

Peribadi - Harifuddin Halim - Jalaluddin Rum
Nuruddin Al Akbar - La Ode Montasir

DISKURSUS METODOLOGI PROFETIK DAN RISET PEMBEBASAN

Peribadi - Harifuddin Halim - Jalaluddin Rum
Nuruddin Al Akbar - La Ode Montasir

DISKURSUS METODOLOGI PROFETIK
DAN RISET PEMBEBASAN



Paling kurang, ada tiga hal yang membedakan ulasan dalam wacana pemikiran metodologis ini dengan referensi metodologi lainnya. *Pertama*, di dalam buku ini tertuang filosofi *Tertium Organum* karya Ouspensky sebagai Paradigma Intelektual Berbasis Spritual yang selama ini terabaikan atau mungkin memang sengaja terlupakan.

Kedua, di balik narasi metodologis seperti: survey, deskriptif, korelasional, action research, eksperimen, pengembangan, evaluasi, studi kasus, fenomenologi, etnografi, etnometodologi, partisipatoris, studi Profetik, grounded, evaluation research, content analysis, discourse analysis, dan studi kepustakaan, juga dikedepankan metodologi hermeneutika, Islamisasi Sains dan Strukturalisme Transendental sebagai sebuah studi komparasi dalam konteks keagamaan yang selama ini belum menjadi perhatian khusus.

Ketiga, seiring dengan beberapa implikasi metodologis yang mengemuka secara struktural fungsional, juga diuraikan sebuah hasil kajian metodologis menyoal “Etnografi dalam Daring (*Netnografi*) yang relevan digunakan di tengah revolusi komunikasi dan arus informasi berbasis internet. Tak pelak lagi, di akhir pembahasan dalam buku ini, juga dikembangkan sebuah formulasi Metodologi Profetik sebagai inisiatif awal menuju pendekatan “Post-Kualitatif” serta sekaligus sebagai riset pembebasan.



Editor
Dr. H. Jamaluddin Hos

DISKURSUS METODOLOGI PROFETIK DAN RISET PEMBEBASAN

Peribadi

Harifuddin Halim

Jalaluddin Rum

Nuruddin Al Akbar

La Ode Montasir

Editor

Dr. H. Jamaluddin Hos



DISKURSUS METODOLOGI PROFETIK DAN RISET PEMBEBASAN

Penulis

Peribadi
Harifuddin Halim
Jalaluddin Rum
Nuruddin Al Akbar
La Ode Montasir

Editor

Dr. H. Jamaluddin Hos

Tata Letak

Arypena

Desain Sampul

HUFA

14.5 x 20.5 cm, xiv + 189 hlm.
Cetakan I, Mei 2021

ISBN : 978-623-6995-77-8

Diterbitkan oleh:

ZAHIR PUBLISHING

Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta
No. 132/DIY/2020

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

REFLEKSI

Hai jamaah jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan.

(QS. Ar-Rahman, Ayat 33).

“Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: “Berlapang-lapanglah dalam majlis”, maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu”, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

(QS. Al-Mujaadilah, Ayat 11).

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi;

sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan (QS. Al Baqarah, Ayat 164).

PENGANTAR EDITOR

Secara umum tujuan utama pengembangan ilmu pengetahuan adalah memberikan kemaslahatan kepada kehidupan umat manusia. Artinya, ilmu pengetahuan harus memberi manfaat bagi peningkatan derajat kehidupan manusia, baik secara materil maupun immaterial. Karena itu, tujuan ilmu pengetahuan bukan hanya sekadar memecahkan masalah, tetapi juga untuk meningkatkan kualitas hidup manusia. Pengertian dasar ini menyiratkan adanya tanggung jawab moral bagi setiap orang untuk senantiasa belajar, mencari tahu, dan mengembangkan pemahaman atas berbagai fenomena di sekitarnya dalam rangka memperoleh kebenaran ilmiah. Tak pelak lagi, di zaman modern ini manusia menghadapi aneka persoalan hidup yang demikian kompleks dan tidak bisa dipecahkan, kecuali dengan pengembangan ilmu.

Kini, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi semakin cepat sehingga berdampak sangat luas bagi kehidupan manusia modern. Namun disayangkan, karena perkembangan itu tidak selamanya berbanding lurus dengan peningkatan kesejahteraan manusia secara menyeluruh. Pada realitasnya, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi hanya menggeser sumber ancaman kehidupan manusia dari *external risk* berupa bencana alam menjadi *manufactured*

risk berupa hasil perbuatan manusia sendiri¹. Dulu, ancaman terbesar bagi kehidupan manusia adalah bencana alam seperti gempa bumi, gunung meletus, tsunami, dan lain sebagainya. Kini, ketika penemuan-penemuan baru dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi semakin banyak, maka sumber ancaman terbesar bagi kehidupan manusia justru berasal dari hasil penerapan ilmu dan teknologi itu sendiri. Kehadiran senjata nuklir, senjata biologi, senjata kimia memang sengaja diciptakan untuk membunuh manusia. Demikian halnya perkembangan industrialisasi di banyak negara yang kini berdampak pada kerusakan lingkungan dan ekosistem dengan berbagai implikasi sosial yang sangat mencemaskan masyarakat di sekitarnya.

Sesungguhnya, jauh sebelum terjadinya modernisasi dengan berbagai konsekuensinya seperti yang dialami saat ini, al-Qur'an telah memperingatkan: kerusakan yang terjadi di daratan dan di lautan merupakan akibat dari perbuatan manusia itu sendiri². Manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa sejatinya mendasarkan setiap pikiran dan tindakannya di atas prinsip-prinsip ketauhidan. Fenomena alam (termasuk fenomena sosial) adalah fenomena penciptaan yang disertai dengan hukum-hukum tertentu yang bersumber dari sang Maha Pencipta³. Tuhan Yang Maha Pencipta adalah zat yang paling mengetahui "hukum kesejahteraan" dan

1 Giddens, Anthony. 1995. *The Consequences of Modernity*. Polity Press. Cambridge

2 Al-Qur'an Surah Ar-Ruum: 41

3 Al-Qur'an Surah Al-Futqaan: 2

“hukum keselamatan” bagi manusia sehingga wajib mengikuti semua petunjuk yang disampaikan oleh para nabi.

Disadari atau tidak, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang bersumber dari dunia Barat tidak dilandasi oleh prinsip-prinsip ketauhidan dan bahkan justru mengingkari nilai-nilai ketuhanan. Maka sebagai konsekuensi logisnya, positivisme mengabaikan ikhwal “metafisik transendental” dan bahkan terkesan terjadi pemisahan antara ilmu pengetahuan dan agama. Lebih jauh dari itu, ilmu pengetahuan seolah menjelma menjadi sebuah “agama baru” dan para tokohnya tampil sebagai “nabi modern”. Dalam konteks ini, peran agama direduksi sedemikian rupa yang seolah hanya mengatur urusan pribadi dengan Tuhan.

Sesungguhnya, paradigma positivisme sekuler telah mengantarkan manusia pada situasi hampa sebagai akibat dari proses dehumanisasi yang ditimbulkannya. Betapa kini, manusia dan masyarakat kontemporer telah terpasung dan terperangkap ke dalam sistem materialisme, rasionalisme, liberalisme, dan pragmatisme yang diciptakannya sendiri. Pasalnya, sistem yang telah diciptakannya itu, pada gilirannya mengendalikan hidup manusia dan bahkan menindasnya. Betapa tidak, manusia yang sesungguhnya merupakan karya Tuhan yang amat tertinggi, tampak jatuh terpuruk ke derajat yang serendah-rendahnya sebagai akibat dari hilangnya iman dan amal saleh⁴.

Kini, anak manusia tidak lebih dari sebuah mesin dalam teknologi atau angka-angka dalam ekonomi. Sementara di

4 Al-Qur'an Surah At-Tiin: 4 – 5

tengah realitas dan hiperrealitas dunia yang berlari kencang, tampak nyata pegangan-pegangan hidup yang berlandaskan rasionalisme sekuler semakin goyah. Pada akhirnya, manusia modern yang hidup dalam kehampaan mesin dan angka-angka itu membutuhkan pegangan baru dalam meniti hidup agar lebih bermakna. Dalam konteks inilah, maka dibutuhkan paradigma baru dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai upaya mengangkat kembali derajat, harkat, dan martabat manusia sesuai posisi awal penciptaannya yang sangat mulia dan sempurna.

Tampaknya, gagasan paradigma profetik yang melandaskan pemikirannya pada azas kesatuan hukum antara wahyu dan alam, merupakan langkah konkret untuk mengembalikan posisi manusia sesuai tabiatnya yang fitrah dan hanif. Logika ilahiah manusia meyakini bahwa antara hukum alam dan wahyu tidak mungkin bertentangan satu sama lain, karena semuanya berasal dari Tuhan Yang Maha Esa sebagai sumber utama ilmu pengetahuan. Keselamatan dan kesejahteraan manusia yang hakiki dapat terwujud apabila kedua hukum ini diselaraskan secara bersamaan. Apabila manusia taat dan tunduk pada wahyu, maka tidak mungkin terjadi pengrusakan dan kerusakan alam karena semua yang menjadi penyebab kesengsaraan manusia sudah pasti dilarang oleh wahyu. Dengan demikian, maka yang harus menjadi acuan utama pengembangan ilmu dan teknologi adalah wahyu, karena Firman Tuhan merupakan petunjuk dari yang Maha Tak Terbatas, sedangkan rasionalisme dan empirisme merupakan sumber pengetahuan yang relatif terbatas.

Akhirnya, sebagai sebuah paradigma tentu saja memiliki konsekuensi metodologis yang secara operasional digunakan dalam mengembangkan penelitian ilmiah. Demikian pula paradigma profetik yang digagas oleh Dr. Peribadi bersama kawan-kawan dalam buku ini adalah berniat untuk mencoba mengintegrasikan aspek spiritualisme dan rasionalisme dalam pengembangan iptek sesuai prinsip-prinsip ketauhidan. Tanggung jawab kekhalfahan menjadi landasan dan tujuan kajian-kajian ilmiah sebagaimana risalah yang diemban oleh para nabi. Dengan demikian, buku ini patut diapresiasi karena menjadi sangat berarti bagi para mahasiswa, peneliti, dan intelektual yang kepingin keluar dari lilitan otoritarianisme paradigma positivisme sekuler.

Kendari, Mei 2021

DR. H. Jamaluddin Hos

PRAKATA PENULIS

Alhamdulillah, atas kehendak serta izin-Nya jualah, maka hamba-Nya dapat menyelenggarakan serta melangsungkan berbagai aktivitas sesuai dengan profesinya masing-masing. Sesungguhnya kajian mendalam yang menukik pada konteks metodologis dalam buku ini, merupakan narasi reflektif dan kontemplatif bersama kawan-kawan dalam menuangkan hasil-hasil kajiannya. Pada dasarnya, substansi kandungan buku ini adalah kategori jilid dua yang berupaya mempertajam buku jilid satu: *Post Kualitatif dan Riset Pembebasan* (Peribadi, 2021).

Pertama, adalah menarasikan wacana kajian yang diulas bersama oleh Tim Penulis di bawah koordinator Dr. Peribadi. *Kedua*, adalah berupaya menarasikan paradigma yang relevan dengan analisis wacana kritis yang diulas oleh Dr. Harifuddin Halim. *Ketiga*, adalah menggagas sebuah metodologi khas yang kami sebut Etnografi Dalam Daring atau *Netnografi* yang diprakonsepsikan oleh Dr. Jalaluddin Rum dan La Ode Montaser, M.Pd.

Keempat, menguraikan paradigma Tertium Organum sebagai paradigma spiritual yang terlupakan atau memang sengaja terlupakan selama ini. Dalam konteks ini, Dr. Peribadi dan La Ode Montaser, M.Pd. mencoba mendendangkan sebuah landasan filosofis yang disebut Paradigma *Tertium Organum*

karya Demianovich Ouspensky untuk digunakan sebagai payung “Metodologi Profetik” menuju kepada pendekatan “Post-Qualitative”.

Kelima, berupaya mengulas sekilas paradigma dan pendekatan studi keagamaan dalam konteks studi Islam klasik, studi Islam orientalis, studi Islam fenomenologik dan studi Islam kontekstual, serta studi Islam interdisiplinier dan multidisipliner. Secara lebih spesifik, holistik dan komparatif tertuang dalam subpembahasan Hermeneutika, Islamisasi Sains dan Strukturalisme Transendental yang digagas oleh Dr. Nuruddin Al Akbar.

Keenam, upaya penajaman atas tahapan strategis Metodologi Penelitian Profetik sebagai epilog yang diwacanakan oleh Dr. Peribadi. Selain serpihan pemikiran intelektual yang berdialektika secara tajam dari sang sejarawan (Koentowijoyo, 1987) dan antropolog (Putra Ahimsa, 2017) serta sang motivator (Agustian, 2000) melalui konstruksi rukun iman dan rukun Islam, juga narasi dimaksud merupakan refleksi dari nilai spiritualitas prawahyu (*praprofetik*) dan saintifikasi wahyu (*profetik*).

Semoga uraian yang tertuang dalam buku jilid kedua ini menjadi sebuah referensi metodologis yang kontemplatif, holistik, solutif, dan aplikatif yang sesungguhnya penulis telah prakondisikan dalam buku jilid pertama (*Post Kualitatif dan Riset Pembebasan*, 2021). Akhirnya, penulis menyadari bahwa kesempurnaan itu hanya milik Allah SWT, sehingga sudah pasti di dalam proses penyusunan buku ini terdapat kekurangan dan mungkin pula ketimpangan yang tersenandung di dalamnya.

Karena itu, saran, tanggapan, dan kritikan yang konstruktif sungguh-sungguh penulis harapkan dan dambakan.

Kendari, Mei 2021

Tim Penulis

DAFTAR ISI

REFLEKSI.....	iii
PENGANTAR EDITOR	v
PRAKATA PENULIS	x
DAFTAR ISI.....	xiii
Pertama: PRAWACANA	
Tim Penulis	1
Kedua: PARADIGMA DAN ANALISIS WACANA KRITIS	
Harifuddin Halim.....	10
Ketiga: ETNOGRAFI DALAM DARING (NETNOGRAFI)	
DR. Jalaluddin Rum dan La Ode Montasir....	35
Keempat: TERTIUM ORGANUM: Paradigma Spiritual yang Terabaikan ?	
Peribadi dan La Ode Montasir	62
Kelima: HERMENEUTIKA, ISLAMISASI SAINS DAN STRUKTURALISME TRANSENDENTAL: Sebuah Ulasan Komparatif	
Nuruddin Al Akbar.....	83

Keenam: DISKURSUS METODOLOGI PROFETIK DAN RISET PEMBEBASAN	
Peribadi	138
Ketujuh: PENUTUP.....	172
SEKILAS TENTANG PENULIS	184

Pertama:
PRAWACANA

Tim Penulis

PROLOG. Sesungguhnya, impian atas pengembangan kajian profetik, termasuk diskursus metodologi profetik sudah lama didambakan kehadirannya untuk menjawab tantangan kontemporer dengan berbagai problematiknya. Secara akademik, sejak tahun 70-an Kuntowijoyo (1997; 2018) telah mencetuskan sebuah diskursus pemikiran dalam konteks Ilmu Sosial Profetik (ISP) yang berpijak dari Surat Ali-Imran ayat 110. Sedangkan dalam konteks pembangunan karakter melalui *training ESQ Power*, Agustian (2000; 2003) telah mengembangkan sebuah konsep literasi “psikologi Asmaul Husna” yang bersumber dari 6 Rukun Iman dan 5 Rukun Islam dan 1 Ikhsan. Begitu pula wacana pemikiran Putra (2011; 2017) terhadap upaya pengembangan paradigma dan metodologi profetik, adalah juga menekankan urgensi 6 rukun iman dan 5 rukun Islam dalam proses penelitian profetik.

Secara praktikal, sesungguhnya Pesantren Hidayatullah yang didirikan pada tahun 1973 Oleh Abdullah Said (alm.) yang berpusat di Balikpapan, sejak awal keberadaannya telah mengembangkan “strategi community development” berbasis paradigma “Wahyu Sistem” sesuai dengan Tertib “Nuzulnya Wahyu”, sehingga kampus bagi Pesantren Hidayatullah adalah

“miniatur peradaban”. Dalam konteks ini, *Paradigma Al Alaq* sebagai landasan filosofis, *Paradigma Al Qalam* sebagai visi misi Peradaban, *Paradigma Al Muzammil* adalah metodologi pengembangan fakultas rohani dan *ESQ Power*, *Paradigma Al-Mudatsir* sebagai Manajemen Peradaban, dan akhirnya paradigma *Al-Fatihah* sebagai landasan metodologis *civil society* (Wibowo dan Herdimansyah, 2000; Suharsono, dkk: 2004; 2011).

Tak pelak lagi, dalam konteks kepemimpinan telah muncul pula gagasan untuk membangun konsep kepemimpinan nubuwah (*prophetic leadership*) yang diyakini sebagai alternatif solusi dari krisis kepemimpinan yang ada. Hal itu antara lain dikembangkan oleh Prof. Jawahir Tontowi melalui CSIL (*Centre of Study for Indonesian Leadership*) yang dipimpinnya. Tentu saja kajian kepemimpinan profetik ini adalah kian relevan dan benar-benar *urgent*, karena salah satu krisis besar di tengah krisis multidimensi yang melanda bangsa ini adalah krisis kepemimpinan. Bahkan sangat mungkin bahwa berbagai krisis yang lain seperti ekonomi dan sosial, sangat banyak dipengaruhi oleh krisis nilai kepemimpinan.

Kini, juga muncul buku *Rasulullah's Business School* dari Monif dan Kamaluddin (2014) dengan elaborasi khazanah dan pancaran kejujuran (*al-amin*) Muhammad dan cinta Khadijah dalam menegakkan pilar “berani kaya dan berani taqwa”. Karena itu, besar dugaan bahwa upaya pengembangan kajian profetik dimaksud dengan men-*develop* Firman Tuhan adalah terinspirasi oleh Ali Syari’ati yang sejak awal mengelaborasi kajian-kajian sosiologisnya seperti *Tritunggal* sebagai refleksi

dari komunitas Qabil versus Nabi Musa sebagai komunitas Habil yang dikisahkan dalam Al-Qur'an.

Hampir semua ilmuwan sepakat atas keberadaan paradigma positivisme sebagai biang keladi permasalahan sains modern, terutama dari kalangan penganut epistemologi kiri serta mashaf kritis ala Frankfurt dan versi Qum Iran. Telaah-telaah kritis secara tajam dan mendalam terhadap paradigma positivisme dapat disimak dalam buku “Epistemologi Kiri” yang diedit oleh Santoso dan Shaleh (2015). Sementara kehadiran paradigma postpositivisme yang notabene sebagai telaah kritis terhadap positivisme, ternyata kedua paradigma tersebut masih tetap dalam penekanan *value free* (Denzin dan Lincoln, 2009; Peribadi, 2021).

Ilmu sosial yang bersifat *multi-paradigm*, maka metodologi penelitiannya bukan merupakan satu kesatuan disiplin yang monolitik seperti Paradigma Newtonian yang kemudian digantikan oleh paradigma relativitas Einstein dalam ilmu fisika. Dalam konteks ini, Peribadi (2021) mengidentifikasi beberapa jenis paradigma yang ada dalam Ilmu Sosial.

Pertama, Peribadi mengungkapkan hasil identifikasi Diamastuti (2015), yakni: (1) Burrell dan Morgan (1979) membagi paradigma menjadi paradigma fungsionalis (*the functionalist paradigm*), paradigma interpretif (*the intrepreative paradigm*), paradigma radikal strukturalis (*the radical structuralist paradigm*) dan paradigma radikal humanis (*the radical humanist paradigm*). Dalam konteks ini, paradigma radikal humanis dan paradigma radikal strukturalis disatukan menjadi paradigma kritis (*the critical paradigm*); (2) Chua

(1986) membagi paradigma dalam ilmu sosial menjadi paradigma: *the functionalist (mainstream) paradigm*, *the interpretive paradigma* dan *the critical paradigm*; (3) Sarantakos dalam Triyuwono (2006) membagi paradigma yang hampir sama dengan Chua, yakni *the functionalist (positivist) paradigm*, *the interpretive paradigma*, dan *the critical paradigm*; (4) Eichelberger (dalam Miarso, 2005) membedakan paradigma dalam konteks *positivistik*, *fenomenologik* dan *hermeneutik*; dan (5) Bhaskar (1989) mengelompokkan paradigma sebagai paradigma *positivisme* (Emile Durkheim), paradigma *conventionalisme* (Max Weber), paradigma realisme (Karl Marx).

Kedua, Peribadi mengidentifikasi beberapa jenis paradigma yang belakangan berkembang dari para ahli penelitian, yakni: (1) positivisme dan postpositivisme serta *critical paradigm* dan *konstruktivisme paradigma* dari Guba dan Lincoln (dalam Denzin dan Lincoln, (2009 (2) positivisme, interpretif, kritik, konstruktivisme, postmoderen, femanisme dan *pragmatism* dari Liliweri (2018); (3) *classical paradigm*, *critical paradigm* dan *constructivism paradigma* dari Hidayat (2019); dan (4) Morissan (2019) menyatukan paradigma *positivisme* dan *postpositivisme* sebagai paradigma objektivisme; *post strukturalisme* dan *postmodernisme* sebagai paradigma subjektivisme; *marxisme* dan *teori feminisme* *quir* sebagai paradigma kritis; *interaksi simbolik*, *fenomenologi* dan *hermeneutika* sebagai paradigma konstruktivisme; serta *pragmatisme deweyan* dan *riset melalui desain* sebagai paradigma pragmatisme.

Upaya pengembangan diskursus pemikiran metodologis dalam suatu dialektika tesis, antitesis, dan sintetis, sesungguhnya relevan dengan pernyataan Guba dan Licoln (dalam Denzin dan Lincoln, 2009) dalam tulisannya yang berjudul “Berbagai Paradigma yang Bersaing dalam Penelitian Kualitatif”. Di dalam tulisan tersebut, Guba dan Licoln menandakan bahwa hanya positivisme yang sudah dianggap tuntas dan sempurna. Sementara beberapa paradigma lain atau selain dari paradigma positivisme dimaksud, semuanya masih dalam tahap proses pembentukan. Dengan demikian, berarti belum ada kesepakatan akhir, sehingga dialektika pemikirannya masih terus berlangsung dalam rangka memperjelas definisi, makna, atau implikasinya. Konstruksi dan upaya rekonstruksinya masih terus diperdebatkan sebagaimana Guba dan Licoln (dalam Denzin dan Lincoln, 2009; Peribadi, 2021) menandakan pula bahwa tidak ada konstruksi yang benar atau dapat menjadi benar, tanpa melalui perdebatan seru dan sengit.

Atas dasar pertimbangan itulah, sehingga mengemuka beberapa tawaran rekonstruksi paradigmatis dari kalangan paradigma interpretif, paradigma postpositivisme, paradigma postmodern, paradigma kritis dan paradigma konstruktivisme, paradigma feminisme, dan pragmatisme, serta paradigma partisipatoris dan profetik” (Denzin dan Lincoln, 1994; Liliwer, 2018; Peribadi, 2018; Hidayat, 2019). Namun demikian, upaya konstruksi paradigma dan epistemologis serta proses rekonstruksi terhadap berbagai pendekatan metodologis tersebut, semuanya masih dikategorikan sebagai bagian

integral dari pendekatan kuantitatif dan pendekatan kualitatif. Dalam konteks ini, kecuali “Inovasi Partisipatoris” dimaksud Bungin (2020) sebagai bagian integral dari pendekatan *post-qualitatif*. Sementara penulis mencoba mengembangkan diskursus metodologi profetik sebagai inisiatif awal menuju kepada pendekatan *post-qualitatif*. Karena itu, uraian epilog di akhir pembahasan buku ini ditawarkan sebuah diskursus pemikiran epistemologis dalam konteks metodologi profetik.

Seyogyanya dan seharusnya memang kita sudah harus mulai menyemarakkan kajian serta mengembangkan berbagai aktivitas dengan berupaya men-*develop* Al-Qur’an, Sunnah, dan ulasan para ulama terdahulu, sebagaimana yang telah dikedepankan oleh Kontowijoyo dalam diskursus Ilmu Sosial Profetik-nya, Abdul Said dengan Paradigma Wahyu Sistem-nya, Ary Ginanjar Agustian dengan *ESQ Power*-nya, Jawahir Tontowi dengan kepemimpinan Profetik-nya dan Kamaluddin dengan *Rasulullah Business School*-nya, serta Peribadi (2015) dengan Strategi Pembangunan Partisipatif Berbasis *ESQ Power*. Meskipun upaya mendesain diskursus epistemologi dan metodologi profetik masih terasa asing di tengah konstalasi kajian pengembangan ilmu pengetahuan. Akan tetapi, penulis mencoba memberanikan diri untuk menawarkan langkah ilmiah berbasis filosofi Islami sebagai landasan untuk menggagas wacana-wacana pemikiran alternatif. Selain diskursus pemikiran ini merupakan antithesis dari paradigma keilmuan yang atomistik, simplistik dan parsial, juga diskursus pemikiran metodologi ini adalah menggambarkan sebuah upaya “riset pembebasan” dalam rangka mengfungsi-

maksimalkan seluruh fakultas kemanusiaan dalam sebuah universitas kehidupan.

Betapa tidak, kini, dalam konteks keindonesiaan kontemporer berbagai krisis muncul, menghampar dan menggelegar di hadapan kita. Betapa krisis ekonomi, politik, budaya, kepemimpinan, disintegrasi, dan lingkungan yang sesungguhnya kian memperjelas bahwa paradigma Aristotelianism dan Euclideanism yang berbasis digitalisasi itu tidak bisa lagi diharapkan. Fakta ini sesungguhnya menuntut hadirnya paradigma sains integratif alternatif dalam berbagai dimensi kehidupan sosial, serta paradigma dan diskursus metodologi profetik dalam mengembangkan penelitian yang holistik dan universal.

BIBLIOGRAFI

- Agustian, Ginanjar, Ary, (2003). *Rahasia Sukses Membangkitkan ESQ Power*, Sebuah Inner Journey Melalui Al-Ihsan, Arga, Jakarta.
- Denzin, Norman K., and Lincoln, Yvonna S., (2009). *Handbook of Qualitative Research* (terjemahan), Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Diamastuti, Erlina, (2015). Paradigma Ilmu Pengetahuan: Sebuah Telaah Kritis, *Jurnal Akuntansi Universitas Jember*, volume 10 Nomor 1 Tahun 2015.
- Hidayat, N. Dedy, (2019). Metodologi Penelitian Dalam Sebuah “Multi-Paradigm Science” <https://ejournal.unisba.ac.id/index.php/mediator/article/view/766>.
- Kuntowijoyo, (1997). Menuju Ilmu Sosial Profetik, *Republika*, Kamis 7, Jumat 8 dan Sabtu 9 Agustus 1997.
- Kuntowijoyo, (2018). *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Mizan Pustaka, Bandung.
- Liliweri, Alo, (2018). *Paradigma Penelitian Ilmu Sosial*, Pustaka Pelajar Yogyakarta.
- Monif, Abuya dan Kamaluddin, Masihu, (2014). *Rasulullah 'S Business School*, Platinum Edition, Mega Best Seller, Tim Dakwah Abuya, Banarang Gunungpari Semarang.
- Peribadi, (2015). *Reconstruction of Participatory Paradigm Based on ESQ Power, A Strategy of Power Overcoming in Kendari City*, South East Sulawesi, Lambert Academic Publishing (LAP), Germany.
- Morissan, (2019). *Riset Kualitatif*, Prenada Media Group, Jakarta.
- Peribadi, (2021). *Post-Qualitatif dan Riset Pembebasan*, Zahir Publishing, Sleman-Yogyakarta.

- Putra, Ahimsa, Shry Heddy, (2011). *Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlukah? Makalah Serasehan Profetik*, Pascasarjana UGM, Yogyakarta.
- Putra, Ahimsa, Shry Heddy, (2017). *Paradigma Profetik Islam, Epistemologi, Etos dan Model*, UGM Press, Yogyakarta.
- Santoso, Listiyono dan Shaleh, Qadir, Abdul, (2015). *Epistemologi Kiri*, Yogyakarta.
- Suharsono, (2004). *Pola Transformasi Islam: Refleksi Atas Nuzulnya Wahyu Al-Qur'an*, Inisiasi Hidayatullah, Jakarta.
- Suharsono, (2011). *Membangun Peradaban Islam: Menata Indonesia Masa Depan dengan Al-Qur'an*, Inisiasi Hidayatullah, Jakarta.
- Wibowo dan Herdimansyah (Editor), (2000). *Panduan Ber-Islam, Paket Ma'rifat, Buku 1-5*, Departemen Dakwah dan Penyiaran, Hidayatullah, Jakarta.

Kedua:
**PARADIGMA DAN ANALISIS
WACANA KRITIS**

Harifuddin Halim

PROLOG. Teori wacana dibangun dari Foucault dan Derrida. Sedangkan substansi teori kedua tokoh poststrukturalis ini adalah bahasa dan wacana, namun tidak menekankan pada keduanya. Bagi Foucault dan Derrida, bahasa dan wacana tidaklah netral dalam menganalisis dunia sosial namun justru membangun, mengatur dan mengontrol pengetahuan, hubungan, institusi sosial, dan aspek analitis seperti keilmuan dan penelitian (Allan, 1997).

Foucault tidak membatasi idenya tentang wacana pada bahasa semata. Secara umum, ia lebih mengacu pada kata-kata kunci yang selalu diulangi dan pernyataan yang berulang dalam semua jenis teks khususnya yang bersifat lokal atau spesifik. Pernyataan seperti itu muncul secara tersirat di seluruh teks dan terdiri dari pola pengetahuan dan praktik disiplin dan paradigmatis yang sudah dikenal. Misalnya, saat berbicara tentang wacana “kebenaran” atau “politik”, maka mungkin wacana yang dimaksud bisa lebih spesifik, seperti “kebenaran negara” atau “politik partai”, bergantung pada teks yang dimaksud dan tujuan dari analisis.

Dalam perspektif poststrukturalis, teori wacana meneliti tulisan, teks, dan wacana sebagai fenomena konstruksi yang membentuk identitas dan praktik sosial manusia. Dalam studi historisnya tentang pemerintah, penjara, dan sekolah, Foucault mengkaji susunan wacana sejarah dalam mengonstruksi jenis subjek manusia. Baginya, wacana yang dilembagakan dalam masyarakat mengelompokkan dan mengatur identitas, tubuh, ruang domestik, masyarakat, dan praktik sosial dalam hubungan pengetahuan dan kekuasaan. Wacana tersebut bekerja dalam situasi institusi sosial lokal dengan mengacu pada peran, maksud atau motivasi individu atau kelompok. Teori poststrukturalis mempertanyakan apakah ada subjek manusia, individu, dan realitas sosial yang terlepas dari konstruksi sejarah dalam wacana sosial budaya.

Oleh karenanya, lembaga sosial-pendidikan seperti sekolah dan perguruan tinggi dibentuk melalui wacana. Wacana membentuk struktur padat teks lisan, tertulis dan simbolik dari birokrasi kelembagaan (misalnya, kebijakan, dokumen kurikulum, formulir) dan pertemuan tatap muka mereka di mana-mana (misalnya, interaksi kelas, pembicaraan informal). Dalam lembaga-lembaga ini, subjek manusia didefinisikan dan dibangun baik dalam kategori umum (misalnya, sebagai “siswa” dan “guru”) dan maupun dalam kategori sejarah yang lebih terspesialisasi dan bertujuan (misalnya, sebagai “profesional”, “remaja”). Konstruksi wacana ini bertindak baik sebagai “teknologi kekuasaan” institusional, diimplementasikan dan ditegakkan oleh otorisasi

resmi (Foucault, 1980), sarana yang diinternalisasi untuk disiplin diri atas tindakan, praktik, dan identitas.

Pada sisi lain, Derrida mempertanyakan apakah teks budaya dapat memiliki otoritas sebagai penjelasan tentang “kebenaran” tentang dunia fenomenal. Artinya, pendekatan Derrida terhadap “dekonstruksi” filosofis dan sastra mempertanyakan apakah interpretasi tertentu atau otoritatif memungkinkan dilakukan? Semua teks terdiri dari permainan tentang “perbedaan” yang secara niscaya menjadikannya bermakna ganda yang dihasilkan oleh pembaca dalam konteks sosial tertentu. Setiap ciri khas dan perbedaan teks dapat direkonstruksi dan disusun kembali menjadi “bacaan” yang berbeda dalam suatu “lembaga lokal” (Baker dan Luke 1991).

Wacana poststrukturalis tersebut membentuk kritik terhadap ontologi dan epistemologi dalam pendekatan empiris terhadap ilmu sosial. Itu membuat kasus bahwa: (a) semua penyelidikan menurut definisi adalah suatu bentuk analisis wacana; dan (b) semua penelitian terdiri dari ‘membaca’ dan ‘menulis ulang’ serangkaian teks dari sudut pandang sejarah dan epistemologis tertentu. Kritik tersebut memberikan perspektif berbeda tentang siswa dan guru, kebijakan dan kurikulum, sekolah, dan ruang kelas. Bila premis-premis tersebut diterima, maka fokus studi sosiologis yang tepat adalah bagaimana teks-teks sekolah mengkonstruksi fenomena individu, keterampilan, pengetahuan, dan institusi. Pada saat yang sama, ini menimbulkan pertanyaan metodologis yang signifikan tentang status data dan sudut pandang epistemologis peneliti. Mengingat keunggulan wacana, fakta sosial yang

dipelajari oleh sosiolog adalah data yang dibangun dari wacana dan istilah dari peneliti sendiri, dan setiap data yang dikumpulkan perlu diperlakukan sebagai teks yang “dapat dibaca” dan tunduk pada interpretasi.

Pergeseran teoretis tersebut dapat mengganggu paradigma dan teori yang dominan. Model penelitian dan praktik pendidikan yang berlaku terdiri dari apa yang disebut Lyotard (1984) sebagai “narasi besar” yaitu cerita tentang kemajuan manusia dan perkembangan ilmiah, daripada mendeskripsikan dalam arti empiris, apa yang akan dihitung sebagai pengembangan individu dan kelembagaan. Akibatnya, teori yang sangat mendasar yang telah digunakan untuk mempelajari anak, pendidikan, kurikulum, dan pengajaran, dapat dilihat sebagai wacana, kebenaran “yang diterima begitu saja yang” secara sistematis membentuk objek yang mereka bicarakan (Foucault 1972). Mengikuti skeptisisme radikal postmodern terhadap “metanaratif”, tidak ada sumber disiplin atau akal sehat dari “klaim kebenaran” yang dikecualikan.

Dengan demikian, teori poststrukturalis mendorong kritik kontra-ontologis terhadap teori-teori luas perkembangan manusia, lembaga sosial, dan struktur sosial yang telah digunakan untuk menganalisis dan mengembangkan intervensi pendidikan. Dengan cara tersebut, memungkinkan kritik refleksi diri terhadap model administrasi dan kurikuler modernis dan era industri. Pada saat yang sama, hal ini mendorong pengembangan lebih lanjut dari model penyelidikan interpretatif dan eksperimental untuk memeriksa fenomena pendidikan.

Wawasan poststrukturalisme filosofis adalah bahwa tidak ada kebenaran, praktik, atau fenomena pendidikan yang dapat dipelajari di luar wacana. Dengan pertimbangan seperti itu, lembaga pendidikan dapat dilihat sebagai situs kompleks yang dibangun oleh dan melalui wacana yang diungkapkan dalam berbagai teks: dari pernyataan kebijakan dan buku teks hingga pembicaraan tatap muka di ruang kelas. Teks-teks ini dipandang sebagai artikulasi “heteroglossik” dari berbagai kepentingan sejarah, kelas, dan budaya yang memperebutkan kekuasaan dan modal sosial. Pertanyaan tentang bagaimana mengumpulkan, membaca, dan menafsirkan teks-teks ini, dan bagaimana menganalisis dan menempatkan “kekuatan simbolis” mereka adalah kompleks. Ini membutuhkan studi tentang “pasar linguistik” yang beragam dan “bidang sosial” di mana kompetensi yang diperoleh secara pendidikan digunakan (Bourdieu 1992). Karena itu, Ian Parker dalam buku “Induk Penelitian Kualitatif” yang diedit oleh Flick, dkk (2020) menandakan bahwa peneliti yang masih baru dalam analisis wacana tak jarang menghadapi banyak masalah karena sebagian besar pengantar tentang analisis wacana mendeskripsikan wacana hanya dari sudut pandang linguistik dan sosiologis. Sedangkan analisis wacana dalam konteks psikologi dan psikologi kritis tampak belum dikembangkan dan didalami.

PARADIGMA WACANA

Dalam menganalisis wacana terdapat ragam perspektif yang didasari pada perbedaan pandangan terkait bahasa,

yaitu (1) perspektif positivisme-empiris, (2) perspektif konstruktivisme, (3) perspektif kritis (Annas dan Fitriawan, 2018). Secara epistemologis, para peneliti teori kritis menekankan pentingnya hubungan interaktif antara peneliti dan yang diteliti serta dampak faktor sosial dan sejarah. Mertens (dalam Liliwari, 2018) berpendapat bahwa interaksi antara peneliti dan peserta sangat penting dan memerlukan tingkat kepercayaan dan pemahaman agar secara akurat mewakili sudut pandang semua kelompok secara adil. Epistemologi dari paradigma kritis sering disebut juga sebagai epistemologi transaksional atau epistemologi subjektif yang dimodifikasi. Artinya, kita tidak dapat memisahkan diri dari apa yang kita ketahui karena keberadaan kita memengaruhi penelitian. Menurut Crotty (dalam Liliwari, 2018) bahwa metodologi kritis bertujuan untuk menginterogasi nilai dan asumsi, untuk mengekspos hegemoni dan ketidakadilan, untuk menantang struktur sosial konvensional dan untuk terlibat dalam aksi sosial.

Bagi paradigma kritis yang berupaya menjelaskan keterkaitan antara ide dengan ideologi, maka menurut Alvesson dan Deetz (dalam Morrison, 2019) bahwa penelitian kritis terdiri dari tiga tahap yang terpisah, namun saling terkait satu dengan lainnya. Pertama adalah tahap *insight* untuk memahami situasi yang tengah dihadapi dan kedua adalah memberikan kritik untuk menyingkap dasar normatif situasi yang ditemui di lapangan. Sedangkan tahap ketiga adalah redefinisi transformatif untuk mengembangkan pengetahuan kritis, relevan dan transformatif praktis yang memungkinkan

terjadinya perubahan serta menyediakan keahlian untuk melakukan cara-cara kerja yang baru.

Perbedaan utama antara filsafat konstruktivisme dan positivisme berhubungan dengan fakta bahwa jika positivisme berpendapat pengetahuan dihasilkan oleh metode ilmiah, maka konstruktivisme menyatakan bahwa pengetahuan dibangun oleh para ilmuwan dari menentang gagasan yang menyatakan hanya ada satu metodologi tunggal untuk menghasilkan pengetahuan. Karena itulah, maka dikenal beberapa jenis konstruktivisme seperti konstruktivisme fenomenologis, konstruktivisme biologis, konstruktivisme kognitif, dan konstruktivisme radikal. Oleh karena itu, para peneliti konstruktivisme tidak percaya pada generalisasi temuan yang bersumber dari penerapan model sebab-akibat terhadap perilaku manusia. Peneliti konstruktivis mempelajari keunikan manusia yang didefinisikan oleh keluarganya, lingkungan kerja, teman, dan keseluruhan budaya yang mengelilingi manusia (Liliweri, 2018).

Akan tetapi, menurut Morris (2019) bahwa dalam konteks kemanfaatannya, maka paradigma konstruktivisme sangat berguna untuk menemukan makna aktivitas penelitian yang menggunakan beragam metode seperti wawancara, observasi, studi kasus, dan sebagainya. Penganut paradigma konstruktivisme percaya bahwa akses ke dalam realitas hanya dapat dilakukan melalui konstruksi sosial seperti bahasa, kesadaran, makna bersama, dan instrumen sosial lainnya. Karena itu, Mayers (dalam Morris, 2019) mengatakan bahwa interpretivisme menolak pandangan paradigma objektivisme

yang menyatakan segala makna yang terdapat di dunia ini bebas dari kesadaran manusia. Atas dasar pula, maka menurut Bungin (2020) paradigma teori kritis membordirbarmen kaum Marxian, positivisme, sosiologi, masyarakat moderen, dan budaya. Dalam konteks ini, paradigma teori kritis memberi pelajaran kepada manusia bahwa tidak ada *grand theory*, *midle theory*, atau *application theory*. Artinya, teori itu memiliki relativisme berdasarkan ruang dan waktu.

Seiring dengan itu, Schiffrin (1994) mendefinisikan “wacana” dalam dua paradigma: (1) Struktural dan (2) Fungsional. Secara struktural, ini adalah unit bahasa tertentu dan secara fungsional adalah fokus tertentu. Misalnya pada penggunaan bahasa, kaum strukturalis sangat memperhatikan bentuk bahasa, tata bahasa, menganggap bahasa sebagai bawaan dan individu (Andersen, 1988). Sedangkan fungsionalis tertarik pada penggunaan bahasa, misalnya substansi. Perbedaan paradigma mempengaruhi definisi wacana: definisi yang didasarkan pada paradigma strukturalis memandang wacana sebagai bahasa di atas kalimat (misalnya, suatu jenis struktur), dan definisi yang diturunkan dari paradigma pandangan fungsionalis wacana sebagai penggunaan bahasa.

Oleh karena itu, wacana berbeda dari teks karena mencakup proses linguistik lain (bentuk berbicara, interaksi). Konteks ini mendefinisikan teks sebagai “interaksi linguistik di mana orang benar-benar terlibat: apa pun yang dikatakan, atau tertulis, dalam konteks operasional, yang berbeda dari konteks kutipan seperti kata-kata dalam kamus” (Halliday, 1978). Bagi Halliday (1978), teks lisan hanyalah apa yang

diucapkan dalam wacana tertulis dan wacana lisan dapat dibuat dalam tulisan. Teks tertulis merupakan konstruksi teoritis abstrak yang diwujudkan oleh wacana lisan dan sebaliknya (van Dijk, 1977). Kemudian, teks tidak hanya bentuk tertulis dari bahasa, tetapi juga bentuk lisan (misalnya dialek); ini adalah ‘potensi makna’: makna yang dipilih dari sekumpulan total pilihan yang membentuk apa yang dapat dimaksudkan. Namun, Stubbs (1983) membedakan antara bahasa tertulis dan lisan masing-masing dalam hal teks dan wacana, sedangkan teks adalah monolog tertulis dan non-lisan, wacana diucapkan dan melalui dialog interaktif.

Foucault (1972) memperkenalkan pandangan yang berbeda tentang wacana dalam hal konsep pengetahuan atau ‘episteme’; ia tidak menganggap wacana sebagai sepotong teks, tetapi sebagai “praktik yang secara sistematis membentuk objek yang mereka bicarakan”. Foucault mengartikan wacana sebagai “sekelompok pernyataan yang menyediakan bahasa untuk berbicara tentang cara merepresentasikan pengetahuan tentang topik tertentu pada momen tertentu” (Putra dan Triyono, 2018).

ASAL-USUL ANALISIS WACANA KRITIS

Analisis wacana kritis lahir dari retorika klasik, linguistik teks dan sosio-linguistik, serta linguistik dan pragmatik terapan (Weiss dan Wodak, 2002). Orientasi CDA dikembangkan oleh pendekatan Neo-Marxist dan Post-Modernist dari ahli teori sosial, seperti Foucault dan ahli bahasa sosial, yang membantu memahami ideologi dalam hubungannya dengan wacana.

Melalui hal tersebut ideologi ditransmisikan, diberlakukan, dan direproduksi. Misalnya, Foucault memperlakukan representasi pengetahuan, dan konteks di mana representasi tersebut diberi bentuk dan makna, dan pada akhirnya dapat diterapkan. Beberapa konsep wacana, yang digunakan peneliti analisis wacana kritis kemudian, diperkenalkan oleh ahli teori sosial (Foucault dan Bourdieu), ahli bahasa (Saussure) seperti “formasi diskursif”, “praktik diskursif”, dan “keteraturan diskursif” dan digunakan dalam hubungan dengan representasi pengetahuan, ideologi, dan kekuasaan dalam institusi dan masyarakat (Svetanant, 2009).

Fokus analisis wacana kritis adalah bahasa dan wacana yang bermula dari linguistik kritis. Darma (2009) menganggap analisis wacana kritis sebagai suatu cara untuk merepresentasikan pola pengalaman yang memungkinkan manusia untuk membangun gambaran mental tentang realitas, untuk memahami pengalaman mereka tentang apa yang terjadi di sekitar mereka dan di dalam diri mereka”.

Pada tata bahasa formal, ada dua pola yang muncul yaitu (1) pola pengalaman dan (2) pola ideologi (Halliday, 1979). Hal tersebut terlihat dalam penggunaan struktur tata bahasa yang berbeda dari kalimat pasif dan aktif dapat merujuk pada interpretasi ideologis yang berbeda. Praktisi linguistik kritis juga memandang bahasa yang digunakan secara bersamaan menjalankan tiga fungsi: (a) fungsi ideasional, (b) interpersonal, dan (c) tekstual. Fungsi ideasional menyangkut dunia luar (ide, ideologi, dan teori). Fungsi interpersonal mengungkapkan peran pembicara dalam situasi saat pembicaraan berlangsung,

(komitmen pribadi dan interaksi). Fungsi tekstual menyangkut pembuatan teks (bagaimana informasi menjadi terstruktur dan terkait). Ini adalah fungsi pembentuk teks yang mengungkapkan hubungan bahasa dengan lingkungannya, termasuk tindakan verbal dan nonverbal.

Pandangan Halliday tentang bahasa sebagai “tindakan sosial” sangat penting bagi banyak praktisi analisis wacana kritis (Fairclough, 1993;). Menurut Fowler dkk. (1979), linguistik kritis menegaskan “bahwa ada hubungan yang kuat antara struktur linguistik dan struktur sosial”.

Lebih jauh, van Leeuwen mengungkapkan bahwa linguistik kritis dapat menafsirkan kategori gramatikal sebagai jejak potensial dari mistifikasi ideologis, dan memperkenalkan tradisi yang dikembangkan analisis wacana kritis (2009). Bagi Halliday, situasi ini menginformasikan bahwa analisis linguistik dapat digunakan di luar deskripsi formal dan menggunakannya sebagai dasar untuk kritik sosial (Habibie, 2016). Linguistik kritis dan analisis wacana kritis saling melengkapi dalam konteks bahasa muncul secara sosial dan ideologis (Sheyholislami, 2001).

Dalam wacana kritis, kajiannya terkait tentang hubungan antara wacana itu sendiri, kekuasaan, dominasi, ketimpangan sosial dan posisi analis (aktor) wacana dalam hubungan sosial tersebut. Dalam konteks tertentu analisis wacana kritis disebut juga analisis wacana sosiopolitik dengan tema paling signifikan dari keseluruhan tema (van Dijk, 1993).

Analisis wacana kritis mengembangkan wacana secara sosial yang melibatkan kondisi sosial produksi (seperti teks)

serta kondisi sosial suatu penafsiran. Bentuk linguistik dari interaksi sosial yang tertanam dalam konteks situasi sosial atau menafsirkan sistem sosial yang merupakan budaya institusi atau masyarakat secara keseluruhan. Hal ini merupakan produk dari lingkungannya dan berfungsi di lingkungan tersebut melalui proses interaksi dan pilihan semantik. Teks adalah realisasi dari lingkungan seperti itu. Ia memperlakukan wacana sebagai jenis praktik sosial termasuk gambar visual, musik, gerak tubuh, dan sejenisnya yang mewakilinya dan mendukungnya (Elsharkawy, 2013).

Di sisi lain, teks diproduksi oleh penutur dan penulis yang berada dalam lingkungan sosial. Bagi penikmat wacana, relasi mereka dalam menghasilkan teks tidak selalu setara: akan ada jarak dari suatu ikatan hingga ketimpangan. Makna muncul melalui interaksi antara pembaca dan penerima dan fitur linguistik muncul sebagai hasil dari proses sosial. Dalam kebanyakan interaksi, pengguna bahasa membawa serta disposisi yang berbeda terhadap bahasa, yang terkait erat dengan status sosial (Fairclough, 1989). Dalam analisis wacana kritis, wacana diartikan sebagai praktik sosial.

WACANA DALAM PRAKTIK SOSIAL

Dalam analisis wacana kritis, wacana didefinisikan sebagai jenis praktik sosial dan konteks bahasa sangat penting (Wodak, 2001). Bagi Fairclough dan Wodak, wacana melibatkan bahasa lisan dan tulisan sebagai bentuk praktik sosial (Eriyanto, 2001). Reisigl dan Wodak menganggap wacana sebagai “cara untuk menandai domain tertentu dari

praktik sosial dari perspektif tertentu” (2000). Dalam konteks wacana sebagai praktik sosial, analisis kritis terjadi dalam hubungan antara teks, proses, dan kondisi sosialnya. Dengan demikian, muncul tiga dimensi analisis wacana kritis: deskripsi yang menyangkut sifat formal teks yang berkaitan dengan apa yang dikatakan teks, interpretasi yang menyangkut hubungan antara teks dan interaksi, dan penjelasan yang menyangkut hubungan antara interaksi dan sosial, konteks (Munfarida, 2014).

Ada hubungan dialektis antara praktik diskursif tertentu dan bidang tindakan tertentu (termasuk situasi, kerangka kelembagaan dan struktur sosial) di mana praktik tersebut tertanam. Pengaturan sosial mempengaruhi dan dipengaruhi oleh wacana. Dengan kata lain, wacana membentuk tatanan sosial dan dibentuk olehnya (Wodak, 2007). Struktur sosial serta peristiwa sosial adalah bagian dari realitas sosial dan hubungan antara struktur sosial dan peristiwa sosial bergantung pada kategori mediasi (praktik sosial), bentuk kegiatan sosial, yang diartikulasikan bersama untuk membentuk bidang sosial, lembaga, dan organisasi (Fairclough, 2003). Dalam konteks tersebut, wacana adalah jenis struktur sosial tertentu yang menciptakan praktik sosial dalam jaringan sosial. Foucault menyebut jaringan sosial ini “perintah wacana”, sistem spesifik semiotik dari setiap bidang (Wodak dan Meyer, 2001). Dalam jejaring sosial, hubungan antara wacana dan masyarakat saling bergantung dan memiliki bentuk sosial.

Analisis wacana kritis dalam pandangan Fairclough mengacu pada penggunaan teknik analisis untuk mempelajari

praktik tekstual dan penggunaan bahasa sebagai praktik sosial dan budaya (1992b). Bagi Hall (1996), analisis itu berasal dari tiga aspek, yaitu: (1) dari poststrukturalisme yang memandang bahwa wacana bekerja secara lateral di seluruh situs kelembagaan lokal, dan bahwa teks memiliki fungsi konstruktif dalam membentuk dan membentuk identitas dan tindakan manusia. (2) dari Bourdieu bahwa praktik tekstual aktual dan interaksi dengan teks menjadi bentuk “perwujudan” dari “modal budaya” dengan nilai tukar dalam bidang sosial tertentu. (3) dari Teori Budaya Neo-marxist, bahwa wacana-wacana ini diproduksi dan digunakan dalam ekonomi politik sekaligus mengartikulasikan kepentingan ideologis bidang-bidang tersebut.

Secara praktis, analisis wacana kritis berasal dari berbagai bidang disiplin ilmu. Karya dalam teori pragmatik, naratologi dan tindak tutur berpendapat bahwa teks adalah bentuk tindakan sosial yang terjadi dalam konteks sosial yang kompleks. Penelitian Halliday (1985) menunjukkan bentuk-bentuk linguistik dapat secara sistematis berhubungan dengan fungsi sosial dan ideologis. Analisis wacana kritis menggunakan alat analitik dari bidang-bidang ini untuk menjawab pertanyaan tentang hubungan kelas, gender, dan budaya yang lebih luas.

Wacana dan bahasa dalam kehidupan sehari-hari dapat berfungsi secara ideologis. Keduanya dapat digunakan untuk membuat hubungan kekuasaan yang asimetris dan penggambaran tekstual tertentu dari dunia sosial dan biologis tampak diberikan, masuk akal dan alami. Oleh karena itu, tugas

analisis wacana kritis bersifat dekonstruktif dan konstruktif. Dalam momen dekonstruktifnya, tujuan tersebut untuk mengganggu dan membuat tema dan relasi kuasa percakapan dan tulisan sehari-hari. Dalam momen konstruktifnya, ia diterapkan pada pengembangan kurikulum literasi kritis yang bertujuan untuk memperluas kapasitas siswa untuk mengkritik dan menganalisis wacana dan hubungan sosial, dan menuju distribusi sumber wacana yang lebih adil (Fairclough 1992a).

Unit utama analisis wacana kritis adalah teks. Teks dianggap sebagai tindakan sosial, sekaligus sebagai contoh yang bermakna dan koheren dari penggunaan bahasa lisan dan tulisan. Namun, bentuknya tidak acak atau sembarangan. Jenis teks tertentu mengarah pada penggunaan dan fungsi sosial konvensional. Artinya, jenis teks tertentu berusaha untuk melakukan sesuatu dalam institusi sosial dengan efek ideasional dan material yang dapat diprediksi. Hal ini termasuk teks tertulis fungsional (misalnya, surat bisnis, formulir, kebijakan, buku teks), interaksi tatap muka lisan (misalnya, pelajaran kelas), dan visual elektronik dan teks gerak (misalnya, internet). Mereka tetap berafiliasi dengan wacana konvensional tertentu misalnya, surat bisnis cenderung menampilkan wacana keuangan dan bisnis; berita tabloid cenderung menjadi situs wacana asmara dan seksualitas.

Analisis wacana kritis juga berfokus pada analisis tingkat kalimat dan kata, menggambar metode analitik dari linguistik fungsional sistemik. Halliday (1985) berpendapat bahwa aspek leksikal dan gramatikal dalam teks memiliki fungsi yang dapat diidentifikasi: (a) mereka mewakili dan menggambarkan dunia

sosial dan alam; (b) mereka membangun dan mempengaruhi hubungan sosial, dan (c) mereka mengembangkan konvensi sebagai teks yang koheren dan dapat diidentifikasi di media tertentu. Serangkaian deskripsi lain dari fungsi bahasa telah dikembangkan. Menurut Kress (1989), teks tertulis dan lisan mewakili pandangan selektif tertentu dari dunia atau “posisi subjek” dan mereka menetapkan hubungan sosial dari “posisi membaca”. Dengan menetapkan posisi membaca, teks dapat menginterpelasi pembaca, menempatkan dan memposisikannya dalam hubungan kekuasaan dan agensi yang dapat diidentifikasi dalam kaitannya dengan teks. Analisis wacana kritis dengan demikian dapat mendokumentasikan bagaimana dunia digambarkan, bagaimana tindakan manusia, biologis dan politik diwakili, disetujui dan dikritik dalam teks resmi lembaga pendidikan (Muspratt, Luke, dan Freebody 1997).

Pada saat yang sama, teks dapat dianalisis dalam kaitannya dengan bagaimana menyusun dan menetapkan hubungan sosial antarmanusia. Guru dan siswa dalam pembicaraan di kelas cenderung merekonstruksi teks dan pengetahuan, seringkali dengan cara khusus. Namun, teks pendidikan menyambut baik pembaca dan menempatkannya dalam hubungan ideologis melalui berbagai perangkat leksikal dan gramatikal. Teks beroperasi secara pragmatis melalui penggunaan alat bantu modal, dan pemilihan tindak tutur seperti pertanyaan dan perintah, instruksi dan perintah. Pilihan leksikal dan gramatikal ini membangun hubungan yang berbeda dari kekuasaan dan

agensinya antara pembaca dan penulis, antara siswa dan buku teks.

Analisis wacana kritis, dengan demikian, menggunakan teknik analisis teks interdisipliner untuk melihat bagaimana teks membangun representasi dunia, identitas sosial, dan hubungan sosial. Ini telah memungkinkan studi rinci tentang teks kebijakan, dokumen kurikulum resmi, buku teks, buku panduan guru, dan tulisan siswa. Ini juga telah digunakan untuk melihat berbagai teks lisan formal dan informal, termasuk pembicaraan di kelas, pembicaraan umum administrator, pembicaraan ruang staf dan wawancara orang tua-guru. Namun demikian, dalam perspektif sosiologis, implementasi analisis wacana sebagai pendekatan kualitatif adalah tidak hanya difokuskan pada tingkat tekstual semata-mata. Akan tetapi, berkembang lebih lanjut pada tataran kontekstual sebagaimana dikemukakan oleh Ruiz (Dalam Morison, 2019) bahwa terdapat tiga level analisis dalam pendekatan analisis wacana, yakni meliputi level tekstual, level kontekstual, dan level interpretatif.

Secara konstruktif, analisis wacana kritis digunakan sebagai dasar untuk pengajaran “kesadaran bahasa kritis” dan “keaksaraan kritis” bagi pelajar (Fairclough 1992a). Dekonstruksi kritis dan kritik sosial adalah prinsip utama teori wacana poststrukturalis dan analisis sosial. Asumsi kurikulum tersebut adalah: (a) bahwa siswa dapat diajari bagaimana menganalisis secara kritis teks budaya di sekitar mereka sebagai bagian dari pendidikan literasi dan ilmu sosial;

dan, (b) bahwa keaksaraan kritis adalah dasar yang baru untuk kondisi postmodern.

Tugas analisis wacana kritis adalah mengeksplorasi ketegangan antara dua sisi praktik ini, yang secara sosial dibentuk dan dibentuk secara sosial. Ia memiliki peran untuk membuat mereka yang terlibat dalam wacana yang mungkin tidak menyadari hubungan terjalin wacana tertentu memahami makna dan relasinya yang tersembunyi. Praktik sosial merupakan bagian dari wacana yang membentuk makna yang bergantung pada materi hubungan sosial. Masalah makna dan masalah hubungan sosial juga saling bergantung, jadi kita harus memahami keduanya. Analisis wacana kritis dicirikan oleh ontologi sosial yang realis; ia menganggap baik struktur sosial abstrak maupun peristiwa sosial konkret sebagai bagian dari realitas sosial (Fairclough, 1993). Meyer (2001) juga menunjukkan bahwa banyak teori Analisis Wacana Kritis modern menyiratkan semacam sirkulasi antara tindakan sosial dan struktur sosial (strukturasi), karena menyangkut dua tingkat penafsiran, (1) menyangkut teori sosial umum, sering disebut “teori besar”, yang mengkonseptualisasikan hubungan antara struktur sosial dan tindakan sosial, memberikan penjelasan *top-down* (yaitu, struktur sosial menafsirkan tindakan), (2) menyangkut penjelasan *bottom-up* (yaitu, tindakan menafsirkan struktur), yang menghubungkan fenomena mikro dan makro-sosiologis. Namun, van Dijk (1993) berpendapat bahwa analisis wacana kritis lebih fokus pada elit dan strategi diskursif mereka untuk mempertahankan “ketidaksetaraan” melalui studi hubungan dominasi dari atas

ke bawah daripada ke hubungan bawah-atas dari perlawanan, kepatuhan dan penerimaan. Baginya, ini seringkali efektif dan memadai, karena mudah untuk mengasumsikan bahwa tindak tutur direktif seperti perintah dapat digunakan untuk memberlakukan kekuasaan, dan karenanya juga untuk menjalankan dan mereproduksi dominasi. Demikian pula, mudah untuk memeriksa gaya, retorika, atau makna teks untuk strategi yang bertujuan untuk menyembunyikan hubungan kekuasaan sosial, misalnya dengan mengecilkan, meninggalkan secara implisit atau meremehkan agen yang bertanggung jawab dari aktor sosial yang kuat dalam peristiwa yang direpresentasikan dalam teks. Analisis wacana kritis, karenanya, mempelajari hubungan antara masyarakat, wacana dan kognisi sosial.

EPILOG. Analisis wacana kritis diperlukan untuk menggambarkan dan menafsirkan, menganalisis dan mengkritik kehidupan sosial. Diskursus membentuk kehidupan yang di dalamnya merupakan cara di mana-mana untuk mengetahui, menghargai, dan mengalami dunia. Mereka dapat digunakan untuk menegaskan kekuasaan dan pengetahuan dan mereka dapat digunakan untuk tujuan perlawanan dan kritik. Mereka digunakan dalam teks-teks lokal sehari-hari untuk membangun kekuatan dan pengetahuan produktif dan untuk tujuan regulasi dan normalisasi, untuk pengembangan pengetahuan baru dan hubungan kekuasaan, dan untuk hegemoni.

Analisis wacana kritis memberikan pendekatan analitik interdisipliner dan bahasa logam yang fleksibel untuk analisis sosiologis teks dan wacana. Munculnya analisis wacana kritis

setidaknya memiliki tiga implikasi yang saling terkait untuk studi pendidikan dan sosiologi pendidikan. *Pertama*, ini menandai pen-teori-an ulang dari praktik pendidikan. Teori dan praktik pendidikan secara historis mengandalkan metafora dasar dari anak yang sedang berkembang, mesin industri, pikiran rasionalis individu, dan, yang terbaru, komputer digital. Metafora yang ditawarkan oleh poststrukturalisme adalah bahwa teks sebagai fenomena yang dapat ditafsirkan yang merupakan konstitutif dari semua upaya pendidikan dan intelektual.

Kedua, Analisis wacana kritis menandai serangkaian teknik dan kemungkinan metodologis baru. Asumsi yang dimiliki oleh banyak pendekatan kuantitatif dan kualitatif untuk penelitian sosiologis adalah bahwa realitas, kebenaran, dan fakta sosial yang dapat diamati memiliki keberadaan esensial sebelum wacana. Analisis wacana kritis dimulai dari pengenalan bahasa dan wacana sebagai cara yang tidak transparan dan buram dalam mempelajari dan merepresentasikan dunia. Ia menyusun kembali semua data dan artefak penelitian sebagai wacana. Ini menimbulkan dan menjawab pertanyaan tentang reflektivitas diri dengan membuat penggunaan wacana peneliti sendiri menjadi masalah utama dalam desain dan penyelidikan.

Ketiga, Analisis wacana kritis menandai dasar untuk memikirkan kembali praktik dan hasil pedagogis sebagai wacana. Asumsi yang mendasari banyak pengembangan kurikulum dan model pembelajaran pascaperang adalah bahwa tujuan pendidikan adalah untuk menghasilkan perilaku, keterampilan, dan kompetensi yang dibutuhkan untuk tempat

kerja era industri dan lingkungan sipil. Analisis wacana kritis menunjukkan bahwa penguasaan wacana adalah prinsip proses dan hasil pendidikan, dan bahwa penguasaan ini dapat dibentuk kembali secara normatif untuk memperkenalkan guru dan siswa pada analisis kritis budaya dan ekonomi berbasis teks, postmodern.

Analisis wacana kritis memberikan sarana bagi sosiologi untuk mengkaji fenomena baru, antara lain: (a) Tempat kerja, komunitas, dan ranah sipil baru: demografi populasi yang bergeser, geografi sosial baru, multikulturalisme, dan teknologi informasi baru mengubah hubungan sosial dan bagaimana wacana dipelajari dan digunakan. (b) Teks, genre, dan wacana baru: kondisi tersebut mendorong artikulasi dan komodifikasi mode ekspresi baru yang belum pernah terjadi sebelumnya. Ada kebutuhan untuk studi dan kritik terhadap bentuk tulisan hibrida, bentuk budaya populer baru dari ekspresi tekstual, genre elektronik, dan komunikasi antarbudaya dan antarbahasa yang “diciptakan”. (c) Identitas sosial baru: dalam konteks ini, pemuda memiliki akses ke sarana simbolis dan material yang belum pernah ada sebelumnya untuk membangun nilai-nilai sosial, kepercayaan, dan identitas. Dari perspektif analitik wacana yang disajikan di sini, identitas pemuda dan fenomena yang berafiliasi sebagai “kelas”, “ras”, dan “jenis kelamin” tidak dapat dipandang memiliki karakteristik esensial sebelumnya yang terlepas dari pembentukan dan representasi mereka dalam wacana. Ada kebutuhan untuk mempelajari bagaimana dan untuk tujuan apa kaum muda menggunakan teks dan wacana untuk membangun dan merekonstruksi identitas dan komunitas baru.

BIBLIOGRAFI

- Annas, Akhirul, dan Fitriawan, Rana Akbari, (2018). Media dan Kekerasan: Analisis Norman Fairclough Terhadap Pemberitaan Tarung Gladiator. *Jurnal Sospol*, Vol 4 No 1 (2018), 37-54.
- Baker, Caroline, Luke, Allan (eds.), (1991). *Towards a Critical Sociology of Reading Pedagogy*. Amsterdam: John Benjamins.
- Bourdieu, Pierre, (1992). *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.
- Bungin, Burhan, (2020). *Post-Qualitative, Social Research Methods, Kualitatif-Kuantitatif-Mixed Methods, Positivism-Phenomenology-Postmoderen*, Kencana, Jakarta.
- Darma, Yoce Aliah, (2009). *Analisis Wacana Kritis*. Bandung: Yrama Widya.
- Elsharkawy, Anwar, (2013). What is Critical Discourse Analysis? *Munich, GRIN Verlag*, <https://www.grin.com/document/349819> (Retrieved October 21st 2020).
- Eriyanto, (2001). *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LkIS.
- Fairclough, Norman, (1989). *Language and Power*. London: Longman.
- Fairclough, Norman (ed.), (1992a). *Critical Language Awareness*, Longman, London.
- Fairclough, Norman, (1992b). *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge.
- Fairclough, Norman. (1993). Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse: The Universities. *Discourse and Society*, 4, 133-168.

<https://doi.org/10.1177/0957926593004002002>.

- Fairclough, Norman, (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Psychology Press.
- Flick, Uwe, Steinke, Ines, Kardoff, Von, Ernst, (Ed.), (2020). *Induk Penelitian Kualitatif sebagai Paradigma, Teori, Metode, Prosedur, dan Praktik*, diterjemahkan oleh Achmad Fawaid, Cantrik Pustaka, Yogyakarta.
- Foucault, Michael, (1972). *The Archaeology of Knowledge*, Harper and Row, New York.
- Foucault, Michael, (1980). *Power/Knowledge*, Pantheon, New York.
- Fowler Roger, Hodge Bob, Kress Gunther, Trew, Tony, (1979). *Language and Control*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Habibie, Alvons, (2016). Comparison Between Discourse Analysis And Critical Discourse Analysis From Linguistics View. *Al-Lisan: Jurnal Bahasa*, Vol. 1 No. 1 (2016).
- Hall, Stuart, (1996). *The Meaning of New Times*. In: Morley D, Chen K (eds) 1996 Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. Routledge, London.
- Halliday, Michael, Alexander, Kirkwood, (1985). *An Introduction to Functional Grammar*. Edward Arnold, London.
- Halliday, Michael, Alexander, Kirkwood, (1978). *Language as Social Semiotic The Social Interpretation of Language and Meaning*. London Edward Arnold.
- Halliday, Michael, Alexander, Kirkwood, (1985). *An Introduction to Functional Grammar* (1st ed.). London Edward Arnold.

- Halliday, Michael, Alexander, Kirkwood, (1979). *Differences between Spoken and Written Language: Some Implications for Literacy Teaching*, Glenda Page, John Elkins and Barrie.
- Kress, Gunther, (1989). *Linguistic Processes in Sociocultural Practice*. Oxford University Press, Oxford.
- Liliweri, Alo, (2018). *Paradigma Penelitian Ilmu Sosial*, Pustaka Pelajar Yogyakarta.
- Luke, Allan, (1997). *Theory and Practice in Critical Discourse Analysis*. <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/ed270/Luke/SAHA6.html> (Retrieved October 30th 2020).
- Lyotard, Jean Francois, (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Meyer, Michael, (2001). Between Theory, Method, and Politics: Positioning of the Approaches to CDA. *Methods of Critical Discourse Analysis*, 14-31.
- Morissan, (2019). *Riset Kualitatif*, Prenada Media Group, Jakarta.
- Munfarida, Elya, (2014). Analisis Wacana Kritis Dalam Perspektif Norman Fairclough, *Komunikasi: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 8 No. 1. Hal. 1-19. DOI: 0.24090/KOMUNIKA.V8I1.746.
- Muspratt, Sandy, Luke Allan, Freebody, Peter (eds), (1997). *Constructing Critical Literacies*. Hampton Press, Cresskill, New Jersey.
- Putra, Hendri Pitrio, dan Triyono, Sulis, (2018). Critical Discourse Analysis On Kompas.Com News: Gerakan #2019 GANTIPRESIDEN. LEKSEMA: *Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 3 No. 2. 113-121.

- Reisigl, Martin and Wodak, Ruth, (2000). *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. London. Imprint Routledge.
- Ruth, Wodak, (2007). Pragmatics and Critical Discourse Analysis. A cross-disciplinary Analysis inquiry. *Pragmatics and Cognition*, 15(1), 203-225.
- Schiffrin, Deborah, (1994). *Approaches to Discourse*. Blackwell Textbooks in Linguistics, Oxford Blackwell.
- Sheyholislami, Jaffer, (2001). *Critical Discourse Analysis*. Palgrave Macmillan.
- Stubbs, Michael, (1983). *Discourse Analysis*. Chicago: The University at Chicago Press.
- Svetanant, Chavalin, (2009). Revealing Linguistic Power: Discourse Practice toward Youth in Japanese and Thai Newspapers: *Nichibunken Japan Review*, 225-240.
- Teun, Van Dijk, (1977). *Text and Conext (Explorations in the Semantics and. Pragmatics of Discourse)*. New York: Longman London and New York.
- Van Dijk, Teun A., (1993). Principles of critical discourse analysis in *Discourse & Society* SAGE, London, *Newbury Park and New Delhi*, Vol. 4(2): 249-283.
- Van Dijk, Teun. A., (1993). *Elite Discourse and Racism*, Newbury Park, CA: Sage.
- Van Leeuwen, Theo, (2009). *The Language Of New Media Design*. London, England: Routledge.
- Weiss, Gilbert and Ruth, Wodak, eds., (2002). *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*, Palgrave Macmillan.
- Wodak, Ruth & Michael, Meyer, (2001). *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage

Ketiga:
**ETNOGRAFI DALAM DARING
(NETNOGRAFI)**

Dr. Jalaluddin Rum dan La Ode Montasir

PROLOG. Secara epistemologis, perkembangan ilmu pengetahuan itu merupakan hasil dari akumulasi pengetahuan dari masa ke masa sehingga terus mengemuka teori baru yang dapat menguatkan teori lama dan sekaligus mempertajam serta juga dapat menumbangkan temuan-temuan terdahulu. Demikian halnya dalam konteks riset ilmiah, juga mendorong untuk tumbuh dan berkembangnya sebuah paradigma baru sebagai upaya untuk membimbing riset berikutnya. Karena itu, perkembangan ilmu pengetahuan adalah tidak berlangsung secara mendadak atau berlangsung secara sempurna seketika, tetapi melalui proses tahap demi tahap secara evolusioner dan revolusioner.

Pada awalnya, filosofi paradigma *Organum* yang dicetuskan Aristoteles adalah berintikan pada logika deduktif, namun kemudian bergeser kepada filosofi *Novum Organum* yang dikembangkan oleh Francis Bacon. Karena itu, bagi peneliti yang berlandaskan pada logika deduktif, maka mereka bernaung di bawah payung *Organum Aristoteleanianism* dengan menggunakan paradigma positivisme dalam konteks pendekatan kuantitatif. Sedangkan bagi peneliti yang berbasis

pada kajian logika induktif, adalah harus bernanung di bawah payung filosofi *Novum Organum Baconian* dengan menggunakan paradigma post-positivisme dalam konteks pendekatan kualitatif. Meskipun demikian, para peneliti juga cenderung mondar mandir di antara kedua payung filosofi keilmuan dan metodologi penelitian tersebut, sehingga berkembang paradigma pragmatisme dalam konteks pendekatan campuran (*mixing method*).

Sesungguhnya, pascaperkembangan *Organum Aristoteleanianism* dan *Novum Organum Baconian* mengemuka sebuah paradigma keilmuan dan metodologi berbasis spiritual sebagaimana tertuang dalam buku yang berjudul: *Tertium Organum* (Ouspensky (2005) sebagai paradigma intelektual berbasis spiritual. Buku ini diterjemahkan oleh M. Khoirul Anam dan disunting oleh Suharsono. Dalam konteks ini, menurut Miswari (2016) dalam bukunya yang berjudul: “Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa” bahwa Ouspensky menegaskan tiga tingkatan pengetahuan, yakni: (1) opini yang melalui proses penginderaan; (2) sains yang melalui proses dialektika; dan (3) pencerahan yang datang melalui intuisi sebagai pancaran langsung dari Zat yang tidak terlukiskan, tetapi merupakan sumber dari segala sesuatunya.

Akan tetapi, paradigma *Tertium Organum* yang mensintetiskan dan mengintegrasikan kebenaran rasional dan kebenaran empirik serta kebenaran metafisik ini, cenderung terabaikan dan bahkan mungkin sengaja terlupakan. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh berlangsung sebuah proses sintetis antara *Novum Organum* versi Baconian dengan *Rasionalisme*

Descartes (*Cartesian-Newtonian*), sehingga tidak hanya sukses gemilang menggeser dominasi paradigma teleologis organismik (*Organum Aristoteleanianism*) yang dominan di abad pertengahan. Akan tetapi, juga membuat *Tertium Organum* karya spektakuler Ouspensky ini terabaikan dan bahkan terlupakan di panggung epistemologi keilmuan dan metodologi penelitian.

Betapa tidak, dominasi paradigma Cartesian-Newtonian yang materialistik-mekanistik-reduksionistik tampak begitu kuat menghegemoni perkembangan sains dan teknologi. Dalam perspektif Cartesian-Newtonian ditandaskan bahwa segala sesuatunya yang tidak bisa dijelaskan secara rasional dan diverifikasi berdasarkan data empiris, maka tidak dapat dianggap sebagai sebuah kebenaran ilmiah. Tampaknya, objektivasi merupakan syarat mutlak dalam paradigma Cartesian-Newtonian ini untuk membangun hubungan manusia dengan realitas di sekelilingnya. Akibatnya, manusia menghayati dirinya tidak lebih dari sekadar benda (objek) yang berisi fakta-fakta kosong tanpa makna dan nilai (Peribadi, 2018).

Pada giliraannya, dilontarkan dengan gamblang fenomena implikasi sosial psikologis oleh Erich Fromm (dalam Peribadi, 2020) bahwa salah satu problem akut dan laten yang menimpa anak manusia modern kontemporer adalah alienasi dan reifikasi. Menurutnya, alienasi merupakan sebuah penyakit mental yang ditandai dengan perasaan keterasingan dari segala sesuatu, sesama manusia, alam, Tuhan dan jati dirinya sendiri. Hal ini terkait dengan gejala reifikasi (pembendaan,

objektifikasi) bahwa manusia modern menghayati dirinya dan dunia ini tak ubahnya sebuah benda yang berisi kumpulan fakta kosong tanpa makna dan nilai. Akibatnya, dunia yang reifikasi telah menjadi dunia yang tidak lagi manusiawi, karena dialami oleh manusia sebagai aktivitas yang asing. Dalam konteks itu, Erich Fromm menunjukkan fakta-fakta seperti praktik-praktik konsumerisme yang menggelejar, dan paranoid yang mendalam serta hedonism yang membutakan, namun menjadi bentuk kompensasi pelarian bagi manusia modern dari reifikasi dan alienasi dimaksud.

Lebih jauh dari itu, Murakami (dalam, Peribadi, 2018) menandakan bahwa tidak bisa kita pungkiri, ilmu pengetahuan yang menonjolkan cara berpikir rasional telah berkembang begitu dramatis, sehingga membuat orang-orang telah terjerumus ke dalam kebiasaan untuk berusaha merasionalisasi segalanya. Pemikiran ilmiah memang didasarkan pada positivisme logis, namun pendekatan ini telah melemahkan dan menyingkirkan akal sehat dengan berbagai problematikanya. Tentu saja rasionalitas pada tingkat tertentu adalah memang penting dan bahkan kita sangat membutuhkannya, namun perlu dicamkan bahwa tidak seluruhnya yang ada di dunia dan di alam jagad raya ini rasional.

Atas dasar itulah, sehingga mengemuka epistemologi dan metodologi kualitatif sebagai antithesis terhadap paradigma positivisme dan postpositivisme. Salah satu di antaranya dalam perspektif antropologi adalah metodologi etnografi yang telah tumbuh dan berkembang dengan berbagai dinamikanya. Kini,

kajian rasionalisasi dan empirisme di ruang revolusi informasi dan komunikasi berbasis internet mengemuka aneka bentuk komunitas virtual, sehingga sangat dibutuhkan *research netnografi* yang telah berkembang pesat pada dekade terakhir ini. Selain faktor maraknya dunia internet dengan berbagai implikasi sosialnya, juga penggunaan berbagai jenis instrumen daring adalah dilatari oleh gempuran virus pandemi yang tengah mencemaskan masyarakat kontemporer, termasuk Indonesia yang hingga kini belum ada kepastian entah kapan berakhir.

METODOLOGI ETNOGRAFI DAN NETNOGRAFI

Etnografi. Secara sederhana, etnografi merupakan sebuah laporan penelitian holistik dan konstruktif atas keberadaan etnis tertentu yang ditulis oleh sang antropolog. Tulisan itu bukan semata-mata sebagaimana seorang jurnalis menyajikan sebuah *features*, tetapi seorang etnografer memerlukan waktu yang cukup lama hingga bulanan atau tahunan untuk melakukan penelitian lapangan. Dalam dunia keilmuan antropologi, penulisan etnografi merupakan sebuah gaya khas, sehingga pada gilirannya pengetahuan etnografi menjelma sebagai sebuah metodologi.

Hobbs (dalam Bakri, 2017) mendefinisikan etnografi sebagai sebuah koktail metodologis yang berasumsi bahwa keterlibatan personal (peneliti) dengan subjek (orang-orang yang diteliti) merupakan kunci untuk memahami *setting* sosial atau budaya tertentu. Sementara Bryman (dalam Bakri, 2017) mengartikan etnografi sebagai sebuah metode

penelitian dan peneliti menceburkan diri dalam lingkungan sosial yang diteliti dalam waktu yang cukup lama, melakukan observasi rutin atas perilaku anggota-anggota lingkungan, terlibat dalam percakapan sehari-hari, melakukan wawancara mendalam dengan informan, mengumpulkan dokumen tentang kelompok, mengembangkan sebuah pemahaman mengenai kebudayaan dari kelompok dan perilaku orang-orang dalam konteks budaya tersebut serta menulis laporan lengkap dari lingkungan sosial yang diamatinya. Karena itulah, maka menurut Koeswinarno (2000) bahwa karakteristik utama dari metode ini adalah sifat analisisnya yang mendalam, kualitatif dan holistik-integratif. Dengan sendirinya, teknik utama dari metode ini adalah observasi partisipasi yang dilakukan dalam waktu yang relatif lama, serta wawancara mendalam (*depth interview*) yang dilakukan secara terbuka. Oleh sebab itu, seorang etnografer tidak hanya melakukan studi pada tataran atas, namun benar-benar memahami pikiran, perilaku, dan kebudayaan sebuah masyarakat.

Sesungguhnya etnografi merupakan bagian integral dari studi komunitas, sehingga dianggap paling tepat untuk mendeskripsikan secara komprehensif atas nilai budaya dan komunitas internet yang kini menjamur bagai cendawan di musim hujan. Dalam konteks ini, menurut Steward (1950) tentang studi ini, yakni:

“..... this approach has three distinctive methodological aspects. First, it is ethnographic; the culture of a tribe, band, or village is studied in its totality, all form of behavior being seen as functionally interdependent

part in the context of a whole. Second, it is historical: the culture of each society is traced to its sources in a ancestral or groups or among neighboring peoples. Third, it is comparative: each group is viewed in the perspective of other group which have different cultures, and problems and methodes are used cross culturally”.

Ketiga aspek metodologis tersebut lebih diutamakan pada pendekatan etnografi, karena diharapkan dapat mendeskripsikan persepsi dan perilaku komunitas internet sesuai dengan subjektivitas mereka sendiri. Namun, untuk memahami dan mendalami sejarah kehidupan warga komunitas internet, juga perlu dilakukan pengkajian historikal. Demikian pula sebagai upaya perbandingan, terutama atas keberadaan berbagai kelompok sosial komunitas yang telah tumbuh dan berkembang pesat dan massif di era internet, maka pendekatan komparatif juga penting digunakan. Dengan demikian, ketiga pendekatan dalam studi komunitas tersebut dapat digunakan secara ekliktik, sehingga semua fakta dan ganjaran ekstrinsik dan intrinsik dapat diungkap secara lebih transparan dan komprehensif.

Salah satu contoh objek studi etnografi adalah fenomena keberadaan pengemis sebagai sebuah fakta sosial atau sebuah keniscayaan, sehingga berlaku sebutan seperti: pengemis adalah sampah masyarakat, manusia tertindas, manusia yang perlu dikasihani, manusia kalah, manusia korban kemiskinan struktural, dan lain sebagainya. Anggapan ini bukan sebuah kesalahan berpikir, melainkan sebuah sudut pandang etik orang di luar pengemis. Dalam pandangan

emik yang bersifat interpretif, maka pengemis adalah subjek dan aktor kehidupan yang memiliki hasrat dan kehidupan sendiri yang unik. Pandangan subjektif seperti ini diperlukan untuk mengimbangi pandangan objektif yang seringkali justru memojokkan mereka karena melihat mereka sebagai korban kehidupan dari pergulatan ekonomi dan aneka bentuk ketimpangan sosial, serta ketidakadilan dan kesenjangan yang menganga lebar.

Netnografi. Tokoh yang diakui sebagai pencetus dan pertama kali menggunakan metodologi netnografi adalah Kozinets dalam karyanya yang berjudul *Netnography: Doing Ethnographic Research Online* (2010). Ia mengatakan bahwa netnografi merupakan sebuah teknik penelitian naturalistik yang menggunakan informasi yang tersedia secara publik di forum-forum *online*. Kini, betapa dibutuhkan penggunaan metodologi netnografi, sehingga dimanfaatkan oleh semua disiplin ilmu seperti ilmu kesehatan, pendidikan, *marketing*, sosiologi, geografi, komunikasi, dan politik. Di samping itu, metodologi ini juga sangat berguna bagi semua kalangan yang berkepentingan dalam upaya pengambilan sebuah keputusan yang tepat sasaran. Hal itu, baik dalam proses interaksi antara warga dan lembaga, antara rakyat dan pemerintah, serta antara pihak perusahaan dengan konsumen, tampak sangat membutuhkan rekomendasi riset atas keberadaan komunitas virtual di internet.

Sesungguhnya penelitian netnografi merupakan jenis khusus dari etnografi dalam konteks paradigma konstruktivisme serta sebagai riset etnografi kritis dalam konteks paradigma

pragmatisme. Artinya, netnografi adalah sebutan lain dari etnografi yang terfokus pada kajian budaya dan komunitas *online*. Dalam hal ini, tampak penggunaan istilah yang berbeda untuk menarasikan budaya dan komunitas *online*, sehingga ada yang menyebutnya sebagai “etnografi virtual, webnografi, etnografi digital, dan antropologi maya (*cyberanthropology*), *online ethnography*, dan *virtual ethnography*. Akan tetapi, apa pun istilahnya, yang pasti data dikumpulkan melalui observasi partisipatif secara *online* (*online field research*). Jika dalam konteks etnografi, peneliti menceburkan dirinya di tengah kelompok sosial budaya yang ditelitinya untuk memahami kebudayaan dari perspektif pemiliknya, maka dalam konteks netnografi (webnografi atau etnografi virtual) peneliti menggunakan internet untuk memahami budaya dan komunitas internet dari perspektif pemiliknya dengan menggunakan metode yang sama.

Nguyen (dalam Poerwanto dan Ihalaw, 2017) memberikan beberapa langkah dalam melakukan riset netnografi; (1) langkah pertama adalah menetapkan rumusan masalah, situs-situs sosial atau topik-topik untuk diteliti; (2) langkah kedua adalah identifikasi dan pemilihan komunitas yang akan diteliti; (3) langkah ketiga adalah pengumpulan data; (4) langkah keempat adalah analisis data dan interpretasi berbagai temuan secara terus-menerus hingga titik jenuh; dan (5) langkah kelima adalah menulis laporan dan mempresentasikan hasil kajian dan temuan penelitian.

Menurut Hayes (dalam Bakri, 2017) bahwa metode netnografi dibangun di atas beberapa pondasi. *Pertama*,

naturalistic (alami), artinya metode ini mencari dan mendekati sebuah kebudayaan di mana kebudayaan itu berada, hidup dan bernafas. *Kedua, immersive* (mendalam), artinya metode ini berupaya memahami budaya dalam sikap aktif dan mengembangkan partisipasi peneliti terlibat bersama objek yang diobservasi. *Ketiga, descriptive* (deskriptif), artinya metode ini berusaha mencari deskripsi yang kaya, ketat, menarik, dengan bahasa hidup yang merefleksikan realitas subjektif dan kebenaran emosional anggota-anggota suatu budaya. *Keempat, multi-method*, di mana netnografi secara konstan menggunakan metode-metode lain seperti wawancara, semiotik, proyektif, fotografi, dan video untuk melengkapi penggambaran realitas yang hidup dari suatu budaya. *Kelima, adaptable*, di mana metode etnografi telah terbukti dapat diterapkan untuk meneliti berbagai kebudayaan besar di muka bumi.

TEORI DAN KONSEP YANG DIGUNAKAN

Secara ontologis, perspektif paradigma konstruktivisme berasumsi bahwa tidak ada realitas atau kebenaran tunggal, tetapi realitas diciptakan oleh individu dalam kelompok sosial komunitas. Sedangkan secara epistemologis, realitas perlu diinterpretasikan untuk menemukan makna dari sebuah peristiwa sosial yang tampak dalam berbagai aktivitas yang dikembangkan oleh komunitas virtual. Akan tetapi, perspektif paradigma konstruktivisme merekomendasikan untuk menggunakan teori-teori interpretivisme dalam konteks interaksionisme simbolik, fenomenologi, dan hermeneustik

(Morissan, 2019). Dalam konteks ini, teori interaksionisme simbolik memiliki perhatian penuh pada makna yang ada dalam simbol-simbol yang digunakan ketika tengah berlangsung proses interaksi. Dan makna inilah yang menjadi basis pertimbangan rasional bagi sang aktor untuk melahirkan sebuah tindakan sosial. Karena itulah, maka perlu ditambahkan teori interaksi sosial yang kemudian digabungkan dengan teori *Computer Mediated Communication* (CMC) serta teori komunitas dan kelompok sosial (Evelina, 2018) dalam mengembangkan penelitian daring .

Pertama, realitas sosial yang bersifat mikro atau antarpribadi dalam studi sosiologi telah berlangsung sejak Simmel sebagai ahli teori klasik terkemuka hingga pada dataran sosiologi kontemporer yang beraliran interpretatif humanisme. Sesungguhnya pusat perhatian Simmel pada tingkat kenyataan sosial yang bersifat mikro dan interpersonal tersebut serupa dengan pendekatan dramaturgi yang dipelopori Goffman dengan perspektif interaksionisme simbol yang dikembangkan oleh Blumer serta etnometodologi sebagai studi aspek-aspek realitas dari Garfinkel. Semua ini menekankan konstruksi realitas yang dibuat seseorang di saat interaksi sehari-hari berlangsung (Jhonson, 1985; Poloma, 1998; Sunarto, 2000; Ritzer, 2013).

Upaya menengahkan dimensi-dimensi yang terabaikan oleh kaum strukturalis, Blummer juga berintikan pada analisa aspek-aspek perilaku manusia yang subjektif dan interpretatif. Bagi Blumer interksionisme-simbolis bertumpu pada tiga premis, yaitu: (1) manusia bertindak terhadap sesuatu

berdasarkan makna-makna yang ada pada sesuatu itu bagi mereka; (2) makna tersebut berasal dari ‘interaksi sosial seseorang dengan orang lain; (3) makna-makna tersebut disempurnakan di saat proses interaksi-sosial berlangsung. Seterusnya interaksionisme simbolis mengandung sejumlah ‘*root images*’ atau ide-ide dasar yang di antaranya bahwa tindakan manusia adalah tindakan interpretatif yang dibuat oleh manusia itu sendiri (Poloma, 1998; Sunarto, 2000; Ritzer, 2013). Blumer menulis bahwa pada dasarnya tindakan manusia terdiri dari pertimbangan atas berbagai hal yang diketahuinya dan melahirkan serangkaian kelakuan atas dasar bagaimana mereka menafsirkan hal tersebut. Hal-hal yang dipertimbangkan itu mencakup berbagai masalah seperti keinginan dan kemauan, tujuan dan sarana yang tersedia untuk mencapainya, serta tindakan yang diharapkan dari orang lain, gambaran tentang diri sendiri, dan mungkin hasil dari cara bertindak tertentu.

Etnometodologi yang mempunyai sejumlah persamaan dengan pendekatan interaksionisme simbolis tersebut, merupakan studi empiris mengenai bagaimana orang menangkap pengalaman dunia sosialnya sehari-hari. Secara empiris, etnometodologi mempelajari konstruksi realitas yang dibuat seseorang di saat interaksi sehari-hari berlangsung. Pada dasarnya etnometodologi Garfinkel menantang konsep dasar (sosiologis) mengenai keteraturan. Tampaknya dia setuju bahwa dalam peristiwa sosial hanya sedikit peristiwa yang teratur. Keteraturan yang telah ditetapkan itu dibuat sesuai dengan norma-norma yang membimbing bagaimana

manusia menganggap dunia sosial ini. Proses memahami keteraturan dunia sosial itu akan menjadi jelas hanya disaat realitas tadi dipertanyakan. Ilustrasi proses ini dapat dilihat dari analisa percakapan informal yang menunjukkan bagaimana menangkap pengertian dari apa yang sebenarnya sedang dikatakan (Jones, 2010).

Etnometodologi seperti itu juga dengan behaviorisme, dramaturgi, dan interaksi simbolis melihat individu sebagai aktor yang mendasar dan sangat menentukan. Bagi Homans, dan Goffman serta Blumer dan Garfinkel, individulah yang lebih berfungsi sebagai unit analisa, dari pada organisasi-organisasi atau sistem-sistem sosial, namun sesungguhnya Garfinkel lebih jauh menegaskan bahwa dalam interaksi, individulah yang memberikan kesan kepada organisasi sosial. Akhirnya, secara fundamental atas proses interaksi yang diawali dengan kontak dan komunikasi sosial antara individu dengan individu, kelompok dengan kelompok dan individu dengan kelompok, adalah didasari oleh 4 (empat) faktor yang mempengaruhi, yakni: *faktor simpati*, *faktor sugesti*, *faktor identifikasi*, dan *faktor imitasi* (Soekanto, 1990).

Kedua, mengkaji realitas virtual dengan menggunakan teori interaksi sosial yang digabungkan dengan teori *Computer Mediated Communication*. Selain itu, konsep yang melengkapinya adalah komunitas virtual. Teori interaksi sosial pertama kali ditulis dalam sebuah buku *A Theory of Social Interaction* yang digagas oleh Turner pada tahun 1988. Menurut Turner (dalam Evelina, 2018) bahwa dalam teori interaksi sosial terdapat tiga hal yaitu adanya standar

moral, dipengaruhi perasaan dan emosi, dan ada kebiasaan yang dilakukan dalam interaksi kelompok tersebut. Di dalam interaksi sosial didefinisikan sebagai situasi perilaku seorang individu yang secara sadar mempengaruhi perilaku individu lainnya, dan atau sebaliknya.

Menurut Liliweri (dalam Evelina, 2018) bahwa interaksi sosial didahului oleh kontak sosial dan komunikasi yang membantu anggota kelompok untuk saling bertukar informasi tentang peran-peran yang dapat dilakukan demi tercapainya tujuan kelompok. Tujuan dari terbentuknya satu kelompok atau komunitas didorong oleh kesamaan harapan dan cita-cita yang diperjuangkan untuk tujuan kelompok. Dalam Teori CMC ini akan dibahas mengenai teknologi komunikasi yang menggunakan sistem simbol. Bahasa adalah teknologi simbolik untuk menyampaikan pesan dan huruf sebagai simbol ujaran yang merupakan simbol ekspresi manusia. Teori CMC sebagai proses komunikasi yang dilakukan orang melalui komputer atau sebagai proses komunikasi yang termediasi oleh komputer. Hal itu persis seperti dikatakan Cantoni dan Tardini (dalam Evelina, 2018) bahwa CMC merupakan interaksi antarindividu yang terjadi melalui komputer.

Menurut March Smith yang dikutip oleh Nasrullah (dalam Evelina, 2018) bahwa ada beberapa aspek dalam komunikasi virtual yang termediasi oleh komputer. *Pertama*, interaksi tidak mensyaratkan keberadaan dan kesamaan lokasi antarpengguna (*aspatial*). Artinya, interaksi tidak harus terjadi dalam waktu yang sama dan *sender* maupun *receiver* tidak harus dalam lokasi yang sama. *Kedua*, interaksi dapat

dikondisikan sesuai dengan waktu yang diinginkan pengguna saat terkoneksi dengan internet. Komunikasi bisa terjadi dalam ruang dan waktu yang sama (*synchronous*) dan bisa berbeda (*asynchronous*). *Ketiga*, interaksi terjadi melalui medium teks yang berbentuk simbol (*icons*) menjadi medium yang digunakan untuk berkomunikasi. *Keempat*, interaksi terjadi tidak mensyaratkan adanya kesamaan status dan tingkat pengetahuan (*astigmatic*). Status sosial, jabatan yang membuat stratifikasi tidak berlaku di media sosial. Hanya administrator yang memiliki kekuasaan mengatur teknis komunikasi. Komunikasi di dunia virtual juga tidak memandang status ekonomi antara kaya dan miskin. Sementara di dunia nyata, orang kaya tampak bebas mengemukakan pendapat dan orang miskin berbicara cenderung bernada rendah dalam mengungkapkan pengalamannya.

Ketiga, keberadaan komunitas seringkali orang mengartikan “komunitas maya” (*virtual communities*) sebagai sesuatu yang kurang “nyata” jika dibandingkan dengan komunitas yang bersifat fisik. Namun, menurut Kozinets (dalam Poerwanto dan Ihalaw, 2017) bahwa kelompok-kelompok sosial tersebut memiliki keberadaan yang “nyata” karena kelompok-kelompok sosial tersebut sejatinya memiliki anggota kelompok yang nyata, dan membawa dampak-dampak pada banyak aspek perilaku, termasuk perilaku konsumen. Menurutnya, memang sejak awal, lingkungan sosial daring dipandang dengan kecurigaan dan sinisme. Namun, beberapa ahli menjelaskan bahwa budaya dan komunitas tercipta melalui

komunikasi dan komunitas maya ini mendemonstrasikan lebih dari sekadar transmisi informasi.

METODE PENGUMPULAN BAHAN

Menurut Kozinets (dalam Bakri, 2017), istilah “pengumpulan data” yang digunakan dalam hubungannya dengan netnografi sebenarnya kurang tepat dan tidak sangat membantu. Istilah itu seperti menyiratkan bahwa dalam netnografi data berserakan, seperti daun di tanah atau dokumen di atas meja, dan bahwa pekerjaan kita hanya mendapatkan dan mengumpulkan mereka. Ini jelas sangat kurang sesuai dengan netnografi. Dalam netnografi, mengumpulkan data berarti berkomunikasi dengan anggota dari suatu budaya atau komunitas. Komunikasi tersebut dapat dilakukan dalam banyak bentuk. Tapi bentuk mana pun yang dibutuhkan, memerlukan keterlibatan, partisipasi, kontak, interaksi, persekutuan, hubungan, kolaborasi, dan koneksi dengan anggota-anggota komunitas –tidak dengan *website*, *server*, atau *keyboard*, tetapi dengan orang-orang di ujung lain.

Pengumpulan data dalam netnografi mencakup tiga jenis data yang berbeda, yaitu data arsip, data elisitasi, dan data catatan lapangan. Data arsip (*archival data*) adalah data yang sudah ada yang di-*copy* oleh peneliti dari komunikasi-komunikasi yang dimediasi internet dari anggota komunitas *online*. Karena data jenis ini jumlahnya sangat luar biasa dan kemudahan dalam mengunduhnya, bisa membuat penanganannya cukup mencemaskan. Sebab itu, agar memiliki relevansi, peneliti mungkin memerlukan beberapa tingkat penyaringan terhadap

data tersebut. Data elisitasi (*elicited data*) adalah data yang diciptakan peneliti bersama-sama anggota budaya (komunitas) melalui interaksi personal dan komunal. Peneliti mem-*posting* dan mengomentari, serta mengirim e-mail dan *chatting*, atau wawancara via pesan instan, menjadi prosedur umum untuk memperoleh data dalam netnografi. Sedangkan data catatan lapangan (*fieldnote data*) adalah catatan-catatan yang ditulis peneliti bertalian dengan observasi mereka sendiri mengenai komunitas, anggota-anggotanya, interaksi dan makna, serta partisipasi peneliti sendiri dan rasa keanggotaan. Selama proses pengumpulan data, data reflektif biasanya disiapkan untuk tujuan peneliti sendiri dan tidak dibagi dengan komunitas. Wolcott (dalam Bakri, 2017) menyebut kategori yang terakhir ini sebagai menonton (*watching*), bertanya (*asking*), dan memeriksa (*examining*). Atau Miles dan Huberman (1994) mengkategorikannya sebagai dokumen, wawancara, dan observasi.

Menurut Kozinets yang dikutip oleh Maulana (dalam Poerwanto dan Ihalaw, 2017) bahwa netnografi merupakan komunikasi yang menggunakan komputer atau *computermediated communications* (CMC), yaitu komunikasi yang terjadi melalui komputer atau jaringan. CMC tersebut termasuk di dalamnya ialah *forums*, *postings*, *instant message*, *email*, *chat-room*, dan *mobile text message*. Jadi, CMC merupakan sumber bagi para peneliti untuk mengumpulkan data etnografi mereka, data yang merepresentasikan fenomena budaya dan masyarakat. Keunggulan dari metode netnografi ini adalah kecepatan dalam mengumpulkan informasi,

berbiaya sangat rendah dibandingkan dengan teknik etnografi lainnya dan dianggap lebih alami dan tidak instruksif atau mengganggu keaslian dari apa yang terjadi atau bahasan yang dipercekapkan. Kelemahannya terletak seberapa ahli seorang etnografer dalam menginterpretasikan informasi yang diperoleh, karena identitas seseorang dalam alam maya seringkali tidak menggambarkan keadaan sebenarnya.

Observasi. Sebagaimana dipahami, observasi lapangan merupakan kegiatan pengumpulan data yang mencakup aktivitas mengamati manusia dalam berperilaku di lingkungan alaminya. Berbeda dengan obeservasi lapangan, observasi *online* atau observasi maya adalah aktivitas mengamati teks serta gambar yang ada di layar komputer, kegiatan ini biasanya diawali dengan peneliti ikut bergabung dalam kelompok dan komunitas, grup yang ada di dunia maya. Dalam konteks ini, peneliti memperkenalkan diri dan tujuannya bergabung dalam komunitas online tersebut. Dalam aktivitas observasi *online* peneliti dapat menggunakan fasilitas *chat* sebagaimana anggota grup lainnya dan dapat menyumbangkan kontribusi bagi kelangsungan grup, namun tidak dianjurkan untuk mengambil bagian dalam interaksi apa pun terkait aktivitas yang berlangsung dalam grup. Pada sisi lain, peneliti diharuskan mengawasi, mencatat, menganalisis setiap informasi yang muncul sepanjang aktivitas interaksi grup berlangsung.

Dalam implementasinya, dapat dipahami bahwa analisis data dalam observasi lapangan lebih menekankan pada pengamatan kehidupan nyata. Sementara itu, pada observasi tradisional berfokus pada pengamatan perilaku fisik, gestur,

mimik wajah, gerak, benda-benda, kata atau kalimat yang terucap. Sedangkan observasi *online* lebih pada analisis data tekstual dalam bentuk pesan singkat, email, komunikasi di WhatsApp, Messenger, atau *room chat* lainnya, *emoticon* atau dapat pula berupa rancangan website, animasi, warna foto, serta video.

FGD *Online*. Kegiatan Pengumpulan data melalui internet kian diminati oleh para peneliti dewasa ini dan FGD *Online* adalah salah satu metode pengumpulan data yang kerap digunakan peneliti. Secara aplikatif, terdapat 3 varian FGD yang berlangsung secara *online*, jenis yang pertama dilakukan dengan memilih informan untuk terlibat pada tanggal dan waktu yang telah ditetapkan. Diskusi dilangsungkan pada situs web yang telah diberi sandi atau fasilitas *log in*, atau melalui aplikasi yang dimiliki dan sering digunakan oleh informan seperti WhatsApp atau Line. Hal ini bertujuan untuk menjaga dan menjamin kerahasiaan informan.

Menurut Morissan (2019) bahwa dalam satu sesi FGD *Online* dapat berlangsung dalam waktu satu jam dan peneliti melakukan pengamatan terhadap tanggapan peserta diskusi melalui PC, komputer atau *smartphone*. Di samping itu, mereka juga dapat meminta moderator untuk mengajukan saran serta memberikan pertanyaan baru pada saat diskusi sedang berlangsung. Bagi beberapa peneliti aktivitas diskusi semacam ini tidak dapat disebut sebagai FGD. Hal ini berkaitan dengan tujuan utama FGD sebagai proses untuk mengamati dan menyimak proses interaksi yang berlangsung antara peserta diskusi.

Meskipun bersifat kontroversial, metode FGD *Online* dapat memberikan beberapa keuntungan bagi peneliti di antaranya: (1) menghemat biaya; (2) peserta diskusi dapat berasal dari berbagai kalangan atau dapat menjadi representasi dari lingkungan geografis yang berbeda beda; dan (3) dinamika kelompok atau dominasi individu dalam sesi diskusi dapat diminimalisir sebab setiap peserta dapat mengajukan pendapat dalam waktu yang bersamaan. Sebaliknya, tidak bisa dipungkiri bahwa FGD *Online* juga memiliki beberapa kelemahan: (1) data yang dihasilkan cenderung kurang mendalam dan hal ini dapat terjadi disebabkan tidak adanya interaksi langsung antara peserta diskusi; (2) diskusi *online* tidak memungkinkan peneliti untuk mengamati reaksi nonverbal dari peserta diskusi; dan (3) situasi diskusi sulit dikendalikan.

Cara kedua dalam penyelenggaraan FGD *Online* adalah dengan memanfaatkan papan buletin. Dijelaskan oleh Morissan (2019) bahwa dalam kegiatan ini moderator mengunggah pertanyaan dalam sebuah *website* yang telah diproteksi dengan sandi tertentu, lalu dipilih beberapa orang (10-15) peserta untuk mengakses *website* tersebut, membaca, menanggapi, dan menjawab pertanyaan yang telah disiapkan oleh peneliti sebelumnya. Peserta diskusi dapat memilih waktu sesuai dengan kesiapan dan kenyamanan mereka untuk menjawab pertanyaan tersebut. Dalam praktiknya, cara seperti ini sangat cocok digunakan pada informan yang memiliki tingkat kesibukan yang sangat padat.

Varian yang ketiga adalah dengan menggunakan *webcam* dan *video streaming*, sehingga melalui *webcam*, peneliti dan peserta diskusi dapat berkomunikasi dan berinteraksi secara langsung melalui layar monitor. Setiap peserta dapat secara langsung memberikan tanggapan atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh moderator. Melalui cara ini peneliti dapat secara langsung mengamati reaksi nonverbal peserta diskusi, mengawasi proses berjalannya diskusi untuk memastikan peserta kurang memberikan perhatian atau yang benar-benar serius menjalani proses diskusi. Namun demikian, cara ini juga masih memiliki beberapa kelemahan di antaranya: (1) diskusi akan terganggu jika kondisi jaringan internet kurang bersahabat; (2) seringkali peserta berbicara dalam waktu yang bersamaan, meskipun beberapa aplikasi telah memiliki fitur untuk mematikan dan menghidupkan suara peserta diskusi seperti yang terdapat pada aplikasi Zoom meeting; dan (3) pembicaraan yang berlangsung secara bersamaan dapat mengakibatkan sulitnya untuk mentranskrip hasil diskusi sehingga memperlambat proses pengumpulan dan analisis data.

Wawancara *Online*. *Indeepth interview*, atau wawancara mendalam pada umumnya dapat dilakukan dengan dua cara yaitu wawancara langsung secara tatap muka dan secara tidak langsung melalui dunia maya (wawancara *online*). Metode wawancara secara *online* telah menjadi trend sendiri bagi proses pengumpulan data penelitian yang berkembang dewasa ini. Hal ini dipicu oleh pesatnya kemajuan teknologi dan informasi khususnya dalam aspek digital.

Wawancara daring memiliki keuntungan tersendiri karena proses wawancara dapat berlangsung dengan menyesuaikan pada kenyamanan informan. Dalam konteks ini, peneliti dapat melakukan wawancara dengan memberikan pertanyaan kepada informan yang secara bebas dapat menjawab pertanyaan tersebut sesuai dengan kondisi kenyamanan yang informan inginkan dan kesempatan yang ada. Sebagai contoh informan penelitian dapat menunda jawaban pertanyaan wawancara hingga informan memiliki waktu yang pas untuk menjawab pertanyaan tersebut. Hal ini sangat terkait dengan kemampuan informan untuk memikirkan dan meramu jawaban yang tepat dari pertanyaan yang diajukan oleh peneliti.

Adapun manfaat lain dari wawancara *online* bahwa aktivitas pengumpulan data tersebut dapat dilakukan kepada para informan yang meskipun tinggal sangat jauh dari tempat peneliti. Hal ini tentu sangat membantu peneliti dalam aspek efisiensi pengeluaran biaya perjalanan. Dalam beberapa penelitian tidak jarang ditemui informan yang tidak nyaman untuk melakukan wawancara secara langsung sehingga wawancara *online* dapat menjadi alternatif sebagai metode yang tepat dan sangat efektif.

Meskipun telah menjadi metode pengumpulan data yang telah banyak digunakan, tetapi wawancara *online* seringkali menghabiskan waktu yang relatif lebih lama dibandingkan dengan wawancara langsung. Demikian pula, wawancara *online* seringkali menghasilkan data yang lebih sedikit dibandingkan dengan wawancara tatap muka. Selain itu, peneliti seringkali kesulitan untuk memahami dan

mengamati komunikasi nonverbal, intonasi dan sarkasme yang ditampilkan oleh informan, terlebih jika kegiatan tersebut dilakukan secara tertulis. Untuk wawancara *online real time* menggunakan *webcam*, gangguan yang sering muncul adalah kualitas jaringan internet yang buruk, sehingga proses wawancara dan seringkali informan lebih mudah mengakhiri proses wawancara secara sepihak. Tak pelak lagi, wawancara *online* sangat sulit melahirkan hubungan kepercayaan yang kuat antara informan dan peneliti, jika dibanding dengan wawancara langsung yang bertatap muka.

ANALISIS DATA

Mengenai bagaimana menganalisis data, Kozinets (2010) menyebutkan dua jenis analisis data dalam netnografi, yakni metode analisis berbasis *coding* dan interpretasi hermeneutika. Dalam menganalisis data kualitatif, netnografi menggunakan pendekatan induktif. Induksi adalah bentuk penalaran logis di mana pengamatan individu dibangun untuk membuat pernyataan yang lebih umum tentang fenomena. Sedangkan analisis data induktif adalah cara untuk memanipulasi seluruh tubuh informasi yang tercatat yang telah dikumpulkan selama penelitian netnografi. Secara umum, analisis data induktif ini mencakup seluruh proses mengubah produk yang dikumpulkan dari netnografi (melalui partisipasi dan observasi) –yakni berbagai *files* tekstual dan grafis yang diunduh, transkrip wawancara *online*, catatan lapangan reflektif menjadi sebuah representasi penelitian yang jadi, baik dalam bentuk artikel, buku, presentasi, atau laporan. Dalam bentuk ideal dan dengan

semangat intelektual, maka yang dimaksud menganalisis dan menginterpretasikan data secara induktif adalah memproses dan menyempurnakan data mentah, serta mengekstraksinya hingga memperoleh esensi dari data tersebut. Data yang telah diproses, disempurnakan, dan diekstraksi ini kemudian dapat dirumuskan ke dalam bentuk pernyataan teoritis yang dapat membawa kita ke dalam pemahaman baru tentang sebuah fenomena.

Disamping itu, netnografi juga harus mengkonstruksi sebuah interpretasi hermeneutika. Artinya kita harus membuat interpretasi yang koheren dan bebas dari kontradiksi, dapat dipahami oleh audiens yang akan membaca, didukung dengan contoh-contoh yang relevan, memiliki relevansi dengan literatur yang terkait, mencerahkan dan menyuburkan dalam mengungkap dimensi baru dari masalah yang ditangani, serta menghasilkan wawasan yang secara eksplisit memperbaiki pemahaman kita saat ini mengenai suatu masalah. Menurut Arnold dan Fischer (dalam Bakri 2017) bahwa sebuah netnografi yang menggunakan interpretasi hermeneutika juga ditulis dengan gaya prosa yang persuasif, melibatkan, menarik, merangsang, dan mengajak, serta menggunakan ilusi, metafora, perumpamaan, dan analogi. Sebuah interpretasi hermeneutika yang baik akan menggali konteks sosial dan historis dari data dan menyajikan sebuah interpretasi budaya yang halus, spesifik, dan bernuansa.

Mengingat pentingnya metode netnografi (terutama dilihat dari aspek efisiensi) rasanya sudah saatnya metode ini mulai diadopsi oleh semua disiplin keilmuan. Karena penelitian

dengan menggunakan netnografi setidaknya sudah dapat melakukan pendalaman melalui studi awal yang diperlukan sebagai bekal permulaan sebelum melakukan penelitian lapangan (*field research*). Sebagai contoh, untuk memahami kasus konflik perbatasan antara Indonesia-Malaysia, maka sebagai peneliti kita dapat mengumpulkan informasi awal mengenai konflik tersebut dari arus percakapan yang terjadi di dunia maya. Dengan meneliti arus percakapan di dunia maya, maka kita akan memiliki tambahan pemahaman atau pemetaan awal mengenai kasus yang akan kita teliti secara langsung ke lapangan.

BIBLIOGRAFI

- Bakry, Suryadi, Umar, (2017). Pemanfaatan Metode Etnografi dan Netnografi Dalam Penelitian Hubungan Internasional, *Global & Strategis*, Th. 11, No. 1
- Evelina, Wati, Lida, (2018). Komunitas adalah Pesan: Studi Netnografi Virtual di Situs Wisata TripAdvisor, *Warta ISKI*, Vol. 01, No. 02 (2018), pp. 65-74.
- Jhonson, Doyle, Paul, (1985). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, diterjemahkan oleh Robert, M.Z. (Lawang), PT. Gamedia, Jakarta.
- Jones, Pip, (2010). *Pengantar Teori-teori Sosial, dari Teori Fungsional Hingga Post-modernisme*, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta.
- Koeswinarno, (2000). *Metode Penelitian Kualitatif: Perspektif Etnografi*, https://www.academia.edu/23061480/METODE_PENELITIAN_KUALITATIF_Perspektif_Etnografis
- Kozinets, Robert V., (2010). *Netnography. Doing Ethnography Research Online*. London, new Delhi, Washington DC: Sage Publication.
- Milles, B. Matthew dan Huberman, Michael, A., (1988), *Analisis Data Kualitatif*, Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru, Terjemahan, UI-Press, Jakarta.
- Miswari, (2016). *Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa*, Unimal press, Kampus Bukit Indah Lhokseumawe.
- Morissan, (2019). *Riset Kualitatif*, Prenada Media Group, Jakarta.
- Ouspensky, P.D., (2005), *Tertium Organum: Paradigma Intelektual Berbasis Spiritual*, diterjemahkan oleh M.

- Khoirul Anam dan disunting oleh Suharsono, Inisiasi Press, Depok-Jakarta.
- Peribadi, (2018). *Lalu Lintas Kehidupan: Sebuah Bunga Rampai Transformasi Sosial*, Ombak (Anggota IKAPI), Yogyakarta.
- Peribadi, dkk., (2019). *Strategi Community Development Berbasis Kalosara*, Media Karya, Jawa Timur.
- Peribadi, (2020). *Prophetic Epistemology Discourse: An Initial Thought*, Lambert Academic Publishing (LAP), Germany.
- Poloma M. Margaret, (1998). *Sosiologi Kontemporer*, Rajawali, Jakarta.
- Purwanto, Edi dan Ihalaw, J.O.I, Jhon, (2017). Bisikan Dari Balik Layar: Netnografi Strategi Bisnis Berorientasi Pasar, *Journal of Business & Applied Management* Vol. 9 No. 2.
- Ritzer. George, (2013). *Eksplorasi Dalam Teori Sosial: Dari Metateori sampai Rasionalisasi*, diterjemahkan oleh Astry Fajria dari buku *Explorations in Social Theory, From Metatheorizing to Rationalization*, Pustaka Pelajar, Jogjakarta.
- Soekanto, Soerjono, (1990), *Sosiologi Suatu Pengantar*, Rajawali Press-Jakarta.
- Steward, H. Julian, (1950), *Area Research: Theory and Practice*, Social Science Research Council, 230 Park Avenue, New York 17.

Keempat:
**TERTIUM ORGANUM:
Paradigma Spiritual yang Terabaikan ?**

Peribadi dan La Ode Montasir

PROLOG. Paruh kedua abad milenium lalu adalah ditandai dengan pergeseran paradigma dalam pergulatan pemikiran anak manusia di lembah ilmu pengetahuan. Paradigma merupakan asumsi-asumsi filosofis yang mendasari suatu bidang peradaban seperti sains dan teknologi. Betapa paradigma *Cartesian-Newtonian* yang materialistik dan mekanistik serta reduksionistik tampak begitu menghegemoni perkembangan sains dan teknologi, dan bahkan sekonyong-konyong melahirkan banyak ilmuwan modern dengan berbagai kelebihan dan kekurangannya (Peribadi, 2015a; 2015b; Peribadi, 2015c; Peribadi, 2018; Peribadi, 2020).

Paradigma yang merupakan hasil sintesis antara *Novum Organum* versi Baconian dengan *Rasionalisme* Descartes (*Cartesian-Newtonian*) yang dualistik ini, adalah tidak hanya sukses gemilang menggeser dominasi paradigma teleologis organismik (*Organum Aristoteleanianism*) yang dominan di abad pertengahan. Akan tetapi, juga kemudian mulai mendapatkan badai kritis dari berbagai penjuru mata angin. Telaah skeptis dan telaah kritis tersebut menggelejar akibat dari sebuah proses dekonstruksi sosial yang menyebabkan

terjadinya dekulturasi, despiritualisasi, deforestasi, dehumanisasi, demoralisasi, dan aneka bentuk degradasi sosial lainnya.

Betapa tidak, intisari pandangan *Cartesian-Newtonian* bahwa segala sesuatu yang tidak bisa dijelaskan secara rasional dan diverifikasi berdasarkan data empirik, maka tidak dapat dianggap sebagai sebuah kebenaran ilmiah. Selain terus menuding epistemologi lain yang tidak sependapat dengannya tidak ilmiah, juga mereka merasa sebagai pemilik kebenaran tunggal yang seolah tidak boleh diganggu-gugat. Karena itu, bagi positivisme dan strukturalisme, objektivasi merupakan syarat mutlak dalam kerangka membangun hubungan manusia dengan realitas di sekelilingnya. Akibatnya, manusia menghayati dirinya tidak lebih dari benda fisik yang hidup tanpa makna dan nilai, maka anak manusia kontemporer yang mengalami kedahagaan dan kegersangan hidup itu, ternyata sama saja dengan sebongkah robot yang setiap saat harus dicas.

Ironisnya lagi, ketika ada di antaranya tertangkap tangan oleh aparat KPK, maka mereka tetap tampil senyum-senyum nan gagah berani seolah tak ada beban, dan apalagi rasa menyesal. Sungguh-sungguh amat menjijikkan karena mereka tertawa dan bahkan acapkali terbahak-bahak sembari melambaikan tangannya kepada khalayak sekitarnya. Entah ke mana rasa malunya, atukah mereka sudah “malu memiliki rasa malu”? Atas dasar itulah, menggelegar berbagai sorotan dan gempuran dalam bentuk telaah skeptis dan telaah kritis

sebagaimana tertuang dalam buku *Bedah Kritis Atas Realitas* (Peribadi, 2020).

Di tengah serangan kawan dan kawan serta kawan dan lawan dari sang aktor epistemologi kiri itu sendiri, meluncur sebuah rudal paradigma alternatif yang tak kalah deras serangannya dari kalangan pencetus paradigma *Tertium Organum* (Ouspensky, 2005). Entah sejauhmana deru debu badai itu, namun Peribadi (2015c) mengandaikan paradigma *Tertium Organum* adalah tak ubahnya kampak Nabi Ibrahim dan tongkat Nabi Musa yang akan menghancurkan penyembah berhala modern dan penyihir kontemporer. Karena dalam paradigma inilah, kita seolah diajak bertamasya di relung-relung intuitif dan spiritual. Meskipun yang menjadi dambaan utama dalam buku ini adalah diskursus *Universum Organum* berbasis profetik. Pasalnya, selain paradigma *Tertium Organum* belum sampai kepada makna substansial keagamaan dalam pandangan Islam serta sebatas menekankan pada makna spiritual universal, juga sesungguhnya metodologi profetik senafas dengan diskursus *Universum Organum*. Namun demikian, paradigma *Tertium Organum* sudah dapat memayungi metodologi profetik.

SUBSTANSI TERTIUM ORGANUM PETER DEMIANOVICH OUSPENSKY

Uraian dalam pembahasan ini dielaborasi dari buku Ouspensky (2005) yang berjudul *Tertium Organum* sebagai Paradigma Intelektual Berbasis Spiritual yang diterjemahkan M. Khoiril Anam dan disunting oleh Suharsono, serta buku

Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa karya Miswari (2016). Menurut Miswari, ketika sebuah batu dibelah, maka tampil menjadi dua buah batu. Akan tetapi, jika seekor siput yang dibelah, maka tidak dapat menjadi dua ekor siput. Bagi Ouspensky (2015), karena siput memiliki kesadaran akan dirinya dan kesadaran dimaksud pada diri manusia merupakan kesadaran tubuh sebagai kesadaran tingkat pertama. Sedangkan kesadaran kedua bagi manusia adalah kesadaran jiwa yang meliputi sensasi, persepsi, konsepsi, pikiran, emosi, dan hasrat. Adapun kesadaran ketiga adalah kesadaran yang tidak dikenal seperti kesadaran, kehendak dan hal-hal yang merupakan unsur yang potensialitas. Sehubungan dengan itu, maka Ouspensky (dalam Miswari, 2016) menegaskan tiga tingkatan pengetahuan, yakni: (1) opini yang melalui proses penginderaan; (2) sains yang melalui proses dialektika; dan (3) pencerahan yang datang melalui intuisi sebagai pancaran langsung dari Zat yang tidak terlukiskan, tetapi merupakan sumber dari segala sesuatunya. Bersumber dari kesadaran Zat yang tidak terlukiskan tersebut, maka menjelma beragam model dialektika dan opini. Adapun cara terbaik untuk memperoleh pengetahuan adalah melalui pengetahuan langsung atau intuisi.

Noumena yang memang merupakan sesuatu sebagaimana adanya adalah tidak dapat diketahui dengan pasti. Namun, juga tidak dapat diingkari bahwa fenomena merupakan bayangan dari *noumena*. Dalam konteks ini, pandangan manusia tentang fenomena digambarkan oleh Ouspensky (dalam Miswari, 2016) adalah seperti analogi manusia gua yang dilukiskan

Plato sewaktu keluar dari gua, sehingga berhasil menatap sinar matahari di luar gua. Karena itu, seseorang harus melatih diri untuk meninggalkan kebiasaan yang hanya memandangi dalam dunia kegelapan melalui dua cara yang serentak dan simultan. *Pertama* dengan membiasakan diri menerima teori-teori tentang kondisi terang di luar gua. *Kedua* adalah berupaya membiasakan diri untuk keluar dan melepaskan kecenderungan dari kegelapan itu.

Memang yang berlaku di alam *noumena* adalah logika baru yang disebut sebagai logika intuitif, logika infinitas dan atau logika ekstase, yang kemudian oleh Ouspensky menamai logika ini sebagai *Tertium Organum*. Hal ini berbeda dengan logika umum yang biasa disebut sebagai logika deduktif dan induktif. Menurutnya, pada esensinya logika ini lebih mendasar ketimbang aksioma Bacon atau Aristoteles. Namun demikian, Ouspensky mengakui bahwa aksioma *Tertium Organum* tidak dapat diungkapkan dalam bahasa kita yang sangat miskin. Akan tetapi, ketika dipaksakan dapat disebutkan dalam bentuk aksioma seperti ini: A adalah A dan bukan $\neg A$; atau: Segala sesuatu adalah A sekaligus bukan $\neg A$; atau Segala sesuatu adalah semua. Dan epistemologi paradoks ini mirip dengan sistem Ibn ‘Arabi.

Karena itu, menurut Max Muller (dalam Miswari, 2016) bahwa untuk menuju dunia yang unik ini, maka agama adalah jalannya karena agama merupakan jembatan antara yang tampak dengan yang tidak tampak. Tampaknya, dunia yang disebut dunia mistik ini dapat memberi pengetahuan tentang dunia nyata beserta seluruh karakteristiknya, meskipun para

mistikus tidak pernah berinteraksi langsung dengan zat dimaksud, sehingga diklaim sebagai pengalaman yang tidak logis. Namun, bagi Ouspenski bahwa pengalaman spiritual itu memang tidak logis, tetapi dapat disebut sebagai pengalaman yang super logis atau juga disebut *tertium organum*. Betapa orang-orang yang pernah mengalami pengalaman spiritual seperti ini ketika kembali pada situasi normal, maka akan merasakan kelapangan dada serta kebahagiaan dalam menjalani kehidupan barunya.

Tampaknya, Ouspenski menegaskan bahwa nenek moyang kita dahulu membangun seluruh intelektualitasnya dengan *Tertium Organum*. Mereka hidup bahagia setiap detik tanpa mengeluhkan persoalan apa pun yang menimpa diri mereka terkait alam tiga dimensional. Dengan menerima *Tertium Organum*, maka kebenaran sejati akan didapatkan. Namun jika tetap terpaku pada sistem pemikiran logis formal, maka mereka tak ubahnya beberapa orang buta yang memegang bagian tertentu dari gajah, sehingga tidak dapat menghasilkan sebuah kesimpulan sebagai seekor binatang gajah yang utuh. Sesungguhnya, sistem pengetahuan intuitif ala *Tertium Organum* adalah sebuah pengetahuan yang tidak sebatas logika dan emosi, tetapi merupakan abstraksi dari keduanya beserta pancaran cahayanya. Karena itu, amat sangat disayangkan jika paradigma *Tertium Organum* ini terlupakan atau memang sengaja terabaikan karena faktor hegemoni *Cartesian-Newtonian* yang materialistik dan mekanistik itu, atau mungkin saja karena faktor ideologis?

Upaya membaca buku Ouspensky ini adalah sangat perlu berhati-hati dan jika kita gegabah, maka kita akan beranggapan bahwa persepsi indrawi dan nalar logika adalah sama sekali tidak penting. Padahal, tidak demikian dan hal itu sudah berulang kali beliau kemukakan dalam karyanya. Akan tetapi, ketika kita berhati-hati, maka kita akan menemukan ajakannya untuk melihat materi, logika dan *Tertium Organum* sebagai sesuatu yang relevan dan sejalan. Sistem dualitas ditolak dan itu benar karena selama manusia mengindra dan bernalar, maka eksistensi materi dan logika adalah menjadi kunci menuju *Tertium Organum*. Jika dicoba dikaitkan dengan perspektif ajaran tasawuf, maka alam merupakan manifestasi dari keindahan Tuhan, sehingga manusia mengabstraksikan nalarnya untuk menangkap tanda dan signal keindahan Tuhan di alam itu.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya paradigma *Tertium Organum* yang dicetuskan oleh Peter Demianovich Ouspensky sudah merambah ke ranah rasional, empirik, etis, metafisik, mistikal, misterium, dan bahkan bisa menukik ke konteks logos Ilahi. Disamping itu, pun di dalamnya berselancar logika deduktif, induktif, logika intuitif, logika infinitas, dan logika ekstase. Akan tetapi, sepertinya paradigma ketiga pasca-*Organum Aristotelean* dan *Novum Organum Baconian* sebagai paradigma yang merangkum aspek material dan immaterial ini, telah terlupakan di panggung sejarah keilmuan atau mungkin saja pura-pura terlupakan ???

REFLEKSI KAMPAK DAN TONGKAT

Ketika Ary Ginanjar Agustian memberi pengantar kepada salah satu buku penulis tentang “Resolusi Kemiskinan” (Peribadi, 2017), maka yang menjadi poin utama pernyataannya bahwa ilmu sosial humaniora kontemporer secara nyata telah menguburkan martabat kemanusiaan dan ikhwal ini kian nyaring terdengar dalam lontaran dialektika pemikiran kaum intelektual. Beliau menandakan bahwa betapa paradigma ilmu humaniora tersebut telah mematikan kecerdasan emosional dan kecerdasan spiritual, serta tidak mampu mengangkat derajat kemanusiaan. Ikhwal itulah yang sesungguhnya merupakan salah satu konsekuensi logis dari paradigma positivisme dan postpositivisme yang selama ini hanya mengekspresikan serta mempersepsikan realitas sebagai kumpulan entitas yang statis dan kaku. Sementara realitas yang dinamis dan kompleks itu, terus menggelegar dan bahkan kini mulai menjelma menjadi sebongkah *hiperealitas*. Pada gilirannya, pola dan proses “interkoneksi” yang kini mengemuka di tengah masyarakat kontemporer, tampak jelas tidak lagi dilandasi oleh *software* relasi kemanusiaan. Begitu pula, sekelumit penggalan pengantar dari Abdul Aziz Qahhar Mudzakkar disebutkan bahwa dalam konteks keindonesiaan kontemporer berbagai krisis mengemuka, menghampar, dan menggelegar di hadapan kita. Betapa krisis ekonomi, politik, budaya, kepemimpinan, disintegrasi, dan lingkungan yang sesungguhnya kian memperjelas bahwa paradigma *Aristotelianism* dan *Euclideanism* yang berbasis digitalisasi itu tidak bisa lagi diharapkan. Fakta ini sesungguhnya menuntut

hadirnya paradigma *sains integratif* alternatif dalam berbagai dimensi kehidupan sosial.

Secara sosio-psikologis, tidak dapat dipungkiri bahwa betapa kini tengah menggejala sebuah “kecerdasan pelipatan sosial”, sehingga kelicikan dan kelihaiian yang diperagakan dalam aneka atraksi ”politik pembohongan dan pembodohan” atau pembohongan dan pembodohan politik” yang sudah mulai dianggap biasa-biasa saja oleh sebagian warga masyarakat, termasuk dan terutama kaum elite sosial di tengah bangsa nan merana ini. Dan bahkan sudah ada yang mulai menganggapnya hal itu wajar-wajar saja mengemuka di dunia modern seperti sekarang ini. Tak pelak lagi, ketika paradigma *post-truth* kian mengakar, maka sudah pasti proses pemutarbalikan kebenaran dan kesalahan semakin marak berlangsung. Atas dasar itulah, maka sungguh kita benar-benar sangat mendambakan kehadiran *prototipe* kepemimpinan yang mampu merefleksikan tongkat Nabi Musa untuk membelah lautan haq dan lautan *hoax* di belantara kehidupan masyarakat kontemporer. Dalam konteks ini, adalah bukan menghayalkan sebuah proyek tol di bawah laut yang dibangun oleh Nabi Musa dalam waktu sekejap hanya dengan bermodalkan ”teknologi tongkat”. Atau bukan pula memimpikan kekalahan Raja Jalut oleh seorang anak kecil yang hanya bermodalkan ”ekonomi katapel”. Tak pelak lagi, ketika membayangkan pemindahan Istana Ratu Balqis dalam waktu sesingkat-singkatnya oleh Baginda Nabi Sulaeman.

Seiring dengan itu, ketika perumpamaan tersebut dihubungkan dengan perahu Nabi Nuh yang diandaikan

sebagai sebuah wilayah perkampungan (baca: negara), yang dihuni oleh aneka mahluk hidup (baca: rakyat) dan Nabi Nuh sendiri bertindak sebagai nahkodanya (baca: pemimpin) serta terus berlayar mengarungi bahtera dengan menggunakan kompas (baca: hukum). Maka sungguh perumpamaan tersebut mengandung sebuah pelajaran (*ibrah*) yang sangat relevan dengan keberadaan pejabat dewasa ini yang harus memiliki *political will* untuk menyelamatkan bahtera pelayaran bangsa dan negaranya. Tak pelak lagi, bagi peneliti dan akademisi yang diamanahi tugas dan tanggung jawab untuk mengembangkan teori dan konsep-konsep keilmuan, maka sudah saatnya harus merancang diskursus "epistemologi kanan" dan teori "etnografi postmodernitas", sehingga ke depan seluruh status ontologis tersentuh dalam semua tingkatan analisis. Karena itu, telah tiba saatnya kita harus merakit sebuah paradigma berbasis spiritualitas profetik yang dapat menyentuh langsung wilayah rasionalisme, ruang empirik, ranah etik serta nuansa metafisik, misterium, dan transendental. Kita harus mulai mengikuti kinerja ilmiah Ibnu Rush, Ibnu Sina, Ibnu Khaldun, Al Gazali dan Ibnu Taimiyah, Mullah Sadra, dan Alatas, termasuk Mehdi Ha'iri Yazdi sebagai representasi Islam kontemporer yang kini terkenal sebagai ahli filsafat analitik. Demikian pula, pejuang kepemimpinan profetik sebagai pengikutnya di akhir zaman yang mengikuti jejak langkahnya.

Betapa tidak, dengan gamblang Erich Fromm (dalam Heryanto, 2003 dan Peribadi, 2018) menjelaskan bahwa salah satu *problem* akut dan laten yang menimpa banyak anak manusia modern dan kontemporer adalah alienasi dan

reifikasi. Bagi Erich Fromm alienasi merupakan sebuah penyakit mental yang ditandai dengan perasaan keterasingan dari segala sesuatunya, termasuk sesama manusia, alam, Tuhan dan jati dirinya sendiri. Dan celaknya lagi, tampaknya kini anak manusia kontemporer terasing dan teralienasi dari ruang kebenaran dan keadilan. Dalam konteks ilmiah, menurut Berman (2000) sang kritikus sosial Amerika bahwa kesadaran ilmiah pun sesungguhnya merupakan kesadaran teralienasi. Karena itulah, oleh Nasr (2017) menandakan bahwa gemuruh kekerasan, keterpilahan, hegemoni, dan konflik yang mewarnai lalu lintas kehidupan global kini merupakan cerminan dari keterpilahan, konflik, dan keterasingan batin manusia kontemporer.

Tak pelak lagi, menurut Kazuo Murakami (dalam Heryanto, 2003) bahwa tidak bisa kita pungkiri, ilmu pengetahuan yang menonjolkan cara berpikir rasional telah berkembang begitu dramatis, sehingga membuat orang-orang telah terjerumus ke dalam kebiasaan untuk berusaha merasionalisasi segalanya. Pemikiran ilmiah memang didasarkan pada postivisme-logis, namun pendekatan ini telah melemahkan penerimaan kita akan hal-hal yang melampaui akal sehat, hingga bakal mengarah ke konteks akal bulus. Rasionalitas hingga tingkat tertentu memang penting dan kita butuhkan, namun tidak seluruhnya yang ada di dunia ini adalah rasional. Akhirnya, keseluruhan rangkaian penelitian tentang genetika yang dilakukannya, maka Kazuo Murakami sampai pada sebuah kesimpulan bahwa di balik alam raya yang senantiasa bersifat objektif menurut pandangan sains modern, sesungguhnya terdapat

kekuatan yang lebih besar yang disebutnya sebagai sang Agung sebagai sumber segala kehidupan serta asal mula yang selama ini kita sebut sebagai TUHAN.

Secara filosofis, menurut Heryanto (2003) bahwa gejala alienasi dan reifikasi dapat dilacak pada cara pandang dualistik-mekanistik-atomistik-materilistik. Cara pandang seperti ini mensyaratkan karakter pandangan yang serba terpilah seperti yang kita kenal dalam dunia ilmu pengetahuan saat ini. Karakter pokoknya adalah keterpilahan dan dikotomis, subjek-objek, fakta-nilai, manusia-alam, borjuis-proletar, sakral-profane. Ikhwal ini berakar kuat pada dualisme kesadaran-materi atau jiwa dan tubuh. Pandangan inilah yang sesungguhnya mengkarakterisasi sains modern, hingga menyusup ke dalam berbagai aliran pemikiran, visi, sistem nilai, dan kebudayaan modern. Karena itu, mungkin saja kita sepakat dengan Heryanto, (2003) bahwa sebaiknya kita mengikuti ajakan yang disampaikan oleh Muhammad Khatami tentang dialog antarperadaban (*dialog of civilizations*) dari pada mengikuti tesis Samuel Huntington yang notabene benturan antarperadaban (*clash of civiliztions*). Dalam konteks ini, Khatami mendesak umat manusia untuk menggunakan rasionalitas-komunikatif seraya menanggalkan rasionalitas-instrumental agar dialog antara manusia dapat berlangsung alamiah, ilmiah, jujur, adil dan otentik serta terbebas dari segala unsur eksternal yang menekan.

Sehubungan dengan itu, maka menurut Fromm (2019) bahwa solusi yang terbaik adalah semua martir suci agama, martir kebebasan, martir ilmu pengetahuan sepanjang sejarah

adalah perlu upaya pembangkangan di zamannya untuk membawa dan mewartakan nilai baru. Akan tetapi, apakah tindakan asal membangkang itu diajarkan? Fromm menjawab bahwa jika manusia hanya pilihannya taat dan tunduk saja, maka berarti dia hanyalah seorang budak. Dan jika manusia hanya tahu membangkang dan membangkang saja, maka sesungguhnya dia adalah seorang pemberontak. Dalam artian, adalah bukan sebagai seorang yang visioner dan revolusioner. Jadi, apa dan bagaimana sikap pembangkangan yang sejati itu? Dalam konteks ini, Fromm memberikan satu kalimat kunci yang membuka seluruh panorama argumentasinya bahwa pembangkangan yang saya maksudkan di sini adalah bukan diarahkan untuk melawan sesuatu, melainkan demi sesuatu, yaitu “sosialisme humanistic”.

Apa pun jenis upaya pembangkangan yang ditampilkan oleh kaum intelektual, itu pasti lebih baik ketimbang menghamba kepada tahta, harta, dan wanita. Tak pelak lagi ketika menghamba kepada penguasa lalim. Kini, di tengah masyarakat kontemporer yang berbalut aneka macam virus, betapa gejala rasionalitas instrumental tampak demikian fenomenal mengemuka, sehingga mungkin saja upaya pembangkangan dimaksud dan didambakan oleh Erich Fromm adalah tak ubahnya kita “bermimpi di siang bolong”. Betapa tidak, potret fenomenal penghambaan rasionalitas kepada kekuasaan tampak semakin marak dan masif dengan berbagai implikasi sosialnya. Dan ikhwal itulah yang disebut “rasional tehnik industrial” yang kemudian dikritisi dan dibombardemen

oleh Max Horkheimer dan Herbert Marcuse sari kalangan pendekar Mashaf Frankfurt (Peribadi, 2020).

Akhirnya, besar harapan agar *Tertium Organum* sebagai paradigma intelektual berbasis spiritual yang digagas oleh Ouspensky (2005) ini, benar-benar berfungsi-maksimal sebagai tongkat Nabi Musa yang akan menyadarkan penyihir “epistemologi kiri” yang di dalamnya terbalut oleh aneka bentuk berhala modern yang memenggal anatomi tubuh manusia kontemporer. Meskipun belum sepenuhnya berbasis profetik, namun dalam *Tertium Organum* ini kita mulai diajak menembus wilayah filsafat, agama, dan mistisisme, serta mengarahkan kesadaran manusia kepada ranah intuitif dan spiritual. Karena itu, refleksi keberadaan kampak Nabi Ibrahim yang memenggal kepala berhala terbesar di dalam sebuah ruang persemadian kaum jahiliah ketika itu, adalah sesungguhnya berintikan pada upaya revolusi spiritual yang kelak membuahkan ”Epistemologi Tauhid”. Demikian halnya tongkat Nabi Musa dalam konteks kekinian adalah menjadi relevan untuk dimaknai ketika kondisi objektif menunjukkan ketidak-jelasan antara “lautan kebenaran dan lautan ketidakbenaran, antara eksistensi pejabat dan penjahat dan antara potret pahlawan dan pengkhianat, serta antara manusia beradab dan biadab”. Kini, semuanya seakan menyatu dalam alunan ombak dan hempasan gelombang dahsyat di tengah kehidupan masyarakat kontemporer, sebagaimana sentilan-sentilan khas post-modernisme dan post-strukturalisme yang terpancar dalam buku ”Sebuah Dunia Yang Dilipat (Piliang, 1998)”.

EPILOG. Sungguh menakjubkan potensi yang terkandung dalam diri anak manusia sebagai salah satu ciptaan Tuhan yang penuh misteri itu. Betapa tak terduga ketika Einstein menandakan bahwa kreativitas itu muncul di titik pusat gravitasi kesadaran emosional dan proses kreasi justru berada di luar jangkauan logika. Demikian pula Goedel sang matematikus ulung menemukan suatu teorema yang luar biasa, bahwa kebenaran matematika berada di luar mate-matika. Kemudian teorema ini dipertegas oleh Weisskopf sebagai ahli fisika nuklir bahwa kebenaran sains berada di luar sains (Nataatmadja, 1982).

Searah dengan itu, sejak akhir tahun 90-an peneliti neurologi menemukan bahwa otak mempunyai jenis kecerdasan lain yang disebut “*spiritual quotient*”. Istilah ini berasal dari kata latin ‘spiritus’ yang artinya ‘dasar penting untuk makhluk hidup’. Beberapa pandangan yang berhubungan dengan ontologi spiritual itu.

Pertama, menurut Gardner yang dikutip oleh Ula (2013) dalam teori *multiple intelligences*, menandakan bahwa setiap orang memiliki kapasitas 9 (sembilan) jenis kecerdasan, yakni:

- “(1) inteligensi linguistik sebagai kemampuan untuk menggunakan dan mengolah kata-kata dengan efektif secara lisan dan tulisan; (2) inteligensi matematis logis sebagai keterampilan berhitung dan berpikir logis serta pemecahan masalah; (3) inteligensi ruang visual sebagai kemampuan untuk menyerap, mengubah dan menciptakan kembali berbagai macam aspek dunia visual-spasial; (4) inteligensi kinestetik badani sebagai kemampuan

menggunakan gerak tubuh dalam mengekspresikan gagasan dan perasaan; (5) inteligensi musikal sebagai kemampuan untuk mengembangkan, mengekspresikan dan menikmati bentuk-bentuk musik, suara, ritme, melodi dan intonasi; (6) inteligensi interpersonal sebagai kemampuan untuk mengerti dan peka terhadap perasaan, watak, perangai, intensi, motivasi dan temperamen orang lain; (7) inteligensi intrapersonal sebagai kecerdasan dan kemampuan untuk mengerti diri sendiri, sehingga dapat mengetahui apa yang terbaik harus dilakukan dan dihindari untuk meningkatkan kemampuan dirinya; (8) inteligensi naturalistik sebagai kemampuan untuk mengerti atas keberadaan flora dan fauna serta memahami dan menikmati alam; dan (9) inteligensi eksistensial adalah kemampuan seseorang untuk menjawab persoalan terdalam terkait dengan eksistensi manusia”.

Kedua, demikian pula dalam konsep Bowel (2004) yang menekankan kepada teori “*the seven steps of spiritual intelligence* dengan penjelasan berikut ini:

(1) *Step One: Awarwness – We become aware that we are lost, that we do not understand the purpose of our life, that this internal, “not working” sense is in fact the real sense of self confined by the lack of any intelligence to escape;*
(2) *Step Two: Meaning – We explore the bigger picture, to make keys that might open the space we are confined in;*
(3) *Step Three: Evaluation – We try the keys, fit them in the lock and turn;*
(4) *Step Four: Being Centered – We open the door inward and enable what is on the other side to access us;*
(5) *Step Five: Vision – We allow the light from the new, “bigger picture” to flood in so we can see;*
(6) *Step Six: Projection – We project our new level*

of self into the new territory we can see ahead; (7) Step Seven: Mission – We act within the new territory and are now aware and conscious of what we are doing within a greater territory.

Ketiga, menurut Hawari (2009) apabila bangsa dan negara Indonesia hendak keluar dari krisis multi-dimensi, maka persyaratan SDM terutama para pemimpinnya haruslah berkualitas dan memenuhi kriteria IQ (*Intelligent Quotient*), EQ (*Emotional Quotient*), CQ (*Creativity Quotient*) dan SQ (*Spiritual Quotient*) atau disebut juga iman dan takwa, yakni:

“(1) IQ (*Intelligent Quotient*). Pemimpin dengan IQ yang tertinggi akan mampu menyelesaikan berbagai permasalahan di bidangnya maupun hal-hal lain yang terkait dengan bidang itu. Selain daripada itu, ia mampu mengantisipasi perubahan-perubahan masa depan, sehingga mampu menghadapi perubahan itu dengan berbagai solusi dan alternatif pemecahannya.

(2) EQ (*Emotional Quotient*). SDM (pemimpin) dengan EQ yang tertinggi mempunyai sikap terbuka, transparan, akomodatif, konsisten (*istiqomah*), satu kata dengan perbuatan, menepati janji, jujur, adil dan berwibawa. Kewibawaannya ditegakkan dengan arif bijaksana, bukan dengan *power* (kekuatan/kekuasaan). SDM (pemimpin) ini lebih mengutamakan kesejahteraan umum (masyarakat banyak) daripada kesejahteraan dirinya, berkorban demi kepentingan umum serta tidak mementingkan kepentingan dirinya sendiri (tidak egois); serta peduli terhadap penderitaan orang lain (rakyat). SDM (pemimpin) memiliki budi pekerti luhur sehingga dapat menjadi tokoh panutan.

(3) CQ (*Creativity Quotient*). SDM (pemimpin) dengan CQ yang tertinggi mampu merubah bentuk dari suatu ancaman (*threat*) menjadi tantangan (*challenge*) dan dari tantangan menjadi peluang (*opportunity*). Daya kreativitas pemimpin tipe ini dapat membangkitkan semangat, percaya diri (*self confidence*). Membangkitkan optimisme masyarakat dan bangsa untuk menghadapi masa depan yang lebih baik bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Daya kreativitasnya bersifat rasional tidak sekadar angan-angan belaka (*wishful thinking*), dan dapat diaplikasikan serta diimplementasikan.

(4) SQ (*Spiritual Quotient*). Pemimpin (SDM tipe ini selalu memegang amanah, konsisten (*istiqomah*) dan tugas yang diembannya merupakan ibadah terhadap Tuhan. Oleh karena itu, semua sikap, ucapan, dan tindakannya selalu mengacu pada nilai-nilai moral dan etika agama serta selalu memohon taufiq dan hidayah Allah SWT dalam melaksanakan amanah yang dipercayakan kepadanya. Pemimpin tipe ini dalam menjalankan tugasnya selalu berpijak pada *amar ma'ruf nahi munkar* (mengajak kebaikan dan mencegah kejahatan)".

Akhirnya, menurut Nataatmadja (dalam Peribadi, 2015a) bahwa boleh jadi hal itu sulit tercipta, karena akibat dari *Aristotelianisme* dan *Euclideanisme* yang berbasis *intelegensi rasional*, *intelegensi artifisial* dan *intelegensi digital*. Maka manusia telah menyulap dirinya menjadi “binatang berakal” dan “binatang beragama”. Intelegensi pikiran kita masih *Aristotelian* dan *Euclidean* yang beriman pada kebenaran empiris dan rasionalisme sebagai esensi kemampuan aqliyah yang “benar dengan sendirinya”. Akibatnya: (1) menolak

keabsurdan dunia ghaib dan akhlak sebagai dimensi mandiri yang berarti memisahkan sains dengan agama; (2) membenarkan akal untuk “menciptakan sesuatu dari tiada”, semacam “*generatio spontanea*”; (3) merebut haq Allah, seakan-akan “ilmu itu buatan dan hak manusia”, (4) muncullah “kanibalisme modern” yang kaya berubah menjadi “diyu-diyu pemangsa manusia”, seperti terlukis pada wajah “raksasa, monyet, ular dan kerbau sakti” di dunia pewayangan.

BIBLIOGRAFI:

- Bowel, Richard A., (2004), *The Steps of Spiritual Intelligence, The Partical Pursuit of Purpose, Siccess and Happiness*, Nicholas Brealey Publishing, London Boston.
- Berman, Morris, (2000). *Wandering God: A Study In Nomadic Spirituality*, State University of New York Press.
- Fromm, Erich, (2019). *Dari Pembangkangan Menuju Sosialisme Humanistik*, Pelangi Cendikia, Jakarta.
- Hawari, Dadang, (2009). *IQ, EQ, CQ & SQ Kriteria Sumber Daya Manusia (Pemimpin) Berkualitas*, Balai Penerbit FKUI, Jakarta.
- Heryanto, H., (2003). <http://kabarinspirasi.com/index.php/2016/07/27/menggugat-paradigma-sains-modern/>
- Miswari, (2016). *Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa*, Unimal press, Kampus Bukit Indah Lhokseumawe
- Nasr, Hossein, Seyyed, (2017). *Al Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam.
- Nataatmadja, Hidajat, (1982), *Krisis Global Ilmu Pengetahuan dan Penyembuhannya (Al Furqan)*, Pengembangan Karsa Ihya Ulumiddin, Iqra, Bandung.
- Ouspensky, P.D., (2005). *Tertium Organum: Paradigma Intelektual Berbasis Spiritual*, diterjemahkan oleh M. Khoiril Anam dan disunting oleh Suharsono, Inisiasi Press, Depok-Jakarta.
- Peribadi, (2015a). *Reconstruction of Participatory Paradigm Based on ESQ Power, A Strategy of Power Overcoming in Kendari City*, South East Sulawesi, Lambert Academic Publishing (LAP), Germany.

- Peribadi, et al., (2015b). Strategy of Community Development Based on Prophetic Spirituality Academic Research International, *SAVAP International*, Vol. 6 (3) May 2015.
- Peribadi, (2015c). Discourse of Universum Organum Based on Revelation System, in *Proceedings of the Second International Conference – Thoughts on Human Sciences in Islam (IC-THuSI)*, 18 – 19 November 2015, Sadra Press (Sadra International Institute).
- Peribadi, (2017). *Resolusi Kemiskinan: Sebuah Strategi Community Development Berbasis Spiritual Profetik*, Kerjasama Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Halu Oleo dengan Oksana Publishing, Jawa Timur.
- Peribadi, (2018). *Lalu Lintas Kehidupan: Sebuah Bunga Rampai Transformasi Sosial*, Ombak Yogyakarta.
- Peribadi, (2020). *Bedah Kritis Atas Realitas*, Mitra Cendikia Media, Sumatra Barat.
- Piliang, Amir, Yasraf, (1998). *Sebuah Dunia Yang Dilipat, Realitas Kebudayaan Menjelang Milenium Ketiga dan Matinya Posmodernisme*, Mizan, Anggota IKAPI, Bandung.
- Ula, Shoimatul. S., (2013). *Revolusi Belajar: Optimalisasi Kecerdasan Melalui Pembelajaran Berbasis Kecerdasan Majemuk*, Ar-Ruzz Media, Yogyakarta.

Kelima:

HERMENEUTIKA, ISLAMISASI SAINS DAN STRUKTURALISME TRANSENDENTAL: Sebuah Ulasan Komparatif

Nuruddin Al Akbar

PROLOG: Quo Vadis Integrasi Ilmu?

Membicarakan arah pengembangan metodologi studi Islam yang berkembang khususnya di PTAIN/PTAIS di Indonesia nampaknya tidak dapat dilepaskan dari proyek integrasi ilmu (Wahyudi, & Anshori, 2005; Yunus, 2014; Khozin, 2016; Iskandar, 2016; Diktis, 2018). Integrasi ilmu sendiri dimaksudkan sebagai upaya untuk “mendialogkan” tradisi Islam dengan perkembangan keilmuan dan juga perkembangan dunia kontemporer, sehingga tercipta proses dialog antara agama dengan realitas (Shanley, 2002; Chapman, 2007; Jurdi, 2013; Russell, 2017; Junaedi & Wijaya, 2019; Singgih, 2019). Namun yang menjadi pertanyaan lanjutan adalah jika trend yang muncul adalah upaya membangun dialog, maka model dialog seperti apakah yang ingin dikembangkan, termasuk bagaimana kontribusi Kuntowijoyo dalam kerangka mengembangkan proyek dialog tersebut?

Tulisan ini secara khusus bermaksud untuk mengelaborasi pendekatan khas Kuntowijoyo yang terkristalisasi menjadi sebuah tawaran metodologi khas yang disebutnya sebagai

strukturalisme transendental (Kuntowijoyo, 2001). Menurutnya, model dialog yang ditawarkan ini tampak lebih relevan dikembangkan, jika dibanding dengan model dialog ala hermeneutika. Tak pelak lagi, jika dikaitkan dengan kebutuhan umat Islam dalam menghadapi tantangan industrialisasi dengan berbagai problematikanya (Kuntowijoyo, 2001). Meskipun demikian, perlu ditegaskan bahwa tulisan ini tidak sedang melakukan “delegitimasi” pada studi Islam di PTAIN/PTAIS. Akan tetapi, kritik tersebut dapat dimaknai sebagai upaya untuk terus “mendinamisasi” perbincangan tentang proyek integrasi ilmu sendiri termasuk dalam konteks pengembangan PTAIN/PTAIS ke depannya. Jika integrasi ilmu berkaitan dengan dialog antara agama dengan realitas kontemporer, maka harus ditelaah kritisi terhadap model dialog yang telah dikembangkan selama ini. Dalam konteks ini, apakah sudah cukup memadai ataukah belum, sehingga mesti menerus diperbaiki dari waktu ke waktu dengan penuh dinamika beserta ide-ide cerdas yang terus mengemuka.

Secara faktual, selain UIN Yogyakarta dengan “mazhab hermeneutikanya” juga telah muncul sejumlah gagasan lain seperti yang ditawarkan oleh Nur Syam dengan ide “integrasi menara kembarnya (*integrated twin tower*)” atau Imam Suprayogo dengan ide “pohon ilmunya”. Menurut Nur Syam bahwa Imam Suprayogo sempat mengkritik konsep “*twin tower*” yang dikembangkannya, sehingga juga balas mengkritik ide “pohon ilmu” yang dikembangkan oleh Imam Suprayogo. Meskipun pada akhirnya, Nur Syam mengakui bahwa memang setiap ide ada titik lemahnya dan

ia justru mendorong budaya kritik yang menurutnya justru menyehatkan pengembangan tradisi keilmuan yang telah dirintis masing-masing tokoh (Darda, 2015). Artinya, ada potensi “titik lemah” pada masing-masing ide, sehingga kian relevan untuk memperbincangkan kembali tawaran Kuntowijoyo tentang “strukturalisme transcendental” yang merupakan bagian penting dari wacana besar tentang tradisi profetik yang dibangun selama hidupnya.

Kuntowijoyo menyatakan bahwa proyek dialog yang dia kembangkan adalah dialog yang bercorak “aktif” dan berbasis gerak dari teks ke konteks. Artinya, agama merupakan hal yang fundamental dan sekaligus sebagai basis penting untuk “mewarnai” realitas kontemporer. Hal itu berbeda dengan model hermeneutika yang bercorak “pasif” dan bergerak dari konteks ke teks, sehingga realitas kontemporer menjadi kerangka untuk menafsir Al-Qur’an dan juga agama itu sendiri (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2017; Ro’uf, 2018). Karena itu, menurut Abidin (2016) bahwa secara natural kerangka tafsir seperti ini akan bermuara pada upaya “re-interpretasi” pemahaman keagamaan di kalangan umat Islam.

Bagi Kuntowijoyo, dengan model dialog bercorak aktif tersebut dapat mendorong peran aktif umat Islam dalam roda perputaran sejarah dan bukan sebaliknya, hanya menjadi korban sejarah. Karena itu, untuk tampil menjadi pelaku sejarah umat Islam dituntut untuk mengedepankan etik profetik yang berintikan pada liberasi, humanisasi, dan transendensi (Ahimsa-Putra, 2016; Kuntowijoyo, 2017). Pada gilirannya, etika profetik inilah yang akan mengontrol gerak umat untuk

tidak bertindak “semau gue”, sebagaimana misalnya pernah dilakukan oleh sejumlah bangsa atau kelompok di masa lampau semacam Jepang dan Jerman di bawah Nazisme-nya atau kekuatan Eropa secara umum dengan hasrat kolonialismenya (Kakel, 2013). Dengan demikian, tawaran Kuntowijoyo bagi studi Islam dan secara lebih luas juga studi ilmu sosial humaniora dan ilmu alam adalah sangat perlu merintis jalan menuju pada sebuah model dialog yang bercorak transformatif yang mensyaratkan umat Islam harus tampil sebagai pelaku dialog yang aktif berbicara dengan ide-ide alternatifnya.

ADA APA DENGAN HERMENEUTIKA?

Setelah memahami tantangan dan kebutuhan umat Islam kontemporer yang tidak dapat dilepaskan dari proses industrialisasi dan modernisasi, maka diperlukan satu langkah strategis untuk mentransformasikan realitas tersebut. Dalam konteks ini, tugas agama adalah menjadi kekuatan pembebas untuk memastikan berbagai alienasi tatanan industrial dapat dihapuskan sedemikian rupa, sehingga relasi individu dan individu lain dalam sebuah ruang sosial dapat berlangsung secara lebih humanis. Ruang sosial yang baru tersebut juga diharapkan justru mampu menjadi semacam lingkungan yang kondusif bagi pengembangan individu agar dapat mengaktualisasikan eksistensinya sebagai manusia yang utuh (Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2017).

Berdasar pada penjelasan ini, maka bagi Kuntowijoyo paradigma gerak yang harus dikembangkan, termasuk

dalam studi agama adalah gerak dari teks ke konteks. Artinya bagaimana agama yang berbasis pada Quran dan Sunnah (teks) dapat diaplikasikan dalam berbagai konteks yang berbeda, termasuk konteks masyarakat teknologis-industrial. Menurutnya, bagaimana hal ini dapat “terwarnai” sedemikian rupa oleh nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil alamin*, sehingga gerak masyarakat teknologis-industrial dapat diubah dari bernuansa penindasan menjadi pembebasan. Tanpa menegaskan hal-hal yang positif dalam masyarakat teknologis-industrial tersebut, maka yang terpenting adalah bagaimana kita berupaya menghubungkan antara teks ke konteks. Atas dasar inilah yang kemudian menjadi kekuatan penggerak (*driving force*) bagi Kuntowijoyo untuk memformulasikan pendekatan khas “strukturalisme transcendentale” dalam sebuah payung besar proyek profetik yang diwacanakan (Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2006).

Jika strukturalisme transcendentale dirancang untuk memastikan agar teks dapat bergerak ke konteks lalu bagaimana dengan hermeneutika? Bagi Kuntowijoyo hermeneutika memiliki kecenderungan pada dua hal. *Pertama*, cenderung bergerak dari arah sebaliknya yakni dari konteks ke teks, sehingga bukannya memberi andil bagi transformasi sosial yang terjadi justru makin mengukuhkan *status quo*. Artinya hermeneutika justru menjadi semacam “ekstensi” dari proses alienasi tersebut dan bukan membebaskan dari proses “alienasi” yang terjadi. *Kedua*, hermeneutika memiliki kecenderungan untuk bergerak dari teks ke teks tanpa henti, sehingga menjadi semacam proses “renik-isasi”. Karena

sifatnya hanya “berputar-putar” dalam ruang teks saja, maka kemudian gerak dari teks ke teks ini tidak memberi andil bagi transformasi sosial (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2001).

Pada gilirannya, gerak “sirkular” tersebut membuat umat akan disibukkan dengan membuat teks-teks baru misalnya dan justru melupakan realitas yang mestinya diubah sedemikian rupa. Terlebih lagi jika teks-teks yang dihasilkan tersebut secara makna justru mengukuhkan tatanan industrial saat ini, maka yang terjadi adalah agama berubah fungsi menjadi pemberi legitimasi kekuasaan dan tidak bisa beranjak menjadi kekuatan kritis terhadap kekuasaan tersebut.

Atas dasar alasan filosofis inilah, sehingga Kuntowijoyo cenderung tidak menganggap hermeneutika sebagai satu solusi yang kiranya relevan untuk mengatasi *problem* umat Islam dan bahkan umat manusia saat ini (Kuntowijoyo, 2001). Jika meminjam analisis Marx, nampaknya proyek profetik Kuntowijoyo ini sejalan dengan proyek filsafat Karl Marx bahwa tugas “filusuf” dan juga akademisi secara umum adalah bukan hanya menginterpretasikan realitas secara berbeda-beda, tetapi bagaimana merubah realitas tersebut (Jiaxiang, 2020). Hanya saja arah dan strategi transformasi itulah yang tidak disepakati Kuntowijoyo, karena pendekatan Marx cenderung materialistik dan tidak sejalan dengan spirit Islam.

Yang menjadi catatan penting bahwa ketika kita mengartikan hermeneutika secara luas sebagai ilmu tafsir, maka terbuka peluang pada berbagai varian tradisi hermeneutika yang tidak bergerak ke arah legitimasi terhadap tatanan masyarakat teknologis-industrial saat ini. Sebagai

contoh misalnya berkembang sebuah tradisi yang disebut sebagai hermeneutika transendental yang bertujuan untuk mengembangkan daya imajinatif seseorang, sehingga bisa lepas dari “belunggu keseharian” yang melingkupinya (Olson, 1979). Dalam konteks ini ada peluang hermeneutika model ini misalnya dapat membantu mengembangkan sikap kritis di tengah umat agar tidak larut dalam “kenormalan” tatanan industrial. Akan tetapi, hermeneutika jenis ini pun masih dalam tahap pengembangan sebagaimana penulis dengar dari Nano Warno sebagai salah seorang akademisi STF Sadra yang menekuni kajian ini.

Selain itu, jika pengembangan hermeneutika transendental semacam itu pada akhirnya memiliki kecenderungan spiritualitas yang “terlampau mistik”, maka eksistensinya menjadi problematik jika ditinjau dari kacamata profetik Kuntowijoyo. Sebagai contoh ketika munculnya hermeneutika transendental yang justru membuat seorang “larut” dengan “meditasinya”. Maka hal itu kemudian digolongkan oleh Kuntowijoyo sebagai gejala mistifikasi Islam yang harus ditolak. Betapa tidak, gerak tersebut dianggap justru memicu umat Islam untuk kemudian memilih melakukan diskoneksi dalam realitas dan bahkan bisa jadi “tenggelam” dalam “kesunyian” serta pengembaraan spiritualitas sebagaimana yang terjadi dalam sejumlah praktik kaum sufistik. Terputusnya koneksi antara spiritualitas dan realitas inilah yang dalam pandangan Kuntowijoyo justru potensial semakin mengukuhkan tatanan yang ada, karena umat merasa “cukup” dengan kondisi spiritual yang telah dicapainya, sehingga

dianggap tidak perlu lagi dilakukan perubahan (Kuntowijoyo, 2006).

Tampaknya, keberatan Kuntowijoyo terhadap hermeneutika terekam dalam karya *Muslim tanpa Masjid*. Menurutnya, karena pendekatan ini cenderung mengafirmasi gerak dari konteks ke teks dan bukannya dari teks ke konteks, sehingga logika gerak ini dalam kacamata profetik dianggap kontraproduktif dalam upaya merespon tantangan industrialisasi. Selain itu, logika gerak hermeneutika semacam itu justru berpotensi memecah belah kesatuan umat, sehingga kesibukan umat justru teralihkan pada satu pembacaan teks hasil dari hermeneutika yang “secara natural” akan cenderung menghasilkan tafsir kontroversial. Pada gilirannya, hal ini menyebabkan umat teralihkan perhatiannya dari tugas transformatif sebagai tugas utama yang harus dikedepankan (Kuntowijoyo, 2001).

Kuntowijoyo sendiri memberikan contoh menarik tentang hasil tafsir ala hermenetika yakni bahwa manusia pertama bukan pria, tetapi perempuan. Bagi Kuntowijoyo wacana semacam ini hanya akan menjadi *shock therapy* yang tidak membuat umat semakin “sehat”, tetapi justru semakin terpuruk (Kuntowijoyo, 2001).

Kuntowijoyo sendiri tidak memberikan penjelasan yang detail tentang kontroversi tafsir manusia pertama menyoal keberadaan perempuan tersebut. Namun, sekiranya kita bisa memahami kontroversi ini, terutama ketika dikaitkan dengan soal interpetasi agama yang dipengaruhi oleh teori evolusi (Webb, 1994). Pasalnya, dalam perkembangan teori evolusi

sendiri memang sempat memposisikan *Lucy* sebagai salah satu bentuk makhluk purba yang digolongkan dalam spesies *Australopithecus Afarensis* yang dianggap sebagai kandidat moyang manusia (National Geographic, 2006).

Dalam konteks inilah kemudian dapat dipahami bahwa moyang pertama manusia adalah bukan Adam (yang berjenis kelamin laki-laki) tetapi *Lucy*. Belum lagi jika melebarkan kontroversi ini di mana posisi *Lucy* yang tergolong makhluk yang mirip kera, sehingga kemudian bisa jadi bahwa manusia pertama tidak eksis secara sempurna dari awal, tetapi melalui proses evolusi panjang yang berlangsung lama (Pelz, 2018). Dalam konteks ini, bahkan istilah manusia pertama mungkin juga tidak berlaku lagi, karena spesies manusia ini pada hakikatnya hanyalah satu jalur saja dari rangkaian evolusi makhluk hidup yang dikatakan oleh biologi kontemporer bergerak secara acak dan tanpa tujuan (Kemp, n.d.).

Kontroversi ini sekali lagi tidak dapat dilepaskan dari spirit hermeneutika yang menekankan gerak konteks ke teks. Jika trend semacam ini yang dikembangkan dalam studi agama, maka bagi Kuntowijoyo hanya akan melahirkan kontroversi yang tidak berujung pangkal serta tidak berdampak positif bagi upaya transformasi (Kuntowijoyo, 2001). Terlebih lagi, sifat tafsir yang dihasilkan dari skema hermeneutika tersebut cenderung “relatif”. Tergantung dari dinamisnya temuan mutakhir dalam ilmu-ilmu alam itu sendiri. Dalam kaitannya dengan kontroversi manusia awal, maka dapat dikatakan posisi *Lucy* sebagai kandidat moyang manusia, ternyata kembali membuahkan perdebatan di kalangan akademisi

(Schrein, 2015). Apa yang terjadi kemudian adalah potensi para hermeneutis ini justru melakukan proses “ayat-isasi” tanpa henti (Purwanto, 2015).

Sebagaimana dinyatakan sebelumnya bahwa hermeneutika potensial membuka aneka macam tafsiran kontroversial, salah satunya adalah wacana manusia pertama adalah perempuan. Padahal trend hermeneutika inilah yang sekiranya justru digandrungi dalam pengembangan studi agama di PTAIN/PTAIS, di mana ia diposisikan sebagai kerangka untuk melakukan proyek integrasi ilmu (Faiz, 2018). Integrasi ilmu sendiri sebenarnya memang berada pada level yang lebih “teknis” dan membutuhkan satu kerangka kerja yang spesifik. Ketika agama coba dikoneksikan dengan ilmu-ilmu yang lain dalam spirit hermeneutika, maka potensi yang terjadi adalah proses yang cenderung monolog di mana agama justru berupaya ditafsirkan (ulang) berbasis perkembangan ilmu-ilmu alam atau sosial humaniora kontemporer tersebut (Susanto, 2016; Abdullah, 2005). Pada saat yang sama tidak terbuka ruang bagi agama untuk mempengaruhi rancang bangun ilmu alam atau sosial humaniora kontemporer (Kartanegara, 2005).

Yongki Sutoyo dalam kajiannya tentang berbagai macam bentuk upaya integrasi ilmu misalnya secara khusus menyoroti model integrasi yang dikembangkan di UIN, khususnya UIN Yogyakarta. Sebagaimana disinggung di awal bahwa UIN Yogyakarta mencoba mengadopsi gagasan Amin Abdullah yang notebene memang mendukung dimasukkannya metodologi hermeneutika dalam studi Islam (Abdullah, 2005). Dalam telaah Yongki, spirit hermeneutika ini misalnya tercermin

secara kuat dalam skema integrasi ilmu yang diadopsi oleh UIN Yogyakarta tersebut yang diistilahkan sebagai “Horizon Jaring Laba-Laba Keilmuan Teoantroposentik-Integralistik”. Dalam skema ini agama yang ditempatkan dalam jaring pertama mesti ditafsirkan secara hermeneutis berbasis debat yang terjadi dalam ilmu sosial humaniora kontemporer misal soal HAM, politik, ekonomi, lingkungan, gender, dan lain sebagainya (Sutoyo, 2020).

Sebenarnya jika proses yang terjadi adalah dialogis maka debat tersebut justru dapat dikayakan dengan sumbangan dari spirit agama, sebagaimana hal ini juga didorong oleh Kuntowijoyo. Namun, *problem*-nya adalah agama diposisikan “lebih rendah” dalam proses dialog (Kartanegara, 2005). Yongki misalnya menjelaskan hal ini dalam risetnya di mana dalam konteks skema “Horizon Jaring Laba-Laba Keilmuan Teoantroposentik-Integralistik” agama mesti ditafsir berbasis perkembangan yang terjadi dalam ilmu-ilmu kontemporer tersebut (Sutoyo, 2020). Jika posisi tidak setara semacam itu yang muncul maka kita tidak bisa banyak berharap agama akan berkontribusi aktif dalam debat epistemologis tersebut, selain sebagai pendengar atau konsumen pengetahuan semata. Padahal, pada saat yang sama rancang bangun ilmu alam dan sosial humaniora tersebut bukannya tanpa problematika sendiri sebagaimana misalnya ditegaskan Mulyadhi (Kartanegara, 2014).

Jika ditambahkan, rancang bangun ilmu kontemporer selain mengandung muatan falsafah sekuler yang kuat, banyak hal dalam rancang bangun ilmu alam dan sosial humaniora

tersebut juga masih bersifat “spekulatif” dan belum mencapai satu taraf yang “stabil”. Tentunya menjadi sebuah kerancuan jika wacana-wacana yang masih “prematur” tersebut “secara gegabah” dijadikan fondasi menafsir teks agama (Handrianto, 2019). Sebagai contoh saja, karena berbekal data arkeologis yang “prematur” tentang relief Borobudur lalu menjadikannya kerangka untuk menafsirkan kisah Nabi Sulaiman dalam Quran (Panyadewa, 2014).

Hal ini kemudian memunculkan wacana kontroversial bahwa Borobudur adalah istana Sulaiman (Balai Konservasi Borobudur, 2019; Renaldi, 2018). Munculnya aneka interpretasi agama yang kontroversial semacam Borobudur adalah istana Sulaiman dapat dikatakan sebenarnya sadar atau tidak, itu berkaitan erat dengan kooptasi agama oleh nalar sekuler yang hegemonik dalam rancang bangun ilmu kontemporer (Kartanegara, 2007). Ketika hal ini terus berlanjut, maka kita akan potensial terus berjumpa dengan aneka wacana kontroversial yang bagi Kuntowijoyo tidak memberikan kontribusi positif bagi proses transformasi.

Sebagai sebuah catatan penting, studi ini tidak menggeneralisasi semua bentuk hermeneutika (jika ditafsirkan secara bahasa sebagai metode tafsir) sebagai metodologi yang “menghamba” pada tatanan industrial saat ini. Namun, yang menjadi perhatian dalam tulisan ini adalah perkembangan satu tradisi hermeneutika kontemporer tertentu yang cenderung populer dalam kajian agama/studi Islam kontemporer (Rohman, 2016). Padahal pengembangan hermeutika dalam corak proindustrial semacam ini potensial menjadikan agama

sekadar pemberi legitimasi bagi kekuasaan yang dominan (Vengeyi, 2013). Corak pengembangan kajian agama semacam ini berkebalikan dengan posisi Kuntowijoyo yang justru ingin mentransformasikan konteks industrial berbasis spirit agama, sehingga Islam dalam skema Kuntowijoyo dapat ditempatkan sebagai kekuatan transformatif yang strategis ((Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2006). Bukan justru teks agama yang malah “ditransformasikan” sedemikian rupa mengikuti konteks sehingga berpotensi menjadi “mandul” (Rohmanu, 2019).

ISLAMISASI PENGETAHUAN ATAU ISLAM SEBAGAI ILMU?

Berdasarkan pada penjelasan tentang hermeneutika terdahulu, maka dapat dimaklumi keberatan Kuntowijoyo atas tradisi hermeneutika yang dianggapnya tidak banyak membantu untuk merubah realitas tatanan industrial. Pasalnya, logika gerak hermeneutika yang cenderung beranjak dari konteks industrial sebagai basis pijakan untuk menafsir teks, sesungguhnya justru memberi peluang hermeneutika untuk melemahkan kohesivitas dan solidaritas keumatan (Kuntowijoyo, 2001). Tak pelak lagi, hermeneutika yang dikembangkan oleh Syahrur adalah sangat berandil untuk mendorong reinterpretasi agama demi menjadikan agama sebagai pemberi legitimasi bagi tatanan industrial tersebut.

Sehubungan dengan telaah kritis Kuntowijoyo terhadap hermeneutika, maka juga dapat dimaklumi ketika Kuntowijoyo mengajukan keberatan kepada epistemologi

gerakan Islamisasi Pengetahuan yang biasanya dinisbatkan kepada Ismail Raji al Faruqi dan Naquib Al Attas sebagai intelektual muslim terkemuka. Meskipun dalam lingkup yang lebih luas, gerakan Islamisasi ini juga dipelopori oleh tokoh lain seperti Hossein Nasr, Ziauddin Sardar, hingga intelektual Malaysia Kamal Hassan (Abaza, 2002; Bennett, 2005; Ali, 2014). Dalam konteks ini, Kuntowijoyo juga menganggap bahwa logika yang mendasari ide Islamisasi pengetahuan cenderung menekankan gerak dari konteks ke teks, sehingga dianggapnya tidak memadai untuk mendorong transformasi sosial. Meskipun perlu ditegaskan bahwa logika gerak dari konteks ke teks dalam Islamisasi pengetahuan adalah tidak sama persis dengan hermeneutika. Menurutnya, proyek Islamisasi berupaya menempatkan konteks sebagai entitas yang mesti dinilai ulang oleh teks. Dengan perkataan lain bahwa gerak ini memungkinkan terjadinya “kritik” terhadap konteks yang sebelumnya banyak tidak disadari oleh umat Islam (Kuntowijoyo, 2006).

Upaya memahami pandangan Kuntowijoyo terhadap gerakan Islamisasi pengetahuan adalah menjadi sangat penting karena metodologi strukturalisme transendental dapat dengan mudah dijelaskan dan dipahami ketika dikomparasikan dengan gagasan Islamisasi pengetahuan tersebut. Apalagi Kuntowijoyo sendiri merupakan sosok intelektual yang dipengaruhi oleh gagasan Islamisasi pengetahuan sebagaimana diakui oleh Aksin Wijaya sebagai intelektual yang juga familiar mengkaji pemikiran Kuntowijoyo (Wijaya, 2020). Hanya saja pada derajat tertentu Kuntowijoyo memang merasa gagasan

“original” tersebut dirasa kurang memadai, sehingga kemudian memformulasikan proyek profetiknya sendiri. Karena itu, Kuntowijoyo sendiri memang menggunakan istilah “reaktif”, tetapi tidak dalam arti negatif untuk melabeli gerakan Islamisasi Pengetahuan dan atau “proaktif” untuk melabeli proyek yang diwacanakannya (Kuntowijoyo, 2006). Dengan demikian, menjadi satu keniscayaan untuk mengelaborasi terlebih dahulu gagasan Islamisasi pengetahuan ini dan kemudian melihat limitasinya menurut pandangan Kuntowijoyo, sehingga kita bisa memahami mengapa kemudian merancang satu proyek yang disebutnya memiliki spirit pro-aktif tersebut.

Gagasan Islamisasi sendiri sebagaimana telah disinggung sebelumnya tidak dapat dilepaskan dari beberapa sosok intelektual muslim kenamaan di antaranya: Ismail Raji Al Faruqi dan Muhammad Naquib Al Attas serta Hossein Nasr dan Ziauddin Sardar. Hal ini tidak berlebihan karena telah mencoba menggugat kemapanaan rancang bangun pengetahuan kontemporer yang berasal dari Barat dan kemudian menawarkan alternatif berbasis spirit Islam (Abaza, 2002; Derichs, 2017)

Betapa menariknya, karena keempat tokoh tersebut menghadiri konferensi dunia tentang Pendidikan Islam Pertama yang diselenggarakan di Kota Mekkah pada tahun 1977 yang dianggap sebagai “tonggak awal” kristalisasi ide Islamisasi pengetahuan (Abaza, 2002; Stauth, 2002). Dalam forum internasional tersebut Al Attas dan Al Faruqi sama-sama menggaungkan atau mengibarkan wacana Islamisasi Pengetahuan, meskipun Al Attas lebih menggunakan term

“dewesterniasi ilmu” dan Faruqi memilih istilah “Islamisasi Disiplin” (Daud, 1998; Alatas, 2014).

Karena itulah, ide Islamisasi pengetahuan secara formal dapat dilacak pada konferensi Mekkah pada tahun 1977 tersebut. Walaupun ketika ditelusuri secara lebih jauh dan mendalam, sesungguhnya ide Islamisasi pengetahuan memiliki usia yang jauh lebih tua dari apa yang terjadi “di atas layar konferensi” itu. Para pemikir Islam telah memikirkan ide ini secara serius sebagai respon atas kolonialisasi Barat ke dunia Islam sebagaimana yang tampak pada kasus Iqbal di tahun 30-an. Mereka telah merasakan dominasi keilmuan Barat yang disebarluaskan melalui institusi pendidikan di berbagai negara jajahan yang diklaim menimbulkan “*destructive science*”, sehingga perlu “diislamkan” (Hassan, 2013).

Sikap serupa juga dapat ditemukan dari Al Attas yang sejak tahun 60-an telah menyadari *problem* pendidikan di negara pascakolonial seperti di Malaysia yang hanya menekankan pada sisi praktis saja (akibat mengikuti model Barat) yang mengabaikan upaya pembentukan etika (adab) pada individu-individu yang menempuh pendidikan (Daud, 1998). Kondisi inilah yang menurut Al Attas perlu direspon dengan upaya “dewesternisasi pengetahuan” untuk mencegah merebaknya “*loss of adab*” sebagai konsekuensi dari terjadinya “*confusion of knowledge*” (Al-Attas, 1996; Al-Attas S. M., 1993).

Demikian pula, Nasr juga sejak tahun 50-an sudah sampai pada suatu kesimpulan bahwa telah terjadi desakralisasi realitas sehingga diperlukan langkah “sakralisasi” kembali realitas lewat pengembangan “*scientia sacra*” (Nasr, 1993).

Sejalan dengan pemikiran sejumlah tokoh besar tersebut, maka sejak tahun 60-an hingga pada era 70-an Al Faruqi juga sudah sampai pada sebuah kesimpulan bahwa rancang bangun pengetahuan modern saat ini telah membuahkan proses “alienasi” pada umat Islam. Hal itulah yang kemudian menyebabkan kebanyakan kaum muslim cenderung antipati terhadap ajaran Islam, serta sekaligus memicu rasa rendah diri di hadapan peradaban Barat. Oleh karena pengetahuan modern berkontribusi besar terhadap langgengnya “*malaise of Ummah*” serta langgengnya kolonialisme Barat, sehingga sangat dibutuhkan program Islamisasi pengetahuan untuk mengamputasi proses “alienasi” tersebut (Al-Faruqi, 1978).

Tampaknya, karekteristik dari gagasan Islamisasi pengetahuan tersebut cenderung bergerak dari konteks ke teks sebagaimana disampaikan Kuntowijoyo. Konteks di sini dipahami sebagai keadaan yang tidak ideal (*das sein*), sehingga harus diubah untuk membuahkan keadaan yang ideal (*das sollen*). Fungsi wahyu/kitab suci (teks) dalam konteks Islamisasi pengetahuan menjadi sentral atau diposisikan sebagai sentral untuk “menyaring” apa-apa yang datang dari luar (konteks) (Kuntowijoyo, 2006). Oleh karena fungsinya sebagai bentuk “pertahanan diri” bagi kaum muslim dari apa yang datang dari luar (dalam hal ini peradaban Barat), maka tidak keliru jika Kuntowijoyo menggunakan istilah “reaktif” untuk mensifati karakteristik dari gerakan Islamisasi tersebut. Artinya, bereaksi terhadap sesuatu yang tidak dianggap ideal (Kuntowijoyo, 2006).

Namun demikian, Kuntowijoyo tidak memandang Islamisasi yang berciri “reaktif” itu sebagai suatu yang berkonotasi negatif dan bahkan justru mengapresiasi kemampuan “bereaksi” terhadap barat tersebut, karena sebuah “reaksi” adalah sangat membutuhkan kesadaran yang kuat terhadap masalah di luar sana yang perlu di atasi. Pasalnya, tanpa adanya kesadaran yang menggelitik, maka seseorang atau sekelompok orang akan merasa baik-baik saja tanpa ada masalah sehingga cenderung “diam” dan membisu atas kondisi yang terjadi di sekelilingnya (Kuntowijoyo, 2001). Karena itulah, maka tidak mengherankan jika Kuntowijoyo menandakan bahwa atas dasar “kesadaran akan masalah” inilah yang kemudian menjadi salah satu kekuatan penggerak untuk menghadirkan metodologi strukturalisme transendental (Kuntowijoyo, 2001).

Sekali lagi perlu ditandakan bahwa sesungguhnya Kuntowijoyo tidak antipati terhadap gerakan Islamisasi pengetahuan karena penggunaan istilah “reaktif” tersebut, dan bahkan secara terbuka memposisikan kecenderungan “reaktif” sebagai refleksi dari Islamisasi pengetahuan, adalah justru berdampak positif dalam konteks perkembangan kesadaran kaum muslim di Indonesia. Betapa tidak, kehadiran wacana pemikiran baru di tahun 80-an lalu justru mampu “menggusur” diskursus “lama” yang cukup dominan pada dekade 70-an, yakni ide pembangunanisme serta sekularisasi masyarakat yang dicetuskan oleh Nurcholis Madjid (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2008).

Bagi Kuntowijoyo apa yang terjadi di tahun 70-an ketika merebaknya wacana sekularisasi dan juga pembangunan, merupakan wujud nyata dominasi ilmu sosial Barat di negara dunia ketiga termasuk di Indonesia. Namun, dengan adanya ide Islamisasi pengetahuan, maka keadaan berbalik dan salah satu penandanya menurut Kuntowijoyo bahwa bahkan Nurcholis Madjid sebagai pengusung ide sekularisasi mulai ada gejala meragukan apa yang diucapkannya dahulu. Perkembangan ini oleh Kuntowijoyo disebutnya sebagai penanda munculnya tradisi baru yang berupaya memastikan ilmu yang eksis dan mendapat pancaran dari iman (Kuntowijoyo, 2008). Dengan kata lain di mata Kuntowijoyo, wacana Islamisasi Pengetahuan sebagai satu bentuk reaksi atas dominasi ilmu sosial Barat adalah patut diapresiasi.

Satu hal penting yang perlu dicatat, meskipun Kuntowijoyo menaruh rasa hormat pada gerakan Islamisasi pengetahuan, namun juga memiliki catatan tentangnya. Hal ini misalnya dapat ditemukan dari ucapan Kuntowijoyo bahwa ilmu tidak selesai ketika dihubungkan dengan iman saja, tetapi kemudian mesti termanifestasi dengan amal (Kuntowijoyo, 2008). Dengan kata lain, poin yang sebenarnya ingin “digugat” oleh Kuntowijoyo terkait dengan gagasan Islamisasi pengetahuan adalah arah transformasi seperti apa yang ditawarkan setelah proses “kesadaran akan masalah” tersebut terbentuk?

Dalam bahasa Kuntowijoyo yang mesti dipikirkan selanjutnya adalah memastikan terjadinya kelanjutan dari fase “reaktif” tersebut dengan cara menumbuhkan gerak teks ke konteks yang merupakan manifestasi dari amal itu

sendiri. Perlu dipahami konteks di sini mencakup perubahan pada sistem yang “membelenggu” manusia khususnya di era industrialisasi saat ini. Dalam upaya merubah konteks yang khas di masa industrialisasi itulah Kuntowijoyo kemudian memberi perhatian pada transformasi yang sifatnya struktural bukan hanya tataran individual (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2008). Pada titik inilah bisa kita katakan bahwa ada perbedaan yang cukup mencolok antara tradisi profetik Kuntowijoyo dengan gagasan Islamisasi pengetahuan khususnya yang mengacu pada tradisi Al Attasian yang lebih menekankan pada transformasi individual (Daud, 1998).

Perlu dipahami bahwa Kuntowijoyo tidak mengesampingkan upaya transformasi individual. Kuntowijoyo sendiri menyatakan transformasi individual ini sebagai bagian dari strategi besar untuk menghadapi industrialisasi. Akan tetapi, Kuntowijoyo menegaskan bahwa jika berharap pada transformasi individual saja itu tidak cukup, lalu ditawarkanlah strategi objektivikasi yang tidak hanya menekankan pada transformasi individual, tetapi lebih pada upaya mengubah “struktur” dominan saat ini (Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2008).

Strategi objektivikasi inilah yang dapat dikatakan menjadi “ruh” bagi perumusan metodologi strukturalisme transendental oleh Kuntowijoyo. Meskipun dapat dikatakan dalam metodologi strukturalisme transendental juga terkandung pula upaya transformasi individu, namun yang menjadi penekanan utama dalam metodologi tersebut adalah soal perubahan struktur (Kuntowijoyo, 1997). Dalam konteks

inilah bisa dikatakan bahwa Kuntowijoyo dapat diposisikan sebagai pengkritik gagasan Islamisasi Pengetahuan, karena eksponen Islamisasi pengetahuan khususnya yang mengacu pada tradisi Al Attasian adalah dianggap belum memiliki visi “holistik” dalam merancang visi transformasi (Kuntowijoyo, 2008).

Sesungguhnya telaah kritis ini adalah tidak berlebihan, terutama ketika kita menyimak penjelasan Wan Daud sebagai murid Al Attas yang secara terbuka menyatakan bahwa arah transformasi yang ditekankan Al Attas adalah transformasi individual dan bahkan dianggap rentan masuknya sekularisme, jika strategi tidak ditekankan pada transformasi individu. Dalam konteks ini, Wan Daud menegaskan bahwa dalam pandangan Al Attas penekanan pada transformasi individu adalah “*a matter of principle and a matter of correct strategy*” (Daud, 1998). Artinya di mata Al Attas dan yang sepakat dengan pemikirannya seperti Wan Daud adalah memandang bahwa selain dari strategi individual ini tidak akan mencapai kesuksesan dalam upaya melawan hegemoni Barat.

Lebih jauh, telaah kritik Kuntowijoyo terhadap posisi eksponen Islamisasi pengetahuan, khususnya dalam tradisi Al Attasian, misalnya dapat ditemukan dalam penjelasannya mengenai Al-Quran sebagai paradigma. Menurut Kuntowijoyo menempatkan Al-Quran sebagai paradigma berarti meyakini satu konstruksi pengetahuan yang khas yakni pengetahuan Qurani. Pengetahuan Qurani sendiri misalnya dinyatakan oleh Kuntowijoyo dapat berupa konsep atau *arche-type* tentang kondisi universal tertentu dan pengetahuan Qurani inilah yang

membimbing kita dalam memahami dan “bergumul” dengan realitas (Kuntowijoyo, 2008).

Kuntowijoyo sendiri kemudian merinci adanya dua pendekatan yang dimungkinkan dalam upaya mengoneksikan antara konstruksi pengetahuan tersebut dengan realitas yang kita hadapi saat ini. Pertama, dinamakan oleh Kuntowijoyo sebagai pendekatan sintetik. Pendekatan ini berupaya membentuk kepribadian Islam (transformasi psikologis) berbasis pada internalisasi dan juga dilanjutkan dengan eksternalisasi dari pengetahuan Qurani tersebut (Kuntowijoyo, 2008). Dapat dikatakan model Islamisasi pengetahuan ala tradisi Al Attasian lebih dekat pada pendekatan ini yang menekankan pada transformasi individu berbasis *adab*. Jika hanya menekankan pada aspek transformasi psikologis semata, yang dalam bahasa Al Attas mencakup pembentukan *adab* yang kemudian menghasilkan *insan kamil*, maka tidaklah mencukupi (Kuntowijoyo, 1997).

Bagi Kuntowijoyo perlu didorong pula pembentukan masyarakat yang adil dan egaliter yang didasarkan pada spirit humanisasi, transendensi, dan liberasi (etika profetik). Dalam konteks inilah kemudian Kuntowijoyo menyebut pendekatan kedua sebagai pendekatan analitik yang menekankan pada upaya menerjemahkan pengetahuan Qurani tersebut dan beroperasi pada level objektif (objektivikasi) bukan subjektif (eksternalisasi) (Kuntowijoyo, 2008).

Upaya untuk mengaplikasikan pendekatan analitik ini menurut Kuntowijoyo mesti dilakukan melalui kegiatan *Quranic theory building*. Kegiatan *Quranic theory*

building sendiri bertujuan mentransformasikan realitas di luar diri manusia, dengan penekanan secara khusus upaya mentransformasikan sistem-sistem impersonal yang melingkupi kehidupan manusia di zaman industrialisasi. Kegiatan *Quranic theory building* inilah yang disebut juga gagasan berislam sebagai ilmu yang menempatkan Islam sebagai fondasi dari aktivitas keilmuan (Kuntowijoyo, 2006).

Strategi Islam sebagai ilmu menjadi penting di mata Kuntowijoyo dan hal ini tidak bisa dilepaskan dari keyakinannya bahwa bangunan keilmuan inilah yang menjadi fondasi gerak (spirit) bagi tatanan industrial saat ini. Ketika bangunan keilmuan ini dapat “dirombak” sedemikian rupa, maka gerak tatanan industrial akan sama sekali berbeda. Kegiatan *Quranic theory building* inilah yang kemudian diformulasikan secara lebih detail oleh Kuntowijoyo melalui rumusannya tentang metodologi strukturalisme transendental (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2001).

STRUKTURALISME TRANSENDENTAL: Operasionalisasi Gagasan Islam

Pada bagian sebelumnya telah disinggung di mana titik persamaan dan titik perbedaan antara gagasan Islamisasi pengetahuan dan juga Islam sebagai ilmu. Islamisasi pengetahuan dalam konteks sebagai gerakan “reaktif” dalam menyadari upaya membangun perlawanan terhadap hegemoni peradaban barat adalah suatu hal yang positif di mana hal tersebut menandai adanya kesadaran baru yang terbangun pada tubuh umat Islam bahwa ada *problem* besar yang

mereka hadapi. *Problem* itu sendiri tidak berada pada level “permukaan” saja sebagaimana kolonialisme fisik di masa lalu (*problem* struktural/tataran material), tetapi *problem* yang berada pada level “dalaman” (*problem* superstruktur/ tataran ide). Maka Kuntowijoyo mengapresisasi gerakan Islamisasi Pengetahuan karena berupaya masuk ke dalam *problem* “dalaman” tersebut dengan berupaya menjadikan kitab suci/wahyu (teks) sebagai basis untuk memfilter ide destruktif yang hadir dari peradaban barat.

Akan tetapi, sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya bahwa titik perbedaan antara ide Islamisasi pengetahuan dan Islam sebagai ilmu terjadi pada debat soal transformasi apa yang diprioritaskan di era industrial saat ini. Eksponen Islamisasi pengetahuan khususnya yang berasal dari tradisi Al Attasian menganggap bahwasanya arah transformasi mesti ditekankan pada transformasi individual dengan mengubah orientasi jiwa berbasis pendekatan adab. Adab di sini dalam arti luas yakni dengan membuang unsur-unsur asasi peradaban Barat dan menggantinya dengan konsep-konsep kunci dalam peradaban Islam. Kecenderungan ini bahkan termanifestasi dalam definisi Al Attas tentang de-Islamisasi sebagai “penyusupan konsep-konsep asing ke dalam pikiran-pikiran muslim” (Al-Attas S. M.-N., 1996). Sehingga Islamisasi berarti berupaya “membebaskan manusia dari kendali sekuler atas nalar dan bahasanya” (Al-Attas S. M.-N., 1996). Nuansa transformasi pada jiwa manusia secara individual nampak jelas dari definisi Al Attas tersebut dan dalam konteks itulah posisi Al Attas berbeda dengan Kuntowijoyo.

Kuntowijoyo tidak menolak bahwa ada *problem* pada kesadaran manusia akibat masuknya konsep-konsep asing tersebut, sehingga inilah yang bagi Kuntowijoyo menyebabkan seseorang tidak melihat “masalah” sebagai “masalah”. Namun, bagi Kuntowijoyo ini adalah satu hal yang perlu untuk diatasi dengan pendekatan internalisasi dan eksternalisasi (metode sintetik dalam kaitannya dengan “pembumian” paradigma Quran) (Kuntowijoyo, 2008). Di mata Kuntowijoyo, upaya dari eksponen Islamisasi untuk menekankan pada sisi jiwa manusia saja tidaklah dipandang cukup. Apa yang juga harus dijadikan perhatian adalah eksistensi sistem-sistem impersonal (*problem structural*). Kuntowijoyo sendiri mengidentifikasi yang bermasalah dari sistem-sistem impersonal tersebut pada “jiwa” dari “mesin-mesin raksasa” tersebut. Sehingga perubahan mesti menysasar pada level superstruktur (jiwa mesin) untuk memastikan struktur (gerak mesin) dapat berubah sedemikian rupa (Kuntowijoyo, 2017).

Jika dikomparasikan antara pendekatan Kuntowijoyo dengan Al Attas, dapat kita katakan eksponen Islamisasi Pengetahuan dalam tradisi Al Attasian banyak berbicara tentang metodologi mengubah “jiwa” manusia menjadi lebih “beradab” (Daud, 1998). Upaya “memberadabkan” jiwa manusia ini pada gilirannya diyakini Al Attas akan menghasilkan *insan kamil* (*good man*) yang juga secara otomatis berdampak sosial pula (menjadi *good citizen*) (Daud, 1998).

Upaya “mendisiplinkan” jiwa tersebut, maka Al Attas banyak mengambil dari tradisi sufistik. Menurutnya, tradisi

sufistik merupakan kekayaan tradisi Islam yang penting dalam upaya pembentukan manusia yang beradab (al-Attas, 2014). Walau perlu juga dipahami bahwa tradisi sufi yang dimaksud adalah tradisi sufisme yang dikombinasikan dalam tradisi filsafat paripatetik (tradisi filsafat yang dinisbat pada Aristoteles) seperti Ibnu Sina dan Al Farabi (al-Attas, 2014). Sementara bagi Kuntowijoyo, “jiwa” yang harus ditransformasikan dan sangat penting untuk diprioritaskan di era industrial adalah “jiwa” mesin (Kuntowijoyo, 2017). Dalam upaya mentransformasikan “jiwa” mesin dimaksud, tetapi tidak melupakan transformasi “jiwa” manusia, maka Kuntowijoyo berpaling pada proyeknya sendiri yang kemudian disebutnya sebagai metodologi strukturalisme transcendental. Beliau “menanggalkan” tradisi Islamisasi pengetahuan tersebut, karena hanya menekankan pada transformasi individual (Kuntowijoyo, 2006).

Akibat Kuntowijoyo lebih menekankan pada upaya transformasi objek (jiwa mesin), sehingga Kuntowijoyo seringkali disalahpahami dan bahkan tertuding sebagai seorang sekuler sebagaimana misalnya diasumsikan oleh Yongki. Berbeda dengan manusia (subjek) yang secara natural dilekati dengan identitas keagamaan yang “kasat mata”. Misalnya, jika tidak mau mengaku Islam justru dipertanyakan imannya dan dalam konteks mesin, Kuntowijoyo berupaya “melekatinya” dengan identitas tertentu (khususnya di level struktur). Karena itu objektivikasi adalah menysar perubahan pada level “jiwa” mesin itu sendiri dan bukan perubahan di level permukaan

yang menyebabkan transformasi sosial cenderung berlangsung “artifisial”.

Sehubungan dengan metodologi strukturalisme transendental, secara terbuka diakui oleh Kuntowijoyo berhutang pada tradisi strukturalisme yang berkembang pesat dalam kajian ilmu sosial humaniora (Kuntowijoyo: 2001). Akan tetapi, Kuntowijoyo berupaya melakukan proses “Islamisasi” terhadap tradisi strukturalisme tersebut demi kepentingan proyek profetiknya yang berorientasi pada pembangunan peradaban Islam. Menurut Heddy Ahimsa (2016) bahwa ketika Kuntowijoyo membicarakan tentang Islam, maka seringkali dimaksudkan dalam makna “plural” yakni bisa bermaksud agama, bisa sebuah paradigma keilmuan, dan bisa juga dipahami sebagai sebuah peradaban. Apa yang dikatakan oleh Heddy tersebut memang memiliki kebenaran tersendiri karena di mata Kuntowijoyo Islam bukanlah sebuah agama dalam arti “sempit” sebagaimana dipahami di Barat yang terkait dengan keyakinan di ruang privat. Bagi Kuntowijoyo Islam bisa dimaknai sebagai agama sekaligus sebagai paradigma yang khas, termasuk juga Islam dapat ditafsirkan sebagai sebuah peradaban yang dibangun di atas fondasi paradigma Islam. Dalam konteks ini, sesungguhnya upaya Kuntowijoyo mengelaborasi makna Islam secara lebih holistik dan keluar dari “pakem” kajian Barat tentang agama yang dipandangnya “reduktif” (Kuntowijoyo, 2006; Ahimsa, 2016).

Adopsi strukturalisme yang dilakukan Kuntowijoyo secara khusus dimaksudkan untuk memberikan penjelasan yang lebih sistematis, namun juga mudah dipahami oleh intelektual di

ranah sosial-humaniora. Islam adalah sebuah peradaban yang memiliki sifat “terbuka” tetapi sekaligus “autentik” dan tradisi strukturalisme memenuhi syarat untuk kepentingan proyek peradaban Islam tersebut. Strukturalisme sendiri menurut Kuntowijoyo dibangun setidaknya atas 3 prinsip penting yakni: keseluruhan (*wholeness*); perubahan bentuk (*transformation*); dan mengatur diri sendiri (*self-regulation*). Apa yang ingin dibicarakan Kuntowijoyo sebenarnya terkait dengan esensi dari peradaban Islam yang dapat dijelaskan dalam logika strukturalisme tersebut yakni peradaban itu dicirikan dengan keutuhannya (*wholeness*), sehingga semua unsur yang ada dalam peradaban itu berjalan dalam ritmik yang sama dan memungkinkan satu peradaban dapat eksis. Kuntowijoyo misalnya mencontohkan dengan instalasi listrik ketika tombol ditekan maka lampu seketika menyala. Peradaban adalah kesatuan atas semua unsur (komponen) seperti sakral, lampu, kabel, dan lainnya ditata dalam sebuah kesatuan yang membuat lampu menyala. Keseluruhan itu bukan dalam arti penjumlahan semua unsur tersebut, tetapi integrasi semua unsur yang membuat lampu menyala (Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2008).

Begitu pula dengan prinsip *transformation* yang inheren dalam sebuah peradaban. Artinya, transformasi dapat berupa penambahan unsur-unsur baru dalam sebuah peradaban tanpa merubah keseluruhan dari peradaban tersebut (Kuntowijoyo, 2001). Misalnya, penambahan lampu di sejumlah kamar, tetapi tidak bisa keluar dari keseluruhan instalasi yang ada di sebuah rumah. Dengan perkataan lain, penambahan lampu

tidak akan mengubah struktur yang telah ada. Begitu pula dengan peradaban, penyerapan aneka unsur dari luar misalnya mestinya tidak mengubah “autentisitas” dari peradaban tersebut. Dapat dikatakan ide *self-regulation* terkait dengan *transformation* yang terjadi dalam struktur, justru akan diarahkan untuk memperkaya struktur tersebut sehingga eksistensi struktur tetap terpelihara sebagai sebuah *wholeness* (Kuntowijoyo, 2001).

Kuntowijoyo kemudian berupaya memperdalam fungsi strukturalisme untuk menjelaskan hakikat dari peradaban Islam yang “terbuka”, namun “autentik” dengan melakukan telaah pada strukturalisme yang dikembangkan Saussure (Kuntowijoyo, 2001). Dalam konteks telaah pada Saussure ini, maka Kuntowijoyo ingin menekankan bahwa dalam kajian strukturalisme, seseorang mesti memusatkan perhatian tidak hanya pada stuktur di permukaan saja, tetapi juga yang berada di bawah realitas empiris. Realitas empiris adalah cerminan dari stuktur yang ada di bawah (*deep structure*) dan juga secara lebih mendasar mengenai kekuatan yang membentuk stuktur (*innate structuring capacity*) (Kuntowijoyo, 2001).

Upaya menjelaskan lapisan struktur inilah kemudian Kuntowijoyo memberikan gambaran tentang Islam sebagai sebuah kesatuan struktur. Pada level paling “luar” ada struktur yang dapat dilihat secara empiris (struktur permukaan). Shalat misalnya, dapat ditempatkan pada level paling luar dari sebuah struktur. Shalat ini dapat dilihat secara kasat mata dan sekaligus membedakan antara orang Islam atau bukan Islam, karena agama lain memiliki ritual khasnya masing-masing. Struktur

permukaan ini hadir sebagai manifestasi dari struktur dalam yakni ibadah. Ibadah ini tidak hanya mencakup shalat, tetapi juga ada puasa, zakat, haji, dan lain sebagainya (yang juga termanifestasi sebagai struktur permukaan) (Kuntowijoyo, 2001). Namun, yang terpenting dari struktur dalam ini ialah adanya keyakinan bahwa yang menandai seseorang itu beriman atau tidak adalah amalnya. Jika seorang mengaku beriman, tetapi tidak menjalankan ibadah misalnya tentu saja dipertanyakan keimanannya. Adapun lapisan atau level yang lebih “dalam” sebagai kekuatan dalam membentuk struktur dalam pandangan Kuntowijoyo adalah Tauhid (Kuntowijoyo, 2001). Tauhid ini menjadi fondasi karena dapat dikatakan mencakup keyakinan adanya Allah dan juga kewajiban mengesakannya. Konsep ibadah dan realisasinya dalam bentuk shalat atau zakat misalnya merupakan manifestasi keberimanan kita pada Allah. Maka tidak mengherankan ketika Kuntowijoyo menyebut bahwa strukturalisme yang dikembangkannya adalah strukturalisme transendental (Kuntowijoyo, 2001).

Kuntowijoyo sendiri menyebut bahwa tauhid sebagai fondasi dari keberislaman dan juga dalam hal ini peradaban Islam sifatnya *immutable* (tidak berubah dari waktu ke waktu) (Kuntowijoyo, 2001). Jika berubah maka dapat dipastikan bahwa itu bukan lagi peradaban Islam atau sudah dipertanyakan keislamannya. Misalnya, bagi orang yang tidak mengakui Allah (ateis) itu secara drastis menegaskan kekuatan pembentuk struktur itu sendiri, karena konsep ibadah termasuk manifestasinya dalam bentuk shalat dan puasa

misalnya menjadi tidak lagi relevan untuk dilakukan. Selain tauhid, Kuntowijoyo menggarisbawahi bahwa pada struktur dalam, maka akidah, ibadah, dan syariah termasuk turunannya di level struktur permukaan juga bersifat *immutable* (tidak berubah/statis).

Kuntowijoyo juga mewanti-wanti bahwa *transformation* tidak menysasar pada struktur yang bersifat *immutable* tersebut. Hal ini sangatlah natural jika kita menyimak penjelasan Kuntowijoyo yang menyebut adanya logika *binary opposition* yang hadir dalam struktur tersebut. Misalnya, dalam hal akidah yang diturunkan menjadi keyakinan, Kuntowijoyo menggarisbawahi adanya *binary opposition* antara Tuhan dan setan (iblis) (Kuntowijoyo, 2001). Maka tidak bisa dibayangkan jika terjadi transformasi pada level ini di mana Tuhan diganti setan misalnya sebagai inti keyakinan kita. Apa yang terjadi bukan lagi akidah Islam misalnya, tetapi misal menjadi “pemuja setan”.

Sementara itu, struktur dalaman yang menurut Kuntowijoyo bisa berubah adalah bagian muamalah, yang diturunkan dalam struktur permukaan berupa perilaku sehari-hari. Bagi Kuntowijoyo dinamisasi bagian muamalah ini diakui dalam Islam dengan hadirnya kaedah bahwa dalam urusan muamalah (urusan dunia/soal kebudayaan) “semua boleh kecuali yang dilarang”. Menyoal afirmasi Islam terhadap dinamisnya bagian muamalah ini, maka kemudian Kuntowijoyo melabeli Islam sebagai peradaban yang “terbuka” karena dapat menerima apa saja terkait dengan kehidupan sehari-hari umat Islam,

kecuali yang terlarang ((Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2008).

Muamalah sendiri menjadi sangat dinamis dan dapat terus berubah karena pengaruh zaman dan juga tempat. Terlebih dengan interaksi antara peradaban Islam dengan peradaban lainnya yang semakin mendinamisasi aspek muamalah tersebut. Tantangannya bagi Kuntowijoyo, ketika umat Islam tidak memahami batasan-batasan mengenai “apa yang boleh dan apa yang dilarang” tersebut. Padahal, adanya batasan inilah dapat dikatakan merupakan jaminan bahwa peradaban Islam tetap bersifat “autentik” meskipun berciri “terbuka” (Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2008). Unsur atau struktur baru yang hadir tidak boleh terpisah, tetapi harus saling mengait satu sama lain dalam rangkaian struktur yang utuh (*wholeness*) yang bersandikan pada fondasi tauhid. Satu poin yang dijelaskan Kuntowijoyo mengenai batasan ini sekiranya dapat dipahami berbasis pada logika biner yakni konsep negatif dan positif. Berbasis konsep biner positif dan negatif inilah, maka penerimaan kritis dapat dilakukan (Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2017).

Menarik untuk dipahami bahwa Kuntowijoyo secara eksplisit menegaskan bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi termasuk bagian dari muamalah ini. Termasuk pula hadirnya industrialisasi (yang bercirikan dengan teknologisasi dan juga birokratisasi masyarakat) dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika di bidang muamalah tersebut. Alasannya karena industrialisasi hadir tengah menjadi “kenyataan sosial”

dalam tubuh peradaban Islam saat ini (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2008).

Kuntowijoyo menyatakan bahwa kita mesti melakukan “penerimaan kritis” terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi tersebut. Sebagai contoh dalam disiplin ilmu tertentu yang sebetulnya “mubah” dapat menjadi “haram” jika ada *problem* dalam rancang bangun ilmu pengetahuan tersebut (mengandung unsur negatif bagi kelangsungan peradaban. Misalnya, di bidang disiplin ilmu antropologi dan psikologi, dimana kini muncul aliran-aliran yang menganggap agama sebagai ilusi yang mesti dimusnahkan demi kemajuan peradaban. Jika ini yang terjadi maka pengetahuan semacam ini mesti ditolak karena ia telah bersifat “destruktif” bagi struktur yang eksis. Namun, bukan berarti seluruh disiplin dalam ilmu antropologi atau psikologi mesti ditolak secara total. Bagi Kuntowijoyo apa yang “destruktif” dapat ditolak -jika tidak bisa direkayasa sedemikian rupa, tetapi bagian yang “objektif” misalnya bisa diterima. Kuntwoijoyo misalnya mencontohkan dalam konteks metode penelitian yang berkembang saat ini dalam tradisi ilmu sosial humaniora adalah sah-sah saja untuk diterima sebagai *tools of analysis* (Kuntowijoyo, 2006).

Kuntowijoyo juga menegaskan bahwa “penerimaan kritis” inilah yang membuat peradaban Islam di masa lalu tetap mempertahankan “otentitasnya” di tengah konektivitasnya dengan peradaban lainnya (Kuntowijoyo, 2008). Kuntowijoyo menyatakan saat itu peradaban Islam mengambil matematika dan kedokteran dari India, administrasi pemerintahan dari Persia, logika dari Yunani, dan lainnya. Akan tetapi, karena

Islam tidak hanya merupakan budaya “terbuka” tetapi juga ‘otentik”, sehingga semua aspek budaya yang “masuk” mesti “disaring” sedemikian rupa berdasarkan fondasi peradaban tauhid. Proses “penyaringan” inilah yang menurut Kuntowijoyo menjadi kunci mengapa peradaban Islam dapat bertahan dari tantangan yang disebut oleh Toynbee sebagai radiasi budaya (Kuntowijoyo, 2017).

Radiasi budaya sendiri membayangkan masuknya satu aspek budaya dari peradaban lain akan memicu terjadinya reaksi “domino” yang melahirkan adopsi aspek kebudayaan lainnya. Hal ini kemudian memicu “Helenisasi” atau “Indianisasi” atau juga “Persianisasi” atau juga “pembaratan” misalnya (Kuntowijoyo, 2017). Menariknya bagi Kuntowijoyo, di masa lampau peradaban Islam tidak mengalami proses radiasi budaya, karena Islam berupaya “menyaring” dan “mengintegrasikan” aspek budaya yang diambil tersebut dalam kesatuan peradaban Islam, sehingga yang terjadi adalah penciptaan budaya baru yang “otentik”. Misalnya di bidang arsitektur, meskipun Islam mengambil inspirasi dari arsitektur India atau Persia, namun tidak berarti arsitektur Islam menjadi “sama persis” dengan arsitektur lama. Justru lahir satu bentuk arsitektur Islam yang “orisinil” yang kemudian membedakan dengan arsitektur sebagai sumber inspirasinya (Kuntowijoyo, 2017).

Menarik ketika Kuntowijoyo menyebut jika dahulu radiasi budaya ini dapat dicegah, namun di era industrialisasi yang dimulai sejak era kolonialisme fisik radiasi budaya ini justru terjadi. Teknologi menjadi pintu masuk yang mendorong

radiasi budaya karena teknologi dianggap paling sedikit nilai budayanya dan dianggap netral. Tetapi pada sisi lain, teknologi juga diposisikan sebagai entitas yang memiliki nilai guna yang tinggi. Karena itu, ketidaksadaran atas “ketidaknetralan” teknologi inilah yang membuat berbagai aspek budaya dari peradaban Barat perlahan masuk ke dunia Islam, termasuk juga pandangan mengenai etika dan agamanya (Kuntowijoyo, 2017).

Sebagai contoh dengan dibangunnya rumah sakit modern di Mesir oleh kolonial Inggris membuat orang Mesir mulai berduyun-duyun pergi ke rumah sakit tersebut untuk berobat. Hal ini wajar mengingat kecanggihan temuan medis Barat yang saat itu menjadi pesona tersendiri bagi masyarakat Mesir. Namun di balik teknologi medis ini dan institusi rumah sakit modern itu, juga diperkenalkan budaya Barat dalam interaksi antara perempuan dan laki-laki. Dalam rumah sakit Inggris tersebut tidak dikenal adanya pembagian antara pasien laki-laki dan perempuan misalnya, sehingga masyarakat Mesir yang dahulu jika berobat akan pergi kepada dokter yang memiliki jenis kelamin sama, namun dengan hadirnya rumah sakit modern tersebut mulai terbentuk budaya baru bahwa perempuan berobat pada dokter laki-laki dalam sebuah ruang tertutup, hingga di kemudian hari sudah dianggap lumrah (Kuntowijoyo, 2017).

Kasus rumah sakit kolonial Inggris di atas memperlihatkan kepada kita bahwa tanpa adanya kesadaran tentang Islam sebagai sebuah struktur transendental, maka tantangan radiasi budaya berupa “pembabatan” tidak dapat dicegah. Sekali lagi

“pembaratan” dalam arti yang negatif yang terkait dengan merebaknya nalar dikotomik yang kemudian melahirkan “mistifikasi realitas”, sehingga agama kemudian tidak lagi memiliki “koneksi” terhadap realitas (Kuntowijoyo, 2017). Ditinjau dari sudut pandang strukturalisme transendental, maka membiarkan “pembaratan” adalah sama maknanya dengan menegasikan “autentisitas” dari peradaban Islam itu sendiri. Hal ini karena pusat (inti) dari peradaban Islam adalah iman (tauhid) dan bukan atheisme, materialisme, hedonisme, dan sebagainya yang akan masuk seiring dengan proses radiasi budaya yang “tak tercegah” itu (Kuntowijoyo, 2008).

Terjadinya “mistifikasi realitas” inilah yang kemudian memicu sekularisme, baik yang bersifat objektif maupun subjektif. Sekularisme objektif bermakna tercerainya struktur atau institusi dari agama. Implikasinya kemudian bahwa perkembangan di bidang ekonomi, politik, dan bidang lainnya berjalan secara independen dan tidak lagi mengacu pada struktur transendental, sehingga semakin mempercepat proses radiasi budaya. Pada gilirannya, memicu “pembaratan” dalam level yang lebih meluas karena tidak hanya mempengaruhi bidang muamalah, tetapi dapat merembes ke bidang lain bahkan masuk pada level akidah.

Kuntowijoyo misalnya mencontohkan dengan ilmuwan muslim di bidang fisika yang tidak lagi mengaitkan antara alam ini dengan Tuhan karena hanya memahami alam secara mekanis. Hal ini menunjukkan di level akidah bahwa Allah yang secara fundamental dipahami dan diyakini sebagai pencipta alam semesta, tampak mulai “diragukan”

kebenarannya atau setidaknya “tidak dianggap” lagi memiliki relasi dengan alam (Kuntowijoyo, 1997). Dengan demikian, radiasi budaya yang pada awalnya hanya menyentuh aspek muamalah, namun pada akhirnya merembet ke aspek ibadah, akidah, syariah, dan bahkan hingga menyangsikan tauhid itu sendiri.

Karena itu, upaya memahami metodologi strukturalisme transendental merupakan langkah strategis dan persuasif untuk menyadarkan umat Islam, khususnya bagi intelektual muslim. Karena dengan menggunakan cara berpikir strukturalisme transendental, maka kita dapat memahami Islam sebagai peradaban yang “terbuka” sekaligus “otentik”. Maka dengan cara itulah “mistifikasi realitas” yang hendak memisahkan agama dan realitas dapat diantisipasi. Kesadaran baru akan keterkaitan agama dan realitas dalam kerangka peradaban Islam menjadi satu tujuan penting yang ditekankan dalam metodologi strukturalisme transendental ini (Kuntowijoyo, 2001; Kuntowijoyo, 2008). Hadirnya cara pandang yang nondikotomis inilah yang kemudian menjadikan umat Islam, termasuk kalangan intelektualnya dapat kembali disadarkan akan bahaya “terselubung” dari radiasi budaya yang terus berlangsung hingga hari ini. Dengan adanya kesadaran akan masalah dan kesadaran akan perlunya berpikir holistik ala strukturalisme transendental inilah, maka umat Islam dapat didorong untuk kembali mengaktifkan sistem “penyaringan” peradaban mereka berupa strategi “penerimaan kritis” terhadap aneka struktur atau sistem yang datang dari Barat (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2017).

Dalam upaya membangkitkan kembali “saringan” peradaban maka Kuntowijoyo secara khusus mengembangkan “jurus baru” dalam upaya mendeteksi masalah di era industrialisasi saat ini. Dapat dikatakan “jurus baru” yang dikembangkan Kuntowijoyo adalah satu konsepsi tentang enam macam kesadaran, yakni: 1) kesadaran tentang perubahan; 2) kesadaran kolektif; 3) kesadaran sejarah; 4) kesadaran tentang fakta sosial; 5) kesadaran akan masyarakat abstrak; 6) kesadaran tentang perlunya objektivikasi (Kuntowijoyo, 2001). Poin 1 sampai 5 dapat dikatakan adalah strategi untuk memahami industrialisasi secara holistik sehingga kita dapat mendeteksi apa yang positif dan negatif dari hadirnya industrialisasi ke dunia Islam. Sedangkan poin nomor 6 adalah solusi yang dapat ditempuh setelah memahami apa yang positif dan negatif dari hadirnya industrialisasi tersebut.

Jika kita meringkas enam macam kesadaran yang dikemukakan Kuntowijoyo ini, paling tidak kita dapat menemukan dua poin penting yakni kesadaran akan adanya sistem-sistem impersonal yang “mendisiplinkan” gerak manusia di era industrial. Sistem impersonal ini memiliki sisi negatif dalam arti mendehumanisasi manusia. Namun, solusi yang dapat ditempuh untuk merespon tantangan tersebut adalah melalui strategi objektivikasi (Kuntowijoyo, 2001).

Dalam konteks memahami tantangan industrialisasi secara holistik (khususnya dalam upaya menemukan aneka sistem impersonal yang eksis) maka akademisi profetik didorong untuk mendayagunakan aneka pendekatan atau teori yang telah berkembang khususnya dalam bidang sosial humaniora.

Aneka pendekatan dan teori tersebut dapat difungsikan sebagai *tool of analysis* yang membantu para akademisi untuk memahami masalah secara lebih utuh (*holistic*) tidak hanya penyimpulan berbasis pada satu gejala saja yang potensial tetapi tidak menyentuh pada akar persoalan (Kuntowijoyo, 2008).

Tentunya pendekatan atau teori yang dipakai telah “dimodifikasi” sedemikian rupa –jika diperlukan untuk kepentingan penyingkapan *problem* tersebut. Hal ini misalnya, dilakukan Kuntowijoyo dengan meminjam gagasan Comte, gagasan teori modernisasi, gagasan teori dependensi, termasuk juga Kuntowijoyo seringkali merujuk pada Fromm sebagai salah satu akademisi mazhab Frankfurt yang dikenal sebagai kritikus modernisasi–, dan ide lainnya. Teori-teori yang dipinjam tersebut mestilah “disintesisikan” dengan paradigma Islam (paradigma Qurani) untuk semakin menajamkan analisis yang dihasilkan. Misalnya, analisis Fromm yang menganggap dehumanisasi sebagai satu hal pokok dalam analisis yang dibangunnya. Analisis ini bermanfaat, tetapi bagi umat Islam analisis tersebut menyisakan “celah” misalnya melupakan aspek de-transendensi yang juga menjadi masalah serius bagi peradaban Islam jika tidak dielaborasi lebih jauh. Hal ini karena de-transendensi potensial merusak struktur “autentik” yang berbasis pada ide transendental (tauhid) yang sentral dalam peradaban Islam (Kuntowijoyo, 2006; Kuntowijoyo, 2008).

Upaya merancang transformasi sosial, maka objektivikasi menjadi solusi yang diformulasikan Kuntowijoyo.

Objektivikasi sendiri menekankan pada upaya transformasi objek berbasis pada nilai-nilai Islam. Kuntowijoyo sendiri memaksudkan objektivikasi untuk “menyasar” struktur “dalaman” dan bukan struktur “luaran” yang bagi Kuntowijoyo tidak terlalu urgen untuk ditransformasikan dan bahkan tidak perlu (Kuntowijoyo, 1997). Hal ini wajar mengingat ketika Islam ditempatkan sebagai kekuatan transformatif “jiwa” dari institusi dan sistem impersonal tersebut, maka secara otomatis akan mempengaruhi gerak sistem tersebut secara keseluruhan. Sempelnya, ketika kita memprogram ulang komputer misalnya maka yang dilakukan adalah mengubah pada level “*software*” yang tidak nampak di “permukaan” dan bukan “*hardware*” yang kerjanya dikendalikan oleh “*software*” yang kita *install*.

Strategi objektivikasi ala Kuntowijoyo ini tidak berlebihan jika kita labeli sebagai bentuk islamisasi objek atau islamisasi (jiwa) objek. Karena entitas yang hendak ditransformasikan adalah “jiwa” objek, maka masalah label bagi Kuntowijoyo tidak terlalu penting (Kuntowijoyo, 1997). Hal inilah yang juga sekaligus dapat menjadi kritikan atas Yongki yang menyatakan objektivikasi Kuntowijoyo adalah bentuk “sekularisme” (Sutoyo, n.d.). Namun demikian, bisa kita katakan bahwa yang diperjuangkan Kuntowijoyo adalah bentuk Islamisasi dan bukan sekularisasi, karena justru yang diupayakan adalah Islamisasi “jiwa” dari “mesin raksasa” yang membelenggu manusia di era industrialisasi.

Islamisasi ala Kuntowijoyo ini menyasar “jiwa” dari obyek maka sebenarnya proyek Islamisasi ini dekat dengan model Islamisasi ala Faruqi yang menekankan pada

Islamisasi disiplin ilmu (Al-Faruqi, 1978). Di mana menurut Kuntowijoyo struktur “dalam” ini terkait dengan rancang bangun ilmu yang menjadi fondasi bagi bekerjanya sistem-sistem impersonal tersebut, sebagaimana birokrasi misalnya tidak dapat dilepaskan dari teori Weber yang menyebut adanya “sangkar besi birokrasi” yang justru berdampak destruktif terhadap manusia. Maka Islamisasi objek sejatinya dalam derajat tertentu tidak dapat dilepaskan dari ide Islamisasi pengetahuan itu sendiri (Kuntowijoyo, 2008).

Sebagai bukti Kuntowijoyo memberikan dua contoh penting yang sekiranya dapat dijadikan inspirasi bagi para intelektual yang menggunakan dan mengembangkan metodologi strukturalisme transendental ini dalam upaya merancang solusi berbasis strategi objektivikasi. Dua contoh tersebut adalah negara Konfusian dan juga bank Muamalat (Kuntowijoyo, 2001). Pada tulisan ini kita hanya akan mengelaborasi contoh terkait dengan bank Muamalat yang terkait dengan upaya transformasi sistem ekonomi kontemporer saat ini.

Dalam konteks sistem ekonomi kontemporer, Kuntowijoyo menganggapnya problematik karena ia mengacu pada logika pasar yang menegasikan aspek etika. Ketika pasar yang telah dilepaskan dari etika maka yang terjadi adalah bekerjanya logika untung rugi secara murni (Kuntowijoyo, 2017). Dalam upaya mengubah “jiwa” sistem ekonomi yang berlandaskan pada logika pasar (untung rugi) menjadi logika masjid (bersendikan pada tauhid), maka Kuntowijoyo merasa perlu untuk mengambil inspirasi dari kemunculan bank Muamalat

di Indonesia (Kuntowijoyo, 2001). Bank Muamalat sendiri sebagaimana ditegaskan oleh Kuntowijoyo berupaya untuk mengubah “jiwa” sistem perbankan kontemporer menjadi bersendikan dengan “spirit Islam” yakni spirit kerja sama yang tidak eksploitatif (Kuntowijoyo, 2017).

Terkait dengan bank Muamalat, maka sikap Kuntowijoyo juga tidaklah mementingkan label. Satu hal yang ditekankan oleh Kuntowijoyo adalah bagaimana spirit perbankan modern yang berbasiskan pada logika untung rugi tersebut bisa diganti dengan spirit Islam yang menekankan kerja sama yang adil (Kuntowijoyo, 2017). Walau perlu ditekankan juga bahwa Kuntowijoyo tidak “alergi” dengan penggunaan label Islami pada sistem bank yang telah diislamisasi tersebut. Misal Kuntowijoyo juga menyebut perkembangan bank syariah di Timur Tengah yang menurutnya juga berupaya dibangun atas spirit yang sama sebagai respon terhadap perbankan modern (Kuntowijoyo, 2001). Maka jika label tersebut memang diperlukan maka tidak mengapa bagi Kuntowijoyo. Hanya saja yang terpenting adalah merubah “jiwa” dari perbankan tersebut.

Apa yang ditekankan oleh Kuntowijoyo dapat dikatakan memiliki relevansi hingga saat ini. Dimana perkembangan bank syariah misalnya banyak dikritik oleh sejumlah cendekiawan muslim sendiri. Pointnya adalah para cendekiawan tersebut menyatakan ada banyak hal yang bertentangan dengan spirit Islam di balik penamaan syariah tersebut (Sulaiman, 2016). Hal inilah yang sedari awal coba ditekankan oleh Kuntowijoyo bahwa seringkali merubah pada level struktur permukaan akan

menghasilkan perubahan yang sifatnya artifisial saja, sehingga perubahan pada level “dalam” itulah yang mesti ditekankan (Kuntowijoyo, 2001).

Satu hal yang mesti juga ditekankan dalam konteks objektivikasi ini adalah soal seberapa lama proses perubahan (transformasi) objek tersebut? Bagi Kuntowijoyo transformasi semacam ini adalah cenderung bersifat “parsial” dan bukan “total” (Kuntowijoyo, 2017). Jika dikaitkan dengan contoh bank muamalah atau bank syariah misalnya, sifat dari transformasi ini dimungkinkan terjadi dalam skema evolusioner (artinya tidak sekali jadi) (Kuntowijoyo, 1997). Satu hal yang terpenting adalah arah transformasi sudah menysasar target yang tepat yakni menysasar “dalam” (jiwa) dan bukannya “permukaan” (bentuk fisik atau label bank) maka tidak mengapa bagi Kuntowijoyo (Kuntowijoyo, 2001). Artinya proses perbaikan telah berada *on the right track* dan perlu untuk terus didorong dari waktu ke waktu.

Kecenderungan yang berbeda dapat dikatakan diambil oleh Adi Setia, seorang akademisi kenamaan Malaysia yang mengikuti tradisi Al Attas (Setia, 2016). Adi Setia misalnya cenderung melihat gerakan yang dirintis oleh sejumlah akademisi yang berupaya melakukan Islamisasi perbankan secara “agak pesimis” (Setia, 2016). Bahkan Adi Setia misalnya melakukan kritik terbuka terhadap ide Taqi Usmani sebagai salah satu pengkaji ekonomi Islam. Ide Taqi Usmani yang dikritik Adi Setia ialah soal posisi Taqi yang menyerukan upaya mengharmonisasikan eksistensi institusi finansial modern dengan “spirit” Islam. Bagi Adi Setia bahwa

upaya Taqi untuk mereformasi sistem “alien” yang eksploitatif tersebut tidak terlalu berguna bagi umat Islam dibandingkan dengan seruan membuat satu sistem ekonomi yang otonom berbasis pada adab dan fiqh muamalah. Pada level yang lebih konkret, Adi Setia menawarkan satu institusi baru yang dinamakan *baitul mal* yang menurutnya tidak eksploitatif. Menariknya Adia Setia mencontohkan perkembangan Lembaga *Baitul Ma wat-Tamwil* di Indonesia yang mestinya dapat direplikasi di tempat lainnnya (Setia, 2016).

Dengan kata lain, Adi Setia cenderung menganggap proses Islamisasi perbankan adalah hal yang “mubazir” dan menyarankan untuk mengambil langkah lain yakni membangun sistem ekonomi alternatif yang “sama sekali berbeda” dengan model ekonomi mainstream saat ini (Setia, 2016). Berbeda dengan Adi Setia, Kuntowijoyo yang membasiskan pandangannya pada ide “rekonstruksi parsialnya”, dapat dikatakan tidak merasa ada *problem* jika apa yang dilakukan adalah jalan yang dianggap “memakan waktu” tersebut (Kuntwoijoyo, 2008). Proses “sintesis” ini bagi Kuntowijoyo layak dilakukan karena secara *de facto* institusi tersebut telah hadir sedemikian rupa ke dalam peradaban Islam dan menjadi dominan di hari ini. Maka bagi Kuntowijoyo bukan merupakan suatu langkah yang “sia-sia” jika ada gerakan dari umat Islam yang berupaya mengubah ‘spirit’ dari institusi finansial modern tersebut untuk diubah mengacu pada “spirit” Islam. Hal ini justru mesti dipandang sebagai bagian dari upaya merestorasi peradaban Islam yang “terbuka”, tetapi juga “otentik”.

Lebih jauh jika merujuk pada solusi ekonomi otonom yang disebutkan oleh adi setia yakni berupa institusi *baitul mal wat-tamwil*, dapat dikatakan solusi ini juga rentan terjebak pada perubahan di level permukaan saja sebagaimana terjadi dalam kasus bank syariah. Di mana secara label “lebih Islami” tetapi tidak menjamin apa yang di dalamnya menjadi lebih Islami dari upaya reformasi bank sebagaimana diserukan Taqi Usmani (Setia, 2016). Faktanya mengenai eksistensi *baitul ma wat-tamwil* juga tidak sepi dari kritik yang dilakukan sejumlah cendekiawan muslim. Poin yang menjadi keberatan para cendekiawan muslim tersebut juga relatif sama dengan keberatan mereka pada bank syariah, yakni secara “dalaman” tidak banyak hal yang berubah dari logika ekonomi kapitalis (Beik, 2020).

Akhirnya, bisa dikatakan solusi yang dikemukakan oleh Adi Setia justru rentan jatuh dalam perangkap yang ingin dihindari Kuntowijoyo meskipun beralaskan bahwa solusi tersebut lebih terkesan “otonom” atau “indegeneous”. Bagi Kuntowijoyo tidak terlalu bermasalah apakah transformasi “dalaman” tersebut diiringi dengan transformasi “luaran” dengan aneka label berbeda seperti bank syariah, bank muamalat, bank umum, atau juga dengan pendirian institusi *baitul ma wat-tamwil*. Semua itu tidak mengapa asalkan ada perubahan di level “jiwa” institusi finansial modern tersebut tidak ditinggalkan. Fleksibilitas pada soal “permukaan” inilah yang menjadi ciri strategi objektivikasi yang diformulasikan oleh Kuntowijoyo yakni tidak terjebak pada “label”

kebahasaan walau juga tidak menolak “label” yang distingtif jika diperlukan (Kuntowijoyo, 2008).

URGENSI STRUKTURALISME TRANSENDENTAL

Satu poin penting yang sekiranya dapat menjadi kesimpulan dalam tulisan ini bahwasanya tawaran metodologi strukturalisme transendental bagi rancang bangun studi Islam adalah tawaran yang perlu dipikirkan secara serius oleh para akademisi yang bergerak di bidang studi Islam atau juga akademisi lain secara umum. Metodologi strukturalisme transendental tidak bisa dipisahkan dari proyek profetik Kuntowijoyo yang bermaksud untuk mendorong transformasi masyarakat berbasis visi profetik yakni transendensi, humanisasi, dan liberasi (Kuntowijoyo, 2006). Visi profetik itu sendiri dirumuskan Kuntowijoyo setelah berupaya melakukan telaah terhadap tantangan yang dihadapi oleh umat Islam dan juga umat manusia terhadap industrialisasi. Dalam konteks ini, Kuntowijoyo menginginkan agama untuk dan harus diposisikan sebagai kekuatan pembebas, sehingga pengembangan studi agama diarahkan pada misi profetik yang penekanan utamanya pada transformasi sosial (Kuntowijoyo, 2001).

Kuntowijoyo memposisikan agama sebagai kekuatan transformatif sehingga dapat dimaklumi jika keberatan dengan tawaran hermeneutika, terutama pada hermeneutika kontemporer seperti yang dikembangkan Syahrur yang notabene memiliki tendensi antispiritualitas dan cenderung mengafirmasi tatanan modern terhadap pengembangan

studi Islam (Browsers, 2004). Bagi Kuntowijoyo tradisi hermeneutika kontemporer punya potensi yang kontraproduktif dengan visi transformasi profetik serta sangat potensial menghasilkan aneka pembacaan agama yang cenderung kontroversial (Kuntowijoyo, 2001). Maka tentu saja hal itu dapat melemahkan potensi kekuatan kaum muslim itu sendiri akibat kesibukan mereka berseteru sebagai dampak dari hasil-hasil tafsir hermeneutika. Sementara pada saat yang sama, industrialisasi sebagai tantangan terbesar yang mereka hadapi tampak terabaikan (Kuntowijoyo, 2001). Ikhwal itulah yang justru dikhawatirkan oleh Kuntowijoyo ketika hermeneutika berhasil mengalihkan perhatian umat Islam dari tantangan utama, lalu sibuk berjibaku dan bergumul dengan hal-hal yang kontroversial. Demikian halnya, dapat dimaklumi mengapa Kuntowijoyo juga cenderung menolak istilah teologi transformatif yang diusung oleh Moeslim Abdurrahman? Menurutnya, teologi transformatif tersebut adalah “berbau” hermeneutika dan juga rentan memunculkan perdebatan yang tidak perlu dan menguras enersi (Kuntowijoyo, 2006).

Satu hal yang juga mesti ditambahkan bahwa dengan pengarusutamaan metodologi strukturalisme transendental dalam pengembangan studi Islam, maka pada saat yang sama dapat berfungsi sebagai benteng untuk mencegah ekstremisme yang berlabel agama. Kuntowijoyo misalnya sudah “mendeteksi” kecenderungan kemunculan gejala ekstremisme ini sebagaimana disampaikan dalam karyanya *Muslim Tanpa Masjid* tentang adanya *splinter group* (aliran sempalan).

Sementara itu, bagi Kuntowijoyo munculnya aliran sempalan tidak dapat dilepaskan dari respon kaum muslim mengalami ketertindasan akibat laju industrialisasi dan modernisme yang terus menghasilkan efek dehumanisasi pada kaum muslim secara umum. Menurutnya, eksistensi *splinter group* ini pada hakikatnya juga dapat ditempatkan sebagai respon terhadap gejala industrial, namun dengan caranya sendiri. Akibat ketidaktersediaan skema yang “relevan”, maka mereka rentan untuk terjatuh dan terperangkap kepada aneka jeratan “pemimpin palsu”. Kalau meminjam bahasa Al Attas, maka pemimpin palsu itu dianggap dapat memberikan solusi mengatasi problematika mereka. Menurut Kuntowijoyo bahwa ciri khas dari *splinter group* ini cenderung memiliki konsep Mahdisme yang begitu kental atau lebih tepatnya politisasi konsep Mahdi. Begitu pula dengan wacana pengkafiran yang kuat dalam kelompok *splinter grup* tersebut (Kuntowijoyo, 2001).

Keterjebakan tersebut bagi Kuntowijoyo pada akhirnya justru potensial menghasilkan respon yang “reaktif” bahkan “destruktif”. Kekhawatiran Kuntowijoyo nampaknya beralasan karena kini umat Islam juga “disibukkan” dengan munculnya *splinter grup* yang lebih “destruktif” semacam Al Qaeda dan ISIS. Hal ini adalah tidak hanya menghasilkan kontroversi pemikiran, tetapi juga dapat berefek dalam bentuk perilaku pembunuhan atau pengeboman pada kalangan yang dianggap tidak sejalan. Sementara pada saat yang sama, ternyata aksi-aksi pengeboman dan pembunuhan politis itu

tidak berkonsekuensi atau tidak berpengaruh perubahan pada tatanan industrial itu sendiri.

Akhirnya, strukturalisme transendental memiliki potensi menjanjikan sebagaimana dinyatakan oleh Kuntowijoyo sebagai metodologi penting yang tujuannya adalah untuk melayani umat (Kuntowijoyo, 2001). Melayani umat di sini tidak hanya dimaknai menguntungkan umat Islam saja, tetapi juga masyarakat secara umum karena sebagaimana proses alienasi yang terjadi melalui proyek industrialisasi dan modernisasi adalah menyasar semua kalangan (Kuntowijoyo, 2006). Dengan adanya studi agama yang berorientasi pada transformasi profetik, maka umat Islam dapat tampil menjadi aktor yang berkontribusi penuh mengubah tatanan dominan yang bercorak industrial saat ini, menjadi lebih bercorak humanis. Seiring dengan itu, juga sekaligus dapat menghindari aneka respon yang sifatnya “reaktif” dari tubuh umat Islam sendiri yang secara sadar maupun tidak, justru memperkokoh tatanan industrial itu.

BIBLIOGRAFI

- Balai Konservasi Borobudur, (2019, 5 8). *Tanggapan Arkeolog Balai Konservasi Borobudur Tentang Candi Borobudur Peninggalan Nabi Sulaiman*. Retrieved from Balai Konservasi Borobudur: <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bkborobudur/tanggapan-tentang-candi-borobudur-peninggalan-nabi-sulaiman/>
- Abaza, M., (2002). *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. Abingdon: Routledge.
- Abdullah, M. A., (2005). Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif-Interdisciplinarity. In Z. A. Bagir, J. Wahyudi, & A. Anshori (Eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan.
- Abidin, M. Z., (2016). *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press.
- Ahimsa-Putra, H. S., (2016). *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi Etos Dan Model*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Alatas, S. F., (2014). *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. Abingdon: Routledge.
- Al-Attas, S. M., (1993). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- al-Attas, S. M., (2014). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: UTM Press.
- Al-Attas, S. M.-N., (1996). *Konsep Pendidikan dalam Islam*. Bandung: Mizan.

- Al-Faruqi, I. R., (1978). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herdon: International Institute of Islamic Thought.
- Ali, M. M., (2014). *Issues in Islamization of Human Knowledge: Civilization Building Discourse on Contemporary Muslim Thinkers*. Gombak: IIUM Press.
- Beik, I. S., (2020, 5 21). *Adakah Unsur Riba dalam Pinjaman Saya?* Retrieved from Republika: <https://republika.co.id/berita/116513/adakah-unsur-riba-dalam-pinjaman-saya>
- Bennett, C., (2005). *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*. London: Continuum.
- Chapman, A. R., (2007). Sains, Agama, dan Lingkungan. In A. R. Chapman, R. L. Petersen, & B. Smith-Moran (Eds.), *Bumi Yang Terdesak: Perspektif Ilmu dan Agama Mengenai Konsumsi, Populasi dan Keberlanjutan*. Bandung: Mizan.
- Darda, A., (2015). Integrasi Ilmu dan Agama: Perkembangan Konseptual di Indonesia. *Jurnal At-Ta'dib*, 10(1).
- Daud, W. M., (1998). *The Educational Philosophy And Practice Of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Diktis, (2018, 2 23). *Kemenag Meneguhkan Integrasi Ilmu sebagai Distingsi PTKI*. Retrieved from=Diktis:<http://diktis.kemenag.go.id/NEW/index.php?berita=detil&jenis=news&jd=913#.X4g0n9AzBIU>
- Faiz, F., (2018). Hermeneutika Modern dan Implikasinya terhadap Islamic Studies. *Refleksi*, 18 (1).
- Handrianto, B., (2019). Islamisasi Ilmu Pengetahuan. In A. Husaini, & D. D. Kania (Eds.), *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat & Islam*. Depok: Gema Insani Press.

- Iskandar, S., (2016). Studi Al Quran dan Integrasi Keilmuan: Studi Kasus UIN Sunan Gunung Djati Bandung. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 1(1).
- Jiaxiang, Z., (2020). *The Development Trajectory of Eastern Societies*. Abingdon: Routledge.
- Junaedi, M. & Wijaya., M. M. (2019). *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perenialisme Hingga Islamisasi-Integrasi ke .* Jakarta: Kencana.
- Jurdi, S., (2013). *Sosiologi Nusantara: Memahami Sosiologi Integralistik*. Jakarta: Kencana.
- Kakel, S. J., (2013). The Evaluation Of Traditional And Automatic Coulter Method In Estimation Of Haematological Parameters In Adult Rats. Beni-Suef University, *Journal of Basic and Applied Sciences*. Elsevier Ltd, 2(1), pp. 31–35. doi: 10.1016/j.bjbas.2013.09.004.
- Kartanegara, M., (2005). *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Arasy.
- Kartanegara, M., (2014). *Essentials of Islamic Epistemology: A Philosophical Inquiry Into the Foundation of Knowledge*. Brunei Darussalam: Universiti Brunei Darussalam Press.
- Khozin, (2016). *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Konstruksi Kerangka Filosofis dan Langkah-Langkahnya*. Jakarta: Kencana.
- Kuntowijoyo, (1997). *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo, (2001). *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan.

- Kuntowijoyo, (2006). *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo, (2006). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo, (2008). *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo, (2017). *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kuntowijoyo. (2017). *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Islam Indonesia: Mitos, Ideologi, dan Ilmu*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Nasr, S. H., (1993). *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press.
- National Geographic, (2006, 9 20). *What Was “Lucy”? Fast Facts on an Early Human Ancestor*. Retrieved from National Geographic: <https://www.nationalgeographic.com/news/2006/9/lucy-facts-on-early-human-ancestor/>
- Olson, A. M., (1979). *Ranscendence and Hermeneutics: An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Panyadewa, S., (2014). *Misteri Borobudur: Candi Borobudur bukan peninggalan Nabi Sulaiman*. Yogyakarta: Dolphin.
- Pelz, D., (2018, 2 28). *Lucy vs. Adam and Eve: The theory of evolution in Africa*. Retrieved from DW: <https://www.dw.com/en/lucy-vs-adam-and-eve-the-theory-of-evolution-in-africa/a-42774442>
- Purwanto, A., (2015). *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Quran sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Mizan.

- Renaldi, A., (2018, 4 12). *Berlanjutnya Pencarian Negeri Saba di Jawa Tengah yang Mengguncang Nalar*. Retrieved from Vice: <https://www.vice.com/id/article/evqqv4/berlanjutnya-pencarian-negeri-saba-di-jawa-tengah-yang-mengguncang-nalar>
- Ro'uf, A. M., (2018). *Kritik Nalar Arab Muhammad Abid Al-Jabiri*. Yogyakarta: LKiS.
- Rohman, I., (2016). The Pursuit of New Interpretative Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia. In M. Daneshgar, P. G. Riddel, & A. R. (Eds.), *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. Abingdon: Routledge.
- Rohman, I., (2016). The Pursuit of New Interpretive Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia. In M. Daneshgar, P. G. Riddell, & A. Rippin (Eds.), *The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*. Abingdon: Routledge.
- Rohmanu, A., (2019). *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Russell, R. J., (2017). Assessing Ian G. Barbour's Contributions to Theology and Science. *Theology and Science*, 15(1).
- Schrein, C. M., (2015). *Lucy: A marvelous specimen*. Retrieved from The Nature Education Knowledge Project: <https://www.nature.com/scitable/knowledge/library/lucy-a-marvelous-specimen-135716086/>
- Setia, A., (2016). Freeing Maqasid and Maslaha from Surreptitious Utilitarianism. *Islamic Sciences*, 14(2).
- Shanley, B. J., (2002). *The Thomist Tradition*. Dordrecht: Springer.

- Singgih, E. G., (2019). *Menguk isolasi, menjalin relasi: teologi Kristen dan tantangan dunia postmodern*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Stauth, G., (2002). *Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia: Indonesia and Malaysia in the Nineteen-nineties*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Sulaiman, S., (2016). Penyimpangan Akad Murābahah Pada Perbankan Syariah di Indonesia. *Iqtishodia: Jurnal Ekonomi Syariah*, 1(2).
- Susanto, E., (2016). *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*. Jakarta: Kencana.
- Sutoyo, Y., (2020). Integrasi Ilmu Sebagai Paradigma Program Riset: Telaah Pemikiran Imre Lakatos. *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, 2.
- Sutoyo, Y. (n.d.), *Integrasi Ilmu: Ragam Konsep dan Metode*.
- Vengeyi, O., (2013). *luta continua biblical hermeneutics for liberation : interpreting biblical texts on slavery for liberation of Zimbabwean underclasses*. Bamberg: University of Bamberg Press.
- Webb, G. E., (1994). *The Evolution Controversy in America*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Wijaya, A., (2020). *Satu Islam, Ragam Epistemologi*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Yunus, M., (2014). Integrasi Agama dan Sains: Merespon. *Insania*, 19(2).

Keenam:

DISKURSUS METODOLOGI PROFETIK DAN RISET PEMBEBASAN

Peribadi

PROLOG. Tulisan yang dielaborasi dari sebuah makalah penulis yang berjudul *Towards Profetic Methodology* ini, merupakan inisiatif awal untuk mencoba mengembangkan diskursus paradigma profetik beserta implikasi ontologis, epistemologi, metodologis, dan aksiologis yang relevan dan integralistik. Sesungguhnya sejak awal sebelum kebangkitan Eropa dan bahkan ketika Barat masih dalam suasana gelap gulita, telah tumbuh dan berkembang beragam tradisi pemikiran Islam yang dapat dikategorikan sebagai *state of the art* yang melatari serta mendorong bangkitnya dirkursus pemikiran *Metodologi Profetik*.

Pertama, epitemologi keilmuan *bayani* sebagai tradisi pemikiran yang lebih mengutamakan *tekstual-lughawiyah* dan epistemologi *irfani* yang lebih mengandalkan pada intuisi (*intuition*) dan pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir-hampir “tak terdeteksi” oleh logika, serta tak terungkapkan oleh bahasa. Demikian pula, bagi epistemologi *Burhani* yang bersumber dari realitas alam, sosial, humanitas dan maupun realitas keagamaan, sehingga ilmu-ilmu yang lahir dari tradisi *Burhani* ini disebut sebagai *Al-‘Ilm, Al-Hushuli*.

Artinya, ilmu yang dikonsepsi, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *Al-Manthiq*. Sedangkan epistemologi *Tajribi* adalah selain memerankan kemampuan berpikir logis juga dikembangkan metode eksperimen dan observasi serta beberapa metode lain dalam pendekatan kualitatif, kuantitatif dan metode campuran. Tak pelak lagi, Imam Bukhari telah melakukan studi eksplorasi dan analisis falsifikasi yang mendalam, tajam, akurat dan holistik untuk mengidentifikasi keberadaan hadits lemah, palsu, dan sahih sepanjang masa kehidupannya (Makiah, 2002; Sabri, 2012; Asyafah dan Hidayat, 2018; Peribadi, dkk., 2020).

Kedua, seiring dengan keberadaan *Bayani*, *Irfani*, dan *Burhani* sebagai epistemologi klasik dimaksud, maka beragam epistemologi yang berkembang kemudian di sekitar abad pertengahan dari kaum cendekia muslim yang sukses gemilang merespon filsafat Yunani, di antaranya adalah: (1) epistemologi Peripatetik Al Kindi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd; (2) epistemologi Wahdah Al-Wujûd Ibn Arabi; (3) epistemologi Iluminasi Suhrawardi, transendent Mulla Shadra, dan Iluminasi-Empiris: Mehdi H'airi Yazdi; (4) Telaah Kritis dan Dekonstruksi Al Ghazali terhadap penganut filsafat Peripatetik dan Tasawuf; (5) Ibnu Taimiyah dan Ibnu Khaldun sebagai peletak dasar resionalisme, empirisme, transendental, dan kritisisme jauh sebelum John Stuart Mills, David Hume dan Imanuel Kant serta Arnold Joseph Toynbee berkibar; (6) Epistemologi hermeneutika sebagai studi keagamaan modern yang secara khusus mengkaji Al Kitab; dan (7) Islamisasi Sains serta Strukturalisme Transendental sebagai

studi Islam kontemporer yang belakangan tumbuh dan berkembang. Dalam konteks ini, epistemologi hermeneutika dan Islamisasi sains bergerak dari konteks ke teks. Sebaliknya, epistemologi strukturalisme transendental yang digagas oleh Koentowijoyo adalah bergerak dari ranah teks ke ruang sosial konteks (Wijaya, Aksin, 2014; Abidin, 2016; Mukti, 2017; Kuntowijoyo, 2018; Junaedi dan Wijaya, 2019; Peribadi, dkk., 2020; Peribadi, 2021).

Ketiga, pascakebangkitan *Oragnum* Aristotelean dan *Novum Organum* Baconian, sesungguhnya sejak awal kebangkitan paradigma *Tertium Organum* yang dicetuskan oleh Peter Demianovich Ouspensky sudah dapat digunakan sebagai payung filosofis terhadap pengembangan metodologi Profetik sebagai pendekatan kualitatif yang dapat menyentuh tataran rasional dan empirik serta ruang kebenaran metafisik dan transendental. Pasalnya, di dalam paradigma *Tertium Organum* Ouspensky tersebut berselancar logika deduktif, induktif, logika intuitif, logika infinitas, dan logika ekstase. Namun, diduga bahwa semuanya tersingkirkan pascaproses sintetis antara *Novum Organum* versi Bacon dengan *Rasionalisme* Descartes yang kemudian terkenal sebagai paradigma *Cartesian-Newtonian* di sekitar abad pertengahan (Ouspensky, 2005; Miswari, 2016; Peribadi, dkk, 2020; Peribadi, 2021).

Keempat, *post-modernisme* dan *post-strukturalisme* adalah menghargai sepenuhnya kearifan lokal, sehingga memberi tempat terhormat bagi diskursus pemikiran alternatif. Jika paradigma Marxisme menghendaki struktur menentukan

superstruktur, sehingga ekonomi dan bahkan seks itu dapat menentukan kesadaran manusia. Maka tawaran diskursus paradigma profetik adalah berupaya meletakkan kesadaran (*superstructure*) di atas basis sosial (*structure*). Di samping itu, paradigma keilmuan kini terbelah ke dalam konteks ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu Barat dan Khun menyebutnya sebagai *normal science* yang problematik, sehingga dibutuhkan revolusi ilmu. Dalam konteks inilah, Kuntowijoyo menawarkan paradigma Islam sebagai solusi bangunan ilmu yang integralistik berbasis Al-Quran, sehingga dapat menjadi bagian integral dari sejarah pemikiran Barat melalui pengembangan epistemologi dan metodologi *strukturalisme transendental* (Abidin, 2016; Kuntowijoyo, 2018)

Kelima, *phenomenologi interpretif deduktif* sebagai sebuah paradigma dan metodologi yang dikembangkan oleh Karl Raimund Popper, di dalamnya ada tiga hal dari kelima faktor yang relevan dengan upaya pengembangan diskursus metodologi profetik, yakni: (1) bangunan silogismenya berangkat dari konsep deduktif kebenaran universal sebagai premis mayor. Sementara pelbagai kasus yang mengemuka di lapangan adalah diposisikan sebagai premis minor; (2) Popper mengakui kebenaran moral; dan (3) Popper tidak menggunakan pisau analisis matematik objektif, tetapi menggunakan pisau analisis fenomenologik interpretif (Muhadjir, 2011; Peribadi, 2015). Penulis menduga bahwa ikhwal fenomenologi deduktif ala Popper yang menyusun *grand theory* dari kebenaran universal sebagai premis mayor, adalah diilhami oleh bangunan silogisme Aristotelean dan

Ibnu Sina sebagai alat untuk memperoleh pengetahuan dari metafisika menuju kepada yang empirik sebagaimana dimaksud Juanedi dan Wijaya (2019). Karena itu, maka pada gilirannya adalah kian strategis untuk mengembangkan metodologi profetik, karena Ibnu Sina telah mengubah *middle term* sebagai kata yang menghubungkan premis mayor dan minor untuk menghasilkan suatu kesimpulan.

Keenam, anarkisme epistemologi yang tersenandung dalam epistemologi Barat yang terus mendewakan berhala rasionalisme dan empirisme, kini telah memuncratkan sejuta kekecewaan. Betapa tidak, selain telah terjadi pergeseran rasionalitas tindakan sosial yang menunjukkan gaya khas penghambatan rasio kepada kekuasaan, juga telah mengemuka potret fenomenal dan hiperealitas dalam bentuk gejala dekulturasi, despiritualisasi, dehumanisasi, demoralisasi, deforestasi, dan aneka inflasi moral lainnya (Peribadi, 2020; Peribadi, 2021). Tak pelak lagi, konflik horizontal dan konflik vertikal yang setiap saat meledak, sehingga kian memperjelas bahwa *software* relasi kemanusiaan semakin tipis seiring dengan menipisnya lapisan nurani anak manusia dan lapisan ozon alam semesta. Tampaknya, ketertundukan rasionalitas dimaksud Max Horkheimer dan Herbert Marcuse serta Paul Karl Feyerabend” (Santoso dan Shaleh, 2015), adalah tidak hanya membuahkan problematika sosial dalam konteks politik dan pemerintahan kontemporer. Akan tetapi, sesungguhnya fenomena penaklukan dan ketaklukan rasionalitas juga berimplikasi sosial pada “kemunafikan metodologis”. Karena itulah, maka menurut Peribadi (2021) adalah sangat

diperlukan inovasi metodologis menuju kepada pendekatan *post-qualitatif* serta sekaligus sebagai upaya riset pembebasan dari metodologi terdahulu yang konvensional.

Ketujuh, salah satu jenis di antara beberapa karakteristik pendekatan kualitatif adalah berupaya memanfaatkan pengetahuan yang terselubung (*tacit knowledge*). Dalam konteks ini, menurut Mamik (2015) bahwa penelitian kualitatif mendukung objek pengetahuan yang bersifat intuitif sebagai tambahan pengetahuan yang bersifat proposional atau pengetahuan yang dapat diekspresikan dalam bentuk bahasa. Oleh karena itu, dalam pengumpulan data, peneliti kualitatif tidak boleh hanya mencatat apa yang dinyatakan secara formal, tetapi juga harus mencatat berbagai hal yang dirasakan dan ditangkap secara intuitif oleh peneliti. Atas dasar itulah, maka lima Rukun Islam dan enam Rukun Iman adalah tidak hanya dapat menjadi sumber inspirasi pembangunan karakter. Akan tetapi, sekaligus dapat menjadi motivasi untuk mengembangkan diskursus metodologi profetik seiring dengan upaya inovasi partisipatoris menuju kepada pendekatan *post-qualitative* (Agustian, 2013; Putra, 2017; Bungin, 2020; Peribadi, 2021).

DISKURSUS ILMU SOSIAL PROFETIK (ISP)

Kuntowijoyo (2018) dalam merumuskan Ilmu Sosial Profetik (ISP) adalah berpijak dari Surat Ali-Imran ayat 110 yang berbunyi:

“Kuntum khaira ummatin ukhrijat linnasi ta’ muruuna bilma’ruufi wa tanhauna ‘anil munkari wa tu’minuuna

billahi” yang artinya: “Kamu adalah ummat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Dalam ayat ini tersirat empat makna, yakni: (1) konsep tentang ummat terbaik; (2) aktivisme sejarah; (3) pentingnya kesadaran; dan (4) etika profetik.

Menurut Kuntowijoyo (2018), kita dapat merumuskan konstruk-konstruk teoritis yang dapat digunakan untuk mengamati dan mengkaji permasalahan sosial dan alam semesta. *Pertama*, komunitas Islam adalah kategori sebagai *the chosen people*, tetapi tidak secara otomatis menjadi umat terbaik (*khaira ummah*), kecuali mengerjakan tiga hal sebagaimana disebutkan dalam ayat itu. Hal ini berbeda dengan konsep *the chosen people* dari Yudaisme, meskipun sama-sama konsep tentang *the chosen people*. Akan tetapi, Yudaisme menyebabkan bangkitnya rasialisme. Sedangkan konsep umat terbaik dalam Islam merupakan tantangan untuk bekerja lebih keras ke arah aktivisme sejarah.

Kedua, aktivisme sejarah adalah bergumul di tengah-tengah manusia (*ukhrijat linnas*), sehingga yang ideal bagi Islam adalah keterlibatan umat dalam sejarah pemikiran dan pergolakan. Makanya, apa yang disebut dengan *wadat* (tidak kawin), *uzlah* (mengasingkan diri) dan *kerahiban*, serta gerakan mistik yang berlebihan (*ngungkurake kadonyan*) adalah antitesis dengan pandangan Islam. Dalam konteks ini, syair-syair Iqbal mendorong umat Islam untuk terus bergerak maju dan tidak boleh tinggal diam karena intisari kehidupan itu adalah bergerak dan hukum hidup adalah

menciptakan. Betapa tingginya penghargaan Iqbal kepada orang-orang yang dinamis dan tidak pernah berhenti bergerak, sehingga pernah melontarkan sebuah kalimat bahwa “kafir yang aktif lebih baik dari muslim yang suka tidur” (Ja’far, 2015; Iqbal, 2016). Karena itulah, menurut Muhammad (2013) bahwa sesungguhnya ajaran Islam yang terekam dalam karya para ilmuwan Islam terdahulu memberi penekanan kepada konsep *al-wasatiyyah wa al i’tiddl* (pertengahan di antara dua pendekatan yang ekstrim), kepentingan menghindarkan diri dari terperangkap dalam kecenderungan *al-ghuluw wa al-taqsir, al-ifrat dan al-tafrit*, konservatif dan liberal, sikap yang jumud dan terbuka yang melampaui.

Ketiga, pentingnya kesadaran atas nilai-nilai Ilahiyah (ma’ruf, munkar, iman) untuk menjadi tumpuan aktivisme Islam. Peranan kesadaran ini membedakan etika Islam dari etika materialistis. Karena *superstructure* (kesadaran) dalam epistemologi Marxis ditentukan oleh *structure* (basis sosial dan kondisi materialis). Demikian pula pandangan yang selalu mengembalikannya pada individu (individualisme, eksistensialisme, kapitalisme) juga bertentangan dengan Islam, karena yang menentukan kesadaran manusia adalah Tuhan. Bukan individu seperti dimaksud oleh kaum materialis, hedonis dan sekuleristis yang kesemuanya antitesis dengan kesadaran Ilahiyah.

Basis keilmuan seperti itulah yang sesungguhnya pernah berkembang pesat di masa-masa kejayaan Islam. Namun kini, Barat mengambil alih keperkasaan ilmuwan Islam dan bahkan Ibn Sina pun diubah namanya menjadi *Avicenna*, Ibn

Rushd menjadi *Averroes*, Al-Ghazzali menjadi *Algazel*, Al-Jabr menjadi *Algebra* dan banyak lagi (Zarkasyi, 2014). Akan tetapi, menurut Kuntowijoyo (2018) tetap ada peluang dan tantangan di tengah gelombang dahsyat itu yang dimotivasi dua hal:

“Pertama, beranjak dari pemikiran Muhammad Iqbal dalam *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam* (1966). Di sini, Iqbal bicara tentang Isra’ Mi’raj Nabi Muhammad SAW. Seandainya Nabi Muhammad SAW seorang mistikus, kata Iqbal, maka tentu saja beliau akan mengabaikan kemesraan dengan Tuhannya ketika beliau telah sampai kepada “*maqam tertinggi*” (*Sidratul Muntaha*) yang menjadi dambaan ahli mistik. Namun, tidak demikian halnya dengan Nabi. Beliau tetap kembali ke dunia fana ini untuk melakukan perubahan sosial sesuai Misi Suci Al-Qur’an.

Kedua, konstruksi gagasan ISP juga beranjak dari pikiran Robert Garaudy, filsuf Perancis yang menjadi muslim dari agama sebelumnya, Kristen. Intinya, ketika filsafat Barat sudah “membunuh Tuhan” dan manusia, maka Garaudy menganjurkan supaya manusia memakai filsafat kenabian dari Islam dengan mengakui wahyu.

Memang harus diakui, diskursus paradigma profetik dalam berbagai disiplin keilmuan diperhadapkan dengan tembok raksasa epistemologi yang telah tertancap tajam di areal perguruan tinggi. Meskipun pula unsur-unsur paradigmanya telah dijangkiti oleh virus kanker epistemologis yang demikian mengganas seperti dimaksud Arif (2008), tetapi keperkasaannya tetap sulit ditandingi karena sudah

ditopang oleh perangkat keras (*hard ware*) dan perangkat lunak (*soft ware*) dalam konteks hegemoni keilmuan. Karena itu, Kuntowijoyo menyarankan untuk melakukan pergerakan penuh kesadaran dan keuletan melalui semacam “gerilnya intelektual” seperti gerakan intelektual *underground* dari sosiologi akademis di Uni Soviet ketika negeri itu masih di bawah dominasi Marxisme ortodoks. Hanya saja, kalau gerakan intelektual akademis Sovyet diperhadapkan dengan kendala fisik ketika itu. Tampaknya kini, gerakan diskursus pemikiran profetik diperhadapkan dengan faktor mentalitas dan rasa rendah dari kaum intelektual yang kategori *captive mind* dimaksud Alatas (2010) dan *the other under development* dimaksud Peribadi (2015).

Sesungguhnya, peluang dan tantangan itu sudah ada sejak dunia modern dengan *Renaissance* yang bercirikan *antroposentrisme*. Di dalamnya, terkandung semangat yang menghargai nilai-nilai yang dibangun oleh manusia sendiri, meskipun terkesan mendewakan pikiran. Sementara *teosentrisme* sebagai lawannya terlalu mengunggulkan Wahyu sebagai satu-satunya kebenaran. Sebaiknya kedua pintu gerbang kebenaran tersebut disintesakan sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Peter Berger dan Peter Blau, terutama dalam epistemologi Imam Syafie dan Ibnu Khaldun. Karena itu, menurut Kuntowijoyo bahwa Ilmu Sosial Profetik tidak hanya berbeda dengan Marxisme yang kesadarannya ditentukan oleh struktur basis sosial. Akan tetapi, Ilmu Sosial Profetik juga berbeda dengan aktivitas dakwah karena bahasa dakwah berlaku umum dan bahasa ilmu bersifat spesifik.

Tampaknya, ada beberapa pandangan yang mengemuka atas gagasan ISP yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo sejak dekade 80-an.

Pertama, menurut Arifin (2014) bahwa sesungguhnya gagasan ISP itu adalah dilatari oleh ketidakpuasan Kuntowijoyo terhadap paradigma ilmu sosial. Sementara itu, perubahan yang diimajinasikan oleh Kuntowijoyo adalah perubahan yang didasari oleh sebuah Firman Ilahi dalam Al-Quran yang berbunyi: “*Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah*” (Ali Imron ayat 110). Dalam ayat ini terkandung beberapa term filosofis, yakni: “masyarakat utama” (*khairu ummah*), “kesadaran sejarah” (*ukhrijat linnas*), “liberasi” (*amr ma’ruf*), “emansipasi” (*nahy munkar*), dan “transendensi” (*al-iman billah*) yang sekaligus mendasari dan melandasi ontologi, epistemologi dan metodologi serta aksiologi penelitian pada paradigma Profetik.

Kedua, menurut Muttaqin (2012) bahwa Sosiologi Profetik yang berparadigma Ilmu Sosial Profetik ini, adalah menggariskan beberapa hal: (1) sosiologi profetik memiliki tiga nilai penting sebagai landasannya yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ketiga nilai ini di samping berfungsi kritik juga akan memberi arah pada bidang dan lapangan penelitian; (2) secara ontologis dan epistemologis, sosiologi Profetik berpendirian bahwa sumber pengetahuan itu adalah realitas empiris, rasio dan wahyu; (3) ikhwal ini adalah antithesis dengan positivisme yang memandang wahyu

sebagai bagian dari mitos, sehingga secara metodologis sosiologi profetik tampil kontroversial ketika diperhadapkan dengan positivisme. Pasalnya, sosiologi profetik menolak doktrin bebas nilai (*value free*) serta pengetahuan yang hanya bersumber dari fakta empirik *un-sich*. Di samping itu, sosiologi profetik tidak hanya berupaya memahami pengetahuan itu, tetapi juga berorientasi transformatif dalam konteks liberasi, humanisasi, dan transendensi. Hal ini hampir sama dengan tujuan metodologi sosiologi kritis dan partisipatif, hanya saja sosiologi profetik mengusung transendensi sebagai salah satu nilai yang sangat fundamental untuk mendasari proses liberasi dan humanisasi; dan (4) sosiologi profetik memiliki keberpihakan etis bahwa kesadaran (*superstructure*) menentukan basis material (*structure*) di dalam berbagai aspek sosial kemasyarakatan dan kebangsaan sepanjang masa.

Ketiga, menurut Susanto (2003) bahwa sosiologi profetik adalah berlandaskan pada upaya transformasi sosial yang didasari oleh nilai profetika di bawah panji-panji pemikiran sosiologi yang “multiparadigmatik”. Dengan demikian, berarti sosiologi profetik itu hampir saja serupa dengan sosiologi humanis ataupun sosiologi kritis yang merefleksikan secara kritis terhadap masyarakat dengan ragam bentuk struktur dan kultur sosialnya. Upaya terus berpijak pada realitas yang otonom, maka seorang peneliti harus mengkritisi apa yang merupakan bagian dari struktur realitas tersebut. Karena itu, maka penelitian yang harus dikembangkan dalam sosiologi profetik adalah model penelitian partisipatif yang secara langsung masuk melebur bersama dengan objek kajian.

Demikian halnya para Nabi yang masuk secara langsung ke dalam masyarakat untuk melakukan perubahan sosial. Akhirnya, dilakukan pendekatan *interpretatif* yang berintikan pada analisis *falsifikasi* sebagai upaya mengkaji realitas secara obyektif, subjektif dan kritis reflektif.

Keempat, menurut Sukidi (1997) bahwa teori dalam kerangka paradigma Al-Qur'an tersebut digelar dengan metode pendekatan sintetik-analitik. Dalam pandangan Kuntowijoyo, pada awalnya pendekatan ini lebih memberlakukan Al-Qur'an sebagai data dan sebagai suatu dokumen mengenai kehidupan yang berasal dari Tuhan. Ini merupakan suatu postulat teologis dan sekaligus teoritik. Sesungguhnya ayat-ayat Al-Qur'an merupakan pernyataan normatif yang mesti dianalisis secara kreatif dan diterjemahkan pada dataran obyektif, bukan pada dataran subjektif. Hal ini memiliki arti bahwa Al-Qur'an harus dirumuskan dalam bentuk konstruk-konstruk teoritik. Elaborasi terhadap konstruk-konstruk teoritik Al-Qur'an inilah yang pada akhirnya merupakan kegiatan *Qur'anic theory building* sebagai upaya perumusan teori Al-Qur'an. Dalam konteks ini, tampak relevan dengan bangunan silogisme Aristotelean yang telah direkonstruksi oleh Ibnu Sina (dalam Juanedi dan Wijaya, 2019) dan silogisme Popper yang telah dikembangkan oleh Muhadjir (2011).

Kelima, menurut Muzani (1993) bahwa secara terang benderang, Kuntowijoyo melihat hubungan erat antara nilai, teori, dan data. Menurutnya, teori-teori sosial dibangun atas dasar paradigma (Kuhn), skema konseptual (Kant), ideologi (Marx), atau cagar bahasa (WittgEinstein). Kuntowijoyo

melihat hubungan antara pandangan dunia dengan teori sosial yang kemudian membuatnya dapat melihat kemungkinan untuk mengupayakan teori sosial alternatif berdasarkan pandangan dunia Islam yang kemudian disebutnya sebagai Ilmu Sosial Profetis (ISP). Kuntowijoyo memandang bahwa paradigma yang dipakai dalam ilmu-ilmu sosial selama ini tidak efektif karena tidak ada muatan transformatif keilmuannya.

DISKURSUS PARADIGMA SOSIOLOGI PROFETIK

Menurut Kuntowijoyo (1997) bahwa umat Islam harus terlihat dalam wacana ilmu-ilmu sosial modern yang diklaim sebagai milik dunia Barat. Secara filosofis, bisa dimulai dengan pembicaraan sekitar Hegel versus Marxisme, eksistensialisme versus sosiologisme. Namun dalam sosiologi, maka Durkheim dapat dipakai sebagai batu loncatan. Karena itu, mari kita mulai berupaya mengembangkan paradigma khas yang menunjukkan identitas dan jati diri, seperti *Critical Theory* yang kini sudah berkembang menjadi sebuah paradigma.

Ilmu Sosial Profetik mempunyai peluang untuk tampil menjadi sebuah paradigma baru dalam wacana ilmu sosial yang dapat bertindak sebagai pelayan umat ke arah evolusi sosial secara rasional dan visioner. Betapa tidak, semua tingkatan status ontologis serta aneka jenis logika sudah terengkuh di dalam paradigma *Tertium Organum* karya Peter Demianovich Ouspensky. Hal itu mulai dari logika intuitif, logika infinitas, dan logika ekstase, hingga pada logika deduktif dan induktif. Hanya saja, menurut Peribadi (2020) bahwa paradigma tersebut seolah telah terlupakan

atau mungkin sengaja terabaikan sehingga kaum ilmuwan masih terus mempersoalkan ontologi yang bersifat material dan immaterial. Padahal Al Syirazi yang dikutip Shadr (dalam Peribadi, 2020) mempertegas bahwa sesungguhnya tidak ada garis yang membagi antara spiritualitas dan materialitas. Justru keduanya merupakan level keberadaan, meskipun jiwa tidak bersifat material. Akan tetapi, jiwa memiliki hubungan material karena jiwa berada dalam tahapan tertinggi dari kesempurnaan materi dalam gerak substansialnya

Pada sisi lain, keberadaan ilmu sosial yang bersifat multi-paradigm, ditemukan sejumlah paradigma yang telah digagas oleh para ahlinya. Di antaranya adalah ditawarkan oleh Guba dan Denzin (dalam Malik dan Nugroho 2016) bahwa ada lima jenis paradigma penelitian, yakni: (1) positivisme atau naturalism; (2) post-positivisme; (3) *theory* kritik; (4) konstruktivisme; dan (5) partisipatoris. Sedangkan Liliweri (2018) mengajukan tujuh jenis paradigma, yakni: (1) positivism; (2) interpretif; (3) *theory* kritik; (4) konstruktivisme; (5) postmodern; (6) feminisme; dan (7) pragmatism”. Adapun Hidayat (2019) hanya membagi ke dalam tiga jenis paradigma, yaitu: (1) *classical paradigm*; (2) *critical paradigm*; dan (3) *constructivism paradigm*. Hal ini didasari dengan pertimbangan bahwa sejumlah ilmuwan sosial lain melihat positivisme dan postpositivisme bisa disatukan sebagai *classical paradigm*, karena implikasi metodologi dalam praktiknya adalah tidak jauh berbeda dan bahkan keduanya sama-sama menekankan bebas nilai. Demikian pula pengkategorian Morissan (2019) ke dalam bentuk paradigma: (1) objektivisme (positivisme/

postpositivisme); (2) subjektivisme (poststrukturalisme dan postmodernisme); (3) kritis (marxisme dan teori feminisme queer); (4) konstruktivisme (interaksi simbolik, fenomenologi dan hermeneutika); dan (5) pragmatisme (pragmatisme deweyan dan riset melalui desain).

Menurut Malik dan Nugroho (2016) bahwa secara ontologis paradigma partisipatoris meyakini bahwa realitas sosial merupakan realitas partisipatif yang diciptakan secara bersama antara peneliti dan subjek penelitian dalam pikiran dan dunia sosial mereka. Dalam konteks ini, Teori Kritik dan Konstruktivisme serta Partisipatoris menganggap bahwa realitas sosial itu merupakan realitas subjektif yang sepenuhnya berasal dari dunia subjektif manusia. Karena itu, untuk mengetahui realitas sosial seseorang dan sekelompok orang, maka peneliti harus memasuki dunia subjektif tineliti. Seiring dengan itu, menurut Heru Nugroho (1994) bahwa penelitian partisipatoris bertujuan untuk melakukan pembebasan dengan cara meningkatkan kesadaran kritis dan kemampuan politik masyarakat. Dalam konteks ini, berarti paradigma partisipatori dapat disamakan dengan paradigma konstruktivisme, paradigma kritik dan paradigma profetik, karena sama-sama menempatkan nilai, etika, pilihan moral dan posisi seorang peneliti. Tak pelak lagi, antara paradigma partisipatori dengan paradigma profetik yang sama-sama bertujuan untuk melakukan serta mengembangkan aksi pemberdayaan menuju kepada situasi yang kondusif dan mensejahterakan.

Berangkat dari beberapa pandangan tersebut, maka penulis pun menawarkan empat jenis paradigma dengan menambahkan paradigma profetik dari aneka bentuk paradigma terdahulu. **Pertama**, paradigma klasik (*classical paradigm*) sebagai paradigma objektivisme adalah menempatkan ilmu sosial seperti halnya ilmu-ilmu alam sebagai metode yang terorganisir untuk mengkombinasikan logika deduktif dengan pengamatan empiris. Maka secara probabilistik dapat memperoleh konfirmasi tentang hukum-sebab yang bisa digunakan untuk memprediksi gejala sosial tertentu.

Kedua, paradigma kritik (*critical paradigm*) adalah mendefinisikan ilmu sosial sebagai proses yang secara kritis berusaha mengungkap “*the real structures*” di balik ilusi dan *false needs* yang dinampakkan dunia materi. Hal ini bertujuan untuk membantu melakukan proses kesadaran sosial, sehingga tercipta perubahan dan perbaikan kondisi kehidupan anak manusia.

Ketiga, paradigma konstruktivisme (*constructivism paradigm*) adalah memandang ilmu sosial sebagai analisis sistematis terhadap *socially meaning-ful action* melalui pengamatan langsung dan rinci terhadap pelaku sosial dalam *setting* keseharian yang alamiah. Hal ini dimaksudkan agar mampu menafsirkan keberadaan sang aktor sosial dalam menciptakan dan memelihara serta mengelola dunia sosial mereka sendiri.

Keempat, paradigma profetik (*profetic paradigm*) adalah memandang ilmu sosial sebagai proses transformasi sosial melalui strategi “*liberasi*” (*amr ma ’ruf*), “*emansipasi*” (*nahy*

munkar), dan “transendensi” (*al-iman billah*) yang dilhami oleh hidayah Allah, dilandasi oleh teks *tekstual-lughawiyah* (Al-Qur’an dan Hadits), serta didasari oleh indera, akal sehat dan intuisi sebagai pengalaman batin yang “tak terdeteksi” oleh logika, dan bahkan hampir saja tak mampu terungkapkan oleh bahasa. Semuanya menjadi *driving force* untuk melakukan perubahan dan perbaikan kehidupan sosial serta menjadi kerangka pengembangan paradigma profetik yang berimplikasi epistemologis dan metodologis yang signifikan, integralistik dan universal. Secara visual dapat dilihat pada skema 1.

Skema 1. Pengelompokan Paradigma Ilmu Sosial

Paradigma Klasik	Paradigma Konstruktivisme	Paradigma Kritis	Paradigma Profetik
Paradigma Klasik adalah berupaya menempatkan ilmu sosial seperti halnya ilmu-ilmu alam sebagai metode yang terorganisir dan deterministik (gabungan deduktif dan pengamatan empiris).	Paradigma Konstruktivisme adalah memandang ilmu sosial sebagai analisis sistematis terhadap <i>socially meaning-ful action</i> melalui pengamatan langsung terhadap pelaku sosial dalam <i>setting</i> keseharian yang alamiah.	Paradigma Kritis adalah mendefinisikan ilmu sosial secara kritis mengungkap “ <i>the real structures</i> ” dibalik ilusi dan <i>false needs</i> yang dinampakkan dunia materi. Hal ini bertujuan untuk melakukan proses kesadaran sosial.	Paradigma Profetik adalah memandang ilmu sosial sebagai proses transformasi sosial yang berintikan pada “liberasi”, “emansipasi” dan “transendensi” (<i>al-iman billah</i>) (Ali Imron, ayat 110)

Sumber Kajian: Guba dan Lincoln (2009); Malik dan Nugroho (2016); Kuntowijoyo (2018); Liliweri (2018); Hidayat (2019) dan Morissan (2019).

Pada gilirannya, keseluruhan paradigma dimaksud adalah berproses secara signifikan dan integral dengan dimensi ontologi, epistemologi, metodologi dan aksiologisnya masing-masing. Dalam konteks ini, menurut Hidayat (2019) bahwa setiap paradigma adalah didasarkan pada epistemologi dan perspektif teoritikal tersendiri. Demikian pula, masing-masing epistemologi dan perspektif teoritikal juga membawa implikasi varian metodologi tertentu. Sementara setiap varian metodologi memiliki preferensi kepada beberapa metode tertentu yang dinilai tepat untuk digunakan dalam menyelenggarakan sebuah penelitian. Demikian pula, adanya indikator tersendiri dalam menilai kemampuan sebuah penelitian untuk menjawab permasalahan yang diajukan, sehingga dapat diketahui tingkat kualitas dari sebuah penelitian. Secara konseptual, makna substansial paradigma beserta unsur ontologis, epistemologis, metodologis dan metode-metode yang relevan dan signifikan, dapat dijelaskan sebagai berikut.

“Pertama, epistemologi adalah menyoal hubungan antara peneliti dan tineliti dalam proses memperoleh pengetahuan mengenai objek yang diteliti. Kesemuanya menyangkut teori pengetahuan (*theory of knowledge*) yang melekat dalam perspektif teori dan metodologi. Kedua, ontologis adalah berkaitan dengan asumsi mengenai objek atau realitas sosial yang diteliti. Ketiga, metodologis adalah yang berisi asumsi-asumsi mengenai bagaimana cara memperoleh pengetahuan yang bersumber dari suatu objek. Keempat, aksiologis adalah berkaitan dengan posisi *value judgments*, etika dan pilihan moral peneliti dalam suatu penelitian”.

Berdasarkan makna substansial atas unsur-unsur paradigmatik di atas, maka yang menjadi pertanyaan utama adalah bagaimana wujud nyata ontologis, epistemologis, metodologis dan metode-metodenya pada semua paradigma penelitian yang ada. Tak pelak lagi, paradigma profetik sebagai sebuah diskursus pemikiran yang mulai mengemuka di gelanggang keilmuan? Pada skema 2 ini dapat disimak pembahasan paradigmatik yang berintikan pada uraian ontologis, epistemologis dan metodologis serta aksiologis dari paradigma klasik, paradigma konstruktivisme, paradigma kritis, dan paradigma profetik.

Skema 2. Paradigma Ilmu Sosial dan Asumsi Dimensionalnya

PERSPEKTIF-PARADIGMA KLASIK, KONSTRUKTIVISME, KRITIS DAN PARADIGMA PROFETIK	
ONTOLOGIS	<p>Paradigma Klasik. Atas dasar tujuan penelitian ini, maka ranah ontologis pada paradigma klasik yang di dalamnya terkandung paradigma positivisme dan paradigma postpositivisme, merupakan realitas yang nyata dan diatur oleh kaidah-kaidah tertentu yang berlaku secara universal.</p> <p>Paradigma Konstruktivisme. Beranjak dari tujuan penelitian paradigma konstruktivisme, maka realitas pada paradigma ini merupakan konstruksi sosial sebagai sebuah kebenaran yang relatif dan berlaku sesuai konteks spesifik yang dinilai relevan oleh pelaku sosial.</p> <p>Paradigma Kritis. Berdasarkan tujuan paradigma kritis ini, maka ontologis pada paradigma kritis ditandakan bahwa realitas yang teramati merupakan realitas semu (<i>virtual reality</i>) yang terbentuk oleh proses sejarah yang</p>

	<p>panjang serta didukung oleh kekuatan sosial, budaya dan ekonomi politik.</p> <p>Paradigma Profetik. Atas dasar tujuan penelitian paradigma profetik, maka status ontologis pada paradigma profetik ini merupakan refleksi dari tingkatan realitas itu sendiri. Hal itu mulai dari realitas empirik dan indrawi dimaksud paradigma klasik, realitas konstruksi sosial dimaksud paradigma konstruktivisme dan realitas semu dan historikal dimaksud paradigma kritis, sampai pada tingkatan realitas metafisik dan transendental serta logos Ilahi.</p>
<p>EPISTEMOLOGI</p>	<p>Paradigma Klasik. Epistemologis pada paradigma klasik merupakan realitas objektif dan eksternal yang berada di luar individu, sehingga peneliti harus mengatur jarak dengan tineliti.</p> <p>Paradigma Konstruktivisme. Sedangkan epistemologis pada paradigma konstruktivisme merupakan pemahaman terhadap realitas sebagai temuan dari sebuah penelitian yang bersumber dari hasil interaksi antara peneliti dan tineliti.</p> <p>Paradigma Kritis. Sementara epistemologis pada paradigma kritis adalah menggambarkan hubungan peneliti dengan tineliti yang dilandasi dengan nilai-nilai tertentu. Artinya, pemahaman suatu realitas merupakan <i>value mediated findings</i>.</p>

	<p>Paradigma Profetik. Adapun strategi epistemologis pada paradigma profetik dalam konteks tingkatan rasio dan empirik-indrawi adalah menggambarkan sebuah pemahaman atas realitas yang bersumber dari proses interaksi sosial yang dilandasi dengan nilai. Sedangkan dalam tingkatan metafisik dan transendental, maka pendekatan yang digunakan adalah sesuai dengan tingkatan realitas itu sendiri sebagai satu kesatuan objek dan subjek pengetahuan.</p>
<p>METODOLOGIS</p>	<p>Paradigma Klasik. Metodologi pada pada paradigma klasik adalah melakukan pengujian hipotesis dalam struktur <i>hypothetico deductive method</i> melalui laboratorium dan survei eksplanatif yang berujung pada analisis kuantitatif dan menunjukkan <i>objectivity</i>, <i>reability</i>, dan <i>validity</i>.</p> <p>Paradigma Kritis. Sedangkan metodologi pada paradigme kritis adalah mengutamakan analisis komprehensif dan kontekstual dan <i>multi-level analysis</i> yang bisa dilakukan melalui penempatan diri sebagai aktivis atau partisipan dalam proses transformasi sosial.</p> <p>Paradigma Konstruktivisme. Sementara metodologi pada paradigma konstruktivisme adalah menekankan pada upaya empati dan interaksi dialektis antara peneliti dan tinjauan untuk merekonstruksi sebuah realitas melalui metode-metode kualitatif seperti <i>participant observation</i> yang kemudian membuahkan refleksi otentik yang dihayati oleh para aktor sosial.</p>

	<p>Paradigma Profetik. Adapun langkah metodologis pada paradigma profetik adalah menggunakan berbagai strategi metodologis sesuai dengan tingkatan status ontologis dan sumber pengetahuan itu, sehingga dapat membuahkan hasil kajian yang holistik, komprehensif dan universal. Namun karena sosiologi profetik berorientasi transformatif (liberasi, humanisasi dan transendensi), maka juga digunakan metodologi partisipatif dan <i>action research</i>, sehingga peneliti melebur dengan objek kajian sebagaimana para Nabi yang masuk secara langsung ke dalam masyarakat untuk melakukan perubahan sosial.</p>
<p>AKSIOLOGIS</p>	<p>Paradigma Kritis. Tujuan penelitian pada paradigma klasik adalah untuk melakukan eksplanasi, prediksi, dan kontrol realitas sosial. Dalam konteks ini, nilai dan pilihan moral harus berada di luar proses penelitian. Artinya, peneliti berperan sebagai <i>disinterested scientist</i>.</p> <p>Paradigma Konstruktivisme. Sedangkan tujuan penelitian pada paradigma konstruktivisme adalah berupaya merekonstruksi realitas sosial secara dialektis antara peneliti dan tineliti. Dalam konteks ini, nilai dan pilihan moral merupakan bagian tak terpisahkan dari peneliti, sehingga tidak boleh mengatur jarak antara peneliti dan tineliti. Artinya, peneliti berperan sebagai <i>passionate participant</i> dan selaku fasilitator yang menjembatani keberagaman subjektivitas pelaku sosial.</p>

	<p>Paradigma Kritis. Sementara tujuan penelitian pada pada paradigma kritis adalah untuk melakukan telaah kritis, transformasi sosial, emansipasi dan <i>social empowerment</i>. Dalam konteks ini, pilihan moral dan nilai tidak boleh terpisahkan dan apalagi ada jarak antara peneliti dan tineliti. Artinya, peneliti berperan sebagai <i>transformative intellectual</i>, advokat, dan aktivis.</p> <p>Paradigma Profetik. Adapun tujuan penelitian pada pada paradigma profetik adalah untuk menjalankan proses “liberasi” (<i>amr ma'ruf</i>), “emansipasi” (<i>nahy munkar</i>), dan “transendensi” (<i>al-iman billah</i>) sebagaimana tertuang dalam surah Ali Imron ayat 110. Dalam konteks ini, nilai yang bersumber dari Firman Tuhan dan Hadits Nabi serta pandangan para ulama, bukan hanya merupakan bagian integral dari peneliti. Akan tetapi juga sekaligus menjadi <i>driving force</i> untuk melakukan perubahan sosial serta mensejahterakan kehidupan ummat.</p>
--	---

Sumber Kajian: Guba dan Lincoln (2009); Malik dan Nugroho (2016); Kuntowijoyo (2018); Liliweri (2018); Hidayat (2019) dan Morissan (2019).

***POST QUALITATIVE* DAN METODOLOGI PROFETIK**

Menurut Bungin (2020) bahwa belum banyak informasi mengenai desain *post-qualitative*, namun bila ditinjau dari berbagai jurnal bahwa *post-qualitative* ini adalah pendekatan yang berkembang dari kelompok Glaserian. Paling tidak, ada dua pandangan yang berkembang dalam kelompok ini. *Pertama*, kelompok *quantitative grounded theory* sebagai kelompok yang sangat fanatik terhadap data dan sangat

berorientasi kepada data, sehingga berupaya memanfaatkan data kuantitatif semaksimal mungkin dalam analisis *grounded theory*. Mendewakan data sebagai awal dan akhir dari semua upaya penelitiannya yang serba data, dan bahkan tanpa data, maka peneliti tidak boleh membangun teorinya. Lanjut Bungin (2020) bahwa kendati kelompok ini bertentangan dengan Corbin dan Charmez, namun mereka berhasil membangun pengetahuan melalui apa yang mereka sebut dengan *theoretical sampling*, yaitu teori yang dibangun tahap-demi tahap dari data di lapangan, dari teori yang masih kabur, tersamar kemudian menjadi teori yang jelas, jernih, dan kuat.

Kedua, kelompok *post-qualitative* adalah kelompok partisipatori yang terpengaruh terhadap postmodern dan mencoba mengadaptasi pemikiran-pemikiran postmodern dalam penerapan partisipatoris pada penelitian *grounded theory*. Sekilas bahwa kelompok ini membawa gagasan yang kurang masuk akal, bahkan “bakalan” akan diprotes oleh kelompok positivisme, namun itulah tipologi orang-orang postmodern bahwa mereka berbuat dan berpikir apa saja berdasarkan cara mereka berpikir dan itu adalah sebuah kebenaran menurut mereka. Bagi kelompok postmodern yang tidak pernah mengakui dominasi teori-teori besar dan grand theory. Begitu pula mereka menganggap bahwa metodologi pun dapat diperlakukan sebagaimana cara peneliti melakukan sebuah penelitian yang menurutnya adalah sebuah cara yang benar dan dapat dipertanggungjawabkan.

Sehubungan dengan itu, Bungin (2020) kembali mengingatkan ketika Corbin dan Charmez memperkenalkan

cara-cara mereka berinovasi dalam mengembangkan *grounded theory*, apa yang terjadi kemudian? Glaser marah dan bahkan menganjurkan agar Corbin menarik tulisannya itu. Begitu pula kepada Charmas, Glaser juga marah besar dan mengatakan bahwa Charmaz salah paham dalam memandangi *grounded theory*. Namun apa yang bakal terjadi, ternyata gagasan Corbin maupun Charmez menjadi perspektif baru dalam penelitian ilmu sosial, khususnya *grounded theory*.

Tampaknya, dinamika historikal ini terulang kembali pada *post-qualitative* sebagai sebuah pendekatan dan metodologi penelitian baru yang akan terus menyempurnakan metode-metode dalam penelitian ilmu-ilmu sosial. Karena itu, tidak boleh ada satu pihak yang merasa paling benar dan apalagi harus marah kepada pihak lain yang antithesis dengannya. Tak pelak lagi, ilmu sosial adalah bersifat *multi-paradigm*, sehingga metodologi penelitiannya bukan merupakan satu kesatuan disiplin yang monolitik seperti paradigma Newtonian yang kemudian digantikan oleh paradigma relativitas Einstein dalam ruang ilmu fisika. Dalam Ilmu Sosial ditemukan sejumlah paradigma yang terus berdialektika sebagaimana penulis telah uraikan di awal pembahasan buku ini.

Salah satu contoh, ketika Guba dan Lincoln (dalam Denzin dan Lincoln, 2009) menulis tentang: “Berbagai Paradigma yang Bersaing dalam Penelitian Kualitatif”. Ia menegaskan bahwa kecuali bagi positivisme, maka paradigma-paradigma lain yang dibahas di sini semuanya masih dalam tahap proses pembentukan. Dalam artian, belum ada kesepakatan akhir yang dicapai dan bahkan di kalangan penganutnya sendiri

tentang definisi, makna, atau implikasinya. Dengan demikian, uraian ini sebaiknya dipandang bersifat sementara, sehingga dapat direvisi dan disusun ulang. Jika memungkinkan harus dengan perdebatan, sehingga Guba dan Lincoln lebih lanjut menandakan bahwa tidak ada konstruksi yang benar atau dapat menjadi benar, tanpa memunculkan perdebatan.

Akhirnya, jika inovasi partisipatoris dimaksud Bungin (2020) merupakan tawaran metodologi alternatif terhadap pendekatan *post-qualitative*, maka dalam tulisan ini penulis mencoba mengembangkan diskursus “Metodologi Profetik” sebagai langkah awal menuju kepada pendekatan *post-qualitative*. Hal itu, penulis telah prakondisikan dalam tulisan terdahulu yang tertuang dalam buku *Post-Qualitatif dan Riset Pembebasan* (Peribadi, 2021).

IMPLEMENTASI METODOLOGI PROFETIK: Sebuah Riset Pembebasan

Paradigma profetik adalah berupaya mengembangkan epistemologi dengan berbagai jenis metodologi sesuai tingkatan status ontologisnya yang universal. Berdasarkan hal itu, penulis menawarkan strategi sintetis metodologis yang dimulai dari upaya mengembangkan pendekatan filsafat fenomenologik deduktif dimaksud Popper serta epistemologi Bayani dan epistemologi *irfani* dari para ulama terdahulu. Dalam konteks ini, adalah bertitik tolak dari sebuah *grand theory* sebagai premis mayor tentang kebenaran objektif universal. Hal itu kemudian dikonfirmasi dengan premis minor melalui strategis metodologis beserta tehnik dan metodenya

yang relevan dan signifikan di lapangan. Tampaknya cukup signifikan, karena epistemologi *bayani* adalah berintikan pada analisis yang bersumber dari *tekstual-lughawiyah*. Sedangkan desain *grand theory* yang bersumber dari kebenaran universal versi fenomenologik deduktif Popper, telah dielaborasi oleh Muhadjir (2011) kepada ranah empirik transendental. Dengan demikian, berarti ruang ontologi pada paradigma profetik menjadi relevan dengan hasil elaborasi tersebut.

Sehubungan dengan itu, maka paling kurang, ada tiga hal persyaratan yang harus dikembangkan terlebih dahulu sebelum mendesain langkah metodologis pada paradigma profetik ini. **Pertama**, sebagaimana diketahui bahwa semua aliran pemikiran filsafat dan paradigma sains yang telah berkembang sejak awal hingga saat ini adalah mengacu dari tiga jenis “kitab filsafat ilmu”, yakni: (1) *Organon* karya Aristoteles yang di dalamnya merefleksikan realisme dalam kerangka logika deduktif; (2) *Novum Organum* karya Francois Bacon yang mencerminkan metode induksi-empiristik; dan (3) *Tertium Organum* karya Ouspensky sebagai paradigma intelektual berbasis spiritualitas.

Semua paradigma ilmu sosial selama ini masih dominan bernaung di bawah payung Filsafat Organon Aristotelean dan *Novum Organum* Baconian, atau mungkin telah terjalin integralistik di antara keduanya sebagai akibat dari pernikahan epistemologis. Karena itu, meskipun diskursus *Uneversum Organum* yang dapat memayungi paradigma profetik belum berkembang sebagaimana yang telah digagas Peribadi (2015). Akan tetapi, filsafat ilmu *Tertium Organum* berbasis

spiritualitas ala Ouspensky (2005) tersebut, sesungguhnya sudah dapat memayungi konstalasi kajian paradigma profetik seperti: sintetis “Bayani, Burhani dan Irfani”, “Bayani dan fenomenologi interpretif deduktif”, proses integrasi antara metodologi “partisipatif dan action research” serta antara “etnografi dengan hermeneutika”.

Kedua, kaitannya dengan fenomenologi agama dalam pandangan Max Scheler, maka menurut Zainudin (2011) pendekatan fenomenologi hendaknya berusaha mengembalikan studi agama secara adil dalam memahami kompleksitas keberagamaan dan keyakinan manusia. Hal itu pun diingatkan Schwandt (1994) bahwa sebuah konstruksi keagamaan hanya dapat dinilai layak atau tidak dari perspektif paradigma keagamaan tertentu. Karena itulah, maka sumber utama pengetahuan dalam kajian paradigma profetik ini adalah substansi perjalanan spiritual praprofetik hingga memasuki kurun waktu kepemimpinan profetik yang bersumber dari Al-Qur’an dan Hadits serta pandangan para ulama terdahulu.

Ketiga, dalam konteks pengembangan konstruksi dan rekonstruksi serta diskursus pengembangan teoritis, maka Schwandt (1994) mengingatkan enam sifat konstruksi yang harus diperhatikan dan dipedomani. Salah satu di antaranya disebutkan bahwa konstruksi harus direvisi ketika ada data baru yang antitesis dengan konstruksinya.

Secara implementatif, dalam uraian ini dikedepankan beberapa langkah metodologis pada paradigma profetik beserta dua contoh hasil kajian yang *men-develop* Firman Tuhan sebagai sumber penelitian. **Pertama**, pada tahapan

awal proses penelitian sebagaimana telah disebutkan bahwa harus terlebih dahulu dikembangkan sebuah premis mayor. Dalam konteks ini, sebuah *grand theory* yang menggambarkan kebenaran objektif universal, yang kemudian divalidasi lewat uji falsifikasi. Salah satu contohnya bahwa “bagi pelaku pembangunan yang mempunyai kecerdasan intelektual spiritual memiliki ketangguhan pribadi dan ketangguhan sosial dalam menjalankan tugas, peran dan tanggung jawab yang diamanahkan kepadanya. Sebaliknya, bagi sang aktor pembangunan yang tidak memiliki *ESQ Power*, maka cenderung gagal dan bahkan acapkali menyalahgunakan dana pembangunan dan dana kemanusiaan lainnya”.

Kedua, konstruksi bangunan silogisme yang merupakan “premis mayor” tersebut, dilakukan proses *fact finding* dan proses konfirmasi dengan fakta sosial yang mengemuka dari beberapa hasil program pembangunan sebagai “premis minor” di lapangan melalui metodologi fenomenologi dan studi kasus serta metodologi lainnya yang relevan dengan permasalahan yang dikaji. Dalam konteks ini, penulis membandingkan dan bahkan mempelajari langsung dari hasil kajian Prof. Kamaluddin yang men-*develop* konsep ekonomi maritim dari Surah An Nahl ayat 14:

“Dan Dia-lah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur”.

Demikian pula, penulis mengacu dari bukunya Noor (2014) tentang “Indonesia Negara Maritim Terbesar di Asia”. Dalam kajian ini, Suharsono sebagai penulis buku tersebut berpijak dari Al-Qur’an pada Surah Al-Qamar, ayat 15 dan Surah Al-Israa, ayat 70, yakni:

Pertama, bahwa “sesungguhnya telah kami jadikan kapal itu sebagai pelajaran, maka adakah orang yang mau mengambil pelajaran ? (Al-Qamar, ayat 15). Kedua, “sesungguhnya telah kami muliakan anak-anak Adam, kami angkut mereka di daratan dan di lautan, kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah kami ciptakan” (Al-Israa, ayat 70).

Ketiga, ketika semua data telah berhasil dirampungkan melalui metode observasi partisipatif, proses wawancara bebas dan mendalam serta FGD, maka data diolah dengan metode analisis interpretif fenomenologik untuk menjelaskan kebenaran probabilistik deduktif atas kebenaran moral metafisik. Namun, hasil telaah kritis sementara yang bersumber dari data interpretif, validitas interpretif, analisis interpretif dan kesimpulan interpretif tersebut, selanjutnya dikembangkan proses validasi data melalui berbagai “teknik triangulasi. Hal itu mulai dari triangulasi data” dari beragam sumber data dan informasi yang berkembang; “triangulasi investigator” dari kalangan ilmuwan dengan beragam analisis; “triangulasi teori” dari beberapa telaah kritis dan sudut pandang kajian; Triangulasi antarpeleliti dalam rangka memperkaya khasanah pengetahuan dan informasi dari peneliti yang terlibat dan dilibatkan; sampai pada “triangulasi metodologis” dalam

kerangka *mixing methodes* serta penggunaan berbagai teknik penelitian.

Keempat, agar diskursus teoritis serta desain konstruksi ideal yang telah ditemukan tidak bakal diklaim *mark-konstruksi* dalam pandangan semua pihak. Maka lebih lanjut peneliti harus mengacu pada metode *research and development* yang pernah dikembangkan Borg and Gall (1989) atau prosedur “*member check*” dimaksud Denzin (2009) serta penilaian validitas interpretif dimaksud Altheide dan Johnson (2009). Adapun secara khusus bagi validator yang akan dipilih untuk memberi legitimasi dan telaah kritis atas hasil penemuan diskursus dimaksud, adalah mereka selaku informan kunci yang dari kalangan akademisi, birokrat dan teknokrat, aktivis LSM, tokoh masyarakat, politisi dan pengusaha serta pihak profesional lainnya.

Kelima, analisis tentang kebenaran probabilistik deduktif atas kebenaran moral metafisik adalah menggunakan analisis filsafat fenomenologik melalui data interpretif, validitas interpretif, analisis interpretif dan kesimpulan interpretif, sehingga menggambarkan kesimpulan yang holistik dan berdasar pada kebenaran esensial. Dalam konteks ini, teori probabilistik digunakan sebagai pembuktian deduktif. Teori kebenaran semesta universal, baik universal substantif maupun universal esensial tidak diposisikan mengikuti *logika kategoris Aristoteles* atau *logika aksiomatik Euclides*, melainkan diposisikan mengikuti *logika deduktif set theory*. Posisi setiap kasus sebagai premis minor akan terkait pada kondisi, situasi, atau konteks kasus terkait dengan premis mayor untuk

menetapkan kesimpulan kebenaran probabilitiknya (Muhadjir 2011; Peribadi, 2015). Akan tetapi, sebelum melakukan proses analisis dan penulisan hasil-hasil penelitian, maka terlebih dahulu kita harus memohon petunjuk dan perlindungan kepada Allah SWT melalui shalat nafilah seperti yang dilakukan oleh Imam Bukhari ketika melakukan studi eksplorasi sepanjang umunya atas keberadaan hadits sahih, lemah, dan palsu.

Akhirnya, beranjak dari hasil kajian dalam kerangka analisis interpretif dan kesimpulan interpretif yang kemudian memuncak pada pendekatan metafisik transendental dimaksud, maka sang aktor peneliti profetik berupaya maksimal melakukan advokasi melalui “formulasi pembangunan partisipatif berbasis *ESQ Power*” (Peribadi, 2015) sebagai upaya pemberdayaan kepada masyarakat yang selama ini termarginalkan dan tersubordinasikan dalam menyelenggarakan serta melangsungkan kehidupan sosialnya sehari-hari.

Kalau dalam metodologi fenomenologi dan partisipatoris, peneliti hanya bergumul pada ruang humanisasi dan liberasi dalam bentuk menyadarkan warga masyarakat yang termarginalkan untuk bangkit dari keterkungkungan dan keterpasungan serta kebodohan dan kemiskinan. Maka bagi peneliti profetik adalah tidak hanya berupaya menyadarkan dan membantu masyarakat yang tidak berdaya untuk keluar dari lingkaran setan hegemoni, dominasi, dan eksploitasi serta aneka pengaruh faktor eksternal lainnya. Akan tetapi, juga mengedepankan proses pencerahan atas keberadaannya sebagai manusia yang pada akhirnya menyadari bahwa

“hanya manusia yang bertakwa yang paling mulia serta tangan di atas yang selalu memberi adalah lebih terhormat dan mulia ketimbang tangan di bawah yang hanya senantiasa memohon belas kasihan” (*transcendental*). Karena itu, gagasan transendensi yang merupakan dasar dari humanisasi dan liberasi sebagaimana tertuang dalam Surat Ali Imran ayat 110, sesungguhnya merupakan “Instruksi Ilahiah” yang telah dipraktikkan Rasulullah dan para sahabatnya serta orang-orang yang mengikuti dan meneladaninya hingga akhir zaman dalam membangun peradaban manusia. Pasalnya, selain paradigma pembangunan partisipatif selama ini belum membuahkan hasil dan bahkan cenderung mengecewakan masyarakat, juga dana-dana kemanusiaan yang diperuntukkan bagi Program Penanggulangan Kemiskinan (Pronangkis) acapkali disalahgunakan dan bahkan cenderung dikorup. Atas dasar itulah, maka penulis menawarkan strategi pemberdayaan melalui pembangunan partisipatif berbasis *ESQ Power* dan metodologi profetik.

Ketujuh: **PENUTUP**

Selain telah terjadi pergeseran rasionalitas tindakan sosial di balik berhala rasionalisme dan empirisme yang memuncratkan sejuta kekecewaan, juga telah mengemuka potret fenomenal dalam bentuk gejolak dekulturasi, despiritualisasi, dehumanisasi, demoralisasi, deforestasi, dan aneka inflasi moral lainnya. Tak pelak lagi, konflik horizontal dan konflik vertikal yang setiap saat meledak, sehingga kian memperjelas bahwa *software* relasi kemanusiaan kian terkikis dan terus menipis di bawah panji-panji paradigma *organum* Aristotelean dan *novum organum* Baconian serta *Cartesian-Newtonian* yang telah menyatu dalam paradigma penelitian konvensional terdahulu.

Sementara di pentas epistemologi ilmu sosial khususnya, telah dirumuskan beberapa pandangan para ahli terhadap paradigma penelitian, yakni: (1) objektivisme atau paradigma klasik; (2) interpretisme; (3) *theory* kritik; (4) konstruktivisme; (5) partisipatoris; (6) pragmatisme; dan (7) profetik. Secara khusus untuk paradigma profetik adalah ditambahkan oleh penulis dalam rangka menggunakan kerangka filosofi *tertium organum* dan *universum organum* sebagai paradigma intelektual berbasis spiritual yang selama ini cenderung terlupakan atau mungkin juga sengaja terabaikan.

Diskursus realisme metafisik sebagai ontologi profetik merupakan tawaran alternatif dalam buku ini, karena selama ini dunia akademik hanya berkutat di seputar realisme-korespondensi, realisme-koherensi, dan realisme-pragmatisme. Karena itu, upaya pengembangan diskursus pemikiran tersebut, tidak hanya dimaksudkan untuk membuahkannya diskursus pemikiran alternatif yang berorientasi kepada interpretif fenomenologisme versus interpretif positivisme. Akan tetapi, yang takkala urgensinya adalah berupaya mengikis keterpasungan dan keterbelengguan pemikiran (*captive mind*) dari hegemoni filsafat dan epistemologi Barat seperti dimaksud Alatas (dalam Peribadi, 2021). Karena itu, sudah seharusnya kita berupaya merakit sebuah paradigma berbasis spiritualitas profetik yang dapat menyentuh langsung wilayah rasionalisme, empirik, ranah etik, dan ruang transendental-metafisik.

Secara filosofis, sejak dahulu Al-Farabi menandakan bahwa ontologi realitas alam semesta memiliki tingkat dan gradasi secara kualitas dan kuantitas. Artinya, paradigma sains integratif yang dapat menjadi landasan filosofis metodologi profetik yang sedang diwacanakan penulis dalam buku ini, sesungguhnya telah ada ketika dunia Barat masih dalam suasana gelap gulita (Humaidi, 2015). Tak pelak lagi, dalam tradisi pemikiran Islam sejak dahulu sudah dikenal epistemologi keilmuan *bayani* yang berpacu pada *tekstual-lughawiyah*, epistemologi *irfani* yang berintikan pada intuisi (*intuition*) dan epistemologi *burhani* yang mengkaji realitas alam, sosial, humanitas, dan realitas keagamaan (Makiah,

2002; Sabri, 2012). Dan ketiga epistemologi klasik Islam tersebut dipadukan, maka status dan tingkatan ontologi kajian dapat terjalin secara integral dan interdependen.

Secara paradigmatis, semua paradigma keilmuan tersebut bernaung di bawah panji-panji *organum* Aristotelean dan *novum organum* Baconian. Artinya, belum ada yang tertarik untuk bernaung di bawah payung paradigma *Tertium Organum* karya Peter Demianovich Ouspensky, sehingga terkesan paradigma ini diabaikan atau memang sengaja terabaikan dan bahkan mungkin sudah terlupakan. Karena itu, diskursus pengembangan metodologi profetik dalam konteks realisme metafisik, sesungguhnya telah mempunyai payung filosofis dari *Tertium Organum* sebagai paradigma intelektual berbasis spiritualitas (Ouspensky, 2005) serta diskursus filosofi *Universum Organum* sebagai paradigma tauhid yang dielaborasi dari praprofetik dan profetik (Peribadi, 2015).

Secara teoritis, ontologi agama dalam perspektif ilmu sosial klasik-moderen sebagaimana ditandaskan oleh Bellah (2000) bahwa sesungguhnya tradisi rasionalis-positivis diruntuhkan dari dalam oleh Durkheim, karena agama bagi Durkheim merupakan sebuah realitas *sui generis*. Boleh jadi karena Durkheim diilhami oleh teori *Ashabiyah* Ibnu Khladun, sehingga berpandangan seperti itu. Hal itu sebagaimana pada Weber yang juga diduga dipengaruhi oleh pemikiran teologis Abu Hasan al-Asyari. Dalam konteks ini, menurut Nurcholish Madjid (dalam Peribadi, dkk., 2020) bahwa teologi Asya'ri berperan paralel seperti calvinisme yang dipandang Weber sebagai kekuatan budaya yang ikut memacu dan memicu

pertumbuhan ekonomi masyarakat Barat. Meskipun menurut Peribadi (2015) etos kerja kultural Weberian yang diklaim sukses gemilang membangkitkan kapitalisme di Amerika dan di Eropa adalah jauh berbeda dengan etos kerja spiritual Khaldunian terkait dengan upaya pemanfaatan hasil-hasil usaha. Pasalnya, yang satu diperuntukkan untuk memperkaya diri sendiri dan satunya lagi adalah diperuntukkan dalam perjuangan agama Allah. Demikian pula, dugaan atas pengaruh pemikiran Ibnu Arabi terhadap kaum fisikiawan serta metode fenomenologi Edmund Husserl menyoal tahapan reduksi fenomenologis, eidetis, dan transendental.

Tak pelak lagi, jauh sebelum John Stuart Mills, David Hume, Rene Descartes dan Immanuel Kant, serta Arnold Joseph Toynbee, Ibnu Khaldun telah memfungsikanmaksimalkan peranan empirisme, rasionalisme, dan suprarasional dalam upaya menumbuhkembangkan ilmu pengetahuan secara multi-epistemologi. Karena itulah, maka menurut Peribadi, dkk., (2020) adalah tidak mengherankan apabila Ibnu Khaldun telah mengembangkan teori dan konsep-konsep kohesi sosial (*ashabiyah*) dalam konteks ilmu sosial jauh sebelum Emile Durkheim yang diakui sebagai pencetus teori solidaritas. Demikian pula, Ibnu Khaldun telah mengembangkan telaah-telaah kritis sejarah dan bahkan telah merancang metodologi penelitian sejarah (*al-umranal- basyariy*) yang disebutnya sebagai metode *dirayah* (metode kritis) jauh sebelum sejarawan ternama Arnold Joseph Toynbee berkibar di Eropa. Dalam konteks itulah, maka epistemologi Ibnu Khaldun yang mengintegrasikan potensi indera, akal, dan wahyu adalah

sangat urgen, aktual, dan relevan untuk menjadi landasan paradigma penelitian profetik serta pendidikan alternatif yang dapat mencetak ilmuwan, ulama, dan pemimpin umat yang memiliki *IESQ Power*. Bukan sebaliknya, hanya menjadi ilmuwan dan peneliti positivisme yang hanya cerdas mendewakan otak yang notabene antroposentris atau sebaliknya teosentris *un-sich*.

Akhirnya, pada konteks metodologis sebagaimana disebutkan terdahulu bahwa tahapan penelitian profetik terlebih dahulu diawali dengan desain konstruksi silogisme yang merupakan “premis mayor”, hingga dilakukan proses *fact-finding* dan proses konfirmasi dengan fakta sosial yang mengemuka sebagai “premis minor” di lapangan. Hal itu dikembangkan melalui metodologi fenomenologi, studi kasus dan studi partisipatoris serta metodologi lainnya yang relevan dengan permasalahan yang dikaji. Sesungguhnya desain bangunan silogisme tersebut bersumber dari silogisme Aristotelian sebagai alat untuk memperoleh pengetahuan dari metafisika menuju kepada yang empirik (Juanedi dan Wijaya, 2019). Akan tetapi, bangunan silogisme Aristotelean tersebut menjadi kian strategis untuk mengembangkan metodologi profetik, karena Ibnu Sina telah mengubah *middle term* sebagai kata yang menghubungkan premis mayor dan minor untuk menghasilkan suatu kesimpulan. Demikian pula bangunan silogisme Popper adalah berangkat dari konsep deduktif kebenaran universal sebagai premis mayor dan kemudian pelbagai kasus yang mengemuka di lapangan adalah diposisikan sebagai premis minor (Muhadjir 2011).

Selain itu, pengembangan paradigma profetik juga mendapat dukungan metodologis dalam perspektif paradigma penelitian teori kritis dan konstruktivisme serta paradigma partisipatif. *“Ya Allah, tunjukkanlah yang benar itu benar dan berikanlah kemampuan kepada kami untuk mengikutinya. Tunjukkanlah yang bathil itu bathil, dan berikanlah kemampuan kepada kami untuk menghindarinya. Allahumma Amin.”*

BIBLIOGRAFI

- Abidin, Zainal, Muhammad, (2016). *Paradigma Islam Dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*, IAIN Antasari Press, Banjarmasin.
- Agusta, Ivanovich, (2006). *Penerapan Riset Aksi dalam Pemberdayaan dan Pelaksanaan Pengabdian kepada Masyarakat*, Makalah disampaikan dalam Workshop Tenaga Penyuluh Pengabdian kepada Masyarakat di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 29 – 31 Mei 2006.
- Alatas, Farid, Syed, (2010). *Dirkursus Alternatif Dalam Ilmu Sosial Asia*, Tanggapan Terhadap Eurosentrisme, Mizan Publika, Jakarta.
- Altheide, L. David dan Johnson, M. John, (2009). *Kriteria untuk Menilai Validitas Interpretif dalam Penelitian Kualitatif*, dalam Denzim, Norman K. dan Lincoln, Yvonna S. (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*, diterjemahkan oleh Dariyatno, dkk, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Arif, Syamsuddin, (2008). *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Gema Insani, Jakarta.
- Arifin, Syamsul, (2014). Dimensi Profetisme Pengembangan Ilmu Sosial Dalam Islam Perspektif Kuntowijyo, Teosofi: *Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 4, Nomor 2, Desember 2014.
- Asyafah, Abas dan Hidayat, Tatang, (2018). Paradigma Islam Dalam Metodologi Penelitian Dan Implikasinya Terhadap Penelitian Pendidikan Agama Islam, *Tadrib*, Vol. IV, No. 2, Desember 2018.
- Borg. R. Walter and Gall, D. Meredith, (1989). *Educational Research: An Introduction Fith Edition*, University Of Oregon, Longman, New York & London.

- Bungin, Burhan, (2020). *Post-Qualitative, Social Research Methods, Kualitatif-Kuantitatif-Mixed Methods, Positivism-Phenomenology-Postmoderen*, Kencana, Jakarta.
- Creswell, W. John, (2013). *Reseach Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan Mixed*, diterjemahkan dari buku *Research Design, Qualitative, Quantitave dan Mixed Methods Approaches*, oleh Ahmad Fawaid, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Denzin, Norman K. dan Lincoln, Yvonna S. (Eds.), (2009). *Handbook of Qualitative Research*, diterjemahkan oleh Dariyatno dkk., (2009), Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Hawari, Dadang (2009). *IQ, EQ, CQ & SQ Kriteria Sumber Daya Manusia (Pemimpin) Berkualitas*, Balai Penerbit FKUI, Jakarta.
- Hidayat, N. Dedy, (2019). *Metodologi Penelitian Dalam Sebuah Multi-Paradigm Science*, <https://ejournal.unisba.ac.id/index.php/mediator/article/view/766>
- Humaidi, (2015). *Paradigma Sains Integratif Al Farabi, Pendasaran Filosofis bagi relasi Sains, Filsafat dan Agama*, Sadra International Institute, Jakarta.
- Ibrahim, Subhi, Mohammad, (2008). *Polaritas Masyarakat dalam Pemikiran Ali Syari'ati dan Imam Khomeini*, <http://ahmadsamantho.wordpress.com/2009/02/07/polaritas-masyarakat-dalam-pemikiran-ali-syari%E2%80%99ati-dan-imam-khomeini/>
- Iqbal, Muhammad, (2016). *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*, Mizan, Bandung.
- Ja'far, Suhermanto, (2015). *Epistemologi Tindakan Muhammad Iqbal*, Teosofi: *Jurnal Tasauf dan Pemikiran Islam*, Volume 5, Nomor 1, Juni 2015.

- Junaedi, Mahfud dan Wijaya, Mahbub, (2019). *Pengembangan Paradigma Keilmuan, Perspektif Epistemologi Islam, dari Perennialisme Hingga Islamisasi Integrasi-Interkoneksi dan Unity of Sciences*, Prenada Media Group, Jakarta.
- Kuntowijoyo, (1997). Menuju Ilmu Sosial Profetik, *Republika* Kamis 7, Jumat 8 dan Sabtu 9 Agustus 1997
- Kuntowijoyo, (2018). *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Mizan Pustaka, Bandung.
- Liliweri, Alo, (2018). *Paradigma Penelitian Ilmu Sosial*, Pustaka Pelajar Yogyakarta.
- Makiah, Zulpah, (2002). *Epistemologi Bayani, Burhani Dan Irfani Dalam Memperoleh Pengetahuan Tentang Mashlahah*, <https://philpapers.org/rec/SABMDH>
- Mamik, (2015). *Metode Kualitatif*, Sifatama Publisher, Taman Sidoarjo.
- Malik, Abdul dan Nugroho, Dwi, Aris, (2016). Menuju Paradigma Penelitian Sosiologi Yang Integratif, *Sosiologi Reflektif*, Volume 10, No. 2, April 2016.
- Miswari, (2016). *Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa*, Unimal press, Kampus Bukit Indah Lhokseumawe.
- Morissan, (2019). *Riset Kualitatif*, Prenada Media Group, Jakarta.
- Muhadjir, Noeng, (2011). *Metodologi Penelitian, Paradigma Positivisme Objektif, Fhenomenologi Interpretatif Logika Bahasa Platonis, Chomskyist, Hegelian dan Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion-Set Theory & Struktural Equation Modeling dan Mixed*, Rake Sarasin, Edisi VI Pengembangan, Yogyakarta.

- Muhammar, Khalif, (2013), *Islam dan Pluralisme Agama, Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation (CASIS)*, University Teknologi Malaysia, bekerjasama Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur.
- Muttaqin, Husnul, (2012). Menuju Sosiologi Profetik, *Sosiologi Reflektif*, Volume 7, Nomor 1, Oktober 2012.
- Muzani, Saiful, (1993). Islam Dalam Hegemoni Teori Modernisasi: Telaah Kasus Awal, Prisma, *Majalah Pemikiran Politik, Sosial dan Ekonomi*, No. 1 Tahun XXII, 1993.
- Nugroho, Heru, (2009). Mencari Legitimasi Akademik Ilmu Sosial Profetik, *Kedaulatan Rakyat*, 13 Desember 1997.
- Noor, Ihsan, (2014). *Indonesia Negara Maritim Terbesar di Asia*, ditulis oleh Suharsono, Bangun Indonesia Press, Jakarta.
- Ouspensky, P.D., (2005). *Tertium Organum, Paradigma Intelektual Berbasis Spiritual*, diterjemahkan oleh M. Khoiril Anam dan disunting oleh Suharsono, Inisiasi Press, Depok-Jakarta.
- Peribadi, (2015). *Reconstruction of Participatory Paradigm Based on ESQ Power*, LAP, Germany.
- Peribadi, (2018). Towards Profetic Methodology: An Initial Idea, *Indonesia Qualitative Research Colloquim (IQRA)* Bandung.
- Peribadi, dkk., (2020). *Beragam Epistemologi di Pentas Keilmuan: Sebuah Ulasan Komparatif*, Adab, Indramayu, Jawa Barat.
- Peribadi, (2020). *Bedah Kritis Atas Realitas*, Mitra Cendikia Media, (Anggota IKAPI), Solok, Sumatra Barat.

- Peribadi, (2021). *Post-Qualitatif dan Riset Pembebasan*, Zahir Publishing, Sleman-Yogyakarta.
- Sabri, Muhammad, (2012). Mistisisme Dan Hal-Hal Tak Tercakapkan: Menimbang Epistemologi Hudhuri, *Kanz Philosophia*, Volume 2, Number 1, June 2012.
- Santoso, Listiyono dan Shaleh, Qadir, Abdul, (2015). *Epistemologi Kiri*, Yogyakarta.
- Schwandt, A. Thomas, (1994). “*Contruktivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry*.”, dalam Denzim, Norman K. dan Lincoln, Yvonna S. (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*, SAGE Publications, International Educational and Professional Publisher, Thousand Oaks, London, New Delhi.
- Sugiyono, (2011), *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan R&D)*, Alfabeta, Bandung.
- Sukidi, (1997). Mempertegas Kembali Ilmu Sosial Profetik, Renungan Konstruktif Untuk Kuntowijoyo, *Republika*, 14 November 1997.
- Susanto, Happy, (2003). Menggagas “Sosiologi Profetik” : Sebuah Catatan Awal, *Jurnal Pemikiran Islam* Vol.1, No.2, Juni 2003, International Institute of Islamic Thought Indonesia
- Syahrani, Wahab, Abdul, (2010). *Tugas Resume Buku Paradigma Holistik, Hegemoni Paradigma Cartesian*, Jumat 26 November 2010, anaktalisayan.blogspot.com
- Syaria’ti, Ali, (2014). *Sosiologi Islam, Pandangan Dunia Islam Dalam Kajian Sosiologi Untuk Gerakan Sosial Baru*, Rausyan Fikr Institute, Yogyakarta.
- Zainudin, Muhammad, (2011). *Filsafat Fenomenologi Edmund Husserl dan Max Scheler*, <http://banyubeningku>.

blogspot.com/2011/04/ filsafat- fenomenologi-edmund-husserl.html

Zarkasyi, Fahmi, Hamid, (2014). *Agama Dalam Pemikiran Barat Moderen dan Post-Moderen*, <http://hamidfahmy.com/agama-dalam-pemikiran-barat-moderen-dan-post-moderen> medium=feed%3A+Hamidfahmycom+28HamidFahmy.com%28HamidFahmy.com%29.

Wijaya, Aksin, (2014). *Satu Islam, Ragam Epistemologi, dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

SEKILAS TENTANG PENULIS

PERIBADI adalah seorang lektor kepala pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Halu Oleo Kendari. Ada dua buah buku internasional penulis, yakni: (1) *Rekonstruction of Participatory Paradigm Based on ESQ Power: A Strategy of Poverty Overcoming in Kendari City South East Sulawesi*, LAP Germany, 2015 dan (2) *Prophetic Epistemology Discourse: An Initial Thought*, LAP Germany, 2020. Selebihnya adalah diterbitkan oleh beberapa penerbit nasional: (1) *Prahara Kehidupan Sosial Kaum Agraris: Sebuah Perspektif Fenomenologis*, Unhalu Press Kendari, 2016; (2) *Dinamika Sosial Perdesaan: Sebuah Potret Fenomenal*, Sekarlangit Kendari, 2016; (3) *Sosiologi Perdesaan: Dalam Tinjauan Teoritis dan Praktikal*, Deepublish, IKAPI Yogyakarta 2017; (4) *The Implementation of Participatory Development Paradigm: A Critical Review Over Poverty Reduction Programs*, dalam *Buku Islam and Local Wisdom Religius Expression in Southeast Asia*, Deepublish, IKAPI Yogyakarta 2017; (5) *Resolusi Kemiskinan: Sebuah Strategi Community Development Berbasis Spiritual Profetik*, Kanaka, Jatim (2017); (6) *Sosiologi Pasar: Sebuah Telaah Kritis Atas Keberadaan Ruang Sosial Ekonomi Perbelanjaan di Kota Kendari*, Literasi Institut, 2018; (7) *Pendidikan Karakter Dalam Bingkai Multikultural: Sebuah Bunga Rampai Kehidupan Sosial*, Kanaka Jatim 2018; (8) *Politik*

Transaksional dan Ancaman Demokrasi Lokal, dalam Buku *20 Tahun Reformasi Indonesia, Perspektif Sosiologi*, ISI Makassar (1998 – 2018); (9) *Towards Profetic Methodology: An Initial Idea*, dalam buku *Membangun Indonesia: Resolusi Konflik Sosial Lintas Perspektif*, IQRA Bandung (2018); (10) *Lalu Lintas Kehidupan: Sebuah Bunga Rampai Transformasi Sosial*, Ombak, IKAPI Yogyakarta (2018); (11) *Konstruksi Perencanaan Participatory Berbasis Budaya Kalosara, Sebuah Perspektif Sosiologi Pembangunan*, Deepublish Anggota IKAPI, Yogyakarta (2019); (12) *Potret Kemiskinan di Pedesaan*, Kanaka, Jawa Timur (2019); (13) *Menuju Desa Masa Depan: Sebuah Strategi Membangun Desa Terpadu*, Deepublish Anggota IKAPI, Yogyakarta (2020); (14) *Beragam Epistemologi di Pentas Keilmuan*, Adab Anggota IKAPI, Jawa Barat (2020); (15) *Bedah Kritis Atas Realitas*, Mitra Cendikia Media, (Anggota IKAPI), Solok, Sumatra Barat 2020; (16) *Kepemimpinan Tradisional dan Potret Demokrasi Lokal*, Literasi Nusantara (Anggota IKAPI), Malang (2021); (17) *Kapita Selekta: Dinamika Sosial*, Mitra Cendikia Media, (Anggota IKAPI), Solok, Sumatra Barat 2021; dan (18) *Post-Qualitatif dan Riset Pembebasan*, Zahir Publishing, Anggota IKAPI, Yogyakarta (2021). (Fb: Askat Peribadi dan Fb: Peri Badi); Email: citaperibadi@gmail.com.

HARIFUDDIN HALIM adalah staf pengajar pada Program Studi Sosiologi Universitas Bosowa Makassar. Menyelesaikan strata satu pada Jurusan Pendidikan Bus Jerman IKIP Ujung Pandang pada tahun 1988. Kemudian pada tahun 2002 berhasil menyelesaikan magister pada Jurusan Sosiologi Universitas Hasanuddin dengan tesis: “Pola Perilaku Kelompok Keagamaan Dalam Islam”: Sebuah Studi Kasus Pada Jamaah Tabliq di Kota Makassar. Namun, pada tahun 2016 berhasil meraih doktor sosiologi di Universitas Negeri Makassar dengan disertasi yang berjudul: “Tindakan Sosial Masyarakat Menghadapi Bencana Banjir” di Kabupaten Pangkep. Berbagai karya ilmiah dalam bentuk artikel dan buku serta *proceeding* yang telah dipentaskan di dunia keilmuan, di antaranya: (1) SIRI’ NAPACCE’: Substansi Pendidikan Karakter Masyarakat Bugis yang ditulis bersama Rasyidah Zainuddin, dalam buku *Pendidikan Karakter, Dalam Bingkai Multikultural sebagai Sebuah Bunga Rampai Kehidupan Sosial*, Kanaka, Jatim, 2018; (2) *FATUPIA: Potret Sebuah Desa Tambang*, Yayasan Intelegensia tahun 2020; dan (3) *NOSARARA NOSABATUTU Dalam Multi Kulturalisme*, Yayasan Intelegensia Tahun 2020. Sedangkan beberapa artikel di antaranya: (1) ECO-PROFETIK: Integrasi Pengetahuan Lokal dengan Islam tentang Lingkungan, *Al-Tahrir*, Vol. 17, No. 2 November 2017; (2) Flood Disaster, Local Belief And Islam-Sufism, *el Harakah* Vol. 19 No.1 Tahun 2017; dan (3) Upaya Pasangan Suami Istri yang Tidak Mempunyai Anak dalam Mempertahankan Harmonisasi Keluarganya, *Society*, 7

(2), 146-162, 2019. Selebihnya berbagai proceeding yang telah dihasilkan dari beberapa forum nasional dan internasional.

JALALUDDIN RUM adalah Doktor Ilmu Manajemen lulusan Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Brawijaya Malang Tahun 2014. Magister (S2) Program Studi Manajemen Perkotaan Universitas Hasanuddin Makassar tahun 1998. Sarjana Hukum (S1) Konsentrasi Hukum Perdata Universitas Halu Oleo Kendari tahun 2009. Sarjana Ekonomi (S1) Jurusan Ilmu Ekonomi dan Studi Pembangunan Universitas Halu Oleo Kendari tahun 1994. Sebelumnya aktif pada organisasi kemahasiswaan intra kampus HMJ, Senat Mahasiswa FE, BPM, Pimpinan Redaksi Suara BPM dan Koperasi Mahasiswa) serta Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Dan beberapa NGO seperti Yayasan Kreasi Insani dan Lepmapda Sultra. Diangkat sebagai Pegawai Negeri Sipil (ASN) sejak tahun 2000. Tahun 2016 menjadi Dosen Luar Biasa pada Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Enam-Enam (STIE-66) Kendari. Sejak Oktober 2017 sebagai Tenaga Ahli Balitbang Provinsi Sulawesi Tenggara. Beberapa buku yang telah diterbitkan antara lain: Manajemen Konflik dan Kinerja Pegawai, KBM Indonesia Juli 2020; Membumikan Wirausahawan Muda Kreatif dan Inovatif, KBM Indonesia November 2020. Kini, tengah sedang merampungkan naskah buku: *Tambang: Kesejahteraan atau Petaka?*

NURUDDIN AL AKBAR adalah mahasiswa doktoral ilmu politik di Departemen Politik dan Pemerintahan, Universitas Gadjah Mada (UGM). Pada tahun 2019, Nuruddin terlibat dalam proyek riset “Kandidat Perempuan dalam Pemilu legislative 2019” yang dilakukan di bawah payung Research Centre for Politics and Government (PolGov) Departemen Politik dan Pemerintahan, Universitas Gadjah Mada dan Australian National University. Sebelumnya, pada tahun 2016-2017 Nuruddin juga sempat terlibat dalam proyek riset *Power Welfare and Democracy* (PWD) yang dilakukan di bawah payung Universitas Gadjah Mada dan University of Oslo dengan bantuan dari Kedutaan Norwegia di Indonesia. Di antara karya terkini Nuruddin ialah: *Post-Truth Coronavirus Outbreak: Engel’s Perspective* (2020); *Alfred Schutz: Pengarusutamaan Tradisi fenomenologi dalam Ilmu Sosial* (2020) [ditulis Bersama Muhamad Supraja]; *Post-Truth and Islam* (2019), *National Front for the Natural Resources Sovereignty (FNKSDA) as a “Green” Indonesian Islam Movement* (2019) [ditulis bersama Listiana Asworo], *Beyond the Binary Logic of Populist Articulations in 2019 Indonesian Election: A Poststructuralist Analysis of ‘Sexy Killers’ Documentary* (2019) [ditulis bersama Lutfi Hamzah Husin]. *Research interest* yang ditekuni Nuruddin meliputi dekolonisasi pengetahuan, dialog antarperadaban, environmentalisme, *gender studies*, perbandingan agama, demokratisasi di wilayah *global south*, dan juga gerakan dan pemikiran Islam.

LA ODE MONTASIR. Penulis adalah alumni Sosiologi Fisip Universitas Halu Oleo Kendari dan pada tahun 2016 melanjutkan studi S2 pada program konsentrasi Pendidikan Sosiologi yang mengkaji Kesenjangan Sosial Ekonomi dan Politik Pada Masyarakat Transmigrasi di Kecamatan Tiworo Tengah Kabupaten Muna Barat. Pada tahun yang sama penulis membimbing sebuah karya ilmiah Madrasah Young Researcher Supercamp Tingkat Nasional yang sukses dipresentasikan dan meraih juara 2. Selain itu, penulis juga menulis paper tentang “Politik Transaksional dan Ancaman Demokrasi Lokal” yang tertuang dalam buku *20 Tahun Reformasi Indonesia, Perspektif Sosiologi*, ISI Makassar (1998 – 2018). Demikian pula pada tahun 2019 penulis mempersentasikan sebuah paper yang berjudul “Mantra Hitam Dalam Pelayanan Publik” di Forum Seminar Nasional FISIP Universitas Halu Oleo. Menulis buku yang berjudul: (1) *Menuju Desa Masa Depan: Sebuah Strategi Membangun Desa Terpadu*, Deepublish Anggota IKAPI, Yogyakarta (2020); (2) *Beragam Epistemologi di Pentas Keilmuan: Sebuah Ulasan Komparatif*, Adab Anggota IKAPI, Indramayu (2020); dan (2) *Kepemimpinan Tradisional dan Potret Demokrasi Lokal*, Literasi Nusantar (Anggota IKAPI), Malang 2021.