
**MELAWAN LIBERALISASI PENGETAHUAN KONTEMPORER;
MENJAJAKI KEMUNGKINAN ISLAMISASI SOSIOLOGI
PENGETAHUAN**

MUHAMMAD IMDAD

Abstract

Muhammad Imdad
Universitas Ibn Khaldun

Email
jurnal@ppsuka.ac.id

Diantara jalan masuk liberalisasi pendidikan adalah liberalisasi pengetahuan. Salah satu perangkat intelektual penting untuk melakukan hal yang disebut terakhir adalah sosiologi pengetahuan, yang mengasumsikan historisitas semua pengetahuan. Ia ditujukan untuk memahami asal-mula sosial dari pengetahuan tertentu. Telihat di sini karakter antroposentris dari sosiologi pengetahuan. Tulisan ini ditujukan untuk membedah pemikiran salah satu penggagas utama sosiologi pengetahuan, Karl Mannheim, dengan membacanya dalam terang gagasan islamisasi pengetahuan, terutama sebagaimana digagas oleh S.M.N. al-Attas. Dari pembacaan ini diharapkan dapat ditunjukkan beberapa poin yang dapat menjadi pijakan bagi islamisasi sosiologi pengetahuan.

Keywords : liberalisasi, islamisasi, sosiologi

A. Pendahuluan

Salah satu persoalan “abadi” dalam diskursus tentang pengetahuan secara umum adalah pertanyaan tentang objektivitas. Ragam jawaban ditawarkan oleh berbagai disiplin 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, disamping 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.¹ 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*”.² 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 memengaruhinya. Di samping itu, sebagaimana ditunjukkan oleh Davies, perdebatan dalam sosiologi pengetahuan seringkali dijadikan justifikasi oleh banyak kalangan umat Islam untuk melakukan perpindahan paradigma.³ Al-Attas, penggagas Islamisasi yang menjadi subjek kajian tulisan ini, yang 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

¹ Kata pengantar dalam Karl Mannheim, *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge*, terj. Louis Wirth dan Edward Shils, (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), h. xxvii-xxviii.

² *Ibid.*, h. 2.

³ Meryll Wyn Davies, *Rethinking Knowledge: Islamization and the Future, Futures*, vol. 23, issue 3, April 1991, h. 245.

perspektif peradaban tertentu.⁴ 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, dan Latin, Jerman, Celtic dan Nordik.⁵

Sosiologi pengetahuan adalah salah satu perangkat intelektual yang sering digunakan untuk melepaskan tradisi keilmuan Islam dari karakter religiusnya. Karena itu, salah satu respon yang dapat diajukan terhadap liberalisasi pengetahuan dan, karena itu, liberalisasi pendidikan adalah mengkaji secara kritis sosiologi pengetahuan dalam terang konsep islamisasi pengetahuan.

Tulisan ini mencoba untuk menjajaki kemungkinan penerapan Islamisasi pengetahuan kontemporer,

seperti yang digagas al-Attas dan dilengkapi dengan konsep Islamisasi yang digagas oleh cendekiawan lain, terhadap sosiologi pengetahuan sebagaimana yang digagas oleh Karl Mannheim dan dikembangkan oleh sosiolog lain. Untuk melakukan hal ini, terlebih dulu akan dipaparkan pengertian Islamisasi pengetahuan kontemporer dengan memetakan dan menganalisisnya secara ringkas. Di bagian selanjutnya, paparan ringkas tentang sosiologi dan sosiologi pengetahuan—khususnya keterkaitan pengetahuan dan masyarakat—akan dilakukan. 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 dalam tulisan ini.

B. Pembahasan

1. Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer; *Islamic Worldview*

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.

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

⁵*Ibid.*, h. 134.

Pertama, fakta bahwa Islam adalah *din* yang meliputi seluruh aspek kehidupan, yang, tentu saja, mencakup kehidupan keilmuannya. Kedua, kenyataan bahwa Islam adalah agama dakwah⁶ yang mengharuskan setiap Muslim untuk melakukan Islamisasi dalam setiap aspek kehidupannya. Totalitas kehidupan Muslim idealnya mencerminkan pandangan-hidup yang diproyeksikan oleh Islam.⁷ 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.⁸ Setiap struktur ilmu dari sebuah peradaban akan merefleksikan *worldview* unik yang menjadi identitas peradaban itu. Ilmu Islam, dengan demikian, adalah pengetahuan yang berkembang dalam dan memancarkan *worldview* Islam (*worldview of Islam*).

Worldview Islam adalah visi tentang realitas dan kebenaran tentang totalitas wujud, yaitu pandangan metafisik tentang apa yang tampak dan yang tak tampak (*ru'yat al-islam li al-wujud*).⁹ Dua komponen penting dari istilah yang digunakan al-Attas untuk *worldview* Islam adalah *ru'yah* dan *al-wujud*. Signifikansi kata yang pertama adalah bahwa ia bermakna komprehensivitas basis pembentukan *worldview* dalam Islam (baca: sumber-sumber pengetahuan). Tidak seperti kata *nazrat* yang bermakna spekulasi filosofis yang diformulasikan terutama berdasarkan observasi terhadap data pengalaman inderawi dan terhadap apa yang tampak,¹⁰ kata *ru'yah* memiliki

⁶Sebaliknya, dalam konteks agama Budha 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*, h. 133-134.

⁷Aspek-aspek fundamental cara-pandang Islam dielaborasi oleh al-Attas dalam *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* yang di dalamnya al-Attas menjelaskan tentang konsep *din*, 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), h. 21-23.

⁸Alparslan Acikgenc, *Islamic Science ...*, h. 8-9.

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

¹⁰*Ibid.*, h. 1. Bandingkan Abu al-Fadl Muhammad bin Mukarram ibn Manzbur, *Lisan al-Arab*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), v. 6, h. 4465-4468.

makna yang lebih umum, yaitu visi yang didasarkan atas semua sumber pengetahuan yang valid dalam Islam.¹¹ Konstituen kedua yang signifikan dalam *worldview* Islam adalah *al-wujud* yang—berbeda dengan *al-kawn* yang bermakna dunia pengalaman inderawi yang diciptakan¹²—bermakna wujud dengan seluruh totalitasnya, bukan hanya alam duniawi inderawi, tapi juga ukhrawi, bahkan Wujud Absolut. Karena itu dalam Islam, yang termanifestasi dalam berbagai tradisi keilmuannya, tidak dikenal 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.¹³

Sumber utama *worldview* Islam adalah Wahyu yang diafirmasi oleh prinsip-prinsip intelektual dan intuitif. Karena itu, ciri utama *worldview* Islam otentisitas dan finalitas yang merujuk

pada finalitas pandangannya tentang realitas dan kebenaran yang mencakup seluruh aspek wujud dan kehidupan yang unsur-unsur fundamentalnya bersifat permanen. Diantara unsur-unsur terpentingnya adalah konsep tentang Tuhan, Wahyu, ciptaan, manusia, psikologi jiwa, pengetahuan, agama, kebebasan, nilai dan keutamaan dan kebahagiaan,¹⁴ yang kesemuanya berdampak signifikan konsep-konsep turunannya.¹⁵ Komponen-komponen konseptual inilah yang kemudian melahirkan *worldview* Islam. Namun demikian, *worldview* Islam, sebagaimana diatas, tidak menegasikan, bahkan dalam banyak kasus tertentu, mengapresiasi keragaman pendapat. Karena itu perlu diperlukan klarifikasi dan penjelasan tentang kriteria yang membatasi luasnya cakupan konseptual yang dapat dimasukkan dalam *worldview* Islam.

A) Islamisitas¹⁶

¹¹Elaborasi detail tentang hal ini baca Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, h. 118 dst. Tentang makna leksikal *ru'yah*, bandingkan Abu al-Fadl Muhammad bin Mukarram ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, v. 3, h. 1537-1545.

¹²Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, h. 1.

¹³*Ibid.*, h. 3.

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

¹⁵*Ibid.*, h. 4-5.

¹⁶ Penjelasan tentang Islamisitas, kecuali dinyatakan sebaliknya, adalah elaborasi Alparslan Acikgenc, *ibid.*, h. 5-8. Islamisitas (*Islamicity*) merupakan derivat nominal dari kata sifat Islami (*Islamic*) yang digunakan untuk menyebut kesesuaian sesuatu dengan Islam.

Kriteria ini didiskusikan sebagai problem Islamitas (*Islamicity*). Konsep ini muncul untuk mengklarifikasi, dalam konteks ilmu, pengetahuan yang Islami (sejalan dengan Islam) dan yang tidak, yang muncul sebagai respon¹⁷ terhadap identitas peradaban Islam yang membedakannya dari Barat yang mendominasi dunia Islam.¹⁸ Dengan berdasar definisi al-Attas tentang Islamisasi pengetahuan kontemporer, Alparslan menawarkan definisi Islamitas 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 diatas yang mencakup perbedaan yang terjadi dalam fiqh, teologi, filsafat, metafisika, dan cabang pengetahuan lainnya, serta perubahan yang mungkin menyertainya, “tidak pernah memengaruhi dan

¹⁷Davies 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 marjinalitas (*sense of marginality*). Meryll Wyn Davies, *Rethinking Knowledge*, h. 232.

¹⁸AlparslanAcikgenc, *Islamic Science ...*, h. 5.

karakter dan peran elemen-elemen fundamental worldview itu sendiri, sehingga apa yang diproyeksikannya sebagai supersistem tidak berubah”¹⁹. Karena itu, perbedaan yang terjadi dalam tradisi intelektual Islam adalah Islami sejauh ia bersesuaian dengan aspek-aspek fundamental *worldview* Islam.²⁰ Pada tataran yang lebih praktis, dapat diusulkan distingsi antara *qath'iyyat* (elemen-elemen yang didasarkan pada teks yang pemaknaan dan transmisinya bersifat pasti) dan *zhanniyyat* (yang didasarkan pada teks yang pemaknaan dan atau transmisinya tidak pasti). Dengan demikian yang disebut pemikiran Islami mencakup

¹⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena ...*, h. 37.

²⁰Dalam konteks ini, penting untuk menyadari distingsi antara perspektif Islam arketip dan derivatif. Yang pertama adalah makna yang tersimpan dalam al-Quran 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, h. 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. Meryll Wyn Davies, *Rethinking Knowledge*, h. 244. Hal ini dapat diistilahkan sebagai kerendah-hatian intelektual yang bukan hanya penting dan imperatif secara epistemologis dalam pandangan Islam, namun juga telah dicontohkan oleh para ulama Islam dari berbagai disiplin keilmuan yang berbeda sepanjang sejarah.

spektrum yang luas dan memungkinkan secara teoritis—dan telah terjadi secara praktis—berbagai penafsiran yang berbeda selama masih berada dalam kerangka *qath'iyyat*—yang berada dalam wilayah derivatif-manusiawi.

B) Islamisasi Pengetahuan Kontemporer

Untuk memulai, 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*”.²¹ 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.²² Kedua bahwa kontrol

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

²¹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 44.

²²Seperti konsep *'urf* yang dalam tradisi fiqh 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. Pada 25-Mei-2013 20:16.

bahasa, karenanya, membuahakan Islamisasi pemikiran dan nalar.²³ Hal ini telah diteladankan oleh al-Quran sendiri ketika mengislamkan bahasa Arab, sehingga ia tidak lagi bahasa Arab yang dikenal dan digunakan oleh masyarakat Arat pra-Islam (*jahiliyah*).

Dalam konteks pengetahuan kontemporer, yang didominasi oleh Barat dengan seluruh sistem nilainya yang sekular, diperlukan usaha Islamisasi pengetahuan kontemporer (*Islamization of present-day knowledge*).²⁴ 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.²⁵ Langkah ini menyaratkan 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 disterilkan dari karakteristik Barat sekular. 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).²⁶ Kesesuaian dengan fitrah, jika dilihat dari sudut pandang sekular, 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.²⁷

2. Sosiologi Pengetahuan Karl Manheim

A) Tren Dalam Sosiologi

²³Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 45-46.

²⁴Penggunaan 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 disebarkan saat ini. Adapun

²⁵Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 137-138.

²⁶Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 162-163.

²⁷*Ibid.*, h. 138.

Dalam sosiologi, yang di Barat dianggap dimulai oleh August Comte, terdapat dua kecenderungan 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.²⁸ 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 indera, sosiologi, dengan demikian, tidak dapat tunduk terhadap kaidah ilmiah yang semata-mata bersifat empiris. Menurut Weber, sosiologi, sebagai ilmu budaya, secara mendasar berbeda dari ilmu-ilmu kealaman.²⁹

Perbedaan pendekatan ini tampak dalam, misalnya, definisi agama. Menurut Durkheim, yang menginterpretasikan agama semata-mata secara sosiologis, ia adalah sistem kepercayaan dan ritual dengan referensi pada yang (dianggap) sakral, yang berfungsi mengikat manusia dalam kelompok-kelompok sosial.³⁰ Pendekatan lainnya, yang menyetujui pandangan Weber tentang masyarakat, mendefinisikan agama sebagai seperangkat jawaban yang koheren untuk dilema eksistensial manusia, seperti kelahiran, sakit atau kematian,

²⁸Ilyas 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), h. 275-276.

²⁹Ilyas Ba-Yunus, *Contemporary Sociology: an Islamic Critique*, h. 276.

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

yang membuat dunia bermakna. Definisi demikian berkonsekuensi bahwa semua manusia adalah religius, karena semuanya dihadapkan pada persoalan-persoalan eksistensial semacam itu.³¹ 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 sama 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.

³¹Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *the Penguin Dictionary of Sociology*, (London: Penguin Books, 1994), 3rd edition, h. 356-357.

Bagi para kritikusny, interaksionisme simbolis dianggap terlalu fokus terhadap aspek mikro masyarakat, seraya cenderung abai terhadap aspek makro darinya.³² Perspektif ini menekankan pada pemahaman terhadap 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 memengaruhi. 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.³³ Pandangan ini, dengan demikian, yang menekankan keutuhan masyarakat yang 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

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

³³Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *the Penguin Dictionary ...*, h. 176.

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.³⁴ 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.

B) 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 dimana 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 disitulah, motivasi kolektif bawah sadar yang mendorong

terbentuknya teori muncul.³⁵ Namun dengan mengambil jalan ini, dia terjebak secara tidak sadar oleh konteks sosial yang sangat spesifik, yaitu masyarakat akademik Barat sekular materialistik.³⁶

Konsep kunci dalam pemikiran Mannheim adalah ideologi dan utopia. Dia 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 membuat menghilangkan kekuasaan mereka”.³⁷ 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-

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

³⁵Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* ..., h. 35.

³⁶Mohammad H. Tamdgidi, (2002) "Ideology and Utopia in Mannheim: Towards the Sociology of Self-Knowledge," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 1: Iss. 1, Article 15, h. 127-128.

³⁷Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* ..., h. 36.

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 merubah keadaan.³⁸ 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 Marxisme 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.³⁹ Dengan demikian, dalam konstruk pemikiran sosiologis Mannheim pengetahuan dipengaruhi oleh ruang-ruang sosial dimana pemikiran itu muncul. Dan dari bacaan yang dilakukannya, dia menyarankan bahwa ruang sosial yang dimaksud didominasi oleh preferensi dan posisi politik seseorang yang darinya dia memandang realitas.

Diantara tujuan sosiologi pengetahuan adalah untuk mediasi antara posisi sosial yang beragam sehingga melahirkan sudut pandang yang holistik. Sintesis antar berbagai sudut pandang ini tidak menafikan masing-masing perspektif yang saling bertentangan. Alih-alih, ia dapat menyediakan rujukan yang sama untuk mengkalkulasi 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

³⁹David Kettler, Colin Loader dan Volker Meja, *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber Retrieving a Research Programme*, (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008), h. 5; S. N. Eisenstadt, *The Classical Sociology of Knowledge and Beyond*, *Minerva*, vol. 25, issue 1-2, 1987, h. 78.

³⁸*Ibid.*

melihat bahaya kekuasaan negara yang opresif.⁴⁰

C) Relasionalisme

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.⁴¹ 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 abai pada kesaling-pengaruh antara kondisi sosial dan bentuk pemikiran. Pemikiran semacam ini menggiring pada penolakan semua bentuk pengetahuan yang bergantung pada sudut pandangan subjektif dan situasi sosial orang yang mengetahui, yang karena itu, relatif.⁴² Relativisme yang hendak dihindari Mannheim adalah yang lahir dari kesadaran akan karakter kondisionalitas pengetahuan historis yang diobjektifikasi 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 sekedar sifat relatif umum pengetahuan. Asumsi yang melandasi pemahaman relasionistik terhadap pengetahuan adalah asumsi bahwa terdapat ranah pemikiran dimana kebenaran absolut,

⁴⁰David Kettler, Colin Loader dan Volker Meja, *Karl Mannheim ...*, h. 6.

⁴¹Charalambos Tsekeris, *Relationalism in Sociology: Theoretical and Methodological Elaborations*, *Facta Universtitatis*, vol. 9, no. 1, 2010, h. 140.

⁴²Karl Mannheim, *Ideology and Utopia ...*, h. 70.

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.⁴³ 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.⁴⁴

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*

⁴³ *Ibid.*, h. 70-71.

⁴⁴ Perbedaan relativisme dan relasionisme diatas 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.

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”.⁴⁵ Perubahan seting sosial juga akan membawa perubahan pada sistem nilai yang lahir dalam seting 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.⁴⁶ Mannheim menyatakan, dalam analisis terakhir, bahwa usaha untuk menemukan ide-ide yang tidak berubah dan absolut merupakan suatu hal yang

⁴⁵ *Ibid.*, h. 76.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 76-77.

amat diragukan manfaatnya. Dia menyarankan, alih-alih melakukan hal itu, lebih baik dalam konteks ilmiah berpikir secara dinamis-relasional daripada statis.⁴⁷

3. Evaluasi Islamik Sosiologi Pengetahuan

Asumsi dua tren sosiologis, sebagaimana diringkaskan diatas, sekalipun secara metodologis bertentangan, dari sudut pandang Islam memiliki kesamaan. Keduanya memandang bahwa manusia dan lingkungannya, sosial dan natural, saling terpisah dan, boleh jadi, berhadapan.⁴⁸ Manusia Barat, dengan pengetahuannya berhasrat untuk *menguasai* alam dan masyarakat.⁴⁹ 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 berhadapan, manusia dan lingkungannya berasal dari Sumber ontologis yang sama, yang menciptakan keduanya dalam harmoni. Harmoni ini membuat posisi ekstrem

para sosiolog menjadi tidak beralasan.⁵⁰ Penyimpulan-penyimpulan simplistik yang muncul dari asumsi keberhadapan manusia dan lingkungannya, dengan demikian, harus dihindari dalam kajian sosiologi Islami.

Penyimpulan yang abai 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 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 *din* sebagaimana dipahami dalam Islam.⁵¹ 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.⁵² Dimensi penting

⁴⁷*Ibid.*, h. 77.

⁴⁸Ilyas Ba-Yunus, *Contemporary Sociology: an Islamic Critique*, h. 276-277.

⁴⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 155.

⁵⁰Ilyas Ba-Yunus, *Contemporary Sociology: an Islamic Critique*, h. 277.

⁵¹Lebih detil tentang *din*, baca Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, h. 41.

⁵²Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, h. 155-156.

manusia yang selalu absen dalam kajian sains Barat adalah spiritualitas manusia, yang dalam Islam menempati posisi yang sentral.⁵³ Karena itu, sosiologi Islami, disamping 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. Disamping itu, preferensinya terhadap posisi politik seseorang, alih-alih ekonomi *a la* Marxian, 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 mencari 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 ekstra-manusia, yang, menurut Mannheim, telah gagal berfungsi dan terjebak ilusi tentang kebenaran absolut.⁵⁴ Tentu saja pernyataan ini valid sejauh menyangkut peradaban Barat, dimana apa yang disebut sebagai wahyu sejatinya tidak terlepas dari historisitas manusia. Kegagalan apa-yang-disebut wahyu di Barat secara epistemologis tidak berarti hal sama dalam Wahyu yang benar

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.⁵⁵ Relasionisme, dengan demikian, adalah sebetulnya 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

⁵³Ibrahim A. Ragab, *Islamic Perspectives on Theory Building in the Social Sciences*, *the American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 10, no. 1, Spring 1993, h. 15

⁵⁴Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* ..., h. 13-14.

⁵⁵Peter Farago, *Relativism in the Sociology of Knowledge*, *Periodica Polytechnica*, vol. 10, no. 1, 2002, h. 180.

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, pengetahuan, sekalipun ia berada dalam diri manusia yang relatif, merupakan pemberian Allah swt.⁵⁶ 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.⁵⁷

C. Penutup

Melalui paparan diatas, 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 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.

⁵⁶Pernyataan ini berdasarkan beberapa ayat al-Quran.

⁵⁷Wan 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), h. 9.

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.
- _____. 1996, *Islamic Science Towards a Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. *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. Pada 25-Mei-2013 20:16
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1993, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____, 1995, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Ba-Yunus, Ilyas. 1988, *Contemporary Sociology: an Islamic Critique. 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.
- Bruce, Steve dan 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, issue 3.
- Eisenstadt, S. N, 1987, *The Classical Sociology of Knowledge and Beyond*, Minerva, vol. 25, issue 1-2.
- Farago, Peter, 2002, *Relativism in the Sociology of Knowledge*, Periodica Polytechnica, vol. 10, no. 1.
- Ibn Manzbur, Abu al-Fadl Muhammad bin Mukarram, *Lisan al-Arab*, Kairo: Dar al-Ma'arif.
- 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, Washima Che Dan, Jason Sanjeev Ganesan dan Rosli Talif, 2010, *Critical Perspectives on Literature and Culture in the New World Order*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Ragab, Ibrahim A, 1993, *Islamic Perspectives on Theory Building in the Social Sciences*, The American Journal of Islamic Social Sciences. vol. 10, no. 1.
- Tamdgidi, Mohammad H, 2002, *Ideology and Utopia in Mannheim: Towards the Sociology of Self-Knowledge*, Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge. Vol. 1: Iss. 1, Article 15.
- 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.

