

S E R I TEORI-TEORI SOSIAL I N D O N E S I A

Dr. Nasiwan, M.Si.
Yuyun Sri Wahyuni, M.A.,M.A.



*Dr. Nasíwan, M.Si.,
Yuyun Sri Wahyuni, M.A., M.A.*

**SERI
TEORI-TEORI
SOSIAL
INDONESIA**

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002
tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2:

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72:

1. Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksudkan dalam Pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan (2) dipidanakan dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil Pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksudkan dalam ayat (1) dipidanakan dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

SERI TEORI-TEORI SOSIAL INDONESIA

Oleh :

Dr. Nasiwan, M.Si.
Prof. Dr. Ajat Sudrajat, M.A
Prof. Dr. Mestika Zed, M.A
Grendi Hasto, M.M.
Cholisin, M.Si.
Yanuardi, M.Si.
Miftahuddin, M.Hum.
Yuyun Sri Wahyuni, M.A., M.A



2016

SERI TEORI-TEORI SOSIAL INDONESIA

Oleh:

Dr. Nasiwan, M.Si.,
Yuyun Sri Wahyuni, M.A., M.A.

ISBN: 978-602-7981-94-2

© 2016 nasiwan, yuyun sri wahyuni

Edisi Pertama

Diterbitkan dan dicetak oleh:

UNY Press

Jl. Gejayan, Gg. Alamanda, Komplek Fakultas Teknik UNY
Kampus UNY Karangmalang Yogyakarta 55281

Telp: 0274 – 589346

Mail: unypress.yogyakarta@gmail.com

Penyunting Bahasa: Hartono

Editor : Nasiwan, Yuyun Sri Wahyuni

Desain sampul: Deni Satria Hidayat.

Tata Letak: Yudiati Rahman

Nasiwan dan Yuyun Sri Wahyuni
SERI TEORI-TEORI SOSIAL INDONESIA
-Ed.1, Cet.1.- Yogyakarta: UNY Press 2016
ix + 202 hlm; 16 x 23 cm
ISBN: 978-602-7981-94-2

1. seri teori-teori sosial indonesia

Isi di luar tanggung jawab percetakan

KATA PENGANTAR

Teori-teori sosial Indonesia sekaligus para intelektual Indonesia kebanyakan masih mengamini dan didominasi oleh pemikiran asing (Barat) yang memiliki realitas berbeda dengan realitas bangsa Indonesia, sehingga yang terjadi kemudian adalah keberlanjutan ribuan jarak antara ilmu sosial dengan masyarakat sosial. Ilmu sosial selama ini masih berdiri di atas menara gading, jauh dari jangkauan komunitas akar rumput. Begitu pula, ilmu sosial selama ini masih menjadi alat hegemoni bagi pihak-pihak yang berkuasa, global maupun nasional, sehingga alih-alih membangun manusia, peradaban, dan kesejahteraan, ilmu-ilmu sosial terjebak kepada penghambaan materi dan kekuasaan yang menambah beban bangsa untuk benar-benar merdeka. Dalam kondisi yang sedemikian, buku ini hadir sebagai usaha kritis anak bangsa untuk mengakhiri kondisi penjajahan intelektual yang berimbas kepada penjajahan ekonomi bangsa Indonesia dan membawa Indonesia kepada suatu transformasi sosial yang memerdekakan.

Sesuai dengan terminologi yang digunakan buku ini, pembahasan dalam buku ini mengarah kepada teori-teori sosial yang berkembang dan dikembangkan oleh para pemikir dan ilmuwan sosial di Indonesia. Dengan langsung masuk ke pembahasan teori-teori sosial Indonesia, atau paling tidak dengan menyetengahkan pemikiran ilmuwan sosial Indonesia, para pembaca diajak langsung untuk sampai pada situasi, keadaan, fenomena-fenomena yang tumbuh dan berkembang di Indonesia. Dengan langkah ini diharapkan pembaca segera mengenali dan memahami kondisi kehidupan masyarakat Indonesia, yang menjadi bahan berlimpah untuk menyusun berbagai konsep pemikiran teori sosial Indonesia.

Buku ini adalah kontribusi dari beberapa orang penulis yang memiliki concern serta kegelisahan yang sama tentang ilmu-ilmu sosial Indonesia. Buku ini juga merupakan endapan pemikiran dari berbagai persimpangan ilmu-ilmu sosial termasuk di dalamnya pendidikan, politik, ekonomi, dan budaya sehingga buku ini adalah salah satu upaya serius untuk membangun struktur bangunan teori ilmu-ilmu sosial Indonesia. Secara garis besar, buku ini terbagi menjadi dua kategori pembahasan, yakni, pertama, kritik bangunan teori-teori sosial Indonesia. Bagian pertama ini bermaksud untuk membangkitkan kesadaran pembaca bahwa betapa ilmu sosial yang

berkembang dan diajarkan selama ini terbangun dari sebuah sejarah yang sama sekali berbeda dengan sejarah Indonesia dan ketimuran, singkatnya, bagian pertama buku ini membahas tentang perkembangan ilmu sosial Indonesia sejak masa indologi sampai dengan masa pasca Orde Baru. Bagian kedua buku ini membahas pemikiran-pemikiran ilmuwan sosial yang direpresentasikan oleh tiga pemikir, yaitu, Kuntowijoyo, Selo Sumardjan, dan Mansur Fakhri.

Prof. Dr. Kuntowijoyo adalah cendekiawan tersohor dari UGM, beliau juga dikenal dengan beberapa novel dan puisi yang pernah ditulisnya. Dalam pembahasan buku ini perhatian difokuskan pada tulisan Kuntowijoyo, yang terkait dengan gagasan ilmu sosial profetik. Menurut Kuntowijoyo gagasan ilmu sosial profetik yang bertumpu pada tiga konsep kunci yakni transcendency, liberasi dan humanisasi dihadirkan untuk merespon kemandegan ilmu sosial akademik serta ilmu sosial kritis yang kurang mampu memberikan solusi atas berbagai persoalan sosial yang muncul pada masyarakat Indonesia. Prof. Dr. Selo Sumardjan adalah ilmuwan sosial yang berjasa mengkonsepsikan Perubahan Sosial yang berangkat dari fenomena yang hidup dan berkembang di Indonesia, khususnya yang terjadi di Daerah Istimewa Yogyakarta, Beliau menemukan 15 tesis tentang perubahan sosial yang ada di Yogyakarta. Dengan 15 tesis yang telah diwariskan oleh Prof. Selo Sumardjan, ilmuwan sosial yang hidup selanjutnya dapat meneruskan kajian tersebut dengan menyesuaikan kosepsi tersebut dengan perkembangan masyarakat Yogyakarta pada khususnya serta perkembangan masyarakat Indonesia. Sedangkan Mansur Fakhri adalah seorang pemikir keIndonesiaan sekaligus aktivis lembaga swadaya sosial. Melalui tulisan-tulisan dan kegiatan-kegiatan aktivismenya, Mansur Fakhri membangun sebuah kesadaran kritis akan pentingnya menjadi sebuah bangsa yang merdeka dari segala bentuk penjajahan baru global (neo-imperialisme). Dalam buku ini pemikiran Mansur Fakhri difokuskan pada neoliberalisme dan upaya-upaya untuk mengurai mistifikasi konsep globalisasi, pasar bebas serta terminologi struktur ekonomi global lainnya yang selama ini didengungkan melalui berbagai propaganda global untuk menguasai ekonomi serta sumber daya negara miskin dan berkembang.

Dengan mengetengahkan tiga pemikir besar dalam konteks perkembangan ilmu sosial di Indonesia, penulis berharap dapat memberikan inspirasi kepada para pembaca untuk meneliti dan

menemukan para pemikir ilmu sosial Indonesia lainnya, untuk diperkenalkan kepada para pecinta ilmu sosial untuk memperkaya konsepsi ilmu sosial yang lebih bercorak keindonesiaan. Dengan langkah-langkah kecil tersebut suatu hari kita bisa berharap perkembangan ilmu sosial Indonesia akan lebih mandiri, para anak-anak kita, kaum terpelajar, akan bisa menikmati uraian ilmu sosial yang lebih dekat di pikir dan di hati.

Pada akhirnya, ilmu sosial Indonesia akan mampu membebaskan diri dari penjajahan pemikiran, tidak terjadi lagi diajari bagaimana membaca Indonesia dengan lensa akademik dari bangsa lain. Akan datang saatnya kita bisa membahas persoalan yang muncul di Indonesia dengan lensa akademik dan sudut pandang yang bercitra rasa Indonesia.

Berikut adalah daftar judul bab sekaligus daftar penulis yang berkontribusi dalam buku ini. Bab I Diskursus Alternatif Indigenisasi Ilmu Sosial ditulis oleh Nasiwan. Bab II Konstruksi Ilmu Sosial Indonesia dalam Perspektif Komparatif: Menggali Ilmu Sosial Bercorak Keindonesiaan ditulis oleh Mestika Zed. Bab III, Indigenisasi dalam peta perkembangan teori ilmu sosial ditulis oleh Nasiwan, Cholisin, Yanuardi, dan Grendi Hasto. Bab IV Teori Sosial Refleksi Pemikiran Kuntowijoyo ditulis oleh Ajat Sudrajat dan Muhammad Miftahuddin. Bab V Kesadaran Sejarah, Ilmu Sosial Profetik dan Pendidikan Politik Profetik oleh Nasiwan dan Miftahuddin. Bab VI Pergulatan Intelektual Kuntowiojoyo menuju ISP ditulis oleh Nasiwan. Bab VII Refleksi Pemikiran Selo Sumarjan dan Perubahan Sosial ditulis oleh Nasiwan dan Grendi Hasto. Bab VIII Mansur Fakih: Menyoal Globalisasi (Neoliberalisme) Pembangunan ditulis oleh Yuyun Sri Wahyuni, sedangkan bab terakhir yang merupakan epilog dari buku ini, Dialektika Ilmu Ilmu Sosial Indonesia ditulis oleh Nasiwan dan Yanuardi.

Hormat kami,
Penulis

DAFTAR ISI

Halaman judul - i

Pengantar - v

Daftar isi - ix

- Bab I Diskursus Alternatif Indigeneousasi Ilmu Sosial - **1**
- Bab II Konstruksi Ilmu Sosial Indonesia dalam
Perspektif Komparatif: Menggali Ilmu Sosial
Bercorak Keindonesiaan - **18**
- Bab III Indigenousasi Dalam Peta Perkembangan
Teori Ilmu Sosial - **37**
- Bab IV Teori –Teori Sosial Refleksi Pemikiran Kuntowijoyo - **90**
- Bab V Kesadaran Sejarah, Ilmu Sosial Profetik dan
Pendidikan Politik Profetik - **109**
- Bab VI Pergulatan Intelektual Kuntowiojoyo menuju ISP - **136**
- Bab VII Teori Sosial Indonesia Refleksi Pemikiran
Selo Sumardjan - **176**
- Bab VIII Mansur Fakih: Menyoal Globalisasi (Neoliberalisme)
dalam Pembangunan - **184**
- Bab IX Dialektika Ilmu Ilmu Sosial Indonesia - **195**

DAFTAR PUSTAKA - **202**

Bab 1

DISKURSUS ALTERNATIF INDIGENISASI ILMU SOSIAL : MENEMUKAN INSPIRASI DAN MOZAIK ILMU SOSIAL PROFETIK

Aku bertanya,
Tetapi pertanyaan-pertanyaanku membentur meja-meja kekuasaan
yang macet, dan papan tulis-papan tulis, para pendidik yang terlepas
dari persoalan kehidupan...
Kita harus berhenti membeli rumus-rumus asing,
Diktat-diktat hanya boleh memberi metode,
Tetapi kita sendiri mesti merumuskan keadaan,
Kita mesti keluar ke jalan raya,
Keluar ke desa-desa,
Mencatat sendiri semua gejala,
Dan menghayati persoalan yang nyata.
(WS Rendra, Sajak Sebatang Lisong, 19 – 8 1977).

“Mengenai perkembangan ilmu ilmu sosial sebagai ilmu....betapa sedikitnya buku-buku atau karangan-karangan dalam bahasa Indonesia yang secara murni menambah atau mungkin mengubah teori-teori yang sampai sekarang dikenal” (Dr. Selo Sumardjan).

“Persoalan serius yang dihadapi oleh ilmuwan sosial di Indonesia adalah bagaimana menghadirkan ilmu sosial yang mampu untuk melakukan transformasi? Mengapa perlu memfokuskan pada pertanyaan ini. Hal ini dikarenakan ilmu sosial pada dekade ini masih

mengalami kemandekan. Ilmu sosial yang dibutuhkan adalah bukan hanya mampu menjelaskan fenomena sosial, namun juga mentransformasikan fenomena sosial tersebut, memberi petunjuk kearah mana transformasi dilakukan, untuk apa dan oleh siapa?"

(Dr. Kuntowijoyo)

Pendahuluan

Perkembangan Ilmu-ilmu sosial di Asia termasuk di dalamnya di Indonesia dalam waktu yang lama berada dalam pengaruh, dominasi serta mengadopsi ilmu-ilmu sosial yang berkembang di Eropa atau Amerika. Kondisi yang demikian sudah berlangsung dalam waktu yang sangat lama lebih dari satu abad, jauh sebelum Indonesia merdeka pada tahun 1945. Kondisi perkembangan Ilmu Sosial yang demikian telah mengundang beberapa intelektual di Asia dan juga Indonesia, untuk mempertanyakan sekaligus mencari jalan keluar, kondisi perkembangan ilmu Sosial yang memprihatinkan dari suatu kondisi ketidakberdayaan-ketergantungan (captive mind) dengan ilmu-ilmu sosial Barat.

Solusi yang dapat ditawarkan untuk menghadapi kondisi tersebut ialah pentingnya ikhtiar untuk membangun suatu diskursus alternatif Ilmu-ilmu sosial di luar arus besar diskursus ilmu-ilmu sosial Barat. Dari diskursus alternatif inilah kemudian muncul berbagai gagasan kritis tentang pentingnya melakukan indigenisasi Ilmu-ilmu sosial, salah satunya, muncul gagasan pentingnya Ilmu Sosial Profetik (ISP).

Langkah strategis berikutnya adalah bagaimana menurunkan gagasan indigeneousisasi, Ilmu Sosial Profetik, pada tataran yang lebih institusional dan kurikulum, praxis. Tulisan ini berusaha untuk memberikan inspirasi-inspirasi serta kontribusi pemikiran mozaik percik-percik pemikiran ilmu sosial profetik.

Diskusi tentang pentingnya membangun suatu diskursus alternatif ilmu-ilmu sosial di Indonesia, memiliki makna strategis bagi perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Hal tersebut sangatlah mendesak untuk dilakukan oleh para ilmuwan Indonesia dikarenakan adanya kenyataan bahwa perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia setelah sekian abad berjalan masih memiliki

ketergantungan akademis yang sangat tinggi dengan ilmu-ilmu sosial di Eropa atau Barat. Melalui ikhtiar untuk melahirkan diskursus alternatif dimungkinkan adanya langkah yang lebih elaboratif untuk melakukan Indigenisasi ilmu-ilmu sosial di berbagai bidang keilmuan.

Forum Seminar Nasional yang diadakan oleh Fakultas Ilmu Sosial UNY, dengan tema besar "***Indigenisasi Ilmu Sosial dan Implementasinya dalam Pendidikan Ilmu Sosial di Indonesia***", tahun 2012, memberikan momentum yang baik untuk memikirkan secara lebih serius, komprehensif dan lebih elaboratif berkaitan dengan diskursus alternatif dan indigenisasi Ilmu-ilmu sosial di Indonesia pada khususnya. Forum ini menjadi monumental antara lain karena dihadiri pembicara international Prof. Farid Al Atas dari National Singura University salah seorang penggagas Indigeousasi ilmu Sosial, para akademisi Prof Purwo Santoso dari Fisipol UGM, Prof. Zamroni, ketua Progam Studi IPS Pasca Sarjana UNY. Seminar tersebut juga mempertemukan berbagai pihak yang memiliki perhatian serius pada tema tersebut, yakni dari kalangan ahli, para guru besar yang menggeluti ilmu sosial, para dosen, dan para praktisi (guru SD, SMP, SMA) yang sehari-hari berkkiprah dalam kegiatan pembelajaran Ilmu-ilmu sosial.

Perkembangan dan Problematika Ilmu-Ilmu Sosial

Kutipan pada awal tulisan ini dari seorang ilmuwan kenamaan Indonesia Selo Soemardjan, mengekspresikan kegelisahanya tentang perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia yang sangat memprihatinkan, karena sangat minim (untuk tidak mengatakan nihil) kontribusi ilmuwan sosial Indonesia dalam melahirkan teori-teori sosial yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Kegelisahan intelektual tersebut sudah diteriakkan oleh Selo Soemardjan 22 tahun yang lalu pada suatu forum akademis yang prestisius di Yogyakarta. Kegelisahan intelektual-keilmuan dari Selo Soemardjan hingga hari ini masih tetap relevan untuk dijawab oleh kaum terpelajar Indonesia, karena sampai hari ini belum ada jawaban serius secara akademik yang komprehensif-elaboratif.

Dengan nada yang hampir sama seorang Cendekiawan Muslim Indonesia, Kuntowijoyo, juga memberikan kritik yang tajam tentang perkembangan Ilmu Sosial di Indonesia. Dalam pandangannya Ilmu Sosial di Indonesia mengalami proses *kemandegan* bahkan kehilangan kerangka nilai yang mampu mengarahkan kemana transformasi masyarakat di Indonesia digerakkan. Dalam kaitan ini untuk memperbaiki kondisi ilmu-ilmu sosial di Indonesia Kuntowijoyo mengusulkan perlunya memberikan ruang untuk hadirnya apa yang disebut dengan Ilmu Sosial Profetik (ISP).

Dalam ruang lingkup yang lebih luas menghadapi kemandegan Ilmu-ilmu sosial di Asia, sejumlah intelektual Muslim di berbagai negara memiliki kegelisahan yang sama untuk menghadirkan ilmu sosial yang dapat langsung diterapkan dalam menjelaskan masyarakat Muslim. Pada dekade 1970-an, Ismail Raji Al-Faruqi mengemukakan idenya mengenai islamisasi ilmu-ilmu sosial kontemporer. Untuk mencapai tujuannya itu, Al-Faruqi mendirikan *The Assosiation of Muslim Social Scientists* dan menjadi ketua umumnya antara 1972-1978, kemudian berpartisipasi aktif dalam lembaga internasional *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT). Langkah Al-Faruqi menggagas mengenai islamisasi ilmu-ilmu sosial itu menjadi terobosan penting dalam proses interaksinya dengan teori-teori Barat. Gagasan Al-Faruqi itu didukung oleh Naquib Al-Attas yang juga mendorong dilakukan islamisasi ilmu-ilmu secara luas dengan memasukkan elemen-elemen Islam dalam ilmu-ilmu kontemporer.

Diantara pandangan penting Al Faruqi dan Al Atas adalah berkaitan dengan *Pertama*, femomena kebiasaan ilmuwan di Negara-Negara Asia untuk menggunakan kategori-kategori, pemilihan masalah, konseptualisasi, analisis, generalisasi, deskripsi, eksplanasi dan interpretasi yang ditiru dari Barat. Sebagian negara dunia ketiga sebenarnya telah berusaha untuk keluar dari *belenggu imperialisme akademis* seperti yang dilakukan oleh intelektual India, China dan juga negara-negara berkembang lainnya, tetapi keinginan itu belumlah dilakukan secara sistematis dan melembaga. Tingkat kebergantungan akademis dipandang paralel dengan tingkat ketergantungan ekonomi. Tingkat kebergantungan ilmuwan sosial

negara berkembang menurut catatan Syed Farid Alatas meliputi; 1) kebergantungan pada gagasan; 2) kebergantungan pada media gagasan; 3) kebergantungan pada teknologi pendidikan; 4) kebergantungan pada bantuan riset dan pengajaran; 5) kebergantungan pada investasi pendidikan; 6) kebergantungan ilmuwan sosial Dunia Ketiga pada permintaan Barat akan ketrampilan mereka.

Kedua, adalah pencermatan Alatas kebiasaan ilmuwan di Negara-Negara Asia dalam hal proses meniru Barat secara membabi buta. Merespon kondisi kelimuan di Negara Dunia Ketiga tersebut, pada dekade 1970-an Syed H Alatas telah memperkenalkan *teori captive mind* sebagai cara membaca perkembangan ilmu sosial di Dunia Ketiga. Menurut *teori captive mind* bahwa ilmu sosial Nusantara (Indonesia) menjadi korban orientalisme dan Eurosentrisme yang dicirikan oleh cara berpikir yang didominasi pemikiran Barat dengan cara meniru dan bersikap tak kritis. Peniruan yang tidak kritis tersebut merasuk ke semua tingkatan aktivitas ilmiah, memengaruhi latar masalah, analisis, abstraksi, generalisasi, konseptualisasi, deskripsi, eksplanasi dan interpretasi. Teori ini dikembangkan bersesuaian dengan pola penyebaran konsumsi di Dunia Ketiga, begitu juga dengan pola imperialisme akademik yang berlangsung di Indonesia.

Berkaitan dengan pentingnya ditumbuhkan sikap kritis, kiranya perlu dicatat bahwa Ilmu sosial Barat tentu lahir dan berkembang dari struktur dan sistem sosial serta pranata sosial yang berbeda dengan masyarakat Indonesia, bahkan para orientalis membaca Timur menurut kategori dan perspektif Barat. Intelektual-akademisi Nusantara terpesona dengan perkembangan ilmu-ilmu sosial Barat, bahkan isu-isu dan masalah yang menjadi topik kajian para intelektual Barat juga menjadi topik yang ditiru oleh intelektual kita, tanpa memiliki dasar pijakan empiris yang kuat. Keadaan itu terus berlangsung, bahkan setelah lebih dari satu abad ilmu-ilmu sosial berkembang di Nusantara, hingga kini belum ada teori-teori sosial yang dihasilkan oleh intelektual kita dalam rangka menjelaskan kehidupan sosial masyarakat secara memadai. Keadaan ini barangkali disebabkan karena rendahnya penghargaan sesama

intelektual Nusantara dalam menghargai ide dan gagasan diantara mereka, atau tradisi kutip-mengutip di antara mereka, sehingga ilmu sosial Nusantara tidak pernah mengalami perkembangan, bahkan mereka yang selesai belajar di Barat dengan sangat bangga dan hebat meniru-niru dan mengulang-ulang apa yang mereka pelajari di Barat tersebut, tidak muncul kesadaran kritis untuk merumuskan teori-teori sosial yang orisinal dan khas Nusantara.

Kendatipun semangat meniru begitu kuat, namun masih ditemukan sejumlah sarjana kita yang konsisten mengembangkan ilmu sosial yang khas, kepada mereka itu kita harus memberi apresiasi yang tinggi. Usaha mengembangkan ilmu sosial alternatif seperti yang pernah dilakukan Kuntowijoyo dengan Ilmu Sosial Profetiknya, bisa menjadi pilihan pengembangan ilmu sosial Nusantara. Sebab kalau hanya meniru dari Barat tentu bisa dinyatakan bahwa teori-teori sosial Barat tersebut merupakan teori yang tercerai dengan realitas, tidak memiliki dasar pijakan pada realitas masyarakat. Sarjana Nusantara lain seperti Soejatmoko pernah mengkritik teoretisasi masyarakat Jawa yang dilakukan oleh sarjana Barat, padahal watak dan tradisi masyarakat Nusantara merupakan yang khas, berbeda dengan elemen-elemen yang membentuk tradisi masyarakat Barat.

Perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia tidak lepas dari pengaruh perkembangan ilmu sosial yang ada di Barat. Selama ini dikotomi Barat dan Timur menjadi salah satu hal yang menyebabkan perkembangan ilmu sosial di Indonesia terkesan didominasi pemikiran Barat. Barat selalu dipersepsikan sebagai sumber pengetahuan sedangkan Timur sebagai pengguna ilmu pengetahuan itu yang secara tidak sadar didoktrin oleh dunia Barat. Sangat jarang bahkan hampir tidak ada pemikiran orisinal ilmu sosial yang bersumber dari ranah Timur, khususnya dari Indonesia. Asia secara umum yang dipersepsikan sebagai bagian dunia Timur yang dipersepsikan selalu terbelakang dan tertekan oleh dominasi pemikiran Barat sehingga sangat jarang pikiran teori yang dihasilkan oleh pemikir dari Timur. Selama ini hanya Cina, India dan Korea yang memiliki kontribusi terhadap perkembangan keilmuan di Asia.

Kritikan terhadap perkembangan ilmu sosial di Asia muncul dari diskursus-diskursus alternatif. Beberapa pemikiran Barat yang menjadi sumber kritikan seperti tinjauan orientalisme, eurosentrisme, *the captive mind*, *imperialisme akademik* dan kebergantungan akademik yang menyerukan perlunya diskursus alternatif yang membebaskan. Kritikan tersebut menjadi salah satu pemicu untuk secepatnya menemukan diskursus alternatif pemikiran ilmu sosial yang muncul dari negara-negara dunia ketiga.

Dalam sejarah perkembangan ilmu sosial, Jerman, Prancis, dan Spanyol masih dianggap sebagai negara-negara yang menjadi sumber kekuatan utama ilmu sosial. Teori-teori sosiologi banyak mengacu pada pemikiran Marx, Weber dan Durkheim yang selama hidupnya berpindah-pindah di negara-negara Eropa. Secara tidak langsung pemikiran yang diungkapkan tokoh-tokoh tersebut menjadi landasan bagi pemikir di Asia untuk mengadopsi untuk mengembangkan ilmu sosial di Asia.

Ilmu sosial di Indonesia terkesan juga lebih condong pada pemikiran Barat. Ketidaktepatan teori yang ada di Barat untuk membaca realita dan fenomena yang ada di Indonesia turut andil dalam menambah ketidakmampuan untuk menyelesaikan suatu masalah. Akademisi di Indonesia terkesan hanya mengambil tanpa melihat apakah teori yang diambil pas untuk diterapkan di Indonesia. Sehingga tidak mengherankan apabila selama ini banyak permasalahan yang mendera negara-negara di Asia tidak mampu diantaskan secara tuntas, bukan karena ketidakmampuan ahli dan akademisi di negara Asia, tetapi lebih pada kesalahan pembacaan masalah akibat ketidaktepatan alat analisis yang dalam hal ini berupa teori. Ironisnya pemilihan topic riset dan prioritas wilayah riset pun mendapat arahan dari lembaga-lembaga ilmu sosial Barat.

Diskursus yang berkembang selama ini menunjukkan adanya hegemoni pemikiran Barat terhadap Timur yang mana bagi akademisi di Asia ingin menghentikan hegemoni ini dan memunculkan pemikiran alternatif. Dalam posisi ini akademisi di Asia ingin bersanding sejajar dengan pemikiran-pemikiran Barat. Di Indonesia sendiri diskursus mengenai pengembangan teori ilmu sosial baru mulai banyak diperbincangkan. Mulai muncul pemikiran-pemikiran

yang berasal dan muncul dalam membaca dan menganalisis permasalahan yang ada di Indonesia. Sebagai contoh pemikiran Kuntowijoyo tentang Ilmu Sosial profetik mencoba untuk membuka pengembangan ilmu sosial di Indonesia dengan mencoba mengabungkan antara ilmu sosial dengan nilai-nilai transendental yang menjadi salah satu kekhasan budaya Indonesia atau pemikiran Selo Sumardjan tentang perubahan sosial dan masyarakat jejaring bisa menjadi contoh mulai munculnya ilmu-ilmu sosial yang dikembangkan akademisi lokal.

Proses merumuskan ilmu sosial alternatif terkendala banyak hal, setidaknya soal ketekunan dan kemandirian intelektual menjadi penyebab utamanya. Ilmu sosial alternatif secara sederhana dapat dimaknai sebagai ilmu yang membebaskan, ilmu sosial yang sesuai dengan corak masyarakat Indonesia atau ilmu sosial yang tidak terkolonialisasi. Kebutuhan terhadap lahirnya ilmuwan-ilmuwan baru yang mampu menawarkan teori baru dalam menelisik fenomena sosial mengalami kemandegan. Hal ini menurut Sunyoto Usman. disebabkan perguruan tinggi sebagai agen pencetak intelektual mengalami krisis. Ada 3 krisis yang dialami oleh perguruan tinggi: Pertama, mahasiswa pascasarjana yang diharapkan mampu memberikan kritik pada teori dan menghasilkan teori baru, masih berkuat pada identifikasi teori dan mengekor pada teori-teori yang sudah ada. Kedua, dosen tidak dijadikan sebagai “partner diskusi”, tapi sebagai sumber dari segala sumber. Ketiga, banyak professor yang dipaksa/memaksakan diri membimbing mahasiswa meneliti bidang yang tidak dikuasainya. Selain dari ketiga hal tersebut ada *intelektual hazard* dimana kaum intelektual sibuk dengan pekerjaan structural yang ‘memaksa’ mereka untuk abdi birokrasi.

Dari berbagai diskursus tersebut menarik untuk kemudian menelisik sejauh mana perkembangan ilmu sosial yang ada di Indonesia, sehingga nantinya dapat dipetakan secara jelas ilmu sosial lokal yang dikembangkan oleh tokoh akademisi Indonesia asli, dan bagaimana pula perkembangan ilmu sosial yang dikembangkan sebagai bagian dari mimpi melokalkan (indigeniusasi) ilmu sosial dalam kacamata lokal.

Diskursus Ilmu Sosial

A. Hegemoni Teori Sosial Barat

Teori sosial Barat memberi banyak pengaruh pada peta keilmuan sosial di Indonesia. Fakta bahwa sebagian besar ilmu sosial dan humaniora di masyarakat (negara) berkembang datang dari Barat telah memunculkan masalah relevansi ilmu-ilmu sosial bagi kebutuhan dan masalah dunia ketiga. Tokoh-tokoh Barat terkadang diposisikan sebagai penemu, perintis beberapa teori sosial yang pada tahapannya akhirnya ditanamkan dan digunakan di masyarakat non-Barat.

Relasi antara Timur dan Barat beroperasi berdasarkan model ideology yang dalam pandangan Gramsci sebagai Hegemoni, suatu pandangan bahwa gagasan tertentu lebih berpengaruh dari gagasan lain, sehingga kebudayaan tertentu lebih dominan dari kebudayaan lain. Dalam konteks ini ada dominasi gagasan Barat terutama dalam ilmu sosial terhadap pemikiran gagasan dunia Timur.

Masyarakat intelektual Indonesia diposisikan sebagai konsumen yang selalu membeli teori-teori pemikiran dari dunia Barat yang terkadang tidak sesuai dengan kajian masyarakat di negara dunia ketiga. Hegemoni teori sosial Barat menjadi suatu keniscayaan karena perkembangan pengetahuan Barat yang maju beberapa langkah dibanding perkembangan keilmuan di dunia ketiga.

Perkembangan tersebut menurut Farid Alatas, sebagai akibat langsung dari perkembangan teknologi informasi serta dorongan kuat untuk mengembangkan ilmu-ilmu sosial di Barat, akibat perkembangan itu dipandang sebagai fenomena Barat. Ilmu-ilmu sosial yang berkembang dan dipelajari di lembaga pendidikan (kampus) di Indonesia, termasuk juga negara-negara Dunia Ketiga merupakan ilmu sosial yang dihasilkan oleh sarjana Barat dari hasil pembacaan terhadap masyarakat mereka.

Kuatnya pengaruh ilmu sosial Barat tersebut lebih disebabkan masalah internal intelektual-akademisi Indonesia sendiri, mereka telah terpuaskan dengan meniru apa yang berkembang di Barat, bahkan intelektual Indonesia bekerja keras untuk menerapkan

teknik yang dipelajari dari buku-buku yang ditulis oleh sarjana Amerika dan Eropa dalam menjelaskan dan persoalan empiris atas masalah yang kebanyakan dirumuskan oleh ilmuwan Barat.

Ketergantungan terhadap teori Barat sebenarnya tidak menjadi dominasi dari perkembangan ke ilmuwan di Indonesia. Hampir kebanyakan negara di Asia sangat bergantung pada teori Barat. Ilmuwan Asia sudah berpuas diri dengan hanya sebagai intelektual peniru, ilmuwan-ilmuawan tersebut bekerja keras menerapkan teknik yang dipelajari dari buku-buku Inggris dan Amerika untuk memperoleh jawaban empiris atas masalah-masalah kebanyakan yang dirumuskan oleh sosiologi Barat.

Hegemoni teori sosial Barat sudah dirasakan sejak beberapa dekade lalu, dimana banyak teori Barat yang kurang cocok dengan realitas masalah sosial di Asia. Selama itu pula hanya sedikit karya ilmuwan sosial yang berhasil menciptakan mazhab pemikiran ilmu sosial yang dinasionalisasi, dilokalkan sesuai dengan ciri khas negara-negara di Asia. Dominasi teori Barat jelas terlihat, hal tersebut terjadi karena tingginya derajat yang disematkan pada teori, sehingga mengukuhkan teori Barat baik klasik maupun kontemporer sebagai pusat perdebatan teoretis.

Akibat dari dominasi tersebut muncul ketergantungan dari negara-negara di Asia terhadap perspektif teori sosial Barat. Kebergantungan intelektual dapat dilihat baik dalam struktur kebergantungan akademis maupun dari relevansi ide-ide yang berlatar asing. Kebergantungan akademis dapat diukur dari ketersediaan relative dana dunia pertama untuk riset, prestise yang dilekatkan pada publikasi jurnal Amerika dan Inggris, kualitas tinggi pendidikan universitas Barat dan banyak indikator lainnya.

Hegemoni teori sosial Barat tidak bisa dipungkiri masih menjadi mazhab yang selalu menghiasi bangku perkualiahan. Dalam sosiologi, jika akan mengetahui tentang kapitalisme maka rujukannya selalu teori yang dikemukakan Karl Marx, apabila ingin tahu tentang legitimasi dan birokrasi, maka acuannya Max Weber sedangkan apabila berbicara gender pasti yang dilihat teori feminis. Penggunaan teori-teori tersebut dikarenakan teori memungkinkan dan membantu pemahaman yang lebih baik terhadap segala sesuatu

dalam tahap intuitif. Teori selalu bersifat majemuk dan multisentral, sehingga terkadang teori menjadi sulit dan harus melihat pada teoretisi secara khusus.

B. Persoalan Ilmu Sosial dalam Perkembangannya di Indonesia

Persoalan pelik dalam perkembangan ilmu sosial di Indonesia dimulai dari ketidakmapuan dan ketidakpercayaan ilmuwan, akademisi terhadap pemikiran orisinal yang bersumber dari masyarakat. Ketidakpercayaan ini menjadi penyakit yang menggerogoti ilmuwan, karena tanpa sadar memaksa peneliti untuk menggunakan, menduplikasi teori-teori Barat yang dianggap sebagai pusatnya ilmu.

Beberapa masalah kemudian dimunculkan untuk melihat persoalan yang muncul dalam perkembangan ilmu sosial. Persoalan perkembangan ilmu sosial diadaptasi dari pemikiran Syed Farid Alatas sebagai berikut:

1. Ada bias eurosentris sehingga ide, model, pilihan masalah, metafologi, teknik bahkan prioritas riset cenderung semata-mata berasal dari Amerika, Inggris, Perancis dan Jerman.
2. Ada pengabaian umum terhadap tradisi filsafat dan sastra lokal.
3. Kurangnya kreativitas atau ketidakmampuan para ilmuwan sosial untuk melahirkan teori dan metode yang orisinal. Ada kekurangan ide-ide orisinal yang menumbuhkan konsep baru, teori baru dan aliran pemikiran baru.
4. Mimesis (peniruan) terlihat dalam pengadopsian yang tidak kritis terhadap model ilmu sosial Barat.
5. Diskursus Eropa mengenai masyarakat non-Barat cenderung mengarah pada konstruksi esensialis yang mengkonfirmasi bahwa dirinya adalah kebalikan dari Eropa.
6. Tiadanya sudut pandang minoritas
7. Adanya dominasi intelektual negara dunia ketiga oleh kekuatan ilmu sosial Eropa.
8. Telaah ilmu sosial dunia ketiga dianggap tidak penting sebagian karena wataknya yang polemis dan retorik plus konseptualisasi yang tidak memadai.

Beberapa permasalahan sosial yang dimunculkan oleh Syed Farid Alatas tersebut menjadi cambuk bagi pengembangan ilmu sosial di dunia Timur. Ilmu sosial tidak berkembang di dunia Timur sendiri terutama di Indonesia juga dipengaruhi oleh psikologis dan perilaku dari kalangan ilmuwan dan akademisi yang tidak focus pada pengembangan keilmuan. Kebanyakan ilmuwan merasa menjadi 'bos' dimana 'pelayan' telah memberikan banyak kenikmatan dalam bentuk teori-teori jadi. Hanya saja para 'bos' ini tidak pernah terjun langsung di masyarakat untuk melihat sejauh mana teori-teori yang dicomot dari ilmuwan Eropa cocok dan pas ketika diterapkan untuk membaca permasalahan yang ada di Indonesia. Banyak ilmuwan di Indonesia ketika sudah menikmati jabatan structural menjadi lupa akan kewajiban untuk mengembangkan dan mencetak pengetahuan baru yang berbasis pada kehidupan nyata masyarakat.

C. Orientalisme: Pandangan Barat terhadap Timur

Diskursus yang berkembang di Barat menempatkan Timur sebagai bagian dari obyek yang menarik untuk dikaji. Barat kemudian mulai berpikir untuk mengkaji kebudayaan Timur melalui sebuah ilmu yang kemudian dikenal sebagai orientalisme yaitu ilmu yang mempelajari tentang ke"Timuran'.

Kata Timur sendiri digunakan untuk merujuk asia baik secara geografis, moral maupun budaya, dengan kata lain orang Barat memandang Timur secara berbeda bahkan berkebalikan. Kondisi ini jugalah yang mendorong orang "Timur" untuk melihat pula Barat secara berbeda.

"secara langsung penduduk-penduduk pribumi (Timur) memiliki perasaan naluriah bahwa pihak-pihak asing yang berurusan dengan mereka tidak disokong oleh kekuatan, kewenangan, simpati dan dukungan yang penuh dan ikhlas dari negara yang mengirim mereka. Penduduk-penduduk ini merasa kehilangan semua sense of order-nya yang menjadi basis peradaban mereka"

Konteks itulah yang memunculkan orientalisme sebagai suatu kekuatan budaya yang secara halus menghegemoni Timur. Identitas Barat atas dunia Timur tersebut bukan sekedar dari usaha Barat

sendiri, melainkan juga dari serangkaian “manipulasi cerdas” yang diterapkan oleh Barat untuk mengidentifikasi Timur

Permasalahan kemudian timbul ketika Timur sudah dipersepsikan oleh Barat dan relasi pun timbul secara bersamaan, dimana disatu sisi Timur pun merasa akhirnya benar-benar menjadi orang Timur. Karena diperoleh dari kekuatan-kekuatan Barat, maka pengetahuan tentang Timur pada akhirnya benar-benar menciptakan “orang Timur”. Menurut Cromer dan Balfour, orang Timur dilukiskan sebagai orang yang diadili/terdakwa, orang yang dikaji dan dipaparkan, orang yang didisiplinkan atau bahkan sebagai orang yang diilustrasikan. Intinya adalah bahwa dalam setiap kasus di atas, orang Timur hampir selalu dikendalikan dan direpresentasikan oleh struktur-struktur yang mendominasinya.

Tampaknya ‘keTimuran’ itu tanpa sadar menjadi hambatan bagi pengembangan keilmuan di Timur, sehingga sampai sekarang masih terjajah. Dengan kata lain orientalisme berhasil mengalahkan kultur keTimuran itu sendiri.

Bagi Said sendiri orientalisme pada hakikatnya tak lebih sebagai bentuk “legitimasi” atas superioritas kebudayaan Barat terhadap inferioritas kebudayaan Timur. Ada hegemoni cultural sebagai praktik tak berkesudahan yang terus berlangsung dalam wacana orientalisme.

Pada level strategi pengembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia, menurut penulis nampaknya perlu dipertimbangkan untuk mengkombinasikan antara berbagai pemikiran cendekiawan dielaborasi pada tingkat yang lebih real misalnya pada wilayah institusi pendidikan.

D. Tawaran Mengatasi Kemadegan Ilmu Sosial

Ilmu Sosial Profetik (ISP) dan kegiatan ‘tarbiyah siyasa’, yang disampaikan oleh al marhum Kutowijoyo dan Musthofa Masyhur, kiranya mampu memberikan gambaran bahwa tarbiyah memiliki makna dan urgensi yang sangat sentral bagi proses transformasi masyarakat menuju masyarakat yang Islami. Kegiatan tarbiyah jika dikaitkan dengan *konsep profetik* kiranya dapat dirumuskan dengan proposisi sebagai berikut. Kegiatan tarbiyah adalah merupakan

ikhtiar yang aksiomatik yang harus ada demi hadirnya umat yang terbaik (kheiro umat). Kegiatan tarbiyah setidak-tidaknya harus mampu mengantarkan manusia secara individu dan umat secara umum, agar mampu membangun instrumen untuk mengajak kebaikan (*al ma'ruf*, humanisme), memiliki kapasitas untuk mencegah terjadinya kejahatan (*al mungkar*,liberasi) serta mengokohkan keimanan kepada Allah (keimanan,transedental).

Kiranya perlu diketengahkan definisi tarbiyah secara etimologi memiliki arti Lihat, Abdurrahman An Nahlawi, *Ushulut Tarbiyah Islamiyah wa Asalibiha fil Baiti wal Madrasati wal Mujtama*, Penerbit Dar Al- Fikr Al -Mu'asyir, Bairut Libanon, 1403. Dalam kamus bahasa Arab setidak-tidaknya dapat ditemukan tiga akar kata untuk istilah tarbiyah: (1) *raba-yarbu* (bertambah dan berkembang), (2) *rabiya-yarba* (tumbuh dan berkembang), dan (3) *rabba-yurobbi* (memperbaiki, mengurus kepentingan, mengatur, menjaga atau merawat, dan memperhatikan). Ketiga akar kata tarbiyah tersebut secara muatan dan substansinya saling berkaitan dan mendukung. Selain itu, ketiga akar kata tarbiyah tersebut digunakan pula secara luas dalam Al-Qur'an dan syair-syair bahasa Arab. Di samping itu, dalam perbendaharaan bahasa Arab, dapat ditemukan pula beberapa kata yang searti dan senada dengan kata *tarbiyyah*, yaitu kata *ziyadah*, *nas'ah*, *taghdiyah*, *ri'ayah* dan *muhafazhah* (penambahan atau pembekalan, pertumbuhan, pemberian gizi, pemeliharaan dan penjagaan). Abdurrahman Al-Bani menyatakan, dalam dunia tarbiyah selalu tercakup tiga unsur berikut: (1) menjaga dan memelihara, (2) mengembangkan bakat dan potensi sesuai dengan karakter dan karakteristik *mutarabbi*, dan (3) mengarahkan seluruh potensi sampai mencapai kebaikan dan kesempurnaan. Dalam kamus *Mu'jam Al-Wasith* disebutkan, kalimat '*rabba Al-rajul waladahu*', berarti merawat. Sedangkan kalimat '*rabb Al-qawma*', berarti memimpin. Meskipun secara harfiah masing-masing kata-kata tersebut memiliki arti khasnya, namun dalam proses aktivitas tarbiyah, satu sama lainnya saling melengkapi dan berhubungan dalam maknanya. Sedangkan definsi Tarbiyah yang dimengerti oleh komunitas jamaah ikhwan (*manhaj tqrbiyah 'indah ikhwanul muslimin*) adalah cara ideal dalam berinteraksi dengan fitrah

manusia, baik secara langsung melalui kata-kata maupun secara tidak langsung dalam bentuk keteladanan, sesuai dengan sistem dan perangkat khusus yang diyakini, untuk memproses perubahan dalam diri manusia menuju kondisi yang lebih baik.

Paralel dengan terminologi 'tarbiyah' konsep kunci yang juga menjadi isu sentral dalam aktivitas gerakan dakwah 'tarbiyah', adalah tentang "platform jamaah" yang komprehensif, yakni seruan kepada *syumuliyatul Islam* (kembali kepada ajaran Islam yang utuh dan menyeluruh). Dalam konteks ini Islam diyakini sebagai suatu sistem yang lengkap, menyentuh seluruh segi kehidupan. Ia adalah negara dan tanah air, pemerintahan dan umat, ahklak dan kekuatan, kasih sayang dan keadilan, peradaban dan undang-undang, ilmu dan peradilan. Materi dan kekayaan alam, jihad dan dakwah, pasukan dan pemikiran, sebagaimana ia adalah aqidah yang lurus dan ibadah yang benar.

Seperti terefleksikan dalam ungkapan yang dikutip pada awal tulisan bab ini. Bahwa kegiatan "tarbiyah", dalam makna ideologis sebagaimana dipahami oleh Musthofa Masyhur, menempati posisi yang sangat sentral bagi eksistensi gerakan tarbiyah di Indonesia.

Kalangan aktivis gerakan Tarbiyah meyakini suatu konsepsi bahwa perubahan masyarakat dan politik itu dimulai dari ikhtiar untuk merekonstruksi kepribadian Muslim, melalui proses tarbiyah. Melalui proses tarbiyah diupayakan lahir kader-kader yang memiliki kapasitas kepribadian yang memiliki kualitas tertentu yang efektif sebagai bagian dari agent perubahan sosial (*agency of changes*), kemudian setelah itu melangkah pada tahap berikutnya yakni mengelola diri melalui dan di dalam organisasi-melalui partai politik--, diteruskan dengan tahap selanjutnya dengan bekal tersebut kader gerakan tarbiyah agar dapat memberikan kontribusi yang spesifik pada setiap bidang dan tingkat aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

E. Ilmu Sosial Profetik

Persoalan serius yang dihadapi oleh ilmuwan sosial di Indonesia adalah bagaimana menghadirkan ilmu sosial yang mampu untuk melakukan transformasi. Mengapa perlu memfokuskan pada

pertanyaan ini. Hal ini dikarenakan ilmu sosial pada dekade ini masih mengalami kemandekan. Ilmu sosial yang dibutuhkan adalah bukan hanya mampu menjelaskan fenomena sosial, namun juga mentransformasikan fenomena sosial tersebut, memberi petunjuk kearah mana transformasi dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Menurut refleksi Kuntowijoyo dalam menghadapi persoalan ini ilmu sosial akademis dan ilmu sosial kritis, belum bisa memberikan jawaban yang jelas.

Jalan keluar yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo adalah dengan membangun ilmu sosial profetik, yaitu suatu ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Oleh karena itu ilmu sosial profetik, tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan *cita-cita etik* dan *profetik* tertentu. Dalam pengertian ini maka ilmu sosial profetik secara sengaja memuat kandungan nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakatnya. Menurut Kuntowijoyo arah perubahan yang diidamkan adalah didasarkan pada cita-cita humanisasi/emansipasi, liberasi dan transendensi, suatu cita-cita profetik yang diderivasikan dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam surat Ali Imron ayat 110." Engkau adalah umat terbaik (*khoiro umat*) yang dikeluarkan di tengah manusia untuk menegakan kebaikan (*al ma'ruf*), mencegah kemungkaran (*al munkar*) dan beriman kepada Allah (transendental)." Dengan muatan nilai inilah yang menjadi karakteristik ilmu sosial profetik, ilmu sosial profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan.

Dengan Ilmu sosial profetik, akan dilakukan orientasi terhadap epistemologi, yaitu orientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiris, tetapi juga dari wahyu. Dengan gagasan ilmu sosial profetik ilmuwan sosial Muslim tidak perlu terlalu khawatir yang berlebihan terhadap dominasi ilmu sosial Barat di dalam proses *theory building*. Islamisasi pengetahuan dengan proses peminjaman dan sistesis ini tidak harus diartikan sebagai *westernisasi* Islam.

Dalam pencermatan penulis Kuntowijoyo, telah merintis melalui sebuah ikhtiar sebagaimana dapat disimak dalam analisis yang dilakukannya dengan melakukan kritik sekaligus penyempurnaan pada tipologi Santri, Abangan dan Priyayi yang dikonseptualisasikan oleh Clifford Geertz, berikut ini.

Diantara kritik dan sekaligus penyempurnaan dari konsep Geertz ini dilakukan oleh Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo, pada saat ini (dekade delapan puluhan-sembilan puluhan) pengelompokan abangan-santri secara horisontal (berdasarkan pengamalan keagamaan) dan priyayi-wong cilik (berdasarkan stratifikasi sosial) telah mengalami perubahan karena adanya konvergensi sosial. Terjadi mobilitas sosial dari wong cilik ke atas, dan sebaliknya priyayi ke bawah. Sementara itu golongan Santri dan Abangan sudah membuka diri sehingga terjadi proses saling mengisi. Akibatnya, batas-batas kultural menjadi sulit dikenali lagi. Sungguhpun demikian secara sosiologis, kehidupan keagamaan, setiap pemeluk agama memiliki perangkat aturan dan pola perilaku sebagai pengatur tata hubungan komunitas kelompok tersebut. Untuk pemeluk agama Islam aturan nilainya bersumber pada Al Qur'an, Sunnah Rosulullah, atau sistem nilai lainnya yang diadaptasi tetapi tidak bertentangan dengan Al Qur'an dan Sunnah Rasulallah.

Bab 2

KONTRUKSI ILMU SOSIAL INDONESIA DALAM PERSPEKTIF KOMPARATIF : MENGKALI ILMU SOSIAL BERCORAK KEINDONESIAAN

Pendahuluan

Ilmu sosial Indonesia memiliki warisan yang bercampur-aduk dan identitas yang beragam pula. Sebagian amatiran, sebagian profesional, sebagian lain bersifat literer. Namun warisan paling mendasar, dalam arti kualitas karakternya yang paling jelas tampak dari latar belakangnya yang bercampur aduk itu, kemudian diikuti oleh siklus perkembangan yang berulang dengan tambal-sulam di sana sini. Selama hampir dua abad perkembangan ilmu-sosial di Indonesia kita dapat menyaksikan garis perkembangan ilmu-ilmu sosial Indonesia dari bentuknya yang paling awal hingga masa kini. Dewasa ini berkembang apa yang disebut **indigenisasi** ilmu-ilmu sosial Indonesia, tetapi hasilnya lebih merupakan seruan keprihatinan dan tawaran-tawaran parsial ketimbang solusi yang menyeluruh. Kertas kerja ini membicarakan konstruksi ilmu sosial di Indonesia dalam perspektif komparatif, khususnya dengan memperbandingkan perkembangan ilmu sosial dari masa ke masa, khususnya dalam kaitannya dengan upaya membaca perkembangan dewasa ini. Pertanyaan pokoknya ialah, perubahan fundamental macam apakah yang telah terjadi selama hampir dua abad terakhir dan kesulitan-kesulitan apakah yang merintanginya sejak beberapa dekade terakhir, sehingga ilmu sosial di negeri ini terkesan berjalan di tempat dan masih ditanggapi dengan nada pesimistik? Solusi macam apakah yang mungkin dapat ditempuh ke depan, sehingga

terbuka peluang untuk mengembangkan ilmu sosial transformatif? Argumen pokok yang ingin dikemukakan dalam kertas ini ialah bahwa keberhasilan ilmu-ilmu sosial di Indonesia mestilah dilihat dari sudut pandang sejauh mana sumbangan Ilmu sosial Indonesia berhasil memperkaya pemahaman kita terhadap pelbagai segi kehidupan masyarakat Indonesia, baik teoretis maupun metodologis dan/ atau datanya.

Garis Besar Perkembangan Ilmu Sosial Indonesia¹

Sejarah ilmu sosial di Indonesia dapat dilacak ke dalam tiga fase perkembangan berbeda, yaitu, ilmu sosial kolonial (*indologie*); ilmu sosial *developmentalis*; dan ilmu sosial kontemporer. Masing-masing memiliki karakteristik berbeda, bukan saja jiwa zaman yang melatar-belakanginya, melainkan juga karakteristik isi dan orientasi keilmuan-nya. Halaman-halaman berikut ini berupaya meringkaskannya ke dalam sub-judul berikut.

A. Fase Awal: *Indologie* atau Ilmu Sosial Kolonial

Ilmu sosial sebagai *corpus* pengetahuan yang terlembaga pada mulanya berasal dari kajian *indologie*, yakni suatu lembaga yang dibentuk oleh pemerintah kolonial di Leiden pada tahun 1848 untuk menyiapkan bekal pengetahuan tentang masyarakat negeri jajahan bagi calon administrator yang akan dikirim ke Hindia-Belanda (Indonesia zaman kolonial). *Zeitgeist* (iklim intelektual) yang melatar belakangi gagasan ini ialah proses pasifikasi daerah jajahan di Hindia Belanda. Artinya, setelah peperangan dan penaklukan atas sebagian besar wilayah Indonesia, rejim kolonial memerlukan pengetahuan yang lebih mendalam untuk memahami untuk menguasai masyarakat negeri jajahan. Untuk itu didirikanlah pusat kajian *indologie*. Mula-mula terpisah dari universitas, tetapi sejak 1891, berkembang menjadi salah satu jurusan di Universitas Leiden dan masuk ke Indonesia dengan semangat orientalisme lewat lembaga-lembaga kolonial di luar institusi akademik. Yang paling penting di antaranya ialah *Het Kantoor voor Inlandsche Zaken* (didirikan 1899)

¹ Pembahasan pada bagian ini sebagian besar bersandar pada tulisan saya (Mestika Zed, 2006).

yang berada di bawah kendali Departemen Pendidikan dan satu lagi, *Het Kantoor voor Volkslectuur* (1908), yang kemudian menjadi cikal-bakal Balai Pustaka. Pada tahun 1920-an, didirikanlah dua perguruan tinggi yang terkait langsung dengan ilmu sosial, masing-masing ialah Sekolah Tinggi Hukum (*Rechtshogeschool*, RHS) didirikan 1924 dan Fakultas Sastra dan Filsafat (*Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte*, FLW) tahun 1940. Ilmu-ilmu sosial versi *indologie* kemudian berkembang lewat kedua lembaga perguruan tinggi warisan zaman kolonial ini.

Beberapa ciri umum perkembangan ilmu sosial pada periode kolonial secara kasar dapat diidentifikasi sebagai berikut.

1. rezim kolonial datang ke Indonesia tidak hanya membawa perangkat birokrasi kolonial, melainkan juga rejim ilmu pengetahuan. Itulah yang disebut *indologie*, yaitu suatu *corpus* pengetahuan yang didukung oleh rejim kolonial, dengan keahlian *gado-gado*. Para indolog pada dasarnya adalah 'manusia-manusia ensiklopedis' warisan *aufkallung* Eropa abad ke-18, dalam arti bahwa mereka menguasai banyak bidang sekaligus atau berpindah-pindah dari bidang yang satu ke yang lain. Jadi kendati terdapat bidang-bidang keahlian dalam akademi *Indologie* seperti geografi sosial, antropologi, sosiologi, etnologi, filosofi, studi Islam, hukum adat dan linguistik, pada masanya seorang indolog menguasai banyak bidang, sedang mata kuliah sejarah masih tergabung ke dalam semua mata kuliah tersebut sebelum didirikan jurusan sejarah dan filsafat tahun 1940 (Bachtiar, 1974, p. 17).
2. sesuai dengan sifatnya, paradigma ilmu sosial versi indologi "knowledge is power", manakala kelompok disiplin itu kian identik dengan 'ilmu negara', yang mengabdikan dirinya untuk kepentingan kekuasaan dan jika perlu ilmunya harus masuk ke dalam birokrasi pemerintah kolonial (Fasseur, 2003). Selaku demikian ilmu sosial kolonial kecuali sangat diwarnai oleh *bias* Eurosentrisme dengan interest ideologi kolonial, indologi dengan sendirinya juga mengenalkan ilmu-ilmu sosial terapan (*applied sciences*) untuk kepentingan kolonial. Paling terkemuka di antaranya ialah karya Snouck Hurgronje (teori asimilasi);

3. ilmu sosial Indonesia generasi pertama ini, hampir tanpa kecuali, terdiri dari para sarjana Belanda dari pelbagai latar belakang disiplin keilmuan dan karya-karya mereka mampu melahirkan sejumlah teori-teori sosial yang masih berpengaruh, sampai hari ini, antara lain seperti J.H. Boeke (teori ekonomi ganda), B.J.O. Schrieke dan yang lebih muda W.F. Wertheim (teori perubahan sosial *a la* Weberian dan Marxist), Van Vollenhoven (teori hukum adat); Furnival (sarjana Inggris) tentang 'masyarakat majemuk', G.J. Ressink (tentang mitos 350 penjajahan Belanda) sekedar untuk menyebut beberapa di antara mereka.

Bagaimanapun *indologie* sebagai suatu bentuk pengetahuan ilmu sosial *avant-la-lettre* (bentuk yang lebih dini) menjadi basis yang penting dalam upaya membangun sebuah aspirasi, proposisi dan pencarian legitimasi. *Aspirasi* di sini maksudnya ialah bahwa studi tentang perilaku manusia (dalam hal ini manusia Indonesia) sejak semula dikembangkan secara sadar sebagai upaya untuk mengerti dinamika masyarakat negeri jajahan lewat jalan ilmu pengetahuan *indologie*. Jalan ini terbukti ampuh karena selama sekitar satu abad pertama penjajahan Belanda di Indonesia perang Belanda melawan 'pemberontakan' pribumi sebenarnya tidak selamanya dimenangkan dengan ujung bedil, melainkan berkat keunggulan rejim ilmu pengetahuan di belakangnya.

B. Ilmu Sosial Developmentalis

Selepas PD II, khususnya sejak tahun-tahun 1950-1960-an terjadi fase pergeseran penting dalam perkembangan ilmu sosial Indonesia dari *mainstream* sebelumnya (*indologie*) yang lebih berorientasi Eurosentrisme kepada ilmu sosial baru yang berkiblat ke Amerika Serikat (AS). Pergeseran ini di satu pihak berkaitan erat dengan *zeitgeist* yang mengitarinya, khususnya terkait dengan perubahan dramatis kondisi politik dalam negeri Indonesia di satu pihak dan konstelasi politik dunia sezaman dalam arti luas di lain pihak. Yang pertama berhubungan dengan proses dekolonisasi, lewat perang kemerdekaan paska 1945 dan sentimen anti-Belanda yang bermuara pada 'pengusiran' semua guru besar Belanda yang mengajar di perguruan tinggi di Indonesia sejak awal 1950-an. Yang

kedua berkenaan dengan munculnya persaingan global antara Blok Barat (kapitalis) dan Blok Timur (komunis) dalam hubungan pembangunan jejaring baru dari hubungan kolonial ke hubungan ideologi global antara negara-negara bekas negeri jajahan dengan patron mereka di kedua blok tersebut.

Putusnya hubungan antara bekas negeri induk (Belanda) dan koloninya (Indonesia) sejak tahun 1950, ternyata berdampak besar terhadap perkembangan ilmu sosial di Indonesia selanjutnya. Salah satu di antara ialah bahwa untuk beberapa lama Indonesia tak lagi berkiblat ke Belanda, melainkan ke Amerika Serikat (AS).² Bukan kebetulan jika selepas PD I, AS tampil sebagai negara adidaya ekonomi dunia berhadapan dengan saingan utamanya, Uni Soviet (sekarang Rusia). 'Perang dingin' untuk memenangkan pengaruh global ini tak hanya memerlukan dukungan industri senjatanya, melainkan juga lewat akses pengetahuan. Berkembangnya studi kawasan (*area studies*) sebagai bentuk inovasi akademis yang penting dalam ilmu-ilmu sosial paska PD II, tetapi pada saat yang sama juga tidak terlepas dari kepentingan ideologi global. Program-program studi kawasan yang dirancang untuk menghasilkan para spesialis di kawasan tertentu. Di Indonesia pengaruh lembaga "The Social Science Research Council" yang dibentuk AS selepas Perang Dunia II membuka jalan bagi kerja sama akademik antara kedua negara dengan mengirimkan sejumlah mahasiswa AS ke Indonesia dan sebaliknya (Utrecht, 1973: 40).

Para sarjana yang terlibat di dalam program itu biasanya berasal dari latar belakang disiplin ilmu sosial yang berbeda-beda -- dan kadangkala juga dari beberapa disiplin ilmu alam -- atas dasar kesamaan kepentingan di suatu kawasan (atau bagian dari kawasan) tertentu. Studi kawasan secara definitif menonjolkan sifat "multidisipliner". Ide dasarnya sangat sederhana, yaitu sebuah zona geografis dan sekaligus kawasan studi yang konon dianggap memiliki koherensi budaya, sejarah dan seringkali juga bahasa. Maka muncullah studi kawasan untuk Asia Tenggara, di samping studi

² Tentang perkembangan tradisi akademik di bidang ilmu-ilmu sosial paska-perang di Belanda lihat Philip Quarles van Ufford, Frans Husken dan Dirk Kruijt, eds. (1989).

regional untuk kawasan Amerika Latin, Afrika, Uni Soviet, Asia Timur (Cina dan Jepang), Asia Selatan, dan belakangan Eropa Barat (Wallerstein, 1997: 57).

Studi kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia, dianggap menjadi labor bagi kerja sama akademik paling menarik bagi AS. Bahkan menurut Benda (1982:13) tidak ada satu pun negara di kawasan Asia Tenggara yang memperoleh perhatian lebih besar dan dukungan dana yang lebih banyak dari AS selain Indonesia. Negara adidaya itu tidak hanya mengeluarkan dana besar untuk program bantuan pembangunan, melainkan juga program pertukaran lewat jalur pendidikan, dengan mengirim tim penelitiannya ke Indonesia, sebaliknya memberi kesempatan kepada sarjana Indonesia untuk melanjutkan studinya di AS. Salah satu program kerja sama yang lebih awal berada di bawah suatu kelompok kerja proyek penelitian MIT (*Massachussetts Institute of Technology*) yang datang ke Indonesia pada pertengahan 1950-an. Mereka adalah sejumlah mahasiswa tingkat doktoral AS yang bekerja untuk penelitian disertai mereka. Dalam perkembangan kemudian, proyek ini, tidak hanya menghasilkan sejumlah disertasi doktor (Ph.D), tetapi juga berkelanjutan dengan menerbitkan sejumlah buku yang kemudian menjadi bahan rujukan yang penting dalam studi ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Dua orang yang paling terkemuka di antara mereka karena reputasi akademik mereka yang mendunia ialah Clifford Geertz, seorang antropolog yang sangat produktif dan kemudian Ben Anderson dalam ilmu politik dan sejarah.

Dengan demikian, ilmu sosial di Indonesia secara lambat laun tapi pasti mulai bergeser dari tradisi *indologie* yang berorientasi Eurosentrisme ke ilmu sosial developmentalis, yang berorientasi AS. Istilah ilmu sosial developmentalis (pembangunan) bukan tidak ditemukan dalam katalog epistemologi ilmu sosial yang pernah berkembang sampai saat ini, terutama dalam kelompok disiplin-disiplin tertentu seperti sosiologi, antropologi, sejarah dan ekonomi. Beberapa cirinya dapat diidentifikasi sebagai berikut.

1. Paradigma ilmu sosial developmentalis, pada dasarnya tidak mengalami perubahan signifikan dengan pendahulunya, *indologie*, atau ilmu sosial kolonial. Hanya saja *zeitgeist* yang melatar-

belakanginya sudah berbeda. Dengan munculnya negara-negara baru yang merdeka selepas PD II, motif ideologis negara-negara Barat dalam menjalin kerja sama akademik dengan negara-negara baru itu sangat jelas di dalamnya, khususnya bentuk ketergantungan baru negara penjajahan dengan “tuan” mereka yang baru.

2. Asumsi dasar atau paradigmanya dapat disederhanakan dengan mengandaikan bahwa kawasan non-Barat secara analitis sama seperti kawasan-kawasan Barat, tetapi sekaligus tidak sama (Wallerstein 1997: 61). Sama dalam arti bahwa ada sebuah jalur modernisasi (pembangunan) yang sama untuk semua bangsa (rakyat, kawasan dan potensinya) dan karena itu semuanya sama. Tetapi bahwa bangsa-bangsa adalah berbeda satu sama lain karena mereka memang berada pada geografi dan tahap yang berbeda-beda, dan karena itu mereka sungguh tidak sama. Istilah *developmentalis* (“pembangunan”) digunakan untuk mengacu pada suatu premis yang berakar pada teori-teori modernisasi. Modernisasi memiliki watak ideologi dalam dirinya di mana model Barat juga dapat diupayakan agar dapat diaplikasikan ke kawasan non-Barat dengan cara menafsirkan perkembangan historis dunia Barat sebagai sebuah kematangan (kemajuan) dan dengan sendirinya juga dapat menjadi model bagi negara-negara terkebelakang alias “dunia ketiga”.
3. Lebih berorientasi pada studi kawasan (dalam hal ini Asia Tenggara, khususnya Indonesia) yang menjadi garapan ilmuwan sosial pada masa ini merupakan unit kajian yang dapat ditarik paralel ke dalam orbit akademik dan sekaligus ideologi politik AS. Di situ ilmuwan sosial bekerja secara bersama-sama menangani masalah-masalah pembangunan ekonomi secara komprehensif dengan mengadopsi teori-teori modernisasi sebagai *mainstreamnya*.
4. Erat kaitannya dengan butir di atas, konsep-konsep utama yang digunakannya seperti *Gemeinschaft-Gesellschaft*, solidaritas mekanis dan organik, *folk-urban* (desa-kota), keterbelakang (‘tradisional’) dan maju (‘modern’), agraris dan industrial, kaya dan miskin, dan seterusnya. Konsep-konsep teoretis ini tidak hanya

menjadi alat analisis yang sangat digemari, tetapi juga mencerminkan titik perhatian mereka terhadap masalah-masalah 'pembangunan' di negara Dunia Ketiga (Belakangan citra hierarkis dari "Dunia Ketiga" diubah sedemikian rupa menjadi "Tiga Dunia". Kalangan ilmu sosial Marxist umumnya sudah lama mencurigai dan mengeritik teori-teori modernisasi, termasuk yang dikembang AS di Indonesia sebagai 'borjuis' dan *ahistoris* (Utrecht, 1973; Wertheim, 1984).

5. Dari sudut pendekatan teoretis dan metodologinya, juga terjadi beberapa pergeseran penting. Kalau studi-studi *indologie* tadinya lebih menekankan pendekatan etnografis, studi ilmu sosial developmentalis lebih pada kajian pembangunan dengan pendekatan budaya dan metode komparatif (Subianto, 1989: 67). Dalam hubungan ini, penting disebutkan nama Clifford Geertz (teori involusi pertanian dan perilaku agama Jawa), Ben Anderson (teori nasionalisme dan konsep kekuasaan Jawa). Dalam hal ini ada dua format pendekatan akademis yang berkembang dalam ilmu sosial developmentalis, yang secara langsung mempengaruhi teori-metodologi ilmu sosial Indonesia. Format pertama, ialah apa yang disebutnya dengan "liberalisme anti-kolonialisme" dan "metode historis"; Format kedua ialah teori-teori "liberalisme imperial dan metode komparatif" (Anderson, 1982: 71-3). Yang pertama lebih banyak dilhami oleh para pionir studi Indonesia di AS antara lain Rupert Emerson, H.J. Benda, George MacT. Kahin (politik), John Echols, Clifford Geertz (antropolog), Clire Holt, Guy Parker, Karl J. Pelzer,³ dan barangkali bisa ditambahkan dua nama Bruce Glassburner dan Benyamin Higgins (keduanya ekonom). Namun penting dicatat, bahwa meskipun masing-masing berasal dari disiplin ilmu yang berbeda-beda, kedua format di atas sangat intens menggunakan pendekatan historis.

³ Lihat catatan Daniel S. Lev dalam "Introduction" untuk buku Anderson dan Audrey Kahin (eds.) (1982), hal. 2-3 dan ulasan Tamara (1997: 23ff) tentang generasi pertama dan kedua ahli ilmu sosial Amerika Serikat sebagai kelompok "American school".

6. Ilmu sosial developmentalis melahirkan ilmuwan sosial generasi baru yang kini lebih sering disebut *Indonesianists*, yaitu pakar asing yang mondial dan berkeahlian tentang Indonesia. Umumnya terdiri dari sarjana Amerika dan kemudian juga sejumlah sarjana asing lainnya yang belajar di AS, khususnya Jepang (Nakamura, Takashi Siraishi, Tsyoshi Kato, Aiko Kurasawa – untuk menyebut beberapa di antara mereka).

Begitulah, setidaknya sampai pertengahan 1960-an, ilmu sosial yang ada di Indonesia tak lain ialah ilmu sosial yang diperkenalkan oleh sarjana di universitas-universitas AS yang dibawa ke sini dalam kerangka kerja sama riset dan pengembangan ilmu sosial di Indonesia itu sendiri. Implikasi teoretis-metodologis dari kecenderungan ini amat besar pengaruhnya terhadap perkembangan selanjutnya. Beberapa di antaranya dapat diidentifikasi seperti yang baru saja diidentifikasi karakteristiknya. Bersamaan dengan itu Indonesia mulai melahirkan segelintir ilmuwan sosial Indonesia generasi pertama, yaitu mereka yang memperoleh pendidikan tahun 1950-an. Sebagian di antaranya sempat mengenyam pendidikan lewat guru-guru Belanda mereka -- untuk tidak mengatakan terdidik secara *indologies*, seperti Soepomo (hukum), T.G.S. Moelia (sosiologi), Koentjaraningrat (antropologi), Soekmono (arkeologi), sedikit banyak Sartono Kartodirdjo (sejarah), Slamet Imam Santoso (psikologi), Wijoyo Nitisastro (ekonomi), di samping sejumlah sarjana humaniora seperti St. Takdir Alisyahbana, Prijono dan Slamet Imam Mulyana, Porbatjaraka -- adalah murid-murid para sarjana Belanda yang secara langsung dan tak langsung terkait dengan tradisi *indologie*. Dalam tahun 1950-an, tak hanya dua orang di antara mereka yang menduduki kursi guru besar (profesor) di bidangnya, yaitu Soepomo dan T.G.S. Moelia. Meskipun demikian sumbangan mereka sebagai peletak dasar ilmu sosial Indonesia tidak bisa dinafikkan.

C. Ilmu Sosial Indonesia Kontemporer

Penggunaan istilah ilmu sosial Indonesia kontemporer di sini hanyalah bersifat denotatif sekedar untuk menggambarkan arah dan kecenderungan umum dalam perkembangan ilmu sosial selama Orde

Baru dan sesudahnya. Jadi istilah itu agak bersifat “arbitrer”, dan pengertian semacam itu bisa dipahami dalam arti, bahwa dalam banyak hal ia mencerminkan kelanjutan dari perkembangan sebelumnya, tetapi pada saat yang sama beberapa ciri pokoknya sebagaimana yang akan ditunjukkan berikut ini, masih tetap ada dan bertahan sampai sekarang.

Untuk satu hal perlu dicatat, bahwa sampai pertengahan pertama 1960-an kita agaknya belum bisa berbicara tentang statistik perkembangan ilmu sosial Indonesia, baik mengenai profesi dan/atau komunitas ilmuwan sosialnya, maupun lembaga penelitian dan pendidikan ilmu-ilmu sosial yang lebih profesional. Namun sejak awal Orde Baru, khususnya setelah memasuki tahun 1970-an -- sejalan dengan pulangnya sejumlah sarjana ilmu sosial yang menyelesaikan studi mereka di luar negeri,⁴ tampaknya terdapat loncatan-loncatan penting.

Mengamati perkembangan ilmu sosial sampai tahun 1980-an, pada umumnya orang berpendapat bahwa tingkat dukungan dan minat pemerintah terhadap ilmu sosial di Indonesia melebihi negara mana pun di Asia Tenggara (Mofit, 1983: 63). Peluang ini dalam satu lain hal jelas merupakan buah yang disemaikan sejak tahun 1950-an, ketika ilmu sosial developmentalis makin mengikis tradisi ilmu sosial kolonial alias *indologie*. Jika kita menoleh kembali ke keadaan ilmu sosial di masa Orde Baru, setidaknya ada beberapa karakteristik menarik untuk dicatatkan berikut ini.

1. Kian berkembangnya minat sarjana luar negeri untuk mempelajari Indonesia. Mula-mula Amerika Serikat, kemudian Australia dan beberapa negara Eropa seperti Inggris, Perancis,

⁴ Kuncaraningrat, ed. (1979), dan Taufik Abdullah (1983) telah mendokumentasikan dengan baik data mengenai perkembangan ini, begitu juga pencapaian-pencapaian ilmu sosial dan kemanusiaan, di samping rintangan-rintangan struktural yang dihadapi selama dekade 1970-an dan awal 1980-an. Sekedar ilustrasi, nama-nama sarjana ilmu sosial, termasuk ekonom Indonesia yang belajar di AS dan kembali ke tanah air sekitar akhir 1950-an dan pertengahan 1960-an dan judul tesis mereka (Master dan Ph.D. mereka) dapat ditemukan dalam Koentjaraningrat, ed (1979), pp. 269-285; Benny Subianto (1989): pp. 68 dan 70.

Jerman dan belakangan juga di Eropa Utara yang berpusat di Swedia dan Jepang.⁵

2. Bersamaan dengan kecenderungan ini ada dua gejala menarik yang perlu dicatat: *pertama* masuknya kembali generasi baru peneliti Belanda yang sudah ‘tercerahkan’ dalam paradigma baru dalam “*werkgroep*” *Indonesich studies* dengan sejumlah bidang studi (*vakgroep*) di berbagai universitas Belanda,⁶ menggantikan mantel lama, *indologie*. Kedua timbulnya kesadaran baru di kalangan sarjana Asia Tenggara tentang hubungan regional antar-negara-negara di kawasan itu, yang sebelumnya tidak dikenal. Ini tentunya sejalan proses-proses dekolonisasi politik paska PD II, tetapi sejalan dengan itu rupanya terjadi semacam proses “dekolonisasi metodologi”, ketika Asia Tenggara dimaknai sebagai lapangan studi yang masuk akal (*reasonable*), suatu *a tangible field of study*, seperti diajukan oleh O.W. Wolters (1994).
3. Tingginya kadar “parokhial” antardisiplin ilmu yang berbeda-beda dalam rumpun ilmu sosial, baik ke luar mau ke dalam. Ke luar, maksudnya klaim keabsahan pembagian utama ilmu pengetahuan modern ke dalam tiga *locus* yang secara instrinsik dianggap berbeda: rumpun ilmu alam, ilmu sosial dan ilmu kemanusiaan. Ke dalam maksudnya perbedaan di antara disiplin-disiplin ilmu sosial itu sendiri. Kedua-duanya sama parahnyanya karena masing-masing saling mengabaikan dan bahkan melecehkan satu sama lain, sehingga yang terjadi ialah “dialog si tuli”, meminjam istilah Boerke (1985). Celaknya kelompok yang satu cenderung memandang jelek yang lain, atau kalau bukan demikian saling

⁵ Tentang sejarah perkembangan studi Indonesia di berbagai belahan dunia, seperti di Amerika Serikat antara lain lihat Utrecht (1973), Szanton (1981), Anderson and Kahin (1982), Frederick (1989), Tamara (1997); di Australia lihat Viviani (1982), Brewster and Reid (copy tt); di Eropa antara lain lihat Bahrin, et.al. (1981), khusus di Inggris Basset (1981), Smith (1981), King (1989); di Perancis Pelras (1978), Lombard (1981), Lecrec (1990); di Jerman Dahm (1975, 1991); di Belanda Uffords and Husken eds. (1989).

⁶ Tentang *internasionalisering* (internasionalisasi) studi Indonesia di Belanda lihat esei Frank Vermeulen, “Leiden word zwaartpunt voor Indonesische studies” dalam *Mare*, [Tabloid Universitas Leiden], 27 Januari 1990; Lihat juga Ufford, et.al. (1989).

menunjukkan kehebatannya. Ahli sejarah atau mahasiswa sejarah, misalnya, seringkali dilecehkan dengan mengaggap pekerjaan mereka hanyalah sebagai tukang kumpul fakta-fakta (*facts-collector*) manusia yang telah mati; pekerja ilmu amatiran yang rabun, karena tidak mempunyai teori, sesuatu mengingatkan kita pada ejekan Herbert Spencer yang mengatakan bahwa sejarawan hanyalah tukang angkat batu yang akan digunakan sosiologiwani untuk membuat bangunan. Sebaliknya banyak sejarawan yang memandang ilmuwan sosial sebagai orang yang suka menggunakan *jargon-jargon* yang abstrak untuk menyatakan hal-hal yang sudah jelas; tidak memiliki *sense* waktu dan tempat, membenamkan individu ke dalam kategori-kategori yang kaku; maka untuk menutup semua ini, mereka menyebut kegiatan mereka sebagai hal yang 'ilmiah'. Di beberapa tempat di Indonesia, para dosen dan mahasiswa fakultas tertentu ikut mendesak agar pindah ke atau bergabung dengan fakultas lain karena beberapa alasan praktis, antara lain merasa ijazah cap fakultas mereka kurang "bonafide" atau kurang dihargai oleh pemerintah atau biro pelayanan tenaga kerja. Jadi berkaitan dengan masalah kelembagaan dalam organisasi ilmu pengetahuan.

4. Erat kaitannya dengan butir di atas, ialah ketidakjelasan atau mungkin kerancuan dalam menyiasati perkembangan ilmu sosial yang kelihatan makin tak terkendali, sehingga menimbulkan kebingungan-kebingungan yang terkesan belum tersedia jawabannya. Di satu pihak terdapat pengkotak-kotakan yang semakin tajam dalam rumpun ilmu-ilmu sosial dan di lain pihak terjadi pencagihan sepesialisasi yang kelihatan semakin mendekatkan mereka satu sama lain.
5. Ilmu sosial semakin ahistoris dan parokial. Bila ilmuwan sosial generasi pertama dan kedua akrab dengan sejarah sebagai sumber ide teori mereka, pada masa sekarang semakin meninggalkan pendekatan sejarah. Parokial maksudnya bahwa ilmu-ilmu sosial nonekonomi misalnya semakin terspesialisasi ke dalam bagian yang lebih kecil seperti terlihat dalam literatur sosiologi pembangunan, komunikasi pembangunan, antropologi

pembangunan, administrasi pembangunan, di samping ilmu ekonomi sendiri bahkan perlu mempertegas dirinya dengan ekonomi pembangunan sebagai salah satu subdisiplinnya. Sebaliknya pada saat yang sama terdapat kecenderungan yang berlawanan. Dalam hal ini misalnya, di satu pihak terdapat klaim bahwa ilmu sosial semakin dianggap penting peranannya dalam memecahkan masalah-masalah pembangunan, tetapi di lain pihak ada kecurigaan bahwa ilmu-ilmu sosial dianggap unsur yang “menggangu” karena dicap mempersulit perencanaan ekonomi dan tak mampu memberikan indikator empirik yang terukur menurut model pembangunan yang makin lama makin bergerak ke paradigma positivistik. Dalam situasi yang paradoks seperti itu, di manakah sesungguhnya tempat ilmu-ilmu sosial (dalam bentuk jamak) Indonesia, khususnya di tengah-tengah perkisaran sejarah bangsa yang tengah dilanda krisis multidimensi berkepanjangan dewasa ini, yang *notabene* berada pada pergantian zaman: pergantian abad, pergantian milenium, pergantian rejim, pergantian paradigma dan seterusnya.

D. Indigenisasi Ilmu Sosial Indonesia?

Salah satu tema diskusi tentang ilmu sosial Indonesia akhir-akhir ini ialah mencuatnya wacana indigenisasi (dari kata Inggris: *indigenos* = asli, pribumi, dalam hal ini indigenisasi) ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Saya tidak tahu persis dari mana asal mula istilah itu dimunculkan. Dua tahun lalu istilah itu muncul kembali dalam sebuah seminar nasional yang diadakan oleh Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta berajuk “Indigenisasi Ilmu Sosial dan Implementasinya dalam Pendidikan Ilmu Sosial di Indonesia” (Prosiding Seminar, 2012). Sayangnya dalam seminar itu (demikian juga dalam prosiding) tidak disinggung bagaimana istilah itu muncul sebelumnya, kecuali gagasan yang melatar-belakanginya, terutama gambaran tentang kerisauan tentang mutu ilmu sosial di Indonesia dan relevansinya dengan pembangunan, dalam hal ini termasuk pengembangan di bidang pendidikan.

Diskusi dan pembahasan seperti itu cenderung direduksikan kepada soal-soal sebab-musabab kemacetan ilmu sosial dari segi

teknis dan rintangan struktural yang bersumber dari kebijakan pemerintah, di samping kelemahan ilmuwan sosial Indonesia itu sendiri yang terbelenggu 'imperialisme akademis'. Mengutip pendapat Al Faruqi dan Naquib Al Attas, Nasiwan dan Hendrastomo dalam makalahnya "Dari Diskursus Alternatif Menuju Indogeneousasi Ilmu Sosial Indonesia" (pp. 41-62), yakin bahwa pribuisasi ilmu sosial merupakan alternatif terhadap ilmu sosial yang berporos pada Eropasentris.

Namun diskusi-diskusi kritis di bidang teori-metodologi seperti yang terjadi sebelumnya "hampir tak pernah terjadi" (Otto D. van den Muijzenberg 1997: 153). Isu-isu yang sering mengemuka cukup rumit dan beragam, mulai dari argumen bahwa ilmu sosial di Indonesia masih relatif muda; terbatasnya jumlah sarjana yang terlatih secara profesional, yang terjebak dengan jabatan rangkap; terbatasnya insentif kelembagaan untuk menghasilkan penelitian yang bermutu, yang bisa digunakan bagi pengambil keputusan; rintangan (*constrains*) yang bersumber pada kebijakan pemerintah dan/ atau "pesan sponsor" (baca: negara), yang membatasi fokus penelitian pada aspek-aspek yang diperlukan untuk tujuan "pembangunan" yang berorientasi *top-down* atau "selera beginda." Rincian penyebabnya masih bisa diperpanjang seperti kebiasaan ilmuwan sosial untuk menggunakan kategori-kategori, pemilihan masalah, konseptualisasi, analisis, generalisasi, deskripsi, eksplanasi dan interpretasi yang ditiru dari Barat" (Nasiwan dan Hendrastomo, 2012: 43). Satu dekade sebelumnya, Bambang Purwanto, guru besar sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, menyampaikan keluhan yang sama.⁷

Semua alasan yang pernah dikemukakan sejauh ini bukan tidak ada korelasinya dengan persoalan mutu ilmu sosial di Indonesia. Artinya, betapapun hebatnya mutu keilmuan mereka dan kemungkinan teraplikasikan dalam pembangunan, komunitas ilmu

⁷ Lihat Bambang Purwanto, makalah disampaikan pada Seminar Nasional Dies Natalis Fisipol UGM ke-47 dengan tema "Kemacetan Ilmu-ilmu sosial dan Tantangan Perubahan ke Depan", Yogyakarta, 25 September 2002.

sosial itu tetap berada pada kedudukan yang lemah, karena lembaga tempat mereka bekerja (PNS) yang menjadi subordinasi dari rejim otoriter yang sedang berkuasa dan sedikit banyak juga merupakan konsekuensi logis dari arus paradigma ilmu sosial developmentalis yang membawa mereka terperangkap di dalamnya. Agaknya dalam hubungan inilah Kleden (dalam Nordholt & L. Visser, 1997:35), menyebut ilmu sosial di Indonesia pada masa ini cenderung menjadi ilmu milik negara dalam arti "ilmu tentang segala hal ihwal yang menjadi kepentingan negara." Jika demikian halnya maka pada fase ini negara tampaknya ikut bertanggung jawab terhadap kemandegan ilmu-ilmu sosial di Indonesia, di samping faktor-faktor lain yang disebutkan di atas.

Dalam hubungan ini izinkan saya secara ringkas mengemukakan agrumen berikut. *Pertama*, secara teoretis dan metodologis tidak ada yang menghalangi ilmuwan Indonesia untuk mengutip atau menyetujui temuan ilmuwan Barat atau di mana pun, bahkan dari kajian indologi sekali pun, dan ilmu sosial jenis apa pun, karena ilmu pengetahuan (termasuk ilmu sosial) berkembang dinamis. Teori-teori baru lahir dari kuburan teori-teori lama. Ilmu-ilmu sosial Barat berkembang di atas fondasi paradigma yang jelas, sehingga saat ini kita dapat mengenal setidaknya, empat paradigma ilmu sosial (ilmu sosial positivistik, ilmu sosial interperatif (humanistik), ilmu sosial kritis dan ilmu sosial paska-kolonial). Masing-masing bisa diidentifikasi, sebagaimana halnya dengan garis perkembangan ilmu sosial Indonesia seperti yang disinggung di muka.

Kedua, lagi pula ilmu sosial yang pernah berkembang di Indonesia, apapun tipenya, tetap berupaya menggali realitas fakta sosial lokal di Nusantara, termasuk ilmu sosial versi indologi. Terlepas dari plus-minus temuannya, Snouck Hurgronje, misalnya, menemukan tipologi agama orang Aceh dan menafsirkan realitas sosial di sana sesuai dengan kerangka teori yang dimilikinya. Demikian pula Geertz, juga menemukan perilaku kebergamaan (Islam) orang Jawa dengan kategori-kategori lokal (abangan, santri dan priyayi). Betapapun teori Geertz telah dikritik oleh banyak ilmuwan, termasuk ilmuwan Indonesia, teori Geertz tetap saja dikutip, paling tidak untuk menunjukkan kelemahan inheren dalam konsep-konsep

yang diajukannya. Jauh sebelum itu, masa jaya perkembangan ilmu-ilmu Islam juga merupakan adopsi dari ilmu Barat (Yunani Kuno). Karya mereka dominan dan sebaliknya menjadi sumber inspirasi dan dikutip oleh banyak ahli Barat. Sejarawan New Zealand, Antony Reid, menulis tentang 'sejarah nasional, Indonesia dengan menggali sumber-sumber pribumi, seperti juga Van Leur, Ressink, Ben Anderson (tentang konsep kekuasaan Jawa) dan Lombard sebelumnya. Para *Indonesianist* Barat atau Timur umumnya menguasai dengan baik bahasa lokal. Tidak banyak ilmuwan sosial Indonesia yang melahirkan konsep-konsep teoretis mengenai masyarakat Indonesia seperti ditunjukkan oleh Mochtar Nami tentang teori migrasi Minangkabau (teori merantau), Taufik Abdullah tentang konsep "schakel society", Kuntowijoyo tentang "ilmu sosial profetik", Sartono Kartodirdjo tentang konsep "ratu adil" atau "gerakan mileniarisme".⁸ Jika boleh, izinkan saya mencatat tipologi 'politik kepiangan' dalam majemen politik pergerakan.⁹ Pemikiran teoretis non-Barat di luar Indonesia seperti konsep "Islam Hadhari" oleh Tun Seri Abdullah Ahmad Badawi di Malaysia atau "pendidikan kaum tertindas" oleh sejarawan Amerika Latin Paulo Freire (edisi terjemahan Indonesia, 1991), semuanya juga tidak membatasi bahan rujukannya pada ilmuwan Barat yang dicela "Eurosentrisme". Dalam konteks sejarah Indonesia, pembaruan teoretis-metodologis di Indonesia juga berasal dari sana (Van Leur, Ressink dan John Smal).

Ketiga, sebenarnya tidak terlalu menjadi soal betul seandainya pengetahuan teoretis yang dikembangkan oleh seseorang atau oleh teoretisi sosial mana pun seara kritis mengikuti jalan fikiran orang lain karena pengetahuan pada dasarnya adalah endapan, daur ulang atau modifikasi dari pengetahuan sebelumnya yang diperoleh melalui tradisi, pendidikan dan/ atau lembaga dengan aliran tertentu asal ia tidak menjadi pengekor bulat-bulat. Masalahnya ialah

⁸ Lihat Mestika Zed, "Konsep Merantau Minangkabau hingga Perantauan ke Negeri Sembilan", Kertas kerja dibentangkan pada Simposium bertajuk: "Diaspora Minang: Sejarah, Budaya dan Teknologi serta Senibina", Port Dickson, Negeri Sembilan, Malaysia, 25-27 April 2014.

⁹ Mestika Zed, *Kepialangan, Politik dan Revolusi. Palembang 1900-1950* (Jakarta: LP3ES, 2003).

bahwa ilmuwan Indonesia diasuh dalam dalam iklim pendidikan membeokan guru, sehingga melahirkan manusia-manusia konsumtif dan bukan tipe manusia ktiritis, kreatif dan berjiwa merdeka.

Keempat, peneliti manapun dan dalam disiplin apapun, secara teoretis dan metodologis tidak akan bergerak lebih jauh dari wacana teori dan metode yang sudah tersedia sebelumnya. Teoretis, maksudnya, tiap teori dengan sendirinya mengandung sifat kebal (*immune*) terhadap falsifikasi teori karena tiap teori pada dasarnya selalu mengandung dua unsur utama dalam dirinya (i) inti teori yang terdiri dari suatu hukum utama, yang merupakan unsur logis dalam membangun kerangka teoretisnya; (ii) unsur empiris yang akan menentukan seberapa luas data empiris di mana teori tersebut dikembangkan. Metodologis, maksudnya semua data yang tersedia (apa pun bidang disiplinnya) tidak akan bergerak melampaui data dan teknik pengumpulan data yang sudah terstandar secara universal. Misalnya metode ekperimental untuk data labor, observasi dan survey untuk data lapangan, metode dokumenter atau kepustakaan dan filogi untuk data teks. Paling jauh mereka akan mengombinasikan satu dua metode atau lebih metode dan jenis datanya. Lagi pula, dalam ilmu sosial dari aliran Weberian sudah lama memperkenalkan metode *verstehen* atau *emic* (from within) begitu juga dalam riset sejarah disebut *historical mindedness* (rasa hayat historis) untuk menyelami ide-ide dari sudut pandang aktor. Ini dengan sendirinya akan mengantarkan peneliti kepada indigenisasi ilmu sosial. Manakala ilmuwan sosial Indonesia mampu memperbanyak dan memperbaharui kerangka teoretis risetnya menerbitkan karya mereka dalam bahasa internasional (utamanya Inggris), pada hemat saya, akan mengurangi tekanan psikologis dan perasaan inferior ilmu sosial Indonesia.

Pandangan di atas hendak mengemukakan proposisi atau paradigma bahwa tidak ada alasan logis yang secara intrinsik menghalangi mengapa aspirasi pengembangan ilmu pengetahuan sosial tanpa menyibukkan diri dengan indigenisasi ilmu sosial tetap mungkin. Logikanya malah justru sangat kontras dengan *trend* globalisasi dewasa ini. *Pencarian legitimasi* indigenisasi ilmu sosial Indonesia mencerminkan fakta bahwa mereka mengemukakan

wacana baru sebagai upaya untuk mereperasi atau mendekonstruksi ilmu sosial Barat, dalam hal ini mengubah keadaan sesuai dengan semangat reformasi dewasa ini. Namun sejauh yang dapat dipahami lewat kertas kerja seminar indigenisasi ilmu sosial Indonesia dua tahun lalu itu, pemahamannya dibelokkan pada konsep pengetahuan lokal (*local genius*) atau kearifan lokal sebagai wacana baru yang sedikit banyak merupakan kelanjutan dari teori paska-kolonial. Akhirnya, legitimasi tak pernah menempuh satu jalan dan jalan yang ditempuh ilmu sosial di Indonesia di masa lalu melahirkan warisan yang bercampur aduk.

Penutup

Bagi para sarjana ilmu sosial hari ini, pertanyaannya sekarang agaknya tidak lagi soal apakah tipe ilmu sosial macam apakah yang ingin dikembangkan berikutnya, melainkan sumbangan apa (teoretis-metodologis) yang dapat diberikannya bagi memperdalam dan memperkaya pemahaman kita tentang realitas pengalaman masyarakat Indonesia yang semakin kompleks dan mondial. Relevansi pertanyaan ini tidak sesederhana menjawab keprihatian karena merasa dimarginalkan. Yang lebih penting ialah bahwa memperbandingkan “kemajuan” atau sebaliknya “kemerosot-an” ilmu sosial Indonesia, harus dimulai dengan mempelajari kembali lintasan sejarah (*historical trajectory*) yang dilewati oleh rumpun disiplin ini di masa lalu dan adakah tragedi kemanusiaan yang berulang di zaman kontemporer ini (bencana asap, korupsi, ketewasan sia-sia di pelintasan jalan kereta api, bencana alam (banjir, longor dan kebakaran) mampu mengubah cara pandang baru kita dalam memperkembangkan ‘ilmu sosial profetik’ seperti yang diusulkan mendiang sejarawan Kuntowijoyo. Bagaimana pun sifat kritis ilmu sosial merupakan prasyarat utama dalam menyikapi ilmu sosial dalam era globalisasi dewasa ini dengan beragam ide dan praktek yang harus dijawab, bukan secara instan, melainkan suatu kajian yang rinci dan kerangka teoretis yang baru pula. Kemenangan visi teori modernisasi yang menyebar begitu cepat dalam dunia akademik sejak 1950-an, ternyata membuat kita kian lebih berhati-hati memahami konsep pembangunan bangsa sebagai proses yang

memerlukan sumber-daya dan pengorbanan. Kita sudah mengalaminya, tetapi formula baru untuk memahami masyarakat Indonesia belum juga ditemukan. Memandang kembali ke peluang dalam era dekolonisasi ilmu pengetahuan ternyata tidak mudah, tetapi itu tetap harus diupayakan sebab pada akhirnya ia dapat mengingatkan kita betapa pentingnya untuk terus menerus mencari formula bagi permulaan yang baru, baik teoretis maupun implementasi ilmu sosial Indonesia di masa depan, baik dalam dunai akademik di perguruan tinggi maupun dalam dunia pendidikan pada umumnya, termasuk dalam IPS tentunya.

Bab 3

INDIGENISASI DALAM PETA PERKEMBANGAN TEORI ILMU SOSIAL

Pendahuluan

Ada kebutuhan mendesak secara akademik untuk menjawab sebuah pertanyaan penting yaitu dimana posisi Indigenisasi ilmu-ilmu sosial dalam peta perkembangan teori-teori sosial. Pertanyaan ini perlu segera mendapatkan jawaban yang konseptual, mengingat konsep indigenisasi ilmu-ilmu sosial sejak tahun 2015 telah resmi menjadi visi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta. Dalam uraian tulisan ini terlebih dahulu akan dipaparkan perkembangan ilmu sosial yakni ilmu sosial konvensional dan ilmu sosial non konvensional. Jika menggunakan terminologi ini kiranya upaya Indigenisasi ilmu-ilmu sosial dapat diklasifikasikan dalam kelompok ilmu sosial non konvensional.

Ilmu sosial adalah Ilmu yang sudah berkembang sejak sejak lama, yaitu semenjak zaman Yunani sudah muncul ahli-ahli yang mengembangkan teori ideal tentang manusia yang terkait dengan interaksi sosialnya baik dalam hal ekonomi, sosial dan politik. Dari perkembangan tersebut memunculkan teori-teori yang mampu mendominasi dan menjadi rujukan. Namun teori-teori yang dikembangkan oleh ilmuwan sosial tersebut tidak dapat dikatakan sebagai teori yang netral. Setiap teori yang mampu mendominasi praktik ilmu sosial adalah teori yang mampu merepresentasikan kepentingan yang dominan dari sebuah kelompok masyarakat.

Sejak Revolusi Industri hingga saat ini, ilmu sosial yang dominan lebih merepresentasikan kepentingan dari sebuah kelompok kelas dominan yaitu kapitalis. Kepentingan kelas dominan ini telah mengakibatkan perkembangan ilmu sosial lebih mengarah

pada upaya untuk melegitimasi dominasi dari kelas ini dan mendukung proses akumulasi kapital yang dilakukan oleh kelas ini. Akibatnya ilmu sosial dapat menjadi alat yang berguna untuk mengkontruksi sebuah realitas sosial yang ingin diciptakan oleh kelas-kelas kapitalis. Contohnya, ketika kelas kapitalis muncul di Eropa sebagai akibat revolusi Industri, maka di Eropa juga muncul para pemikir ilmu sosial seperti Adam Smith, Jeremy Bentham dan Max Weber yang mengembangkan teori-teori liberal dan melegitimasi kelas-kelas ini. Dengan demikian perkembangan teori-teori sosial tidak dapat dilepaskan dari konteks dan kepentingan dibalik kemunculan teori-teori tersebut.

Meskipun demikian, ilmuwan sosial yang muncul sebagai kritik terhadap dominasi kelas-kelas kapitalisme tetap muncul. Pada era awal Kapitalisme, juga memunculkan ide yang dikembangkan oleh ilmuwan sosial yang menyaksikan efek buruk dari kapitalisme. Keprihatinan mereka ini akhirnya memunculkan ilmu sosial yang menjadi pengkritik utama kapitalisme dan masih menjadi perspektif dominan dari ilmuwan yang tidak mendukung kapitalisme, yaitu, teori-teori yang di kembangkan oleh Karl Marx. Yang dikenal dengan Marxisme. Selain Marxisme kritik lain terhadap kapitalisme dan terutama tentang kemodernan muncul dari Ilmuwan yang mengembangkan pendekatan Postruktruktural, teori kritis dan dan juga ilmuwan yang mencoba mengangkat perspektif lokal.

Mengambil ide dari Richard Peet and Elaine Hartwick (2009) yang membagi dua bagian besar teori pembangunan yaitu teori pembangunan konvensional dan tidak konvensional, maka tulisan berikut akan mengkaji ilmu sosial dari kacamata ini, yaitu ***Ilmu-ilmu sosial Konvensional dan Ilmu sosial Non konvensional. Ilmu sosial konvensional adalah : Ilmu sosial yang teori-teorinya menerima keberadaan struktur kapitalisme sebagai jenis terbaik masyarakat.*** Teori ini menekankan pada dukungan pada konsep pembangunan sebagai pertumbuhan ekonomi. Sedangkan problem yang muncul sebagai akibat untuk mencapai tujuan tersebut, seperti ketidakadilan sosial, kerusakan lingkungan hidup, dipandang hanya dampak dari upaya untuk mencapai tujuan itu. Teori-teori yang berada di dalam seperti teori ekonomi klasik, teori Ekonomi neo

klasik, teori keynesian, teori –teori sosiologi seperti Marx Weber, Herbert Spencer, struktural functional Talcot Parson dan banyak lagi lainnya. Meskipun berada dalam satu garis teori yang dapat digolongkan konvensional teori-teori ini tetap melakukan kritik sekaligus saling melengkapi satu dengan yang lainnya sedangkan *Ilmu sosial non-konvensional* merupakan ilmu sosial yang menjadi antitesis dari ilmu sosial konvensional yang telah mendominasi peradaban modern saat ini. Berkebalikan dengan teori konvensional, teori-teori yang berada pada garis pemikiran *non-conventional* tidak menerima sistem kapitalisme sebagai sistem masyarakat terbaik, bahkan ada juga yang menolak ide-ide pencerahan yang telah membentuk peradaban modern.

Tulisan ini akan menguraikan tentang perkembangan ilmu sosial yang memandang ilmu sosial dari dua kaca mata diatas. Selanjutnya tulisan ini juga akan memandang cara ilmu sosial memandang isu-isu spesifik yaitu, isu tentang posisi perempuan dalam dunia sosial yang dikenal tentang feminisme dan isu tentang lingkungan hidup.

Kerangka Pemahaman

Dalam rangka memahami perkembangan teori sosial, tulisan ini mengacu pada tulisan Dr. Arief Budiman yang memahami Ilmu sosial dari dua Filsafat berfikir besar yaitu idealisme dan materialisme. Dua Filsafat berfikir ini akan ditambah lagi dengan ide yang merupakan kombinasi dari keduanya yang dikenal dengan pendekatan poststruktural/poskolonial dan postmodernisme yang mengkombinasi ide dan struktur. Tulisan ini akan menelusuri teori ini dalam konteks sejarah pemikiran teori sosial di Indonesia. Sebelumnya akan dijelaskan apa yang dimaksud dengan idealisme, materialisme dan poststrukturalisme.

Idealisme

Idealisme adalah filsafat berpikir yang memandang bahwa perubahan sosial dalam masyarakat terjadi dari ide-ide yang ada dalam pemikiran manusia. Kemajuan sebuah bangsa terjadi karena adanya ide-ide yang mendorong kemajuan pada bangsa tersebut,

sedangkan keterbelakangan suatu bangsa disebabkan karena tidak adanya ide-ide yang mendorong bangsa tersebut untuk mencapai kemajuan. Cara berikir ini dikembangkan di Eropa oleh pemikir seperti Immanuel Kant, Hegel dan lain-lain. Dalam ilmu sosial kalangan ini akan mengamati perkembangan ide-ide yang ada didalam masyarakat.

Materialisme

Materialisme menyakini bahwa terjadinya perubahan-perubahan sejarah bukan karena ide. Kondisi material lah yang menyebabkan ide muncul dan dipakai di dalam masyarakat. Jadi dipakai-atau tidak sebuah ide terkait dengan momentum sejarah (Marxisme).

Saling keterkaitan ide dan materi

Pandangan ini diyakini bahwa ide dan materi tidak dapat dipisahkan dan saling terkait. Dalam cara berpikir ini diyakini bahwa ide diproduksi dalam dinamika kondisi materi. Dengan demikian ide mempengaruhi kondisi sejarah sedangkan sejarah mempengaruhi ide (Michel Foucault dkk).

Perkembangan dalam Sejarah Pemikiran Teori Sosial di Indonesia

A. Teori Sosial Masa Kolonial

Teori sosial di Indonesia hadir pada masa kolonial..... dst (Syed Farid dll). Hadirnya ilmu sosial pada masa itu tidak terlepas dari kepentingan penjajah untuk memperkuat kontrol mereka terhadap negara jajahannya. Pada masa ini cara berpikir idealisme cukup masih menjadi satu-satunya ide pemikiran yang berpengaruh dalam perkembangan teori sosial di Indonesia.

Teori Domein

Teori domein adalah teori yang sangat berpengaruh dalam sejarah agraria di Indonesia. Teori ini diproduksi untuk melegitimasi kekuasaan pemerintah kolonial, terutama terkait dengan upaya untuk mengontrol tanah-tanah di negara jajahan. Teori ini dikenalkan oleh Gubernur Jendral Belanda Thomas

Stanford Raffles. Dalam rangka membangun legitimasi kekuasaan terhadap tanah-tanah di Indonesia Rafles mengadakan penelitian yang dipimpin oleh seorang peneliti sosial yang di kenal dengan komisi Mc kenzie. Penelitian ini melakuakan pengenalan ide-ide yang terkait dengan pengelolaan pertahanan di Indonesia. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa semua tanah yang ada di pulau Jawa adalah milik rakyat adalah milik raja, rakyat tidak mempunyai hak kontrol atas tanah.

Teori Dualisme Ekonomi

Ada dualisme dalam ekonomi Boeke: Masyarakat yang menggunakan cara-cara ekonomi modern dan yang masih terbelakang. Dalam ide ini mengarahkan pada upaya agar pemerintah kolonial mempertahankan kebijakan dalam masyarakat kolonial (pendekatan idealisme tampak dari penguatan tentang ide-ide ekonomi masyarakat yang dibagai dua ketika ekonomi berjalan). Teori ini juga sangat terkait dengan upaya kontrol pemerintah

B. Teori Sosial pada Masa Awal Kemerdekaan

Pada awal kemerdekaan Indonesia, muncul sebuah teori sosial yang sangat populer dengan konsep politik aliran yang membagi masyarakat Indonesia ke dalam tiga aliran besar yakni santri, priayi dan abangan. Penggagas teori ini adalah Prof. Clifford Geertz ilmuwan dari Amerika Serikat, yang merupakan hasil penelitiannya untuk meraih gelar doktor di bidang ilmu Antropologi. (Berpengaruh besar dalam meneliti politik aliran di Indonesia sampai saat ini). Peneliti selanjutnya meneruskan kajian tentang politik aliran yakni Prof. Herbet Fieth ilmuwan sosial khususnya bidang politik dari Monash University yang mengelompokan aliran politik di Indonesia ke dalam lima kategori yakni Islam tradisonal, Islam modernis, sosialisme, nasionalisme, tradionalis Jawa.

Dominasi idealisme

Sepanjang pemerintahan Oder Baru berkuasa teori-teori ilmu sosial yang berkembang adalah teori-teori sosial yang merujuk pada idealisme, sedangkan teori-teori sosial yang merujuk pada analisis struktural kurang mendapatkan angin dalam era regim Orde Baru.

Dapat ditambahkan pada kurun yang panjang Pemerintahan Orde Baru minim sekali lahir tulisan dari para ilmuwan sosial Indonesia yang menggunakan analisis kelas sebagai basis telaah dan pembahasan dalam karya-karya yang dipublikasi oleh ilmuwan sosial Indonesia. Disamping itu di luar mainstream perkembangan ilmu sosial di pinggiran ada terdengar karya-karya Tan Malaka dan muncul juga Pramudya, akan tetapi pemikiran kedua tokoh ini tidak pernah secara resmi diakui menjadi rujukan dalam forum-forum ilmiah yang prestisius.

C. Teori Sosial pada Masa Orde Baru

Pada era pemerintahan Orde Baru yang dimulai sejak tahun 1966 hingga berakhir tahun 1998, terjadi pergeseran dalam dinamika teori sosial yang dominan di Indonesia. Pelan tapi pasti teori-teori sosial menjadi lebih berorientasi kepada teori sosial yang berkembang di Amerika Serikat. Lebih khusus lagi tentang teori pembangunan ekonomi, teori modernisasi. Teori strukturalis fungsional Talcott Parson menjadi demikian populer di Indonesia. Begitu juga teori pertumbuhan ekonomi Rostow. Semenjak Rezim Orde Baru berkuasa dan mulai melaksanakan pembangunan ekonomi secara bertahap maka ilmu ekonomi menjadi lebih populer dan dominan, sedangkan ilmu-ilmu sosial lainnya menjadi terpinggirkan dan semakin terpinggirkan. Kajian teori-teori sosial di luar ilmu ekonomi semakin tidak populer serta kurang menarik minat para ilmuwan sosial. Baru pada akhir kekuasaan Rezim Orde Baru, yakni pada tahun 1990 diadakanlah Simposium Nasional di UGM yang dihadiri oleh Presiden Soeharto, dengan topik utama “Membangun Martabat manusia”, melalui tema payung ini dibahas berbagai topik ilmu sosial bernada kritis terhadap jalannya pembangunan di Indonesia. Melalui momentum Simposium para ilmuwan sosial ternama di Indonesia yang diketuai oleh Emil Salim salah seorang menteri kepercayaan Soeharto, perhatian terhadap ilmu-ilmu sosial dan perkembangan teorinya menjadi semakin menarik minat banyak kalangan terutama para akademisi dan para peneliti. Secara ringkas dapat dinyatakan bahwa di Indonesia dalam kurun waktu itu telah terjadi proses semacam amerikanisasi ilmu-ilmu sosial.

Kemunculan Teori Struktural

Di tengah-tengah dominasi ilmu-ilmu sosial yang berkiblat pada Amerika, munculnya sedikit ilmuwan sosial yang mengambil posisi berbeda. Yakni mengambil sikap kritis pada teori-teori ilmu sosial yang dimport dari Amerika yang disebut sebagai ilmu sosial borjuis, berideologi kapitalis. Tokoh tokoh seperti Arief Budiman, Sri Tua Arief, lebih mengambil posisi sebagai pengamat yang kritis dengan sering menggunakan dan meminjam perspektif teori kritis, yang dekat dengan ideologi sosialis. Beberapa buku dan paper penting telah dihasilkan oleh ilmuwan yang kritis ini. Ilmuwan lain yang termasuk ikut mengambil posisi yang lain namun lebih moderat adalah Mohtar Masoed, guru besar UGM. Melalui karya disertasinya yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, dengan judul "Struktur ekonomi dan Politik Orde Baru" Mohtar Masoed mampu memberikan penjelasan dan pandangan lebih jernih dan masuk akal tentang jalannya pembangunan ekonomi dan keterkaitannya dengan proses politik yang ada pada jaman Orde Baru.

Dalam pandangan teori struktural terjadinya kemiskinan karena disebabkan oleh adanya ketimpangan kelas yakni antara kelas Borjuis yang menguasai modal dan alat-alat produksi sedangkan kelas proletar yang tidak memiliki modal dan alat-alat produksi menjadi terpinggirkan dari kehidupan baik dari sisi ekonomi maupun dari sisi politik. Dalam perkembangan berikutnya teori struktur yang dikembangkan oleh Anthony Giddens, berpandangan bahwa inti struktur adalah ada pada tiga hal, yakni Role of Games (Konstitusi sosial), Sumber Daya (Resources) dan Conveniensi. Terjadinya kemiskinan dan eksploitasi adalah karena struktur ekonomi dan politik dikuasai oleh kelas borjuis serta negara dalam kondisi dibajak oleh kaum borjuis -kapitalis.

Post Struktural

Perkembangan berikutnya adalah kemunculan Teori Post Struktural. Kemunculan perspektif teori ini secara langsung atau tidak langsung berhubungan dengan kekurangan dan keberhasilan teori-teori sebelumnya, yakni membaca perkembangan masyarakat modern serta minimnya kontribusi teori-teori sosial yang ada

sebelumnya seperti teori struktural. Di antara cendekiawan Indonesia yang digaris depan mengusung pandangan-pandangan post struktural antara lain Mansur Faqih, dan Daniel Dhakidae. Gagasan besar perspektif ini adalah pada satu sisi menerima realitas pembangunan ekonomi yang dalam hegemoni sistem kapitalisme internasional namun pada sisi yang lain tetap mempertahankan perspektif teori yang kritis melihat realitas tersebut. Misalnya melalui gagasan demokrasi partisipatoris, pendidikan politik melalui gerakan sosial untuk empowering society. Pandangan dua cendekiawan ini dalam beberapa dekade sejak tahun 1980-an hingga dekade 2000-an cukup kuat mempengaruhi pemikiran sosial yang diwakili oleh Jurnal Prisma. Pada masa itu jurnal ini merupakan bacaan prestisius intelektual Indonesia di bidang pemikiran sosial di Indonesia di berbagai kampus besar Indonesia.

Disamping secara teratur menulis di Jurnal Prisma Dhaniel Dhakidae mengedit beberapa buku serius terkait dengan cendekiawan dan kekuasaan. Sedangkan Mansur Faqih menulis beberapa buku yang monumental seperti Masyarakat Sipil, yang merupakan bagian penting dari karya Disertasinya. Dalam karya pentingnya ini Mansur Faqih, memiliki posisi pandangan bahwa Civil Society merupakan aktor penting dalam rangka mewujudkan masyarakat yang demokratis (demokrasi partisipatoris), Lembaga Swadaya Masyarakat yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari kekuatan Civil society perlu melakukan revitalisasi agar tidak sekedar menjadi semacam pemadam kebakaran dari efek negatif dari proses pembangunan yang didominasi oleh ideologi kapitalisme.

D. Pasca Orde Baru

Setelah Rezime Orde Baru jatuh pada tahun 1998, munculnya era baru yakni era Reformasi. Seiring dengan lahirnya era baru dalam alam keterbukaan politik dan demokrasi semua gagasan apapun memiliki ruang untuk diekspresikan ke ruang publik di Indonesia. Dalam era Reformasi ini buku-buku yang bercorak pemikiran kiri banyak sekali dipublikasi menghiasai toko-toko buku. Diantaranya adalah buku-buku yang ditulis oleh Tan Malaka, untuk

menyebut diantaranya misalnya buku Madelog, Gerpolek, Gerakan Buruh, Merdeka 100 persen.

Sementara itu dalam studi ilmu politik juga diperkenalkan pendekatan kelembagaan baru (*new institutionalisme*). Pendekatan ini pada dasarnya merupakan kiritik atas pendekatan yang sudah ada sebelumnya yakni pendekatan kelembagaan. Namun karena berbagai kelemahan yang ada pada pendekatan kelembagaan maka para ilmuwan politik merasa perlu untuk menemukan pendekatan baru, yang dapat lebih menjawab berbagai tantangan perkembangan masyarakat politik yang baru. Dalam pendekatan kelembagaan yang baru perhatian tidak hanya ditujukan pada institusi dan *role of games* saja tetapi juga perhatian diberikan pada faktor kultur dan historis. Dengan penyempurnaan ini studi politik menjadi lebih dapat membaca konteks dan latar belakang sebuah fenomena politik muncul kepermukaan.

Dari pendekatan kelembagaan baru ini antara lain lahir konsep *good governance*, *institusional building*. Konsep ini untuk beberapa dekade terakhir setelah era Reformasi menjadi sangat populer di Indonesia. Konsep ini banyak disebut dalam pidato-pidato resmi para pejabat dan politisi demikian juga orang-orang kampus, serta dalam banyak tulisan dan karya ilmiah, demikian juga di forum-forum ilmiah.

Ilmu Sosial Konvensional

Ilmu sosial Konvensional hadir sebagai bagian dari hasil zaman pencerahan yang telah melahirkan cara berpikir rasional dan empiris yang berkontribusi besar bagi munculnya peradaban modern. Cara berpikir baru ini berpengaruh besar terhadap kemajuan Ilmu pengetahuan dan teknologi yang melahirkan revolusi industri yang telah berdampak pada terjadinya perubahan tatanan kelas-kelas sosial dalam masyarakat Barat yang sebelumnya didominasi oleh kelas-kelas bangsawan (*noble*) dan gereja yang berorientasi pada cara berpikir feodal menjadi didominasi oleh kelas-kelas pemilik modal. Dalam melakukan perannya sebagai pemain baru dalam proses perubahan sosial kaum pemilik modal ini membutuhkan teori-teori yang melegitimasi peran penting mereka dalam

kehidupan sosial dan ekonomi pada abad baru ini. Dalam hal teori konvensional awal, yaitu teori ekonomi klasik yang mengenalkan konsep akumulasi kapital dan pasar bebas mempunyai peran penting dalam proses awal perubahan ini. Dengan demikian kemunculan teori-teori konvensional tidak dapat dilepaskan dari kepentingan kelas kapitalis.

Teori-teori sosial yang muncul dari perkembangan masyarakat Eropa yang melegitimasi pertumbuhan dan perkembangan kapitalisme juga mengalami perkembangan dari filsafat moral yang bersifat abstrak dan spekulatif menjadi ilmu sosial yang berbasis pada fakta sosial.

A. Teori sosial dan pertumbuhan masyarakat kapitalisme industri

Sebagaimana diuraikan diatas, era pencerahan telah melahirkan kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga berdampak munculnya revolusi di Inggris dan menyebar ke negara-negara Eropa lain telah memunculkan kelas sosial baru. Pada masa feodal, kaum bangsawan (*Noble*) yang menguasai tanah yang luas menyewakan tanahnya pada penyewa tanah. Revolusi Industri telah menyebabkan kelas-kelas penyewa tanah ini mampu melahirkan produksi yang berlimpah yang berakibat kekayaan mereka dapat melampaui kekayaan kaum bangsawan. Kondisi ini mengakibatkan mereka menginginkan posisi dan peran sosial yang lebih luas daripada sebelumnya. Disamping itu mereka juga menginginkan perubahan tatanan sosial yang dapat mendukung proses produksi yang sedang berjalan. Kondisi inilah yang kemudian dan menjadi konteks kemunculan teori-teori sosial yang menjadi peletak dasar masyarakat Eropa memasuki era modernisasi.

Dalam hal teori ekonomi muncul teori ekonomi liberal yang menjadi tonggak awal kapitalisme modern. Tokoh utama teori ekonomi ini antara lain Adam Smith, Jeremy Bentham, David Ricardo. Adam Smith mengenalkan teori ekonomi liberal yang menginginkan agar mekanisme ekonomi diserahkan pada mekanisme pasar dan negara tidak boleh campur tangan dalam urusan ekonomi. Teori ini berpendapat bila negara ikut campur tangan dalam urusan ekonomi maka akan mengganggu mekanisme pasar dan akan

mengakibatkan proses-proses ekonomi menjadi tidak efisien. Dengan demikian teori ekonomi klasik ini dengan tegas menempatkan posisi ekonomi harus ditangani oleh para pengusaha (berjouis) dari pada oleh gereja dan bangsawan.

Perkembangan tersebut juga terjadi dalam studi-studi politik dan hukum. Teori-teori politik dan hukum pada masa itu menunjukkan keinginan menghilangkan posisi kaum bangsawan dan gereja. Kalau pada masa sebelumnya teori-teori politik dan hukum kenegaraan menekankan pada pentingnya posisi gereja sebagai wakil tuhan dimuka bumi yang mengendalikan kekuasaan dan hukum, maka teori-teori baru menempatkan pentingnya kedaulatan rakyat dan pembagian kekuasaan. Tokoh-tokoh yang berpengaruh pada masa itu antara lain adalah JJ Rossoeu yang mengenalkan teori kontrak sosialnya, Montesqiu dengan trias Politica. Selain megembangkan teori-teori sosial para pemikir politik dan hukum pada masa itu juga mengangkat kembali teori-teori yang berangkat dari filsafat yunani, yaitu Demokrasi. Singkat kata pada masa itu teori-teori sosial yang berkembang telah memisahkan posisi gereja dari urusan politik dan menghilangkan kekuasaan yang dominan kaum bangsawan. Dengan demikian teori ini membukakan ruang bagi kaum pengusaha untuk tampil dan menentukan keputusan-keputusan politik.

Pada perkembangannya teori-teori sosial yang mengembangkan pendekatan dengan filsafat moral mendapat kritikan. Ilmu sosial yang mengembangkan pada filsafat moral digugat. Karena dianggap terlalu normatif dan spekulatif. Pendekatan ilmu sosial seperti ini tidak dapat menyelesaikan persoalan sosial. Oleh karena itu muncul keinginan agar ilmu sosial dapat meninggalkan pendekatan yang normatif dan spekulatif menjadi berbasis pada data-data empiris yang dapat diuji kebenarannya. Para ahli ilmu sosial membandingkan dengan ilmu alam yang mampu mengembangkan metode-metode ilmiah dan empiris. Metode-metode tersebut dapat memberikan manfaat besar karena dapat diuji kebenarannya dengan fakta-fakta empiris dan hasilnya memberikan manfaat langsung bagi kehidupan manusia.

Teori-teori pada ilmu sosiologi mengawali respon kritikan tersebut. Aguste comte mengawali sosiologi modern dengan mengenalkan ide-ide yang berpendapat bahwa metode-metode yang digunakan dalam ilmu alam dapat digunakan juga dalam ilmu sosial. Asumsi yang digunakan oleh Comte adalah di dalam dunia sosial juga dapat ditemukan hukum-hukum sosial yang pasti sebagaimana hukum alama dan tugas ilmuan sosial adalah menemukan hukum-hukum tersebut. Ide Aguste Comte inilah yang kemudian dikenal dengan Positivisme. Selain positivisme Respon terhadap kritikan ilmu sosial yang dipandang spekulatif dan normatif juga muncul dari Max weber yang menekankan pentingnya memahami rasionalisme manusia. Weber mengenalkan metode berbeda dari Comte yang menggunakan metode ilmiah dalam ilmu alam, yaitu metode yang disebutnya memahami (*verstehen*). Dengan metode ini Max Weber mengenalkan banyak teori-teori yang berusaha memahami rasionalitas dunia modern. Dengan demikian kemunculan positivisme dan rasionalitas telah menjadi tonggak awal bagi ilmu sosial untuk meninggalkan pendekatan pendekatan ilmu sosial yang normatif dan spekulatif menjadi empiris dan berbasis pada fakta-fakta sosial.

Pendekatan baru dalam Ilmu sosial ini telah menguncang perkembangan ilmu sosial lainnya. Pada Pendekatan positifisme akhirnya berpengaruh besar. Ilmu ekonomi selanjutnya betul-betul meninggalkan filsafat moral (ekonomi klasik) dan lebih menekankan pentingnya mengembangkan dan menerapkan rumus-rumus ekonomi yang sudah menggunakan alat matematika (neoklasik) . Dengan menerapkan perhitungan matematika teori ekonomi lebih berfokus untuk meningkatkan margin daripada realitas sosial. Oleh karena itu, positifisme telah membawa ilmu ekonomi meninggalkan konteks sosial.

Dengan demikian ilmu sosial mengalami perubahan besar ketika muncul ide-ide yang meninggalkan filsafat moral. Pendekatan-pendekatan yang berbasis fakta sosial yang sudah di uji dan rasional telah mendominasi hampir semua ilmu sosial pada masa ini. Meskipun demikian, Perkembangan Ilmu sosial pada masa itu tetap

saja tidak dapat dilepaskan dari kepentingan dari kelas sosial pemilik modal besar yang sedang muncul.

B. Teori Sosial Konvensional di Era Kolonialisme

Pada era kolonialisme, keterkaitan ilmu sosial dengan kepentingan kekuasaan tetap berlanjut seiring dengan kepentingan negara-negara penjajah untuk melakukan kontrol politik dan ekonomi terhadap masyarakat yang dijajah. Syed Farid Husein Alatas (2010) menyebutkan pada masa kolonialisme kepentingan kekuasaan tersebut hadir dalam kepentingan untuk membangun pelembagaan kekuasaan dan pengembangan kapitalisme liberal di negara-negara jajahan. Pandangan ini dapat dilihat dari karya-karya ilmu sosial dan hukum pada masa itu. Selain itu, Ilmu sosial karya-karya ilmu sosial masa itu juga hadir dalam bentuk upaya untuk memahami masyarakat negara jajahan sebagai bagian upaya untuk memahami dan dilanjutkan dengan penaklukan dan kontrol terhadap masyarakatnya. Peter boomgaard (2001) menyebutkan etnologi dan hukum diperlukan oleh negara penjajah untuk memantapkan negara kolonial dan memahami dampak penerapan hukum-hukum negara kolonial di negara jajahan. Singkat kata, konstruksi epistemologi dan ontologi Ilmu Sosial pada era kolonialisme tidak dapat dilepaskan dari alat negara kolonial untuk melangsungkan kepentingan kekuasaan dan akumulasi kapital dari negara-negara jajahan.

Di Indonesia penggunaan Ilmu Sosial untuk kepentingan kontrol kekuasaan dan memperbesar kontrol untuk akumulasi modal sangat tampak. Contohnya, pada masa Thomas Stamford Raffles menjadi Gubernur jendral, Raffles membentuk lembaga riset yang digunakan untuk membuat hukum pertahanan di Indoensia dan hasil riset ini dikenal dengan teori domein. Teori ini berpendapat bahwa dalam sejarah pertanahan di Pulau Jawa rakyat tidak mempunyai hak atas tanah karena semua tanah dikuasai oleh negara. Hasil studi inilah yang kemudian menjadi alat legitimasi penjajahan Belanda untuk membuat Undang-Undang pertanahan yang dikenal dengan Domein Velklaring.

Ilmu-ilmu sosial masa kolonial yang menggunakan cara pandang dan alat ukur masyarakat Barat juga menciptakan konstruksi sosial terhadap dinegara-negara jajahan. Kontruksi sosial ini dibentuk dengan membangun konsep-konsep dan istilah-istilah yang dibentuk oleh mereka untuk memperlancar kontrol terhadap masyarakat ditanah jajahan. Istilah-istilah seperti dayak, melayu, santri, abangan priayi adalah contoh dari hasil kontruksi sosial yang dibentuk oleh ilmuwan sosial negara kolonial.

Dengan demikian pada era kolonialisme perkembangan ilmu sosial konvensional mengarah pada upaya memahami masyarakat-masyarakat dinegara jajahan. Namun upaya ini bukan mengarah pada upaya melahirkan saling pemahaman, tetapi lebih mengarah pada upaya untuk membangun kontrol dan memperlancar masuknya kapitalisme terhadap masyarakat di negara-negara jajahan. Sehingga pada itu, masyarakat dinegara-negara dunia ketiga terkonstruksi oleh teori dan konsep dari negara penjajah.

C. Pasca kolonialisme

Setelah era kolonialisme perkembangan ilmu sosial tetap tidak dapat dilepaskan dari kepentingan kekuasaan. Konteks kepentingan kekuasaan yang mempengaruhi perkembangan ilmu sosial masa itu adalah kemunculan dua Blok besar di dunia yaitu, Blok Barat yang berideologi kapitalis dan Blok Timur yang berideologi komunis. Dalam rangka mengontrol masyarakat dunia ketiga dan mencegah perkembangan ideologi komunis di negara-negara yang baru merdeka maka Amerika Serikat bersama dengan negar-negara sekutunya mengenakan sebuah kebijakan yang disebut dengan *developmentalism*. Teori-teoris sosial masa ini di produski dan direproduski dalam rangka kepentingan ini. Sehingga dikalangan ilmuan sosial yang kritis, ilmu sosial pada masa ini disebut dengan Amerikanisasi.

Developmentalism atau dikenal juga dengan istilah pembangunanisme adalah proyek besar yang dikembangkan untuk merubah masyarakat dunia ketiga menjadi masyarakat modern, yaitu kondisi mapan yang mengidealkan sistem sosial, politik dan ekonomi yang telah terjadi dan berkembang di masyarakat Barat. Dalam

teori-teori ini sebelumnya ditekankan sebuah gambaran masyarakat ideal yang dibangun dari sistem kapitalisme yaitu masyarakat industrial Barat dan memberikan jalan pengalaman masyarakat Barat untuk mencapai masyarakat modern karena itulah, maka teori-teori modernisasi dianggap digolongkan teori sosial konvensional.

Ilmu Sosial Non Konvensional

Setelah membahas Ilmu sosial konvensional, selanjutnya bagian ini akan membahas ilmu sosial Non konvensional. Dalam hal ini, kajian ilmu-ilmu sosial yang dibangun dan dikembangkan tidak berada pada pengaruh kapitalisme. Meskipun sama-sama tidak menerima kapitalisme sebagai sebuah tatanan masyarakat yang ideal, teori-teori yang berada pada garis pikir nonconventional tidak seragam. Teori-teori ini mempunyai perbedaan mendasar dalam memandang sistem ideal masyarakat. Perbedaannya adalah antara teori-teori yang dipengaruhi cara berpikir Marxis dan teori yang tidak berada pada garis pemikiran Marxis. Teori yang berada pada garis pikir Marxis adalah teori yang mengkritik langsung dominasi kapitalisme dalam peradaban manusia, yang dianggap sebagai sebuah sistem ekonomi yang eksploitatif terhadap kelas yang tidak bermodal, namun teori ini masih berada dalam satu cara berpikir dengan teori konvensional, yaitu masih berada dalam cara berpikir modern. Teori ini hadir ketika dominasi kapitalisme telah memunculkan dampak buruk bagi masyarakat Eropa pada saat itu, yaitu kesenjangan sosial yang muncul akibat eksploitasi terhadap kaum buruh. Dalam hal pendekatan analisis teori ini menggunakan analisis struktural dalam menganalisis hubungan-hubungan sosial yang ada didalam masyarakat. Dalam analisis ini perbedaan penguasaan terhadap faktor produksi menjadi variabel utama yang harus diperhatikan teori pembangunan yang berada pada garis pikir Marxis adalah teori ketergantungan.

Sedangkan teori kedua adalah yang tidak dipengaruhi oleh cara berpikir Marxis. Teori ini menempatkan diri pada posisi teori yang melakukan kritik terhadap peradaban modern yang dibangun dari cara berpikir rasional dan empiris pada abad pencerahan. Menurut teori ini peradaban modern saat ini tidaklah membawa kehidupan

masyarakat yang lebih baik. Peradaban modern dianggap telah menciptakan peninggalan kebenaran yang telah menindas kebenaran lain yang berbeda dengan cara berpikir modern. Menurut penganut teori ini, dominasi kebenaran yang ciptakan dalam peradaban modern dianggap telah berdampak pada dehumanisasi. Teori pembangunan yang berada pada posisi ini adalah teori poststruktural dan poskolonialisme. Berikut membahas teori-teori tersebut.

A. Ilmu Sosial beraliran Marxis

Sebagaimana dijelaskan diatas Marxisme adalah adalah filsafat dasar ilmu sosial yang muncul sebagai pengkritik utama teori-teori sosial yang dibangun untuk melegitimasi kapitalisme industri. Pendiri ajaran ini adalah Karl Marx (1818-1883) dan Frederich enggels (1820-1895). Mereka sebenarnya mempunyai bagian dari intelektual abad pencerahan yang percaya pada kemampuan manusia untuk bergerak kearah kemajauan. Perbedaanya dengan teori modernisasi adalah mereka memandang kemodern dikendalikan orang-orang kaya yang mengarahkan pada perwujudan sistem kapitalis guna kepentingan mereka untuk mengakumulasi kapitalis yang memiskinkan sebagian besar manusia. Teori-teori Marxis mengajarkan sebuah analisis struktural yang radikal yang diarahkan guna membawah perubahan struktural yang mengarah pada upaya membebaskan kaum Proletar atau buruh yang dipandang penganut ajaran ini ditindas oleh kaum borjuis.

Dalam pengertian ini struktur dipahami sebagai sebuah sistem kondisi material dalam bentuk organisasi kemasyarakatan beserta sistem imbalan material di dalamnya. Proses ini juga mencakup proses tata kelola alat produksi yang menyangkut sistem kontrolnya. Dalam hal dialektika, Marx menyepakati ide dialektika yang dikembangkan oleh hegel, namun ia menolak dialektika tersebut hadir dalam bentuk pertentangan ide. Menurutnya dialektika hadir dalam bentuk material berupa konflik kelas pada upaya penguasaan faktor produski, yaitu antara kelas-kelas sosial yang menguasai faktor produksi seperti tuan tanah dan petani penggarap, kemudian pada masa masyarakat industri terjadi pertentangan

antara kelas pemilik modal (kaum kapitalis atau borjuis) melawan kaum pekerja yang ditindas atau Mark menyebut-nya kaum proletar.

Pada perkembangan Filsafat yang dikembangkan oleh Karl Mark dan engels ini muncul sebagai tandingan dari ilmu sosial yang dikembangkan oleh ilmu sosial konvensional. Dalam ilmu sosiologi Marxisme mengenalkan analisis kelas dan paradigma konflik dalam menganalisis dunia sosial. Cara berpikir ini sangat kontras dengan kaum modernis yang memandang dunia sosial sebagai realitas yang mengarah pada kehormonisan dan kestabilan sebagaimana dikembangkan oleh pendekatan struktural fungsional.

Pengaruh pandangan Marxisme dalam Ilmu ekonomi juga tampak pada cara pandangnya yang menolak penguasaan ekonomi, terutama faktor-faktor produksi oleh privat dan bebas campur tangan negara. Teori ekonomi Marxis menjadi teori ekonomi tandingan karena teori ini menekankan pentingnya penguasaan faktor-faktor produksi secara kolektif. Menurutnya penguasa ekonomi oleh sedikit orang hanyalah menjadi bagian dari penindasan oleh kelas yang berkuasa, yakni kaum borjuis.

Pada perkembangan selanjutnya, teori Marxis juga menjadi pengkritik utama teori pembangunan yang dikembangkan dengan mendasarkan pada teori pendukung ide-ide developmentalisme. Teori yang dipengaruhi oleh filsafat Marxis yang paling berpengaruh dalam ilmu sosial sekitar tahun 70-80an adalah teori-teori yang dikenal dengan teori ketergantungan. Teori-teori ini menolak klaim teori modernisasi bahwa kemiskinan dan keterbelakangan adalah disebabkan karena belum modernnya sebuah masyarakat, sebaliknya mereka berpendapat kemiskinan terjadi karena masuknya modernisasi yang menciptakan hubungan struktural yang tidak adil. Pembangunan yang meyardarkan diri dengan masuknya modal-modal asing yang bekerjasama dengan penguasa lokal menjadi penyebab terjadinya kemiskinan di negara-negara dunia jajahan.

Dengan demikian, Karl Marx dan Frederich enggels telah memberikan sebuah pisau analisis yang sangat tajam dalam ilmu sosial yaitu analisis struktural. Analisis ini digunakan oleh sebuah ilmuwan sosial di segala bidang ilmu sosial yang berspektif Marxis dan menjadi alat analisis yang tajam untuk membongkar persolan-

persoalan kemiskinan dan keterbelakangan yang dialami oleh masyarakat di negara-negara dunia ketiga yang telah terintegrasi dengan sistem kapitalisme global.

B. Postruktural atau Posmodernism

Pendekatan postruktural atau sering juga disebut posmodernisme tidak mengkritik kapitalisme secara langsung tetapi pendekatan ini menolak ide-ide yang berkembang pada abad pencerahan (modern) yang didominasi oleh cara berfikir yang positivistik. Pendekatan ini melakukan kritik yang tajam terhadap ide-ide modern yang memandang realitas secara dualistik, yaitu secara subjek dan objek, pendekatan postrukturalis tidak memandang realitas dunia dari sisi kondisi material, tetapi memandang dari luar materi dan tidak memisahkan antara subjek dan objek. Sehingga pendekatan ini menolak pengetahuan yang bebas nilai, karena tidak ada objek yang tidak dipengaruhi subjek demikian juga sebaliknya. Kepentingan yang berpengaruh terhadap cara munculnya pendekatan postruktural adalah membebaskan manusia dari ide-ide pencerahan yang dianggap telah mendehumanisasikan manusia. Dengan menolak ide pencerahan sebenarnya pendekatan ini juga menaklukkan kritik terhadap Marxisme yang juga lahir sebagai bagian dari cara berpikir abad pencerahan.

Salah satu tokoh yang berpengaruh dalam pendekatan postruktural adalah Michel Foucault yang mengkaitkan hubungan antara ilmu pengetahuan dan kekuasaan. Bagi Foucault pengetahuan modern yang diproduksi oleh ilmuwan abad pencerahan tidak dapat dilepaskan dari kepentingan kekuasaan yang memproduksinya. Dengan logika ini, pendekatan ini mengembangkan analisis pendekatan menekankan pada dinamika kekuatan yang terdapat dalam proses-proses pembentukan dan produksi makna dan bahasa dan juga kekautan bahasa dalam mempengaruhi hubungan kekuasaan. Lebih jauh lagi, dalam pendekatan ini bahasa yang muncul dalam bentuk wacana tidak hanya dipahami sebagai medium netral yang terletak di luar pembicara. Bahasa sebagai representasi yang berperan pula dalam membentuk jenis-jenis subyek tertentu, tema-tema wacana tertentu, dan maupun strategi-strategi

didalamnya. Dikatakan dalam pendekatan ini, wacana politik merupakan “representasi” dalam dirinya sendiri, dan merupakan ruang bagi digelarnya kuasa tertentu yang mengkonstruksi realitas sosial. Jadi dalam pendekatan ini realitas sosial bukan lah sesuatu yang muncul dengan sendirinya karena keinginan sejarah, tetapi realitas muncul karena konstruksi sosial oleh agen-agen kekuasaan dalam memproduksi wacana.

Dengan mengaitkan relasi pengetahuan pendekatan ini tidak menganalisis secara langsung hubungan kekuasaan dalam mengendalikan faktor-faktor produksi seperti analisis Marxis ketika mengkritik kapitalisme, tetapi juga juga melihat budaya yang sebagai faktor penting yang menciptakan realitas politik yang diciptakan oleh modernisasi. Analisis pendekatan ini terhadap budaya berbeda dengan pendekatan modernisasi, bahkan mengkritik pendekatan modernisasi. Kritiknya adalah pendekatan modernisasi memandang budaya hadir di dalam masyarakat mempunyai tahap-tahap yang linear seiring dengan perkembangan ekonomi masyarakat tersebut, sedang pendekatan ini post-strukturalis memandang budaya tidak dapat dilepaskan dari wacana yang hadir, dimana wacana tersebut diproduksi dari hubungan antar pengetahuan dan kekuasaan (Ritzer, 2003). Dengan demikian, pendekatan post-strukturalis memandang wacana yang melahirkan budaya adalah produk dari hubungan pengetahuan dan kekuasaan. Analisis dalam pendekatan ini lebih luas dari struktural, yang hanya melakukan analisis hubungan struktur yang hadir di dalam masyarakat, tetapi hubungan yang berada diluar struktur, seperti wacana dan praktis.

Pendekatan poststruktural mempengaruhi kritik terhadap proses pembangunan yang merepresentasikan ide-ide teoretis sosial yang ingin memodernisasi masyarakat dunia ketiga. Bagi mereka upaya ilmuwan sosial modern yang ingin melakukan penyeragaman pembangunan mematikan pengetahuan lokal dan merupakan bagian dari upaya kontrol dari masyarakat negara maju terhadap masyarakat di negara dunia ketiga. Dengan matinya pengetahuan lokal masyarakat yang menganut pengetahuan diluar pengetahuan modern menjadi tersingkir, sedangkan masyarakat yang telah terintegrasi pada pengetahuan modern masuk dibawah kontrol dan

kendali agen-agen yang memproduksi dan mereproduksi pengetahuan modern.

Dengan demikian pendekatan postruktural adalah pendekatan yang lahir dari keprihatinan terhadap produk-produk kemodernan yang dianggap telah menjebak manusia kedalam kondisi yang tidak humanis. Teori-teori sosial dari kalangan ini diperuntukan guna membongkar hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan dalam ilmu pengetahuan dominan, yang dianggap oleh teoretis modernisasi sebagai pengetahuan yang bebas nilai.

C. Postkolonialisme dan menuju indigenisasi

Wacana alternatif lain dari pengetahuan modern adalah munculnya ide untuk membangun kembali pengetahuan yang berbasis pada ide-ide lokal. Ide-ide ini muncul dari intelektual negara-negara pasca kolonial yang memandang kondisi yang buruk di negaranya adalah buah dari penjajahan akademik yang panjang yang melahirkan ketergantungan terhadap teori-teori sosial dari Barat. Para intelektual yang juga terdidik di Barat seperti Edward Said, Gyan prakash, Frans Fanon dan Syad Farid Husen Alatas menjadi intelektual utama untuk membangun kembali ilmu sosial dinegara dunia agar dapat berkembang sesuai dengan konteks sosial masyarakat non Barat.

Meskipun demikian ide poskolonial memberikan kritik terhadap dominasi pengetahuan Barat, ide ini berbeda dengan postruktural. Perbedaan postruktural dan poskolonial terletak pada cara mereka memandang teori- teori yang dikembangkan Barat. Bila pendekatan postruktural menolak mentah mentah, sedangkan poskolonial menekan pada pentingnya upaya mengkombinasikan dan memodifikasi teori-teori dari Barat dengan ide-ide lokal agar bisa sesuai dengan konteks lokal.

Dalam pandangan intelektual yang mengemukakan ide-ide poskolonialisme realitas sosial masyarakat negara-negara jajahan telah diciptakan oleh ilmuwan sosial dari masyarakat penjajah dan perkembangan intelektual negara-negara pasca jajahan masih mengalami ketergantungan dengan negara Barat. Syed Farid Al-atas (1995a, 1995b) menyebutkan hal ini dengan sebutan kebergantung-

an akademis dimana ilmuwan sosial dinegara-negara non Barat mengalami kebergantungan dengan rekan-rekannya dari negara Barat dalam bentuk konsep dan teori, dana riset, teknologi pengajaran dan riset dan *prestise* penerbitan dengan intelektual (Ibid). Dengan demikian, baik pada masa kolonial dan pasca kolonial perkembangan ilmu sosial dinegara bekas jajahan masih berada dalam posisi terkolonialisasi yang disebabkan karena masih kuatnya ketergantungan akademik dari para sarjana negara-negara tersebut.

Meskipun kondisi perkembangan ilmu sosial di negara bekas jajahan masih didominasi dan dibawah kontrol negara-negara bekas penjajah, sebagian kecil para sarjana sosial di negara dunia non-Barat tetap berupaya untuk melakukan kritik. Para sarjana ini menginginkan perlu dilakukan upaya melakukan indegenisasi terhadap ilmu sosial yang diterapkan dinegara-negara non Barat. Tujuan akhir dari upaya ini adalah untuk mengembangkan ilmu sosial yang teorinya dibangun dari kebudayaan dan sejarah yang dialami oleh masyarakat non Barat sendiri.

Perkembangan Ilmu Sosial di Indonesia

Perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia semenjak jaman kolonialisme diteruskan pada jaman Indonesia merdeka (1945), era Orde Lama, era Orde Baru hingga era Pasca Orde Baru, sebagaimana paralel dengan perkembangan ilmu sosial yang terjadi di Eropa memiliki keterkaitan dengan kepentingan regim yang berkuasa atau kelas yang dominan pada berbagai jaman tersebut. Misalnya pada era kolonialisme Belanda dikembangkan ilmu ***Indologi***, suatu ilmu yang sengaja dikembangkan dalam rangka memahami realitas sosial-budaya masyarakat Hindi Belanda (Indonesia) demi kepentingan pihak kolonialisme yakni agar bisa terus melanggengkan proses kolonialisme di bumi Indonesia serta dalam beberapa derajat tertentu untuk ikut memberikan masukan kebijakan bagi pihak Kerajaan Belanda dan VOC, Hal tersebut dilakukan dengan rasionalitas supaya dapat mengambil kebijakan yang sesuai pada satu sisi memberikan keuntungan dari sisi ekonomi dan pada sisi yang lain tetap bisa mempertahankan stabilitas politik serta dominasi pihak Belanda atas Hindia Belanda.

Dengan kata lain para sarjana yang menekuni Indologi bekerja sesuai dengan kepentingan dan pesanan dari pihak VOC dan Pihak Kerajaan Belanda untuk kepentingan keberlangsungan penjajahan di Indonesia. Hasil penelitian dan rekomendasi yang diproduksi oleh *Indologi*, dilakukan pertama-tama untuk kepentingan pihak rezim yang berkuasa, tidak netral dari kepentingan pihak penjajah. Orientasi pengembangan indologi pertama-tama bukan untuk kesejahteraan dan kemakmuran rakyat Hindia Belanda (masyarakat Indonesia).

Indologi dapat didefinisikan sebagai kajian tentang penduduk dan masyarakat di kepulauan Hindia Belanda yang dicetuskan oleh dunia keilmuan Belanda dan Eropa Modern. Indologi memiliki posisi yang sangat penting dalam dinamika keilmuan dan pembentukan Hindia Belanda. Indologi dipengaruhi dan mempengaruhi pembentukan Negara kolonial Hindia-Belanda. Penelitian-penelitian para Indolog mengambil bagian dalam membentuk Indonesia pada masa kolonial dan seterusnya. Dan pada sisi lain dinamika Indologi hanya dapat dipahami dalam bingkai kekuasaan kolonial, pembentukan Indologi dipengaruhi dan mempengaruhi dinamika Hindia sebagai Negara Kolonial (Hanneman Samuel, 2010: 2).

Sebelum lahir Indologi upaya untuk melakukan kajian ilmiah tentang Hindia Belanda antara lain telah dilakukan oleh Thomas Seamford Raffles, melalui karyanya *History of Java*, pada awal abad ke 19. Kemudian baru pada tahun 1851 didirikanlah Royal Institute of Linguistics, Geography, and Ethnology of the Netherlands Indies/KITLV). Melalui lembaga ini telah memberikan yang sangat berarti dalam membangun pengetahuan tentang penduduk, kebudayaan, dan masyarakat Hindia Belanda melalui cabang ilmu bernama *Indologie*. Lembaga KITLV dikontrol kuat oleh Belanda. Peran Negara terlihat dalam berbagai hal seperti upaya-upayanya mendorong penelitian-penelitian, menjembatani hubungan di antara para akademisi dan menyelaraskan dinamika di dunia akademik dengan dinamika birokrasi kolonial Hindia Belanda. Melalui lembaga KITLV ini terlihat bahwa bagaimana kepentingan kolonial melekat erat dengan hasrat intelektual (Hanneman Samuel, 2010:12).

Aktivitas KITLV serta minat kalangan luas pada waktu era kolonial terhadap indologi cenderung sejalan dengan kepentingan negara kolonial. Kepentingan akademik, sebagaimana dapat dibaca pada terbitan-terbitan *Bijdragen*, tidak bisa dipisahkan dari kepentingan kolonial. KITLV mengambil posisi yang sejalan dengan kepentingan kolonial mempertahankan status quo di Hindia Belanda. Hubungan antara Negara dengan dunia keilmuan begitu mantap sehingga citra tentang Hindia Belanda serta para penghuninya di kepala masyarakat Belanda didekonstruksi dan direkonstruksi oleh para ilmuwan. Akibatnya studi-studi yang kurang memiliki relevansi atau tidak memiliki relevansi langsung tidak kebijakan Negara ditinggalkan. Terjadi campur aduk antara Indologi dengan kebijakan-kebijakan Negara, misalnya terlihat dari tidak terpisahkannya aktivitas-aktivitas KITLV dan para Indolog dengan urusan-urusan Negara kolonial. Lebih jauh lagi kebanyakan di antara pencetus dan pengembang Indologi adalah para birokrat. Para birokrat ini merupakan tulang punggung Indologi yang berasal dari berbagai tingkat pemerintahan. Dalam konteks ini kegiatan Indologi semakin intensif sejak dilangsungkan politik etis di akhir abad ke 19, dikarenakan melalui politik etis ini para birokrat diminta untuk melakukan observasi terhadap kehidupan masyarakat Hindia Belanda. Para birokrat menjadi peneliti sosial yang handal dengan kualitas akademik yang tinggi sesuai dengan standar ilmiah pada masa itu (Hanneman Samuel, 2010:14).

Jejak pengaruh Indologi dalam konteks kehidupan di Indonesia menurut Hanneman Samuel (2010: 1), menyatakan bahwa pelengseran pemerintahan kolonial Belanda tidak sama dengan tercerabutnya pengaruh keilmuan kolonial terhadap negeri ini seutuhnya. Pengaruh Belanda masih menjadi sesuatu yang inheren dalam pengetahuan sosiologi kontemporer di Indonesia walaupun hal tersebut telah mengendap membuatnya tidak kasat mata. Walaupun ada usaha-usaha politik dan keilmuan untuk melenyapkan warisan-warisan kolonial dalam kehidupan kita hari ini, wacana politik dan keilmuan tertentu justru memperkuat dampak dan warisan keilmuan kolonial. Hal tersebut misalnya dapat dilihat pada cara sejumlah kalangan melakukan kajian terhadap primordialisme

(etnisitas, agama) mereka secara politis membangun konsep-konsep hubungan antar agama di Indonesia, komunitas-komunitas Tionghoa di Indonesia serta hubungan antara negara dengan masyarakat sipil yang diskriminatif sebagaimana dilakukan pada masa era kolonial Belanda.

Setelah era Indologi berakhir, muncullah apa yang disebut dengan Amerikanisasi ilmu sosial yang lebih berorientasi ke Amerika Serikat dan sebagian ke Eropa Barat. Produksi teori dan konsep yang dihasilkan memiliki kesamaan dengan teori dan konsep yang dihasilkan oleh para indologi. Para Indonesianis memahami masyarakat Timur termasuk masyarakat Indonesia sesuai dengan alam pikir- kondisi sosial-budaya masyarakat Barat.

Perkembangan Ilmu-ilmu sosial di Indonesia pada periode pascakolonial, setelah Indonesia meraih kemerdekaan rupanya meneruskan tradisi yang telah dimulai oleh para Indologi dalam arti menempatkan pengetahuan tentang manusia dan masyarakat lebih untuk kepentingan rezim politik yang berkuasa daripada untuk memajukan ilmu pengetahuan itu sendiri (Tirtosudarmo, 2007: 324-325).

Perkembangan ilmu sosial di Indonesia tidak terhindarkan dari pengaruh perubahan politik yang terjadi setelah tahun 1965, Indonesia memasuki suatu periode politik yang mementingkan pragmatisme dan pembangunan ekonomi. Posisi ilmu-ilmu sosial sejak saat itu semakin jauh tenggelam dalam paradigma pembangunan yang pada tingkat internasional didominasi oleh teori-teori modernisasi (*modernization theories*) yang dikembangkan oleh ahli-ahli ilmu sosial positivistik dari Amerika Serikat. Beberapa tokoh mazhab modernisasi yang menonjol dan dianut oleh ahli ilmu-ilmu sosial, politik, dan ekonomi adalah WW Rostow (ekonomi), Samuel Huntington, Myron Weiner, Lucian Pye, Gabriel Almond, Sudney Verba (Politik) Clyde Kluckon (Antropologi) Neil J Smelser (sosiologi) dan David McClelland (psikologi).

Perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia Pasca 1965 searah dengan perubahan politik yang menekankan stabilitas dan strategi pembangunan yang mementingkan pertumbuhan ekonomi. Jika pada sebelum kemerdekaan perkembangan ilmu-ilmu sosial

hampir sepenuhnya menjadi bagian dari strategi kolonial untuk “menaklukkan” penduduk jajahannya di Hindia Belanda, setelah kemerdekaan terjadi pergeseran pengaruh dari Belanda ke Amerika Serikat.

Perkembangan Ilmu Sosial pada Masa Orde Baru

Kisah perjalanan ilmu sosial di Indonesia merupakan kisah tentang kekuasaan (Dakhidae, 2003). Diantara kisah itu antara lain penyingkiran agenda redistribusi dalam studi agraria, masuknya Yayasan Ford dan Rockefeller dalam pembentukan corak epistemic ilmuwan sosial, pengusuran ilmu sosial yang dicurigai dekat kaum sosialis/komunis, rezim Soeharto dengan proyek amnesia sejarah, imperialisme ekonomi mainstream, tampilnya lembaga swadaya masyarakat (LSM) sebagai pusat gagasan kritis, dan lain-lain. Dalam kajian sederhana ini penulis ungkapkan beberapa kronologi perkembangan ilmu sosial semasa Orde Baru berdasarkan beberapa literatur.

1. Rapuhnya landasan filosofis keilmuan sosial

Landasan filosofis keilmuan yang mencakup komponen ontologi, epistemologi, dan aksiologi dalam masa kekuasaan Orde Baru mengalami sakit akut, sehingga ilmu sosial nyaris tidak berkembang. Diantara penyebab penyakit itu adalah (1) pengaruh kekuasaan dalam membentuk kebenaran tunggal, (2) menyembunyian fakta-fakta yang tidak disukai, (3) Kondisi ontologis ilmu sosial mengalami pengaburan karena hakaikat kebenaran objek kajian ilmu sosial tidak lagi bersifat alami, kebenaran objek studi ilmu sosial ditentukan oleh penguasa. Gusti Asnan (2002) menyatakan dalam ilmu sejarah populer ungkapan sejarah ditulis oleh para pemenang. Dalam kasus Indonesia, pemenang itu adalah penguasa (pemerintah). Peran penguasa dalam penulisan sejarah (historiografi) di negeri ini, terutama pada masa Orde Baru sangat besar. Penguasalah atau pemerintahlah yang menentukan apa yang boleh dan tidak boleh ditulis.

Ambisi penguasa Orde Baru untuk mempertahankan kekuasaan telah sampai pada produksi kebenaran dalam dunia akademik. Tindakan untuk memproduksi kebenaran itu diantaranya

memalui kontrol buku-buku dan materi pelajaran di sekolah, melalui keharusan memanfaatkan sumber tunggal buku Sejarah Nasional Indonesia (SNI) dan PSPB (Pendidikan Sejarah Perjuangan Bangsa). Dalam pembelajaran di berbagai jenjang pendidikan juga harus menggunakan sumber tunggal penanaman ideologi Pancasila dengan berpedoman pada tafsir tunggal yang dinamakan butir-butir Pancasila. Tradisi menganut kebenaran tunggal dan kontrol yang ketat dari penguasa Orde Baru menyebabkan buku-buku pelajaran ilmu sosial atau di sekolah-sekolah disebut IPS ditulis tanpa metodologi yang konsisten, sebagaimana dinyatakan Nies Mulder (dalam Anton Novenanto, 2012)

Foucault (1989) dalam tulisannya *The Archaeology of Knowledge*, mengikuti Nietzsche, mengembangkan ide bahwa kekuasaan dapat menghasilkan pengetahuan. Menurutnya, tidak ada *kebenaran* yang tak diperdebatkan khususnya mengenai karakteristik manusia atau kehidupan manusia. Setiap hal yang kita *tahu*, merupakan sebuah ekspresi dari model-model pemikiran atau penjelasan dominan. Kita *tahu* karena kita percaya bahwa hal itu *benar*. Kita percaya pada *kebenaran* tersebut karena kita belajar di sekolah, atau diceritakan oleh ilmuwan, para pakar teknis, birokrat, dan elit pembuat kebijakan. Masyarakat selalu diorganisasikan dalam kerangka hirarkis dan kesenjangan.

Kondisi atmosfir akademik dalam diskursus teori kebenaran di Indonesia dalam konteks Orde Baru, merupakan representasi pemikiran Foucault tersebut. Hal ini dapat dilihat bagaimana teknokrat seperti Widjojo Nitisastro, dan kawan-kawan dari Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia (UI) pada akhir 1960-an yang dikenal sebagai *Mafia Berkeley*, - Berkeley Mafia adalah tuduhan atas pemikiran Widjojo yang dianggap sebagai bagian dari rencana CIA untuk membuat Indonesia sebagai boneka Amerika oleh seorang penulis muda Amerika Serikat - diberdayakan untuk mencapai tahapan sekaligus tujuan-tujuan pembangunan ala Walt Whitman Rostow dengan biaya yang diinjeksi oleh Ford Foundation. Di sini tampak pengaruh Amerika terhadap pola pikir dan praktik pembangunan di berbagai ranah kehidupan bernegara. Contoh lainnya adalah otoritarianisme gaya Suharto dalam "memberdayakan" Pusat

Studi Kependudukan Universitas Gadjah Mada (UGM) agar menghasilkan konsep *Keluarga Berencana* untuk mengatasi ledakan penduduk.

Dalam menghadapi kebangkitan masyarakat kelas menengah Islam, yang saat itu telah merambah pada berbagai lini (termasuk di kalangan militer), kelompok ini banyak dikenal sebagai golongan hijau, penguasa berusaha menghadapinya dengan memanfaatkan orang-orang di sekitarnya untuk menghadang kebangkitan tersebut dengan membentuk Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Dalam kepengurusan inti faksi politik yang bernama ICMI tersebut ditempatkan nama-nama intelektual yang populer dan familier seperti BJ Habibie, Dawam Raharjo dan Adi Sasono. ICMI menjadi bempere penguasa, dan tidak jarang pula menjadi kendaraan politik bagi pengurusnya untuk mencari posisi dalam lingkaran istana.

Dalam konteks ontologis, objek kajian keilmuan sosial pada era Orde Baru sangat sukar untuk dianalisis secara terbuka, khususnya gejala stratifikasi sosial dan konflik antara kelas, dan sekarang sudah lebih bisa diterima, karena memang gejalanya sudah ada sejak zaman penjajahan sekalipun (Tjondronegoro, 2002). Perbedaan kelas, terutama dalam bidang ekonomi dan pendidikan menjadi isu sensitif. Perbedaan kelas dalam masyarakat antara si kaya dan si miskin, antara yang berpendidikan tinggi dan tidak berpendidikan, merupakan bukti kegagalan pembangunan, sehingga menjadi sesuatu yang tidak disukai oleh penguasa jika diungkap sebagai fakta ilmiah. Ketidaksukaan penguasa semacam ini menjadikan ilmu sosial dalam posisi tidak independen dalam melakukan kajian atas objek yang dimilikinya.

Dari aspek epistemologi, di Indonesia perlu ada ilmuwan sosial yang bertindak lebih dari sekadar menyusun ensiklopedia metode penelitian, melainkan mulai memikirkan strategi metodologi yang dilahirkan dari konteks masyarakat Indonesia dalam rangka membangun teori sosial yang khas Indonesia. Belum banyak ilmuwan sosial Indonesia yang melakukan indegenisasi metodologi. Kalaupun sudah, ajaran mereka belum menjadi suatu "mazhab" yang mampu melakukan dialog dialektis dengan mazhab ilmu sosial lain di level internasional. Ini merupakan suatu tantangan yang menarik

bagi para calon ilmuwan dan ilmuwan sosial di era pasca otoritarian Orde Baru (Anton Novenanto, 2012).

Masing-masing kebudayaan sama kedudukannya, tidak ada yang lebih tinggi ataupun rendah. Masalahnya “kaca mata” yang dipakai seringkali bersifat kesukuan (etnosentris) sehingga pandangan bahwa kebudayaan A lebih tinggi daripada kebudayaan B nyata terjadi, terlebih setelah masa Orde Baru berkuasa selama 32 tahun. Perbedaan dalam cara melihat dan merumuskan realitas akan melahirkan perbedaan proposisi tentang hakekat realitas tersebut beserta konsekuensi-konsekuensinya. Perbedaan pemahaman tentang sesuatu yang dianggap riil, akan diikuti pula oleh munculnya cara yang berbeda dalam memilih data yang relevan bagi realitas tersebut, dan strategi yang berbeda dalam mengumpulkan data (Sunjoto Usman, 1998).

Dalam studi sosial ekonomi (politik) perhatian pada isu alat produksi, modal, dan tenaga kerja sangatlah penting. Perhatian ilmu sosial di Indonesia pada rentang periode pasca Perang Dingin yang ditandai dengan naiknya Orde Baru, isu penguasaan alat produksi yang mendasari terbentuknya kelas sosial cenderung dihindari, bahkan diharamkan (Hilmar Farid dalam Ahmad Nasih Lutfi, 2012).

Aspek aksiologis ilmu sosial pada masa Orde Baru lebih banyak dimanfaatkan untuk menyenangkan penguasa dan mempertahankan kekuasaan. Dhakidae (2003) meyakini bahwa bahwa perkembangan pokok dalam ilmu sosial dan disiplin-disiplinnya semua tergantung kepada soal kekuasaan. Hubungan ilmu sosial dan kekuasaan sangat sulit untuk dipisahkan. Kontrol penguasa atas dunia pendidikan dari SD sampai perguruan tinggi, melahirkan keseragaman wacana. Dampaknya di perguruan tinggi diantaranya adalah hasil-hasil penelitian ilmu sosial di masa Orde Baru merepresentasikan ketakaburan-ketakaburan proyek modernisasi dan pembangunan rezim, misalnya, ini benar adanya. Bukti-bukti interaksi mutualistis negara dengan dunia akademik yang tak mungkin disangkal berdiri kokoh di tempatnya.

Ahli-ahli sosial asing yang dikenal dengan sebutan indonesianis telah mengidentifikasi Indonesia. Baik untuk kepentingan akademis maupun praktis. Banyak ahli sosial asing yang sangat paham

mengenai Indonesia dan menemukan teori yang berasal dari masyarakat Indonesia, sebagai contoh Clifford Geertz merumuskan teori Abangan-Santri-Priyayi yang menunjukkan karakteristik kehidupan sosial di Indonesia. J.S Furnivall merumuskan teori masyarakat majemuk Indonesia yang terdiri dari bangsa Eropa sebagai lapisan teratas, di bawahnya terdapat warga asing non-Eropa, dan lapisan terbawah adalah kaum pribumi. Edward Brunner menghasilkan tesis tentang kebudayaan dominan yang hidup menaungi kebudayaan lain. Dari sisi praktis, Snouck C. Hurgronje menemukan teori atau formula memenangkan peperangan melawan bangsa Indonesia, yaitu kuasai agamawan dan kesadaran beragama. Masih banyak ahli sosial lain yang mempelajari dan merumuskan teori tentang Indonesia. Diplomat asing pun dibekali pengetahuan tentang seluk beluk Indonesia, sehingga saat bertugas sebagai diplomat di Indonesia mereka telah merasa mengenal betul kondisi Indonesia, kebudayaan, dan termasuk cara berdiplomasi untuk memenangkan tujuan negaranya

2. Militer dan lembaga-lembaga yang dibentuk pemerintah menjadi produsen pemikiran dalam ilmu sosial

Independensi ilmu yang merupakan corak prinsip dalam ilmiah bermazhab positivistik di era Orde Baru tidak menemukan pijakannya. Sementara ilmuwan kritis bermazhab non-positivistik pun tidak dapat berkembang. Untuk memperoduksi diskursus yang menguntungkan penguasa maka dibentuklah lembaga kajian yang disebut *Center for Strategic and International Studies (CSIS)*, didirikan pada tanggal 1 September 1971, terletak di Jakarta Pusat. CSIS merupakan lembaga *think tank* penguasa Orde Baru, badan pemikir atau badan analisis yang berorientasi pada kebijakan. Kehadiran CSIS tidak dapat dilepaskan dari peranan Ali Moertopo dan Soedjono Hoemardani, yang saat itu berkedudukan sebagai Asisten Pribadi Presiden Soeharto. Karena itu, ada anggapan CSIS adalah lembaga bentukan atau alat politik Orde Baru. CSIS memang dimaksudkan untuk menjadi badan pemikir (*think tank*), badan analisis yang berorientasi pada kebijakan (*policy oriented studies*).

CSIS memiliki tiga peran penting, pertama, menjadi badan pemikir, badan analisis yang berorientasi pada kebijakan. Bukan hanya

teoretis saja, tetapi mempunyai daya guna langsung dengan memberikan pemikiran kepada masyarakat, pemerintah, dan para pengambil keputusan, baik masalah internasional maupun masalah dalam negeri. Kedua, sebagai clearing house untuk para cendekiawan lain yang mungkin tidak mendapat kesempatan dikenal idenya, terutama oleh para pengambil keputusan. Ketiga, mengadakan seminar, pendidikan, latihan, dan penjabaran ide yang bersifat strategis untuk eksistensi bangsa, serta mengembangkan hubungan internasional (jakarta.go.id).

3. Menyembunyikan fakta-fakta yang tidak disukai

Banyak fakta-fakta yang dapat dijadikan kajian ilmu sosial disembunyikan oleh penguasa, sehingga ketika masyarakat memerlukan kepastian atas sebuah peristiwa sejarah, ilmu sosial tidak dapat memberikan analisis untuk menjawab permasalahan tersebut. Beberapa peristiwa penting yang sengaja disembunyikan atau dikaburkan antara lain fakta PDRI (Pemerintah Darurat Republik Indonesia). PDRI menghilang dari pembahasan pada buku-buku yang digunakan di sekolah-sekolah.

PDRI telah ditulis oleh berbagai kalangan (sejarawan amatir dan professional), keberadaannya pernah ditempatkan di tempat yang wajar dalam sejarah bangsa, PDRI pernah dianggap sebagai bagian dari perjuangan RI masa revolusi dan tidak ada hubungannya dengan PRRI (Karena PRRI terjadi di akhir dasawarsa 1950-an). Pada masa Orde Lama dan Orde Baru, PDRI memang dihilangkan, dan itu karena penguasa saat tersebut mengaitkan PDRI dengan PRRI. Namun pada dekade-dekade terakhir Rezim Soeharto, keberadaan PDRI mulai diberi tempat. Seminar dan penulisan mengenai PDRI mulai diizinkan.

Hilangnya PDRI dalam penulisan sejarah Indonesia di masa lampau adalah salah satu contoh, sejarah itu ditulis oleh para pemenang. Hilang atau dihilangkannya peristiwa yang penting itu karena sebagian besar tokoh PDRI adalah juga tokoh-tokoh penting dalam PRRI. Di mata pemerintah, baik Orde Lama atau Orde Baru, PRRI adalah gerakan pembangkangan terhadap pemerintah, serta dianggap sebagai pengkhianatan terhadap negara. Karena itu PRRI dihabisi Jakarta melalui operasi militer besar-besaran. PRRI kalah

dan Jakarta keluar sebagai pemenang. Oleh Jakarta, sejarah PRRI khususnya dan sejarah lain yang berhubungan dengan PRRI (terutama tokoh-tokoh PRRI) dihitamkan atau dihilangkan dari sejarah bangsa.

Kasus lainnya adalah penghilangan gambar Sukarno dari foto pengibaran bendera bersama Mohammad Hatta pada buku "Pejuang dan Prajurit" karya Nugroho Notosusanto yang terbit pada tahun 1984. Wajah Soekarno tak tampak dalam foto pengibaran Merah-Putih, 17 Agustus 1945. Hanya wajah Bung Hatta yang tampak. Terhadap keanehan ini Sejarahwan Abdurrachman Surjomihardjo menelepon penerbit yang menerbitkan buku itu, yakni penerbit Sinar Harapan. Menurutnya, tindakan itu merupakan penggelapan sejarah. Hanya pada edisi berikutnya, wajah Soekarno muncul kembali. Hingga hari ini tidak diketahui apakah itu motifnya: upaya de-Soekarnoisasi.

Fakta sejarah lainnya yang kabur hingga kini adalah Supersemar, peristiwa G30 S/PKI, serangan umum 1 Maret yang membingungkan hingga saat ini). Belum ada titik terang tentang peristiwa Supersemar, karena tidak ada dokumen sejarah yang dapat menerangkannya. Bukti-bukti telah hilang, entah dengan sengaja atau tidak, tetapi kalau dikritisi, meungkinkah pemerintah seceroboh itu dalam menjaga arsip penting negara?

Historiografi didominasi oleh penguasa, sudah menjadi aksioma bahwa penulisan sejarah sangat ditentukan oleh jiwa zaman, serta latar belakang sosial-politik, dan budaya yang berkembang saat penulisan itu dilakukan. Jadi sangat wajar bila PDRI, yang tokoh-tokohnya adalah juga tokoh-tokoh PRRI yang dibenci penguasa Orde Lama dan Orde Baru dihilangkan dalam penulisan sejarah (buku-buku sejarah) yang ditulis pada saat kedua rezim itu menguasai setiap aktivitas sosial, politik, dan denyut budaya

Asvi Warman Adam (dalam Dakhidae, 2003) memaparkan kisah bagaimana rezim Orde Baru melakukan amnesia sejarah. Sejarah sebagai ilmu sosial diperalat dan terlibat jauh dalam proyek amnesia. Amnesia adalah tindakan penghancuran semua ataupun sebagian memori. Agenda proyek amnesia itu antara lain dengan menumbuhkan citra hitam Soekarno dan Partai Komunis, dan tentu

membangun citra bersih Soeharto serta militer (khususnya Angkatan Darat). Dalam penulisan buku Sejarah Nasional Indonesia, misalnya, upaya amnesia dilakukan oleh para sejarawan di sekitar Nugroho Notosusanto. Proyek amnesia dalam buku sejarah diprotes oleh beberapa gelintir sejarawan yang masih memiliki idealisme dengan melakukan aksi pengunduran diri, seperti Abdurrachman Surjomihardjo, Thee Kian Wie, dan Sartono Kartodirdjo. Salah satu hasilnya adalah definisi pahlawan yang bersifat militeristik. Simaklah isi makam pahlawan Kalibata. Dari sekitar 7.000 pahlawan, 6.000 personel militer, 5.000 di antaranya dari Angkatan Darat. Pada akhirnya, sejarah Indonesia berisi militerisasi sejarah dan nasionalisme (Dakhidae, 2003:272).

4. Ciri khas ilmu sosial lebih bercorak kuantitatif dan ilmuwan sosial tidak berdaya.

Pengaruh ideologi Amerika dalam bidang ekonomi dan pengaruh ilmu sosial Eropa (Eropasentris) telah mengkooptasi ilmuwan sosial Indonesia pada kejumudan berpikir. Pengaruh Amerika dan Eropa begitu kuat karena bersesuaian dengan kehendak penguasa Orde Baru yang pembangunan minded. Pembangunan (terutama aspek ekonomi dan fisik) menjadi jargon yang selalu didengung-dengungkan oleh penguasa Orde Baru, dan ilmu sosial kuantitatif sangat diperlukan untuk membuat perencanaan dan mengukur keberhasilan pembangunan.

Pembangunan yang telah dilaksanakan di era Orde Baru digembar-gemborkan sukses berdasarkan ukuran-ukuran ilmu sosial kuantitatif, tetapi sesungguhnya rapuh. Karena ukuran-ukuran kuantitatif sering bersifat semu dan mengkaburkan makna yang lebih dalam dari sekedar apa yang tampak/terukur. Keberpihakan ilmuwan sosial kepada masyarakat hampir tidak ada, oleh karena itu Sayogja berusaha memasyarakatkan studi sosial kritis melalui penelitian kualitatif.

Sanjoto Usman (1998) menyebut bahwa corak ilmu sosial yang konservatif. Konservatif karena terlalu asyik dengan metode-metode kuantitatif, sehingga miskin dalam melahirkan teori asli yang muncul dari fenomena kondisi Bangsa Indonesia. Sangat sulit berharap untuk ilmu bercorak konservatif untuk dapat melakukan gerakan

indigenisasi. Pada akhir kekuasaan Orde Baru, terbukti bahwa IMF dengan berbagai resep ilmu ekonomi dan sosiologinya dan didukung dana hutang yang sangat besar, ternyata gagal dalam mengentaskan keterpurukan krisis ekonomi di Indonesia. Ini bukti bahwa teori Barat telah gagal dalam menyelesaikan menjawab permasalahan bangsa. Ilmuwan sosial dalam kondisi tidak berdaya, bahkan mati suri.

5. Amerika Centris dan Ilmuwan Tukang

Sejak pertengahan 1950-an Indonesia mulai mengirimkan mahasiswa untuk berbagai ilmu sosial keluar negeri, tetapi ada kecenderungan lebih banyak ke Amerika Serikat daripada ke Eropa. Antara lain Soedjito Djojohardjo dikirim ke Inggris, tetapi lebih banyak lagi yang belajar di Amerika dan menghasilkan thesis Ph.D. seperti Selo Soemardjan, Mely Tan APU, Hasyah Bachtiar (hanya sebentar di Universitas Amsterdam sebelum ke Harvard) dan lain-lain. Perlu dipahami bahwa pengembangan dan perkembangan teori yang digubah pakar Sosiologi tidak terlepas dari kejadian-kejadian besar dalam masyarakat dan pengaruh-pengaruhnya kepada pemikir/ilmuwan yang kemudian menerima sejumlah asumsi yang mendasari teori (Herry Priyono, 2005). Dalam bidang ekonomi ada Sumitro Djojohadikusumo, Subroto, Ali Wardhana, Mohammad Sadli, dan Emil Salim (David Ransom, 2006).

Ada sedikit ilmuwan sosial yang berbeda, seperti Arief Budiman dan, Mansour Fakih, dan kehadiran teori ketergantungan maupun sistem dunia adalah fakta, bahwa di tengah-tengah kepengapan para mahasiswa akan teori modernisasi yang menancap di kurikulumnya, mereka tetap dapat memperoleh suara kritis terhadap pembangunan dari seseorang yang berpredikat ilmuwan sosial. Ada beberapa nama ilmuwan yang relatif merdeka, seperti disebut oleh Daniel Dhakidae, antara lain Soedjatmoko hingga Selo Soemardjan, serta ilmuwan-ilmuwan lain yang aktif mengisi jurnal *Prisma* (Herry Priyono, 2005).

Bukan hanya banyak ilmuwan sosial telah menjadi makelar rezim seperti Orde Baru, tetapi mereka juga aktif memburu jabatan kekuasaan. Dalam idiom itu, kemudian kritik juga dilancarkan dalam tata bahasa kekuasaan. Apa yang dimaksud dengan "kekuasaan"

menunjuk pada tata dominasi Orde Baru. Tidak mengherankan bila ilmu sosial di Indonesia lalu menjadi semacam gugus pandangan yang bercorak sangat instrumental dan pragmatik, ketimbang kritis reflektif" (Dakhidae, 2003:24). Dalam bahasa almarhum Soedjatmoko, yang luas adalah studi pesanan untuk memoles citra kebijakan dan diarahkan untuk menciptakan proyek baru. Tatkala muncul istilah seksi baru, seperti *civil society* dan *good governance*, para ilmuwan sosial tidak punya konsep dan metodologi yang mapan untuk diaplikasikan dalam konteks ke-Indonesiaa. Di bawah kungkangan *developmentalism*, ilmu-ilmu sosial di Indonesia menjadi semacam pertukangan, punya daya besar tetapi membudak, amat mirip seperti serdadu, mesin atau robot. Pada saat itu muncullah istilah "ilmuwan tukang" atau intelektual tukang. Sebuah istilah dari Paul Baran yang dipopulerkan oleh Widjoyo Nitisastro sendiri saat berpidato di depan Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia (KAMI) UI pada Januari 1966, menjelang kejatuhan Soekarno (Jringnews.com, 9/3/12), yang akhirnya dituduhkan pula pada dirinya sendiri.

Posisi Indigenisasi Ilmu–Ilmu Sosial di Indonesia

Arus utama perkembangan ilmu – ilmu sosial di Indonesia sebagaimana telah dipaparkan pada uraian sebelumnya berada dalam pengaruh dan dominasi teori-teori ilmu sosial Barat terutama teori-teori sosial yang berasal dari Amerika dan Eropa. Kecenderungan ini sudah berlangsung lama dalam kehidupan aktivitas keilmuan di kampus-kampus dan perguruan tinggi di Indonesia semenjak era kemerdekaan hingga awal abad ke duapuluh satu.

Merespon perkembangan ilmu-ilmu sosial yang berada dalam dominasi ilmu-ilmu sosial Barat, sejak dekade 1980-an beberapa cendekiawan dan intelektual Indoensia berusaha untuk mencari jawaban atas kondisi stagnasi tersebut. Kesadaran dari beberapa cendekiawan seperti dituliskan oleh terkemuka Indonesia seperti Sujatmoko, kiranya perlu direnungkan kembali. Bahwa control atas produksi ilmu pengetahuan yang ada di Indonesia baik di pusat-pusat penelitian (LIPI) di kampus-kampus, di sekolah-sekolah, di

institusi pemerintah dalam kegiatan pembangunan, dalam berbagai kebijakan pemerintah.

Kelemahan yang terkait dengan persoalan produksi dan kontrol produksi ilmu pengetahuan memiliki keterkaitan dengan kegiatan pembangunan dan juga kontrol atas penguasaan dan distribusi materi dan penguasaan modal dan alat produksi. Kegiatan pembangunan yang berlangsung di Indonesia selama Orde Baru, di dalamnya terjadi perputaran modal dan penguasaan atas modal dan alat-alat produksi perlu dicermati keterkaitannya dengan kontrol dan produksi ilmu pengetahuan.

Dimana posisi indiginisasi Ilmu-ilmu sosial di Indonesia? secara umum dapat berikan jawaban, hal tersebut masih dalam proses gerakan intelektual di beberapa kampus dan kesadaran perorangan. Kesadaran tersebut sebagian besar ada pada figur-figur cendekiawan dan masih sedikit institusi yang secara resmi melakukan kerja-kerja formal untuk melakukan kerja intelektual indiginasi ilmu -ilmu sosial. Diantara sedikit lembaga tersebut Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta adalah salah satu dari sedikit lembaga yang telah secara serius melakukan projek intelektual tersebut sejak tahun 2011 sampai tahun 2016 masih terus berlangsung.

Merintis Jalan Menuju Ilmu-ilmu sosial Profetik¹⁰

Ilmu-sosial profetik adalah sebuah gagasan yang pertama kali dikemukakan Kuntowidjojo pada tahun 1989 melalui wawancara yang dilakukan oleh jurnal "*Ulumul Qur'an*" (Kuntowijoyo, 1989). Setelah meluncurkan gagasan itu, Kuntowijoyo kemudian menulis artikel dan buku yang menjelaskan gagasan mengenai ilmu sosial profetik, misalnya dalam buku "Islam sebagai ilmu" (Kuntowijoyo, 2004) dan artikel "Paradigma baru ilmu-ilmu Islam: Ilmu sosial profetik sebagai gerakan intelektual (Kuntowijoyo, 1999). Namun sayang provokasi itu kurang mendapat tanggapan sehingga tidak menimbulkan proses diskursus lebih lanjut. Hal ini berbeda dengan gagasan mengenai Ekonomi Islam yang dalam skala dunia telah

¹⁰ Tulisan ini diambil dari pemikiran Dawam Raharjo

menjadi diskursus di dunia akademi dan kemudian diajarkan dan direalisasikan dalam praktek.

Paradigma itu menjadi semakin kuat karena ekonomi Islam bukan saja merupakan obyek penelitian yang luas, melainkan juga karena telah diajarkan di perguruan tinggi dan dipraktekkan di ruang pasar. Di Indonesia, ekonomi Islam menjadi praktek ekonomi syari'ah, walaupun masih terbatas di bidang keuangan, lebih khusus lagi perbankan, sehingga belum bisa disebut sebagai suatu paradigma ilmu ekonomi pada umumnya. Ekonomi Islam adalah salah satu cabang dari apa yang disebut ilmu-ilmu sosial profetik, walaupun konotasi istilah ilmu sosial profetik adalah sosiologi. Padahal di samping ekonomi Islam telah dikembangkan pula, meskipun secara terbatas pada ranah teori politik Islam, psikologi Islam dan antropologi Islam. Dengan demikian, maka yang dimaksud dengan ilmu-ilmu sosial profetik disini adalah sebuah paradigma yang trans-disiplin, walaupun masing-masing disiplin ilmu bisa berkembang sendiri-sendiri secara terpisah. Namun dengan berkembangnya paradigma ilmu-ilmu sosial profetik itu, maka paradigma itu dapat diterapkan kepada seluruh cabang disiplin ilmu-ilmu sosial profetik.

Disamping itu, di bidang epistemologi atau filsafat ilmu telah berkembang wacana "Islamisasi pengetahuan" (*Islamization of knowledge*) yang berasal dari tiga kubu. *Pertama*, kubu Syed Naquib Alatas, yang menekankan pengembangan dasar-dasar nilai atau teologi Islam sebagai titik tolak pengembangan ilmu pengetahuan. Proyek ini dilaksanakan melalui lembaga ISTC (Islamic Institute of Islamic Thought and Civiltation) yang berpusat di Kualalumpur. *Kedua*, kubu Ismail Faruqi yang mentik-beratkan "pengislaman" atau reorientasi ilmu pengetahuan yang sudah ada kepada nilai-nilai Islam melalui pengembangan prosedur pembentukan pengetahuan. Gagasan ini dikembangkan melalui lembaga III-T (*International Institute of Islamic Thought*) yang berpusat di Herndon, Virginia, AS. Dan *ketiga*, dari Syed Hossein Nasr yang bermaksud untuk melandasai ilmu pengetahuan, khususnya kealaman dan teknologi, dengan etika Islam, sehingga berdampak pada pengembangan

lingkungan hidup yang sesuai dengan sunnatullah. Gagasan ini tidak memiliki lembaga yang mengembangkannya.

Kuntowijoyo tidak berkenan dengan gagasan itu, ia bukan bermaksud untuk mengislamkan ilmu pengetahuan yang sudah ada, terutama Barat, melainkan ingin melakukan saintifikasi atau pengilmiahan Islam. Konsensus dari gagasan ini adalah pemakaian epistemologi Barat, walaupun secara selektif dalam mengkaji dan mengembangkan ide-ide keislaman, ini berbeda dengan pandangan III-T yang melakukan dua langkah sekaligus. *Pertama*, kritik dan dekonstruksi pengetahuan yang sudah ada, terutama Barat. Dan *kedua*, membangun epistemologi Islam yang baru guna melakukan proses islamisasi pengetahuan yang sudah ada ataupun yang baru.

Sungguhpun begitu, kesemua gagasan dan pendekatan di atas saling melengkapi dalam usaha mengembangkan ilmu-ilmu sosial profetik, sebagai ilmu transdisiplin. Proyek ini bermaksud untuk mengembangkan gagasan ilmu-ilmu sosial profetik yang mencakup aspek epistemologi, termasuk prosedur pembentukan pengetahuan (*thought formation*) untuk kajian dan penelitian, pendidikan dan praktek pengembangannya dalam masyarakat dalam rangka mewujudkan masyarakat Islam, khususnya Indonesia.

Kerangka Konseptual Ilmu-Ilmu sosial Profetik

Hingga kini belum ada perumusan yang disepakati dalam komunitas ilmu tentang ilmu-ilmu sosial profetik. Tapi menurut pencetus idenya, Kuntowijoyo, Ilmu sosial profetik adalah ilmu sosial yang berlandaskan atau bersumber dari pesan-pesan kenabian. Secara formal, pesan-pesan kenabian itu telah dikodifikasikan ke dalam *corpus* al Qur'an dan Hadits yang menurut Ahmad Wahib keduanya adalah refleksi dari sejarah Muhammad s.a.w sebagai seorang nabi utusan Tuhan. Dalam al Qur'an sendiri tidak hanya terkandung pesan nabi Muhammad s.a.w, tetapi juga seluruh nabi-nabi yang pernah diutus Allah, mulai dari Nabi Adam a.s hingga Nabi Muhammad s.a.w yang pada intinya adalah Islam atau perdamaian. Dalam kajian ini perlu dilakukan rekonstruksi pesan-pesan para nabi itu. Dengan demikian dapat dirumuskan pengertian bahwa ilmu-ilmu

sosial profetik adalah ilmu perdamaian (*peace science*) pesan kenabian sepanjang waktu adalah perdamaian melalui penyerahan diri kepada Tuhan.

Kuntowijoyo dalam kaitan ini menjelaskan hakekatnya dalam dimensi misi kenabian, berdasarkan surat Ali Imran: 110 yaitu humanisasi (*amar ma'ruf*), liberalisasi (*nahi munkar*) dan transendensi (*amana billah*), sebagai misi kenabian (Kuntowijoyo, 2001). Misi itu adalah sebuah jalan lurus meunju perdamaian (*shiratal as mustakim*). Dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu sosial secara umum dengan menggunakan perspektif profetik, ilmu-ilmu sosial harus dilakukan upaya liberasi (pembebasan) dan humanisasi dalam relasi horizontal dan transendensi dalam relasi vertikal. Pesan peringatan dari misi profetik adalah "Manusia akan mengalami kehinaan dimana saja mereka berada kecuali jika mereka berpegang pada tali hubungan (perjanjian, kesepakatan) antara manusia dengan Tuhan dan antara sesama manusia" (Q.s. al Baqarah: 112). Ilmu-ilmu sosial profetik adalah jalan ilmu pengetahuan menuju realisasi misi kenabian itu.

Secara teoretis Rawlsian, perjanjian atau kesepakatan sosial akan terjadi jika manusia menyepakati perjanjian itu berdasarkan prinsip keadilan. Mengacu kepada pesan-pesan profetik berdasarkan al Qur'an, maka nilai-nilai yang mendasarti relasi itu berdimensi vertikal dan horizontal seperti terbaca dalam tabel berikut

NILAI DASAR IKATAN

No.	VERTIKAL	HORISONTAL
1.	Iman	Ihsan, amanah
2.	Khilafah	syura, 'adalah, tahrir
3.	tasyakur	tadzkiyah
4.	Mizan	'adalah, ta'awun
5.	Salam	ta;aruf, islah

Dalam pengertian epistemologi, ilmu-ilmu sosial profetik didasarkan pada konsep tauhid sosial, yaitu kalam mengenai dua relasi hidup vertikal-horizontal dan saling pengaruh antara dua relasi

itu. Hubungan vertikal disimbolkan dalam istilah iman, sedangkan hubungan horizontal disimbolkan dengan amal saleh. Dengan demikian, sejalan dengan pandangan Syed Naquib Alatas, maka proses menuju ilmu-ilmu sosial profetis harus didahului dengan konseptualisasi pandangan hidup (*world-view*) melalui diskursus tauhid sosial.

Menjadi pertanyaan, apakah umat Islam sudah merealisasikan pandangan hidup itu secara utuh? Dengan perkataan lain apakah nilai-nilai itu sudah merupakan *living values* yaitu nilai-nilai yang dihayati dan hidup dalam perilaku individu dan masyarakat? Hipotesa kita adalah pandangan hidup itu memang sudah dilaksanakan, tetapi secara parsial dan berat sebelah sehingga umat Islam dan umat manusia pada umumnya belum bisa menciptakan hidup yang mulia, atau dengan perkataan lain masih banyak mengalami kehinaan, misalnya dalam konflik dan perang yang menyebabkan rusaknya hubungan sosial dan disintegrasi sosial, juga menyebabkan terjadinya kerusakan lingkungan hidup sebagai akibat dari keserakahan manusia dan cara hidup yang musyrik, eksploitasi dalam kemiskinan, atau menuhankan (berorientasi) pada banyak tuhan-tuhan atau sesembahan atau pengabdian (Baidhawiy, 2009).

Secara epistemologis, maka umat Islam dan yang lain mengalami distorsi dari kondisi hidup mulia karena memiliki ilmu yang keliru yang mendistorsi pandangan hidup. Dalam pandangan tauhid sosial, maka ilmu pengetahuan harus didasarkan pada suatu pandangan hidup yang benar dan baik yang mengadung hubungan antara iman dan amal saleh (Q.s. al Ma'un) (Baidhawiy, 2009). Tauhid sosial akan mencari dan berusaha menemukan pandangan hidup yang baik dan benar itu, yaitu pandangan hidup yang didasarkan pada iman dan amal saleh. Dalam tauhid sosial akan diteliti relasi-relasi vertikal dan relasi-relasi horizontal. Dengan demikian maka ilmu-ilmu sosial profetik adalah ilmu-pengetahuan trans-disiplin yang didasarkan pada konsep tauhid sosial (Rais, 1998). Dalam keilmuan tradisional keagamaan Islam, telah berkembang ilmu tauhid dan ilmu tasawuf, disamping, ilmu kalam. Maka dalam perspektif ilmu-ilmu sosial profetik, disamping tauhid sosial dalam

dimensi vertikal, perlu pula dikembangkan ilmu fiqih sosial dan ilmu tasawuf sosial yang berdimensi horisontal.

Implementasi Konsep Sosial Profetik

Kajian ilmu-ilmu sosial profetik, dalam pandangan Neo-Modernis memerlukan dekonstruksi pada dua sasaran. *Pertama*, dekonstruksi atau kritik terhadap ilmu pengetahuan yang telah berkembang, khususnya Barat yang dominan. *Kedua*, dekonstruksi terhadap ilmu-ilmu keagamaan tradisional yaitu ilmu kalam, ilmu fiqih dan ilmu tasawuf. Dekonstruksi itu dilakukan dari dalam maupun dari luar. Dari dalam dilakukan dengan mengkritik pengetahuan berdasarkan epistemologi ilmu itu sendiri. Sedangkan dari luar dengan menghadapkan ilmu pengetahuan umum dengan ilmu pengetahuan keagamaan Islam tradisional atau dengan menghadapkan berbagai doktrin komprehensif, meminjam istilah John Rawls.

Dalam melakukan dekonstruksi terhadap ilmu-ilmu keagamaan tradisional dapat dilakukan dengan dua cara. Pertama dengan melakukan kajian tarjih, yaitu dengan mengembalikan persoalan-persoalan kepada Al Qur'an dan Sunnah. Kedua adalah kepustakaan ilmu termasuk studi kitab-kitab kuning dalam ilmu keagamaan Islam dengan metode analitis-komparatif yang membandingkan dan menganalisis berbagai warisan pemikiran. Baik cara pertama maupun kedua membutuhkan keterbukaan dan kebebasan, atau meminjam istilah suami-istri Naisbit, dengan melakukan emansipasi pemikiran dari dogma dan pemikiran mapan yang dominan dan hegemonis, meminjam Gramsci.

Metode tarjih dilakukan dengan mengkaji tafsir al Qur'an, tafsir Hadits dan sejarah Muhammad. Hasil kajian itu kemudian dipakai dalam analisis ilmu-ilmu sosial umum. Sedangkan metode analisis komparatif dilakukan dengan menganalisis suatu masalah atau konsep dari berbagai orang, sesuai dengan topik yang dibahas.

Dalam konteks itu, kajian tentang ilmu-ilmu sosial profetik dilakukan dalam skala mini sesuai dengan sumberdaya yang terjangkau. Beberapa langkah atau agenda yang akan dilakukan adalah:

1. Melakukan konseptualisasi Ilmu-ilmu sosial profetik dalam diskusi terbatas atau diskusi lewat internet.
2. Melakukan studi al Qur'an dalam suatu metode yang merangkum berbagai aliran dan pandangan ilmu tafsir, khususnya Tafsir bil Qur'an, Tafsir bil Ma'tsur dan tafsir Maudhu'i.
3. Melakukan kajian Epistemologi Islam dan merumuskan berbagai metode penelitian.
4. Melakukan penulisan berbagai masalah kontemporer.
5. Melakukan penelitian kanchah dalam ruang lingkup lokal, khususnya penelitian mengenai *Civil Islam* atau *living values* pada berbagai jenis komunitas Muslim, misalnya di sekitaran pesantren atau ranting organisasi-organisasi gerakan Islam.
6. Pembentukan berbagai komunitas epistemik ilmu-ilmu sosial profetik
7. Menyelenggarakan kongres pemikiran nasional.
Berbagai kegiatan itu tidak perlu dilakukan secara berurutan, tetapi bisa dilakukan secara serempak berdasarkan prioritas dan kesiapan.

A. Tafsir Al Qur'an Kontekstual

Dalam rangka memahami doktrin komprehensif Islam, diperlukan penafsiran al Qur'an secara metodis, sistematis, objektif dan analitis. Metodis artinya berdasarkan suatu metode tertentu yang efektif, sistematis artinya berdasarkan prosedur tertentu sehingga diperoleh pemahaman yang tepat. Dan objektif artinya berdasarkan rasionalitas dan dukungan fakta sehingga hasil penafsirannya memungkinkan dapat diterimanya oleh orang lain. Analitis dilakukan dengan mengumpulkan, mengklasifikasi, mengelompokkan, menguraikan dan mengintegrasikan sehingga dapat diperoleh pengertian yang maksimal. Penafsiran seperti itu lebih memungkinkan dicapainya *overlapping consensus* yang dapat diterima secara universal.

Dalam perkembangan ilmu tafsir, telah lahir berbagai aliran tafsir yang baru, khususnya tafsir maudhu'i (tematis, tafsir bil al ma'thur, tafsir sufi, tafsir metaforis dan tafsir Qur'an bi al Qur'an, ta'wild dan hermeneutika). Berbagai aliran tafsir itu saling

melengkapi dan bisa dikombinasikan. Untuk melaksanakan kegiatan tafsir al Qur'an itu diperlukan suatu kelompok kajian al Qur'an sehingga dapat dilakukan penafsiran al Qur'an secara partisipatif.

Tanpa memperdebatkan perbedaan dan pertentangan antara berbagai aliran tafsir al Qur'an itu, secara praktis dapat dilakukan kegiatan pengkajian al Qur'an dengan prosedur sebagai berikut. *Pertama*, ditentukan subyek penafsiran dengan menafsirkan ayat yang pertama kali turun, yaitu surat al Alaq: 1-5. Dari ayat-ayat itu dapat diidentifikasi beberapa kata kunci yaitu: qara'a . ismun, robb, khalaqa, insan, al 'alq, akrama, ilm, 'alama. Dengan menafsirkan 5 ayat pertama surat al 'Alq itu maka dapat disimpulkan hakekat al Qur'an sebagai sumber utama doktrin komprehensif Islam.

Kedua, dengan mengkaji surat al Fatihah sebagai surat yang pertama kali turun. Surat al Fatihah perlu dikaji pertama, karena surat ini adalah induk kitab yang berisikan esensi al Qur'an yang dijelaskan oleh surat dan ayat al Quran lainnya secara keseluruhan dan karena itu merupakan kunci pemahaman al Qur'an. Dari surat al Fatihah dapat didagftar kata-kata kunci, yaitu: ismun, illah, al hamd, robb, alamin, rahman, rahim, malik, yaum, al din, 'abada, ista'in, ihdina, sirad, mustaqim, n'mat, magdhub, dhalala (Rahardjo, 2005).

Selanjutnya tiap-tiap kata itu dicari maknanya dari keterangan al Qur'an sendiri. Langkah ini dapat dilakukan dengan pertolongan kamus bahasa Arab dan buku indeks, yang terlengkap adalah Concordance of the Qur'an susunan Hanna N Kassis.

Proses pemaknaan dapat dilakukan secara sistematis dengan menyusun secara kronologis turunnya al Qur'an, menurut Noldecke, Kairo (Fuad) atau Izzah Darwazah. Mufassir ini telah menyusun suatu tafsir al Qur'an berdasarkan kronologi turunnya ayat dan kemudian dikaitkan dengan sejarah Muhammad. Karena sejarah itu bersifat rekonstruktif dan interpretative, maka metode ini mengandung unsur subjektifitas, namun secara ilmiah tidak menjadi masalah.

Dalam penafsiran kata, ayat dan surat perlu juga dicari keterangan *asbab al nuzul* surat al 'Alaq dan surat al Fatihah dan hadist nabi yang menjelaskan kedua surat dan ayat itu. Setelah dilakukan kajian tafsir untuk memperoleh esensi dari doktrin

komprehensif al Qu'an, maka dalam rangka kajian tauhid sosial, fiqh sosial dan tasawuf sosial dalam rangka mengembangkan ilmu-ilmu sosial profetik, disarankan pertama kali dilakukan penafsiran mengenai pengertian al *ummah* (termasuk *su'ub* dan *kabilah*). Prosedurnya juga sama yakni mencari keterangan mengenai makna al *ummah* dari al Qur'an sendiri dan juga dari Hadist dan Sejarah Muhammad (sebagaimana dilakukan oleh Syed Qutub dalam tafsirnya *Fi Zdilal al Qur'an*).¹¹

Dalam rangka kajian ini beberapa ayat bisa dijadikan titik tolak, yaitu surat al Baqarah [2]: 112, surat Ali Imran [3]: 104, 110, dan surat al Hujurat [49]: 13. Surat ini bisa dikaitkan dengan surat Ali Imran [3]: 159, surat Syura [42]: 38 dan surat yang melengkapi surat-surat sebelumnya. Surat-surat di atas dapat dipakai sebagai titik toleh karena mengandung esensi dari pesan-pesan profetik.

Mengikuti metode Muhammad Shahrur, untuk pemahaman dapat dipergunakan teori-teori sosial, misalnya Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jaques Rousseau dan Jurgen Habermas. Dengan teori-teori sosial itu maka bisa dilakukan ta'wil terhadap mana suatu istilah dan ayat secara kontekstual

1. Revolusi Paradigmatis

Ilmu-ilmu keagamaan tradisional Islam dimulai dengan wacana kalam pada masa konflik para sahabat yang bersumber pada konflik politik. Ilmu kalam atau teologi dimulai dengan wacana kaum Khawarij yang menantang kepemimpinan Ali dan Mu'awiyah. Dari konflik politik antar sahabat Nabi tersebut, kemudian lahir berbagai aliran pemikiran dan berdampak pada pembentukan ideologi politik yaitu Syi'ah yang berhadap-hadapan Sunni dan kemudian Murji'ah yang moderat.

Setelah kekhalifahan Ummaiyah berdiri, timbul kebutuhan untuk melakukan legitimasi terhadap kekuasaan dan kebutuhan untuk mengatur pemerintahan berdasarkan hukum. Dari sini timbul dan berkembang ilmu fiqh (hukum) yang membentuk hukum syari'at di segala bidang.

¹¹ Lihat uraian mengenai konsep ummah dalam Dawam Rahardjo (1992).

Namun ilmu fiqih ini tidak didukung dengan ilmu kalam yang kokoh, sehingga menimbulkan persoalan legitimasi kekuasaan, ketika berhadapan dengan para filsuf Persi yang cenderung beraliran Syi'ah. Karena itu khalifah merasa terancam legitimasi kekuasaannya, karena tidak mampu menandingi filsafat Parsi yang metafisik-sufistik.

Menurut pemikir kontemporer Maroko al Jabirie, dalam upaya menandingi filsafat Parsi, Khalifah al Ma'mun mendatangkan pemikiran dari luar, yakni dari Yunani guna menandingi filsafat Persi sehingga menimbulkan proses Hellenisasi ilmu Kalam. Arus Hellenisasi ini didukung oleh para pemikir Arab sendiri, seperti al Kindi dan al Farabi yang menjadi penafsir filsafat Plato dan Aristoteles, namun dengan menyisihkan filsafat politik sehingga dunia keilmuan Arab-Islam kurang mengetahui filsafat politik, khususnya demokrasi dan negara republik, sebab filsafat ini berpotensi mendelegitimasi kekuasaan khilafah. Itulah sebabnya maka di Dunia Islam tidak timbul filsafat sosial semacam teori Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jaques Rousseau yang melahirkan berbagai revolusi sosial berdasarkan wacana hak-hak azasi manusia, karena dalam filsafat Islam hanya dibahas teori kekuasaan berdasarkan syari'ah dan tidak dibahas filsafat kewargaan yang melahirkan teori kontrak sosial dan masyarakat warga (*civil society*) yang menjadi tradisi kajian ilmu sosial hingga sekarang yang memuncak pada teori keadilan John Rawls pada tahun 1970-an.

Proses Hellenisasi mencapai puncaknya pada kelahiran aliran pemikiran rasionalis Mu'tazilah. Teori-teori ini terjebak dalam perselingkuhan kekuasaan dengan khilafah Abbasiyah sehingga menimbulkan reaksi untuk kembali kepada paradigma tradisional yang berbasis pada ilmu kalam, fiqih dan tasawuf yang cenderung melegitimasi kekuasaan al Mutawakkil, pengganti al Ma'mun yang despotik dan tertutup. Akibatnya, Dunia Islam kembali didominasi oleh ortodoksi kalam-fiqih-tasawuf tradisional yang mendasari kekuasaan absolute-dispotik khilafahan.

Maka pada saat itulah lahir sintesis al Ghazali dengan *opus magnus*nya Ihya Ulumuddin (Menghidupkan kembali ilmu-ilmu keagamaan). Maksudnya melawan filsafat yang rasional. Sejak itu

berkembang di Dunia Islam paradigma fiqih-tasawuf yang diduga oleh pengamat modern sebagai sumber kemunduran Islam di bidang ilmu pengetahuan dan peradaban. Al Ghazali sebenarnya melawan filsafat rasional Yunani. Namun dampaknya membendung wacana kalam (teologi Islam). Dengan latar belakang itulah lahir Ibn Taimiyah melawan al Ghazali, tapi dengan mengikuti strategi al Ghazali dengan melakukan sistesis antara fiqih rasional dengan kalam rasional. Tapi pemikiran Ibn Taimiyah ini mengacu kepada kalam *Rububiyah al syari'ie* dan mengikuti tradisi mazhab Hambali mengarah pada pemurnian tauhid, yang melahirkan tauhid uluhiyah yang rasional. Tauhid Ibn Taimiyah ini mempengaruhi pemikiran Muhammad Abduh yang kemudian melahirkan Risalah Tauhid yang dimaksudkan sebagai dasar peradaban Islam modern yang rasional. Tauhid Muhammad Abduh inilah cikal bakal dari wacana tauhid sosial yang dilontarkan oleh M. Amien Rais yang ditawarkan untuk dikembangkan tapi kurang mendapatkan perhatian dari kalangan cendekiawan Muslim.

Gagasan tauhid sosial sebenarnya dilontarkan untuk membendung arus sekularisasi pemikiran Islam sebagai dampak ilmu pengetahuan modern Barat, khususnya teori-teori sosial positivis-empiris naturalis yang mendobrak ilmu-ilmu keagamaan tradisional yang mengalami krisis dan mengakibatkan lahirnya sekularisme Turki di Dunia Islam.

Terkesan dalam proses sekularisasi itu ilmu pengetahuan rasional cenderung meninggalkan ajaran-ajaran nilai kewahyuan yang oleh John Rawls disarankan untuk dibendung dari memasuki ruang publik, karena dasarnya adalah keyakinan subjektif yang sektarian, sehingga berpotensi menimbulkan konflik yang tak terselesaikan. Sebagai gantinya, ilmu pengetahuan sosial dikembangkan berdasarkan nalar moral (moral reasoning) yang dikembangkan melalui filsafat moral, demikian pula didasarkan pada nalar publik. Dengan pendasaran itu maka diskursus rasional akan membuka kemungkinan bagi tercapainya apa yang disebut kesepakatan tumpang tindih (*overlapping consensus*). Namun, John Rawls membendung doktrin komprehensif agama itu dalam kerangka gagasannya mengenai liberalisme politik (*political*

liberalism) dan bukannya dalam kerangka dunia kehidupan (*lebensfelt*) yang menyeluruh.

Sungguhpun begitu, pemikiran Rawls, dalam teorinya mengenai transformasi ruang publik ditolak oleh filsuf Jerman Jurgen Habermas. Ia berpendapat bahwa pluralitas masyarakat modern memang merupakan realitas dan keniscayaan. Tapi masalahnya adalah dalam pluralitas itu kebebasan dan kesetaraan harus tetap terjadi, yang dicirikan dengan kebebasan deliberasi di ruang publik. Karena itu agama sebagai doktrin komprehensif tidak perlu dibendung ke ruang publik, bahkan ruang publik perlu dibuka bagi doktrin komprehensif. Untuk itu perlu ditemukan tata-kelola yang tepat untuk menjaga pluralitas dan sekaligus kebebasan deliberatif untuk mencapai konsensus.

Dalam kaitan ini, Habermas mengajukan preposisi dalam tata-kelola itu, atas dasar keadilan dan kesetaraan, sebagaimana dikemukakan oleh John Rawls. *Pertama*, argumen-argumen religius yang subjektif itu harus bisa dijelaskan secara rasional sehingga memiliki status epistemik yang dapat diterima oleh warga yang sekular maupun dari penganut doktrin komprehensif yang lain. Dalam bahasa Kuntowijoyo harus mengalami obyektivikasi. Dengan perkataan lain, aspirasi-aspirasi keagamaan harus dapat diterjemahkan ke dalam persoalan keadilan sosial bagi semuanya. *Kedua*, para warga sekular dan penganut keyakinan lain perlu pula belajar dari aspirasi-aspirasi religius untuk mencapai kesaling-pengertian. Inilah yang dimaksud dengan *ta'aruf* dalam al Qur'an surat (al Hujurat [49]: 13) dalam hubungannya dengan pluralitas masyarakat. *Ketiga*, negara harus bersikap netral dan adil. Netralitas berarti tidak memutlakkan sekularisme. Tugas Negara adalah melancarkan deliberasi politik dan menjaga tatanan hukum. Dan *keempat*, kelompok agama mayoritas juga tidak boleh membendung kontribusi kelompok-kelompok agama lain maupun kelompok sekluler. Kelompok atau kekuatan mayoritas juga tidak boleh mengabaikan atau membungkam potensi kebenaran kelompok minoritas baik dari luar maupun dari dalam kelompok mayoritas sendiri. Disini Habermas berbicara mengenai era pasca-sekuler.

Sungguhpun begitu penganut doktrin komprehensif perlu mempertimbangkan pandangan John Rawls mengenai keadilan dan kesetaraan ruang publik politik kemana doktrin komprehensif ingin masuk berpartisipasi. Pluralitas menyusunkan realitas adanya banyak keyakinan dan aspirasi yang didasarkan pada agama, etnis, dan kelas sosial yang membentuk doktrin komprehensif. Masalah ini juga harus menjadi perhatian tauhid sosial yang membahas hubungan sosial horizontal. Yang menjadi persoalan bagi pihak ketiga atau Negara *Levithan*-nya Thomas Hobbes adalah, bagaimana kemajemukan yang hidup di ruang bersama itu dapat dikelola hingga tidak menimbulkan konflik terbuka atau *state of war (daar al harb)* di ruang publik. Para filsuf sosial berusaha untuk menemukan prinsip yang dapat dijadikan dasar agar kemajemukan identitas tetap terjaga, dan tidak ada yang merasa diperlakukan secara tidak adil oleh yang berkuasa atau yang lain. Hal ini adalah juga menjadi persoalan tauhid sosial.

Pokok pikiran John Rawls mengenai tata-kelola yang baik itu adalah tata kelola yang bisa menjaga keadilan (*justice, al 'adalah*), dan kebebasan (*liberty, tahrir*) dalam kesetaraan (*equality, mizan*) antara berbagai pandangan dan doktrin komprehensif. Bagi Rawls kemajemukan identitas itu jangan sampai menimbulkan konflik terbuka, melainkan titik temu dalam suatu permufakatan yang tumpang tindih (*overlapping consensus*). Titik temu (*kalimatun sawa'*) ini hanya bisa dicapai apabila setiap gagasan bisa dikemukakan berdasarkan nalar moral (subjektif) maupun nalar publik (objektif) yang dapat diterima oleh semua berdasarkan prinsip keadilan dan kebebasan. Dalam pandangan tauhid sosial, kesepakatan itu tidak hanya persetujuan bersama yang dapat saja dicapai dalam kondisi represif, melainkan harus didasarkan pada prinsip-prinsip keutamaan (*al khair*) yang menjadi dasar pembentukan suatu umat, kelompok, organisasi dan ruang publik.

Dalam kaitan ini, maka tauhid sosial¹² adalah wacana kalam dalam konteks masyarakat modern yang majemuk dengan keaneka-

¹² Istilah tauhid sosial pertama kali di populerkan oleh Amien Rais (1998) sejak dekade 1990-an dan menjadi konsep untuk memahami relasi social antar manusia dan relasi manusia dengan Tuhan.

ragaman pandangan, aspirasi dan doktrin komprehensif. Tauhid sosial dan ilmu-ilmu sosial profetik sendiri berpendapat bahwa mufakat sosial atau kesepakatan yang tumpang tindih yang menjadi dasar pembentukan masyarakat dan ruang publik adalah dengan menjaga tali hubungan antara manusia dengan Tuhan dan tali hubungan antara manusia dengan manusia melalui tatanan hukum yang dimaksudkan oleh Rawls maupun Habermas.

Namun demikian, hingga sekarang, tauhid sosial dan ilmu-ilmu sosial profetis itu masih berada pada taraf hipotesa umum yang belum dirumuskan secara ilmiah. Karena itu diperlukan wacana ilmiah sebagai bahan pertimbangan dalam deliberasi terbuka.

Dewasa ini yang dihadapi oleh ilmu-ilmu sosial profetis adalah disatu pihak paham ortodoksi yang berporos pada wacana kalam-fiqih dan tasawuf tradisional yang mengalami jalan beku dalam konteks masyarakat modern yang plural. Dan di lain pihak adalah perkembangan ilmu pengetahuan rasional yang lepas dari akar-akar-wahyu. Di berbagai kalangan ilmuwan agama dewasa ini timbul upaya yang menghubungkan keyakinan dengan ilmu pengetahuan, yang sangat nampak di kalangan Kristen, misalnya dalam wacana etika bisnis dan filsafat sosial dalam rangka humanisasi ekonomi dan masyarakat. Demikian pula timbul wacana yang menghubungkan Budhisme dan Taoisme dengan ilmu pengetahuan kosmologi dan fisika modern. Di kalangan Islampun timbul wacana yang menghubungkan sains dan al Qur'an. Namun wacana itu hanya baru membuktikan kesesuaian al Qur'an dengan ilmu pengetahuan. Di lain pihak juga pertentangan antara sains dan teknologi modern yang merusak lingkungan hidup dengan ajaran Islam. Dengan kata lain, yang berkembang baru wacana kritik di satu pihak dan apologetik di lain pihak.

Ilmu-ilmu sosial profetik dalam hal ini berusaha untuk menjawab persoalan-persoalan dan tantangan masyarakat modern yang bertentangan dengan kemanusiaan dan lingkungan hidup menurut sunnatullah yang berkerja dalam alam semesta. Namun doktrin komprehensif Islam masih kehilangan orientasi al Qur'an dan Sunnah. Karena itu maka diperlukan terlebih dahulu, analisis tauhid sosial sebagai titik tolak pengembangan ilmu-ilmu sosial profetik.

Ilmu-ilmu sosial profetik, dengan latar belakang pemikiran itu dimaksudkan sebagai sintesis baru dalam perkembangan ilmu-ilmu keagamaan (*ihya ulumuddin*) baru yang tidak memisahkan ilmu-ilmu pengetahuan rasional dengan ilmu-ilmu kewahyuan (*revealed science*). Integrasi itulah yang membentuk ilmu-ilmu keislaman sebagai ilmu perdamaian (*peace science*) sebagai ilmu yang terintegrasi.

Sebenarnya ilmu-ilmu sosial profetik itu sudah lebih jauh berkembang dalam teori ekonomi Islam atau ekonomi syari'ah. Dalam batas-batas tertentu, ekonomi Islam, terutama di bidang keuangan dan perbankan sudah dapat dipresentasikan berdasarkan nalar moral dan nalar publik. Walaupun secara terbatas, ilmu ekonomi Islam sudah bisa mencapai *overlapping consensus* sebagaimana terbukti dengan pembukaan lembaga-lembaga keuangan syari'ah oleh investor asing dan kelompok keyakinan lain. Konsep riba misalnya pada mulanya adalah keyakinan subjektif yang berada di ruang privat. Tapi sistem ribawi ini bisa dikritik secara rasional, berdasarkan nalar moral maupun nalar publik. Dalam proses mencapai *overlapping consensus*, wacana riba telah mengalami obyektivikasi, demokratisasi dan rasionalisasi pasar. Walaupun demikian, konsep perbankan syari'ah masih mengalami evaluasi dari luar maupun dari dalam. Dari luar, dianggap belum sesuai dengan nalar publik, misalnya masih dipertanyakan sampai seberapa jauh perbankan syari'ah mampu memberdayakan masyarakat dhu'afa dan mengentaskan dari kemiskinan? Dari dalam masih dipertanyakan, apakah sistem bagi hasil dan rugi mampu membaran hakekat sistem riba tanpa mengganti sistem mata uang? Apakah sistem ekonomi Islam sudah benar-benar didasarkan pada sistem zakat yang mensucikan dan menumbuhkan, inklusif-partisipatif, kooperatif, emansipatif dan liberatif. Penilaian mengenai hal ini memerlukan penelitian empiris tentang fakta yang berkembang. Karena itu, maka ekonomi Islam sebagai cabang dari ilmu-ilmu sosial profetik belum membentuk paradigma ekonomi yang baru tetapi masih terus dikembangkan melalui penelitian dan praktek.

Namun, pengembangan ilmu-ilmu sosial profetik merupakan langkah yang menggerakkan kebangkitan ilmu-ilmu keagamaan baru yang mengintegrasikan ilmu-ilmu pengetahuan rasional-empiris dengan ilmu-ilmu kewahyuan. Karena itu perlu dibentuk suatu proyek Ihya Ulumuddin. Sebagai langkah pragmatis perlu dilakukan penelitian di dua sektor, *pertama* adalah kajian ilmu tafsir guna menemukan dan memahami esensi pesan-pesan kenabian, terutama mengarah kepada konsep umat sebagai konsep dua relasi. *Kedua*, melakukan penelitian mengenai *living value* dan *civil Moslem* pada tingkat akar rumput. Dua jurusan penelitian itu akan saling memberikan informasi yang bermanfaat dalam meneruskan kajian ilmu-ilmu sosial profetis.

Pada akhir uraian tentang peta perkembangan teori-teori Sosial perlu ditegaskan sekali lagi posisi teori indigenisasi. Mencermati pemaparan yang telah penulis sampaikan sebelumnya, kiranya dapat dinyatakan bahwa teori indigenisasi dapat dimasukkan dalam teori sosial non konvensional. Perspektif Indigenisasi dapat masuk melalui pintu teori sosial non konvensional, demikian juga dapat masuk melalui diskursus alternatif ilmu sosial. Terkait dengan gagasan diskursus alternatif antara lain sudah dirintis oleh intelektual dari Malaysia Prof. Farid al Atas di Indoensia ada nama-nama seperti Sudatmoko, Kunto Wijoyo, Selo Sumardjan, Sartono Kartodirjo.

Implementasi Pengajaran Teori-Teori Sosial dan Indigenisasi Teori Sosial Indonesia

Pengajaran ilmu -ilmu sosial di Indonesia semenjak berkuasanya rezim Orde Baru secara umum mengikuti model pembelajaran ilmu sosial yang berlangsung di Barat khususnya Amerika Serikat. Basik pada level teori yang dikembangkan, tema-tema penelitian, bahan ajar, metode penelitian, filsafat ilmu yang dirujuk. Baru pada tahun 1990-an mulai ada warna lain setelah beberapa mahasiswa yang mengambil gelar Ph.D. di Jerman, Perancis, Belanda dan sebagian di Australia pulang ke Indonesia dan kembali aktif di kampus masing-masing. Melalui publikasi buku, makalah yang disajikan dalam forum-forum ilmiah, artikel yang

dipublikasikan oleh alumni yang dari Eropa (Misalnya Heru Nugroho, Ph.D., Asvi Warman (sejarawan alumni Perancis), Purwo Santoso, Ph.D (LSE Inggris) membawa corak yang berbeda dengan yang alumni Amerika Serikat.

Para akademisi alumni Eropa tersebut membawa tradisi akademik yang lebih kritis dalam tulisannya ketika melihat peran negara, pasar, pemilik modal, relasi antara negara dan pasar (*market*). Beberapa tema yang mempertemukan para akademisi ini misalnya topik tentang supremasi sipil (gagasan demiliterisasi), memperkuat *Civil Society*, sikap kritis masuknya pengusaha (pemodal) ke dalam kehidupan politik di Indonesia.

Pembahasan posisi indigenisasi ilmu-ilmu sosial dalam peta perkembangan teori-teori sosial selanjutnya dibahas sebagai berikut. Hasil penelitian yang dilakukan oleh LIPI menunjukkan bahwa selama pemerintahan Orde Baru berkuasa, kekuasaan rezim tersebut pengaruhnya sampai kepada produksi ilmu pengetahuan yang ada di berbagai lembaga ilmiah khususnya kampus dan lembaga-lembaga riset. Para peneliti di berbagai lembaga riset seperti LIPI tidak memiliki banyak pilihan dalam memilih topik penelitian dan mengembangkan berbagai konsep pemikiran baik di bidang ekonomi, politik, kebudayaan. Kondisi tersebut disebabkan oleh kontrol yang terlalu ketat dari Rezim Orde Baru dalam melakukan pembatasan pada kampus, yang di posisikan hanya sebagai lembaga ilmu. Kondisi tersebut berkaitan dengan diterapkannya kebijakan NKK/BKK sejak dekade akhir tahun 1970-an. Hasil penelitian dan publikasi di kampus-kampus besar seperti UI, UGM, Unair, Unibraw adalah lebih merupakan penelitian yang normatif kurang membawa sikap kritis.

Penelitian dan paper-paper yang dihasilkan oleh umumnya akademisi di berbagai kampus Indonesia pada kurun waktu antara 1966 sampai dengan tahun 1998 adalah penelitian dan paper-paper yang kebanyakan memberikan dukungan dan legitimasi berbagai kebijakan pemerintah di berbagai bidang, terutama bidang pembangunan ekonomi, pembangunan pendidikan, modernisasi pertanian, bidang kependudukan dll.

Dalam kondisi kehidupan politik yang otoriter dan penuh dengan situasi represif, pembelajaran ilmu-ilmu sosial di kampus-kampus menjadi tidak banyak memiliki ruang gerak untuk mengembangkan inovasi serta model pembelajaran yang menarik bagi mahasiswa. Materi dan bahan ajar yang menjadi topik perkuliahan menjadi kering dan miskin pembaharuan dikarenakan berbagai pembatasan yang diberikan oleh Rezim Orde Baru.

Kurikulum yang dikembangkan di berbagai kampus besar misalnya di FISIPOL UI, FISIPOL UGM, FISIPOL UNHAS menunjukkan bahwa kurikulum dan sylabus yang dikembangkan sangat berorientasi pada kebutuhan pembangunan khususnya untuk memberikan support pada pembangunan ekonomi. Walaupun di kampus-kampus yang mempelajari politik, teori politik, ideologi politik, sistem politik, konflik, tetapi arahnya adalah tetap untuk memberikan legitimasi pada mega proyek pembangunan yang sedang dilakukan oleh Rezim Orde Baru. Pemerintah Orde Baru sangat berkepentingan agar kegiatan dan tahapan pembangunan dapat berhasil, hal tersebut dikarenakan pembangunan adalah merupakan instrumen legitimasi kekuasaan yang paling diandalkan oleh Rezim Orde Baru, untuk menopang keberlangsungan kekuasaannya.

Perlu ikhtiar untuk memperbaiki pembelajaran ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Ikhtiar untuk memperbaiki pembelajaran ilmu-ilmu sosial di Indonesia meliputi berbagai level yakni dari level perspektif teori yang digunakan sebagai bahan ajar dalam perkuliahan di berbagai kampus, metode pembelajarannya, konstruksi teoretis (bahan-bahan dasar untuk mengkonstruksi konsep keilmuawan yang lebih dekat dengan kondisi keindonesiaan, baik filosofis, budaya, nilai, agama).

Di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta, sejak tahun 2012 hingga tahun 2015, telah dilakukan langkah-langkah secara bertahap untuk melakukan implementasi pembelajaran ilmu-ilmu sosial yang sejalan dengan gagasan untuk melakukan indigenisasi ilmu-ilmu sosial. Dari langkah-langkah yang dilakukan telah dihasilkan berbagai kesepakatan antara lain:

Pertama, melalui kesepakatan senat FIS disepakati perubahan visi dan misi Fakultas Ilmu Sosial yang lebih sejalan dengan langkah

untuk melakukan proses Indigenisasi ilmu-ilmu sosial; Kedua, telah dirintis untuk membangun iklim akademik yang lebih inspiratif melalui Fistrans Institute yakni tempat untuk melakukan diskusi dan seminar secara bertahap dengan tema yang telah dirancang; Ketiga memproduksi konsep dan pemikiran dalam bentuk buku hasil diskusi dan penelitian yang sejalan dengan gagasan indigenisasi ilmu-ilmu sosial; keempat meningkatkan kompetensi dosen dalam penguasaan Teori-Teori Ilmu Sosial di Fakultas Ilmu Sosial, dengan mengikuti sejumlah workshop dan berbagai pelatihan dan seminar.

Bab 4

TEORI-TEORI SOSIAL INDONESIA: REFLEKSI PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO

Pendahuluan

Kuntowijoyo bukanlah nama yang asing di kalangan dunia intelektual atau akademik. Dia tidak hanya dikenal sebagai seorang sejarawan, sastrawan, dan budayawan tapi juga seorang cendekiawan muslim yang banyak memberikan sumbangsih bagi dunia pemikiran Islam di Indonesia. Dari karya-karyanya dalam bentuk tulisan mencerminkan bahwa Kuntowijoyo layak dijuluki semua itu. Dalam kalangan Islam, beliau adalah pemikir Islam kontekstual yang sangat Indonesianis, sehingga konsep Islamnya tepat jika diaplikasikan untuk aksi di bumi Indonesia ini. Tepatnya, dalam bahasa Islam beliau adalah sosok manusia alim, yang banyak membaca dan banyak tahu. Tampaknya tidak salah apabila kita banyak belajar dari beliau, terutama dari ilmu dan pesan-pesan yang beliau tuliskan dalam berbagai karyanya.

Dalam bidang sejarah, misalnya, Kuntowijoyo sangat tepat apabila diberi gelar sejarawan profesional. Beliau tidak hanya menulis karya sejarah, akan tetapi juga menulis bagaimana seharusnya sejarah ditulis. Kuntowijoyo mengenalkan baik metode maupun metodologi sejarah sesuai dengan perkembangan ilmu sejarah. Bahkan ketika kita teringat pesan Sukarno dengan JASMERAH-nya, Kuntowijoyo-lah orang yang benar-benar menyuarakannya. Dapat dilihat, dalam setiap tulisannya, Kutowijoyo sering kali mengungkapkan peristiwa sejarah sebagai bahan pelajaran bagi para pembaca. Beliau juga menegaskan bahwa "kita sebagai bangsa haruslah belajar dari sejarah, supaya lebih arif, dan tidak terpelosok pada lubang yang sama. Dalam proses belajar

dari sejarah itu, kita jangan jadi tawanan masa lalu, biarkan sejarah itu terbuka dan bergerak maju” (Kuntowijoyo, 1997: 82).

Ketika Djoko Marihandono mensyaratkan bagi seseorang yang dapat disebut sejarah profesional, yaitu kemampuan berbahasa asing, pemahaman akan sumber dan pengembangan metodologi, maka lengkaplah syarat ini dipenuhi Kuntowijoyo. Bagi sejarawan, menurut Djoko, penguasaan berbagai macam bahasa akan membuka cakrawala sejarawan menjadi lebih luas dan lebih tajam, khususnya dalam memahami sumber sejarah, dalam hal ini arsip. Demikian pula, kemampuan menerapkan metodologi dalam analisis historis merupakan ketrampilan harus dimiliki sejarawan profesional. Sementara itu, semua kemampuan itu telah ditunjukkan Kuntowijoyo dalam berbagai karya tulisannya.

Lebih dari itu semua, secara umum Kuntowijoyo adalah salah seorang cendekiawan yang dalam banyak hal pemikirannya perlu dijadikan rujukan. Misalnya, diakui oleh Syafi'i Ma'arif, bahwa para cendekiawan Indonesia harus tampil di depan untuk menyelesaikan permasalahan bangsa. Dalam konteks ini, mereka bisa belajar pada sejarawan dan budayawan Kuntowijoyo. Sebagaimana dikatakan, "dalam pemikiran Kuntowijoyo, tindakan korupsi APBN yang tidak berpihak pada rakyat miskin dan organisasi kemasyarakatan (ormas) yang tidak menyuarakan kepedulian pada kaum miskin adalah termasuk pendusta agama." Pemikiran seperti itu semestinya perlu dikembangkan lagi, bukan hanya di Muhammadiyah, misalnya, tetapi juga di seluruh ormas yang ada di Indonesia agar lebih peduli pada masalah sosial masyarakat (Maarif, 2014).

Dalam bidang ke-Islaman, Kuntowijoyo juga layak disebut cendekiawan muslim. Sangat tampak bahwa ketika Kuntowijoyo menterjemahkan Islam sangat mudah dipahami dan menjadi enak untuk diikuti. Islam di tangan Kuntowijoyo menjadi Islam yang ramah, yang cocok untuk kultur Indonesia, dan Islam yang benar-benar *rahmatan lil 'alamin*. Misalnya, Kuntowijoyo mengatakan, "dengan berpikir objektif dan melihat realitas yang ada, kini saatnya Islam dipahami sebagai ilmu, bukan sebagai mitos atau ideologi. Ketika Islam dijadikan ilmu, usaha terpokok adalah memobilisasi

kesadaran masyarakat. Kuncinya bukan lagi Negara, tetapi sistem. Dulu ada upaya mencapai Negara yang ideal, sekarang beralih menjadi upaya mencapai sistem yang rasional. Di situ negara hanya merupakan satu aspek dari sistem. Perjuangan pun tidak hanya tergantung pada perlemen, namun bisa lebih luas. Berpikir Islam sebagai Ilmu, maka menjadi formulasi yang teoretis. Ia selanjutnya berkembang menjadi disiplin ilmu dan memiliki program aplikasi, misalnya ilmu sosial Islam” (Kuntowijoyo, 1984: 59).

Ilmu itu sebenarnya revolusioner. Ketika Islam dijadikan ilmu, maka sekaligus ia menjadi paradigma, sehingga ia memiliki kemampuan untuk mengubah. Kuntowijoyo juga mengatakan, berbagai masalah kemasyarakatan pada dasarnya bisa dicarikan jawabannya dalam Islam. Misalnya, tentang ketimpangan sosial, pemilikan tanah, hubungan kerja, ataupun tentang masalah modal dan penguasaan pasar. Dalam hal ini diperlukan pengangkatan Islam menjadi teori sosial bukan dalam formulasi normatif saja (Kuntowijoyo, 1984: 61) Perbedaan ideologi dengan ilmu adalah ideologi bersifat subjektif, normatif, dan tertutup, sedangkan ilmu bersifat objektif, faktual, dan terbuka. Pergeseran dari cara berpikir subjektif ke objektif itu dapat berupa menghilangkan egosentrisme umat, pluralisme sosial, pluralisme budaya, dan pluralisme agama (Kuntowijoyo, 1997: 22-24)

Demikian pula ketika melihat Pancasila. Bagi Kuntowijoyo Pancasila adalah objektivikasi Islam. Dinyatakan bahwa Pancasila adalah ideologi terbuka, artinya sanggup menyerap unsur-unsur luar; apa yang terbuka kalau bukan ilmu? Andaikata Islam juga mengubah pendekatan dari ideologi ke ilmu, maka pertemuan antara Islam dan Pancasila adalah pertemuan Ilmiah, yang terbuka, rasional dan objektif. Perlu diketahui bahwa sila-sila dalam Pancasila tidak satu pun yang bertentangan dengan Islam. Pancasila harus dimasyarakatkan sebagai rujukan bersama semua golongan, ras, suku, dan kelompok kepentingan. Semua agama perlu melihat Pancasila sebagai suatu objektivikasi ajaran agama, sebagai rujukan bersama (Kuntowijoyo, 1997: 90).

Cendekiawan, Kebenaran, Keadilan, dan Demokrasi

Kuntowijoyo, sebagaimana telah disinggung, adalah salah satu intelektual atau cendekiawan Indonesia. Mengapa dia disebut cendekiawan, karena pemikirannya tampak dalam berbagai kesempatan dan karyanya dalam bentuk tulisan-tulisan yang dapat dikategorikan sebagai cendekiawan. Selanjutnya, siapa orang yang dapat dikategorikan cendekiawan? dan apa ciri-ciri cendekiawan? Untuk itu, di bawah ini akan dikupas pengertian cendekiawan sebagai kerangka teori atau kerangka pikir yang akan dijadikan acuan atau paradigma.

Dikatakan bahwa cendekiawan bukanlah kelas tersendiri, tetapi berlaku untuk siapa saja yang melakukan perjuangan menegakkan kebenaran guna mewujudkan keadilan, kebebasan, dan demokrasi. Jadi, cendekiawan ditempatkan sebagai latar sosialnya dan tidak menjadi kelas tersendiri dalam struktur masyarakat. Dengan demikian, sosok cendekiawan tidak dimonopoli oleh filosof, seniman, atau kaum terpelajar saja. Setiap masyarakat meskipun sebagian mereka terlibat dalam kerja-kerja teknis, namun mereka dianggap memiliki anggota-anggota yang berfungsi sebagai cendekiawan mereka (Fikri & Dharwis, 1996).

Selanjutnya, cendekiawan adalah orang yang selalu melakukan “kerja protes” terhadap segala bentuk penyimpangan di masyarakat. Cendekiawan sejati adalah mereka yang berani melakukan kerja protes atas kecenderungan destruktif di dalam masyarakat dan bukan sekedar berdiam diri di menara-menara gading atau memposisikan diri sebagai resi, kemudian dari puncak ketinggian dan petilasan pertapaannya menyayikan kebenaran dan kebebasan. Intelektual bukanlah seorang *agen of social change* yang membangun tangga dari langit dan dari puncak ketinggian menyampaikan kebenaran-kebenaran itu. Cendekiawan sejati harus dapat mengerti dan tahu cara bagaimana memposisikan diri di masyarakatnya (Fikri & Dharwis, 1996).

Menurut Th. Sumartana, bagi cendekiawan, kemerdekaan adalah udara yang mengisi rongga pernafasannya. Kemerdekaan merupakan syarat hidup mereka. Tidak mungkin dibayangkan seorang cendekiawan bisa hidup tanpa kebebasan. Kebebasan

mengasumsikan adanya berbagai pendapat, dan juga pertukaran pikiran. Keadaan bebas dan terbuka memungkinkan timbulnya banyak pemikiran sosial yang independen, yang bisa melakukan diskursus kritis satu terhadap yang lain. Lebih lanjut dikatakan, cendekiawan adalah seorang yang peduli kepada nasib bangsanya, dan untuk itu ia terlibat dalam upaya pembangunan. Cirinya adalah sebagai tokoh yang mampu berpikir komprehensif, atau pengembangan ilmu pengetahuan, pembaharu masyarakat, dan lainnya (Sumartana, 1996: 3-4).

Menurut Selo Soemardjan, intelektual adalah orang-orang yang mempunyai atau menunjukkan kemampuan nalar (*reasoning power*) yang baik, yang terkait kepada hal-hal rohani, seperti kesenian atau ide-ide demi seni atau ide itu sendiri. Konsep "intelegensia" harus dipahami sebagai bagian komunitas yang dapat dipandang atau yang memandang dirinya sebagai intelektual, yang mempunyai kemampuan untuk sungguh-sungguh berpikir bebas. Yang membedakan seorang intelektual dari seorang non-intelektual, bukanlah kemampuan untuk memakai kesanggupan nalarnya, karena tiap orang normal diwarisi dengan kemampuan itu. Akan tetapi, yang membuat seorang intelektual menonjol di tengah yang non-intelektual adalah kemampuan berpikir bebas sebagai lawan dari kecenderungan mengikuti saja pikiran orang lain. Lebih lanjut dikatakan, konsep bebas yang dimaksud adalah, bahwa seorang intelektual mempunyai pengamatan yang cermat terhadap gejala-gejala di suatu lingkungan, mempunyai pemahaman tentang gejala-gejala itu dan korelasinya dengan gejala yang lain, dan pada akhirnya dapat merumuskan suatu kesimpulan yang dapat dikomunikasikan kepada orang lain dalam bahasa yang jelas (Soemardjan, 1996: 3-4).

Bagi Y.B. Mangunwijaya, makna cendekiawan disamakan dengan orang intelektual dalam pengertian yang asli. Dalam hal ini, cendekiawan tidak ada sangkut pautnya dengan ijazah, status hirarkis dalam masyarakat, formalis resmi dan sebagainya. Cendekiawan adalah orang yang secara dalam dan intens memikirkan atau menghayati sesuatu, dan secara implisit di dalamnya sudah terkandung segi-segi moralitas dan etos (Mangunwijoyo, 1976: 29-30).

Sementara itu, dalam konsep Islam, menurut Safi'i Ma'arif, cendekiawan disamakan dengan *ulil albab*. Mereka adalah kelompok intelektual beriman yang mampu menyatukan kekuatan *dzikir* dan *fikr* (refleksi dan penalaran), di samping punya kebijakan (*hikmah*) dalam menghadapi dan menyelesaikan masalah-masalah dunia dan kemanusiaan. Kelompok inilah yang bisa diharapkan untuk tampil menghadapi dan memberi arah moral kepada penyelesaian masalah-masalah kritis yang dihadapi dunia dan kemanusiaan (Maarif, 1993: 32).

Arief Budiman menegaskan, cendekiawan adalah orang-orang yang kelihatannya tidak pernah puas menerima kenyataan sebagai mana adanya. Mereka mempertanyakan kebenaran yang berlaku pada suatu saat, dalam hubungannya dengan kebenaran yang lebih tinggi dan lebih luas. Kaum cendekiawan adalah orang-orang yang mencari kebenaran, mencari prinsip-prinsip yang terkandung dalam kejadian-kejadian serta tindakan-tindakan. Cendekiawan adalah orang yang mencari kegembiraan dalam lapangan kesenian, ilmu pengetahuan, atau teka-teki metafisika, singkatnya, dalam hal-hal yang tidak menghasilkan keuntungan kebendaan. Cendekiawan sebagai suatu kelompok merupakan semacam lapisan yang terapung bebas di dalam masyarakat, tanpa pertalian dengan suatu kelas tertentu (Budiman, 1976: 55).

Dari paparan di atas tampaknya dapat ditegaskan, bahwa cendekiawan adalah orang yang tidak pernah puas menerima kenyataan sebagaimana adanya. Mereka selalu mempersoalkan nilai-nilai masa lampau, nilai-nilai masyarakat primitif, budaya-budaya asing, atau nilai-nilai transendental. Cendekiawan adalah orang-orang yang, dengan atau tanpa latar belakang pendidikan tertentu, mampu menciptakan, memahami suatu ilmu pengetahuan dan menerapkannya dalam bentuk pemikiran atau ide, dalam berbagai aspek kehidupan secara simbolik, rasional, kreatif, bebas dan bertanggungjawab atas dasar nilai-nilai esensial pandangan hidup mereka (Masruri, 2005: 132).

Aspek pembaharuan adalah bidang garapan cendekiawan. Akan tetapi, bukan setiap cendekiawan adalah pembaharu, karena banyak juga di antara mereka yang sekedar menyatakan kembali,

dan menyebarluaskan aspek-aspek budaya yang pernah ada. Hanya saja, sebagai penopang ide, mereka tidak henti-hentinya mencari asal-usul kebenaran. Jadi, pada mulanya, cendekiawan berbuat sesuatu karena keghairahan mereka untuk berbakti kepada kebenaran. Karena selalu berupaya mencari kebenaran, maka cendekiawan memainkan peranan khusus dalam kehidupan sosial mereka. Misalnya, cendekiawan adalah, *pertama*, penjaga gawang yang berperan dalam kegiatan-kegiatan kreatif, yang disebut dengan juru bicara pembaharuan dalam mencapai suatu tujuan dan membuka pintu-pintu ide. *Kedua*, moralis yang berperan sebagai penguji dan pemberi nilai. Ketiga, pelindung yang berperan sebagai pemberi kerangka teoretis kepada opini umum. *Keempat*, pengemban yang berperan dalam kegiatan-kegiatan administrasi dan organisasi masyarakat (Masruri, 2005: 133).

Geneologi Intelektual Kuntowijoyo

Kuntowijoyo dikenal sebagai seorang budayawan, sastrawan, dan sejarawan. Semasa hidupnya, Kuntowijoyo adalah guru besar sejarah di Universitas Gadjah Mada. Ia juga dikenal sebagai pengarang berbagai judul novel, cerpen dan puisi, pemikir dan penulis beberapa buku tentang Islam, kolonnis di berbagai media, aktivis berintegritas di Muhammadiyah, dan sangat sering menjadi penceramah di masjid. Dia juga pemikir Islam yang cerdas, jujur dan berintegritas. Sebagai dosen, meski dalam kondisi sakit, dia tetap mau merelakan waktunya untuk membimbing mahasiswanya.

Minat belajar sejarah Kuntowijoyo sudah terlihat sejak ia masih kecil. Ketika ia masih belajar di madrasah ibtidaiyah, Kunto kecil sangat kagum kepada guru mengajinya, Mustajab, yang pandai menerangkan peristiwa sejarah Islam secara dramatik. Dia merasa seolah-olah ikut mengalami peristiwa yang dituturkan sang Ustad tersebut. Sejak saat itu, Kunto pun tertarik dengan sejarah. Di bangku kuliah, Kunto akrab dengan dunia seni dan teater. Dia pernah menjabat sebagai sekretaris Lembaga Kebudayaan Islam (Leksi) dan ketua dari Studi Grup Mantika hingga tahun 1971, sehingga ia berkesempatan bergaul dengan beberapa seniman dan budayawan

muda, seperti Arifin C. Noer, Syu'bah Asa, Ikranegara, Chaerul Umam dan Salim Said.

Kemampuan menulis Kuntowijoyo diakuinya diasah dengan cara banyak belajar membaca dan menulis sekaligus. Ia kemudian berhasil melahirkan sebuah novel berjudul *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* dan dimuat di *Harian Jihad* sebagai cerita bersambung. Selain menjadi seorang sejarawan dan seniman, Kunto juga seorang kiai. Ia ikut membangun dan membina Pondok Pesantren Budi Mulia pada 1980 dan mendirikan Pusat Pengkajian Strategi dan Kebijakan (PPSK) di Yogyakarta di tahun yang sama. Dia menyatu dengan pondok pesantren yang menempatkan dirinya sebagai seorang kiai (Biografi Kuntowijoyo, n.d).

Semasa kuliah, ia sudah akrab dengan dunia teater dan sastra. Kunto mengasah kemampuan menulisnya dengan terus menulis. Baginya, cara belajar menulis adalah dengan banyak membaca dan menulis. Ia menulis cerpen, sajak, drama dan esai budaya. Karyanya muncul pertama kali di majalah *Horison* dan *Sastra*. Selanjutnya karya-karyanya pun terus mengalir antara lain: *Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari* (novel, 1966), yang dimuat di *Harian Jihad* sebagai cerita bersambung, *Rumput-rumput Danau Bento* (drama, 1969), *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda dan Cartas* (drama, 1972), *Novel Pasar* (terbit sebagai buku tahun 1994), *Topeng Kayu* (drama, 1973), *Khotbah di Atas Bukit* (novel, 1976), *Isyarat* (kumpulan sajak, 1976), *Suluk Awung-Awung* (kumpulan sajak, 1976), dan lain-lain. Sementara itu, banyak juga karyanya yang mendapat acungan jempol dari berbagai kalangan intelektual, seperti; *Dinamika Umat Islam Indonesia* (kumpulan esai, 1985), *Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru, Budaya dan Masyarakat* (kumpulan esai, 1987), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (studi/kajian 1991), *Demokrasi dan Budaya* (1994), serta *Identitas Politik Umat Islam*, terbitan Mizan, Bandung (1997) (Kuntowijoyo, n.d).

Dari kurang Lebih 50 buku yang telah dirilisnya, begitu juga cerpen dan kolom-kolomnya di berbagai media. Dramanya berjudul *Rumput-Rumput Danau Bento*, memperoleh Hadiah Harapan Sayembara Penulisan Lakon Badan Pembina Teater nasional

Indonesia (1967). Cerita pendek, *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga* memenangkan penghargaan pertama dari sebuah majalah sastra tahun 1969. Kumpulan cerpennya yang diberi judul sama *Dilarang Mencintai Bunga-Bunga*, kembali mendapat Penghargaan Hadiah Penulisan Sastra tahun 1999 dari Pemerintah RI melalui Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (sekarang Pusat Bahasa). Dramanya *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda dan Cartas* memperoleh Hadiah Harapan sayembara penulisan lakon DKJ tahun 1972 dan *Topeng Kayu*, memperoleh Hadiah Kedua dalam sayembara penulisan lakon DKJ tahun 1973. Novelnya *Pasar*, mendapat hadiah dalam Sayembara Mengarang Roman Panitia Tahun Buku Internasional DKI 1972. Karya novelnya, yang pernah menjadi cerita bersambung di harian Kompas, berjudul *Mantra Pejinak Ular* (2000), ditetapkan sebagai satu di antara tiga pemenang Hadiah Sastra Majelis Sastra Asia Tenggara (Mastera) pada 2001. Beberapa cerpen juga terpilih sebagai cerpen terbaik Kompas dan menjadi judul dari kumpulan cerpen itu sendiri, diantaranya *Laki-laki yang Kawin Dengan Peri* (1995), *Pistol Perdamaian* (1996), dan *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan* (1997) (Kuntowijoyo, n.d).

Sejarawan dan Fungsi Ilmu Sejarah

Ilmu sejarah ialah ilmu tentang perubahan. Jadi dengan menggunakan sejarah, sekaligus orang mendapatkan tenaga pembangunan yang berpikir interdisipliner dan perkembangan dalam jangka waktu lama. Sejarah sebagai ilmu akan berguna dalam perencanaan dan penilaian, sedangkan untuk pelaksanaan dan pengawasan, terserah pada “kelincahan” sejarawan. Ada tiga cara untuk memahami perencanaan dan penilaian. *Pertama*, sejarah perbandingan, yaitu membandingkan pembangunan di satu tempat dengan tempat lain. *Kedua*, untuk mengetahui masa tertentu, orang dapat belajar paralelisme sejarah, yaitu kesejajaran antara masa lalu dan masa tertentu yang sedang dibicarakan. *Ketiga*, untuk mengetahui persoalan yang akan timbul akibat pembangunan, orang dapat belajar dari evolusi sejarah (Kuntowijoyo, 2013: 147).

Bagi Kuntowijoyo, ada beberapa guna sejarah secara ekstinsik, yaitu sebagai pendidikan moral, penalaran, politik, kebijakan,

perubahan, masa depan, dan keindahan. Misalnya, *pertama*, sebagai pendidikan penalaran, maka seorang yang belajar sejarah tidak akan berpikir monokausal, yaitu pikiran yang menyatakan bahwa sebab terjadinya peristiwa itu hanya satu. Sejarah harus berpikir plurikausal, yang menjadi penyebab itu banyak. Dengan demikian, ia akan melihat segala sesuatu mempunyai banyak segi. *Kedua*, sebagai pendidikan politik, misalnya, pada Zaman Orde Lama dikenal ada indoktrinasi. Indoktrinasi itu dilakukan pada organisasi dan melalui sekolah. Tujuan dari pendidikan politik itu ialah dukungan atas politik kekuasaan dengan mendorong perbuatan-perbuatan revolusioner dan menyingkirkan kaum kontrarevolusi. Sementara itu, pada Zaman Orde Baru dikenal adanya penataran-penataran, tetapi dengan tujuan lain, yaitu untuk pembangunan (Kuntowijoyo, 2013: 21-22).

Ketiga, sejarah sebagai pendidikan perubahan diperlukan oleh politisi, ormas-ormas, usaha-usaha, bahkan pribadi-pribadi. Dalam dunia yang semakin sempit ini, tidak ada yang lebih cepat daripada perubahan. Sejarah sendiri salah satu definisinya adalah ilmu tentang perubahan, dan tentu banyak membantu. Misalnya, untuk pribadi, kiranya membaca autobiografi dan biografi tokoh-tokoh dalam dunia sangat penting. Autobiografi dan biografi yang pasti bercerita tentang perubahan, akan memberi inspirasi untuk melangkah. *Keempat*, sebagai pendidikan masa depan, di beberapa universitas negara maju, seperti Amerika, *history of the future* sudah diajarkan. Oleh karena itu, sebagai negara yang mengalami industrialisasi belakangan, Indonesia mempunyai keuntungan, karena dapat belajar dari negara industrial dan negara pasca-industri. Demikian pula, dari Jepang kita dapat belajar bagaimana mempunyai industri besar tanpa mematikan industri kecil (Kuntowijoyo, 2013: 23-24).

Sejarawan menurut Kuntowijoyo selain mereka yang memang terdidik sebagai sejarawan, juga dapat datang dari disiplin lain dari masyarakat. Oleh karena itu, ada tiga golongan sejarawan menurut pendidikannya, yaitu (1) sejarawan profesional, (2) sejarawan dari disiplin lain, dan (3) sejarawan dari masyarakat. Sejarawan profesional diharapkan jadi ujung tombak penulisan sejarah. Sejarah Indonesia harus ditulis dari bawah, sehingga sumbangan mereka

yang sedikit-sedikit itu jika dikumpulkan akan jadi bukti penulisan sejarah. Sejarawan juga bisa datang dari disiplin lain. Sering orang tidak tahu bahwa segala sesuatu ada sejarahnya. Seorang insinyur yang bekerja pada perusahaan kereta api akan lebih berbahagia kalau ia juga dapat menulis sejarah kereta api, setidaknya sebagai selingan yang serius. Demikian pula, sejarawan bisa datang dari masyarakat pada umumnya. Dalam kenyataannya, banyak penulis sejarah yang dikira “amatir” tetapi menghasilkan karya bermutu (Kuntowijoyo, 2013: 66-68).

Sama-sama menuturkan masa lalu, mitos berbeda dengan sejarah dan sastra. Dalam mitos tidak perlu ada pengalaman. Tidak pernah ada orang yang mempunyai pengalaman dengan melihat ada orang yang masuk telaga, lalu setelah menyelam di telaga menjadi putih. Mitos dituturkan secara subjektif, dalam arti kebenarannya hanya berlaku di masyarakatnya, dan tidak ada kaitannya antara pengalaman dan penuturan. Berbeda dengan mitos, sastra berdasarkan pengalaman, sama seperti sejarah, akan tetapi sama dengan mitos, dan berbeda dengan sejarah, sastra penuturannya subjektif. Dalam arti, sastra sangat bergantung pada penutur. Memang sastra berdasarkan pengalaman, tetapi penuturannya tidak terkait dengan pengalaman (Kuntowijoyo, 2002: 39).

Sementara itu, sejarah sama dengan sastra, juga berdasarkan pengalaman. Namun, berbeda dengan mitos dan sastra, penuturan sejarah tidak subjektif, tetapi inter-subjektif. Inter-subjektif itu tidak murni objektif, tetapi juga tidak murni subjektif. Ini berarti bahwa penuturannya bisa dicocokkan oleh orang lain melalui sumber sejarah yang sama. Orang lain dapat mencocokkan apakah subjektivitas itu berdasarkan penafsiran saja ataukah sumbernya yang digelapkan. Sejarah mungkin saja menuturkan secara berbeda meskipun sumbernya sama. Sejarah berbeda dengan ilmu alam, sejarah tidak mungkin murni objektif. Untuk menghindari kemungkinan adanya subjektivitas yang tak terkendali, sejarah yang akan dibuat untuk umum adalah hanya *accepted history*, sejarah yang sudah diterima secara umum (Kuntowijoyo, 2002: 39-40).

Mitos dan sastra tidak dituntut kesetiaan pada masa lalu. Sejarah mungkin saja punya kepentingan lain, tetapi ia tidak boleh

main-main dengan masa lalu; sejarah dituntut untuk setia pada masa lalu. Sejarawan tentu saja tidak bisa melepaskan diri dari kepentingan, kekuasaan, dan subjektivitas sendiri. Akan tetapi, sejarawan yang baik akan meletakkan kepentingan, kekuasaan, dan subjektivitas itu pada tempat sendiri, yaitu dalam tema dan topik yang dipilih. Seorang sejarawan yang bersimpati dengan buruh dapat menulis secara sah, misalnya, "Sejarah Pemogokan Buruh pada Zaman Orde Baru". Sejarawan tetap harus mencari sumber setuntas mungkin, tidak boleh menyembunyikan sumber. Pendek kata sejarawan harus mengeramatkan sumber sejarah; sumber harus dicocokkan dengan berbagai pihak. Dengan kata lain, sejarawan harus berusaha agar segala pengaruh itu tidak mengurangi tugasnya sebagai pencari kebenaran. Penulis yang membiarkan semua pengaruh menuntunnya dalam seluruh proses penulisan, tidak berhak menjadi sejarawan, tetapi penulis pamflet, "sejarah resmi", atau tukang *othak-athik mathuk* (Kuntowijoyo, 2002: 57).

Kuntowijoyo menyorot adanya perkembangan baik sejarah yang makin bersifat lintas disiplin, mempelajari dan berkembang bersama ilmu-ilmu sosial lainnya seperti antropologi, geografi, linguistik, sosiologi, dan sebagainya. Tapi tentunya, sebagai ilmu, sejarah tetap harus memiliki kaidah-kaidahnya, terutama sifatnya yang diakronis, memanjang dalam waktu. Yang menurut saya menarik adalah, di kala banyak orang (ilmu sosial) menafikan pendekatan kuantitatif (yang dikatakan "terlalu positivis"), Kunto menggarisbawahi bahwa bidang sejarah pun perlu memperluas wawasan dalam pendekatan kuantitatif (Azali, 2013).

Pemahaman dan Misi Sejarah

Kuntowijoyo memperkenalkan sejarah sebagai kritik sosial, di samping sejarah sebagai sistem dan transformasi dalam historiografi Indonesia baru yang dia bayangkan. Kuntowijoyo tidak pernah takut pada pengaruh elemen keagamaan dalam proses pembangunan konsepsi pemikiran kesejarahan. Cara pandang kesejarahan Kuntowijoyo yang semacam ini merupakan satu kesatuan dengan konsepsi ilmu pengetahuan, khususnya ilmu sosial profetik yang dikembangkan dalam karya-karyanya. Berdasarkan konsepsi ini,

sejarah menurut Kuntowijoyo dapat dikategorikan sebagai ilmu *nafsiah* atau humaniora yang “berkenan dengan makna” (Purwanto, 2011: 6).

Makna yang dimaksud adalah, bahwa sejarah yang dibentuk tidak hanya menjelaskan perubahan sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan. Oleh karena itu, sejarah yang bermakna profetika tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakat. Cita-cita profetik berarti perubahan yang didasarkan pada cita-cita humanisme (emansipasi), liberasi dan transendensi sesuai dengan misi historis Islam yang terkandung dalam ayat 110, surat ‘Ali-Imran:

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

“Engkau adalah umat terbaik yang diturunkan di tengah manusia untuk menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran (kejahatan) dan beriman kepada Allah”.

Dengan demikian, sejarah yang ingin dibentuk adalah diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosial-etiknya di masa depan (Kuntowijoyo, 2005: 91-92).

Merujuk pada klasifikasi keilmuan yang didasarkan pada paradigma Al Qur’an, sejarah menurut Kuntowijoyo memang tidak mengutamakan elemen spiritual dan moral pada tatanan normatif semata melainkan sebagai sebuah kekuatan perubahan sosial yang didasarkan pada misi humanisasi, liberalisasi, dan transendensi bagi terciptanya masyarakat yang lebih baik dan membangun peradaban. Berdasarkan hal itu, maka pemikiran kesejarahan profetik sebagai sistem pengetahuan berkoherensi dengan iman yang bersumber pada tauhid untuk menghasilkan metodologi. Tiga kesatuan tauhid yaitu pengetahuan, kehidupan, dan sejarah, akhirnya membentuk satu kebenaran sejarah, tidak adanya perbedaan antara sejarah yang sarat nilai dan bebas nilai, pada dasarnya sejarah bermanfaat baik bagi umat maupun manusia secara umum (Purwanto, 2011: 6-7).

Kuntowijoyo dapat dikatakan membangun jati diri intelektualnya sebagai sejarawan dengan cara mengubah premis-premis normatif Al Qur'an menjadi pemikiran kesejarahan yang empirik dan rasional sebagai sebuah metodologi. Kuntowijoyo menjadikan agama sebagai sumber inspirasi dan fondasi bagi sebuah formulasi ilmu pengetahuan untuk kemajuan dan membebaskan umat manusia. Pemikiran kesejarahan Kuntowijoyo melampaui batas ilmu sebagai ideologi dogmatis yang menjadi ciri khas Marxisme dan rezim pengetahuan otoriter lainnya, sesuatu yang sangat relevan dan memiliki kesamaan prinsip-prinsip demokratisasi historiografi Indonesia (Purwanto, 2011: 7).

Kuntowijoyo lebih jauh berharap agar historiografi Indonesia yang dikembangkan itu dapat terus "melayani masyarakat tanpa kehilangan sejarah sebagai disiplin akademik. Hal ini menunjukkan bahwa Kuntowijoyo tidak mempertentangkan antara fungsi sejarah sebagai sebuah ilmu dengan sejarah sebagai gerakan sosial, ketika sejarah sebagai historiografi menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari sistem sosio-kultural masyarakatnya. Berdasarkan pemikiran kesejarahannya itu, historiografi Indonesia diasumsikan Kuntowijoyo tidak hanya terbebaskan dari jeratan Neerlandosentrisme dan kolonialsentrisme yang berkeseimbangan, melainkan juga memberi ruang yang jauh lebih besar pada mereka yang tertindas dan termarginalkan untuk juga memiliki hak atas sejarah (Purwanto, 2011: 8).

Orientasi baru mengenai makna dan tujuan historiografi harus diartikan sebagai penanaman kesadaran sejarah, perhatian sejarah, dan penilaian sejarah ke dalam pemikiran. Historiografi menjadi sebuah instrumen intelektual dalam suatu konfrontasi dialektik antara tanggung jawab sejarah dengan perjalanan sejarah umat manusia. Kesadaran mengenai ummah yang bertugas untuk mengajak kepada kebenaran dan mencegah kemunkaran dalam setiap aspek peradaban adalah merupakan tujuan dan kesadaran sejarah. Peranan umat manusia dalam sejarah adalah apa yang ingin mereka lakukan; bukan apa yang ditakdirkan dunia terhadap mereka. Partisipasi umat manusia dalam sejarah, yaitu melaksanakan

tanggung jawab sebagai *khalifah* di bumi, yang akan membangkitkan kesadaran sejarah (Kuntowijoyo, 1991: 356-357).

Penilaian sejarah muncul setelah kesadaran sejarah dan perhatian sejarah. Penilaian sejarah bukan hanya merupakan analisis kritis mengenai ciri-ciri, peristiwa-peristiwa, dan perkembangan-perkembangan sejarah, tetapi yang lebih penting lagi adalah merupakan penilaian etik mengenai fenomena sejarah. Misalnya, bagi sejarah masyarakat Muslim, penilaian etik berarti evaluasi mengenai apakah institusi-institusi Islam, ciri-ciri, perbuatan-perbuatan, pikiran-pikiran dan peristiwa-peristiwa islam sejalan dengan kebijaksanaan sejarah. Penilaian sejarah akan memberikan kepada masyarakat banyak contoh sejarah mengenai bagaimana mereka harus melaksanakan misinya dalam situasi konkrit. Penilaian etik terhadap sejarah, secara khusus, berarti analisis kritis terhadap sejarah dengan kesadaran sejarah sebagai ukuran dan perhatian sejarah sebagai referensi (Kuntowijoyo, 1991: 357).

Purwanto menambahkan di berbagai kesempatan Kuntowijoyo kerap menekankan pentingnya membangun optimisme dalam dunia penulisan sejarah di Indonesia. Hal itu dapat dilakukan dengan membuat sejarah yang jauh lebih dinamis, relevan, dan bermanfaat karena adanya hubungan transedental kepada Tuhan. Ilmu sejarah yang ditawarkan adalah ilmu sejarah egalitarian, tapi tidak menjadi konsumen teori-teori sosial dari Barat (Menggali Pemikiran Ilmu Profetik Prof. Kuntowijoyo, n.d).

Aksi dan Misi Manusia sebagai Pelaku Sejarah

Apabila umat masih menganggap politik sebagai satu-satunya “obat yang cespleng” dan lupa melihat kekuatan sejarah yang lain, mereka akan kecewa dan mengecewakan. Dukungan-dukkungan doa politik, tahlil politik, dan pengajian politik harus dihentikan, sebab kebiasaan itu akan membuat umat berpikir serba politik. Sudah waktunya umat harus melihat alternatif lain. Agama sendiri adalah kekuatan sejarah yang mempunyai metode sendiri. Pada waktu kemenangan datang, maka justru kita diharuskan bertasbih dengan memuji Tuhan dan ber-istighfar (QS Al-Nashr [110]:1-3).

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ
وَاسْتَغْفِرْهُ ۖ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾

Selain itu ada teknologi, ekonomi, dan budaya. Ada perubahan yang tak dapat direncanakan manusia, yang kita hanya bisa berdoa, seperti kesadaran individu, komposisi seksual, struktur sosial, dan keberadaan kelompok etnis. Semua itu berpengaruh atas sejarah, tidak hanya politik (Kuntowijoyo, 2011: 72).

Hakikat pergerakan umat Islam adalah dari etika idealistik ke etika profetik. Kita harus meniru para nabi, dengan kata lain, mempunyai etika profetik. Dalam QS Ali Imran (3): 110, disebutkan: “kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan di tengah manusia untuk berbuat kebajikan, mencegah kemungkaran, dan beriman kepada Allah”. Jadi unsurnya tiga, yaitu amar ma’ruf, nahi munkar, dan *tu’minuna billahi* (humanisasi, liberasi, transendensi). Sebenarnya rumusan etika profetik hampir sama dengan rumusan amar “ma’ruf nahi munkar”, hanya saja unsur “iman” dibuat lebih eksplisit. Misalnya, Nabi Muhammad Saw. berpihak pada perempuan dan budak, Nabi Isa a.s. pada proletariat Roma, Nabi Musa a.s. pada orang tertindas Nabi Israel, Nabi Nuh a.s. pada orang non-elite (Kuntowijoyo, 2011: 72).

Jadi, perlu ditegaskan bahwa humanisasi, liberasi, dan transendensi adalah tujuan pergerakan manusia hidup di muka bumi sesuai dengan garis etika profetik. Humanisme bertujuan memanusiaikan manusia. Diketahui bahwa sekarang umat manusia mengalami proses dehumanisasi, karena masyarakat industrial menjadikan sebagian manusia menjadi masyarakat abstrak tanpa wajah kemanusiaan. Manusia mengalami objektivasi ketika berada di tengah-tengah mesin-mesin politik dan mesin-mesin pasar. Ilmu dan teknologi juga telah membantu kecenderungan reduksionistik yang melihat manusia dengan cara parsial. Humanisasi model Kuntowijoyo, menurut penjelasan dalam Wikipedia, sesuai dengan semangat liberalisme Barat. Hanya saja perlu segera ditambahkan, jika peradaban Barat lahir dan bertumpu pada humanisme antroposentris, konsep humanisme Kuntowijoyo berakar pada humanisme teosentris. Karenanya, humanisasi tidak dapat dipahami

secara utuh tanpa memahami konsep transendensi yang menjadi dasarnya (Ilmu Sosial Profetik, n.d).

Tahap selanjutnya adalah mengupayakan liberasi. Tujuan liberasi adalah pembebasan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi, dan perampasan kelimpahan. Menurut Kuntowijoyo,

“kita menyatu rasa dengan mereka yang miskin, mereka yang terperangkap dalam kesadaran teknokrasi, dan mereka yang tergusur oleh kekuatan ekonomi raksasa. Kita ingin bersama-sama membesaskan diri belenggu-belenggu yang kita bangun sendiri” (Kuntowijoyo, 1991: 289).

Liberasi dalam ilmu sosial profetik, seperti dipaparkan dalam Wikipedia, juga sejalan dengan prinsip yang ada dalam faham sosialisme (Marxisme, komunisme, teori ketergantungan, dan teologi pembebasan). Hanya saja ilmu sosial profetik tidak hendak menjadikan liberasinya sebagai ideologi sebagaimana komunisme. Liberasi ilmu sosial profetik adalah dalam konteks ilmu, ilmu yang didasari nilai-nilai luhur transendental. Jika nilai-nilai liberatif dalam teologi pembebasan dipahami dalam konteks ajaran teologis, maka 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 (Ilmu Sosial Profetik, n.d).

Selanjutnya, humanisasi dan liberasi harus dilengkapi dengan transendensi. Tujuan transendensi adalah menambahkan dimensi transendental dalam kebudayaan. Dalam kehidupan sekarang ini, manusia sudah banyak menyerah kepada arus hendonisme, materialisme, dan budaya yang dekaden. Oleh karena itu, manusia harus percaya bahwa ada sesuatu yang dilakukan, yaitu membersihkan diri dengan mengingatkan kembali dimensi transendental yang menjadi bagian sah dari fitrah kemanusiaan. Manusia ingin merasakan kembali dunia ini sebagai rahmat Tuhan. Manusia dapat hidup kembali dalam suasana yang lepas dari ruang

dan waktu, ketika bersentuhan dengan kebesaran Tuhan (Kuntowijoyo, 1991).

Di sisi lain, manusia sebagai pelaku sejarah harus mampu merubah sikap egosentrisme ke objektifikasi. Ada keperluan supaya sejarah bergerak, maka sebagai komponen bangsa kita mesti berani menyebrangi konsep negara Islam dan Negara Sekuler, yaitu dengan objektifikasi. *Pertama*, semua komponen bangsa yang terdiri dari bermacam-macam agama, ideologi, filsafat, keyakinan, dan sebagainya menerjemahkan dulu cita-citanya dalam terminologi objektif yang dapat diterima semua pihak (seperti istilah “tauhid” dalam pergaulan nasional diterjemahkan dengan Katuuhanan Yang Maha Esa). Pemakaian terminologi yang objektif itu, yang semua orang sama-sama mengerti persis maksudnya, akan meniadakan salah paham antar komponen bangsa. *Kedua*, hal-hal yang objektiflah yang dikemukakan kepada umum (seperti keadilan, pemerintahan yang bersih, supremasi hukum, demokrasi), adapun hal-hal yang bersifat subjektif (seperti kebenaran agama masing-masing) perlu disimpan untuk konsumsi ke dalam. Menurut Kuntowijoyo bahwa Pancasila adalah objektifikasi Islam, dan untuk konsumsi ke luar Masyarakat Islam cukup disebut dengan Masyarakat Madani saja (Kuntowijoyo, 2001: 139-140).

Objektifikasi artinya adalah memandang sesuatu secara objektif. Dalam dataran aksi, objektifikasi berarti jalan tengah bagi Islam, agama-agama, dan aliran-aliran pemikiran politik lainnya. Artinya, ada tiga hal yang harus dipenuhi dalam aksi sebagai manusia Indonesia, misalnya, yaitu (a) artikulasi politik hendaknya dikemukakan melalui kategori-kategori objektif, (b) pengakuan penuh kepada keberadaan segala sesuatu yang ada secara objektif, dan (c) tidak lagi berpikir kawan-lawan, tetapi perhatian ditujukan pada permasalahan bersama bangsa (Kuntowijoyo, 2002: 213).

Dapatlah diterangkan, bahwa *pertama*, artikulasi politik yang bersifat objektif dapat berbeda dengan pemelukannya suatu agama yang subjektif. Umat Islam, misalnya, tidak harus berpolitik melalui “partai berlabel Islam”, demikian pula mereka yang beragama Kristen tidak harus memilih “partai berlabel Kristen”. Untuk itu, retorika politik juga perlu menggunakan bahasa yang objektif. Dalam konteks ini,

bagi Islam istilah *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* (negara sejahtera yang penuh dengan ampunan Tuhan) yang khas Islam di muka publik politik yang plural hendaknya diganti dengan ungkapan yang objektif, misalnya, “negara kesejahteraan”. Demikian juga “negara sekuler” yang selama ini dikonotasikan anti Islam dari aliran pemikiran sekulerisme politik perlu diganti, misalnya, dengan “negara rasional” yang tidak akan menyinggung perasaan umat Islam (Kuntowijoyo, 2002: 214).

Kedua, pluralisme demografis dan kultural adalah kondisi objektif Indonesia. Menghilangkan egosentrisme kelompok sangat diperlukan dalam rangka kesatuan dan persatuan nasional. Umat Islam perlu mengingat saudara-saudaranya yang non-Muslim, dan sebaliknya. Karenanya, kecurigaan antar-SARA, Islam-*phobia*, dan non-Muslim-*phobia* perlu dihilangkan dari kesadaran berpolitik (Kuntowijoyo, 2002: 214).

Ketiga, melepaskan diri dari pikiran “kita versus mereka”, dan sebaliknya berpikir “kita versus itu”. Jadi, bukan “Muslim melawan non-Muslim” atau sebaliknya, tetapi yang ada adalah “kita melawan permasalahan bersama” berupa demokrasi, kemiskinan, industrialisasi, PHK, perdagangan bebas, dan sebagainya (Kuntowijoyo, 2002: 214).

Bab 5

KESADARAN SEJARAH, ILMU SOSIAL PROFETIK, DAN PENDIDIKAN POLITIK PROFETIK

Pendahuluan

Cendekiawan, sebagaimana dinyatakan oleh Lewis Coser, adalah orang-orang yang tidak pernah puas menerima kenyataan sebagaimana adanya. Mereka selalu mempertanyakan kebenaran yang berlaku pada suatu saat dalam hubungannya dengan kebenaran yang lebih tinggi, lebih luas, dan lebih ideal. Sementara itu, menurut Edward Shils, kaum cendekiawan adalah orang-orang yang mencari 'kebenaran', mencari prinsip-prinsip yang terkandung dalam kejadian-kejadian serta tindakan-tindakan, atau dalam proses penjalinan hubungan antara pribadi (*the self*) dan hakikat (*the essentials*), baik hubungan yang bercorak pengenalan (*cognitive*), penilaian (*appreciative*) ataupun pengutaraan (*expressive*) (Budiman, 1983: 143-144).

Terkait dengan motif yang berperan dan dimainkan para cendekiawan memang ada mainstream yang berbeda. Cendekiawan non-Marxist misalnya, mengemukakan bahwa motif mereka adalah kegairahan untuk berbakti kepada kebenaran. Kaum cendekiawan tidak punya pamrih dan kepentingan duniawi, baik berupa keuntungan sosial maupun keuntungan politik bagi dirinya. Pemihakannya betul-betul murni kepada kebenaran dan kemaslahatan untuk semua. Oleh karena itu Julien Benda menyatakan bahwa cendekiawan adalah orang-orang yang kegiatan hakikinya bukan mengejar tujuan-tujuan praktis. Cendekiawan

adalah orang-orang yang berkhidmat pada nilai-nilai luhur kehidupan bersama.

Sementara itu paham Marxisme memiliki pandangan yang berbeda dengan pandangan di atas, seraya bertanya, bagaimana mungkin kesadaran seseorang tidak ada sangkut pautnya dengan eksistensi kebendaan. Eksistensilah yang menentukan kesadaran dan bukan sebaliknya. Karena itu para pencetus paham Marxisme berpandangan bahwa kaum cendekiawan yang berhaluan radikal adalah orang-orang yang kehilangan hak dalam lapisan mereka sendiri, dengan begitu hendak dikatakan, bahwa sikap protes dalam politik adalah pencerminan rasa tidak puas atas kedudukan sosial mereka yang rendah. Ernest Mandel menyatakan bahwa sikap protes itu bertalian dengan perubahan yang menyolok dalam lapangan kerja cendekiawan, bertalian dengan penurunan dalam status, pengurangan kesempatan, kebebasan bekerja dan penghargaan.

Lebih lanjut, Lewis Coser membedakan cara-cara yang ditempuh kaum cendekiawan mencapai tujuan mereka:

1. Kaum cendekiawan yang mengejar kekuasaan dan mempertahankan kekuasaan yang telah diperolehnya.
2. Kaum cendekiawan yang berusaha untuk membimbing dan menasehati orang-orang yang memegang kekuasaan, tetapi, mereka sendiri tidak mengejar kekuasaan dan dengan sendirinya tidak pula mempertahankan kekuasaan.
3. Kaum cendekiawan yang semakin dekat membawakan diri mereka ke dalam lingkaran dan pertarungan politik, sehingga akhirnya mengambil sikap membenarkan apa yang dilakukan oleh orang-orang yang memegang kekuasaan dan menyediakan perlengkapan kepada orang-orang yang memegang kekuasaan tersebut berupa pembenaran-pembenaran.
4. Kaum cendekiawan yang selalu tidak puas dan terus melancarkan kritik-kritik bahkan kecaman-kecaman terhadap orang-orang yang memegang kekuasaan .
5. Kaum cendekiawan yang karena putus asa, dalam keadaan tertentu telah berpaling kepada sistem politik tertentu atau

bernaung di bawah forum-forum tertentu untuk mewujudkan tujuan-tujuannya.

Menurut Kuntowijoyo, di tengah-tengah umat Islam terdapat suatu golongan yang dipanggil Allah untuk menyeru kebaikan dan mencegah kemungkaran. Dalam konteks kekhalifahan bertingkat, mereka termasuk kaum cendekiawan yang merupakan golongan kecil yang harus kreatif mampu mencandra arah perjalanan sejarah, mengubahnya, dan menjadi ujung tombaknya (Kuntowijoyo, 1993: 121).

Kaum cendekiawan Muslim sesungguhnya harus mengikuti tradisi profetik Nabi, bukan seperti obsesi kaum mistikus yang berusaha untuk menyatu dengan Tuhan. Iqbal menyatakan, betapa besar misi kreatif Nabi ketika ia memilih turun kembali ke bumi untuk terlibat dalam proses sejarah, meskipun ia sudah sampai ke puncak tertinggi bertemu dengan Allah swt dalam peristiwa Isra' Mi'raj (Kuntowijoyo, 2001: 107).

Memang misi Nabi itu adalah misi profetik, misi kenabian. Itulah sebabnya mengapa ia memilih untuk turun kembali ke dunia, ke tengah kancah sejarah untuk melakukan perubahan. Kaum intelektual adalah para pewaris Nabi. Mereka tidak boleh berpangku tangan dan dunia membutuhkan kreatifitasnya. Al-Quran memerintahkan agar kaum cendekiawan berpartisipasi untuk *amar ma'ruf nahi munkar*. Kaum cendekiawan Muslim harus menghadapkan tauhid kepada sejarah. Mereka harus memiliki cita-cita ketuhanan yang dialektis, di mana tauhid akan ditempatkan sebagai pemberi arah di dalam proses sejarah (Kuntowijoyo, 1993: 131).

Pada tahap di mana kekuasaan kekuatan sejarah telah melahirkan proses-proses terbentuknya corak kemasyarakatan industrial seperti sekarang ini, kaum cendekiawan Muslim mau tidak mau harus menghadapkan teologi Islam kepada masyarakat industri; demikian pula bila kaum cendekiawan Muslim hidup di tengah-tengah masyarakat teknokratik, maka ia harus menghadapkan Islam untuk menjawab tantangan-tantangan masyarakat teknokratik. Mereka harus kreatif mengarahkan kekuatan-kekuatan sosio kultural sesuai dengan cita-cita tauhid (Kuntowijoyo, 1993: 132).

Kuntowijoyo adalah seorang pemikir yang dikenal kritis dan optimis akan masa depan Islam. Sosok ini oleh Fakhri Ali dan Bachtiar Efendy dimasukkan dalam kelompok sosialisme-demokrasi Islam disamping Dawam Raharjo dan Adi Sasono (Ali & Effendi, 1986: 224). Perhatiannya yang sangat besar terhadap masalah sosial umat Islam sangat berkaitan dengan bidang keilmuan yang ditekuninya, yaitu ilmu sejarah. Hal ini terlihat dalam disertasi Ph.D-nya dalam studi sejarah dari University of Columbia pada 1980 yang berjudul *Social Change in Agrarian Society: Madura 1850-1940* (Kuntowijoyo, 1991: v).

Selain hal di atas, ada dua hal penting yang melatarbelakangi kecendekiawanan Kuntowijoyo dalam menyusun gagasannya mengenai Islam. *Pertama*, perhatiannya yang sangat besar terhadap pola pikir masyarakat yang masih dibelenggu oleh mitos dan kemudian berkembang sampai masuk pada tingkat ideologi. Selanjutnya, karena perkembangan ilmu pengetahuan, akhirnya melalui pengaruh tersebut, umat Islam memasuki periode ide (Kuntowijoyo, 1984: 58-63).

Menurutnya, Islam yang masuk ke Indonesia telah mengalami *agrarisasi*. Peradaban Islam yang bersifat terbuka, global, kosmopolit dan merupakan mata-rantai penting peradaban dunia telah mengalami penyempitan dan stagnasi dalam bentuk budaya-budaya lokal. Bagi Kuntowijoyo, universalisme Islam tidak selalu berarti bahwa Islam akan menafikan dan menyingkirkan budaya-budaya lokal. Oleh karena itu, umat Islam di Indonesia harus menangkap kembali semangat kosmopolitan dari Islam--Islam sebagai budaya universal yang ada di mana-mana-- dan rasionalisme Islam (Kuntowijoyo, 1993: 42-43).

Untuk itu, Kuntowijoyo melakukan analisis-*analisis* historis dan kultural untuk melihat perkembangan umat Islam di Indonesia. Kondisi seperti ini telah mendorongnya untuk mengemukakan dan menyampaikan gagasan-gagasan transformasi sosial melalui reinterpretasi nilai-nilai Islam, yang menurutnya sejak awal telah mendorong manusia berpikir secara rasional dan empiris (Kuntowijoyo, 1991: 39).

Kedua, adanya respon terhadap tantangan masa depan yang cenderung mereduksi agama dan menekankan sekularisasi sebagai keharusan sejarah. Industrialisasi dan teknokratisasi akan melahirkan moralitas baru yang menekankan pada rasionalitas ekonomi, pencapaian perorangan, dan kesamaan (Kuntowijoyo, 1993: 49). Ini mendorongnya melontarkan gagasannya reinterpretasi nilai-nilai Islam, terutama yang berkaitan dengan rumusan teori ilmu-ilmu sosial Islam.

Tahap-tahap Kesadaran Sosial Umat Islam di Indonesia

Kuntowijoyo menjadikan kejatuhan Kerajaan Islam Demak sebagai titik tolak untuk melihat kembali kesadaran sosial umat Islam di Indonesia. Menurutnya, setelah kejatuhan Kerajaan Islam Demak, umat Islam menjadi bentuk masyarakat yang disebut *patrimornial*. Umat Islam tidak berada pada golongan atas, melainkan ada di golongan bawah. Pada periode pertama ini, demikian ditegaskan Kuntowijoyo, sampai akhir abad ke-19, umat Islam hanya sebagai *kawula* atau *abdi*.

Di dalam masyarakat dengan hirarki yang keras saat itu, antara priyagung dan wong cilik, umat Islam memiliki suatu kesadaran yang disebut sebagai kesadaran *mistik-religius*. Kesadaran ini tergambar dalam perlawanannya terhadap kekuatan kolonial dengan diperkuat oleh ideologi yang bersifat utopia. Disebut utopia, karena umat Islam tidak merumuskan pikiran-pikirannya berdasarkan aktualitas sejarah, melainkan berdasarlan kepada berbagai mitos, pandangan-pandangan mistik mengenai masyarakat yang dapat dirumuskan misalnya dalam cita-cita Ratu Adil (Kuntowijoyo, 1993: 22).

Pada periode ini, umat Islam belum mampu mengorganisir diri. Mereka mengelompok di belakang pribadi-pribadi berkharisma seperti Kyai dan Haji. Orang-orang berkharisma inilah yang kemudian menggerakkan umat Islam melakukan berbagai pemberontakan. Umat Islam terpecah dalam ikatan-ikatan yang sangat kecil, di lingkaran yang sangat lokal, dan tersebar di mana-mana. Islam yang sebenarnya merupakan tradisi besar, tradisi yang sanggup mengorganisir kekhalfahan yang besar, tetapi Islam di Indonesia yang berada di luar birokrasi hanya sanggup membentuk

masyarakat-masyarakat kecil, sehingga tidak bisa menyatukan diri dalam kesatuan yang disebut umat.

Pada periode kedua (1900-1920), terjadi perubahan-perubahan sosial yang sangat besar. Sekitar akhir abad ke-19 atau awal abad ke-20, ada gejala munculnya kekuatan-kekuatan baru. Jika pada periode sebelumnya, umat Islam merasa sebagai *kawula*, pada periode kedua ini umat Islam merasa dirinya sebagai *wong cilik*. Konsep 'wong cilik' berbeda dengan konsep 'kawula'. Kawula hubungannya dengan 'Gusti', 'wong cilik' lebih merupakan konsep horizontal.

Pada periode ini, Indonesia telah berubah menjadi hirarki atau sistem yang berdasarkan status, sistem kelas. Saat itu di Indonesia telah muncul kelas baru yang bisa disebut sebagai kelas menengah, yang terdiri atas kelas pedagang, buruh, dan petani. Hal penting dari periode ini adalah munculnya kelas pedagang yang umumnya secara tradisional dimonopoli oleh umat Islam. Pada periode ini kesadaran umat Islam mulai berubah. Jika sebelumnya umat Islam mempunyai kesadaran mistis dan utopia, kini umat Islam mulai mencoba merumuskan ideologi.

Pada periode awal, Sarekat Islam (Syarekat Dagang Islam) merumuskan diri sebagai kelompok pedagang. Sejak itu, ideologi Islam mulai ditanamkan di dalam kesadaran umat yang pada periode ini masih dalam bentuknya yang sangat awal. Pengenalan ideologi Islam pada saat ini belum begitu jelas, sehingga pada masa selanjutnya tampak bahwa dalam konflik-konflik kelas, ideologi Islam muncul tidak terlalu puritan, sehingga misalnya timbul konflik apakah Islam akan berpihak kepada kaum buruh atau tidak (Kuntowijoyo, 1993: 24).

Berbeda dengan periode sebelumnya yang berkelompok di sekitar tokoh-tokoh kharismatik, sekarang umat Islam berkelompok di tengah-tengah pimpinan yang rasional. Tokoh-tokoh yang tampil dipilih karena kualifikasi-kualifikasi rasional, seperti HOS Tjokroaminoto, H. Agus Salim, Abdul Muis, dan lain-lain. Aksi-aksi yang dilakukannya pun teorganisir dengan baik, misalnya didirikan koperasi untuk melawan dominasi penjajah dan Cina.

Kalau sebelumnya Sarekat Islam mewadahi semua semua orang kecil seperti pedagang, buruh, petani dan sebagainya, maka pendefinisian SI saat itu membawa umat Islam kepada periode ketiga. Pada periode ketiga ini (1920-1942) SI mendefinisikan dirinya sebagai umat. Pada saat itulah, demikian menurut Kuntowijoyo, konsep mengenai umat sebagai satu kesatuan sosial dan politis mulai muncul dalam masyarakat Indonesia. Munculnya kristalisasi umat ini antara lain dipicu oleh adanya Koran di Surakarta yang menghina Nabi Muhammad saw, maka pada tahun 1918 di Indonesia didirikan 'Tentara Kanjeng Nabi Muhammad'.

Pada periode ini pun umat Islam masih melakukan berbagai aksi dalam bentuk berbagai demonstrasi. Tetapi yang terpenting pada periode ini, umat Islam lebih banyak mendirikan berbagai asosiasi. Selain Sarekat Islam (SI), lahir Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, dan organisasi lain baik di Jawa Barat, Jakarta, Sumatera, dan di berbagai tempat lainnya.

Setelah tahun 1942, yang terjadi adalah kelanjutan dari perjalanan umat. Jika sebelumnya umat Islam mendefinisikan diri sebagai umat, sejak tahun 1942 dan seterusnya, umat Islam dihadapkan pada tugas baru. Pada masa penjajahan Jepang, para Kyai dan tokoh-tokoh umat Islam mulai dilibatkan dalam kepemimpinan dan kenegaraan. KHA Wahid Hasyim misalnya, diangkat menjadi semacam Kementerian Agama di masa Jepang. Masih banyak tokoh-tokoh Islam yang diangkat menjadi pimpinan PETA, Hizbullah, Sabilillah, dan lain-lain.

Karena itu, sesudah tahun 1942, lebih-lebih setelah tahun 1945, umat Islam mendefinisikan diri dalam rumusan baru, yaitu sebagai warga negara, sebagai *citizen*. Menurut Kuntowijoyo, perjalanan terakhir sebagai sebagai warga negara merupakan langkah historis. Ketika dirumuskan UUD 1945, yang di dalamnya memuat rumusan Pancasila, waktu itu, umat Islam memutuskan diri sebagai warga negara Indonesia. Persoalan selanjutnya adalah persoalan antara negara dan warga negara.

Selanjutnya, ideology umat Islam yang sudah dirumuskan sejak SI, masih berjalan terus. Pada tahun-tahun pertama, Islam sebagai ideologi cukup keras dikumandangkan dan merupakan cita-cita

bersama umat Islam Indonesia. Permasalahan penting selanjutnya adalah munculnya konflik sepanjang rentang waktu antara tahun 1945 sampai tahun 1965. Pada masa ini, umat Islam memasuki babak baru, yaitu ikut serta dalam pelaksanaan Pemilihan Umum, ikut dalam DPR/MPR, Badan-badan Pemerintahan, dan lain-lain. Umat Islam benar-benar aktif sebagai warga negara.

Misi Cendekiawan Kuntowijoyo

A. Islam sebagai Ilmu

Memperhatikan tahap-tahap kesadaran umat yang sekarang ini sudah memasuki periode ide, maka Islam harus dirumuskan untuk menjadi ilmu. Kalau pada periode utopia, umat Islam masih berpikir dalam kerangka mistis, sementara pada zaman ideologi mereka hanya terlibat pada persoalan ideologi dan kekuasaan, maka pada periode sekarang ini, umat Islam perlu merumuskan konsep-konsep normatif (Kuntowijoyo, 1993: 11-12).

Misalnya, berkaitan dengan sabda Nabi saw yang berbunyi: “Engkau akan mendapatkan kemenangan dan rizki berkat perjuangan kaum *dhu’afa* (kaum lemah)”. Melalui tafsiran ideologis hadis tersebut dapat diartikan bahwa kaum *dhu’afa* harus dibela dan kemudian menjadi keyakinan politik populisme. Sebagai ideologi, pengertian tersebut sudah final. Tetapi jika diartikan dengan cara yang lain, bisa dibuat rumusan demikian “bahwa kemenangan hanyalah suatu gejala dari kekuasaan atau politik, sedang ‘rizki’ adalah gejala ekonomi. Dengan penafsiran seperti itu, dapat dirumuskan lebih jauh bahwa kekuatan sejarah, bahwa *agent of change* dari perubahan kekuasaan politik dan ekonomi adalah kaum *dhu’afa*.”

Dengan kata lain, sejarah kemanusiaan tidak ditentukan oleh kalangan atas yang kuat dan memiliki kekuasaan, melainkan oleh kaum *dhu’afa*, kelas bawah. Dengan tesis semacam itu, maka suatu bangsa atau Negara tidak dapat lagi mengabaikan peranan penting dari *dhu’afa* dalam menentukan perubahan politik dan ekonomi, bahkan dalam perkembangan sejarah. Dari tesis yang semacam itu maka akan dapat dilahirkan teori sosial mengenai revolusi atau mengenai perubahan sosial.

Contoh di atas menggambarkan bahwa konsep-konsep Islam sebenarnya perlu dipahami lebih mendalam. Setiap ayat dari al-Quran memang bisa dirumuskan menjadi ideologi, tapi pada saat yang bersamaan bisa dirumuskan menjadi teori-teori ilmu pengetahuan Islam. Dalam masa sekarang ini, tampaknya umat Islam harus beranjak ke sana.

Menurut Kuntowijoyo, ada dua metodologi yang dipakai dalam proses pengilmuan Islam, yaitu integralisasi dan objektifikasi. *Pertama, integralisasi* adalah pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu (petunjuk Allah dalam al-Quran beserta pelaksanaannya dalam Sunnah Nabi). *Kedua, objektifikasi* adalah menjadikan pengilmuan Islam sebagai rahmat untuk semua orang (*rahmatan lil'alam*) (Kuntowijoyo, 2006: 49).

Ilmu yang integralistik, ilmu yang menyatukan (bukan sekedar menggabungkan) wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia tidak akan mengucilkan Tuhan (sekularisme) atau mengucilkan manusia. Diharapkan bahwa integralisme akan sekaligus menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrem dan agama-agama radikal dalam banyak sektor. Sementara itu, dengan objektifikasi, menjadikan ilmu tidak hanya untuk orang beriman saja, melainkan untuk seluruh manusia tanpa kecuali, seperti yang terlihat pada contoh di atas.

Bagi Kuntowijoyo, sebagai seorang Muslim, tugas intelektual dan cendekiawan Muslim adalah 'memberikan pemikirannya kepada masyarakat, supaya masyarakat mempunyai alat analisa yang tajam dan dapat memainkan peranan dalam kehidupan sehari-hari', demikian dinyatakan A.E. Priyono. Menurutnya, pergulatan Islam adalah pergulatan untuk relevansi, di mana agama tidak boleh sekedar menjadi pemberi legitimasi terhadap sistem sosial yang ada, melainkan harus memperhatikan dan mengontrol perilaku sistem tersebut.

Dengan kata lain, Islam harus berperan sebagai pengendali sistem, dan bukan sebaliknya. Sebagai pengendali sistem, tentu umat bukan saja membutuhkan kecermatan dalam mengawal perilaku sistem, tetapi juga kemampuan dan kecakapan untuk terlibat di dalamnya. Ini berarti harus ada kesiapan dalam hal metodologi dan

aksi, yaitu adanya sebuah interpretasi untuk aksi dalam suatu kerangka paradigmatik Islam.

Dalam kerangka intelektual tersebut, Kuntowijoyo kemudian menyusun suatu agenda reaktualisasi Islam di Indonesia. Ia mengemukakan dua jenis agenda reaktualisasi Islam, yaitu yang pertama bersifat akademis-intelektual, dan yang kedua bersifat praktis-aktual. Kedua agenda ini bersifat saling melengkapi satu sama lain, yang satu menjadikan *condition sine qua non* bagi yang lainnya.

Menurut Kuntowijoyo, premis dari reaktualisasi Islam pada segi intelektual adalah bahwa pada dasarnya Islam dapat dibangun sebagai sebuah paradigm teoretis atas dasar kerangka epistemik dan etisnya sendiri. Pada tingkatnya yang normatif, Islam merupakan seperangkat sistem nilai koheren yang terdiri atas ajaran-ajaran wahyu, yaitu merupakan kriteria kebenaran absolut dan bersifat transendental. Untuk bisa beroperasi sebagai acuan aksiologis, sebenarnya konsep-konsep normatif Islam yang berakar pada sistem nilai wahyu ini dapat diturunkan ke dalam dua medium, yakni ideologi dan ilmu.

Agama menjadi ideologi karena ia tidak hanya mengkonstruksi realitas, tetapi juga merupakan motivasi etis dan teologis untuk merombaknya. Ideologi dengan demikian, merupakan derivasi normatif yang diturunkan menjadi aksi. Tetapi di lain pihak, agama juga dapat dikembangkan menjadi ilmu dengan merumuskan dan menjabarkan konsep-konsep normatifnya pada tingkat yang empiris dan objektif. Dengan kata lain, nilai-nilai normatif tidak dijabarkan menjadi ideologi untuk aksi, tetapi dirumuskan menjadi teori untuk aplikasi.

Sebenarnya, demikian menurut Kuntowijoyo, transformasi dari sistem nilai menjadi ideologi atau ilmu juga dialami oleh filsafat. Sebagai contoh, filsafat materialisme historis menjadi ideologi Marxis, dan bagaimana cita-cita filsafat positivisme berkembang menjadi ilmu sosial positif, dengan tradisi rasional dan empirisnya. Tetapi apa yang terjadi dari perkembangan ini adalah bahwa ideologi-ideologi dan ilmu-ilmu sosial itu akhirnya berubah menjadi

acuan-acuan normatif, misalnya kemudian dipakai sebagai kriteria untuk mengukur perkembangan kebudayaan dan sejarah.

Menurut Kuntowijoyo, konflik antara ilmu dan agama yang terjadi di Barat, sesungguhnya disebabkan karena konsep-konsep teoretis ilmu telah berubah menjadi acuan-acuan normatif; dan ini mengakibatkan agama kemudian mengalami krisis kredibilitas karena acuan normatif transendentalnya digantikan oleh acuan normatif ilmu. Hal inilah yang pada gilirannya menyebabkan terjadinya sekularisasi subjektif maupun objektif, karena nilai-nilai agama tidak lagi dianggap relevan sebagai orientasi etis dalam kehidupan sehari-hari, dan karenanya 'dunia telah dibebaskan' dari pengaruh agama.

Dalam pandangan Kuntowijoyo, dengan merumuskan konsep normatif agama menjadi konsep-konsep teoretis ilmu, bukan saja agama akan dikembalikan pada posisinya sebagai acuan orientasi normatif, tetapi juga ilmu akan disubordinasikan kembali kepada standar-standar etika agama. Dengan demikian, integrasi ilmu dan agama, atau teori dan nilai, menjadi mungkin.

Bahwa jika kemudian dipersoalkan apakah prosedur itu sah secara metodologis, gugatan serupa juga perlu diajukan pada prosedur yang sebaliknya yang selama ini berlaku, di mana konsep-konsep empiris berkembang menjadi acuan-acuan normatif. Kalau diingat bahwa ilmu-ilmu empiris pada gilirannya dapat menjadi konsep normatif, maka bagaimana tidak mungkin konsep-konsep normatif (dikembangkan) menjadi konsep teoretis, demikian Kuntowijoyo (Priyono: 38).

Lebih jauh Kuntowijoyo menegaskan, selama konsep-konsep normatif tidak dijabarkan dalam formulasi-formulasi teoretis, maka Islam hanya akan bertahan di dunia subjektif dan tidak akan dapat ikut campur dalam realitas objektif. Obyektivikasi dan teoretisasi konsep-konsep normatif Islam adalah sarana untuk mengaktualisasikan Islam dalam dunia empiris, dan hanya dengan itulah Islam dapat terlibat untuk mengendalikan sejarah (Priyono: 39).

B. Al Qur'an: Interpretasi untuk Aksi

Uraian-uraian tentang Islam di Indonesia yang disoroti oleh Kuntowijoyo lewat pendekatan historis-sosiologis, sebenarnya ingin diarahkan pada suatu *grand project*, yaitu menjadikan Al Qur'an sebagai paradigma Islam. Paradigma ini dimaksudkan untuk membangun teori-teori sosial khas Islam yang disebutnya ilmu-ilmu sosial profetik. Paradigma ini dimaksudkan sebagai *mode of thought*, *mode of inquiry*, yang kemudian menghasilkan *mode of knowing*. Dengan pengertian paradigmatis ini, dari Al Qur'an dapat diharapkan suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan memahami realitas sebagaimana Al Qur'an memahaminya (Kuntowijoyo, 1991: 327). Demikian lebih lanjut, Kuntowijoyo (1991: 170) menjelaskan: "Paradigma Al Qur'an berarti suatu konstruksi pengetahuan. Konstruksi pengetahuan itu pada mulanya dibangun dengan tujuan agar kita memiliki "hikmah" untuk membentuk perilaku yang sejalan dengan sistem Islam, termasuk sistem ilmu pengetahuannya. Jadi, disamping memberikan gambaran aksiologis, paradigma Al Qur'an juga dapat berfungsi untuk memberikan wawasan epistemologis".

Menurut Kuntowijoyo, pada dasarnya seluruh kandungan nilai Islam bersifat normatif. Ada dua cara bagaimana nilai-nilai normatif itu menjadi operasional dalam kehidupan sehari-hari. Pertama, nilai-nilai normatif itu diaktualkan langsung menjadi perilaku. Untuk jenis aktualisasi semacam ini, contohnya adalah seruan moral praktis al-Quran, misalnya untuk menghormati orang tua. Seruan ini langsung dapat diterjemahkan ke dalam praktek, ke dalam perilaku. Pendekatan semacam ini telah dikembangkan melalui *ilmu fiqh*. Ilmu ini cenderung menunjukkan secara langsung, bagaimana secara legal formal perilaku harus sesuai dengan sistem normatif (Kuntowijoyo, 1991: 170).

Cara yang kedua adalah mentransformasikan nilai-nilai normatif itu menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku. Tampaknya cara kedua ini lebih relevan pada saat ini, jika ingin melakukan restorasi terhadap masyarakat Islam dalam konteks masyarakat industrial --suatu restorasi yang membutuhkan

pendekatan yang lebih menyeluruh daripada sekedar pendekatan legal.

Metode untuk transformasi nilai melalui teori ilmu untuk kemudian diaktualisasikan dalam praksis, memang membutuhkan beberapa fase formulasi: teologi, ke filsafat sosial, ke teori sosial, dan akhirnya, ke perubahan sosial. Sampai sekarang ini menurut Kuntowijoyo, inilah yang merupakan kekurang-annya. Tampaknya sudah mendesak bagi umat Islam untuk segera memikirkan metode transformasi nilai Islam pada level yang empiris melalui dilahirkannya ilmu-ilmu sosial Islam (Kuntowijoyo, 1991: 170).

Tampaknya pemikiran Kuntowijoyo tentang paradigma Al Qur'an ini dipengaruhi oleh pemikiran Fazlur Rahman (Amal, 1993: 203) tentang operasi metodologi tafsir. Cara kerja metodologis penafsiran Rahman yang berusaha memahami Al Qur'an, aktivitas Nabi, dan latar sosio-historisnya diarahkan pada perumusan kembali suatu Islam yang utuh, koheren serta berorientasi kepada masa kini. Untuk itu menurut Rahman (1968: 256) perlu lebih dahulu dipahami perumusan pandangan dunia Al Qur'an.

Sehubungan dengan perumusan *worldview* Al Qur'an ini, Rahman mengemukakan bahwa prinsip penafsiran dengan latar belakang sosio-historis tidak diterapkan dengan cara yang sama dengan perumusan etika Al Qur'an (Rahman, 1980: 129) atau oleh Kuntowijoyo disebut nilai normatif praktis. Menurut Rahman, untuk pertanyaan-pertanyaan teologis atau metafisis, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidak dibutuhkan (Rahman, 1980: 154). Hanya saja dalam merumuskan pandangan dunia Al Qur'an tersebut, Rahman tampaknya lebih cenderung menggunakan prosedur sintesis (Rahman, 1980: xi).

Menurut Kuntowijoyo (1991: 327-329), salah satu pendekatan yang menurutnya perlu diperkenalkan dalam rangka mendapatkan pemahaman yang komprehensif terhadap Al Qur'an adalah apa yang dinamakan pendekatan sintetik-analitik. Pendekatan ini menganggap bahwa pada dasarnya kandungan Al Qur'an itu terdiri dari dua bagian, pertama berisi konsep-konsep yang disebut *ideal-type*, dan kedua berisi kisah-kisah sejarah dan amsal-amsal yang disebut *arche-type*.

Dalam bagian yang berisi konsep-konsep, Al Qur'an bermaksud membentuk pemahaman yang komprehensif mengenai ajaran Islam. Sedang dalam bagian yang berisi kisah-kisah historis, Al Qur'an ingin mengajak melakukan perenungan untuk memperoleh *wisdom*. Dengan pendekatan sintetik dimaksudkan untuk menonjolkan nilai subjektif-normatifnya, dengan tujuan mengembangkan perspektif etik dan moral individual. Sedangkan dengan pendekatan analitik dimaksudkan untuk menterjemahkan nilai-nilai normatif ke dalam level objektif. Ini berarti konsep-konsep normatif yang terdapat dalam Al Qur'an harus dirumuskan dalam bentuk konstruksi-konstruksi teoretis (Kuntowijoyo, 1991: 330).

Untuk dapat menjadikan Al Qur'an sebagai paradigma dan kemudian merumuskan nilai-nilai normatifnya ke dalam teori-teori sosial, menurut Kuntowijoyo (Kuntowijoyo, 1991: 283-258), diperlukan adanya lima program reinterpretasi, yaitu:

1. Perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan Al Qur'an. Selama ini, kerap kali dilakukan penafsiran yang bersifat individual ketika memahami ayat-ayat al-Quran, misalnya sebuah ayat yang menyatakan larangan untuk hidup bermewah-mewah atau berfoya-foya. Dari penafsiran individual terhadap ketentuan ini sering timbul sikap mengutuk orang yang hidup berfoya-foya. Sesungguhnya kecaman itu sah saja adanya. Tetapi yang lebih mendasar sebenarnya adalah mencari sebab struktural kenapa gejala hidup bermewah-mewah atau berfoya-foya itu muncul dalam konteks sistem sosial dan ekonomi. Dengan upaya ini, penafsiran terhadap gejala hidup mewah harus lebih dikembangkan pada perspektif sosial, pada perspektif struktural. Dari penafsiran semacam ini, diharapkan akan ditemukan akar masalahnya yang paling esensial, yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, dan sistem pemilikan sumber-sumber penghasilan atas dasar etika keserakahan. Gejala-gejala seperti inilah sebenarnya yang harus dirombak agar tidak mengarah pada terjadinya gaya hidup mewah, gaya hidup yang secara moral sangat dikecam oleh al-Quran.

2. Mengubah atau adanya reorientasi cara berpikir dari subjektif ke objektif. Tujuan dilakukannya reorientasi berpikir secara objektif ini adalah untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita objektifnya. Misalnya zakat yang secara subjektif adalah untuk membersihkan diri, tetapi juga untuk tercapainya kesejahteraan umat. Tapi sesungguhnya sisi objektif tujuan zakat pada intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial. Kesejahteraan sosial itulah yang menjadi sasaran objektif dikeluarkannya ketentuan untuk berzakat. Dari reorientasi semacam ini dapat dikembangkan tesis yang lebih luas bahwa Islam benar-benar ingin memperjuangkan tercapainya kesejahteraan sosial yang di dalamnya zakat merupakan salah satu sarannya. Demikian juga apabila membicarakan tentang 'riba'. Ketentuan ini misalnya perlu diberi konteks pada cita-cita egalitarianisme ekonomi untuk tercapainya kesejahteraan sosial. Oleh karena itu, pada level aktual, dapat saja dikembangkan bentuk-bentuk instusi bank yang bebas bunga, yang tidak menggunakan rente, untuk membantu pemilikan modal bagi kelas ekonomi lemah.
3. Mengubah Islam yang normatif menjadi teoretis. Selama ini, umat Islam cenderung menafsirkan ayat-ayat al-Quran pada level normatif, dan kurang memperhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma tersebut menjadi kerangka-kerangka teori ilmu. Secara normatif, umat Islam mungkin hanya dapat mengembangkan tafsiran moral ketika memahami konsep *fuqara* dan konsep tentang *masakin*. Kaum fakir dan miskin paling-paling hanya akan dilihat sebagai orang-orang yang perlu dikasihani, sehingga ada kewajiban mengeluarkan dan memberikan zakat, shadaqah, dan infaq. Dengan pendekatan teoretis, kita mungkin akan lebih memahami konsep tentang kaum fakir dan miskin pada konteks yang lebih real, lebih faktual, sesuai dengan kondisi sosial, ekonomi, maupun kultural. Dengan cara tersebut, dapat dikembangkan konsep yang lebih tepat tentang siapa sesungguhnya yang dimaksud sebagai *fuqara* dan *masakin* itu; pada kelas sosial dan ekonomi apa mereka berada dalam suatu masyarakat, dan sebagainya. Melalui contoh tersebut, tampaknya dapat diformulasikan Islam secara teoretis, dan oleh

karena itu, maka banyak disiplin ilmu yang secara orisinal dapat dikembangkan menurut konsep-konsep al-Quran. Pada akhirnya, konsep-konsep tersebut dapat diformulasikan dalam bentuk dan menjadi teori-teori sosial Islam.

4. Mengubah pemahaman yang a historis menjadi historis. Selama ini, pemahaman mengenai kisah-kisah yang ditulis dalam al-Quran cenderung sangat a-historis, padahal maksud al-Quran menceritakan kisah-kisah itu adalah justru agar yang memahaminya berpikir historis. Misalnya kisah tentang bangsa Israel yang tertindas pada zaman Fir'aun sering hanya dipahami dalam konteks zaman itu. Melalui kisah tersebut sesungguhnya tersimpan misi bahwa kaum tertindas itu sebenarnya ada di sepanjang zaman dan ada pada setiap sistem sosial. Pada zaman feodalisme, pada sistem kapitalisme, pada sistem sosialisme, selalu terdapat apa yang disebut 'kaum tertindas'. Oleh karena itu, sesungguhnya harus dapat dijelaskan siapakah golongan-golongan yang ada pada posisi tertindas itu dalam sejarah; termasuk pada saat sekarang ini, yaitu pada sistem sosial ekonomi yang memungkinkan terjadinya konsentrasi kapital di tangan segelintir elit. Contoh lain misalnya adalah berkaitan dengan sebuah ayat yang memerintahkan untuk 'membebaskan mereka yang terbelenggu'. Melalui cara berpikir historis, harus dapat diidentifikasi siapakah yang dimaksudkan sebagai 'golongan yang terbelenggu' itu dalam sistem sosial politik dewasa ini.
5. Merumuskan formulasi wahyu yang bersifat umum menjadi formulasi yang spesifik dan empiris. Dalam hal konsep umum tentang kecaman terhadap sirkulasi kekayaan yang hanya berputar pada orang-orang kaya harus dapat diterjemahkan ke dalam formulasi-formulasi spesifik dan empiris ke dalam realitas yang kita hadapi sekarang. Dengan menterjemahkan pernyataan umum secara spesifik untuk menatap gejala yang empiris, pemahaman terhadap Islam akan selalu menjadi kontekstual, sehingga dapat menumbuhkan kesadaran mengenai realitas sosial dan pada gilirannya akan menyebabkan Islam menjadi agama yang lebih mengakar di tengah-tengah masyarakat.

Dengan demikian, akan menyebabkan Islam menjadi agama yang lebih mengakar dan membumi.

Dari uraian tentang paradigma Al Qur'an dan program reinterpretasi di atas, bisa dilihat bahwa Kuntowijoyo ingin merintis metode baru penafsiran Al Qur'an. Metode tafsir yang ditawarkan adalah memandang Al Qur'an sebagai akumulasi konsep-konsep normatif. Nilai-nilai yang ada di dalamnya bersifat transendental yang bebas dari konteks dan bias-bias yang mengitarinya. Tampaknya di sini, dia berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi umum al-lafaz la bi khusus as-sabab*.

Ilmu Sosial Profetik

Dari konsep-konsep Al Qur'an seperti dicontohkan di atas, menurutnya dapat diciptakan teori-teori 'ilmu sosial profetik' yang pada dasarnya bersifat transformatif (Kuntowijoyo, 1991: 337). Apa yang dimaksud transformatif di sini oleh Kuntowijoyo adalah terjadinya perubahan sosial, baik berkaitan dengan cara berpikir, bersikap, dan berperilaku, secara individual maupun social (Rahman, 1995: 21).

Sebagaimana diungkapkan oleh Abu Baker A. Bagder, ilmu-ilmu sosial telah mendapatkan penghargaan tertinggi di dunia modern karena diyakini bahwa ia menampilkan analisis terhadap peristiwa-peristiwa kontemporer dalam masyarakat. Para pejabat pengambil keputusan dan para perencana program yang menaruh perhatian pada masalah sosial meminta bantuan kepada para pakar ilmu sosial.

Salah satu kepentingan besar Islam sebagai sebuah ideologi sosial adalah bagaimana mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visinya mengenai transformasi sosial. Semua ideologi atau filsafat sosial menghadapi suatu pertanyaan pokok, yaitu bagaimana mengubah masyarakat dari kondisinya sekarang menuju keadaan yang lebih dekat dengan tatanan yang lebih ideal.

Elaborasi terhadap pertanyaan pokok tersebut biasanya menghasilkan teori-teori sosial yang berfungsi untuk menjelaskan kondisi masyarakat yang empiris pada masa kini, dan sekaligus memberikan *insight* mengenai perubahan dan transformasinya.

Karena teori-teori yang diderivasi dari ideologi-ideologi sosial sangat berkepentingan terhadap terjadinya transformasi sosial, maka dapat dikatakan bahwa hampir semua teori sosial tersebut bersifat transformatif (Kuntowijoyo, 1991: 337).

Gagasan munculnya ilmu sosial profetik, bermula dan diawali dengan munculnya perdebatan di sekitar pemikiran Muslim Abdurrahman mengenai istilah Teologi Transformatif. Istilah 'teologi' yang digunakan di sini, adalah dimaksudkan agar agama diberi tafsir baru dalam rangka memahami realitas. Selanjutnya, metode yang efektif untuk maksud tersebut adalah dengan mengelaborasi ajaran-ajaran agama ke dalam bentuk suatu teori sosial. Lingkup yang menjadi sasaran dari pemikiran ini adalah lebih pada rekayasa sosial untuk transformasi sosial.

Namun demikian, penggunaan istilah 'teologi' di sini, tampaknya, mengundang banyak pertanyaan, karena banyak yang memahaminya dalam kerangka aspek-aspek normatif yang bersifat permanen seperti pada pemahaman terhadap Ilmu *Kalam* atau Ilmu Tauhid. Untuk menghindari problem istilah yang berkepanjangan, Kuntowijoyo, dengan memperhatikan lingkup yang menjadi garapan adalah aspek yang bersifat empiris, histori, dan temporal, menurutnya sebutan 'ilmu sosial' lebih bisa diterima tanpa harus diberi pretensi doktrinal.

Sampai di sini, munculah gagasan 'Ilmu Sosial Transformatif'. Namun demikian, gagasan ini harus dibedakan dengan gagasan yang muncul belakangan yang dikemukakan oleh Purwo Santoso, yang disampaikan dan sekaligus merupakan judul pidato pengukuhan guru besarnya pada tahun 2011. Dalam benak-pikiran Kuntowijoyo selanjutnya, ilmu sosial yang bagaimanakah yang dapat dipakai untuk melakukan transformasi sosial?

Ilmu sosial transformatif yang tergambar dalam pikiran Kuntowijoyo adalah ilmu sosial yang tidak seperti ilmu-ilmu sosial akademis maupun ilmu-ilmu sosial kritis, yang tidak berhenti hanya untuk menjelaskan fenomena sosial, namun juga berupaya untuk mentransformasikannya. Tapi kemudian muncul persoalan, ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa? Sampai

di sini, menurut Kuntowijoyo, ilmu-ilmu sosial transformatif tidak bisa memberikan jawaban yang jelas (Kuntowijoyo, 2005: 86).

Dalam rangka menjawab pertanyaan itulah, Kuntowijoyo mengemukakan bahwa yang dibutuhkan sekarang ini adalah ilmu-ilmu sosial profetik, yaitu yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial sosial profetik tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Dalam pengertian ini, maka ilmu sosial profetik secara sengaja memuat kandungan nilai-nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakatnya.

Menurutnya, perubahan itu semestinya didasarkan pada cita-cita humanisasi-emansipasi, liberasi, dan transendensi. Tiga muatan nilai ini, ia ambil dari kandungan yang ada dalam QS Ali 'Imran (3), ayat 110: "Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah...". Tiga muatan inilah yang menjadi ciri ilmu sosial profetik. Dengan kandungan nilai-nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi, ilmu sosial profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan (Kuntowijoyo, 2005: 87).

Gagasan ilmu sosial profetik, dalam pengakuan Kuntowijoyo, sebenarnya juga diilhami oleh pemikiran Muhammad Iqbal, khususnya ketika Iqbal berbicara tentang peristiwa mi'raj Nabi Muhammad saw. Seandainya Nabi Muhammad saw adalah seorang mistikus atau sufi, kata Iqbal, tentu beliau tidak ingin kembali ke bumi, karena telah merasa bersatu dengan Tuhan dan berada di sisi-Nya. Justru, yang terjadi adalah, Nabi Muhammad saw kembali ke bumi untuk menggerakkan dan melakukan perubahan sosial, untuk mengubah jalannya sejarah. Nabi Muhammad saw mulai melakukan transformasi sosial budaya berdasarkan cita-cita profetik (Kuntowijoyo, 2005: 87). Tiga nilai yang menjadi muatan ilmu sosial profetik, sebagaimana yang telah disinggung, humanisasi, liberasi, dan transendensi.

Setelah melakukan kajian dari beberapa literatur, terutama dari buku-buku hasil pemikiran Kuntowijoyo, maka ada beberapa benang merah yang dapat diambil. *Pertama*, dalam bidang sejarah, Kuntowijoyo tergolong sejarawan yang piawai. Kuntowijoyo tidak hanya produktif dalam menulis sejarah, akan tetapi dia menganjurkan bagaimana seharusnya sejarah ditulis. Demikian pula, dia juga menganjurkan kepada orang Indonesia khususnya, bahwa sebagai pelaku sejarah apa yang seharusnya diperbuat masyarakat Indonesia. Dalam konteks itu semua, maka dia menorehkan gagasannya, misalnya, dalam buku-buku yang berjudul: “Pengantar Ilmu Sejarah”, “Metodologi Sejarah”, “Identitas Politik Umat Islam”, “Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas”, “Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi”, dan “Islam Sebagai Ilmu: Epistimologi, Metodologi, dan Etika”.

Kedua, dengan mengacu pada pengertian bahwa cendekiawan adalah orang-orang yang tidak pernah puas menerima kenyataan sebagaimana adanya, cendekiawan adalah mereka yang selalu mempertanyakan kebenaran yang berlaku pada suatu saat dalam hubungannya dengan kebenaran yang lebih tinggi, lebih luas, dan lebih ideal, atau kaum cendekiawan adalah orang-orang yang mencari ‘kebenaran’, mencari prinsip-prinsip yang terkandung dalam kejadian-kejadian serta tindakan-tindakan, maka Kuntowijoyo sudah melakukan semua itu. Dalam pemikiran-pemikiran yang dituangkan dalam buku-buku karangan Kuntowijoyo tampak bahwa dia adalah seorang pejuang kebenaran. Kuntowijoyo adalah orang yang selalu resah melihat perilaku-perilaku manusia Indonesia yang tidak tepat, misalnya, sehingga dia segera meluruskan dan mengkritisi lewat tulisan-tulisannya. Demikian pula, dia juga menunjukkan baik kepada manusia Indonesia pada umumnya dan khususnya kepada umat Islam apa yang seharusnya dilakukan dengan melihat kondisi objektif di Indonesia.

Ketiga, sebagai seorang cendekiawan, misalnya, Kuntowijoyo menganjurkan dan menggariskan sebagai landasan kebenaran tindakan manusia, bahwa pada hakikatnya pergerakan umat manusia adalah dari etika idealistik ke etika profetik. Oleh karena itu, kerangka pikir atau paradigma pergerakan perilaku manusia harus

meniru para Nabi, dengan kata lain, mempunyai etika profetik. Dalam QS Ali Imran (3): 110, misalnya, telah disebutkan: bahwa “kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan di tengah manusia untuk berbuat kebajikan, mencegah kemungkaran, dan beriman kepada Allah”. Intinya adalah bahwa landasan pergerakan manusia di dunia ini adalah harus melakukan *amar ma'ruf, nahi munkar* (memerintah kepada hal kebaikan dan mencegah perbuatan yang munkar) dan *tu'minuna billahi* (yang mengandung nilai-nilai humanisasi, liberasi, transendensi).

Model Pendidikan

Pendidikan Politik Islam atau *Tarbiyah Siyasiyah Islamiyah* menurut Ikhwanul Muslimin sebagaimana dikutip oleh Abu Ridha (2002: 46) adalah “rangkaiannya upaya sistematis dan intensional yang dilakukan institusi siasah dan tarbiyah untuk memantapkan kesadaran siyasah dan berjuang dalam memenangkan “*izzu al-islam wa al-muslimin*” (kemuliaan Islam dan umat Islam)”.

Definisi di atas menjelaskan beberapa unsur yang ada dalam setiap proses *tarbiyah siyasiyah*, meliputi: kepribadian siyasah, kesadaran siyasah, partisipasi siyasah, lembaga-lembaga siyasah, budaya siyasah, dan individu atau warga negara.

Karakteristik *tarbiyah siyasiyah Islamiyah* yang paling khas adalah referensinya yang baku, yaitu: wahyu dan seluruh perjalanan sejarah Nabi Muhammad saw yang menurut Sayyid Qutb melalui empat tahap, yaitu: membentuk jama'ah, berhijrah ke Madinah, melakukan konsolidasi, tahap perjuangan bersenjata, sementara menurut Imaduddin Khalil, yaitu: penegakkan Islam dalam skop kemanusiaan, penegakkan Islam dalam skop daulah, dan penegakkan Islam dalam skop peradaban (catatan kaki Abu Ridha, 2002).

Tarbiyah Siyasiyah Islamiyah dilakukan agar setiap warga mampu, senang, dan aktif berpartisipasi dalam *siyah* terhadap bermacam persoalan masyarakat umum. Keterlibatan warga merupakan wujud dari berbagai bentuk partisipasi yang dapat merealisasikan prinsip-prinsip Islam dalam pemerintahan dan urusan umat, baik yang berkaitan dengan urusan dalam negeri ataupun luar negeri. Keterlibatan tersebut merupakan refleksi utuh

sebagaimana dikatakan Rosululloh saw: “Barang siapa yang tidak memperhatikan urusan kaum muslimin, maka tidaklah ia dari golongan mereka”

Dengan demikian *tarbiyah siyasiyah Islamiah* dapat berfungsi memberikan penerangan kepada warga negara terhadap berbagai persoalan nasional, regional, dan internasional, khususnya yang berkaitan dengan sikap politik (*mawqif siyasi*) kaum muslimin. Selain itu *tarbiyah siyasiyah Islamiah* juga berupaya menanamkan kesadaran teologis tentang pentingnya *jihad fi sabilillah*, agar setiap individu muslim mempersenjatai diri untuk mempertahankan Islam, mempertahankan hak-haknya sebagai warga negara, komitmen kepada kewajibannya, aktif dalam kegiatan siasah, dan berpartisipasi penuh dalam perubahan ke arah yang lebih baik.

Untuk mencapai sasaran *tarbiyah siyasiyah*, yakni kepribadian *siasah*, kesadaran *siasah*, dan partisipasi *siasah* diperlukan beberapa *uslub* (cara pendekatan), baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung. Uslub yang bersifat langsung terwujud dalam bentuk popularisasi dan magang dalam bidang *siasah*. Sementara itu, yang tergolong *uslub* tidak langsung, misalnya melalui peniruan dan kegiatan yang bersifat akademik.

Sementara itu, sarana penggunaan *uslub* dalam merealisasikan tujuan dan sasaran pendidikan politik juga turut melibatkan sarana konvensional maupun non konvensional. Metode yang biasa digunakan tidak hanya terbatas pada indoktrinasi yang memuat langsung ideologi, dan doktrin *siasah*, tetapi juga mencakup metode tidak langsung, misalnya menggunakan sistem belajar dengan cara menanamkan pemahaman atau meniru, menyebarkan materi *siasah*, menyediakan praktek lapangan dan pelatihan *siasah* sebagai pembekalan pengalaman individu dalam bidang *siasah* yang diharapkan dapat mengembangkan potensi kemampuan *siasahnya*. Adapun karakteristik Model Pendidikan Politik Islam menurut dimensi tujuan, metode, dan kurikulum cakupan adalah sebagai berikut.

Tabel Model Pendidikan Politik Islam

ATRIBUT/ CIRI-CIRI DASAR	
Dimensi Tujuan	Kesadaran politik diarahkan pada: kesadaran terhadap berbagai situasi politik, persoalan nasional, regional, dan internasional khususnya yang berkaitan dengan sikap politik (<i>mawqif siyasi</i>) kaum muslimin. Kesadaran akan pentingnya <i>jihād fi sabilillah</i> , agar setiap individu muslim mempersenjatai diri untuk mempertahankan Islam, mempertahankan hak-haknya sebagai warga negara, dan komitmen kepada kewajibannya, kepribadian politik akan terbentuknya mentalitas yang kritis dan mampu melakukan dialog konstruktif bukan tumbuhnya loyalitas individu pada penguasa. partisipasi politik, yakni berpartisipasi aktif dan penuh dalam kehidupan politik masyarakat khususnya dan kehidupan sosial pada umumnya untuk perubahan ke arah yang lebih baik.
Dimensi Metode	Magang, menirukan, pengajaran politik secara langsung, sarana penerapan dan praktek politik secara nyata yang dilakukan oleh keluarga, sekolah, lembaga-lembaga formal dan nonformal yang tidak terbatas pada tahapan usia/ masa studi serta kelompok masyarakat tertentu, dan merupakan proses berkesinambungan sepanjang hayat.
Dimensi Kurikulum Cakupan	wawasan politik (posisi partai menyuguhkan informasi siasah, ekonomi, masalah sosial, gagasan, kebijakan, serta ideologi partai) <i>jihād fi sabilillah</i>

Sumber: Abu Ridha, 2002.

Ada tiga tahapan interaksi politik gerakan Islam sebagai bagian dari manifestasi pendidikan politik yang dilaksanakan meliputi::

1. Tahap Pertama: Penguasaan Ilmu Politik (*al-'ilm as-siyasi*)

Penguasaan ilmu politik dibutuhkan untuk menentukan keshalihan langkah-langkah yang diambil saat terdapat dorongan dan respon politik dari dalam maupun dari luar, yang terdiri dari:

- a. *Muthola'ah siyasiyah* (kritik atas literatur politik), meliputi: kajian bibliotik, bertemu dengan narasumber, pengamatan terhadap dinamika politik lokal, nasional, maupun internasional.

- b. *Munawaroh siyasiyah* (dialog politik) dengan beragam aliran politik yang ada, peta dan rambu yang jelas, baik untuk lapangan konsepsional maupun operasional.
 - c. *Mutaba'ah siyasiyah* (pelaksanaan evaluasi) terhadap seluruh langkah yang telah diambil, sehingga akan diketahui seluruh ruang lingkup politik telah dipahami dengan baik.
2. Tahap Kedua: Melakukan Aksi Penyadaran (*Tan'iyah As-Siyasiyah*)

Langkah tersebut ditempuh dengan menumbuhkan solidaritas internal para kader, baik yang terjun pada lapangan politik atau mereka yang mendukung dari luar serta diikuti dengan upaya penumbuhan lembaga-lembaga politik internal sebagai wahana *tadribat* (latihan) amal aktivis yang disiapkan terjun dalam kancah politik. Dalam tahap ini diikuti pula dengan upaya melakukan beberapa aksi politik, seperti: penyebaran teori politik Islam, aksi-aksi politik (*al-munawaroh as-siyasi*) dalam skala lokal, propaganda politik (*ad-di'yan as-siyasi*), pembentukan organisasi politik (*at-tandzim as-siyasi*), dan penetrasi politik (*al-ikhtiroq as-siyasi*).

3. Tahap Ketiga: Partisipasi Politik (*al-musyarakah as-siyasi*)

Diawali dengan partisipasi sosial (*musyarakah ijtima'iyah*) dalam bentuk keterlibatan aktif dalam upaya pengokohan dan penyehatan kondisi masyarakat dalam segala aspeknya, ruhiyah, fikriyah, jasadiyah, dan maliyah. Dari hal tersebut diharapkan akan muncul pribadi-pribadi yang dikenal dan mengakar pada masyarakat, selanjutnya akan terbentuk dukungan masyarakat dan program-program yang membumi serta bermanfaat bagi masyarakat. Dengan basis dukungan masyarakat yang kokoh, maka langkah berikutnya diharapkan akan menjadi mudah. Pembentukan institusi politik akan memiliki dukungan publik yang memadai, begitu pula ketika memasuki arena Pemilu (*al-intikhobiyah*), memasuki parlemen, maupun pemerintahan.

Tarbiyah *islamiyah* yang dilaksanakan oleh gerakan dakwah pada dasarnya diarahkan pula sebagai satu kesatuan upaya *tarbiyah siyasiyah* dalam rangka pembentukan kesadaran politik (*takwinul wa'yi siyasi*) kader tarbiyah. Titik tekannya pada upaya membangun kekuatan kader dari sisi pemikiran/*fikriyah*, kekuatan maknawiyah

(ruhiyah), serta kekuatan operasional agar kader memiliki kesadaran terhadap problematika umat, pembentukan umat, dan penegakkan agama Islam. Metode yang diaplikasikan sama halnya dengan metode yang direalisasikan pada tarbiyah islamiyah, yakni: melalui ceramah dan diskusi dengan sarana *liqo' tarbawiyah/halaqoh*.

Sementara itu kurikulum cakupannya pada dasarnya melekat pada kurikulum tarbiyah islamiyah yang bersifat integral dan komprehensif. Dalam rangka pencapaian tujuan di atas menurut analisis peneliti terutama akan bersinggungan dengan pokok materi, yang meliputi: *Ma'rifatul Islam, Qadhaya Ad-Da'wah, Al-Haq Wa Al-Bathil, Takwinul Ummah, dan Fiqh Ad-Da'wa*.

Pokok materi *Ma'rifatul Islam* terutama ditekankan pada subpokok materi *syumuliyatul Islam* (kesempurnaan Islam), *minhajul hayah* (pedoman hidup), *thabi'ah diiniil Islam* (tabiat agama Islam), *Al-Amal Al-Islami* (aktivitas Islami) yang mengandung kisi-kisi materi mengenai jihad atau amar ma'ruf nahi mungkar dan dakwah sebagai penyokong/penguat kesempurnaan minhaj, politik sebagai salah satu unsur pelengkap tatkala menjadikan Islam sebagai pedoman hidup, agama *daulah* dan ibadah merupakan unsur yang membentuk Insan politik, sekaligus insan ibadah, sebagai salah satu tabiat agama Islam, maupun dakwah dan tarbiyah serta harakah dan jihad sebagai manifestasi dari amal Islami.

Pokok materi *qadhaya ad-da'wah* (problematika dakwah) menyentuh subpokok materi *ahwaal al muslimin al-yaum* (kondisi umat Islam saat ini), *amraadhu al-ummah fil ad-da'wah* (penyakit umat dalam dakwah), dan *qadhiyyah al-ummah* (masalah umat) memuat kisi-kisi materi tentang dakwah sebagai sebagai salah satu kelemahan kaum muslimin yang berakibat pada kondisi kaum muslimin saat ini, penyakit-penyakit umat yang berpangkal pada faktor *infradiyah* (individual) yang perlu diatasi, ilmu pengetahuan, pembinaan (*tarbiyah*), dan jihad sebagai jalan keluar dari permasalahan umat Islam.

Selanjutnya pokok materi *al-haq wa al-bathil* menitikberatkan pada subpokok materi *al-istiqaamah* (konsisten) dan *hizbullah* (partai Allah: golongan orang beriman) memuat kisi-kisi materi yang menekankan konsistensi terhadap manhaj Allah (Al-

Islam) dan menyebutkan bahwa salah satu akhlak dasar golongan orang beriman adalah berjihad di jalan Allah. Pada pokok materi *takwin al ummah* (pembentukan umat) kurikulum cakupan pendidikan politiknya terutama ditekankan pada subpokok materi mengenai *takwin al-ummah* (membentuk umat), *al-inqilaab al-Islami* (perubahan islami), *ta'liiful quluub* (kesatuan hati), *asbaab at-tafarruq wa'ilaajuhu* (sebab-sebab perpecahan dan solusinya), *al-ukhuwah al-islamiyah* (persaudaraan Islam). Subpokok materi di atas pada dasarnya menitikberatkan tentang *amar ma'ruf nahi mungkar* sebagai landasan dalam rangka pembentukan umat Islam dan bidang politik merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi perwujudan *inqilab islami*/perubahan total secara islami, serta kesatuan hati dalam rangka *jihad fi sabilillah*.

Subpokok materi *fiqh ad-da'wah* (fiqh dakwah) meliputi: *fadhaa'il ad-da'wah* (keutamaan berdakwah), *ma'na ad-da'wah* (makna dakwah), *fiqh ad-da'wah* (fiqh dakwah), *asaas amaliyah at-takwiin* (dasar-dasar kegiatan pembinaan), *anashir ad-da'wah* (unsur-unsur dakwah), *khashaa'ish ad-da'wah* (ciri-ciri dakwah), *rabbaniyah ad-da'wah* (dakwah yang bernuansa ketuhanan), *kaifa yatakayyafu bil Islam* (bagaimana cara untuk beradaptasi dengan Islam), *daurusyabaab fi haml ar-risaalah* (peran pemuda dalam memikul tugas risalah), *iqaamatu ad-diin* (penegakkan agama), *muqawwimat an-nahdhah al ummah* (pilar kebangkitan umat). Subpokok materi di atas pada dasarnya mengandung kisi-kisi materi tentang hakikat dakwah, pengertian dakwah, tahapan dakwah, tujuan dakwah (Ummu Yasmin, 2002: 208-231).

Khatimah

Dari pemaparan di atas tentang urgensi hadirnya diskursus alternatif Ilmu-ilmu sosial di Asia lebih khusus lagi Indonesia, yang didalamnya memberikan peluang untuk terjadinya proses Indigenisasi Ilmu-Ilmu Sosial, Kiranya dapat diberikan penegasan bahwa kehidupan politik di Indonesia pasca reformasi politik tahun 1998, dan lebih khusus lagi para aktivis mahasiswa yang dimasa mendatang akan menjadi penerus perjuangan perlu sekali mendapatkan suatu jenis *pendidikan politik profetik*. Bukan sekedar

pendidikan politik konvensional yang sudah terbukti tidak memiliki kemampuan untuk melahirkan kader umat yang visioner. Bangsa Indonesia sangat merindukan hadirnya suatu gelombang generasi pemimpin bangsa yang visioner profetik, suatu visi kenegaraan, keumatan, kemanusiaan yang dibingkai oleh nilai-nilai yang bersumber dari wahyu Tuhan.

Pendidikan politik memiliki urgensi yang tinggi untuk hadirnya suatu generasi yang memiliki kompetensi agar dapat berpartisipasi dalam kehidupan politik suatu umat (negara). Melalui aktivitas pendidikan politik suatu generasi umat akan mendapatkan transmisi nilai-nilai, ideologi, sistem politik (yang dicita-citakan) sebagaimana telah disepakati bersama oleh masyarakat yang bersangkutan.

Namun dalam kenyataannya tidak semua model pendidikan politik yang sekarang dipraktikkan telah mampu menghadirkan generasi bangsa yang memiliki kemampuan untuk ikut berpartisipasi dalam rangka menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi oleh bangsa tersebut. Mempertimbangkan kondisi tersebut kiranya perlu dikembangkan suatu model pendidikan politik yang memberikan kemungkinan untuk lahirnya kader-kader umat-bangsa yang mampu berpartisipasi dalam rangka memberikan solusi pada berbagai persoalan umat-bangsa, seperti misalnya persoalan moralitas, krisis kepercayaan, konflik horisontal dan vertikal, persoalan korupsi, menurunnya harkat dan martabat bangsa, kedaulatan bangsa.

Ikhtiar dan kerja intelektual sangat mendesak untuk dilakukan dalam rangka menghasilkan suatu model pendidikan politik, yang memberikan peluang tersedianya jalan keluar untuk hadirnya suatu model generasi penerus umat-bangsa yang memiliki sejumlah karakter yang dibutuhkan oleh umat -bangsa Indonesia. Model pendidikan tersebut secara terminologi diberi nama pendidikan politik *profetik*.

Bab 6

PERGULATAN INTELEKTUAL KUNTOWIJOYO MENUJU ILMU SOSIAL PROFETIK

Biografi Kuntowijoyo

Kuntowijoyo lahir di Desa Ngawonggo, Kecamatan Ceper, Kabupaten Klaten, 18 September 1943. Pendidikan SD dan SMP ditempuhnya di Sekolah Rakyat Negeri Klaten (1956) dan SMP Negeri Klaten (1959). Lalu melanjut ke SMA Negeri Solo (1962). Kemudian melanjutkan studinya di Fakultas Sastra UGM Yogyakarta (1969). Kunto meraih master di University of Connecticut, AS (1974) dan gelar doktor Ilmu Sejarah dari Universitas Columbia, AS (1980) dengan disertasi *Social Change in an Agrarian Society: Madura 1850-1940*.

Sebagai seorang sejarawan, dia sangat menghargai kearifan dan budaya Jawa. Kedalaman pengetahuan tentang sejarah, memang mengajarkannya kearifan itu. Baginya, belajar sejarah adalah proses belajar kearifan. Dia mengimplementasikan dalam kesehariannya. Dia rendah hati dan bisa bergaul dengan semua golongan. Selain sebagai sastrawan dan budayawan yang arif, dia juga pemikir (intelektual) Islam yang cerdas, jujur dan berintegritas. Buku-bukunya, seperti *Paradigma Islam dan Politik Islam, Intelektualisme Muhammadiyah: Menyongsong Era Baru, Identitas Politik Umat Islam*, sungguh mencerminkan kecerdasan, kejujuran dan integritasnya sebagai seorang intelektual muslim. (<http://www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/1515-sejarawan-beridentitas-paripurna>) latar belakang itu pulalah yang mendorongnya merumuskan pemikiran tentang ilmu sosial profetik.

Menuju Ilmu Sosial Profetik

Persoalan serius yang dihadapi oleh ilmuwan sosial di Indonesia adalah bagaimana menghadirkan ilmu sosial yang mampu melakukan transformasi. Hal ini dikarenakan ilmu sosial pada dekade ini masih mengalami kemandekan. Ilmu sosial yang dibutuhkan adalah bukan hanya mampu menjelaskan fenomena sosial, namun juga mentransformasikan fenomena sosial tersebut, kearah mana transformasi dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Menurut refleksi Kuntowijoyo dalam menghadapi persoalan ini ilmu sosial akademis dan ilmu sosial kritis, belum bisa memberikan jawaban yang jelas (Kuntowijoyo, 2006: 86; Saefuddin, 2010: 39-49).

Jalan keluar yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo adalah dengan membangun ilmu sosial profetik, yaitu suatu ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Oleh karena itu ilmu sosial profetik, tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan *cita-cita etik* dan *profetik* tertentu. Dalam pengertian ini maka ilmu sosial profetik secara sengaja memuat kandungan nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakatnya. Menurut Kuntowijoyo arah perubahan yang diidamkan adalah didasarkan pada cita-cita humanisasi/emansipasi, liberasi dan transendensi, suatu cita-cita profetik yang diderivasikan dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam surat Ali Imron ayat 110 (Kuntowijoyo, 2006: 87).

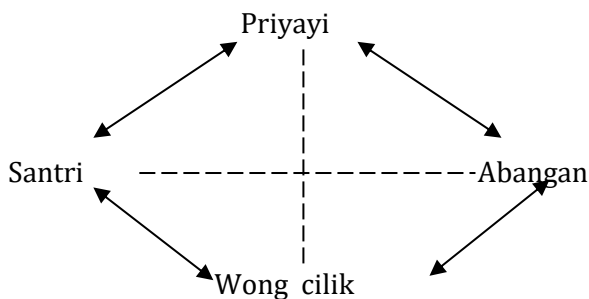
Dengan Ilmu sosial profetik, akan dilakukan orientasi terhadap epistemologi, yaitu orientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empirik, tetapi juga dari wahyu. Dengan gagasan ilmu sosial profetik ilmuwan sosial Muslim tidak perlu terlalu khawatir yang berlebihan terhadap dominasi ilmu sosial Barat di dalam proses *theory building*. Islamisasi pengetahuan dengan proses peminjaman dan sistesis ini tidak harus diartikan sebagai westernisasi Islam.¹³

¹³ Ikhtiar untuk melakukan reorientasi pada Ilmu-Ilmu yang berasal dari Peradaban Barat dilakukan juga oleh Ilmuwan sebelum Kuntowijoyo, Misalnya Ismail Al Faruqi, Naquib Al Atas, Am Saefuddin. Lihat Am Saefuddin,

Dalam pencermatan peneliti, Kuntowijoyo telah merintis melalui sebuah ikhtiar sebagaimana dapat disimak misalnya dalam analisis yang dilakukannya dengan melakukan kritik sekaligus penyempurnaan pada tipologi Santri, Abangan dan Priyayi yang dikonseptualisasikan oleh Clifford Geertz. Diantara kritik dan sekaligus penyempurnaan dari konsep Geertz dilakukan oleh Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo (1986: 3-5), pada saat ini (dekade delapan puluhan-sembilan puluhan) pengelompokan abangan-santri secara horisontal (berdasarkan pengamalan keagamaan) dan priyayi-wong cilik (berdasarkan stratifikasi sosial) telah mengalami perubahan karena adanya konvergensi sosial. Terjadi mobilitas sosial dari wong cilik ke atas, dan sebaliknya priyayi ke bawah. Sementara itu golongan Santri dan Abangan sudah membuka diri sehingga terjadi proses saling mengisi. Akibatnya, batas-batas kultural diantara mereka sulit dikenali lagi. Pandangan Kuntowijoyo dapat dilihat pada bagan sebagai berikut;

Bagan 1

Pencairan polarisasi hubungan antara santri, abangan dan priyayi



Secara sosiologis, kehidupan keagamaan, setiap pemeluk agama memiliki perangkat aturan dan pola perilaku sebagai

pengatur tata hubungan komunitas kelompok tersebut (Jakson, 1986). Untuk pemeluk agama Islam aturan nilainya bersumber pada Al Qur'an, Sunnah Rosulullah, atau sistem nilai lainnya yang diadaptasi tetapi tidak bertentangan dengan Al Qur'an dan Sunnah Rasulallah. Hal tersebut sejalan dengan perspektif yang memegang prinsip bahwa Islam Nusantara (Indonesia) adalah merupakan hasil persenyawaan antara Islam normatif yang berasal dari Tradisi Besar di Timur Tengah dengan konteks lokal Indonesia (Azra, 2002).

Diskursus Islam Kultural, Islam Struktural, dan Islam Politik

Analisis pemikiran Kuntowijoyo dalam paparan ini selanjutnya akan menggunakan kerangka Ilmu Sosial Profetik yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo, yang berusaha untuk menyajikan suatu telaah Islam politik di Indonesia atau lebih tepatnya ikhtiar untuk menghadirkan perspektif baru pemikiran ilmu sosial khususnya politik Islam di Indonesia.

Dalam kajian ilmu sosial terutama yang berkaitan dengan ilmu sosial profetik, perlu ditegaskan perbedaan 3 istilah, *Islam politik*, *Islam struktural*, *Islam kultural*. Diantara cara yang dapat dilakukan untuk memperjelas perbedaan antara ketiga istilah tersebut, perlu dibedakan dua karakteristik perspektif Islam, yaitu pertama, sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam, termasuk dalam konteks tranformasi sosial dan pembentukan sistem nasional. Dalam konteks ini *Islam kultural* mengandung pengertian bahwa sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam dilakukan melalui upaya-upaya yang menekankan pada perubahan kesadaran dan tingkah laku umat (masyarakat) tanpa keterlibatan negara dan tanpa perubahan sistem nasional menjadi sistem Islami. Sedangkan *Islam Struktural*, menekankan upaya-upaya ini melalui penetapan sistem nasional maupun kebijakan publik yang Islami. Upaya semacam ini tidak harus dan hanya dapat dilakukan melalui partai politik Islam, bisa melalui media non partai politik Islam (Abdillah, 1999: 4).

Kedua, ialah karakteristik Islam dilihat dari sisi gerakan Islam yang dikelompokkan pada Islam kultural dan Islam politik. Gerakan Islam kultural adalah aktivitas umat Islam untuk memperjuangkan aspirasinya melalui aktivitas-aktivitas yang bersifat nonpolitik,

seperti melalui organisasi massa, aktivitas dakwah, lembaga-lembaga sosial. Sedangkan pengertian gerakan Islam politik ialah aktivitas Islam melalui partai politik Islam, yang bisa diidentifikasi melalui penggunaan nama, asas, tujuan ataupun simbol Islam (Abdillah, 1999: 4).

Dengan demikian strategi perjuangan Islam yang memilih model Islam struktural bisa melalui Islam politik (partai politik Islam) maupun melalui model Islam kultural. Sedangkan yang memilih model Islam kultural memilih untuk tidak menggunakan model Islam struktural, tetapi bisa dipadukan melalui Islam politik (melalui partai politik) atau juga bisa tidak memakai partai politik. Sebagai ilustrasi Gus Dur, seorang tokoh yang sejak lama lebih memilih model perjuangan melalui Islam kultural, namun setelah era Reformasi Gus Dur juga menggunakan partai politik (PKB) sebagai alat perjuangannya yang berarti juga menggunakan Islam politik (partai politik). Dengan kata lain Gus Dur menggabungkan antara model Islam kultural dan Islam politik. Sedangkan seorang tokoh yang lain Nurcholish Majdid,¹⁴ memilih untuk tetap konsisten dengan model perjuangan Islam kultural. Sedangkan untuk kasus Amien Rais yang semula berorientasi Islam struktural kini setelah di era reformasi sudah bergeser tidak sepenuhnya menggunakan lagi Islam struktural maupun Islam politik. Hal tersebut setidaknya-tidaknya tercermin didalam platform PAN, partai yang pendiriannya dimotori oleh Amien Rais dan sekaligus menjadi Ketua Umum I dan periode 2000-2005. Berikut ini untuk memudahkan perbedaan antara Islam kultural dan Islam struktural dapat dilihat pada tabel berikut:

¹⁴ Dr. Nur Cholis Majdid, Menjelang Pemilu 2004 pernah mencoba untuk mengikuti Konvensi Nasional Partai Golkar, untuk maju melalui Partai Golkar menjadi calon presiden. Faktanya ini dapat dibaca pula bahwa penggagas utama tokoh perjuangan Islam kultural dengan kredonya “Islam yes, Partai IslamNo”, dipenghujung perjalanan hidupnya juga tertarik untuk bereksperimen menggunakan instrumen partai politik untuk bersaing meraih posisi jabatan presiden. Tentu posisi tersebut dalam rangka mencapai visi yang telah dirumuskan oleh Nur Cholis Majdid, yang dirumuskan sebelum deklarasinya maju dalam Konvensi Nasional Partai Golkar.

Bagan 2

Perbandingan Strategi Perjuangan umat Islam kultural dan Struktural (Suwarno, 2000: 33)

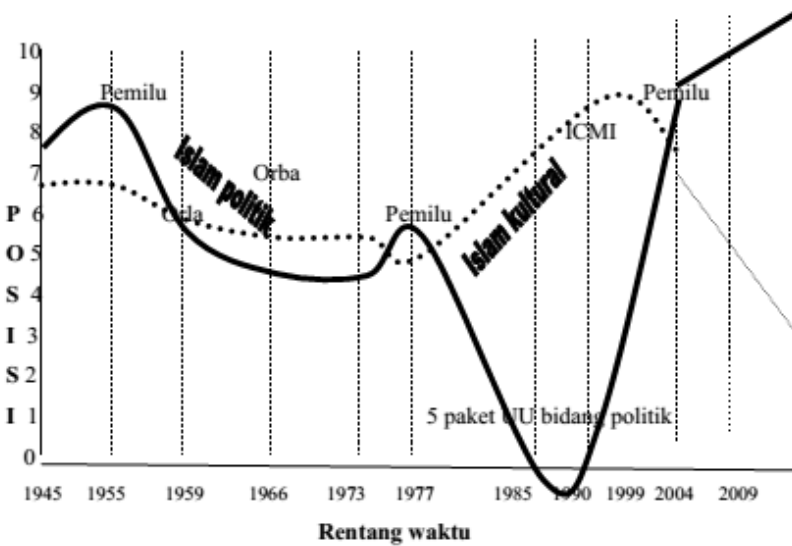
Indikator	Perbedaan strategi	
	Kultural	Struktural
Ciri pokok	Substantif/inklusif	Formalistik/skriptualistik/Ideologis
Sifat	Horisontal-kemasyarakatan	Vertikal-elitis
Arah/tujuan/Sasaran	Mempengaruhi perilaku Sosial/cara berfikir masyarakat	Mempengaruhi/mengubah Struktur (legislatif, eksekutif)
Metode	Penyadaran dan moral force	Pemberdayaan dan aliansi
Sarana	Simposium, seminar, diskusi ceramah, da'wah, lobi, penerbitan media massa, Lembaga Pendidikan	Sarana politik/struktur teknis, berupa birokrasi, lembaga-lembaga, partai-partai dan semua usaha yang mempengaruhi pada pengambilan keputusan politik
Jangkauan	Titik berat pada individu keperluan jangka panjang	Mobilitas kolektivitas untuk keperluan jangka pendek

Sehubungan dengan penggunaan istilah Islam politik dan Islam kultural, sebenarnya masih menyisakan pertanyaan, sejauh manakah keabsahan dikotomisasi, "Islam politik" dan "Islam kultural". Hal ini dikarenakan, sekalipun istilah "Islam politik" digunakan di Timur Tengah, akan tetapi model penghadapan "Islam politik" dan "Islam kultural", hampir tidak dijumpai dalam wacana politik Islam di wilayah-wilayah lain dunia Muslim, khususnya di Timur Tengah, kecuali di Turki (Gulalp). Kenyataan tersebut terutama berkaitan dengan pandangan dunia yang dianut oleh kaum Muslimin, yang pada umumnya masih memegang suatu perspektif bahwa antara agama (*dien*) dan negara (*dawlah*) atau politik (*siyasyah*) memiliki hubungan yang erat, bahkan sebagiannya melihatnya sebagai suatu kesatuan. Sekalipun pandangan ini mengalami banyak gugataan dan tantangan pada masa modern dari sistem politik sekuler (Azra, 1999:

76), tetapi pengaruh sekularisasi politik di dunia Muslim memang ditemukan dalam kadar yang minimal (Rahardjo, 1999: xv-xvi).

Perspektif yang lain tetapi masih dalam konteks Islam di Timur Tengah, memandang bahwa “Islam politik” adalah refleksi dari gerakan kebangkitan Islam, dan identik dengan fundamentalisme Islam. Dalam pandangan perspektif ini Islam politik yang merupakan bagian dari fundamentalisme Islam adalah merupakan ideologisasi Islam jadi bukan keyakinan Islam itu sendiri (Tibi, 2000: 199, 204, 202; Tibi, 2003: 35).

Grafik 1



Keterangan grafik

- Garis — menunjukkan Islam politik
- Garis menunjukkan Islam kultural

Grafik di atas memberikan ilustrasi dinamika perjalanan Islam politik, yang direpresentasikan keberadaannya melalui partai-partai politik Islam, serta Islam kultural sebagai lawan dari Islam politik yang biasa melakukan aktivitasnya melalui saluran non politik. Indikator yang digunakan untuk melihat posisi Islam politik ialah dilihat dari simbol Islam, doktrin Islam, lembaga Islam, policy, aktor

Islam. Dinamika Islam politik, menunjukkan proses pasang naik pada awalnya ketika dimulai demokrasi parlementer, kemudian mengalami proses surut ketika dimulai jaman pemerintahan Orde Lama atau demokrasi terpimpin.

Proses surut tersebut terus berlanjut ketika memasuki jaman pemerintahan Orde Baru, bagi Islam politik ada waktu jeda proses pasang naik yakni antara 1971 -1977, namun setelah rentang waktu tersebut karena berbagai persoalan intern partai dan kebijakan depolitisasi Islam (desislamisasi partai), perkembangan selanjutnya Islam politik mengalami proses surut hingga sampai ketitik nadir, pada tahun 1985, yakni dengan diberlakukannya kebijakan depolitisasi Islam dan deislamisasi partai politik. Dengan ditandai keluarnya lima paket undang-undang bidang politik. Masa surut dari Islam politik ini terus berlanjut hingga jatuhnya pemerintahan Orde Baru, setelah jatuh pada tanggal 20 Mei 1998, kemudian berganti dengan pemerintahan Transisi di bawah kepemimpinan Habibie, Islam politik mulai menunjukkan proses pasang naik. Hasil Pemilu Tahun 1999 dan Pemilu 2004, 2009 dilihat secara simbolik, ideologis dan aktor telah menunjukkan adanya kebangkitan kembali Islam politik di Indonesia. Perjalanan Islam politik ini berbeda dengan proses pasang surut dan naiknya Islam kultural, dapat dikatakan bertolak belakang. Islam kultural mengalami proses pasang naik justru ketika Islam politik sedang mengalami proses surut.

Diskursus tentang Objektivitas

Kuntowijoyo berpandangan bahwa dalam perspektif Ilmu Sosial Profetik, Ilmu Sosial tidak bisa bebas nilai (free values), kajian dalam ilmu sosial perlu dikerangkai (diframe) oleh suatu nilai-nilai tertentu yang disebutnya sebagai nilai-nilai kenabian (profetik). Pandangan Kuntowijoyo ini dalam pencermatan peneliti memiliki irisan dengan pandangan yang dikemukakan oleh Myrdal. "Buku Myrdal yang berjudul "*Objetivity in Social Research*" yang terbit tahun 1969, semuanya terdiri atas 23 topik pembahasan. Topik pembahasan dalam buku tersebut nampaknya merupakan pemugaran kembali dalam bentuk rangkuman ringkas, keyakinan-keyakinan yang mendasar mengenai penelitian sosial, khususnya

dengan mengambil fokus perhatian pada masalah –masalah ekonomi sesuai dengan spesialisasi keilmuan yang ditekuni oleh Myrdal. Myrdal dalam buku ini melakukan gugatan ilmu ekonomi (*economics*) dan ia ingin mengembalikannya sebagai political economy dan moral science. Myrdal secara eksplisit menyatakan nilai-nilai yang dijadikan titik tolak pandangannya, yang disebutnya dengan istilah “value premise”.

Myrdal mengkritik ilmu ekonomi yang memandang dirinya ‘science’ yang beranggapan dapat menyajikan suatu penilaian yang objektif, yang disebut fakta. Ilmu ekonomi dan *welfare economics theory*, yang berpretensi bebas nilai (*wertfrei*) dalam pandangan Myrdal itu sebenarnya menyembunyikan dalam dirinya suatu filsafat moral tertentu sebagai dasar teori. Misalnya seperti filsafat Utilitarianisme, Hedonisme, atau Liberalisme yang disembunyikan padahal sebenarnya telah kuno dan usang yang memerlukan penilaian kritis. Dengan sikap yang salah itulah, maka para ilmuwan ekonomi yang berpandangan bebas nilai padahal sebenarnya menyembunyikan nilai-nilai filsafat tertentu, mereka selalu merasa bahwa mereka bisa mempelajari tingkah laku manusia tanpa menyelidiki sebab-sebabnya, padahal mereka itu hanya mengandalkan kebenaran asumsi hedonis. Mereka berani menarik kesimpulan bahwa perilaku manusia yang diamati itu bersifat rasional dan mampu menimbang manfaat (utilitas) dan disutilitas tindakan. Hal seperti ini menurut Myrdal akan menjerumuskan ke dalam bias dimana mereka menjadi yakin atau merasa yakin seolah-olah ada rasionalitas dan optimalitas pasar.

Berkaitan dengan pembahasan “premis nilai” Myrdal adalah termasuk ilmuwan yang memiliki pandangan pentingnya premis nilai itu dalam suatu penelitian sosial, dalam hal ini ia menyatakan, bahwa premis nilai dalam riset ilmu sosial harus memenuhi beberapa persyaratan antara lain; premis itu harus dengan jelas dinyatakan dan tidak disembunyikan sebagai dugaan-dugaan yang tersirat; terperinci dan kongkrit; dipilih dengan sengaja. Mengapa memerlukan persyaratan demikian karena dasar-dasar pandangan tentang nilai tersebut tidaklah secara apriori nyata pada dirinya dan tidak pula berlaku (valid) secara umum karena hanya dilandaskan atas

fakta-fakta atau sudah demikian halnya. Dengan kata lain premis nilai itu merupakan suatu unsur yang bersifat kehendak (valitional) dalam riset, yang memang dibutuhkan dalam semua kegiatan yang mempunyai tujuan.

Jika rasionalitas adalah salah satu dari premis nilai, sebagaimana biasa dalam jenis peradaban kita ini, maka rangkaian premis tersebut, tidak memasukan dasar-dasar pandangan tentang nilai yang tidak saling cocok, melainkan harus merupakan suatu sistem yang konsisten. Ia menyadari bahwa dasar-dasar pandangan tentang nilai tidak dapat seluruhnya bersifat apriori, bebas dari riset. Riset seharusnya mulai dengan memberikan perhatian terhadap beberapa premis nilai yang agaknya tepat untuk digunakan, akan tetapi riset itu harus siap sedia melakukan penyesuaian secara terus menerus.

Myrdal menyadari adanya kesulitan-kesulitan yang dihadapi menempatkan premis nilai dalam penelitian sosial. Kesadaran ini antara lain terungkap melalui pernyataannya, bahwa premis nilai itu tak boleh dipilih secara sewenang-wenang, dasar-dasar pertimbangan tersebut haruslah didasarkan atas penilaian yang sesungguhnya yang menyaratkan adanya realisme. Walaupun hal ini akan menimbulkan kesulitan-kesulitan. Paling tidak menurut Myrdal ada kesulitan-kesulitan yang akan dihadapi berkaitan dengan premis nilai dalam penelitian sosial ini antara lain; *pertama* alasan untuk mengadakan pemilahan terhadap premis nilai haruslah berdasarkan pada relevansinya, yang ditentukan oleh penilaian sebenarnya dikalangan orang-orang dan kelompok-kelompok dalam masyarakat. Dalam lingkaran relevansi yang ditetapkan demikian, terdapat pula lingkaran signifikansi yang lebih kecil, yang diambil untuk menunjukkan penilaian-penilaian yang dianut oleh kelompok-kelompok yang substansial. *Kedua*, relevansi dari premis nilai lebih-lebih haruslah merupakan sesuatu yang dapat dikerjakan (feasible). Penilaian-penilaian yang bertujuan pada sesuatu yang tidak mungkin, tentunya janganlah dipilih sebagai premis nilai untuk memuat riset, tetapi harus disanggah secara teoretis sebagai sesuatu yang tidak dapat dikerjakan setelah diadakan suatu studi tentang fakta. Lahirnya sanggahan-sanggahan secara teoretis terhadap

penilaian-penilaian yang tidak dapat dikerjakan benar-benar, adalah salah satu tugas yang terpenting dari ilmu sosial. *Ketiga*, Landasan ilmiah untuk menentukan penilaian-penilaian dalam masyarakat sangatlah langka. Studi tentang pendapat-pendapat yang ada tidaklah memenuhi persyaratan. Hal ini menyebabkan untuk sementara para ahli ilmu sosial pada umumnya dipaksa untuk bersandar pada pengamatan-pengamatan yang didasarkan pada kesan dan spekulasi. Metode apapun yang digunakan untuk menarik keluar penilaian yang dipunyai orang, menunjukkan bahwa penilaian-penilaian itu terkait dengan kepercayaan akan memperhadapkan kita kepada kesulitan yang utama. Kepercayaan mempengaruhi penilaian, dan sama penilaian akan mempengaruhi kepercayaan. Seorang ilmuwan yang terlibat dalam usaha membuat masyarakat lebih rasional, harus mempertanyakan apakah ia seharusnya tidak hendak menggunakan penilaian-penilaian yang akan dipunyai orang jika kepercayaan-kepercayaan mereka itu benar dan tidak rusak. Untuk alasan ini saja, penentuan terhadap penilaian akan merupakan tugas yang lebih sulit lagi. Lebih-lebih jika penilaian-penilaian yang akan digunakan sebagai premis nilai harus sangat banyak menunjuk pada suatu keadaan di masa depan. Kesulitan *keempat*, ini merupakan kesulitan yang mendasar bersumber pada fakta bahwa penilaian-penilaian itu berbentrok satu dengan yang lain. Bentuknya tidak hanya terjadi antara penilaian perorangan dengan penilaian kelompok tetapi juga terjadi diantara penilaian-penilaian perorangan itu sendiri.

Myrdal menyadari bahwa apa yang ditawarkannya belum sampai pada penyelesaian yang final, namun ia tetap berpendapat bahwa jika kita mewajibkan diri kita menyatakan secara terbuka premis nilai yang instrumental itu, dalam istilah-istilah yang setepat mungkin, bagaimanapun caranya hal itu dicapai dan apapun bentuknya, dan kalau kita membiarkan premis nilai tersebut menentukan pendekatan, definisi dan konsep-konsep dan perumusan teori-teori kita, itu merupakan suatu kemajuan kearah kejujuran, kejernihan dan efektifitas dalam riset. Ini adalah langkah-langkah yang mengarah kepada objektivitas dalam arti yang sebenarnya.

Myrdal dalam kaitannya tentang upaya mencari kebenaran menyatakan bahwa etos ilmu pengetahuan sosial adalah mencari

kebenaran *objektif*. Ia menyatakan bagi seorang mahasiswa kepercayaannya ialah kenyakinannya bahwa kebenaran itu ialah segala-galanya dan bahwa hayalan itu merusak, terutama hayalan-hayalan yang oportunis. Ia mencari “realisme” suatu istilah yang salah satu artinya menunjuk pada suatu pandangan objektif tentang realitas.

Dalam pandangannya masalah-masalah metodologis yang paling mendasar yang dihadapi oleh ahli ilmu sosial adalah, apakah objektivitas itu, dan bagaimana dapat memperoleh objektivitas dalam mencoba menemukan fakta-fakta dan hubungan timbal balik antara fakta-fakta tersebut. Bagaimanakah menghindari suatu pandangan yang memihak. Lebih khusus lagi bagaimana seorang mahasiswa (ilmuwan sosial) dapat membebaskan dirinya dari hal-hal berikut.

1. Warisan peninggalan yang kuat dari penelitian-penelitian sebelumnya dibidang ilmiah yang digarapnya, yang biasanya mengandung pengertian-pengertian yang normatif dan teologis yang diwariskan oleh generasi-generasi terdahulu dan dilandaskan pada filsafat-filsafat moral metafisika tentang hukum alam serta utilitarisme yang merupakan sumber seluruh teori sosial dan ekonomi.
2. Pengaruh-pengaruh seluruh lingkungan kebudayaan, sosial, ekonomi dan politik dari masyarakat tempat dia hidup, bekerja, memperoleh kedudukan dan status didalamnya.
3. Pengaruh yang bersumber pada kepribadiannya sendiri, seperti yang dibentuk bukan hanya oleh tradisi-tradisi dan lingkungan tapi juga oleh sejarah pribadi, pembawaan dan kecenderungan-kecenderungannya.

Ahli ilmuwan sosial juga menghadapi masalah lanjutan; bagaimana ia bisa menjadi objektif dalam pengertian ini dan sekaligus bersikap praktis. Apakah hubungan antara kehendak untuk mengetahui dan kehendak untuk merubah masyarakat. Bagaimanakah pencarian pengetahuan yang benar dapat digabungkan dengan penilaian-penilaian moral dan politik. Bagaimanakah kebenaran dapat dihubungkan dengan cita-cita.

Selanjutnya terdapat tabu yang irrasional untuk membahas kurangnya kesadaran ini (poin 3), sementara itu tabu ini umumnya dihormati dengan membiarkan ahli ilmu sosial terkungkung didalamnya.

Oleh karena seorang ilmuwan haruslah memperhatikan alat-alat logis untuk melindungi riset dari pembiasan, agar dapat menjamin objektivitas yakni antar lain;

1. Menyadari sepenuhnya penilaian yang sesungguhnya untuk menentukan riset teoretis maupun praktis.
2. Menelusuri penilaian-penilaian tersebut dari sudut pandangan terhadap relevansi, arti dan kelayakan dalam masyarakat yang sedang dipelajari, merubahnya menjadi premis nilai khusus bagi riset.
3. Menentukan cara pendekatan serta memberikan batasan terhadap konsep-konsep dalam arti sejumlah premis nilai yang secara jelas dinyatakan.

Metodologi ilmu sosial bersifat metafisika dan pseudo objektif, dengan demikian dalam melihat kenyataan kadang-kadang menyimpang. Myrdal menyatakan ada dua macam konsepsi yang dianut orang tentang kenyataan yaitu kepercayaan (*belief*) dan penilaian (*valuational*). Kepercayaan dan penilaian terwujud dalam bentuk pendapat (*opini*). Kepercayaan bersifat intelektual dan pengenalan (*cognitive*). Dan penilaian bersifat emosional dan kemauan (*volute*). Kepercayaan menyatakan pandangan kita, tentang bagaimana kenyataan itu sebenarnya, sekarang atau dimasa lampau, sedangkan penilaian menyatakan pandangan kita tentang bagaimana kenyataan itu seharusnya.

Orang biasanya setuju bahwa sebagai dalil yang abstrak, penilaian yang lebih umum secara moral "lebih tinggi" daripada hal-hal yang berhubungan dengan perorangan atau kelompok yang khusus. Namun penilaian seperti ini bisa menjadi rendah apabila diberi muatan prasangka. Selain itu kepercayaan juga bisa rusak bila dicampuri oleh pandangan yang oportunistis. Misalnya pandangan orang Amerika pada orang negro yang memandang rendah, karena perbedaan warna kulit dan kesejahteraan. Hal ini akan membentuk kepercayaan palsu yang sulit untuk dibetulkan.

Dalam pandangan Myrdal sebenarnya Ilmu sosial telah memberikan rangsangan bagi arah jangka panjang menuju rasionalisme. Dengan memperbanyak pengetahuan yang benar dan membuang kepercayaan-kepercayaan yang oportunistis dan palsu, maka ilmu sosial meletakkan landasan kerja bagi suatu pendidikan yang semakin efektif : membuat kepercayaan orang lebih rasional, mendorong penilaian lebih terbuka dan mempersulit usaha mempertahankan penilaian di tingkat lebih tinggi. Namun saat ini, masih banyak ahli ilmu sosial yang mempunyai kecenderungan ke arah "Scientisme" palsu (menghilangkan tanggung jawab untuk membentuk pendapat umum dan merosotkan pentingnya riset untuk membuat orang lebih rasional) dan menutup diri dengan cara menggunakan istilah-istilah rumit dan aneh yang tidak dimengerti.

Untuk mengurangi kemencengan atau bias dari pemikiran kita yaitu dengan berpegang pada penilaian dan mementingkan fakta. Namun kita sukar untuk terlepas dari "kemencengan yang sistematis" karena kita berada di bawah pengaruh tradisi dalam ilmu kita, di bawah pengaruh lingkungan kebudayaan dan politik serta pembentukan pribadi kita yang khas. Kemencengan yang sistematis ini dapat ditemukan dalam teori ekonomi klasik dan neo klasik, juga dalam studi tentang persoalan pembangunan di Asia Selatan.

Kemencengan seperti itu akan membawa persepsi yang salah tentang kenyataan dan kesimpulan-kesimpulan kebijakan yang salah pula, hal inilah yang melemahkan kekuatan ilmu-ilmu sosial untuk menyingkirkan kepercayaan yang rusak dan salah. Kondisi yang membawa ke arah kemencengan adalah dua kondisi yaitu kondisi sosial politik yang mempengaruhi arah kerja penelitian dan pendekatan-pendekatan yang kita pilih dalam riset.

Para ahli ilmu sosial cenderung untuk menyembunyikan penilaian-penilaian dengan menyatakan bahwa pandangan mereka itu seolah-olah merupakan sekedar kesimpulan logis dari fakta. Mereka lebih banyak menekan penilaian sebagai penilaian dan memberikan alasan-alasan saja; dengan demikian persepsi mereka tentang kenyataan mudah mengalami distorsi, dan karena itu menjadi menceng dari mulai perencanaan sampai penyajian akhir.

Kemencengan dalam ilmu sosial dapat dikurangi dengan berpegang pada fakta dan memperhalus metode-metode penanganan data statistik, selain itu juga harus diiringi dengan pikiran murni. Namun demikian, diperlukan juga titik pandang dalam berpegang pada fakta, agar terhindar dari kesimpulan-kesimpulan praktis dan politis.

Rasionalisasi dibutuhkan dalam melakukan riset dan harus didekati dengan pendekatan yaitu penerapan konsep-konsep, model dan teori-teori. Hal ini mempengaruhi seleksi data yang relevan, pencatatan observasi, kesimpulan-kesimpulan teoretis dan praktis yang ditarik secara jelas ataupun terselubung serta penyajian hasil-hasil riset.

Untuk mencapai objektivitas dalam analisa teoretis ialah dengan membeberkan penilaian-penilaian tersebut secara terang-terangan, dan menjadikannya sadar, spesifik, dan jelas, serta membiarkannya menentukan riset teoretis. Sering terjadi ada usaha untuk mengobjektifkan padahal tidak objektif, misalnya tingkat kehidupan orang negro senantiasa dibandingkan dengan orang kulit putih.

Premis merupakan suatu unsur yang bersifat kehendak (valitional) dalam riset, yang memang dibutuhkan dalam semua kegiatan yang mempunyai tujuan. Premis nilai harus ditetapkan pada tujuan dan alat. Pendapat paham utilitarianisme yang menyatakan bahwa tak satupun yang baik atau jahat dalam dirinya, melainkan hanya hasilnya yang baik atau jahat tidaklah realistis karena orang sebenarnya menilai alat juga pada begitu juga pada akibat-akibat sampingannya.

Dalam menentukan premis nilai ada kesulitan-kesulitan yang harus dipertimbangkan, yaitu; *pertama*, hubungan antar penilaian dengan kepercayaan-kepercayaan yang lebih benar; *kedua*, validitas penilaian-penilaian berlaku dalam jangka waktu yang lama di masa depan, dan *ketiga*, peluang bagi terjadinya bentrokan-bentrokan penilaian. Karena itu suatu studi harus mempergunakan beberapa premis nilai alternatif, kemudian kita bisa memilih satu rangkaian premis (instrumental).

Penilaian tidak bisa diukur dengan patokan-patokan kebenaran dan kelengkapan. Penilaian-penilaian adalah fakta subjektif. Pembicaraan tentang soal moral dan politik akan dirangsang dan dipermudah apabila ilmu sosial yang konvensional menghapuskan dakwaannya yang palsu bahwa ia sanggup memastikan fakta-fakta yang relevan dan signifikan, bahkan mencapai kesimpulan-kesimpulan praktis tanpa premis nilai yang eksplisit. Dengan demikian relativisme nilai bukanlah nihilisme moral.

Asal moral yang umum yakni, prinsip bahwa semua manusia mempunyai hak yang sama dan bahwa persamaan dalam syarat hidup dan syarat kerja bagi manusia merupakan cita-cita tertinggi. Disamping itu ada penyimpangan asal moral yang umum yakni peperangan yang mungkin dipakai sebagai suatu alat yang mungkin dalam kebijaksanaan nasional.

Ilmu sosial modern telah dipertajam ke arah suatu alat teoretis yang jelas dan tegas untuk penilaian yang objektif. Alat tersebut adalah “pembuktian”, yang biasa terdapat dalam ilmu sosial khususnya ekonomi.

Sifat manusia bisa ditinjau dari pandangan kaum radikal dan kaum konservatif. Menurut kaum radikal, kesalahan dan tanggung jawab atas terjadinya ketidak-beresan dalam masyarakat terletak pada lingkungan, yang dapat diubah. Kaum konservatif sebaliknya berpendapat bahwa watak pembawaan manusialah dan bukan lingkungan secara keseluruhan yang membuat perorangan dan masyarakat sebagaimana adanya. Pembawaan manusia tidak dapat diubah. Rasionalisme sekuler telah memberikan umpan bagi konservatisme dan menentang pendekatan hakiki yang berdasarkan pada lingkungan. Relatif pentingnya lingkungan dan pembawaan dan lingkungan adalah persoalan fakta, sedang kepercayaan dapat dibuktikan benar tidaknya melalui riset.

Pembuktian akan membawa ke arah paradoksal, seperti akhir abad 18 dan permulaan abad 19, ketika azas persamaan dinyatakan dengan terang-terangan dan diberi tekanan khusus di negara-negara Barat yang maju. Pembuktiannya adalah ketidaksamaan sosial dan ekonomi antar daerah, kelas sosial dan kesejahteraannya memburuk. Begitu juga paradoks yang terjadi di bidang ekonomi. Para ahli

ekonomi yang tergolong dalam aliran utama (*mainstream*) yang kemudian menguasai perkembangan ekonomi, mungkin masih radikal di banyak bidang yang lain, namun tetap konservatif dalam hal kondisi ekonomi. Kemudian terdapat pandangan yang mengatakan bahwa pembaharuan untuk mencapai persamaan akan menghalangi kemajuan ekonomi, baik karena mengurangi rangsangan-rangsangan di pihak yang harus membayar, maupun karena mengurangi motivasi orang miskin itu untuk berusaha keras, bekerja dan menabung, apabila dibebaskan dari himpitan kekurangan dan ketiadaan jaminan.

Pembahasan Atas “Objektivitas Penelitian Sosial”

Pembahasan tentang objektivitas dalam penelitian sosial adalah merupakan suatu hal yang telah menjadi perdebatan lama, mengingat adanya kemungkinan tingginya subjektivitas dalam penelitian ilmu sosial, jika dibanding dengan penelitian ilmu-ilmu eksakta, hal ini terkait dengan objek yang diteliti juga berkaitan dengan metode penelitian yang digunakannya. Untuk membahas masalah ini ada baiknya jika kita lihat dulu paparan tentang siapa ilmuwan itu. Seseorang yang melaksanakan rangkaian aktifitas yang di sebut ilmu, kini di sebut ilmuwan (*scientist*). Kata ilmuwan diperkenalkan ke dalam bahasa inggris sekitar tahun 1840 untuk membedakan mereka yang mencari keajaiban dalam alam dengan para filsuf, kaum terpelajar dan cendekiawan dalam suatu makna yang lebih umum. *Mc. Grow-Hill Dictionary of Scientific and Technical Term* memberikan definisi ilmuwan sebagai “seorang yang mempunyai latihan, kemauan dan hasrat untuk mencari pengetahuan baru, azas-azas baru dan bahan-bahan baru dalam suatu bidang ilmu”.

Ilmu secara nyata dan khas adalah suatu aktifitas manusiawi, yaitu perbuatan melakukan sesuatu oleh manusia. Ilmu merupakan suatu rangkaian aktifitas yang bersifat rasional, kognitif dan teleologis. Aktifitas rasional berarti kegiatan yang mempergunakan kemampuan pikiran untuk menalar yang berbeda dengan aktifitas berdasarkan perasaan atau naluri. Ilmu menampakkan diri sebagai kegiatan penalaran logis dari pengamatan empiris. Menurut Bernard

Barber pemikiran rasional atau rasionalitas manusia merupakan sumber utama ilmu. Yang dimaksud pemikiran rasional adalah pemikiran yang mematuhi kaidah-kaidah logika, baik logika tradisional maupun logika modern.

Ciri yang kedua dari kegiatan yang merupakan ilmu adalah sifat kognitif bertalian dengan hal mengetahui dan pengetahuan. Filsuf Polandia Ladislav Tondl menyatakan bahwa science berarti aktifitas kognitif yang teratur dan sadar. Jadi, pada dasarnya ilmu adalah sebuah proses yang bersifat kognitif, bertalian dengan proses mengetahui dan pengetahuan. Proses kognitif adalah suatu rangkaian aktifitas seperti pengenalan, penerapan, pengkopsian dan penalaran (antara lain) yang dengannya manusia dapat mengetahui dan memperoleh pengetahuan tentang sesuatu hal.

Ilmu juga bercorak teleologis, yakni mengarah pada tujuan tertentu karena para ilmuwan dalam melakukan aktifitas ilmiah mempunyai tujuan-tujuan yang ingin dicapai. Dalam hal ini terjadilah bermacam-macam tujuan ilmu, yang salah satunya menurut pendapat Jacob Bronowski ialah menemukan apa yang benar mengenai dunia ini. Aktifitas ilmu diarahkan untk mencari kebenaran, dan ini dinilai dengan apakah benar fakta-fakta yang diungkapkan itu.

Dalam kaitannya dengan deskripsi di atas, saya berpendapat bahwa Gunnar Myrdal, hanya menekankan aktifitas yang bersifat rasional saja dalam ilmu sosial. Ia menyatakan bahwa etos ilmu pengetahuan sosial adalah mencari kebenaran objektif yang di sebut realisme. Realisme di sisni berarti bersifat rasional.

Suatu hal yang kiranya perlu dijelaskan lebih lanjut ialah wujud aktifitas yang bagaimana tergolong sebagai *science*. Dari akar kata latin *scire* yang dapat berarti to learn (balajar) tampaknya tidak menyimpang dari kenyataan apabila science merupakan rangkaian aktifitas mempelajari sesuatu. Aktifitas seperti ini lazim dinyatakan dengan perkataan "study", "inquiry" atau *search* untuk mencapai kebenaran, memperoleh pengetahuan, dan mendapatkan pemahaman. Penelaahan (study) bukanlah menunggu secara pasif sampai sesuatu pengetahuan datang sendiri, melainkan secara giat dengan pikiran mengejar, mencari dan menggali pengetahuan mengenai

sesuatu hal yang menarik perhatian. Aktifitas yang demikian ini dikenal dengan penelitian (*research*).

Penelitian sebagai suatu rangkaian aktifitas mengandung prosedur tertentu, yakni serangkaian cara dan langkah tertib yang mewujudkan pola tetap. Rangkaian cara dan langkah ini disebut metode ilmiah. Metode ilmiah menurut perumusan *The World of Science Encyclopedia* adalah prosedur yang digunakan oleh ilmuwan dalam pencarian sistematis terhadap pengetahuan baru dan peninjauan kembali pengetahuan yang telah ada.

Walaupun Myrdal telah menunjukkan suatu kerangka pemikiran yang rasional, tetap memiliki kelemahan. Metode ilmiah meliputi satu rangkaian langkah yang tertib, yang menurut J. Eigelberner mencakup lima hal:

1. Analisis masalah untuk menetapkan apa yang dicari, dan penyusunan praduga yang dapat dipakai untuk meberikan bentuk dan arah pada telaah penelitian
2. Pengumpulan fakta-fakta yang berhubungan satu sama lain.
3. Penggolongan dan pengaturan data agar supaya menemukan kesamaan-kesamaan, urutan-urutan, dan hubungan-hubungan yang ada.
4. Perumusan kesimpulan-kesimpulan dengan memakai proses-proses penyimpulan yang logis dan rasional.
5. Pengujian dan pemeriksaan kebenaran kesimpulan-kesimpulan itu.

Bila kita membandingkan pendapat Eigelberner dengan Myrdal tentang metode ilmiah, maka Myrdal nampaknya kurang memberikan langkah-langkah metode ilmiah, dalam buku objektivitas penelitian sosial, agar suatu penelitian ilmu sosial menjadi objektif seperti yang diinginkannya. Dia menggugat objektivitas penelitian sosial namun tidak memberikan solusi yang tuntas, langkah-langkah yang harus dilaksanakan oleh ilmuwan sosial. Hal ini mungkin karena dalam buku ini ia hanya menyampaikan sesuatu yang sifatnya renungan pemikiran.

Myrdal dengan segala upayanya untuk menemukan adanya objektivitas dalam penelitian sosial memang telah memberikan sumbangan namun ia sendiri nampaknya tetap terpengaruh oleh

iklim serta pendekatan yang berlaku pada jamannya yang justru ia melakukan kritik untuk masalah itu. Nampaknya bias-bias pengaruh masyarakat dan tradisi keilmuan pada saat ia hidup tetap masih belum dapat sepenuhnya dihilangkan. Hal-hal lain yang sifatnya masih abstrak seperti tidak dijelaskannya arti metafisika dan pseudo objektif, padahal itu merupakan sifat dari metodologi ilmu sosial.

Pemikiran Myrdal dan Perkembangan Penelitian Ilmu Sosial

Dari renungan-renungan yang dilakukan oleh Myrdal tentang hal-hal yang berkaitan dengan penelitian ilmu sosial, dimana renungan-renungan tersebut adalah merupakan endapan dari pengalamannya selama bertahun-tahun. Ia sebagai peneliti bahkan sebagai ilmuwan terkemuka peraih hadiah nobel, yang dalam renungannya terkadang sangat kritis harus diakui telah menyadarkan para ilmuwan sosial khususnya tentang berbagai kelemahan yang selama ini diderita atau adanya semacam kemunafikan dalam kalangan ilmuwan sosial. Walaupun diakui bahwa apa yang dilakukan oleh Myrdal mungkin lebih merupakan pertanyaan yang harus dijawab oleh generasi ilmuwan berikutnya.

Diantara sumbangan pemikiran Gunnar Myrdal yang bermanfaat dalam metodologi ilmu sosial adalah ia berhasil menunjukkan kesalahan-kesalahan yang diperbuat oleh seorang ilmuwan, antara lain ketika seorang ilmuwan menyamakan kondisi ekonomi yang jelas-jelas tidak dapat disamakan. Kesejahteraan orang kulit putih dipakai untuk menganalisis kesejahteraan orang negro. Sehingga timbul kesan kalau orang negro itu miskin dan orang kulit putih itu kaya. Hal-hal tersebut di atas telah membawa ke arah dua paradoks yaitu:

1. Ketidaksamaan sosial anantara negara-negara Barat yang begitu maju dengan negara-negara berkembang yang miskin dengan tingkat kesejahteraannya rendah.
2. Ahli ekonomi cenderung radikal di bidang lain namun konservatif terhadap kondisi ekonomi.

Dua paradoks tersebut mirip dengan teori saling ketergantungan dalam pembangunan sehingga melahirkan *dependency theory*, yang

hasilnya adalah ketergantungan negara berkembang terhadap negara-negara maju dan ketidaksamaan sosial makin melebar.

Pemikiran ini juga mengingatkan bahwa ilmuwan sosial jangan menjadi "*scientisme palsu*" yaitu orang-orang yang menghilangkan tanggung jawab riset untuk membentuk pendapat umum, dan memerosotkan pentingnya riset untuk membentuk orang lebih rasional. Mereka juga menutup diri dengan cara menggunakan istilah-istilah rumit dan aneh yang tidak dimengerti. Hal lain yang perlu diperhatikan dalam hal riset adalah agar kita jangan terjebak dalam kemencengan yang sistematis. Kemencengan tersebut dipengaruhi oleh kondisi budaya, politik, dan kepribadian si peneliti.

Hal penting lain yang dapat dianggap sebagai sumbangan Myrdal, menurut Dawam Rahardjo (1988) dalam pengembangan ilmu sosial adalah kejernihan, serta keterus-terangan pernyataan Myrdal ditengah-tengah masyarakat Barat pada umumnya serta kalangan ilmuwan sosial pada khususnya yang selama ini memiliki kecenderungan untuk bersikap netral-bebas nilai dalam penelitian sosial, yang dikatakan oleh Myrdal menyembunyikannya dibalik pernyataan netralitas ini. Myrdal menghimbau bahwa penelitian ilmu sosial tidaklah bisa bersifat netral atau bebas nilai karena dibelakangnya sebenarnya ada nilai-nilai yang disembunyikan, maka perlu adanya kejelasan premis nilai yang digunakan. Pernyataan Myrdal ini menjadi memiliki pengaruh yang luas karena ia adalah seorang ilmuwan yang mempunyai karya-karya ilmiah berbobot seperti Dilema Amerika, Asian Drama, dan banyak karya-karya lainnya yang telah membawanya untuk meraih penghargaan Nobel dibidang ilmu ekonomi.

Myrdal juga berjasa mengembangkan suatu pendekatan institusional yang berpandangan bahwa suatu studi ekonomi pada dasarnya adalah suatu ilmu moral (*moral science*) yang secara jelas dan terang-terangan mengemukakan "value premise" sejak dari awalnya. Ia juga menganjurkan suatu model penelitian yang dekat pada realitas dan melihat faktor-faktor yang ada dalam hubungan interdependensi.

Fenomena Objektif Ilmuwan Muslim

Meminjam istilah Ibnu Kaldun, mencoba mencari *'itibar*,¹⁵ mencari pelajaran dan makna, di balik teks yang telah tersaji. *'Itibar* dalam kadar tertentu adalah merupakan suatu pergulatan intelektual seorang peneliti, yang tidak hanya sekedar melibatkan fungsi pikir tetapi sekaligus juga melibatkan nurani (*bashiroh*), ketajaman batin. Inilah dua karakter yang harus dimiliki oleh seorang intelektual, untuk memungkinkan dirinya menghasilkan sebuah analisis yang tajam, kritis, serta mencerahkan.

Dari berbagai perspektif sebagaimana telah dikemukakan di atas, bagian ini ingin memberikan sumbangan kontribusi bagi lahirnya perspektif teori politik Islam atau perspektif sosial profetik dalam ilmu politik, betapapun kecilnya, kontribusi tersebut. Obsesi itulah yang telah memberikan energi luar biasa bagi peneliti untuk menelusuri, lembar demi lembar, kalimat demi kalimat, dari berbagai literatur, untuk menggapai obsesi tersebut.

Dari penelusuran dan pergulatan intelektual yang peneliti alami, dalam benak pemikiran peneliti, hadir dua hal yang sangat mengusik pemikiran. Dua hal tersebut ialah, *pertama*; keprihatinan peneliti kepada hampir seluruh cendekiawan yang lahir dari komunitas Muslim terbelah sikapnya, dalam menghadapi perspektif teori yang datang dari Barat. Di satu pihak ada yang berpandangan bahwa modernitas (yang datang dari Barat) adalah tidak bertentangan dengan Islam dan sebaliknya Islam juga modern. Sikap ini dalam masalah ilmu memiliki pandangan kurang lebih dapat dirumuskan bahwa teori-teori ilmu sosial yang datang dari Barat tidak ada persoalan apa-apa serta sesuai dengan wawasan keislaman, mereka berargumen karena semua ilmu itu pada dasarnya adalah netral.

¹⁵ Ibnu Khaldun, pada buku dengan judul , *Kitaab al-'Ibar* , wa Diiwaan- al- Mubtada' wal Khabar, Fii ayyaa-mil "Arab wal 'Ajam wal Barbar, wa man 'Aaa-sharahum min Dzawis-Sulthaan al- Akbar, menyebutkan sedikitnya ada beberapa kesalahan yang sering dilakukan oleh para ilmuwan, antara lain ialah sikap tasyayu (tidak menjaga jarak) menjadi pengikut mahzhab pemikiran tertentu sehingga sulit untuk bersikap kritis dalam analisisnya, yang kedua ialah tiadanya sikap tarjih (selektif) dalam menerima informasi, ketiga menerima asumsi yang tidak beralasan (Kaldun, 1986: 58-59).

Perspektif seperti ini dalam pandangan peneliti tidak memberikan kontribusi yang berarti bagi perkembangan ilmu, hal ini dikarenakan sikap jiwa yang jumud seperti ini, telah menghilangkan sikap kritis, yang merupakan bagian sangat penting bagi perkembangan suatu ilmu, karena justru dari kritik itulah dapat diketahui kelemahan suatu teori tertentu untuk disempurnakan atau bahkan digugurkan dan ditinggalkan untuk diganti dengan sebuah teori baru yang lebih unggul. Tetapi adalah sesuatu yang ironis, karena dalam kenyataannya hampir seluruh orang-orang terpelajar Islam yang belajar ke Barat, tidak berani dan tidak ada keberanian untuk mengkritik perspektif teori yang dipelajarinya, bahkan sikap yang terjadi adalah sangat mendewakan teori-teori yang berasal dari Barat.

Walaupun harus segera dicatat beberapa intelektual sudah menyadari bahwa sikap jiwa seperti itu adalah tidak benar, sehingga sudah mulai muncul kesadaran perlunya menyusun suatu paradigma ilmu yang diturunkan dari nilai-nilai Islam. Ilmuwan yang telah mencoba merintis ke arah tersebut, antara lain, Dr. Ismail Ra'ji Al Faruqi,¹⁶ Dr. Ziauddin Zardar, Dr. Iqbal, sementara itu intelektual dari Indonesia yang telah mencoba merintis dapat disebut nama Dr. Kuntowijoyo.¹⁷ Sikap kritis kepada perspektif teoretis yang datang dari Barat, tidaklah berarti menutup diri dan mengharamkan semua yang datang dari Barat.

Sikap kritis di sini memiliki makna tetap menyediakan ruang untuk berdialog dengan pemikiran yang datang dari Barat, dengan tujuan bukan untuk meniru dan membeo pada perspektif teori politik Barat, tetapi adalah untuk menemukan ibrah (puncak-puncak pemikiran cemerlang), hal ini dikarenakan karena sesungguhnya peradaban Islam adalah titik pertemuan dari setiap perkembangan peradaban dunia dari manapun datangnya, sepanjang memberikan manfaat bagi keselamatan hidup manusia. Dengan kata lain sebuah sikap jiwa untuk menerima semua perspektif pemikiran Barat, sulit untuk memberikan kontribusi bagi kemajuan dan perkembangan

¹⁶ Tokoh ini antara lain mempelopori proyek Islamisasi Ilmu Pengetahuan.

¹⁷ Kuntowijoyo, antara lain menawarkan "Ilmu Sosial Profetik" yang disatu sisi bersumber dari Islam akan tetapi memiliki pijakan dalam tradisi ilmu sosial Barat.

suatu ilmu, juga bagi kemajuan umat, kecuali hanya untuk sekedar pelipur lara, sementara waktu saja untuk menyembunyikan kelemahan dan keterbelakangan yang ada.

Sementara itu di pihak yang lain, juga ada sikap sebagian cendekiawan (ulama) yang menafikan segala sesuatu yang datang dari selain Islam, sikap menutup diri seperti ini disamping tidak membawa banyak kemajuan bagi umat Islam juga tidak sesuai dengan model kehidupan yang Nabi Muhammad SAW, wasiatkan kepada umatnya, yang justru menyuruh umatnya untuk bersungguh-sungguh mencari ilmu sampaipun ke negeri Cina. Kedua sikap sebagaimana dikemukakan di atas, nampaknya tidak cukup untuk mendorong agar umat ini memiliki harga diri, memiliki keunggulan di depan umat Manusia, seperti Allah ilustrasikan sebagai umat terbaik (*khoiro ummat*).

Kedua, adalah sikap sebahagian cendekiawan yang disatu sisi memberikan kritik yang tajam pada perspektif teoretis yang diajukan oleh para cendekiawan muslim abad pertengahan yang dikatakannya normatif, sementara itu ia tidak mampu memberikan kritik yang tajam dan cerdas pada perspektif teoretis yang ditawarkan oleh cendekiawan dari Barat. Tipe cendekiawan seperti ini, dengan mudah menyatakan bahwa Islam tidak memiliki konsep tentang politik, kalau ada konsep politik Islam, mana tunjukkan! Sikap seperti ini dalam kadar tertentu adalah menunjukkan sikap pesimis, tidak ada etos dan kreativitas, untuk menghasilkan dan menggali pemikiran Islam untuk dapat disumbangkan bagi kemanfaatan umat manusia. Sikap cendekiawan seperti dikemukakan di atas dari sisi pengembangan teoretis tidak memberikankan sumbangan apa-apa, kecuali hanya ikut menyebarkan teori-teori yang di impor dari bangsa lain, yang sebetulnya belum tentu sesuai untuk menganalisis problem yang timbul di Indonesia.

Sikap yang fair bagi seorang cendekiawan – khususnya dari negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam – seharusnya tidak memilih satu diantara perspektif sebagai telah disebutkan di atas. Ia idealnya memiliki dua kemampuan sekaligus yakni disatu sisi ia tetap konsisten dengan prinsip keimanannya serta dalam waktu yang bersamaan ia juga dapat berdialog dengan cerdas dengan

pemikiran-pemikiran yang datang dari peradaban manapun, termasuk yang datang dari peradaban Barat dalam bidang pemikiran politik. Namun kenyataan telah menunjukkan betapa sulit dan berat untuk menjadi seorang cendekiawan yang di satu sisi tetap kokoh dengan prinsip-prinsip keyakinan agamanya dan di sisi yang lain mampu berdialog dengan fasih – cerdas berhadapan dengan pemikiran dari peradaban manapun. Untuk konteks Indonesia secara personifikasi karakter tersebut, kita dapat melihatnya pada ketekunan dan pergulatan sunyi yang telah diteladankan oleh Kuntowijoyo, pengagas Ilmu Sosial Profetik.

Politik Islam: Ikhtiar Membangun Umat?

Dari studi tentang Pola Perubahan Hubungan antara Islam dan Negara: Suatu Studi tentang Islam Politik di Indonesia (1990-1999), Nasiwan (2005) telah menemukan pelajaran betapa sulitnya menemukan suatu teori politik Islam yang sistematis dan operasional, yang telah diterima dalam wacana akademis. Hal yang demikian dapat terjadi dikarenakan hampir semua pembahasan tentang teori politik Islam yang dicetuskan pada abad pertengahan dari Imam Mawardi bahkan sampai al Afghani di abad dua puluh, mengandaikan masih tegaknya struktur politik Islam yang disebut dengan *Khilafah*. Maka ketika lembaga Khilafah ini semenjak tahun 1924 hilang dari dunia Islam, telah menyebabkan teori-teori politik Islam tersebut, sulit menemukan penjelasannya dalam realitas kehidupan.

Sementara itu, kini mulai tumbuh kesadaran bahwa menggunakan semua perspektif teori politik Barat, yang dibangun di atas filosofis, epistemologi, asumsi-asumsi, yang dipengaruhi situasi sosial kemasyarakatan yang memiliki prinsip menentang keterlibatan agama dalam wilayah publik, adalah tidak cukup memadai untuk menganalisis fenomena politik yang terjadi pada suatu masyarakat yang di dalamnya hidup pandangan sangat berkeinginan untuk melibatkan agama dalam wilayah publik.

Dalam perspektif Islam tidak mengenal pemisahan antara masalah agama dengan politik, sebagian yang lain memandang Islam dan negara itu sesuatu yang terpisah. Namun disadari juga bahwa

hal tersebut adalah sebuah realitas yang hidup di Indonesia, dengan demikian pembahasan tidak dapat meloncat dengan mengandaikan jika sudah berdiri negara Islam ataupun khilafah Islamiyah. Pembahasan jauh lebih bermanfaat jika diarahkan untuk menghadapi persoalan real yang dihadapi pada dunia nyata, serta mencari kemungkinan-kemungkinan bukan mencari hanya keharusan yang mesti normatif. Walaupun dengan sebuah kesadaran bahwa kondisi seperti ini sulit untuk menghasilkan sebuah produk analisis teori yang benar-benar dapat keluar dari keterpasungan cara berpikir yang sudah menghegemoni serta mentradisi dalam dunia akademis. Sebagai konsekuensinya akhirnya menjadi sangat sulit untuk menghasilkan suatu produk analisa atau perspektif teori baru yang dapat berlaku lama, serta memiliki manfaat besar bagi perkembangan ilmu.

Namun kesadaran akan pentingnya, sebuah perspektif teoretis yang disatu sisi tidak terhegemoni oleh teori politik Barat yang disadari mengidap sejumlah kelemahan serta di sisi yang lain tidak hanya bersifat normatif sehingga kehilangan daya kontekstualnya, sering terbentur pada banyak keterbatasan iklim kehidupan akademis yang didominasi oleh suasana yang mendorong untuk menerima saja setiap perspektif teori yang ada. Hal demikian sehingga sering kali mematahkan semangat untuk mengkaji topik dengan suatu perspektif teori yang mencoba keluar dari tradisi yang selama ini berlangsung.

'Itibar lain yang dapat diambil dari kelahiran kembali Islam politik di Indonesia, paling tidak telah memunculkan dua persoalan; *pertama* dari sisi empiris ternyata kelahiran kembali Islam politik pada masa pasca regim Orde Baru, tidak mendapatkan dukungan sebesar yang diraih oleh partai-partai nasionalis seperti PDIP dan Golkar. Lebih dari itu, nampaknya dalam sejarah modern Islam belum pernah ada bukti yang meyakinkan bahwa umat Islam menjadi maju secara ekonomi, ilmu, moralitas dengan memilih partai politik sebagai instrumen perjuangannya. Kedua, kelahiran kembali Islam politik, dalam batas tertentu telah melahirkan tuduhan 'stigma' dari elemen kekuatan di luar Islam, bahwa partai-partai politik Islam itu bersifat sektarian. Walaupun segera ditambahkan

bahwa stigma tersebut masih membuka peluang untuk diperdebatkan. Berkaitan dengan kelahiran kembali Islam politik, sesungguhnya jika dilacak lebih jauh lagi adalah merupakan suatu ijtihad politik, yang lahir dari kondisi umat Islam yang sedang mengalami kemunduran secara global, demikian juga dengan fenomena kelahiran kembali Islam kultural, lebih khusus lagi untuk kasus Indonesia.

Indikator bahwa pilihan model perjuangan melalui Islam politik adalah sesuatu yang *debatable* adalah adanya bukti dalam sejarah perpolitikan di Indonesia, dimana kemunculan model perjuangan melalui Islam politik, justru didorong oleh faktor sikap negara yang akomodatif pada aspirasi umat Islam. Model perjuangan melalui Islam politik tidak dipakai justru pada saat negara menggunakan kebijakan yang represif pada umat Islam, hal ini setidaknya-tidaknya berlangsung selama Orde Baru. Dari fenomena tersebut, dapat ditarik suatu pelajaran bahwa model perjuangan Islam politik memiliki keterbatasan daya berlakunya serta tidak dapat dipakai secara memuaskan untuk menjadi instrumen perjuangan umat Islam justru dalam keadaan terpinggir. Hal ini berbeda dengan kondisi yang terjadi di negara –negara Timur Tengah seperti Iran, Sudan, dalam keadaan tertekan justru Islam politik dapat dipakai sebagai instrumen perjuangan umat Islam.

Namun walaupun demikian, pilihan sebahagian komunitas Islam untuk memakai Islam politik, dapat dibaca sebagai sebuah langkah yang mungkin untuk dikerjakan, dalam rangka memperjuangkan aspirasi umat Islam, dalam sebuah negara kebangsaan (nation state) yang telah memiliki konsensus bahwa agar kekuatan infrastruktur politik untuk dapat mempengaruhi (supra struktur politik) perubahan policy negara, disalurkan melalui partai politik. Tentu dengan sebuah kesadaran bahwa model Islam politik, tidaklah mungkin dapat menjadi solusi yang memuaskan untuk mengcover seluruh problema umat Islam, bahkan mungkin dapat menimbulkan problema seperti konflik antar umat Islam yang berbeda partai politiknya, serta masih tetap perlu dipertanyakan apakah merupakan sebuah model yang diderifat dari prinsip-prinsip

Islam ataukah hanya pilihan yang sifatnya duniawi yang diserahkan pada tingkat peradaban manusia.

Nampaknya prospek kehidupan politik di Indonesia, khususnya tentang pasang surut Islam politik, tetap dalam kadar yang signifikan akan dipengaruhi oleh dinamika sifat hubungan antara Islam dan negara, yang sampai awal abad ke-21, belum menemukan formatnya yang final, disamping juga dipengaruhi oleh perkembangan persepsi pemikiran umat Islam Indonesia pada sebuah institusi yang bernama negara. Sebagaimana juga dalam kasus yang hampir sama juga dijumpai di negara lain, seperti Pakistan, Turki, Sudan, Al Jazair, ternyata untuk menemukan format hubungan antara Islam dan negara adalah merupakan persoalan yang kompleks, yang tidak mudah untuk dicari formulasinya. Kesulitan tersebut terjadi antara lain antara Islam dan negara, (negara kebangsaan) adalah dua hal dari sisi sejarah kelahirannya serta secara substansial memiliki potensi untuk terjadinya konflik. Potensi konflik itu terjadi dikarenakan dari awalnya negara kebangsaan itu berdiri dalam sejarahnya dari negara Eropa, ada semacam misi untuk mengurangi atau bahkan menafikan peran agama dalam kehidupan politik kenegaraan. Hal itu tercermin dari sebuah ungkapan “serahkan negara pada raja dan gereja pada pendeta”.

Dengan kondisi seperti itu, maka pilihan komunitas Islam untuk memilih model perjuangannya melalui jalur Islam politik yang direpresentasikan melalui partai politik Islam, selalu terbuka kemungkinan untuk saling melakukan penetrasi ideologi. Saling penetrasi ini terjadi karena antara Islam politik dan negara kebangsaan dalam dirinya memiliki berbagai perbedaan, baik misi, maupun tujuan. Diantara perbedaan yang paling mendasar adalah dalam pandangan negara kebangsaan yang paling penting adalah kepentingan bangsa, semua elemen bangsa berbakti untuk kejayaan bangsa (*nilai patriotisme*) sementara itu Islam politik memandang bahwa negara, kekuasaan politik hanya alat untuk mencapai tujuan, yakni demi tegaknya hukum Allah (*syari'at Allah*). Dalam konteks permasalahan sebagaimana dipaparkan di atas, nampaknya kebutuhan untuk mencari titik temu antara Islam politik dengan

negara, adalah merupakan hal yang sangat mendasar untuk dapat terwujudnya suatu kehidupan politik di Indonesia yang ber peradaban.

Kehadiran partai-partai politik Islam dilihat dari kepentingan intern umat Islam disamping memberikan harapan untuk dapat dipakai sebagai instrumen bagi upaya perbaikan kondisi umat, namun juga dapat menimbulkan dinamika internal. Dinamika internal bahkan konflik bisa muncul dikarenakan tidak semua elemen umat Islam – karena perbedaan latar belakang pendidikan, orientasi keislaman, sosialisasi dan interaksinya dengan Islam – setuju dan memilih Islam politik sebagai model perjuangan Islam. Dalam kenyataannya banyak anggota dari komunitas Islam yang tidak setuju bahkan berseberangan dengan model perjuangan Islam politik.

Diantara kemungkinan-kemungkinan konsekuensi yang timbul di masa depan, apakah model perjuangan melalui Islam, akan tetap dipertahankan atau diganti dengan model perjuangan lain, menurut hemat peneliti akan sangat ditentukan oleh dialektika hubungan antara Islam dan negara. Dari sisi Islam kemampuan daya penetrasinya sangat dipengaruhi oleh infrastruktur politik dan intelektual yang dimiliki oleh umat Islam. Sedangkan dari sisi negara akan sangat ditentukan oleh aktor-aktor mana yang akan mendominasi posisi-posisi penting dalam jabatan publik di Indonesia. Dalam pandangan peneliti konsensus yang realitis, dalam menemukan format hubungan antara Islam dan negara di Indonesia, adalah tidak memaksakan diri untuk meniru perspektif yang dipakai di negara-negara Barat yang sekuler demikian juga tidak bisa memaksakan untuk menggunakan model Islam secara seratus persen yang ditawarkan oleh Islam politik, karena disadari Islam politik, sebagai sebuah hasil ijtihad politik, tidaklah berarti Islam itu sendiri, selalu ada gap antara Islam dengan partai politik Islam (Islam politik).

Namun perlu dicatat bahwa realitas kehidupan politik tidaklah seindah dalam teks books, dalam realitasnya acap kali menggunakan politik massa dan kekerasan untuk menekan pihak lain dalam memperjuangkan kepentingannya. Dan sering kali kepentingan yang

bersifat ideologis (Nasionalisme, Islam) diperjuangkan dengan politik kekerasan, sehingga seringkali hal-hal yang ideologis itu tercemari oleh politik kekerasan. Kondisi seperti inilah yang membuka peluang untuk lahirnya stigma bahwa partai politik baik yang nasionalis maupun yang Islam, hanya menjadikan nilai-nilai nasionalisme dan Islam, sebagai jubah perlindungan untuk menyembunyikan kepentingan. Karena nilai-nilai nasionalisme dan Islam lebih diposisikan sebagai jubah (kedok) untuk menyembunyikan kepentingan kekuasaan, acap kali para aktor politik dalam mencapai tujuan mengabaikan nilai-nilai kebaikan yang diajarkan agama, sehingga munculah ungkapan “tujuan menghalalkan cara” ironisnya politik kotor, saling membunuh, saling memfitnah juga terjadi diantara para pendukung partai (kelompok) yang membawa panji-panji agama.

Politik Profetik: Pemikiran Politik Kuntowijoyo

Rute Pemikiran cendekiawan muslim Dr. Kuntowijoyo (1943-2005) yang ingin dipaparkan dalam analisis ini hanyalah pemikiran beliau yang berkaitan dengan tema-tema politik khususnya politik Islam. Pengambilan posisi yang demikian mengingat beberapa pertimbangan pertama karena tema politik adalah merupakan tema kajian yang akrab bagi peneliti serta demi memungkinkannya kajian ontologi pemikiran Kuntowijoyo ini menjadi fokus pada angle-angle tertentu, sehingga sajian menjadi enak untuk dinikmati.

Kesan kuat pertama yang ada pada peneliti ketika ingin menuliskan pemikiran Kuntowijoyo di bidang pemikiran politik Islam, adalah kokohnya landasan teoretis pemikiran beliau dipadu dengan kejernihan berpikir dan akhirnya mampu melahirkan perspektif alternatif yang ia namakan dengan *Ilmu Sosial Profetik*. Sebagai contoh kecil peneliti pernah membaca salah satu analisis beliau yang dibuat pada tahun 1980-an, analisis tersebut merefleksikan betapa beliau kokoh dalam penguasaan teori-teori sosial besar, peneliti menemukan analisisnya yang dimuat di jurnal Prisma tahun 1980-an beliau sudah fasih dengan teori sosial kritis dari Gramsci, Habermas, padahal saat itu masih sedikit pengamat yang

menggunakan pemikiran kritis mengingat situasi politik di Indonesia yang berada di bawah regim otoriter Orde Baru.

Kekokohan pijakan kerangka teoretis yang beliau miliki sangat terasa misalnya ketika kita membaca analisis analisis beliau yang berkaitan dengan masalah perubahan sosial, perubahan budaya dan implikasinya pada perubahan politik. Lebih khusus lagi keterkaitan antara perubahan sosial-budaya dengan pergeseran dan peranan politik umat Islam di Indonesia. Para pembaca dan pemerhati pemikiran politik Islam dapat merasakan betapa Cendekiawan Kuntowijoyo sangat menguasai teori-teori sosial besar dalam bukunya yang sangat monumental yang terbit pada awal tahun 1990-an, *Paradigma Islam*, demikian juga buku "*Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*", yang terbit pada tahun 1994.

Karakteristik lain yang menjadi kelebihan dari pemikiran dan analisis yang dibuat oleh Kuntowojoyo, sejauh yang dapat peneliti tangkap adalah dalam *stand of point*, posisi pijak pemikiran Kuntowijoyo. Sekali pun familier dan fasih mengutip dan menggunakan teori-teori sosial Barat tetapi secara substansi gagasan pemikirannya tidak menunjukkan ketundukan pada arus besar pemikiran Barat yang sekuler. Kuntowijoyo sebagai intelektual tidak mau menyerah dan tunduk pada mainstream pemikiran yang sekuler bebas nilai. Dalam waktu yang sama, ia juga tidak terjebak pada posisi eksklusif hanya bersedia menjadikan Islam sebagai satu-satunya alternatif pemikiran, tanpa pengayaan dan dialog yang cerdas dengan khazanah pemikiran peradaban dunia lainnya. Menghadapi posisi dunia pemikiran yang cenderung tunduk pada perspektif pemikiran Barat yang sekuler dan bebas nilai, yang tidak sejalan dengan keyakinan agama yang dianutnya, Islam, dari sisi pemikiran Pak Kunto, telah melakukan ikhtiar yang cerdas, kreatif, dan jernih yaitu dengan gagasannya untuk melahirkan suatu paradigma ilmu yang dapat mempertemukan antara tradisi pemikiran Barat yang rasional dipengaruhi oleh struktur sosial masyarakat industri dan tradisi pemikiran Timur yang dekat dengan nuansa religius-mitos sangat kuat dipengaruhi oleh struktur sosial masyarakat agraris. Itulah yang beliau sebut dengan nama *ilmu sosial profetik*.

Dalam pandangan ilmu sosial profetik yang digagas oleh Kuntowijoyo berpandangan bahwa teks suci Al Qur'an dapat diposisikan sebagai nilai/norma, yang kemudian dapat diturunkan menjadi *grand theory*, *midle theory* sampai ke praxis. Dengan rumusan lain ia menganjurkan agar umat Islam melakukan proses objektivikasi pada ajaran Islam sehingga dapat diterima secara universal lantaran berpijak pada titik temu nilai-nilai yang objektif yang memang dibutuhkan oleh semua manusia dengan baju primordial agama apapun. Atau dapat juga ditempuh jalan sebaliknya yaitu berangkat dari fenomena dan fakta sosial politik yang ada kemudian didialogkan dengan teks normatif al qur'an. Pemikiran Kuntowijoyo tentang objektivikasi Islam dapat dicermati pada bukunya "*Identitas Politik Umat Islam*", khususnya pada Bab VI dan VII yang secara mendalam tema objektivikasi Islam. Buku ini terbit bulan Juni tahun 1997, oleh penerbit Mizan, beberapa saat sebelum bergulirnya era reformasi, dimana munculnya fenomena bersemunya musim kebebasan untuk mendirikan partai politik, termasuk juga tumbuhnya partai-partai politik Islam.

Dalam pandangan Kuntowijoyo, umat Islam dalam politik seperti penumpang perahu yang berlayar di laut lepas, tanpa bintang tanpa kompas, tidak tahu tujuan dan tidak tahu cara berlayar (Kuntowijoyo, 1997: 219). Kunto menuliskan bahwa kepentingan politik Umat Islam bukan hanya kekuatan moral, tetapi politik adalah kekuatan pemaksa (*coercion*) dan bukan hanya sekedar kekuatan moral. Politik menyangkut *public policy*, bukan kesalahan personal (Kuntowijoyo, 1997: 206). Adapun aspek-aspek dari kepentingan politik Umat Islam meliputi aspek moralitas, perubahan struktural, mekanisme politik, reorientasi psikologi. Strategi yang diusulkan oleh Kunto untuk mencapai kepentingan politik Umat Islam adalah melalui tiga strategi yaitu struktural, kultural dan mobilitas sosial.

Kuntowijoyo tidak secara spesifik menyebut strategi perjuangan Islam melalui instrumen partai politik, juga tidak memasukkan dalam strategi perjuangan umat melalui jalur struktural. Hal ini nampaknya sesuai dengan keyakinan teoretis Kunto, bahwa pada era sekarang seharusnya umat Islam sudah berpindah dari perjuangan yang berpijak pada mitos dan ideologi ke

perjuangan yang berbasis pada ilmu. Posisi pandangan Kunto ini jika ditelusuri konsisten sejak awal pemikiran beliau sampai tahun-tahun akhir kehidupan Beliau sebagai intelektual Islam. Hal tersebut misalnya dapat kita baca pada orasi/pidato ilmiah untuk pengukuhan guru besar Kuntowijoyo, dibidang ilmu sejarah tahun 2001, Kuntowijoyo tetap konsisten dengan pendiriannya bahwa pentingnya umat Islam menyadari tahapan-tahapan perkembangan sejarah yang mengharuskan dilakukannya reorientasi strategi perjuangan umat dari berbasis pada ideologi bergeser pada paradigma Islam sebagai Ilmu. Menurut hemat peneliti, mengingat pandangan Kuntowijoyo tersebut dikemukakan di forum ilmiah yang sangat penting maka nampaknya hal tersebut dapat juga dimaknai sebagai pandangan khususnya dalam hal pemikiran politik Islam, keterkaitannya dengan konteks dinamika sejarah umat Islam yang memformulasikan paradigma Islam sebagai ilmu sudah selesai (*khatam*) dan tidak akan mengalami perubahan pandangan yang berarti sampai akhir hayatnya.

Dengan kata lain, partai politik Islam, lebih kental nuansa simbol dan ideologinya maka beliau tidak memberikan rekomendasi untuk berjuang melalui partai Islam, tentu mempunyai argumen untuk posisi pandangannya ini. Kuntowijoyo memberikan rekomendasi untuk berjuang melalui partai politik yang secara substantif memperjuangkan nilai-nilai Islam seperti keadilan, membelaan pada orang tertindas, pemberantasan korupsi, pembelaan kaum perempuan, kebebasan berpendapat, berpolitik dan lain-lain. Tetapi bukan partai politik yang secara vulgar mengeksploitasi simbol-simbol Islam. Posisi pandangan Kunto ini tentu bertentangan dengan pandangan tokoh-tokoh Islam yang berpandangan pentingnya berjuang melalui partai Islam. Untuk menilai pandangan mana yang benar, sejarahlah yang akan memberikan jawabannya kepada kita.

Dalam kaitannya dengan posisi politik umat Islam secara makro Kuntowijoyo telah meninggalkan warisan pemikiran yang merupakan embrio dari ilmu sosial profetik. Beliau mencoba untuk melakukan teoretisasi tentang politik Islam dari Al Qur'an surat Ali imron ayat 104 dan 110 serta surat Fushilat ayat 51-53. Dari teks

normatif tersebut dapat diambil semacam proposisi aksioma. Bahwa kejayaan suatu umat akan ditentukan oleh empat hal mendasar; *pertama*, tentang adanya kesadaran sejarah (untuk mengambil 'itibar); *kedua*, pentingnya untuk melakukan upaya emansipasi (*al amr bil ma'ruf*); yang *ketiga*, keharusan melakukan liberasi, pembebasan manusia dari kejahatan (*annahy 'anil munkar*); *keempat*, pentingnya melakukan transendensi (*tu'minuna billah*). Berdasarkan nilai aksiomatik yang diambil dari ayat di atas maka Islam dan umat Islam seharusnya mampu memenangkan pertarungan menjadi umat terbaik tidak berada dalam dominasi dan posisi ketundukkan pada ideologi kapitalisme ataupun sosialisme seperti dialami oleh umat Islam semenjak beberapa abad semenjak lebih khusus lagi setelah terjadinya revolusi industri abad 16 di negara Barat.

Dari gap antara realitas politik umat Islam dengan proposisi yang ada dalam teks normatif kemudian dapat disusun suatu pertanyaan mengapa umat Islam mengalami keterbelakangan, kemunduran, kekalahan? Jawaban atas pertanyaan sentral ini dapat dipandu dan diturunkan dari nilai-nilai normatif teks al Qur'an dengan kombinasi dari data real dan fenomena sosial, politik penyebab kemunduran dan keterbelakangan umat Islam. Persoalan besar tadi dapat dirinci dalam pertanyaan yang lebih spesifik apa penyebab kemunduran umat Islam? Apakah faktor pemahaman dan kesadaran Islam yang lemah telah dipenetrasi oleh ideologi kapitalisme dan sosialisme pada hampir seluruh aspek kehidupannya sehingga pada kenyataannya umat Islam telah jauh dari Islam, sehingga sebenarnya yang bertarung dalam realitas politik dan ekonomi bukan lagi antara Islam dengan ideologi kapitalisme ataupun sosialisme. Tetapi antara umat Islam yang tidak memiliki ideologi dengan bangsa Barat yang sangat yakin dengan ideologi kapitalisme yang sudah diperjuangkan semenjak abad pencerahan dengan pengorbanan yang sangat besar baik tenaga, pikiran bahkan nyawa. Ataukah kemunduran tersebut lebih karena faktor instrumental karena umat Islam tidak menguasai ilmu dan teknologi. Atau bahkan kelemahan umat Islam ada pada dua faktor itu sekaligus yakni kelemahan pada pemahaman Islam yang sudah

tercerabut dan banyak friksi serta tidak menguasai dan menggenggam ilmu dan teknologi.

Dengan kata lain dapat dirumuskan bahwa kemunduran politik umat Islam dalam persaingan secara makro adalah lebih sebagai konsekuensi dari kelemahan pada penguasaan pemahaman keislaman dan kesadaran sejarah dan instrumen. Maka langkah perbaikan yang perlu dipertimbangkan adalah perbaikan pada kedua aspek itu sekaligus. Pendalaman pada ajaran Islam tanpa menafikan dan kemauan untuk belajar hal-hal yang bersifat instrumental dari berkah kemajuan Barat.

Dalam konteks pemikiran yang makro ini maka kiranya dapat dipahami mengapa sampai akhir hayatnya Kunto, tetap istiqomah dengan pilihan strategi perjuangan umat Islam melalui jalur Islam kultural beliau tidak terlalu memberikan rekomendasi pada umat Islam untuk melakukan pilihan perjuangan melalui jalur struktural atau yang lebih populer dikenal melalui jalur politik, Islam politik.

Dalam pandangan Kunto, sepanjang bacaan yang dapat ditelusuri oleh peneliti, ada beberapa keterbatasan pilihan perjuangan melalui jalur partai politik yaitu; 1. Pilihan perjuangan melalui jalur partai politik membuka peluang untuk merusak soliditas umat Islam karena terkotak-kotak dalam berbagai partai dan friksi; 2. Pilihan perjuangan melalui partai politik akan menggeser alokasi sumber daya umat tersedot ke politik dan berpeluang menelantarkan pembinaan di bidang ekonomi, pendidikan, kebudayaan, moral dll; 3. Pilihan melalui jalur partai politik bisa mendorong munculnya pemikiran yang hanya berjangka pendek-kerdil dan miskin dibanding pemikiran yang memiliki visi jangka panjang; 4. Pilihan perjuangan melalui jalur politik tidak dapat diandalkan untuk memberikan solusi pada persoalan kompleks yang dihadapi oleh umat Islam; 5. Pilihan perjuangan melalui jalur politik dengan mengabaikan pembinaan aqidah, infrastruktur intelektual umat sebagaimana dibuktikan oleh sejarah (kasus dilarangnya partai Masyumi) tidak akan mencapai kesuksesan; 6. Dalam sejarah modern belum ada bukti empiris yang meyakinkan bahwa umat ini akan meraih kejayaan yang menyeluruh dengan menggunakan partai politik sebagai instrumen perjuangan.

Muslim Negarawan: Lentera Kecil menuju Politik Profetik

Peneliti memiliki hipotesis bahwa spirit dari diskursus tentang 'Muslim Negarawan', adalah untuk counter hegemoni, dari diskursus '*muslim bukan partisipan dari negara*', dan sebaliknya orang Islam (komunitas Islam) memiliki hak yang sama dengan elemen bangsa lainya untuk memakai predikat negarawan, yang disebut sebagai 'muslim itu negarawan'. Spirit tersebut dapat dibaca sebagai *standing position* untuk melakukan ikhtiar dekonstruksi terhadap diskursus yang selama ini sudah mapan. Diskursus yang diproduksi oleh negara dan para aktor negara yang selama beberapa periode berkemampuan mengelola negara Indonesia.

Dari sisi positif *standing position* ini juga dapat dibaca bahwa seorang muslim yang hidup di Indonesia memiliki niatan yang positif untuk memberikan kontribusi demi kebaikan, kemajuan dan kemaslatan bangsa Indonesia. Memberikan kontribusi 'amal sholeh' bagi bangsa Indonesia adalah merupakan bagian yang tak terpisahkan dari beramal sholeh bagi umat manusia, beramal sholeh bagi kemaslatan bangsa Indonesia juga dalam kerangka kemaslatan umat sebagaimana dianjurkan dan kompatible dengan misi kenabian yakni menjadi rahmat bagi seluruh 'alam.

Ikhtiar dan kerja-kerja intelektual untuk melakukan pembongkaran terhadap diskursus yang sudah mapan, sangat penting untuk memberikan payung intelektual bagi membuka keterlibatan Muslim dalam menggunakan dan mengelola negara yang bernama Indonesia. Basis argumentasi yang mapan bagi keterlibatan dan hak moral orang Islam dalam menggunakan negara atau bekerja dalam rangka negara sangat penting dan strategis. Hal tersebut antara lain dikarenakan selama Indonesia berdiri ada semacam diskursus yang tidak balance, tentang penggunaan kata negarawan, seolah-olah bukan untuk para aktivis Islam, mengapa?

Dalam kontestasi antar ideologi yang hidup di suatu bangsa, khususnya untuk konteks Indonesia dalam waktu yang panjang demikian jika Islam diposisikan sebagai ideologi, sementara itu juga ada ideologi lain seperti nasionalisme, sosialisme, maka kemusliman-keislaman seseorang sering kali menjadi barier untuk tampil dalam politik Indonesia.

Ideologi Islam yang biasanya dipadankan dengan perjuangan menegakkan syariah Islam (piagam Jakarta), yang diangkat oleh para aktivis Islam khususnya partai-partai Islam, seolah-olah menjadi langkah untuk membentuk citra tidak berhak atau setidaknya-tidaknya dipertanyakan jika para aktivisnya memakai sebutan negarawan. Pendek kata Pintu syariah versus non syariah dalam wacana hampir selalu dimenangkan oleh kelompok non syariah. Para aktivis yang mengusung non syariah seolah lebih berhak menjadi negarawan.

Probelematika negara Islam? berkaitan dengan isu syariah Islam, hal ini ada kaitannya dengan problematika Negara Islam. Yakni dengan label negara Islam tidak serta merta ajaran Islam dan umat Islam menjadi semakin berkualitas, jika Islam itu hanya dijadikan sebagai komoditas saja. Maksudnya Islam hanya dijadikan sebagai mobilisasi loyalitas umat dalam momen-momen politik.

Masuk pada pertanyaan mendasar yang menjadi tema sentral diskusi menurut peneliti perlu dipertanyakan, Muslim negarawan mungkinkah? Jawabannya adalah tidak. Mengapa tidak? Persoalannya terletak pada sisi empiris politik di Indonesia, oleh berbagai kekuatan politik yang ada, dijumpai suatu realitas politik yang menyatakan kurang lebih bahwa Politik Islam selalu diperspesi sebagai partisisan, faksional.

Pertanyaan berikutnya berkaitan dengan wacana peminggiran politik Islam mengapa wacana -pengetahuan kolektif- masyarakat Indonesia berpandangan bahwa Islam itu partisan kelompok tertentu bukan aktor yang pantas mewakili negara. Sekiranya ada aktor dari kalangan Islam yang mewakili negara atau masuk bekerja dalam ranah negara tetap saja ada semacam gugatan atas kenegarawannya. Tetap ada tanda tanya?

Hal tersebut antara lain dapat dijelaskan melalui struktur pemaknaan politik Islam yang diposisikan hanya sebagai sub dari politik negara, gambaran tersebut antara lain terlukiskan dalam buku klasik karya Lance Caslte dan Herbet Fieth, "Pemikiran Politik Indonesia", dan karya -karya para sarjana lain yang datang sesudahnya, berbeda dengan pandangan komunitas Muslim dalam banyak pengajian yang berkeyakinan 'Islam kaffaah' fakta emperisnya belum sejalan dengan keyakinan umat Islam.

Padahal sebagaimana diketahui wacana itu merupakan software untuk menggiring perilaku konkrit. Hal tersebut didukung oleh adanya kenyataan banyak orang merasa tidak bersalah memiliki pandangan atau setuju dengan pandangan bahwa politik Islam adalah sub dari institusi lain, itu bukti bahwa wacana mengendalikan perilaku.

Warisan sekulerisme hadir di Indonesia dan mengkerangkai cara berfikir kita tentang negara. Bukti adanya kekuatan sekularisme dapat dilacak pada adanya kenyataan terjadinya ketegangan Islam dan nasionalis pada tahun 1950-an yang efeknya masih terasa sampai hari-hari ini. Dalam kontestasi ini ternyata Umat Islam tidak bisa mengendalikan frame yang digunakan untuk mengarahkan masyarakat Indonesia, khususnya para elitnya.

Dengan demikian tidak salah kiranya jika dinyatakan bahwa Muslim negarawan itu merupakan perjuangan pada arus lunak (software) untuk perjuangan di arah lain, seperti ekonomi, politik, kebudayaan, dan aspek-aspek kehidupan lainnya. Jika umat Islam tidak berhasil membongkar hegemoni pemikiran – diskursus yang selama ini bercokol dalam benak pemikiran masyarakat Indonesia maka keberhasilan perjuangan pada aspek lainnya menjadi sempit peluang keberhasilannya. Dalam jangka panjang ketika secara akumulatif diskursus politik kenegaraan tertutup bagi peran-peran aktivis Muslim, maka tinggal soal waktu peran-peran secara real dalam politik kenegaraan akan tertutup.

Bagaimana cara membongkarnya? Pembongkarannya dapat dirunut dengan membaca ulang secara kritis bahwa kehadiran negara kebangsaan 'nation state' yang pada saat nanti menjadi pijakan-lapangan bermain (kompetisi) antara berbagai aktor yang menisbahkan dirinya dengan negara, dalam kehidupan politik modern dikerangkai dengan tatanan sosial yang disebut demokrasi. Dengan kata lain pintu masuk untuk bisa menggunakan instrumen negara secara syah adalah hanya melalui tatanan demokrasi (*the only game in town*).

Dalam *frame nation state* yang dirangkai dengan tatanan demokratis, peluang pintu masuk untuk menggunakan instrumen negara bagi berbagai kelompok masyarakat, termasuk masyarakat

Islam adalah melalui partai politik. Tidak banyak tersedia pilihan lain kecuali lewat partai politik. Disinilah titik persoalan dan dilema mulai ditemukan. Mengapa? Yakni karena muslim harus melewati pintu partai, dalam memasuki ranah negara, oleh karenanya menjadi berpeluang dan diberi cap partisan. Tidak merupakan wakil seluruh warga bangsa dan karena hal tersebut menjadi banyak kendala untuk lahir menjadi Muslim negarawan dari kalangan aktivis Partai Islam di Indonesia.

Menghadapi kondisi yang kompleks ini, kita perlu bertanya masih adakah secercah harapan untuk memulai langkah-langkah dekonstruksi? Dalam pandangan peneliti sebenarnya dalam sejarah gerakan Islam di Indonesia cukup tersedia eksperimen yang bisa menjadi inspirasi untuk melakukan dekonstruksi hegemoni yang meminggirkan Islam. Eksperimen yang dimaksud adalah adanya strategi gerakan dakwah politik kultural yang lebih populer dengan istilah kembali ke khittah NU 26. Dalam konteks pembahasan ini gerakan kembali ke khittah 26 dapat dibaca sebagai benih-benih pemikiran agar keislaman seseorang tidak menjadi barrier untuk menjadi negarawan di Indonesia (Islam substantial). Demikian juga langkah yang sama dilakukan oleh Muhammadiyah dengan kembali ke khittah 1971, serta gerak Dewan Dakwah Indonesia pada era pemerintahan Orba dalam batas tertentu dapat dibaca sebagai untuk melakukan dekonstruksi hegemoni yang memonopoli pengelolaan negara untuk kelompok tertentu.

Mempertimbangkan dilema dan kompleksitas persoalan yang dihadapi oleh umat Islam mungkin bermanfaat untuk dipertimbangkan suatu pandangan bahwa Keislaman itu tidak harus dinilai dari syariah, tetapi keislaman itu dapat dimulai dari sisi akhlak, yang kemudian menjadi kenyataan sosiologis, menjadi perilaku masyarakat yang kemudian pada tahapannya menjadi norma, lembaga, dan struktur sosial, ekonomi dan harus diakomodasi dalam berbagai kebijakan negara.

Partai-partai Islam seperti halnya PKS, PPP dan lain lain berada dalam posisi unik karena pada satu sisi masuk wilayah partai siap untuk dicap sektarian tetapi inline untuk menjadi negarawan, dengan demikian tingkat kesulitan yang dihadapinya menjadi lebih rumit.

Pintu masuk ke wilayah negara bisa melalui organisasional (semisal partai, ormas) dengan demikian kehadirannya dalam ranah negara bukan hanya kebetulan tetapi *by design*, dengan segala perlengkapan intelektual yang dibutuhkan.

Dalam konteks ini maka kaderisasi pemimpin perlu dilakukan dengan dua wajah, yakni melalui partai, agar tahu medan politik (keakuan) sebagai kelompok umat. Tetapi juga pada saat lain menduduki jabatan simbolik sebagai representasi negara, supaya muncul 'kepenelitian' keindonesiaan? Apakah partai partai Islam (PKS, PPP, PBB) dan lainnya sudah melakukan pengkaderan model itu.

Perlu disadari bahwa negara yang demokratis tidak akan terwujud jika setiap faksi berhenti dan selesai pada berfikir model faksi "keakuan" saja, melupakan berfikir kepenelitian. Memperkuat pernyataan diatas dapat disemak bahwa agenda reformasi yang telah dikumandangkan menjadi berceceran karena hampir setiap orang berfikir keakuan saja (banyak orang membuat partai hanya dalam kerangka keakuan kelompoknya saja) dan ini cermin miskinnya negarawanan di Indonesia. Kecenderungan praktek politik sekarang lebih banyak memperagakan pintu politik yang faksionalis

Bagaimana dengan aktor politik yang disebut 'tentara'. Tentara dilihat dari historisnya itu berasal dari gerakan rakyat. Oleh karenanya TNI legitimet berpolitik atas nama negara, tetapi ketika berpolitik berubah menjadi faksi yang menyusup melalui DPR pada jaman Orde Baru. Dan baru pada era reformasi sampai sekarang kembali ke barak. Di era pasca reformasi kalau kembali berpolitik tentara berpolitik dengan politik "negara". Patut dicermati pula bahwa ada sinyalemen bahwa tentara seolah -olah membagi peran yakni pensiunan masuk politik sebagai katup pengaman, jika terjadi perkembangan yang tidak dikehendaki tentara sudah ada yang berada dalam wilayah politik. Terkait dengan peran sentral tentara perlu dicermati ulang bahwa tawaran format menjadi negarawan ala Orde Baru, yang berlangsung sekitar 30 tahun adalah bukan melalui partai. Akan tetapi dengan cara melumpuhkan partai. Seakan memperagakan bahwa keutuhan Indonesia dikelola oleh tentara melalui lembaga yang zatnya partai tetapi namanya bukan partai.

Karena tatanan seperti itu tidak diterima secara luas maka tentara diminta kembali kebarak, tentara profesional tapi juga menghadapi masalah baru tidak punya anggaran.

Bagaimana negarawan secara real dapat berada dalam politik Indonesia? Kiranya dapat dinyatakan bahwa negarawan tidak bisa lepas dari politik. Siapapun yang akan menjadi negarawan harus mampu mengarungi medan politik. Sampai sejauh ini Muslim belum bisa menjadi icon negarawan, ***karena terjebak politik identitas***, politik muslim, dipertontonkan lebih untuk menggagal mobilitas loyalitas secara periodik untuk kursi, politik muslim terseret loyalitas kelompok, tidak menggarap nilai substansi Islam, termasuk politik identitas negara Islam.

Muslim negarawan adalah muslim yang mengelola negara dengan akhlak Islam. Dalam konteks berfikir negara maka mensubsidi orang miskin melalui birokrasi, melalui data based yang jelas, melalui anggaran, yang kemudian hadir dalam kebijakan, serta standar operasional. Orang bisa menjadi Indonesia (nasionalis, negarawan) dan menjadi muslim yang baik. Kecuali ada eksepsi dalam hal aqidah.

Birokrasi selama ini belum bekerja untuk menjadi instrumen negara, begitupun Muslim, belum menjadi orang Islam yang negarawan. Kalau ada instrumen negara untuk menjalankan kebijakan untuk membela orang Miskin dan sejenisnya maka hal itu merupakan hal yang selaras dengan nilai-nilai Islam. Kemudian berujung pada kebijakan publik, tidak disadari oleh partai. Seharusnya materi pengkaderan partai menuju kepada keadaan di mana birokrasi menjadi instrumen bagi pembela orang miskin. Negara bisa menjadi instrumen. Bisa di nilai dengan nilai-nilai apapun. Hal tersebut menjadi mungkin jika aktivis partai juga menjadi social movement dan motor sosial movement bisa dari kalangan partai, betapa indahnya negeri ini kalau menjadi penggerak memproduksi nilai.

Ada kerangka advanced politik dan penguatan negara. Dengan merujuk pada pespektif diatas kiranya perlu disadari bahwa Negara Islam bisa terjatuh pada perilaku membajak negara untuk kepentingan Islam, tetapi kalau akhlak Islam ada lebih dahulu

sebagai referensi sosiologis baru dibuat pasalnya, selama ini sering kali diberi nama dulu sementara itu secara sosiologis belum ada.

Di satu sisi ada nilai nilai konsep yang abstrak, disisi yang lain ada kenyataan bahwa kepemimpinan yang diterima adalah kepemimpinan intelektual leadership, karena itu perlu ada prosedur yang dibakukan, diopersionalkan. Islam menjadi manifest sebagaimana negara, tetapi tidak harus diberi label Islam. Contoh tentang anggaran. Sebagai kholifah, para aktivis Islam maka membuat anggaran negara yang memihak kaum dhu'afa, menjaga lingkungan, yang perlu dijabarkan dalam operasionalisasi di birokrasi. Untuk keperluan itu maka analisis dampak lingkungan perlu dipertimbangkan menjadi materi pengkaderan.

Pada akhir analisis ini kiranya perlu ditegaskan pernyataan bahwa Teologi Islam menjadi referensi dan negara menjadi instrumen untuk mewujudkan, negara bukan untuk sekedar diduduki. Agenda tersebut walaupun tidak langsung dilakukan oleh partai, tetapi bisa menjadi supporting agenda setting. Siapa aktornya, apakah dosen atautkah mejelis syuro, terbuka banyak pilihan.

Simpulan mewujudkan muslim negarawan merupakan agenda yang perlu dikawal kedepan. Cara mengawal dengan mempraktikkan hal-hal yang bisa diwujudkan, mengakutualkan ajaran Islam secara kontekstual. Supaya kenegarawan Muslim terus bisa dipertahankan maka yang dilakukan bukan hanya mendudukan tokoh Islam tetapi reproduksi wacana Islam yang operasional, semua itu bisa terwujud jika menyepakati *framework intelektual leadership*, bukan merujuk pada orang tetapi dipimpin oleh ide intelektualitas.

Bab 7

REFLEKSI PEMIKIRAN SELO SUMARDJAN DAN PERUBAHAN SOSIAL

Biografi Selo Sumardjan

Selo Sumardjan dikenal dikalangan akademik dan masyarakat di Indonesia sebagai bapak Sosiologi, ilmu yang digelutinya sejak beliau menempuh pendidikan tingginya untuk memperoleh gelar doktor. Thesis beliau yang berjudul *social change in Jogjakarta*, menjadi salah satu puncak pencapaian beliau yang melahirkan gelar sebagai professor dengan arus utama sosiologi. Tidak banyak yang mengenal pribadi beliau, sehingga perlu kiranya di bagian pertama kupasan tentang Selo Sumardjan dan perubahan sosial, peneliti ungkapkan sosok seorang bapak sosiologi Indonesia.

Selo Sumardjan lahir di Yogyakarta, 23 Mei 1915, merupakan pendiri sekaligus dekan pertama Fakultas Ilmu Pengetahuan Kemasyarakatan (kini FISIP-UI) dan sampai akhir hayatnya dengan setia menjadi dosen sosiologi di Fakultas Hukum Universitas Indonesia (UI).

Nama Selo Soemardjan selalu melekat dengan sosiologi. Ilmu itu sebenarnya baru benar-benar ditekuni pada saat usianya sudah di atas empat puluh tahun, yaitu ketika ia pada tahun 1956 memperoleh kesempatan menuntut ilmu di Cornell University, Amerika Serikat. Di sinilah bekas camat lulusan Mosvia (tingkat SLTA) ini menunjukkan kehebatannya. Hanya dalam kurun waktu kurang dari empat tahun beliau boleh pulang ke tanah air dengan menyandang gelar Ph.D. di bidang sosiologi. Disertasinya "*Social Changes in Jogyakarta*" pun dibukukan dan banyak menjadi acuan sarjana luar negeri yang menulis tentang perubahan sosial di Indonesia pascakemerdekaan (Santoso, 2010)

Selama hidupnya, Selo pernah berkarier sebagai pegawai Kesultanan/Pemerintah Daerah Istimewa Yogyakarta, Kepala Staf Sipil Gubernur Militer Jakarta Raya, dan Kepala Sekretariat Staf Keamanan Kabinet Perdana Menteri, Kepala Biro III Sekretariat Negara merangkap Sekretaris Umum Badan Pemeriksa Keuangan, Sekretaris Wakil Presiden RI Sultan Hamengku Buwono IX (1973-1978), Asisten Wakil Presiden Urusan Kesejahteraan Rakyat (1978-1983) dan staf ahli Presiden HM Soeharto. Ia dikenal sebagai Bapak Sosiologi Indonesia setelah tahun 1959 sesudah meraih gelar doktornya di Cornell University, AS, dan mengajar sosiologi di Universitas Indonesia (UI). Dialah pendiri sekaligus dekan pertama (10 tahun) Fakultas Ilmu Pengetahuan Masyarakat (sekarang FISIP) UI. Kemudian tanggal 17 Agustus 1994, ia menerima Bintang Mahaputra Utama dari pemerintah dan pada tanggal 30 Agustus 1994 menerima gelar ilmuwan utama sosiologi.

Selo Sumardjan dibesarkan di lingkungan abdi dalem Kasultanan Yogyakarta Hadiningrat. Kakeknya, Kanjeng Raden Tumenggung Padmonegoro, adalah pejabat tinggi di kantor Kasultanan Yogyakarta. Berkat jasa sang kakek, Soemardjan- begitu nama aslinya- mendapat pendidikan Belanda. Nama Selo dia peroleh setelah menjadi camat di Kabupaten Kulonprogo. Ini memang cara khusus Sultan Yogyakarta membedakan nama pejabat sesuai daerahnya masing-masing. Saat menjabat camat inilah ia merasa mengawali kariernya sebagai sosiolog. Pengalamannya sebagai camat membuat Selo menjadi peneliti yang mampu menyodorkan alternatif pemecahan berbagai persoalan sosial secara jitu. Ini pula yang membedakan Selo dengan peneliti lain. <http://www.toko-hindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/2296-bapak-sosiologi-indonesia>

Pada masa hidupnya, beliau dikenal sebagai orang yang tidak suka memerintah, tetapi memberi teladan. Hidupnya lurus, bersih, dan sederhana. Beliau juga seorang dari sedikit orang yang sangat pantas menyerukan hentikan praktik korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN). Pantas karena ia bukan tipe maling teriak maling. Ia orang orang bersih yang dengan perangkat ilmu dan keteladanannya bisa menunjukkan bahwa praktik KKN itu merusak tatanan sosial. Ia

pantas menjadi teladan kaum birokrat karena etos kerjanya yang tinggi dalam mengabdikan kepada masyarakat. <http://arsip.infoakademika.com/profil-akademisi/07/prof.-dr.-selo-soemardjan.html>

Perubahan Sosial di Yogyakarta

Pemikiran utama dari Selo Sumardjan bersumber dari karya beliau yang dibukukan dengan judul “Perubahan Sosial di Yogyakarta”. Buku ini mengkaji dan menjelaskan perubahan sosial masyarakat Jawa di Yogyakarta. Perubahan sosial yang dikupas di buku ini tidak melihat pada proses perubahan masyarakat yang diakibatkan oleh berbagai proses perkembangan biologis, seperti pertumbuhan penduduk dan pergantian generasi. Perubahan sosial yang digagas Selo Sumardjan justru berfokus pada perubahan di dalam lembaga-lembaga masyarakat yang mempengaruhi sistem sosial, yang di dalamnya termasuk nilai, norma, sikap dan tingkah laku. Selo Sumardjan memusatkan studinya tentang perubahan sosial di lembaga-lembaga politik yang ada di Daerah Istimewa Yogyakarta, pada kurun waktu masa penjajahan Belanda (1775-1942), masa pendudukan Jepang (1942-1945) dan perjuangan kemerdekaan nasional yang berlangsung selama empat tahun.

Perubahan-perubahan dalam tata pemerintahan DIY dari tingkat atas hingga tingkat pedesaan dilaksanakan oleh penguasa daerah, yaitu sultan. Sultan Hamengkubuwono IX mendahului kebijakan desentralisasi yang diharapkan dari pemerintah nasional Indonesia. Perubahan yang sama itu terjadi pada lembaga-lembaga ekonomi, pendidikan serta dalam sistem kelas di masyarakat.

Perubahan sosial di Yogyakarta menarik karena Yogyakarta memiliki subkultur yang berbeda dengan masyarakat Jawa lainnya dimana Yogyakarta merupakan daerah swaparaja (Kesultanan) yang tetap mempertahankan banyak tatanan feodal (Sumardjan, 2009). Menurut Sunyoto Usman (Gunawan, 2010), faktor penting dalam perubahan masyarakat Jawa terutama di Yogyakarta adalah ideologi politik. Ideologi politik dalam perspektif sosiologi bisa dilihat dari 2 hal. Pertama, status dan peran masyarakat sipil dalam hubungannya dengan negara, dari dalam posisi subordinasi (didominasi, diabaikan) dalam proses perumusan dan eksekusi keputusan yang

menyangkut kepentingan publik, menjadi lebih melembagakan kompetisi sehat, transparansi, dan partisipasi. Kedua, status dan peran lembaga-lembaga pemerintahan, dari yang sangat sentralistik dan otokratis menjadi pemerintahan yang didesentralistik dan demokratis. Ideologi politik semacam ini bukan sekedar sebuah mekanisme bagaimana meraih, mengembangkan dan mempertahankan kekuasaan, tetapi lebih daripada itu adalah niat luhur yang menghargai harkat dan martabat manusia.

Tidak seperti revolusi sosial di Perancis yang digerakkan oleh kaum intelektual bersama rakyat yang tertindas untuk menggulingkan kekuasaan raja yang absolut, perubahan sosial di Yogyakarta malah digerakkan oleh pucuk pimpinan dan pemilik kekuasaan itu sendiri yakni Raja Yogyakarta, Sri Sultan Hamengkubuwono IX. Sehingga para bangsawan dan rakyat secara keseluruhan melihat perubahan yang digulirkan oleh sang Raja sebagai keharusan yang mesti dijalani untuk perbaikan ke depan. Maka perubahan yang terjadi disertai tanpa gejolak yang berarti, meskipun membongkar sebagian sendi-sendi kehidupan masyarakat.

Perubahan sosial yang mengedepankan nilai-nilai harmoni telah berhasil membawa perubahan tanpa berdarah-darah. Namun, saat ini perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat kita cenderung mengabaikan nilai-nilai harmonisasi ini. Produk politik yang memberlakukan pemilihan kepala daerah, presiden dan wakil presiden melalui pemilihan langsung telah membelah masyarakat pada kandidat-kandidat yang bertarung. Segmentasi yang terjadi terus meruncing dalam kampanye-kampanye negatif, saling menjatuhkan. Maka upaya perangkulan (koalisi) setelah pemilihan menjadi sia-sia, karena pendukung masing-masing kandidat sudah membawa alam bawah sadar kebencian satu sama lain.

Sri Sultan Hamengkubuwono IX memposisi diri sebagai pelopor sekaligus fasilitator. Ia tidak memaksakan ide-idenya diterima sepenuhnya oleh masyarakat. Sultan memberikan jalan dan dukungan teknis, dan menyerahkan sepenuhnya gerak perubahan itu kepada rakyat.

Sri Sultan Hamengkubuwono IX adalah raja yang membuka sekat-sekat ketat kraton yang begitu sakral. Dengan berani Sultan

menjadikan kraton sebagai ruang publik yang bisa diakses siapapun untuk kepentingan bersama. Sejarah UGM menggambarkan keterbukaan itu. Bagaimana di awal-awal pendiriannya, UGM memakai beberapa ruang di kraton untuk kegiatan kuliah. Kita tidak melihat keterbukaan seperti ini pada kesultanan-kesultanan lain yang ada di Indonesia.

Konsep Perubahan Sosial Selo Sumardjan

Perubahan sosial yang merupakan pemikiran dari Selo Sumardjan merupakan bagian dari ilmu sosiologi yang mencoba memotret dinamika sosial masyarakat. Perubahan sosial dalam konsep pemikiran Selo Sumardjan adalah perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk nilai-nilai sosial, sikap dan pola tingkah laku antar kelompok dalam masyarakat.

Perubahan sosial disini berasal dari perubahan-perubahan ideology politik dalam masyarakat Jawa terutama di Yogyakarta. Untuk mendalami proses perubahan sosial perlu mengetahui siapa pelopor perubahan (agent of change). Pelopor perubahan adalah seseorang atau sekelompok orang yang dipercayai oleh masyarakat sebagai pemimpin dalam salah satu atau beberapa lembaga sosial. Kelompok ini berkontribusi untuk menetapkan kaidah sistem sosial baru atau yang diperbarui.

Dalam karya Selo Sumardjan, (2009) perubahan politik dan pemerintahan di Yogyakarta diprakarsai oleh Sultan Hamengkubuwono atau oleh pemerintah propinsi di bawahnya. Dalam konteks ini perubahan sosial memunculkan dua aspek penting tentang dugaan bahwa perubahan sosial ini disengaja atau tidak disengaja. Perubahan sosial yang disengaja adalah perubahan yang telah diketahui dan direncanakan sebelumnya oleh anggota masyarakat yang berperan sebagai pelopor perubahan. Adapun perubahan yang tidak disengaja adalah perubahan yang terjadi tanpa diketahui atau direncanakan sebelumnya oleh anggota masyarakat. Dalam perubahan sosial di Yogyakarta, perubahan sosial yang disengaja adalah perubahan pemerintahan, sedangkan perubahan yang tidak disengaja adalah pola semakin kuatnya masyarakat padukuhan,

termasuk pula hilangnya kaum bangsawan secara berangsur-angsur dari kedudukan kelas atas dalam masyarakat.

Perubahan ini yang disengaja di dalam proses pemerintahan dimulai dari yang sangat sentralisir dan otokratis menjadi pemerintahan yang didesentralisir dan demokratis. Menurut Selo Sumardjan (2009), pada tahun 1957 pemerintah propinsi mengeluarkan keputusan untuk memberi para pemilik tanah di pedesaan hak waris dalam memiliki tanah. Keputusan ini tidak lebih dari suatu keberlanjutan logis dari perubahan yang disengaja yaitu untuk memberi kaum tani hak waris untuk menggarap sawah. Perubahan ini mendorong demokratisasi dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Dengan kata lain, pemikiran ini justru bersumber dari permasalahan di masyarakat akibat kurangnya hak atas tanah yang kemudian diselesaikan melalui pemikiran yang demokratis dan kontekstual pada masanya.

Konteks tersebut diatas sebenarnya merupakan gagasan yang sangat tepat yang pada awal tahun 2000, pada era reformasi diterapkan di Indonesia dalam bentuk otonomi daerah, dimana tiap-tiap daerah memiliki kemungkinan porsi untuk pengelolaan yang lebih mandiri. Harapannya dengan otonomi daerah, proses pemerintahan akan lebih dekat ke rakyat dengan hasil kesejahteraan rakyat akan meningkat karena hasil bumi yang ada di suatu wilayah akan diolah dan digunakan untuk kemakmuran rakyat.

Pemikiran ini menunjukkan bahwa demokrasi sebenarnya sudah ada dalam pikiran Selo Sumardjan dan berasal dari kearifan lokal seorang raja di Yogyakarta yang mendorong perubahan sosial di tataran masyarakat yang hasilnya luar biasa bagi perkembangan dan dinamika masyarakat khususnya di Yogyakarta.

Proses perubahan sosial yang terjadi di Yogyakarta, ketika itu memunculkan dalil-dalil umum yang merupakan karakteristik perubahan sosial (Sumardjan, 2009:453-486) sebagai berikut:

1. Kalau ada rangsangan yang cukup kuat untuk mengatasi hambatan-hambatan yang merintangai tahap permulaan proses perubahan, maka hasrat akan perubahan sosial bisa berubah menjadi tindakan untuk mengubah.

2. Orang-orang yang mengalami tekanan kuat dari luar cenderung mengalihkan agresi balasan mereka dari sumber tekanan yang sebenarnya ke sasaran-sasaran materiil yang ada sangkut pautnya dengan sumber itu.
3. Rakyat yang tertekan oleh kekuatan luar cenderung untuk berkerjasama dengan kekuatan luar, tetapi hanya untuk mempertahankan ketentraman jiwa mereka.
4. Orang-orang yang tertekan cenderung untuk menjadi lebih agresif. Hal ini disebabkan mereka semakin menyadari adanya kesenjangan antara keadaan hidup sekarang dengan keadaan yang diinginkan.
5. Proses perubahan social di kalangan para pelopor-pelopornya bermula dari pemikiran ke sesuatu di luar (eksternal). Di kalangan para warga masyarakat lainnya, proses itu berlangsung dari sesuatu di luar (eksternal) ke sesuatu yang bersifat kelembagaan.
6. Harta kekayaan yang diinginkan, tetapi tidak bisa lagi diperoleh karena jalan itu tertutup oleh kekuatan-kekuatan luar sehingga telah kehilangan nilai sosialnya oleh rasionalisasi. Dalam hal yang ekstrim, harta kekayaan itu tidak dihargai
7. Rakyat menolak perubahan karena berbagai alasan, antara lain:
 - a. Mereka tak memahaminya,
 - b. Perubahan itu bertentangan dengan nilai-nilai serta norma-norma yang ada,
 - c. Para anggota masyarakat yang berkepentingan dengan keadaan yang ada (*vested interest*) cukup kuat menolak perubahan,
 - d. Resiko yang terkandung dalam perubahan itu lebih besar dari pada jaminan sosial dan ekonomi yang bisa diusahakan,
 - e. Pelopor perubahan ditolak,
8. Perubahan-perubahan yang tidak merata pada berbagai sektor kebudayaan masyarakat cenderung menimbulkan ketegangan-ketegangan yang mengganggu keseimbangan sosial,
9. Dalam proses perubahan social, kebiasaan-kebiasaan lama dipertahankan dan diterapkan pada inovasi sehingga tiba

- saatnya kebiasaan-kebiasaan baru yang lebih menguntungkan menggantikan yang lama,
10. Kalau rakyat terus menerus tidak diberi kesempatan untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhan sosialnya, mereka cenderung beralih merenungkan hal bukan keduniawian untuk mendapatkan ketentraman jiwa. Dalam hal sebaliknya, mereka cenderung untuk menjadi lebih sekuler dalam sistem kepercayaannya,
 11. Suatu perubahan sosial yang diprakarsai dan dilaksanakan oleh pelopor yang berlawanan dengan kepentingan-kepentingan pribadi (*vested interests*) cenderung untuk berhasil,
 12. Perubahan yang dimulai dengan pertukaran pikiran secara bebas diantara para warga masyarakat yang terlibat, cenderung mencapai sukses yang lebih lama daripada perubahan yang dipaksakan dengan dekrit pada mereka,
 13. Perubahan dari sistem kelas tertutup ke kelas terbuka akan disertai dengan perubahan dari sistem komunikasi vertical satu arah ke arah sistem komunikasi vertikal dua arah,
 14. Perubahan dari sistem kelas tertutup ke kelas terbuka cenderung untuk mengalihkan orientasi rakyat dari tradisi. Maka, mereka menjadi lebih mudah menerima perubahan-perubahan yang lainnya,
 15. Semakin lama dan semakin berat penderitaan yang telah dialami oleh rakyat karena berbagai ketegangan psikologis dan frustrasi, maka semakin tersebar luas dan cepat kecenderungan perubahan yang akan menuju pada kelegaan.

Bab 8

MANSUR FAKIH : MENYOAL GLOBALISASI (NEOLIBERALISME PEMBANGUNAN)

Pendahuluan

Tulisan ini membahas biografi dan pemikiran Mansur Fakih tentang globalisasi dalam paradigma pembangunan developmentalisme, aktivisme sosial di Indonesia dan analisis gender sebagai alat perubahan (transformasi) sosial. Membahas biografi dan pemikiran Mansur Fakih merupakan hal yang signifikan untuk memahami bagaimana konteks luas paradigma pembangunan developmentalisme Indonesia yang secara massif dimulai sejak masa Orde Baru, dan bagaimana efek paradigma developmentalisme Indonesia tersebut berdampak terutama terhadap perempuan dari kelompok masyarakat dengan ekonomi rendah.

Berbeda dengan kaum intelektual Indonesia kebanyakan yang cenderung untuk berada di menara gading tanpa terlibat dengan problem real masyarakat akar rumput, Mansur Fakih memilih untuk menjadi seorang intelektual organik. Mengadopsi istilah Gramsci tentang intelektualisme organik, Mansur Fakih (2002) mendefinisikan intelektual organik sebagai seorang intelektual yang lahir dan tumbuh tidak hanya dalam kemegahan menara gading dunia akademis dan ilmiah, melainkan juga di dalam alam nyata komunitas akar rumput. Kaum intelektual organik memahami kondisi dan kebutuhan real masyarakat di mana ia tumbuh, dan menghasilkan ilmu pengetahuan yang mengakar dan benar-benar ditujukan untuk meningkatkan kesejahteraan hidup masyarakat. Sepanjang hidupnya, Mansur Fakih mendedikasikan pengetahuan, pengalaman dan aktivisme sosialnya dalam dan untuk kelompok-kelompok marginal

di Indonesia demi terciptanya Indonesia yang berkeadilan baik dalam bidang sosial maupun ekonomi.

Tulisan dalam bab ini terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama membahas biografi singkat Mansur Fakih sekaligus menggambarkan kehidupan Mansur Fakih sebagai seorang intelektual dan aktivis gerakan sosial Indonesia. Bagian kedua membahas pandangan Mansur Fakih terhadap ekonomi dan pembangunan, serta kaitannya dengan globalisasi dan neoliberalisme, transformasi sosial melalui pendidikan yang menyadarkan, dan analisis gender sebagai salah satu alat untuk menganalisis ketidakadilan ekonomi global.

Biografi Singkat Mansur Fakih 1953 – 2004

Mansur Fakih dilahirkan di desa Ngawi, Bojonegoro, Jawa Timur. Ia merupakan anak tertua dari Sembilan bersaudara. Ayahnya bernama Mansur bin Yahya dan ibunya bernama Siti Maryam binti Imam Fakih. Mansur Fakih menikah dengan Nena Lam'anah dan dari pernikahan tersebut ia memiliki dua orang anak laki-laki.

Karir akademis Mansur Fakih dimulai sejak ia diterima menjadi seorang mahasiswa di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah yang dulu dikenal sebagai Institut Agama Islam Indonesia (IAIN). Ia belajar di fakultas Ushuluddin dan menyelesaikan kuliah sarjana pada 1979. Pada tahun 1970-an, diskursus pemikiran Islam Indonesia didominasi oleh ide modernisasi Islam, dan IAIN Syarif Hidayatullah dengan rektornya, Harun Nasution pada saat itu aktif menyebarkan ide modernisasi Islam ini dalam tradisi pemikiran Islam Indonesia. Diantara teman-teman angkatan Mansur Fakih pada saat itu adalah Azyumardi Azra dan Komaruddin Hidayat, yang mana keduanya dikenal sebagai ilmuwan muslim Indonesia. Berbeda dengan mayoritas koleganya yang saat itu bergabung dengan diskursus dan gerakan politik Islam, Mansur Fakih lebih tertarik untuk memfokuskan diri pada proses dan perkembangan pendidikan di Indonesia. Pada tahun 1990 Mansur Fakih mendapatkan gelar Master Pendidikan dan Perubahan Sosial (M.Ed. *in Education and Social Change*) dari University of Massachusetts. Kemudian pada tahun 1994, ia menyelesaikan pendidikan doktor dari universitas yang sama. Dalam menyelesaikan pendidikan

doktornya, Mansur Fakhri menggunakan pengalaman aktivisme sosialnya di Indonesia untuk membangun sebuah teori dan kritik terhadap studi pembangunan.

Pemikiran-pemikiran Mansur Fakhri dikategorikan sebagai pedagogi kritis Freire versi Indonesia karena ia menggunakan metodologi pendidikan kritis dalam pemikiran dan aktivisme sosialnya. Selain itu, ia juga mengintegrasikan ide aktivisme sosial dengan alam ideal teoritis akademis. Melalui pendekatan ini, Mansur Fakhri membangun tradisi intelektual organik di antara aktivis gerakan sosial dan ilmuwan Indonesia. Salah satu falsafah hidup Mansur Fakhri adalah "*idealism tanpa ilmu kosong, ilmu tanpa idealism mubadzir*". Filsafat hidup ini membawa Mansur Fakhri kepada pengembangan pendidikan populer sebagai salah satu fokus aktivisme sosialnya setelah menyelesaikan program doctoral.

Selama mengikuti training di program doctoralnya, pemikiran Mansur Fakhri diperdalam dengan ide-ide Antonio Gramsci dan teori-teori gerakan feminisme. Diantara professor pembimbingnya di University of Massachusetts adalah Arturo Escobar, seorang antropolog Amerika Latin yang mengembangkan teori dependensi melalui ide-idenya yang didasarkan kepada kasus kemiskinan dan ketertinggalan pembangunan di Amerika Latin. Meskipun demikian, Mansur Fakhri menganggap pandangan Escobar terlalu diwarnai oleh analisis Marxian klasik yang bersifat struktural dan deterministik sehingga Mansur lebih mengembangkan alternatif pemikiran dan kritik pembangunan melalui diskusi-diskusinya tentang isu-isu gender bersama mahasiswa doctoral lainnya, William Smith, murid langsung Paulo Freire yang berhasil mengembangkan praktek pedagogi pembebasan ala Freire (Markoes, etal. 2004).

Pada tahun 1994, bersama dengan teman-temannya termasuk Roem Topatimasang, Zumrotin K. Susilo, Wardah Hafidz, dan lain lain, Mansur Fakhri mendirikan *Resource Management and Development Consultants (REMDEC)* di Jakarta. Organisasi ini ditujukan untuk memfasilitasi *capacity building* untuk lembaga swadaya masyarakat atau LSM dan organisasi komunitas. Sebelum dan khususnya pada tahun 1997, rezim Suharto bereaksi secara agresif terhadap berbagai bentuk aktivisme sosial di Indonesia yang

dianggap berani memberontak serta mengancam kestabilan kekuasaan dan keamanan nasional. Dengan kondisi demikian, dibawah pengawasan Orde Baru, REMDEC, organisasi yang didirikan Mansur Fakhri bersama teman-temannya tidak dapat beroperasi maksimal seperti yang telah dicita-citakan. Berdasarkan dari hasil diskusi panjangnya dengan Roem Topatimasang atas masalah ini, Mansur dan Roem berinisiasi mendirikan sebuah organisasi yang bersifat lebih fleksibel daripada REMDEC. Organisasi yang kemudian didirikan ini dinamakan Institute for Social Transformation atau Insist (Tribute to Mansour Fakhri, www.umass.edu/cie/off_campus/-Fakhri-Mansour%20tributes.doc).

Insist dibentuk sebagai respons terhadap proses pembangunan di Indonesia yang termasuk di dalamnya kritik terhadap maraknya Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang menjadi agen dan pendukung pelaksanaan program-program pemerintah yang tidak berkeadilan sosial. Selain itu, Insist dibentuk untuk mengevaluasi LSM yang selama ini sangat bergantung pada dana asing selama era globalisasi. Lebih lanjut, Insist, sebagaimana dijelaskan dalam website mereka, berkeinginan untuk mereformasi LSM di Indonesia dan menjadi representasi utama untuk usaha Indonesia dalam mengembangkan diskursus kritis, perspektif alternatif, dan diskursus baru pemikiran. Pada tahun 2004, untuk memperingati 100 hari meninggalnya Mansur Fakhri, bersama dengan anggota organisasi, Roem Topatimasang mengganti nama organisasi ini menjadi *Indonesian Society for Social Transformation* (<http://insist.or.id>).

Mansur Fakhri menganggap Insist sebagai tempat dimana berbagai aktivis pergerakan sosial Indonesia dapat bertemu, belajar dan saling memperkaya keilmuan dan pengalaman satu dengan lainnya. Dalam pandangannya, Insist berfungsi tidak hanya sebagai sekolah, melainkan juga sebagai tempat dimana aktivis sosial Indonesia bergelut tidak hanya dalam level diskursus intelektual melainkan juga berjuang untuk transformasi sosial (Tribute to Mansour Fakhri, www.umass.edu/cie/off_campus/Fakhri-Mansour%20tributes.doc).

Sejak tahun 1993 hingga tahun 1996, Mansur Fakhri ditunjuk sebagai representasi OXFAM-UK-I untuk Indonesia. Melalui OXFAM,

Mansur Fakih memperkenalkan analisis gender dan beragam pendekatan gender lainnya secara lebih komprehensif kepada aktivis gerakan sosial Indonesia. Selain menjadi representasi OXFAM, Mansur Fakih juga dipilih sebagai utusan Indonesia dalam "*Helsinki Process*", sebuah forum internasional yang diinisiasi pendiriannya oleh menteri luar negeri Finlandia, beberapa negara selatan dan LSM internasional untuk membuka dialog inklusif antar *stakeholder* utama dengan pemerintahan global dalam mengatasi masalah yang dihasilkan dari proses globalisasi. Sejak tahun 2002 sampai dengan 2004, Mansur Fakih terpilih menjadi anggota Komnas HAM. Selanjutnya pada tanggal 16 Februari 2004, berbagai media nasional mengabarkan bahwa Mansur Fakih telah meninggal dunia dan dikuburkan di Sleman Jogjakarta setelah serangan jantung yang ketiga (<http://www.tempo.co/read/news/2004/02/16/05539705/Mansur-Fakih-Meninggal-Dunia>).

Mansur Fakih, Neoliberalisme, Globalisasi dan Ketidakadilan Global

Slogan Washington Consensus:

"Trade not Aid."

Poor countries were to trade their way out of debt (Collins, 2012).

Dalam bukunya, jalan lain Manifesto Intelektual Organik (Fakih, 2002) dan Neoliberalisme dan Globalisasi (Fakih, 2004), Mansur Fakih menjelaskan secara kronologis arti globalisasi dalam konteks pembangunan di Indonesia. Ia menyadari bahwa sejak kemerdekaannya, Indonesia tidak pernah benar-benar merdeka secara nasional dalam hal ekonomi dan pembangunan sebagaimana yang terjadi pada negara-negara di Afrika pada Era postkolonial. Sependapat dengan Perkins (2004), Phelippe Diaz (2008) dan Susan George (2011), Mansur Fakih berargumentasi bahwa globalisasi adalah sebuah istilah yang sangat berkaitan dengan neoliberalisme dan neoliberalisme pada kenyataannya adalah kepanjangan daripada kapitalisme dan developmentalisme. Neoliberalisme menurut

Mansur Fakhri tidak beranjak dari konsep liberalisme Adam Smith. Neoliberalisme adalah reinvensi kapitalisme yang telah ditolak oleh konsep ekonomi baru yang berperspektif keadilan sosial, perlindungan terhadap tradisi dan hak tanah ulayat, dan bentuk-bentuk lain dari pergerakan sosial di penghujung abad ke-20 (Fakhri, 2004).

Neoliberalisme berpendirian bahwa kesejahteraan sosial pada dasarnya dihitung dan diukur dengan pertumbuhan ekonomi nasional atau Gross National Product (GNP). Neoliberalisme percaya bahwa secara umum pertumbuhan ekonomi nasional akan mencapai tingkat maksimalnya jika pasar mengikuti prinsip-prinsip ekonomi neoliberal. Diantara prinsip-prinsip ekonomi neoliberal tersebut adalah pertama, meliberalkan pasar dan kurs mata uang, kedua, menstabilkan inflasi dan ekonomi makro, ketiga, memprivatisasi aset dan pelayanan publik, dan terakhir, tidak adanya intervensi dari negara. Ide dasar tentang bagaimana ekonomi pasar harus dijalankan secara global berdasarkan prinsip-prinsip ekonomi neoliberal berkembang kepada apa yang kita kenal sekarang sebagai globalisasi yang secara massif dipromosikan dalam Washington Consensus yang didukung oleh perdana menteri Margaret Thatcher dan presiden Ronald Reagan (Collins, 2012; Fakhri, 2002).

Globalisasi juga dikenal sebagai perkembangan yang cepat dari kapitalisme melalui pasar global, investasi, dan produksi bahan-bahan konsumen oleh korporasi transnasional (TNCs). Institusi internasional seperti *International Finance Institution* (IFIs), *International Monetary Fund* (IMF), *World Trade Organization* (WTO) mengatur pelaksanaan struktur ekonomi global ini melalui bank dunia (Fakhri, 2002; George, 2004; Collins, 2007). Dalam penjelasan sederhananya, Mansur Fakhri mendefinisikan globalisasi sebagai proses pengintegrasian ekonomi negara miskin dan berkembang kepada apa yang disebut dengan sebuah sistem ekonomi global. Hasil dari mistifikasi ini adalah bahwa paradigma pasar bebas membuat negara miskin dan negara berkembang termasuk orang-orang yang tidak beruntung di dalamnya termarginalkan ke pojok pembangunan karena dengan menggunakan sistem ekonomi nonregulasi ini, hanya pemilik modal yang mendapatkan keuntungan. Adapun negara

miskin dan berkembang tidak memiliki kemerdekaan untuk memilih apa yang mereka perlukan untuk pembangunan ekonomi nasional mereka, sebaliknya, mereka diwajibkan untuk mengembangkan kebijakan ekonomi mereka dengan mengikuti syarat dan kondisi yang ditentukan berdasarkan kebutuhan dan keuntungan pemilik modal, yakni korporasi transnasional dan negara maju yang didukung oleh institusi-institusi ekonomi dunia tersebut di atas.

Hutang negara miskin dan berkembang merupakan alat yang efektif untuk “menjinakkan” negara-negara tersebut sekaligus memaksa mereka untuk mengikuti model pembangunan yang telah didesain oleh IMF dan bank dunia melalui structural adjustment program (SAP). Diantara contoh nyata ketidakadilan *economic game* yang menguntungkan negara maju dan merugikan negara berkembang dan miskin ini adalah retorika terselubung dari tatanan ekonomi global, yakni, untuk mengurangi beban hutang, negara miskin dan berkembang serta menambah penghasilan nasional negara-negara yang berhutang tersebut, WTO bersama IMF, Bank Dunia dan TNCs, melalui SAP memaksa negara-negara miskin dan berkembang untuk secara bersamaan memproduksi secara massif bahan-bahan mentah seperti teh, kopi, kelapa sawit, bahan mentah dari perut bumi dan lainnya serta mengekspornya ke negara-negara maju. Ketersediaan barang yang melimpah dari berbagai negara ini kemudian menyebabkan over-produksi dan konsekuensi nyata dari over-produksi adalah penurunan harga barang secara signifikan. Susan George dalam Sri Wahyuni (2012) mengatakan bahwa, bahkan seseorang yang tidak pernah belajar sistem ekonomi yang rumit juga akan mengerti bahwa ketersediaan barang yang melimpah akan menurunkan harga barang. Penurunan harga barang ini menguntungkan bagi negara-negara industri karena ketersediaan bahan mentah dengan harga murah menurunkan biaya produksi barang-barang ekspor mereka, dan merugikan negara miskin atau negara berkembang yang terbelit hutang karena kemudian merekalah yang diharuskan untuk membeli barang-barang ekspor negara industri tersebut dengan harga yang mahal (Collins, 2007; George, 2004; 2011). Mansur, seperti halnya banyak ilmuwan kritis lain, beranggapan bahwasanya tatanan ekonomi global yang baru ini

tidak adil, karena pemberian pinjaman dan bantuan kepada negara miskin dan berkembang pada hakikatnya hanyalah memberikan keuntungan bagi perusahaan transnasional dan negara maju yang berafiliasi (Fakih, 2004).

Mansur Fakih dan Ide Transformasi Sosial

Dalam karya-karyanya, sebagaimana telah dijelaskan pada subjudul sebelumnya, Mansur Fakih menyatakan bahwa negara miskin dan negara berkembang menyerap paradigma globalisasi sebagai proses pembangunan mainstream di negara mereka melalui berbagai imposisi *Structural Adjustment Programs* (SAP) yang diterapkan oleh organisasi ekonomi dunia untuk negara mereka. Paradigma developmentalisme yang seperti ini wajib diterapkan di negara-negara tersebut melalui regulasi nasional dan internasional mereka. Selain itu, hal ini juga diterapkan melalui adanya penciptaan stabilisasi dan keamanan nasional (kebanyakan dalam bentuk pemerintahan otoriter) dan pendidikan.

Analisis di atas mendukung sebagian pandangan yang mengatakan bahwa di berbagai negara miskin dan berkembang, terdapat rezim boneka yang menggunakan kekuatan militer untuk mengamankan berjalannya proses globalisasi ekonomi di negara dan pemerintahan mereka. Selain itu, proses pendidikan juga kerap digunakan untuk melestarikan pembenaran rezim dan kekuasaan. Muhammad Agus Nuryatno (2005) berargumentasi bahwa pendidikan dan proses kependidikan di Indonesia bukanlah sebuah arena yang netral. Pendidikan di Indonesia yang seharusnya bersifat netral dan digunakan untuk memupuk nilai-nilai kebenaran, keadilan dan kemanusiaan lebih sering dimanfaatkan untuk keberlangsungan kekuasaan pemerintah dalam kurun waktu yang selama mungkin. Mansur Fakih (2003) menyatakan bahwa pendidikan seringkali disalahgunakan untuk menyebarluaskan propaganda ideologi, kekuasaan dan politik yang mendukung keberlanjutan paradigma developmentalisme. Kondisi pendidikan yang seperti ini pada akhirnya menciptakan suatu kondisi sosial dimana mempertanyakan dan mengkritisi struktur sosial yang tidak berkeadilan menjadi suatu hal yang mustahil untuk dilaksanakan. Dengan demikian, diperlukan

pendidikan yang bersifat kritis yang dapat membangun kesadaran masyarakat untuk mempertanyakan struktur sosial dan mengganti sistem guna melaksanakan proses transformasi sosial.

Mansur Fakih dan Gender Analisis Sebagai Alat Transformasi Sosial

Tidak hanya dikenal sebagai bapak pendidikan pedagogi kritis Indonesia, Mansur Fakih juga dianggap sebagai pionir gender mainstreaming Indonesia di kalangan penggiat perempuan Indonesia. Menurut Fakih, langkah untuk mentransformasi masyarakat adalah dengan menciptakan hubungan yang berkeadilan dalam relasi gender. Meskipun gender telah dikenal sebagai istilah yang populer dalam diskursus keadilan sosial di Indonesia, implementasi riil daripada keadilan gender di banyak aspek dalam masyarakat di Indonesia terutama dalam level pemerintahan masih sekedar hiasan bibir. Masih banyak terdapat kesalah pahaman tentang gender sebagai isu aktivisme sosial bahkan diantara para pekerja keadilan sosial itu sendiri. Hal ini terjadi karena isu sensitivitas gender kerap kali dianggap dan didistorsi sebagai melulu gerakan perempuan mencari pembebasan dari laki-laki. Padahal, gerakan keadilan gender adalah payung lebar untuk segala bentuk pergerakan perempuan yang mengkritisi struktur ketidakadilan sosial yang saat ini sangat dipengaruhi oleh terutama struktur ekonomi baru.

Dalam bukunya, Analisis Gender dan Transformasi Sosial (2008), Mansur Fakih menjelaskan bahwa gender analisis merupakan analisis baru dalam sejarah diskursus keadilan sosial. Analisis gender, sebagaimana ia jelaskan lebih lanjut, mempertajam analisis kritis yang telah ada, sebagai contoh, kritik budaya dan hegemoni ideologi Antonio Gramsci akan lebih kontekstual jika Gramscians juga menganalisa isu-isu gender. Dalam buku yang sama, Mansur juga menyebutkan membangun hubungan gender yang berkeadilan dalam masyarakat merupakan hal yang sulit, tidak hanya karena hal itu mempertanyakan kembali hubungan perempuan dan laki-laki dalam masyarakat, melainkan juga karena pemikiran berbasis gender dan aktivisme sosial berbasis gender seringkali dianggap sebagai produk Barat yang dianggap tidak sesuai untuk

diterapkan dalam kultur di Indonesia. Indonesia, kaitannya dengan hal ini, adalah negara Muslim terbesar dunia, sehingga Indonesia mengakui persamaan hak dan kemuliaan perempuan dan laki-laki di mata Tuhan. Islam memuliakan perempuan dan ketidakadilan yang dialami oleh terutama perempuan kaum marginal sebagai konsekuensi dari penerapan sistem ekonomi global perlu dianalisis dan ditransformasi melalui salah satunya alat analisis gender yang dianggap tajam untuk mendapatkan data-data akurat subordinasi gender.

Berdasarkan riset analisis gender Mansur (1997) menyampaikan bahwa diantara bentuk ketidakadilan sosial yang umum terjadi di masyarakat di era pembangunan adalah marginalisasi gender dan perempuan. Proses marginalisasi perempuan menyebabkan kemiskinan perempuan. Para ilmuwan membuktikan bahwa perempuan termarginalkan dari sumber ekonomi tradisional mereka dikarenakan globalisasi, modernisasi, dan industrialisasi. Dalam kasus Indonesia, Mansur mengatakan bahwasanya petani perempuan di pedesaan Indonesia termarginalkan dari lahan mereka dengan adanya revolusi hijau yang hanya berfokus pada mesin dan petani laki-laki selama masa Orde Baru. Lebih lanjut Mansur menjelaskan bahwa proses marginalisasi tersebut menciptakan kondisi kemiskinan baru baik bagi laki-laki maupun perempuan.

Perempuan menjadi pihak yang paling dipojokkan oleh sistem ekonomi neoliberal karena setelah dimarginalkan dari sumber pendapatan ekonomi tradisional mereka, perempuan kemudian dipaksa untuk berpartisipasi sebagai pekerja utama sistem ini. Untuk mendapatkan keuntungan lebih, sebagai nafas utama sistem neoliberalisme, korporasi transnasional membutuhkan tangan terampil perempuan untuk produksi massal berbagai produk mereka. Tangan perempuan dianggap lebih terampil untuk pekerjaan-pekerjaan massal sehingga waktu produksi yang diperlukan akan menjadi lebih singkat dan hasil pekerjaan menjadi lebih baik (Eisenstein, 2010). Selain itu, korporasi transnasional lebih memilih perempuan sebagai pekerja juga dikarenakan oleh anggapan bahwa perempuan tidak memiliki aliansi yang kuat dengan

organisasi dan pergerakan, sehingga perempuan dianggap lemah dan dapat dibayar dengan gaji yang lebih rendah. Dari penjelasan ini, dapat kita pahami mengapa banyak dari laki-laki yang merupakan tulang punggung keluarga dalam sistem sosial Indonesia kehilangan pekerjaan dan selanjutnya tidak mendapatkan lowongan pekerjaan, sedangkan perempuan, dalam sistem ekonomi yang seperti ini menjadi tulang punggung utama keluarga jika tidak sebagai tulang punggung kedua.

Berdasarkan sejarah struktur sosial ini, Mansur berargumentasi bahwasanya merupakan hal yang penting untuk membangun ketertarikan dalam isu-isu gender di lingkaran institusi pendidikan LSM yang bergerak dalam bidang hak asasi manusia, yakni dengan menjadikan hak perempuan sebagai bagian dari hak asasi manusia. Selain itu, penulis beranggapan bahwa penting untuk menanamkan pemahaman akan mistifikasi globalisasi dan sistem ekonomi neoliberal di institusi pendidikan tanah air, sehingga manusia Indonesia ke depannya dapat bertransformasi kepada suatu kesadaran kritis yang selanjutnya menjadi pemicu untuk menciptakan sistem ekonomi Indonesia yang independent dari hutang dan hegemoni internasional.

Kesimpulan

Selama rezim Soeharto berkuasa seringkali dinyatakan bahwasanya pembangunan Indonesia diperlukan untuk modernisasi Indonesia secara keseluruhan. Ide pembangunan yang seperti ini didiseminasikan melalui berbagai bentuk propaganda, yang mana melalui propaganda ini, Presiden Soeharto dipercaya sebagai bapak pembangunan Indonesia dan karenanya dianggap sebagai pahlawan Indonesia. Mempelajari kehidupan dan pandangan Mansur Fakih bagaimanapun juga membuat kita berpikir untuk mempertanyakan kembali proses modernisasi dan developmentalisme yang bahkan sampai saat ini masih dilaksanakan di Indonesia secara massif.

Sebagai seseorang yang telah lama berkecimpung dalam sosial aktivisme Indonesia, Mansur Fakih percaya bahwa memahami analisis gender dalam kaitannya dengan ketidakadilan dalam berbagai komunitas yang dihasilkan dari sistem ekonomi dan politik

global, neoliberalisme dan liberalisasi adalah hal yang sangat penting. Mendiseminasikan ide-idenya tidak hanya melalui dunia akademis tetapi juga melalui aktivisme sosial, Mansur Fakih percaya bahwa diantara jalan untuk mengubah kondisi ketidakadilan sosial adalah melalui transformasi sosial. Adapun transformasi sosial berdasarkan analisis gender adalah salah satu cara efektif untuk mengakhiri berbagai macam bentuk penindasan, pemarginalan, dan diskriminasi. Sebagai kesimpulan di akhir tulisan ini, sebagaimana yang telah diungkapkan Mansur Fakih di atas, analisis gender melengkapi analisis kritik sosial yang lain.

Bab 9

DIALEKTIKA ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

Dorongan Indigenisasi Teori Sosial

Perkembangan ilmu sosial tidak pernah lepas dari hegemoni Barat dengan teori-teori sosialnya yang dipakai, dirujuk dan dijadikan basis pijakan untuk pembelajaran dan analisis fenomena lokal yang ada di Indonesia. Di satu sisi ketergantungan itu melahirkan keuntungan karena negara-negara dunia ketika termasuk Indonesia, mendapatkan dasar pijakan, aplikasi teori yang dikembangkan di Eropa dan Amerika untuk kemudian tinggal diaplikasikan di Indonesia. Hal ini akan memudahkan ilmuwan lokal untuk menganalisis dan memberikan solusi bagi permasalahan yang muncul di ranah lokal. Paling tidak ilmu sosial Barat membuka dan mencerahkan cakrawala keilmuwan lokal sehingga memprovokasi teoretisi lokal untuk melakukan hal yang sama dengan subjek ranah yang berbeda.

Perkembangan ilmu sosial Barat yang massif di Indonesia tidak seluruhnya menguntungkan, karena justru penggunaan teori-teori Barat mampu menganalisis dengan baik, memetakan dan mendeskripsikan tetapi kurang pas dan tepat untuk menjawab berbagai permasalahan di ranah lokal yang memiliki ke khasan dan karakteristik yang berbeda di bandingkan dengan Barat. Kondisi ini sudah lama di ketahui hanya saja inferioritas ilmuwan lokal membuat berbagai solusi atas dasar kearifan lokal tidak muncul dan tergantikan dengan ilmu sosial Barat yang tidak pas ketika diterapkan di Indonesia.

Selama beberapa dekade, ilmuwan sosial kita terperangkap untuk selalu berpijak pada teori-teori bentukan Barat dalam

menganalisis berbagai persoalan yang tumbuh dan berkembang di Indonesia. Meskipun hal tersebut sah-sah saja, tetapi yang harus dipahami adalah bahwa sebuah teori sosial dibentuk berdasarkan referensi sosial yang dihadapinya, sehingga memunculkan jawaban yang sesungguhnya berdasarkan realitas sosial yang ada (Santoso, 2003). Hal inilah yang mendorong gerakan indigenisasi, indegenisasi teori sosial lokal untuk menghasilkan teori sosial yang lahir dari permasalahan sosial lokal, dianalisis dengan pendekatan lokal dan tepat solusinya untuk diterapkan di aras lokal.

Upaya untuk memindigenisasikan ilmu-ilmu sosial diperlukan untuk mendobrak dominasi hegemoni teori sosial Barat yang sarat kepentingan. Teori sosial Barat bukan tidak baik dan bagus, hanya saja karena teori sosial Barat lahir dan dibesarkan dalam masyarakat Barat yang berbeda karakter dengan masyarakat Indonesia, menyebabkan apabila langsung diterapkan hampir pasti tidak akan tepat sasaran. Industrialisasi dengan turunan teori pembangunan, teori ekonomi kapitalis dan sebagainya merupakan hasil dari dominasi Barat yang ingin pula diterapkan dinegara-negara dunia ketiga dengan cita-cita yang sama untuk menjadikan negara dunia ketiga memiliki perkembangan yang sama dengan negara Eropa. Akan tetapi hasil yang berbeda justru didapat karena perbedaan karakter masyarakatnya. Industrialisasi sukses diterap-kan di negara-negara Eropa karena masyarakatnya sudah maju dan memang memiliki keinginan untuk mengembangkan industri. Hal tersebut berbanding terbalik dengan negara-negara dunia ketiga, dimana mayoritas masyarakatnya belum memiliki fondasi budaya maju, sehingga yang terjadi justru industrialisasi menghasilkan masyarakat yang gegar budaya karena tahapan perubahannya melompat tidak sesuai dengan tahapan yang memang telah dikondisikan untuk perkembangan industri.

Masyarakat tradisional secara langsung dipaksa untuk masuk ke ranah industri dengan budaya yang jauh berbeda. Masyarakat tradisional sangat terbiasa dengan pola kekerabatan, kekeluargaan yang mendorong masyarakat dengan tipe ini untuk bekerja secara kelompok. Pola ini jauh berbeda dengan industri di mana justru pola individu yang ditonjolkan dengan semangat kompetisinya untuk

menghasilkan efisiensi kerja. Belum lagi masalah budaya kerja yang berbeda, pendapatan yang tinggi yang tidak didukung dengan edukasi yang baik bagi masyarakat untuk mengelola keuangannya secara efisien. Kondisi ini mengakibatkan bukan kesejahteraan yang meningkat seperti yang diimpikan oleh ilmuwan Barat dengan adanya industrialisasi, tetapi justru yang muncul adalah tipikal masyarakat yang haus akan konsumsi. Masyarakat yang justru menjadi obyek dari industrialisasi bukan subyek pendorong industrialisasi. Pada akhirnya justru yang menikmati keuntungan paling besar adalah negara-negara Eropa dan Amerika.

Belum lagi dominasi pengetahuan Barat yang diajarkan melalui lembaga formal terutama di bidang pendidikan yang banyak mengadopsi dan menggunakan teori-teori Barat sebagai sumber belajar dan analisis yang dikembangkan di tingkat pendidikan. Ironisnya hal ini justru diperbarah dengan anggapan kebanggaan ketika hampir semua materi dan teori bersumber pada Barat akan menaikkan gengsi dan kualitas pembelajaran, sehingga anak didik hanya dicekoki berbagai teori yang muncul di Barat tanpa tahu apakah nanti teori-teori ini akan bisa diterapkan di tingkat lokal. Pun demikian dengan ilmuwan lokal, dimana kearifan lokal yang ada justru tidak tergali dengan maksimal, akibat kemalasan dan ketidakbanggaan pada lokalitas.

Banyak ilmuwan sosial kita yang sering kali merasa bangga dengan penguasaan teori-teori Barat yang kemudian dipaksakan dipakai untuk menganalisis setiap fenomena sosial lokal yang terjadi. Padahal setiap teori sosial selalu dibentuk berdasarkan kondisi-kondisi tertentu, yang setiap kondisi belum tentu sama. Menggunakan teori sosial yang tidak sesuai dengan kondisi yang hendak dijelaskan sama saja memberlakukan fenomena sosial selalu sama (Santoso, 2003). Sehebat apapun sebuah teori, kalau tidak memiliki hubungan terhadap kondisi yang hendak dijelaskan, maka ia hanya akan menjadi teori sosial yang tidak bermakna sama sekali. Oleh sebab itu perlu memang untuk melakukan gerakan indigenisasi, terutama yang dilakukan di ranah akademik untuk mulai mengenalkan dan mendorong peserta didik untuk memformulasikan teori-

teori sosial baru yang nantinya akan menjadi dorongan untuk mengglobalkan teori lokal.

Pada dasarnya gerakan indigenisasi berawal dari situasi ilmu sosial di Indonesia yang menghadapi berbagai kendala, baik ditinjau dari aspek historis, sosiologis maupun filosofis. Secara historis, ilmu sosial yang dikembangkan di Indonesia berasal dari Barat, seperti teori ideologi, modernisme, struktural dan teori kritis. Secara sosiologis, kondisi ilmuwan ilmu sosial di Indonesia dinilai belum kondusif untuk tumbuhnya tradisi ilmiah yang kuat. Akibatnya belum lahir teori-teori besar yang berpengaruh di percaturan ilmu sosial secara global yang mampu menawarkan paradigma alternatif bagi pengembangan ilmu sosial. Secara filosofis, dasar-dasar pengembangan ilmu sosial, seperti paradigma, teori dan metodologi belum berkembang secara maksimal (Santoso, 2003).

Indigenisasi (indigenisasi) diperlukan untuk membentuk ilmu sosial yang khas, yang berwajah Indonesia yang diambil dan dibangun berdasarkan preferensi lokal yang sesuai dengan kebutuhan lokal yang juga dijelaskan dalam konteks lokal. Indigenisasi diartikan sebagai domestifikasi, upaya untuk membangun teori yang khas dan digali dari unsure etnik, budaya atau agama yang sesuai dengan komunitas pendukungnya. Atau bisa juga diartikan sebagai bentuk penyeleksian teori asing yang sesuai dengan keadaan Indonesia.

Menurut Ignas Kleden (1987:14-15) indigenisasi terjadi karena tiga alasan:

1. Secara akademis

Ilmu sosial di negara dunia ketiga berawal mula dari Barat. Kerangka teoretis, prinsip-prinsip metodologi dan pengetahuan teknis penelitian dibentuk di Barat, yang tentu saja sejalan dengan kebutuhan dan preferensi Barat serta filsafat dan kepercayaan Barat. Sebagai akibat dari pengambilalihan serta penerapan ilmu sosial Barat, maka perlu banyak waktu untuk melakukan seleksi serta penyesuaian. Alih teknologi telah memberikan banyak pelajaran bahwa betapa sulit berurusan dengan perangkat lunak yang dalam kenyataannya merupakan bagian terbesar dari tubuh ilmu sosial yang meliputi asumsi nilai, preferensi ideologis,

apriori kognitif dan orientasi filosofis. Dilihat dari fakta tersebut, maka akan jauh lebih efisien jika para ilmuwan sosial di negara dunia ketiga membentuk temuan-temuan lokal, diorganisasikan menurut cara penjelasan setempat atau interpretasi pribumi, yang diorientasikan kepada kebutuhan-kebutuhan lokal dan diharapkan dapat memberikan jawaban langsung terhadap masalah-masalah setempat.

2. Secara ideologis

Penduduk di negara dunia ketiga belum dapat melepaskan diri dari perasaan umum bahwa negaranya sudah biasa menjadi objek kolonisasi

3. Secara teoretis

Tidak hanya berhubungan dengan daya penjas teori-teori tema sosial, tetapi juga dengan implikasi politis dan impilkasi nilainya.

Ketiga kondisi alasan tersebut yang mendorong perlunya dilakukan banyak kajian lokal yang mulai diangkat untuk mengembangkan teori-teori sosial lokal yang berbasis pada etnisitas, budaya dan kepercayaan lokal. Termasuk pengembangannya untuk pengetahuan akademik di ranah pendidikan yang perlu diajarkan dan mulai diapresiasi untuk mendorong *superiority* lokalitas.

Perkembangan Ilmu Sosial dalam Kerangka Indigenisasi

Dinamika kajian ilmu sosial di Indonesia tidak pernah terlepas dari dikotomi Barat dan Timur dimana pembagian tersebut memunculkan superioritas vs inferioritas antara negara-negara maju dengan negara-negara dunia ketiga. Istilah yang memunculkan ada dikotomi dalam hal penentuan klasifikasi negara pun sebenarnya sudah menampakkan kecenderungan sikap superior itu. Hal inilah yang mendorong negara-negara yang terhegemoni atas Barat melakukan perlawanan pengetahuan dengan mendorong tumbuh kembangnya pengetahuan lokal dengan upaya untuk mendudukkan ilmu-ilmu sosial dalam kerangka lokal yang kemudian disebut sebagai indigenisasi.

Arti kata indigenisasi sendiri memiliki beberapa makna (Santoso, 2003:54-56) indigenisasi diartikan sebagai pembentukan teori dan metode pribumi. Dengan kata lain indigenisasi tidak hanya

berhenti pada tataran teoretis, tetapi juga tataran metodologis. Di Indonesia indigenisasi sering kali diartikan sebagai reaksi terhadap gerakan sekularisasi. Indigenisasi dalam konteks ini diartikan sebagai pengembangan ilmu sosial yang didasarkan pada ajaran Islam yang dianut oleh sebagian masyarakat muslim sebagai reaksi dan alternatif atas dominasi ilmu sosial Barat yang dinilai terlalu rasionalistik, materialistik, individualistik dan sekularistik. Pribumisasi merupakan cita-cita untuk memunculkan paradigma ilmu sosial yang digali dari ajaran Islam, sekaligus kritik atas ajaran Islam yang cenderung normative dan melangit, agar lebih bumi dan langsung berhubungan dengan realitas konkret masyarakat. Model ini yang dibahas penulis di dalam bab terdahulu tentang pemikiran Kuntowijoyo tentang konsep pengetahuan profetik.

Indigenisasi ilmu sosial di Indonesia sudah dimulai sejak awal 1980-an. Awalnya indigenisasi muncul sebagai reaksi atas dominasi filosofi dan ideology Barat dalam ilmu sosial. Dari sinilah yang mendorong ilmuwan untuk mengembangkan gagasan pemikiran alternatif untuk membangun ilmu sosial. Salah satu alternatif yang hingga sekarang sering kali diungkapkan adalah gagasan untuk menggali filosofi dan ideologi Pancasila sebagai dasar perkembangan ilmu. Dewasa ini seiring dengan kemajuan pendidikan dan dorongan kepercayaan juga mendorong alternatif lain dalam kajian ilmu sosial terutama yang berwawasan pada aspek keagamaan.

Gagasan untuk mendorong pengembangan ilmu sosial yang didasarkan pada filosofi dan ideology Pancasila muncul pada kongres-kongres Hispisi yang ditindaklanjuti dengan berbagai kebijakan terutama yang berkaitan dengan kurikulum pendidikan yang dilandasi semangat untuk menggelorakan Pancasila sebagai ideology dan dasar pengetahuan.

Indigenisasi dalam ilmu sosial kemanusiaan dirintis oleh Sartono Kartodirjo (Santoso, 2003: 61) khususnya dalam bidang sejarah. Sartono mencoba mengembangkan ilmu sejarah yang lebih mengarah pada historiografi dari Barat sentries menjadi Indonesia sentries. Dengan kata lain ada pergeseran materi ajar dari yang semula berorientasi pada kebudayaan Barat diubah menjadi sejarah kebudayaan Indonesia.

Dalam bidang ekonomi upaya indigenisasi dirintis oleh Mubyarto yang menawarkan konsep ekonomi Pancasila. Gagasan Mubyarto (Santoso, 2003:61-62) menawarkan lima ciri sistem ekonomi Pancasila yaitu:

1. Roda ekonomi digerakkan oleh rangsangan ekonomi, sosial dan moral
2. Kehendak kuat dari seluruh masyarakat kearah keadaan pemerataan sosial sesuai dengan asas kemanusiaan
3. Prioritas kebijakan ekonomi adalah penciptaan perekonomian nasional yang tangguh yang berarti nasionalisme menjiwai setiap kebijakan ekonomi
4. Koperasi sebagai soko guru perekonomian dan merupakan bentuk paling konkret dari usaha bersama
5. Adanya imbangan yang jelas dan tegas antara perencanaan di tingkat nasional dengan desentralisasi dalam pelaksanaan kegiatan ekonomi untuk menjamin keadilan ekonomi dan sosial

Di bidang sosiologi dan ilmu sosial kemasyarakatan muncul nama Selo Sumardjan, yang mendorong gagasan atas perubahan sosial yang dilihat bukan dari perspektif Barat, tetapi justru dilihat dari perpektif lokal terutama dalam kajiannya yang menitik beratkan pada perubahan sosial di masyarakat Yogyakarta era setelah kemerdekaan. Karya beliau ini justru membalikkan fakta pengetahuan yang selama ini mengadopsi pemikiran Barat, dalam karya ini justru Barat yang belajar untuk memahami Indonesia melalui teori pemikiran Selo Sumardjan.

Pemikiran-pemikiran dari para tokoh lokal ini tidak serta merta mendorong kemunculan ilmu-ilmu sosial lokal. Perlu gerakan secara menyeluruh termasuk juga kebijakan dari pemerintah yang mendorong terus lahirnya teori-teori yang berorientasi pada ranah lokal. Salah satu aktualisasi yang bisa dilakukan adalah dengan mendorong diskursus ilmu sosial lokal dalam ranah akademik kognitif di perguruan tinggi dengan mengajak mahasiswa berdiskusi, meneliti kajian lokal untuk melahirkan solusi aplikatif bagi realitas sosial masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American anthropologist* 104(3), 783-790.
- Fikri, A.F. & Dharwis, E. (peny.). (1996). *Anarki kepatihan*. Yogyakarta: LKiS.
- Al Banna, H. (2000). *Risalah pergerakan* (Jilid 2). Solo:Intermedia.
- Alatas, S. F. (2010). *Diskursus alternatif dalam ilmu sosial Asia*. Yogyakarta: Mizan.
- Amal, T.A. (1993). *Islam dan tantangan modernitas: studi atas pemikiran hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.
- An Nahlawi, A. (1403). *Ushulut tarbiyah Islamiyah wa asalibiha fil baiti wal madrasati wal mujtama*. Libanon: Dar Al- Fikr Al - Mu'asyir.
- Azali, K. *Metodologi Sejarah*. Diakses tanggal 20 Agustus 2014 dari <http://c2o-library.net/2013/01/metodologi-sejarah>.
- Budiman, A. (1976). Peranan mahasiswa sebagai intelegensia. *Prisma* 11, V.
- Budiman, A. (1983). Peranan mahasiswa sebagai cendekiawan. *Cendekiawan dan Politik*. Jakarta: LP3ES.
- Beilharz, P. (2003). *Teori-teori sosial: observasi kritis terhadap para filosof terkemuka*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Dr. Nasiwan, M.Si.,
Yuyun Sri Wahyuni, M.A., M.A

Beilharz, P. (2003). *Teori-teori sosial: observasi kritis terhadap para filosof terkemuka*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Berger, P. L. & Luckman, T. (1990). *Tafsir sosial atas Kenyataan*. Jakarta: LP3ES.

Biografi Kuntowijoyo. diakses 28 September 2014 dari x
<http://profil.merdeka.com/indonesia/k/kuntowijoyo/>.

Bourdieu, P. (1998). *Practical reason, on the theory of action*. California: Stanford University Press.

_____, (1990). *The logic of practice*. California: Stanford University Press.

Bryman, A. (2004). *Sosial research methods*. (Edisi kedua). Britain: Oxford Uni Press

Rahman, B. M. (1995). Dari tahap moral ke periode sejarah: pemikiran neo-modernisme Islam di Indonesia. *Ulumul Qur'an*, 3 (6).

Cheung, M. (2003). From 'theory' to 'discourse': the making of a translation anthology. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 66 (3), 390-401.

Collins, E. F. (2007). *Indonesia betrayed how development fails*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Collins, E. F. (2012, July 14). *Winners and losers neoliberal globalization*. Course Lecture. Ohio University. Athens, Oh.

Danim, S. (2002). *Menjadi peneliti kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia.

- Diaz, P. (Director/Writer). (2008). *The end of poverty* (Documentary movie). Cinema libre studio in collaboration with the Robert schalkenbach, DVD (2012).
- Effendi, S. (1996). *Membangun martabat manusia peranan ilmu-ilmu sosial dalam Pembangunan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Eisenstein, H. (2010). *Feminism seduced how global elites use women's labor and ideas to exploit the world*. London: Paradigm Publisher.
- Escobar, Arthuro, 2005, *Encountering Development: The making and Making of the Third World*, Princeton New Jersey, Princeton University Press
- Ali, F. & Efendy, B. (1986). *Merambah jalan baru Islam: rekonstruksi pemikiran Islam Indonesia masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Fakih, M. (1996). Posisi kaum perempuan dalam Islam: tinjauan dari analisis gender. *Membincang feminisme: diskursus gender perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Fakih, M. (2002). *Jalan lain manifesto intelektual organik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fakih, M. (2002). *Runtuhnya teori pembangunan dan globalisasi*. Yogyakarta: Insist Press.
- Fakih, M. (2008). *Analysis gender & transformasi sosial* (12th ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fakih, M., & Antonius, M. I., & Eko, P. (2003). *Menegakkan keadilan dan kemanusiaan: pegangan untuk membangun gerakan hak asasi manusia*. Yogyakarta: Insist Press.

Dr. Nasiwan, M.Si.,
Yuyun Sri Wahyuni, M.A., M.A

Fakih, M., & Roem, T., & Toto, R. (2000). *Pendidikan populer: membangun kesadaran kritis*. Yogyakarta: REaD book.

Faucault, M. (1997). *Seks dan kekuasaan*. Jakarta: Gramedia.

Francis, F. (1992). *The end of history and the last man*. Penguin Book

George, S. (2004). *Another world is possible if*. New York: Verso.

George, S. (2011). *Susan George on Neoliberalism*. Diunduh pada 20 Agustus 2014,
(<http://www.youtube.com/watch?v=viNHVzadeM>)

Giddens, A. (2004). *The constitution of society – teori strukturasi untuk analisis sosial*. Pasuruan: Pedati.

Gunawan, A. (2010). *Kematian ilmu-ilmu sosial di Indonesia*. Diakses pada 13 Maret 2012, dari
<http://sosbud.kompasiana.com/2010/03/01/kematian-ilmu-ilmu-sosial-di-indonesia/>

Hadi, N. (2008). Diskursus (wacana) dan kekuasaan: sebuah investigasi kritis Diakses pada 26 April 2012, dari
<http://bahas.multiply.com/journal/item/33>

Jakson. (1986). *Teori sosiologi klasik dan modern*, Jakarta: Gramedia.

Jadilah Sejarawan yang Profesional, Ok? diakses pada 4 April 2012 dari
<http://nasional.kompas.com/read/2010/11/03/15263539/jadilah>.

Jurdi, S. (2012). *Dekontruksi ilmu sosial Indonesia*. Diakses pada 1 Maret 2012, dari
<http://makassar.tribunnews.com/2012/01/26/dekonstruksi-ilmu-sosial-indonesia>.

- Kaelan. (2010). *Metode penelitian agama kualitatif interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma.
- Kuntowijoyo. (1984). Islam sebagai Suatu Ide. *Prisma Ekstra*.
- Kuntowijoyo. (1991). *Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (1993). *Dinamika internal umat Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan (LSIP).
- Kuntowijoyo. (1997). *Identitas politik umat Islam*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (2001). *Muslim tanpa masjid: esai-esai agama, budaya, dan politik dalam bingkai strukturalisme transcendental*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (2002). *Selamat tinggal mitos selamat datang realitas*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai ilmu: epistemologi, metodologi, dan etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. (2013). *Pengantar ilmu sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. diakses tanggal 20 Oktober 2014 dari <http://www.tamanismailmarzuki.co.id/tokoh/kuntowijoyo.html>
- Lin, N. (1976). *Foundations of sosial research*. New York: McGraw-Hill.
- Maarif, S. *Cendekiawan harus tiru sosok Kuntowijoyo*. diakses 2 April 2014 dari <http://www.aktual.co/politik/153610cendekiawan-harus>.

Dr. Nasiwan, M.Si.,
Yuyun Sri Wahyuni, M.A., M.A

- Maarif, S. (1993). *Peta bumi intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Mangunwijaya, Y.B. (1976). Cendekiawan dan pijar-pijar kebenaran. *Prisma* 11, V.
- Marcoes, L. (2004). *Pokok-pokok pikiran Dr. Mansour Fakih refleksi kawan seperjuangan*. Yogyakarta: SIGAB-OXFAM.
- Masruri, S. (2005). *Humanitarianisme soedjatmoko: visi kemanusiaan kontemporer*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Mata, A. (2005) *Perangkat-perangkat tarbiyah Ikhwanul Muslimin*. Solo: Intermedia.
- McEwan, C. (2001). Postkolonialism, feminism and development: intersections and dilemmas. *Progress in development studies* 1, 93-111.
- Mohanty, C. T. (2004). *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Moser, C. O. N. (1993). *Gender planning and development: theory, practice and training*. New York: Routledge.
- Nagar, R. (2002). Footloose researchers, traveling, theories, and the politics of transnational feminist praxis. *Gender, place and culture* 9, 179-186.
- Nasiwan, dkk. (2012). Menuju Indigenisasi ilmu sosial Indonesia: sebuah atas peninjauan akademik. Yogyakarta: FISTRANS Institute.
- Nuryanto, M. A. (2005). In search of Paulo Freire's perception in Indonesia. *Convergence XXVIII*(1), 50-68.

- Purwanto, B. (5-7 Juli 2011). *Membincangkan kembali historiografi Indonesiasentris, sebuah pemikiran awal*. Konferensi Nasional Sejarah ke-9 yang diselenggarakan oleh Direktorat Jenderal Sejarah dan Purbakala Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata. Jakarta.
- Rahman, F. (1968). *Islam*. New York: Anchor Book.
- Rahman, F. (1980). *Islam and modernity*. Chicago: The University of Chicago.
- Rahman, F. (1980). *Islamic studies and the future of Islam*. California: Malibu.
- Rahman, F. (1980). *Major themes of the Qur'an*. Chicago: Minneapolis Bibliotheca Islamica.
- Ridha, A. (2002) *Pengantar pendidikan politik*. Jakarta: Syammil.
- Rogers, Rebecca, et al. (2005) Critical discourse analysis in education: a review of the literature. *Review of educational research*, 75 (3), 365-416.
- Ruslan, U. A. M. (2000). *Pendidikan politik ikhwanul muslimin*. Solo: Inter Media.
- Said, E. (2010). *Orientalisme, menggugat hegemoni Barat dan menundukkan Timur sebagai subjek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sarup, M. (1996). *Identity, Culture and The Postmodern World*. diakses pada 24 Desember 2008, dari <http://books.google.com/books?id=V0-PX0QDCU0C&dq=Identity,+Culture+and+The+Postmodern+World+madan+sarup&printsec=frontcover&source=bn&hl=en&sa=X&oi=book result&resnum=5&ct=result#PPA48,M1>.

Dr. Nasiwan, M.Si.,
Yuyun Sri Wahyuni, M.A., M.A

Singarimbun, M. & Effendy, S. (1989). *Metode penelitian survei*. Jakarta: LP3ES.

Situngkir, H. *Impotensi kronis ilmu Sosial di Indonesia*, diakses pada 10 Maret 2012, dari bandungfe.net/hs/wp-content/uploads/impo.pdf

Soemardjan, S. (1976). Peranan cendekiawan dalam pembangunan nasional. *Prisma* 11, V.

Sriwahyuni, Y. (2012, July). *The never ending poverty (understanding the meanings and links of globalization, free trade, and globalization)*. Paper dipresentasikan pada Program Studi Kajian International, Konsentrasi Asia Tenggara, Universitas Ohio.

Sumartana, Th. (1996). Kebebasan dan para cendekiawan. *Anarki Kepathan*, Yogyakarta: LKiS.

Wilford, C. A. & George, M. K. (2005). *Spirited politics: religion and public life in contemporary South East Asia*. Itacha, New York: Southeast Asia Program, Cornell University.

Yasmin. (2002). *Ummu, materi tarbiyah panduan kurikulum da'i dan murabbi*. Solo: Media Insani Press.

Yunus, F. (2010). Filsafat sosial; indigenisasi ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Diakses dari:
http://www.lkas.org/filsafat/detail/33/filsafat_sosial_indigenisasi_ilmu-ilmu_sosial_di_indonesia.html



SERI TEORI-TEORI SOSIAL INDONESIA

Dr. Nasiwan, M.Si.
Yuyun Sri Wahyuni, M.A.,M.A.

“Teori-teori sosial Indonesia sekaligus para intelektual Indonesia kebanyakan masih mengamini dan didominasi oleh pemikiran asing (Barat) yang memiliki realitas berbeda dengan realitas bangsa Indonesia, sehingga yang terjadi kemudian adalah keberlanjutan ribuan jarak antara ilmu sosial dengan masyarakat sosial Indonesia. Ilmu sosial selama ini masih berdiri di atas menara gading, jauh dari jangkauan komunitas akar rumput. Begitu pula, ilmu sosial selama ini masih menjadi alat hegemoni bagi pihak-pihak yang berkuasa, global maupun nasional, sehingga alih-alih membangun manusia, peradaban, dan kesejahteraan, ilmu-ilmu sosial terjebak kepada penghambaan materi dan kekuasaan yang menambah beban bangsa untuk benar-benar merdeka.

Dalam kondisi yang sedemikian, buku ini hadir sebagai usaha kritis anak bangsa untuk menemukan rute intelektual baru, yang memberikan inspirasi untuk mengakhiri kondisi penjajahan intelektual yang berimbas kepada penjajahan ekonomi bangsa Indonesia dan membawa Indonesia kepada suatu transformasi sosial yang memerdekakan.”

ISBN 602-7981-94-6



9 786027 981942



jl.H.Affandi (jl.Gejayan), Gg. Alamanda,
Kompleks FT-UNY, Kampus Karangmalang, Yogyakarta,
Kode Pos:55281, Telp.(0274)589346,
unypress.yogyakarta@gmail.com