

# Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan

Muhammad Imdad\*

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Indonesia  
Email: [imdadr@gmail.com](mailto:imdadr@gmail.com)

## Abstract

*In the discussion of epistemology, the study of objectivity led to the disciplines of sociology. The principal thesis of the sociology is that there are modes of thought which cannot be adequately understood as long as their social origins are obscure. In its association with the project of Islamization of contemporary knowledge initiated by Syed Muhammad Naquib al-Attas, sociology turns out supporting one of the basic assumptions of this project; whereas science has their own value (value laden). In al-Attas's view, science has worldview, intellectual vision, and psychological perception which play a key role in interpretation, formula, and deployment of knowledge understood in perspective of certain civilization. It means, any knowledge that is read and then developed by particular civilization, will be loaded with values constituted that civilization. When we get that sociology came from Western civilization could not be separated from the burden of civilization accompanying it, worldview approach will be most appropriate to trace back and explain Islamization of sociology of knowledge. One of figures that has a close view with sociology of knowledge is Karl Mannheim, with his theory of Relationism. Mannheim's keywords are ideology in the form of concept born from political conflict, and the utopia which is the opposite of the ideology mentioned in the form of intellectually oppressed group who wanted social change. This paper is going to elaborate possibilities of Islamization of sociology, the theory of Relationism presented by Karl Mannheim. This study concludes that Relationism is same with relativism and different from Islamic worldview conceptually.*

**Keywords:** *Sociology, Islamization, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Karl Mannheim, Relationism*

### Abstrak

*Dalam diskusi epistemologi, kajian mengenai objektivitas mengantarkan pada disiplin ilmu sosiologi. Tesis utama dari ilmu ini adalah bahwa cara berpikir dapat dipahami selama keadaan sosial suatu masyarakat jelas. Terkait dengan proyek Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer yang digagas oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, sosiologi ternyata mendukung salah satu asumsi dasar proyek ini; di mana ilmu memiliki nilai-nilai tersendiri (value laden). Dalam pandangan al-Attas, ilmu pengetahuan memiliki pandangan hidup, visi intelektual, serta persepsi psikologis yang kemudian memainkan peran kunci dalam penafsiran, formulasi, dan penyebaran pengetahuan yang dipahami dalam perspektif peradaban tertentu. Artinya, pengetahuan apapun yang dibaca dan kemudian dikembangkan oleh peradaban tertentu akan sarat dengan nilai-nilai yang menjadi konstitusi peradaban itu. Ketika dipahami bahwa sosiologi pengetahuan yang lahir dari peradaban Barat tentu saja tidak terlepas dari beban peradaban yang menyertainya, pendekatan pandangan hidup akan sangat tepat untuk melacak dan menjelaskan Islamisasi sosiologi pengetahuan. Salah satu tokoh yang memiliki pandangan erat tentang sosiologi adalah Karl Mannheim, dengan teorinya yang disebut Relasionisme. Konsep kunci Mannheim adalah ideologi berupa konsep yang muncul dari konflik politik dan utopia yang merupakan kebalikan dari ideologi itu berupa kelompok tertindas yang secara intelektual sangat menginginkan perubahan kondisi sosial. Makalah ini akan mencoba mengelaborasi kemungkinan Islamisasi terhadap cabang ilmu sosiologi, terutama teori Relasionisme yang dipaparkan Karl Mannheim. Kajian ini berkesimpulan bahwa Relasionisme Mannheim tidaklah berbeda dengan relativisme yang secara konseptual tidak sesuai dengan pandangan hidup Islam.*

**Kata Kunci:** *Sosiologi, Islamisasi, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Karl Mannheim, Relasionisme*

### Pendahuluan

Salah satu persoalan “abadi” dalam diskursus tentang pengetahuan secara umum adalah pertanyaan tentang objektivitas. Ragam jawaban ditawarkan oleh berbagai disiplin ilmu sebagai solusi baginya. Salah satu yang berupaya memberi alternatif jawaban adalah bidang pengetahuan yang relatif baru, yaitu sosiologi pengetahuan. Karl Mannheim, yang merupakan salah satu penggagasnya, menegaskan bahwa untuk memahami pengetahuan dan pemikiran, di samping membutuhkan logika dan psikologi, dibutuhkan pendekatan sosiologis dengan melacak basis penilaian sosial pada akar kepentingannya dalam masyarakat yang melaluinya, partikularitas, dan juga batasan-

batasan setiap pandangan dapat tampak.<sup>1</sup>

Terkait hal ini, Mannheim menulis “*The principal thesis of the sociology of knowledge is that there are modes of thought which cannot be adequately understood as long as their social origins are obscure*”.<sup>2</sup> Ringkasnya, sosiologi pengetahuan adalah pengetahuan yang mendiskusikan keterkaitan antara pengetahuan dan pemikiran manusia dengan konteks sosial yang melatarinya.

Yang menarik, dalam kaitannya dengan program Islamisasi pengetahuan kontemporer adalah bahwa sosiologi pengetahuan tampaknya mendukung salah satu asumsi dasar proyek ini; yaitu ketidaknetralan pengetahuan—yang bagi sosiologi pengetahuan disebabkan oleh faktor sosial yang mempengaruhinya. Di samping itu, sebagaimana ditunjukkan oleh Davies, perdebatan dalam sosiologi pengetahuan sering dijadikan justifikasi oleh banyak kalangan umat Islam untuk melakukan perpindahan paradigma.<sup>3</sup> Al-Attas, penggagas Islamisasi yang menjadi subjek kajian tulisan ini, menggunakan pendekatan peradaban untuk menyimpulkan kesarat-nilai pengetahuan, menegaskan bahwa pandangan hidup, visi intelektual, dan persepsi psikologis sebuah peradaban memainkan peran kunci dalam penafsiran, formulasi, dan penyebaran pengetahuan yang dipahami dalam perspektif peradaban tertentu.<sup>4</sup> Artinya, pengetahuan apapun yang dibaca dan kemudian dikembangkan oleh peradaban tertentu akan sarat dengan nilai-nilai yang menjadi konstitusi peradaban itu.

Sosiologi pengetahuan yang lahir dari peradaban Barat tentu saja tidak terlepas dari beban peradaban yang menyertainya. Tulisan ini mengikuti definisi al-Attas tentang peradaban Barat sebagai fusi dari berbagai elemen kultural, filosofis, dan religius dari Romawi dan Yunani, Yahudi dan Kristen, serta Latin, Jerman, Celtic dan Nordik.<sup>5</sup>

Tulisan ini mencoba untuk menjajaki kemungkinan penerapan Islamisasi pengetahuan kontemporer, seperti yang digagas al-Attas

<sup>1</sup> Karl Mannheim, “Kata Pengantar” dalam *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Terj. Louis Wirth dan Edward Shils, (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), xxvii-xxviii.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>3</sup> Meryll Wyn Davies, “Rethinking Knowledge: Islamization and the Future”, *Futures*, Vol. 23, Issue 3, April 1991, 245.

<sup>4</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 133-134.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 134.

dan dilengkapi dengan konsep Islamisasi yang digagas oleh cendekiawan lain terhadap sosiologi sebagaimana yang digagas oleh Karl Mannheim dan dikembangkan oleh sosiolog lain. Untuk melakukan hal ini, terlebih dulu akan dipaparkan pengertian Islamisasi pengetahuan kontemporer secara ringkas. Kemudian dilanjutkan dengan penjelasan terkait dengan topik sosiologi. Evaluasi Islamik—sebagai kata sifat dari Islamisasi—akan coba diusahakan dengan merujuk pada konsep yang telah dipaparkan pada bagian kedua. Tulisan ini akan ditutup dengan pemaparan sejauh mana Islamisasi sosiologi pengetahuan dapat dilakukan.

### *Worldview* Islam sebagai Dasar Islamisasi Ilmu

Islamisasi sebagaimana yang dipahami al-Attas adalah sesuatu yang secara alamiah terjadi dalam berbagai aktivitas Muslim. Dua hal, di samping faktor lain, mendorong pernyataan ini. *Pertama*, fakta bahwa Islam adalah *dīn* yang meliputi seluruh aspek kehidupan, yang tentu saja mencakup kehidupan keilmuannya. *Kedua*, kenyataan bahwa Islam adalah agama dakwah<sup>6</sup> yang mengharuskan setiap Muslim untuk melakukan Islamisasi dalam setiap aspek kehidupannya. Totalitas kehidupan Muslim idealnya mencerminkan pandangan-hidup yang diproyeksikan oleh Islam.<sup>7</sup> Termasuk dalam aktivitas yang dilakukan seorang Muslim adalah aktivitas ilmiah dalam pengertian luas.

Secara filosofis, elemen utama yang berpengaruh pada bangunan pengetahuan adalah pandangan-hidup, karena ia menjadi kerangka yang di dalamnya pikiran bekerja dan berfungsi secara epistemologis.<sup>8</sup> Setiap struktur ilmu dari sebuah peradaban akan merefleksikan *worldview* unik yang menjadi identitas

---

<sup>6</sup> Sebaliknya, dalam konteks agama Buddha misalnya, al-Attas, berbicara dalam konteks Islamisasi Nusantara, menunjuk bahwa karakter non-misionaris darinya menyebabkan ketidakmampuannya dalam memengaruhi cara pandang masyarakat yang mayoritas beragama Budha. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, 133-134.

<sup>7</sup> Aspek-aspek fundamental cara-pandang Islam dielaborasi oleh al-Attas dalam *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* yang di dalamnya dijelaskan tentang konsep *dīn*, termasuk di dalamnya konsep Tuhan, konsep pengetahuan, konsep manusia, konsep alam dan hal terkait lain yang merupakan konstitusi dari *worldview of Islam*. Tentang elemen-elemen fundamental *worldview* dalam konteks umum baca Alparslan Acikgenc, *Islamic Science Towards a Definition*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 21-23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 8-9.

peradaban itu. Ilmu Islam, dengan demikian, adalah pengetahuan yang berkembang dalam dan memancarkan *worldview* Islam.

*Worldview* Islam adalah visi tentang realitas dan kebenaran terkait totalitas wujud, yaitu pandangan metafisik tentang apa yang tampak dan yang tak tampak (*ru'yat al-Islām li al-wujūd*).<sup>9</sup> Dua komponen penting dari istilah yang digunakan al-Attas untuk *worldview* Islam adalah *ru'yah* dan *al-wujūd*. Signifikansi kata yang pertama adalah bahwa ia bermakna komprehensivitas basis pembentukan *worldview* dalam Islam (baca: sumber-sumber pengetahuan). Tidak seperti kata *nazrah* yang bermakna spekulasi filosofis yang diformulasikan terutama berdasarkan observasi terhadap data pengalaman indrawi dan terhadap apa yang tampak,<sup>10</sup> kata *ru'yah* memiliki makna yang lebih umum, yaitu visi yang didasarkan atas semua sumber pengetahuan yang valid dalam Islam.<sup>11</sup>

Konstituen kedua yang signifikan dalam *worldview* Islam adalah *al-wujūd* yang—berbeda dengan *al-kawn* yang bermakna dunia pengalaman indrawi yang diciptakan<sup>12</sup>—bermakna wujud dengan seluruh totalitasnya, bukan hanya alam duniawi indrawi, tapi juga ukhrawi, bahkan Wujud Absolut. Oleh karena itu, Islam memmanifestasikan berbagai tradisi keilmuannya tanpa mengenal dikotomi metodologis dan epistemologis. Ilmu dalam Islam berkembang dengan metode tauhidik, yaitu dengan menggabungkan berbagai metode yang mungkin dan relevan (empiris, rasional, induksi, dan deduksi) tanpa penekanan yang eksekutif terhadap salah satunya.<sup>13</sup>

Sumber utama *worldview* Islam adalah wahyu yang diafirmasi oleh prinsip-prinsip intelektual dan intuitif. Maka, ciri utama *worldview* Islam adalah otentisitas yang merujuk pada finalitas pandangannya tentang realitas dan kebenaran yang mencakup seluruh aspek wujud dan kehidupan yang unsur-unsur funda-

<sup>9</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1. Bandingkan dengan Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, V. 6, (Kairo: Dār al-Ma'arif, T.Th.), 4465-4468.

<sup>11</sup> Elaborasi detail tentang hal ini baca Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 118 dst. Tentang makna leksikal *ru'yah*, bandingkan dengan Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, V. 3, 1537-1545.

<sup>12</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 1.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 3.

mentalnya bersifat permanen. Di antara unsur-unsur terpentingnya adalah konsep tentang Tuhan, wahyu, ciptaan, manusia, psikologi jiwa, pengetahuan, agama, kebebasan, nilai dan keutamaan, serta kebahagiaan,<sup>14</sup> yang kesemuanya berdampak signifikan konsep-konsep turunannya.<sup>15</sup> Komponen-komponen konseptual inilah yang kemudian melahirkan *worldview* Islam. Namun demikian, *worldview* Islam, sebagaimana di atas, tidak menegasikan, bahkan dalam banyak kasus tertentu, mengapresiasi keragaman pendapat. Karena itu diperlukan klarifikasi dan penjelasan tentang kriteria yang membatasi luasnya cakupan konseptual yang dapat dimasukkan dalam *worldview* Islam.

### Islamisasi<sup>16</sup>

Konsep Islamisasi (*Islamicity*) muncul untuk mengklarifikasi ilmu pengetahuan yang islami (sejalan dengan Islam) dan yang tidak, yang muncul sebagai respon<sup>17</sup> terhadap identitas peradaban Islam yang membedakannya dari Barat yang mendominasi dunia Islam.<sup>18</sup> Dengan berdasarkan pada definisi al-Attas tentang Islamisasi pengetahuan kontemporer, Alparslan menawarkan definisi Islamisasi bahwa sebuah ide, doktrin, disposisi, perilaku atau disiplin ilmiah adalah islami, hanya jika ia dikembangkan dari dan berasal secara langsung dari *worldview* Islam yang mencakup ragam penafsiran dalam konteksnya.

Keragaman interpretasi yang dimaksud dalam definisi di atas yang mencakup perbedaan yang terjadi dalam fikih, teologi, filsafat, metafisika, dan cabang pengetahuan lainnya, serta perubahan yang mungkin menyertainya, tidak pernah memengaruhi karakter dan peran elemen-elemen fundamental *worldview* itu sendiri, sehingga

---

<sup>14</sup> Konsep-konsep ini dijelaskan dengan memadai dalam karya al-Attas *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 4-5.

<sup>16</sup> Penjelasan tentang Islamisasi, kecuali dinyatakan sebaliknya, adalah elaborasi Alparslan Acikgenc, *ibid.*, 5-8. Islamisasi (*Islamicity*) merupakan derivasi dari kata sifat Islami (*Islamic*) yang digunakan untuk menyebut kesesuaian sesuatu dengan Islam.

<sup>17</sup> Davies mengidentifikasi tiga faktor yang mengharuskan dan memunculkan Islamisasi dalam bentuk modernnya yang disertai kesadaran identitas peradaban yang membedakannya dari Barat. Ketiga aspek itu adalah wahyu sebagai otoritas final, warisan intelektual Muslim, dan marginalitas (*sense of marginality*), Merryl Wyn Davies, *Rethinking Knowledge*, 232.

<sup>18</sup> Alparslan Acikgenc, *Islamic Science ...*, 5.

apa yang diproyeksikannya sebagai supersistem tidak berubah.<sup>19</sup> Karena itu, perbedaan yang terjadi dalam tradisi intelektual Islam adalah islami sejauh ia bersesuaian dengan aspek-aspek fundamental *worldview* Islam.<sup>20</sup> Pada tataran yang lebih praktis, dapat diusulkan distingsi antara *qaṭ'īyyāt* (elemen-elemen yang didasarkan pada teks yang pemaknaan dan transmisinya bersifat pasti) dan *zanniyyāt* (yang didasarkan pada teks yang pemaknaan dan atau transmisinya tidak pasti). Dengan demikian yang disebut pemikiran Islami mencakup spektrum yang luas dan memungkinkan secara teoritis—dan telah terjadi secara praktis—berbagai penafsiran yang berbeda selama masih berada dalam kerangka *qaṭ'īyyāt*—yang berada dalam wilayah derivatif-manusiawi.

### Islamisasi Pengetahuan Kontemporer

Al-Attas mendefinisikan Islamisasi sebagai “*the liberation of man first from magical, mythological, animistic, national—cultural tradition opposed to Islam, and then from secular control over his reason and his language*”.<sup>21</sup> Dalam definisi ini, al-Attas membedakan dua faktor Deislamisasi, yaitu tradisi nasional-kultural dan sekular. Yang menarik, untuk yang pertama, al-Attas memberi batasan “*opposed to Islam*”, sedangkan yang kedua tidak. Hal ini menyiratkan setidaknya dua hal. Pertama adalah kenyataan bahwa tidak semua aspek tradisi nasional-kultural bertentangan dengan Islam.<sup>22</sup>

Kedua bahwa kontrol sekular secara definisi bertentangan dengan Islam dan bahwa pengaruhnya yang dibawa oleh peradaban Barat yang saat ini dominan harus dihadapi secara

<sup>19</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena ...*, 37.

<sup>20</sup> Dalam konteks ini, penting untuk menyadari distingsi antara perspektif Islam arketip dan derivatif. Yang pertama adalah makna yang tersimpan dalam al-Qur'an saja dan terlepas dari penafsir, sedang yang kedua adalah pemahaman yang berdasarkan dan diderivasi dari perspektif yang pertama. Alparslan Acikgenc, “A Concept of Philosophy in the Qur'anic Context”, *the American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 11, No. 2, summer 1994, 160. Hal ini juga disebutkan oleh Davies sebagai salah satu ciri epistemologis tradisi Islam yang menekankan bahwa hanya Tuhan Yang Maha Tahu segalanya, sedangkan manusia hanya berusaha melakukan yang terbaik yang dapat dilakukannya.

<sup>21</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, 44.

<sup>22</sup> Seperti konsep *'urf* yang dalam tradisi fikih merupakan mekanisme akomodatif legal-epistemologis terhadap keragaman kultural yang tidak bertentangan dengan Islam, baca Alparslan Acikgenc, *the Impact of The Concept of 'Urf (Local Culture) in Islamic Legal Philosophy on Multi Cultural Harmony and World Peace*, didownload dari [http://www.iosworld.org/download/Impact\\_of\\_Urf.pdf](http://www.iosworld.org/download/Impact_of_Urf.pdf). Pada 25-Mei-2013 20:16.

khusus. Dari aspek kedua ini, muncul penekanan khusus terhadap Desekularisasi yang merupakan langkah awal Islamisasi, yaitu Dewesternisasi. Dalam hal ini sudah terkandung potensi Islamisasi semua hasil peradaban non-Islam.

Islamisasi, dengan demikian, adalah proses yang bermula sejak Islam itu sendiri ada, yang dalam kontak dengan sistem pemikiran dan kultural non-Islami (baca: bertentangan dengan Islam) adalah mekanisme yang dengannya setiap Muslim melakukan proses seleksi. Setiap usaha perubahan berdasarkan pada Islam adalah Islamisasi. Dipahami demikian, proses Islamisasi terjadi sejak Islam ada dalam pentas sejarah dan ia mencakup seluruh aspek kehidupan, mengikuti universalitas dan komprehensivitas Islam itu sendiri.

Secara praktis, Islamisasi dimulai dengan Islamisasi bahasa, karena ia saling terkait dan saling tergantung dengan pemikiran dan nalar dalam memproyeksikan cara pandang seseorang tentang realitas. Islamisasi bahasa, karenanya, membuahkan Islamisasi pemikiran dan nalar.<sup>23</sup> Hal ini telah diteladankan oleh al-Qur'an sendiri ketika mengislamkan bahasa Arab, sehingga ia tidak lagi bahasa Arab yang dikenal dan digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam (*Jāhiliyyah*).

Dalam konteks pengetahuan kontemporer, yang didominasi oleh Barat dengan seluruh sistem nilainya yang sekuler, diperlukan usaha Islamisasi pengetahuan kontemporer (*Islamization of present-day knowledge*).<sup>24</sup> Usaha ini sebagaimana yang diformulasikan al-Attas terdiri dari dua langkah, Dewesternisasi dan Islamisasi. Yang disebut terlebih dahulu adalah usaha untuk mengidentifikasi dan mengisolasi elemen-elemen yang menjadi konstitusi peradaban Barat dari pengetahuan yang dikaji, yang akan mengubah bentuk dan nilai konseptual dan penafsiran terhadap objek yang dikaji.<sup>25</sup> Langkah ini mensyaratkan pemahaman yang memadai tentang *worldview* Islam dan objek pengetahuan yang akan diislamisasi, dengan seluruh andaian dan nilai yang menyertainya.

Langkah selanjutnya adalah memasukkan elemen-elemen dan konsep kunci Islam ke dalam pengetahuan yang telah

<sup>23</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, 45-46.

<sup>24</sup> Penggunaan istilah pengetahuan kontemporer (*present-day knowledge*) ini signifikan karena yang menjadi objek dari Islamisasi yang diajukan al-Attas adalah pengetahuan modern sebagaimana ia diajarkan dan disebarakan saat ini.

<sup>25</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, 137-138.



disterilkan dari karakteristik Barat sekuler. Hal ini akan membuat pengetahuan itu menjadi sesuai dengan fungsi dan tujuan alamiah pengetahuan itu dan membuatnya menjadi pengetahuan yang sebenarnya (baca: sesuai dengan fitrah).<sup>26</sup>

Kesesuaian dengan fitrah, jika dilihat dari sudut pandang sekuler, hanya merupakan penafsiran alternatif tentang pengetahuan yang sarat dengan nilai dan konsep yang merefleksikan *worldview* yang berbeda, yang karenanya, belum tentu merupakan pengetahuan yang benar. Namun pengetahuan yang demikian, yang dapat memenuhi tujuan pengetahuan manusia adalah pengetahuan yang sebenarnya.<sup>27</sup>

### Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Dalam sosiologi Barat yang dimulai oleh August Comte, terdapat dua kecenderungan yang berbeda dan bertentangan. Pertama adalah para sosiolog positivis-empiris yang berhasrat untuk menjadikan sosiologi sama dengan ilmu-ilmu alam dalam standar saintifik dan metodologis. Kelompok ini berpendapat bahwa dalam fenomena manusiawi terdapat keteraturan dan pola-pola tertentu yang serupa dengan keteraturan hukum alam. Tujuan sosiologi, karena itu, adalah menemukan pola-pola itu dalam masyarakat, sebagaimana tujuan fisika adalah menemukan hukum alam yang bersifat stabil dan deterministik. Termasuk dalam kelompok ini adalah August Comte, Herbert Spencer, John Stuart Mill, Emile Durkheim, dan Vilfredo Pareto.<sup>28</sup> Pendekatan ini dipengaruhi oleh semangat sains, khususnya fisika klasik yang mekanistik-deterministik.

Tren lainnya diwakili oleh Max Weber dan mereka yang berpendapat bahwa sosiologi adalah sains tentang tindakan sosial yang harus diuraikan dengan memahami makna-makna interpretif yang dilekatkan pelaku tindakan pada lingkungannya. Karena makna yang diberikan oleh pelaku tindakan sosial tidak dapat diobservasi oleh indra, maka sosiologi tidak dapat tunduk terhadap

<sup>26</sup> *Ibid.*, 162-163.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>28</sup> Ilyas Ba-Yunus, "Contemporary Sociology: an Islamic Critique", dalam *Islam: Source and Purpose of Knowledge Proceedings and Selected Papers of Second Conference on Islamization of Knowledge 1402 AH/1982 AC*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1988), 275-276.

kaidah ilmiah yang semata-mata bersifat empiris. Menurut Weber, sosiologi, sebagai ilmu budaya, secara mendasar berbeda dari ilmu-ilmu kealaman.<sup>29</sup>

Perbedaan pendekatan ini tampak dalam misalnya, definisi agama. Menurut Durkheim yang menginterpretasikan agama semata-mata secara sosiologis, agama adalah sistem kepercayaan dan ritual dengan referensi pada yang (dianggap) sakral, yang berfungsi mengikat manusia dalam kelompok-kelompok sosial.<sup>30</sup>

Pendekatan lainnya, yang menyetujui pandangan Weber tentang masyarakat, mendefinisikan agama sebagai seperangkat jawaban yang koheren untuk dilema eksistensial manusia; seperti kelahiran, sakit, atau kematian, yang membuat dunia bermakna. Definisi demikian berkonsekuensi bahwa semua manusia adalah religius, karena semuanya dihadapkan pada persoalan-persoalan eksistensial semacam itu.<sup>31</sup>

Mannheim, yang menjadi subjek tulisan ini, selain dipengaruhi oleh positivis-deterministik melalui Karl Marx, juga terlebih dipengaruhi oleh gagasan Max Weber yang menekankan pada signifikansi pemahaman akan nilai dalam pengetahuan manusia.

Dari sudut pandang lain, dalam sosiologi terdapat tiga perspektif besar yang masing-masing memiliki kekhasan dalam cara memandang pola interaksi masyarakat yang juga berfungsi sebagai paradigma teoretis. Yang pertama adalah Interaksionisme Simbolis, yang memandang masyarakat dalam simbol-simbol dan detail kehidupan sehari-hari, makna simbol-simbol itu dan pola interaksi individu masyarakat satu dengan yang lain. Karena itu, mengikuti pandangan Weber, yang penting dalam perspektif ini adalah makna-makna yang dilekatkan oleh setiap individu dan kelompok terhadap apa yang dikerjakan menurut subjektivitas masing-masing.

Bagi para kritikusny, Interaksionisme Simbolis dianggap terlalu fokus terhadap aspek mikro masyarakat, seraya cenderung

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 276.

<sup>30</sup> Bila definisi ini diterima, agama dapat mencakup institusi sosial apapun yang memiliki fungsi integratif dan rujukan pada yang (dianggap) sakral, seperti negara atau klub sepakbola.

<sup>31</sup> Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology*, (London: Penguin Books, Cet. 3, 1994), 356-357.

mengabaikan aspek makro darinya.<sup>32</sup> Perspektif ini menekankan pada pemahaman makna yang dilekatkan oleh individu maupun kelompok terhadap simbol yang ada maupun diciptakan dalam masyarakat.

Kedua adalah Fungsionalisme yang memandang masyarakat sebagai organisme yang komponennya saling mempengaruhi. Kesalingterpengaruhannya ini seringkali dipahami dalam kerangka teori evolusi. Durkheim misalnya, mengatakan bahwa praktik keagamaan paling tepat dipahami sebagai upaya untuk meneguhkan integritas dan stabilitas masyarakat tertentu.<sup>33</sup> Pandangan ini, dengan demikian, yang menekankan keutuhan masyarakat di mana setiap elemen di dalamnya saling memengaruhi satu sama lain, memandang masyarakat dalam perspektif makro.

Sudut pandang ketiga adalah Teori Konflik. Berbeda dengan dua yang disebut terlebih dahulu, teori konflik menekankan aspek negatif dari masyarakat dengan memandang bahwa interaksi sosial yang terjadi dalam masyarakat didominasi oleh konflik kepentingan antara faksi-faksi yang saling bertentangan dan tidak setara di dalamnya.<sup>34</sup> Perspektif ini mewarisi pandangan Marxian yang selalu melihat fenomena sosial kerangka pertentangan kelas. Ia tidak melihat sisi positif dari pola-pola perkembangan yang mungkin terjadi dalam masyarakat.

## Makna Masyarakat dan Pengetahuan

Mannheim memulai kajiannya tentang kaitan masyarakat dan pengetahuan dari konteks studi tentang politik, yang memang menjadi tujuan penulisan karya utamanya. Pentas politik demokrasi modern, baginya, adalah tempat di mana determinasi sosial dan eksistensial pemikiran lebih mudah terlihat. Berbagai alat teoretis yang digunakan dalam pertarungan politik dengan jelas menunjukkan akar sosial dari teori itu. Karena di situlah, motivasi kolektif bawah sadar yang mendorong terbentuknya teori muncul.<sup>35</sup> Namun dengan mengambil jalan ini, dia terjebak secara

---

<sup>32</sup> George D. Zgourides and Christie S. Zgourides, *Sociology*, (Foster City: IDG Books Worldwide, 2000), 9-11.

<sup>33</sup> Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, dan Bryan S. Turner, *the Penguin...*, 176.

<sup>34</sup> Steve Bruce dan Steven Yearley, *the Sage Dictionary of Sociology*, (London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2006), 46-47.

<sup>35</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia ...*, 35.

tidak sadar oleh konteks sosial yang sangat spesifik, yaitu masyarakat akademik Barat sekuler materialistik.<sup>36</sup>

Konsep kunci dalam pemikiran Mannheim adalah ideologi dan utopia. Ia mendefinisikan yang pertama sebagai “konsep yang muncul dari konflik politik, yaitu ketika pola pikir kelompok yang berkuasa menjadi sedemikian terikat dengan kepentingan dalam sebuah situasi yang membuat mereka tidak lagi mampu melihat fakta tertentu yang akan menghilangkan kekuasaan mereka”.<sup>37</sup> Sedangkan utopia merupakan kebalikan darinya, yaitu “kelompok tertindas yang secara intelektual sangat menginginkan perubahan kondisi sosial sehingga tanpa disadari mereka hanya melihat elemen-elemen yang mengharuskan perubahan itu”.

Orientasi pemikiran utopis tidak mampu menganalisis dengan tepat kondisi masyarakat secara objektif, alih-alih mereka, dalam pikiran, sudah membayangkan perubahan yang akan terjadi dalam masyarakat. Mentalitas bawah-sadar utopis, yang didorong oleh representasi harapan dan kehendak bertindak, menyembunyikan aspek tertentu dari realitas sosial. Ia berpaling dari segala sesuatu yang mungkin mengguncang keyakinan dan keinginannya untuk mengubah keadaan.<sup>38</sup> Dari definisi dua konsep ini terlihat jelas pengaruh Marx terhadap Mannheim, dalam caranya mendefinisikan lokasi sosial tertentu dan pengaruhnya terhadap orientasi pemikiran yang mengikutinya. Namun demikian, pandangan Mannheim berbeda dari teori Marxis dalam dua hal penting. Pertama, dia menjadikan lokasi sosial non-ekonomi sebagai kemungkinan landasan ideologis, yang dicontohkan dengan ideologi-ideologi politik yang ada pada masanya yang tidak selalu didefinisikan oleh kelas ekonomi *ala* Marxian.

Kedua, Mannheim menolak klaim Marxian yang memastikan keberakhiran pertarungan kelas-kelas ekonomi dengan kemenangan kaum proletar. Dalam hal ini, Mannheim memilih untuk tidak memberikan preferensi historis kepada proletar.<sup>39</sup> Dengan demikian,

<sup>36</sup> Mohammad H. Tamdgidi, “Ideology and Utopia in Mannheim: Towards the Sociology of Self-Knowledge,” *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 1: Iss. 1, 2002, 127-128.

<sup>37</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia ...*, 36.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> David Kettler, Colin Loader, dan Volker Meja, *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber Retrieving a Research Programme*, (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008), 5; S. N. Eisenstadt, “the Classical Sociology of Knowledge and Beyond”, *Minerva*, Vol. 25, Issue 1-2, 1987, 78.

dalam konstruk pemikiran sosiologis Mannheim, pengetahuan dipengaruhi oleh ruang-ruang sosial di mana pemikiran itu muncul. Dari bacaan yang dilakukannya, ia menyarankan bahwa ruang sosial yang dimaksud didominasi oleh preferensi dan posisi politik seseorang yang darinya ia memandang realitas.

Di antara tujuan sosiologi pengetahuan adalah untuk mediasi antara posisi sosial yang beragam sehingga melahirkan sudut pandang yang holistik. Sintesis berbagai sudut pandang ini tidak menafikan masing-masing perspektif yang saling bertentangan. Alih-alih, ia dapat menyediakan rujukan yang sama untuk mengakumulasi dan tawar menawar ragam alternatif yang tersedia. Misalnya, posisi sosial seorang sosialis memungkinkan dia untuk melihat mekanisme eksploitasi ekonomi, sedangkan seorang liberal berada pada posisi sosial yang lebih baik untuk melihat bahaya kekuasaan negara yang opresif.<sup>40</sup>

### Relasionisme

Aspek penting dari sosiologi pengetahuan Mannheim yang menjadi fokus dari tulisan ini, adalah apa yang dinamakan sebagai relasionisme. Dalam sosiologi modern, hubungan antara agen sosial dan dunia yang melingkupinya bukanlah hubungan antara subjek yang berkesadaran dan objek, yang saling independen, melainkan hubungan keterlibatan ontologis atau kesaling-pemilikan.<sup>41</sup> Artinya, makna yang dicerap subjek tentang objek bukanlah sesuatu yang bersifat inheren berada dalam objek, melainkan hasil dari dialog antara keduanya.

Dipahami demikian, relasionisme serupa dengan relativisme. Namun Mannheim membedakan keduanya. Relativisme, baginya, adalah produk dari prosedur historis sosiologis modern berdasarkan asumsi bahwa seluruh pemikiran historis terkondisikan oleh posisi seorang pemikir dalam kehidupan, ditambah dengan teori pengetahuan kuno yang menekankan pada karakter statis pengetahuan seraya mengabaikan kesaling-pengaruhannya antara kondisi sosial dan bentuk pemikiran. Pemikiran semacam ini menggiring pada penolakan semua bentuk pengetahuan yang

<sup>40</sup> David Kettler, Colin Loader, dan Volker Meja, *Karl Mannheim ...*, 6.

<sup>41</sup> Charalambos Tsekeris, "Relationalism in Sociology: Theoretical and Methodological Elaborations", *Facta Universitatis*, Vol. 9, No. 1, 2010, 140.

bergantung pada sudut pandangan subjektif dan situasi sosial orang yang mengetahui yang karena itu bersifat relatif.<sup>42</sup>

Relativisme yang hendak dihindari Mannheim adalah yang lahir dari kesadaran akan karakter kondisionalitas pengetahuan historis yang diobjektivikasi menjadi epistemologi yang statis dan tidak berubah. Relativisme semacam ini memustahilkan tercapainya kebenaran, bahkan dalam level sosial.

Untuk melampaui relativisme ini, tugas sosiologi pengetahuan adalah berusaha memformulasikan epistemologi yang bersifat tentatif, yaitu dengan mengafirmasi teori pengetahuan yang mempertimbangkan karakter relasional pengetahuan, dari sekadar sifat relatif umum pengetahuan.

Asumsi yang melandasi pemahaman relasionistik terhadap pengetahuan adalah asumsi bahwa terdapat ranah pemikiran di mana kebenaran absolut, yang berada terpisah dari nilai dan sudut pandang subjek yang mengetahui dan terlepas dari konteks sosial, adalah tidak mungkin. Jika hal ini diterima, persoalan selanjutnya adalah bagaimana membedakan kebenaran dan kesalahan dalam konteks pengetahuan yang relasional tersebut. Solusi untuk persoalan ada pemilihan sudut pandang sosial yang memungkinkan untuk mencapai kebenaran optimal.<sup>43</sup> Pandangan relasionalistik tentang pengetahuan, seperti relativisme, mengafirmasi kondisionalitas pengetahuan manusia, namun, tidak seperti relativisme, ia menekankan bahwa kebenaran sosial dapat dicapai dengan mencarinya dalam dialektika antara pandangan-pandangan yang ada pada seting sosial tertentu.<sup>44</sup>

Mengutip Mannheim, relasionisme bermakna bahwa *“all of the elements of meaning in a given situation have reference to one another and derive their significance from this reciprocal interrelationship in a given frame of thought. Such a system of meanings is possible and valid only in a given type of historical existence, to which, for a time, it furnishes appropriate expression.”*<sup>45</sup> Perubahan kondisi sosial juga

---

<sup>42</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia ...*, 70.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 70-71.

<sup>44</sup> Perbedaan relativisme dan relasionisme di atas dapat dibandingkan pernyataan bahwa semua sistem nilai relatif dan masing-masing benar pada batas-batasnya dan pernyataan bahwa, seraya mengakui kondisionalitas masing-masing nilai, kebenaran sosial dapat dicapai dengan mempertimbangkan sistem-sistem nilai itu.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 76.

akan membawa perubahan pada sistem nilai yang lahir dalam kondisi sosial itu.

Hal yang sama juga terjadi pada pengetahuan. Semua pengetahuan tentang objek tertentu pendekatannya dipengaruhi oleh karakter objek itu. Namun, bagaimana objek itu dipahami tergantung pada karakter orang yang mengkajinya. Persepsi yang disusun dan diorganisasikan dalam formulasi ilmiah—yang merupakan syarat kemunculan pengetahuan—tergantung pada kerangka rujukan (*frames of reference*) yang tersedia pada momen historis tertentu. Karena itu, konsep, diskursus, dan arah tujuan pengetahuan tergantung pada situasi sosio-historis anggota kelompok intelektual yang bertanggung jawab atas perkembangan sebuah disiplin pengetahuan.<sup>46</sup> Mannheim menyatakan, dalam analisis terakhir, bahwa usaha untuk menemukan ide-ide yang tidak berubah dan absolut merupakan suatu hal yang amat diragukan manfaatnya. Ia menyarankan, alih-alih melakukan hal itu, lebih baik dalam konteks ilmiah berpikir secara dinamis-relasional daripada statis.<sup>47</sup>

### Evaluasi Islamik Sosiologi Pengetahuan

Asumsi dua tren sosiologis, sebagaimana diringkaskan di atas, sekalipun secara metodologi bertentangan, dari sudut pandang Islam memiliki kesamaan. Keduanya memandang bahwa manusia dan lingkungannya, sosial dan natural, saling terpisah, dan boleh jadi, berhadapan.<sup>48</sup> Manusia Barat, dengan pengetahuannya berhasrat untuk menguasai alam dan masyarakat.<sup>49</sup>

Dari sudut pandang Islam, manusia dan lingkungan yang mengitarinya tidak dipahami sebagai dua entitas yang terpisah dan saling berhadapan. Keduanya adalah ciptaan Allah SWT. Alih-alih berhadap-hadapan, manusia dan lingkungannya berasal dari sumber ontologis yang sama, yang menciptakan keduanya dalam harmoni. Harmoni ini membuat posisi ekstrem para sosiolog menjadi tidak beralasan.<sup>50</sup> Penyimpulan-penyimpulan simplistik yang muncul dari asumsi keberhadapan manusia dan

<sup>46</sup> *Ibid.*, 76-77.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>48</sup> Ilyas Ba-Yunus, "Contemporary Sociology:...", 276-277.

<sup>49</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, 155.

<sup>50</sup> Ilyas Ba-Yunus, "Contemporary Sociology:...", 277.

lingkungannya, dengan demikian, harus dihindari dalam kajian sosiologi islami.

Penyimpulan yang mengabaikan pada faktor-faktor non-sosiologis, seperti yang tampak pada definisi agama yang didekati secara positivis-deterministik di satu sisi dan interpretif di sisi lain, tidak dapat menjelaskan fenomena sosiologis manusia secara utuh dan memadai, mengingat pengaruh faktor-faktor itu yang signifikan dalam kehidupan sosial manusia. Penjelasan positivistik maupun interpretif terhadap agama tidak dapat menjelaskan pengertian *dīn* sebagaimana dipahami dalam Islam.<sup>51</sup>

Perbedaan ini disebabkan peradaban Barat tidak mengakui Realitas Tunggal untuk menetapkan visinya, kitab suci yang valid yang menjadi rujukan, dan manusia teladan yang kata, tindakan, dan seluruh kehidupannya dapat dijadikan teladan dalam kehidupan.<sup>52</sup> Dimensi penting manusia yang selalu absen dalam kajian sains Barat adalah spiritualitas manusia, yang dalam Islam menempati posisi yang sentral.<sup>53</sup> Karena itu, sosiologi Islam, di samping melakukan pembacaan sosiologis terhadap masyarakat, harus mempertimbangkan aspek-aspek lainnya berdasarkan *worldview* Islam.

Perhatian Mannheim pada kondisionalitas pengetahuan manusia dalam lokasi-lokasi sosial membuatnya abai terhadap kemungkinan pengetahuan tentang nilai dan realitas sosial yang absolut. Di samping itu, preferensinya terhadap posisi politik seseorang, alih-alih ekonomi ala Marxian, justru lebih merefleksikan kondisi yang dihadapi Mannheim saat itu.

Absennya unsur-unsur wahyu yang benar dalam peradaban Barat memaksa mereka, tidak terkecuali Mannheim dalam hal ini, untuk memusatkan pencarian kebenaran dalam kesejarahan dan subjektivitas manusia. Yang menarik untuk dicatat adalah bahwa Mannheim sendiri menyatakan bahwa solusi final untuk persoalan dikotomi subjek-objek dalam epistemologi hanya mungkin dilakukan oleh agen ekstramanusia, yang, menurut Mannheim, telah gagal berfungsi dan terjebak ilusi tentang kebenaran absolut.<sup>54</sup> Tentu

<sup>51</sup> Lebih detail tentang *dīn*, baca Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, 41.

<sup>52</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, 155-156.

<sup>53</sup> Ibrahim A. Ragab, "Islamic Perspectives on Theory Building in the Social Sciences", *the American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 10, No. 1, Spring 1993, 15.

<sup>54</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia ...*, 13-14.



saja pernyataan ini valid sejauh menyangkut peradaban Barat, di mana apa yang disebut sebagai wahyu sejatinya tidak terlepas dari historisitas manusia.

Dalam perspektif Islam apa yang disebut Mannheim sebagai relasionisme tidak berbeda dengan relativisme, sejauh menyangkut pengetahuan absolut. Dia hanya berpindah dari apa yang bisa disebut sebagai relativisme filosofis menjadi relativisme sosiologis, dalam pengertian historis-metodologis.<sup>55</sup> Relasionisme, dengan demikian, adalah sebetuk relativisme yang dimodifikasi sebagai metodologi pembacaan sosiologis-historis, tanpa menghilangkan karakternya yang anti-absolut.

Berbeda dengan relasionisme Mannheim, dalam Islam, pengenalan dan pengakuan terhadap kesejarahan manusia tidak mesti berimplikasi relativitas—baik dipahami sebagai relasionisme atau relativisme murni—pengetahuan yang dimilikinya sesuai dengan kondisi sosio-historis, seraya menolak kemungkinan tercapainya pengetahuan yang universal. Hal ini karena dalam Islam, meskipun pengetahuan berada dalam diri manusia yang relatif, dia adalah pemberian Allah SWT. Karenanya, ulama dalam Islam sepakat untuk menolak relativisme epistemologis dan seluruh konsekuensinya. Pengetahuan dalam epistemologi Islam, setelah dibersihkan dari keraguan, dugaan, dan juga pengaruh negatif dari berbagai kepentingan manusia, adalah bersifat universal.<sup>56</sup>

## Penutup

Melalui paparan di atas, telah berusaha ditunjukkan tentang bagaimana sosiologi pengetahuan dapat diislamisasi. Pertama dengan menunjukkan konsep-konsep yang dijiwai oleh peradaban Barat, yaitu relasionisme, yang bertentangan dengan pandangan Islam tentang kemungkinan tercapainya pengetahuan yang absolut. Gagasan sosiologis tentang masyarakat ini kemudian diganti dengan pandangan yang lebih komprehensif tentang realitas sosial dan

<sup>55</sup> Peter Farago, "Relativism in the Sociology of Knowledge", *Periodica Polytechnica*, Vol. 10, No. 1, 2002, 180.

<sup>56</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Dewesternisation and Islamisation: Their Epistemic Framework and Final Purpose*, dalam Noritah Omar, Washima Che Dan, Jason Sanjeev Ganesan dan Rosli Talif, *Critical Perspectives on Literature and Culture in the New World Order*, (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010), 9.

kaitannya dengan pengetahuan manusia. Fakta historisitas manusia tidak menyebabkan pengetahuan absolut menjadi tidak mungkin. Alih-alih, ia adalah mungkin sejauh prosedur untuk mencapainya dijalani dengan benar.[]

#### Daftar Pustaka

- Abercrombie, Nicholas. Stephen Hill dan Bryan S. Turner. 1994. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books.
- Acikgenc, Alparslan. 1994. "A Concept of Philosophy in the Qur'anic Context". *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 11.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Islamic Science Towards a Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Bruce, Steve. Steven Yearley. 2006. *The Sage Dictionary of Sociology*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Davies, Meryll Wyn. 1991. "Rethinking Knowledge: Islamization and the Future". *Futures*. Vol. 23.
- Eisenstadt, S. N. 1987. "The Classical Sociology of Knowledge and Beyond". *Minerva*, Vol. 25.
- Farago, Peter. 2002. "Relativism in the Sociology of Knowledge". *Periodica Polytechnica*, Vol. 10.
- Ibnu Manzur. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Kettler, David. Colin Loader dan Volker Meja. 2008. *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber Retrieving a Research Programme*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Mannheim, Karl. 1954. *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge*. Terj. Louis Wirth dan Edward Shils. London: Routledge and Kegan Paul.
- Omar, Noritah. dkk. 2010. *Critical Perspectives on Literature and Culture in the New World Order*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Tsekeris, Charalambos. 2010. "Relationalism in Sociology: Theoretical and Methodological Elaborations". *Facta Universtitatis*. Vol. 9, No. 1.
- Zgourides, George D. dan Christie S. Zgourides. 2000. *Sociology*. Foster City: IDG Books Worldwide.