarjana asing seperti, Snouck Hurgronjem, Scribe dan Pijper serta Clifford Geertz. Dari merekalah khususnya Greertz yang akhirnya teridentifikasi trikotomi antara kaum priyayi, santri dan

¹⁰⁶ Kuntowijoyo, *Muslim*, hlm. 102-103

¹⁰⁷ *Ibid*, hlm. 104

abangan.¹⁰⁸ Dan akhirnya diteruskan pada generasi pribumi berikutnya, meski sekarang sudah banyak yang mengkritik bahwa trikotomi priyayi, santri dan abangan sudah tidak layak lagi tetapi dibalik itu mengandung manfaat yang cukup besar pada tradisi kehidupan selanjutnya.

Meski telah memasuki datarn tradisi ilmiah, tapi masih banyak hambatan yang belum teratasi. Ini di karenakan adanya dehumanisasi intelektual, dimana orang terpelajar membicarakan hal-hal yang controversial. Umat kata Kuntowijoyo, sudah lama menderita, sehingga perlu sebuah *shock therapy* sehingga siap untuk memasuki era industrialisasi, globalisasi dan pasar bebas.¹⁰⁹

Dalam konteks ini sebaiknya kita merujuk dulu pada pendidikan pada masa nabi seperti yang diungkapkan oleh Hasan Langgulung bahwa pemikiran pendidikan pada awal periode sejarah Islam merupakan wujud dari ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada nabi dan hadits-hadits ketika berdakwah mengajak iman, percaya kepada satu Allah (tauhid) dan meninggalkan berhala. Jadi pemikiran pendidikan yag berasal dari dua sumber adalah wujud yang tidak seperti pendidikan modern. Tetapi pemikiran pendidikan itu bercampur dengan pemikiran politik, ekonomi, sosial, sejarah dan peradaban; yang keseluruhan membentuk kerangka ideologi Islam.

Pemikiran pendidikan Islam tidak muncul sebagai pemikiran pendidikan yang terputus, tetapi berjalan dinamis berada dalam paradigma umum bagi masyarakat seperti yang dikehendaki Islam. Dari sini pemikiran

¹⁰⁸*Ibid*, hlm. 105

¹⁰⁹*Ibid*, hlm. 11

pendidikan Islam yang di derivasikan dalam Al-Qur'an dan Sunnah mendapat nilai ilmiah. Ini bisa kita perkuat dengan logika yang diperbandingkan dengan pemikiran filsafat dalam pendidikan, sebagian darinya tidak ada nilainya. Kalau ia terpisah dari dari budaya yang dominan dimasyarakat. Sebab kalau itu terjadi, maka pemikiran pendidikan yang berjalan dan yang sedang berjalan akan lepas dari kehidupan masyarakat maupun tidak lebih dari suatu kefakuman, sebab itu merupakan angan-angan yang melangit. Dari masyarakat itulah pemikiran pendidikan mendapat daya hidupnya, sebab dengan hal itu mudah ia terjemahkan kedalam realitas.¹¹⁰

Pendidikan bervisi profetik dianggap sebagai pendidikan alternatif untuk menciptakan pendidikan yang memiliki etika (ethical literacy) yakni etika profetik, atau setidaknya pendidikan tidak sekedar pengetahuan tekstual belaka, sehingga lulusan pendidikan kohesif dalam hidup dimasyarakat, dan tidak hanya mondar mandir menawarkan ijazah, akan tetapi mereka langsung memanfaatkan kemampuan untuk eksistensi hidup dan menghadapi kehidupan.¹¹¹

Jadi semua kandungan isi dan proses pendidikan Islam bermaksud mewujudkan tujuan pendidikan, yaitu untuk menciptakan kepribadian manusia secara total dan memenuhi pertumbuhan dalam segala aspeknya, sebagaimana direkomendasikan Konferensi Pendidikan Islam I di Jeddah 1977. hal ini mempunyai arti sebagai realisasi taqwa kepada Allah SWT. *Taqwa* yang

¹¹⁰ Hasan Lnggulung, *Asas-asas Pendidikan Islam*, Cet. I (Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 2000), hlm. 133

¹¹¹ H. Djohar, *Pendidikan Strategik; Alternatif untuk Pendidikan Masa Depan*, Cet. I (Yogyakarta: LESFI 2003), hlm. 120

merupakan *key word* dalam tujuan pendidikan Islam sering terformulasi secara operasional , sehingga sulit untuk membuat alat evaluasi pendidikan, dan dalam masyarakat Islam taqwa dalam pandangan yang abstraks, maka para peumus pendidikan Islam senantiasa mencantumkan kata taqwa sejajar dengan berilmu pengetahuan dan berketrampilan.¹¹²

D. Pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik Kuntowijoyo

Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik yang dicetuskan oleh Kuntowijoyo ini dapat dijadikan alternatif pengembangan bagi pendidikan Islam yang lebih baik. Menurut Kuntowijoyo, secara keseluruhan, ketiga nilai ilmu sosial profetik (umanisasi, liberasi dan transendensi) akan menjadi satu kesatuan gerakan aktivisme sejarah untuk mencapai *khaira ummah*. Karena itu, penerapan ketiganya di harapkan akan melahirkan peserta didik pada tingkat *khaira ummaty* pula.

Untuk melihat perkembangan dari Pendidikan Agam Islam berbasis sosial profetik dapat mengacu pada beberapa permasalahan pendidikan Agama Islam yang dicoba dijawab melalui nilai sosial profetik (humanisasi, liberasi dan transendensi). Melalui humanisasi, liberasi dan transendensi, ilmu sosial profetik hendak menegaskan posisinya sebagai ilmu sosial yang berfungsi kritik yang juga dimaksudkan untuk kepentingan praksis emansipatoris. Karena perhatian utama ilmu sosial profetik adalah emansipasi umat, yang

¹¹² Amrullah Ahmad, *Kerangka Dasar Masalah Paradigma Pendidikan Islam*, dalam Muslih Usa (ed.), *Pendidikan Islam di Indonesia: Antara Cita dan Fakta*, (Yogyakarta: Tiara Wacana 1991), hlm. 51

konkret dan historis, dengan menyangkutkannya dengan problem-problem aktual yang dihadapi umat.¹¹³

Dengan kata lain, ilmu sosial profetik mempunyai kepentingan bagi *social significant*, sehingga apapun yang dirujukkan kepadanya harus berpihak pada kepentingan masyarakat. Sebagaimana dicontohkan Kuntowijoyo bahwa ilmu sosial profetik berkepentingan untuk memberantas kebodohan, kemiskinan dan ketidakadilan. Melalui ketiga nilainya, ilmu sosial profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio etiknya di masa depan.¹¹⁴

Kritikan yang tajam terhadap pendidikan Islam di ungkapkan oleh Rusli Karim,¹¹⁵ bahwa pendidikan Islam dalam era perkembangan ilmu dan teknologi dewasa ini semakin dipertanyakan relevansinya, terutama jika dikaitkan dengan kontribusinya bagi pembentukan budaya modern yang sangat dipengaruhi oleh perkembangan ilmu dan teknologi. Dalam konteks ini pendidikan mengalami degradasi fungsional, dikarenakan pendidikan semakin berorientasi materialistic (*developmentalisme*). Pendidikan cenderung ditetapkan sebagai asset sosial yang memiliki fungsi khusus dalam menyiapkan tenaga kerja yang akan memenuhi tuntutan dunia (lapangan) kerja yang bercorak industrialistik. Akurasi suatu program pendidikan dilihat dari seberapa jauh output pendidikan tersebut dapat berpartisipasi aktif dalam mengisi lapangan kerja yang disediakan oleh dunia industri.

¹¹³Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 108.

¹¹⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm.

¹¹⁵ M. Rusli Karim, *Pendidikan Islam di Indonesia dalam Transformasi Sosial Budaya*, dalam Muslih Usa (Ed.) *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta*, Cet. I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991)hlm. 127

Kemudian pada tataran makro, hampir semua sistem pendidikan yang ada di dunia ini selalu kalah berpacu dengan perubahan sosial. Konservatisme pendidikan makin dirasakan sebagai hambatan, karena komoditi yang dihasilkan dunia pendidikan selalu kalah berpacu dengan tuntutan perkembangan masyarakat yang begitu dahsyat. Para pakar kependidikan makin kewalahan dalam menantisipasi arah perkembangan masyarakat. Perkembangan teknologi misalnya, begitu kuatnya mendorong perkembangan industri komunikasi dan informasi sangat besar pengaruhnya terhadap hubungan kemasyarakatan. Dengan demikian telah terjadi pergeseran norma dan nilai yang dihayati masyarakat.¹¹⁶

Dalam konteks tersebut cukup banyak agenda kerja yang perlu dilaksanakan dalam merekonstruksi pendidikan Islam di tengah transformasi sosial budaya. Agenda terpenting dalam merekonstruksi pendidikan Islam. Menurut Abdul Munir Mulkhan,¹¹⁷ restrukturisasi pendidikan Islam relevansi pendidikan Islam dengan dinamika masyarakat khususnya dunia kerja dan kaderisasi, peran sosial dan keagamaan lulusan pendidikan Islam.

Pendidikan formal dalam bentuk persekolahan seperti yang terdapat dimana-mana dewasa ini, sangatlah tidak adaptif, bahkan konservatif dan berada pada status *quo*. Lulusan pendidikan formal juga tidak memiliki kemampuan untuk menyesuaikan diri dengan tuntutan masyarakat. Dari sini lalu banyak muncul penganggur terdidik, karena tidak tersedianya lapangan

¹¹⁶ *Ibid*, hlm. 127-128

¹¹⁷ Abdul Munir Mulkhan, *Rekonstruksi Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial: Refleksi beberapa Agenda Kerja*, dalam Muslih Usa dan Aden Widjan SZ (peny), *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial*, Cet. I (Yogyakarta: Aditya Media, 1997), hlm. 241

kerja yang relevan dengan keahlian mereka, disamping mereka sendiri memang tidak siap melakukan modifikasi daya *adaptabilitas* (penyesuaian diri) terhadap lapangan kerja, apalagi pertumbuhan sangat membengkak dan tidak seimbang dengan jumlah lapangan kerja yang tersedia.

Permasalahan di atas menunjukkan bahwa betapa besarnya konflik yang dihadapi dunia pendidikan, ketika pendidikan mengalami perubahan fungsi menjadi hanya sekedar pemasok tenaga kerja terampil yang dibutuhkan dunia industri. Pendidikan Islam juga tidak terhindar dari kemelut yang dihadapi dunia pendidikan pada umumnya. Bahkan konflik yang dihadapi oleh sistem pendidikan Islam jauh lebih besar jika dibandingkan dengan diluar yang melanda pendidikan yang tidak memasukkan dimensi keagamaan. Oleh karena itu, dalam pendidikan Islam terdapat beban yang di embannya sangat kompleks, seperti: dimensi intelektual, dimensi cultural, dimensi nilai-nilai transendental, dimensi ketrampilan fisik/ jasmani dan dimensi kepribadian manusia sendiri.

Merujuk pada problem di atas, maka konsep sosial profetik akan mengembang Pendidikan Agama Islam melalui nilai-nilai humanisasi, liberasi dan transendensi pada standar pendidikan yang telah ditetapkan, diantaranya *nilai filosofis, tujuan serta materi pendidikan* :

1. Humanisasi

Humanisasi merupakan pilar pertama yang menghantarkan ilmu sosial profetik sebagai sebuah bangunan keilmuan yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan sekaligus berusaha untuk

merealisasikannya dalam setiap lini kehidupam manusia. Dengan begitu luasnya cakupan humanisasi, maka tak terpelakkan lagi, pendidikan Islam juga menjadi salah satu tumpuan tertanamkannya nilai-nilai humanisasi bagi setiap peserta didiknya, selain juga sebagai nilai yang sangat urgen dalam diri setiap manusia itu sendiri.

Sendi-sendi perkembangan anak perlu dilihat kembali. Keseluruhan proses pendidikan perlu dikaji ulang agar dapat dikembangkan pribadi luhur sebagaimana yang dicita-citakan para *founding fathers* ketika menyusun UUD 1945 maupun pada tahun-tahun pertama kemerdekaan, yaitu manusia susila yang cakap di dalam masyarakat Indonesia yang demokratis, adil dan makmur.¹¹⁸

Dengan demikian sudah seharusnya bila para generasi muda berusaha untuk terus melestarikan dan menerapkan nilai-nilai humanisasi dalam setiap lini kehidupan masyarakat dan bangsa. Amanat para pejuang ini tentunya menjadi tanggung jawab yang harus diemban oleh lembaga pendidikan, termasuk pendidikan Islam sebagai bagian dari pendidikan nasional. Karena bagaimanapun juga lembaga pendidikan adalah rumah kedua setelah keluarga. Bahkan seiring bertambahnya usia, waktu anak akan lebih banyak dihabiskan di sekolah, sehingga peran sekolah justru lebih dominan untuk dapat menumbuhkan sikap humanis dalam diri seseorang.

Mengingat semua manusia mempunyai hak untuk memperoleh pendidikan, maka seluruh anak Indonesiapun berhak mengenyam

¹¹⁸H.A.R. Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan: Pengantar Pedagogik Transformatif untuk Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), hlm. xxxvii.

pendidikan. Karena hanya melalui pendidikanlah dapat diwujudkan masyarakat demokratis dan terbuka, sehingga kemiskinan, ketidakadilan dan kriminalitas dapat diminimalisir. Pemerintahan yang mengaku demokratis, tetapi dalam prakteknya mengabaikan pendidikan bagi rakyatnya merupakan penipuan dan kejahatan kemanusiaan.¹¹⁹

Namun kenyataan di lapangan menunjukkan hal ini terasa sulit untuk direalisasikan, karena masih banyak anak Indonesia yang terpaksa tidak bersekolah karena tidak mendapat kesempatan untuk itu. Penyebabnya beragam, dari masalah letak geografis, kondisi fisik yang tidak sempurna, kemampuan berpikir yang terbelakang dan terutama masalah ekonomilah yang lebih mendominasi keadaan ini.

Sebagai upaya menanggulangi masalah di atas, akhir-akhir ini telah mulai dilaksanakan pendidikan khusus bagi anak-anak yang memang memiliki kebutuhan khusus (ABK), dan pendidikan khusus bagi anak yang secara medis kurang sempurna (difabel). Selain itu telah dirumuskan pula pendidikan inklusi yang berusaha untuk menepis eksklusifitas, yang mengklaim sebagai lembaga pendidikan yang menerima peserta didik dari agama apapun, dengan kemampuan berpikir dan kemampuan ekonomi yang beragam, bahkan bagi yang memiliki kebutuhan khusus secara fisik (cacat).

Namun demikian pendidikan-pendidikan khusus di atas memerlukan biaya yang khusus pula, dalam artian berbeda dengan pendidikan pada umumnya, karena untuk mengenyam pendidikan khusus ini dibutuhkan

¹¹⁹*Ibid*, hlm.41.

biaya yang sangat mahal yang tentu saja hanya dapat diakses bagi mereka yang memiliki kekuatan secara finansial. Kemudian muncul pendidikan murah bagi anak kurang mampu yang mencoba menyediakan pendidikan dengan biaya ringan atau semampunyabahkan secara gratis. Namun usaha ini kembali menemui masalah, karena ternyata hanya dapat diakses bagi orang-orang tertentu (keluarga, kerabat dan kolega) karena hanya memiliki kuota terbatas.

Kondisi di atas tanpanya belum menjadi perhatian pendidikan Islam, walaupun tidak sedikit dari mereka justru berasal dari kalangan umat Islam sendiri. Pendidikan Islam belum melakukan usaha untuk turut mengurangi masalah-masalah tersebut. Padahal itulah wujud humanisasi yang memperhatikan kebutuhan subyek didik yang memiliki kemauan dan kebutuhan masing-masing.

Kaitannya dengan humanisasi dalam pendidikan, poin *amr ma'ruf nahi munkar* sangat penting sebagai tujuan sosial untuk menyebarkan ilmu pengetahuan. Terdapat beberapa cara untuk melaksanakan tugas *amr ma 'nif nahi munkar* ini, tetapi pendidikanlah yang sangat dibebani untuk mewujudkannya, karena tujuan pendidikan adalah untuk membentuk pribadi peserta didik. Tugas *amr ma'ntf nahi munkar* ini merupakan tugas yang permanen bagi masyarakat Islam yang harus senantiasa dilaksanakan sepanjang masa.¹²⁰ Maka para *steakholders* pendidikan Islam turut

¹²⁰Zafar Alam, *Islamic Education Theory and Practice* (New Delhi: Adam Publisher, 2003), hlm. 46-7. Tugas pendidikan untuk membentuk kepribadian anak didik atau generasi muda juga dapat dilaksanakan dengan pemberian contoh/teladan yang baik, yang dalam Alquran di sebut sebagai *hikmah* dan *mauidzah hasanah* serta dialog dengan cara yang baik, Q.S. an-Nahl/16: 125.

bertanggung jawab atas semakin minimnya nilai-nilai humanisasi dalam diri peserta didik.

Humanisasi atau memanusiakan manusia adalah tujuan pendidikan yang mulia. Sejatinya pendidikan bukan hanya ditujukan untuk membuka pikiran tetapi juga membuka perasaan. Artinya bukan sekedar untuk memproduksi sosok pintar, tetapi juga mencetak manusia beradab. Lebih dari itu untuk melahirkan manusia-manusia kreatif sekaligus sadar akan jati dirinya.¹²¹

2. Liberasi

Nilai Liberasi sebagai pilar kedua ilmu sosial profetik yang dimaksud di sini lebih kepada upaya untuk membebaskan peserta didik dan umat manusia secara keseluruhan dari segala bentuk penindasan dan ketidakadilan. Pendidikan Islam sebagai sebuah lembaga pendidikan yang berusaha untuk mengembangkan segenap potensi peserta didiknya, harus memberikan kebebasan dan berusaha untuk benar-benar bersikap adil serta meniadakan penindasan dalam bentuk apapun. Karenanya, pendidikan Islam sangat relevan untuk juga merealisasikan nilai liberasi dalam setiap kegiatan belajar mengajarnya.

Salah satu masalah terpenting dalam pendidikan Islam adalah liberalisasi Islam. Agama ini telah berkembang dan dipeluk oleh berbagai komunitas yang sangat beragam dan kompleks. Hal ini meniscayakan adanya proses dialektika antara ajaran Islam dengan kondisi lokal, sehingga

¹²¹Erlan, "Mereka yang Menyongsong Esok Tanpa Nyanyi dan Puisi" dalam *Gerbang Majalah Pendidikan*, Edisi 4, Th. II, Oktober, 2002, hlm., 52.

mampu menghasilkan pemahaman agama yang fungsional dan dapat berlaku dalam lingkungan pemeluknya. Sementara itu, perkembangan dalam berbagai kehidupan mutakhir sebagian tidak mendapatkan penjelasan yang cukup tegas dari teks suci. Padahal jawaban agama atas masalah yang muncul belakangan itu tidak boleh absen.¹²²

Dalam hal inilah muncul tuntutan liberalisasi Islam, baik dalam perspektif yang ekstrim maupun perspektif yang moderat. Dalam pengertian ekstrim, liberalisasi Islam berarti mengabaikan sama sekali teks-teks suci ketika membahas isu-isu yang memang tidak dijelaskan secara eksplisist di dalamnya. Sedangkan perspektif yang moderat menyadari perlunya penafsiran yang bebas terhadap teks-teks suci sejauh konsisten dengan nilai dasar yang dikandungnya. Sehingga isu baru apapun yang berkembang dewasa ini pada dasarnya memiliki relevansi dengan esensi ajaran agama (Islam).¹²³

Dalam kaitannya dengan pendidikan Islam, nilai liberasi ilmu sosial profetik dapat dimaknai sebagai pemberian kebebasan kepada peserta didik untuk menuangkan ide-idenya dan kebebasan untuk menyatakan pendapatnya melalui dialog-dialog dan diskusi, karena hal ini sangat penting dalam proses pendidikan. Melalui kegiatan demikian, semua ide dan gagasan kreatif peserta didik dapat tertuang dan tersalurkan, sehingga dapat

¹²²Husni Rahim, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001), hlm.15.

¹²³Husni Rahim, "Pendidikan Islam di Indonesia Keluar dari Eksklusivisme", dalam Ikhwanuddin Syarief dan Dodo Murtadlo (Eds.), *Pendidikan untuk Masyarakat Indonesia Baru 70 Tahun Prof. Dr. H.A.R. Tilaar, M.Sc.Ed* (Jakarta: Grasindo, 2002), hlm. 432

menumbuhkan kreatifitas dan mengembangkan daya kritis daiam diri dan keilmuan mereka.

Esensi dari dialog adalah kata-kata, karena tanpa kata dialog tidak akan pernah terjadi. Melalui dialog terjadilah diskusi dan saling berargumen untuk sama-sama mencari kebenaran. Karena dialog merupakan ajang perdebatan antar anggota/kelompok mengenai suatu permasalahan guna dicarikan pemecahannya bersama-sama. Oleh karena itu, di dalam dialog terdapat dua dimensi, yakni dimensi refleksi dan dimensi aksi. Eksistensi seseorang terletak pada kata-kata yang benar ketika ia mentransformasikan sesuatu. Maka untuk mengatakan kalimat yang benar, seseorang harus mampu melakukan refleksi terhadap pemikiran yang berdasar pada suatu pengetahuan, karena itu merupakan perwujudan dari aksinya sekaligus. Satu hal yang terpenting bahwa melalui dialog pulalah manusia mampu mentransformasikan dunia.¹²⁴

Menurut John Dewey, dalam dialod guru berperan sebagai pembimbing murid dalam perencanaan masalah atau *problem solving*. Guru membantu siswa menentukan persoalan, melokasikan data, menafsirkan, mengevaluasi ketepatan data dan merumuskan kesimpulan. Peran sekolah sebagai laboratorium, tempat belajar yang hidup, sebagai upaya penerapan model demokratis. Dalam konteks ini siswa dipandang sebagai anak yang aktif, bukan pasif yang hanya menunggu guru untuk memenuhi otaknya

¹²⁴Paulo Freire, *Pedagogy of The Oppressed* (New York: Continuum, 2000), hlm. 87-9.

dengan berbagai informasi, karena siswa adalah anak yang dinamis yang secara alami ingin belajar.¹²⁵

Pendidikan bukan lagi sebagai "pencekokan" guru yang serba tahu kepada peserta didik yang tidak tahu apa-apa. Ibarat bejana kosong, peserta didik dapat dituangi apa saja yang menurut guru itu benar, tanpa boleh menolak dan mengusulkan apa yang menjadi bahan isinya. Akan tetapi pendidikan merupakan proses menumbuhkan sikap kritis dan peserta didik boleh menentukan sendiri apa yang menjadi kebutuhannya. Peserta didik sebagai partner juga punya hak untuk berpendapat, menolak dan bahkan terkadang sebagai nara sumber dalam proses pendidikan. Di mana terkadang guru cukup menjadi pendengar dan peserta didik yang menyajikan materi pembelajaran. Peran guru sebagai fasilitator dan moderator justru akan lebih menghidupkan budaya kritis peserta didik, atau dengan lain perkataan disebut sebagai pendidikan yang membebaskan.

Pendidikan yang membebaskan menawarkan "kesadaran natural". Dengan usahanya sendiri seseorang bisa menghidupkan kembali proses alamiah, di mana kesadaran timbul dari kemampuan mempersepsi diri. Dalam proses humanisasi ini refleksi tumbuh dengan sendirinya, orang bisa melihat lompatan yang bersifat individual dan instan, dari insting ke pemahaman. Karena kesadaran reflektif menyebabkan manusia digolongkan sebagai makhluk yang mampu memahami sesuatu dan sekaligus memahami

¹²⁵Dikutip dari Abdur Rahman Assegaf, "Konfigurasi Teori Pendidikan John Dewey dan al-Abrasyi (Implementasi bagi Pendidikan Islam di Indonesia)", dalam Abdur Rahman Assegaf (ed.), *Pendidikan Islam dalam Konsepsi dan Realitas* (Yogyakarta: Lemlit UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 21.

diri sendiri. Oleh karena itu kesadaran timbul sebagai hasrat, bukan sebagai wadah kosong yang harus diisi.¹²⁶

Nuansan hafalan juga cukup mewarnai dunia pendidikan Islam, di mana penyajian materi masih menggunakan metode menghafal dan bukan pemahaman, terlebih melalui kesadaran kritis. Padahal metode hafalan dapat mengasingkan peserta didik dari realitas yang terjadi dalam hidupnya. Akibatnya akan sulit untuk mengatasi realitas hidup dan tantangan kemandirian. Karenanya pendidikan Islam harus juga membangun kesadaran kritis ini dalam pelaksanaan pendidikannya.

Nilai liberasi dari sosial profetik akan mengembangkan Pendidikan Agama Islam dengan memberikan kebebasan kepada peserta didik untuk mengenal dunia secara nyata. Pendidikan Islam harus menumbuhkan kesadaran peserta didik akan kemampuan yang dimiliki dan memberikan cukup ruang untuk langkah dalam proses pembelajaran. Kritis dalam membaca, memahami, bertanya, menjawab, berdiskusi sampai menyimpulkan. Sifat kritis yang dimulai dari proses pembelajaran diharapkan dapat berkembang dan menyebar ke segala aspek kehidupan. Sifat ini semakin penting jika peserta didik dihadapkan pada suatu persoalan yang akan selalu muncul dan tidak dapat dihindari dalam hidup ini, tetapi harus dihadapi dan diselesaikan.¹²⁷

Sifat kreatif juga diperlukan untuk menyempurnakan sifat kritis peserta didik. Dengan memiliki kedua sifat kritis dan kreatif tersebut,

¹²⁶Paulo Freire, *Politik Pendidikan*, hlm., 193.

¹²⁷Sutrisno, *Pendidikan Islam yang Menghidupkan; Studi Kritis terhadap Pemikiran Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Kota Kembang, 2006), hlm. 61.

peserta didik akan lebih tangguh dan lebih handal dalam memecahkan masalah hidup. Sedangkan tujuan dikembangkannya daya kritis dan kreatif dalam pendidikan Islam adalah untuk menghasilkan manusia muslim yang kritis dan kreatif pula

3. Transendensi

Pemaknaan transendensi lebih kepada upaya untuk mengembalikan umat manusia kepada fitrahnya sebagai hamba Tuhan. Mengingat umat saat ini telah larut dalam budaya hedonisme, materialisme serta budaya yang dekaden, maka pendidikan Islam adalah tempat yang sangat relevan untuk menanamkan sikap transendental kepada peserta didik sejak dini, sehingga diharapkan umat akan memiliki sikap transendental secara kuat yang tertanam dalam diri setiap individu muslim. Nilai transendensi juga merupakan arah bagaimana dan ke mana humanisasi dan liberasi diupayakan, sehingga humanisasi dan liberasi tidak akan menyimpang dari nilai-nilai ketuhanan yang tentunya lebih memihak pada kebahagiaan manusia secara duniawi dan ukhrawi sekaligus.

Dalam dunia pendidikan, pemaknaan transendensi harus dipahami dari dua sisi berbeda yang bukan berlawanan tetapi memerlukan integrasi. Jangkauan pengetahuan tidak boleh hanya membatasi diri pada fakta/ pengenalan finalitas imanen, tetapi ia juga mengakui keberadaan makna/ finalitas transenden.¹²⁸ Karena finalitas mencakup finalitas imanensi di bidang sains dan finalitas transendensi yang berada di luar bidang sains.

¹²⁸Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, hlm. 258.

Perbedaan antara keduanya sampai batas tertentu bisa menjelaskan mengapa mereka begitu mencurigai semua bentuk finalitas.¹²⁹

Dengan demikian berarti dalam batas-batas tertentu ilmu pengetahuan membutuhkan finalitas transenden yang tidak dapat dijangkau olehnya. Finalitas transenden dapat diartikan sebagai finalitas yang berada di atas finalitas imanen, yang tak terjangkau disebabkan oleh keterbatasan metodologi yang dimiliki ilmu pengetahuan. Dalam hal ini pula finalitas transenden perlu diturunkan pada realitas kehidupan manusia yang dapat mewujudkan pada perilaku dan keteladanan, karena melalui itu dapat menghantarkan manusia pada finalitas transenden.

Pemahaman terhadap finalitas transenden menurut Mahmud Arif dapat dimaknai sebagai upaya untuk menghindari sikap miopik-narsistik dalam pendidikan Islam. Cara pandang miopik merupakan cara pandang sempit (menyempit) yang mengerdilkan interkoneksi keilmuan, sedangkan cara pandang narsistik adalah pandangan yang secara eksklusif menutup mata terhadap manfaat telaah interdisipliner.¹³⁰ Sikap miopik-narsistik ini akan berpengaruh pada penyempitan pemahaman hanya terbatas pada satu kajian atau pengetahuan yang dipahaminya, tanpa mau tahu dan bahkan menyalahkan pengetahuan orang lain yang memiliki perspektif lain. Implikasi dari sikap miopik-narsistik ini, pendidikan Islam akan sulit menerima perubahan yang berasal dari luar Islam dan menganggapnya bertentangan dengan nilai-nilai Islami. Akibatnya pendidikan Islam tertinggal

¹²⁹Louis Leahy, *Jika Sains Mencari Makna* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 37.

¹³⁰Mahmud Arif, *Involusi*, hlm., 39.

dari prestasi yang telah dicapai dunia dan memunculkan anggapan bahwa pendidikan Islam anti realitas.

Untuk menepis kenyataan ini perlu digunakan metode integralisasi dan objektivikasi Kuntowijoyo. Integralisasi menghendaki agar dapat disatukannya pengetahuan yang bersifat *observable* dengan pengetahuan yang bersifat *an-observable*, karena keduanya sebenarnya dapat sah menjadi sumber ilmu pengetahuan. Melalui integralisasi diharapkan dapat menepis differensiasi dan menggantinya dengan dedifferensiasi, yakni menolak pemisahan dan perbedaan antara kedua sumber ilmu pengetahuan menuju penyatuan kembali keduanya.

Dalam sistem pendidikan Islam sangat berkaitan dengan pendidikan tauhid dan akhlak yang dinilai Munir Mul Khan belum efektif. Pendidikan Islam belum cukup membuat siswa mempunyai kekayaan pengalaman untuk menolak kejahatan dan memilih kebaikan, karena pendidikan tauhid dan akhlak lebih menekankan ranah kognisi dengan pendekatan doktrinal dan isolatif.¹³¹ Padahal seharusnya pendidikan kejujuran dan kebaikan diletakkan atas dasar tauhid dan akhlak, siswa diyakinkan tentang kekuasaan Tuhan yang mampu mengawasi dan membalas tindakan manusia dalam keadaan apapun. Pendidikan tauhid bukan sekedar menghafal nama-nama Tuhan, malaikat, nabi dan rasul, tetapi diperlukan penyadaran diri tentang hidup dan kematian bagi tumbuhnya kesadaran ketuhanan, sehingga dari kesadaran itu dapat dibangun komitmen ritualitas atau ibadah,

¹³¹ Abdul Munir Mul Khan, *Nalar Spiritual Pendidikan*, hlm. 69.

hubungan sosial harmonis dan akhlak sosial yang karimah.¹³² Melalui upaya inilah pertumbuhan emosi yang cerdas dan hati nurani yang bersih dapat diwujudkan guna menghindari praktek-praktek detransendensif dalam bentuk apapun, sekaligus agar kesalehan sosial dapat mewarnai kehidupan masyarakat.

Transendensi dalam pendidikan Islam juga dapat dilihat dari tujuan yang hendak dicapai, di mana nilai transendensi tanpanya sejalan dengan tujuan pendidikan Islam secara umum, yang diorientasikan untuk membentuk *insan kamil*, manusia yang *kaffah* dan mampu menjadi khalifah Allah. Konsepsi tujuan seperti ini sebagai konsekuensi dari makna manusia sendiri yang oleh Allah diproyeksikan untuk mengabdikan kepada-Nya. Konsep manusia dalam pendidikan Islam juga mengacu pada pembentukan karakter manusia yang memiliki akhlak mulia, karena Nabi sendiri diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia.

Kaitannya dengan masalah moral, menurut Langgulang pendidikan Islam mengakomodasi tiga fungsi nilai agama: *pertama*, fungsi spiritual yang berkaitan dengan akidah dan iman; *kedua*, fungsi psikologis yang berkaitan dengan tingkah laku individual atau akhlak yang mampu mengangkat derajat yang lebih sempurna; *ketiga*, fungsi sosial yang berkaitan dengan aturan yang menghubungkan manusia satu dengan lainnya

¹³²*Ibid.*, hlm. 71-72.

atau masyarakat, di mana masing-masing mempunyai hak dan tanggung jawabnya untuk mewujudkan masyarakat yang harmonis dan seimbang.¹³³

Hal ini merupakan tantangan bagi dunia pendidikan Islam, khususnya para pendidik untuk menanamkan nilai moral pada ketiga domain tersebut. Selain itu, budaya sekolah, teladan guru, aspek sosiologis dan psikologis perlu pula dibangun dan dikembangkan. Berbagai permasalahan yang berkembang pada remaja saat ini menggambarkan kenyataan belum terimplikasinya pendidikan budi pekertisecara maksimal dalam kehidupan sehari-hari.¹³⁴

Arti pentingnya pendidikan moral juga menjadi salah satu solusi bagi pendidikan Islam menurut Syafi'i Ma'arif. Ia menjelaskan bahwa dalam proses penercerdasan kehidupan bangsa, pendidikan di Indonesia relatif berhasil. Terbukti dengan meningkatnya secara drastis jumlah penduduk yang dapat melek huruf hingga mencapai 85% pada tahun 1990-an, padahal pada awal kemerdekaan tahun 1945 angka itu hanya 10% saja. Angka itu menunjukkan prestasi besar bagi pendidikan Indonesia. Itulah sisi positif dari kiprah pendidikan selama ini.¹³⁵

Namun demikian ada pula sisi negatif yang mau tak mau harus diakui dan dicarikan solusinya, yaitu sisi moral dan afektif. Sisi ini perlu mendapat perhatian dan penanganan lebih serius oleh seluruh masyarakat Indonesia, terutama bagi mereka yang memang bergumul dan diberi

¹³³ Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran Pendidikan Islam* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1980), hlm. 178.

¹³⁴ *Ibid.*, hlm. 325.

¹³⁵ A. Syafi'i Maarif, *Islam Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 165-6.

tanggung jawab untuk memikirkan dan mengelola pendidikan. Tingginya angka korupsi, kejahatan dan brutalitas pada sebagian masyarakat adalah diantara fenomena yang sangat memprihatinkan. Bahkan ironisnya, Indonesia menyandang predikat sebagai salah satu negara paling korup di dunia di samping Cina dan Pakistan, padahal mayoritas penduduk di kedua negara tersebut merupakan umat Islam.¹³⁶ Kenyataan ini menunjukkan nilai moral belum terintegrasi dalam setiap individu masyarakat Indonesia.

Orientasi pendidikan Islam yang lebih menekankan pada pembangunan karakter moral peserta didik tidaklah salah, akan tetapi di sisi lain orientasi akan lebih kuat lagi apabila diberi muatan lain yang bersifat historis-kritis. Karena tujuan yang bersifat normatif saja akan memberikan dampak terhadap pembentukan peserta didik sebagai *religious beings*, tapi tidak sekaligus sebagai *historical beings*. Jika orientasi pendidikan Islam dikembangkan pemaknaannya maka peserta didik tidak hanya akan menjadi *religious beings*, tapi juga *historical beings* yang berkesadaran bahwa mereka hidup dalam satu konteks sosial tertentu yang dibentuk oleh beragam dimensi-dimensi kehidupan; seperti gender, ras, agama, politik, etnik, dan budaya.¹³⁷

Sebagaimana dikatakan Mochtar Buchori, bahwa sistem pendidikan yang ada saat ini tidak mampu memberikan landasan kepada peserta didik

¹³⁶Ungkapan senada juga disampaikan oleh Budhy Munawar Rachman, bahwa di Indonesia, pelaksanaan pemberantasan buta huruf sebagai upaya untuk meningkatkan pendidikan hanya mencapai target kuantitatif berupa turunya angka buta huruf di satu sisi, namun di sisi lain pencapaian kualitatif berupa kesadaran politik dan keterlibatan dalam proses pembangunana secara aktif, sama sekali gagal. Lebih rinci lihat Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 384.

¹³⁷M. Agus Nuryatno, *Inkorporasi Pendidikan*, hlm. 49-50.

untuk mengembangkan berbagai kemampuan menyelesaikan masalah-masalah bangsa. Kebanyakan generasi muda bahkan tidak mendapat bekal yang memadai dari sekolah mengenai persoalan yang sedang dihadapi bersama. Sekolah juga tidak mampu memberikan kesadaran historis, sehingga generasi muda tidak mempunyai bayangan mengenai akar sejarah (*historical roots*) dari beragam permasalahan. Kurikulum yang selalu berubah secara *erratic*, guru yang terlalu kecil gajinya, kelas yang terlampau besar, birokrasi pendidikan yang terlampau sentralistik, dan peran masyarakat yang terlampau kecil merupakan sebab-sebab utama dari segenap situasi memilukan sistem pendidikan sekarang ini.¹³⁸

Oleh karena itu perlu dilakukan transformasi pendidikan, dengan cara sekolah mendidik peserta didik untuk mengembangkan kemampuan intelektual dan kepekaan normatif secara simultan; yaitu kepekaan estetis, etis dan sosial atau *synnoetis*. Kepekaan normatif dan ketajaman intelektual merupakan dua sifat kepribadian yang berbeda, namun tidak harus terpisah. Sangat mungkin bagi sekolah untuk membimbing muridnya menjadi manusia yang cerdas, berpengetahuan luas dan juga berwatak/bermoral. Maka transformasi pendidikan hanya akan terjadi bila masalah pembinaan kepekaan normatif mendapat perhatian yang besar. Sikap mendewakan kecerdasan semata haruslah ditinggalkan. Kecemerlangan intelektual yang tidak disertai dengan kepekaan normatif harus ditolak karena hanya

¹³⁸Mochtar Buchori, *Transformasi Pendidikan* (Jakarta: IKIP Muhammadiyah dan Sinar Harapan, 1995), hlm. 23-25.

merupakan keberhasilan yang bersifat parsial, bukan keberhasilan yang utuh.¹³⁹

Merujuk pada problem di atas pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial mengacu pada standar pendidikan yang telah ditetapkan yaitu :

Pada dataran *filosofis* perlu devinisi teologi pendidikan Islam, terutama dalam konteks mendekatkan aspek normatif ilmu pengetahuan dengan dimensi teologis. Disini perlu di gariskan terlebih dahulu sikap teologi Islam dalam mengapresiasi perkembangan ilmu pengetahuan yang bagaimana yang bisa di kompromikan dengan nilai-nilai dan ajaran Islam.

Orientasi pendidikan memiliki cara pandang yang relevan dengan tuntutan perkembangan zaman. Apakah manusia sekedar budak IPTEK, manusia yang steril dari nur ilahi, manusia yang apriori terhadap ilmu dan teknologi atau manusia paripurna yaitu yang dapat mendudukkan dirinya sebagai pecinta IPTEK, tetapi juga tidak meremehkan dimensi teologis, sehingga tegak dengan kepribadian mandiri, bebas tetapi juga terikat, memiliki komitmen untuk menegakkan nilai-nilai kebajikan universal yang bertanggung jawab atas tegaknya peradaban yang beparadigma transendental.

Jenis program pendidikan yang bagaimana yang akan dipilih? Program pendidikan formal yang kaku atau multi program yang lentur sehingga mudah untuk di renovasi, yaitu pendidikan yang dapat melahirkan

¹³⁹Mochtar Buchori, *Pendidikan Antisipatoris* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 68-9.

manusia mandiri, memahami gejala zaman dan sanggup (berani) mengambil resiko serta selalu berorientasi excellen dalam semua sikap dan perilakunya.

Konsentrasi pendidikan apakah tetap mempertahankan pula yang ada, sistem pesantren, madrasah dan universitas Islam versus IAIN atau UIN, atautkah mencari modus baru yang dianggap akan lebih relevan atau cukup dengan model Islamic studies yang ada di dunia barat, sehingga dana yang selama ini di habiskan oleh pendidikan Islam dapat dialokasikan untuk pengembangan pendidikan umum yang telah ada. Mungkinkah di adakan merger lembga-lembaga pendidikan Islam untuk menghimpun potensi agar memiliki tenaga untuk menghimpun potensi agar memiliki tenaga untuk memiliki tenaga untuk membangun lembaga besar yang mempunyai orientasi kualitatif.¹⁴⁰

Dengan demikian problematika pendidikan Islam, nampaknya sinkron dengan keberadaan umat Islam dalam dunia modern. Dalam kaitan inilah, format pendidikan profetik yang perlu dikembangkan adalah format pendidikan Islam yang mampu membebaskan manusia dari kungkungan persoalan-persoalan keilmuan yang selama ini di dominasi oleh barat. Untuk upaya tersebut, yang paling mendasar adalah membuat suatu format sistem pendidikan Islam yang mampu hidup bersaing di tengah transformasi sosial budaya.

¹⁴⁰*Ibid*, hlm. 137-138

Berdasarkan uraian diatas, maka dapat disimpulkan bahwa rekonstruksi pendidikan Islam berbasis profetik diengah transformasi sosial budaya lebih cenderung dilakukan dalam bentuk rekonstruksi dalam kelembagaannya dan konsepsi dasar pendidikan Islam itu sendiri. Melalui rekonstruksi kelembagaan dan konsepsi dasarnya, diharapkan pendidikan profetik akan menjawab tantangan zaman yang dihadapi.

Dengan demikian format pendidikan profetik yang cukup ideal dilaksanakan di tengah transformasi sosial budaya adalah pendidikan yang mempunyai komitmen kuat terhadap nilai-nilai humanisme, liberalisme dan transendensi yang tercakup dalam ajaran Islam, terutama kurikulumnya, kelembagaannya yang bonafid, dan mampu mengislamisasi serta ilmu pengetahuan yang menghilangkan dikotomi ilmu kedalam sistem pendidikannya.

Berdasarkan analisis di atas, maka reformasi pendidikan yang dapat dilakukan sehingga pendidikan profetik mampu untuk menjawab tantangan transformasi sosial budaya dapat di atasi mencakup beberapa hal, di antaranya adalah:

1. Reformasi dan misi pendidikan yang menyeimbangkan antara pendidikan untuk kepentingan masyarakat.
2. Reformasi sistem perundang-undangan sistem pendidikan nasional yang lebih holistik dan komprehensif.

3. Reformasi konsep pendidikan, di antara meninggalkan konsep “delivery system” menuju ke proses pembelajaran yang mampu menggerakkan potensi intelektual, kreativitas dan kecerdasan emosional anak.
4. Reformasi sistem manajemen pendidikan yang terlalu sentralis, uniform, dan orientasi teknik supervisi pendidikan yang terlalu administratif, ke arah sistem yang bersifat desentralisasi, disersivikasi dan orientasi supervisi pada tercapainya tujuan pendidikan.
5. Reformasi cara berfikir, dengan meninggalkan cara berpikir linier.
6. Reformasi kearah proses pemberdayaan potensi professional pendidikan.
7. Reformasi terhadap ukuran penilaian hasil pendidikan mengarah pada sasaran penilaian, yang dibedakan antara penilaian terhadap hasil belajar-mengajar, penilaian terhadap prediksi keberhasilan studi lanjut.
8. Reformasi untuk membebaskan adanya belenggu pendidikan.
9. Reformasi sistem pendidikan nasional yang menyeimbangkan antara pendidikan sekolah dan luar sekolah.
10. Reformasi muatan pendidikan sehingga jelas bedanya format antara pendidikn sekolah dan luar sekolah.
11. Reformasi proses pembelajaran ke arah pendekatan yang kontekstual dan realistik.
12. Reformasi SDM yang mengarah pada pengembangan SDM sesuai dengan karakteristik masyarakat era global.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab demi bab terdahulu, maka penelitian ini akan ditutup dengan kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, konsep pendidikan agama Islam berbasis sosial profetik Kuntowijoyo merupakan Pendidikan Agama Islam yang merujuk pada kesadaran sosial profetik yang terinspirasi dari kandungannya Q.S. Ali-Imran/3: 110 yang melahirkan konsep *humanisasi*, *liberasi* dan *transendensi*. Alasannya karena pada dasarnya Islam sangat berkepentingan pada realitas sosial bukan hanya untuk dipahami tetapi juga untuk diubah dan dikendalikan. Kelahiran konsep sosial profetik juga berdasarkan pada perubahan paradigma, yakni sebuah gerakan yang mengajak umat Islam untuk menjadikan Al-Quran sebagai teori-teori ilmu, agar dapat lebih bersifat aplikatif.

Nilai ilmu sosial profetik memiliki relevansi dan keterkaitan langsung dengan pendidikan Islam, mengingat nilai humanisasi berusaha untuk membentuk pribadi seseorang dan itu sangat dipengaruhi oleh bagaimana ia mendapatkan pendidikan. Maka pendidikan harus diselenggarakan dalam kondisi yang humanis, berkaitan dengan pembentukan sikap, akhlak dan kepribadian seseorang. Relevansi nilai liberasi juga erat kaitannya dengan pendidikan karena di dalamnya mengandung pembebasan dan pendidikan pun menuntut pembebasan, untuk dapat membuka cakrawala pemikiran peserta

didik. Tentu saja pembebasan di sisni tetap dalam wilayah etis humanistik dan dengan tujuan untuk mengembangkan daya kritis dan kreatif peserta didik. Sedangkan transendensi terkait dengan tujuan hidup dan hubungan manusia dengan Tuhan serta pencapaian masa depan seseorang. maka transendensi tidak saja dimaknai sebagai ketakwaan kepada Tuhan, tapi lebih pada kesadaran diri untuk berusaha mencapai derajat yang lebih tinggi dan lebih baik. Senada dengan itu, pencapaian yang lebih baik juga diharapkan dengan penerapan ketiga nilai ilmu sosial profetik ke dalam pendidikan Islam, yang akan melahirkan pendidikan Islam profetis.

Kedua, implikasi dari pendidikan Islam berbasis sosial profetik, akan menuntut perubahan metode pengajaran dari *tekstual-ferbalistik* menuju kontekstual-dialogis. Perlu juga melakukan seleksi atas literatur yang dijadikan materi dalam pembelajaran pendidikan Islam, dengan penyesuaiannya atas budaya lokal dan kebutuhan internasional. Dengan demikian, tujuan pendidikan Islam juga menjadi niscaya untuk diperbaharui, tidak hanya bernuansa *theologis-normative* seperti yang selama ini ditunjukkan, tetapi juga *empirical-histories*, karena tujuan yang bersifat normatif saja akan berdampak pada pembentukan manusia sebagai *religious beings*, tetapi tidak sekaligus sebagai *historical beings*. Maka potensi yang perlu dikembangkan adalah potensi metodologik yang lebih bermakna dalam mempengaruhi kehidupan, melalui transformasi pendidikan, dengan cara mendidik peserta didik untuk mengembangkan kemampuan intelektual dan kepekaan normatif secara simultan.

Ketiga, pengembangan Pendidikan Agama Islam berbasis sosial profetik di aplikasikan pada perubahan sebagai upaya perbaikan pada problem-problem pendidikan Islam selama ini. Humanisasi akan berpengaruh pada perubahan sikap eksklusif dan menghantarkan pada inklusifitas, dengan menggunakan pendekatan simpati dan empati serta penanaman nilai etis humanistik, akan menepis sikap antipati dan dapat mengurangi tindak kekerasan. Humanisasi juga mengawal proses pemberdayaan peserta didik melalui *transfer of knowledge, value and methodology*, sehingga kecerdasan peserta didik dapat berimbang. Liberasi menuntut pendidikan yang membebaskan, bersifat dialogis, realistis dan membuka peluang bagi tumbuh kembangnya daya kritis dan kreatifitas peserta didik melalui pola pikir empiris historis, bukan dedukti normatif, melalui proses penyadaran. Sedangkan transendensi berusaha untuk mengembalikan fitrah manusia pada Tuhan melalui pendidikan keimanan dengan pendekatan tauhid, agar menjadi pribadi tangguh dan bertanggung jawab, yang mengutamakan pencapaian finalitas imanen tanpa mengabaikan finalitas transenden, demi mencapai kualitas yang lebih baik.

B. Saran-saran

Pertama, pendidikan Islam perlu mengadopsi ketiga nilai dasar ilmu sosial profetik, sekaligus menerapkannya dalam seluruh praktik pendidikannya, sehingga dapat membuka cakrawala pengembangan seiring tuntutan zaman dan kehidupan. Melalui langkah ini pendidikan Islam diharapkan mampu memberikan respon dan jawaban bagi berbagai

permasalahan peserta didik, serta dapat memberikan warna dan pengaruh keislamannya bagi umat Islam khususnya, dan secara umum bagi bangsa Indonesia serta alam semesta, sebagai wujud objektifikasi umat muslim. Pada saat yang sama pendidikan Islam akan dipandang mampu untuk mengembangkan dirinya sebagai pusat studi dan pengembangan Islam, sehingga secara otomatis akan memiliki daya jual yang layak untuk dipertimbangkan oleh khalayak ramai dan lulusannya akan bangga mempersembahkan karya terbaiknya bagi kemajuan keilmuan dan kemanusiaan.

Kedua, bagi para peminat, pemerhati, pelaku, dan pengambil keputusan dalam masalah-masalah pendidikan, khususnya mereka yang konsern terhadap pemikiran dan sosiologi pendidikan Islam, agar dapat mempertimbangkan kembali penerapan ketiga nilai ilmu sosial profetik dalam pendidikan Islam, sehingga dapat relevan dengan tuntutan dan kebutuhan peserta didik serta masyarakat, di tengah derasnya arus perubahan sosial dan modernisasi, dengan tidak meninggalkan nilai-nilai profetik kenabian dalam Islam, sehingga kemajuan yang dicapai dapat berimbang.

Ketiga, pemikiran Kuntowijoyo secara umum dapat dikategorikan unik dan orisinal. Paradigma Islam yang sering dikaji memang meruakan sebuah ide yang patut mendapat apresiasi serius dari kalangan ilmuan muslim, karena sudah aatnya Alquran dikaji dan menjadi tempat berpulang bagi setiap permasalahan umat terkait dengan kemajuan zaman. Maka pengilmuan Islam menjadi niscaya untuk dilakukan, sebagai konkretisasi tidak hanya

internalisasi dan eksternalisasi, melainkan objektifikasi sekaligus. Demikian juga ilmu sosial profetik perlu dikaji lebih serius, terlebih jika dikaitkan dengan bidang keilmuan lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin., 2004, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik)" dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Integritas Sains-Islam: Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Abdurrahman, Moeslim., 1997, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Al-Faruqi, Isma'il Razi., Lois Lamya' al Faruqi., 1986, *The Cultural Atlas of Islam*, New York Publishing Company and London: Colliver Macmillan Publisher.
- Ali, Fachri., Bachtiar Effendi., 1986, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan.
- Al-Jamaly, M. Fadhil., 1979, *Filsafat Pendidikan Islam*, terjemah Hasan Langgulung, Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Roubaie , Amer., 2002, *Globalization and The Muslim World*. Ed. Shah Alam, Slangor: Malita Jaya.
- Anwar, M. Syafi'i., 1995, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina.
- , 1997, "Pemikiran Politik dengan Paradigma Al-Qur'an: Sebuah Pengantar" dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, cet. ke-2, Bandung: Mizan.
- Arif, Mahmud., 2006, *Involusi Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Idea Press.
- Arifin, Imran., (ed.), 1996, *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu-Ilmu Sosial dan Keagamaan*, Malang: Kalimasahada Press.
- Arifin., 1991, *Kapita Selekta Pendidikan Islam dan Umum*, Jakarta: Bumi Aksara.
- Arikunto, Suharsimi., 1993, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek*, Cet. II, Jakarta: Rieneka Cipta.
- Azhar, M., 2005, *Wawasan Sosial Politik Islam Kontekstual*, Yogyakarta: Unit Penerbitan Fakultas Ekonomi UMY.
- Azra, Azumardi., 1998, *Esai-Esai Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos.
- , 2001, "rekontruksi kritis ilmu dan pendidikan Islam", dalam Abdul Munir Mulkhan dkk. (ed.), *Rekontruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religius Iptek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2007, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

- Baharun, Hasan., 1998, *Islam Esensial: Kajian Membumikan Sunnah Rasulillah*, Jakarta: Pustaka Amani.
- Baiquni, Achmad., 1996, *Alquran dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*, Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.
- Bakker, Anton., Ahmad Charris Zubai., 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Berger, Peter L., 1991, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES.
- Budiman, Natsir., 1996, "Pendidikan Moral Qur'ani", *Disertasi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Bungin, Burhan., 2003, *Analisis data Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Effendy, Bahtiar., 2001, *Teologi Baru Politik Islam, Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi* Yogyakarta: Galang Press.
- Endraswara, Suwardi., 2004, *Mistik Kejawaen, Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, cet. ke-3, Yogyakarta: Narasi.
- Engineer, Asghar Ali., 1999, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2004, *Islam Masa Kini*, terj. Tim Forstudia, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fahmi, M., 2005, *Islam Transendental, Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Fakih, Mansour., 2002, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Insist Press.
- Freire, Paulo., 2002, *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan dan Pembebasan*, terj. Agung Prihantono dan Fuad Arif F, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 1999, *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan, dan pembebasan*, trj. Agung Prihantoro dan Fuad Arif Fudiyanto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Friedrichs, Robert W., 1972, *A Sociology of Sociology*, London, Amerika Serikat: Free Press.
- Fullan, Micheal., 2001, *The New Meaning of Educational Change*, New York: Teachers Collage Press, 2001.
- Furchan, Arief., Agus Maimun., 2005, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Garaudy, Roger., 1982, *Janji-janji Islam*, terj. H. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang.
- Geertz, Clifford., 1989, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya

- Hadi, Sutrisno., 1980,*Metodologi Research*, Cet. I, Yogyakarta: Gajah Mada Press.
- Hanafi, Hasan., 2003,*Cakrawala Baru Peradaban Global: Revolusi untuk Globalisme Pluralisme, dan Egaliterisme antar Peradaban*, terj. Muhammad Saiful Anam, Yogyakarta: Ircisod.
- ,2003,*Islamologi 1: dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LkiS.
- Haque, Ziaul., 2000,*Wahyu dan Revolusi*, (terj.) E. Setiyawati al-Khattab “Revelation and Revolution in Islam”,Yogyakarta: LkiS.
- Hasan, Mohammad Tholhah., 2005,*Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*, Jakarta: Lantabora Press.
- Ibrahim, Idi Subandy., 2005, “Kuntowijoyo Budayawan Profetik,” <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2005/0305/01/0802.htm>, akses 18 Februari 2017.
- Idi, Abdullah., Toto Suharto., 2006,*Revitalisasi Pendidikan Islam*, Cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Iqbal, Muhammad., 2002,*Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah dkk, prolog Ahmad Syafi’I Ma’arif, Yogyakarta: Jalasutra.
- Ismail, Faisal., 1999,*Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, cet. 1, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Johnson, Doyle Paul., 1994,*Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Jurdi, Syarifuddi., 2009, ”Mendudukan Paradigma Sosiologi Profetik”, dalam Syarifuddin Jurdi at.al., *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam bagi Studi Sosial dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Saroba.
- Keraf, A. Sonny., Mikhael Dua., 2001,*ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta: Kanisius.
- Khairullah., 1998,“lebih Dekat Bersama Dr. Kuntowijoyo” dalam *Sinergi*,04, vol.2. Tahun 1998.
- Kinloch, Graham C., 2005,*Perkembangan dan Paradigma Utama Teori Sosiolog*, cet. 1, Bandung: Pustaka Setia.
- Kuntowijoyo., 1991,*Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Cet. I, Bandung: Mizan.
- ,1994,*Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- ,1994,*Radikalisasi Petani*, Yogyakarta: Bentang Budaya.
- ,1997,*Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan.

- , 2001, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan.
- , 2001, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Jogjakarta: Bentang Budaya.
- , 2001, *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam di Indonesia : Mitos, Ideologi, Ilmu*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Sejarah Pada Fakultas Budaya UGM, Yogyakarta: 12 Juli 2001.
- , 2002, *Perubahan Sosial Masyarakat Agraris: Madura 1850-1930*, Yogyakarta: Mata Bangsa.
- , 2005, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, cet. ke-2, Jakarta: Teraju.
- , 2008, *Penjelasan Sejarah: Historical Explanation*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Ma'arif, Syafi'i., 1997, *Islam Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2005, *Muslim Tanpa Mitos Dunia Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Ekpresi.
- Madjid, Nurcholish., 2002, *Islam dan Transformasi Budaya*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.
- Mahar, Armahedi., 1983, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, Bandung: Pustaka-Perpustakaan Salman ITB.
- Maksum, Ali., 2004, *Pendidikan Universal di Era Modern dan Post Modern (Mencari Visi Baru atas Realitas Baru Pendidikan Kita*, Cet. I, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Maksum, Ali., Luluk Yunan Ruhendi., 2004, *Paradigma Pendidikan Universal di Era Modern dan Post Modern, Mencari "Visi Baru" atas "Realitas Baru" Pendidikan kita*, Cet. 1, Yogyakarta: IRCISOD.
- Marzuki, Arif Fauzi., "Membangun Semesta Budaya Profetik (Kado Ulang Tahun Ke-60 Prof. Dr. Kuntowijoyo)," <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0309/21/seni/567118.htm>.
- Mas'ud, Abdurrahan., 2002, *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik*, Yogyakarta: Gama Media.
- Maulana, Soni Farid., "Selamat Jalan Mas Kunto," http://www.pikiranrakyat.com/cetak_2005/0205/24/0802.htm, akses 24 Februari 2017, 13.25 WIB.
- Moleong, Lexy J., 1993, *Penelitian Ilmu-ilmu Sosial*, Cet. I, Bandung: Tarsito.
- , 2007, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Ed. Revisi, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhadjir, Noeng., 2000, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Ed. IV, Yogyakarta: Rake Sarasin.

- Muhaimin., Abdul Mujib., 1993, *Pemikiran Pendidikan Islam Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalnya*, Bandung: Tragenda Karya.
- Mulkhan, Abdul Munir., dkk., (ed.), 2001, *Rekontruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religius Iptek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Munandar, Utami., 1985, *Mengembangkan Bakat dan Kreatifitas Anak Sekolah, Petunjuk Para Guru dan Orang Tua*, Jakarta: Gramedia.
- Muqawim., 2010, "Kenabian dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Dakwah*, No. 3, Tahun II, Juli-Desember 2010.
- , 2003, "Mencari Format Lembaga Pendidikan Islam Alternatif", dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan islam*, Vol. 4, Juli 2003.
- Muthahhari, Murtadha., 1991, *Falsafah kenabian*, Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Nasr, Sayyed Hossein., 1986, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, terj. J. Mahyudin, Bandung: Pustaka.
- , 1993, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Sutejo, Bandung: Mizan.
- , 1993, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasih Fakih Sutan Harahap, Bandung: Mian.
- , 1994, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim, Bandung: Pustaka.
- , 2001, *Islam antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, Yogyakarta: Pusaka.
- , 2009, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nasr, Sayyed Hossein., William C. Chittick., 2001, *Islam Intelektual: Teologi, Filsafat dan Ma'rifat*, terj. Tim Perenial, Jakarta: Perenial Pres.
- Nasution, Harun., 1984, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I & II, Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- , *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: LSAF, t.t.
- Nasution, Khoiruddin., 2002, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan dengan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS
- Noer, Kautsar Azhari., 2001, *Pluralisme dan Pendidikan di Indonesia: Menggugat Ketidakberdayaan Sistem Pendidikan Agama*, dalam Th. Sumartana, dkk, *Pluralisme Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Interfidei.
- Northcott, Michael S., 2002, "Pendekatan Sosiologis" dalam Peter Connolty (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LkiS.
- Parekh, Bikhu., 2000, *Rethinking Multikulturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan Press, London.

- Prabowo, Hary., 2002,*Perspektif Marxisme Tan Malaka: Teori dan Paksis Menuju Republik*, cet. 1, Yogyakarta: Jendela Grafika.
- Praja, Juhaya S., 2002,*Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam dan Penerapannya di Indonesia*, Jakarta: Teraju.
- Priyono A. E., 1994, "Periferalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam di Indonesia, Menyimak pemikiran DR. Kuntowijoyo," (ed), *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, cet. ke-6, Jakarta: Mizan.
- Putra, Hedy Ahimsa., 1997, Pengantar dalam Octavio Paz, *Levi-Strauss: Bapak Strukturalisme*, Yogyakarta: LkiS.
- Qodir, Zuly., 2006,*Pembaharuan Pemikiran Islam, Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, cet.1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rachman, Budhy Munawar., 2001,*Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Cet. 1, Jakarta: Paramadina.
- Radnitzky, Gerad., 1970,*Contemporary School of Meta Science*, Swedia: Berlingska Boktrykeriet.
- Rahardjo, M. Dawam., 1983, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas.
- , 1994, "Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat" dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, cet. VI, Bandung: Mizan.
- Rahman, Fazlur., 1979, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahmat, Jalaluddin., 2006,*Islam dan Pluralisme, Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. 1, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Rais, M. Amien., 1998,*Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung: Mizan.
- Reese, W. L., 1980,*Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities.
- Robetson, R., (ed.), 1992,*Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad F. Saefuddin, Jakarta: Rajawali Press.
- Sasono, Adi., Sritua Arif., 1981,*Indonesia: Ketergantungan dan Keterbelakangan*, Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan.
- Shofan, Moh., 2004,*Pendidikan Berparadigma Profetik: Upaya Konstruktif Membongkar Dikotomi Sistem Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Ircisod.
- Soekanto, Soerjono., 1990,*Sosiologi Suatu Pengantar*, Edisi Baru Ke IV, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Soeroyo., 1999,*Antisipasi Pendidikan Islam dan Perubahan Sosial Menjangkau Tahun 2000*, dalam Muslih Usa (Ed.) *Pendidikan Islam di Indonesia antara Cita dan Fakta*, Cet. I, Yogyakarta: Tiara Wacana.

- Subhan, Arief., 1994, "Dr. Kuntowijoyo Al-Qur'an Sebagai Paradigma," dalam *Ulumul Qur'an* No. 4. Vol. V.Tahun 1994.
- Sugito, Zen Rahmat., "In Memoriam Kuntowijoyo, Dari Demitologisasi Hingga Ilmu Sosial Profetis," <http://www.korantempo.com/news/2005/2/27/Ide/19.html>, akses 10 Februari 2017.
- Supiah., 1997, "Konsep Pendidikan moral Islam menurut al-Qur'an, Surat al-Furqan Ayat 63-67", *Tesis*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Surakhmad, Winarno., 1990, *Dasar-dasar Teknik Penelitian*, Cet. IV, Bandung: Tarsito.
- Tilaar, H.A.R., 2003, *Kekuasaan dan Pendidikan: Suatu Tinjauan dari Perspektif Studi Kultural* Magelang: Indonesia Tera.
- ,2004,*Multikulturalisme: Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan*, Jakarta: Grasindo.
- Yaqin, M. Ainul., 2007, *Pendidikan Multikultural: Cross cultural understanding untk demokrasi dan Keadilan*, Cet. 2, Yogyakarta: Pilar Media.
- Yusuf, M. Yunan., dkk, (ed.), 2005, *Ensiklopedi Muhammadiyah*, cet. 1, Jakarta: PT. Raja Grapindo Persada
- Zuchdi, Darmiyati., 1993,*Panduan Penelitian Analisis Konten*, Yogyakarta: Lemlit IKIP UNY.

CURRICULUM VITAE

I. Data Pribadi

Nama : Khusni Arum, S.Pd.I

Tempat, Tanggal Lahir : Sleman, 15 Oktober 1989

Alamat Rumah : Berjo 2, Rt 01 Rw 03, Kelurahan
Sidoluhur, Kecamatan Godean, Kabupaten
Sleman, Yogyakarta 55564

Jenis Kelamin : Perempuan

Agama : Islam

Telepon (Hp) : 085710970985 / 081327738920

Email : arum_03sweety@yahoo.com

Ayah Kandung : H. Sudi Djoyo Sudarmo (Alm)

Ibu Kandung : Hj. Mujimah, S.Pd

Ayah : Drs. H. Wakiyo Darajat, M.A.

A. Riwayat Pendidikan

NO	JENJANG PENDIDIKAN	NAMA SEKOLAH	ALAMAT SEKOLAH	TAHUN LULUS
1	TK	TK Aisyiyah Bustanul Athfal	Jowah, Sidoluhur, Godean, Sleman, Yogyakarta	1996
2	SD	SD Muhammadiyah Sangonan II	Jowah, Sidoluhur, Godean, Sleman, Yogyakarta	2002

3	SMP	MTs Mu'allimaat Muhammadiyah	Jl. Suronatan NG II / 653 Notoprajan, Yogyakarta, 55262	2005
4	SMA	MA Mu'allimaat Muhammadiyah	Jl. Suronatan NG II / 653 Notoprajan, Yogyakarta, 55262	2008
5	Ma'had	Ma'had Tsani International Islamic Call Faculty	Sawani Street, PO. BOX 86072 Tripoli, Libya	2009
6	Kuliah	International Islamic Call Faculty	Sawani Street, PO. BOX 86072 Tripoli, Libya	Sampai 2011
7	Kuliah	Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga	Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281	2015
8	Pascasarjana	Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia	MSI UII, Jl. Demangan Baru No.24 Lantai 2 Yogyakarta 55281	2017 (Penyelesaian Thesis)

II. Pengalaman

1. 2006-2007 : Sekretaris 1 Dewan Ambalan Utama Fatmawati
Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta
2. 2009-2010 : Departemen Olahraga dan Kesenian Kesatuan
Keluarga Mahasiswa Indonesia Putri Tripoli, Libya
3. 2010-2011 : Departemen Olahraga dan Kesenian Kesatuan
Keluarga Mahasiswa Indonesia Putri Tripoli, Libya

4. 2011-2012 : Pendamping Asrama (Musyrifah) Siswi Kelas VII dan XI Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta
5. 2012-2013 : Pendamping Asrama (Musyrifah) Siswi Kelas VIII, IX, XI Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta
6. 2013-2014 : Pendamping Asrama (Musyrifah) Siswi Kelas X dan XI Madrasah Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta
7. April-Juni 2015: Guru Magang di Kelompok Bermain dan Taman Kanak-kanak AnakQuGejayan Yogyakarta
8. 2015 – 2016 : Guru kelas 1D SDIT Luqman Al Hakim Sleman Yogyakarta
9. 2016 – 2017 : Guru kelas 1A SDIT Luqman Al Hakim Sleman Yogyakarta