SOSIOLOGI DURKHEIM DAN WEBER DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MURTADHA MUTHAHHARI

DISERTASI
Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Oleh:
JULHELMI ERLANDA
NIM: 213530058

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa pemaknaan eksistensi sosial melalui tafsir filosofis Murtadha Muthahhari, yang berakar pada *fitrah* dan *tauhid*, secara fundamental berbeda dari konsep fakta sosial Émile Durkheim maupun konsep tindakan sosial Max Weber. Pemaknaan ini mendivergensi kedua paradigma sosiologi tersebut pada tiga dimensi mendasar: ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Divergensi ini menolak upaya konvergensi metodologis makrososiologi dan mikrososiologi yang diajukan Talcott Parsons dalam teori aksi sosialnya yang dinilai nirbasis dan arbitrer, sekaligus menuntut rekonstruksi metodologi sosiologi agar mampu menangkap dimensi transendental–etis dalam memahami dinamika sosial.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui analisis kritis-komparatif terhadap polarisasi teoritis antara Durkheim dan Weber, yang memperlihatkan adanya ketegangan konseptual bersumber dari perbedaan ontologis, epistemologis dan aksiologis dalam memandang eksistensi sosial. Durkheim memahami eksistensi sosial sebagai entitas koersif dan otonom di luar individu, sedangkan Weber memandangnya sebagai entitas nonsubstantif yang lahir dari tindakan sosial individu. Untuk menjelaskan dinamika sosial secara holistik dan transendental, disertasi ini menawarkan kontribusi orisinal berupa konsep pemetaan empat lapisan proses: (a) kesadaran individu yang membentuk eksistensi sosial; (b) relasi antar eksistensi sosial; (c) internalisasi nilai eksistensi sosial oleh individu; dan (d) refleksi kolektif terhadap eksistensi sosial. Keempat proses ini berpijak pada kerangka tafsir Muthahhari yang tidak dapat dijelaskan secara utuh oleh positivisme Durkheim, interpretasi Weber, maupun konvergensi keduanya.

Disertasi ini sejalan dengan kritik Anthony Giddens (1984) yang menolak strukturisme Parsons dan menekankan peran agensi individu melalui teori strukturasi. Pandangan ini juga selaras dengan kritik Alvin Gouldner (1970) dalam *The Coming Crisis of Western Sociology*, yang menyatakan bahwa teori aksi Parsons gagal menangkap dinamika konflik dan perubahan sosial. Whitney Pope (1973) turut menolak simplifikasi Parsons terhadap Durkheim dan Weber, serta mengusulkan pembacaan ulang yang lebih kritis terhadap fondasi filosofis kedua tokoh tersebut.

Sebaliknya, penelitian ini berbeda dengan pandangan Richard Münch (1987) dan Jonathan H. Turner (1991) yang mendukung integrasi metodologis ala Parsons. Pendekatan mereka dinilai mengabaikan perbedaan ontologis yang mendasar antara Durkheim dan Weber, serta gagal menangkap dimensi transendental sebagaimana ditawarkan oleh tafsir filosofis Muthahhari. Penelitian ini juga menegaskan perbedaannya dari pendekatan Edward A. Tiryakian (1974) dan Clifford Geertz (1973) yang terlalu menekankan aspek

sosial-budaya tanpa menyentuh fondasi ontologis dan teologis eksistensi sosial.

Desain penelitian yang digunakan dalam disertasi ini adalah penelitian kualitatif filosofis dengan pendekatan hermeneutika Gadamerian. Fokus utamanya adalah studi teks kritis-komparatif melalui *fusion of horizons* antara horizon teks-teks klasik (Durkheim, Weber, dan Muthahhari) dengan horizon peneliti. Metode yang digunakan mencakup analisis isi dan analisis filosofis terhadap teks primer dan sekunder yang relevan dengan persoalan eksistensi sosial.

ABSTRACT

This dissertation concludes that the interpretation of social existence through the philosophical exegesis of Murtadha Muthahhari, rooted in the concepts of *fitrah* and *tauhid*, fundamentally differs from Émile Durkheim's notion of social facts and Max Weber's concept of social action. This interpretation diverges from both sociological paradigms in three core dimensions: ontology, epistemology, and axiology. Such divergence rejects the methodological convergence of macrosociology and microsociology advanced in Talcott Parsons' theory of social action, which is considered unfounded and arbitrary, and calls instead for a reconstruction of sociological methodology capable of capturing the transcendental–ethical dimension in understanding social dynamics.

This conclusion was reached through a critical-comparative analysis of the dialectic between Durkheim and Weber, revealing a conceptual tension rooted in ontological and epistemological differences in their perspectives on social existence. Durkheim views social existence as a coercive and autonomous entity external to the individual, while Weber conceives it as a non-substantive entity arising from individual social action. To explain social dynamics holistically and transcendentally, this dissertation offers an original contribution in the form of a mapping of four layers of process: (a) individual awareness that shapes social existence; (b) relationships among social existences; (c) internalization of social existence values by individuals; and (d) collective reflection on social existence. These four processes are derived from Muthahhari's framework, which cannot be fully explained by Durkheim's positivism, Weber's interpretation, or their methodological convergence.

This dissertation aligns with the critiques of Anthony Giddens (1984), who rejected Parsonsian structuralism and emphasized individual agency through structuration theory; Alvin Gouldner (1970) in *The Coming Crisis of Western Sociology*, who argued that Parsons' theory of action fails to account for conflict and social change; and Whitney Pope (1973), who criticized Parsons' simplification of Durkheim and Weber, calling for a more critical re-examination of their philosophical foundations.

This dissertation aligns with the critiques of Anthony Giddens (1984), who rejected Parsonsian structuralism and emphasized individual agency through structuration theory; Alvin Gouldner (1970), who in *The Coming Crisis of Western Sociology* argued that Parsons' theory of action fails to capture the dynamics of conflict and social change; and Whitney Pope (1973), who critiqued Parsons' simplification of Durkheim and Weber, calling for a more critical reading of their philosophical foundations.

Conversely, this research differs from the views of Richard Münch (1987) and Jonathan H. Turner (1991), who support Parsonsian

methodological integration. Their approaches are seen as neglecting the fundamentally different ontological bases of Durkheim and Weber and failing to capture the transcendental dimension proposed in Muthahhari's philosophical exegesis. This study also distinguishes itself from the approaches of Edward A. Tiryakian (1974) and Clifford Geertz (1973), who overemphasize sociocultural aspects without addressing the ontological and theological foundations of social existence.

The research design employed in this dissertation is a qualitative philosophical study using a Gadamerian hermeneutic approach. Its primary focus is a critical-comparative textual study through a *fusion of horizons* between the horizons of classical texts (Durkheim, Weber, and Muthahhari) and that of the researcher. The methods used include content analysis and philosophical analysis of primary and secondary texts relevant to the question of social existence.

خلاصة

تُظهر استنتاجات هذه الرسالة أن مفهوم الوجود الاجتماعي في التفسير القرآني لمرتضى مطهري يختلف ليس فقط منهجيًا عن مقاربات إميل دوركايم وماكس فيبر، بل يتباعد عنهما فلسفيًا في ثلاثة أبعاد أساسية: الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، والأكسيولوجيا. يرفض هذا التباعد الدمج المنهجي بين السوسيولوجيا الكبرى والصغرى في نظرية الفعل الاجتماعي لدى تالكوت بارسونز، والتي تُعد بلا أساس ومنهجية اعتباطية، ويدعو بدلاً من ذلك إلى إعادة بناء منهجية علم الاجتماع لتشمل البُعد الأخلاقي–المتعالي في فهم الديناميكيات الاجتماعية.

ويستند هذا الاستنتاج إلى تحديد توتر مفاهيمي في الجدل بين دوركايم وفيبر، ينشأ من اختلافات أنطولوجية وإبستمولوجية في رؤيتهما للوجود الاجتماعي. يرى دوركايم أن الوجود الاجتماعي كيان قسري ومستقل خارج عن الفرد، بينما يرى فيبر أنه كيان غير جوهري ينشأ من أفعال الأفراد الاجتماعية. ويشكل هذا التوتر الأساس لاقتراح مقاربة سوسيولوجية قادرة على إدراك البُعد الأخلاقي–المتعالي.

ولتفسير الديناميكيات الاجتماعية بشكل شمولي ومتعالٍ، تقدم هذه الرسالة خريطة لأربع طبقات من العمليات: (أ) وعي الفرد الذي يُشكل الوجود الاجتماعي؛ (ب) العلاقات بين الوجودات الاجتماعية؛ (ج) استبطان قيم الوجود الاجتماعي من قبل الأفراد؛ و(د) التأمل الجمعي في الوجود الاجتماعي. تنبع هذه العمليات الأربع من تفسير مطهري للوجود الاجتماعي، الذي لا يمكن تفسيره بالكامل من خلال النهج الوضعي لدوركايم أو النهج التفسيري لفيبر أو تقاربهما المنهجي.

وتتوافق هذه الرسالة مع انتقادات أنتوني جيدينز (1984) الذي رفض بنيوية بارسونز وأكد على دور الفاعلية الفردية من خلال نظرية البنية؛ وألفين غولدْنر (1970) في كتابه "الأزمة القادمة في علم الاجتماع الغربي"، الذي رأى أن نظرية الفعل لدى بارسونز فشلت في استيعاب ديناميكيات الصراع والتغيير الاجتماعي؛ وويتني بوب (1973) الذي انتقد تبسيط بارسونز لموقفي دوركايم وفيبر ودعا إلى إعادة قراءة نقدية أعمق لجذورهما الفلسفية.

تتوافق هذه الدراسة مع انتقادات أنتوني جيدينز (1984) الذي رفض بنيوية بارسونز وأكد على دور الفاعلية الفردية من خلال نظرية البنية؛ وألفين غولدْنَر (1970) في كتابه "الأزمة القادمة في علم الاجتماع الغربي"، الذي رأى أن نظرية الفعل لدى بارسونز لم تستطع تفسير الصراع والتغيير الاجتماعي؛ ووينتي بوب (1973) الذي انتقد تبسيط بارسونز لموقفي دوركايم وفيبر ودعا إلى إعادة تقييم نقدي أكثر عمقًا لجذورهما الفلسفية.

وعلى النقيض، تختلف هذه الدراسة مع آراء ريتشارد مونش (1987) وجوناثان هـ. تيرنر (1991) اللذين دعما الاندماج المنهجي على طريقة بارسونز. ويُعتبر منهجهما متجاهلًا للاختلافات الأنطولوجية الجوهرية بين دوركايم وفيبر، كما أنهما فشلا في إدراك البُعد المتعالي الذي تطرحه التفسيرية الفلسفية لمطهري. كما تبتعد هذه الرسالة عن مقاربات إدوارد تيرياكيان (1974) وكليفورد غيرتز (1973) التي تُفرط في التركيز على الأبعاد الاجتماعية والثقافية دون التطرق إلى الأسس الأنطولوجية واللاهوتية للوجود الاجتماعي.

ويعتمد تصميم البحث في هذه الرسالة على دراسة فلسفية نوعية باستخدام منهج التأويل الغادامري، مع التركيز على تفسير النصوص من خلال دمج الآفاق (*fusion of horizons*) بين النصوص الكلاسيكية (دوركايم، فيبر، ومطهري) وأفق الباحث، باستخدام تحليل المحتوى والتحليل الفلسفي للنصوص الأولية والثانوية ذات الصلة بمسألة الوجود الاجتماعي

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangn di bawah ini:

Nama	: Julhelmi Erlanda
Nomor Induk Mahasiswa	: 213530058
Program Studi	: Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Disertasi	: Sosiologi Durkheim dan Weber dalam Perspektif Tafsir Murtadha Muthahhari.

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencamtumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 08 Juli 2025

Yang membuat pernyataan,

Julhelmi Erlanda

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

SOSIOLOGI DURKHEIM DAN WEBER
DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MURTADHA MUTHAHHARI

DISERTASI
Diajukan kepada Pascasarjana Prodi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disusun oleh:
Julhelmi Erlanda
NIM: 213530058

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, 08 Juli 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,	Pembimbing II,
Prof. Dr. H. Said Agil Husin Almunawar, M.A.	Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Universitas PTIQ Jakarta

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

SOSIOLOGI DURKHEIM DAN WEBER DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MURTADHA MUTHAHHARI

Disusun oleh:

Nama	: Julhelmi Erlanda
Nomor Induk Mahasiswa	: 213530058
Program Studi	: Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang promosi doktor pada hari, tanggal: selasa, 21 Oktober 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H. Said Agil Husin Almunawar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I.	Pembimbing II	
7.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 23 Oktober 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan mengacu kepada Pedoman Transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 22 Maret 1988.

Arab	Latin		Arab	Latin		Arab	Latin
ا	‘		ز	Z		ق	Q
ب	B		س	S		ك	K
ت	T		ش	sy		ل	L
ث	Ts		ص	sh		م	M
ج	J		ض	dh		ن	N
ح	H		ط	th		و	W
خ	Kh		ظ	zh		هـ	H
د	D		ع	‘		ء	A
ذ	Dz		غ	gh		ي	Y
ر	R		ف	F			

Catatan:

a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*.
b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta dhammah (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya; القارعة ditulis *al-qâri'ah*; المساكين ditulis *al-masâkîn*; dan المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
c. Kata sandang *alif* + *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*, dengan syarat ditulis dengan konsisten dari awal sampai akhir.
d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ'*. Penulisan kata dalam kalimat menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khayr ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT. Yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, *Rasulullah* Muhammad SAW., begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'în* dan *tâbi'ut-tâbi'în*, serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Disertasi ini tidak mengalami sedikit hambatan, rintangan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Direktur LPDP Kementerian Keuangan RI serta segenap jajaran pimpinan dan staf yang telah mendanai seluruh biaya program studi doktoral di Universitas PTIQ, Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan *shortcourse* di University of California Riverside Amerika Serikat
2. Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta, yang juga Imam Besar Masjid Istiqlal dan sebagai Menteri Agama RI.
3. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
4. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. H. Muhammad Hariyadi, MA.

5. Dosen Pembimbing Disertasi, Prof. Dr. H. Said Agil Husin Almunawar, M.A. dan Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I. yang selalu menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta jajaran Staf Universitas PTIQ Jakarta.
7. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
8. Direktur Program Kader Ulama Masjid Istiqlal berserta jajaran manajemen dan staf.
9. Prof. Muhamad Ali, Ph.D selaku *Supervisor* selama menjalani *Short Course* di University of California Riverside (UCR) dan keluarganya, segenap civitas akademis Religious Studies UCR, serta Komunitas Muslim Nusantara di California dan Washington DC.
10. Ketua, Staf dan segenap Civitas akademis STAI UISU Pematangsiantar di Kab. Simalungun, Sumatera Utara.
11. Istriku Endang Suciati; anak-anakku Naya Shofiya dan Alizar Qadafi; kedua orang tuaku almarhum Ir. Sudirwan dan almarhumah Rosmaini; kedua mertua penulis almarhum Sugiono dan almarhumah Sugiyem, adikku Amelia dan Candra, serta segenap keluarga penulis yang tidak bisa disebutkan satu-persatu.
12. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Disertasi ini yang tidak dapat disebutkan nama dan gelarnya.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT. memberikan balasan yang berlipat ganda krpada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya, kepada Allah SWT. jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 08 Juli 2025

Penulis

Julhelmi Erlanda

DAFTAR ISI

Judul i
Abstrak iii
Tanda Persetujuan Disertasi ix
Pernyataan Keaslian Disertasi xi
Tanda Pengesahan Disertasi xiii
Pedoman Transliterasi xv
Kata Pengantar xvii
Daftar Isi xix
Daftar Tabel xxv
Daftar Gambar xxvii

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 8
C. Pembatasan Masalah 9
D. Perumusan Masalah 9
E. Tujuan Penelitian 9
F. Manfaat Penelitian 10
G. Kerangka Teori 11

H. Tinjauan Pustaka 16
I. Metode Penelitian 50
J. Sistematika Penulisan 54

BAB II POLARISASI TEORITIS SOSIOLOGI DURKHEIM DAN WEBER 57
A. Terminologi dalam Polarisasi Teoritis Durkheim dan Weber 57
1. Terminologi dalam Horizon Durkheim 58
2. Terminologi dalam Horizon Weber 66
3. Terminologi dalam Horizon Muthahhari 75
4. Terminologi dalam Horizon Peneliti 81
B. Fondasi Historis Teori Sosiologi Durkheim dan Weber 88
C. Pertarungan Gagasan Teori Realitas Sosial 93
1. Durkheim: Fakta Sosial sebagai Realitas Objektif 93
2.Weber: Tindakan Sosial sebagai Realitas Subjektif 96
D. Argumentasi Determinisme Sosial dan Agensi Individu 101
1. Durkheim: Determinisme Sosial dan Solidaritas Kolektif 101
2.Weber: Agensi Individu dan Rasionalisasi Tindakan 104
E. Perdebatan Metodologis Penelitian Sosiologi 108
1. Durkheim: Metode Positivistik dan Kuantitatif 102
2. Weber: Metode *Verstehen* dan Kualitatif 111
F. Logika Argumentasi Agama 115
1. Durkheim: Agama sebagai Kohasi Sosial 115
2. Weber: Agama sebagai Perubahan Sosial 118
G. Implikasi Polarisasi Durkheim dan Weber 122
1. Polarisasi Epistemologi, Institusi dan Kekuasaan Keilmuan .. 122
2. Konvergensi Sosiologi Durkheim dan Weber 125
a. Integrasi Paradigma Durkheim dan Weber 125
b. Integrasi Metodologi Makro dan Mikrososiologi 128
c. Sintesis Integrasi Pendekatan Sosiologi oleh para Ilmuwan 131
3. Stagnansi Divergensi Sosiologi Durkheim dan Weber 133
a. Kritik dan Penolakan terhadap Konvergensi 133
b. Dekadensi Argumen filosofis dan Metodologis Divergensi 138

BAB III SOSIOLOGI DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MUTHAHHARI 145
A. Eksistensi Sosial Menurut Muthahhari 147
B. Ontologi Eksistensi Sosial 150
C. Relasi Antara Eksistensi Sosial dan Individu 154
1. Empat Teori Eksistensi Sosial dan Eksistensi Individu 155
2. Relasi Eksistensi Sosial dengan Individu Pembentuknya dalam Al-Qur'an 159
a. Sejarah dan Takdir Bersama 159

b. Catatan Perbuatan Bersama 161
c. Kesadaran dan Pemahaman bersama 163
d. Perilaku dan Tindakan Kolektif 165
e. Hubungan antara Generasi 167
D. Hukum Yang Mengatur Eksistensi Sosial 170
1. Teori-teori hukum eksistensi Sosial 171
2. Hukum Eksistensi Sosial dalam Al-Qur'an 172
3. Hukum Eksistensi Sosial dalam Perspektif Ilmuwan 173
4. Kesimpulan Muthahhari tentang Adanya Hukum Eksistensi Sosial 175
E. Kebebasan Individu Dalam Eksistensi Sosial 177
1. Dua Model Pandangan Filsuf 177
2. Kritik terhadap Filsafat Emile Durkheim 178
3. Kebebasan Individu dalam Al-Qur'an 179
a. Kebebasan yang Diberikan oleh Fitrah Allah 179
b. Pandangan Al-Qur'an tentang Tanggung Jawab Individu .. 180
c. Revolusi Melawan "Korupsi" Sosial 181
d. Pluralitas dalam Kesatuan Eksistensi Sosial 181
F. Divisi Sosial dan Polarisasi 183
1. Teori Penyebab Divisi dan Polarisasi Sosial 183
2. Kritik terhadap Mufassir Kontemporer 184
a. Dialektisme dan Materialisme dalam Tafsir Qur'an 185
b. Interaksi antara Penindasan dan Perlawanan 186
c. Dampak Moralitas dan Nilai Sosial 186
d. Konflik Kelas dan Perubahan Sosial 187
G. Masa Depan Eksistensi Sosial 188
1. Ontologi dan Teleologi Eksistensi Sosial dalam Pemikiran Muthahhari 188
2. Evolusi dan Implikasinya terhadap Eksistensi Sosial 191
3. Fitrah Sosial sebagai Esensi Eksistensi Manusia 192
4. Semangat Kolektif sebagai Manifestasi Eksistensi Sosial 193
5. Kritik terhadap Teori Durkheim 194
6. Dehumanisasi dalam Eksistensi Sosial 195
7. Homogenitas Eksistensi Sosial dalam Al-Qur'an 197
8. Refleksi Masa Depan Eksistensi Sosial 204
H. Empat Lapisan Proses Dinamika Sosial Berdasarkan Tafsir Muthahhari 207

BAB IV DIVERGENSI SOSIOLOGI DURKHEIM DAN WEBER DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MUTHAHHARI 217
A. Divergensi Ontologis: Konsepsi Tentang Realitas Sosial 218
1. Eksistensi Sosial dalam Paradigma Durkheim 218

2. Eksistensi Sosial dalam Paradigma Weber 221
3. Eksistensi Sosial dalam Tafsir Murtadha Muthahhari 124
4. Reinterpretasi Muthahhari atas Paradigma Sosiologi Klasik .. 231
B. Divergensi Epistemologis: Sumber dan Metode Pengetahuan Sosial 238
1. Epistemologi Positivistik Durkheim 238
2. Epistemologi *Verstehen* Weber 241
3. Epistemologi Sosiologi Perspektif Muthahhari 244
4. Catatan Kritis Muthahhari terhadap Dikotomi Positivistik dan *Verstehen* 249
C. Divergensi Aksiologis: Nilai dan Tujuan Dalam Kehidupan Sosial 260
1. Sistem Nilai Kolektif dalam Paradigma Durkheim 260
2. Motivasi Rasional dan Etika Protestan dalam Teori Weber 263
3. Tauhid, Keadilan, dan Akhlak Sosial dalam Tafsir Muthahhari 266
4. Reinterpretasi Muthahhari terhadap Reduksionisme Nilai dalam Sosiologi Klasik 271
D. Divergensi Tentang Pandangan Kebebasan Individu 280
1. Koersi dan Internalisasi Norma pada Durkheim 280
2. Agensi Reflektif dalam Perspektif Weber 283
3. Kebebasan Bertanggung Jawab dalam Tafsir Muthahhari 286
4. Reinterpretasi Muthahhari atas Determinisme dan Agensi Individu 291
E. Divergensi Pandangan Agama Dalam Sosiologi 299
1. Agama sebagai Fakta Sosial dalam Konsep Totemisme Durkheim 299
2. Agama sebagai Rasionalisasi Ekonomi dalam Etika Protestan Weber 302
3. Agama sebagai Fondasi Nilai Eksistensi Sosial dalam Tafsir Muthahhari 306
4. Empat lapisan Proses Tafsir Muthahhari untuk memahami Dimensi Transendental dalam agama 314
F. Kritik Mutṭahharī Terhadap Reduksionisme Sosiologi Barat 318
G. Kritik Asumsi Dan Konsep Durkheim dan Weber 323
1. Kontradiksi Teoritis dalam Paradigma Durkheim 323
2. Kontradiksi Rasionalitas dalam Pemikiran Weber 329
3. Tafsir Muthahhari sebagai Kritik terhadap Asumsi Epistemik Barat 336
H. Penolakan terhadap Konvergensi Durkheim dan Weber 339
1. Teori Aksi Sistemik Talcott Parsons: Ambisi Integrasi Sosiologis 339

2. Reduksi struktur dan agensi dalam paradigma Parsons 342
3. Sifat Arbitrer dan Krisis Nilai dalam Konvergensi Durkheim-Weber 344
4. Evaluasi Qur'ani terhadap Konvergensi Durkheim dan Weber 346
5. Krisis Epistemologis Sosiologi 349
I. Diskusi 355
1. Kritik Kajian terdahulu yang Mendukung Durkheim atau Weber 355
2. Kritik Kajian terdahulu yang Kritis terhadap Durkheim dan Weber 359
3. Kritik kajian yang Mendukung Konvergensi Durkheim dan Weber 360
4. Melengkapi Kajian Upaya Divergensi Durkheim dan Weber ... 361

BAB V PENUTUP 363
A. Kesimpulan 363
B. Saran 364
DAFTAR PUSTAKA 367
LAMPIRAN
DAFTAR RIWAYAT HIDUP

DAFTAR TABEL

Tabel II. 1. Perbandingan Teori Realitas Sosial: Durkheim vs. Weber 100
Tabel II. 2. Perbandingan Durkheim dan Weber dalam Konsep Determinisme Sosial dan Agensi Individu 107
Tabel II. 3. Perbandingan Metodologi Penelitian Sosiologi antara Durkheim dan Weber 114
Tabel II. 4. Perbandingan Logika Argumentasi Agama antara Durkheim dan Weber 121
Tabel II. 5. Polarisasi Epistemologi, Institusi, dan Kekuasaan Keilmuan . 124
Tabel II. 6. Konvergensi Sosiologi Durkheim dan Weber 133
Tabel II. 7. Divergensi Sosiologi Durkheim dan Weber 142
Tabel IV. 1. Divergensi Ontologis: Konsepsi tentang Realitas Sosial 231
Tabel IV. 2. Reinterpretasi Muthahhari atas Paradigma Sosiologi Klasik 236
Tabel IV. 3 Divergensi Epistemologis: Sumber dan Metode Pengetahuan Sosial 248
Tabel IV. 1 Catatan Kritis Muthahhari terhadap Dikotomi Positivistik dan Verstehen 259

Tabel IV. 5 Divergensi Aksiologis: Nilai dan Tujuan dalam Kehidupan Sosial..... 270
Tabel IV. 6 Kesenjangan Durkheim–Weber dalam Empat Lapisan Dinamika Sosial & Reinterpretasi Muthahhari..... 273
Tabel IV. 7 Respons Aksiologis Muthahhari terhadap Reduksionisme Nilai 279
Tabel IV. 8 Divergensi tentang Pandangan Kebebasan Individu 290
Tabel IV. 9 Reinterpretasi Muthahhari atas Determinisme dan Agensi Individu..... 298
Tabel IV. 10 Divergensi Pandangan Agama dalam Sosiologi..... 313
Tabel IV. 11 Empat Lapisan Proses Tafsir Murtadha Muthahhari untuk Memahami Dimensi Transendental Agama 317
Tabel IV. 12. Titik Paradoks-Kontradiksi Paradigma Sosiologi Durkheim 327
Tabel IV. 13. Titik Paradoks-Kontradiksi Paradigma Sosiologi Weber.... 335

DAFTAR GAMBAR

Gambar I. 1. Metodologi Penelitian..... 53
Gambar IV. 1. Divergensi Konseptual antara Durkheim, Weber dan Muthahhari..... 218

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Ketegangan antara Émile Durkheim dan Max Weber dalam ranah teori sosiologi klasik masih terus berlangsung dan menjadi fondasi penting dalam diskursus metodologis sosiologi modern. Meskipun berbagai akademisi telah mencoba mengonvergensikan pendekatan keduanya, tidak sedikit pula yang menegaskan bahwa terdapat perbedaan filosofis yang mendalam, sehingga konvergensi metodologis dari kedua kutub sosiologi ini dinilai tidak selalu memadai.[1]

Seiring dengan berkembangnya diskursus, banyak sarjana yang cenderung berpihak secara sepihak terhadap salah satu dari dua kutub ini. Sebagian besar ilmuwan sosial kontemporer menunjukkan kecenderungan kuat kepada pendekatan Durkheimian[2], dengan menekankan struktur, norma sosial, dan fakta kolektif sebagai elemen determinan dalam perilaku manusia. Misalnya, Delanty[3] menunjukkan bahwa kekuatan utama teori Durkheim terletak pada kemampuannya meredam relativisme moral melalui penekanan pada norma-norma bersama yang dianut oleh

[1]Lihat perdebatannya dalam Jeffrey C. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, Berkeley: University of California Press, 1983, hal. 5.

[2] Istilah "Durkheimian" dan "Weberian" dalam kajian ini tidak merujuk secara langsung kepada para pengikut personal dari Durkheim atau Weber, melainkan pada ciri-ciri kecondongan metodologis dan epistemologis khas yang mewakili masing-masing pendekatan dalam sosiologi klasik.

[3] Gerard Delanty, "Rethinking Social Integration: Normativity, Modernity, and Durkheim," dalam *Journal of Classical Sociology*, Vol. 21 No. 4 Tahun 2021, hal. 367–384.

masyarakat. Collins[4] memberikan apresiasi terhadap keunggulan Durkheim dalam merumuskan teori mengenai kohesi sosial serta tatanan moral kolektif. Kajian ini menyimpulkan bahwa pendekatan Durkheim tentang fakta sosial menawarkan penjelasan yang lebih komprehensif terhadap persoalan krisis identitas dan disintegrasi sosial dalam masyarakat modern[5], jika dibandingkan dengan pendekatan Weber yang dianggap terlalu terbatas pada perspektif individual dan subjektif.

Tidak sedikit pula sosiolog yang condong pada pendekatan Weberian, dengan menekankan makna subjektif, agensi individu, dan rasionalisasi sebagai pusat perhatian sosiologi. Di antaranya Adams dan Sydie[6] berpendapat bahwa konsep tindakan sosial dalam perspektif Weber memiliki daya jangkau analitis yang lebih kuat dibandingkan paradigma Durkheim, khususnya dalam menafsirkan pergeseran nilai dan pola relasi sosial yang terbentuk di ruang digital. Kalberg[7] menilai bahwa pendekatan *verstehen* yang dikembangkan oleh Weber merupakan instrumen teoritis yang paling adaptif dan sensitif terhadap konteks dalam membaca fenomena tindakan sosial masa kini terutama dalam lanskap masyarakat yang ditandai oleh keberagaman budaya dan arus globalisasi. Sebaliknya, Durkheim dalam ulasan tersebut dipersoalkan karena tidak mampu mengakomodasi perubahan makna sosial yang berlangsung dinamis dalam masyarakat modern. Turner dan Factor[8] mempertegas kecenderungan ini dengan menyatakan bahwa fokus mikrososiologis Weber menawarkan jalur alternatif untuk menelaah pengalaman sosial secara lebih partisipatif. Mereka mengkritik pendekatan Durkheim sebagai terlalu berorientasi pada struktur mayoritas, sehingga cenderung mengabaikan kompleksitas nilai-nilai minoritas. Dalam kerangka ini, pendekatan *verstehen* dipandang sebagai metode yang memberikan suara dan tempat bagi kelompok-kelompok yang selama ini termarjinalkan dalam kerangka analisis sosial dominan. Kondisi perbedaan hasil penelitian ini menimbulkan ketegangan metodologis dan filosofis yang berlangsung lama dalam sosiologi modern.

---

[4] Randall Collins, "Durkheim and the Moral Order of Society Revisited," dalam *American Journal of Sociology*, Vol. 124 No. 6 Tahun 2019, hal. 1503–1540.

[5] Sebagaimana juga kesimpulan kajian yang diulas oleh Thijssen dkk. Lihat Peter Thijssen, *et.al.* , "Collective Responses to Crisis: Social Cohesion during COVID-19," dalam *Social Science & Medicine*, Vol. 292 No. Tahun 2022, hal. 114561.

[6] Bert N. Adams dan R. A. Sydie, "Digital Individualism and the Limits of Collective Consciousness," dalam *Current Sociology*, Vol. 69 No. 5 Tahun 2021, hal. 623–639.

[7] Stephen Kalberg, "*Verstehen* and Modern Society: Max Weber's Method Reconsidered," dalam *Theory and Society*, Vol. 49 No. 3 Tahun 2020, hal. 457–482.

[8] Jonathan H. Turner dan Rebecca Factor, "Weberian Individualism and Social Liberation in Postmodernity," dalam *Sociological Inquiry*, Vol. 93 No. 2 Tahun 2023, hal. 211–228.

Polarisasi antara Durkheim weber ini sangat luas, menyentuh berbagai aspek metodologi penelitian. salah satunya penelitian tentang agama. Ketegangan dalam studi agama telah melahirkan berbagai kecenderungan metodologis di kalangan akademisi. Beberapa sarjana cenderung mengadopsi pendekatan Durkheimian yang menekankan fungsi sosial dan kohesi dalam agama, sementara yang lain lebih condong ke pendekatan Weberian yang fokus pada makna subjektif dan peran agama dalam perubahan sosial. Contoh akademisi yang mewakili kecondongan Durkheim adalah peneltian Tiryakian. Tiryakian[9] mengeksplorasi konsep '*effervescence* kolektif' Durkheim untuk memahami dinamika perubahan sosial keagamaan, khususnya dalam konteks peristiwa politik besar seperti revolusi. berbeda dengan Tiryakian, Ge[10] dalama studinya menunjukkan bahwa Weber lebih menekankan pada tindakan individu dan makna subjektif dalam praktik keagamaan ketika membandingkan pendekatan Durkheim dan Weber terhadap agama. Bender[11] mencatat bahwa kerangka *verstehen* memungkinkan pemahaman yang lebih fleksibel terhadap ekspresi religius, terutama sebagai pengalaman subjektif yang terikat ruang dan waktu, berlawanan dengan pendekatan Durkheimian yang lebih menitikberatkan pada struktur institusional dan fungsi kohesi sosial dalam agama. Perbedaan pendekatan ini menunjukkan bahwa studi agama dalam sosiologi tidak monolitik, melainkan tergantung dari pengaruh kerangka teoritis yang diadopsi oleh peneliti.

Ketegangan metodologis antara pendekatan Durkheimian dan Weberian tidak hanya terbatas pada studi agama, tetapi juga meluas ke penelitian tentang pengaruh teknologi terhadap perubahan sosial. Beberapa akademisi cenderung mengadopsi pendekatan Durkheimian yang menekankan struktur sosial dan fungsi kolektif teknologi, misalnya Lenski[12]. Dalam karyanya *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Lenski mengembangkan teori evolusi sosiokultural yang menekankan peran teknologi dalam menentukan struktur sosial dan stratifikasi. Ia berpendapat bahwa kemajuan teknologi mempengaruhi distribusi kekuasaan dan sumber daya dalam masyarakat, yang pada gilirannya membentuk struktur sosial secara keseluruhan. Sementara yang

---

[9] Edward A Tiryakian, "Sociological Reflections on the Durkheimian Tradition," dalam *Sociological Inquiry*, Vol. 56 No. 1 Tahun 1986, hal. 19.

[10] Yitong Ge B, *Durkheim and Weber on the Sociological Beliefs and Practices of Religion*, dalam *Proceedings of the 2nd International Conference on Culture, Design and Social Development (CDSD 2022)*, Atlantis Press SARL, 2023.

[11] Courtney Bender, "Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement," dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 46 No. 3 Tahun 2007, hal. 259–272.

[12] Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, New York: McGraw-Hill, 1966, hal. 38.

ilmuwan lain lebih condong ke pendekatan Weberian yang fokus pada makna subjektif dan tindakan individu dalam konteks teknologi, misalnya Possamai[13]. Possamai mengembangkan konsep "agama *hiper-real*", yang menggambarkan bagaimana individu menciptakan bentuk-bentuk transendentalitas baru yang dipengaruhi oleh budaya populer dan teknologi. Pendekatannya menekankan agensi individu dalam membentuk pengalaman religius melalui media dan teknologi. Pendekatan yang Possamai adopsi menampilkan pendekatan Weberian yang fokus pada tindakan sosial dan makna subjektif.

Ketegangan metodologis ini juga meluas dalam studi tentang fenomena ekonomi. Sebagian peneliti condong ke pendekatan Durkheimian yang melihat struktur ekonomi sebagai bagian integral dari tatanan sosial yang mengatur distribusi kekuasaan dan sumber daya, seperti yang dianalisis oleh Louis Dumont[14] dalam *Homo Hierarchicus*. Dumont mengembangkan ide Durkheim tentang struktur sosial, dengan menekankan pentingnya hierarki nilai dalam organisasi masyarakat, termasuk dalam sistem ekonomi. Sebaliknya, pendekatan Weberian lebih menekankan pada tindakan sosial individu dalam konteks ekonomi, sebagaimana terlihat dalam karya Richard Swedberg[15] yang membahas ekonomi sebagai tindakan bermakna (*meaningful economic action*) dalam tradisi sosiologi interpretatif. Perbedaan pendekatan ini menggarisbawahi bahwa studi tentang ekonomi dan perubahan sosial pun sarat dengan ketegangan paradigma metodologis yang perlu dianalisis secara kritis untuk membangun pemahaman sosial yang lebih komprehensif.

Ketegangan metodologis ini juga terlihat dalam studi fenomena politik dan kekuasaan. Sebagian peneliti condong ke pendekatan Durkheimian[16] yang menekankan pentingnya struktur politik sebagai instrumen kohesi sosial dan stabilitas masyarakat, sebagaimana dianalisis oleh Gianfranco Poggi dalam *The Development of the Modern State*[17], di mana negara dilihat sebagai sistem yang memperkuat keteraturan sosial melalui mekanisme legal-formal. Sebaliknya, pendekatan Weberian lebih menunjukkan tindakan individu dalam merebut dan mempertahankan

---

[13] Adam Possamai, *Hyper-Real Religion: The Spirituality of Play and the Play of Spirituality*, New York: Peter Lang, 2005, hal. 45.

[14] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: University of Chicago Press, 1970, hal. 67.

[15] Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press, 1998, hal. 14.

[16] Jeffrey Prager, "Moral Integration and Political Inclusion: A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracy," dalam *Social Forces*, Vol. 59 No. 4 Tahun 1981, hal. 918–950.

[17] Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Stanford: Stanford University Press, 1978, hal. 29.

kekuasaan, serta peran makna subjektif dalam legitimasi politik, sebagaimana dijelaskan oleh Andreas Anter[18] dalam *Max Weber's Theory of the Modern State*. Anter mengembangkan pemikiran Weber tentang negara sebagai institusi yang memiliki monopoli kekuasaan atas penggunaan kekerasan secara sah, sekaligus sebagai medan dialektika rasionalisasi kekuasaan dalam masyarakat modern. Memahami kecenderungan ini penting untuk analisis kritis terhadap studi-studi sebelumnya dan untuk mengembangkan pendekatan yang lebih holistik dalam penelitian agama, teknologi, ekonomi dan politik dalam masyarakat.

Untuk menjembatani ketegangan dari berbagai lintas isu tersebut, Talcott Parsons hadir dengan teori aksi sosial yang berupaya menyatukan pendekatan makro-struktural Durkheimian dan pendekatan mikro-interpretatif Weberian. Upaya konvergensi ini disambut baik oleh sebagian akademisi seperti Munch, Alexander, dan Turner, yang melihatnya sebagai sintesis konstruktif.[19] Namun, kritik tajam juga muncul dari kalangan seperti Mills dan Gouldner[20] yang menilai bahwa pendekatan Parsons terlalu abstrak dan tidak menyentuh dinamika konflik serta realitas praksis sosial secara mendalam.

Teori aksi sosial, sebagai bentuk konvergensi antara pendekatan makro-struktural Durkheimian dan mikro-interpretatif Weberian, telah memicu berbagai konsekuensi sosiologis yang signifikan dalam pengembangan ilmu sosial. Salah satu kritik utama terhadap teori ini disampaikan oleh Alvin Gouldner[21] dalam karyanya *The Coming Crisis of Western Sociology*. Gouldner menyatakan bahwa teori Parsons terlalu menekankan pada nilai-nilai normatif dan cenderung mengabaikan peran konflik serta dinamika kekuasaan dalam struktur sosial. Menurut Gouldner, pendekatan Parsons kurang sensitif terhadap realitas perubahan sosial, sehingga lebih banyak mempertahankan *status quo* daripada menjelaskan transformasi masyarakat secara dinamis.

Menguatkan kritik tersebut, Anthony Giddens[22] juga menunjukkan keterbatasan teori aksi sosial Parsons. Giddens mengkritik bahwa Parsons terlalu berpihak pada strukturalisme, sehingga mengabaikan peran agensi

---

[18] Andreas Anter, *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*, London: Palgrave Macmillan, 2014, hal. 36.

[19] Richard Munch, *Theory of Action: Towards a New Synthesis?*, New York: Routledge, 1987. hal. 77.

[20] Alvin W Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books, 1970.

[21] Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*... , hal. 24.

[22] Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, hlm. 82–94.

individu dalam membentuk dan mengubah struktur sosial. Melalui pendekatan strukturasi[23] yang dikembangkan, Giddens menekankan pentingnya memahami bagaimana tindakan individu tidak hanya dikondisikan oleh struktur sosial, tetapi juga secara aktif membentuknya kembali. Kritik dari Gouldner dan Giddens bersama-sama menegaskan bahwa meskipun Parsons berupaya memberikan kontribusi penting dalam evolusi teori sosiologi, pendekatannya tetap memiliki keterbatasan serius dalam menangkap kompleksitas dan dinamika masyarakat yang terus berkembang.

Sejalan dengan ketidakpuasan terhadap upaya konvergensi Parsons, divergensi terhadap sosiologi Durkheim dan Weber sebenarnya telah lama diajukan oleh Whitney Pope[24] dan rekan-rekannya. Meskipun analisis Pope cukup penting dalam membongkar ketidaktepatan pemetaan Parsons terhadap posisi Durkheim dan Weber, kritik ini masih terbatas pada aspek metodologi dan interpretasi praktis. Upaya Pope belum menyentuh ranah pembahasan filosofis yang lebih dalam, yakni membedah secara sistematis perbedaan ontologi dan epistemologi yang menjadi akar utama perbedaan metodologis di antara keduanya. Oleh karena itu, kebutuhan untuk menghadirkan kajian divergensi yang berbasis pembacaan filosofis tetap menjadi ruang kosong yang belum sepenuhnya diisi dalam diskursus teoritis sosiologi kontemporer.

Ketegangan yang tak kunjung selesai dalam metodologi sosiologi ini tidak hanya berdampak dalam konteks Barat semata, tetapi juga memberi pengaruh signifikan terhadap perkembangan pemikiran Islam kontemporer. Banyak pemikir Muslim terjebak pada posisi biner: apakah mengikuti pendekatan struktural deterministik ala Durkheim, atau memilih pendekatan agensial-interpretatif ala Weber[25]. Ketiadaan paradigma alternatif yang berakar pada epistemologi wahyu menyebabkan kebingungan metodologis dalam memahami masyarakat Muslim, baik dari sisi teori sosial maupun tafsir sosial keagamaan. Oleh karena itu, menjadi penting untuk mengeksplorasi pemikiran yang menawarkan jalan keluar dari dikotomi tersebut.

---

[23] Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration: Elements of the Theory of Structuration*, dalam *Practicing History: New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, Cambridge: Polity Press, 2004., hal. 121.

[24] Whitney Pope, Jere Cohen, and Lawrence E. Hazelrigg, "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis," dalam *American Sociological Review*, Vol. 40 No. 4 Tahun 1975, hal. 417.

[25] Lihat Suleman Dangor, "The Attitude of Muslim Scholars to New Approaches in Religious Studies," *American Journal of Islam and Society*, Vol. 40, No. 2 (2023), hal. 1–20.

Ketegangan dikotomi ini memberikan peluang untuk menyelami apa yang dimaksud dengan eksistensi sosial (*social being*)[26] sebagaimana yang dijelaskan oleh Muthhari, seorang filsuf sosiologi Islam. Sebuah istilah sangat filosofis didasarkan pada hasil penafsiran Qur'an. Istilah yang tidak bisa direduksi dengan istilah fakta sosial seperti dalam pendekatan Durkheimian, ataupun pada istilah tindakan sosial semata sebagaimana pendekatan Weberian. Sebaliknya, Muthahhari menawarkan pandangan Qur'ani tentang adanya entitas mandiri/ utuh yang disebut sebagai eksistensi sosial.

Murtadha Muthahhari tidak hanya menjelaskan eksistensi sosial sebagai kritik terhadap tokoh-tokoh sosiologi Barat seperti Durkheim dan Weber,[27] tetapi juga menunjukkan kecenderungan sebagian mufasir Muslim yang secara tidak sadar terjebak dalam paradigma sosiologi sekuler Barat saat menafsirkan ayat-ayat sosial dalam Al-Qur'an.[28] Menurut Muthahhari, sebagian penafsir terlalu mengandalkan kategori analitis Barat dalam memahami masyarakat Islam, hanya mengandalkan kerangka kelas ekonomi dan politik. Hal ini menunjukkan adanya kecenderungan ideologis yang tidak sepenuhnya disadari oleh para mufassir.[29] Melalui pendekatan

---

[26] Eksistensi sosial (*social being*) merupakan titik tolak penting dalam perdebatan filsafat sosiologi antara Émile Durkheim dan Max Weber—dua figur sentral dalam sosiologi klasik. Istilah ini merupakan konsep kunci dalam memahami realitas manusia sebagai makhluk yang tidak hanya hidup di tengah kelompok sosial, tetapi juga membentuk dan dibentuk oleh struktur sosial serta nilai-nilai yang hidup di dalamnya. Istilah yang memberikan fondasi epistemologis berbeda dalam mengakui adanya eksistensi sosial. Bagi Durkheim, Eksistensi sosial adalah entitas mutlak yang mendahului eksistensi individu. Sementara Weber, tidak sedikit pun mengakui adanya eksistensi sosial, sebab eksistensi sosial hanyalah manifestasi dari rasionalisasi individu untuk melaukan tindakan sosial. Perbedaan pemahaman ini memiliki implikasi terhadap pemahaman tentang hubungan antara individu dan kelompok sosialnya. Bagi Durkheim, kelompok sosial memiliki eksistensi objektif yang mendahului individu dan menciptakan fakta-fakta sosial yang bersifat koersif. Sebaliknya, Weber menekankan pentingnya makna subjektif dan tindakan sosial individu yang reflektif serta penuh makna.

[27] Hal ini terlihat di dalam bagian pembahasan "*determinism and freedom*". Muthahhari secara eksplisit mengkritisi Durkheim dengan menyebut namanya sebagai tokoh yang mengembangkan teori sosiologi. Meski tidak menyebut nama Weber secara langsung, Muthahhari juga mengkritik teori sosiologi agensi individu. Tokoh filsuf lain yang paling dikritik dalam bukunya adalah Karl Marx. Lihat Murtadha Muthahhari, *Society and History*, diterjemahkan oleh Mahliqa Qarai, dari judul *Jami`e wa tarikh*. t.tp: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relation Organization, 1997. hal. 21

[28] Muthahhari menilai bahwa penafsiran ini adalah bentuk "polusi intelektual". Penilaian ini dituliskan di bagian pendahuluan bukunya. Murtadha Muthahhari, *Society and History*,..., hal. ix.

[29] Beberapa penafsiran Al-Qur'an dalam kerangka kelas ekonomi dan politik dapat ditemukan dalam disertasi Syamsul Wathani yang menelaah bagaimana tafsir-tafsir digunakan dalam ranah politik kekuasaan dan wacana. Lihat Syamsul Wathani, "Tafsir Al-

tafsir Qur'an dan filsafat sosial, Muthahhari memberikan kritik mendalam terhadap banyak sosiolog Barat, khususnya terhadap Marxisme, Durkheim, dan Weber. Kritiknya diarahkan pada asumsi dasar filsafat sosial masing-masing tokoh, yang menurutnya gagal menangkap keseimbangan antara eksistensi individu dan kelompok sosialnya. Muthahhari menolak reduksionisme struktural maupun subjektivisme ekstrem, dan ikonoklas dengan menawarkan perspektif alternatif yang berakar pada prinsip tauhid dan fitrah manusia dalam Al-Qur'an.

Kajian ini menjadi penting, karena hingga saat ini belum banyak studi divergensi yang secara eksplisit membedah asumsi filosofis Durkheim dan Weber dari sudut pandang tafsir Qur'an Muthahhari. Oleh karena itu, penelitian ini berupaya menghadirkan pembacaan ulang terhadap dialektika Durkheim-Weber melalui horizon filosofis Tafsir Muthahhari.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang masalah tersebut, peneliti menyimpulkan ke dalam 6 (enam) identifikasi masalah berikut:

a. Terjadi ketegangan dan polarisasi dalam sosiologi modern antara pendekatan Durkheimian yang berpaham kolektivisme, struktural positivisme dengan pendekatan Weberian yang condong kepada interpretasi *verstehen*, dan fokus pada agensi individu.
b. Kecenderungan sebagian sarjana untuk berpihak secara sepihak terhadap salah satu pendekatan tersebut menyebabkan ketegangan metodologis yang tidak terselesaikan diberbagai aspek peneltian sosial.
c. Upaya konvergensi oleh Talcott Parsons dinilai sebagai kerancuan; kurang sensitif terhadap realitas perubahan sosial, sehingga lebih banyak mempertahankan *status quo* daripada menjelaskan fenomena dan perubahan sosial yang dinamis.

Qur'an dan Kekuasaan Politik di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana dan Dialektika)," dalam *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, vol. 2, no. 1, Tahun 2016, hal. 1–16.

Lihat juga Ahmad Qusyairi, "Kritik Sosial Dalam Tafsir Al-Qur'an: Studi Terhadap Tafsir Al-Mar'ah Al-Shalihah Karya Majid Tamim" Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Tahun 2018., hal. 66-75.

Lihat lagi Al-Faiz M. Rabbany T. dan Indal Abror, "Tafsir Progresif atas Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an Karya Eko Prasetyo," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 19, no. 1, Tahun 2018, hal. 83–107

Lihat juga Fathul Mu'in et al., "Politik Identitas Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)," dalam *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, vol. 10, no. 1 Tahun 2024, hal. 442–460.

d. Upaya divergensi oleh para ilmuwan masih berfokus pada metodologi dan belum menyentuh akar asumsi filosofis Durkheim dan Weber.
e. Para mufasir Muslim kontemporer banyak yang mengadopsi kerangka pikir sosiologi Barat tanpa kritik epistemologis yang memadai.
f. Tafsir sosial dalam Islam cenderung terbatas pada klasifikasi kelas ekonomi dan politik yang diambil dari pendekatan sosiologi sekuler

C. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi sebagaimana yang telah diuraikan pada subbab sebelumnya, penelitian ini dibatasi agar lebih spesifik, mengkhusus, dan tajam pada kajian tentang pandangan eksistensi sosial dalam perspektif Murtadha Muthahhari. Fokus ini mencakup telaah ontologis, epistemologis, aksiologis, dan metodologis atas eksistensi sosial yang kemudian dianalisis dalam konteks divergensinya terhadap pemikiran sosiologi Emile Durkheim dan Max Weber. Analisis tersebut menggunakan teori hermeneutika filosofis Gadamerian, yang menekankan prinsip *fusion of horizons* sebagai upaya mempertemukan horizon teks Muthahhari dengan horizon pemikiran sosiologi klasik.

D. Perumusan Masalah

Dari dua fokus pembatasan masalah tersebut, kemudian penulis menentukan satu pertanyaan penelitian mayor/ utama yaitu, Bagaimana tafsir Murtadha Muthahhari mendivergensi sosiologi Durkheim dan Weber? Dan pertanyaan turunan/ minor dari penelitan ini adalah sebagai berikut:

a. Bagaimana polarisasi teoritis sosiologi Durkheim dan Weber?
b. Bagaimana Muthahhari menjelaskan ayat Al-Qur'an yang bersinggungan dengan teori Durkheim dan Weber?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan mengkaji secara kritis bentuk divergensi yang ditampilkan dalam tafsir Murtadha Muthahhari terhadap sosiologi Émile Durkheim dan Max Weber dalam dimensi filosofisnya. Tujuan ini mencakup upaya untuk mengidentifikasi perbedaan konseptual yang ditawarkan tafsir Muthahhari terhadap fondasi pemikiran sosial kedua tokoh tersebut, baik dalam hal ontologi eksistensi sosial, epistemologi sosiologi, maupun orientasi aksiologis dalam kehidupan sosial. Fokus analisis diarahkan pada bentuk penegasan tafsir Muthahhari dalam mengartikulasikan pandangan alternatif yang menolak reduksionisme fakta sosial dan subjektivisme tindakan sosial, serta menegaskan pentingnya

nilai-nilai transendental dalam memahami fenomena dan perubahan sosial. Divergensi filosofis dari sosiologi klasik tersebut juga dilanjutkan dengan pembahasan kritis terhadap upaya konvergensi. Dalam rangka menempuh tujuan menjelaskan divergensi tafsir Muthahhari terhadap paradigma Durkheimian dan Weberian dalam kerangka filsafat sosiologi, maka secara lebih rinci, tujuan penelitian ini mencakup:

1. Mengidentifikasi serta mendeskripsikan bentuk-bentuk ketegangan teoritis yang bersifat polar dalam pendekatan sosiologi yang dikembangkan oleh Émile Durkheim dan Max Weber. Kajian ini bertujuan untuk memberikan pemahaman kontekstual terhadap latar belakang metodologi sosiologi yang saling bertentangan, serta memetakan wilayah-wilayah diskursif yang selama ini terabaikan namun memiliki potensi untuk dijadikan fokus dalam pengembangan kajian teori sosiologi**.**
2. Menganalisis bagaimana Murtadha Muthahhari menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki keterkaitan konseptual dengan teori sosiologi Durkheim tentang fakta sosial dan teori tindakan sosial Weber. Secara khusus, penelitian ini bermaksud mengungkap bagaimana perspektif tafsir filosofis Muthahhari menghadirkan elaborasi makna ayat Al-Qur'an yang bersinggungan dengan konstruksi sosial kolektif (Durkheim) maupun rasionalitas tindakan individu (Weber), serta bagaimana penafsiran tersebut memberikan alternatif epistemik di antara kedua paradigma sosiologi klasik tersebut.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki 3 signifikansi/manfaat sebagai berikut:

1. Manfaat Akademik: Penelitian ini merupakan kontribusi terhadap pengayaan literatur filsafat sosiologi, khususnya dalam membandingkan pendekatan Durkheim dan Weber dengan perspektif Islam melalui tafsir Muthahhari. Temuan divergensi dari disertasi ini diharapkan membuka ruang diskusi baru dalam pengembangan teori-teori sosiologi Islam yang mampu menandingi dominasi paradigma sekuler barat.
2. Manfaat Sosial-Praksis: Teori-teori sosial berbasis Qur'ani yang ditawarkan melalui tafsir Muthahhari berpotensi memberikan kontribusi praksis dalam merumuskan teori dan metodologi penelitian sosiologi, dan pengembangan kurikulum kajian ilmiah yang mempertimbangkan dimensi filosofis dan transendental dalam memahami dinamika sosial.
3. Manfaat Personal dan Profesional: Penelitian ini mendukung pengembangan kapasitas akademik penulis dalam bidang filsafat

sosiologi Islam. Melalui pendalaman atas pemikiran Muthahhari, penulis diharapkan mampu meningkatkan kemampuan analitis dan kritis dalam membaca dan mengembangkan metodologi sosiologi alternatif, sekaligus memperkuat rekam jejak akademik dalam komunitas ilmiah.

G. Kerangka Teori

Kerangka teori dalam penelitian ini merupakan fondasi konseptual untuk menerangkan bentuk divergensi antara sosiologi Durkheim dan Weber melalui tafsir filosofis Murtadha Muthahhari. Kerangka ini berfungsi sebagai alat analisis untuk menjelaskan ketegangan filosofis:ontologis, epistemologis dan aksiologis antara dua paradigma besar dalam sosiologi Barat. Dalam rangka mengidentifikasi dan mendeskripsikan berbagai perdebatan teoritis antara pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber, penelitian ini menempatkan tafsir Murtadha Muthahhari sebagai kerangka filosofis alternatif yang digunakan untuk membaca ulang fondasi konseptual kedua tokoh tersebut. Tafsir Muthahhari diposisikan sebagai horizon interpretatif yang tidak hanya merefleksikan dimensi transendental dari realitas sosial, tetapi juga menjadi dasar kritik terhadap reduksionisme struktural dan subjektivisme metodologis yang melekat dalam konstruksi sosiologis Durkheim dan Weber.

Untuk mendukung pembacaan kritis ini, penelitian menggunakan pendekatan analisis komparatif-kritis. Metode analisis ini merujuk pada model yang dikembangkan oleh Ragin,[30] yang memungkinkan perbandingan sistematis terhadap kerangka konseptual, asumsi filosofis, dan orientasi metodologis antara dua kutub pemikiran sosiologi tersebut. Penekanan diberikan pada tiga aspek utama, yaitu dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis, guna mengungkap karakter divergen dari masing-masing bangunan teoritis serta memperjelas posisi tafsir Muthahhari sebagai landasan yang merekonstruksi secara epistemik studi sosial[31]

---

[30] lihat Charles C Ragin, *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, Berkeley: University of California Press, 1987, hal. 10-11.

[31] Metode analisis komparatif–kritis ini digunakan pula oleh Collin terhadap perkembangan pemikiran filosofis dan sosiologis secara global. Collins menggabungkan pendekatan historis dan komparatif untuk memahami dinamika intelektual dalam masyarakat. Pendekatan ini dapat digunakan untuk menganalisis perbedaan dan interaksi antara teori Durkheim dan Weber dalam konteks perkembangan sosiologi sebagai disiplin ilmu. Lihat Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, 1998, hal. 19.

George Ritzer, dalam bukunya *Sociological Theory*, menyajikan analisis komparatif terhadap berbagai teori sosiologi modern, termasuk pemikiran Durkheim dan Weber. Bab 3:

Analisis terhadap kerangka konseptual, asumsi filosofis, dan orientasi metodologis antara pemikiran Durkheim dan Weber dalam penelitian ini dilakukan melalui telaah mendalam terhadap karya-karya primer mereka, seperti *The Rules of Sociological Method*, *Suicide*, dan *The Elementary Forms of Religious Life* dari Durkheim, serta *Economy and Society*, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, dan *The Methodology of the Social Sciences* dari Weber. Karya-karya tersebut dipilih karena merepresentasikan fondasi utama dari konstruksi teori sosiologis masing-masing tokoh. Untuk memperkaya konteks analisis, karya-karya sekunder dari para penerus dan komentator pemikiran mereka turut dijadikan rujukan. Tujuan utama dari langkah ini adalah menyusun basis yang kokoh bagi pembacaan filosofis atas divergensi pemikiran keduanya.

Langkah pertama dalam proses analisis dimulai dengan mengidentifikasi konsep-konsep sentral yang menjadi dasar teori sosial Durkheim dan Weber. Beberapa konsep utama yang dianalisis meliputi fakta sosial, tindakan sosial, kesadaran kolektif, *verstehen*, serta norma dan nilai. Setelah identifikasi dilakukan, proses dilanjutkan dengan pembacaan kritis terhadap kerangka filosofis masing-masing pemikir. Pendekatan ini mencakup penelusuran terhadap dimensi ontologis yang menjelaskan bagaimana realitas sosial dikonsepsikan, dimensi epistemologis yang mengkaji cara-cara realitas sosial diketahui dan dipahami, serta dimensi aksiologis yang menyentuh pada nilai dan tujuan yang melekat dalam tindakan sosial. Hasil dari analisis ini berfungsi untuk menguraikan secara sistematis konfigurasi polarisasi antara kedua pendekatan, serta membangun landasan konseptual untuk mengevaluasi kritik dan tawaran alternatif dari tafsir Murtadha Muthahhari.

Untuk mengkaji posisi tafsir sosial Muthahhari secara lebih mendalam, digunakan pendekatan hermeneutika kritis sebagaimana dikembangkan oleh Paul Ricoeur.[32] Pendekatan ini dipilih karena menawarkan mekanisme interpretasi dua tahap, yakni tahap pemahaman eksplisit terhadap makna literal teks, dan tahap penyingkapan struktur makna laten yang mencerminkan posisi ideologis serta kritik filosofis yang terkandung dalam teks. Melalui pendekatan ini, pembacaan terhadap karya *Jâmi'e wa Târîkh* tidak berhenti pada makna permukaan, tetapi melibatkan

---

"Emile Durkheim" di halaman 89–122. Bab 4: "Max Weber" di halaman 123–162. Dan Bab 6: "A Historical Sketch of Sociological Theory: The Later Years"di halaman 193–230. Dalam bab-bab tersebut, Ritzer menekankan pentingnya memahami perbedaan paradigma dalam sosiologi untuk mengembangkan analisis yang lebih komprehensif. Lihat George Ritzer, *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill Education, 2007, hal. 89–122, 123–162, 193–230.

[32] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, hal. 71.

eksplorasi terhadap asumsi ontologis dan epistemologis yang dikritik Muthahhari dari sosiologi Barat. Dengan demikian, tafsir filosofis Muthahhari ditampilkan bukan hanya sebagai tafsir keagamaan, tetapi sebagai artikulasi konseptual yang menantang horizon pemikiran studi sosial klasik.

Hermeneutika Ricoeur[33] menggabungkan dua tahap utama dalam proses interpretasi teks: pertama, tahap "understanding" atau pemahaman terhadap makna eksplisit teks; kedua, tahap "explanation" atau upaya mengungkap struktur makna tersembunyi yang terkait dengan konteks filosofis teks tersebut. Melalui pendekatan ini, pembacaan teks *Jâmi'e wa Tarîkh* oleh Muthahhari tidak hanya sekadar memahami makna permukaan, tetapi juga menggali kritik tersembunyi terhadap struktur ontologi dan epistemologi sosiologi modern.

1. *Understanding* (Pemahaman Awal). Pada tahap ini, peneliti melakukan pembacaan teks *Jâmi'e wa Tarîkh* terjemahan Inggris dengan tujuan memahami deskripsi eksplisit yang diberikan oleh Muthahhari mengenai eksistensi sosial manusia.[34] Pemahaman ini berfokus pada struktur argumentasi, definisi konsep, dan hubungan antar gagasan yang diungkapkan Muthahhari. Pada tahap ini, peneliti berupaya menangkap horizon makna sebagaimana dimaksudkan oleh teks, tanpa terlebih dahulu memasukkan interpretasi eksternal.
2. *Explanation* (Penjelasan Kritis) Tahap ini melibatkan analisis lebih dalam terhadap teks, dengan fokus pada pengungkapan pra-asumsi filsafat sosial yang dianut oleh Muthahhari. Peneliti mengidentifikasi bahwa meskipun Muthahhari hanya menyebutkan nama Durkheim dan tidak menyebutkan nama Weber secara eksplisit, uraian tentang eksistensi sosial manusia mengandung kritik implisit terhadap reduksionisme struktural Durkheim dan subjektivisme Weber.[35] Dalam tahap ini, teknik "demistifikasi ideologi" digunakan untuk

---

[33] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, hal. 43.

[34] Dalam disertasi ini, penulis tidak memaksakan makna ke dalam teks Muthahhari, tetapi justru membiarkan teks itu "berbicara kembali" dalam cahaya perbandingan filosofis yang telah mapan dalam tradisi sosiologi. Dengan membaca *Jami'e wa Tarikh* melalui horizon filsafat sosial Barat, penulis menemukan bahwa banyak argumen yang dibangun Muthahhari sesungguhnya berfungsi sebagai koreksi mendasar terhadap konsepsi sosiologi Durkheimian dan Weberian. Tafsir Muthahhari tidak hanya dibaca sebagai teks normatif-keagamaan, melainkan sebagai wacana kritis yang berbicara dalam arena filsafat sosiologi. Ia tidak sekadar memberi alternatif atas teori-teori Barat, tetapi menginterupsi asumsi dasar mereka dengan fondasi Qur'ani yang bersifat ontologis dan transenden.

[35] Don Ihde, "Hermeneutics and the Critique of Ideology," dalam *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, (ed.) Paul Ricoeur, Evanston: Northwestern University Press, 1974, hal. 84.

mengurai struktur ideologis yang mendasari teks dan menempatkannya dalam dialog kritis dengan filsafat sosiologi Barat.

3. *Appropriation* (Pengambilan Makna Reflektif). Pada tahap akhir, peneliti melakukan apropriasi makna, yakni mengkontekstualisasikan kritik yang ditemukan dalam teks Muthahhari terhadap problematika metodologi dan ontologi dalam sosiologi Barat. Apropriasi ini bertujuan mengembangkan kerangka alternatif yang berakar pada prinsip-prinsip Qur'ani dan fitrah manusia, sebagaimana ditekankan oleh Muthahhari, untuk memahami dinamika sosial dan perubahan sosial.

Dalam penerapannya, penelitian ini menggunakan teknik *close reading* terhadap teks terjemahan dari *Jâmi'e wa Tarîkh*, diikuti dengan *comparative analysis* terhadap konsep-konsep kunci dalam sosiologi Durkheim dan Weber. Konsep-konsep yang dianalisis meliputi: manusia sebagai makhluk sosial, entitas individu dan entitas eksistensi sosial (*social being*), asal-usul norma sosial, makna fakta sosial dan tindakan sosial, dan peran nilai-nilai dalam kehidupan kolektif. Analisis ini kemudian diperkuat dengan pembacaan terhadap karya-karya primer Durkheim (seperti *The Rules of Sociological Method*, *Suicide*) dan Weber (seperti *Economy and Society*, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) untuk memastikan ketepatan kritik yang diarahkan terhadap masing-masing tokoh sekaligus menganalisis secara kritis bagaimana tafsir Muthahhari mendivergensi pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber, maka penelitian ini menggunakan pendekatan teoritis yang bersifat komparatif dan filosofis, dengan landasan pada tiga paradigma besar: sosiologi Durkheim, sosiologi Weber, dan tafsir sosial Murtadha Muthahhari. Namun secara metodologis, pendekatan utama yang digunakan untuk membaca, memahami, dan menganalisis pemikiran ketiga tokoh tersebut adalah hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer.[36]

Hermeneutika Gadamer digunakan untuk mengelaborasi secara kritis praasumsi filosofis dari masing-masing pemikiran Durkheim dan Weber.[37] Strategi elaboratif ini dilakukan dengan mendialogkan dasar asumsi filosofis masing-masing tokoh melalui empat pertanyaan utama, yaitu: (1)

[36] Hermeneutika filosofis bukan sekadar metode interpretasi, melainkan suatu pendekatan ontologis terhadap pemahaman. Hermeneutika filosofis menolak pandangan positivistik yang menganggap pemahaman sebagai proses objektif yang bebas dari prakonsepsi. Sebaliknya, hermeneutika filosofis mengakui bahwa pemahaman selalu dipengaruhi oleh prakonsepsi dan konteks historis, serta merupakan hasil dari dialog antara penafsir dan teks. Lihat James B. Steeves, "Introduction to Philosophical Hermeneutics," dalam *Symposium*, vol. 2, New Haven: Yale University Press, Tahun 1998, hal. 3–4.

[37] A. M. Sica, "Truth and Method," dalam *Telos*, vol. 1977, London: Continuum, Tahun 1977, hal. 269–274.

Apakah manusia adalah makhluk sosial? (pertanyaan ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana mereka memandang realitas sosial (ontologi)), (2) Apakah eksistensi sosial memiliki eksistensi nyata? (pertanyaan ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana pengetahuan sosial diperoleh (epistemologi)), (3) Apa hubungan eksistensi sosial dengan tradisi? (pertanyaan ini dimaksudkan untuk melihat nilai apa yang dianggap sebagai penuntun dalam tindakan sosial (aksiologi)), dan (4) Apakah individu bertindak secara bebas atau terpaksa? (pertanyaan ini[38] dimaksudkan untuk mengetahui bagaimana relasi antara individu dan eksistensi sosial dikonstruksikan)).

Pendekatan ini berangkat dari prinsip fusi horizon (*Horizontverschmelzung*), yaitu pertemuan antara horizon teks (dalam hal ini pemikiran Durkheim, Weber, dan tafsir Muthahhari) dengan horizon pembaca (peneliti).[39] Dengan demikian, penelitian ini tidak semata-mata bersifat komparatif, melainkan juga bersifat dialogis dan transformatif, dengan berusaha mengontekstualisasikan kerangka epistemologis Barat dan Tafsir Muthahhari di ruang hermeneutik.

Dengan menggunakan hermeneutik filosofis ini, penelitian berupaya mengungkap divergensi filosofis dan metodologis antara pemikiran Durkheim dan Weber dengan tafsir sosiologi Qur'ani yang dikembangkan oleh Muthahhari, terutama dalam tiga dimensi utama:

1. Ontologis – bagaimana masing-masing tokoh memahami realitas sosial dan posisi individu dalam kelompok sosialnya.
2. Epistemologis – bagaimana pengetahuan sosial diperoleh, termasuk peran rasio, pengalaman, dan wahyu dalam memahami eksistensi sosial.

---

[38] Model pengajuan pertanyaan ini mirip dengan metode yang dilakukan oleh Jensen ketika membandingkan cara kedua sosiolog ini menganalisis kelompok Protestan dan Katolik melalui karya mereka, yaitu *The Protestant Ethic* oleh Weber dan *Suicide* oleh Durkheim. Melalui perbandingan ini, Jensen mengeksplorasi prinsip-prinsip metodologis dan pandangan mereka, serta mengangkat pertanyaan-pertanyaan fundamental dalam analisis sosiologis dan ilmu sosial, seperti: apa yang menjadi objek kajian sosiologi?, Bagaimana konsep-konsep dikembangkan? Status apa yang dapat diberikan kepada hukum-hukum sosial? Kemungkinan dan keterbatasan apa yang dimiliki dalam menghasilkan wawasan ilmiah tentang masyarakat? Bagaimana hubungan antara 'yang ada' dan 'yang seharusnya'—dan bagaimana ilmu sosial menangani nilai-nilai? Bagaimana fenomena sosial harus dijelaskan? Dengan pendekatan ini, Jensen tidak hanya membandingkan metodologi Weber dan Durkheim secara teoritis, tetapi juga menunjukkan penerapan praktis dari prinsip-prinsip mereka dalam studi empiris. Analisis ini memberikan wawasan mendalam tentang perbedaan dan persamaan dalam pendekatan metodologis kedua tokoh tersebut, serta implikasinya bagi pengembangan ilmu sosial. Lihat Henrik Jensen, *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison*, London: Routledge, 2012.

[39] Sica, *Truth and Method*... ,hal. 306–307.

3. Aksiologis – bagaimana nilai dan tujuan moral mempengaruhi pemikiran sosial serta implikasinya terhadap transformasi sosial.

Kerangka teori ini yang digunakan dalam penelitian ini memungkinkan terbentuknya analisis yang bersifat dialogis dan transformatif, yang berfungsi tidak hanya untuk studi komparatif, tetapi juga berfungsi elaboratif-kritis terhadap keterbatasan pendekatan sosiologi Barat. Keterbatasan pendekatan Barat yang terlihat menuntut rekomendasi rekonstruksi metodologi sosiologi.

H. Tinjauan Pustaka

Tinjauan-tinjauan pustaka berikut berfungsi sebagai fondasi akademik untuk mengidentifikasi posisi penelitian terhadap wacana ilmiah yang telah ada, khususnya mengenai pemikiran Émile Durkheim dan Max Weber serta tafsir sosial Murtadha Muthahhari. Kajian ini mencakup pemetaan atas berbagai hasil penelitian sebelumnya, baik berupa karya tulis ilmiah maupun buku-buku rujukan utama yang relevan, guna menegaskan letak kontribusi penelitian terhadap perdebatan teoritis mengenai divergensi dan konvergensi dalam sosiologi klasik dan tafsir Al-Qur'an. Melalui kajian pustaka, dibangun latar belakang konseptual dan justifikasi ilmiah atas urgensi penelitian disertasi ini terhadap kompleksitas ontologi, epistemologi, dan aksiologi yang diperdebatkan oleh Durkheim dan Weber, yang kemudian direfleksikan dan dikritisi melalui horizon tafsir filosofis Muthahhari. Dengan demikian, kajian pustaka tidak hanya memperkuat pijakan teoritis penelitian, tetapi juga memperjelas celah akademik yang ingin diisi dalam diskursus filsafat sosiologi.

1. Buku Rujukan Induk

Berikut adalah buku rujukan induk yang berkaitan langsung dengan pembahasan upaya divergensi maupun upaya konvergensi terhadap sosiologi klasik Emile Durkheim dan Max Weber:

a. Buku berjudul *The Coming Crisis of Western Sociology* adalah sebuah karya monumental yang ditulis oleh Gouldner[40] yang mengajukan kritik tajam terhadap dominasi pendekatan positivistik dan fungsionalisme dalam sosiologi Barat. Gouldner menerangkankecenderungan sosiologi untuk mengklaim objektivitas ilmiah yang bebas nilai, padahal menurutnya, setiap teori sosial sarat dengan asumsi latar belakang dan domain yang tidak disadari. Gouldner mengusulkan perlunya sosiologi yang lebih reflektif dan sadar akan bias internalnya, serta menekankan pentingnya nilai-nilai moral dalam analisis sosial. Relevansi karya

[40] Alvin W Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books, 1970.

Gouldner dengan pertanyaan penelitian disertasi ini terletak pada kritiknya terhadap upaya konvergensi antara pendekatan Durkheimian dan Weberian. Gouldner menilai bahwa sintesis semacam itu cenderung mengabaikan perbedaan mendasar antara kedua pendekatan tersebut, terutama dalam hal asumsi nilai dan metodologi. Gouldner berpendapat bahwa sosiologi harus mengakui dan mengintegrasikan nilai-nilai moral serta refleksivitas dalam analisisnya, bukan sekadar mengejar objektivitas semu. Gouldner melancarkan kritik tajam terhadap pendekatan struktural-fungsionalisme Talcott Parsons. Gouldner menilai bahwa teori Parsons terlalu menekankan pada keseimbangan sosial dan konsensus, sehingga mengabaikan konflik, perubahan sosial, dan ketimpangan yang nyata dalam masyarakat. Ia juga mengkritik klaim objektivitas dalam sosiologi Parsons, dengan menyatakan bahwa setiap teori sosial sarat dengan nilai-nilai dan kepentingan tertentu. Menurut Gouldner, pendekatan Parsons cenderung mempertahankan *status quo* dan kurang peka terhadap dinamika sosial yang kompleks. Berbeda dengan temuan disertasi ini yang menerangkanbagaimana tafsir Murtadha Muthahhari mendivergensi pendekatan Durkheim dan Weber melalui integrasi nilai-nilai spiritual dan moral Islam, Gouldner lebih menekankan pada kritik internal terhadap struktur dan metodologi sosiologi Barat. Meskipun Muthahhari dan Gouldner sepakat akan pentingnya nilai dalam analisis sosial, Muthahhari menawarkan pendekatan yang lebih transendental dan teosentris, sedangkan Gouldner fokus pada refleksivitas dan kesadaran akan bias dalam praktik sosiologi.

b. Buku berjudul *Sociology of Postmodernism* yang ditulis oleh Lash[41] menjadi salah satu kontribusi penting dalam lanskap teori sosial kontemporer, terutama dalam merespons krisis modernitas dan kemunculan masyarakat postmodern. Dalam karya ini, Lash mengevaluasi keterbatasan teori sosial klasik, termasuk Durkheim dan Weber, dalam menjelaskan realitas sosial kontemporer yang ditandai oleh fragmentasi makna, desentralisasi kekuasaan, dan ketidaktentuan simbolik. Lash mengkritik Durkheim karena terlalu menekankan pada integrasi normatif dan sistem nilai kolektif, sementara Weber dianggap terperangkap dalam kerangka rasionalisasi linier yang gagal menangkap kompleksitas kultural masyarakat diskursif dan reflektif masa kini.
   Relevansi karya Lash dengan pertanyaan penelitian disertasi ini terlihat dalam upaya menguji ulang fondasi teori sosial untuk merespons perubahan zaman. Lash menekankan bahwa teori sosial harus bertransformasi menuju pendekatan kultural-simbolik yang lebih

[41] Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge, 1990.

terbuka terhadap polivokalitas dan ketakterdugaan makna. Evaluasi terhadap keduanya, Durkheim dan Weber, memperkaya wacana kritik terhadap dikotomi struktur dan agensi dalam paradigma klasik. Namun, Lash tetap beroperasi dalam kerangka epistemik post-struktural Barat yang tidak mengakomodasi nilai-nilai transendental sebagai basis konseptual tindakan sosial.

Berbeda dari pendekatan Lash, disertasi ini mengambil posisi epistemologis yang berpijak pada tafsir Qur'ani filosofis dalam membaca realitas sosial. Bukan sekadar merespons krisis makna dan nilai sebagaimana didekati Lash melalui teori budaya postmodern, disertasi ini menawarkan rekonstruksi sosial berbasis spiritualitas transendental. Empat lapisan proses sosial dalam disertasi ini—kesadaran tauhidi, relasi sosial profetik, kehendak etis, dan struktur nilai—menjadi dasar untuk membingkai kembali struktur dan agensi dalam horizon ontologis yang lebih dalam. Dengan demikian, kajian Lash diposisikan sebagai kritik penting terhadap teori sosial klasik, namun tidak cukup dalam menyentuh dimensi filosofis transendental sebagaimana diperdalam dalam disertasi ini.

c. Dalam karyanya *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison*, Henrik Jensen[42] menyajikan analisis sistematis dan komparatif terhadap metodologi Max Weber dan Émile Durkheim. Melalui studi kasus seperti *The Protestant Ethic* karya Weber dan *Suicide* karya Durkheim, Jensen mengeksplorasi perbedaan mendasar dalam pendekatan mereka terhadap objek sosiologi, pengembangan konsep, status hukum sosial, serta hubungan antara fakta dan nilai.

   Relevansi karya Jensen dengan pertanyaan penelitian dalam disertasi ini terletak pada penekanannya terhadap divergensi metodologis antara Weber dan Durkheim. Jensen menerangkanbagaimana masing-masing tokoh membangun kerangka analisis yang berbeda dalam memahami fenomena sosial, yang sejalan dengan upaya disertasi ini untuk mengkaji bagaimana tafsir Murtadha Muthahhari mendivergensi pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber. Analisis Jensen memberikan landasan untuk memahami kompleksitas polarisasi antara kedua pendekatan tersebut, yang menjadi fokus dalam disertasi ini. Jensen menyatakan bahwa meskipun kedua pendekatan tersebut memiliki kontribusi signifikan dalam sosiologi, sintesis antara keduanya, seperti yang diupayakan oleh Talcott Parsons, menghadapi tantangan karena perbedaan ontologis dan epistemologis yang mendasar.

---

[42] Henrik S. Jensen, *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison*, London: Routledge, 2012.

Namun, perbedaan utama antara karya Jensen dan disertasi ini terletak pada pendekatan dan konteks analisis. Jensen berfokus pada perbandingan metodologis dalam konteks tradisi sosiologi Barat, tanpa mempertimbangkan perspektif tafsir Islam. Sebaliknya, disertasi ini mengintegrasikan pendekatan hermeneutika Gadamerian dan tafsir filosofis Muthahharian untuk mengeksplorasi bagaimana Murtadha Muthahhari menginterpretasikan dan mendivergensi pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber dalam konteks Islam. Dengan demikian, disertasi ini memperluas cakupan analisis dengan memasukkan dimensi teologis dan filosofis yang tidak dibahas dalam karya Jensen.

d. Bent Flyvbjerg[43], Dalam bukunya *Making Social Science Matter* (2001), Flyvbjerg mengkritik keras upaya ilmu sosial yang meniru metode ilmu alam. Ia berpendapat bahwa pendekatan ini gagal menghasilkan teori prediktif yang relevan dalam konteks sosial. Sebaliknya, ia mengusulkan pendekatan *phronetic social science*, yang berorientasi pada nilai, konteks, dan kekuasaan dalam analisis sosial. Pendekatan ini menekankan pentingnya pemahaman praktis (*phronesis*) dibandingkan dengan pengetahuan teoritis (*episteme*), dan bertujuan untuk menghasilkan ilmu sosial yang lebih relevan dan berdampak bagi masyarakat. Pendekatan Flyvbjerg berbeda dengan pendekatan Durkheimian yang positivistik dan pendekatan Weberian yang interpretatif. Sementara Durkheim fokus pada struktur sosial yang objektif dan Weber pada makna subjektif tindakan individu, Flyvbjerg menekankan pentingnya analisis nilai dan kekuasaan dalam konteks sosial. Pemahaman harus diarahkan pada pertanyaan "di mana letak kekuasaan dan siapa yang dikuasai?" —suatu dimensi normatif yang juga menjadi perhatian dalam disertasi melalui pendekatan tafsir Qur'ani ala Muthahhari.. Dengan demikian, pendekatan *phronetic social science* yang diusulkan oleh Flyvbjerg dapat menjadi alternatif yang relevan dalam mengembangkan ilmu sosial yang lebih reflektif dan kontekstual, serta memperkuat argumen dalam disertasi ini mengenai pentingnya upaya divergensi ontologis dan epistemologis antara makrososiologi dan mikrososiologi. Bahwa ilmu sosial harus melayani tujuan etis dan praktis yang lebih luas seperti dimensi etis dan kekuasaan, bukan semata mengejar presisi metodologis yang hanya bersifat menjelaskan fenomena perubahan sosial.

e. Buku yang berjudul *The Structure of Social Action* yang merupakan karya monumental seorang sosiolog Amerika, Talcott Parsons,[44]

[43] Henrik S. Jensen, *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison*, London: Routledge, 2012.

[44] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill, 1988.

berupaya mengembangkan teori tindakan sosial yang mengonvergensi pendekatan-pendekatan dari berbagai pemikir Eropa, termasuk Émile Durkheim dan Max Weber. Parsons memperkenalkan kerangka kerja yang dikenal sebagai "kerangka tindakan" (*action frame of reference*), yang menekankan bahwa tindakan sosial dipengaruhi oleh tujuan, norma, dan nilai-nilai yang diinternalisasi oleh individu dalam konteks sosial tertentu. Dalam pengembangan lebih lanjut atas teori tersebut, Parsons merumuskan skema AGIL (*Adaptation, Goal attainment, Integration, dan Latency*), sebagai prasyarat fungsional dari sistem sosial. Setiap sistem sosial harus mampu menyesuaikan diri terhadap lingkungan (*adaptation*), mencapai tujuan yang telah ditetapkan (goal *attainment*), menjaga kohesi dan keteraturan internal (*integration*), serta memelihara pola-pola nilai dan motivasi melalui sosialisasi dan internalisasi (*latency*). Dalam analisisnya, Parsons mengidentifikasi bahwa pendekatan Durkheim yang menekankan fakta sosial sebagai entitas objektif dan pendekatan Weber yang menekankan pemahaman subjektif terhadap tindakan sosial dapat disatukan dalam kerangka teoritis yang lebih luas. Ia berargumen bahwa tindakan sosial tidak hanya dipengaruhi oleh struktur sosial eksternal, tetapi juga oleh orientasi nilai dan tujuan individu. Dengan demikian, Parsons mencoba menyatukan pendekatan makrososiologi Durkheim dan mikrososiologi Weber dalam suatu sintesis teoritis yang komprehensif dan sistematis. Namun, pendekatan Parsons ini berbeda dengan pendekatan yang digunakan dalam disertasi ini. Disertasi ini menekankan pada upaya pemisahan sosiologi Durkheim dan Weber melalui analisis filosofis terhadap eksistensi sosial melalui tafsir Qur'an Muthahhari, yang memberikan penekanan pada dimensi transendental dan etis dalam memahami struktur sosial dan agensi individu. Sementara Parsons berfokus pada integrasi struktur dan tindakan dalam kerangka sistem sosial yang bersifat fungsional, disertasi ini mengeksplorasi dimensi spiritual dan nilai-nilai transendental sebagai landasan dalam memahami dinamika sosial secara lebih substansial dan normatif.

f. Buku berjudul *Outline of a Theory of Practice* karya Pierre Bourdieu[45], seorang sosiolog dan antropolog asal Prancis, merumuskan kerangka teori praktik sebagai upaya untuk mengkonvergensikan dikotomi antara struktur sosial objektif dan agensi subjektif. Melalui konsep *habitus*, *field*, dan *Capital*. Bourdieu menunjukkan bahwa praktik sosial bukanlah hasil dari determinasi struktural semata maupun kehendak

[45] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, diterjemahkan oleh Richard Nice, dari judul *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

individual yang bebas, melainkan hasil interaksi dialektis antara disposisi yang tertanam secara historis dan kondisi sosial yang melingkupinya. *Habitus* sebagai sistem disposisi membentuk cara berpikir dan bertindak individu, sedangkan field menjadi arena sosial tempat kompetisi berlangsung dan capital menjadi sumber daya yang menentukan posisi dalam arena tersebut. Dengan demikian, teori praktik Bourdieu menekankan bahwa struktur dan agensi tidak harus dipertentangkan, melainkan dapat dijelaskan secara bersamaan dalam kerangka yang saling melengkapi. Berbeda dengan pendekatan rekonsiliatif Bourdieu, disertasi ini justru menegaskan pentingnya *divergensi* secara ontologis dalam memahami eksistensi sosial. Melalui tafsir sosial Murtadha Muthahhari, eksistensi sosial tidak direduksi menjadi hasil konstruksi historis atau mediasi kapital simbolik, melainkan diposisikan sebagai realitas yang memiliki dimensi transenden. Dalam pandangan ini, struktur sosial tidak sekadar produk habitus atau medan kuasa, tetapi berkaitan erat dengan fitrah manusia dan keterarahan etis yang bersumber dari wahyu. Oleh karena itu, tafsir Muthahhari mendekonstruksi pendekatan Barat yang cenderung imanen dan historis, dan menawarkan kerangka ontologis yang menempatkan eksistensi sosial dalam relasi vertikal antara manusia dan nilai-nilai ilahiah. Pendekatan ini memperlihatkan perbedaan mendasar dengan teori Bourdieu, khususnya dalam hal fondasi ontologis dan sumber nilai yang menjadi dasar dalam memahami realitas sosial.

g. Buku berjudul *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* yang ditulis oleh Giddens[46], seorang sosiolog Inggris yang dikenal luas melalui kontribusinya dalam teori struktural, berupaya menjembatani dikotomi antara struktur dan agensi dalam teori sosial. Ia mengemukakan bahwa struktur sosial dan tindakan individu saling terkait dalam hubungan dialektis yang disebut sebagai "*duality of structure*". Struktur tidak hanya membatasi tindakan sosial, tetapi juga memungkinkan dan dibentuk oleh tindakan tersebut. Giddens menekankan bahwa struktur terdiri dari aturan dan sumber daya yang diinternalisasi oleh agen sosial melalui proses sosialisasi dan pengalaman. Agen sosial, dalam hal ini individu, memiliki kapasitas untuk mereproduksi atau mengubah struktur melalui tindakan mereka yang reflektif dan sadar. Dengan demikian, struktur sosial bukanlah entitas yang statis, melainkan hasil dari praktik sosial yang berkelanjutan. Pendekatan Giddens berbeda dengan pendekatan struktural fungsionalisme Durkheim yang menekankan dominasi

[46] Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984.

struktur sosial atas individu, serta berbeda dengan pendekatan tindakan sosial Weber yang menekankan pada makna subjektif tindakan individu. Giddens menawarkan sintesis yang mengakui peran aktif individu dalam membentuk struktur sosial, sekaligus mengakui bahwa tindakan individu dibatasi oleh struktur yang ada. Dalam konteks teori sosial kontemporer, pendekatan Giddens menampilkan upaya konvergensi antara struktur dan agensi melalui konsep dualitas struktur, yang menempatkan keduanya dalam relasi dialektis yang saling membentuk. Sementara itu, disertasi ini justru menempuh arah yang mendivergensikan pandangan Durkheim dan Weber secara tegas, dengan landasan ontologis yang kuat berdasarkan eksistensi sosial dalam tafsir Murtadha Muthahhari. Eksistensi sosial, sebagaimana dipahami Muthahhari, tidak hanya dibentuk oleh hubungan dialektis antara agen dan struktur, melainkan berakar pada realitas transendental yang menjadikan manusia sebagai makhluk bertauhid dengan misi etis dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, divergensi ini bukan semata-mata kritik metodologis, melainkan reposisi ontologis terhadap realitas sosial yang selama ini salah dipahami.

h. Buku berjudul*, Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject,* adalah karya yang ditulis oleh Ortner[47], seorang antropolog budaya terkemuka yang dikenal atas kontribusinya dalam teori praktik dan kajian feminis. Dalam bukunya mengeksplorasi konsep budaya, kekuasaan, dan agensi melalui tujuh esai yang menggabungkan teori dan etnografi. Ia menekankan pentingnya merekonseptualisasi budaya bukan sebagai entitas statis, melainkan sebagai hasil dari praktik sosial yang dinamis dan dipengaruhi oleh kekuasaan serta subjektivitas individu. Ortner mengkritisi teori praktik klasik yang terlalu menekankan pada struktur sosial dan kurang memperhatikan peran aktif individu dalam membentuk budaya. Ia mengusulkan pendekatan yang lebih menekankan pada agensi, di mana individu dianggap memiliki kapasitas reflektif dan kemampuan untuk bertindak dalam kerangka struktur sosial yang ada. Melalui konsep *"serious games,"* Ortner menggambarkan bagaimana individu berpartisipasi dalam praktik sosial yang kompleks, di mana mereka dapat menegosiasikan, menentang, atau mereproduksi struktur kekuasaan yang ada. Dalam kajian etnografisnya, Ortner menerangkanbagaimana kelas sosial di Amerika Serikat sering kali tersembunyi di balik diskursus lain seperti ras dan gender. Ia menunjukkan bahwa identitas kelas menengah sering kali dikonstruksi

[47] Sherry B. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham: Duke University Press, 2006.

melalui media dan budaya populer, menciptakan kecemasan kelas yang khas pada generasi tertentu, seperti Generasi X. Pendekatan Ortner tidak serta-merta menegaskan perbedaan mutlak antara kerangka Durkheimian dan Weberian, melainkan justru berupaya mengkonvergensi keduanya melalui sintesis antara struktur sosial dan agensi individu. Penekanan Ortner pada praktik sosial sebagai arena "permainan serius" menampilkan upaya teoretis untuk menjembatani determinisme struktural Durkheim dengan voluntarisme interpretatif Weber. Disertasi ini mengambil arah sebaliknya, yakni mendivergensikan keduanya dengan fondasi ontologis yang tegas, berdasarkan pemahaman eksistensi sosial yang bersumber dari tafsir Murtadha Muthahhari. Dalam tafsir tersebut, eksistensi sosial tidak semata-mata ditentukan oleh struktur eksternal atau makna subjektif, melainkan dipahami sebagai realitas yang berakar pada fitrah dan keterarahan ontologis menuju tujuan ilahiah. Perspektif ini menolak sintesis artifisial antara objektivisme dan subjektivisme, dan justru menegaskan batas konseptual serta keterbatasan ontologis dari masing-masing pendekatan Barat.

i. Buku berjudul *Classical and Contemporary Sociological Theory. Text and Readings* yang ditulis oleh Appelrouth dan Desfor[48], menyajikan teori-teori sosiologi klasik dan kontemporer dengan pendekatan yang menekankan integrasi dan sintesis. Dalam pembahasan mengenai Émile Durkheim dan Max Weber, Appelrouth dan Edles menguraikan bahwa Durkheim melihat masyarakat sebagai kekuatan supraindividu yang eksis secara independen dari individu-individu yang menyusunnya, sementara Weber menekankan pentingnya memahami tindakan sosial melalui interpretasi makna subjektif yang diberikan oleh individu. Mereka juga membahas upaya Talcott Parsons dalam menggabungkan pendekatan makrososiologi Durkheim dengan mikrososiologi Weber melalui teori tindakan sosial dan skema AGIL. Penulis memberikan ruang yang signifikan untuk menjelaskan kontribusi Parsons dalam mengintegrasikan kedua pendekatan tersebut, menunjukkan apresiasi terhadap upaya konvergensi ini. Namun, cara pandang apresiatif ini berbeda dengan disertasi ini yang menggunakan pendekatan tafsir Qur'ani dalam menilai divergensi antara Durkheim dan Weber. Disertasi ini tidak hanya menyatakan perbedaan tersebut tetapi juga menawarkan kerangka alternatif yang menekankan integrasi antara struktur sosial

[48] Scott Appelrouth dan Laura Desfor Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory: Text and Readings* (edisi ke-4), Thousand Oaks: SAGE Publications, 2020.

dan agensi individu dalam cahaya nilai-nilai transendental, yang tidak dibahas secara mendalam dalam analisis Appelrouth dan Edles.

j. Buku berjudul *Contemporary Sociological Thought: Themes and Theories,* yang ditulis oleh Turner[49] menyajikan analisis mendalam mengenai berbagai teori sosial, termasuk pemikiran Max Weber. Turner membahas konsep tindakan sosial Weber, yang diklasifikasikan menjadi empat tipe: tindakan tradisional, afektif, rasional instrumental, dan rasional nilai. Ia menekankan bahwa pembagian ini menampilkan kompleksitas motivasi individu dalam bertindak, serta kemampuan aktor untuk menggabungkan berbagai orientasi tindakan dalam konteks sosial yang berbeda. Turner berargumen bahwa pendekatan Weber memberikan kerangka yang berguna untuk memahami dinamika tindakan sosial, terutama dalam konteks modernitas yang kompleks. Namun, ia juga mencatat bahwa fokus Weber pada subjektivitas individu dapat mengabaikan struktur sosial yang lebih luas. Dalam hal ini, Turner menyarankan perlunya integrasi antara pendekatan mikro dan makro dalam analisis sosiologis. Berbeda dengan pendekatan Turner yang berupaya mengintegrasikan berbagai perspektif teoritis, disertasi ini menekankan pentingnya pendekatan tafsir Qur'ani dalam memahami tindakan sosial. Disertasi ini berpendapat bahwa pemahaman tindakan sosial harus didasarkan pada nilai-nilai transendental yang bersumber dari wahyu, bukan semata-mata pada rasionalitas atau struktur sosial. Dengan demikian, disertasi ini menawarkan kerangka alternatif yang menekankan integrasi antara struktur sosial dan agensi individu dalam cahaya nilai-nilai transendental, yang tidak dibahas secara mendalam dalam analisis Turner.

Selain buku diatas, penulis juga menelusuri beberapa buku yang memberikan informasi pengayaan berkaitan dengan kajian disertasi ini sebagaimana berikut:

k. Buku berjudul, *Comparative Methods in the Social Sciences*[50] karya Sica memberikan landasan metodologis penting bagi pemahaman perbandingan dalam ilmu sosial. Buku ini menekankan perlunya pendekatan lintas tradisi dan lintas tokoh dalam menganalisis fenomena sosial, tanpa terjebak pada dikotomi klasik antara Durkheimianisme dan Weberianisme. Sica menyajikan tinjauan kritis terhadap metode perbandingan yang digunakan oleh para sosiolog besar, serta

[49] Bryan S. Turner, *Teori Sosial dari Klasik sampai Postmoderen*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

[50] Alan Sica, *Comparative Methods in the Social Sciences*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 2014.

menunjukkan pentingnya konteks historis, epistemologis, dan konseptual dalam membandingkan paradigma-paradigma sosial. Meskipun tidak secara eksplisit menolak atau mengafirmasi konvergensi antara Durkheim dan Weber, pendekatannya membuka ruang untuk pembacaan divergensial yang lebih filosofis dan kontekstual. Dalam konteks disertasi ini, karya Sica menjadi referensi penting karena mendukung prinsip dasar penelitian perbandingan, terutama dalam menilai ketegangan antara dua paradigma besar sosiologi modern dan bagaimana ketegangan tersebut direfleksikan ulang melalui pendekatan tafsir Qur'ani. Buku lainnya yang berjudul *Max weber and the new century*[51] menyajikan serangkaian esai yang mengeksplorasi relevansi kontemporer pemikiran Max Weber, khususnya konsep rasionalisasi dalam berbagai bentuk budaya dan hubungannya dengan pemikiran filosofis modern. *The Routledge International Handbook on Max Weber*[52] menghimpun kontribusi dari para sarjana terkemuka yang membahas pemikiran Max Weber dalam berbagai bidang seperti metodologi ilmu sosial, sosiologi agama, proses rasionalisasi, sosiologi politik, hukum, dan etika Protestan dalam kaitannya dengan perkembangan kapitalisme.

l. Buku berjudul *Sociology: A Guide to Problems and Literature,* yang disusun oleh Bottomore[53], yang bertujuan untuk memberikan panduan komprehensif mengenai permasalahan dan literatur utama dalam sosiologi, dengan fokus pada pengembangan teori-teori sosiologi klasik dan kontemporer serta aplikasinya dalam memahami fenomena sosial. Dalam buku tersebut, Bottomore membahas berbagai pendekatan teoritis dalam sosiologi, termasuk kontribusi dari tokoh-tokoh seperti Durkheim dan Weber. Bottomore menekankan pentingnya memahami konteks historis dan sosial dari teori-teori tersebut serta bagaimana teori-teori ini dapat diterapkan dalam analisis sosial. Pendekatan mereka bersifat deskriptif dan analitis, dengan tujuan untuk memberikan pemahaman yang luas tentang perkembangan pemikiran sosiologis. Rujukan ini memberikan kontribusi penting dalam menyediakan informasi yang luas tentang teori-teori sosial sehingga memperkaya khazanah penyusunan disertasi ini.

---

[51] Alan Sica, *Max Weber and the New Century*, New York: Routledge, 2017.

[52] Alan Sica, *The Routledge International Handbook on Max Weber*, (ed.), Alan Sica, London: Routledge, 2022.

[53] T. B. Bottomore, *Sociology: A Guide to Problems and Literature*, London: George Allen & Unwin, 1962

m. Buku berjudul Ensiklopedi Teori-Teori Sosial (Klasik Sampai Postmodern), disusun oleh Apriani Riyanti dkk[54] merupakan karya referensi yang komprehensif mengenai perkembangan teori-teori sosial dari era klasik hingga postmodern. Buku ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang luas dan mendalam tentang berbagai teori sosial, dengan menyajikan informasi secara sistematis dan terstruktur. Dalam ensiklopedi ini, para penulis membahas berbagai tokoh dan aliran pemikiran dalam sosiologi, termasuk pemikiran Durkheim dan Weber. Mereka menyajikan teori-teori tersebut dalam konteks historis dan filosofisnya, serta menjelaskan kontribusi masing-masing terhadap perkembangan ilmu sosial. Pendekatan yang digunakan cenderung deskriptif dan informatif, tanpa melakukan analisis kritis atau perbandingan mendalam antara teori-teori tersebut. Rujukan ini memberikan kontribusi penting dalam menyediakan informasi yang luas tentang teori-teori sosial sehingga memperkaya khazanah penelitian ini.
n. Ibnu Khaldun[55] dalam buku berjudul *mukadimah* memperkenalkan konsep *ʿasabiyyah* (solidaritas sosial) dan *ʿumrān* (peradaban). Kedua konsep yang menjadi dasar dari teori siklusnya mengenai naik-turunnya peradaban. Teori ini menyamakan antara evolusi masyarakat/ kelompok-kelompok sosial dengan evolusi manusia. Bahwa masyarakat/ umat mengalami siklus hidup dan mati. Masyarakat juga memiliki ruh pertanggung jawaban. Sehingga dalam perjalanan sejarah, gerak evolusi masyarakat adalah berulang dalam sirkuler dan tidak linear sebagaimana pandangan para filsuf sejarawan barat. Pendapat ini senada dengan pernyataan tentang eksistensi sosial sebagai sebuah entitas hidup, otonom dan bertanggung jawab serta transformasinya sepanjang sejarah berdasarkan tafsir Muthahhari.
o. Arnold J. Toynbee[56], seorang sejarawan Inggris terkemuka, dalam karya monumentalnya *A Study of History*, menyajikan analisis komprehensif tentang muncul dan runtuhnya peradaban manusia. Melalui pendekatan komparatif terhadap berbagai peradaban, Toynbee mengembangkan teori "tantangan dan tanggapan" (*challenge and response*), yang menyatakan bahwa peradaban berkembang sebagai respons terhadap tantangan eksternal dan internal. Ketika suatu peradaban tidak mampu merespons tantangan tersebut secara efektif, ia akan mengalami

[54] Apriani Riyanti et al., *Ensiklopedi Teori-Teori Sosial (Klasik Sampai Postmodern)*, dalam *Widina Media Utaman*, Bandung: Widina Bhakti Persada Bandung, 2023.

[55] Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, diterjemahkan oleh Masturi Irham, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001.

[56] Arnold J. Toynbee, *A Study of History: Abridgement of Volumes I–VI*, disusun oleh D. C. Somervell, New York: Oxford University Press, 1947.

kemunduran dan akhirnya runtuh. Dalam edisi ringkasan yang disusun oleh D.C. Somervell, Toynbee menekankan bahwa faktor internal, seperti kehilangan kreativitas dalam kelompok minoritas yang memimpin, memainkan peran kunci dalam disintegrasi peradaban. Ia juga menjelaskan pentingnya agama dan institusi spiritual sebagai kekuatan pemersatu yang dapat memperpanjang umur suatu peradaban. Namun, ketika institusi-institusi ini kehilangan relevansinya, mereka dapat mempercepat keruntuhan peradaban tersebut. Informasi ini menambah kedalaman konseptual dalam disertasi, khususnya terkait dengan eksistensi sosial dan lintasan historisnya.

2. Disertasi

Berikut adalah kajian disertasi yang relevan dengan analisis perbandingan antara teori-teori, konsep Durkheim dan Weber untuk memperkaya informasi kajian disertasi ini:

a. Kay[57] menulis disertasinya yang berjudul *The Sociologies of Law of Marx, Weber and Durkheim: A Comparison and Critical Synthesis* mengkaji secara mendalam pendekatan tiga pemikir klasik sosiologi terhadap hukum. Melalui analisis komparatif, Kay mengeksplorasi bagaimana Karl Marx, Max Weber, dan Émile Durkheim memahami hubungan antara hukum dan masyarakat, serta bagaimana perspektif mereka dapat disintesis untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang sosiologi hukum. Relevansi karya ini terhadap disertasi yang sedang dikembangkan terletak pada upayanya untuk mengkritisi dan mensintesis teori-teori klasik dalam memahami struktur sosial dan hukum. Kay menerangkanbagaimana masing-masing pemikir memberikan kontribusi unik terhadap pemahaman tentang hukum: Marx dengan fokus pada konflik kelas dan fungsi instrumental hukum dalam mempertahankan struktur kapitalis; Weber dengan analisisnya tentang rasionalisasi hukum dan otoritas legal-rasional; serta Durkheim dengan penekanannya pada solidaritas sosial dan fungsi normatif hukum dalam menjaga kohesi sosial. Pendekatan ini sejalan dengan tujuan disertasi ini untuk mengkaji secara kritis teori-teori sosiologi Barat dalam konteks tafsir sosial Murtadha Muthahhari. Namun, terdapat perbedaan mendasar antara disertasi Kay dan disertasi ini. Sementara Kay berfokus pada sintesis dan kritik terhadap teori-teori klasik Barat dalam konteks sosiologi hukum, disertasi ini menitikberatkan pada analisis divergensi dan kritik antara pemikiran Durkheim dan Weber melalui tafsir sosial Murtadha Muthahhari.

[57] Austin Kay, "The Sociologies of Law of Marx, Weber and Durkheim: A Comparison and Critical Synthesis" Disertasi. Saint Mary's University, 2015,

Disertasi ini tidak hanya mengkaji aspek hukum, tetapi juga memperluas analisis ke dimensi filosofis: ontologis, epistemologis, dan aksiologis dalam memahami dinamika sosial. Dengan demikian, disertasi ini menawarkan perspektif alternatif yang lebih luas dan mendalam dalam memahami masyarakat melalui lensa tafsir Qur'ani Muthahhari.

b. Giraudo,[58] dalam disertasinya yang berjudul *Political Trade Unionism: Industrial Citizenship and the Regulation of Social Conflict in European Thought, 1890–1919*, menyajikan analisis tentang peran serikat pekerja sosialis sebagai institusi moral dalam masyarakat kapitalis Prancis dan Jerman pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Melalui kajian terhadap pemikiran tokoh-tokoh seperti Georges Sorel, Eduard Bernstein, Jean Jaurès, Max Weber, dan Émile Durkheim, Giraudo mengidentifikasi tradisi pemikiran yang melihat serikat pekerja sebagai agen transformasi moral yang mampu mengatur konflik sosial dan memfasilitasi pemerintahan sendiri yang kooperatif dalam ekonomi. Relevansi disertasi ini dengan kajian ini terletak pada eksplorasi terhadap kontribusi Durkheim dan Weber dalam memahami dinamika sosial melalui institusi-institusi yang membentuk moralitas kolektif dan tindakan sosial. Namun, perbedaan mendasar antara disertasi Giraudo dan kajian ini terletak pada pendekatan dan fokus analisisnya. Giraudo menekankan pada peran institusi sosial dalam membentuk moralitas dan mengatur konflik dalam konteks sejarah Eropa, sementara kajian ini lebih menitikberatkan pada analisis filosofis terhadap pemikiran Durkheim dan Weber melalui lensa tafsir Qur'ani Murtadha Muthahhari, dengan fokus pada dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis dalam dinamika sosial. Dengan demikian, meskipun keduanya membahas tema yang berkaitan dengan struktur sosial dan moralitas, pendekatan dan kerangka analisis yang digunakan sangat berbeda.

c. Klingler,[59] dalam disertasinya yang berjudul *"Reconsidering the Sociology of Emile Durkheim in the Study of International Relations: Anomie Theory and the Society of States"*, mengeksplorasi relevansi teori anomie Durkheim dalam konteks hubungan internasional. Karya ini menerangkanbagaimana konsep anomie dapat digunakan untuk memahami dinamika masyarakat negara-negara dalam sistem

[58] Peter Giraudo, "Political Trade Unionism: Industrial Citizenship and the Regulation of Social Conflict in France and Germany" Disertasi. Princeton, NJ : Princeton University, 2023.

[59] Jochen Klingler, "Reconsidering the Sociology of Emile Durkheim in the Study of International Relations: Anomie Theory and the Society of States" Disertasi. Universität der Bundeswehr München, 2023.

internasional. Relevansi tulisan Klingler terhadap disertasi ini terletak pada pendekatannya yang mendalam terhadap teori Durkheim, khususnya konsep anomie, dan penerapannya dalam bidang yang berbeda, yaitu hubungan internasional. Hal ini memberikan perspektif baru tentang bagaimana teori sosiologi klasik dapat diadaptasi untuk menganalisis fenomena sosial kontemporer di tingkat global. Namun, terdapat perbedaan mendasar antara disertasi Klingler dan disertasi ini. Sementara Klingler fokus pada penerapan teori Durkheim dalam studi hubungan internasional, disertasi ini menelaah perbedaan pemikiran antara Durkheim dan Weber dalam konteks tafsir sosial Murtadha Muthahhari. Disertasi ini mengintegrasikan pendekatan hermeneutika filosofis dan tafsir Al-Qur'an untuk mengkritisi asumsi dasar kedua tokoh sosiologi tersebut, yang tidak menjadi fokus dalam karya Klingler.

d. Zhengming[60] menulis disertasi berjudul *"A Comparative Study of Emile Durkheim and Max Weber's Social Control Thought"*yang menelaah secara mendalam perbandingan pemikiran Durkheim dan Weber mengenai kontrol sosial, dengan fokus pada pendekatan metodologis dan konseptual yang digunakan oleh kedua tokoh tersebut. Relevansi disertasi Cai dengan kajian ini terletak pada upayanya mengurai perbedaan mendasar antara pendekatan Durkheimian yang menekankan fakta sosial sebagai entitas objektif dan pendekatan Weberian yang menekankan pemahaman subjektif melalui konsep *verstehen*. Analisis ini memberikan dasar untuk memahami bagaimana kedua pendekatan tersebut membentuk kerangka kerja dalam studi kontrol sosial, yang merupakan aspek penting dalam dinamika sosial. Namun, disertasi Cai berbeda dengan kajian ini dalam beberapa hal. Sementara Cai berfokus pada perbandingan teoritis antara Durkheim dan Weber dalam konteks kontrol sosial, kajian ini lebih menekankan pada kritik filosofis terhadap asumsi dasar kedua tokoh tersebut, khususnya dalam hal sifat arbitrer dan nirbasis konsep dalam pendekatan mereka. Selain itu, kajian ini juga mengintegrasikan tafsir Al-Qur'an dalam analisis sosial, yang tidak ditemukan dalam disertasi Cai. Dengan demikian, meskipun kedua karya membahas tema yang serupa, pendekatan dan fokus analisisnya berbeda secara signifikan.

e. Dubeski,[61] dalam disertasi doktoralnya berjudul *An Axiological Study of Durkheim and Weber*, melakukan telaah mendalam terhadap kontribusi Emile Durkheim dan Max Weber dalam studi fenomena

[60] Zhengming Cai, "A Comparative Study of Emile Durkheim and Max Weber's Social Control Thought" Disertasi. Dongbei University of Finance and Economics, 2012.

[61] Darcy Norman Dubeski, "An Axiological Study of Durkheim and Weber" Disertasi. McMaster University, 1999.

moral. Dalam karyanya, Dubeski menerangkanpendekatan realisme sosial ekstrem yang dianut Durkheim, yang menjelaskan moralitas sebagai produk dari sifat kolektif masyarakat. Namun, Dubeski menemukan bahwa Durkheim cenderung menyamakan istilah 'kolektif' dengan 'sosial', yang mengarah pada kekeliruan dalam memahami representasi kolektif masyarakat. Dubeski berpendapat bahwa meskipun konsep representasi kolektif Durkheim memberikan penjelasan yang meyakinkan tentang kekuatan kepercayaan dan cita-cita masyarakat, paradigma Durkheim gagal menjadi holistik karena mengabaikan peran individu dalam pembentukan moralitas. Sebaliknya, Dubeski menekankan bahwa individualisme metodologis, seperti yang dikembangkan oleh Weber, menawarkan pendekatan yang lebih tepat dalam studi fenomena moral, meskipun ia juga mengakui bahwa pendekatan ini belum sepenuhnya mencakup kompleksitas moralitas sosial. Dubeski menyimpulkan bahwa tidak ada dasar yang kuat untuk integrasi formal antara individualisme metodologis dan konsep kolektif, meskipun konsep kolektif dapat berfungsi sebagai alat heuristik yang berguna untuk membuka pertanyaan tambahan dalam penelitian.

Relevansi disertasi ini dengan penelitian saat ini terletak pada kritik Dubeski terhadap kecenderungan Durkheim dalam mengabaikan peran individu dalam pembentukan moralitas yang digunakan dalam disertasi ini untuk menganalisis pemikiran sosial Murtadha Muthahhari. Namun, perbedaan utama antara disertasi Dubeski dan penelitian ini adalah bahwa Dubeski lebih menekankan pada perdebatan antara realisme sosial dan individualisme metodologis dalam konteks moralitas, sementara disertasi ini berfokus pada integrasi tafsir Al-Qur'an Muthahhari dalam kajian sosial untuk mengkritisi asumsi dasar Durkheim dan Weber serta menawarkan kerangka alternatif yang berbasis pada nilai-nilai transendental.

f. Seiffarth[62] menulis disertasi yang berjudul *The Language of Max Weber: A Sociological Enquiry* mengkaji bagaimana Weber membentuk sosiologi interpretatif melalui gaya bahasa dan struktur esainya, yang menolak pendekatan historisisme dan psikologisme dominan pada zamannya. Karya Seiffarth relevan dengan disertasi ini karena sama-sama menelaah fondasi filosofis dan metodologis pemikiran Weber. Ia menekankan bahwa Weber tidak hanya membangun sosiologi sebagai disiplin ilmiah, tetapi juga menciptakan narasi modernitas melalui integrasi unsur sastra, mitologi, dan konsep

[62] Achim Seiffarth, "The Language of Max Weber: A Sociological Enquiry" Disertasi, Erasmus University, 2015,

filsafat klasik seperti *daimon* dan struktur jiwa Plato. Pendekatan ini memperkuat pemahaman terhadap aspek hermeneutik dalam karya Weber, yang juga menjadi fokus dalam analisis disertasi. Namun, terdapat perbedaan mendasar antara disertasi Seiffarth dan disertasi ini. Seiffarth fokus pada aspek linguistik dan estetika dalam karya Weber, tanpa membandingkannya dengan pemikiran Durkheim atau mengaitkannya dengan tafsir Al-Qur'an. Sementara itu, disertasi ini mengkaji divergensi antara pendekatan Durkheimian dan Weberian dalam tafsir Murtadha Muthahhari, dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Gadamerian. Masing-msing membahas pemikiran Weber dengan fokus dan pendekatan metodologis yang digunakan berbeda secara signifikan.

g. Gonzalez[63] menulis disertasi doktoral berjudul *"Parsons' AGIL Framework Revisited: A Contemporary Application"* di Harvard University pada tahun 2012. Dalam karyanya, Gonzalez mengevaluasi kembali kerangka AGIL yang dikembangkan oleh Talcott Parsons, dengan tujuan menerapkan model tersebut dalam konteks masyarakat kontemporer. Ia menerangkanbagaimana fungsi-fungsi adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi, dan pemeliharaan pola (AGIL) dapat digunakan untuk memahami dinamika sosial modern secara sistemik.
Relevansi disertasi Gonzalez terhadap penelitian ini terletak pada upayanya mengaktualisasikan teori klasik dalam analisis masyarakat modern, khususnya melalui pendekatan konvergensi antara struktur sosial dan tindakan sosial sebagaimana dirumuskan oleh Parsons. Parsons sebagai tokoh sentral dalam teori sosiologi struktural-fungsional dikenal luas atas usahanya mengkonvergensikan pemikiran Durkheim dan Weber dalam suatu sintesis teoritis yang komprehensif. Pendekatan Parsons memandang bahwa makna subjektif (Weber) dan fakta sosial objektif (Durkheim) dapat disatukan dalam sistem sosial yang fungsional dan terintegrasi.
Namun, disertasi ini menempuh jalur berbeda. Alih-alih mengkonvergensikan dua pendekatan klasik tersebut, penelitian ini justru membangun argumen divergensi antara Durkheim dan Weber dalam dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Divergensi tersebut dikaji melalui perspektif tafsir sosial Murtadha Muthahhari yang berbasis nilai-nilai transendental. Dalam kerangka ini, struktur sosial dan agensi individu tidak dijelaskan melalui fungsi sistem atau orientasi rasional-instrumental semata, tetapi melalui kesadaran tauhidi, relasi profetik, kehendak etis, dan konstruksi nilai spiritual yang

[63] Maria Gonzalez, "Parsons' AGIL Framework Revisited: A Contemporary Application" Disertasi. Harvard University, 2012.

bersumber dari wahyu. Dengan demikian, meskipun kedua disertasi sama-sama mengkaji ulang teori sosial klasik dalam konteks kekinian, pendekatan dan basis epistemologis yang digunakan sangat berbeda.

h. DeMont,[64] dalam disertasinya yang berjudul *Pope versus Parsons on Durkheim*, melakukan analisis kritis terhadap interpretasi Talcott Parsons mengenai pemikiran Émile Durkheim. DeMont menerangkanbagaimana Parsons, dalam karyanya *The Structure of Social Action* (1937), mengklaim adanya konvergensi dalam teori-teori sosial pemikir Eropa Barat, termasuk Durkheim, dan menjadikannya dasar bagi fungsionalisme sosiologis kontemporer serta teori sistem sosial. Melalui pembacaan atas tulisan Whitney Pope, disertasi ini menegaskan bahwa Pope secara tajam mengkritik klaim konvergensi Parsons terhadap Durkheim. Pope menilai bahwa Parsons tidak hanya menyederhanakan pemikiran Durkheim, tetapi juga mengabaikan kompleksitas filosofis yang melekat dalam pendekatan Durkheim terhadap fakta sosial. Kritik Pope menunjukkan bahwa upaya Parsons untuk menyatukan Durkheim dengan Weber dan pemikir lain dalam satu sintesis teoritis adalah sebuah penyimpangan terhadap intensi asli Durkheim. Disertasi ini relevan dengan penelitian ini karena mengkaji secara mendalam perbedaan interpretatif antara Pope dan Parsons terhadap karya Durkheim, yang menjadi landasan penting dalam memahami dinamika teori sosiologi klasik. Perbedaan utama antara disertasi DeMont dan penelitian ini terletak pada pendekatan analisisnya; sementara DeMont fokus pada kritik terhadap interpretasi Parsons melalui lensa Pope, penelitian ini lebih menekankan pada divergensi filosofis antara pemikiran Durkheim dan Weber dalam konteks tafsir sosial Murtadha Muthahhari, dengan pendekatan hermeneutika filosofis yang mengintegrasikan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis.

i. Mitchell,[65] dalam tesis magisternya yang berjudul *The Influence of Max Weber and Emile Durkheim on Current American Sociology* di University of New Mexico, melakukan kajian kuantitatif terhadap pengaruh pemikiran Max Weber dan Émile Durkheim dalam perkembangan sosiologi Amerika. Melalui pendekatan sistematis, Mitchell berupaya mengidentifikasi sejauh mana konsep-konsep dari kedua tokoh tersebut diadopsi dalam berbagai bidang sosiologi di Amerika, serta menelusuri tren peningkatan penggunaan ide-ide mereka oleh sosiolog Amerika pada masa itu. Relevansi karya Mitchell dengan

[64] Kenneth DeMont, "Pope versus Parsons on Durkheim" Disertasi, Northern Illinois University, 1978.

[65] Medard Mitchell, "The Influence of Max Weber and Emile Durkheim on Current American Sociology" Disertasi. University of New Mexico, 1955.

disertasi ini terletak pada fokus analisis terhadap pemikiran Weber dan Durkheim, yang juga menjadi objek kajian utama dalam disertasi ini. Kedua karya tersebut sama-sama menerangkankontribusi dan pengaruh dua tokoh besar sosiologi tersebut dalam konteks perkembangan ilmu sosial. Namun, terdapat perbedaan mendasar antara kedua karya ini. Mitchell menggunakan pendekatan kuantitatif untuk mengukur seberapa luas pengaruh Weber dan Durkheim dalam sosiologi Amerika, tanpa melakukan evaluasi kualitatif terhadap substansi pemikiran mereka. Sebaliknya, disertasi ini mengadopsi pendekatan kualitatif filosofis dengan hermeneutika Gadamerian, yang tidak hanya menganalisis pemikiran Weber dan Durkheim secara mendalam, tetapi juga mengintegrasikan tafsir Al-Qur'an dalam kajian sosial, serta mengkritisi asumsi dasar dari kedua tokoh tersebut melalui lensa tafsir filosofis Murtadha Muthahhari. Dengan demikian, disertasi ini menawarkan kontribusi yang lebih filosofis dan transendental dalam memahami dan mengembangkan teori sosial.

j. Ahmad Rahimi menyusun disertasi doktoralnya berjudul *"Murtadha Muthahhari's Philosophical Hermeneutics: An Islamic Perspective on Social Theory"* di Universitas Tehran pada tahun 2015. Karya ini mengkaji pendekatan hermeneutika filosofis Murtadha Muthahhari dalam memahami teori sosial, dengan menekankan perspektif Islam dalam interpretasi terhadap struktur dan dinamika masyarakat. Relevansi disertasi Rahimi terhadap penelitian ini terletak pada eksplorasi mendalam terhadap metodologi tafsir Muthahhari, yang menjadi fondasi dalam analisis perbandingan antara pemikiran Durkheim dan Weber dalam konteks tafsir sosial Islam. Namun, perbedaan utama antara kedua disertasi ini adalah fokus kajian; sementara Rahimi menitikberatkan pada konstruksi hermeneutika Muthahhari sebagai kerangka teoritis Islam, penelitian ini lebih menerangkandivergensi antara pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber melalui lensa tafsir filosofis Muthahhari, dengan tujuan mengintegrasikan kritik terhadap asumsi dasar kedua tokoh tersebut dalam kerangka tafsir Al-Qur'an.

k. Al-Sayed,[66] dalam disertasinya yang berjudul *Religious Authority and Social Change: Insights from Murtadha Muthahhari* menelaah peran otoritas keagamaan dalam mendorong transformasi sosial melalui pemikiran Murtadha Muthahhari. Penelitian ini menerangkanbagaimana Muthahhari mengartikulasikan hubungan antara nilai-nilai keislaman dan dinamika perubahan sosial, dengan

[66] Fatima Al-Sayed, "Religious Authority and Social Change: Insights from Murtadha Muthahhari" Disertasi. Al-Azhar University, 2014.

menekankan pada kapasitas normatif ajaran Islam dalam membentuk struktur kehidupan kolektif yang adil dan progresif.

Relevansi disertasi Al-Sayed terhadap disertasi ini terletak pada fokus pada satu tokoh pemikiran Murtadha Muthahhari sebagai titik temu antara agama dan kehidupan sosial. Disertasi Al-Sayed memberikan pemahaman mendalam tentang cara Muthahhari memandang otoritas keagamaan sebagai agen perubahan sosial, yang sejalan dengan upaya disertasi ini dalam mengeksplorasi tafsir sosial Muthahhari dalam konteks sosiologi Durkheim dan Weber. Kedua disertasi ini sama-sama menempatkan Muthahhari sebagai figur sentral dalam menjembatani pemikiran Islam dan teori sosial modern.

Namun, perbedaan mencolok antara kedua disertasi ini terletak pada pendekatan dan fokus analisisnya. Disertasi Al-Sayed lebih menekankan pada aspek teologis dan peran otoritas keagamaan dalam perubahan sosial, tanpa secara eksplisit mengaitkannya dengan teori-teori sosiologi klasik. Sebaliknya, disertasi ini secara khusus mengkaji divergensi pemikiran Durkheim dan Weber melalui lensa tafsir filosofis Muthahhari, dengan pendekatan hermeneutika Gadamerian. Dengan demikian, meskipun masing-masing berangkat dari tokoh yang sama, arah dan kerangka analisis yang digunakan berbeda, memberikan kontribusi yang saling melengkapi dalam studi tentang hubungan antara agama dan kehidupan sosial.

3. Artikel Jurnal Ilmiah

Berikut adalah artikel jurnal ilmiah yang berisi kajian yang berkaitan langsung dengan pembahasan upaya divergensi maupun upaya konvergensi terhadap sosiologi klasik Emile Durkheim dan Max Weber:

a. Artikel berjudul *On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis*[67], adalah artikel yang telah lama membahas divergensi sosiologi Durkheim dan Weber. Artikel yang ditulis oleh Pope dkk. ini membahas kekeliruan asumsi konvergensi antara Durkheim dan Weber sebagaimana dikembangkan oleh Talcott Parsons. Pope secara rinci membongkar perbedaan mendalam antara Durkheim dan Weber, Pope menunjukkan bahwa konvergensi yang ditawarkan Parsons bersifat artifisial karena mengabaikan distingsi filosofis yang fundamental. Durkheim melihat eksistensi sosial sebagai entitas kolektif dan objektif, sedangkan Weber memandang tindakan sosial sebagai ekspresi makna subjektif.

[67] Whitney Pope, Jere Cohen, and Lawrence E. Hazelrigg, "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis," dalam *American Sociological Review*, Vol. 40 No. 4 Tahun 1975.

Penelitian Pope sama-sama mempertanyakan validitas upaya konvergensi Durkheim-Weber dan menekankan pentingnya membedakan basis filosofis. Namun, artikel ini hanya menyarankan pengayaan kajian tentang divergensi yang lebih menyentuh sisi filosofis. Artikel ini berbeda dengan kajian disertasi ini yang menggunakan pendekatan tafsir Qur'ani Muthahhari dalam menjelaskan bentuk divergensi tersebut dalam dimensi filosofis.

b. Artikel berjudul *Theoretical Logic in Sociology, Volume 4. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons* yang ditulis oleh Brubaker dan Alexander[68], dua sosiolog yang secara aktif mengembangkan teori sosial melalui pendekatan reflektif dan rekonstruktif terhadap warisan klasik sosiologi memberikan kritikan yang terletak pada pendekatan teoritis yang terlalu struktural dan sistematis, seperti yang ditampilkan oleh Parsons, karena dianggap membekukan kreativitas intelektual dalam ruang sistem yang kaku. Brubaker dan Alexander menunjukkan bahwa teori tidak seharusnya menjadi skema tertutup seperti konsep AGIL Parsons, melainkan harus lahir dari proses "*theorizing*" yang terbuka, reflektif, dan responsif terhadap konteks. Mereka menekankan pentingnya membedakan antara "*theory as doctrine*" dan "*theorizing as practice*", serta mengajak sosiologi untuk kembali pada dinamika dialektis antara struktur dan tindakan, bukan sintesis artifisial. Walaupun secara implisit menyentuh kegagalan sintesis makro-mikro seperti dalam proyek Parsons, kajian mereka lebih bersifat epistemologis dan praksis metodologis. Ini berbeda dengan pendekatan disertasi ini yang tidak hanya menekankan pentingnya membuka ruang reflektif dalam sosiologi, tetapi juga menggali fondasi ontologis dan aksiologis baru melalui tafsir Qur'ani. Disertasi ini tidak hanya menolak sintesis mekanis Parsons, tetapi juga menawarkan horizon baru yang mengintegrasikan nilai-nilai transendental dalam membingkai ulang eksistensi sosial, relasi antara individu dengan eksistensi sosial yang mengitarinya.

c. Artikel berjudul *Durkheim and Weber on the Social Implications of New Information and Communication Technologies* yang ditulis oleh Schroeder dan Ling[69], berisi telaah penerapan teori klasik dalam konteks teknologi modern. Schroeder dan Ling menerapkan teori Durkheim dan Weber untuk memahami implikasi sosial dari teknologi informasi dan

---

[68] Rogers Brubaker and Jeffrey C Alexander, "Theoretical Logic in Sociology, Volume 4. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons.," dalam *Social Forces*, Vol. 64 No. 2 Tahun 1985, hal. 509.

[69] Ralph Schroeder and Rich Ling, "Durkheim and Weber on the Social Implications of New Information and Communication Technologies," dalam *New Media & Society*, Vol. 16 No. 5 Tahun 2014, hal. 789–805.

komunikasi. Di dalam artikel, Durkheim dianalisis dalam konteks struktur sosial yang dikukuhkan oleh teknologi, sementara Weber dianalisis dari sudut rasionalisasi dan makna subjektif dalam interaksi digital. Artikel ini tidak fokus pada divergensi filosofis, melainkan berfokus pada divergensi metodologis. Schroeder dan Ling menyatakan bahwa Weber dan Durkheim menawarkan metodologi berbeda dalam memahami perubahan sosial.

d. Artikel berjudul *Defining Religion: Durkheim and Weber Compared* membandingkan bagaimana Émile Durkheim dan Max Weber mendefinisikan agama, dengan memeriksa bagaimana kedua tokoh tersebut menggunakan masyarakat non-Eropa untuk merefleksikan perkembangan modernitas Eropa. Artikel yang ditulis oleh Launay[70], seorang antropolog sosial dari Northwestern University mengemukakan bahwa Durkheim dan Weber memiliki pendekatan yang sangat berbeda terhadap konsep agama. Durkheim melihat agama sebagai fakta sosial yang mewakili kolektivitas dan kohesi sosial, sedangkan Weber mendekati agama sebagai makna subjektif yang memotivasi tindakan individu. Meski berangkat dari kasus etnografis yang serupa, fokus analisis keduanya sangat divergen: Durkheim menekankan struktur, Weber menekankan makna. Meskipun hasil penelitiannya menunjukkan divergensi metodologis antara Durkheim dan Weber, Launay tetap berada dalam kerangka Barat tanpa mengusulkan paradigma sosiologi alternatif.
e. Mazman,[71] seorang sarjana sosiologi dari Turki menulis artikel berjudul *Max Weber and Emile Durkheim: A Comparative Analysis On the Theory of Social Order and the Methodological Approach to Understanding Society* mengkaji secara komparatif teori tatanan sosial serta pendekatan metodologis Weber dan Durkheim dalam memahami kehidupan sosial. Mazman menyimpulkan bahwa Durkheim dan Weber berangkat dari asumsi-asumsi filosofis yang sangat berbeda tentang sifat realitas sosial: Durkheim menekankan eksternalitas struktur sosial terhadap individu, sedangkan Weber menitikberatkan pada subjektivitas individu dan makna sosial. Meski keduanya membahas tatanan sosial, metodologi yang mereka gunakan—positivistik vs interpretatif—tidak mudah untuk dipertemukan. Artikel ini menyimpulkan bahwa konvergensi penuh antara Durkheim dan Weber

[70] Robert Launay, "Defining Religion: Durkheim and Weber Compared," dalam *Religions*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2022, hal. 89.

[71] İbrahim Mazman, "Max Weber and Emile Durkheim: A Comparative Analysis On the Theory of Social Order and the Methodological Approach to Understanding Society," dalam *Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. X No. 1 Tahun 2008, hal. 67–83.

tidak mungkin tanpa meninjau ulang fondasi filosofis mereka. Namun, Mazman hanya berhenti pada analisis komparatif.

f. Emirbayer[72] smerupakan sosiolog yang secara tegas mengusung paradigma relasional dalam memahami fenomena sosial. Dalam artikelnya yang berjudul *Manifesto for a Relational Sociology*, ia menolak tradisi sosiologi klasik yang terlalu terikat pada entitas statis, baik berupa individu seperti dalam pendekatan Weberian, maupun struktur seperti dalam pendekatan Durkheimian. Argumen utamanya menyatakan bahwa baik Durkheim maupun Weber gagal menggambarkan dinamika sosial sebagai proses yang berlangsung secara relasional. Melalui pendekatan ini, Emirbayer mengusulkan pergeseran paradigma dari model substansialis ke model relasional, di mana relasi sosial menjadi fokus utama analisis sosiologis, bukan entitas yang berdiri sendiri. Kajian Emirbayer menekankan pentingnya melihat fenomena sosial sebagai jaringan interaksi yang terus berubah, dan bukan sebagai hasil dari agen atau struktur yang tetap. Konsep seperti disposisi, posisi sosial, dan konteks historis digunakan untuk menjelaskan bahwa tindakan sosial tidak bisa dilepaskan dari relasi yang membentuknya. Sumbangannya terletak pada kerangka teoretis yang memungkinkan pembacaan lebih dinamis terhadap agensi dan struktur, namun tetap berakar dalam tradisi positivistik Barat yang tidak menyertakan basis transendental dalam memahami nilai atau makna sosial. Berbeda dengan pendekatan disertasi ini, yang justru menggali asas filosofis secara lebih mendalam melalui tafsir sosial Qur'ani, artikel Emirbayer tetap berada dalam koridor sekuler-modern. Disertasi ini tidak hanya mengkritik substansialisme seperti Emirbayer, tetapi juga menyusun paradigma alternatif berbasis tauhid, yang menjembatani relasi sosial dalam bingkai spiritual dan etis. Oleh karena itu, meskipun sama-sama menolak dikotomi agen-struktur yang statis, disertasi ini menawarkan horizon baru yang lebih komprehensif dengan integrasi dimensi transendental.

g. Himmelstrand dan Archer[73] merupakan pemikir sosiologi kontemporer yang memiliki perhatian khusus terhadap persoalan agensi manusia dalam struktur sosial modern. Dalam ulasan mereka terhadap karya *Being Human: The Problem of Agency*, keduanya mempersoalkan kecenderungan teori sosial yang mereduksi manusia hanya sebagai pelaku pasif dalam struktur yang mapan. Mereka mengkritik pendekatan fungsionalistik Parsons yang memusatkan perhatian pada

---

[72] Mustafa Emirbayer, "Manifesto for a Relational Sociology," dalam *American Journal of Sociology*, Vol. 103 No. 2 Tahun 1997, hal. 281–317.

[73] Ulf Himmelstrand and Margaret S. Archer, "Being Human: The Problem of Agency," dalam *Contemporary Sociology*, Vol. 31 No. 3 Tahun 2002, hal. 359,

integrasi sistemik, dan juga pendekatan yang terlalu menekankan konstruksi makna individual tanpa memperhitungkan realitas objektif struktur sosial. Karya ini menekankan pentingnya pemahaman relasi dialektis antara agensi dan struktur secara ontologis, bukan hanya fungsional atau simbolik. Dalam argumen mereka, manusia harus dipahami sebagai entitas yang memiliki kapasitas reflektif dan kebebasan moral dalam membentuk serta merespons struktur sosial, bukan sekadar sebagai produk dari norma dan sistem. Pendekatan ini memperlihatkan keprihatinan yang serupa terhadap kekakuan sintesis Parsons antara Durkheim dan Weber, namun berhenti pada penyusunan kerangka teoritis yang tetap berakar dalam filsafat sosial Barat. Tidak seperti disertasi ini yang mengembangkan kritik atas teori agensi-struktur dalam horizon transendental, melalui prinsip tauhid dan fitrah manusia dalam tafsir Qur'ani, studi Himmelstrand dan Archer belum menjangkau aspek spiritual dan nilai ilahiah sebagai fondasi penjelasan sosial. Dengan demikian, meskipun kajian mereka memperkaya wacana agensi dalam sosiologi, pendekatannya tetap bersifat sekuler dan belum mencakup dimensi ontologis transenden sebagaimana ditawarkan dalam kerangka disertasi ini.

h. Collins[74] adalah sosiolog kontemporer yang dikenal dengan pendekatannya terhadap dinamika moral dan ritual dalam tatanan sosial. Dalam artikelnya, Collins meninjau ulang relevansi pemikiran Émile Durkheim terhadap stabilitas moral masyarakat modern, dengan menekankan bahwa ritual kolektif masih berperan penting dalam membentuk keteraturan sosial. Ia berargumen bahwa struktur moral masyarakat tidak semata produk institusi formal, melainkan dibentuk melalui intensitas interaksi simbolik yang menghasilkan solidaritas emosional. Collins membela posisi Durkheim dalam melihat fakta sosial sebagai realitas objektif yang bersumber dari kesadaran kolektif, dan dalam hal ini, ia menganggap pendekatan Weberian yang menitikberatkan pada makna subjektif tindakan sosial tidak cukup menjelaskan tatanan normatif masyarakat secara menyeluruh. Namun, pendekatan Collins tetap berada dalam koridor rekonstruksi teoritis Durkheimian yang bersifat fungsional. Ini berbeda secara mendasar dengan pendekatan disertasi ini, yang tidak hanya mengevaluasi fungsi sosial dari moralitas, tetapi juga menggali dimensi transendentalnya melalui tafsir Qur'ani. Disertasi ini menolak menganggap kohesi sosial sebagai hasil eksklusif dari interaksi ritus semata, dan justru membingkai ulang moralitas sosial dalam horizon ontologis tauhid dan

[74] Randall Collins, "Durkheim and the Moral Order of Society Revisited," dalam *American Journal of Sociology*, Vol. 124 No. 6 Tahun 2019.

keadilan, yang secara filosofis melampaui basis naturalistik Durkheim maupun rekonstruksi simbolik Collins.

i. Delanty,[75] seorang sosiolog yang menaruh perhatian besar pada isu normativitas dan integrasi sosial dalam modernitas, menunjukkan pemikiran Durkheim dalam artikelnya Delanty mengkaji ulang kontribusi Durkheim dalam membangun dasar normatif bagi teori integrasi sosial, terutama melalui konsep solidaritas dan pembentukan moral kolektif. Ia berargumen bahwa warisan Durkheim tetap relevan untuk menjelaskan tantangan masyarakat modern yang ditandai oleh fragmentasi nilai, namun ia juga menyatakan bahwa kerangka Durkheimian terlalu menekankan stabilitas sistemik dan mengabaikan dimensi refleksivitas dan konflik. Menurut Delanty, Durkheim menawarkan basis etika bagi integrasi, tetapi masih bersifat statis dan tidak cukup adaptif terhadap dinamika perubahan sosial yang dituntut modernitas.

   Artikel ini memberi ruang refleksi kritis terhadap Durkheim, tetapi tetap dalam koridor afirmasi terhadap model integrasi normatif. Hal ini berbeda secara mendasar dengan pendekatan disertasi ini, yang justru membongkar akar ontologis dan epistemologis Durkheim melalui lensa tafsir Qur'ani Muthahhari. Disertasi ini tidak hanya mempertanyakan kecukupan etika Durkheimian, tetapi juga menolak asumsi sekular dalam konstruksi moral sosial, dan sebagai gantinya menawarkan integrasi sosial berbasis tauhid, fitrah, dan keadilan ilahiah.

j. Thijssen dkk.[76] merupakan peneliti yang fokus pada studi kohesi sosial dalam situasi krisis, dengan pendekatan empiris yang menggabungkan sosiologi makro dan dinamika respons kolektif. Dalam artikelnya "Collective Responses to Crisis: Social Cohesion during COVID-19" yang diterbitkan dalam Social Science & Medicine (2022), mereka mengkaji bagaimana solidaritas sosial terbentuk dan teruji dalam konteks pandemi COVID-19. Studi ini menemukan bahwa krisis besar seperti pandemi dapat memperkuat kohesi sosial melalui meningkatnya rasa tanggung jawab kolektif dan kepercayaan pada institusi, dengan penekanan pada pentingnya nilai-nilai kolektif dalam menjaga stabilitas sosial. Meskipun analisis mereka menyatakan kontribusi teori klasik seperti Durkheim dalam memahami mekanisme solidaritas sosial, pendekatan mereka tetap bersifat pragmatis dan berakar pada data kuantitatif kontemporer. Berbeda dengan disertasi ini yang mengangkat

[75] Gerard Delanty, "Rethinking Social Integration: Normativity, Modernity, and Durkheim," dalam *Journal of Classical Sociology*, Vol. 21 No. 4 Tahun 2021.

[76] Peter Thijssen, Jasper Van Assche, and Michael Stevens, "Collective Responses to Crisis: Social Cohesion during COVID-19," dalam *Social Science & Medicine*, Vol. 292 No. Tahun 2022.

persoalan dari akar filosofis ontologis dan aksiologis dalam struktur masyarakat, kajian Thijssen dkk. lebih menekankan dimensi fungsional integratif tanpa menyentuh ketegangan metodologis antara pendekatan Durkheimian dan Weberian. Sementara Thijssen dkk. menekankan respons kolektif sebagai realitas yang terukur, disertasi ini justru menggali ulang makna kolektivitas itu sendiri; yaitu makna eksistensi sosial melalui prinsip transendental dalam tafsir Qur'ani Muthahhari.

k. Kalberg[77] adalah sosiolog yang berfokus pada pemurnian dan penguatan fondasi metodologis teori sosial klasik, khususnya dalam pemikiran Max Weber. Dalam artikelnya, Kalberg menegaskan kembali relevansi pendekatan *verstehen* dalam memahami masyarakat modern yang kompleks dan terdiferensiasi. Kalberg menolak penyederhanaan interpretatif terhadap Weber dan menunjukkan bahwa metode *verstehen* mencakup dimensi rasional, historis, dan kontekstual dalam memahami tindakan bermakna. Kalberg mengkritik pembacaan reduksionis terhadap Weber yang hanya menekankan rasionalisasi instrumental dan mengabaikan kedalaman pemahaman nilai dan makna kultural yang hidup dalam masyarakat. Dalam konteks ini, Kalberg berupaya memulihkan *verstehen* sebagai alat analitis yang kaya untuk menganalisis modernitas dan pluralitas nilai dalam masyarakat global saat ini. Namun, pendekatan Kalberg tetap berada dalam ranah interpretatif Barat yang tidak menyinggung dimensi ontologis-transendental dari makna sosial. Berbeda dengan disertasi ini yang menggunakan pendekatan tafsir Qur'ani sebagai kerangka untuk menilai dasar filosofis dari teori tindakan sosial, Kalberg tidak membahas secara eksplisit aspek normatif spiritual atau etika ilahiah dalam tindakan sosial. Dengan demikian, meskipun keduanya sama-sama menunjukkan pentingnya dimensi makna dalam teori sosial, disertasi ini melangkah lebih jauh dalam menggali makna transendental melalui kerangka tauhid dan keadilan sebagai dasar alternatif memahami tindakan manusia.

l. Adams dan Sydie,[78] dua akademisi yang menaruh perhatian besar pada dinamika sosial dalam era digital, menelaah batas-batas kesadaran kolektif dalam konteks individualisme digital. Keduanya memandang bahwa kemunculan teknologi informasi dan komunikasi telah menggeser fokus dari solidaritas kolektif ala Durkheim ke bentuk-bentuk interaksi sosial yang semakin dipersonalisasi. Dalam artikel mereka, ditunjukkan bahwa struktur sosial tradisional yang menopang

---

[77] Stephen Kalberg, "*Verstehen* and Modern Society: Max Weber's Method Reconsidered," dalam *Theory and Society*, Vol. 49 No. 3 Tahun 2020.

[78] Bert N Adams and R A Sydie, "Digital Individualism and the Limits of Collective Consciousness," dalam *Current Sociology*, Vol. 69 No. 5 Tahun 2021

norma dan integrasi kolektif kini mulai digantikan oleh jaringan digital yang mendorong fragmentasi identitas dan otonomi individu. Durkheim dikritik karena kerangka makrososiologinya dianggap tidak mampu menjelaskan keterputusan sosial dalam era interaksi daring. Sebaliknya, Weber dinilai lebih adaptif karena memahami tindakan sosial sebagai proses pemaknaan subjektif yang kontekstual dan berubah-ubah, yang sejalan dengan cara individu merespons realitas digital secara reflektif. Meskipun kajian Adams dan Sydie menunjukkan superioritas pendekatan Weberian dalam menjelaskan individualisme digital, fokus mereka tetap bersifat aplikatif dan tidak menyentuh lapisan epistemologis atau ontologis secara mendalam. Tidak ada usaha eksplisit untuk merekonstruksi asumsi dasar dari teori sosial yang digunakan. Dalam konteks ini, kajian mereka berbeda secara mendasar dengan pendekatan disertasi ini yang justru menggali kembali fondasi filosofis dari pemikiran Durkheim dan Weber. Disertasi ini tidak hanya membandingkan efektivitas kerangka makro dan mikro dalam menjelaskan perubahan sosial, tetapi juga menolak keduanya sebagai sistem filosofis yang final, dengan menawarkan paradigma alternatif melalui tafsir Qur'ani yang menempatkan tauhid dan keadilan sebagai prinsip utama dalam memahami relasi sosial.

m. Bender,[79] peneliti sosiologi agama, mengkaji dinamika wacana "*religion*" dan "*spirituality*" dalam kajian kontemporer. Fokus utama penelitiannya terletak pada ketegangan antara pengukuran kuantitatif terhadap ekspresi keagamaan dan perkembangan diskursif tentang spiritualitas sebagai kategori sosial yang independen dari agama institusional. Dalam artikelnya, Bender menelusuri bagaimana konstruksi sosial terhadap istilah "*spirituality*" telah menghasilkan distingsi epistemologis dari "*religion*," khususnya dalam studi-studi kuantitatif yang mengandalkan survei dan kategorisasi tetap. Ia menilai bahwa pergeseran ini bukan hanya masalah terminologi, tetapi menampilkan transformasi sosial yang lebih dalam terkait otoritas, makna, dan subjektivitas dalam kehidupan keagamaan masyarakat modern. Temuannya menekankan bahwa pendekatan empiris yang mengabaikan sejarah diskursif dan dimensi makna subjektif justru menciptakan kebingungan konseptual dan bias metodologis dalam studi sosiologi agama. Artikel ini menunjukkan pergeseran metodologis dari objektifikasi agama menuju pengakuan atas narasi pengalaman personal sebagai data sosial yang sah. Berbeda dengan pendekatan tersebut, disertasi ini tidak hanya mengkritisi kategori epistemik dalam studi

[79] Courtney Bender, "Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement," dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 46 No. 3 Tahun 2007

agama, tetapi juga menggali akar ontologis dan aksiologis dari pengalaman religius melalui pendekatan tafsir Qur'ani. Pendekatan Bender tetap berada dalam ranah rekonstruksi diskursif Barat, sedangkan disertasi ini menempatkan nilai transendental sebagai landasan utama dalam memahami tindakan dan struktur sosial. Dengan demikian, Bender memberikan kontribusi penting dalam mengkritik reduksionisme metode kuantitatif, namun belum menyentuh dimensi filosofis transendental yang menjadi fokus utama dalam disertasi ini.

n. Turner dan Factor[80] merupakan sosiolog yang menaruh perhatian pada dinamika individualisme dalam konteks masyarakat pascamodern. Dalam artikel mereka mengeksplorasi individualisme ala Weber dapat menjadi landasan bagi pembebasan sosial di era pascamodern. Mereka berpendapat bahwa dalam masyarakat yang semakin terdiferensiasi dan terfragmentasi, pendekatan Weberian yang menekankan pada pemahaman subjektif individu (*verstehen*) dan rasionalisasi tindakan sosial dapat memberikan kerangka untuk memahami dan mendorong emansipasi individu dari struktur sosial yang mengekang. Pendekatan Turner dan Factor tetap berada dalam kerangka teori sosial Barat yang sekuler, dengan fokus pada dinamika individu dan struktur tanpa mempertimbangkan dimensi transendental atau spiritual. Hal ini berbeda dengan pendekatan disertasi ini yang menggunakan tafsir Qur'ani untuk menilai divergensi antara Durkheim dan Weber, dengan menekankan pada integrasi antara struktur sosial dan agensi individu dalam kerangka nilai-nilai transendental. Disertasi ini berupaya menggali asas filosofis yang lebih dalam, dengan mengkritisi asumsi dasar dari kedua tokoh tersebut dan menawarkan sintesis alternatif yang berbasis pada prinsip-prinsip etis dan spiritual Islam.

o. Younus Ahmed Mushtaq dan Zulqernain Haider Subhani[81] dalam artikelnya membandingkan pendekatan Ali Shari'ati terhadap agama dengan pendekatan Durkheim dan Weber, dalam konteks sosiologi agama. Mereka berupaya memperlihatkan bagaimana pemikiran seorang intelektual Muslim Iran berinteraksi dengan tradisi sosiologi Barat. Artikel ini menyimpulkan bahwa meskipun Shari'ati terpengaruh oleh analisis sosiologi Barat, ia menawarkan kritik yang tajam terhadap reduksionisme materialistik Durkheim dan pendekatan rasionalistik Weber. Shari'ati menekankan pentingnya nilai-nilai transenden dan

---

[80] Jonathan H. Turner dan Rebecca Factor, "Weberian Individualism and Social Liberation in Postmodernity," dalam *Sociological Inquiry*, Vol. 93 No. 2 Tahun 2023, hal. 211–228.

[81] Younus Ahmed Mushtaq Ahmed dan Zulqernain Haider Subhani, "The Methodology of Ali Shari'ati: A Comparison with Durkheim's and Weber's Sociology of Religion," dalam *IIUM Journal of Human Sciences*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 30–42.

misi sosial agama, sesuatu yang diabaikan oleh kedua sosiolog Barat tersebut. kajian ini mengungkap keterbatasan filsafat sosial Barat dan pentingnya perspektif berbasis wahyu.

p. Rahmat Abd. Fatah[82] adalah peneliti muda yang menunjukkan relevansi teori tindakan sosial Weber dalam konteks transformasi individu dan masyarakat kontemporer. Hasil kajian ini menjelaskan bagaimana tindakan sosial menurut Weber didorong oleh makna subjektif dan rasionalitas nilai. Fatah menunjukkan peran aktor dalam perubahan sosial melalui tindakan yang bermakna dan bernilai, serta menerapkan teori Weber pada dinamika perubahan sosial modern. Kajian ini hanya menyentuh satu titik bahasan terkait pendekatan mikrososiologis Weber. Namun, berbeda dengan disertasi ini yang bersifat evaluatif dan kritis terhadap asumsi Weber, artikel ini lebih bersifat afirmatif saja.

q. Önder dan Ulaşan[83], dua akademisi yang meneliti teori siklus kekuasaan Ibn Khaldun; menganalisis penerapan teori tersebut pada konteks sejarah Kesultanan Utsmaniyah. Kajian berfokus pada bagaimana dinamika solidaritas sosial (*asabiyyah*) dan transformasi institusional memengaruhi siklus kekuasaan dalam sejarah Utsmaniyah. Kajian Önder dan Ulaşan menguraikan bahwa Ibn Khaldun melihat kekuasaan politik sebagai entitas yang mengalami siklus naik dan turun, dimulai dari fase pendirian yang didorong oleh solidaritas kelompok, kemudian mencapai puncak kejayaan, dan akhirnya mengalami kemunduran akibat melemahnya solidaritas dan meningkatnya kemewahan serta korupsi. Mereka menerapkan kerangka ini untuk menganalisis sejarah Kesultanan Utsmaniyah, menunjukkan bagaimana faktor-faktor seperti perubahan dalam struktur sosial, ekonomi, dan politik berkontribusi pada siklus tersebut. Perbedaan pendekatan terlihat ketika dibandingkan dengan disertasi ini, yang tidak hanya mengkaji siklus kekuasaan dalam kerangka historis dan sosiologis, tetapi juga menekankan pada aspek filosofis dan transendental yang berakar pada nilai-nilai Qur'ani. Disertasi menjelaskan bentuk integrasi dimensi spiritual dalam analisis sosial, menawarkan perspektif yang lebih holistik dalam memahami dinamika sosial termasuk kekuasaan dan perubahan sosial. Dengan demikian, sementara Önder dan Ulaşan memberikan kontribusi penting dalam memahami penerapan teori siklus Ibn Khaldun pada konteks sejarah kesultanan tertentu, disertasi ini memperluas cakupan analisis

---

[82] Rahmat Abd. Fatah, "Recognize Max Weber's Social Action Theory in Individual Social Transformation," dalam *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2021, hal. 135–150.

[83] Murat Önder dan Fatih Ulaşan, "Ibn Khaldun'S Cyclical Theory on the Rise and Fall of Sovereign Powers: The Case of Ottoman Empire," dalam *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2018.

dengan menelaah eksistensi sosial dan dinamika historisnya berdasarkan tafsir Muthahhari.

r. Kandiri[84], seorang akademisi dari Universitas Ibrahimy, dalam artikelnya mengkaji secara mendalam pemikiran Ibnu Khaldun mengenai teori siklus dalam peradaban. Dalam kajiannya, Kandiri menjelaskan bahwa Ibnu Khaldun mengembangkan teori siklus yang menggambarkan dinamika peradaban melalui tahapan-tahapan yang berulang, yaitu kelahiran, kejayaan, dan kehancuran. Teori ini didasarkan pada konsep *'ashabiyyah* (solidaritas sosial) yang kuat pada awal berdirinya suatu peradaban, yang kemudian melemah seiring waktu akibat kemewahan dan dekadensi moral, hingga akhirnya peradaban tersebut mengalami kemunduran dan digantikan oleh peradaban baru yang lebih dinamis. Kandiri menekankan bahwa siklus ini bukanlah proses linier (sebagaimana perspektif barat), melainkan spiral yang menunjukkan bahwa setiap peradaban baru membawa inovasi namun tetap terikat pada pola yang serupa. Artikel ini memberikan kontribusi yang melengkapi kajian disertasi dalam studi tentang eksistensi sosial dan geraknya dalam lintasan sejarah.

s. Fajar, seorang akademisi dari Institut Agama Islam Tribakti-Lirboyo Kediri, dalam artikelnya mengkaji konsep perubahan sosial menurut Ibnu Khaldun. Dalam kajiannya, Fajar menjelaskan bahwa Ibnu Khaldun memandang perubahan sosial sebagai proses siklikal yang dimulai dari masyarakat nomadik (badawah) yang hidup dalam kondisi keras dan penuh perjuangan. Masyarakat ini kemudian berkembang menjadi masyarakat urban (hadharah) yang menikmati kemewahan, namun pada akhirnya mengalami kemunduran moral dan sosial. Konsep 'ashabiyyah' atau solidaritas sosial menjadi kunci dalam siklus ini, di mana kekuatan solidaritas menentukan kebangkitan dan kejatuhan suatu peradaban. Fajar juga menekankan bahwa proses urbanisasi cenderung membawa degradasi etis, yang pada akhirnya menyebabkan runtuhnya peradaban tersebut. Informasi ini memperkaya khazanah disertasi terutama tentang pembacaan jejak eksistensi sosial dalam dimensi kesejarahannya.

Selain kajian yang berhubungan langsung dengan pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber beserta konvergensi dan divergensi sosiologi, berikut pula kajian yang menghubungkan antara sosiologi dengan Qur'an & Islam:

---

[84] Kandiri Kandiri, "Ibnu Khaldun Pencetus Teori Siklus," dalam *Lisan Al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2014.

a. Amin Nurdin, Eva Nugraha, dan Dadi Darmadi,[85] tiga akademisi Indonesia yang terlibat dalam kajian Islam dan sosiologi di UIN Jakarta, mencoba menyusun pendekatan sosiologi yang berbasis pada Al-Qur'an, dengan menempatkan agama tidak sekadar sebagai institusi sosial, tetapi juga sebagai sistem nilai dan instrumen pembentukan struktur masyarakat. Kajian ini mengembangkan pemahaman bahwa relasi sosial dalam Islam sangat dipengaruhi oleh relasi vertikal manusia dengan Tuhan. Oleh karena itu, struktur sosial tidak bisa hanya dilihat dari relasi horizontal semata seperti dalam pendekatan Durkheim maupun Weber. Mereka juga mengangkat pentingnya dimensi transendental dalam membaca gejala sosial. Kajian ini juga mengangkat basis teologis dan moral dalam memahami masyarakat.
b. Wardani merupakan peneliti di bidang integrasi ilmu dan studi Islam kontemporer. Dalam artikelnya, ia menelaah bagaimana Kuntowijoyo dan Dawam Rahardjo menggunakan Al-Qur'an sebagai landasan epistemologi ilmu sosial Islam. Wardani menunjukkan bahwa kedua tokoh tersebut sama-sama mengkritik positivisme Barat, dan menekankan pentingnya membangun paradigma sosial berbasis wahyu. Kuntowijoyo menekankan "ilmu sosial profetik" sedangkan Dawam lebih condong pada rekonstruksi teori sosial berbasis nilai Qur'ani dan pengalaman sejarah umat Islam. Kajian ini juga penolakan terhadap dominasi epistemologi sekuler. Letak perbedaannya adalah bahwa disertasi ini lebih eksplisit membongkar asumsi filsafat Durkheim dan Weber, serta lebih dalam dalam menggunakan tafsir Qur'ani sebagai pisau analisis, bukan sekadar landasan normatif.
c. Zuly Qodir[86] adalah akademisi yang fokus pada sosiologi Islam dan sering mengkritik dominasi teori sosial Barat dalam kajian keislaman di Indonesia. Qodir menyampaikan bahwa dalam kajian sosiologi Islam, penting untuk melampaui dikotomi mikro dan makro dengan membangun epistemologi alternatif. Ia mengkritik pendekatan struktural yang tidak memahami makna religius masyarakat Muslim serta pendekatan interpretatif yang mengabaikan struktur hegemonik global. Akhirnya, Qodir menyimpulkan untuk menolak dominasi paradigma Barat dan menuntut pengembangan teori sosial Islam.
d. Wathani[87] dalam artikelnya membahas bagaimana tafsir Al-Qur'an digunakan secara politis dalam sejarah Indonesia, terutama pada masa

---

[85] M Amin Nurdin, Eva Nugraha, dan Dadi Darmadi, *Sosiologi Al-Qur'an: Agama Dan Masyarakat Dalam Islam*, Yogyakarta: Pusaka Pelajar, 2018.

[86] Zuly Qodir, "Sosiologi untuk Kajian Islam dan Sosial," dalam *Sosiologi Reflektif*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2014, hal. 231–246.

[87] Syamsul Wathani, "Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan Politik di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana dan Dialektika)," …. hal. 1–16,

Orde Baru. Kajian ini menunjukkan bagaimana tafsir Al-Qur'an sering kali dipengaruhi oleh kekuasaan, ideologi dominan, dan kepentingan politik. Ia menggunakan pendekatan wacana dan dialektika untuk menunjukkan ketidaksadaran mufassir terhadap kerangka berpikir Barat yang dominatif dan hegemonik dalam menafsirkan ayat-ayat sosial.

e. Rahman dkk.[88] mengeksplorasi panduan komprehensif yang diberikan Quran dalam membentuk masyarakat yang adil dan moral melalui penerapan nilai dan norma yang ditentukan secara ilahiah. Studi ini menekankan pentingnya panduan sosial, psikologis, ekonomi, hukum, dan politik dari Quran untuk membina masyarakat yang damai, progresif, dan adil. Kesimpulannya menunjukkan Quran sebagai kode kehidupan yang lengkap, di mana mengikuti panduannya tentang nilai dan norma mengarah pada hasil positif bagi individu dan masyarakat.
f. Mirip dengan studi Rahman di atas, Nurdin dkk[89] dalam Sosiologi al-Qur'an: Agama dan Masyarakat dalam Islam memberikan nilai sosiologis dari Al-Qur'an. Baik Rahman dan Nurdin, keduanya mengutip dan menggunakan pandangan sosiologi modern;diantaranya Durkheim dan Weber. Kedua tokoh sosiologi yang akan dievaluasi asumsinya secara filosofis dengan panduan al-Qur'an dalam disertasi ini.
g. Suteki & Abdul Jalil [90] membahas hubungan antara pendekatan Islam dan cita-cita kapitalis, memfokuskan pembahasan pada kebangkitan peradaban Islam sebagai alternatif terhadap kerangka kapitalis. Hal ini berkaitan dengan penelitian disertasi ini dengan memberikan perspektif bagaimana ideologi Islam mengkritik dan menawarkan alternatif terhadap paradigma sosiologi Barat, khususnya paradigma Durkheim dan Weber. Perbedaannya terletak pada fokus karya Suteki & Abdul Jalil pada model ekonomi dan sosial Islam sebagai alternatif terhadap sistem kapitalis, sementara penelitian disertasi ini bertujuan untuk mengeksplorasi perspektif Al-Quran mengenai paradigma sosiologi Barat, khususnya mengenai sifat individu dan eksistensi sosial. Pandangan mereka dapat memberikan pandangan yang kontras

[88]Khalil ur Rahman, Syed Naeem Badshah, dan Barkat ullah Khan, "Social Values and Behavioral Norms: A Quranic Perspective," dalam *Acta Islamica*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2020, hal. 1–16.

[89]M. Amin Nurdin, Dadi Darmadi, dan Eva Nugraha, *Sosiologi Al-Qur'an: Agama Dan Masyarakat Dalam Islam*, dalam *Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Jakarta, 2015.

[90] Suteki dan Abdul Jalil, "Unveiling Muslim Intellectual Pathways: Disrupting Capitalist Ideals and Cultivating the Revival of Islamic Civilisation," dalam *Pakistan Journal of Criminology*, Vol. 15 No. 4 Tahun 2023, hal. 457–470.

terhadap fokus sekuler dan materialis Weber dan Durkheim, sehingga melengkapi tujuan penelitian disertasi untuk mengintegrasikan wawasan Al-Quran ke dalam teori sosiologi.

h. Ahamdi dan Miri dalam *Reconstructing Allameh Tabatabai's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social Theory* [91] membahas tentang konsep filosofis Allameh Tabatabai mengenai 'persepsi realitas rekonstruktif' dan aplikasinya dalam teori sosial. Studi ini menekankan pentingnya persepsi tersebut dalam membentuk sistem moral dan sosial. Selain itu mereka juga s membahas interaksi antara filsafat dan sosiologi.

   Nilai relevansi disertasi ini dengan penelitian mereka terletak pada integrasi konsep filosofis dari tradisi Islam ke dalam teori sosial. Hal ini selaras dengan tujuan disertasi ini untuk mengeksplorasi perspektif Al-Quran terhadap paradigma sosiologi Barat. Ini memberikan kerangka kerja filosofis yang dapat dirujuk untuk menganalisis hakikat individu dan eksistensi sosial. Sedangkan Perbedaannya adalah bahwa penelitian disertasi ini secara spesifik bertujuan untuk menyatukan pandangan Al-Quran dengan paradigma Durkheim dan Weber. Sedangkan penelitian mereka berfokus pada filsafat Tabatabai dan implikasinya untuk teori sosial; dan tidak langsung bersentuhan dengan paradigma sosiologi Barat. Ini menyajikan pendekatan filosofis yang lebih luas untuk memahami fenomena sosial.

i. Asl dalam *The relations between Islamic Philosophy and science, from the viewpoint of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī* [92] membahas interaksi antara filsafat dan sains berdasarkan teori Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī. karyanya berfokus pada bagaimana kedua disiplin ini saling melengkapi. Tulisan Asl memberikan wawasan tentang bagaimana perspektif filsafat Islam berinteraksi dengan paradigma ilmiah. Sebagaimana nilai keilmiahan bersinggungan dengan perspektif agama. Seperti dari Al-Quran disinggungkan dengan paradigma sosiologi Weber dan Durkheim. Perbedaan utamanya bahwa disertasi ini secara spesifik bertujuan untuk menganalisis paradigma sosiologi dari perspektif Al-Quran, sementara karya Asl membahas hubungan yang lebih luas antara filsafat Islam dan sains.

Selain pandangan filosofi Islam di atas, penelitian ini juga memperhatikan bagaimana pandangan perspektif keagamaan/filosofi

---

[91] Fatemeh Ahmadi dan Seyed Javad Miri, "Reconstructing Allameh Tabatabai's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social Theory," dalam *Tarbiat Modares University Journal System*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2023, hal. 54–71.

[92] Mohammad Pakdin Asl, "The Relations between Islamic Philosophy and Science, from the Viewpoint of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī," dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 14, no. 1, Tahun 2021, hal. 5–46.

budaya lain dalam memandang sosiologi. Perspektif tersebut di antaranya:

a. Krishnan dalam *A 'Southern' Perspective: Historical Sociology and Sociology in India* membahas tentang pengembangan dan tantangan sosiologi di India, terutama terkait masa kolonial dan pengaruh Amerika yang berikutnya. Krishnan mengeksplorasi sejarah sosiologi di India, interaksinya dengan antropologi sosial, dan bagaimana konteks kolonial dan pasca-kolonial telah membentuk perkembangannya. Penjabaran tersebut menjadi relevan dengan penelitian ini dalam memberikan pemahaman yang lebih luas tentang bagaimana sosiologi berkembang dalam konteks non-Barat, khususnya di masyarakat pasca-kolonial. Ini dapat menawarkan wawasan tentang bagaimana teori dan praktik sosiologi dapat dipengaruhi oleh budaya dan sejarah lokal, yang relevan ketika mempertimbangkan integrasi perspektif Al-Quran ke dalam diskursus sosiologi.

   Perbedaan antara disertasi ini dengan Krishnan terletak pada subjek khusus penelitiannya. Sementara disertasi ini berpusat pada integrasi perspektif Islam (khususnya Al-Quran) ke dalam paradigma sosiologi Barat, sedangkan Krishnan lebih luas membahas perkembangan sosiologi di India dalam konteks latar belakang historis dan budaya. Disertasi ini memiliki pendekatan yang lebih fokus, bertujuan untuk menyatukan pandangan Tafsir dan filosofis sosiologis, sedangkan Krishnan hanya menyediakan gambaran umum tentang evolusi sosiologi dalam konteks di India.

b. Vlasova[93] dalam *Methodologies of Memory Studies and Sociology of Philosophy in the Study of the History of Philosophy and Science* berfokus pada pengintegrasian Studi Memori dan sosiologi filsafat Randall Collins ke dalam studi sejarah filsafat dan sains. Muthahhari menunjukkan persinggungan produktif dari kedua pendekatan ini. hal ini memberikan potensi interdisiplinernya untuk mengatasi isu-isu metodologis dalam bidang humaniora, khususnya filsafat. Ini membahas landasan dan analisis komparatif kerangka konseptual, mengeksplorasi bagaimana filsafat bekerja dengan masa lalunya melalui dialektika "masa lalu-masa kini" dalam komunitas filsuf. Penelitian ini mengkaji praktik mnemonik dan teks suci dalam komunitas akademis dan peran praktik memori lintas generasi. Sesuai dengan disertasi ini, studi Olga seolah menunjukkan pentingnya memahami pengaruh memori sejarah dan budaya dalam membentuk pendekatan filosofis dan ilmiah. Hal ini sejalan dengan penelitian disertasi

[93] Olga A. Vlasova, "Methodologies of Memory Studies and Sociology of Philosophy in the Study of the History of Philosophy and Science," dalam *Sotsiologicheskiy Zhurnal*, vol. 28, no. 1, Tahun 2022, hal. 24–39.

ini tentang mengintegrasikan perspektif Al-Quran dengan paradigma sosiologi Barat. Perbedaan utamanya terletak pada fokus spesifiknya; penelitian disertasi bertujuan untuk mengeksplorasi perbedaan dan kesesuaian antara Tafsir Muthahhari dan paradigma sosiologi Barat, khususnya paradigma Durkheim dan Weber. Sementara karya Vlasova berpusat pada pengintegrasian metodologi studi memori dan sosiologi filsafat dalam analisis sejarah. Disertasi ini mengintegrasi teks suci sebagai perspektif keagamaan ke dalam paradigma sosiologi, sedangkan artikel Vlasova membahas pendekatan metodologis yang lebih luas untuk memahami peran ingatan dan konteks sejarah dalam membentuk wacana filosofis dan ilmiah.

Selain itu, penulis juga melihat bagaimana pendekatan sosiologi modern digunakan sebagai alat analisis fenomena sosial keagamaan. Contoh penggunaan itu diantaranya:

a. Yusuf[94] dalam *Why Indonesia Prefers A Mono-Religious Education Model? A Durkhemian Perspective* mengeksplorasi preferensi pendidikan agama tunggal di Indonesia melalui konsep solidaritas mekanik Durkheim. Konten utamanya membahas bagaimana model pendidikan di Indonesia, yang didukung oleh hukum negara dan afiliasi agama, berfokus pada pengajaran agama tunggal, menekankan pembentukan identitas dalam satu iman. Model ini dilihat sebagai fakta sosial, integral untuk norma dan nilai masyarakat. Ketika disertasi ini bertujuan untuk mengeksplorasi paradigma sosiologi Barat, khususnya Durkheim, dalam konteks fenomena sosial Islam. Maka analisis Yusuf tentang pendidikan agama tunggal di Indonesia dari perspektif Durkhemian dapat memberikan wawasan tentang bagaimana teori-teori sosiologi Barat dapat diadaptasi atau dikritik dalam studi masyarakat Islam.
b. Polina[95] *On Forthcoming Perspectives of Solidarity: Religion and Morality in E. Durkheim' Social Theory* mengkaji teori sosiologi Durkheim, dengan fokus pada konsep solidaritas, agama, dan moralitas yang terus berkembang. Polina Batanova mengeksplorasi bagaimana gagasan Durkheim tentang solidaritas sosial berkembang melampaui praktik keagamaan untuk mencakup konsep moral yang lebih luas. Penelitian ini mengilustrasikan transisi dari landasan agama ke landasan moral dalam solidaritas sosial, yang menekankan relevansi kesakralan dalam kohesi sosial dan pembentukan komunitas. Ketika penelitian ini berfokus pada pengintegrasian perspektif Al-Quran dengan paradigma

[94] Mohamad Yusuf, "Why Indonesia Prefers A Mono-Religious Education Model? A Durkhemian Perspective," dalam *Al-Albab*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2020, hal. 37–54.

[95] Polina Batanova Vrublevskaya, "On Forthcoming Perspectives of Solidarity: Religion and Morality in E. Durkheim's Social Theory," dalam *St. Tikhons' University Reviews*, vol. 66, no. 4, Tahun 2016, hal. 67–83.

sosiologi Barat, khususnya Durkheim dan Weber, dapat menemukan relevansi dalam analisis Batanova. Eksplorasi transisi dari kerangka agama ke kerangka moral dalam teori Durkheim dapat memberikan rujukan pengetahuan bagaimana perspektif Islam mungkin sejalan atau berbeda dari teori-teori sosiologi, terutama dalam konteks solidaritas sosial dan sifat komunitas.

c. Özçin[96] dalam *A Review of the Hamidiye Regime from Weber's Perspective: Abdulhamid II as a Charismatic Leader* mengkaji kepemimpinan Sultan Ottoman Abdulhamid II melalui kacamata teori sosiologi Max Weber, khususnya yang berfokus pada konsep otoritas karismatik. Ozcin berpendapat bahwa gaya kepemimpinan Abdulhamid II dan reformasi yang diterapkan pada masa pemerintahannya memberikan kontribusi signifikan terhadap modernisasi Kesultanan Utsmaniyah. Hal ini menunjukkan bahwa pemerintahan Abdulhamid II dapat dipahami sebagai contoh otoritas karismatik Weber, di mana kualitas pribadi Sultan dan gaya kepemimpinannya memainkan peran penting dalam membimbing negara melewati masa transformasi dan krisis.

I. Metode Penelitian

1. Desain Penelitian

Berdasarkan kerangka teori di atas, Desain penelitian ini adalah kualitatif hermeneutik filosofis dengan pendekatan interpretatif. Penelitian ini bersifat analitis-komparatif dan berfokus pada penafsiran filosofis atas teks-teks sosiologis Durkheim dan Weber serta tafsir Qur'ani oleh Muthahhari. Dengan menggunakan konsep fusion of horizons dari Gadamer, penelitian ini menyatukan horizon pemikiran dari tiga tokoh tersebut untuk menemukan divergensi sosiologi Durkheim dan Weber menurut tafsir Murtadha Muthahhari.

Setelah menjelaskan tentang polarisasi Weber & Durkheim kemudian penulis lanjutkan dengan pembahasan divergensi yang dikemukakan oleh Muthahhari. Divergensi ini menyatakan adanya dua kontradiksi asumsi filosofis dalam paradigma Emile Durkheim dan Max weber. Dalam rangka menemukan kontradiksi asumsi tersebut, penulis mengawalinya dengan mengajukan 4 rangkaian pertanyaan fundamental. 4 pertanyaan fundamental ini adalah pertanyaan-pertanyaan mendasar yang muncul akibat adanya fenomena sosial manusia. Berikut 4 pertanyaan fundamen tersebut:

a. Pertanyaan fundamental pertama berhubungan dengan struktur dasar sosial manusia. Apakah manusia terlahir/terprogram sebagai makhluk sosial? Lebih mendetail, apakah naluri sosial sudah ter-install dalam diri

[96] E. D. Özçin, "A Review of the Hamidiye Regime from Weber's Perspective: Abdulhamid II as a Charismatic Leader," dalam *International Journal of Turcologia*, vol. XV, no. 29, Tahun 2020.

manusia? Lalu mengapa ada konflik? Pertanyaan awal ini dimaksudkan untuk memantik pemahaman tentang kemunculan teori-teori yang dilahirkan dari berbagai disiplin ilmu. Teori-teori ini menjadi asas awal yang mendasari paradigma sosiologi.

b. Pertanyaan fundamental kedua berhubungan dengan konfigurasi individu dan eksistensi sosial yang mengitarinya. Ketika eksistensi sosial terbentuk dari individu-individu, lalu pertanyaannya bagaimana karakter keduanya di dalam hubungan pengaruh antara individu-individu dengan eksistensi sosialnya? Untuk menjelaskan konfigurasi tersebut, dua paradigma dalam ilmu sosial dikaji dalam disertasi ini. Disertasi ini akan menjelaskan perbedaan pandangan antara paradigma determinisme dan paradigma keagenan individu. Setelah itu, disertasi ini akan menjelaskan bagaimana Tafsir Muthahhari melihat perbedaan kedua paradigma ini.
c. Pertanyaan fundamental ketiga, bagaimana implikasi konseptual dari kedua asumsi paradigma sosial tersebut dalam konteks kelompok sosial dan tradisinya?
d. Pertanyaan fundamental terakhir yang akan membatasi fokus disertasi ini adalah bagaimana implikasi dari kedua asumsi paradigma sosial tersebut jika dihubungkan dengan semangat kolektif, apakah individu bersifat terpaksa atau apakah individu bersifat sukarela?

2. Sumber Data dan Teknik Pengumpulan Data

Data utama acuan untuk menemukan divergensi sosiologi Durkheim dan Weber berasal dari buku *Society and History*, yakni buku yang merupakan terjemahan bahasa Inggris dari karya aslinya berbahasa Persia berjudul *Jami`e wa tarikh* karya Murtadha Muthahhari[97]. Berkaitan dengan mengidentifikasi dan mendeskripsikan berbagai perdebatan teoritis antara dua kutub pendekatan sosiologi, penulis mengambil rujukan utama karya Durkheim dan Weber. Buku rujukan terjemahan dari karya Emile Durkheim seperti: *The Division of Labor in Society*[98]*, The Rules of Sociological Method*[99]*, The Elementary Forms of the*

[97]Murtadha Muthahhari, *Society and History*, diterjemahkan oleh Mahliqa Qarai, dari judul *Jami`e wa tarikh*. t.tp: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relation Organization, 1997.

Penulis juga membaca Murtadha Muthahhari, *Masyarakat & Sejarah*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi, disunting oleh A. M. Safwan, Yogyakarta: Rausyanfikr Institute, 2012.

[98] Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, diterjemahkan oleh George Simpson, dari judul *De la division du travail social*, New York: The Free Press, 1933.

[99] Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, diterjemahkan oleh W. D. Halls, dari judul asli *Les Règles de la méthode sociologique*, New York: The Free Press, 1982.

Religious Life[100], *Suicide*[101], *Education and Sociology*[102], *Sociology and Philosophy*[103], *Moral Education*[104] dan *Socialism*[105]. Dan terjemahan dari karya Max Weber seperti: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*[106], *Economy and Society*[107], *The Methodology of the Social Sciences*[108], *The Theory of Social and Economic Organization*[109], *Weber on Religion: The Sociology of Religion*[110], *General Economic History*[111].

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui kajian pustaka (*library research*), dengan penekanan pada pembacaan kritis dan mendalam (*close reading*) atas teks primer di atas. Metode ini memungkinkan peneliti untuk menelusuri secara detail argumen-argumen filosofis dan sosiologis yang terkandung dalam karya-karya asli Durkheim, Weber, dan Murtadha Muthahhari. Selain itu, pendekatan ini juga disertai dengan telaah terhadap literatur sekunder yang relevan, termasuk buku, artikel jurnal, dan karya ilmiah yang membahas interpretasi dan kritik terhadap pemikiran ketiga tokoh tersebut. Dengan demikian, data yang diperoleh tidak hanya bersifat deskriptif,

---

[100] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, diterjemahkan oleh Joseph Ward Swain, dari judul asli *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, New York: Free Press, 1995.

[101] Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, diterjemahkan oleh John A. Spaulding dan George Simpson, dari judul asli *Le Suicide*, London: Routledge, 1951.

[102] Émile Durkheim, *Education and Sociology*, diterjemahkan oleh Sherwood D. Fox, dari judul *Éducation et sociologie*, New York: Free Press, 1956.

[103] Émile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, diterjemahkan dari judul *Sociologie et philosophie*, New York: Free Press, 1974.

[104] Émile Durkheim, *Moral Education*, diterjemahkan oleh Everett K. Wilson, dari judul *L'éducation morale*, New York: Free Press, 1961.

[105] Émile Durkheim, *Socialism*, diterjemahkan dari judul *Le Socialisme. Sa définition – Ses débuts – La doctrine saint-simonnienne*, New York: Collier Books, 1962.

[106] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, diterjemahkan oleh Talcott Parsons, dari judul *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, London: Routledge, 1992.

[107] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, diterjemahkan oleh Guenther Roth dan Claus Wittich, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berkeley: University of California Press, 1968.

[108] Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, diterjemahkan oleh Edward A. Shils dan Henry A. Finch, New York: Free Press, 1949.

[109] Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, diterjemahkan oleh A. M. Henderson dan Talcott Parsons, dari judul asli *Wirtschaft und Gesellschaft*, New York: Free Press, 1947.

[110] Max Weber, *Weber on Religion: The Sociology of Religion*, diterjemahkan oleh Ephraim Fischoff dari judul asli *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, New York: Free Press, 1958.

[111] Max Weber, *General Economic History: The Social Causes of the Decay of Ancient Civilisation*, diterjemahkan oleh Frank H. Knight dari judul asli *Wirtschaftsgeschichte*, New York: Free Press, 1950.

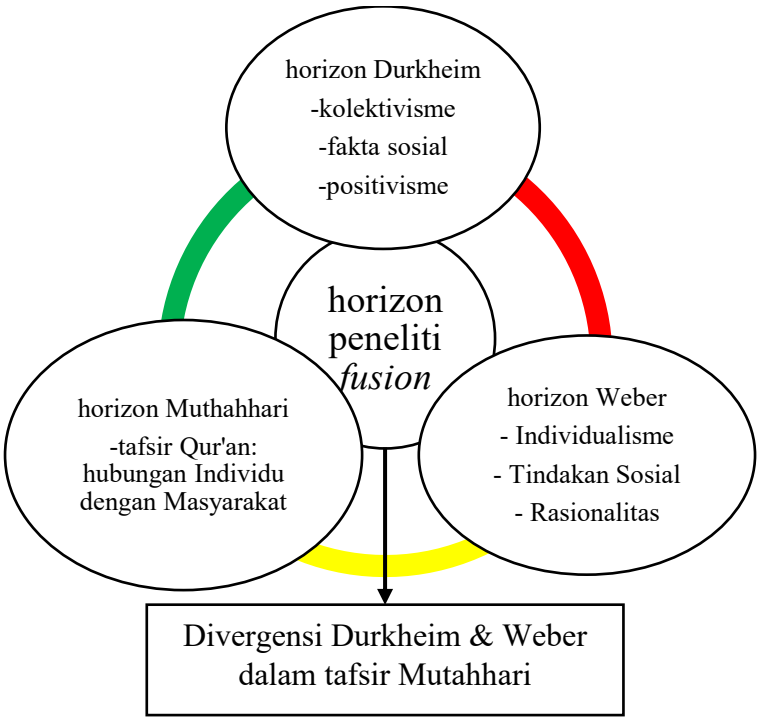
tetapi juga analitis, guna mengidentifikasi titik konvergensi dan divergensi dalam kerangka teoritis masing-masing pemikir

3. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data mengikuti model hermeneutika Gadamerian, dengan tahapan:

a. Analisis konten digunakan untuk mengekstrak tema-tema kunci filosofi sosiologi dalam Karya Durkheim, Weber dan Tafsir Muthahhari.
b. Identifikasi horizon praasumsi filosofis masing-masing tokoh. Peneliti mencoba merekonstruksi ulang prapemahaman (*pre-understanding*) yang membentuk perspektif teoritis mereka.
c. Perbandingan dan dialog antar-horizon menggunakan prinsip *fusion of horizons*. Metode Hermeutik dengan teknik dialog antara Teks. Teknik ini memungkinkan peneliti menciptakan dialog interpretatif antara 2 paradigma sosiologis (Durkheim dan Weber) dengan Tafsir Muthahhari. Horizon peneliti adalah konteks akademik kontemporer yang telah terlebih dahulu mengenal struktur pemikiran sosiologi Durkheim dan Weber. Dialog ini diwujudkan dengan mengajukan 4 pertanyaan fundamental. Keempat pertanyaan fundamental ini dimaksudkan untuk menemukan divergensi & kritik atas dua paradigma sosiologi modern, Durkheim & Weber dalam tafsir Murtadha Muthahhari. Visualisasi dari metode penelitian ini dapat dilihat dari gambar berikut:

Gambar I. 1. Metodologi Penelitian



J. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan disertasi ini disusun untuk menggambarkan alur logis dan konseptual dari penelitian mengenai divergensi antara Durkheim dan Weber dalam tafsir Murtadha Muthahhari. Setiap bab disusun secara sistematis untuk mengurai kompleksitas ketegangan sosiologi modern dari perspektif Tafsir Qur'ani Muthahhari. Susunan bab-bab yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan menjelaskan latar belakang penelitian, identifikasi dan pembatasan masalah, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, serta kerangka teori dan metode yang digunakan. Fokus utamanya adalah pada ketegangan metodologis antara sosiologi Durkheim dan Weber serta tawaran pendekatan Tafsir Qur'ani untuk memecahkan ketegangan tersebut. Bab ini juga menyajikan kerangka teori dan pendekatan hermeneutik yang digunakan untuk mengkaji pemikiran Muthahhari sebagai alternatif terhadap paradigma sosiologi Barat.

Bab kedua yang berjudul Polarisasi Teoritis Sosiologi Durkheim Dan Weber ini memaparkan dua horizon Durkheim dan Weber. Dua Horizon yang berbeda secara fundamental tentang cara memahami realitas sosial; dalam perspektif Durkheim(fakta sosial) dan Weber (tindakan sosial), metode penelitian; makrososiologi dan mikrososiologi, agensi individu, dan peran agama. Analisis dialektis ini dilanjutkan dengan menelusuri implikasi dari ketegangan teoritis dua mazhab sosiologi tersebut; pertama polarisasi pemikiran dan upaya konvergensi dan upaya divergensi oleh para sosiologi berikutnya. Implikasi ini yang menjadi dasar dari kritik dan pembacaan ulang terhadap Polarisasi teoritis dua sosiologi ini melalui Tafsir Muthahhari dalam bab-bab selanjutnya.

Bab ketiga yang berjudul Perspektif Sosiologi dalam Tafsir Murtadha Muthahhari Bab ini adalah upaya mengurai horizon Tafsir Muthahhari .Bab ini menggali konsep eksistensi sosial menurut Muthahhari dengan menelaah basis Qur'ani dan argumentasi filosofis yang digunakan.Bab ini tidak hanya mengelaborasi pokok-pokok pikiran Muthahhari yang bersinggungan dengan pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber, tetapi juga dilengkapi dengan membahas bagaimana Muthahhari mengkritik mufassir Muslim kontemporer yang terjebak dalam kerangka analisis sosiologi Barat. Bab ini menunjukkan bagaimana Muthahhari mengintegrasikan nilai-nilai Qur'ani dalam membentuk perspektif alternatif tentang cara memahami realitas sosial; yakni cara memandang individu pembentuknya dan eksistensi sosial yang mengitarinya.Melalui pembacaan horizon Muthahhari, peneliti menemukan konsep 4 lapisan proses dalam memahami dinamika sosial.

Bab keempat yang berjudul Divergensi sosiologi Durkheim dan Weber dalam Tafsir Murtadha Muthahhari menjadi inti dari disertasi. Bab ini adalah horizon peneliti yang melakukan pembacaan hermeneutik terhadap cara

pandang Muthahhari tentang individu dan eksistensi sosial yang mengitarinya; pembahasan dimulai dengan membedah secara sistematis divergensi ontologis, epistemologis, aksiologis, dan agensi antara Durkheim, Weber. Tafsir Muthahhari diposisikan sebagai kritik evaluatif dan sekaligus alternatif terhadap reduksionisme dan subjektivisme ekstrem dalam sosiologi Barat. Upaya divergensi ini juga merupakan evaluasi terhadap proyek konvergensi seperti teori aksi Parsons. Upaya konvergensi ini tidak layak karena nirbasis filosofis yang konsisten dan gagal memahami maksud realitas sosial secara filosofis sosial sebagaimana yang dimaksudkan oleh Durkheim dan Weber. Melalui konsep empat lapisan proses dinamika sosial yang diilhami dari pembacaan hermeneutik terhadap Tafsir Muthahhari, disertasi ini menuntut upaya rekonstruksi metodologi sosiologi agar mampu menangkap dimensi transendental dalam studi kehidupan sosial

Bab kelima yang merupakan Penutup ini berisi kesimpulan dari seluruh temuan penelitian serta saran untuk pengembangan lebih lanjut. Kesimpulan menegaskan bahwa pendekatan Qur'ani dalam tafsir Muthahhari tidak hanya mengkritik teori sosiologi Durkheim dan Weber sekaligus menerangkan divergensinya secara filosofis, tetapi juga menawarkan paradigma baru dalam memahami realitas sosial. Saran diberikan dalam bentuk rekomendasi metodologis dan konseptual untuk pengembangan metodologi sosiologi yang menangkap dimensi etis dan transendental

BAB II
POLARISASI TEORITIS SOSIOLOGI DURKHEIM DAN WEBER

Bab II ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan mendeskripsikan berbagai ketegangan teoritis antara dua kutub paradigma sosiologi, sosiologi Durkheim dan Weber. Pembahasan ini akan diawali penjabaran terminologi-terminologi yang akan dibahas dalam penelitian ini. Penjabaran terminologi akan difokuskan dengan defenisi konseptual dan operasional. Penjabaran terminologi dalam horizon Durkheim, Weber, Muthahhari dan peneliti akan dilanjutkan dengan penelusuran polarisasi konseptual antara kedua pemikir besar ini dalam memahami realitas sosial, struktur dan agensi, metodologi penelitian sosial, serta pemahaman fungsi agama dalam kehidupan sosial. Pembahasan polarisasi teoritis dilanjutkan dengan pembahasan respons beberapa ilmuwan terhadap polarisasi Durkheim dan Weber ini; tentang upaya-upaya para ilmuwan mengkonvergensi dan mendivergensi sosiologi Durkheim dan Weber.

A. Terminologi dalam Polarisasi Teoritis Durkheim dan Weber

Dalam kerangka analisis filosofis-hermeneutik terhadap pemikiran Durkheim, Weber, dan Muthahhari, kejelasan terminologis bukan sekadar kebutuhan teknis, melainkan keharusan epistemologis. Istilah-istilah yang digunakan dalam disertasi ini tidak hanya merepresentasikan konsep-konsep akademik, tetapi juga mengandung horizon makna yang kompleks dan melibatkan muatan filosofis. Sehingga pembahasan definisi konseptual dan operasional menjadi langkah strategis untuk memastikan bahwa setiap istilah

dipahami secara tepat dalam konteks asal dan penggunaannya dalam analisis.[1] Kejelasan definisi ini penting agar tidak terjadi tumpang tindih makna[2] antara satu paradigma dengan yang lain, serta agar pembacaan terhadap realitas sosial masing-masing tokoh dapat berlangsung secara konsisten dalam kerangka penafsiran yang integral.[3] Sub-bab ini disusun untuk memberikan pemetaan awal terhadap konsep-konsep yang akan dijadikan landasan interpretatif dalam pembacaan terhadap divergensi teoritis dari Durkheim dan Weber dan tafsir Muthahhari.

1. Terminologi dalam Horizon Durkheim

a. Fakta Sosial

Fakta sosial secara konseptual merujuk pada segala cara bertindak, berpikir, dan merasa yang berada di luar individu, namun memiliki kekuatan memaksa atas dirinya. Dalam kerangka sosiologi Durkheimian, fakta sosial diposisikan sebagai entitas objektif yang eksis independen dari kesadaran individu, dan memiliki kekuatan struktural untuk membentuk pola perilaku kolektif.[4] Fakta sosial adalah elemen-elemen kehidupan sosial seperti norma, institusi, hukum, adat, dan moral kolektif, yang dipahami

---

[1] Penulis mengikuti saran Adcock dan Collier yang memberi kerangka validitas yang menghubungkan definisi konseptual dengan indikator empiris. Saran ini menopang prosedur disertasi saat memetakan konsep "eksistensi sosial" agar operasionalisasinya konsisten lintas tradisi Durkheim–Weber dan pembacaan hermeneutik Muthahhari. Lihat Robert Adcock dan David Collier, "Measurement Validity: A Shared Standard for Qualitative and Quantitative Research," dalam *American Political Science Review*, vol. 95, no. 3, Tahun 2001, hal. 529–546.

[2]Sebagaimana juga Sartori menegaskan urgensi kejernihan definisi konseptual–operasional untuk mencegah *concept stretching*. Penjelasan terminologi ini penting karena membantu menjaga batas makna antara eksistensi sosial yang dimaksudkan Durkheim (fakta sosial-Durkheim), dan eksistensi sosial yang dimaksudkan Weber (tindakan sosial/verstehen-Weber), dan "eksistensi sosial" dalam tafsir filosofis Muthahhari agar tidak saling tumpang-tindih. Lihat Giovanni Sartori, "Concept Misformation in Comparative Politics," dalam *American Political Science Review*, vol. 64, no. 4, Tahun 1970, hal. 1033–1053.

[3] Hekman menjelaskan bagaimana hermeneutika Gadamer memandang tindakan sebagai "teks" yang memerlukan klarifikasi konsep dan *fusion of horizons*. Klarifikasi konsep yang akan dijelaskan dalam awal bab II ini dilakukan untuk menjaga konsistensi penafsiran ketika menyeberangkan istilah Durkheim–Weber ke dalam kerangka tafsir filosofis Muthahhari. Lihat penjelasan Hekman tentang klarifikasi konseptual dalam horizon hermeneutik Gadamerian agar penafsiran berjalan konsisten dan integral dalam Susan Hekman, "Action as a Text: Gadamer's Hermeneutics and the Social Scientific Analysis of Action," dalam *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 14, no. 3, Tahun 1984, hal. 333–354.

[4] Paul Carls, "The Social Fact in Durkheim's Late Work: Structural Hermeneutics, Positive Sociology and Causality," *dalam* Journal of Classical Sociology, vol. 22 no. 2 Tahun 2022, hal. 222–246.

sebagai realitas yang harus dipelajari secara empiris dan ilmiah, mirip dengan cara ilmu alam mempelajari fenomena fisik.[5]

Secara operasional, fakta sosial ditelaah melalui tiga indikator utama: (1) eksternalisasi—yakni eksistensi fakta di luar kehendak dan kesadaran individual; (2) koersivitas—yakni adanya daya paksa normatif yang mengarahkan perilaku individu agar sesuai dengan struktur kolektif; dan (3) generalitas—yakni fakta sosial bersifat umum dan berlaku pada mayoritas anggota masyarakat.[6] Dalam disertasi ini, fakta sosial menjadi titik masuk untuk menganalisis keterbatasan pendekatan struktural dalam menjelaskan makna subjektif dan horizon transendental manusia, sekaligus menjadi bahan dialog kritis antara Durkheim dan perspektif tafsir sosial Muthahhari.

b. Kesadaran Kolektif

Kesadaran kolektif secara konseptual merujuk pada himpunan kepercayaan, moralitas, dan sentimen bersama yang dianut oleh anggota suatu masyarakat dan membentuk fondasi integrasi sosial.[7] Dalam kerangka Durkheimian, kesadaran kolektif adalah bentuk kesadaran yang berada di luar individu namun menjiwai tindakan-tindakan sosial, sehingga menjadi sumber legitimasi norma dan struktur sosial. Kesadaran kolektif bukan sekadar agregat dari kesadaran individu, melainkan entitas sui generis yang mengatur tindakan melalui kekuatan simbolik dan moral.

Secara operasional, kesadaran kolektif diidentifikasi melalui empat indikator: (1) keberadaan nilai dan norma bersama yang diterima secara luas; (2) ritus sosial yang mengafirmasi solidaritas; (3) kekuatan simbolik dalam menciptakan rasa identitas komunal; dan (4) tekanan moral terhadap penyimpangan dari norma kolektif.[8] Dalam disertasi ini, kesadaran kolektif digunakan untuk menganalisis pandangan Durkheim tentang moralitas sebagai fakta sosial, dan dibandingkan dengan pendekatan Muthahhari

---

[5] Mitsuhiro Tada, "Language and imagined Gesellschaft: Émile Durkheim's civil-linguistic nationalism and the consequences of universal human ideals," *dalam* Theory and Society, vol. 49 Tahun 2020, hal. 597–630.

[6] Glenn Mulligan dan Bobbie Lederman, "Social Facts and Rules of Practice," *dalam* American Journal of Sociology, vol. 83 no. 3 Tahun 1977, hal. 539–550.

[7] Finn Bowring, "The Individual and Society in Durkheim," dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 19 no. 1 Tahun 2015, hal. 21–38.

Lihat juga Paul Carls, "The Social Fact in Durkheim's Late Work: Structural Hermeneutics, Positive Sociology, and Causality," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 21 no. 2 Tahun 2021, hal. 222–246.

[8] Seth Abrutyn dan Michael J. Carter, "The Decline in Shared Collective Conscience as Found in the Shifting Norms and Values of Etiquette Manuals," dalam *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 45 no. 3 Tahun 2015, hal. 352–376.

yang mengintegrasikan kesadaran fitri dan nilai-nilai wahyu sebagai fondasi normatif masyarakat. Pendekatan ini membuka peluang untuk meninjau kembali sifat relasional antara individu, komunitas, dan nilai transendental.

c. Anomie

Anomie secara konseptual merujuk pada kondisi ketercerabutan norma dalam kehidupan sosial, di mana tatanan moral kolektif melemah atau menghilang, sehingga individu kehilangan pedoman dalam bertindak.[9] Dalam kerangka Durkheim, anomie bukan sekadar kekacauan sosial, tetapi merupakan hasil dari kegagalan struktur sosial dalam memberikan regulasi terhadap hasrat dan tujuan individu. Ia muncul terutama dalam situasi perubahan sosial yang cepat, seperti modernisasi dan disorganisasi ekonomi, yang menyebabkan hilangnya solidaritas dan meningkatnya deviasi sosial.

Secara operasional, anomie dikenali melalui tiga indikator utama: (1) ketiadaan atau lemahnya norma sosial yang mengarahkan perilaku; (2) meningkatnya disorientasi nilai dan ketidakpastian etis di tingkat individu; dan (3) terjadinya deviasi sosial sebagai respon terhadap kegagalan sistem nilai kolektif. Dalam disertasi ini, anomie dianalisis sebagai kritik terhadap kegagalan struktur sosial yang hanya mengandalkan sistem moral objektif, tanpa memperhitungkan dimensi kesadaran transendental. Pemikiran Muthahhari ditampilkan sebagai tawaran alternatif dengan menekankan pentingnya fitrah dan nilai ilahiah dalam merestorasi tatanan sosial yang bermakna.

d. Solidaritas Mekanik dan Organik

Solidaritas mekanik dan organik secara konseptual merupakan dua bentuk kohesi sosial dalam tipologi masyarakat menurut Durkheim. Solidaritas mekanik merujuk pada keterikatan sosial yang dibangun atas dasar kesamaan, homogenitas nilai, dan keyakinan kolektif yang kuat, yang dominan dalam masyarakat tradisional. Sebaliknya, solidaritas organik berkembang dalam masyarakat modern, ditandai oleh diferensiasi kerja dan ketergantungan antarindividu, di mana integrasi sosial bergantung pada

---

[99] A. Teymoori et al., "Anomie as a Perceived Breakdown in Society," dalam *BMC Psychology*, vol. 4, no. 1, Tahun 2016.

Lihat juga D. M. Gonzales, P. Feenstra, dan D. Argando, "Moral Anomie From Émile Durkheim's Point of View," dalam *International Journal of Ethics & Society*, vol. 6, no. 3, Tahun 2024, hal. 9–16.

interdependensi fungsional, bukan pada keseragaman nilai.[10] Kedua bentuk solidaritas ini menggambarkan transisi dari integrasi berbasis kesatuan moral ke integrasi berbasis struktur sosial.

Secara operasional, solidaritas mekanik diidentifikasi melalui: (1) dominasi norma kolektif atas otonomi individu; (2) sistem hukum represif yang mempertahankan moralitas bersama; dan (3) tekanan kuat terhadap penyimpangan sebagai bentuk perlindungan identitas komunal. Sementara itu, solidaritas organik dianalisis melalui: (1) diferensiasi kerja dan pembagian fungsi sosial yang kompleks; (2) sistem hukum restitutif yang menekankan pemulihan relasi sosial; dan (3) kohesi sosial yang dibentuk oleh saling ketergantungan struktural antaranggota masyarakat. Dalam disertasi ini, kedua konsep ini digunakan untuk menunjukkan keterbatasan model integrasi Durkheim yang mengabaikan peran nilai transendental dan kesadaran etik individual sebagaimana ditegaskan dalam pemikiran Muthahhari. Pendekatan ini membuka ruang kritik terhadap formalisasi kohesi sosial tanpa fondasi nilai yang fitri dan spiritual.

e. Representasi Kolektif

Representasi kolektif secara konseptual mengacu pada simbol, ide, dan kepercayaan bersama yang hidup dalam kesadaran sosial suatu masyarakat dan memainkan peran sentral dalam membentuk persepsi terhadap realitas.[11] Dalam kerangka Durkheim, representasi kolektif bukan hanya refleksi dari pengalaman individu, melainkan konstruksi simbolik yang merepresentasikan moralitas, agama, dan sistem makna kolektif yang bersifat koersif dan membentuk struktur sosial. Representasi ini mengatur relasi sosial dan memberi legitimasi terhadap institusi serta praktik-praktik kolektif.

Secara operasional, representasi kolektif dikenali melalui empat elemen utama: (1) eksistensi simbol dan ritual bersama yang dipraktikkan secara luas; (2) pengaruh representasi simbolik terhadap pembentukan identitas sosial; (3) peran representasi dalam membakukan nilai moral dan norma sosial; serta (4) kekuatan simbolik dalam mempersatukan individu dalam horizon makna kolektif. Dalam disertasi ini, konsep representasi kolektif digunakan untuk memahami bagaimana agama dan nilai-nilai

---

[10] Peter Thijssen, "From Mechanical to Organic Solidarity, and Back: With Honneth Beyond Durkheim," dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 15, no. 4, November 2012, hal. 461–477.

[11] J. Forbes Farmer, "'Collective Representations' and the 'Generalized Other': A Review of the Evidence on the Convergence of Durkheim and Mead," dalam *Journal of Sociological Research*, vol. 3, no. 1, Tahun 2012, hal. 29–44.

sosial dalam kerangka Durkheim membentuk solidaritas, dan dibandingkan dengan pendekatan Muthahhari yang menempatkan representasi sebagai refleksi dari kebenaran transendental, bukan sekadar produk konstruksi sosial. Kritik diarahkan pada reduksi spiritualitas menjadi semata-mata fungsi simbolik, dengan menawarkan pendekatan yang mengintegrasikan fitrah, wahyu, dan kesadaran historis dalam penafsiran sosial.

f. Agama sebagai Fakta Sosial

Agama sebagai fakta sosial secara konseptual merujuk pada pemahaman Durkheim bahwa agama bukan fenomena spiritual semata, tetapi merupakan institusi sosial yang mengatur kehidupan kolektif dan memperkuat solidaritas masyarakat.[12] Dalam perspektif ini, agama dipandang sebagai representasi simbolik dari masyarakat itu sendiri, di mana ritus dan kepercayaan mencerminkan struktur sosial yang lebih luas. Agama menjadi cerminan dari kesadaran kolektif, dan fungsi utamanya adalah menciptakan keteraturan dan stabilitas melalui integrasi moral.

Secara operasional, agama sebagai fakta sosial dianalisis melalui empat indikator: (1) keberadaan ritus dan simbol kolektif yang dilembagakan dalam kehidupan sosial; (2) fungsi agama dalam membentuk moralitas bersama; (3) peran institusi keagamaan dalam memperkuat struktur sosial; dan (4) legitimasi sosial terhadap nilai dan norma keagamaan sebagai sumber otoritas kolektif. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk menunjukkan kekuatan dan keterbatasan pendekatan Durkheim, khususnya dalam mereduksi agama menjadi mekanisme integratif semata. Pendekatan Muthahhari memberikan alternatif dengan melihat agama sebagai kekuatan transendental dan normatif yang tidak hanya mereproduksi masyarakat, tetapi juga merevolusi kesadaran dan menata arah sejarah secara etis.

g. Koersi Sosial

Koersi sosial secara konseptual merujuk pada kekuatan eksternal yang berasal dari struktur sosial dan norma kolektif, yang membatasi dan mengarahkan perilaku individu.[13] Dalam teori Durkheim, koersi sosial adalah sifat inheren dari fakta sosial yang bersifat memaksa; ia bukan sekadar tekanan fisik, tetapi tekanan moral yang berasal dari masyarakat

---

[12] E. Wallwork, "Durkheim's Early Sociology of Religion," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, no. 1, Tahun 2005, hal. 27–45.

Lihat juga Wendy Griswold, "Collective Effervescence and the Sociology of Religion," dalam *Sociological Theory*, vol. 28, no. 4, Tahun 2010, hal. 256–279.

[13] E. Vriens, "Risk, Sanctions and Norm Change: The Formation and Decay of Social Norms," dalam *Evolutionary Human Sciences*, vol. 6, no. 5, Tahun 2024, hal. 1–21.

terhadap individu. Koersi ini mencerminkan supremasi struktur sosial atas kehendak personal, yang diperlukan untuk menjaga integrasi dan keteraturan masyarakat.

Secara operasional, koersi sosial dikenali melalui tiga indikator utama: (1) sanksi sosial terhadap perilaku yang menyimpang dari norma kolektif; (2) internalisasi norma sebagai bentuk tekanan yang diterima tanpa sadar oleh individu; dan (3) regulasi institusional yang mengatur perilaku dalam ruang sosial. Dalam disertasi ini, konsep koersi sosial digunakan untuk menelaah keterbatasan paradigma strukturalis dalam memahami agensi manusia. Pendekatan Muthahhari dihadirkan sebagai pembanding yang menekankan pentingnya kebebasan moral dan kesadaran transendental, serta memperlihatkan bahwa struktur sosial seharusnya tidak menjadi alat represi, melainkan ruang partisipatif untuk aktualisasi nilai-nilai ilahiah.

h. Masyarakat sebagai Entitas Supra-Individu

Masyarakat sebagai entitas supra-individu secara konseptual mengacu pada pandangan Durkheim bahwa masyarakat memiliki eksistensi dan kekuatan *real* yang melebihi dan mendahului individu. Masyarakat bukan sekadar hasil agregasi individu, melainkan struktur normatif dan moral yang membentuk, mengarahkan, dan melampaui kesadaran personal.[14] Sebagai entitas supra-individu, masyarakat memiliki logikanya sendiri yang bersifat objektif dan independen, serta mampu memaksakan pola perilaku tertentu kepada para anggotanya demi menjaga kohesi sosial.

Secara operasional, konsep ini dikenali melalui empat ciri utama: (1) eksistensi norma dan institusi yang tidak tergantung pada kehendak individu; (2) daya strukturatif masyarakat dalam membentuk identitas dan perilaku personal; (3) kesinambungan historis masyarakat melampaui generasi; dan (4) superioritas nilai kolektif atas kepentingan individu. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk membedah batas ontologis pendekatan Durkheimian, yang cenderung mengorbankan subjektivitas dan kebebasan moral. Pemikiran Muthahhari dihadirkan sebagai kritik yang menegaskan bahwa masyarakat bukan hanya entitas supra-individu, tetapi juga arena moral yang harus diarahkan oleh nilai-nilai wahyu dan kesadaran fitrah, bukan semata-mata oleh determinasi struktural.

---

[14] Finn Bowring, "The Individual and Society in Durkheim," dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 18, no. 4, Tahun 2016, hal. 435–453.

Michael Tada, "How Society Changes: Sociological Enlightenment and a Balanced View of Structure and Agency," dalam *Systems Research and Behavioral Science*, vol. 37, no. 4, Tahun 2020, hal. 355–367.

i. Sakral dan Profan

Sakral dan profan secara konseptual merupakan dikotomi fundamental dalam pemikiran Durkheim tentang agama, di mana sakral merujuk pada hal-hal yang dihormati, dipisahkan, dan dianggap kudus, sementara profan menunjuk pada hal-hal duniawi, rutin, dan biasa. Menurut Durkheim, perbedaan ini bukan hanya spiritual tetapi sosial: sakral adalah ekspresi simbolik dari kesatuan moral kolektif, sedangkan profan adalah ruang aktivitas keseharian yang terpisah dari makna kolektif yang mendalam.[15] Relasi antara keduanya menunjukkan batas-batas sosial dan moral yang dipertahankan melalui ritus dan representasi kolektif.

Secara operasional, dikotomi sakral-profan dapat dianalisis melalui empat indikator: (1) pemisahan simbolik antara ruang atau waktu yang dianggap suci dan biasa; (2) kehadiran ritus yang mengukuhkan perbedaan nilai dan makna; (3) pelarangan atau tabu terhadap pelanggaran terhadap wilayah sakral; dan (4) fungsi sosial dari kategorisasi ini dalam membentuk kohesi dan batas-batas identitas kolektif. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk menelaah bagaimana Durkheim mengonstruksi agama sebagai fungsi sosial tanpa membuka ruang bagi transendensi sejati. Pendekatan Muthahhari ditampilkan sebagai kritik atas reduksi sakral menjadi sekadar simbol sosial, dan sebaliknya menegaskan bahwa kesakralan merupakan emanasi dari realitas ilahiah yang berinteraksi aktif dengan sejarah manusia.

j. Moralitas Sekular

Moralitas sekular secara konseptual merujuk pada sistem nilai dan norma yang tidak bersumber pada wahyu atau otoritas transendental, melainkan berasal dari konsensus rasional atau struktur sosial manusia.[16] Dalam kerangka Durkheim, moralitas sekular dikembangkan sebagai ekspresi dari kesadaran kolektif yang mengikat individu pada tata nilai bersama tanpa memerlukan legitimasi religius. Moralitas ini bertujuan

---

[15] Peter Easterby-Smith, "The Sacred and the Profane in Durkheim's Sociology of Religion: Revisiting the Concept of Collective Effervescence," dalam *Sociology of Religion*, vol. 81, no. 2, Tahun 2020, hal. 191–207.

Lihat juga Michele Lamont dan Virág Molnár, "The Study of Boundaries in the Social Sciences," dalam *Annual Review of Sociology*, vol. 28, Tahun 2002, hal. 167–195.

[16] Finn Bowring, "The Individual and Society in Durkheim: Unpicking the Contradictions," dalam *European Journal of Social Theory*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2016, hal. 21–38.

Lihat juga Anthony Giddens, "The 'Individual' in the Writings of Émile Durkheim," dalam *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12 No. 2 Tahun 1971, hal. 210–228.

menjaga kohesi sosial melalui norma yang dianggap objektif secara sosial, meskipun tidak memiliki rujukan metafisis.

Secara operasional, moralitas sekular dikenali melalui empat karakteristik: (1) otonomi sumber nilai dari institusi keagamaan atau wahyu; (2) orientasi moral berdasarkan kebutuhan sosial dan kontrak rasional; (3) keberfungsian norma dalam struktur sosial tanpa referensi transenden; dan (4) kemandirian etika dari klaim kebenaran metafisik. Dalam disertasi ini, moralitas sekular diposisikan sebagai batas ontologis dan aksiologis dari pendekatan Durkheimian, yang tidak mampu menjawab tuntutan nilai-nilai fitri dan kesadaran moral yang berakar pada transendensi. Perspektif Muthahhari diajukan sebagai koreksi terhadap etika yang kehilangan fondasi ilahiah, dengan menegaskan pentingnya wahyu sebagai sumber utama moralitas yang bersifat universal dan progresif.

k. Totemisme

Totemisme secara konseptual merupakan bentuk paling elementer dari sistem keagamaan menurut Durkheim, di mana suatu kelompok sosial mengidentifikasikan dirinya dengan simbol binatang, tumbuhan, atau benda tertentu (totem) yang dianggap sakral dan mewakili kekuatan kolektif.[17] Totemisme, bagi Durkheim, bukan sekadar kepercayaan primitif, melainkan struktur awal di mana masyarakat secara simbolik menyembah dirinya sendiri melalui perantara simbolik. Dengan kata lain, totem adalah representasi dari kesadaran kolektif yang diwujudkan secara ritus dan simbolik sebagai kekuatan transenden.

Secara operasional, totemisme dikenali melalui empat elemen utama: (1) simbolisme kolektif yang menjadi identitas kelompok sosial; (2) kepercayaan akan kekuatan suci yang melekat pada simbol tersebut; (3) praktik ritus yang mengukuhkan relasi sakral antara individu dan komunitas melalui totem; dan (4) fungsi simbolik totem dalam menjaga kohesi dan solidaritas sosial. Dalam disertasi ini, totemisme dianalisis sebagai model awal dari religiositas sosial yang direduksi menjadi refleksi struktur kolektif. Pendekatan Muthahhari digunakan untuk mengkritik reduksionisme ini, dengan menegaskan bahwa simbol-simbol agama bukan sekadar proyeksi sosial, melainkan memiliki keterhubungan ontologis

---

[17] Robert Launay, "Defining Religion: Durkheim and Weber Compared," dalam *Religions*, vol. 13, no. 2, Tahun 2022, hal. 89–103.

Stefano Baciocchi, "The Totem and Society," dalam *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 68, no. 1, Tahun 2013, hal. 25–49.

dengan realitas transenden, yang tak dapat dijelaskan sepenuhnya oleh kerangka simbolik Durkheim.

l. makrososiologi

Makrososiologi secara konseptual merujuk pada pendekatan sosiologis yang menitikberatkan pada struktur, institusi, dan sistem sosial dalam skala luas sebagai objek analisis utama.[18] Dalam kerangka Durkheim, makrososiologi menjadi landasan untuk memahami masyarakat sebagai entitas objektif yang dapat dikaji secara ilmiah melalui fakta sosial. Pendekatan ini menekankan determinasi struktural terhadap individu, dan berusaha mengungkap pola-pola keteraturan sosial yang bersifat kolektif, berulang, dan mengikat.

Secara operasional, makrososiologi dalam disertasi ini ditandai oleh: (1) fokus pada institusi sosial besar seperti agama, hukum, moralitas, dan pendidikan; (2) penggunaan konsep seperti struktur sosial, kesadaran kolektif, dan norma sebagai unit analisis; (3) perhatian pada hubungan kausal antara perubahan struktur dan dinamika sosial; dan (4) penekanan pada stabilitas, integrasi, dan regulasi sosial. Dalam disertasi ini, makrososiologi menjadi lensa yang digunakan untuk mengeksplorasi pendekatan Durkheimian, sekaligus menjadi titik kritik dari pendekatan filosofis-transendental Muthahhari yang menawarkan sintesis antara struktur sosial dan kesadaran ilahiah sebagai fondasi keadilan sosial yang lebih integral.

2. Terminologi dalam Horizon Weber

a. Tindakan Sosial

Tindakan sosial secara konseptual merupakan inti dari sosiologi Weberian, yang mendefinisikan tindakan sebagai perilaku manusia yang subjeknya memberikan makna subjektif, dan tindakan tersebut terarah kepada perilaku orang lain.[19] Dalam pandangan Weber, tindakan sosial tidak cukup dipahami melalui kausalitas objektif sebagaimana dalam pendekatan Durkheimian, tetapi harus ditafsirkan berdasarkan intensi dan makna yang dimiliki oleh pelaku. Oleh karena itu, tindakan sosial merupakan pertemuan antara subjektivitas individu dan struktur interaksi sosial, yang selalu berada dalam horizon makna historis dan budaya.

---

[18] Amzat, J. dan Maigari, A., "Macro- and Micro-Perspectives in Sociology: Analytical Dualism and the Discipline," dalam *Journal of Advocacy, Research and Education*, vol. 5, no. 3, Tahun 2018, hal. 84–104.

[19] Raphael G. Sandoz, "Understanding Weber's Theory of Social Action: Between Individual Meaning and Social Structure," dalam *European Journal of Sociology*, vol. 58, no. 2, Tahun 2017, hal. 285–307.

Secara operasional, tindakan sosial diklasifikasikan Weber ke dalam empat tipe ideal: (1) tindakan rasional instrumental (zweckrational), (2) tindakan rasional nilai (wertrational), (3) tindakan afektif, dan (4) tindakan tradisional. Dalam disertasi ini, tindakan sosial difungsikan sebagai kerangka untuk membaca dinamika makna subjektif yang dimiliki aktor sosial dalam merespons nilai, struktur, dan perubahan. Tindakan sosial menjadi titik tolak kritik terhadap reduksi struktural dalam sosiologi Durkheimian, serta jembatan awal menuju integrasi antara horizon makna subjektif dan horizon nilai transendental sebagaimana dikembangkan dalam tafsir sosial Muthahhari.

b. Verstehen

Verstehen secara konseptual merujuk pada metode pemahaman interpretatif yang dikembangkan oleh Max Weber sebagai fondasi utama dalam analisis tindakan sosial. Berbeda dengan pendekatan penjelasan kausal dalam ilmu alam, Verstehen menekankan pentingnya menangkap makna subjektif yang diberikan oleh aktor terhadap tindakannya dalam konteks sosial tertentu.[20] Dalam kerangka Weberian, Verstehen adalah bentuk pengetahuan yang bersifat hermeneutik, di mana pemahaman terhadap tindakan memerlukan rekontruksi horizon makna, motif, dan nilai yang mendasarinya. Pemahaman ini tidak bersifat netral, tetapi berakar pada intensi dan persepsi pelaku, serta konteks historis-kultural di mana tindakan berlangsung.

Secara operasional, Verstehen diwujudkan dalam praktik interpretasi ilmiah terhadap (1) makna subjektif tindakan sebagaimana dipahami oleh pelaku, (2) struktur motivasi di balik keputusan sosial, (3) simbol dan bahasa yang digunakan dalam interaksi, dan (4) rekontruksi konteks historis yang membentuk horizon makna tindakan. Dalam disertasi ini, Verstehen digunakan sebagai pijakan untuk menilai batas epistemologis positivisme Durkheim, serta sebagai medium awal untuk membangun jembatan interpretatif menuju horizon kesadaran transendental Muthahhari, di mana pemahaman tidak berhenti pada makna subjektif, tetapi terbuka pada nilai-nilai ilahiah yang membimbing tindakan manusia.

c. Etika Protestan dan Kapitalisme

Etika Protestan dan Kapitalisme secara konseptual merujuk pada tesis Max Weber dalam karya monumentalnya *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, yang menunjukkan hubungan kausal antara ajaran

[20] Sandro Segre, "Max Weber's Verstehende Soziologie and Florian Znaniecki's Cultural Sociology: A Discussion of Two Distinct but Related Notions," dalam *Journal of Classical Sociology*, Tahun 2024, hal. 141–158.

etika Protestan (terutama Kalvinisme) dengan munculnya etos kerja rasional dan akumulasi modal dalam sistem kapitalisme modern. Dalam perspektif Weber, ajaran tentang predestinasi, kerja sebagai panggilan (*Beruf*), dan asketisme duniawi mendorong individu untuk berperilaku efisien, disiplin, dan produktif.[21] Etika ini menciptakan dasar psikologis dan budaya bagi rasionalisasi ekonomi yang menjadi ciri khas kapitalisme. Weber menekankan bahwa kapitalisme modern bukan hanya produk kondisi material, tetapi juga transformasi makna religius menjadi rasionalitas duniawi.

Secara operasional, etika Protestan dan kapitalisme dianalisis melalui: (1) doktrin predestinasi dan respons psikologis terhadap kecemasan keselamatan pribadi, (2) nilai kerja sebagai panggilan hidup yang bersifat suci, (3) disiplin hidup dan akumulasi modal sebagai wujud asketisme duniawi, dan (4) transposisi nilai-nilai religius ke dalam etos ekonomi rasional. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk menunjukkan bagaimana sistem nilai keagamaan dapat mentransformasi struktur sosial dan ekonomi, sekaligus sebagai titik banding terhadap struktur nilai Qur'ani dalam tafsir Muthahhari, yang tidak mengarah pada rasionalitas instrumental, tetapi pada transformasi etis dan spiritual masyarakat.

d. Dominasi Legitim

Dominasi legitim secara konseptual merujuk pada bentuk kekuasaan yang diterima secara sah oleh masyarakat karena dianggap memiliki dasar legitimasi yang rasional, tradisional, atau karismatik. Dalam kerangka Weberian, dominasi bukan sekadar paksaan, tetapi relasi kekuasaan yang mendapatkan penerimaan sosial melalui kepercayaan kolektif terhadap keabsahan otoritas tersebut. Weber mengklasifikasikan tiga tipe ideal dominasi legitim: (1) legal-rasional yang berbasis hukum dan prosedur formal, (2) tradisional yang berbasis adat dan warisan historis, serta (3) karismatik yang berbasis pada daya tarik pribadi pemimpin yang dianggap luar biasa.[22] Dominasi legitim adalah fondasi sosiologis bagi stabilitas tatanan sosial dan institusi politik.

Secara operasional, dominasi legitim ditelaah melalui indikator berikut: (1) bentuk otoritas yang diterima oleh masyarakat sebagai sah, (2) sumber legitimasi kekuasaan (hukum, tradisi, atau karisma), (3) cara

[21] A. van Hoorn, "Does a Protestant Work Ethic Exist? Evidence from the Wealth of Nations," dalam *Journal of Behavioral Economics*, vol. 45, no. 2, Tahun 2013, hal. 123–135

[22] Martin E. Spencer, "Weber on Legitimate Norms and Authority," dalam *The British Journal of Sociology*, vol. 21, no. 2, Tahun 1970, hal. 123–134.

otoritas mempertahankan loyalitas dan kepatuhan warga, serta (4) dinamika reproduksi kekuasaan melalui sistem nilai yang mendasarinya. Dalam disertasi ini, dominasi legitim digunakan sebagai kerangka untuk membandingkan bagaimana sistem nilai dalam masyarakat modern (seperti dalam kapitalisme rasional) memperoleh legitimasi, dan bagaimana tafsir Qur'ani Muthahhari menantang bentuk-bentuk dominasi yang hanya berbasis struktural, dengan menekankan nilai keadilan, tauhid, dan kebebasan spiritual sebagai sumber otoritas yang sah.

e. Rasionalisasi

Rasionalisasi secara konseptual dalam pemikiran Weber mengacu pada proses historis di mana cara berpikir dan bertindak manusia semakin didasarkan pada kalkulasi rasional, efisiensi, dan keteraturan sistematis, menggantikan nilai-nilai tradisional dan afektif. Dalam konteks modernitas, rasionalisasi menyentuh seluruh dimensi kehidupan: ekonomi, hukum, birokrasi, dan bahkan agama. Weber memandang rasionalisasi sebagai kekuatan yang membentuk tatanan sosial modern, namun juga sebagai proses yang dapat mengasingkan manusia dari makna dan nilai-nilai spiritual.[23] Oleh karena itu, rasionalisasi bukan hanya kemajuan teknis, melainkan juga transformasi mendalam dalam struktur kesadaran dan orientasi nilai masyarakat.

Secara operasional, rasionalisasi dipahami melalui indikator-indikator seperti: (1) penerapan prinsip efisiensi dan kalkulasi dalam institusi sosial, (2) berkembangnya sistem birokrasi yang mengedepankan prosedur formal, (3) pelemahan otoritas tradisional dan spiritual dalam kehidupan sosial, dan (4) reduksi tindakan sosial menjadi mekanisme instrumental yang mengabaikan horizon makna dan nilai. Dalam disertasi ini, rasionalisasi digunakan untuk mengevaluasi keterbatasan paradigma modern dalam menjelaskan tindakan manusia, serta untuk menyoroti pentingnya mengembalikan horizon nilai dan transendensi, sebagaimana ditekankan dalam kerangka tafsir Muthahhari yang menolak hegemoni rasionalitas instrumental dan menawarkan sintesis antara rasio, nilai, dan fitrah spiritual.

---

[23] Richard Jenkins, "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium," dalam *Max Weber Studies*, vol. 1 no. 1, Tahun 2000, hal. 11–32.

Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 85 no. 5, Tahun 1980, hal. 1145–1179.

f. Tipe Ideal

Tipe ideal secara konseptual merupakan konstruksi teoretis yang dikembangkan oleh Max Weber untuk memahami kompleksitas realitas sosial. Ia bukan representasi faktual dari dunia nyata, melainkan alat konseptual yang menekankan ciri-ciri paling menonjol dari suatu fenomena sosial guna memudahkan analisis dan interpretasi. Dalam kerangka Weberian, tipe ideal berfungsi sebagai standar analitis yang memungkinkan sosiolog membandingkan kasus-kasus konkret dengan bentuk "murni" fenomena sosial yang dikonstruksi secara teoritis.[24] Weber menekankan bahwa tipe ideal bersifat heuristik dan tidak pernah sepenuhnya identik dengan realitas, tetapi justru berguna karena ketidaksesuaian itu membuka ruang bagi pemahaman terhadap dinamika sosial.

Secara operasional, tipe ideal diterapkan dalam disertasi ini untuk: (1) menyusun konstruksi analitis atas konsep-konsep seperti tindakan sosial, dominasi, atau rasionalitas, (2) menilai penyimpangan atau ketidaksesuaian fenomena konkret dari pola normatif teoretis, (3) mengidentifikasi dimensi dominan suatu gejala sosial berdasarkan perspektif interpretatif, dan (4) membandingkan struktur sosial modern dengan horizon nilai alternatif, seperti struktur nilai Qur'ani. Dalam konteks ini, tipe ideal bukan hanya alat analisis sosial, tetapi juga berfungsi sebagai jembatan untuk mengintegrasikan pendekatan interpretatif Weber dengan kerangka tafsir filosofis Muthahhari, guna membentuk horizon analisis yang mengakomodasi dimensi transendental dan historis secara bersamaan.

g. *Wertfreiheit* (Kebebasan Nilai)

Wertfreiheit secara konseptual merupakan prinsip metodologis dalam sosiologi Weberian yang menegaskan bahwa ilmu sosial harus menjaga jarak dari penilaian normatif dan tidak membiarkan nilai pribadi ilmuwan mencemari proses analisis objektif terhadap fakta sosial. Weber membedakan secara tegas antara penjelasan ilmiah terhadap nilai (value

---

[24] M. M. Rosenberg, "The Conceptual Articulation of the Reality of Life: Max Weber's Theoretical Constitution of Sociological Ideal Types," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 16 no. 1, Tahun 2016, hal. 84–101.

Lihat pula Reto Soliva, "Landscape Stories: Using Ideal Type Narratives as a Heuristic Device in Rural Studies," dalam *Journal of Rural Studies*, vol. 23 no. 1, Tahun 2007, hal. 62–74.

Yuniarsih dan Sumedi juga memberi contoh bagaimana integrasi kerangka Weberian; tipe ideal ini dengan perspektif normatif Al-Qur'an. Krisma Yuniarsih dan Sumedi, "Weber's Social Action Analysis on the Phenomenon of Millennial Generation Marriage Postpone in Al-Quran Perspective," dalam *Jurnal DinamikA*, vol. 5 no. 2, Tahun 2024, hal. 124–139.

analysis) dan justifikasi normatif atas nilai (value judgment). Dalam kerangka ini, kebebasan nilai bukan berarti relativisme mutlak, tetapi penegasan bahwa ilmuwan bertugas memahami makna tindakan dan sistem nilai tanpa terlibat dalam penilaian etis atas benar-salahnya nilai tersebut.[25] Nilai dapat menjadi objek studi, tetapi tidak boleh menjadi kriteria kebenaran ilmiah.

Secara operasional, Wertfreiheit digunakan dalam disertasi ini untuk: (1) mengidentifikasi perbedaan antara pemahaman nilai sebagai fakta sosial dan pembelaan normatif atas nilai tertentu, (2) menilai netralitas ilmiah dalam pendekatan Weberian terhadap agama, rasionalisasi, dan tindakan sosial, (3) membandingkan pendekatan bebas-nilai Weber dengan pendekatan berbasis nilai Qur'ani dalam kerangka Muthahhari, dan (4) menunjukkan keterbatasan prinsip Wertfreiheit dalam menangkap realitas sosial yang terikat pada horizon nilai transendental. Dalam disertasi ini, Wertfreiheit diperlakukan sebagai posisi epistemologis yang membuka ruang kritik, terutama ketika pendekatan tafsir Muthahhari menunjukkan bahwa nilai bukan hanya objek pengamatan, tetapi juga bagian dari struktur kebermaknaan dan tujuan eksistensial manusia.

h. Aksi Rasional Berorientasi Nilai dan Tujuan

Aksi rasional berorientasi nilai dan tujuan secara konseptual merujuk pada dua tipe tindakan sosial dalam kerangka tipologi Weberian: Zweckrational (aksi rasional instrumental) dan Wertrational (aksi rasional nilai). Aksi rasional instrumental adalah tindakan yang diarahkan pada pencapaian tujuan tertentu secara efisien, dengan memperhitungkan sarana terbaik untuk mencapainya. Sementara itu, aksi rasional nilai merupakan tindakan yang dilakukan karena keyakinan pada nilai intrinsik suatu tindakan, terlepas dari keberhasilan atau hasil yang dicapai.[26] Weber menggunakan kedua bentuk aksi ini untuk menggambarkan orientasi manusia modern terhadap dunia: antara efisiensi teknis dan komitmen terhadap nilai-nilai etis atau religius.

Secara operasional, kedua tipe aksi ini digunakan untuk menganalisis: (1) motif di balik tindakan individu dalam konteks sosial modern, (2) orientasi nilai yang membimbing pilihan tindakan (etis,

---

[25] Marc Treglia, "On Science, Life and Evaluation in Max Weber's Thought," dalam *Klēsis – Perspectives Wéberiennes en Philosophie*, vol. 48, Tahun 2020, hal. 202–210.

Virginia Seubert, "Sociology and Value Neutrality: Limiting Sociology to the Empirical Level," dalam *The American Sociologist*, vol. 22, Tahun 1991, hal. 210–220.

[26] S. K. Kalberg, "Weber's types of rationality," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 85, no. 5, 1980, hal. 1145–1170.

religius, atau ideologis), (3) keberfungsian rasionalitas dalam pengambilan keputusan sosial, serta (4) keterkaitan antara orientasi tindakan dan sistem nilai yang lebih luas. Dalam disertasi ini, aksi rasional berorientasi nilai dan tujuan dijadikan kerangka untuk mengkritik reduksi tindakan sosial menjadi mekanisme efisiensi semata, serta untuk menunjukkan bagaimana horizon Qur'ani—dalam tafsir Muthahhari—mengintegrasikan antara komitmen nilai ilahiah dan rasionalitas etis, di luar dikotomi Weberian antara nilai dan tujuan yang cenderung terpisah.

i. *Disenchantment* (*Entzauberung*)

Disenchantment atau Entzauberung secara konseptual adalah istilah yang digunakan Max Weber untuk menggambarkan proses sekularisasi dan rasionalisasi dunia modern, di mana unsur-unsur magis, mitologis, dan religius secara bertahap digantikan oleh penjelasan ilmiah dan rasional. Dalam dunia yang telah "terdisenchant," segala sesuatu dianggap dapat diprediksi, dikendalikan, dan dijelaskan secara teknis, tanpa perlu merujuk pada makna transendental.[27] Weber melihat proses ini sebagai akibat dari berkembangnya ilmu pengetahuan dan rasionalitas formal, yang meskipun meningkatkan efisiensi dan kendali atas alam, juga menyebabkan krisis makna dan kehilangan spiritualitas dalam kehidupan sosial modern.

Secara operasional, disenchantment dianalisis melalui: (1) kecenderungan masyarakat modern untuk mengeliminasi penjelasan metafisik dan religius dalam kehidupan sehari-hari, (2) dominasi rasionalitas instrumental dalam institusi sosial dan birokrasi, (3) pengabaian terhadap makna simbolik dan nilai transendental dalam tindakan sosial, serta (4) munculnya perasaan kekosongan eksistensial dalam masyarakat pasca-religius. Dalam disertasi ini, konsep disenchantment dijadikan titik kritik terhadap modernitas sekuler, sekaligus sebagai latar untuk menyoroti relevansi pendekatan Muthahhari yang berupaya merehabilitasi makna transendental dan etika ilahiah dalam struktur sosial. Tafsir sosial Qur'ani yang dikembangkan Muthahhari dianggap sebagai bentuk re-enchantment, yakni usaha menghidupkan kembali makna spiritual dalam ruang sosial yang telah direduksi oleh rasionalisme modern.

j. Krisis Makna dalam Modernitas

Krisis makna dalam modernitas secara konseptual mengacu pada kondisi kehilangan horizon nilai, disorientasi spiritual, dan fragmentasi

[27] Wolfgang Schluchter dan Niall Bond, "Dialectics of Disenchantment: A Weberian Look at Western Modernity," dalam *Max Weber Studies*, vol. 17, no. 1, Januari 2017, hal. 24–44.

moral yang menjadi ciri khas masyarakat modern akibat dominasi rasionalitas instrumental dan proses disenchantment. Dalam kerangka pemikiran Weber, krisis ini lahir dari pelemahan makna religius dan simbolik yang sebelumnya memberi kerangka kebermaknaan bagi tindakan sosial. Modernitas, meskipun menjanjikan kemajuan teknologis dan efisiensi, justru menimbulkan kehampaan eksistensial karena mengabaikan dimensi transendental dan spiritual manusia.[28] Krisis ini merupakan paradoks: semakin manusia modern menguasai dunia, semakin ia kehilangan arah tujuan hidup.

Secara operasional, krisis makna dianalisis melalui: (1) fragmentasi nilai dalam tatanan sosial modern, (2) dominasi sistem birokrasi dan kapitalisme yang menekan otonomi moral individu, (3) meningkatnya gejala alienasi dan nihilisme dalam masyarakat sekuler, dan (4) ketidakmampuan institusi modern untuk menjawab kebutuhan eksistensial manusia. Dalam disertasi ini, krisis makna berfungsi sebagai latar problematik yang menggarisbawahi keterbatasan kerangka Weberian dan membuka jalan bagi artikulasi horizon etika Qur'ani menurut Muthahhari. Tafsir sosial Qur'ani diposisikan sebagai respons transformatif terhadap krisis ini, dengan menawarkan sintesis antara rasionalitas, etika, dan spiritualitas sebagai fondasi makna yang utuh dalam kehidupan sosial.

k. Kandang besi

Kandang besi (*iron cage*) secara konseptual adalah metafora Weberian yang menggambarkan dampak akhir dari proses rasionalisasi modern, di mana kehidupan manusia terperangkap dalam sistem birokrasi, kalkulasi teknis, dan efisiensi instrumental yang kaku. Dalam pandangan Weber, modernitas membawa manusia pada dominasi rasionalitas formal, sehingga tindakan dan institusi menjadi semakin terlepas dari nilai-nilai spiritual dan kebebasan etis. Meskipun rasionalitas ini awalnya dibentuk untuk melayani tujuan manusia, ia justru berkembang menjadi struktur yang mengendalikan manusia, mengurung mereka dalam logika mekanistik

---

[28] C. Etzrodt, "Max Weber's Rationalization Processes: Which Concept Best Describes it — Disenchantment, Alienation or Anomie?," dalam *Theory and Society*, vol. 53, no. 2, Tahun 2024, hal. 201–224.

Taufik Hidayatulloh, "The Crisis of Modernity and the Solution of Religious Spirituality: Analyzing Seyyed Hossein Nasr's Perspective in Facing Global Challenges in the Contemporary Era," dalam *Journal for Aswaja Studies (JASNA)*, vol. 5, no. 2, Tahun 2025, hal. 137–154.

tanpa horizon transendensi.[29] Kandang besi adalah kritik Weber terhadap dehumanisasi sistem modern.

Secara operasional, kandang besi ditandai dengan: (1) dominasi sistem birokrasi dalam seluruh aspek kehidupan sosial, (2) penghilangan ruang otonomi moral individu dalam struktur sosial, (3) subordinasi nilai dan makna terhadap logika efisiensi dan keuntungan, serta (4) perasaan terasing dan terjebak dalam sistem sosial yang tidak manusiawi. Dalam disertasi ini, kandang besi menjadi simbol krisis dalam modernitas sekuler dan rasionalistik, yang dikontraskan dengan model sosial berbasis nilai-nilai Qur'ani menurut Muthahhari. Tafsir sosial Qur'ani diposisikan sebagai narasi pembebasan dari kandang besi, dengan menawarkan integrasi antara rasionalitas etis dan spiritualitas, yang membuka ruang bagi kebebasan eksistensial dan tanggung jawab moral manusia.

l. Mikrososiologi

Mikrososiologi secara konseptual merujuk pada pendekatan dalam sosiologi yang memusatkan perhatian pada tindakan, interaksi, dan makna subjektif yang dibentuk oleh individu dalam konteks sosial yang terbatas dan situasional. Dalam tradisi Weberian, pendekatan ini dikembangkan melalui metodologi interpretatif yang menekankan pentingnya memahami (Verstehen) makna yang dilekatkan oleh individu terhadap tindakannya sendiri.[30] Mikrososiologi berakar pada pemikiran fenomenologi dan interaksionisme simbolik, yang menganggap bahwa realitas sosial bukan sesuatu yang objektif dan tetap, melainkan konstruksi dinamis hasil dari proses interpretasi dan negosiasi makna di antara pelaku sosial.

Secara operasional, mikrososiologi dalam disertasi ini diterapkan melalui: (1) analisis tindakan sosial sebagai ekspresi intensi dan makna subjektif, (2) pengamatan terhadap simbol, bahasa, dan gestur dalam interaksi sosial, (3) penekanan pada pengalaman langsung dan situasional aktor-aktor sosial, serta (4) fokus pada dinamika agensi dalam membentuk struktur sosial dari bawah. Mikrososiologi digunakan sebagai kerangka untuk menelaah kekuatan subyektivitas dalam realitas sosial, serta sebagai

---

[29] Klagge, Jay. "Approaches to the Iron Cage," dalam *Sociological Inquiry*, vol. 67, no. 1, Tahun 1997, hal. 127–144.

Sørensen, E. "Ideational Robustness of Bureaucracy: The Iron Cage in the Information Age," dalam *Policy & Society*, vol. 43, no. 2, Tahun 2024, hal. 141–158.

[30] Soloski, J., "Symbolic Interactionism and Ethnomethodology," dalam *Symbolic Interaction*, vol. 1, no. 1, Tahun 1978, hal. 23–40.

Segre, S., "Max Weber's Verstehende Soziologie and Florian Znaniecki's Cultural Sociology: A Discussion of Two Distinct but Related Notions," dalam *Human Studies*, vol. 47, no. 4, Tahun 2024, hal. 651–670.

titik tolak untuk mengembangkan kritik atas determinisme struktural Durkheimian. Dalam horizon Muthahhari, pendekatan mikrososiologi diperluas untuk menangkap dimensi nilai dan kesadaran transendental yang mewarnai makna tindakan, sehingga makna tidak hanya dilihat dalam relasi horizontal, tetapi juga dalam relasi vertikal antara manusia dan Tuhan.

3. Terminologi dalam Horizon Muthahhari

a. Eksistensi dalam Bingkai Tauhid

Eksistensi dalam bingkai tauhid secara konseptual merujuk pada pemahaman bahwa seluruh realitas, termasuk realitas sosial, merupakan manifestasi dari prinsip keesaan Tuhan (tauhid). Dalam kerangka pemikiran Murtadha Muthahhari, eksistensi manusia tidak bersifat netral atau sekuler, melainkan terarah dan bermakna karena berakar pada hubungan ontologis dengan Tuhan sebagai sumber segala keberadaan. Tauhid bukan hanya dogma teologis, melainkan asas ontologis yang menyatukan dimensi individual, sosial, dan historis ke dalam satu sistem yang berorientasi kepada keadilan, kebenaran, dan kesempurnaan spiritual.[31] Dengan demikian, eksistensi dalam bingkai tauhid menolak dikotomi antara yang sakral dan yang profan, serta mengintegrasikan seluruh aspek kehidupan ke dalam kesatuan makna.

Secara operasional, eksistensi dalam bingkai tauhid dijabarkan melalui empat ciri analitis: (1) tindakan sosial yang berakar pada kesadaran ketuhanan dan tanggung jawab moral kepada Allah, (2) struktur sosial yang mengarah kepada keadilan sebagai refleksi kehendak Ilahi, (3) peran manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab atas tatanan nilai dalam masyarakat, dan (4) pemaknaan sejarah sebagai medan perjuangan spiritual untuk menegakkan kebenaran. Dalam disertasi ini, istilah ini digunakan untuk membedakan paradigma sosial transendental Muthahhari dari reduksionisme struktural Durkheim maupun relativisme makna Weber, serta sebagai fondasi filosofis untuk merumuskan tafsir sosial berbasis tauhid yang menyatukan dimensi ontologis, aksiologis, dan historis.

b. Fitrah sebagai Sumber Etika Sosial

Fitrah sebagai sumber etika sosial secara konseptual merujuk pada pandangan bahwa manusia memiliki kecenderungan bawaan menuju kebaikan, keadilan, dan kebenaran, yang bersumber dari penciptaannya oleh Tuhan. Dalam pemikiran Muthahhari, fitrah tidak hanya mencakup dimensi spiritual dan individual, tetapi juga menjadi fondasi moralitas

[31] Murtadha Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, [t.tp.]: Al-Islam.org, hal. 38–40.

sosial. Fitrah memuat potensi etik yang mengarahkan manusia pada pembentukan masyarakat yang adil dan beradab, serta menjadi titik tolak untuk mengkritisi konstruksi sosial yang menyimpang dari nilai-nilai ilahiah.[32] Fitrah berperan sebagai struktur etik universal yang melampaui relativitas budaya, namun tetap aktif dalam sejarah dan praksis sosial.

Secara operasional, fitrah sebagai sumber etika sosial dianalisis melalui empat indikator: (1) kecenderungan bawaan manusia terhadap nilai moral universal seperti kejujuran, keadilan, dan kasih sayang; (2) kemampuan manusia untuk menolak ketidakadilan berdasarkan suara nurani; (3) kehadiran prinsip-prinsip fitrah dalam norma-norma sosial Qur'ani; dan (4) internalisasi nilai-nilai ilahiah dalam tindakan kolektif. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk menolak pemahaman moralitas sebagai hasil konstruksi kolektif semata (Durkheim) atau sebagai sistem yang sepenuhnya relatif dan historis (Weber), serta untuk menegaskan bahwa etika sosial sejati berakar pada potensi transendental yang inheren dalam diri manusia.

c. Keadilan Ilahiah sebagai Prinsip Historis

Keadilan ilahiah sebagai prinsip historis secara konseptual mengacu pada keyakinan bahwa keadilan bukan hanya nilai moral atau aspirasi etis, melainkan juga hukum ontologis yang menuntun arah sejarah dan struktur sosial. Dalam kerangka pemikiran Muthahhari, keadilan ilahiah bukan sekadar kehendak Tuhan yang bersifat metafisik, tetapi berfungsi sebagai prinsip aktif yang menstrukturkan dinamika sosial dan mengarahkan umat manusia menuju tatanan yang adil.[33] Keadilan ini memiliki dimensi transendental dan historis sekaligus, karena ia berasal dari sifat Tuhan yang Maha Adil, namun teraktualisasi dalam perjuangan konkret umat manusia melalui sejarah.

Secara operasional, keadilan ilahiah sebagai prinsip historis dipahami melalui lima dimensi: (1) keadilan sebagai orientasi etis dalam setiap struktur sosial dan kebijakan publik, (2) perlawanan terhadap penindasan dan ketimpangan sebagai refleksi dari kesadaran terhadap nilai

---

[32] Muthahhari menjelaskan fitrah sebagai sumber etika sosial dalam pembahasan "Man & Faith / primordial nature". Lihat Murtadha Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, [t.tp.]: Al-Islam.org, hal. 5–7.

Lihat juga pembahasan fitrah dan hakikat manusia dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*, diterjemahkan Mahliqa Qarai, Tehran: 1997, hal. 113.

[33] pembahasan prinsip QS. 13:11 sebagai kausalitas normatif sejarah dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ... hal. 133.

Lihat pula pada pembahasan "Rise and Fall of Societies: A. Justice and Injustice" dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ... hal. 143–144.

Ilahi, (3) transformasi sosial yang diarahkan oleh prinsip keadilan Qur'ani, (4) peran manusia sebagai agen keadilan yang sadar terhadap tanggung jawab moralnya, dan (5) pembacaan sejarah sebagai arena perjuangan antara kebatilan dan kebenaran. Dalam disertasi ini, istilah ini difungsikan untuk mengkritisi netralitas historis Weber dan determinisme struktural Durkheim, serta untuk menegaskan bahwa prinsip keadilan merupakan fondasi normatif dan teleologis dalam perubahan sosial yang ditafsirkan melalui kerangka transendental Islam.

d. Gerakan Sejarah dalam Perspektif Transenden

Gerakan sejarah dalam perspektif transenden secara konseptual merujuk pada pandangan bahwa sejarah manusia bukan sekadar hasil interaksi kausal antara struktur sosial dan tindakan individu, melainkan merupakan medan dialektis yang digerakkan oleh kehendak etis dan nilai-nilai ilahiah. Dalam pemikiran Muthahhari, sejarah tidak netral atau acak, melainkan memiliki arah dan makna, karena berakar pada hubungan ontologis antara manusia, nilai, dan Tuhan. Sejarah dilihat sebagai arena perjuangan moral antara kebenaran dan kebatilan, dan fitrah manusia bertindak sebagai penggerak utama dalam menghadirkan keadilan.[34] Dengan demikian, pemahaman sejarah harus mencakup dimensi spiritual, etis, dan teleologis yang tidak dapat dijelaskan sepenuhnya dalam kerangka positivisme atau relativisme historis.

Secara operasional, gerakan sejarah dalam perspektif transenden dipahami melalui lima kategori analitis: (1) keterarahan sejarah menuju cita-cita keadilan dan tauhid, (2) peran nilai ilahiah sebagai energi normatif dalam perubahan sosial, (3) subjektivitas manusia sebagai agen etis dalam arus sejarah, (4) evaluasi terhadap struktur sosial berdasarkan prinsip-prinsip transenden, dan (5) kritik terhadap narasi sejarah yang menafikan peran moral dan spiritual. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk membongkar reduksi sejarah dalam teori Durkheim yang bersifat struktural-fungsional, serta relativisme sejarah Weber yang mengandalkan rasionalisasi nilai, dan untuk membangun kerangka tafsir sejarah yang mempertemukan dimensi spiritual dan praksis sosial secara integral.

e. Hubungan Wahyu dan Rasionalitas

Hubungan wahyu dan rasionalitas secara konseptual merujuk pada integrasi antara sumber pengetahuan transendental (wahyu) dan potensi intelektual manusia (rasionalitas) dalam membentuk pemahaman terhadap

[34] Muthahhari menjelaskan kerangka faktor moral-nilai dalam naik-turunnya masyarakat. Lihat Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ...hal. 143–148.

realitas sosial dan moral. Dalam pemikiran Muthahhari, wahyu tidak menafikan akal, dan akal tidak dapat berfungsi sepenuhnya tanpa bimbingan wahyu. Keduanya berperan sebagai instrumen epistemik yang saling melengkapi: wahyu memberikan arah dan kebenaran mutlak, sedangkan akal menjalankan fungsi eksploratif dan reflektif.[35] Hubungan ini menegaskan bahwa dalam tradisi Islam, tidak ada dikotomi antara iman dan rasio, melainkan sinergi yang menghasilkan horizon pengetahuan integral dan kritis.

Secara operasional, hubungan wahyu dan rasionalitas dieksplorasi melalui empat aspek utama: (1) penggunaan wahyu sebagai sumber nilai dan horizon normatif dalam analisis sosial, (2) peran rasionalitas dalam menafsirkan dan mengkonkretkan ajaran wahyu dalam konteks historis, (3) kritik terhadap model pengetahuan sekuler yang memisahkan moralitas dari kebenaran metafisik, dan (4) integrasi metode hermeneutika rasional dengan prinsip-prinsip Qur'ani dalam memahami fenomena sosial. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk mengkritik epistemologi sosiologi Barat yang mengabaikan wahyu sebagai sumber validitas pengetahuan, serta untuk membangun pendekatan hermeneutik filosofis yang memadukan akal dan wahyu dalam penafsiran realitas sosial.

f. Nilai-Nilai Permanen dalam Perubahan Sosial

Nilai-nilai permanen dalam perubahan sosial secara konseptual merujuk pada prinsip-prinsip etis dan transendental yang tetap relevan dan berlaku dalam berbagai konteks perubahan historis. Dalam pandangan Muthahhari, perubahan sosial bukanlah proses yang sepenuhnya relativistik, melainkan berlangsung dalam horizon nilai-nilai tetap yang berasal dari wahyu dan fitrah manusia. Nilai-nilai seperti keadilan, tauhid, kebebasan, dan tanggung jawab moral memiliki karakter permanen karena merupakan cerminan dari hakikat kemanusiaan yang tidak berubah oleh zaman.[36] Dengan demikian, nilai-nilai permanen berfungsi sebagai poros

---

[35] Muthahhari membahas relasi ilmu–iman; rasionalitas sebagai mitra wahyu. Lihat dalam Murtadha Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, [t.tp.]: Al-Islam.org, hal. 3–7.

Lihat juga bagian "Revelation and Prophethood" dalam Murtadha Muthahhari, *Man and Universe*, Qum: Islamic Seminary Publications, 1990, hal. 13–20.

[36] Muthahhari menjelaskan bahwa tauhid sebagai horizon nilai permanen. Lihat dalam Murtadha Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, [t.tp.]: Al-Islam.org, hal. 38–40.

Kriteria masyarakat berorientasi tauhid dan keadilan lihat dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ...hal. 143–148.

etis dalam membimbing arah perubahan dan menghindarkannya dari penyimpangan nihilistik atau dehumanisasi.

Secara operasional, nilai-nilai permanen dalam perubahan sosial diidentifikasi melalui: (1) konsistensi prinsip-prinsip Qur'ani dalam menghadapi tantangan zaman, (2) keterlibatan nilai-nilai seperti keadilan dan tauhid dalam pembentukan struktur sosial yang adil, (3) peran nilai sebagai tolok ukur dalam mengkritisi arah transformasi sosial, dan (4) integrasi nilai-nilai moral dalam kebijakan publik dan perilaku kolektif. Dalam disertasi ini, istilah ini digunakan untuk membedakan antara nilai yang bersifat kontekstual-historis (dalam kerangka Weber dan Durkheim) dengan nilai yang bersifat ontologis-transendental, serta untuk membentuk kerangka tafsir sosial yang tidak tunduk pada relativisme atau determinisme, tetapi berpijak pada prinsip ilahiah yang permanen dan dinamis.

g. Masyarakat Tauhidi

Masyarakat Tauhidi secara konseptual merujuk pada tatanan sosial yang dibangun berdasarkan prinsip tauhid sebagai asas ontologis, epistemologis, dan aksiologis kehidupan bersama. Dalam pemikiran Muthahhari, masyarakat tauhidi bukan hanya mencerminkan keyakinan teologis terhadap keesaan Tuhan, tetapi juga struktur sosial yang merefleksikan nilai-nilai Ilahi seperti keadilan, kesetaraan, kebebasan moral, dan tanggung jawab kolektif. Masyarakat ini menolak sekularisasi struktur sosial dan menempatkan wahyu sebagai pusat nilai serta arah transformasi sosial. Dengan kata lain, masyarakat tauhidi adalah masyarakat yang tidak terpecah antara yang sakral dan profan, melainkan menyatu dalam horizon kesatuan nilai.

Secara operasional, masyarakat tauhidi dicirikan oleh lima indikator utama: (1) integrasi nilai-nilai transendental ke dalam institusi sosial, (2) kohesi sosial yang dibangun atas dasar persaudaraan iman dan tanggung jawab kolektif, (3) orientasi struktur kekuasaan kepada prinsip keadilan dan amar ma'ruf nahi munkar, (4) peran aktif individu sebagai subjek etik dan agen transformasi moral, serta (5) keterarahan historis masyarakat kepada cita-cita kesempurnaan insani. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan sebagai horizon normatif dan kritis untuk mengevaluasi keterbatasan masyarakat sekuler dalam kerangka Durkheim dan Weber, serta sebagai titik tolak dalam merumuskan tafsir sosial yang berakar pada wahyu, fitrah, dan orientasi eskatologis Islam.

h. Tafsir Sosial Qur'ani

Tafsir Sosial Qur'ani secara konseptual merujuk pada pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang menjadikan realitas sosial sebagai medan aktualisasi pesan Ilahi, dengan memperhatikan dinamika historis, struktur masyarakat, dan orientasi nilai transenden. Dalam pemikiran Muthahhari, tafsir sosial bukanlah sekadar aplikasi nilai-nilai Qur'ani ke dalam konteks sosial, melainkan proses hermeneutik yang menempatkan Al-Qur'an sebagai sumber utama pembacaan dan transformasi realitas sosial.[37] Tafsir ini menekankan interaksi antara teks wahyu dan konteks historis, serta peran subjek beriman sebagai penafsir aktif yang berorientasi pada keadilan dan pencerahan moral.

Secara operasional, tafsir sosial Qur'ani dijabarkan melalui empat dimensi analitis: (1) pembacaan ayat-ayat Qur'ani dengan mengacu pada kondisi sosial dan problematika umat, (2) peneguhan prinsip-prinsip universal Qur'an seperti keadilan, kebebasan, dan tanggung jawab dalam struktur sosial, (3) keterlibatan aktif penafsir dalam medan praksis sosial sebagai bentuk aktualisasi pesan wahyu, dan (4) penggunaan metode tafsir filosofis dan kontekstual yang mengintegrasikan akal dan fitrah. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan sebagai pendekatan sintetik yang melampaui positivisme Durkheim dan interpretativisme Weber, serta sebagai fondasi untuk membangun horizon epistemik yang mampu menafsir ulang realitas sosial secara transendental, kritis, dan historis.

i. Tauhid sebagai Kategori Epistemik dan Aksiologis

Tauhid sebagai kategori epistemik dan aksiologis secara konseptual merujuk pada kedudukan tauhid tidak hanya sebagai prinsip teologis, melainkan sebagai asas pengetahuan (epistemik) dan orientasi nilai (aksiologis) dalam memahami realitas. Dalam pemikiran Muthahhari, tauhid tidak terbatas pada dimensi ritual, melainkan menjadi fondasi sistem pengetahuan yang menyatukan antara akal, wahyu, dan pengalaman manusia. Tauhid sebagai kategori epistemik menolak dualisme antara ilmu dan agama, serta sebagai kategori aksiologis, ia mengarahkan seluruh dimensi kehidupan kepada kesatuan nilai ilahiah seperti keadilan, kasih sayang, dan kebenaran.[38] Dengan demikian, tauhid menjadi paradigma utama dalam menafsirkan dunia dan mengarahkan tindakan sosial.

---

[37] Kriteria Qur'ani—prinsip kausal normatif; keadilan/kezaliman sebagai variabel historis dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ...hal. 143–144.

[38] *Worldview of tawhid* sebagai asas pengetahuan dan nilai dalam Murtadha Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, [t.tp.]: Al-Islam.org, hal. 38–40.

Secara operasional, tauhid sebagai kategori epistemik dan aksiologis dieksplorasi melalui empat indikator: (1) integrasi wahyu dan rasionalitas dalam proses pembentukan pengetahuan sosial, (2) penolakan terhadap pemisahan sakral-profane dalam analisis sosial, (3) penggunaan tauhid sebagai landasan moral dan orientasi nilai dalam penilaian fenomena sosial, dan (4) peran tauhid dalam membentuk kesadaran kritis terhadap struktur yang menindas dan tidak adil. Dalam disertasi ini, konsep ini digunakan untuk menyoroti keterbatasan positivisme Durkheim yang mengabaikan dimensi transenden dalam konstruksi sosial, serta relativisme nilai dalam pendekatan Weber, dan untuk menegaskan tauhid sebagai prinsip pemersatu antara realitas, pengetahuan, dan etika sosial.

4. Terminologi dalam Horizon Peneliti

Pembahasan berikut difokuskan pada istilah-istilah yang tidak sepenuhnya berasal dari kerangka teoretis Durkheim, Weber, maupun Muthahhari, namun beperan penting dalam membangun horizon metodologis dan refleksi filosofis disertasi ini. Istilah-istilah ini merupakan bagian dari medan teoretik intermediatif yang menjembatani antarparadigma serta membentuk cara pandang peneliti dalam memahami, mengkritisi, dan mengonstruksi makna sosial. Keberadaan istilah seperti *divergensi*, *konvergensi*, *horizon epistemik*, atau *naturalisasi moral*, mencerminkan upaya sintesis epistemologis yang bersifat reflektif dan transformatif. Oleh karena itu, pemetaan konseptual dan operasional terhadap istilah-istilah ini menjadi landasan awal yang penting untuk menegaskan orientasi hermeneutik-filosofis dari keseluruhan disertasi.

a. Divergensi

Divergensi, dalam konteks filsafat ilmu sosial, merujuk pada ketidaksesuaian mendasar antara dua atau lebih sistem pemikiran yang memiliki asumsi ontologis, epistemologis, dan metodologis yang saling bertentangan.[39] Dalam disertasi ini, divergensi dimaknai sebagai bentuk oposisi konseptual antara sosiologi Durkheimian dan Weberian yang tidak hanya berbeda secara teknis dalam pendekatan ilmiah, tetapi juga menunjukkan perbedaan radikal dalam cara memahami realitas sosial, individu, tindakan, nilai, serta posisi agama dalam struktur masyarakat. Divergensi bukanlah ketidaksepahaman parsial, melainkan pertentangan horizon paradigma yang melahirkan kerangka analitik yang tak terjembatani tanpa transposisi filosofis yang mendalam.

Divergensi dianalisis melalui lima kutub perbedaan utama: (1) ontologi realitas sosial (objektif vs subjektif), (2) metodologi (positivistik vs interpretatif), (3) aksiologi ilmu (kolektivisme moral vs kebebasan nilai),

[39] Lihat Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley: University of California Press, 1979, hal. 1–3.

(4) struktur dan agensi (deterministik-struktural vs voluntaristik-individual), serta (5) pandangan terhadap agama (fungsi integratif vs kekuatan transformatif). Istilah ini digunakan untuk memetakan medan ketegangan antara kerangka Durkheim dan Weber yang menjadi dasar interpretasi kritis dalam disertasi, sekaligus menyiapkan landasan bagi integrasi hermeneutik transendental dalam pembacaan Muthahhari.

b. Konvergensi

Konvergensi secara konseptual merujuk pada pendekatan sintetik yang berupaya menggabungkan dua atau lebih paradigma pemikiran ke dalam suatu kerangka terpadu yang bersifat holistik.[40] Dalam wacana ilmu sosial, konvergensi kerap diposisikan sebagai strategi epistemologis untuk menjembatani jurang antara pendekatan makrososiologi dan mikrososiologi. Namun dalam konteks disertasi ini, konvergensi tidak diterima sebagai titik temu netral, melainkan sebagai konstruksi metodologis yang perlu dikritisi, karena berpotensi menyamarkan perbedaan filosofis yang substansial antara sosiologi Durkheim dan Weber. Konvergensi dilihat sebagai upaya yang terbatas dan kadang ilusi, apabila tidak disertai transformasi nilai dan horizon epistemik yang lebih tinggi.

Secara operasional, konvergensi dianalisis melalui bentuk-bentuk sintesis metodologis dalam literatur sosiologi (misalnya pendekatan fungsionalisme struktural Talcott Parsons) serta melalui usaha-usaha untuk mengintegrasikan pemahaman struktural dan tindakan dalam satu kerangka teori. Dalam disertasi ini, istilah konvergensi digunakan untuk menandai model-model interpretasi sosial yang mencoba menyatukan pendekatan Durkheimian dan Weberian secara artifisial, dan sebagai pembanding untuk menunjukkan mengapa kerangka tafsir transendental Muthahhari justru menawarkan jalan alternatif yang bersifat transformatif dan bukan sekadar kompromistis.

c. Horizon Epistemik

Horizon epistemik secara konseptual merujuk pada batas dan cakrawala pemahaman yang membentuk cara pandang seorang subjek dalam menafsirkan realitas.[41] Horizon epistemik adalah struktur laten dari kesadaran ilmiah yang membingkai asumsi ontologis, kerangka nilai, serta metode interpretasi dalam setiap pendekatan keilmuan. Dalam konteks hermeneutika Gadamerian, horizon epistemik tidak bersifat tetap melainkan bersifat historis dan dialogis, terus bergeser dalam interaksi

---

[40] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis… hal.* 45–46.

[41] Lihat Lorraine Code, *Epistemic Responsibility*, Hanover: University Press of New England, 1987, hal. 17–19.

antara teks, penafsir, dan tradisi. Dalam disertasi ini, horizon epistemik dipahami sebagai kerangka filosofis yang membentuk cara berpikir Durkheim, Weber, dan Muthahhari dalam memahami eksistensi sosial, nilai, dan makna transendental.

Secara operasional, horizon epistemik ditelusuri melalui (1) jenis pertanyaan ontologis yang diajukan masing-masing tokoh, (2) struktur argumen dan logika yang digunakan dalam memahami tindakan sosial dan struktur sosial, serta (3) nilai-nilai dasar yang tidak diekspresikan secara langsung namun mendasari bangunan teori mereka. Dalam praktik analisis disertasi ini, horizon epistemik digunakan untuk mengidentifikasi bagaimana Durkheim dan Weber memposisikan subjek, nilai, dan realitas; serta untuk menelusuri bagaimana Muthahhari mentransendensikan horizon-horizon tersebut ke dalam kerangka tauhid dan etika Qur'ani.

d. Naturalisasi Moral

Naturalisasi moral (fitrah) secara konseptual merujuk pada keyakinan bahwa nilai-nilai moral tidak sepenuhnya bersifat konstruksi sosial atau historis, melainkan memiliki dasar ontologis yang melekat dalam struktur eksistensial manusia.[42] Dalam kerangka pemikiran Muthahhari, fitrah adalah disposisi bawaan manusia yang mengandung potensi ke arah kebenaran, keadilan, dan ketauhidan. Berbeda dengan pandangan Durkheim yang melihat moralitas sebagai fakta sosial yang dibentuk secara kolektif, atau Weber yang menilai moral sebagai produk sistem nilai yang plural dan historis, naturalisasi moral dalam pengertian fitrah menegaskan adanya landasan etik transenden yang melandasi tindakan manusia dan arah sejarah.

Secara operasional, naturalisasi moral dianalisis melalui empat indikator: (1) pengakuan atas nilai moral sebagai sesuatu yang melekat pada keberadaan manusia, bukan sekadar hasil kontrak sosial; (2) relevansi prinsip-prinsip moral Qur'ani sebagai artikulasi normatif dari fitrah manusia; (3) kapasitas manusia untuk merespons nilai-nilai ilahiah secara sadar dan bertanggung jawab; serta (4) keberfungsian fitrah sebagai mekanisme internal untuk menilai tindakan sosial secara etis. Dalam disertasi ini, naturalisasi moral digunakan untuk mengkritik relativisme moral Weber dan konstruktivisme moral Durkheim, serta menjadi fondasi bagi tafsir transendental yang mengintegrasikan nilai-nilai wahyu dalam kerangka tindakan sosial.

e. Kesadaran Transendental

Kesadaran transendental secara konseptual merujuk pada bentuk kesadaran manusia yang melampaui pengalaman empiris dan struktur sosial

[42] Lihat Murtadha Muthahhari, *Man and Faith*, Tehran: World Organization for Islamic Services, 1985, hal. 45–52.

historis, serta berakar pada hubungan ontologis antara manusia dan realitas mutlak (Tuhan).[43] Dalam kerangka filsafat Islam yang diartikulasikan oleh Muthahhari, kesadaran transendental adalah dimensi batiniah fitrah manusia yang memungkinkan internalisasi nilai-nilai ilahiah dan pemahaman terhadap tujuan eksistensial secara utuh. Konsep ini berfungsi sebagai antitesis terhadap reduksi realitas sosial ke dalam hukum kausalitas material sebagaimana dipraktikkan oleh Durkheim, dan juga sebagai koreksi atas relativisme subjektif dalam pendekatan Weberian.

Secara operasional, kesadaran transendental dipahami melalui empat dimensi manifestatif: (1) refleksi diri terhadap keterarahan hidup yang bersumber dari nilai-nilai ilahiah, (2) keterbukaan intelektual terhadap makna-makna spiritual dalam realitas sosial, (3) penolakan terhadap dominasi struktur material sebagai satu-satunya determinan tindakan, dan (4) kemampuan menilai realitas sosial berdasarkan prinsip-prinsip tauhid dan keadilan. Dalam disertasi ini, kesadaran transendental digunakan untuk menilai ulang batasan sosiologi sekuler dan membuka horizon hermeneutika Qur'ani sebagai fondasi interpretasi sosial yang berakar pada kesadaran ilahiah manusia.

f. Kausalitas Normatif

Kausalitas normatif secara konseptual merujuk pada pandangan bahwa tindakan sosial tidak hanya ditentukan oleh hukum sebab-akibat material atau motivasi psikologis semata, melainkan juga oleh norma-norma nilai yang bersifat transendental atau intersubjektif. Istilah ini menegaskan bahwa dalam dinamika sosial, nilai dan norma bukan sekadar efek dari kondisi sosial, tetapi memiliki peran kausal dalam membentuk arah tindakan dan struktur masyarakat. Dalam kerangka Muthahhari, kausalitas normatif berpijak pada prinsip bahwa nilai-nilai ilahiah yang tertanam dalam fitrah manusia mampu menggerakkan sejarah dan membentuk realitas sosial secara etis dan teleologis. [44]

Secara operasional, kausalitas normatif dianalisis melalui: (1) kehadiran nilai-nilai etis sebagai pendorong utama dalam motivasi tindakan sosial, (2) peran norma dalam membentuk orientasi tindakan kolektif, (3) hubungan antara prinsip normatif Qur'ani dan struktur sosial yang adil, dan (4) keterkaitan antara gerakan sejarah dan ideal moral yang dituju. Dalam disertasi ini, kausalitas normatif digunakan sebagai alat kritik terhadap determinisme struktural Durkheim dan relativisme motivasional Weber, serta menjadi fondasi untuk membangun model tafsir sosial berbasis nilai.

---

[43] Lihat Lihat Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ... hal. 21–27.

[44] Lihat Murtadha Muthahhari, *Society and History*, … hal. 73–77.

g. Eksistensi Sosial

Eksistensi sosial dipahami sebagai struktur makna kolektif yang tidak hanya bersifat intersubjektif, tetapi juga mengandung dimensi transendental. Dalam horizon tafsir filosofis Muthahhari, eksistensi sosial merupakan pengejawantahan dari keterarahan historis umat manusia menuju nilai-nilai keadilan dan tauhid. Eksistensi sosial bukan semata produk interaksi manusia, melainkan juga hasil dari integrasi antara kesadaran individu, sistem nilai normatif, serta internalisasi prinsip spiritual yang mengakar dalam fitrah manusia.[45] Eksistensi sosial bersifat nyata dan substansial, namun tidak dapat direduksi menjadi entitas yang otonom seperti dalam pendekatan Durkheimian, atau semata-mata tindakan subjektif seperti dalam pemikiran Weberian. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial memiliki kedudukan ontologis sebagai medan relasional di mana nilai-nilai ilahiah berinteraksi dengan dinamika sejarah manusia.

Eksistensi sosial lebih merujuk pada keberadaan manusia dalam ruang relasi dan makna yang dibentuk melalui interaksi normatif, kesadaran nilai, dan keterarahan historis komunitas. Dalam perspektif disertasi ini, eksistensi sosial bukanlah sekadar keterlibatan dalam struktur sosial sebagaimana dalam kerangka Durkheim, atau konstruksi subjektif sebagaimana dalam pandangan Weber, tetapi merupakan ekspresi dari dimensi fitrah manusia yang berinteraksi dengan nilai transendental dalam sejarah. Eksistensi sosial menggabungkan struktur, makna, dan horizon etik secara integral, di mana manusia hadir sebagai pelaku etis dalam sistem nilai Qur'ani.

Secara operasional, eksistensi sosial diuraikan melalui empat dimensi analitis: (1) kesadaran individu terhadap nilai-nilai etis dan transenden, (2) struktur interaksi normatif yang mengatur relasi sosial, (3) internalisasi prinsip ilahiah sebagai orientasi tindakan, dan (4) keterarahan kolektif menuju cita-cita keadilan sosial. Dalam disertasi ini, eksistensi sosial dipakai untuk menilai ulang reduksi sosial terhadap fungsi atau makna semata, serta mengusulkan bahwa realitas sosial harus dilihat dalam horizon eksistensial yang mencakup nilai, fitrah, dan arah moral sejarah.

h. Struktur Nilai Qur'ani

Struktur nilai Qur'ani secara konseptual merujuk pada tatanan normatif yang ditawarkan oleh Al-Qur'an sebagai sumber nilai etik, sosial, dan transendental dalam kehidupan manusia. Struktur ini tidak bersifat statis maupun partikular, melainkan merupakan sistem nilai dinamis yang merepresentasikan kehendak ilahi dalam membentuk masyarakat berkeadaban. Dalam pemikiran Muthahhari, nilai-nilai Qur'ani

[45] Lihat Murtadha Muthahhari, *Society and History*, …hal. 45–47.

mencerminkan prinsip-prinsip fitrah, keadilan, tauhid, dan kebebasan moral, serta menjadi kerangka dasar dalam memahami gerakan sejarah dan struktur sosial yang berorientasi pada kesempurnaan manusia.[46]

Secara operasional, struktur nilai Qur'ani dianalisis melalui lima indikator kunci: (1) prinsip tauhid sebagai pusat nilai dan pemaknaan realitas, (2) keadilan ('adl) sebagai fondasi relasi sosial, (3) kebebasan (hurriyah) sebagai nilai eksistensial manusia, (4) tanggung jawab moral (amanah) sebagai dasar tindakan, dan (5) cita-cita kolektif menuju kebaikan bersama (maslahah). Dalam disertasi ini, struktur nilai Qur'ani digunakan untuk membaca ulang batasan positivisme Durkheim dan relativisme nilai Weber, sekaligus menjadi horizon normatif dalam penafsiran sosial yang berakar pada wahyu dan fitrah manusia.

i. Konflik Epistemologis

Struktur nilai Qur'ani secara konseptual merujuk pada tatanan normatif yang ditawarkan oleh Al-Qur'an sebagai sumber nilai etik, sosial, dan transendental dalam kehidupan manusia. Struktur ini tidak bersifat statis maupun partikular, melainkan merupakan sistem nilai dinamis yang merepresentasikan kehendak ilahi dalam membentuk masyarakat berkeadaban. Dalam pemikiran Muthahhari, nilai-nilai Qur'ani mencerminkan prinsip-prinsip fitrah, keadilan, tauhid, dan kebebasan moral, serta menjadi kerangka dasar dalam memahami gerakan sejarah dan struktur sosial yang berorientasi pada kesempurnaan manusia.

Secara operasional, struktur nilai Qur'ani dianalisis melalui lima indikator kunci: (1) prinsip tauhid sebagai pusat nilai dan pemaknaan realitas, (2) keadilan ('adl) sebagai fondasi relasi sosial, (3) kebebasan (hurriyah) sebagai nilai eksistensial manusia, (4) tanggung jawab moral (amanah) sebagai dasar tindakan, dan (5) cita-cita kolektif menuju kebaikan bersama (maslahah). Dalam disertasi ini, struktur nilai Qur'ani digunakan untuk membaca ulang batasan positivisme Durkheim dan relativisme nilai Weber, sekaligus menjadi horizon normatif dalam penafsiran sosial yang berakar pada wahyu dan fitrah manusia.

j. Historisitas Nilai

Historisitas nilai secara konseptual merujuk pada pemahaman bahwa nilai-nilai sosial tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan berkembang dalam konteks historis yang konkret dan dinamis. Dalam tradisi Weberian, nilai dipandang sebagai hasil pergulatan makna dalam ruang sosial dan

[46] Lihat Murtadha Muthahhari, *Man and Faith*, Tehran: World Organization for Islamic Services, 1985, hal. 45–50.

historis tertentu. Namun dalam kerangka pemikiran Muthahhari, historisitas nilai tidak berarti relativisme, melainkan pengakuan bahwa nilai-nilai ilahiah mewujud dan diartikulasikan melalui sejarah, sembari tetap mempertahankan dimensi transendennya.[47] Dengan demikian, historisitas nilai tidak meniadakan nilai absolut, tetapi menekankan bahwa aktualisasinya terjadi dalam konteks sejarah yang penuh dinamika dan pergulatan moral.

Secara operasional, historisitas nilai dipahami melalui empat indikator utama: (1) artikulasi nilai dalam peristiwa sosial dan budaya tertentu, (2) dialektika antara norma transenden dan kondisi historis, (3) transformasi nilai dalam perjalanan sejarah sosial umat manusia, dan (4) peran subjek berkesadaran dalam menafsir ulang dan mewujudkan nilai dalam konteks zaman. Dalam disertasi ini, historisitas nilai digunakan untuk mengevaluasi pembacaan Weber terhadap rasionalisasi dan perubahan nilai, serta untuk menegaskan bahwa nilai-nilai Qur'ani dalam pemikiran Muthahhari bukanlah ahistoris, tetapi hadir secara aktif dalam medan perjuangan sejarah dan sosial.

k. Etika Sosial Qur'ani

Etika sosial Qur'ani secara konseptual merujuk pada sistem moral yang berakar pada ajaran Al-Qur'an, yang menekankan keadilan, tanggung jawab kolektif, solidaritas, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Dalam perspektif Muthahhari, etika sosial ini bukan hanya norma-norma eksternal, tetapi emanasi dari fitrah manusia yang diorientasikan kepada Tuhan dan realitas transenden. Etika sosial Qur'ani membentuk dasar normatif bagi kehidupan sosial yang berkeadilan, dan menjadi kerangka kritis terhadap etika sekuler yang tidak mengakui dimensi vertikal relasi manusia dengan Tuhan.[48]

Secara operasional, etika sosial Qur'ani dianalisis melalui lima prinsip utama: (1) keadilan sebagai norma relasi sosial, (2) amar ma'ruf nahi munkar sebagai mekanisme kolektif pembentukan moral masyarakat, (3) perlindungan terhadap yang lemah sebagai ekspresi empati sosial, (4) tanggung jawab personal dalam komunitas, dan (5) orientasi tindakan sosial menuju keridhaan Tuhan. Dalam disertasi ini, etika sosial Qur'ani menjadi kerangka normatif untuk mengkritisi keterbatasan etika kolektif Durkheim dan etika nilai rasional Weber, serta sebagai dasar pembentukan horizon

---

[47] Lihat Murtadha Muthahhari, *Falsafat-e Akhlāq*, Tehran: Sadra Publications, 1985, hal. 45–48.

[48] Lihat Murtadha Muthahhari, *Man and Faith*, Tehran: World Organization for Islamic Services, 1985, hal. 45–49.

baru dalam tafsir sosial yang menekankan dimensi spiritual, normatif, dan historis secara integral.

Pembahasan defenisi operasional dan konseptual dalam sub bab A dilanjutkan dengan mendeskripsikan akar polarisasi sosiologi antara pendekatan Durkheimian dan Weberian yang tidak hanya berasal dari preferensi metodologis, tetapi juga dari perbedaan horizon epistemologis, pengaruh institusi akademik dan ideologi dominan, serta struktur kekuasaan intelektual yang mereproduksi pendekatan tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial. Paparan ini bersifat pengantar konseptual menuju pembahasan filosofis yang lebih mendalam di Bab IV.

B. Fondasi Historis Teori Sosiologi Durkheim dan Weber

Periode transformasi sosial di Eropa pada abad ke-19 menandai munculnya tantangan epistemologis dan ontologis yang mendorong pembentukan paradigma baru dalam ilmu sosial. Dinamika modernisasi yang mempercepat proses industrialisasi dan sekularisasi, tidak hanya menggeser struktur ekonomi dan politik, tetapi juga mengguncang fondasi nilai-nilai tradisional yang menopang kohesi sosial. Dalam konteks inilah, Émile Durkheim dan Max Weber merumuskan teori-teori sosiologis yang berakar pada respons kritis terhadap disintegrasi sosial yang tengah berlangsung. Durkheim menekankan pentingnya solidaritas kolektif dan fakta sosial sebagai pengikat masyarakat[49], sementara Weber lebih fokus pada makna subjektif dan rasionalitas tindakan individu[50] dalam merespons perubahan sosial. Oleh karena itu, untuk memahami polarisasi antara Durkheim dan Weber secara mendalam, penting terlebih dahulu menelusuri fondasi historis dan konseptual yang membentuk kerangka berpikir mereka.

---

[49] Durkheim membahas bagaimana industrialisasi dan urbanisasi mengubah struktur sosial tradisional. Durkheim memperkenalkan konsep solidaritas mekanik dan organik untuk Durkheim menjelaskan pergeseran dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Durkheim menyadari adanya krisis nilai dan solidaritas sosial akibat perubahan sosial yang cepat. Lihat Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, diterjemahkan oleh George Simpson, dari judul *De la division du travail social*, New York: The Free Press, 1933, hal. 429.

[50] Weber menjelaskan bagaimana nilai-nilai Protestan, khususnya etika kerja, berkontribusi pada perkembangan kapitalisme dan rasionalisasi dalam masyarakat Barat. Weber juga membahas proses "*disenchantment*" atau penghilangan nilai-nilai magis dalam kehidupan modern. modernisasi membawa perubahan dalam perspektif masyarakat terhadap dunia, dari yang bersifat magis ke rasional. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, diterjemahkan oleh Talcott Parsons, dari judul *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, New York: Routledge, 2001, hal. 155.

Émile Durkheim (1858–1917) lahir di Prancis dan dibentuk oleh tradisi rasionalisme Cartesian serta positivisme Auguste Comte[51]. Pengaruh filsafat Auguste Comte terhadap sosiologi Émile Durkheim sangat signifikan, khususnya dalam hal bentuk epistemologis, asumsi dasar tentang masyarakat, serta argumen mengenai sifat ilmu sosial[52]. Durkheim secara eksplisit mengadopsi semangat Comtean dalam menempatkan sosiologi sebagai ilmu yang setara dengan ilmu alam, dengan perangkat analisis yang obyektif dan metodologis[53].

Pertama, dari segi bentuk, Comte memperkenalkan "hukum tiga tahap" sebagai kerangka perkembangan intelektual umat manusia: tahap teologis, metafisik, dan positif. Tahap positif menandai kematangan pengetahuan manusia yang berlandaskan observasi empiris dan logika ilmiah[54]. Durkheim mengadopsi bentuk positivistik ini dalam kerangka

---

[51] Carls menerangkan tokoh filsuf yang mempengaruhi Durkheim dengan menyatakan "*A fundamental influence on Durkheim's thought was the sociological positivism of Auguste Comte, who effectively sought to extend and apply the scientific method found in the natural sciences to the social sciences*." Lihat Paul Carls, "Émile Durkheim," dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy*, *https://iep.utm.edu/emile-durkheim/,* diakses 17 Juni 2023.

Di laman wikipedia juga disebutkan bahwa pemikiran Durkheim dipengaruhi oleh sarjana Kantian, "*Durkheim was influenced by two neo-Kantian scholars: Charles Renouvier and Émile Boutroux. The principles Durkheim absorbed from them included rationalism, scientific study of morality, anti-utilitarianism, and secular education*." Lihat "Émile Durkheim," dalam *https://en.wikipedia.org/wiki/Émile_Durkheim/,* diakses 17 Juni 2023.

[52] Guillin membahas bagaimana Comte mengadopsi prinsip-prinsip ilmiah dari ilmu alam ke dalam sosiologi, menekankan pentingnya penemuan hukum-hukum empiris untuk menjelaskan fenomena sosial. *"According to the received view, the positivist conception of explanation primarily consists in the idea that a good explanation should aim at promoting the unification and understanding of phenomena through the discovery of their empirical laws. Although Auguste Comte undoubtedly subscribed to such a view, his positions on the matter were somewhat more complex."* Lihat Vincent Guillin, "Aspects of Scientific Explanation in Auguste Comte," dalam *Revue Europeenne des Sciences Sociales*, Vol. 54 No. 2 Tahun 2016, hal. 17–41.

[53]McVeigh mengeksplorasi bagaimana Comte memandang masyarakat sebagai organisme yang tunduk pada hukum-hukum alam, dan bagaimana pendekatan ilmiah diterapkan dalam studi tentang masyarakat. "*Comte considered sociology a natural science, so the thesis of analytical and methodological unity had coherence; he assimilated the prevailing scientific paradigm because the natural sciences were progressing in such a way that it would be inconceivable for an intellectual immersed in that scientific culture to propose the creation of a new science without adopting its methods*." Lihat Ryan McVeigh, "Organism and Environment in Auguste Comte," dalam *History of the Human Sciences*, Vol. 34 No. 3–4 Tahun 2021, hal. 76–97.

[54] Oruh dan Agustang menjelaskan bahwa Comte mengemukakan bahwa perubahan sosial terjadi dalam tiga tahap: Tahap Teologis (fiktif), Tahap Metafisik (abstrak), dan Tahap Positif (ilmiah). Ketiga tahap ini dianggap sebagai hukum universal yang menggeneralisasi evolusi masyarakat sepanjang sejarahnya. Lihat Shermina Oruh dan Andi Agustang, "The

metodologi sosiologi.[55] Durkheim menyusun sosiologi sebagai disiplin yang harus mengamati "fakta sosial" secara empiris, terlepas dari spekulasi filosofis atau metafisika moral. Hal Ini merupakan bentuk pengilmiahan realitas sosial ala Comte yang diteruskan Durkheim dalam proyek sosiologi ilmiah.

Kedua, dari segi asumsi dasar, Comte meyakini bahwa masyarakat memiliki struktur objektif yang dapat diteliti secara sistematis. Comte menempatkan masyarakat sebagai entitas yang lebih dari sekadar kumpulan individu, melainkan sebagai kesatuan yang memiliki hukum-hukum internal. Durkheim mengembangkan asumsi ini melalui konsep "fakta sosial" yang bersifat eksternal dan koersif terhadap individu. Durkheim berpendapat bahwa struktur sosial bukan produk kehendak individual, melainkan entitas yang berdiri sendiri dan memengaruhi cara-cara berpikir serta bertindak individu. Ini adalah cerminan langsung dari pandangan Comte bahwa masyarakat tunduk pada hukum obyektif yang bisa dikenali melalui pendekatan ilmiah.

Ketiga, dari segi argumentasi, Comte menekankan perlunya stabilitas dan keteraturan sosial sebagai prasyarat kemajuan. Comte menolak pendekatan spekulatif revolusioner dan lebih memilih reformasi melalui rasionalitas ilmiah. Durkheim menggemakan argumen ini dengan menjadikan keteraturan dan integrasi sosial sebagai fokus utama sosiologinya. Konsep solidaritas mekanik dan organik muncul sebagai respons terhadap kekhawatiran Comte tentang disintegrasi sosial di era modern. Bagi Durkheim, agama, hukum, dan moralitas berfungsi untuk menjaga tatanan sosial, sejalan dengan argumen Comte tentang pentingnya institusi sosial dalam menopang stabilitas kolektif.

Dengan demikian, pengaruh Auguste Comte terhadap Durkheim tidak bersifat marginal, melainkan membentuk kerangka dasar sosiologi Durkheim secara ontologis, epistemologis, dan metodologis. Namun, Durkheim juga melakukan elaborasi lebih lanjut dengan memberi perhatian

---

Three Stages Law of Auguste Comte and Its Contribution to the Study of Sociology," dalam *International Journal of Health, Economics, and Social Sciences (IJHESS)*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2024, hal. 229–234.

[55] Desiyanti dkk Comte menjelaskan secara detail asumsi Comte bahwa pengetahuan manusia berkembang melalui tiga tahap yang berbeda: tahap teologis, tahap metafisik, dan tahap positif. Pada tahap teologis, penjelasan fenomena alam didasarkan pada kepercayaan religius atau supranatural. Tahap metafisik melihat pergeseran dalam penjelasan yang berakar pada konsep dan prinsip abstrak. Akhirnya, tahap positif muncul, ditandai dengan penerapan observasi empiris, eksperimen, dan formulasi hukum yang dapat diverifikasi. Lihat Fairuz Maharani Deasiyanti, Tsamara Ghinah Salsabilah Wiajaya, dan I Ketut Mahardika, "The Role Of Auguste Comte's Philosophy in The Evolution Of Knowledge: An Analysis Of Philosophical Perspectives On The Classification Of Science," dalam *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Vol. 9 No. 17 Tahun 2023, hal. 268–277.

yang lebih mendetail pada data empiris, fungsi sosial, dan diferensiasi struktural yang lebih kompleks. Durkheim merespons disintegrasi sosial akibat pergeseran dari kehidupan sosial agraris ke kehidupan sosial industri, dengan membangun teori sosial yang menekankan pada pentingnya keteraturan dan kohesi sosial. Durkheim berpendapat bahwa fakta sosial—yang bersifat objektif, eksternal, dan koersif—harus menjadi objek utama sosiologi. Melalui konsep solidaritas mekanik dan organik, serta fungsi agama sebagai perekat kolektif, sosiologi diposisikan sebagai ilmu objektif yang setara dengan ilmu alam. Sosiologi sebagai sebuah ilmu dimaksudkan untuk menjaga integrasi sosial.

Sebaliknya, Max Weber (1864–1920) lahir di Jerman dalam tradisi idealisme dan hermeneutika historis.[56] Weber hidup di tengah masyarakat yang dilanda rasionalisasi dan sekularisasi, serta menyaksikan meningkatnya dominasi birokrasi dalam kehidupan sosial. Weber melihat bahwa realitas sosial tidak dapat direduksi menjadi struktur eksternal semata, melainkan harus dipahami melalui makna subjektif yang melekat pada tindakan individu. Dengan pendekatan *verstehen*, Weber menekankan pentingnya pemahaman dari sudut pandang pelaku sosial. Weber menolak penyederhanaan ala positivisme dan menekankan bahwa ilmu sosial bersifat interpretatif serta kontekstual. Pengaruh Immanuel Kant dan Wilhelm Dilthey memperkaya pemikiran Weber[57]; terutama dalam memahami batas objektivitas dan pentingnya konteks historis dalam ilmu sosial. Bentuk dari pengaruh tersebut terlihat pada perspektif Weber memahami realitas sosial sebagai fenomena yang tidak bisa dijelaskan hanya dengan hukum-hukum umum seperti dalam ilmu alam, tetapi harus dipahami melalui pemaknaan subjektif oleh pelaku sosial.

Dari segi bentuk, tradisi idealisme Kant menekankan bahwa pengetahuan tidak pernah murni objektif, karena selalu difilter melalui struktur kesadaran subjek. Weber mengadopsi bentuk ini dalam pendekatan

---

[56] Eliaeson menjelaskan pengaruh tradisi idealisme dan hermeneutika historis terhadap pemikiran Weber, "Weber has to develop his theory against the background of both intuitionist and inductivist historicism—Dilthey versus Schmoller—and due to his own philosophical orientation." Lihat Sven Eliaeson, "Influences on Max Weber's Methodology," dalam *Acta Sociologica*, Vol. 33 No. 1 Tahun 1990, hal. 15–30.

Max Weber menggabungkan tradisi idealisme Jerman dan hermeneutika historis dalam pengembangan metodologi sosiologisnya. Lihat Nancy Herman, "The Influence of the German Idealist Tradition Upon Weberian Thought," dalam *NEXUS: The Canadian Student Journal of Anthropology*, Vol. 1 No. 1 Tahun 1980, hal. 13–34.

[57] Herman menjelaskan, "In effect, this Kantian disjunction influenced all German philosophy down to the time of Weber. Basically, it viewed man as a purposive, free individual in the realm of culture and history."Lihat Nancy Herman, "The Influence of the German Idealist Tradition Upon Weberian Thought," dalam *NEXUS: The Canadian Student Journal of Anthropology*, Vol. 1 No. 1 Tahun 1980, hal. 13–34.

verstehen, yaitu memahami tindakan sosial dari perspektif pelaku. Dalam hal ini, Weber tidak menolak objektivitas, tetapi ia memandang bahwa objektivitas dalam ilmu sosial hanya bisa dicapai melalui pemahaman terhadap motif subjektif dan konteks historis[58]. Hal ini berbeda dengan pendekatan positivistik yang mengutamakan pengukuran kuantitatif dan generalisasi universal.

Dari segi asumsi, Wilhelm Dilthey berperan penting dalam memperkenalkan ide bahwa ilmu-ilmu sosial (*Geisteswissenschaften*) berbeda dari ilmu-ilmu alam (*Naturwissenschaften*) karena berurusan dengan makna dan pengalaman manusia. Weber mengasumsikan bahwa makna sosial tidak inheren pada tindakan itu sendiri, tetapi dibentuk melalui interaksi dan pemahaman dalam konteks historis tertentu. Oleh karena itu, asumsi dasar ilmu sosial bagi Weber adalah bahwa setiap tindakan sosial bersifat historis, kontekstual, dan tidak dapat dilepaskan dari kerangka pemaknaan yang dibangun secara intersubjektif.

Dari segi argumentasi, Weber membangun kritik terhadap reduksionisme positivistik dengan menyatakan bahwa ilmu sosial harus bersifat interpretatif.[59] Ia menolak pandangan bahwa realitas sosial dapat dijelaskan sepenuhnya melalui kausalitas empiris. Argumentasi Weber berakar pada pandangan Kant tentang keterbatasan akal budi dalam mengakses *"das Ding an sich"* dan pada pandangan Dilthey bahwa pemahaman (*verstehen*) harus dilakukan melalui penelusuran makna dalam konteks hidup manusia[60]. Maka, sosiologi menurut Weber tidak hanya menjelaskan, tetapi juga memahami: ia bukan sekadar ilmu kausalitas, melainkan juga ilmu penafsiran.

Dengan demikian, pengaruh historis dari pemikiran Kant dan Dilthey dalam pemikiran Weber tidak bersifat periferal, melainkan membentuk kerangka dasar dari metodologi interpretatif dalam ilmu sosial. Tradisi

---

[58] Ümit Ege Atakan, "How Is Sociological Knowledge Possible? Influences of Kantian Epistemology in Max Weber's '*Verstehen*de Soziologie' and the Problem of Objectivity," dalam *Reinvention: an International Journal of Undergraduate Research*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2023, hal. 2–5.

[59] Harrington menjelaskan bagaimana Weber mengkritik reduksionisme positivistik dan menekankan pentingnya interpretasi dalam ilmu sosial yang didasarkan pada pemikiran Kant dan Dilthey. Lihat Austin Harrington, "In Defence of *Verstehen* and *Erklären*: Wilhelm Dilthey's Ideas Concerning a Descriptive and Analytical Psychology," dalam *Theory & Psychology*, vol. 10, no. 4, Tahun 2000, hal. 435–451.

[60] Brown menjelaskan perbedaan antara ilmu alam dan ilmu sosial menurut Wilhelm Dilthey, serta bagaimana pandangan ini memengaruhi pendekatan Weber dalam sosiologi. Dilthey menekankan bahwa ilmu sosial harus memahami makna dan pengalaman manusia, yang kemudian diadopsi Weber dalam pendekatan interpretatifnya. Lihat David K. Brown, "Interpretive Historical Sociology: Discordances of Weber, Dilthey and Others," dalam *Journal of Historical Sociology*, vol. 3, no. 2, Tahun 1990, hal. 166–191.

idealisme dan hermeneutika historis menjadi dasar filsafat Weber dalam menggagas sosiologi sebagai usaha memahami tindakan bermakna, bukan sekadar mendeteksi pola-pola eksternal dalam perilaku manusia. Ketegangan historis inilah yang menjadi awal mula polarisasi perbedaan perspektif dalam memahami realitas sosial antara Durkheim dan Weber.

C. Pertarungan Gagasan Teori Realitas Sosial

1. Durkheim: Fakta Sosial sebagai Realitas Objektif

Durkheim, dalam karyanya *The Rules of Sociological Method*, secara tegas mendefinisikan fakta sosial (*faits sociaux*) sebagai realitas objektif yang eksis di luar individu dan memaksakan kekuatan koersif terhadap perilaku mereka. Durkheim menulis, "*A social fact is every way of acting, fixed or not, capable of exercising on the individual an external constraint*."[61] Norma, hukum, adat, dan institusi adalah contoh nyata fakta sosial yang membentuk, membatasi, dan mengarahkan tindakan manusia.

Dengan pendekatan positivistiknya, Durkheim memperlakukan masyarakat sebagai "suatu benda" (*chose*)[62], yang harus dianalisis dengan metode ilmiah sebagaimana objek-objek alam. Dalam pandangannya, masyarakat adalah entitas *sui generis* yang memiliki eksistensi independen dari individu. Struktur sosial, menurut Durkheim, tidak dapat direduksi menjadi sekadar kumpulan individu, melainkan berdiri sendiri dan memiliki karakteristik yang khas. Oleh karena itu, fakta sosial menuntut pendekatan ilmiah yang ketat dan sistematis, di mana realitas sosial harus dipahami sebagai sesuatu yang eksternal, terlepas dari preferensi atau perasaan individu.

Durkheim menekankan bahwa fakta sosial harus dipelajari sebagai "benda" dengan metode empiris-positivistik. Ini berarti bahwa fakta sosial dapat diobservasi, diklasifikasikan, dan dianalisis secara objektif. Salah satu konsekuensi penting dari pendekatan ini adalah penguatan ide tentang kekuatan struktur dalam mengarahkan perilaku manusia dan menegaskan pentingnya solidaritas sosial dalam menjaga keteraturan masyarakat. Fakta sosial memiliki fungsi sebagai pengatur sosial yang tak kasat mata namun efektif dalam mempertahankan integrasi sosial.

Lebih lanjut, Durkheim mengklasifikasikan fakta sosial ke dalam dua jenis: material dan non-material. Fakta sosial material mencakup institusi, hukum, dan organisasi yang dapat diamati secara fisik, sedangkan fakta sosial non-material meliputi norma, nilai, dan keyakinan kolektif yang membentuk jiwa masyarakat. Menurut Durkheim, keduanya sama-sama

---

[61] Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, diterjemahkan oleh W. D. Halls, dari judul asli *Les Règles de la méthode sociologique*, New York: The Free Press, 1982.hal. 52.

[62] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, …. hal. 50-59.

memiliki kekuatan koersif terhadap individu, meskipun non-material lebih subtil dan tersembunyi dalam kesadaran kolektif. Fakta sosial non-material inilah yang membentuk "roh" masyarakat, mengarahkan tindakan, dan membangun identitas kolektif.

Konsep kesadaran kolektif (*conscience collective*) menjadi inti dari pandangan Durkheim tentang realitas sosial. Kesadaran kolektif merupakan himpunan kepercayaan dan sentimen yang dimiliki bersama oleh anggota masyarakat. Ia berfungsi sebagai kekuatan moral yang mengikat individu dalam satu tatanan sosial yang stabil. Dalam *The Division of Labor in Society*,[63] Durkheim menggambarkan bagaimana evolusi masyarakat dari solidaritas mekanik ke solidaritas organik[64] menunjukkan perubahan dalam bentuk kesadaran kolektif tersebut.

Solidaritas mekanik, yang dominan dalam masyarakat sederhana, dicirikan oleh kesamaan dan homogenitas individu. Semua anggota masyarakat berbagi nilai dan kepercayaan yang sama, dan deviasi dari norma dipandang sebagai ancaman serius terhadap integritas sosial. Dalam masyarakat semacam ini, integrasi sosial sangat tinggi karena tekanan kolektif yang kuat terhadap konformitas.

Sebaliknya, solidaritas organik, yang muncul dalam masyarakat kompleks dan industrial, didasarkan pada diferensiasi fungsi dan ketergantungan antarindividu. Di sini, keberagaman menjadi sumber kohesi sosial melalui pembagian kerja yang saling melengkapi. Perbedaan antarindividu bukan menjadi ancaman, melainkan justru memperkuat jaringan ketergantungan sosial yang memperkokoh tatanan masyarakat modern.

Dalam memperlakukan fakta sosial sebagai "benda," Durkheim mengajukan tiga prinsip metodologis: (1) Fakta sosial harus diperlakukan sebagai hal-hal, bukan sebagai konsep spekulatif;[65] (2) Penyebab fakta sosial harus dicari di antara fakta sosial lainnya, bukan dalam kondisi

---

[63] Durkheim mendefinisikan conscience collective sebagai "the totality of beliefs and sentiments common to the average members of a society" yang memiliki kehidupan sendiri dan berfungsi sebagai kekuatan moral yang mengikat individu dalam masyarakat. Lihat Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, diterjemahkan oleh George Simpson, dari judul *De la division du travail social*, New York: The Free Press, 1933. hal. 79-80.

[64]Durkheim menjelaskan secara gamblang perbedaan antara solidaritas mekanik dan organik, serta bagaimana evolusi masyarakat dari solidaritas mekanik ke solidaritas organik menunjukkan perubahan dalam bentuk conscience collective. Lihat Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, …. hal. 129-130.

[65]Durkheim menyatakan: "The first and most fundamental rule is: Consider social facts as things." Lihat Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, …. hal. 14

psikologis individu;[66] (3) Fungsi suatu fakta sosial harus dianalisis berdasarkan kontribusinya terhadap pemeliharaan keseluruhan masyarakat. Prinsip ini mendasari metodologi Durkheim yang berfokus pada hubungan antara struktur sosial dan fungsinya dalam menjaga keseimbangan sosial[67].

Penerapan prinsip-prinsip ini terlihat dalam studi Durkheim tentang bunuh diri (*Le Suicide*). Dengan menggunakan data statistik[68], Durkheim menunjukkan bahwa tingkat bunuh diri dipengaruhi oleh faktor sosial seperti integrasi dan regulasi sosial, bukan semata-mata oleh faktor individual atau psikologis.[69] Durkheim mengidentifikasi berbagai tipe bunuh diri, seperti bunuh diri egoistik, altruistik, anomik, dan fatalistik, masing-masing berkaitan dengan kondisi sosial tertentu[70]. Ini memperkuat klaimnya bahwa fenomena sosial harus dijelaskan melalui fakta sosial lainnya.

Durkheim juga mengkritik pandangan psikologis terhadap masyarakat yang menganggap bahwa semua fenomena sosial dapat direduksi ke perilaku individu. Ia menegaskan bahwa masyarakat memiliki kehidupan dan hukum-hukum tersendiri yang tidak bisa dijelaskan hanya dengan mengacu pada individu. Fakta sosial muncul dari kehidupan kolektif, dan hanya dapat dipahami dalam konteks kolektivitas tersebut.

Namun, pendekatan Durkheim juga mengundang kritik. Beberapa sosiolog menilai bahwa pendekatannya cenderung mengabaikan agensi individu[71] dan menganggap struktur sosial sebagai determinan tunggal

---

[66] Durkheim menulis: "The determining cause of a social fact must be sought among the antecedent social facts and not among the states of the individual consciousness." Lihat Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, …. hal. 110.

[67] Durkheim menyatakan: "The function of a social fact must always be sought in the relationship that it bears to some social end. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, …. hal. 110.

[68]Analisis statistik yang menunjukkan bahwa tingkat bunuh diri lebih tinggi di kalangan individu yang kurang terintegrasi secara sosial, seperti pria lajang dibandingkan dengan pria yang menikah. Lihat Émile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, diterjemahkan oleh John A. Spaulding dan George Simpson, dari judul asli *Le Suicide*, London: Routledge, 1951. hal. 170-180

[69] Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, …. hal. 152–160.

[70]Durkheim mengklasifikasikan bunuh diri menjadi empat tipe berdasarkan tingkat integrasi dan regulasi social, 1) Egoistic: Akibat rendahnya integrasi sosial. 2) Altruistic: Akibat tingginya integrasi sosial. 3) Anomic: Akibat rendahnya regulasi sosial. 4) Fatalistic: Akibat tingginya regulasi sosial. Lihat Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, …. hal. 145–150.

[71] Dalam kerangka sosiologi interpretatif yang dikembangkan oleh Max Weber, istilah "*individual agency*" secara konseptual terwakili dalam istilah dalam bahasa Jerman, *Handeln*, khususnya dalam bentuk *soziales Handeln* (tindakan sosial). Weber tidak menggunakan terminologi "agensi" secara eksplisit sebagaimana dalam teori sosial kontemporer, namun esensinya termuat dalam pemahamannya tentang tindakan yang bermakna. Ia mendefinisikan tindakan sosial sebagai tindakan yang memiliki makna subjektif

perilaku. Pendekatan ini dinilai terlalu menekankan keteraturan dan stabilitas, sehingga kurang sensitif terhadap perubahan sosial, konflik, dan dinamika internal masyarakat. Kritikus seperti interpretivis dan sosiolog konflik berargumen bahwa pendekatan Durkheim terlalu statis dan gagal menangkap ketegangan serta perubahan struktural dalam masyarakat[72].

Dalam konteks sosiologi modern, warisan teoritis Durkheim menjadi subjek kritik yang terus berkembang. Banyak ilmuwan sosial mempertanyakan relevansi pendekatan Durkheim dalam membaca dinamika kehidupan sosial kontemporer yang lebih kompleks, plural, dan penuh ketegangan. Kritik diarahkan pada kecenderungan Durkheim untuk melebihkan konsensus sosial, mengabaikan peran konflik, serta meminimalisasi kapasitas perubahan sosial yang muncul dari tindakan individu. Oleh karena itu, terdapat kebutuhan mendesak untuk meninjau kembali fondasi teoritis Durkheim secara lebih kritis. Upaya seperti yang dilakukan dalam disertasi ini berusaha membongkar keterbatasan epistemologis dan ontologis Durkheim, sekaligus mencari alternatif pendekatan yang lebih adaptif terhadap kenyataan sosial yang dinamis dan heterogen.

2. Weber: Tindakan Sosial sebagai Realitas Subjektif

Max Weber, dalam karya monumentalnya *Economy and Society*, menawarkan sebuah pendekatan yang sangat berbeda dibandingkan dengan Durkheim dalam memahami realitas sosial. Jika Durkheim menekankan objektivitas struktur sosial di luar individu, Weber justru memusatkan perhatiannya pada makna subjektif yang melekat dalam tindakan individu.

---

bagi pelakunya dan yang diarahkan secara sadar terhadap tindakan orang lain. Dalam bahasa Jerman, Weber menyatakan bahwa suatu tindakan disebut sosial apabila, menurut makna yang dimaksudkan oleh pelaku, tindakan tersebut diarahkan kepada perilaku orang lain dan dipengaruhi olehnya. Dengan demikian, tindakan sosial dalam kerangka Weberian tidak dapat dilepaskan dari subjektivitas pelaku, dan inilah yang menjadi cikal bakal pemahaman tentang agensi individu dalam sosiologi modern. Istilah "agensi individu" dalam disertasi ini merujuk pada kapasitas subjek untuk memberikan makna, membuat pilihan, dan bertindak secara sadar dalam interaksi sosial, sebagaimana dipahami dalam kerangka *verstehen* Weberian.

[72] Sebagaimana yang dinyatakan oleh Rawls, "Durkheim's approach supplants Kant's philosophical epistemology with a sociological one rooted in the concrete empirical details of social life." Bahwa Durkheim mengabaikan agensi individu dengan menekankan fakta sosial sebagai entitas eksternal yang memaksa. Lihat Anne Warfield Rawls, *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, hal. 10.

Sebagaimana dinyatakan pula oleh Subedi, "Functionalism is criticized for being unable to account for social change, or for structural contradictions and conflict." Bahwa fungsionalisme Durkheim ianggap terlalu statis dan tidak mampu menjelaskan dinamika konflik sosial. Lihat Devi Prasad Subedi, "Structural Functional Perspective in Sociology," dalam *https://subedi.orgfree.com/docs/Structural_Functionalism.pdf*, diakses tanggal 5 juni 2023.

Weber mendefinisikan tindakan sosial sebagai tindakan individu yang mengandung makna subjektif dan diarahkan terhadap perilaku orang lain. Ia menulis, *"Action is 'social' in sofar as, by virtue of the subjective meaning attached to it by the acting individual, it takes account of the behavior of others and is thereby oriented in its course*."[73]

Dalam kerangka ini, masyarakat tidak dipahami sebagai entitas objektif yang memaksakan diri terhadap individu, melainkan sebagai hasil dari interaksi bermakna antarindividu. Setiap tindakan sosial mengandung makna yang hanya dapat dipahami dengan memasuki dunia subjektif pelaku sosial tersebut. Oleh karena itu, untuk memahami fenomena sosial, seorang sosiolog harus menggunakan metode *Verstehen*[74], yakni metode pemahaman interpretatif terhadap makna subjektif yang melandasi tindakan.

Weber membedakan empat tipe tindakan sosial: tindakan tradisional, afektif, rasional instrumental, dan rasional berorientasi nilai. Tindakan tradisional didasarkan pada kebiasaan; tindakan afektif didorong oleh emosi; tindakan rasional instrumental bertujuan pada hasil efisien; dan tindakan rasional berorientasi nilai didasarkan pada keyakinan terhadap nilai intrinsik suatu tindakan[75]. Weber mengklasifikasikan secara mendetail tindakan sosial menjadi empat tipe ideal:

a. Tindakan Rasional Instrumental (*Zweckrational*): Tindakan yang ditentukan oleh ekspektasi terhadap perilaku objek di lingkungan dan manusia lainnya; ekspektasi ini digunakan sebagai "kondisi" atau "sarana" untuk mencapai tujuan yang dikejar dan dihitung secara rasional oleh pelaku.
b. Tindakan Rasional Berorientasi Nilai (*Wertrational*): Tindakan yang ditentukan oleh keyakinan sadar tentang nilai intrinsik dari suatu perilaku, terlepas dari prospek keberhasilannya.
c. Tindakan Afektif: Tindakan yang ditentukan oleh keadaan afektif atau emosional spesifik dari pelaku.
d. Tindakan Tradisional: Tindakan yang ditentukan oleh kebiasaan yang sudah mengakar.

---

[73] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, diterjemahkan oleh Guenther Roth dan Claus Wittich, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berkeley: University of California Press, 1968. hal. 4.

[74] Weber menyatakan bahwa "Sosiologi adalah ilmu yang berupaya memahami tindakan sosial melalui interpretasi untuk memberikan penjelasan kausal tentang proses dan dampaknya." Definisi ini menekankan pentingnya memahami makna subjektif yang diberikan individu pada tindakan mereka, yang merupakan inti dari metode *Verstehen*.

[75] Weber menekankan bahwa tindakan sosial tidak dapat direduksi hanya pada struktur eksternal, melainkan harus dipahami melalui makna subjektif yang diberikan oleh individu terhadap tindakannya. Lihat Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*,... hal. 24–26.

Klasifikasi-klasifikasi ini memperlihatkan kompleksitas motif dalam perilaku manusia dan memperkuat klaim Weber bahwa analisis sosial tidak dapat direduksi menjadi sekadar observasi struktur eksternal.

Selain itu, konsep *tindakan sosial* Weber menolak positivisme yang berupaya menjelaskan fenomena sosial dengan hukum-hukum universal yang kaku, seperti dalam ilmu alam. Baginya, fenomena sosial harus dipahami dalam konteks spesifik, dengan memperhatikan makna dan tujuan yang diatributkan oleh aktor. Oleh karena itu, Weber sangat menekankan metodologi kualitatif dan interpretatif dalam penelitian sosial.[76]

Dalam konteks ini, masyarakat modern menurut Weber bukan sekadar hasil dari perubahan struktural, melainkan produk dari proses rasionalisasi yang kompleks. Rasionalisasi adalah kecenderungan dalam masyarakat modern di mana tindakan manusia semakin diorganisasi berdasarkan prinsip efisiensi, kalkulasi, dan logika instrumental, menggantikan nilai-nilai tradisional dan afektif. Fenomena ini terlihat dalam birokrasi, hukum, ekonomi, dan bahkan agama.

Weber juga mengembangkan konsep tentang "*protestant ethic and the spirit of capitalism*," di mana ia menjelaskan bagaimana nilai-nilai religius tertentu mendorong perkembangan kapitalisme modern.[77] Di sini, Weber menegaskan bahwa perubahan besar dalam struktur ekonomi dan sosial tidak bisa dipahami tanpa memperhatikan motif-motif subjektif keagamaan yang mendorong tindakan ekonomi rasional.[78]

Namun, Weber juga menyadari bahaya dari proses rasionalisasi yang berlebihan, yang dapat mengarah pada "kandang besi" (*iron cage*)[79] di mana individu kehilangan otonomi dan makna personal dalam dunia yang diatur oleh rasionalitas teknis dan prosedural. Dalam kritik ini, Weber menunjukkan bahwa modernitas tidak hanya membawa kebebasan, tetapi juga keterasingan baru yang lebih subtil. Individu modern, meskipun lebih

---

[76] Weber menyatakan "Sociology (in the sense in which this highly ambiguous word is used here) is a science which attempts the interpretive understanding of social action in order thereby to arrive at a causal explanation of its course and effects." Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, … hal. 6.

[77]Di dalam dua bagian "Author's Introduction" dan pembahasan "Religious Affiliation and Social Stratification", Weber membahas hubungan antara etika Protestan dan semangat kapitalisme. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, diterjemahkan oleh Talcott Parsons, dari judul *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, London: Routledge, 1992. hal. 13–31.

[78]Di bagian pembahasan "The Religious Foundations of Worldly Asceticism", Weber menjelaskan bagaimana motif-motif subjektif keagamaan mendorong tindakan ekonomi rasional. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 47–78.

[79]Istilah kandang besi terdapat di bagian akhir buku yang menjelaskan individu modern terperangkap dalam sistem rasionalisasi yang kaku dan tidak personal. Lihat Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 181.

bebas dari ikatan tradisional, justru terjebak dalam sistem yang kaku dan tidak personal.

Meskipun pendekatan Weber sangat berpengaruh dalam menggeser paradigma analisis sosial dari struktur ke agensi, Weber juga tidak lepas dari kritik. Beberapa kalangan menilai bahwa fokus Weber pada subjektivitas individu dapat mengabaikan kenyataan objektif dari struktur sosial yang tetap memiliki kekuatan membentuk dan membatasi agensi individu. Pendekatan Weber dianggap kurang memberikan perhatian terhadap ketimpangan kekuasaan dan struktur ekonomi-politik yang dapat membatasi tindakan rasional individu[80].

Kritik lain terhadap Weber diarahkan pada kecenderungan relativistik dalam pendekatan interpretatifnya, yang dinilai melemahkan kemampuan sosiologi untuk menghasilkan generalisasi teoretis yang kokoh. Pendekatan Weber yang terlalu menekankan spesifik situasi dan makna subjektif masing-masing aktor dinilai membuat teori sosiologi kehilangan kemampuan untuk membangun pemahaman makro terhadap dinamika sosial.[81]

---

[80] Tiryakian membahas bagaimana fokus Weber pada tindakan sosial individu dapat mengabaikan dinamika struktur sosial yang lebih luas, terutama dalam konteks perubahan sosial dan karisma. Lihat Edward A Tiryakian, "Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989," dalam *International Sociology*, Vol. 5 No. 3 Tahun 1990, hal. 277–291.

Lukes juga mengkritik pendekatan Weber yang terlalu menekankan pada subjektivitas individu, dengan menunjukkan bahwa pendekatan tersebut dapat mengabaikan realitas objektif dari struktur sosial yang mempengaruhi tindakan individu. Lihat Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, Harmondsworth: Penguin, 1973.hal. 12.

Shilling juga menambahkan bahwa pendekatan Weber kurang memberikan perhatian terhadap aspek material dan struktural dari tubuh dalam konteks sosial, yang menampilkan kurangnya perhatian terhadap struktur sosial dalam teori Weber. Lihat Chris Shilling, *The Body and Social Theory*, London: SAGE, 1993.hal. 28.

[81] Rehbein menyatakan, "Subjective meaning seemed to be of central importance for Weber, but, in the end, it did not play much of a role in either his examinations of the philosophy of science or his empirical work… Understanding in and of itself, however, remained largely irrelevant for his approach to sociological knowledge…"bahwa meskipun Weber memulai dengan gagasan pemaknaan subjektif, dalam praktiknya ia lebih menekankan tipe-tipe ideal dan tidak terlalu mementingkan pemahaman subjektif konkret dari individu. Boike Rehbein, "Max Weber, Understanding and the Charge of Subjectivism," dalam *Forum for Inter-American Research*, vol. 13.3, Tahun 2020, hal. 35–45.

Kritik terhadap Weber ini juga dapat kita petik dari pakar komunikasi Jürgen Habermas. Habermas secara eksplisit mengkritik pendekatan rasionalitas Max Weber, khususnya terkait fokus Weber pada rasionalitas instrumental dan kecenderungan relativistik dalam pendekatan interpretatifnya. Habermas berkata: "This concept of communicative rationality carries with it connotations based ultimately on the central experience of the unconstrained, unifying, consensus-bringing force of argumentative speech, in which different participants overcome their merely subjective views and, owing to the mutuality of rationally motivated convictions, assure themselves of both the unity of the objective world and the

Dalam konteks wacana sosiologi modern, pendekatan Weber memang masih tetap menjadi salah satu rujukan utama dalam memahami dinamika tindakan sosial, makna subjektif, dan rasionalisasi oleh sebagian sosiolog. Warisan metodologi interpretatif Weber membuka jalan bagi perkembangan teori-teori interaksionisme simbolik, konstruksionisme sosial, dan teori tindakan dalam sosiologi kontemporer. Namun, perlu diakui bahwa pendekatan Weber juga memilki kekuragan dalam menganalisis struktur sosial dan kekuasaan. Kemampuan analisis ini diperlukan agar lebih mampu menjelaskan realitas sosial secara menyeluruh.

Sebagaimana disertasi ini tekankan, untuk membangun pemahaman sosial yang utuh dan transformatif, penting untuk tidak hanya berhenti pada pemahaman subjektif individu, tetapi juga mengkaji keterhubungan antara makna subjektif dan determinasi struktural. Kritik terhadap Weber dalam disertasi ini akan diarahkan pada keterbatasan epistemologis pendekatannya, terutama dalam menghubungkan agensi individu dengan struktur sosial yang lebih luas.

Dengan demikian, meskipun Weber berhasil memperkaya analisis sosial dengan dimensi makna dan subjektivitas, pendekatannya tetap perlu dikaji secara kritis. Melalui pemahaman terhadap kontribusi dan keterbatasan Weber, diharapkan dapat dibangun kerangka teoritis baru yang lebih mampu mengintegrasikan antara makna subjektif individu dan struktur sosial objektif dalam memahami dinamika kehidupan sosial kontemporer.

Perbandingan gagasan dua sosiolog klasik antara Durkheim dan Weber sebagai bagian dari pertarungan gagasan teori realitas sosial dapat dirumuskan dalam tabel berikut:

Tabel II. 1. Tabel Perbandingan Teori Realitas Sosial: Durkheim vs. Weber

Dimensi	Durkheim	Weber
Fokus Utama	Fakta sosial sebagai entitas objektif dan koersif	Tindakan sosial sebagai hasil makna subjektif individu

intersubjectivity of their lifeworld." Habermas menekankan bahwa rasionalitas komunikatif didasarkan pada kekuatan argumentatif yang tidak terpaksa dan membawa konsensus, memungkinkan peserta untuk melampaui pandangan subjektif mereka dan mencapai pemahaman bersama tentang dunia objektif dan intersubjektivitas dalam kehidupan sehari-hari. Ini merupakan kritik terhadap pendekatan Weber yang terlalu menekankan pada rasionalitas instrumental dan makna subjektif individu, yang menurut Habermas, melemahkan kemampuan sosiologi untuk menghasilkan generalisasi teoretis yang kokoh dan pemahaman makro terhadap dinamika sosial. Lihat Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984. hal.10.

Hakikat Realitas Sosial	Realitas objektif di luar individu; bersifat memaksa	Realitas subjektif; lahir dari interaksi bermakna antarindividu
Metodologi	Positivistik, empiris, kuantitatif, statistik	Verstehen (interpretatif), kualitatif, kontekstual
Konsep Kunci	Fakta sosial, kesadaran kolektif, solidaritas mekanik & organik	Tindakan sosial (rasional-instrumental, nilai, afektif, tradisional), rasionalisasi
Asumsi tentang Masyarakat	Masyarakat sebagai "benda" *sui generis* yang berdiri di atas individu	Masyarakat sebagai hasil konstruksi intersubjektif antara pelaku sosial
Hubungan Individu dan Struktur	Struktur mendominasi individu; tekanan kolektif sebagai kontrol sosial	Individu aktif; tindakan dipengaruhi oleh nilai dan makna yang ditafsirkan secara personal
Kritik Utama	Menekankan keteraturan; mengabaikan perubahan, agensi, dan konflik sosial	Cenderung relativistik; kurang peka terhadap struktur kekuasaan dan ketimpangan sosial
Kontribusi	Meletakkan dasar sosiologi sebagai ilmu objektif; analisis fungsional terhadap institusi sosial	Menggeser fokus ke agensi; membuka jalan bagi teori interaksionisme simbolik dan konstruksionisme sosial
Contoh Studi	Studi tentang bunuh diri dan solidaritas sosial dalam masyarakat modern	Studi tentang etika Protestan dan rasionalisasi dalam kapitalisme modern
Relevansi Kontemporer	Dikritik karena statis, reduksionis, kurang adaptif terhadap pluralitas dan dinamika sosial	Menginspirasi pendekatan interpretatif kontemporer, tetapi butuh pelengkap dari analisis struktural

D. Argumentasi Determinisme Sosial dan Agensi Individu

1. Durkheim: Determinisme Sosial dan Solidaritas Kolektif

Dalam argumentasi pemikiran Émile Durkheim, determinisme sosial merupakan salah satu konsep kunci yang mendasari teorinya tentang struktur dan kohesi sosial. Menurut Durkheim, perilaku individu tidak

sepenuhnya lahir dari kehendak bebas, melainkan sangat ditentukan oleh kekuatan sosial eksternal yang disebut sebagai fakta sosial. Konsep ini berakar dalam pandangannya bahwa masyarakat memiliki realitas objektif yang lebih tinggi daripada individu-individu yang membentuknya.

Fakta sosial, sebagaimana telah dijelaskan Durkheim dalam *The Rules of Sociological Method*, dalam *Chapter I: "What Is a Social Fact?"* adalah cara-cara bertindak, berpikir, dan merasa yang berada di luar individu dan memaksakan kekuatan koersif terhadapnya. Norma, hukum, adat istiadat, serta keyakinan kolektif bukanlah ciptaan individu semata, melainkan warisan historis yang membentuk kerangka berpikir dan bertindak individu sejak lahir. Dengan demikian, individu lahir ke dalam dunia yang sudah "terberi," di mana eksistensinya dibentuk oleh fakta-fakta sosial yang ada sebelumnya.[82]

Determinisme sosial dalam pandangan Durkheim bukanlah bentuk penolakan terhadap kebebasan individu, tetapi lebih merupakan pengakuan atas kenyataan bahwa kebebasan itu sendiri dipahami dalam batasan struktur sosial yang ada. Bagi Durkheim, memahami masyarakat berarti memahami struktur-struktur objektif yang mengatur kehidupan sosial dan mengarahkan perilaku manusia. Dalam hal ini, sosiologi bertugas mengungkap hukum-hukum sosial yang mengatur keteraturan sosial.

Salah satu kontribusi penting Durkheim dalam mengartikulasikan determinisme sosial adalah melalui analisisnya tentang solidaritas kolektif. Dalam *The Division of Labor in Society*, Durkheim membedakan antara dua bentuk solidaritas: solidaritas mekanik dan solidaritas organik. Kedua bentuk solidaritas ini menunjukkan bagaimana struktur sosial mengkondisikan hubungan antarindividu dalam masyarakat.

Solidaritas mekanik merupakan bentuk kohesi sosial yang ditemukan dalam masyarakat sederhana dan homogen, di mana individu berbagi keyakinan, nilai, dan norma yang sama. Dalam masyarakat ini, konformitas sangat tinggi, dan penyimpangan dari norma dianggap sebagai ancaman serius terhadap integritas sosial. Hukuman terhadap pelanggaran norma

---

[82] Durkheim menuliskan "When I fulfill my obligations as brother, husband, or citizen, when I execute my contracts, I perform duties which are defined, externally to myself and my acts, in law and in custom. Even if they conform to my own sentiments and I feel their reality subjectively, such reality is still objective, for I did not create them; I merely inherited them through my education."

"These types of conduct or thought are not only external to the individual but are, moreover, endowed with coercive power, by virtue of which they impose themselves upon him, independent of his individual will."

"The system of signs I use to express my thought, the system of currency I employ to pay my debts, the instruments of credit I utilize in my commercial relations, the practices followed in my profession, etc., function independently of my own use of them." Lihat Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, … hal. 50–54.

biasanya keras, karena mempertahankan homogenitas nilai dianggap vital bagi kelangsungan masyarakat.

Sebaliknya, solidaritas organik berkembang dalam masyarakat modern yang kompleks dan terdiferensiasi. Di sini, kohesi sosial tidak lagi didasarkan pada kesamaan, melainkan pada interdependensi antarindividu yang memiliki peran dan fungsi berbeda. Pembagian kerja menjadi mekanisme utama yang mengikat individu dalam jaringan sosial yang saling membutuhkan. Kesadaran kolektif menjadi lebih lemah, tetapi struktur sosial justru menjadi lebih kompleks dan dinamis.

Durkheim mengamati bahwa pergeseran dari solidaritas mekanik ke solidaritas organik membawa serta tantangan baru. Ketika pembagian kerja tidak seimbang atau tidak diatur dengan baik, dapat terjadi keadaan anomie, yaitu situasi di mana norma sosial melemah dan individu kehilangan pedoman dalam bertindak.[83] Dalam *Suicide*, Durkheim menunjukkan bagaimana tingkat anomie yang tinggi berkontribusi pada meningkatnya angka bunuh diri di masyarakat modern[84]. Ini memperlihatkan bahwa walaupun masyarakat modern lebih rasional dan terdiferensiasi, ia tetap membutuhkan mekanisme regulasi sosial yang kuat untuk menjaga keteraturan.

Determinisme sosial Durkheim mengimplikasikan bahwa perilaku individu tidak bisa sepenuhnya dijelaskan melalui motif pribadi atau psikologis. Sebaliknya, perilaku tersebut harus dipahami dalam konteks struktur sosial yang lebih luas. Oleh karena itu, studi tentang fenomena sosial harus fokus pada analisis terhadap institusi, norma, dan nilai kolektif yang membentuk dan mengarahkan tindakan individu.

Dalam pendekatan ini, Durkheim meletakkan fondasi bagi tradisi fungsionalisme struktural, di mana masyarakat dipandang sebagai sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling bergantung dan berfungsi untuk mempertahankan keseimbangan dan keteraturan sosial. Setiap institusi sosial memiliki fungsi tertentu untuk mendukung stabilitas masyarakat, dan perubahan sosial dianggap sebagai hasil adaptasi struktural terhadap kebutuhan baru.

Namun, pendekatan Durkheim terhadap determinisme sosial dan solidaritas kolektif tidak lepas dari kritik. Para pemikir dari tradisi konflik, seperti Karl Marx dan kemudian para sosiolog kritis, menilai bahwa fokus Durkheim pada keteraturan dan konsensus mengabaikan aspek konflik, ketimpangan, dan dominasi dalam masyarakat. Dalam pandangan mereka,

---

[83]Durkheim menulis, "But if the division of labor does not produce solidarity, it is because the relationships between the organs are not regulated; it is because they are in a state of anomie." Lihat Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, … hal. 368–369.

[84] Lihat Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, … hal.379.

struktur sosial tidak hanya mengatur, tetapi juga mereproduksi ketidaksetaraan dan ketidakadilan.

Selain itu, pendekatan Durkheim dikritik karena cenderung mereduksi agensi individu. Dengan menekankan struktur sebagai determinan utama perilaku, Durkheim dianggap mengabaikan potensi individu untuk menafsirkan, menolak, atau mengubah norma sosial. Dalam masyarakat kontemporer yang lebih plural dan dinamis, pendekatan yang terlalu struktural dianggap kurang mampu menjelaskan resistensi sosial, perubahan radikal, dan dinamika identitas individu.

Kritik-kritik ini menunjukkan bahwa determinisme sosial Durkheim, meskipun penting untuk memahami keteraturan sosial, perlu dikaji secara kritis dalam konteks masyarakat modern. Realitas sosial hari ini menunjukkan bahwa individu tidak hanya menjadi objek struktur, tetapi juga subjek aktif yang mampu merefleksikan, menegosiasikan, dan merestrukturisasi tatanan sosial.

Sebagaimana ditegaskan dalam disertasi ini, mengkaji determinisme sosial Durkheim membuka ruang bagi refleksi filosofis yang lebih dalam tentang hubungan antara struktur dan agensi. Dengan pendekatan hermeneutik filosofis, khususnya dalam tradisi Gadamerian, dapat dikembangkan pemahaman baru tentang bagaimana individu berinteraksi dengan struktur sosial dalam horizon makna yang terus berubah.

Dalam kerangka tafsir filosofis Islam, sebagaimana dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari, masyarakat dipandang tidak hanya sebagai produk hubungan sosial material, tetapi juga sebagai refleksi nilai-nilai transendental dan etika. Dalam perspektif ini, struktur sosial bukanlah sesuatu yang sepenuhnya deterministik, melainkan dapat dan harus diarahkan oleh kesadaran moral dan nilai-nilai ilahiah.

Dengan demikian, pembacaan ulang terhadap konsep determinisme sosial dan solidaritas kolektif Durkheim dalam cahaya hermeneutika filosofis dan nilai-nilai Qur'ani menjadi penting. Ini memungkinkan lahirnya suatu paradigma baru dalam sosiologi yang tidak hanya memahami struktur sosial secara empiris, tetapi juga mengarahkannya ke arah perubahan transformatif.

2. Weber: Agensi Individu dan Rasionalisasi Tindakan

Max Weber, seorang bapak sosiologi modern, mengajukan teori sosial yang berpusat pada makna subjektif tindakan individu. Berbeda dari pendekatan struktural-positivistik Durkheim, Weber menekankan pentingnya agensi individu dalam memahami realitas sosial. Tindakan sosial, dalam kerangka Weber, adalah perilaku manusia yang diorientasikan kepada tindakan orang lain dengan mempertimbangkan makna subjektif yang melekat padanya. Dalam *Economy and Society*, Weber menyatakan,

"*Action is 'social' insofar as, by virtue of the subjective meaning attached to it by the acting individual, it takes account of the behavior of others and is thereby oriented in its course*."[85]

Dengan demikian, masyarakat bagi Weber bukanlah entitas kolektif yang otonom, melainkan hasil interaksi dan makna subjektif yang diberikan individu terhadap tindakan mereka. Metode *Verstehen* yang dikembangkan Weber menuntut pemahaman hermeneutik terhadap motif, nilai, dan tujuan yang mendorong tindakan sosial.

Dalam penjelasannya tentang tindakan sosial, Weber mengklasifikasikan tindakan ke dalam empat tipe: tindakan tradisional, tindakan afektif, tindakan rasional instrumental (*zweckrational*), dan tindakan rasional berorientasi nilai (*wertrational*). Tindakan tradisional didorong oleh kebiasaan; tindakan afektif oleh emosi spontan; tindakan rasional instrumental diarahkan untuk mencapai tujuan tertentu dengan cara-cara yang efisien; sementara tindakan rasional berorientasi nilai dilakukan berdasarkan keyakinan terhadap nilai intrinsik tertentu, tanpa memperhitungkan hasil pragmatis.

Fokus Weber pada tindakan rasional menjadi pintu masuk untuk memahami proses rasionalisasi dalam masyarakat modern. Rasionalisasi, menurut Weber, adalah proses di mana tindakan manusia semakin diatur oleh kalkulasi rasional, efisiensi, dan tujuan instrumental. Fenomena ini terlihat dalam birokrasi modern, sistem hukum formal, dan perkembangan kapitalisme. Dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Weber menunjukkan bagaimana etika Protestan, khususnya Calvinisme, memberikan basis nilai bagi rasionalisasi ekonomi modern.

Dalam birokrasi, misalnya, Weber melihat suatu sistem administrasi yang berfungsi berdasarkan prinsip-prinsip rasional: hierarki kewenangan, pembagian kerja yang jelas, aturan-aturan tertulis, dan impersonalitas.[86] Birokrasi dianggap sebagai bentuk organisasi paling efisien untuk mencapai tujuan administratif di masyarakat modern.[87] Namun, Weber juga memperingatkan tentang bahaya "kandang besi" (*iron cage*) rasionalitas, di mana individu kehilangan kebebasan dan kreativitasnya, terjebak dalam sistem yang semakin tak manusiawi.

Rasionalisasi tidak hanya mempengaruhi struktur sosial eksternal, tetapi juga membentuk cara-cara individu memahami dunia. Agama, seni,

---

[85] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, diterjemahkan oleh Guenther Roth dan Claus Wittich, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berkeley: University of California Press, 1968.hal.4.

[86] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, … hal. 956–969.

[87] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, … hal. 973–975.

pendidikan, bahkan hubungan antarpribadi, semuanya mengalami tekanan untuk beradaptasi dengan prinsip efisiensi dan logika instrumental. Proses ini menghasilkan dunia yang semakin terdesak oleh kalkulasi rasional, mengikis makna tradisional dan nilai-nilai emosional yang dahulu menjadi landasan kohesi sosial.

Dalam perspektif Weber, agensi individu tetap penting meskipun dikelilingi oleh struktur yang semakin rasional. Individu masih memiliki kapasitas untuk memilih, menilai, dan bahkan menentang logika sistem. Namun, pilihan tersebut tidak terjadi dalam ruang hampa, melainkan dalam konteks struktur rasionalisasi yang membatasi dan membentuk horizon kemungkinan tindakan.[88]

Weber juga menekankan ambivalensi modernitas: di satu sisi membuka peluang emansipasi individu melalui rasionalisasi hukum, pendidikan, dan ekonomi; di sisi lain, mengancam otonomi individu dengan menciptakan sistem sosial yang kaku dan mekanistik. Oleh karena itu, sosiologi Weberian tidak sekadar deskriptif, melainkan juga kritis terhadap perkembangan historis masyarakat modern[89].

Namun, fokus Weber pada makna subjektif individu tidak luput dari kritik. Beberapa pemikir kritis, seperti Jurgen Habermas, menilai bahwa pendekatan Weberian cenderung mengabaikan dimensi struktur kekuasaan yang membentuk makna itu sendiri.[90] Dalam dunia nyata, makna tidak dibentuk dalam kondisi netral, tetapi dalam konteks ketimpangan, dominasi ideologis, dan hegemoni budaya.

Lebih jauh, pendekatan Weber terhadap tindakan sosial dianggap terlalu partikularistik. Karena terlalu menekankan konteks spesifik dan makna individual, sulit untuk membangun generalisasi teoretis yang kokoh tentang dinamika sosial secara luas. Hal ini menjadi tantangan metodologis dalam pengembangan teori sosial berbasis Weberian.

---

[88] Weber menulis "The individual is not a passive object of structural forces but an active agent whose actions are guided by subjective meanings. However, these actions occur within the constraints of rationalized structures that limit and shape the possibilities of action." Lihat Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, … hal. 22–23.

[89]Weber menulis "The Puritan wanted to work in a calling; we are forced to do so. For when asceticism was carried out of monastic cells into everyday life, and began to dominate worldly morality, it did its part in building the tremendous cosmos of the modern economic order. This order is now bound to the technical and economic conditions of machine production which today determine the lives of all individuals who are born into this mechanism, not only those directly concerned with economic acquisition, with irresistible force. Perhaps it will so determine them until the last ton of fossilized coal is burnt out." Lihat Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, ….hal. 123.

[90] Jürgen Habermas, "Social Action, Purposive Activity, and Communication," dalam *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge: MIT Press, 1983, hal. 101–103.

Perbandingan argumentasi antara konsep Determinisme Sosial Durkheim dan konsep Agensi Indiviud Weber dapat dipahami secara lebih ringkas melalui tabel berikut:

Tabel II. 2. Perbandingan Durkheim dan Weber dalam Konsep Determinisme Sosial dan Agensi Individu

Dimensi Analisis	Durkheim: Determinisme Sosial dan Solidaritas Kolektif	Weber: Agensi Individu dan Rasionalisasi Tindakan
Hakikat Individu	Individu dibentuk oleh struktur sosial; kesadaran individu merupakan derivasi dari kesadaran kolektif	Individu sebagai subjek otonom dengan intensionalitas dalam bertindak
Sumber Realitas Sosial	Realitas sosial bersumber dari fakta sosial eksternal dan koersif	Realitas sosial terbentuk dari makna subjektif yang dimaknai oleh pelaku sosial
Fungsi Masyarakat	Masyarakat mempertahankan keteraturan dan solidaritas melalui norma dan institusi	Masyarakat sebagai hasil interaksi rasional dari individu-individu yang memiliki tujuan
Orientasi Tindakan	Tindakan individu dikondisikan oleh norma kolektif yang diwariskan	Tindakan sosial dijelaskan melalui motif internal: tujuan, nilai, afeksi, dan tradisi
Implikasi Teoritis	Menekankan struktur atas agensi; mendukung model sosial yang stabil dan terprediksi	Menekankan makna dan interpretasi; memungkinkan variasi dan perubahan sosial berbasis pemahaman individu
Kritik Epistemologis	Reduksionis, karena mengabaikan intensionalitas dan kehendak bebas individu	Cenderung subyektif dan sulit dikalkulasi secara kuantitatif, rentan terhadap bias interpretatif

Dalam disertasi ini, pendekatan Weberian terhadap agensi individu dan rasionalisasi tindakan dikaji secara kritis bukan untuk dikembangkan secara integratif dengan pendekatan struktural Durkheimian, melainkan untuk menunjukkan keterbatasan keduanya dalam memahami realitas sosial secara utuh. Di satu sisi, konsep tindakan bermakna Weber memang

memberi perhatian pada subjektivitas manusia dan kompleksitas motif sosial, namun tetap terjebak dalam horizon individualisme metodologis yang memisahkan makna dari konteks nilai transendental. Di sisi lain, pendekatan struktural Durkheim gagal menjelaskan dinamika agensi dan reduktif terhadap kesadaran individu.

Oleh karena itu, bukan integrasi antara Durkheim dengan Weber yang dibutuhkan, melainkan rekonstruksi metodologis yang mampu melampaui dualisme struktur dan agensi, serta menjangkau dimensi nilai transenden yang diabaikan oleh keduanya. Dalam kerangka ini, pendekatan hermeneutika filosofis—sebagaimana dikembangkan dalam disertasi ini melalui tafsir Qur'ani Murtadha Muthahhari—dihadirkan bukan sebagai sintesis, tetapi sebagai gugatan ontologis dan epistemologis terhadap keterbatasan paradigma sosiologi Barat. Pemahaman sosial selalu dapat disempurnakan oleh horizon nilai ilahiah dalam tafsir Muthahhari, yang menjadikan subjektivitas individu tidak otonom, melainkan terarah pada makna-makna moral dan transendental yang lebih luhur.

Dalam kerangka tafsir filosofis Islam yang dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari, agensi individu tidak dipahami sekadar sebagai ekspresi subjektivitas sebagaimana dalam kerangka Weberian, melainkan sebagai manifestasi tanggung jawab moral dalam horizon nilai-nilai ilahiah. Tindakan manusia tidak hanya memiliki makna sosial, tetapi juga terikat pada dimensi transendental dan etis yang melekat pada eksistensi manusia sebagai makhluk yang sadar akan tujuan transendennya. Ini menegaskan bahwa kerangka sekuler seperti dalam pendekatan Weberian tidak cukup untuk menjelaskan dinamika agensi manusia secara utuh.

Dengan demikian, kritik terhadap Weber (dan juga terhadap Durkheim) bukan dimaksudkan sebagai negasi sumbangsih historis mereka, melainkan sebagai upaya untuk menegaskan keterbatasan metodologis keduanya dalam memahami kompleksitas sosial secara holistik. Pendekatan yang mengklaim integrasi antara struktur sosial dan makna subjektif tanpa memperhitungkan horizon nilai transenden berisiko melanggengkan ambiguitas epistemologis yang melemahkan. Oleh karena itu, disertasi ini menawarkan rekonstruksi metodologis yang berakar pada tafsir Qur'ani Muthahhari sebagai alternatif kritis terhadap dikotomi Durkheim-Weber, serta sebagai basis untuk memahami realitas sosial kontemporer secara lebih utuh dan bernilai.

E. Perdebatan Metodologis Penelitian Sosiologi

1. Durkheim: Metode Positivistik dan Kuantitatif

Émile Durkheim, salah satu pendiri sosiologi modern, mengembangkan pendekatan metodologis yang menempatkan sosiologi sejajar dengan ilmu-ilmu alam. Ia memperkenalkan metode positivistik

dalam studi masyarakat, yang menekankan pentingnya observasi empiris, pengumpulan data kuantitatif, dan analisis objektif terhadap fenomena sosial. Bagi Durkheim, sosiologi harus berupaya menemukan "hukum-hukum" sosial yang mengatur perilaku manusia, sebagaimana fisika menemukan hukum-hukum alam.

Dalam *The Rules of Sociological Method*, Durkheim menekankan bahwa fakta sosial harus diperlakukan sebagai "benda" (choses). Fakta sosial, seperti norma, hukum, adat, dan institusi, menurutnya, eksis secara objektif di luar individu dan dapat dianalisis dengan metode empiris yang ketat. Ia menulis, "*Treat social facts as things*."[91] Dengan prinsip ini, Durkheim menolak pendekatan spekulatif atau introspektif dalam memahami masyarakat, dan sebaliknya menyerukan pengumpulan data yang sistematis dan analisis berbasis bukti.

Ciri utama metode positivistik Durkheim meliputi beberapa prinsip berikut:

a. Pertama, obyektivitas ilmiah. Peneliti harus menjaga jarak dari prasangka subjektif dan bias moral. Fakta sosial harus diobservasi sebagaimana adanya, bukan sebagaimana seharusnya menurut pandangan nilai tertentu.
b. Kedua, penggunaan data empiris. Durkheim sangat menekankan pentingnya data statistik dalam penelitian sosial. Data kuantitatif dianggap sebagai bukti paling sahih untuk mengidentifikasi pola sosial, mengukur kekuatan sosial, dan menemukan keteraturan hukum dalam masyarakat.
c. Ketiga, pencarian kausalitas. Bagi Durkheim, tugas utama sosiologi adalah menemukan hubungan sebab-akibat dalam fenomena sosial. Fakta sosial harus dijelaskan bukan dengan mengacu pada kehendak individu, tetapi melalui relasi dengan fakta sosial lainnya.
d. Keempat, generalitas hukum sosial. Durkheim berusaha menemukan hukum-hukum sosial yang bersifat universal dan dapat diaplikasikan lintas waktu dan ruang.

Salah satu contoh konkret penerapan metode positivistik dan kuantitatif Durkheim adalah dalam karya terkenalnya *Le Suicide*. Dalam penelitian ini, Durkheim mengumpulkan data statistik tentang tingkat bunuh diri di berbagai wilayah di Eropa dan menganalisis korelasi antara tingkat bunuh diri dengan faktor-faktor sosial seperti integrasi religius, status perkawinan, dan kondisi ekonomi.

Durkheim mengklasifikasikan bunuh diri ke dalam beberapa tipe, yakni:

---

[91] Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, diterjemahkan oleh W. D. Halls, dari judul asli *Les Règles de la méthode sociologique*, New York: The Free Press, 1982. hal. 14.

a. Bunuh diri egoistik, yang terjadi akibat lemahnya integrasi individu dalam komunitas sosial.
b. Bunuh diri altruistik, yang muncul ketika integrasi sosial terlalu kuat sehingga individu mengorbankan diri demi kelompok.
c. Bunuh diri anomik, yang disebabkan oleh kurangnya regulasi sosial, sering kali akibat perubahan ekonomi drastis.
d. Bunuh diri fatalistik, yang terjadi dalam kondisi regulasi sosial yang terlalu ketat.

Model penelitian Durkheim tentang bunuh diri menunjukkan bagaimana fakta sosial (tingkat integrasi dan regulasi sosial) dapat diukur secara kuantitatif dan digunakan untuk menjelaskan perilaku individual tanpa harus merujuk pada motivasi subjektif personal.

Pendekatan serupa juga terlihat dalam studi Durkheim tentang pembagian kerja sosial. Ia mengamati data historis dan statistik untuk menunjukkan bagaimana perubahan dalam struktur ekonomi dan pembagian kerja berhubungan dengan bentuk solidaritas sosial di masyarakat.

Namun, pendekatan Durkheim tidak luput dari kritik. Beberapa keberatan diarahkan pada kecenderungan positivisme untuk mengabaikan makna subjektif tindakan individu. Pendekatan kuantitatif dianggap reduksionistik karena mereduksi kompleksitas kehidupan sosial menjadi angka-angka statistik tanpa memahami dunia makna di balik tindakan sosial.

Kritik hermeneutik, terutama yang berasal dari Max Weber, menunjukkan bahwa fenomena sosial tidak dapat dipahami sepenuhnya tanpa memasuki horizon makna subjektif pelaku. Data statistik mungkin menunjukkan korelasi, tetapi tidak mampu menjelaskan motif dan nilai yang mendasari tindakan manusia.

Lebih jauh lagi, pendekatan positivistik Durkheim dikritik karena kecenderungannya mengabaikan dinamika konflik dan perubahan sosial yang tidak teratur. Dengan fokus pada keteraturan dan hukum universal, positivisme cenderung melihat masyarakat sebagai entitas homogen, stabil, dan konsensus, padahal kenyataan sosial sering kali penuh ketegangan, resistensi, dan perbedaan.

Dalam konteks disertasi ini, metode positivistik Durkheim diperlakukan bukan sebagai warisan metodologis yang tak terbantahkan, melainkan sebagai pendekatan yang sarat keterbatasan epistemologis. Kritik filosofis diperlukan untuk membongkar asumsi dasar positivisme tentang netralitas, universalisme hukum sosial, dan reduksi perilaku manusia ke dalam angka-angka statistik.

Dengan pendekatan hermeneutika filosofis, sebagaimana dikembangkan dalam disertasi ini, ditegaskan bahwa fakta sosial bukan

sekadar objek empiris, melainkan juga konstruksi makna historis dan kultural yang membutuhkan interpretasi kontekstual. Observasi empiris harus dilengkapi dengan pemahaman terhadap horizon nilai, sejarah sosial, dan dinamika kekuasaan yang tersembunyi di balik data kuantitatif.

Dalam perspektif tafsir filosofis Islam, sebagaimana ditunjukkan oleh Murtadha Muthahhari, masyarakat tidak hanya dipahami secara materialistik, melainkan sebagai manifestasi nilai-nilai transendental dan tujuan moral. Pendekatan positivistik Durkheim gagal menangkap dimensi transendental ini, sehingga diperlukan perluasan metodologi ke arah pemahaman yang lebih integratif, etis, dan transformatif.

2. Weber: Metode *Verstehen* dan Kualitatif

Max Weber, dalam upayanya membedakan sosiologi dari ilmu-ilmu alam, memperkenalkan metode *Verstehen* sebagai pendekatan utama dalam studi tentang masyarakat. Dalam *Economy and Society*, Weber mendefinisikan sosiologi sebagai "ilmu yang berupaya memahami tindakan sosial melalui interpretasi makna subjektif yang diberikan oleh pelakunya."[92] Berbeda dengan pendekatan positivistik Durkheim, Weber menekankan bahwa realitas sosial bukanlah sesuatu yang sepenuhnya dapat diukur secara objektif, melainkan harus dipahami melalui makna yang diberikan oleh individu dalam konteks sosialnya.

Metode *Verstehen* mengharuskan peneliti untuk "masuk" ke dalam dunia subjektif pelaku sosial, berupaya menangkap motivasi, nilai, dan tujuan yang melandasi tindakan mereka. Ini berarti bahwa sosiologi, menurut Weber, harus bersifat interpretatif, memahami dunia dari sudut pandang aktor sosial itu sendiri, bukan sekadar mencatat perilaku eksternal.

Ciri utama pendekatan kualitatif Weber meliputi beberapa prinsip:

Pertama, fokus pada makna subjektif. Setiap tindakan sosial harus dipahami berdasarkan makna yang diberikan pelaku, bukan sekadar akibat dari faktor struktural atau tekanan eksternal.

Kedua, analisis tipologi tindakan sosial. Weber membedakan tindakan menjadi empat jenis: rasional instrumental, rasional berorientasi nilai, tradisional, dan afektif. Klasifikasi ini bertujuan untuk mengidentifikasi motif dasar yang melandasi berbagai bentuk tindakan sosial.

Ketiga, interpretasi kontekstual. Pemahaman tindakan tidak bisa dilepaskan dari konteks sejarah, budaya, dan nilai-nilai yang mengitarinya.

Keempat, penggunaan ideal tipe (*ideal types*). Weber menggunakan konsep ini sebagai konstruksi analitis untuk memahami realitas sosial

---

[92] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, diterjemahkan oleh Guenther Roth dan Claus Wittich, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berkeley: University of California Press, 1968. hal.4.

secara terfokus, meskipun sadar bahwa ideal tipe tidak pernah benar-benar ada dalam bentuk murni di dunia nyata.

Contoh penerapan metode *Verstehen* dapat ditemukan dalam studi Weber tentang *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Di sini, Weber berusaha memahami bagaimana nilai-nilai keagamaan Protestan, khususnya etika kerja Calvinistik, membentuk sikap rasional terhadap kerja dan akumulasi modal, yang kemudian berkontribusi pada lahirnya kapitalisme modern.[93] Ini menunjukkan bahwa perubahan sosial besar tidak dapat dijelaskan hanya melalui perubahan struktur ekonomi, tetapi harus dipahami melalui transformasi dalam sistem makna dan nilai.

Namun, meskipun metode *Verstehen* menawarkan kedalaman analisis terhadap makna subjektif, pendekatan ini tidak lepas dari kritik seriussebagai berikut:

Pertama, keterbatasan objektivitas. Fokus berlebihan pada makna subjektif membuka ruang bagi relativisme interpretatif. Karena makna bisa bervariasi antar individu dan kelompok, sulit untuk mencapai konsistensi atau verifikasi ilmiah dalam analisis. Interpretasi bisa sangat bergantung pada perspektif peneliti, sehingga mengaburkan batas antara pemahaman ilmiah dan subjektivitas penafsiran.[94]

Kedua, pengabaian struktur kekuasaan. Weber cenderung mengabaikan bagaimana struktur sosial makro, seperti kelas sosial, negara, dan dominasi ideologis, membentuk horizon makna individu. Pendekatan *Verstehen* berisiko mengisolasi tindakan individu dari konteks struktural yang menekan atau memfasilitasi pilihan mereka.[95]

---

[93] Sebagaimana pembacaan tesis Weber oleh Gorski yang menunjukkan bagaimana nilai keagamaan (khususnya disiplin Calvinis) bekerja sebagai kerangka makna yang membentuk tindakan rasional. Philip S. Gorski, "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 99, no. 2, Tahun 1993, hal. 265–316.

[94] Sharlin menelusuri asal-usul "nilai-bebas" Weber dan memperlihatkan tegangan antara klaim objektivitas dan keterikatan historis penafsir—landasan bagi kritik soal relativisme interpretatif. Allan N. Sharlin, "Max Weber and the Origins of the Idea of Value-Free Social Science," dalam *European Journal of Sociology*, vol. 15, no. 2, Tahun 1974, hal. 337–353.

[95] Sebagaimana Lukes menambahkan dimensi kekuasaan laten (tiga dimensi kuasa) yang kerap luput dalam pembacaan makna individual, sehingga membuka analisis terhadap dominasi ideologis. Steven Lukes, *Power: A Radical View*, Edisi Kedua. London: Palgrave, Tahun 2005, hal. 25–49.

Senada dengan konsep "troubles" vs "issues" oleh Mills yang menekankan keterikatan pengalaman individual dengan struktur makro (kelas, negara, ideologi), sehingga mengoreksi kecenderungan *verstehen* yang mengisolasi tindakan dari konteks struktural. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press, Tahun 1959, hal. 3–10.

Ketiga, kelemahan dalam generalisasi. Karena fokus pada pemahaman konteks spesifik dan makna individual, pendekatan Weberian kesulitan menghasilkan teori sosial yang bersifat universal. Ini menjadi tantangan metodologis dalam membangun sosiologi sebagai ilmu yang mampu menawarkan prediksi dan generalisasi teoretis.[96]

Keempat, ketidakcukupan dalam menjelaskan perubahan sosial makro. Penjelasan Weber tentang transformasi sosial sering kali terlalu bertumpu pada perubahan sistem nilai individu atau kelompok, tanpa cukup mempertimbangkan dinamika material, politik, dan konflik struktural yang kerap menjadi pendorong utama perubahan sosial.[97]

Dalam konteks kritik filosofis, pendekatan Weber menghadapi persoalan epistemologis tentang bagaimana makna subjektif dapat diakses secara andal oleh peneliti. Hermeneutika modern, khususnya melalui kritik Gadamerian, menunjukkan bahwa pemahaman selalu terikat pada "horizon" historis-eksistensial si penafsir. Dengan demikian, interpretasi atas tindakan sosial tidak pernah bebas nilai dan tidak dapat mencapai objektivitas penuh.

Dalam disertasi ini, pendekatan *Verstehen* Weber dikritik sebagai upaya penting namun tidak memadai untuk memahami realitas sosial. Kehadiran agensi manusia memang penting, tetapi agensi itu tidak berdiri dalam kehampaan; ia terbentuk, dibatasi, dan diarahkan oleh struktur sosial, sejarah dominasi, dan relasi kekuasaan. Dengan hanya menekankan makna subjektif, pendekatan Weberian berisiko mengaburkan ketegangan kritis antara kebebasan individu dan kekuatan struktural.

Dalam perspektif tafsir filosofis Islam, sebagaimana dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari, tindakan manusia tidak hanya dipahami dalam kerangka makna subjektif duniawi, tetapi juga dalam horizon nilai transendental. Tindakan sosial sejati adalah tindakan yang terarah pada kebenaran, keadilan, dan kesempurnaan transendental. Dalam perspektif ini, pendekatan *Verstehen* Weber menjadi terbatas karena mengabaikan

---

[96] Kiser dan Hechter mengkritik partikularisme interpretatif dan menekankan perlunya kerangka teoretis umum agar sosiologi mampu menghasilkan generalisasi yang sahih. Edgar Kiser dan Michael Hechter, "The Role of General Theory in Comparative-Historical Sociology," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 97, no. 1, Tahun 1991, hal. 1–30.

[97] Skocpol menegaskan bahwa transformasi makro didorong krisis negara dan konfigurasi kelas—dimensi material-politik yang tidak cukup dijelaskan oleh perubahan nilai individu kelompok semata.Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press, Tahun 1979, hal. 14–24.

dimensi etis dan transendental yang membimbing orientasi tindakan manusia.

Maka, untuk memahami perubahan sosial dan tindakan manusia secara utuh, diperlukan pendekatan integratif yang menggabungkan analisis terhadap makna subjektif, struktur objektif, serta horizon nilai transendental. Hermeneutika filosofis menawarkan jalan untuk mengatasi keterbatasan pendekatan Weber, dengan menempatkan tindakan sosial dalam dialog dinamis antara struktur, agensi, makna, dan nilai ilahiah. Dengan demikian, metode *Verstehen* dan pendekatan kualitatif Weber tetap penting sebagai kritik terhadap positivisme, tetapi tidak cukup untuk membangun pemahaman sosiologis yang utuh, kritis, dan transformatif tentang realitas sosial.

Perbandingan Metodologi Penelitian Sosiologi yang dikembangkan oleh Durkheim dan Weber dapat dilihat secara lebih ringkas melalui tabel berikut:

Tabel II. 3 Perbandingan Metodologi Penelitian Sosiologi antara Durkheim dan Weber

Aspek	Durkheim	Weber
Pendekatan Umum	Positivistik	Interpretatif
Metode Utama	Kuantitatif	Kualitatif
Fokus Analisis	Fakta sosial sebagai objek yang dapat diukur secara objektif	Makna tindakan sosial dari perspektif pelaku
Tujuan Penelitian	Mencari hukum-hukum sosial universal	Memahami motif subjektif individu dalam konteks sosial
Logika Penelitian	Induktif-statistik	Deduktif-verstehen
Peran Peneliti	Netral, mengamati dari luar sistem sosial	Terlibat secara reflektif dalam memahami makna tindakan
Contoh Aplikasi	Studi tentang bunuh diri sebagai fenomena sosial objektif	Studi tentang etika Protestan dan semangat kapitalisme
Kritik Umum	Mengabaikan makna dan intensi pelaku sosial	Sulit digeneralisasi, sangat kontekstual

F. Logika Argumentasi Agama

1. Durkheim: Agama sebagai Kohasi Sosial

Dalam karya klasiknya *The Elementary Forms of Religious Life*, Émile Durkheim mengembangkan teori agama yang merepresentasikan salah satu manifestasi paling eksplisit dari pendekatan positivistiknya terhadap fenomena sosial. Bagi Durkheim, agama bukan sekadar ekspresi kepercayaan transendental individu, melainkan fenomena sosial kolektif yang mengikat individu dalam jaringan solidaritas. Dengan demikian, agama, dalam kerangka Durkheimian, merupakan salah satu bentuk fakta sosial yang paling kuat dan efektif dalam mempertahankan keteraturan dan kohesi masyarakat.

Durkheim memulai analisisnya dengan menegaskan bahwa agama harus dipahami sebagai "sistem solidaritas kolektif". Ia mendefinisikan agama sebagai *"a unified system of beliefs and practices relative to sacred things... which unite into one single moral community called a Church all those who adhere to them*."[98] Dengan definisi ini, fokus utamanya adalah pada fungsi sosial agama: membangun, memperkuat, dan mempertahankan integrasi sosial.

Dalam studi etnografinya terhadap suku Aborigin Australia, Durkheim menunjukkan bagaimana totemisme - bentuk agama primitif - berfungsi sebagai representasi kolektif dari masyarakat itu sendiri. Totem, yang disakralkan, bukan sekadar simbol keagamaan, melainkan lambang kolektif masyarakat. Ketika individu menyembah totem, sesungguhnya mereka sedang menyembah masyarakat yang menghidupi dan menopang mereka. Oleh karena itu, bagi Durkheim, esensi agama bukanlah keyakinan tentang dunia supranatural, melainkan refleksi dan perayaan terhadap kekuatan kolektif yang mewujud dalam struktur sosial.[99]

Dalam kerangka Durkheim ini, agama bertindak sebagai:

a. Sumber norma moral yang mengarahkan perilaku individu dalam masyarakat.[100]

---

[98] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, diterjemahkan oleh Joseph Ward Swain, dari judul asli *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, New York: Free Press, 1995. hal. 44.

[99] "If [the totem animal] is at once the symbol of the god and of the society, is that not because the god and the society are only one?". Lihat Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, ... hal. 45.

[100] "A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things... which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them." Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, ….hal. 47.

b. Sarana untuk memperkuat solidaritas melalui ritual kolektif yang memperbarui komitmen sosial.[101]
c. Instrumen untuk memperjelas dan memperkuat batasan sosial, membedakan yang suci dan yang profan.[102]

Durkheim menekankan bahwa agama menyediakan narasi legitimasi bagi tatanan sosial. Melalui simbol-simbol suci, mitos, dan ritus, nilai-nilai kolektif masyarakat diinternalisasi dan diabadikan dalam kesadaran individu.[103] Ini menciptakan kesatuan moral yang penting untuk stabilitas sosial.

Namun, pendekatan Durkheim terhadap agama tidak lepas dari kritik serius, terutama jika dianalisis dalam kerangka filosofis dan hermeneutika transendental.

Pertama, reduksi agama menjadi fenomena sosial mengabaikan dimensi teologis dan transendental agama itu sendiri.[104] Dengan menafsirkan agama semata-mata sebagai fungsi kohesi sosial, Durkheim mereduksi pengalaman transendental manusia ke dalam kerangka fungsionalisme sosiologis. Ini mengabaikan klaim kebenaran agama yang melebihi dunia sosial.

Kedua, abstraksi atas makna transendental. Dalam pandangan Durkheim, tidak ada pembedaan antara keyakinan yang "benar" dan "salah" secara metafisik; semua agama dipandang setara sebagai mekanisme sosial. Ini menunjukkan positivisme epistemologis Durkheim yang menolak nilai kebenaran transendental di luar fakta sosial yang dapat diamati.[105]

Ketiga, keterbatasan dalam memahami perubahan agama. Fokus Durkheim pada fungsi kohesi membuatnya kurang sensitif terhadap peran agama sebagai kekuatan perubahan sosial radikal. Agama-agama profetik,

---

[101] "It is not society that is the cause of the religious sentiment, but religion that is the cause of society." Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, … hal. 429.

[102] "The division of the world into two domains, one containing all that is sacred, the other all that is profane, is the distinctive trait of religious thought." Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, … hal. 52.

[103] Pickering menjelaskan fungsi agama sebagai pemelihara kohesi dan internalisasi nilai melalui simbol dan ritus. W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. Cambridge: James Clarke & Co., 2009, hal. 307–313.

[104] Berger mengupas agama sebagai penjamin *nomos* yang melampaui fungsi sosial teknis; ini menunjukkan adanya klaim kebenaran yang lebih dari sekadar "kohesi". Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, Tahun 1967, hal. 25–33.

[105] Berger mendukung pembedaan antara klaim kebenaran transendental dan fungsionalisasi kebenaran dalam kerangka sosial. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*…, hal. 33–40.

seperti yang dianalisis Weber, sering menjadi sumber revolusi nilai yang menantang struktur sosial yang ada, bukan sekadar mereproduksi kohesi.[106]

Keempat, masalah homogenitas dan eksklusi. Dengan menekankan fungsi kohesi, Durkheim cenderung mengabaikan bahwa agama juga dapat menjadi sumber eksklusivitas, konflik, dan fragmentasi dalam masyarakat plural. Narasi kohesi homogen yang ia bangun kurang memperhatikan dinamika perbedaan, resistensi, dan dialektika nilai dalam kehidupan beragama. [107]

Dalam praktik penelitian, model Durkheimian tentang agama tercermin dalam berbagai studi yang mengukur korelasi antara partisipasi ritual keagamaan dan tingkat kohesi sosial. Misalnya, penelitian kuantitatif tentang hubungan antara frekuensi kehadiran di tempat ibadah dengan tingkat kepercayaan sosial antarwarga sering kali menggunakan pendekatan fungsionalistik ini. Meskipun menghasilkan data statistik yang berguna, penelitian seperti ini sering dikritik karena mengabaikan kompleksitas makna subjektif keagamaan individu.

Fenomena agama di masyarakat kontemporer menunjukkan kompleksitas yang jauh melampaui model kohesi sosial Durkheim.[108] Gerakan keagamaan baru, transendentalitas individualistik, dan politisasi agama menantang asumsi bahwa agama semata-mata berfungsi untuk mempertahankan keteraturan sosial. Banyak ekspresi keagamaan justru lahir dari ketidakpuasan terhadap tatanan sosial yang ada.

Dalam kerangka tafsir filosofis Islam, sebagaimana dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari, agama tidak dipahami hanya sebagai mekanisme kohesi sosial, tetapi sebagai kekuatan pembebasan transendental dan sosial. Agama menuntut perubahan nilai, perbaikan moral, dan transformasi struktur ketidakadilan. Dengan demikian, agama tidak hanya mereproduksi tatanan sosial, tetapi juga berpotensi

---

[106] Bellah menambah sudut pandang evolusi religius yang membuka ruang perubahan struktural, bukan sekadar reproduksi tatanan. Robert N. Bellah, "Religious Evolution," dalam *American Sociological Review*, vol. 29, no. 3, Tahun 1964, hal. 368–372.

[107] Juergensmeyer menunjukkan bahwa agama juga dapat memicu konflik, sehingga narasi "kohesi homogen" perlu dikritisi. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Edisi Ketiga . Berkeley: University of California Press, Tahun 2003, hal. 3–12.

Brubaker juga memperlihatkan keterikatan agama dengan politik identitas dan potensi eksklusivitas. Rogers Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches," dalam *Nations and Nationalism*, vol. 18, no. 1, Tahun 2012, hal. 2–7.

[108] Barker menunjukkan gerakan keagamaan baru sebagai koreksi terhadap asumsi bahwa "agama sama dengan stabilitas sosial". Eileen Barker, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell, Tahun 1984, hal. 1–15.

mendekonstruksi struktur yang tidak adil demi mewujudkan keadilan ilahiah.

Dalam perspektif hermeneutika filosofis, pemahaman atas agama menuntut dialog antara teks keagamaan, tradisi sosial, dan horizon pengalaman historis. Ritual keagamaan bukan hanya mekanisme sosial, tetapi ekspresi pencarian makna eksistensial manusia terhadap yang transenden.

Oleh karena itu, dalam konteks disertasi ini, teori Durkheim tentang agama sebagai fakta sosial untuk kohesi perlu dikritik sebagai pandangan yang reduksionistik. Sosiologi agama harus bergerak melampaui pendekatan fungsionalistik dan membuka ruang bagi analisis kritis tentang peran agama sebagai kekuatan normatif dan transformasional.

Kesimpulannya, pemikiran Durkheim tentang agama memberikan kontribusi penting dalam memahami fungsi sosial keyakinan dan ritual. Namun, dengan mengabaikan dimensi transendental, eskatologis, dan perubahan normatif dalam agama, pendekatannya tidak cukup untuk menangkap keseluruhan realitas keagamaan manusia. Kritik filosofis ini membuka jalan bagi pengembangan paradigma sosiologi agama yang lebih holistik, integratif, dan transformatif, sebagaimana diupayakan dalam disertasi ini.

2. Weber: Agama sebagai Perubahan Sosial

Max Weber menawarkan analisis yang sangat berbeda tentang peran agama dibandingkan dengan Émile Durkheim. Jika Durkheim menekankan fungsi agama dalam mempertahankan kohesi sosial, Weber justru menunjukkan bagaimana agama bisa menjadi kekuatan transformatif yang mendorong perubahan sosial, khususnya dalam kemunculan kapitalisme modern[109].

Weber berangkat dari pertanyaan historis: mengapa kapitalisme berkembang lebih pesat di Barat, terutama di negara-negara Protestan, dibandingkan dengan peradaban lain?[110] Ia menolak penjelasan materialistik yang hanya mengandalkan faktor ekonomi,[111] dan sebaliknya

[109] "A widely held view is, in fact, that the capitalistic spirit, in the sense of the pursuit of profit, is the result of certain religious influences." Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 13–14.

[110] "The question we are interested in is: why did the capitalist spirit develop in the West, and not elsewhere?" Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 35–36.

[111] "It is not my aim to substitute for a one-sided materialistic an equally one-sided spiritualistic causal interpretation of culture and history." Lihat Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 39–40.

menunjukkan pentingnya dimensi kultural, khususnya nilai-nilai keagamaan, dalam membentuk ethos kerja dan orientasi terhadap dunia.[112]

Weber menganalisis sekaligus mengidentifikasi bahwa ajaran Calvinisme tentang predestinasi, yang mengajarkan bahwa keselamatan atau kutukan manusia telah ditentukan sejak awal, menghasilkan kecemasan eksistensial dalam diri individu. Untuk mengatasi kecemasan ini, penganut Calvinisme berusaha mencari tanda-tanda "terpilih" melalui kesuksesan duniawi, terutama melalui kerja keras, penghematan, dan akumulasi modal. Inilah, menurut Weber, yang secara tidak langsung melahirkan "semangat kapitalisme".[113]

"*The spirit of capitalism*," dalam istilah Weber, bukan sekadar kegiatan mencari keuntungan, melainkan etos kerja rasional, disiplin, dan berorientasi masa depan, yang berbeda dari motivasi tradisional untuk mencari nafkah sekadar memenuhi kebutuhan hidup.

Ciri-ciri utama semangat kapitalisme yang dibentuk oleh etika Protestan meliputi:

a. Asketisme duniawi: Pengendalian diri, hidup sederhana, dan kerja keras di dunia sekuler sebagai ekspresi iman.[114]
b. Rasionalisasi tindakan ekonomi: Pendekatan sistematis terhadap produksi, investasi, dan perhitungan laba.[115]
c. Internalisasi nilai kerja sebagai panggilan ilahi (*Beruf*).[116]

---

[112] "The religious valuation of restless, continuous, systematic work in a worldly calling, as the highest means to asceticism and at the same time the surest and most evident proof of rebirth and genuine faith." Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 53–54.

[113]"The doctrine of predestination... gave rise to the need for signs of election. The Calvinist... was driven to seek assurance of his state of grace in the conduct of his life. The result was a systematic method of rational conduct, which served as a sign of election." Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 60.

[114] Weber menjelaskan bahwa etika Protestan, khususnya Calvinisme, mendorong kehidupan asketik di dunia sekuler sebagai ekspresi iman. Asketisme ini menekankan pengendalian diri, hidup sederhana, dan kerja keras. "The emphasis on the ascetic importance of a fixed calling provided an ethical justification of the modern specialized division of labour." Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal.180.

[115] Weber menjelaskan bagaimana etika Protestan mendorong pendekatan sistematis terhadap kegiatan ekonomi, termasuk produksi, investasi, dan perhitungan laba."The Puritan wanted to work in a calling; we are forced to do so. For when asceticism was carried out of monastic cells into everyday life... it did its part in building the tremendous cosmos of the modern economic order." Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal.123.

[116] Konsep *Beruf* atau panggilan ilahi menjadi pusat dalam etika kerja Protestan, di mana pekerjaan sekuler dianggap sebagai bentuk pelayanan kepada Tuhan. "The idea of the calling (Beruf) was born, a life-task given by God." Lihat Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, ….hal. 79.

Dengan demikian, bagi Weber, agama bukan hanya mempertahankan struktur sosial yang ada, tetapi bisa menjadi motor perubahan besar dalam sistem ekonomi, politik, dan budaya.

Namun, pendekatan Weber tentang hubungan agama dan perubahan sosial tidak lepas dari kritik serius.

Pertama, keterbatasan generalisasi historis. Banyak kritikus menunjukkan bahwa kapitalisme juga berkembang di wilayah non-Protestan, bahkan di masyarakat yang memiliki tradisi budaya dan keagamaan yang sangat berbeda. Ini menimbulkan pertanyaan tentang validitas universal tesis Weber.

Kedua, reduksi nilai agama menjadi faktor instrumental. Dengan menekankan fungsi agama dalam mendukung rasionalisasi ekonomi, Weber dituduh mereduksi dimensi transendental agama menjadi sekadar alat perubahan duniawi.

Ketiga, ketidakseimbangan antara struktur dan agensi. Weber terlalu menekankan peran nilai subjektif tanpa cukup mempertimbangkan konteks struktural yang memungkinkan kapitalisme berkembang, seperti perubahan teknologi, kolonialisme, dan dinamika politik global.

Keempat, masalah sekularisasi nilai. Ironisnya, dalam tesis Weber, nilai-nilai asketis religius yang semula memiliki orientasi transendental justru berkontribusi pada dunia sekuler yang akhirnya adalah bentuk pengabaian terhadap akar keagamaan nilai tersebut. Rasionalitas instrumental mengambil alih, meninggalkan "kandang besi" modernitas yang menjerat individu dalam sistem ekonomi tanpa tujuan etis transenden.

Dalam praktik penelitian sosiologis, model Weberian tentang agama sebagai motor perubahan sosial banyak digunakan untuk menganalisis transformasi sosial di berbagai konteks. Studi tentang hubungan antara reformasi keagamaan dan perubahan sosial-politik di Asia Tenggara[117], misalnya, menggunakan pendekatan Weberian untuk menunjukkan bagaimana revitalisasi nilai keagamaan mempengaruhi demokratisasi dan perubahan ekonomi.

Namun, pendekatan ini tetap dikritik karena cenderung mengabaikan bagaimana agama juga sering kali berfungsi mempertahankan *status quo*, atau bahkan menghalangi perubahan sosial, tergantung pada interpretasi dan struktur kekuasaan di dalam masyarakat.

---

[117] Cornelio membahas bagaimana pendekatan Weber digunakan untuk menganalisis peran agama dalam transformasi sosial-politik di Asia Tenggara, termasuk pengaruh reformasi keagamaan terhadap proses demokratisasi dan perubahan ekonomi. Lihat Jayeel Cornelio, "Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia," dalam *Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia*, Geneva: Globethics.net, 2019, hal.15–32, dalam https://repository.globethics.net/bitstream/handle/20.500.12424/166523/GE_Focus_33_Religion_Social_Transformation.pdf, diakses 24 Juni 2023.

Dalam kerangka tafsir filosofis Islam sebagaimana dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari, agama tidak dipahami hanya sebagai pendorong perubahan duniawi, tetapi sebagai panduan untuk perubahan moral dan transendental menuju keadilan sosial yang hakiki. Agama dalam perspektif ini tidak boleh direduksi menjadi sekadar penggerak perubahan ekonomi atau politik, melainkan harus ditempatkan dalam horizon transendental sebagai sarana untuk mencapai tujuan ilahiah. Tidak semua perubahan yang berakar dari nilai keagamaan bersifat progresif secara moral; ada kebutuhan untuk menilai arah perubahan berdasarkan prinsip keadilan, kesetaraan, dan kebenaran transenden.

Dengan demikian, dalam konteks disertasi ini, analisis Weber tentang agama sebagai motor perubahan sosial memberikan kontribusi penting dalam memperkaya pemahaman tentang dinamika hubungan antara nilai dan struktur. Namun, perlu kritik filosofis bahwa pendekatan Weberian tetap terjebak dalam horizon duniawi-modern, tanpa membuka ruang untuk horizon nilai transendental yang lebih tinggi.

Kesimpulannya, pemikiran Weber tentang agama sebagai motor perubahan sosial mengungkap dimensi dinamis dari fenomena keagamaan yang sering kali luput dalam pendekatan fungsionalistik seperti Durkheim. Namun, reduksi agama ke dalam kerangka rasionalisasi duniawi menunjukkan keterbatasan epistemologis yang perlu dikritisi. Dengan membaca fenomena agama dalam horizon hermeneutik transendental, disertasi ini mengusulkan paradigma baru dalam memahami peran agama dalam perubahan sosial: tidak hanya sebagai faktor duniawi, tetapi sebagai panggilan menuju transformasi moral, transendental, dan sosial yang lebih mendalam.

Perbandingan logika argumentasi agama antara Durkheim dan Weber dapat dipahami secara ringkas melalui tabel berikut:

Tabel II. 4 Perbandingan Logika Argumentasi Agama antara Durkheim dan Weber

Aspek	Durkheim	Weber
Fungsi Utama Agama	Menjaga integrasi dan kohesi sosial	Mendorong transformasi nilai dan perubahan sosial
Akar Argumen	Agama sebagai proyeksi kolektif masyarakat terhadap sakralitas	Agama sebagai sumber etika duniawi dan semangat kapitalisme
Pendekatan Analisis	Struktural-fungsional: agama sebagai mekanisme keteraturan sosial	Verstehen: memahami makna agama dari tindakan pemeluknya

Contoh Studi	Totemisme dalam masyarakat Aborigin sebagai simbol kohesi	Etika Protestan sebagai pemicu rasionalisasi ekonomi Barat
Logika Teoritis	Agama merefleksikan kebutuhan kolektif atas stabilitas sosial	Agama menyalurkan nilai-nilai etis yang menggerakkan perubahan
Orientasi	Konservatif: mempertahankan tatanan	Progresif: mengarahkan tatanan baru
Konsekuensi terhadap Sosial	Memperkuat kesatuan dan moralitas bersama	Mengarahkan aksi sosial dan rasionalisasi dalam konteks sejarah

G. Implikasi Polarisasi Durkheim dan Weber

1. Polarisasi Epistemologi, Institusi dan Kekuasaan Keilmuan

Polarisasi dalam ilmu sosiologi antara pendekatan Durkheimian dan Weberian terbentuk dari kombinasi struktur epistemologis, institusional, dan kekuasaan akademik yang membentuk arah perkembangan disiplin ini. Tiga akar yang memperkuat polarisasi tersebut meliputi perbedaan horizon epistemologis, institusionalisasi pendekatan tertentu dalam dunia akademik, serta mekanisme reproduksi kekuasaan dalam produksi pengetahuan sosial. Tiga bentuk polarisasi ini adalah implikasi dari perbedaan paradigma Durkheimian dan Weberian.

Dalam dimensi epistemologis, paradigma Durkheim berpijak pada positivisme. Pengetahuan sosial dianggap valid jika dihasilkan melalui metode ilmiah yang objektif, kuantitatif, dan bersifat kausalistik. Realitas sosial diperlakukan seperti entitas dalam ilmu alam, dapat diamati dan diukur[118]. Sebaliknya, pendekatan Weberian mengembangkan horizon interpretatif. Makna tindakan sosial menjadi pusat perhatian, dan pengetahuan diperoleh melalui pemahaman mendalam terhadap intensi subjektif pelaku dalam konteks sosial yang dinamis. Konsekuensi dari perbedaan epistemologis tersebut termanifestasi dalam polarisasi metodologis. Pendekatan kuantitatif berkembang di institusi akademik yang menekankan sains terapan dan kebijakan berbasis data. Di sisi lain, pendekatan kualitatif berpusat di lingkungan akademik yang memberi ruang pada eksplorasi makna, simbol, dan interpretasi. Institusi pendidikan tinggi dan badan riset turut memainkan peran dalam mengukuhkan polarisasi tersebut.

[118] Senada dengan yang diungkap Flyvbjerg di bab Pembahasan "The Science Wars: a way out" menjelaskan adanya implikasi terhadap tradisi akademik dalam sebuah kampus akibat adanya perbedaan epistemologis sosiologi. lihat dalam bukunya Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, hal. 1–6.

Sejarah mencatat bahwa Prancis, melalui Émile Durkheim di Universitas Bordeaux, merupakan pelopor institusionalisasi sosiologi dengan membentuk departemen sosiologi pertama di Eropa pada tahun 1895.[119] Penekanan pada objektivitas dan norma kolektif mendominasi kurikulum dan arah riset. Sementara itu, Jerman melalui Max Weber mengembangkan pendekatan *verstehen* di Universitas Heidelberg dan Universitas Munich, yang menekankan pemahaman subjektif dan aksi sosial. Pola kurikulum di kedua negara menampilkan orientasi filsafat sosiologi yang berbeda.

Faktor ideologis turut menguatkan institusionalisasi ini. Negara dan lembaga donor lebih sering mengarahkan dukungan kepada riset-riset yang menghasilkan data terukur dan kebijakan yang dapat diadministrasikan. Paradigma positivistik dianggap lebih kompatibel dengan tujuan efisiensi dan stabilitas sosial. Dalam konteks ini, pemilihan pendekatan tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga politis dan ideologis.

Struktur kekuasaan dalam ilmu pengetahuan sosial juga menghasilkan mekanisme reproduksi yang memperkuat dominasi paradigma tertentu[120]. Kurikulum pendidikan sosiologi lebih sering

---

[119] Perkembangan kurikulum sosiologi di Prancis dan Jerman pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20 memperlihatkan perbedaan signifikan dalam pendekatan epistemologis maupun institusional. Di Prancis, perkembangan ini dimulai ketika Émile Durkheim mengajar di Universitas Bordeaux pada tahun 1887, di mana ia pertama kali memperkenalkan sosiologi sebagai disiplin akademik dengan menegaskan pentingnya fakta sosial sebagai objek kajian yang harus diteliti secara objektif dan terlepas dari subjektivitas individu. Pada tahun 1895, Durkheim berhasil mendirikan departemen sosiologi pertama di Eropa di universitas yang sama, yang sekaligus menandai formalnya institusionalisasi sosiologi di Prancis. Perkembangan ini semakin kuat ketika Durkheim mendirikan jurnal L'Année Sociologique pada tahun 1898, yang menjadi wadah utama bagi diskusi ilmiah, publikasi, serta penyebaran metode sosiologisnya, sekaligus melahirkan tradisi yang dikenal sebagai "Sekolah Durkheimian". Kemudian, pada periode 1904 hingga 1905, Durkheim menyampaikan kuliah tentang evolusi pendidikan di Prancis, yang kemudian diterbitkan secara anumerta pada 1938 sebagai *L'Évolution pédagogique en France*, sebuah karya yang menjelaskan transformasi sistem pendidikan Prancis serta relasinya dengan perubahan sosial.

Sementara itu di Jerman, perkembangan sosiologi berpusat pada pendekatan interpretatif yang dipelopori oleh Max Weber. Weber mulai aktif dalam kegiatan akademik di Universitas Heidelberg pada 1890-an, di mana ia memperkenalkan pendekatan sosiologi yang berfokus pada pemahaman terhadap tindakan sosial berdasarkan interpretasi makna subjektif pelaku. Pendekatan ini berbeda secara signifikan dengan pendekatan positivistik Durkheim yang berkembang di Prancis. Institusionalisasi sosiologi di Jerman semakin kokoh ketika Weber mendirikan departemen sosiologi di Universitas Ludwig Maximilian Munich pada tahun 1919. Pendirian departemen ini menandai pengakuan resmi terhadap pendekatan interpretatif dalam sosiologi Jerman dan memperjelas perbedaan arah epistemologis antara tradisi sosiologi di Prancis dan Jerman.

[120]Senada dengan yang diungkap Bourdieu menganalisis struktur sosial dan kekuasaan di lingkungan akademi k Prancis, mengeksplorasi bagaimana posisi sosial dan modal budaya memengaruhi produksi dan legitimasi pengetahuan ilmiah.

mencetak lulusan yang terbiasa dengan teknik statistik dan survei dibanding wawancara atau observasi kualitatif. Jurnal ilmiah dan lembaga pemberi dana pun cenderung memberi ruang bagi metodologi dominan, yang mempersempit kemungkinan munculnya pendekatan tandingan.

Kondisi tersebut membentuk sosiologi sebagai medan kontestasi epistemik. Dominasi satu pendekatan bukan semata-mata karena superioritas teoritis, melainkan karena kekuatan simbolik dan institusional yang memproduksi ulang struktur keilmuan. Polarisasi antara Durkheim dan Weber tidak terjadi secara alamiah, melainkan hasil dari kerja sistemik institusi, ideologi, dan kebijakan ilmu.

Tabel II. 5. Polarisasi Epistemologi, Institusi, dan Kekuasaan Keilmuan

Aspek	Durkheim	Weber
Epistemologi	Positivistik-empiris, menekankan keteraturan dan objektivitas sosial	Verstehen (interpretatif), menekankan makna subjektif dan intensionalitas
Posisi terhadap Institusi	Institusi sebagai fakta sosial yang objektif dan mendahului individu	Institusi sebagai hasil historis dari tindakan bermakna individu
Basis Kekuasaan Ilmu	Ilmu sosial sebagai reproduksi stabilitas sosial dan kontrol normatif	Ilmu sosial sebagai alat untuk memahami motif tindakan dan struktur nilai
Relasi Ilmu dan Nilai	Memisahkan nilai dari analisis ilmiah demi objektivitas	Mengakui bahwa nilai berperan dalam seleksi topik dan orientasi ilmuwan
Peran Sosiolog	Sebagai pengamat obyektif atas tatanan sosial	Sebagai penafsir makna dan motivasi sosial dari perspektif pelaku

Bourdieu mengembangkan konsep-konsep seperti habitus, field, dan capital untuk menjelaskan bagaimana individu dan institusi berinteraksi dalam ruang sosial tertentu. Ia berpendapat bahwa universitas bukanlah ruang netral, melainkan medan pertarungan di mana berbagai bentuk modal—ekonomi, budaya, sosial, dan simbolik—diperebutkan dan diwariskan. Dalam Homo Academicus, Bourdieu menunjukkan bahwa struktur akademik cenderung mereproduksi ketimpangan sosial dengan memberikan keuntungan kepada mereka yang memiliki modal budaya dan sosial yang lebih besar. Ia juga menerangkanbagaimana krisis Mei 1968 di Prancis membuka ruang untuk mempertanyakan dan merombak struktur kekuasaan yang ada dalam dunia akademik. Lihat Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, diterjemahkan oleh Peter Collier, dari judul *Homo academicus*, Stanford, California: Stanford University Press, 1988, hal. 49–79.

Paparan ini dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa polarisasi sosiologi tidak dapat dilepaskan dari konteks historis dan struktur kekuasaan ilmu pengetahuan. Penjabaran filosofis yang lebih mendalam terkait konsekuensi epistemologis dan ontologis masing-masing pendekatan akan dibahas dalam Bab IV. Dengan kerangka ini, wacana sosiologi diharapkan dapat bergerak menuju konstruksi ilmu sosial yang lebih holistik, reflektif, dan kritis terhadap kekuasaan metodologis *status quo* yang tersembunyi.

2. Konvergensi Sosiologi Durkheim dan Weber

Kedua pendekatan ini tampaknya berlawanan bagi sebagian ilmuwan. Bagi beberapa ilmuwan lain, kedua pendekatan ini dianggap saling melengkapi dalam banyak hal. Sebagian para ilmuwan ini mengkonvergensi/ menggabungkan/mengintegrasi dua pendekatan itu. Dimana pendekatan Durkheim membantu memahami bagaimana struktur sosial dan norma kolektif membentuk perilaku individu dan menciptakan keteraturan dalam masyarakat. Sementara itu, pendekatan Weber memberikan wawasan tentang bagaimana individu, melalui tindakan rasional dan bermakna mereka, berkontribusi pada dinamika dan perubahan sosial. Kombinasi dari kedua perspektif ini memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang bagaimana perilaku manusia dan fenomena sosial terbentuk dan berinteraksi.[121]

a. Integrasi Paradigma Pemikiran Durkheim dan Weber

Bagi sebagian sosiolog, upaya untuk menyeimbangkan pendekatan deterministik dan agensi individu dalam sosiologi merupakan hal yang kompleks. Pendekatan deterministik, seperti yang dipromosikan oleh Emile Durkheim, menekankan pengaruh kuat dari struktur sosial dan fakta sosial dalam membentuk perilaku individu. Di sisi lain, pendekatan yang menekankan agensi individu, seperti yang dipromosikan oleh Max Weber, menunjukkan agensi individu dan makna subjektif yang mereka berikan pada tindakan mereka. Keduanya menawarkan wawasan yang berbeda dalam memahami fenomena dan dinamika sosial. Menyeimbangkan kedua pendekatan ini dianggap dapat menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang fenomena sosial.

---

[121]Berbagai pengajuan kedua kombinasi pendekatan ini seperti oleh Vincenzo Corsi, "Durkheim and Weber: Sociological Theory and Social Research," dalam *Recent Trends in Social Systems: Quantitative Theories and Quantitative Models*, Antonio Maturo *et al.* (ed.), vol. 66, Cham: Springer International Publishing, 2020, hal. 441–447.; Vivek Kumar Singh *et al*., "The Journal Coverage of Web of Science, Scopus and Dimensions: A Comparative Analysis," dalam *Scientometrics*, vol. 126, no. 6, Tahun 2021, hal. 5113–5142.; Robert Launay, "Defining Religion: Durkheim and Weber Compared," dalam *Religions*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2022, hal. 89.

Pendekatan lain untuk menyeimbangkan determinisme dan agensi individu adalah dengan menggunakan teori praktik, yang menekankan pentingnya praktik sehari-hari dan konteks sosial dalam membentuk perilaku individu. Teori praktik, seperti yang dikembangkan oleh Pierre Bourdieu, menggabungkan elemen deterministik dengan pengakuan terhadap agensi individu. Bourdieu memperkenalkan konsep *habitus*[122], yang menggambarkan disposisi yang dibentuk oleh pengalaman sosial dan struktur sosial tetapi juga memungkinkan individu untuk bertindak dan beradaptasi dalam berbagai situasi. Dengan demikian, teori praktik memungkinkan analisis yang mencakup pengaruh struktur sosial sekaligus memberikan ruang bagi tindakan individu.

Upaya konvergensi juga terlihat dalam teori agen-struktur yang dikembangkan oleh Anthony Giddens. Giddens berargumen bahwa struktur sosial dan agensi individu saling berinteraksi dalam proses yang disebut sebagai dualitas struktur (*duality of structure*).[123] Menurut Giddens, struktur sosial tidak hanya membatasi tetapi juga memfasilitasi tindakan individu, sementara tindakan individu, pada gilirannya, mereproduksi dan mengubah struktur sosial. Salah satu cara-cara yang diadopsi untuk menyeimbangkan pendekatan deterministik dan agensi individu adalah melalui teori strukturalisme ganda, yang berusaha mengintegrasikan analisis struktur sosial dengan studi tentang agensi individu. Teori ini menyatakan bahwa struktur sosial memiliki kekuatan memaksa yang membentuk perilaku individu, namun juga menekankan bahwa individu memiliki kemampuan

---

[122] Konsep habitus sebagai disposisi internal yang terbentuk melalui pengalaman sosial dan berperan dalam membentuk tindakan individu dapat ditemukan secara mendalam dalam Bab 2, berjudul "Structures and the Habitus". Dalam bab ini, Bourdieu menjelaskan bahwa *habitus* merupakan struktur internal yang terbentuk dari pengalaman sosial dan sejarah individu, yang kemudian memengaruhi cara individu berperilaku dan berinteraksi dalam masyarakat. Konsep ini menekankan bahwa tindakan individu tidak sepenuhnya ditentukan oleh struktur sosial eksternal, tetapi juga oleh disposisi internal yang telah terbentuk sebelumnya, yang memungkinkan individu untuk mereproduksi atau mengubah struktur sosial melalui tindakan mereka.

Lebih lanjut, Bourdieu menguraikan bahwa *habitus* berfungsi sebagai mekanisme mediasi antara struktur objektif dan praktik sosial, memungkinkan individu untuk secara kreatif menanggapi situasi sosial berdasarkan disposisi yang telah mereka internalisasi. *Habitus* adalah konsep utama dalam memahami dinamika antara struktur sosial dan agensi individu dalam teori praktik Bourdieu. Lihat Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, diterjemahkan oleh Richard Nice, dari judul *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977., hal. 72-95.

[123] Konsep "*duality of structure*"—yakni gagasan bahwa struktur sosial dan agensi individu saling membentuk dan mereproduksi satu sama lain—dijelaskan secara mendalam dalam Bab 1, berjudul "Elements of the Theory of Structuration". Lihat Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984. hal. 16-28.

untuk bertindak secara rasional dan mempengaruhi struktur sosial melalui tindakan mereka. Dengan menyatakan interaksi dinamis antara struktur dan agensi, teori ini menawarkan kerangka kerja yang memungkinkan analisis yang lebih holistik tentang fenomena sosial. Konsep ini menekankan pentingnya melihat struktur dan agensi sebagai dua sisi dari koin yang bersamaan, yang saling mempengaruhi dan membentuk realitas sosial. Pendekatan ini menawarkan cara-cara untuk memahami dinamika kompleks antara kekuatan deterministik dan agensi individu dalam konteks sosial yang lebih luas.

Implikasi praktis dari upaya untuk menyeimbangkan pendekatan deterministik dan agensi individu juga sangat penting. Kebijakan sosial yang didasarkan pada pemahaman yang seimbang tentang struktur dan agensi dapat lebih efektif dalam mengatasi masalah sosial. Misalnya, program intervensi yang dirancang untuk mengurangi pengangguran dapat mencakup reformasi struktural seperti peningkatan akses pendidikan dan pelatihan kerja, serta pemberdayaan individu melalui pengembangan keterampilan dan dukungan karier. Dengan menggabungkan pendekatan struktural dan individual, kebijakan tersebut dapat lebih baik menangani faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku individu dan memperbaiki kondisi sosial yang lebih luas.

Ortner juga berusaha mengkonvergensi Durkheim dan Weber dengan mengembangkan teori praktik yang menekankan bagaimana individu, melalui tindakan sehari-hari, dapat mereproduksi atau mengubah struktur sosial yang ada. Konsep *cultural schemas*[124] diperkenalkan sebagai kerangka kognitif yang membimbing tindakan individu dalam konteks sosial tertentu. Ortner menunjukkan bahwa tindakan individu tidak hanya dipengaruhi oleh struktur sosial tetapi juga oleh pemahaman dan interpretasi mereka terhadap struktur tersebut. konsep agensi individu menjelaskan proses proyek-proyek sosial yang dijalankan oleh individu mencerminkan interaksi kompleks antara kekuasaan dan tindakan[125]. Konsep ini menjelaskan bahwa individu tidak hanya bertindak dalam batasan struktur sosial tetapi juga dapat mempengaruhi dan mengubah struktur tersebut melalui proyek-proyek yang mereka jalankan.Individu sebagai subjek bertindak memiliki tingkat refleksivitas dan kesadaran diri

---

[124] Pembahasan mengenai konsep "*cultural schemas"* dan bagaimana individu berinteraksi dengan struktur sosial melalui praktik budaya dapat ditemukan secara eksplisit dalam Bab 5, berjudul "*Subjectivity and Cultural Critique"*. Lihat Sherry B. Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham: Duke University Press, 2006, hal. 107–128.

[125] Konsep *individual Agency*/ agensi individu dijelaskan dalam Bab 6, berjudul "Power and Projects: Reflections on Agency". Lihat Ortner, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, ... hal. 129-154.

yang memungkinkan mereka untuk memahami dan, dalam beberapa kasus, menantang struktur sosial yang ada.

Parsons merumuskan skema AGIL[126] sebagai model sistem sosial yang berupaya menjembatani stabilitas struktur (inspirasi Durkheim) dengan rasionalitas tindakan individual (inspirasi Weber), sekaligus mengintegrasikan orientasi nilai, tujuan, dan fungsi adaptasi dalam kerangka sistemik; salah satu bentuk sintesis paling berpengaruh melalui teori tindakan sosial Sintesis ini menjadi tonggak penting dalam perkembangan teori sosiologi struktural-fungsional yang berupaya meredam dikotomi metodologis antara pendekatan positivistik dan interpretatif. Dengan demikian, memang Parsons dapat dianggap sebagai salah satu perintis konvergensi paradigma sosiologi modern yang berupaya membaca fakta sosial dan tindakan sosial secara terpadu dalam kerangka teori tindakan, meskipun tetap menuai kritik atas kecenderungan menegasikan dinamika konflik serta dimensi etis masyarakat.[127]

Secara keseluruhan, upaya untuk menyeimbangkan pendekatan deterministik dan agensi individu dalam sosiologi telah dianggap langkah penting untuk mencapai pemahaman yang lebih lengkap tentang fenomena sosial. Dengan mengintegrasikan analisis struktur sosial dan agensi individu, sosiolog dapat mengembangkan teori dan metode yang lebih holistik dan reflektif. Pendekatan ini memungkinkan analisis yang mencakup berbagai aspek dari realitas sosial, hingga menjadi dasar integrasi metodologi penelitian makro dan mikrososiologi

b. Integrasi Metodologi Makro dan Mikrososiologi

Menggabungkan makrososiologi, yang berfokus pada struktur sosial, dan mikrososiologi, yang berfokus pada agensi individu, merupakan pendekatan yang semakin diakui pentingnya untuk menghasilkan analisis yang lebih holistik tentang fenomena sosial. Pendekatan ini menyatakan bahwa untuk memahami kompleksitas masyarakat, kita perlu melihat bagaimana struktur sosial yang lebih besar mempengaruhi tindakan individu, sekaligus bagaimana tindakan individu dapat membentuk dan mengubah struktur sosial.

Makrososiologi memberikan wawasan tentang bagaimana institusi, norma, dan sistem sosial yang luas mempengaruhi perilaku dan interaksi

---

[126] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, 1967, hal. 26–50.

[127] Kritik ini misalnya datang dari Alexander. Alexander membahas bagaimana AGIL Parsons dianggap terlalu abstrak, terlalu stabil, dan kurang mampu menjelaskan konflik serta dinamika perubahan sosial yang lebih luas.Jeffrey C. Alexander, "The Parsons Revival in German Sociology," dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 4, no. 4, Tahun 2001, hal. 451–470.

individu. Pendekatan ini membantu menjelaskan pola-pola umum dalam masyarakat, seperti distribusi kekuasaan, stratifikasi sosial, dan dinamika ekonomi. Misalnya, analisis makrososiologi tentang ketimpangan sosial dapat mengungkap bagaimana kebijakan ekonomi dan struktur pasar menciptakan kesenjangan dalam distribusi sumber daya. Dengan memahami mekanisme-mekanisme struktural ini, sosiolog dapat mengidentifikasi faktor-faktor yang berkontribusi pada masalah sosial dan mengembangkan strategi untuk mengatasi mereka.

Sebaliknya, mikrososiologi berfokus pada interaksi sosial dan makna subjektif yang diberikan individu pada tindakan mereka. Pendekatan ini memungkinkan sosiolog untuk mengeksplorasi dinamika interpersonal, identitas sosial, dan proses pembentukan makna dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, melalui studi tentang interaksi di tempat kerja, mikrososiologi dapat mengungkap bagaimana hubungan antar individu, persepsi tentang peran, dan komunikasi sehari-hari mempengaruhi pengalaman kerja dan produktivitas. Pendekatan ini menunjukkan pentingnya memahami perspektif individu untuk mendapatkan wawasan yang lebih dalam tentang bagaimana mereka berinteraksi dengan struktur sosial.

Integrasi antara makrososiologi dan mikrososiologi dapat menghasilkan analisis yang lebih komprehensif tentang fenomena sosial. Dengan menggabungkan kedua pendekatan ini, sosiolog dapat menjembatani kesenjangan antara analisis struktur sosial yang luas dan dinamika individu yang lebih spesifik. Misalnya, penelitian tentang kemiskinan dapat menggunakan data statistik untuk mengidentifikasi pola-pola makro dalam distribusi pendapatan dan peluang ekonomi, sementara wawancara-cara mendalam dapat mengungkapkan pengalaman dan strategi individu yang hidup dalam kemiskinan. Kombinasi ini memungkinkan pemahaman yang lebih kaya tentang bagaimana faktor-faktor struktural dan keputusan individu berinteraksi untuk membentuk fenomena sosial yang kompleks.

Selain itu, pendekatan mixed methods dalam penelitian sosiologi juga menawarkan cara-cara untuk menyeimbangkan determinisme dan agensi individu. Dengan menggabungkan metode kuantitatif dan kualitatif, peneliti dapat menangkap pola-pola umum dalam data statistik sekaligus mengeksplorasi makna subjektif dan motivasi individu melalui wawancara-cara mendalam dan observasi partisipatif. Misalnya, studi tentang kemiskinan dapat menggunakan survei untuk mengidentifikasi faktor-faktor struktural yang terkait dengan kemiskinan, sementara wawancara-cara mendalam dapat mengungkap pengalaman individu dan strategi bertahan hidup yang mereka gunakan. Pendekatan ini memungkinkan

analisis yang lebih kaya dan komprehensif, yang mencakup perspektif makro dan mikro dalam memahami fenomena sosial.

Pendekatan mixed methods, yang menggabungkan metode kuantitatif dan kualitatif, adalah salah satu cara-cara efektif untuk mengintegrasikan makrososiologi dan mikrososiologi. Metode kuantitatif seperti survei dan analisis statistik dapat digunakan untuk mengidentifikasi tren dan pola-pola umum, sementara metode kualitatif seperti wawancara-cara mendalam dan observasi partisipatif dapat digunakan untuk mengeksplorasi konteks subjektif dan motivasi individu.[128] Misalnya, studi tentang kesehatan masyarakat dapat menggunakan survei untuk mengukur prevalensi penyakit tertentu dalam populasi, sementara wawancara-cara dengan pasien dan tenaga kesehatan dapat mengungkapkan tantangan pribadi dan konteks sosial yang mempengaruhi akses dan kualitas layanan kesehatan.

Selain itu, teori agen-struktur yang dikembangkan oleh Anthony Giddens[129] menawarkan kerangka kerja yang berguna untuk mengintegrasikan makrososiologi dan mikrososiologi. Giddens berargumen bahwa struktur sosial dan agensi individu saling berinteraksi dalam proses yang disebut dualitas struktur. Struktur sosial tidak hanya membatasi tetapi juga memfasilitasi tindakan individu, sementara tindakan individu, pada gilirannya, mereproduksi dan mengubah struktur sosial. Konsep ini membantu menjelaskan bagaimana struktur sosial dan agensi individu dapat dianalisis secara simultan untuk memahami dinamika sosial yang lebih luas.

Implikasi praktis dari pendekatan holistik ini sangat signifikan. Dalam konteks kebijakan sosial, pemahaman yang holistik tentang interaksi antara struktur sosial dan agensi individu dapat membantu merancang intervensi yang lebih efektif dan berkelanjutan. Misalnya, program pengentasan kemiskinan yang mempertimbangkan faktor-faktor struktural seperti akses ke pendidikan dan pekerjaan, serta strategi individu seperti pengelolaan keuangan pribadi dan jaringan sosial, lebih mungkin berhasil dalam mengurangi kemiskinan jangka panjang. Pendekatan ini memungkinkan pengembangan kebijakan yang lebih responsif terhadap kebutuhan dan realitas individu dalam konteks sosial mereka.

Secara keseluruhan, menggabungkan makrososiologi dan mikrososiologi untuk analisis yang lebih holistik menawarkan cara-cara yang lebih komprehensif dan reflektif untuk memahami fenomena sosial. Dengan mengintegrasikan wawasan tentang struktur sosial dan agensi individu, sosiolog dapat mengembangkan teori dan metode yang lebih kaya

---

[128] Lihat John W. Creswell dan Vicki L. Plano Clark, *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2018, hlm. 45–47.

[129] Antony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration: Elements of the Theory of Structuration*, … hal. 121-142.

dan kontekstual, memberikan gambaran yang lebih lengkap tentang bagaimana dinamika sosial beroperasi dan bagaimana perubahan sosial dapat terjadi. Pendekatan ini tidak hanya memperkaya pemahaman akademis tetapi juga memberikan dasar yang lebih kuat untuk intervensi dan kebijakan sosial yang efektif.

c. Sintesis Integrasi Pendekatan Sosiologi oleh para Ilmuwan

Mengintegrasikan makrososiologi dan mikrososiologi dalam penelitian sosiologi dianggap telah menghasilkan pemahaman yang lebih kaya dan komprehensif tentang fenomena sosial. Beberapa penelitian telah berhasil menggabungkan kedua pendekatan ini untuk memberikan wawasan yang lebih holistik mengenai berbagai isu sosial. Berikut adalah beberapa contoh penelitian yang berhasil mengintegrasikan makrososiologi (struktur sosial) dan mikrososiologi (agensi individu).

Salah satu contoh yang menonjol adalah penelitian William Julius Wilson tentang kemiskinan perkotaan di Amerika Serikat. Dalam bukunya "*The Truly Disadvantaged*"[130] dan "*When Work Disappears*"[131], Wilson menggabungkan analisis makro tentang perubahan struktural dalam ekonomi dan pasar tenaga kerja dengan analisis mikro tentang pengalaman individu yang hidup dalam kemiskinan. Wilson menunjukkan bagaimana deindustrialisasi dan hilangnya pekerjaan manufaktur berdampak pada komunitas perkotaan, terutama komunitas Afrika-Amerika, dan menciptakan kondisi kemiskinan yang kronis. Melalui wawancara-cara mendalam dengan penduduk, Wilson juga mengeksplorasi bagaimana perubahan ekonomi ini mempengaruhi kehidupan sehari-hari, harapan, dan strategi bertahan hidup individu. Pendekatan gabungan ini memberikan pemahaman yang mendalam tentang bagaimana faktor-faktor struktural dan pengalaman individu berinteraksi untuk membentuk dinamika kemiskinan perkotaan.

Contoh lain adalah penelitian Annette Lareau tentang perbedaan kelas sosial dalam pola pengasuhan anak, yang dituangkan dalam bukunya *"Unequal Childhoods: Class, Race, and Family Life"*.[132] Lareau menggunakan pendekatan mixed methods untuk menganalisis bagaimana struktur sosial seperti kelas dan ras mempengaruhi praktik pengasuhan dan hasil pendidikan anak-anak. Dalam analisis makronya, Lareau melihat bagaimana kelas sosial membentuk akses keluarga terhadap sumber daya

---

[130] William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago: University of Chicago Press, 1987., hal. 15–18.

[131] William Julius Wilson, *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, New York: Alfred A. Knopf, 1996., hal. 22–25.

[132] Annette Lareau, *Unequal Childhoods: Class, Race, and Family Life*, Berkeley: University of California Press, 2003., hal. 30–35.

dan peluang pendidikan. Dalam analisis mikronya, melalui observasi partisipatif dan wawancara-cara mendalam, Lareau mengeksplorasi bagaimana orang tua dari berbagai kelas sosial mengadopsi strategi pengasuhan yang berbeda, seperti concerted cultivation di kalangan kelas menengah dan natural growth di kalangan kelas pekerja. Penelitian ini menunjukkan bagaimana faktor-faktor struktural dan keputusan individu berinteraksi untuk mempengaruhi perkembangan anak-anak dan reproduksi ketidaksetaraan sosial.

Penelitian tentang kesehatan masyarakat oleh Michael Marmot, terutama dalam studinya "*The Status Syndrome: How Social Standing Affects Our Health and Longevity*",[133] juga mengintegrasikan pendekatan makro dan mikro. Marmot menganalisis bagaimana faktor-faktor struktural seperti status sosial-ekonomi, kebijakan kesehatan, dan lingkungan kerja mempengaruhi kesehatan individu. Di tingkat makro, Marmot menunjukkan bahwa ketidaksetaraan sosial dan ekonomi berdampak signifikan pada kesehatan populasi. Di tingkat mikro, melalui wawancara-cara dan studi kasus, ia mengungkap bagaimana individu dari berbagai status sosial mengelola stres, akses terhadap layanan kesehatan, dan perilaku kesehatan sehari-hari. Pendekatan ini memberikan wawasan yang komprehensif tentang bagaimana struktur sosial dan agensi individu mempengaruhi kesehatan dan kesejahteraan.

Selain itu, penelitian tentang gerakan sosial oleh Doug McAdam dalam bukunya "*Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*" adalah contoh lain yang menggabungkan kedua pendekatan[134]. McAdam menggunakan analisis makro untuk menjelaskan perubahan struktural dalam politik dan ekonomi Amerika Serikat yang memfasilitasi munculnya gerakan hak-hak sipil. Pada saat yang sama, ia menggunakan analisis mikro untuk mengeksplorasi bagaimana aktivis individu terlibat dalam gerakan, mengembangkan identitas kolektif, dan memobilisasi sumber daya. Pendekatan ini menunjukkan bagaimana perubahan struktural menciptakan peluang untuk aksi kolektif dan bagaimana tindakan individu dapat memanfaatkan peluang ini untuk menciptakan perubahan sosial.

Integrasi antara makrososiologi dan mikrososiologi dalam penelitian-penelitian ini tidak hanya dianggap memperkaya pemahaman tentang fenomena sosial tetapi juga menunjukkan bagaimana kedua pendekatan dapat saling melengkapi. Analisis makro memberikan konteks struktural

---

[133] Michael Marmot, *The Status Syndrome: How Social Standing Affects Our Health and Longevity*, New York: Owl Books, 2005., hal. 15–20.

[134] McAdam, Doug. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1982., hal. 3–5.

yang luas, sementara analisis mikro menyediakan wawasan mendalam tentang pengalaman dan tindakan individu. Kombinasi ini memungkinkan sosiolog untuk mengembangkan teori yang lebih reflektif dan kontekstual serta menghasilkan kebijakan dan intervensi yang lebih efektif dan responsif terhadap realitas sosial yang kompleks.

Dengan menggabungkan makrososiologi dan mikrososiologi, sebuah penelitian menunjukkan bahwa untuk memahami fenomena sosial sepenuhnya, kita perlu mempertimbangkan baik kekuatan struktural yang mempengaruhi individu maupun agensi individu yang mempengaruhi struktur sosial. Pendekatan yang dianggap holistik ini dianggap memperkaya pengetahuan akademis dan juga memberikan dasar yang kuat untuk tindakan praktis dalam mengatasi berbagai masalah sosial.

Tabel II. 6 Konvergensi Sosiologi Durkheim dan Weber

Aspek	Penjelasan
Integrasi Paradigma Pemikiran Durkheim dan Weber	Upaya menggabungkan pendekatan struktural-objektif Durkheim dengan pendekatan subjektif-verstehen Weber untuk memahami realitas sosial secara holistik.
Integrasi Metodologi Makro dan Mikrososiologi	Penggabungan fakta sosial (makro) dan tindakan sosial (mikro) untuk menjelaskan relasi timbal balik antara struktur dan agensi.
Sintesis oleh Ilmuwan Kontemporer	Tokoh seperti Talcott Parsons mencoba merumuskan sintesis antara kedua pendekatan melalui teori tindakan, meskipun mendapat kritik karena reduksionisme dan hilangnya kedalaman filosofis masing-masing teori.

3. Stagnansi Divergensi Sosiologi Durkheim dan Weber

Bagi sebagian ilmuwan, upaya konvergensi/ penggabungan/ integrasi antara makrososiologi dan mikrososiologi dianggap menawarkan banyak manfaat dalam menghasilkan pemahaman yang lebih holistik tentang fenomena sosial, namun pendekatan ini juga mendapat kritik dari perspektif divergensi. Para kritikus divergensi berpendapat bahwa menggabungkan dua pendekatan yang berbeda secara fundamental dapat mengaburkan perbedaan penting dan melemahkan kejelasan analisis teoretis.

a. Kritik dan Penolakan terhadap Konvergensi

Salah satu kritik yang muncul terhadap upaya konvergensi adalah bahwa pendekatan ini dapat menyebabkan hilangnya kejelasan

metodologis.[135] Makrososiologi dan mikrososiologi memiliki asumsi teoretis dan metodologis yang berbeda. Makrososiologi cenderung menggunakan metode kuantitatif dan positivistik untuk mengidentifikasi pola-pola umum dalam data statistik, sementara mikrososiologi lebih mengandalkan metode kualitatif dan interpretatif untuk memahami konteks subjektif dan makna yang diberikan individu pada tindakan mereka. Menggabungkan kedua pendekatan ini dapat menciptakan ketegangan metodologis dan mengurangi ketepatan analisis. Para kritikus berargumen bahwa upaya untuk menyatukan pendekatan yang berbeda ini mungkin menghasilkan analisis yang kurang fokus dan terlalu eklektik.

Selain itu, kritikus divergensi berpendapat bahwa konvergensi dapat mengaburkan perbedaan ontologis antara struktur sosial dan agensi individu.[136] Sebagaimana makrososiologi menekankan pentingnya struktur sosial yang bersifat eksternal dan objektif, seperti norma, institusi, dan hubungan kekuasaan, yang mempengaruhi perilaku individu. Sebaliknya, mikrososiologi menekankan pentingnya agensi individu dan makna subjektif yang mereka berikan pada tindakan mereka. Para kritikus divergensi berpendapat bahwa menggabungkan kedua perspektif ini dapat mengaburkan perbedaan penting antara analisis struktur sosial dan analisis tindakan individu, sehingga mengurangi kemampuan sosiolog untuk memahami dinamika yang unik dari masing-masing level analisis.

Kritik lainnya adalah bahwa upaya konvergensi mungkin mengabaikan kompleksitas dan kedalaman masing-masing pendekatan.[137] Pendekatan makro dan mikro memiliki kekuatan dan kelemahan masing-masing, dan menggabungkan keduanya tidak selalu menghasilkan analisis yang lebih baik. Para kritikus berargumen bahwa upaya konvergensi

---

[135] Sebagaimana yang diungkap Kelle, Kelle mengkritik bahwa gabungan metode kuantitatif dan kualitatif tanpa pembangunan teoretis yang memadai dapat menghasilkan integrasi metodologis "ambiguous" yang mengaburkan kejelasan analisis dan melemahkan validitas internal pada masing-masing level (*macro/microsociology*). Lihat Udo Kelle, "Sociological Explanations between Micro and Macro and the Integration of Qualitative and Quantitative Methods," dalam *Forum Qualitative Sozialforschung*, vol. 5, no. 1, Tahun 2005., hal. 95–117.

[136] Back memaparkan bahwa transisi dari studi mikro ke makro menghadapi tantangan serius karena ketegangan antara agregasi statistik dan makna subjektif—mengingat struktur sosial tidak dapat dijelaskan sepenuhnya hanya melalui fenomik individu maupunkah sebaliknya Edward J. Back, "On the Micro-foundations of Macrosociology," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 95, no. 3, Tahun 1989, hal. 723–759

[137] Knorr-Cetina menyatakan bahwa fokus berlebihan pada integrasi pendekatan bisa mengorbankan kedalaman analisis: pendekatan mikro membutuhkan sensitifitas terhadap nuansa interpretatif, sedangkan makro memerlukan kekuatan statistik—menggabungkan tanpa kehati-hatian dapat mengaburkan detail penting. Lihat David J. Knorr-Cetina, "Grand Challenges in the Study of Everyday Life," dalam *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 33, no. 1, Tahun 1996, hal. 5–20.

mungkin mengorbankan kedalaman analisis yang dapat dicapai dengan fokus eksklusif pada satu pendekatan. Misalnya, penelitian yang terlalu berfokus pada integrasi metode mungkin tidak memberikan perhatian yang cukup pada nuansa dan detail yang penting dalam analisis kualitatif atau pada pola-pola statistik yang signifikan dalam analisis kuantitatif.

Para kritikus divergensi juga mengingatkan bahwa upaya konvergensi dapat mengabaikan konteks historis dan budaya yang unik dari masing-masing pendekatan.[138] Makrososiologi dan mikrososiologi berkembang dalam konteks intelektual dan sejarah yang berbeda, dengan masing-masing menawarkan kontribusi penting berdasarkan asumsi dan fokus mereka yang spesifik. Menggabungkan kedua pendekatan ini tanpa mempertimbangkan konteks historis dan budaya yang mendasarinya dapat mengurangi keunikan dan kekuatan analisis masing-masing perspektif. Para kritikus berpendapat bahwa pendekatan divergensi yang menjaga kejelasan dan fokus masing-masing perspektif mungkin lebih efektif dalam memahami dinamika sosial yang kompleks.

Sebagai tambahan, beberapa kritikus divergensi berpendapat bahwa konvergensi dapat mengurangi daya kritis analisis sosiologis. Pendekatan makro sering kali digunakan untuk mengidentifikasi dan mengkritik struktur-struktur sosial yang menghasilkan ketidaksetaraan dan ketidakadilan, sementara pendekatan mikro dapat mengungkapkan dinamika kekuasaan dan dominasi dalam interaksi sehari-hari. Menggabungkan kedua pendekatan ini mungkin menghasilkan analisis yang lebih deskriptif daripada kritis, sehingga mengurangi kemampuan sosiolog untuk menantang dan mengubah struktur sosial yang tidak adil. Para kritikus berargumen bahwa menjaga perbedaan antara analisis makro dan mikro dapat memperkuat daya kritis dan relevansi sosiologi dalam mengatasi masalah sosial.

Flyvbjerg berpendapat bahwa kekuatan ilmu sosial terletak pada kemampuannya untuk menganalisis nilai dan kekuasaan secara reflektif, bukan pada kemampuannya hanya untuk penjelasan deskriptif keadaan sosial semata. Pemahaman sosial harus diarahkan pada pertanyaan "di mana letak kekuasaan dan siapa yang dikuasai?"[139] Pendekatan *phronetic social*

---

[138] Kelle juga menekankan bahwa konteks historis dan budaya masing-masing level analisis tidak bisa ditawar: konvergensi tanpa sensitivitas terhadap asal-usul intelektual dan historis dari pendekatan mikro dan makro berpotensi mengaburkan kekayaan interpretatif masing-masing tradisi. Lihat Udo Kelle, "Action, Structure and Culture and the Multilevel Problem of the Empirical Social Sciences," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 52, no. 2, Tahun 2010, hal. 345–362.

[139] Penjelasan tentang pentingnya ilmu sosiologi yang mencapai dimensi etis dan kekuasaan khusus dikaryanya pada Bab 5: "Values in social and political inquiry" lihat dalam Bent Flyvbjerg, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001..., hal. 53–65.

science yang diusulkan oleh Flyvbjerg fokus pada analisis nilai dan kekuasaan dalam konteks sosial. Analisis reflektif terhadap nilai dan kekuasaan adalah esensial bagi pengembangan sosial dan ekonomi masyarakat.

Secara keseluruhan, kritik terhadap upaya konvergensi dari perspektif divergensi menekankan pentingnya menjaga kejelasan metodologis, perbedaan ontologis, kompleksitas analisis, konteks historis, dan daya kritis dalam penelitian sosiologis. Meskipun konvergensi selama ini dianggap telah menawarkan banyak manfaat dalam menghasilkan pemahaman yang lebih holistik tentang fenomena sosial, penting untuk menyatakan dan mempertimbangkan kritik-kritik ini untuk memastikan bahwa analisis sosiologis tetap tajam, fokus, dan relevan. Dengan demikian, upaya untuk menyeimbangkan pendekatan makro dan mikro harus dilakukan dengan hati-hati dan reflektif, mempertimbangkan kekuatan dan kelemahan masing-masing pendekatan serta konteks spesifik dari fenomena sosial yang sedang dianalisis.

Beberapa ilmuwan menolak upaya konvergensi antara makrososiologi dan mikrososiologi dan tetap mempertahankan pendekatan yang terpisah karena berbagai alasan yang berakar pada perbedaan teoretis, metodologis, dan filosofis. Penolakan ini menampilkan keyakinan bahwa masing-masing pendekatan memiliki kekuatan unik yang dapat hilang atau tereduksi jika digabungkan secara tidak tepat.

Sekali lagi, salah satu alasan utama penolakan terhadap konvergensi adalah keyakinan bahwa makrososiologi dan mikrososiologi didasarkan pada asumsi epistemologis dan ontologis yang berbeda. Makrososiologi beroperasi dengan asumsi bahwa struktur sosial memiliki realitas objektif yang dapat diukur dan dianalisis secara independen dari tindakan individu. Sebaliknya, mikrososiologi berfokus pada tindakan individu dan makna subjektif yang mereka berikan pada tindakan mereka, dengan asumsi bahwa realitas sosial dibangun melalui interaksi dan interpretasi individu. Para ilmuwan yang mempertahankan pendekatan terpisah berargumen bahwa menggabungkan kedua perspektif ini dapat mengaburkan perbedaan ontologis penting ini[140], sehingga mengurangi kejelasan analisis.

Para ilmuwan mengkhawatirkan tentang hilangnya keahlian spesifik dan kedalaman analisis. Pendekatan yang terpisah memungkinkan para

[140] Tsekeris dan Lydaki menerangkan bahwa struktur sosial dan tindakan individu bersifat ontologis berbeda—agregasi makro tidak selalu mencerminkan makna subjektif individu—sehingga integrasi makro-mikro tanpa kejelasan ontologis dapat membingungkan analisis. Agar kejelasan epistemologis terjaga, peneliti perlu membedakan makro dan Mikrososiologi dalam level ontologis. Lihat Charalambos Tsekeris dan Anna Lydaki, "The Micro-Macro Dilemma in Sociology: Perplexities and Perspectives," dalam *Sociologija*, vol. 53, no. 1, Tahun 2011, hal. 67–82.

ilmuwan untuk mengembangkan keahlian mendalam dalam satu bidang tertentu, baik itu analisis struktur sosial yang luas atau studi tentang interaksi sosial yang rinci.[141] Menggabungkan kedua pendekatan ini justru bisa menyebabkan analisis yang lebih dangkal, karena peneliti mungkin tidak mampu mendalami kedua perspektif secara menyeluruh. Dengan mempertahankan pendekatan yang terpisah, ilmuwan dapat mengeksplorasi dan memahami dimensi spesifik dari fenomena sosial dengan lebih mendalam dan detail.

Selain itu, beberapa ilmuwan berpendapat bahwa konvergensi dapat mengurangi efektivitas metodologis dari masing-masing pendekatan. Makrososiologi sering menggunakan metode kuantitatif untuk mengidentifikasi pola dan hubungan kausal dalam data statistik, sementara mikrososiologi menggunakan metode kualitatif untuk memahami konteks dan makna subjektif dari tindakan sosial. Mencoba menggabungkan metode ini tanpa kehilangan keefektifan dan ketepatan masing-masing bisa menjadi tantangan besar. Para ilmuwan yang menolak konvergensi percaya bahwa fokus pada satu pendekatan metodologis memungkinkan penggunaan alat dan teknik yang lebih canggih dan tepat, sehingga menghasilkan analisis yang lebih akurat dan reliabel.[142]

Pendekatan terpisah juga memungkinkan untuk menjaga integritas teoretis dan filosofis masing-masing perspektif. Makrososiologi dan mikrososiologi tidak hanya berbeda dalam metode, tetapi juga dalam tujuan analisis. Makrososiologi cenderung fokus pada memahami struktur dan dinamika sosial yang luas, seperti stratifikasi sosial, institusi, dan perubahan sosial. Di sisi lain, mikrososiologi berfokus pada proses interaksi sosial, pembentukan identitas, dan dinamika makna dalam konteks lokal. Ilmuwan yang mempertahankan pendekatan terpisah berargumen bahwa setiap perspektif memiliki kontribusi teoretis yang unik dan berharga yang bisa hilang jika keduanya digabungkan secara tidak hati-hati.

Selain itu, ada juga kekhawatiran bahwa konvergensi dapat mengurangi daya kritis analisis sosiologis.[143] Pendekatan makro dan mikro

---

[141] Kekhawatiran ini diungakap oleh Tsekeris dan koleganya di artikel yang lain. Lihat Charalambos Tsekeris dan Jimoh Amzat, "Macro- and Micro-Perspectives in Sociology: Analytical Dualism and the Discipline," dalam *Open Sociology Journal*, vol. 5, no. 2, Tahun 2020, hal. 45–59.

[142] Lihat George Ritzer, *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill, 2011, hal. 396–398; Charalambos Tsekeris dan Anna Lydaki, "The Micro-Macro Dilemma in Sociology: Perplexities and Perspectives," dalam *Sociologija*, vol. 53, no. 1, Tahun 2011, hal. 67–82

[143] Archer menegaskan bahwa upaya menggabungkan makro dan mikro tanpa kejelasan ontologis dapat melemahkan daya analisis kritis, karena masing-masing level memiliki sifat kausalitas yang berbeda. Lihat Margaret S. Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, hal. 16–20.

sering kali digunakan untuk mengkritik struktur-struktur sosial yang menghasilkan ketidaksetaraan dan ketidakadilan dari sudut pandang yang berbeda. Pendekatan makro memungkinkan analisis terhadap sistem sosial yang besar dan kompleks, sementara pendekatan mikro memberikan wawasan tentang bagaimana ketidaksetaraan tersebut dialami dan dilanggengkan dalam interaksi sehari-hari. Menggabungkan kedua pendekatan ini bisa menghasilkan analisis yang kurang tajam dan kritis, karena bisa menjadi terlalu deskriptif dan kehilangan fokus pada kekuatan-kekuatan sosial yang mendasar.

Secara keseluruhan, penolakan terhadap upaya konvergensi antara makrososiologi dan mikrososiologi didasarkan pada keyakinan bahwa masing-masing pendekatan menawarkan wawasan unik yang penting untuk dipertahankan. Para ilmuwan yang mempertahankan pendekatan terpisah percaya bahwa fokus yang jelas dan spesialisasi dalam satu perspektif memungkinkan analisis yang lebih mendalam, tepat, dan kritis terhadap fenomena sosial. Penting bagi sosiolog untuk mempertimbangkan dan menghargai kekuatan, keunikan dan kontribusi spesifik dari masing-masing pendekatan dalam analisis sosiologis.

b. Dekadensi Argumen filosofis dan Metodologis Divergensi

Argumen filosofis dan metodologis yang mendasari divergensi dalam pendekatan sosiologis berakar pada perbedaan mendasar dalam perspektif terhadap realitas sosial dan cara-cara terbaik untuk mempelajarinya. Para pendukung divergensi berpendapat bahwa pendekatan makrososiologi dan mikrososiologi masing-masing memiliki asumsi ontologis, epistemologis, dan metodologis yang unik yang sulit disatukan tanpa mengorbankan kedalaman dan kejelasan analisis.

Secara filosofis, pendekatan makrososiologi dan mikrososiologi berbeda dalam pandangan mereka tentang ontologi realitas sosial. Makrososiologi beroperasi dengan asumsi bahwa struktur sosial memiliki realitas objektif yang bisa diukur dan dianalisis secara terpisah dari tindakan individu.[144] Pendekatan ini melihat fenomena sosial sebagai entitas yang ada di luar individu dan memiliki kekuatan memaksa yang mempengaruhi perilaku. Fakta sosial, dalam kerangka Durkheimian, adalah kenyataan eksternal yang tidak bergantung pada interpretasi individu dan harus dipelajari sebagaimana benda-benda dalam ilmu alam. Contohnya, konsep Durkheim tentang fakta sosial menggambarkan norma, nilai, dan institusi sebagai elemen eksternal yang membentuk tindakan individu. Pendekatan ini cenderung melihat masyarakat secara keseluruhan dan berusaha mengidentifikasi pola-pola umum yang mengatur perilaku sosial.

---

[144] Lihat George Ritzer, *Sociological Theory*, 9th ed., New York: McGraw-Hill, 2011, hal. 78–80.

Di sisi lain, mikrososiologi berfokus pada realitas subjektif individu dan interaksi sosial yang membentuk makna. Pendekatan ini berakar pada fenomenologi dan interaksionisme simbolik, yang menekankan bahwa realitas sosial dibangun melalui proses interpretasi dan interaksi individu. Menurut pandangan ini, memahami fenomena sosial memerlukan eksplorasi mendalam tentang bagaimana individu memberi makna pada tindakan mereka dan dunia sekitar mereka.[145] Weber memandang realitas sosial sebagai konstruksi makna yang diciptakan oleh individu dalam interaksi sosial. Realitas sosial, menurut Weber, eksis karena makna yang diberikan oleh aktor-aktor sosial, dan tidak ada realitas sosial yang "netral" tanpa horizon subjektif. Contohnya, konsep Weber tentang *Verstehen* (pemahaman) mengharuskan sosiolog untuk menangkap makna subjektif yang mendasari tindakan sosial individu. Pendekatan ini berusaha memahami dunia sosial dari perspektif aktor-aktor individu yang terlibat.

Dari sudut pandang metodologis, pendekatan makro dan mikro juga memiliki perbedaan signifikan dalam cara-cara mereka mengumpulkan dan menganalisis data.[146] Makrososiologi sering menggunakan metode kuantitatif seperti survei dan analisis statistik untuk mengidentifikasi pola-pola umum dan hubungan kausal dalam data yang besar. Metode ini memungkinkan sosiolog untuk membuat generalisasi yang luas tentang fenomena sosial dan mengidentifikasi tren dalam populasi besar. Namun, metode ini mungkin kurang mampu menangkap nuansa dan konteks subjektif yang mendasari tindakan individu.

Sebaliknya, mikrososiologi lebih mengandalkan metode kualitatif seperti wawancara-cara mendalam, observasi partisipatif, dan analisis naratif untuk mengeksplorasi makna subjektif dan interaksi sosial dalam konteks yang lebih spesifik. Metode ini memungkinkan sosiolog untuk mendapatkan wawasan mendalam tentang pengalaman individu dan proses sosial yang lebih mikro. Weber mengadopsi metodologi interpretatif, berusaha memahami tindakan sosial melalui rekonstruksi makna subjektif dan penggunaan ideal types. Bagi Weber, memahami (*Verstehen*) lebih fundamental daripada menjelaskan (*Erklären*), dan sosiologi tidak bertujuan menemukan hukum universal, melainkan memahami kebermaknaan tindakan dalam konteks historisnya. Namun, pendekatan ini mungkin menghadapi tantangan dalam membuat generalisasi yang luas atau mengidentifikasi pola-pola umum dalam skala besar.

---

[145] Lihat Alfred Schutz, "Concept and Theory Formation in the Social Sciences," dalam *Journal of Philosophy*, vol. 51, no. 9, 1954, hal. 257–273.

[146] Petri Ylikoski, "Rethinking Micro-Macro Relations," dalam *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 44, no. 1, Tahun 2014, hal. 117–135.

Dari sudut pandang epistemologi nilai, Durkheim cenderung melihat nilai moral kolektif sebagai fakta objektif yang dapat dan harus dijelaskan secara ilmiah. Durkheim percaya bahwa norma moral merupakan bagian dari struktur sosial yang harus dipahami secara objektif, tanpa melibatkan penilaian moral pribadi. Sebaliknya, Weber mengembangkan prinsip *Wertfreiheit* (kebebasan nilai) dalam ilmu sosial, yakni pemisahan antara penilaian fakta dan penilaian nilai. Bagi Weber, ilmu sosial harus bebas dari bias nilai, dan tugas ilmuwan adalah memahami sistem nilai tanpa menghakimi kebenarannya.

Dari sudut pandang visi perubahan sosial, Durkheim melihat perubahan sosial sebagai proses adaptasi struktural yang bertujuan mempertahankan kohesi sosial. Ketika solidaritas mekanik melemah dalam masyarakat modern, solidaritas organik muncul untuk menggantikannya, menjaga keteraturan melalui diferensiasi fungsional. Sebaliknya, Weber menilai bahwa perubahan sosial sering kali digerakkan oleh transformasi dalam orientasi nilai dan motivasi individu. Perubahan sosial, dalam kerangka Weberian, bukan sekadar adaptasi struktural, melainkan juga produk perjuangan makna dan reinterpretasi nilai.

Dari sudut pandang cara-cara memandang agama, Durkheim menempatkan agama sebagai instrumen kohesi sosial, di mana ritus dan kepercayaan kolektif membentuk solidaritas masyarakat. Agama, dalam kerangka ini, bertujuan mempertahankan tatanan dan memperkuat moralitas kolektif. Sebaliknya, Weber melihat agama, khususnya etika Protestan, sebagai kekuatan revolusioner yang mampu mentransformasi orientasi dunia dan struktur ekonomi. Bagi Weber, agama bukan hanya reproduksi sosial, melainkan agen perubahan dunia.

Para pendukung divergensi berargumen bahwa menggabungkan kedua pendekatan ini tanpa mempertimbangkan perbedaan filosofis dan metodologis yang mendasarinya dapat mengurangi kejelasan dan ketepatan analisis. Mereka percaya bahwa masing-masing pendekatan memiliki kekuatan unik yang tidak boleh dikompromikan. Sebab, divergensi antara Durkheim dan Weber mengungkap batasan inheren dalam setiap pendekatan. Durkheim gagal menangkap dinamika perubahan radikal yang lahir dari transformasi nilai subjektif, dan cenderung mengabaikan potensi subversif ide-ide religius, etis, atau politis. Sementara itu, Weber gagal memberikan cukup perhatian terhadap kekuatan koersif struktur sosial yang membatasi pilihan dan tindakan individu, serta cenderung mengabaikan bagaimana struktur tersebut direproduksi secara material.

Divergensi ini juga memperlihatkan keterbatasan keduanya dalam membaca kompleksitas realitas sosial yang melibatkan polarisasi teoritis antara struktur objektif, makna subjektif, dan horizon nilai transendental. Oleh sebab itu, tidak mungkin membangun sintesis sederhana antara pendekatan

Durkheimian dan Weberian tanpa terlebih dahulu menyatakan jurang epistemologis dan ontologis yang memisahkan mereka. Keduanya beroperasi dalam paradigma yang berbeda: Durkheim dalam horizon positivistik-struktural, Weber dalam horizon interpretatif-historis.Misalnya, makrososiologi dapat memberikan wawasan yang kuat tentang bagaimana struktur sosial yang luas mempengaruhi perilaku, sementara mikrososiologi dapat mengungkap dinamika interaksi dan makna subjektif yang lebih rinci. Upaya untuk menyatukan kedua pendekatan ini tanpa menyatakan perbedaan fundamental mereka dapat menghasilkan analisis yang terlalu eklektik dan kurang fokus.

Argumen filosofis yang mendasari divergensi antara Durkheim dan Weber mencakup perbedaan dalam memandang hubungan antara agensi dan struktur sosial. Makrososiologi, sebagaimana diwakili oleh Durkheim, menempatkan individu sebagai produk struktur sosial yang lebih besar, di mana norma dan institusi membentuk perilaku individu. Sebaliknya, mikrososiologi yang diusung Weber mengedepankan agensi individu, menegaskan bahwa individu bertindak berdasarkan interpretasi subjektif mereka terhadap realitas sosial. Para pendukung divergensi berpendapat bahwa menggabungkan kedua perspektif ini berpotensi mengaburkan karakteristik unik masing-masing pendekatan dalam memahami dinamika sosial.

Berdasarkan perbedaan orientasi ini, dasar filosofis Durkheim dan Weber dapat dirumuskan secara sistematis. Durkheim membangun sosiologinya di atas asumsi ontologis bahwa realitas sosial bersifat objektif, eksternal, dan koersif terhadap individu, yang tercermin dalam konsep fakta sosial. Metodologinya bersifat positivistik, mengadopsi prinsip ilmiah dalam mengkaji masyarakat. Dalam aspek aksiologi, Durkheim menekankan stabilitas sosial dan integrasi kolektif melalui norma dan nilai bersama. Sebaliknya, Weber berangkat dari asumsi bahwa realitas sosial adalah konstruksi subjektif individu. Metodologi yang digunakannya bersifat interpretatif, dengan fokus pada *verstehen* atau pemahaman makna tindakan sosial. Secara aksiologis, Weber mengutamakan keragaman tujuan individu dan rasionalitas nilai sebagai dasar perilaku sosial. Dengan demikian, perbedaan antara Durkheim dan Weber bukan semata pada pendekatan teknis, tetapi bersifat filosofis, mencakup dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Perbedaan orientasi tersebut dapat dilihat melalui tabel berikut:

Tabel II. 7 Divergensi Sosiologi Durkheim dan Weber

Aspek	Durkheim	Weber	Kritik terhadap Konvergensi
Ontologi Sosial	Fakta sosial sebagai entitas objektif, koersif, dan eksternal terhadap individu	Tindakan sosial sebagai hasil makna subjektif yang dimaknai oleh pelaku	Konvergensi Parsons mengabaikan perbedaan mendasar: Durkheim menekankan struktur kolektif, Weber pada agensi individu
Epistemologi	Positivisme: pengetahuan diperoleh melalui pengamatan empiris dan generalisasi	Verstehen: pengetahuan diperoleh melalui pemahaman makna subjektif	Sintesis metodologis Parsons memaksakan penyatuan antara pendekatan objektivis dan interpretatif yang epistemologinya bertentangan
Aksiologi	Netral secara nilai, fokus pada keteraturan sosial	Mengakui peran nilai dalam memahami motif tindakan sosial	Konvergensi Parsons mengaburkan posisi nilai; tidak konsisten dalam menjelaskan relasi antara fakta dan nilai
Metodologi	Struktural-fungsional, komparatif, dan kuantitatif	Kualitatif, tipologi ideal, dan interpretatif	Pendekatan Parsons bersifat sinkretik tetapi tidak mengakomodasi kedalaman metodologis masing-masing pendekatan
Konsekuensi Analitik	Cenderung deterministik: individu tunduk pada struktur sosial	Cenderung voluntaristik: individu sebagai aktor makna	Konvergensi gagal menjelaskan dinamika interaksi antara struktur dan agensi secara koheren

Secara keseluruhan, divergensi filosofis ini menekankan pentingnya mempertahankan distingsi metodologis dalam analisis sosiologis. Meskipun konvergensi antara makrososiologi dan mikrososiologi sering kali dianggap

sebagai pendekatan yang menjanjikan perspektif holistik, kejelasan ontologis dan epistemologis dari masing-masing pendekatan tetap esensial untuk ditelaah ulang guna menjaga ketajaman analisis terhadap kompleksitas realitas sosial. Karena itu, sejumlah ilmuwan sosial menilai bahwa mempertahankan kerangka yang distingtif justru memungkinkan eksplorasi yang lebih mendalam terhadap dimensi-dimensi sosial yang selama ini terabaikan oleh konvergensi metodologis yang artifisial (pembahasan ini akan dijelaskan lebih mendalam di sub-bab kritik terhadap konvergensi Talcott Parson pada Bab IV).

Pemaparan tentang polarisasi filosofis dan metodologis antara Durkheim dan Weber menunjukkan bahwa setiap pendekatan tidak hanya berangkat dari paradigma yang berbeda, tetapi juga memproduksi medan konsep yang bersifat divergen secara ontologis dan epistemologis. Perbedaan mendasar antara Durkheim dan Weber dalam melihat realitas sosial bukan hanya memunculkan polarisasi teoretis dalam sosiologi, tetapi juga menghasilkan medan konseptual yang kompleks, tumpang tindih, dan seringkali kontradiktif. Di tengah perbedaan itu, istilah-istilah kunci seperti *fakta sosial*, *tindakan sosial*, *verstehen*, *kesadaran kolektif*, atau *rasionalisasi* tidak dapat dipahami secara netral atau seragam. Sebaliknya, masing-masing istilah tersebut mengandung presuposisi filosofis yang membentuk arah analisis sosiologis yang sangat berbeda. Oleh karena itu, sebelum melangkah lebih jauh dalam menelaah bagaimana tafsir sosial transendental Murtadha Muthahhari merekonstruksi dan menilai istilah-istilah tersebut, diperlukan terlebih dahulu kejelasan makna konseptual dan operasional dari istilah-istilah utama yang menjadi medan kontestasi antara pendekatan Durkheimian dan Weberian.

Sub-bab defenisi konseptual dan operasional disusun sebagai klarifikasi epistemologis terhadap istilah-istilah kunci tersebut. Klarifikasi ini tidak bertujuan menyederhanakan perbedaan, melainkan memetakan medan konseptual yang kompleks secara lebih tajam agar dapat dijadikan pijakan dalam analisis filosofis dan tafsir sosial. Setiap definisi yang dikemukakan mencakup dua dimensi: konseptual, yang menggambarkan posisi filosofis istilah dalam konteks aslinya; dan operasional, yang menjelaskan bagaimana istilah tersebut difungsikan dalam kerangka analisis disertasi ini. Dengan pendekatan ini, pembacaan terhadap Durkheim dan Weber akan lebih terarah, sekaligus membuka jalan bagi pembentukan horizon interpretatif yang akan dikembangkan dalam kerangka Muthahhari.

Menindaklanjuti perdebatan dan polarisasi filosofis, teori dan kosep dari Durkheim dan Weber di atas, bab selanjutnya akan menelaah argumen filosofis yang ditawarkan oleh Murtadha Muthahhari melalui tafsir Al-Qur'an. Argumen sosiologis Muthahhari bukan sekadar kritik terhadap reduksionisme struktural dan subjektivisme metodologis yang mewarnai sosiologi Durkheim dan Weber, tetapi juga merupakan upaya sistematis untuk membangun fondasi

sosiologi transendental yang berpijak pada wahyu. Dengan demikian, pemikiran Muthahhari membuka ruang baru dalam horizon kritik filosofis terhadap sosiologi modern dan menantang paradigma epistemik Barat melalui pemahaman eksistensi sosial.

BAB III
SOSIOLOGI DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MURTHADHA MUTHAHHARI

Murtadha Muthahhari (1920–1979) merupakan salah satu tokoh pemikir kontemporer terkemuka yang memiliki pengaruh signifikan dalam kajian filsafat Islam dan metodologi sosial. Lahir di Fariman, Iran, Muthahhari tumbuh dalam lingkungan keluarga religius yang kuat, sehingga pendidikan awalnya diarahkan kepada kajian-kajian keislaman klasik. Setelah menamatkan studi dasar, ia melanjutkan pendidikannya di Hauzah Ilmiyah Qom dan menimba ilmu langsung dari tokoh-tokoh besar seperti Ayatullah Khomeini dan Allamah Thabathaba'i, yang memperkaya perspektif keilmuannya di bidang filsafat, teologi, serta pemikiran sosial Islam.[1] Pemikiran Muthahhari dikenal bercorak sintesis, memadukan rasionalitas filsafat dengan landasan normatif Al-Qur'an dan Sunnah, sekaligus terbuka pada diskursus modern tentang *structure and individual agency*. Karya-karyanya, seperti *Man and Universe* dan *Society and History*, *Man and His destiny* menunjukkan orientasi kritis terhadap reduksionisme materialistik dan deterministik dalam kajian sosial Barat, seraya menawarkan perspektif integratif yang mencakup dimensi

[1]Lihat Murtadha Mutahhari, *Man and Universe*, diterjemahkan oleh Mahliqa Qarai, dari judul *Insan va Jahan*, Qom: Ansariyan Publications, 2003, hal. vii–x.

Lihat juga "Biography of the Martyr of Islamic Revolution Ayatullah Al-Uzma Murtadha Muthahhari," dalam *Al-Islam.org*, diakses 22 Juni 2023

intelektual, spiritual, dan moral manusia.[2] Dalam pandangan Muthahhari, dinamika masyarakat tidak dapat dipahami hanya melalui pendekatan empiris, melainkan memerlukan rekonstruksi nilai-nilai etis normatif sebagai kerangka analisis sosial. Inilah yang membuat Muthahhari relevan untuk dijadikan rujukan dalam pengembangan metodologi sosiologi filosofis kontemporer.

Selain keunggulan keilmuan, Muthahhari juga dikenal sebagai figur revolusioner dan reformis, yang berupaya mentransformasikan kesadaran sosial umat melalui prinsip-prinsip etis dan rasionalitas Qur'ani[3]. Kepedulian sosialnya tercermin dalam gagasan tentang keadilan, kebebasan berpikir, dan tanggung jawab kolektif, yang dipahami sebagai fondasi untuk membangun tatanan sosial yang berkeadilan dan berkelanjutan. Kerangka konseptualnya menolak dikotomi antara individu dan masyarakat secara kaku, serta mengintegrasikan refleksi spiritual dengan tindakan sosial dalam satu kesatuan nilai yang saling meneguhkan.[4] Keistimewaan lain Muthahhari adalah kemampuannya menafsirkan dinamika sosial melalui pendekatan filosofis Al-Qur'an yang kritis dan progresif, sehingga menempatkannya sebagai intelektual otoritatif di bidang metodologi tafsir sosial. Pemikirannya menekankan integrasi dimensi spiritual dengan dimensi rasional manusia sebagai landasan untuk memahami fenomena sosial, tanpa terjebak pada pendekatan reduksionistik atau sekadar legalistik. Kritik tajam Muthahhari diarahkan pada paham materialisme sejarah,[5] yang menurutnya terlalu menekankan relasi ekonomi dan faktor-faktor kebendaan sebagai penggerak tunggal sejarah umat manusia, di mana perspektif ini dinilai mengabaikan peran kesadaran moral, kehendak bebas, serta tanggung jawab etis individu dalam menentukan arah peradaban.

---

[2] Lihat Zainal Abidin, "Murthadha Muthaharī's Principles of Thought on Theological and Social Issues: A Literature Review Study," dalam *International Journal of Social Science and Human Research*, vol. 8, no. 6, Juni 2025, hal. 4226–4233.

[3] Lihat pernyataan Limba dalam Mansoor Limba, "Bibliography of English Translations of Shahid Mutahhari's Works," dalam *Translation Studies Journal*, vol. 11, no. 2, tahun 2021, hlm. 145.

[4] Lihat Fathurrahman, "The Construction of Murtadha Mutahhari's Thought Regarding Divine Will and Human's Willing," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora (JICSA)*, vol. 8, no. 2, Desember 2019, hal. 225–238.

Lihat juga N. Madjid, "Pendidikan Revolusioner (Studi atas Pemikiran Muthahhari)," dalam *Irfani: Jurnal Studi Islam*, vol. 12, no. 2, 2016, hal. 69–87.

[5] Murdani merangkum pemikiran Muthahhari—bahwa materialisme Barat menyebabkan sikap hedonistik dan politis yang irasional—serta secara rinci menelusuri argumentasi Muthahhari tentang kontradiksi internal materialisme sejarah dan kritik rasional-normatifnya terhadap kondisi tersebut. Lihat Teuku Murdani, "Materialisme dalam Konsepsi Murtadha Muthahhari," dalam *Jurnal Fakultas Ushuluddin dan Filsafat* (Ar-Raniry), vol. 14, Tahun 2019, hal. 20–40.

Tafsir Muthahhari dalam karyanya *Jami'e wa Tarikh* merupakan corak tafsir falsafi yang berpijak pada tradisi filsafat Islam, sebagaimana dikembangkan oleh Mulla Sadra dan Allamah Thabathaba'i. Corak tafsir ini berorientasi pada penggalian makna ontologis, epistemologis, dan aksiologis dalam ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga mampu melampaui pembacaan tekstual semata. Tafsir falsafi ini menjadi instrumen penting untuk menelaah dan membongkar kerangka dasar pemikiran sosiologi Barat secara kritis dan reflektif, serta memperkaya perspektif tentang hakikat masyarakat, individu, dan sejarah bukan hanya sebagai data empiris, tetapi juga sebagai medan eksistensial dan normatif. Dengan pendekatan tersebut, Muthahhari menegaskan bahwa pemahaman tentang eksistensi sosial tidak sekadar bersifat akademis, tetapi memiliki dampak langsung terhadap bagaimana prinsip-prinsip Islam diterapkan dalam kehidupan sosial dan politik umat. Pemahaman ini berfungsi sebagai fondasi ideologi yang kokoh dan berkelanjutan. Oleh karena itu, penjelasan tentang eksistensi sosial[6] menurut perspektif Al-Qur'an menjadi tahap awal yang sangat penting dalam kerangka pemikiran Muthahhari. Untuk itu, uraian berikutnya akan memfokuskan pembahasan pada konsep eksistensi sosial menurut pandangan tafsir filosofis Muthahhari dan dilanjutkan dengan pembahasan konsep empat lapisan proses dinamika sosial yang dihasilkan dari pembacaan hermeneutik terhadap tafsir Mutahhari.[7]

A. Eksistensi Sosial Menurut Muthahhari

Setiap konstruksi teori sosial selalu bertumpu pada bagaimana seseorang memahami apa itu eksistensi sosial. Karena itu, sebelum mengulas lebih jauh pendekatan tafsir Muthahhari terhadap sosiologi, menjadi Pembahasan penting mengenai defenisi eksistensi sosial yang diutarakan Muthahhari[8]. Defenisi yang dituliskan Muthahhari merupakan

---

[6] Dalam disertasi ini, istilah eksistensi sosial (*social being*) digunakan sebagai pengganti "masyarakat" atau "kelompok sosial" guna menghindari ambiguitas konseptual dalam teori sosial klasik dan sekaligus menjembatani perbedaan mendasar antara pandangan Durkheim dan Weber. Dalam kerangka Durkheim, eksistensi sosial diposisikan sebagai entitas objektif dan koersif yang mendahului individu dan memaksakan norma melalui institusi kolektif, sementara dalam kerangka Weber, eksistensi sosial tidak memiliki realitas substantif dan hanya merupakan hasil pemaknaan subjektif atas tindakan individu. Kedua pendekatan ini menyisakan kekosongan ontologis: Durkheim mereduksi individu dalam struktur impersonal, sedangkan Weber menolak kemungkinan substansi kolektif yang transenden. Dalam konteks ini, eksistensi sosial menurut Muthahhari ditawarkan sebagai solusi dialektis—sebuah bentuk wujud sosial yang sadar, memiliki kehendak kolektif, dan bersumber dari kesadaran transendental, bukan sekadar agregasi individu atau struktur koersif.

[7] Seluruh pembacaan hermeneutik mengenai eksistensi sosial dalam tafsir Muthahhari merujuk pada pembahasan apa itu Masyarakat?/ *what is society?* menurut Muthahhari dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 3

[8]Istilah eksistensi sosial dalam pembahasan ini penulis gubah langsung dari terjemahan bahasa Inggris karya Muthahhari, yakni *Jami'e*/ *society/* kemasyarakatan.

titik tolak epistemologis dan ontologis terhadap sosiologi Durkheim & Sosiologi Weber. Menurut Muthahhari, eksistensi sosial adalah kelompok-kelompok manusia yang terikat perjanjian yang diampu oleh sistem, adat, ritus, dan hukum tertentu, serta sifat keberadaannya yang hakiki. Selain itu, ada beberapa ide pokok yang perlu diperhatikan dari defenisi eksistensi sosial Muthahhari ini:

1. Perbedaan Eksistensi Sosial manusia dengan Mahluk lainnya[9]

Eksistensi sosial tidak dapat disamakan dengan keberadaan fisik yang hanya melibatkan kebersamaan spasial atau fungsional, seperti yang terlihat pada pohon-pohon yang tumbuh dalam satu ekosistem atau kawanan rusa yang melakukan migrasi bersama. Fenomena tersebut mencerminkan keteraturan biologis semata tanpa keterlibatan dalam struktur makna atau sistem nilai yang kompleks. Berbeda dengan itu, kehidupan manusia secara inheren bersifat sosial dan gregari[10], yaitu memiliki kecenderungan untuk membentuk komunitas, menjalin relasi simbolik, dan mengorganisasi kehidupan berdasarkan prinsip-prinsip normatif yang disepakati bersama. Sifat gregari manusia menunjukkan bahwa eksistensi sosial tidak sekadar muncul dari kebersamaan fisik, melainkan dari kebutuhan akan koherensi makna, pertukaran etis, dan pengakuan timbal balik dalam struktur sosial. Dengan demikian, eksistensi sosial manusia harus dipahami sebagai fenomena intersubjektif yang menyatukan dimensi biologis, psikologis, dan normatif dalam satu kesatuan eksistensial yang tidak dapat direduksi pada insting kolektif makhluk non-manusia.

2. Sistem Sosial dan Pembagian Kerja

Eksistensi sosial manusia berakar pada sifat relasional dari kebutuhan, manfaat, kepuasan, pekerjaan, dan aktivitas yang dijalankan

---

Penggubahan istilah 'kemasyarakatan' ini untuk memperjelas dan mempertajam makna ontologis dari gagasan Muthahhari tentang kehidupan bersama manusia; yakni keadaan di mana manusia secara kodrati hadir, ikut andil dalam struktur hubungan sosial disekitarnya. Sebuah struktur sosial yang bernilai dan bertujuan.

[9]Jika "eksistensi sosial " dipakai untuk menggambarkan entitas yang memengaruhi atau mengondisikan individu, maka padanan paling dekat adalah fakta sosial. Dalam terminologi Durkheim, realitas eksistensi sosial yang disebut Muthahhari dapat dikaitkan dengan konsep fakta sosial, namun terdapat distingsi bahwa Muthahhari menolak sifat koersif dan impersonal dari eksistensi sosial sebagaimana yang dimaknai Durkheim. Durkheim melihat eksistensi sosial sebagai sesuatu yang objektif, eksternal, dan koersif terhadap individu.

Sedangkan eksistensi sosial sepadan dengan istilah *Soziales Handeln,* sebagaimana menurut Weber dalam bahasa Jerman, tindakan sosial. Weber memaknai bahwa adanya eksistensi sosial sebagai hasil dari tindakan individu yang bermakna. Jika “eksistensi sosial ” dimaksudkan sebagai proses interaksi sosial yang sadar dan bernilai, maka padanan tepatnya adalah tindakan sosial.

[10]Sifat gregari ini berbeda dengan defenisi Durkheim yang mengatakan bahwa sifat sosial manusia itu eksternal, berasal dari tekanan dari luar dirinya. Bukan dari dalam dirinya.

dalam kehidupan sehari-hari. Setiap dimensi tersebut tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan terhubung secara erat dengan struktur sosial yang memberikan makna dan fungsi kolektif. Dalam kehidupan sosial, pemenuhan kebutuhan tidak hanya bersifat individual, tetapi juga terdistribusi melalui mekanisme yang memungkinkan terjadinya kerja sama dan pertukaran. Keberlanjutan eksistensi sosial bergantung pada keberhasilan sistem dalam mengatur pembagian kerja, distribusi keuntungan, serta pencapaian kepuasan bersama secara adil dan berkelanjutan. Oleh karena itu, eksistensi sosial tidak hanya menjadi medan aktualisasi diri, tetapi juga menjadi arena di mana nilai-nilai bersama, tradisi, dan sistem sosial memperoleh legitimasi dan stabilitas.

3. Kesatuan dan Integrasi

Ide, cita-cita, temperamen, dan kebiasaan tertentu merupakan elemen-elemen kultural yang membentuk struktur internal dari kehidupan sosial manusia. Unsur-unsur ini tidak hanya membimbing pola tindakan, tetapi juga menciptakan orientasi nilai yang memberi arah dan makna terhadap kehidupan bersama. Integrasi dari berbagai unsur tersebut menghasilkan rasa kesatuan dan identitas kolektif yang memperkuat kohesi sosial. Amalgamasi ideologis dan afektif ini semakin dipererat oleh tekanan kebutuhan hidup serta pengaruh keyakinan, cita-cita, dan tujuan kolektif yang berkembang dalam suatu komunitas. Oleh karena itu, kesinambungan kehidupan kolektif tidak bersifat spontan, melainkan merupakan hasil dari artikulasi kompleks antara struktur simbolik, aspirasi bersama, dan dinamika kebutuhan yang mengikat manusia dalam jejaring sosial yang koheren.

4. Kepentingan dan Ikatan Bersama

Kepentingan sosial bersama dan keterikatan pada ikatan tertentu membentuk dasar utama bagi rasa kesatuan dalam kehidupan kolektif. Dalam realitas sosial, manusia tidak hidup dalam isolasi, melainkan terhubung oleh tujuan bersama, harapan kolektif, serta pengalaman atas risiko dan peluang yang dialami secara komunal. Keberadaan relasi sosial yang ditandai oleh kepentingan yang saling bertaut membentuk kondisi psikososial yang memupuk solidaritas dan tanggung jawab timbal balik. Kesatuan tersebut menyerupai situasi sekelompok orang yang melakukan perjalanan bersama, yang meskipun berbeda secara individu, tetap bergerak dalam satu arah karena memiliki tujuan, ancaman, dan harapan yang sama. Dengan demikian, eksistensi sosial terbangun tidak semata dari interaksi mekanis, melainkan dari keterhubungan batin yang bersumber pada pengalaman bersama dalam konteks kehidupan yang saling terkait.

5. Contoh Ilustratif oleh Nabi Muhammad[11]

Perumpamaan yang disampaikan Nabi Muhammad tentang sekelompok orang dalam satu kapal yang harus mencegah satu orang membuat lubang di dasar kapal, menjadi ilustrasi mendalam bagi pentingnya tanggung jawab kolektif dalam kehidupan sosial. Murtadha Muthahhari menggunakan perumpamaan ini untuk menegaskan bahwa stabilitas dan keselamatan kolektif tidak dapat dijaga hanya dengan kesadaran individual yang terpisah, tetapi memerlukan komitmen etis yang menyeluruh terhadap kepentingan bersama. Ketika satu individu melakukan tindakan yang merusak kepentingan kolektif, maka seluruh komunitas berada dalam bahaya yang sama, dan oleh karena itu intervensi sosial menjadi keniscayaan normatif. Perumpamaan tersebut mengandung dimensi normatif-intersubjektif yang menunjukkan bahwa eksistensi sosial hanya dapat berkelanjutan apabila terdapat etika tanggung jawab kolektif yang terinternalisasi secara struktural. Dengan demikian, ajaran ini mencerminkan prinsip bahwa keselamatan sosial merupakan hasil dari kesadaran moral bersama yang bersifat integratif dan tidak dapat didelegasikan secara sepihak.

Eksistensi sosial kolektif dalam kehidupan manusia menampilkan suatu pola perilaku yang tidak dapat dijelaskan hanya dengan mekanisme biologis atau kecenderungan instingtual. Munculnya tindakan sosial yang terorganisasi, institusi bersama, serta norma-norma yang mengikat menunjukkan bahwa terdapat faktor fundamental yang mendorong manusia untuk bersosialisasi. Faktor ini tidak hanya bersifat pragmatis, tetapi juga mencerminkan kedalaman struktur makna yang melekat dalam kehidupan sosial. Pemahaman atas penyebab utama terbentuknya perilaku sosial manusia menuntut penelusuran pada dimensi ontologis dari eksistensi sosial itu sendiri. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya diarahkan pada penggalian dimensi ontologi eksistensi sosial sebagai fondasi konseptual dalam menjelaskan kecenderungan dasar manusia untuk membentuk kehidupan bersama yang bermakna.

B. Ontologi Eksistensi Sosial

Pemahaman penyebab manusia hidup dalam komunitas sosial merupakan prasyarat epistemologis dan ontologis dalam mengkaji teori-teori sosiologi. Oleh karena itu, sebelum memasuki kritik langsung terhadap Durkheim dan Weber, penting untuk terlebih dahulu memaparkan cara-cara Murtadha Muthahhari membangun konsepsi dasar tentang eksistensi sosial manusia melalui pendekatan tafsir Qur'an. Bagian ini

[11] Seluruh pembacaan hermeneutik mengenai contoh ilustratif Muhammad dalam tafsir Muthahhari merujuk pada pembahasan *What is Society?* dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 7-8

dimaksudkan untuk mengelaborasi kerangka berpikir Muthahhari tentang realitas sosial manusia, yang menjadi dasar bagi divergensinya terhadap sosiologi Barat.

Menurut pandangan Durkheim, *factor* utama penyebab manusia bersosialisasi; cenderung terhadap eksistensi sosial adalah karena keterpaksaan (*coercitif*). Sedangkan menurut Weber, *factor* penyebab utamanya adalah pilihan rasional manusia itu sendiri (*Zweckrationalität*/ *Rationality*). Sedangkan jawaban Muthahhari memiliki pandangan yang berbeda dari keduanya. Muthahhari menjawab pertanyaan fundamental ini melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Ayat Al-Qur'an yang pertama sekali Muthahhari gunakan adalah surat Al-Hujurat ayat 13 berikut:[12]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal". (QS. al-Hujurat: 13)

Dari ayat ini, Muthahhari menyimpulkan bahwa sifat sosial manusia adalah bagian dari ciptaan dan *nature/ innate* manusia itu sendiri. Agar pembaca sampai pada kesimpulan tersebut, Muthahhari menunjukkan 3 Teori-teori tentang faktor penyebab eksistensi sosial kolektif manusia. 3 jenis teori yang menjawab apa sebenarnya faktor utama yang menyebabkan manusia bersosial.[13]

1. Teori Pertama: Manusia bersifat sosial secara alami, mirip dengan kemitraan antara pria dan wanita dalam kehidupan pernikahan, di mana keduanya *naturally* ingin bersatu.
2. Teori Kedua: Manusia bersifat sosial karena paksaan eksternal, seperti kesepakatan antara dua negara yang tidak bisa bertahan sendiri melawan musuh bersama dan dipaksa untuk bekerja sama.
3. Teori Ketiga: Manusia memilih kehidupan sosial berdasarkan perhitungan rasional bahwa hanya melalui kerja sama dan kehidupan sosial mereka dapat menikmati anugerah alam dengan lebih baik.

---

[12] Seluruh pembacaan hermeneutik terhadap penggunaan surat Al-Hujurat :13 merujuk pada pembahasan Muthahhari dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 9.

[13] Seluruh pembacaan hermeneutik terhadap penjabaran Muthahhari tentang 3 teori penyebab manusia bersosial merujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 8.

Teori pertama adalah teori yang sesuai dengan surat al-Hujurat: 13. Sedangkan teori kedua dan ketiga tidak sesuai dengan diktum Qur'an. Artinya Muthahhari menolak teori yang dimaksudkan Durkheim dan Weber. Muthahhari menggunakan ayat-ayat Qur'an dan analisis filosofis untuk mendukung pandangannya bahwa kehidupan sosial adalah bagian integral/terinternalisasi dari penciptaan manusia, bukan hasil dari paksaan (determinasi sosial) atau pilihan rasional semata (pilihan rasional individu), tetapi merupakan karakteristik alami manusia itu sendiri.

1. Manusia sebagai Makhluk Sosial secara Alami

   Melalui 3 teori tersebut, Muthahhari mengajak kita meneliti apakah manusia secara alami bersifat sosial, terpaksa menjadi sosial, atau memilih untuk hidup sosial. Lalu dengan menggunakan Surah Al-Hujurat ayat 13, Dia menyimpulkan bahwa sifat sosial adalah bagian dari ciptaan dan *nature* manusia itu sendiri. Disebutkan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk bangsa-bangsa dan suku-suku agar mereka saling mengenal, menunjukkan bahwa manusia selalu hidup dalam kelompok-kelompok sosial.

   Menurutnya, Al-Qur'an telah menjelaskan bahwa sifat sosial manusia adalah bawaan sejak lahir dan merupakan bagian dari ciptaan manusia. Al-Qur'an menekankan bahwa manusia diciptakan untuk hidup dalam kelompok dan memiliki hubungan yang membedakan individu satu dengan yang lain. Perbedaan ini penting untuk eksistensi sosial.

2. Tujuan Alamiah dari Kehidupan Sosial.

   Jika keinginan manusia untuk bersosialisasi adalah bawaan lahir, maka tujuan sosial juga merupakan sesuatu yang kita bawa sejak lahir. Muthahhari menjelaskan bahwa perbedaan dalam ciri-ciri individu seperti fitur, warna, dan fisik memberikan tanda khusus bagi setiap individu, yang membentuk identitas unik mereka. Identitas unik ini memungkinkan manusia untuk saling mengenali dan berinteraksi secara efektif, yang sangat penting untuk kehidupan sosial.

3. Penolakan terhadap Penggunaan Perbedaan untuk Kebanggaan

   Melalui al-Hujurat:13 pula, Muthahhari mengingatkan bahwa meskipun perbedaan individual merupakan syarat alami untuk kehidupan sosial, hal ini tidak boleh dijadikan alasan untuk kesombongan atau kebanggaan. Keunggulan di mata Allah adalah dalam ketakwaan dan kebajikan individu.

   Untuk mendukung jawabannya ini, selanjutnya Muthahhari melakukan penafsiran beberapa ayat. Dari penafsiran Muthahhari ini, penulis menyimpulkan beberapa hal:

a. Kecenderungan Alami Ini Terwujud dalam Berbagai Bentuk Struktur Sosial

وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

"Dan Dialah yang menciptakan manusia dari air, lalu Dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan hubungan kekeluargaan (melalui pernikahan)." (QS. al-Furqan: 54)

Kecenderungan alami yang dimiliki oleh manusia ini kemudian terwujud dalam berbagai bentuk eksistensi sosial seperti keluarga, komunitas, dan negara.[14] Setiap bentuk struktur sosial ini memiliki peran penting dalam mendukung pertumbuhan dan perkembangan individu. Misalnya, keluarga sebagai unit sosial terkecil menyediakan dukungan emosional dan pendidikan dasar, sementara komunitas dan negara menyediakan kerangka kerja yang lebih luas untuk interaksi sosial dan pengembangan diri.

b. Pentingnya kecenderungan alami untuk pencapaian potensi penuh

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

"Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami telah menentukan antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain. Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan." (QS. al-Zukhruf: 32)

Melalui ayat ini, Muthahhari menegaskan bahwa kecenderungan alami manusia terhadap eksistensi sosial merupakan dimensi esensial bagi aktualisasi potensi dirinya yang utuh. Dalam kerangka eksistensi sosial ini, individu tidak hanya hidup berdampingan, tetapi saling belajar, bertukar pengetahuan dan keterampilan, serta berkolaborasi untuk mewujudkan tujuan kolektif. Dorongan ini tidak sekadar menopang kelangsungan hidup biologis, tetapi juga menjadi motor bagi lahirnya inovasi dan transformasi peradaban.

[14] Seluruh pembacaan hermeneutik terhadap pembahasan tafsir tambahan yang digunakan Muthahhari untuk mendukung teori pertama ontologi eksistensi sosial merujuk pada penjelasan Muthahhari dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal.10

c. Interaksi sosial sebagai sarana untuk mengatasi tantangan

إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا

Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan oleh malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri (kepada mereka) malaikat bertanya: 'Dalam keadaan bagaimana kamu ini?' Mereka menjawab: 'Adalah kami orang-orang yang tertindas di negeri (Mekah).' Para malaikat berkata: 'Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?' Orang-orang itu tempatnya adalah neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali." (QS. an-Nisa: 97)

Melalui interaksi sosial inilah, manusia diharapkan dapat mengatasi tantangan yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, dengan bekerja sama, manusia dapat membangun infrastruktur, mengembangkan teknologi, dan menciptakan sistem sosial yang adil. Kolaborasi ini memperlihatkan bagaimana kecenderungan alami untuk bersosialisasi tidak hanya membantu individu bertahan hidup tetapi juga berkembang dan mencapai kemajuan yang lebih besar.

d. Hubungan kecenderungan alami dengan etika dan moral

Penafsiran Muthahhari tentang kecenderungan alami manusia terhadap eksistensi sosial berkaitan erat dengan dimensi etika dan moralitas. Bimbingan ilahi dalam Al-Qur'an memberikan kerangka nilai yang mengarahkan relasi sosial, memastikan bahwa kehidupan kolektif manusia berlangsung secara adil dan harmonis. Etika Qur'ani ini mencakup prinsip-prinsip seperti keadilan, kerja sama, dan penghormatan terhadap sesama, yang semuanya berperan dalam menopang tatanan sosial yang seimbang.

لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ

Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil." (QS. al-Mumtahanah: 8

C. Relasi Antara Eksistensi Sosial dan Individu

Bangunan fondasi ideologis ini kemudian dilanjutkan dengan pertanyaan filosofis yang mendasar: *Apakah eksistensi sosial memiliki keberadaan mandiri yang esensial?* Jawaban atas pertanyaan ini akan sangat memengaruhi paradigma dalam memahami sosiologi. Jika kita

memahami masyarakat semata-mata sebagai agregasi tindakan individu, sebagaimana ditekankan oleh Weber, maka sosiologi cenderung berorientasi pada makna subjektif dan agensi individu. Sebaliknya, jika masyarakat dianggap memiliki realitas objektif dan dinamika otonom, seperti yang diyakini Durkheim, maka pendekatan yang dipilih bersifat struktural-deterministik. Muthahhari, dalam hal ini, menawarkan jawaban yang berbeda. Tafsir filosofisnya atas ayat-ayat Al-Qur'an menyuguhkan pendekatan moderat yang tidak hanya menengahi kedua kutub tersebut, tetapi juga menambahkan dimensi transenden yang sering diabaikan dalam sosiologi Barat. Perbedaan mendasar ini akan dibahas lebih lanjut dalam Bab IV. Untuk saat ini, mari kita telusuri terlebih dahulu bagaimana Muthahhari menjawab pertanyaan ini melalui tafsir Qur'an.

1. Empat Teori tentang Eksistensi Sosial dan Eksistensi Individu

Pemahaman terhadap eksistensi sosial sebagai realitas yang melekat dalam kehidupan manusia telah memunculkan beragam pendekatan dalam khazanah pemikiran filsafat sosial. Murtadha Muthahhari, dalam kerangka tafsir filosofisnya, mengelaborasi empat model utama mengenai hubungan antara individu dan realitas sosial. Keempat model teori ini diilustrasikan oleh Muthahhari menggunakan analogi logika kimiawi[15] sebagai upaya untuk memperjelas struktur relasional yang mendasari eksistensi sosial. Logika kimiawi ini membagi hubungan antara eksistensi sosial dan individu pembentuknya ke dalam 4 (empat) model teori:

a. Teori Pertama: Nihilis

Model pertama memandang bahwa eksistensi sosial tidak memiliki realitas yang berdiri sendiri. Dalam pandangan ini, masyarakat hanyalah himpunan dari tindakan-tindakan individual yang berdiri secara otonom. eksistensi sosial tidak dipahami sebagai sesuatu yang esensial, melainkan sebagai hasil dari interaksi rasional atau afektif individu-individu yang memiliki tujuan subjektif masing-masing. Secara filosofis, pendekatan ini berakar pada asumsi ontologis yang menempatkan individu sebagai satu-satunya entitas yang memiliki eksistensi aktual, sementara masyarakat dipandang sebagai hasil derivatif dari interaksi tersebut.

Model teori ini memiliki kedekatan konseptual dengan sosiologi Max Weber, yang menekankan bahwa realitas sosial merupakan hasil dari tindakan sosial individu yang bermakna (*soziales Handeln*). Dalam pendekatan Weberian, masyarakat tidak dianggap sebagai entitas yang

[15] Logika kimiawi ini mewakili perbedaan keyakinan-keyakinan para filsuf sosiologi. Analogi semacam ini yang digunakan Muthahhari untuk menjelaskan hubungan amtara eksistensi sosial dengan individu pembentuknya. Seluruh pembacaan hermeneutik terhadap pembahasan analogi kimiawi ini merujuk pada penjelasan Muthahhari dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History....* hal. 11-14

independen atau bersifat koersif, melainkan sebagai medan yang terbentuk dari tindakan-tindakan subjektif yang memiliki intensi dan makna tertentu bagi pelakunya. Weber menolak ide bahwa masyarakat dapat dijelaskan melalui struktur atau hukum objektif sebagaimana dalam positivisme Durkheimian; sebaliknya, ia mengusulkan pendekatan *verstehen* (pemahaman) untuk menafsirkan makna subjektif di balik tindakan.

Namun, pendekatan ini—yang mengabaikan kemungkinan adanya kesadaran kolektif yang lebih tinggi dari sekadar akumulasi individu—rentan jatuh pada fragmentasi epistemologis. Adanya eksistensi sosial dalam kerangka ini berisiko dipahami hanya sebagai alat fungsional atau arena strategi individual, tanpa memperhitungkan adanya struktur nilai transenden yang menyatukan individu dalam kesatuan transendental dan etis. Inilah titik keberangkatan Muthahhari untuk menolak reduksionisme individualistik yang cenderung menghilangkan makna moral dan tujuan ilahiah dari eksistensi sosial.

b. Model teori kedua: Mekanis

Model kedua menyatakan bahwa eksistensi sosial terbentuk dari relasi fungsional antarindividu yang diorganisasi melalui kesepakatan rasional atau kepentingan bersama. Relasi sosial digambarkan sebagai larutan kimiawi, di mana unsur-unsurnya tetap mempertahankan identitasnya meskipun berada dalam satu sistem.[16] Eksistensi sosial dalam model ini bergantung sepenuhnya pada kehendak individual, sehingga keberadaannya bersifat kontingen. Dalam pandangan ini, eksistensi sosial dianggap sebagai hasil kontrak sosial atau konsensus rasional, tanpa dimensi esensial atau nilai intrinsik. Seperti larutan kimia, unsur-unsurnya tetap independen meskipun tergabung secara fungsional.

c. Model teori ketiga: Sintesis Nyata

Eksistensi sosial dalam model ini tidak lahir dari agregasi mekanis individu-individu yang hidup berdampingan, melainkan merupakan hasil dari perpaduan ruhani dan nilai antara sesama manusia yang terikat oleh fitrah sosialnya. Proses ini bermula dari kecenderungan kodrati manusia untuk berinteraksi, memahami, dan memberi makna terhadap keberadaan orang lain. Kecenderungan tersebut bukan sekadar insting biologis atau kebutuhan fungsional, melainkan manifestasi dari dimensi ruhaniah manusia yang diarahkan oleh kehendak Ilahi. Ketika individu-individu ini mulai membangun hubungan sosial berdasarkan prinsip-prinsip etis seperti keadilan, saling menasihati dalam kebaikan, dan tanggung jawab kolektif, maka hubungan-hubungan tersebut perlahan menumbuhkan struktur makna bersama yang tidak dimiliki oleh individu secara terpisah. Dalam

[16] Lihat dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History*.... hal. 12

pandangan teori ini, individu adalah subjek moral yang membawa potensi konstitusi moral, dan eksistensi sosial adalah ruang dinamis di mana potensi tersebut diuji, dikembangkan, atau bahkan terdistorsi. Dengan demikian, eksistensi sosial bukan entitas yang sepenuhnya otonom dari individu, tetapi merupakan refleksi kumulatif dari kesadaran individu yang terinternalisasi secara kolektif.

Kesadaran sosial individu memainkan peran utama dalam membentuk karakter eksistensi sosial.[17] Ketika kesadaran tersebut bersifat benevolen—ditandai oleh tanggung jawab sosial, etika altruisme, dan orientasi transendental—maka masyarakat akan terbentuk sebagai ruang moral yang subur, mencerminkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kebermaknaan. Sebaliknya, kesadaran yang bersifat malevolen – egoistik, manipulatif, dan eksploitatif akan menciptakan eksistensi sosial yang represif, penuh konflik, dan kehilangan arah etis. Dengan kata lain, eksistensi sosial tidak netral, melainkan sangat ditentukan oleh kualitas kesadaran konstitutif dari individu-individu yang menyusunnya.

Namun, proses ini bersifat dialektis. Ketika eksistensi sosial telah terbentuk, ia memiliki daya kausal untuk membentuk kembali individu pembentuknya. Melalui mekanisme seperti pendidikan, institusi, media, dan budaya, eksistensi sosial menginternalisasi norma dan nilai ke dalam diri individu. Di sinilah terjadi proses rekonstruksi kesadaran, baik dalam bentuk peneguhan nilai-nilai luhur ataupun reproduksi patologi sosial yang sistemik. Maka, individu bukan hanya aktor, tetapi juga produk dari medan sosial yang secara dinamis merefleksikan tatanan nilai dominan.

Dalam interaksi yang demikian, eksistensi sosial mulai terbentuk secara emergen. Ia bukan entitas yang mengatasi individu secara koersif, tetapi muncul sebagai realitas baru yang lahir dari kebersamaan bermakna. Pada titik ini, eksistensi sosial tidak lagi dipahami hanya sebagai ruang hidup bersama, tetapi sebagai konstruksi nilai yang hidup dan terus berkembang. Individu yang terlibat dalam proses ini tidak kehilangan identitasnya, tidak larut dalam homogenitas, tetapi justru mengalami pengayaan eksistensial. Kesadarannya bertumbuh dari sebatas kesadaran individual menjadi kesadaran kolektif yang transendental dan etis. Ia mulai memahami bahwa tindakannya memiliki resonansi yang melampaui dirinya—menyentuh komunitas, sejarah, bahkan tanggung jawab transendental.

Dalam pandangan ini, eksistensi sosial tidak hanya bersifat horizontal, tetapi juga vertikal. Ia tidak semata-mata menjembatani individu satu dengan yang lain, tetapi juga menghubungkan makhluk dengan pencipta dalam kerangka tanggung jawab sosial yang bersifat tauhidik pada

[17] Lihat dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History*.... hal. 13

akhirnya. Dengan demikian, individu tidak hanya membentuk eksistensi sosial, tetapi juga dibentuk oleh nilai-nilai yang diinternalisasi dalamnya. Struktur kolektif yang terbentuk ini adalah ruang pertumbuhan moral, bukan sekadar sistem yang fungsional atau arena agensi yang bebas nilai. Dalam proses ini, individu menyempurnakan dirinya melalui pengabdian kepada eksistensi sosial yang tidak hanya adil secara material, tetapi juga secara transendental.

Relasi antara individu dan eksistensi sosial menurut teori ini dapat dipahami sebagai sirkulasi etis yang saling membentuk dan dibentuk dalam kerangka hukum kausal spiritual. Proses ini menggambarkan bagaimana krisis sosial tidak sekadar akibat dari kegagalan sistemik, tetapi juga refleksi dari keretakan moral individu. Sebaliknya, reformasi sosial tidak hanya lahir dari perubahan kebijakan, tetapi dari kebangkitan kesadaran transendental yang berakar pada fitrah. Dalam kerangka ini, pemulihan sosial adalah tugas etis kolektif yang hanya mungkin terwujud bila individu dan masyarakat saling menyadari posisi spiritualnya dalam jalinan realitas yang bermakna

d. Model teori keempat: eksistensi Sosial Mutlak

Model keempat memahami eksistensi sosial sebagai entitas yang bersifat absolut dan mendahului eksistensi individual.[18] Dalam kerangka ini, eksistensi sosial tidak hanya diakui keberadaannya secara objektif, tetapi juga diposisikan sebagai sumber kekuatan normatif yang membentuk kesadaran dan tindakan individu. Realitas sosial dianggap memiliki otoritas yang lebih tinggi dari individu, dan keberadaan personal tunduk sepenuhnya pada struktur dan norma kolektif yang telah mapan. Eksistensi sosial dalam model ini bertindak hampir seperti makhluk hidup yang memiliki kehendak, hukum, dan dinamika internal yang tidak ditentukan oleh pilihan-pilihan personal.

Pendekatan ini memiliki keterkaitan yang sangat kuat dengan sosiologi Émile Durkheim, Durkheim menegaskan bahwa eksistensi sosial merupakan realitas objektif yang berada di luar dan mendahului individu. Fakta sosial memiliki karakter koersif yang memaksa individu untuk menyesuaikan perilaku dan pikirannya terhadap tatanan kolektif. Ia menolak ide bahwa masyarakat adalah hasil kehendak bebas individu, dan sebaliknya mengusulkan bahwa masyarakat adalah entitas *sui generis* yang harus dipelajari secara ilmiah seperti objek-objek alam.

Model keempat secara filosofis merepresentasikan posisi Durkheimian ini. Eksistensi sosial tidak hanya menentukan norma dan moralitas, tetapi juga membentuk persepsi realitas individu secara

[18] Lihat dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History*.... hal. 14

fundamental. Individu bukanlah pusat kesadaran, melainkan produk dari internalisasi nilai-nilai kolektif yang telah terbentuk secara historis. Dalam konteks ini, kebebasan personal hanya mungkin sejauh individu menyesuaikan dirinya dengan kehendak kolektif. Eksistensi sosial absolut ini mengabaikan kemampuan individu untuk memilih dan membentuk struktur tersebut secara sadar dan bernilai. Eksistensi sosial dalam pandangan Durkheim kehilangan dimensi moral transenden karena tunduk pada hukum evolusi sosial yang bersifat deterministik.

2. Relasi Eksistensi Sosial dengan Individu Pembentuknya dalam Al-Qur'an

Dari keempat model teori yang dibahas sebelumnya, Muthahhari menyatakan bahwa pandangan Al-Qur'an tentang hubungan antara eksistensi sosial dengan Individu pembentuknya sesuai dengan pandangan teori ketiga. Secara umum, Al-Qur'an tidak menempatkan eksistensi sosial sebagai entitas absolut yang mendahului individu secara ontologis, sebagaimana ditegaskan oleh pendekatan Durkheimian. Namun demikian, Al-Qur'an juga tidak memandang eksistensi sosial sebagai konstruksi sepenuhnya subjektif yang bersumber dari tindakan individual semata, seperti dalam kerangka Weberian. Untuk mendukung pernyataannya ini, Muthahhari menafsirkan beberapa ayat Al-Qur'an sebagai berikut:

a. Sejarah dan Takdir Bersama

Muthahhari menegaskan bahwa Al-Qur'an menyatakan eksistensi sosial sebagai entitas mandiri yang memiliki sejarah dan takdir bersama. Eksistensi sosial, dalam pandangan ini, tidak dapat direduksi hanya sebagai kumpulan individu yang hidup berdampingan secara fungsional, melainkan dipahami sebagai suatu realitas yang hidup, yang memiliki lintasan historis dan arah moral yang dipengaruhi oleh perilaku kolektif para anggotanya. Dengan demikian, eksistensi sosial menampilkan kesatuan etis dan temporal, di mana masa lalu dan masa depan komunitas dari individu-individu ini (eksistensi sosial) terikat secara erat oleh pilihan moral, tindakan bersama, dan tanggung jawab kolektif sebagaimana dijelaskan dalam ayat Al-Qur'an. Adapun ayat yang digunakan untuk mendukung pandangan ini adalah Surah Al-A'raf (7:34)[19]:

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ

[19] Seluruh pembacaan hermeneutik terhadap pembahasan tafsir ayat Al-Qur'an yang digunakan Muthahhari untuk mendukung teori logika analogi kimiawi ketiga merujuk pada penjelasan Muthahhari dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History.....* hal. 14.

Dan setiap umat (eksistensi sosial) mempunyai batas waktu; apabila telah datang waktunya mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaat pun dan tidak (pula) mendahulukannya.

Muthahhari menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan beberapa poin penting tentang umur dan takdir dari eksistensi sosial (umat):

1) Eksistensi Kolektif

Ayat ini menunjukkan bahwa setiap umat, sebagai representasi dari eksistensi sosial, memiliki keberadaan kolektif yang diakui dan diawasi oleh Allah. Ketentuan tentang batas waktu atau ajal yang disebutkan dalam ayat tersebut tidak merujuk pada usia biologis individu, melainkan pada perjalanan historis dan eksistensial suatu entitas sosial secara menyeluruh. Dengan demikian, eksistensi sosial dipandang sebagai unit moral dan historis yang memiliki dinamika kehidupan sendiri, terikat pada hukum Ilahi yang mengatur kelahiran, pertumbuhan, dan kemungkinan keruntuhannya..

2) Takdir dan Ajal

Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa setiap bentuk eksistensi sosial memiliki takdir atau ajal tertentu yang telah ditetapkan oleh Allah. Hal ini menunjukkan bahwa entitas kolektif semacam ini di dalam kehidupan manusia bukanlah realitas yang statis atau bebas nilai, melainkan menjalani perjalanan sejarah yang khas dan terarah. Eksistensi sosial berkembang, mengalami puncak, dan pada akhirnya dapat mengalami keruntuhan, bergantung pada faktor-faktor yang bersifat moral maupun struktural. Di antara faktor penentu tersebut adalah perilaku kolektif masyarakat, khususnya dalam hal komitmen terhadap nilai-nilai keadilan, kebenaran, dan etika sosial. Dengan demikian, keberlangsungan eksistensi sosial memiliki keterkaitan erat dengan kualitas transendental dan moral dari individu-individu yang terlibat di dalamnya.

3) Tidak Bisa Dihindari

Ketika ajal suatu eksistensi sosial telah tiba, tidak ada satu kekuatan pun yang dapat mempercepat atau menundanya. Ketetapan ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial tunduk pada hukum-hukum Ilahi yang bersifat tetap, dan bahwa dinamika kolektif tidak sepenuhnya berada dalam kendali kehendak manusia (individu pembentuknya). Eksistensi sosial akan mengalami konsekuensi dari perilaku kolektifnya, baik dalam bentuk kejayaan maupun kehancuran, sejalan dengan prinsip-prinsip moral dan transenden yang telah ditetapkan oleh Tuhan.

Dalam konteks ini, Muthahhari tampaknya merujuk pada sejarah eksistensi sosial dalam peradaban Islam, di mana berbagai komunitas pernah mengalami kemajuan maupun keruntuhan sebagai akibat langsung dari ketaatan atau penyimpangan mereka terhadap nilai-nilai wahyu. Ketika eksistensi sosial terarah pada kepatuhan terhadap ajaran ilahi, ia akan

memperoleh keberkahan dan kesinambungan. Sebaliknya, ketika nilai-nilai tersebut diabaikan atau dilanggar, kehancuran menjadi keniscayaan, bahkan ajalnya dipercepat oleh akumulasi kerusakan moral yang bersifat kolektif.

Dengan merujuk pada ayat tersebut, Muthahhari menegaskan bahwa Al-Qur'an menyatakan realitas eksistensi sosial sebagai entitas kolektif yang memiliki sejarah, tanggung jawab, dan takdir yang khas. Eksistensi sosial bukanlah sekadar himpunan individu, melainkan suatu kesatuan hidup yang memiliki hukum-hukum tersendiri. Ia memiliki identitas, perjalanan historis, serta garis nasib yang ditentukan oleh perilaku moral bersama. Pandangan ini mendukung tesis bahwa eksistensi sosial memiliki keberadaan esensial yang tunduk pada struktur hukum metafisis, sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an.

b. Catatan Perbuatan Bersama

Konsep "Catatan Perbuatan Bersama" yang dijelaskan oleh Murtadha Muthahhari merupakan salah satu landasan penting dalam memahami eksistensi sosial dari perspektif Qur'ani. Melalui penafsiran terhadap sejumlah ayat, Muthahhari menegaskan bahwa Al-Qur'an memandang eksistensi sosial sebagai entitas kolektif yang tidak hanya nyata secara historis, tetapi juga memiliki konsekuensi moral dan transendental. Eksistensi sosial, dalam pandangan ini, tidak dipahami sebagai sekadar kumpulan individu yang bertindak secara terpisah, melainkan sebagai satu kesatuan nilai dan tindakan yang memiliki catatan amal tersendiri di hadapan Tuhan. Salah satu ayat yang dijadikan rujukan utama oleh Muthahhari adalah Surah Al-Jatsiyah (45: 28).[20]

وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

Setiap umat (eksistensi sosial) akan dipanggil kepada kitabnya.

Ayat ini menyatakan bahwa setiap umat akan dipanggil bersama imamnya dan dimintai pertanggungjawaban. Ayat ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial tidak hanya dihitung secara numerik, melainkan diperlakukan sebagai subjek moral yang bertanggung jawab atas tindakan kolektifnya. Dalam hal ini, eksistensi sosial tampil sebagai aktor historis yang memiliki dimensi transendental: ia mampu berbuat, dicatat, dan dimintai pertanggungjawaban secara utuh.

Melalui pendekatan ini, Muthahhari mengajak untuk melihat bahwa tanggung jawab sosial dalam Islam tidak terbatas pada individu sebagai pelaku tunggal, tetapi juga menyertakan eksistensi sosial sebagai pemilik beban moral bersama. Catatan amal umat dalam Al-Qur'an bukan sekadar

[20] Seluruh pembacaan hermeneutik terhadap pembahasan catatan perbuatan bersama merujuk pada *Murtadha Muthahhari, Society and History*..... hal. 15.

metafora, melainkan pengakuan normatif terhadap realitas kolektif yang hidup, bergerak, dan bernilai di mata Tuhan. Muthahhari menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan beberapa poin penting tentang catatan perbuatan bersama:[21]

1) Pemanggilan kepada Kitab

Ayat ini menyatakan bahwa setiap *umat* akan dipanggil kepada kitabnya masing-masing pada Hari Pembalasan. Redaksi ini mengandung makna teologis yang sangat mendalam. Ia menunjukkan bahwa eksistensi sosial tidak hanya dipahami sebagai struktur relasional dalam kehidupan dunia, tetapi juga sebagai entitas kolektif yang memiliki jejak moral dan historis tersendiri. Catatan amal yang disematkan kepada suatu komunitas menandakan bahwa tindakan manusia tidak hanya dievaluasi secara individual, tetapi juga secara kolektif. Dengan demikian, eksistensi sosial mengandung tanggung jawab etis yang berdimensi transenden—yakni akan dihadapkan kepada penilaian Ilahi berdasarkan kontribusinya terhadap keadilan, kebenaran, dan peradaban.

2) Tanggung Jawab Sosial

Ayat ini mengimplikasikan bahwa masyarakat diperlakukan sebagai satu kesatuan dalam hal tanggung jawab moral dan transendental. Perbuatan baik atau buruk yang dilakukan oleh individu-individu dalam masyarakat berkontribusi pada catatan kolektif umat tersebut.

3) Pengakuan Eksistensi Sosial

Fakta bahwa setiap umat memiliki kitab catatannya sendiri, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Jatsiyah (45): 28, menunjukkan bahwa Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan eksistensi sosial sebagai entitas kolektif yang memiliki pertanggungjawaban moral. Hal ini mengisyaratkan bahwa eksistensi sosial tidak hanya dipahami sebagai kumpulan individu yang berinteraksi, melainkan sebagai satuan historis dan etis yang memiliki identitas dan konsekuensi hukum tersendiri dalam pandangan Ilahi.

Muthahhari, dalam pembacaannya terhadap ayat ini, kemungkinan merujuk pada bagaimana tindakan kolektif suatu eksistensi sosial dalam menerima atau menolak kebenaran yang dibawa oleh para rasul dicatat sebagai perbuatan bersama. Contoh-contoh seperti kaum Nuh, kaum 'Ad, dan kaum Tsamud menunjukkan bahwa eksistensi sosial diposisikan sebagai subjek pertimbangan etis dalam wahyu. Al-Qur'an tidak menyajikan kaum-kaum ini semata sebagai kumpulan individu, melainkan sebagai satu kesatuan kolektif yang bertanggung jawab atas sikap historis mereka terhadap kebenaran.

Melalui penegasan ini, Muthahhari menunjukkan bahwa catatan amal dalam Al-Qur'an bukan hanya berlaku pada level personal/ individual,

[21] Lihat dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History.*.... hal. 15.

tetapi juga pada tingkat kolektif; berlaku pada struktur yang lebih tinggi dari individu. Eksistensi sosial memiliki catatan perbuatannya sendiri, yang akan menjadi dasar bagi pertanggungjawaban di akhirat. Pandangan ini mengukuhkan bahwa eksistensi sosial, dalam perspektif Qur'ani, merupakan realitas independen yang esensial—yakni entitas yang tidak hanya hidup secara sosiologis, tetapi juga diakui secara transendental dalam skema pertanggungjawaban Ilahi.

c. Kesadaran dan Pemahaman bersama

Murtadha Muthahhari menjelaskan konsep "kesadaran dan pemahaman bersama" dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an yang menggambarkan bahwa setiap bentuk eksistensi sosial memiliki struktur kesadaran dan kerangka penilaian yang khas.[22] Muthahhari menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak hanya menyatakan keberadaan kolektif manusia dalam bentuk sosial, tetapi juga memperhitungkan dimensi kognitif dan nilai-nilai yang menyertainya. Eksistensi sosial dalam hal ini dipahami sebagai entitas bersama yang membentuk orientasi berpikir, standar etika, dan sistem makna yang memengaruhi persepsi dan tindakan para anggotanya.

Kesadaran yang dimiliki oleh eksistensi sosial, menurut Muthahhari, bukanlah sesuatu yang netral atau bebas nilai, melainkan cerminan dari sistem kepercayaan, harapan kolektif, dan nilai-nilai transendental yang berkembang dalam suatu komunitas. Oleh karena itu, eksistensi sosial tidak hanya bertindak sebagai wadah hidup bersama, tetapi juga sebagai sumber penilaian terhadap benar dan salah, baik dan buruk, serta norma dan penyimpangan. Penekanan ini menunjukkan bahwa dalam tafsir Qur'ani, eksistensi sosial berfungsi sebagai subjek budaya dan moral, bukan semata objek kajian sosiologis. Di dalam Surah Al-An'am (6: 108) disebutkan:

كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ

bahwa setiap bangsa telah dibuat melihat amal mereka sebagai sesuatu yang dianggap baik (bagi mereka).

Al-Qur'an memperingatkan agar tidak mencela sesembahan yang disembah selain Allah, karena hal itu dapat memicu reaksi yang sama dari pihak lain. Ayat ini menunjukkan bahwa tindakan kolektif suatu eksistensi sosial dibentuk oleh persepsi bersama yang lahir dari pemahaman yang mereka anggap benar. Di sini tampak bahwa kesadaran kolektif memiliki kekuatan penggerak yang nyata dalam interaksi antar kelompok, dan karena itu harus didekati dengan hikmah dan tanggung jawab etis. Muthahhari

[22] Seluruh pembacaan hermeneutik terhadap pembahasan kesadaran dan pemahaman bersama merujuk pada *Murtadha Muthahhari, Society and History.*…. hal. 16.

menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan beberapa poin penting tentang kesadaran dan pemahaman bersama:[23]

1) Perasaan Kolektif tentang Perbuatan

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah menjadikan setiap umat menganggap baik perbuatan mereka sendiri. Pernyataan ini menunjukkan bahwa dalam setiap eksistensi sosial terdapat suatu kesadaran kolektif yang secara aktif membentuk perspektif kolektif terhadap tindakan mereka. Kesadaran tersebut tidak terbatas pada evaluasi moral yang objektif, tetapi menyangkut bagaimana sebuah komunitas memaknai dan menilai tindakannya berdasarkan nilai-nilai yang telah mereka internalisasi. Dengan demikian, Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa eksistensi sosial memiliki struktur kesadaran yang dapat membentuk persepsi terhadap kebenaran atau kesalahan, yang pada gilirannya menjadi dasar bagi arah moral dan kultural suatu komunitas.

2) Nilai dan Standar Penilaian yang Khas

Ayat ini mengisyaratkan bahwa setiap eksistensi sosial dibentuk oleh seperangkat nilai dan standar moral yang khas, yang berfungsi sebagai kerangka penilaian internal komunitas tersebut. Nilai-nilai ini tidak bersifat universal dalam praktiknya, melainkan berkembang sesuai dengan struktur pengalaman historis, kepercayaan kolektif, serta sistem pemaknaan yang hidup dalam suatu entitas sosial tertentu. Perbedaan nilai ini pada akhirnya memengaruhi cara-cara suatu eksistensi sosial menilai perilaku anggotanya sendiri, sekaligus membentuk persepsi mereka terhadap tindakan dari eksistensi sosial lain. Dengan demikian, eksistensi sosial bukan hanya menjadi ruang interaksi, tetapi juga wahana reproduksi nilai yang menentukan arah dan makna tindakan kolektif.

3) Kesadaran dan Identitas Kolektif

Fakta bahwa setiap umat memiliki pandangan khas terhadap pekerjaan, tindakan, dan nilai-nilai sosial menunjukkan bahwa eksistensi sosial tidak bersifat netral atau seragam. Sebaliknya, ia terbentuk dari kesadaran kolektif yang mengakar kuat dalam struktur moral dan kultural komunitas tersebut. Kesadaran ini mencakup pemahaman bersama tentang apa yang dianggap benar atau salah, mulia atau tercela, dalam konteks nilai-nilai yang hidup di dalam komunitas itu sendiri.

Muthahhari, dalam penafsirannya, memberi isyarat bahwa eksistensi sosial suatu komunitas terbentuk melalui interpretasi yang khas terhadap konsep-konsep moral seperti keadilan, kebenaran, dan kemuliaan. Artinya, suatu eksistensi sosial dapat menilai satu tindakan sebagai terhormat, sementara eksistensi sosial lain menilainya sebagai tidak etis. Perbedaan ini tidak semata-mata lahir dari selera budaya, tetapi dari sistem nilai internal yang membentuk kesadaran dan orientasi kolektif masing-masing.

[23]Lihat dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History.*.... hal. 16.

Dengan mengutip ayat-ayat Al-Qur'an yang menyinggung perbedaan umat dalam memahami realitas sosial, Muthahhari menegaskan bahwa Qur'an menjelaskan adanya bentuk kesadaran bersama yang melekat dalam eksistensi sosial. Pandangan ini memperkuat argumen bahwa eksistensi sosial bukanlah ilusi atau semata konstruksi relasional, melainkan sebuah realitas kolektif yang memiliki daya pengaruh terhadap perspektif, orientasi nilai, dan tindakan manusia dalam sejarah. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial menjadi wadah artikulasi nilai dan identitas moral umat, serta menjadi entitas yang secara esensial hadir dalam struktur kehidupan manusia yang kompleks.

d. Perilaku dan Tindakan Kolektif

Murtadha Muthahhari menjelaskan konsep tindakan kolektif dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa eksistensi sosial memiliki kapasitas bertindak sebagai entitas moral yang utuh dan bertanggung jawab. Dalam kerangka tafsir filosofisnya, Muthahhari menekankan bahwa Al-Qur'an memberikan pengakuan terhadap kemampuan eksistensi sosial untuk mengambil keputusan, melakukan aksi bersama, dan memikul konsekuensi moral dari tindakan tersebut.

Pengakuan ini menunjukkan bahwa tindakan yang dilakukan oleh individu-individu dalam ruang sosial tidak selalu berdiri sendiri. Ketika suatu tindakan mendapat legitimasi, persetujuan, atau bahkan diamnya penerimaan dari kolektif, maka tindakan tersebut menjadi representasi moral dari eksistensi sosial secara keseluruhan. Al-Qur'an tidak memisahkan tanggung jawab individu dari kesadaran kolektif, melainkan menyatukannya dalam kerangka pertanggungjawaban historis dan eskatologis.[24]

Salah satu ayat yang digunakan Muthahhari untuk memperkuat pandangan ini adalah QS. Al-Mu'min (40: 5) yang berbunyi:

وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۖ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ

"Dan setiap umat berkehendak menangkap rasul mereka dan mereka berbantah dengan yang batil untuk melenyapkan yang hak, maka Aku azab mereka. Maka betapa (pedihnya) azab-Ku."

Ayat ini menyatakan bahwa umat-umat terdahulu telah mendustakan para rasul, dan akibatnya mereka mengalami kehancuran kolektif. Ayat ini menunjukkan bahwa penolakan kebenaran bukan hanya merupakan dosa individu, melainkan juga dosa yang dilembagakan dan dikukuhkan melalui

[24] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik ini dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 17

persetujuan sosial. Dalam konteks ini, eksistensi sosial menjadi pelaku aktif dalam sejarah moral umat manusia—bukan hanya arena bagi tindakan-tindakan individu yang terisolasi.Muthahhari menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan beberapa poin penting tentang perilaku dan tindakan kolektif:[25]

1) Keputusan Kolektif

Ayat ini menunjukkan bahwa tindakan penolakan terhadap para rasul dilakukan secara kolektif oleh suatu eksistensi sosial, bukan semata-mata oleh individu-individu yang berdiri sendiri. Frasa "setiap umat berkehendak untuk menangkap rasul mereka" dalam konteks ini menampilkan bahwa keputusan untuk menentang kebenaran bukanlah hasil dari inisiatif personal yang terisolasi, melainkan merupakan bentuk kehendak kolektif yang terbentuk dalam kesadaran bersama suatu komunitas. Dengan demikian, Al-Qur'an menyatakan eksistensi sosial sebagai pelaku sejarah yang memiliki kehendak dan tanggung jawab moral tersendiri.

2) Tindakan Bersama

Tindakan penangkapan terhadap para rasul dan perdebatan yang dilakukan dengan dasar kebatilan dalam sejumlah ayat Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai perbuatan individu-individu tertentu, melainkan sebagai representasi kehendak kolektif dari suatu eksistensi sosial. Al-Qur'an sering menggambarkan bahwa perilaku menyimpang yang dilakukan oleh sekelompok orang dalam sebuah komunitas dapat dianggap sebagai tanggung jawab moral seluruh entitas sosial tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa dalam perspektif wahyu, eksistensi sosial memiliki kapasitas untuk menampung dan mengekspresikan kehendak serta tindakan secara kolektif, melebihi akumulasi perilaku individu semata. Dengan kata lain, tindakan segelintir individu, apabila berakar dan didiamkan dalam struktur nilai kolektif, dapat menampilkan corak moral eksistensi sosial secara keseluruhan.

3) Tanggung Jawab Kolektif

Tindakan yang dilakukan secara kolektif oleh suatu komunitas tidak hanya dipahami sebagai akumulasi dari tindakan individual, tetapi sebagai ekspresi dari kehendak dan sikap suatu eksistensi sosial. Ketika suatu komunitas secara umum menunjukkan sikap penolakan terhadap nilai-nilai kebenaran, maka Al-Qur'an memperlakukan tindakan tersebut sebagai tanggung jawab kolektif yang melekat pada entitas sosial itu sendiri. Hal ini ditegaskan dalam berbagai kisah al-Qur'an, yang menggambarkan turunnya azab sebagai bentuk hukuman terhadap eksistensi sosial yang memilih untuk menentang kebenaran.

[25] Lihat dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 17

Salah satu contoh yang relevan adalah kisah kaum Nabi Nuh. Meskipun tidak semua individu dalam eksistensi sosial tersebut secara aktif menolak ajaran kenabian, struktur kolektif yang menolak dakwah Nuh diposisikan sebagai satu kesatuan moral yang bertanggung jawab. Dengan demikian, tindakan penolakan dianggap sebagai keputusan eksistensial kolektif yang mengikat seluruh anggotanya. Hukuman yang dijatuhkan dalam bentuk azab bersifat menyeluruh, sebagai konsekuensi dari kesatuan sikap sosial yang telah terwujud dalam pola pikir, nilai, dan tindakan kolektif.

Melalui kutipan ayat-ayat semacam ini, Muthahhari menunjukkan bahwa Al-Qur'an menyatakan adanya eksistensi sosial yang bukan hanya nyata secara empiris, tetapi juga sah secara normatif. Keputusan-keputusan yang secara substansial menampilkan kesepakatan kolektif atau mendapat legitimasi dari struktur sosial, dipandang sebagai tindakan yang merepresentasikan keseluruhan eksistensi sosial tersebut. Pandangan ini memberikan dasar teologis dan ontologis bagi pemahaman bahwa eksistensi sosial memiliki keberadaan yang mandiri dan kemampuan bertindak yang terintegrasi, serta dapat dimintai pertanggungjawaban secara kolektif dalam kerangka moral dan transendental.

e. Hubungan antara Generasi

Murtadha Muthahhari menguraikan konsep "hubungan antar generasi" dengan merujuk pada sejumlah ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa tindakan generasi terdahulu memiliki dampak yang berkelanjutan terhadap generasi-generasi sesudahnya. Tafsir ini tidak hanya menyampaikan dimensi historis dari amal manusia, tetapi juga memperlihatkan bahwa eksistensi sosial memiliki kontinuitas dan struktur tanggung jawab yang melampaui umur seorang individu.

Muthahhari menekankan bahwa Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan keterkaitan erat antara generasi-generasi yang berada dalam satu kesatuan eksistensi sosial. Perbuatan yang dilakukan oleh generasi sebelumnya tidak hanya berdampak pada lingkungan sosial mereka sendiri, tetapi juga mewariskan konsekuensi moral dan historis kepada generasi berikutnya.[26] Pandangan ini menegaskan bahwa eksistensi sosial bukan sekadar relasi horizontal antara individu pada satu masa, tetapi juga struktur vertikal yang menghubungkan masa lalu, masa kini, dan masa depan dalam satu ikatan tanggung jawab kolektif.

Contoh yang diangkat Muthahhari untuk mendukung pandangan ini adalah kisah kaum Tsamud sebagaimana tercantum dalam Surah Asy-Syu'ara (26: 141–159).

---

[26] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik ini dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 17.

كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ

"*Kaum Tsamud telah mendustakan para rasul ketika saudara mereka, Saleh, berkata kepada mereka: 'Tidakkah kalian bertakwa kepada Allah?"* (QS. Asy-Syu'ara:141-142)

قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ

"Mereka berkata, 'Engkau hanyalah salah satu dari orang-orang yang terkena sihir." (QS. Asy-Syu'ara:153)

وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيمٍ فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ

"Dan janganlah kalian menyentuh unta itu dengan tindakan yang merusaknya, agar kalian tidak ditimpa azab pada hari yang dahsyat. Tetapi mereka tetap menyembelih unta itu, lalu mereka pun menyesal. Maka azab pun menimpa mereka. Sesungguhnya pada peristiwa itu terdapat tanda (peringatan), namun kebanyakan mereka tidak mau beriman." (QS. Asy-Syu'ara:156-158)

Dalam kisah tersebut, kaum Tsamud menolak seruan Nabi Saleh. Ini adalah bentuk resistensi kolektif eksistensi sosial terhadap seruan profetik, di mana sebuah kelompok sosial tidak hanya menolak secara rasional, tetapi juga mendiskreditkan seorang figur kebenaran melalui stigmatisasi dan melakukan pembangkangan dengan membunuh unta sebagai mukjizat yang diturunkan oleh Allah. Meskipun tindakan itu secara literal dilakukan oleh individu tertentu, Al-Qur'an menggambarkan bahwa keseluruhan entitas sosial—yakni eksistensi sosial kaum Tsamud—menerima konsekuensi kolektif karena terlibat secara moral dan kultural dalam tindakan tersebut, baik melalui persetujuan, pembiaran, maupun keterlibatan tidak langsung.

Melalui contoh ini, Muthahhari memperlihatkan bahwa eksistensi sosial memikul beban etis yang tidak dapat dipisahkan dari akumulasi tindakan generatifnya. Al-Qur'an memandang bahwa nilai-nilai dan struktur moral dalam suatu eksistensi sosial dapat membentuk warisan yang berdampak terhadap arah sejarah, sekaligus menjadi dasar bagi penilaian Ilahi atas komunitas tersebut secara utuh.

Muthahhari menjelaskan beberapa poin penting dari kisah ini tentang hubungan antara generasi[27]:

1) Tindakan Kolektif yang Didukung oleh Generasi.

[27] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik ini dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 16-17

Meskipun hanya satu individu yang secara fisik melakukan tindakan tersebut, seluruh kaum Tsamud dianggap bertanggung jawab karena mereka mendukung dan merestui tindakan tersebut. Ini menunjukkan bahwa persetujuan dan dukungan kolektif membuat tindakan individu menjadi tanggung jawab bersama

2) Akibat bagi Generasi Berikutnya

Hukuman yang diberikan kepada kaum Tsamud tidak hanya berlaku untuk individu yang melakukan tindakan tersebut tetapi juga untuk seluruh masyarakat, termasuk generasi yang hidup pada masa itu. Ini menunjukkan bahwa perbuatan satu generasi dapat membawa akibat bagi seluruh masyarakat dan generasi berikutnya.

3) Persetujuan Kolektif

Dalam *Nahj al-Balaghah*, Ali bin Abi Thalib juga menegaskan bahwa persetujuan kolektif terhadap tindakan yang keliru menjadikan seluruh elemen eksistensi sosial bertanggung jawab atas kesalahan tersebut. Ketika suatu tindakan salah dilakukan oleh individu namun mendapat legitimasi pasif—yakni berupa pembiaran atau ketidakberpihakan dari komunitas—maka tanggung jawab moral dan hukum tidak lagi bersifat individual, melainkan meluas menjadi beban kolektif. Pandangan ini menyiratkan bahwa eksistensi sosial memiliki kapasitas etis dan status tanggung jawab yang bersifat komunal, bukan sekadar penjumlahan sikap personal.

Muthahhari menambahkan dengan narasi-narasi Al-Qur'an, khususnya kisah tentang Bani Israel. Dalam teks suci tersebut, Allah menegur generasi penerus dari kaum yang berbuat kesalahan di masa lampau, meskipun mereka tidak terlibat langsung dalam dosa tersebut. Teguran ini bukanlah bentuk ketidakadilan historis, melainkan peringatan bahwa kegagalan untuk mengoreksi, menolak, atau memperbaiki kesalahan yang diwariskan, berarti secara implisit menyatakan dan melanjutkan legitimasi moral kesalahan itu. Dengan kata lain, keberlanjutan nilai dalam eksistensi sosial meniscayakan bahwa tanggung jawab juga bersifat berkelanjutan.

Kisah kaum Tsamud yang dihancurkan karena tindakan sebagian dari mereka, namun disikapi dengan diam oleh yang lainnya, memperkuat konsep ini. Al-Qur'an secara eksplisit menunjukkan bahwa keengganan kolektif untuk mencegah kezaliman merupakan bentuk pembiaran yang setara dengan persetujuan diam-diam. Muthahhari menafsirkan hubungan antar generasi dalam kerangka ini: bahwa eksistensi sosial tidak hanya terbentuk oleh interaksi kontemporer, tetapi juga oleh kesinambungan nilai, sejarah, dan tanggung jawab yang diwariskan. Pandangan ini mendukung posisi bahwa eksistensi sosial merupakan entitas yang memiliki keberadaan mandiri yang esensial—bukan hanya secara struktural, tetapi juga secara

moral dan transendental—dengan beban tanggung jawab kolektif yang melintasi batas generasi.

Berdasarkan pembahasan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa Murtadha Muthahhari menawarkan pandangan yang moderat dan filosofis mengenai eksistensi sosial sebagai realitas yang esensial. Pandangan ini berada di antara dua kutub ekstrem yang diwakili oleh Max Weber dan Émile Durkheim. Muthahhari tidak sepakat dengan gagasan bahwa eksistensi sosial hanyalah hasil konstruksi tindakan individu-individu yang berdiri sendiri, sebagaimana ditekankan oleh Weber. Di sisi lain, ia juga menolak pandangan bahwa eksistensi sosial sepenuhnya bersifat koersif dan mendominasi, seperti yang dikemukakan oleh Durkheim.

Melalui penafsiran atas ayat-ayat Al-Qur'an, Muthahhari menegaskan bahwa eksistensi sosial memiliki keberadaan yang nyata, mandiri, dan bermakna secara moral.[28] Muthahhari menggarisbawahi bahwa dalam struktur Qur'ani, eksistensi sosial mencakup unsur-unsur seperti sejarah kolektif, takdir bersama, catatan amal kolektif, serta kesadaran dan tanggung jawab bersama umat manusia. Eksistensi sosial tidak semata-mata merupakan konsekuensi logis dari interaksi individual, melainkan bagian dari kehendak Ilahi yang menjadikan manusia sebagai makhluk yang saling terhubung dalam struktur nilai.

Pandangan ini diperkuat oleh sejumlah ayat yang menunjukkan bahwa umat sebagai bentuk eksistensi sosial—memiliki pertanggungjawaban kolektif (QS. Al-Jatsiyah: 28), terikat oleh garis sejarah bersama (QS. Al-A'raf: 34), serta mampu memengaruhi dan dipengaruhi oleh generasi sebelumnya dan sesudahnya (QS. Al-An'am: 108, QS. Al-Mu'min: 5). Dengan demikian, Muthahhari menyatakan bahwa eksistensi sosial memiliki dinamika dan hukum-hukum tersendiri yang bersifat esensial, dan keberadaannya tidak sepenuhnya ditentukan oleh individu-individu pembentuknya.

D. Hukum yang Mengatur Eksistensi Sosial

Implikasi logis dari hubungan antara eksistensi sosial dan individu sebagai pembentuknya membawa kita pada pertanyaan lanjutan yang bersifat hipotesis: apakah eksistensi sosial memiliki hukum-hukum yang mengaturnya secara khas, ataukah semua hukum sosial sesungguhnya hanya berlaku pada individu sebagai satuan terpisah? Pertanyaan ini tidak sekadar retoris, tetapi merupakan pintu masuk bagi Muthahhari untuk merumuskan dasar filosofis tentang adanya struktur hukum yang berlaku dalam level eksistensi kolektif.

Melalui hipotesis ini, Muthahhari mengajak pembaca untuk merefleksikan realitas sosial tidak semata-mata sebagai ruang interaksi,

[28] Lihat dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 17

tetapi sebagai entitas normatif yang tunduk pada hukum-hukum objektif. Ia tidak berhenti pada pemaparan spekulatif, melainkan secara sistematis menyusun empat pendekatan teoritis terkait keberadaan hukum yang mengatur eksistensi sosial sebagai sebuah entitas mandiri"[29]. Keempat teori tersebut kemudian dianalisis secara kritis untuk melihat sejauh mana kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Al-Qur'an. Pendekatan ini menampilkan metode tafsir filosofis yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga evaluatif di mana struktur sosial dianalisis dalam kerangka nilai dan tatanan hukum yang bersumber dari Qur'an[30]:

1. Teori-teori hukum eksistensi Sosial

a. Teori pertama. Nihilis

Jika kita menerima teori pertama yang menyatakan bahwa eksistensi sosial hanyalah gabungan individu-individu tanpa keberadaan ontologis yang mandiri, maka kita harus menyimpulkan bahwa tidak ada hukum-hukum khusus yang mengatur eksistensi sosial tersebut. Dengan kata lain, struktur sosial hanyalah hasil interaksi individu-individu secara terpisah, dan tidak memiliki mekanisme hukum yang berlaku pada tingkat kolektif. Pandangan ini beresonansi dengan pendekatan sosiologi interpretatif yang dikembangkan oleh Max Weber, yang memandang bahwa masyarakat merupakan konstruksi dari tindakan-tindakan sosial individu yang bermakna. Dalam kerangka Weberian, realitas sosial dibangun dari bawah ke atas melalui makna subjektif yang diberikan oleh individu atas tindakannya. Oleh karena itu, hukum sosial dalam pandangan ini tidak bersifat objektif dan struktural, melainkan hanya bisa dipahami melalui interpretasi terhadap makna tindakan individu. Muthahhari menolak pandangan ini karena menurutnya, jika eksistensi sosial diakui sebagai realitas yang nyata, maka eksistensi sosial niscaya tunduk pada seperangkat hukum yang mengatur dinamika dan strukturnya secara khusus.

b. Teori Kedua: Komposisi Mekanis

Teori kedua menganggap bahwa eksistensi sosial terbentuk secara mekanis dan artifisial, mirip dengan komposisi kimiawi dari elemen-elemen yang tidak kehilangan identitas dasarnya. Dalam pandangan ini, hukum-hukum sosial memang ada, tetapi hanya berlaku pada tataran hubungan kausal yang bersifat mekanistik. Tidak ada karakteristik hidup atau prinsip internal yang menyatukan unsur-unsur tersebut secara organis. Eksistensi sosial dipahami sebagai sistem interaksi fungsional, tanpa keutuhan moral atau transendental.

---

[29] Dalam buku terjemahan Muthahhari, istilah hukum yang mengatur eksistensi sosial menggunakan diksi "hubungan antara masyarakat dan tradisi".

[30] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik ini dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 19-20

c. Teori Ketiga: Sintesis Nyata

Pandangan ketiga mengafirmasi bahwa eksistensi sosial memiliki keberadaan yang lebih stabil dan transenden dibandingkan dengan individu-individu penyusunnya. Dalam model ini, eksistensi kolektif bukan sekadar kumpulan, tetapi kesatuan organis yang menjelma melalui nilai-nilai, norma, dan kesadaran bersama. Hukum-hukum yang mengatur eksistensi sosial dalam teori ini memiliki karakter lebih permanen dan mengikat daripada hukum-hukum individual. Individu tetap memiliki otonomi relatif, namun sebagian dari identitasnya menyatu dalam struktur komposit yang lebih besar. Muthahhari memandang teori ini sebagai pendekatan yang paling sesuai dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an.

d. Teori Keempat: Realitas Sosial Mutlak

Menurut teori keempat, eksistensi sosial tidak hanya bersifat nyata, tetapi juga absolut. Dalam kerangka ini, seluruh hukum yang berlaku atas manusia dianggap sebagai manifestasi dari hukum sosial yang bersumber dari kesadaran kolektif. Individu tidak lagi dipandang sebagai entitas yang mandiri, melainkan hanya sebagai derivasi dari kehendak kolektif. Kesadaran individual pun didekonstruksi menjadi cerminan dari kesadaran sosial yang dominan. Model ini menampilkan pendekatan ekstrem terhadap determinisme sosial dan beresonansi kuat dengan pandangan Émile Durkheim, yang melihat fakta sosial sebagai entitas objektif, eksternal, dan koersif terhadap individu. Dalam sosiologi Durkheim, masyarakat memiliki primasi ontologis yang tidak bergantung pada kesadaran individual, dan hukum sosial dianggap berlaku secara independen dari kehendak individu. Muthahhari mengkritik pendekatan ini karena menghilangkan peran aktif dan moral individu dalam membentuk eksistensi sosial secara bermakna. Bagi Muthahhari, hukum sosial harus menampilkan keseimbangan antara struktur kolektif dan nilai transendental individu, bukan dominasi total kesadaran kolektif atas personalitas manusia.

2. Hukum Eksistensi Sosial dalam Al-Qur'an

Muthahhari menjelaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an mendukung pendekatan ketiga, yakni eksistensi sosial sebagai entitas nyata yang lahir dari perpaduan nilai dan ruhaniyah antarindividu. Al-Qur'an memandang persoalan sosial dalam kerangka nilai yang tidak sekadar menampilkan interaksi individual, melainkan menyatakan adanya realitas kolektif yang memiliki dinamika dan tanggung jawab sendiri. Pandangan ini menegaskan bahwa eksistensi sosial tidak bersifat metaforis atau simbolik belaka, melainkan merupakan struktur ontologis/ entitas mandiri yang dikenali, dan dihukumi dalam Al-Qur'an.[31]

[31]Lihat *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 20

Sebagaimana pembahasa sebelumnya dalam berbagai ayat, Al-Qur'an mengajukan ide tentang sejarah bersama, takdir bersama, catatan amal bersama, kesadaran bersama, dan perilaku kolektif dalam konteks umat. Misalnya, dalam QS al-A'raf (7: 34) disebutkan bahwa setiap *ummah* memiliki batas waktu tertentu (ajal), yang menunjukkan bahwa eksistensi sosial memiliki batas sejarah yang ditentukan secara transenden. Ini mengindikasikan bahwa eksistensi sosial diperlakukan sebagai subjek dalam sejarah, bukan sekadar agregasi manusia.

Sementara itu, QS al-Jatsiyah (45: 28) menyatakan bahwa setiap *ummah* akan dipanggil kepada catatan amalnya, yang mengandung makna bahwa pertanggungjawaban sosial dalam Islam mencakup dimensi kolektif. Amal tidak hanya dilihat dari sudut pandang individu, tetapi juga sebagai ekspresi kesadaran sosial dalam kerangka moral dan tanggung jawab bersama.

Dengan demikian, Al-Qur'an membingkai eksistensi sosial sebagai realitas yang memiliki status etis dan eskatologis. Ia bukan semata hasil tindakan manusia yang bersifat materialistik, tetapi juga entitas moral yang akan dihadapkan kepada konsekuensi transenden. Tafsir Muthahhari terhadap ayat-ayat tersebut memperkuat gagasan bahwa eksistensi sosial adalah medan aktualisasi nilai ilahi, tempat manusia sebagai individu dan komunitas sama-sama bertanggung jawab dalam menciptakan struktur kehidupan yang adil dan bernilai.

3. Hukum Eksistensi Sosial dalam Perspektif Ilmuwan

Muthahhari juga mengacu pada Ibn Khaldun, seorang sarjana Muslim dari Tunisia, sebagai salah satu pemikir Islam awal yang secara eksplisit membahas hukum-hukum yang mengatur eksistensi sosial secara independen dari hukum-hukum individual. Dalam pengantar sejarahnya yang terkenal, Ibn Khaldun menjelaskan bahwa eksistensi sosial memiliki karakter, individualitas, dan realitas khusus yang membedakannya dari individu-individu yang menyusunnya. Pandangan ini memperkuat argumen bahwa realitas kolektif tidak dapat direduksi hanya menjadi perilaku atau karakteristik unit-unit individual.

Selaras dengan hal itu, Muthahhari juga mengutip Montesquieu, filsuf Prancis abad ke-18, sebagai tokoh yang pertama kali secara sistematis membahas hukum-hukum yang mengatur kelompok manusia dalam konteks eksistensi sosial. Montesquieu memandang bahwa kelompok sosial memiliki struktur dan dinamika yang tunduk pada prinsip-prinsip tertentu, yang berbeda dari hukum psikologis atau biologis individu[32]. Raymond

[32] Montesquieu berangkat dari premis bahwa hukum bukanlah aturan tunggal yang berlaku universal bagi semua masyarakat, tetapi merupakan hasil dari interaksi kompleks antara berbagai faktor sosial. Ia menyatakan bahwa setiap bangsa memiliki "semangat hukum" (esprit des lois) yang khas, yaitu karakter kolektif yang terbentuk dari adat, tradisi,

Aron[33], dalam komentarnya terhadap karya Montesquieu, menyatakan bahwa tujuan Montesquieu adalah untuk menjadikan sejarah dapat dipahami secara rasional melalui pencarian keteraturan konseptual di tengah-tengah keragaman sosial yang tampak kacau.

Dengan merujuk kepada Ibn Khaldun dan Montesquieu, Muthahhari menegaskan bahwa pemahaman terhadap eksistensi sosial memerlukan pendekatan tersendiri yang mampu melihat hukum-hukum objektif yang bekerja pada tataran kolektif, bukan hanya pada level individu. Pandangan ini menjadi dasar untuk menguatkan bahwa eksistensi sosial bukan sekadar ruang fungsional interaksi, melainkan realitas normatif yang tunduk pada struktur hukum tersendiri dalam kerangka nilai Qur'ani.

---

agama, iklim, ekonomi, dan struktur politik. Semangat ini bukanlah hasil langsung dari individu-individu, melainkan produk dari sejarah kolektif dan lingkungan sosial yang membentuk eksistensi sosial secara khas.

Dalam *The Spirit of the Laws*, Montesquieu secara eksplisit membedakan hukum sosial dari hukum psikologis atau biologis individu. Ia menolak pandangan bahwa perilaku kolektif dapat direduksi menjadi akumulasi perilaku personal. Misalnya, dalam masyarakat despotik, tindakan kolektif tidak bisa dipahami hanya melalui motivasi individu semata, melainkan harus dilihat dari struktur kekuasaan yang mengatur sistem hubungan sosial secara menyeluruh. Di sinilah tampak bahwa hukum sosial memiliki logika tersendiri—yang bekerja di atas kesadaran individu, namun sekaligus membentuknya.

Montesquieu mengembangkan ide bahwa setiap bentuk pemerintahan (monarki, republik, tirani) berjalan berdasarkan prinsip internal yang berbeda. Prinsip-prinsip ini bukan hanya norma hukum tertulis, tetapi mencakup struktur nilai, relasi kekuasaan, dan kebiasaan sosial yang membentuk perilaku kolektif. Misalnya, monarki berjalan atas dasar kehormatan, republik atas dasar kebajikan, sedangkan tirani atas dasar rasa takut. Masing-masing prinsip itu tidak dapat dipahami sebagai emosi atau dorongan individu semata, melainkan sebagai kondisi kolektif yang melekat pada sistem sosial.

[33]Dalam analisisnya, Aron mencatat bahwa tujuan Montesquieu adalah menggantikan "keragaman sosial yang tak teratur" dengan suatu "tatanan konseptual," yang menunjukkan bahwa di balik kekacauan permukaan dalam peristiwa sosial, sesungguhnya terdapat sebab-sebab mendalam yang dapat dipahami secara sistematis.

Pandangan ini menempatkan Montesquieu sebagai tokoh fondasional dalam pengembangan ilmu-ilmu sosial, serupa dengan posisi Kepler dan Newton dalam ilmu-ilmu alam. Interpretasi Aron menegaskan peran penting Montesquieu dalam membangun kerangka untuk menganalisis struktur sosial dan hukum melalui pendekatan rasional dan empiris. Dengan berupaya mengidentifikasi prinsip-prinsip yang mengatur perilaku dan institusi sosial, Montesquieu telah berkontribusi pada pendekatan yang lebih sistematis dan ilmiah dalam memahami masyarakat manusia.

Analisis ini dapat ditemukan secara mendalam dalam karya Aron berjudul *Les Étapes de la pensée sociologique* (*Tahapan Pemikiran Sosiologis*), di mana ia membahas kontribusi para pemikir sosiologi utama, termasuk Montesquieu. Refleksi Aron memberikan wawasan berharga tentang bagaimana metodologi Montesquieu meletakkan dasar bagi penyelidikan sosiologis modern. Lihat Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville and the Sociologists and the Revolution of 1848*, diterjemahkan oleh Richard Howard, Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1968., hal. 19–21.

4. Kesimpulan Muthahhari tentang Adanya Hukum Eksistensi Sosial

Berdasarkan seluruh pemaparan sebelumnya—mulai dari pertanyaan hipotesis teoritis, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, hingga kajian terhadap pandangan para ilmuwan—penulis menyimpulkan bahwa Murtadha Muthahhari memberikan penegasan filosofis yang konsisten terhadap keberadaan hukum yang mengatur eksistensi sosial:

a. Eksistensi Hukum Sosiologis

Muthahhari menegaskan bahwa eksistensi sosial, sebagai entitas yang nyata dan otonom, tunduk pada hukum-hukum tertentu yang bersifat objektif dan stabil. Hukum-hukum ini tidak bersifat arbitrer atau temporer, melainkan memiliki daya jelas dan daya ikat yang lebih permanen dibandingkan individu-individu yang membentuknya. Muthahhari secara tegas menolak pandangan yang mereduksi eksistensi sosial menjadi sekadar konstruksi mekanis atau hubungan sebab-akibat antarindividu (sebagaimana yang diungkap Weber).

b. Hubungan antara Eksistensi Sosial dan Tradisi

Tradisi sosial memainkan peran sentral dalam membentuk dan mengatur eksistensi sosial. Tradisi di sini mencakup norma, nilai, adat, dan kebiasaan yang berlaku dalam komunitas dan diterima secara kolektif. Tradisi tersebut tidak hanya mengatur perilaku, tetapi juga membentuk kesadaran kolektif dan memberikan arah etis serta identitas bagi eksistensi sosial.

c. Kestabilan dan Keberlanjutan Tradisi

Tradisi sosial memiliki karakteristik yang jauh lebih stabil dibandingkan keberadaan individu. Karena diwariskan secara lintas generasi, tradisi memberi kontinuitas dan kesinambungan terhadap eksistensi sosial. Muthahhari menekankan bahwa keberlanjutan hukum sosial dan tradisi ini menjadikannya lebih permanen daripada keberadaan personal yang bersifat temporal.

d. Pengaruh Tradisi terhadap Individu

Tradisi sosial tidak hanya menjadi kerangka bagi eksistensi sosial, tetapi juga membentuk individu di dalamnya. Individu tidak eksis dalam kekosongan, melainkan dalam medan nilai dan norma yang diwariskan dan dilembagakan dalam tradisi. Nilai-nilai ini menjadi acuan moral dan hukum yang mengikat perilaku individu sebagai bagian dari kesatuan sosial.

e. Penerapan Hukum-Hukum Sosial dalam Islam

Dalam perspektif Islam, Muthahhari menjelaskan bahwa eksistensi sosial tidak bebas nilai, melainkan pasti tunduk pada prinsip-prinsip Qur'ani. Tradisi sosial yang berlaku dalam masyarakat harus selaras dengan ajaran Islam. Apabila tradisi bertentangan dengan nilai-nilai Islam, maka

tradisi tersebut perlu direkonstruksi atau ditinggalkan demi menjaga integritas moral dan transendental eksistensi sosial.

Dengan demikian, Al-Qur'an, pandangan para ilmuwan, dan telaah filosofis Muthahhari bersama-sama mendukung gagasan bahwa eksistensi sosial merupakan entitas nyata yang memiliki hukum-hukum tersendiri. Hukum-hukum ini bersifat stabil dan dapat dikenali melalui kajian normatif maupun empirik, serta tidak semata-mata bergantung pada individu. Eksistensi sosial, dalam kerangka ini, dipahami sebagai struktur nilai yang memiliki kedudukan epistemologis dan ontologis yang sah dalam kerangka filsafat sosial Islam. Muthahhari menutup kesimpulan ini dengan kembali mengutip al-Isra:4-8 yang menjelaskan nasib Bani Israel:

وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ وَلَتَعۡلُنَّ عُلُوّٗا كَبِيرا . فَإِذَا جَآءَ وَعۡدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثۡنَا عَلَيۡكُمۡ عِبَادا لَّنَآ أُوْلِي بَأۡس شَدِيد فَجَاسُواْ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِۚ وَكَانَ وَعۡدا مَّفۡعُولا .ثُمَّ رَدَدۡنَا لَكُمُ ٱلۡكَرَّةَ عَلَيۡهِمۡ وَأَمۡدَدۡنَٰكُم بِأَمۡوَٰل وَبَنِينَ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ أَكۡثَرَ نَفِيرًا . إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَاۚ فَإِذَا جَآءَ وَعۡدُ ٱلۡأٓخِرَةِ لِيَسُٔواْ وُجُوهَكُمۡ وَلِيَدۡخُلُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّة وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوۡاْ تَتۡبِيرًا . عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يَرۡحَمَكُمۡۚ وَإِنۡ عُدتُّمۡ عُدۡنَاۘ وَجَعَلۡنَا جَهَنَّمَ لِلۡكَٰفِرِينَ حَصِيرًا .

Dan telah Kami tetapkan terhadap Bani Israil dalam Kitab itu: "Sesungguhnya kamu akan membuat kerusakan di muka bumi ini dua kali dan pasti kamu akan menyombongkan diri dengan kesombongan yang besar". Maka apabila datang saat hukuman bagi (kejahatan) pertama dari kedua (kejahatan) itu, Kami datangkan kepadamu hamba-hamba Kami yang mempunyai kekuatan yang besar, lalu mereka merajalela di kampung-kampung, dan itulah ketetapan yang pasti terlaksana. Kemudian Kami berikan kepadamu giliran untuk mengalahkan mereka kembali dan Kami membantumu dengan harta kekayaan dan anak-anak dan Kami jadikan kamu kelompok yang lebih besar. Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri dan jika kamu berbuat jahat, maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri, dan apabila datang saat hukuman bagi (kejahatan) yang kedua, (Kami datangkan orang-orang lain) untuk menyuramkan muka-muka kamu dan mereka masuk ke dalam mesjid, sebagaimana musuh-musuhmu memasukinya pada kali pertama dan untuk membinasakan sehabis-habisnya apa saja yang mereka kuasai. Mudah-mudahan Tuhanmu akan melimpahkan rahmat(Nya) kepadamu; dan sekiranya kamu kembali kepada (kedurhakaan) niscaya Kami kembali (mengazabmu) dan Kami jadikan neraka Jahannam penjara bagi orang-orang yang tidak beriman.

Contoh dari Bani Israel diberikan di mana Al-Qur'an mengatakan bahwa bangsa Israel itu akan bekerja untuk kerusakan di bumi dua kali dan

akan menjadi tiran besar. Ketika saatnya tiba, Allah membangkitkan hamba-hamba-Nya yang kuat untuk menghukum mereka.

Tentu saja bentuk hukuman dan penghargaan ini tidak hanya berlaku bagi bangsa Israel. Hukum ini berlaku juga untuk seluruh bentuk eksistensi sosial semacam kaum atau negeri-negeri lainnya. Seluruh bentuk eksistensi sosial tersebut di atur oleh sebuah hukum yang lebih universal.

Akhirnya, di bagian ini kita menyimpulkan, walaupun Muthahhari mendukung tesis adanya pilihan rasional Individu dalam masyarakat (titik kesamaan dengan Weber). Namun tidak pula semata-mata menganggap bahwa kesadaran kolektif itu hanyalah berasal dari Individu itu sendiri sehingga eksistensi eksistensi sosial itu tidak nyata (titik perbedaan dengan Weber). Justru eksistensi kemasyarakatn itu sangat nyata bila kita memahami keberadan hukum yang lebih universal yang mengatur masyarakat.

E. Kebebasan Individu dalam Eksistensi Sosial

Di dalam pembahasan sebelumnya, Muthahhari telah menyusun argumentasi bahwa eksistensi sosial adalah realitas yang sejati, dan bahwa setiap komunitas kolektif tunduk pada hukum universal yang mengatur struktur dan dinamika internalnya. Argumentasi ini berlanjut pada perenungan yang lebih mendalam mengenai hubungan antara eksistensi sosial dan kebebasan individu di dalamnya. Muthahhari mengajukan pertanyaan filosofis yang krusial: apakah individu benar-benar memiliki kebebasan, atau justru ditentukan sepenuhnya oleh struktur dan kekuatan sosial yang mengitarinya? Untuk menjawab pertanyaan ini, Muthahhari memperkenalkan dua model pemikiran yang dominan dalam filsafat modern mengenai hubungan antara individu dan struktur sosial[34].

1. Dua Model Pandangan Filsuf

a. Pandangan Libertarianisme

Pandangan libertarianisme menempatkan individu sebagai subjek otonom yang sepenuhnya bebas. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial dianggap sebagai konstruksi abstrak belaka, tanpa kekuatan determinatif terhadap tindakan individu. Oleh karena itu, jika seseorang menganut pendekatan ini, maka penganut tersebut menganggap bahwa tidak ada kekuatan sosial yang mampu membatasi atau mengarahkan kehendak individu secara nyata.

Dalam konteks sosiologi modern, pendekatan ini memiliki kemiripan dengan pandangan Max Weber. Weber menekankan pentingnya tindakan sosial yang bermakna (*verstehen*), di mana setiap

[34] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik ini dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 20-23

tindakan individu dilandasi oleh pemaknaan subjektif. Dalam kerangka Weberian, eksistensi sosial tidak dipahami sebagai entitas koersif, tetapi sebagai hasil dari interaksi makna individual yang rasional. Tindakan sosial menjadi kunci analisis Weber terhadap realitas sosial, sehingga ia lebih menekankan agensi individual dibandingkan dominasi struktur. Pendekatan sosiologi Weber membuka ruang bagi pembacaan bahwa realitas sosial terbentuk dari bawah ke atas, melalui tindakan sadar individu, bukan karena tekanan eksternal yang memaksa.[35]

b. Pandangan Determinisme Sosial

Sebaliknya, pandangan determinisme sosial menegaskan bahwa eksistensi sosial merupakan satu-satunya entitas yang berperan dalam membentuk individu. Dalam model ini, individu tidak memiliki ruang kebebasan sejati karena seluruh kehendak dan tindakannya dianggap ditentukan oleh eksistensi sosial sebagai kekuatan eksternal yang mengelilinginya. Muthahhari memperkenalkan model ini sebagai landasan untuk mengkritik pendekatan ekstrem yang diwakili oleh sosiologi Durkheimian ini.

2. Kritik terhadap Filsafat Emile Durkheim

Muthahhari secara khusus mengkritik pandangan Emile Durkheim yang, menurutnya, menempatkan eksistensi sosial di atas individu secara absolut. Durkheim menyatakan bahwa semua fenomena sosial dan tindakan manusia adalah produk dari struktur sosial yang bersifat eksternal, memaksa, dan umum. Menurut Durkheim, tradisi moral, norma sosial, dan ajaran agama tidak lahir dari kesadaran individu, melainkan ditanamkan oleh eksistensi sosial sebelum individu lahir, dan diterima individu melalui tekanan sosial yang bersifat koersif.

Bagi Muthahhari, pandangan ini bermasalah karena mengabaikan dimensi fitrah dalam diri manusia. Dalam kerangka ajaran Islam, manusia dianugerahi kebebasan dan kapasitas moral yang melekat sejak penciptaannya. Fitrah ini menjadi landasan bagi manusia untuk menilai, menolak, atau menerima pengaruh dari eksistensi sosial di sekitarnya. Oleh karena itu, menurut Muthahhari, meskipun eksistensi sosial memiliki peran dalam membentuk kehidupan manusia, namun ia tidak bersifat absolut atau deterministik. Manusia tetap memiliki kehendak bebas yang memungkinkan pengambilan keputusan moral yang sadar dan bertanggung jawab.

[35] Libertarianisme ini juga sering disebut sebagai pandangan atomisme sosial, atau dalam literatur lain disebut sebagai pandangan individualisme metodologis. Pandangan yang menyatakan bahwa hanya individu yang memiliki realitas ontologis yang independen dan bahwa fenomena sosial dapat dijelaskan sepenuhnya melalui tindakan dan interaksi individu.

Dengan demikian, Muthahhari menawarkan posisi yang lebih seimbang antara kebebasan individu dan determinasi sosial. Ia menolak reduksionisme struktural Durkheim, namun tidak menafikan realitas objektif dari eksistensi sosial. Sebaliknya, ia menekankan adanya interaksi dialektis antara keduanya, dengan menempatkan wahyu dan fitrah sebagai fondasi normatif yang membimbing individu dalam menghadapi tekanan sosial, tanpa kehilangan otonomi moralnya.

3. Kebebasan Individu dalam Al-Qur'an

Ajaran Islam ini didasarkan pada beberapa penafsiran ayat Al-Qur'an sebagai berikut:

a. Kebebasan yang Diberikan oleh Fitrah Allah

Muthahhari berpendapat bahwa teori determinisme sosial Durkheim gagal mengenali kodrat esensial manusia.[36] Dia menekankan bahwa kodrat manusia memberikan kebebasan yang memungkinkan manusia untuk melawan paksaan sosial. Dengan demikian, ada hubungan menengah antara individu dan masyarakat, yang berada di antara kebebasan mutlak dan paksaan mutlak (*amr bayn al-amrayn*). Menurutnya, pandangan Durkheim tentang determinisme sosial mengabaikan potensi individu untuk bertindak secara bebas dan bertanggung jawab atas tindakan mereka, sesuai dengan fitrah yang dianugerahkan Tuhan.

Menurutnya, Tuhan telah memberikan ruang/ kesempatan bagi individu untuk melanggar hukum sosial. Muthahhari menyebut beberapa ayat yang menunjukkan bahwa manusia diberi tanggung jawab atas dirinya sendiri dan eksistensi sosial di sekitarnya. Misalnya, Al-Qur'an mengkritik mereka yang mengklaim sebagai "*mustad'afun*" (yang tertindas dan lemah) di Mekah sebagai alasan untuk tidak memenuhi tanggung jawab mereka. Ayat menunjukkan bahwa mereka bebas untuk berhijrah ke tempat lain yang lebih baik:

إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا

"Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri (kepada mereka) malaikat bertanya: 'Dalam keadaan bagaimana kamu ini?' Mereka menjawab: 'Kami adalah orang-orang yang tertindas di negeri (Mekah).' Para malaikat berkata: 'Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?' Orang-orang itu tempatnya neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali."

[36] *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 21

Muthahhari menafsirkan ayat ini sebagai penegasan bahwa manusia memiliki kebebasan untuk bertindak dan memilih. Ayat ini menunjukkan bahwa mereka yang tertindas di Mekah masih memiliki pilihan untuk berhijrah ke tempat lain yang lebih baik, sehingga mereka tidak bisa menggunakan keadaan sosial mereka (kekuatan dari eksistensi sosial di sekitar) sebagai alasan untuk tidak memenuhi tanggung jawab mereka. Ini menekankan kebebasan dan tanggung jawab individu yang diberikan oleh fitrah Allah.

b. Pandangan Al-Qur'an tentang Tanggung Jawab Individu

Selain ayat di atas, penegasan Muthahhari tentang adanya fitrah dan tanggung jawab ini ditunjukkan oleh surah Al-Ma'idah:105:[37]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ

"Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu; tiadalah orang yang sesat itu akan memberi mudarat kepadamu apabila kamu telah mendapat petunjuk."

Ayat ini menekankan tanggung jawab individu untuk menjaga diri dan tetap berpegang pada petunjuk yang benar meskipun ada tekanan sosial untuk menyimpang. Muthahhari menggunakan ayat ini untuk menunjukkan bahwa individu memiliki kebebasan untuk memilih jalan yang benar dan tidak terikat sepenuhnya oleh determinisme sosial.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ . أَوْ تَقُولُوٓا إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ

"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab: '(Betul Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi.' (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: 'Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan),' atau agar kamu tidak mengatakan: 'Sesungguhnya orang-orang tua kami telah mempersekutukan Tuhan sejak dahulu, sedangkan kami adalah keturunan setelah mereka. Maka apakah Engkau akan membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang sesat dahulu?'"

[37] *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 22

Ayat ini menekankan bahwa manusia telah diberi fitrah (kodrat ilahi) untuk menyatakan keesaan Tuhan, sehingga mereka tidak bisa menggunakan alasan mengikuti jejak nenek moyang yang sesat (tradisi hukum dari eksistensi sosial yang telah lama mengakar sejak dahulu). Muthahhari menggunakannya untuk menunjukkan bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab pribadi atas keimanan mereka dan tidak sepenuhnya ditentukan oleh faktor sosial atau sejarah keluarga. Lagi-lagi Muthahhari menegaskan bahwa kebebasan individu ini mendukung adanya tanggung jawab untuk melawan ketidakadilan dan memperbaiki masyarakat, yang bertentangan dengan pandangan Durkheim tentang dominasi total eksistensi sosial atas individu pembentuknya.

c. Revolusi Melawan "Korupsi" Sosial

Ajaran Al-Qur'an selalu menekankan tanggung jawab manusia untuk memerintahkan yang baik dan melarang yang buruk (*al-amr bil ma'ruf wa nahi 'an al-munkar*). Ini adalah perintah kepada individu untuk melawan korupsi sosial, yakni semacam ketidakadilan dan penindasan. Banyak cerita dalam Al-Qur'an yang menunjukkan pemberontakan individu melawan tatanan sosial yang korup, mereka berusaha memperbaiki eksistensi sosial. Seperti kisah Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Yesus, dan Muhammad, serta cerita Ashabul Kahf dan orang-orang beriman dari suku Fir'aun.

d. Pluralitas dalam Kesatuan Eksistensi Sosial

Muthahhari menyatakan bahwa eksistensi sosial adalah fenomena alam yang unik sebagaimana adanya. Keunikan ini tercermin dari realitas bahwa semua bagian yang membentuk eksistensi sosial itu selalu berusaha mempertahankan independensi individunya semaksimal mungkin.[38] Oleh karena itu, manusia sebagai bagian dari eksistensi sosial mempertahankan kebebasan individu mereka dalam kegiatan intelektual dan kehendak. Realitas ini tidak dapat dipungkiri, memungkinkan eksistensi individu juga bisa mendahului eksistensi sosial. Sebagaimana yang telah dijelaskan di beberapa ayat Al-Qur'an sebelumnya, seperti:

1) Surah Al-Hujurat (49:13): Muthahhari menunjukkan bahwa Allah menciptakan manusia dengan keragaman etnis dan suku untuk tujuan saling mengenal dan memahami, yang menegaskan adanya pluralitas dalam eksistensi sosial. Namun, nilai kesatuan tetap dijaga dengan menjadikan ketakwaan sebagai tolok ukur utama kemuliaan seseorang di hadapan Allah. Ini menunjukkan bahwa pluralitas tidak menghalangi kesatuan moral dan transendental dalam eksistensi sosial.

[38] Lihat *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 23

2) Surah Al-Furqan (25:54): bahwa manusia diciptakan dari sumber yang sama (air) tetapi kemudian berkembang biak menjadi berbagai keturunan dan memiliki hubungan keluarga yang kompleks. Ini menampilkan pluralitas yang ada dalam kesatuan asal usul manusia, menunjukkan bahwa meskipun manusia berbeda dalam hubungan sosial dan keluarga, mereka tetap memiliki kesatuan dalam penciptaan mereka oleh Allah.
3) Surah Al-Jathiya (45:28): bahwa setiap umat atau eksistensi sosial memiliki catatan amal kolektif yang akan diadili oleh Allah. Ini menunjukkan adanya kesatuan dalam tanggung jawab dan penilaian moral di tingkat komunitas atau eksistensi sosial, meskipun terdapat pluralitas dalam bentuk berbagai kelompok atau umat.
4) Al-An'am (6:108): bahwa setiap umat memiliki perspektif dan praktik yang berbeda, yang dianggap baik oleh mereka. Namun, semua umat pada akhirnya akan kembali kepada Allah untuk diadili berdasarkan amal perbuatan mereka. Ini menunjukkan pluralitas dalam praktik dan keyakinan agama, tetapi kesatuan dalam pertanggungjawaban di hadapan Allah.

Kesimpulannya, walaupun Muthahari meyakini adanya hukum yang lebih universal yang mengatur eksistensi sosial, sehingga dalam beberapa tradisi filsafat menganggap kenihilan kehendak Individu (kehendak individu sepenuhnya dideterminasi oleh sosial), Muthahhari dengan jelas menolak pandangan determinisme sosial yang sepenuhnya mengabaikan kebebasan individu, seperti yang diusulkan oleh Emile Durkheim.

Muthahhari menekankan bahwa dalam ajaran Islam, manusia dianugerahi fitrah yang memberikan mereka kebebasan dan tanggung jawab untuk bertindak dan memilih secara moral. Melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, Muthahhari menunjukkan bahwa individu memiliki ruang untuk melawan dan mempengaruhi struktur sosial yang ada, sehingga menegaskan bahwa kebebasan dan tanggung jawab individu adalah komponen penting dalam kehidupan masyarakat. Ini tidak hanya menolak determinisme sosial, tetapi juga menekankan pentingnya peran individu dalam memperbaiki dan mengarahkan masyarakat ke arah yang lebih baik.

Menurut penulis, penafsiran Muthahhari yang terkait langsung dengan kritiknya terhadap sosiologi Durkheim dan Weber hanya sampai pada pembahasan di atas. Namun penulis tetap memutuskan untuk membahas penjelasan berikut karena masih terkait langsung dengan sosiologi. Adapun Pembahasan berikutnya adalah pembahasan prediksi-prediksi sosiologis yang digagas oleh Muthahhari. Gagasan ini juga mengandung konsep imamiah dalam doktrin mazhab Syiah. Beberapa gagagasan yang berasal dari penafsiran Ayat Al-Qur'an ini membahas tentang Divisi Sosial dan Polarisasi dalam struktur dan dinamika

masyarakat, lalu diikuti dengan pembahasan sifat gerak alamiah peradaban eksistensi sosial, homogenitas atau heterogenitas, serta prediksi masa depan masyarakat.

F. Divisi Sosial dan Polarisasi

Pembahasan ini mengangkat dimensi prediktif dari perspektif sosiologis dalam pemikiran Muthahhari, dengan fokus pada dinamika polarisasi dalam eksistensi sosial. Muthahhari memulai kajian ini dengan mengajukan dua model teori filsafat sosiologi yang mencoba menjelaskan bagaimana pembelahan sosial dan pembentukan kelas-kelas dalam eksistensi sosial terjadi.[39]

1. Teori Penyebab Divisi dan Polarisasi Sosial

Teori-teori ini dikembangkan sebagai respons terhadap pertanyaan mendasar: bagaimana dan mengapa eksistensi sosial terfragmentasi menjadi kelompok-kelompok dengan posisi sosial yang tidak seimbang? Muthahhari membedakan dua pendekatan yang menjelaskan pertanyaan ini:

a. Teori Materialisme Historis dan Dialektika Kelas

Teori pertama ini diwakili oleh filsafat materialisme historis yang didasarkan pada prinsip kontradiksi dialektis dalam struktur kepemilikan. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial yang menerapkan sistem kepemilikan pribadi akan secara otomatis mengalami polarisasi menjadi dua kelas utama: kelas penguasa dan kelas yang dikuasai. Polarisasi ini dipandang sebagai hasil dari relasi produksi yang eksploitatif, di mana kelas yang memiliki alat produksi memaksakan dominasinya atas kelas pekerja. Teori ini menekankan determinisme ekonomi sebagai penggerak utama dinamika sosial.

b. Teori Polarisasi Berdasarkan Faktor Ideologis dan Budaya

Berbeda dari teori pertama yang menitikberatkan pada faktor ekonomi, Muthahhari mengajukan tipe teori kedua yang lebih komprehensif. Menurut pendekatan ini, eksistensi sosial dapat mengalami polarisasi tidak hanya karena relasi ekonomi, tetapi juga karena perbedaan ideologis, budaya, dan bahkan ras. Dalam konteks ini, struktur eksistensi sosial bersifat multipolar, di mana fragmentasi tidak selalu bersifat biner, melainkan bisa menghasilkan berbagai kelompok yang berbeda berdasarkan orientasi nilai dan identitas kultural. Muthahhari menyiratkan

[39] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik terhadap penjelasan Muthahhari tentang mengapa realitas eksistensi sosial terfragmentasi dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 24-28.

bahwa dalam masyarakat modern, faktor non-ekonomi dapat memiliki daya pisah yang sama kuatnya dengan faktor ekonomi.

Dengan demikian, pembahasan ini menunjukkan bahwa Eksistensi sosial yang hidup dan dinamis tidak selalu bersifat harmonis. Ia memuat ketegangan-ketegangan laten yang dapat muncul dalam bentuk konflik kelas, kesenjangan ekonomi, dominasi ideologis, dan perpecahan sosial. Muthahhari memahami bahwa masyarakat bukan ruang steril, tetapi arena pertarungan nilai dan kepentingan. Maka, membahas divisi sosial berarti menelaah wajah gelap dari struktur sosial, sebagai bagian integral dari fenomena eksistensi sosial itu sendiri.

Tafsir sosiologi Muthahhari tidak terjebak dalam reduksionisme material, tetapi mengakomodasi kompleksitas eksistensi sosial sebagai realitas yang terbentuk dari interaksi multi-dimensi antara struktur ekonomi dan konstruksi ideologis serta kultural pula. Dengan membahas polarisasi, Muthahhari tidak hanya menjelaskan fenomena sosial kontemporer, tetapi juga secara implisit mengkritik asumsi-asumsi liberal Barat yang menganggap masyarakat bisa netral secara nilai. Ia menunjukkan bahwa struktur sosial yang tanpa arah moral cenderung melahirkan dominasi, ketimpangan, dan alienasi. Divisi sosial dan polarisasi dipandang oleh Muthahhari bukan hanya sebagai fenomena sosiologis, tetapi sebagai masalah moral. Dalam kerangka Qur'ani, ketimpangan bukan hanya soal distribusi, tetapi soal kegagalan menunaikan amanah sosial. Dengan demikian, pembahasan ini memperluas ruang aksialogis dari eksistensi sosial, menekankan bahwa setiap struktur sosial harus diukur dengan prinsip keadilan dan keseimbangan moral.Melalui Pembahasan tafsir Qur'an, Muthahhari berusaha menjelaskan Qur'an sebagai sumber nilai yang menuntun struktur sosial menuju keadilan dan solidaritas.

2. Kritik terhadap Mufassir Kontemporer

Dalam menelaah dua tipologi filsafat sosial sebagaimana diuraikan sebelumnya yakni filsafat yang memandang eksistensi sosial secara deterministik dan filsafat yang menempatkannya dalam kerangka voluntaristik Murtadha Muthahhari mengajukan pertanyaan mendasar: bagaimana Al-Qur'an menjelaskan pluralitas dan klasifikasi dalam eksistensi sosial? Apakah Al-Qur'an membenarkan model dikotomis sebagaimana terdapat dalam pendekatan klasik sosiologi Barat, ataukah menyuguhkan pendekatan yang lebih integral dan etis? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Muthahhari melakukan eksplorasi atas sejumlah istilah sosial dalam Al-Qur'an, seperti *qawm*, *ummah*, dan *nas*, guna menemukan struktur klasifikasi sosial yang Qur'ani.

Dalam proses penafsirannya, Muthahhari tidak hanya mengkaji struktur semantik Al-Qur'an, tetapi juga mengajukan kritik terhadap kecenderungan mufasir kontemporer yang kerap menafsirkan istilah-istilah

sosial dalam Al-Qur'an secara reduksionistik.[40] Ia menunjukkan bahwa banyak mufasir terjebak pada kerangka tafsir yang terlalu terpengaruh oleh paradigma sosiologi materialistik, di mana eksistensi sosial diklasifikasikan hanya berdasarkan strata ekonomi atau posisi ideologis secara formalistik.

a. Dialektisme dan Materialisme dalam Tafsir Qur'an

Menurut Muthahhari, kecenderungan sebagian mufasir kontemporer untuk memaknai eksistensi sosial berdasarkan kategori ekonomis seperti *mustakbirun* (kelompok penguasa) dan *mustad'afun* (kelompok tertindas), atau kategori ideologis seperti *mu'min* dan *kafir*, menampilkan pengaruh kuat dari pendekatan filsafat sosial tipe pertama yang bersifat materialistik. Muthahhari mempertanyakan apakah klasifikasi sosial dalam Al-Qur'an semata-mata ditentukan oleh kondisi eksternal tersebut. Bagi Muthahhari, hal ini menyederhanakan makna eksistensi sosial yang dalam perspektif Qur'ani justru dibentuk melalui interaksi nilai, moralitas, dan tanggung jawab transendental.

Muthahhari berargumen bahwa struktur eksistensi sosial dalam Al-Qur'an tidak sekadar memotret realitas, tetapi juga membentuk norma. Kategori sosial dalam teks wahyu tidak hanya bersifat deskriptif, melainkan normatif, yakni mengandung evaluasi moral atas perilaku kolektif. Dalam tafsir Muthahhari, kelas sosial tidak bisa hanya dipahami melalui ukuran kekayaan atau status ekonomi, melainkan harus dianalisis juga melalui dimensi etika, kesalehan, dan keterlibatan transendental. Dengan demikian, eksistensi sosial terbentuk dari kebiasaan, kecenderungan ideologis, dan pilihan moral komunitas.

Kelompok sosial yang terjebak dalam materialisme cenderung terjerumus pada penyembahan simbol-simbol duniawi, menjauh dari nilai ilahiah. Di sisi lain, kelompok yang berada di lapisan atas kerap memanfaatkan simbolisme tersebut untuk mempertahankan dominasi. Muthahhari menyatakan bahwa simbol, dalam konteks ini, menjadi alat reproduksi ideologi yang digunakan oleh kelas penindas untuk melanggengkan *status quo* dan membungkam aspirasi kelas bawah. Mereka menciptakan mitologi sosial dan mengendalikan makna, demi menutupi struktur ketidakadilan yang mereka praktikkan.

Kecenderungan mufasir kontemporer yang dimaksud Muthahhari tampak dalam cara-cara mereka menafsirkan diksi sosial seperti *mustad'afun*, *firqah*, *ummatun*, atau *mala'* sebagai representasi tetap dari kelas-kelas sosial yang dibagi secara dialektis antara yang tertindas dan

[40] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik terhadap kritik Muthahhari terhadap penafsiran alquran yang mengikuti keyakinan filsuf sosiologi barat merujuk pada *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 26. Pembahasan ini memperkuat tengan posisi oposisi ontologi Muthhari terhadap sosiologi Durkheim dan Weber.

yang menindas.[41] Dalam hal ini, para mufasir tersebut cenderung mengadopsi model klasifikasi sosial yang terlalu dipengaruhi oleh kerangka dialektika sejarah ala materialisme. Mereka menempatkan simbol-simbol Qur'ani dalam kerangka perjuangan kelas semata tanpa mempertimbangkan dimensi transendental dan moral yang turut membentuk eksistensi sosial dalam perspektif wahyu.

b. Interaksi antara Penindasan dan Perlawanan

Al-Qur'an tidak hanya menyatakan adanya konflik antara kelompok penindas dan tertindas dalam eksistensi sosial, tetapi juga memperkenalkan keberadaan kategori moral yang berdiri di luar dikotomi tersebut. Dalam banyak ayat, Al-Qur'an menyebut kelompok ini dengan istilah seperti *anbiya'*, *mursalun*, *al-immah*, *siddiqun*, *shuhada'*, *mujahidun*, *muhajirun*, dan *mu'minun*. Kelompok ini tidak direduksi menjadi kelas sosial dalam pengertian sosiologis konvensional, tetapi diposisikan sebagai kekuatan transformatif yang hadir di tengah konflik sosial untuk menegakkan nilai-nilai ketuhanan.

Kelompok ini menjadi aktor moral dalam dinamika eksistensi sosial. Mereka memegang peranan penting dalam menjaga keseimbangan nilai dalam tatanan sosial, menjadi penjaga integritas moral yang mampu menantang ketidakadilan struktural. Mereka tidak terikat oleh status ekonomi, namun ditentukan oleh kualitas komitmen mereka terhadap nilai ilahiah dan perjuangan menegakkan keadilan.

c. Dampak Moralitas dan Nilai Sosial

Muthahhari menekankan bahwa perbedaan kelas dalam eksistensi sosial Qur'ani bukan hanya akibat dari perbedaan kepemilikan materi, tetapi juga dari orientasi moral komunitas. Muthahhari menyatakan bahwa kelas tertindas sering kali mengembangkan nilai-nilai luhur seperti kesabaran, kejujuran, dan pengorbanan, sedangkan kelas penindas lebih cenderung melahirkan nilai-nilai seperti kesombongan, penindasan, dan kebohongan. Perbedaan ini menciptakan hierarki moral yang tidak identik dengan hierarki ekonomi.

Al-Qur'an, menurut Muthahhari, membuka ruang bagi mobilitas vertikal dalam eksistensi sosial yang tidak ditentukan oleh harta atau kekuasaan, melainkan oleh amal dan nilai. Individu yang berasal dari kelas eksistensial sederhana dapat memperoleh kedudukan tinggi di sisi Tuhan dan dalam komunitas, selama mereka berpegang pada nilai-nilai ilahiah. Dalam sistem ini, struktur sosial tidak bersifat statis, tetapi senantiasa terbuka terhadap transformasi nilai melalui pilihan-pilihan moral individu dan komunitas [42].

---

[41] Lihat *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 26

[42] Sebagaimana mobilitas sosial yang mengarah pada tauhid tidak hanya diwakili oleh para kaum yang miskin. Mobilitas ini juga bisa dilakukan oleh para raja/ penguasa.

d. Konflik Kelas dan Perubahan Sosial

Konflik antara kekuatan penindas dan kelompok tertindas dalam eksistensi sosial bukanlah fenomena stagnan. Muthahhari menegaskan bahwa konflik ini merupakan motor penggerak sejarah. Akan tetapi, arah perubahan yang ditimbulkan oleh konflik tersebut sangat tergantung pada kehadiran kekuatan moral dan nilai-nilai tauhid dalam ruang sosial. Tanpa itu, perubahan hanya akan mereproduksi ketidakadilan dalam bentuk baru.

Menurutnya, perubahan sosial yang sejati harus dipimpin oleh kelompok yang memiliki orientasi nilai ilahiah. Kelompok inilah yang menjadi penggerak reformasi sosial dan transendental, bukan hanya sebagai reaksi terhadap penindasan material, tetapi sebagai proyek moral yang bertujuan mengembalikan struktur sosial kepada keadilan dan keseimbangan.

Dengan pendekatan tersebut, Muthahhari seakan menyimpulkan bahwa klasifikasi sosial dalam Al-Qur'an tidak dapat direduksi pada kategori penindas dan tertindas dalam kerangka ekonomi. Perspektif Qur'ani jauh lebih kompleks dan mempertimbangkan variabel moralitas, transendentalitas, dan tanggung jawab kolektif dalam eksistensi sosial. Oleh karena itu, kritik Muthahhari terhadap mufasir kontemporer menjadi relevan ketika sebagian besar dari mereka masih terikat pada dikotomi materialistik dalam membaca struktur sosial Al-Qur'an, tanpa memperhitungkan dimensi nilai-nilai transenden yang menjadi kerangka utama eksistensi sosial Qur'ani.

Selanjutnya, Murtadha Muthahhari juga memberikan pandangannya mengenai kesatuan masa depan eksistensi sosial. Muthahhari berargumen bahwa meskipun saat ini terdapat berbagai bentuk dan karakter dari unit-unit sosial, seluruh entitas tersebut pada akhirnya akan bergerak menuju keseragaman dan penyatuan. Prediksi ini didasarkan pada keyakinan bahwa semua bentuk eksistensi sosial manusia memiliki esensi transendental yang sama, dan secara kolektif bergerak ke arah tujuan universal, yakni kesempurnaan insan kamil.

Pandangan ini tidak lahir dari spekulasi idealistis, tetapi merupakan hasil sintesis antara penalaran filosofis dan pemahaman mendalam terhadap prinsip-prinsip Qur'ani. Dalam banyak ayat, Al-Qur'an menunjukkan adanya arah sejarah umat manusia yang bersifat progresif dan teleologis. Kesatuan masa depan eksistensi sosial diyakini akan terwujud melalui

---

Sebagaimana para nabi tidak hanya ditunjuk dari kaum penindas, bahwa Musa, Daud, Sulaiman juga adalah bangsawan yang punya tanggung jawab menegakkan tauhid. Status mereka juga setara di mata Allah dengan para nabi-nabi miskin lainnya. Al-Qur'an menjelaskan bahwa tidak derajat kelas tidak hanya bisa diukur dari sisi material ekonomi, tetapi yang paling penting adalah faktor ideologi dan spiritual.

penguatan nilai-nilai tauhid, keadilan, dan kesetaraan yang menjadi fondasi tatanan sosial Qur'ani.

Dalam bagian berikutnya, akan didalami bagaimana Muthahhari menjelaskan proses-proses normatif dan struktural yang memungkinkan terjadinya integrasi eksistensi sosial global, serta faktor-faktor transendental, moral, dan epistemologis apa saja yang menopang transformasi ke arah tatanan sosial yang satu dan adil.

G. Masa Depan Eksistensi Sosial

Dalam membahas tema "masa depan sejarah Eksistensi Sosial", khususnya terkait pertanyaan "Apakah eksistensi sosial manusia bersifat seragam atau beraneka ragam (heterogenitas) secara alamiah?" atau "apakah eksistensi sosial manusia bergerak menuju penyatuan (homogenitas)?", Murtadha Muthahhari membangun argumennya melalui pendekatan multidisipliner yang melibatkan refleksi filosofis-sosiologis, telaah biologis terhadap kondisi manusia, serta analisis terhadap kecenderungan sosial yang melekat dalam fitrah.[43] Muthahhari menelusuri esensi pembentukan eksistensi sosial dengan menekankan pentingnya semangat kolektif yang tumbuh dari interaksi moral dan transendental antarindividu. Dalam kerangka ini, ia juga mengajukan kritik mendalam terhadap asumsi-asumsi sosiologi Durkheim, terutama dalam hal reduksi eksistensi sosial menjadi struktur fungsional yang impersonal.

Muthahhari tidak hanya mempermasalahkan kecenderungan dehumanisasi dalam struktur sosial modern, tetapi juga mengintegrasikan pandangan Al-Qur'an tentang arah historis eksistensi sosial manusia, termasuk kemungkinan tercapainya homogenitas agama dan nilai dalam tatanan sosial di masa depan. Melalui pembahasan ini, ia menunjukkan bahwa kesatuan bukan hasil dari penyeragaman paksa, tetapi dari konsolidasi nilai-nilai transenden yang menjadi orientasi bersama umat manusia. Dengan demikian, keberagaman eksistensi sosial tidak dilihat sebagai hambatan, tetapi sebagai tahapan dialektis menuju integrasi transendental global.[44]

1. Ontologi dan Teleologi Eksistensi Sosial dalam Pemikiran Muthahhari

Murtadha Muthahhari memulai analisisnya dengan mempertanyakan apakah seluruh bentuk eksistensi sosial manusia memiliki esensi yang

---

[43] Seluruh Pembahasan pembacaan hermeneutik ini dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 29

[44] pembacaan hermeneutik ini dirujuk dalam *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 33-40

seragam, ataukah masing-masing eksistensi sosial itu memiliki karakter ontologis yang berbeda. Pertanyaan ini memiliki konsekuensi yang signifikan dalam perumusan ideologi sosial: apakah sebuah ideologi tunggal dapat berlaku universal bagi seluruh konfigurasi eksistensi sosial, ataukah setiap eksistensi sosial memerlukan sistem nilai yang spesifik dan kontekstual.

Untuk menjawab persoalan tersebut, Muthahhari mengarahkan pembahasannya melalui dua perspektif utama: filsafat dan sosiologi. Muthahhari menelusuri kemungkinan adanya karakteristik universal yang melekat pada seluruh eksistensi sosial, serta mempertimbangkan apakah perbedaan yang sering ditemukan di antara berbagai tatanan sosial hanyalah bersifat superfisial dan historis, atau justru menampilkan perbedaan esensial yang mendalam. Ia juga mengajukan pertanyaan: apakah eksistensi sosial di berbagai konteks budaya dan geografis berfungsi secara intrinsik berbeda meskipun kondisi eksternal tampak serupa?

Dengan pendekatan ini, Muthahhari berupaya membangun landasan teoritis untuk mengevaluasi arah dan potensi penyatuan eksistensi sosial umat manusia, sekaligus menimbang validitas ideologi yang mengklaim universalitas. Pertimbangan-pertimbangan tersebut akan dijelaskan secara sistematis dalam uraian berikut:

a. Perspektif Filsafat[45]

1) Kesatuan dalam Keanekaragaman

Murtadha Muthahhari mengemukakan bahwa meskipun eksistensi sosial manusia tampak berbeda satu sama lain dalam aspek bentuk, norma, dan tradisi, pada dasarnya seluruh bentuk eksistensi sosial tersebut memiliki esensi yang sama. Keberagaman yang terlihat merupakan ekspresi kultural dan historis, tetapi tidak meniadakan kesamaan kodrati yang melekat dalam diri manusia sebagai makhluk yang secara fitri cenderung hidup dalam kebersamaan dan membangun struktur sosial. Dengan demikian, perbedaan dalam struktur dan ekspresi sosial tidak menandakan perbedaan hakikat, melainkan variasi dalam manifestasi esensi dasar eksistensi sosial manusia.

2) Naturalisasi Masyarakat

Dari sudut pandang filsafat, Muthahhari berargumen bahwa sifat sosial manusia adalah bawaan dan berasal dari fitrah (natur) manusia itu sendiri. Ini berarti bahwa kecenderungan manusia untuk membentuk masyarakat bukanlah hasil dari kondisi eksternal atau kebutuhan sekunder, melainkan bagian dari esensi mereka sebagai manusia.

3) Tujuan Kesempurnaan Manusia

[45] *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 34

Dari sudut pandang filsafat, Murtadha Muthahhari berargumen bahwa kecenderungan manusia untuk membangun eksistensi sosial bersifat kodrati dan berakar dalam fitrah manusia itu sendiri. Dengan demikian, dorongan untuk hidup dalam tatanan sosial tidak dapat dijelaskan sebagai respon terhadap tekanan eksternal atau kebutuhan instrumental semata. Sebaliknya, dorongan tersebut merupakan ekspresi esensial dari keberadaan manusia sebagai makhluk moral yang secara alami mengarah kepada kebersamaan, interaksi, dan pembentukan nilai-nilai kolektif.

b. Perspektif Sosiologi[46]

1) Perbedaan Superfisial vs. Esensial

Murtadha Muthahhari membedakan secara tegas antara perbedaan yang bersifat superfisial dan perbedaan yang bersifat esensial dalam struktur eksistensi sosial. Menurutnya, variasi dalam adat istiadat, sistem hukum, dan tradisi memang dapat ditemukan dalam berbagai bentuk eksistensi sosial di sepanjang sejarah dan lintas budaya. Akan tetapi, perbedaan tersebut tidak mengubah esensi mendasar dari eksistensi sosial manusia itu sendiri. Bagi Muthahhari, esensi tersebut terletak pada dorongan fitri manusia untuk hidup dalam tatanan kolektif yang bermakna, menjalin relasi sosial, serta membentuk sistem nilai bersama yang menampilkan tujuan moral dan transendental. Dengan demikian, meskipun konfigurasi luarnya dapat berbeda, hakikat eksistensi sosial tetap satu dan bersifat universal.

2) Sifat Universal dari Eksistensi sosial

Muthahhari menekankan bahwa terdapat sifat universal yang melekat pada setiap bentuk eksistensi sosial manusia. Salah satu ciri utama dari sifat ini adalah kecenderungan kodrati manusia untuk hidup dalam kebersamaan, membentuk relasi sosial yang berkelanjutan, serta menyusun sistem nilai kolektif yang menjadi pedoman dalam interaksi sehari-hari. Ciri-ciri tersebut dapat ditemukan secara konsisten dalam berbagai bentuk eksistensi sosial di seluruh dunia, terlepas dari perbedaan budaya, latar geografis, atau kondisi historis yang melingkupinya. Hal ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial bukanlah konstruksi semata, melainkan ekspresi dari kebutuhan esensial manusia yang bersifat lintas waktu dan tempat.

3) Peran Ideologi dalam eksistensi sosial

Muthahhari juga menekankan pentingnya peran ideologi dalam membentuk dan mempersatukan eksistensi sosial. Muthahhari

[46] *Murtadha Muthahhari, Society and History...* hal. 35

berpendapat bahwa suatu sistem ideologi dapat diterapkan secara universal apabila ia sesuai dengan sifat dasar dan fitrah manusia. Dalam pandangannya, Islam adalah bentuk ideologi yang memiliki daya aplikatif global karena ia tidak bertentangan dengan esensi eksistensial manusia sebagai makhluk moral dan transendental. Keselarasan antara prinsip-prinsip Islam dan fitrah ini memungkinkan Islam menjadi fondasi nilai yang menyatukan beragam bentuk eksistensi sosial di seluruh dunia.

Lebih lanjut, Muthahhari memprediksi bahwa eksistensi sosial, peradaban, dan kebudayaan manusia sedang mengalami proses menuju homogenisasi nilai dan penyatuan arah historis. Muthahhari meyakini bahwa dinamika sejarah umat manusia sedang bergerak menuju satu tatanan eksistensi sosial global yang matang secara transendental dan adil secara struktural. Dalam tatanan tersebut, nilai-nilai luhur kemanusiaan seperti keadilan, kesetaraan, kejujuran, dan pengabdian kepada Tuhan akan menemukan realisasi konkret dalam kehidupan kolektif.

Menurut Muthahhari, masa depan eksistensi sosial umat manusia akan berada di bawah dominasi nilai-nilai kebenaran. Struktur sosial yang dibangun atas dasar kebatilan dan penyimpangan akan mengalami dekadensi dan keruntuhan, sedangkan yang berakar pada kebenaran dan keadilan akan bertahan dan berkembang. Keabadian eksistensi sosial, dalam kerangka ini, hanya akan menjadi milik mereka yang hidup dalam ketakwaan (*muttaqin*) dan menjadikan nilai-nilai ilahiah sebagai fondasi kehidupannya. Dengan demikian, eksistensi sosial yang bertumpu pada moralitas transenden diproyeksikan menjadi bentuk peradaban masa depan yang unggul.

2. Evolusi dan Implikasinya terhadap Eksistensi Sosial

Selain pembahasan filsafat dan sosiologi yang telah dikemukakan sebelumnya, Murtadha Muthahhari juga mengembangkan argumentasi mengenai arah gerak peradaban manusia menuju homogenitas melalui pendekatan biologis. Menurutnya, pemahaman tentang kondisi dan arah masa depan eksistensi sosial tidak dapat dilepaskan dari kajian mengenai dinamika biologis dan transendental manusia.[47] Pembahasan ini terbagi ke dalam dua aspek utama, yaitu evolusi manusia dan implikasi transendentalnya sebagaimana berikut:

a. Evolusi manusia

Muthahhari berpendapat bahwa manusia, dari sudut pandang biologis, telah mencapai titik stagnasi dalam proses evolusi fisiologis. Ia menjelaskan

[47] Pembahasan hermeneutik ini dirujuk dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 29–35

bahwa tidak seperti spesies lain yang terus mengalami perubahan bentuk dan fungsi organik, manusia modern sudah tidak mengalami lagi modifikasi fisiologis yang signifikan. Hal ini menandai bahwa evolusi manusia telah berpindah dari ranah biologis ke ranah sosial, transendental, dan intelektual.

Setelah mencapai titik puncak dalam evolusi biologisnya, manusia menurut Muthahhari memasuki tahap baru dari perkembangan eksistensialnya. Tahapan ini ditandai oleh kemampuan manusia untuk membentuk dan mengembangkan struktur eksistensi sosial yang kompleks, mencakup sistem nilai, budaya, hukum, dan politik. Evolusi sosial ini memungkinkan manusia untuk hidup dalam tatanan yang harmonis, serta mengembangkan kerja sama kolektif dalam rangka merealisasikan tujuan hidup yang lebih tinggi.

b. Implikasi Transendental

Selanjutnya, Muthahhari menunjukkan bahwa meskipun terdapat variasi dalam bentuk dan organisasi eksistensi sosial di berbagai tempat dan waktu, esensi kemanusiaan tetaplah satu. Muthahhari menekankan bahwa semua manusia memiliki potensi yang sama dalam hal perkembangan sosial dan transendental, yang tidak ditentukan oleh kondisi geografis atau budaya semata, melainkan oleh fitrah yang melekat pada diri setiap individu.[48]

Evolusi sosial dan transendental, dalam kerangka ini, dipahami sebagai proses bertahap menuju kesempurnaan kemanusiaan yang sejati. Muthahhari berpandangan bahwa tujuan akhir dari keberadaan manusia bukanlah semata keberhasilan teknologis atau kemakmuran material, melainkan pencapaian integritas moral, kesadaran etis, dan kedalaman transendental. Proses ini merupakan bagian dari skema penciptaan yang bertujuan membimbing manusia untuk menyadari jati dirinya yang otentik, yakni sebagai makhluk berakal dan bertanggung jawab secara moral.

Dengan demikian, menurut Muthahhari, arah evolusi manusia secara menyeluruh akan membawa eksistensi sosial umat manusia menuju satu bentuk integrasi transendental yang lebih tinggi. Di dalamnya, nilai-nilai fitri seperti keadilan, kejujuran, kesabaran, dan pengabdian akan menjadi dasar kehidupan kolektif. Kesatuan yang dicapai bukanlah keseragaman struktural, tetapi keselarasan nilai dalam keragaman bentuk, yang berpuncak pada kesempurnaan eksistensial manusia sebagai makhluk yang berorientasi pada kebenaran dan ketuhanan.

3. Fitrah Sosial sebagai Esensi Eksistensi Manusia

Murtadha Muthahhari berpandangan bahwa fitrah manusia mengandung kecenderungan kodrati untuk membangun eksistensi sosial. Muthahhari menegaskan bahwa manusia diciptakan dengan sifat dasar untuk hidup dalam relasi sosial yang aktif dan bermakna. Dorongan untuk

[48] dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 30

berinteraksi dan membentuk kehidupan bersama bukanlah hasil konstruksi eksternal atau pilihan situasional, melainkan berasal dari struktur batiniah manusia itu sendiri. Dengan kata lain, eksistensi sosial merupakan ekspresi autentik dari hakikat kemanusiaan.

Muthahhari menilai bahwa melalui eksistensi sosial, manusia memperoleh ruang untuk bertumbuh dan menyempurnakan potensinya. Ia tidak memandang manusia sebagai entitas yang cukup untuk dirinya sendiri; sebaliknya, aktualisasi nilai dan kapasitas manusia hanya dapat dicapai dalam lingkungan sosial yang dinamis. Interaksi dengan sesama memungkinkan manusia mengembangkan dimensi intelektual, emosional, dan transendentalnya secara lebih utuh. Oleh sebab itu, eksistensi sosial bukan hanya kebutuhan, melainkan prasyarat bagi kesempurnaan eksistensial manusia.

Muthahhari juga tidak mengabaikan tantangan zaman modern. Ia menyatakan bahwa perkembangan teknologi, urbanisasi, dan pola hidup individualistik telah menggeser banyak bentuk relasi sosial tradisional. Fenomena seperti alienasi dan isolasi menjadi gejala umum dalam struktur sosial kontemporer. Namun demikian, menurut Muthahhari, kecenderungan manusia terhadap eksistensi sosial tetap relevan dan fundamental. Perubahan sosial mungkin mengubah cara-cara manusia berinteraksi, tetapi tidak menghapus kebutuhan mendasar manusia untuk hidup dalam kebersamaan dan kerja sama.

Muthahhari meyakini bahwa untuk mengatasi tantangan ini, manusia perlu kembali kepada nilai-nilai dasar yang tertanam dalam fitrah, termasuk nilai-nilai transendental dan etika yang diajarkan agama. Hanya dengan menyandarkan eksistensi sosial kepada fondasi nilai yang transenden, kehidupan kolektif manusia dapat kembali menuju keharmonisan dan produktivitas yang sejati. Dengan demikian, eksistensi sosial dalam pandangan Muthahhari bukanlah dimensi tambahan dari kehidupan manusia, melainkan bagian integral dari struktur ontologisnya. Ia adalah medan untuk bertumbuh, belajar, dan mencapai tujuan penciptaan, baik secara individual maupun kolektif.

4. Semangat Kolektif sebagai Manifestasi Eksistensi Sosial

Keberlangsungan eksistensi sosial manusia, menurut Murtadha Muthahhari, bertumpu pada keberadaan semangat kolektif yang melekat dalam fitrah setiap individu.[49] Muthahhari berpendapat bahwa semangat kolektif merupakan hasil interaksi dinamis antara semangat-semangat individu yang hidup dalam suatu tatanan sosial. Setiap individu tidak hanya menjadi bagian pasif dari struktur sosial, tetapi juga memberikan kontribusi aktif dalam membentuk semangat kolektif tersebut. Dalam pandangannya, semangat

[49] dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 31

kolektif adalah representasi dari nilai-nilai, norma, dan aspirasi yang terakumulasi dari kesadaran individu-individu yang membentuk eksistensi sosial.

Kecenderungan manusia terhadap kehidupan bersama bukanlah fenomena yang dibentuk secara eksternal, melainkan bersumber dari natur sosial manusia itu sendiri. Dorongan untuk bersosialisasi teraktualisasi melalui struktur eksistensi sosial yang lebih luas, di mana individu mengalami relasi timbal balik yang bersifat membentuk dan dibentuk. Oleh karena itu, meskipun eksistensi sosial memiliki bentuk yang beragam secara historis dan kultural, substansinya tetap seragam: yakni mengakar pada kebutuhan manusia untuk berinteraksi dan membangun kehidupan bersama yang bermakna.

Muthahhari menegaskan bahwa tidak ada individu yang sepenuhnya otonom dari eksistensi sosialnya. Identitas personal, kesadaran moral, dan pengembangan intelektual seorang individu sangat dipengaruhi oleh jaringan interaksi dan hubungan sosial yang melingkupinya. Eksistensi sosial bukan hanya latar eksternal bagi kehidupan individu, tetapi juga merupakan ruang ontologis tempat identitas dan nilai pribadi dibentuk. Oleh karena itu, semangat kolektif yang muncul dalam masyarakat bukanlah entitas asing, melainkan refleksi langsung dari dinamika relasional antarindividu dalam kerangka nilai bersama. Dengan demikian, dalam pandangan Muthahhari, eksistensi sosial tidak hanya dipertahankan oleh kebutuhan fungsional atau struktur ekonomi, tetapi terlebih oleh ruh kolektif yang tumbuh dari interaksi transendental dan moral antar anggota komunitas. Semangat kolektif ini menjadi landasan keberlanjutan struktur sosial dan arah transformasi peradaban manusia.

5. Kritik terhadap Teori Durkheim

Dari pembahasan sebelumnya, Murtadha Muthahhari menyatakan bahwa semangat kolektif yang menopang eksistensi sosial harus berakar pada aspek biologis dan alamiah manusia.[50] Dalam pandangannya, Kesadaran Kolektif Transenden tidak muncul dari kehampaan atau sekadar konstruksi eksternal dari eksistensi sosial yang memaksa, melainkan berasal dari fitrah manusia yang telah dikaruniakan oleh Tuhan. Pandangan ini secara langsung berseberangan dengan fondasi teoritis sosiologi Durkheim, yang memposisikan realitas sosial sebagai kekuatan eksternal dan deterministik terhadap individu.

a. Pandangan Durkheim

Émile Durkheim mengemukakan bahwa fenomena sosial—seperti moralitas, agama, dan norma—merupakan produk eksistensi sosial itu sendiri, bukan derivasi dari individu. Semangat sosial dalam kerangka Durkheimian dipandang sebagai entitas eksternal yang berada di luar individu dan memiliki

[50] dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 32

daya tekan yang kuat. Ia merumuskan tiga karakteristik utama fenomena sosial:

1) Eksternal: Fenomena sosial eksis di luar kesadaran individu, dan memengaruhi cara-cara berpikir serta bertindak.
2) Koersif: Fenomena ini bersifat memaksa, menuntut individu untuk patuh terhadap norma yang berlaku.
3) General: Fenomena sosial berlaku universal dalam suatu masyarakat dan diterima secara kolektif oleh para anggotanya.

b. Kritik Muthahhari terhadap Durkheim

Muthahhari mengajukan kritik mendasar terhadap asumsi-asumsi Durkheim tersebut, dengan menegaskan bahwa eksistensi sosial tidak dapat dipahami secara utuh tanpa mengaitkannya dengan struktur fitrah manusia.

1) Asal-usul Semangat Kolektif dari Fitrah: Muthahhari berpendapat bahwa roh sosial harus berasal dari aspek biologis dan alamiah manusia. Manusia, menurutnya, memiliki esensi dan sifat dasar yang diberikan oleh Tuhan. Kecenderungan sosial manusia adalah bagian dari fitrah (natur) manusia itu sendiri.
2) Ketidakmampuan Teori Durkheim Menjelaskan Asal Usul kesadaran kolektif: Menurut Muthahhari, teori Durkheim gagal menjelaskan secara ontologis asal usul kesadaran kolektif. Jika eksistensi sosial tidak memiliki akar dalam fitrah manusia, dari mana asalnya? Muthahhari menolak kemungkinan bahwa kesadaran kolektif muncul dari kekosongan, dan menekankan bahwa ia harus memiliki dasar yang bersifat internal dan alami dalam diri manusia.
3) Inter Relasi Timbal Balik antara Individu dan Eksistensi Sosial: Berbeda dengan pendekatan strukturalistik-deterministik Durkheim yang menempatkan individu dalam posisi pasif, Muthahhari menegaskan pentingnya interaksi timbal balik antara individu dan eksistensi sosial. Ia berpendapat bahwa meskipun individu dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya, mereka juga berkontribusi dalam membentuk dan mengarahkan kesadaran kolektif yang menopang eksistensi sosial.
4) Potensi untuk Revolusi dan Perubahan sosial: Dalam kerangka Durkheim, perubahan sosial sering kali dipahami sebagai hasil dari tekanan struktural internal yang bersifat kolektif. Sebaliknya, Muthahhari menekankan bahwa individu memiliki kapasitas moral dan transendental untuk menentang tatanan sosial yang tidak adil. Potensi revolusi dan pembaruan sosial bersumber dari sifat dasar manusia yang mengandung kecenderungan terhadap kebenaran, keadilan, dan kebaikan.

Fitrah sebagai Sumber Nilai Sosial: Akhirnya, Muthahhari menegaskan bahwa fitrah manusia adalah landasan utama dalam pembentukan

eksistensi sosial. Sifat-sifat luhur seperti kecintaan pada kebenaran dan keadilan berasal dari fitrah, dan berperan dalam membentuk sistem nilai yang berlaku dalam komunitas. Oleh karena itu, eksistensi sosial tidak semata-mata merupakan konstruksi eksternal yang menekan individu, melainkan juga hasil ekspresi dari kedalaman eksistensial manusia.

6. Dehumanisasi dalam Eksistensi Sosial

Meskipun individu dan struktur eksistensi sosial dibentuk oleh semangat kolektif yang tumbuh dari fitrah manusia, keduanya tetap memiliki potensi untuk menyimpang dari jalur alaminya. Murtadha Muthahhari menyebut penyimpangan ini sebagai dehumanisasi. Dehumanisasi merupakan proses ketika eksistensi sosial kehilangan kualitas-kualitas kemanusiaan yang mendasar, seperti nilai moral, etika, dan transendentalitas yang membedakan manusia dari makhluk lainnya.[51]

Menurut Muthahhari, dehumanisasi terjadi ketika individu tidak lagi hidup selaras dengan fitrah yang telah dianugerahkan oleh Tuhan. Fitrah manusia mencakup kecenderungan terhadap kebaikan, keadilan, dan kebenaran. Ketika eksistensi sosial melupakan dimensi ini, maka yang terjadi adalah degradasi nilai dan disorientasi tujuan kolektif.

a. Penyebab Dehumanisasi

Beberapa faktor utama yang menurut Muthahhari dapat memicu dehumanisasi dalam eksistensi sosial adalah:

1) Ketidakadilan Sosial: Ketimpangan dalam distribusi keadilan dapat menimbulkan keterasingan, frustrasi, dan pelemahan rasa kemanusiaan di tengah komunitas.
2) Materialisme dan Hedonisme: Orientasi berlebihan terhadap kepemilikan materi dan kesenangan duniawi menjauhkan eksistensi sosial dari cita nilai transendental dan moral.
3) Korupsi dan Penyalahgunaan Kekuasaan: etika elite sosial (pemimpin individu di sebuah eksistensi sosial) menyalahgunakan otoritasnya, maka akan terjadi erosi kepercayaan dan degradasi nilai yang berdampak pada kehancuran integritas sosial.

b. Manifestasi Dehumanisasi dalam Eksistensi Sosial

Dehumanisasi dalam konteks eksistensi sosial dapat muncul dalam berbagai bentuk konkret, seperti:

1) Kekerasan dan Ketidakadilan: Masyarakat yang dehumanisasi sering kali menyaksikan peningkatan kekerasan dan ketidakadilan, di mana nilai-nilai kemanusiaan seperti kasih sayang dan keadilan diabaikan.

---

[51] dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 33

2) Kehilangan Identitas Kolektif: ketika nilai dasar eksistensi sosial terdistorsi, maka identitas kolektif komunitas turut mengalami keretakan.
3) Alienasi Sosial: Individu dalam eksistensi sosial yang terdehumanisasi cenderung merasa terasing dari lingkungannya, kehilangan makna dalam relasi sosial.

c. Variasi dalam Lingkup Sifat Manusia

Muthahhari tetap menyatakan bahwa penyimpangan dan dehumanisasi tidak menghapus esensi dasar manusia. Ia menegaskan bahwa potensi pemulihan selalu ada, karena fitrah manusia mengandung daya restoratif.

1) Potensi untuk Pemulihan: Karena manusia memiliki kecenderungan mendasar terhadap perbaikan & kebaikan, maka terdapat kemungkinan untuk kembali ke jalur moral dan transendental yang benar.
2) Peran Pendidikan dan Agama: Dalam pandangan Muthahhari, pendidikan dan agama berfungsi sebagai instrumen utama untuk membantu individu dan eksistensi sosial menyadari penyimpangannya dan melakukan transformasi nilai.

d. Dehumanisasi dalam Al-Qur'an

Muthahhari merujuk pada sejumlah kisah dalam Al-Qur'an yang menggambarkan bentuk-bentuk dehumanisasi historis, seperti kaum Nabi Nuh, kaum 'Ad, dan kaum Tsamud. Kisah-kisah tersebut tidak hanya menunjukkan akibat dari penyimpangan kolektif, tetapi juga menegaskan adanya kesempatan untuk pemulihan melalui kesadaran moral dan pertobatan.

Prinsip "*amar ma'ruf nahi munkar*" dijadikan Muthahhari sebagai mekanisme sosial Qur'ani untuk menjaga eksistensi sosial tetap berada dalam jalur yang sesuai fitrah.[52] Dengan menegakkan nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab moral, eksistensi sosial dapat terhindar dari kehancuran nilai.

Puncak dari proses pemulihan ini, dalam kerangka pemikiran Muthahhari, adalah evolusi transendental umat manusia. Evolusi agama dan moralitas tidak hanya mendampingi perkembangan eksistensi sosial, tetapi menjadi inti yang mengarahkan tujuannya. Islam, dalam perspektif Muthahhari, menyediakan fondasi nilai yang mampu membimbing manusia menuju kesempurnaan sosial dan transendental secara simultan. Untuk mendukung pandangan ini, ia merujuk pada penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan integrasi antara nilai fitri dan struktur sosial ilahiah.

7. Homogenitas Eksistensi Sosial dalam Al-Qur'an

[52] dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 33

Murtadha Muthahhari berpendapat bahwa Islam, sebagai manifestasi dari agama kebenaran, akan mencapai posisi puncak dalam arah peradaban manusia. Ia menafsirkan sejumlah ayat Al-Qur'an sebagai dasar filosofis dan transendental untuk mendukung keyakinan bahwa eksistensi sosial umat manusia bergerak menuju kesatuan nilai melalui agama yang lurus.[53] Kesatuan ini bukan sekadar keseragaman formal, melainkan keselarasan nilai yang tertanam dalam fitrah manusia.

a. QS. Ash-Shuraa: 13

شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ

"Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)."

Dari ayat ini, Muthahhari meletakkan dasar-dasar gagasan sebagai berikut:

1) Gerak Homogenitas Agama

Ayat ini menunjukkan bahwa ajaran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah sama dengan ajaran yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya seperti Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa. Muthahhari menekankan bahwa semua nabi membawa pesan yang sama tentang keesaan Tuhan dan kebenaran moral.

Muthahhari berfokus pada pentingnya kesatuan dalam agama dan peringatan agar tidak berpecah belah. Dia berpendapat bahwa perpecahan dalam agama terjadi ketika manusia menyimpang dari ajaran asli yang dibawa oleh para nabi. Kesatuan agama adalah cerminan dari kebenaran dan kesempurnaan yang diinginkan oleh Tuhan.

2) Pentingnya Menegakkan Agama

Muthahhari menekankan pentingnya menegakkan agama dengan benar, sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh para nabi. Menegakkan agama berarti mengikuti ajaran-ajaran moral, etika, dan transendental yang diajarkan oleh Islam dan nabi-nabi sebelumnya.

---

[53] Pembahasan hermeneutik ini dirujuk dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*..., hal. 31

Ayat ini juga menyebutkan bahwa ajakan untuk mengikuti agama yang benar adalah sesuatu yang berat bagi orang-orang musyrik. Muthahhari menginterpretasikan ini sebagai tantangan yang dihadapi dalam menyebarkan kebenaran, namun tetap penting untuk terus berjuang menegakkan agama.

3) Panduan Ilahi dan Petunjuk

Allah memberikan petunjuk kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya dan mereka yang berkeinginan untuk kembali kepada-Nya. Muthahhari menekankan bahwa petunjuk Ilahi adalah kunci untuk memahami dan mengikuti agama dengan benar. Kesadaran dan keinginan untuk mencari kebenaran akan membawa seseorang kepada petunjuk Ilahi.

Muthahhari juga menekankan pentingnya introspeksi dan kembali kepada Tuhan sebagai bagian dari proses menegakkan agama. Dengan kembali kepada nilai-nilai dasar yang diajarkan oleh para nabi, umat Islam dapat memperkuat iman dan mempersatukan diri dalam kesatuan agama.

b. QS. Al-Maidah: 54

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ.

"Hai orang-orang yang beriman, barang siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui."

Muthahhari berpendapat bahwa ayat ini juga menegaskan beberapa hal sebagai berikut:[54]

1) Pergantian Generasi yang Kuat dan Beriman

Muthahhari menekankan bahwa jika ada orang-orang yang murtad atau berpaling dari agama, Allah akan menggantikan mereka dengan kaum yang lebih kuat dalam iman dan kecintaan kepada Allah. Ini menunjukkan bahwa ajaran Islam akan terus berlanjut dan dipertahankan oleh generasi-generasi yang setia dan beriman.

Ayat ini menekankan bahwa kaum yang akan menggantikan mereka yang murtad adalah orang-orang yang dicintai oleh Allah dan mereka pun mencintai Allah. Mereka bersikap lemah lembut terhadap sesama mukmin dan keras terhadap orang kafir. Muthahhari melihat ini sebagai karakteristik penting dari umat yang kuat dan beriman.

[54] Murtadha Muthahhari, *Society and History*..., hal. 31

2) Kekuatan dalam Keimanan dan Jihad

Umat yang dijanjikan Allah ini memiliki sikap yang penuh kasih sayang terhadap sesama mukmin dan tegas terhadap musuh-musuh Islam. Ini menunjukkan keseimbangan dalam sikap sosial yang diperlukan untuk mempertahankan dan menyebarkan ajaran Islam.

Berjihad di jalan Allah adalah salah satu ciri utama dari kaum yang kuat ini. Muthahhari menekankan bahwa jihad bukan hanya berarti perang fisik, tetapi juga mencakup segala bentuk perjuangan untuk menegakkan kebenaran dan keadilan sesuai dengan ajaran Islam.

3) Tidak Takut Celaan

Ayat ini juga menyebutkan bahwa kaum yang dijanjikan Allah tidak takut terhadap celaan orang yang suka mencela. Muthahhari menunjukkan pentingnya keberanian dan keteguhan dalam menegakkan ajaran Islam meskipun menghadapi kritik dan celaan dari orang-orang yang tidak sejalan.

Ayat ini menegaskan bahwa keberhasilan dan kekuatan umat Islam adalah karunia dari Allah, yang diberikan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Muthahhari melihat ini sebagai pengingat bahwa segala usaha dan keberhasilan dalam menegakkan ajaran Islam adalah berkat dan rahmat dari Allah.

c. Al-Anbya: 105

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ

"Dan sungguh telah Kami tulis di dalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) Adz-Dzikr, bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh."

Menurut Muthahhari, ayat ini juga menegaskan beberapa hal sebagai berikut:[55]

1) Janji Ilahi tentang Kemenangan Orang-orang Saleh: Ayat ini menegaskan bahwa Allah telah menetapkan bahwa bumi akan diwarisi oleh hamba-hamba-Nya yang saleh. Muthahhari melihat ini sebagai janji Ilahi tentang kemenangan akhir orang-orang yang beriman dan beramal saleh. Kemenangan ini bukan hanya dalam aspek transendental tetapi juga dalam penguasaan bumi dan kepemimpinan dunia.
2) Kesalehan sebagai Kriteria Utama: Muthahhari menekankan bahwa kesalehan adalah kriteria utama untuk mewarisi bumi. Kesalehan mencakup keimanan yang kuat, akhlak yang mulia, dan tindakan yang benar. Orang-orang yang saleh adalah mereka yang hidup sesuai dengan ajaran Islam dan menunjukkan karakter yang baik.

[55] Murtadha Muthahhari, *Society and History*..., hal. 31

d. QS. Ar-Rum: 30-41

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ. مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

"Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Dengan kembali bertobat kepada-Nya dan bertakwalah kepada-Nya serta dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah, Yaitu orang-orang yang memecah-belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka." (QS. Ar-Rum: 30-32)

Muthahhari menekankan bahwa fitrah manusia adalah untuk mengenali dan mengikuti kebenaran. Ajaran Islam sebagai agama yang lurus dan sesuai dengan fitrah manusia menunjukkan bahwa masyarakat, pada dasarnya, memiliki potensi untuk bersatu di bawah satu agama yang benar.[56] Pembagian dan sektarianisme adalah hasil dari penyimpangan dari fitrah ini. Dengan kembali kepada fitrah dan mengikuti ajaran Islam yang sejati, manusia dapat mencapai kesatuan dan menghindari perpecahan yang merugikan.

وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ. لِيَكْفُرُوا بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْ ۚ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ. أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِۦ يُشْرِكُونَ.

"Dan apabila manusia ditimpa bahaya mereka berdoa kepada Tuhannya dengan kembali kepada-Nya; kemudian apabila Tuhan memberi mereka merasakan sedikit rahmat dari-Nya, tiba-tiba sebagian dari mereka mempersekutukan Tuhannya, Sehingga mereka mengingkari nikmat yang telah Kami berikan kepada mereka. Maka bersenang-senanglah kamu sekalian; kelak kamu akan mengetahui (akibat perbuatanmu). Atau adakah Kami menurunkan kepada mereka suatu keterangan, lalu keterangan itu menunjukkan tentang apa yang mereka persekutukan dengan Tuhan?" (QS. Ar-Rum: 33-35)

Disini, Muthahhari menunjukkan bahwa penyimpangan dari jalan kebenaran membawa kepada kehancuran dan perpecahan. Namun, ada harapan bahwa manusia akan kembali kepada kebenaran ketika mereka menghadapi konsekuensi dari perbuatan mereka. Dengan menghadapi

[56] Murtadha Muthahhari, *Society and History*..., hal. 31

kesulitan dan menyatakan kesalahan, masyarakat dapat kembali kepada petunjuk Ilahi dan menuju kesatuan serta kebenaran.

وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ. أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ

"Dan apabila Kami merasakan kepada manusia suatu rahmat, mereka gembira dengan rahmat itu. Tetapi apabila mereka ditimpa suatu musibah (karena kesalahan mereka sendiri), tiba-tiba mereka berputus asa. Dan apakah mereka tidak memperhatikan bahwa sesungguhnya Allah melapangkan rezeki bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan menyempitkan (bagi siapa yang dikehendaki-Nya). Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang beriman. Maka berikanlah kepada kerabat yang terdekat akan haknya, demikian (pula) kepada fakir miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan. Itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang mencari keridhaan Allah; dan mereka itulah orang-orang yang beruntung." (QS. Ar-Rum: 36-38)

Muthahhari menekankan bahwa masyarakat yang adil dan peduli terhadap sesama adalah kunci menuju kesatuan dan kemajuan. Dengan memperhatikan hak-hak kerabat, fakir miskin, dan musafir, masyarakat dapat menciptakan lingkungan yang harmonis dan penuh kasih. Kesadaran bahwa Allah yang mengatur rezeki dan memberikan rahmat akan membantu manusia untuk lebih bersyukur dan bersatu dalam ketaatan kepada-Nya.

وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ. ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ. ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

"Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk memperoleh keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya). Allah-lah yang menciptakan kamu, kemudian memberi rezeki, kemudian mematikan kamu, kemudian menghidupkan kamu (kembali). Adakah di antara sekutu-sekutumu yang berbuat sesuatu dari yang demikian itu? Maha Suci Dia dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan. Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; supaya Allah merasakan kepada mereka

sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." (QS. Ar-Rum: 39-41)

Melalui Ayat 41 ini, Muthahhari menunjukkan bahwa kerusakan di dunia ini adalah akibat dari perbuatan manusia. Muthahhari menggunakan ayat ini untuk menjelaskan bahwa penyimpangan dari ajaran Islam membawa kepada kehancuran dan kerusakan. Namun, kerusakan ini juga menjadi pengingat bagi manusia untuk kembali ke jalan yang benar.

Dengan menekankan zakat dan keadilan ekonomi, Muthahhari percaya bahwa masyarakat dapat mencapai kesatuan dan kesejahteraan. Praktik riba yang merusak ekonomi masyarakat harus ditinggalkan demi mencapai masyarakat yang lebih adil dan sejahtera.

e. QS. An-Nur:55

Muthahhari juga mengutip ayat ini untuk menegaskan bahwa Islam akan mencapai kemenangan akhir.[57] Melalui ayat ini, ditunjukkan bahwa agama kebenaran akan mendominasi dan semua bentuk kebatilan akan dihancurkan.

وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ

"Allah telah menjanjikan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman dan mengerjakan kebajikan, bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, setelah mereka berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Aku. Dan barang siapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik."

Menurut Muthahhari, janji-janji yang disebutkan dalam Al-Qur'an bukanlah sekadar kata-kata, melainkan komitmen Ilahi yang pasti akan terwujud. Janji ini menunjukkan bahwa kebenaran dan keadilan yang diajarkan oleh Islam akan menang atas ketidakadilan dan kebatilan. Ayat Al-Qur'an ini, menyempurnakan argumen filsafat dan sosiologisnya sebagai berikut:

1) Keteraturan Alam Semesta

[57] Murtadha Muthahhari, *Society and History*..., hal. 32

Muthahhari menggunakan argumen keteraturan alam semesta untuk mendukung pandangannya. Dia berpendapat bahwa seperti halnya hukum-hukum alam yang teratur dan mencapai kesempurnaan, demikian pula hukum-hukum moral dan transendental yang ditetapkan oleh Tuhan akan mencapai kesempurnaan melalui Islam.

2) Kesempurnaan Manusia

Muthahhari berpendapat bahwa tujuan penciptaan manusia adalah untuk mencapai kesempurnaan transendental dan moral. Islam, sebagai agama kebenaran, menyediakan jalan yang paling tepat untuk mencapai kesempurnaan ini. Oleh karena itu, pada akhirnya, manusia akan menyadari dan menerima Islam sebagai jalan yang benar.

Muthahhari berpendapat bahwa tujuan penciptaan manusia adalah untuk mencapai kesempurnaan transendental dan moral. Islam, sebagai agama kebenaran, menyediakan jalan yang paling tepat untuk mencapai kesempurnaan ini. Oleh karena itu, pada akhirnya, manusia akan menyadari dan menerima Islam sebagai jalan yang benar.

Sepanjang sejarah, Islam telah menghadapi banyak tantangan dan perlawanan, namun selalu muncul sebagai pemenang. Ini menunjukkan kekuatan inheren dalam ajaran Islam untuk mengatasi ketidakadilan dan kebatilan.

Melalui ayat ini, Muthahhari melihat memberi semangat kesatuan umat Islam dalam menghadapi tantangan global. Bagaimana pun persatuan Islam akan tetap terjadi. Sebab, Islam adalah bentuk ideologi paling sempurna. Persatuan dalam ajaran agama yang benar akan memperkuat posisi umat Islam di dunia dan memungkinkan mereka untuk menghadapi tantangan bersama.

Lewat semangat ini, Muthahhari mengajak penjagaan keaslian ajaran agama yang dibawa oleh para nabi. penjagaan iin sangat penting untuk mencegah perpecahan. Muthahhari mengajak umat Islam untuk selalu merujuk pada ajaran asli Al-Qur'an dan Sunnah Nabi untuk menjaga kesatuan dan kekuatan agama. Akhirnya, melalui kajian filsafat, sosiologis dan dukungan Al-Qur'an, Muthahhari menyimpulkan bahwa masyarakat, peradaban, dan budaya manusia memiliki karakter manusia yang sama secara internal. meskipun begitu, tetap ada perbedaan karakter dan bentuknya secara eksternal. Oleh karena itu, satu ideologi dapat diterapkan pada semua masyarakat dengan penyesuaian sesuai dengan perbedaan individual. Dengan adanya kesatuan ideologi tersebut, menandakan bahwa gerak peradaban masyarakat akan menuju homogenitas di masa depan.

8. Refleksi Masa Depan Eksistensi Sosial

Prediksi Muthahhari tentang homogenitas eksistensi sosial mengajak merefleksikan masa depan sebagai suatu arena dialektika nilai, bukan sekadar determinasi historis atau pengulangan pola lama. Homogenitas yang dimaksud bukanlah penyeragaman struktural atau eliminasi keragaman, melainkan

pengakuan terhadap prinsip-prinsip etik universal yang memungkinkan kohesi sosial terbentuk secara adil dan sadar.[58] Dalam pengertian ini, masa depan eksistensi sosial dibayangkan sebagai proses pembentukan makna bersama yang lahir dari pertukaran reflektif antaranggota komunitas. Keberadaan nilai-nilai bersama tersebut tidak bersifat statis, tetapi terbuka untuk ditafsirkan dan ditransformasikan melalui kesadaran kolektif yang aktif. Oleh karena itu, gagasan ini menjadi jembatan konseptual menuju pembahasan tentang refleksi kolektif sebagai dimensi sentral dalam dinamika eksistensi sosial, yang belum banyak mendapat tempat dalam kajian sosiologis klasik seperti yang dikembangkan oleh Durkheim dan Weber.

Refleksi kolektif merupakan dimensi penting dalam dinamika eksistensi sosial yang sering diabaikan dalam kajian sosiologis; terutama bila memakai pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber. Hal ini merujuk pada kemampuan suatu komunitas atau entitas sosial untuk mengevaluasi dirinya secara sadar, meninjau kembali struktur nilai, tujuan, dan orientasi sosial yang dianut, serta merumuskan arah perubahan berdasarkan pertimbangan etis dan historis. Dalam konteks ini, refleksi kolektif bukan sekadar reaksi terhadap krisis atau perubahan eksternal, melainkan suatu proses sadar yang melibatkan pemaknaan ulang terhadap eksistensi sosial secara intersubjektif. Proses ini menjadi landasan penting bagi perumusan masa depan sosial yang tidak hanya adaptif terhadap kondisi, tetapi juga transformatif secara nilai.

Masa depan eksistensi sosial tidak dapat dibayangkan sebagai hasil determinasi struktural semata, ataupun sebagai akumulasi tindakan individual tanpa orientasi nilai yang jelas. Dalam pendekatan etis-intersubjektif, masa depan sosial adalah hasil dari artikulasi kolektif atas kesadaran reflektif eksistensi sosial terhadap nilai-nilai dasar yang hendak dipertahankan atau diubah. Di sini, refleksi sosial memainkan peran sebagai mekanisme pemurnian nilai, tempat di mana eksistensi sosial tidak hanya mempertanyakan efektivitas sistem, tetapi juga menilai validitas moralnya. Hal ini membuka ruang bagi suatu jenis rasionalitas sosial yang tidak berhenti pada fungsionalisme, tetapi berkembang menjadi evaluasi kritis terhadap arah dan makna kolektivitas itu sendiri.

Perubahan sosial yang berkelanjutan mensyaratkan adanya integrasi antara pengalaman historis dan horizon nilai bersama. Ketika eksistensi sosial mampu mengenali pola-pola kegagalan normatif masa lalu, refleksi tersebut dapat digunakan untuk mencegah pengulangan kesalahan serupa. Di sinilah nilai dari ingatan kolektif dan kesadaran sejarah menjadi modal sosial yang penting dalam proses transformasi. Dengan demikian, masa depan eksistensi sosial tidak ditentukan oleh kekuatan struktural semata, tetapi oleh kapasitas eksistensi sosial untuk merefleksikan diri dan memproyeksikan nilai-nilai ideal ke dalam perencanaan sosial yang etis dan berkelanjutan.

---

[58] dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 34

Pendekatan ini menempatkan refleksi kolektif sebagai fondasi dari perubahan yang tidak hanya bersifat teknis atau kebijakan, tetapi bersifat moral dan kultural. Dalam horizon ini, eksistensi sosial tidak lagi dipahami hanya sebagai objek perubahan, melainkan sebagai subjek historis yang mampu mengarahkan transformasi berdasarkan kesadaran bersama. Oleh karena itu, masa depan sosial yang manusiawi dan adil tidak akan terwujud tanpa mekanisme reflektif yang memungkinkan eksistensi sosial membaca ulang dirinya, mengkritisi kecenderungan destruktif, serta membangun struktur sosial yang lebih inklusif, etis, dan berpijak pada komitmen terhadap nilai-nilai bersama.

Dalam kerangka ini, penting untuk merumuskan kembali ontologi dan teleologi eksistensi sosial. Secara ontologis, eksistensi sosial tidak dapat direduksi pada agregasi tindakan individu ataupun struktur fungsional semata. Ia adalah kenyataan relasional yang tumbuh dari interaksi nilai, memori historis, dan tujuan bersama. Eksistensi sosial mengandaikan keberadaan entitas yang memiliki kapasitas reflektif dan agensial, bukan hanya sebagai efek dari sistem, tetapi sebagai subyek yang membentuk dan menafsirkan maknanya sendiri. Sementara itu, secara teleologis, eksistensi sosial tidak diarahkan pada efisiensi struktural atau stabilitas semata, melainkan pada realisasi nilai-nilai etik kolektif yang dapat mempertahankan martabat manusia, keadilan sosial, dan kohesi komunitas yang inklusif. Dengan menggabungkan aspek ontologis dan teleologis ini, kajian eksistensi sosial tidak lagi bersifat mekanistik, tetapi menjadi medan hidup yang sarat dengan tujuan moral dan kapasitas transformatif yang berasal dari kesadaran reflektif kolektif.

Dalam horizon pemikiran ini, Murtadha Muthahhari menempatkan refleksi kolektif sebagai kekuatan pengarah sejarah eksistensi sosial menuju integrasi nilai-nilai transenden. Muthahhari tidak memaknai masa depan sosial sebagai hasil dari penyeragaman struktural, melainkan sebagai konsolidasi nilai-nilai universal yang tumbuh dari interaksi moral dan kesadaran etis antarindividu.[59] Dengan pendekatan multidisipliner yang menggabungkan filsafat, sosiologi, dan refleksi historis, Muthahhari menegaskan bahwa keberagaman eksistensi sosial bukan hambatan, melainkan tahapan dialektis menuju kesatuan nilai dalam horizon etik transendental. Perspektif ini memperkaya pemahaman tentang masa depan sosial sebagai proses kolektif yang diarahkan oleh kapasitas reflektif dan komitmen bersama terhadap nilai-nilai yang bermakna secara universal.

Ilustrasi kontemporer dari bentuk refleksi kolektif ini dapat dilihat dalam gerakan transnasional untuk keadilan iklim, yang menggabungkan kesadaran ekologis dengan tuntutan keadilan sosial. Gerakan ini bukan hanya bentuk protes teknis terhadap kebijakan negara atau korporasi, tetapi ekspresi dari

[59] dalam Murtadha Muthahhari, *Society and History*... hal. 35

refleksi kolektif global atas arah sejarah umat manusia. Di dalamnya terkandung penolakan terhadap rasionalitas instrumental yang eksploitatif dan penegasan terhadap nilai kolektif seperti keberlanjutan, tanggung jawab lintas generasi, dan solidaritas global. Gerakan ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial global kini tengah mengalami momen reflektif, di mana kesadaran etis yang bersifat intersubjektif membentuk basis bagi perumusan masa depan sosial yang lebih adil, lestari, dan manusiawi.

Ilustrasi lainnya tampak dalam respons sosial terhadap kemajuan teknologi kecerdasan buatan dan dinamika sosial pascapandemi. Gelombang diskusi publik mengenai etika penggunaan AI, privasi data, dan dampaknya terhadap pekerjaan manusia mencerminkan bentuk baru refleksi kolektif yang mempertanyakan arah dan batas intervensi teknologi dalam kehidupan sosial. Demikian pula, pandemi global telah mendorong eksistensi sosial untuk merefleksikan ulang prioritas kolektif seperti akses kesehatan, solidaritas lintas kelas, serta makna kebersamaan dan ketahanan komunitas. Kedua fenomena ini mengindikasikan bahwa refleksi kolektif tidak hanya muncul dalam ranah filosofis atau akademik, tetapi menjadi bagian dari kesadaran sehari-hari yang terus berkembang dalam menghadapi tantangan global.

H. Empat Lapisan Proses Dinamika Sosial Berdasarkan Tafsir Muthahhari

Dalam membaca konstruksi eksistensi sosial yang ditawarkan dalam tafsir Murtadha Muthahhari, penulis menemukan sebuah kerangka pemahaman yang bersifat bertahap dan saling terhubung, yang kemudian dapat disintesiskan menjadi empat lapisan proses dalam dinamika sosial. Proses penemuan empat lapisan ini bermula dari penegasan Muthahhari bahwa individu adalah entitas bernilai fitrah, yang mengandung potensi moral, spiritual, dan rasional sebagai dasar tindakan sosial.[60] Ajaran ini sesuai dengan argumentasi Al-Qur'an (QS Ar-Ra'd:11) tentang transformasi diri sebagai prasyarat perubahan kolektif, yang menjadi landasan lahirnya lapisan pertama berupa kesadaran individu sebagai titik tolak terbentuknya eksistensi sosial.

Selanjutnya, Muthahhari menjelaskan bahwa interaksi antarindividu melahirkan struktur nilai, norma, dan solidaritas kolektif.[61] Tafsirnya terhadap prinsip hubungan sosial, pluralitas, dan kesalingpahaman (QS Al-Hujurat:13)

---

[60] "...it is the social spirit that fills this empty pot and confers personality upon a person." Konsep kesadaran individu dalam hubungannya dengan "*collective spirit*" dan bagaimana individu memperoleh kesadaran sebagai makhluk sosial dijelaskan secara eksplisit. Lihat kembali Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ..., hal. 31–32)

[61] Ditemukan pada pembahasan relasi individu dan masyarakat (*the synthesis of society and individual*), "...the constituents, the individuals, as a result of their interaction, attain new form and identity..." Lihat kembali Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ..., hal. 35–36.

menjadi pijakan bagi lapisan kedua, yaitu relasi antar eksistensi sosial yang menciptakan dinamika nilai dalam ranah budaya, hukum, dan sistem sosial.

Setelah nilai terbentuk di tingkat sosial, Muthahhari menegaskan pentingnya pendidikan moral dan proses internalisasi nilai agar individu tetap terhubung dengan orientasi kebaikan bersama.[62] Prinsip internalisasi ini ditopang oleh pemahaman bahwa manusia harus terus-menerus mengingat tanggung jawabnya di hadapan Allah, sebagaimana ditegaskan dalam ayat QS Al-'Asr, yang menjadi inspirasi lapisan ketiga, yakni proses internalisasi nilai sosial oleh individu sebagai bentuk kontinuitas moral dalam eksistensi sosial.

Terakhir, Muthahhari memandang masyarakat tidak statis, tetapi terus berproses melalui refleksi dan evaluasi nilai dalam gerak lintas sejarahnya.[63] Prinsip evaluasi normatif atas realitas sosial (QS Al-Hadid:25) menggarisbawahi pentingnya lapisan keempat, yaitu refleksi kolektif sebagai mekanisme korektif dan transformatif untuk memastikan nilai keadilan dan tauhid tetap menjadi orientasi sosial.

Dengan demikian, empat lapisan proses ini bukan sekadar hasil konstruksi teoretik peneliti, melainkan bersumber langsung dari penafsiran Muthahhari yang menekankan fitrah manusia, hubungan sosial, pendidikan nilai, serta evaluasi kolektif dalam cahaya wahyu dan nalar filosofis. Struktur berlapis ini menjadi bukti bahwa dinamika eksistensi sosial, menurut Muthahhari, bergerak secara holistik, bertingkat, dan transendental menuju kesempurnaan moral manusia.

Pembacaan hermeneutik peneliti terhadap tafsir filosofis sosiologi Muthahhari terhadap ayat Qur'an tentang cara memahami eksistensi sosial; sebuah pemahaman eksistensi sosial yang berbeda dengan fakta sosial durkheim dan berbeda dengan tindakan sosial weber, memperoleh konsep 4 (empat) lapisan proses penting dalam dinamika sosial yang saling berkelindan dan membentuk satu kesatuan analitis yang utuh. Keempat lapisan proses tersebut adalah:

1. Pertama adalah proses yang menjelaskan tata cara individu membentuk sosial. Terdapat proses kausal dari kesadaran sosial individu menuju terbentuknya eksistensi sosial. Dalam lapisan pertama ini, setiap individu dipandang membawa potensi nilai dan

[62] Dijelaskan pada refleksi Muthahhari tentang "*the social spirit*" sebagai sumber moralitas, agama, dan nilai yang menginternalisasi dalam diri manusia. "The social spirit has always been co-existing with man and shall coexist with him forever through its manifestations such as morality, religion, education, philosophy, and art." Lihat kembali Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ..., hal. 32–33.

[63] Berhubungan dengan kesadaran bersama (*collective will, collective conscience*) dan tanggung jawab sosial komunitas. "...societies are judged by their own records of deeds, because they, too, are like living beings who are conscious, responsible, and accountable...". Lihat kembali Murtadha Muthahhari, *Society and History*, ..., hal. 34–35.

refleksi moral yang, jika diartikulasikan secara kolektif, menjadi fondasi normatif bagi struktur sosial. Eksistensi sosial tidak hadir secara arbitrer atau koersif, melainkan tumbuh dari intensi etis yang terakumulasi dalam ruang intersubjektif. Lapisan ini menekankan pentingnya nilai dan tanggung jawab individual sebagai sumber etis pembentuk tatanan sosial. Sebagai ilustrasi, gerakan-gerakan sosial yang lahir dari refleksi individu—seperti penolakan terhadap korupsi atau advokasi keadilan—mewakili artikulasi etis yang kemudian melembaga dalam norma sosial.

2. Kedua, tentang relasi antar-eksistensi sosial. Eksistensi sosial yang telah terbentuk tidak berdiri sendiri, tetapi berada dalam jejaring relasi dengan eksistensi sosial lainnya. Dalam konteks ini, dinamika lintas komunitas, budaya, dan peradaban menjadi medan interaksi nilai yang kompleks. Eksistensi sosial dapat saling menginspirasi, meniru, atau bahkan bertentangan, tergantung pada konfigurasi nilai dan orientasi historis masing-masing. Lapisan ini menunjukkan bahwa transformasi sosial tidak hanya bersifat internal, tetapi juga terbuka terhadap resonansi dan dialektika eksternal yang membentuk horizon baru dalam kehidupan bersama. Misalnya, penyebaran nilai-nilai keadilan dan hak asasi manusia yang lintas batas negara mencerminkan proses saling pengaruh antar eksistensi sosial..
3. Ketiga, proses yang menjelaskan cara eksistensi sosial membentuk kembali individu pembentuknya. Eksistensi sosial yang dominan akan memengaruhi kembali individu-individu yang menjadi bagiannya. Melalui mekanisme sosial seperti pendidikan, media, institusi hukum, dan sistem simbolik, nilai-nilai yang telah disepakati akan diinternalisasi dan menjadi bagian dari struktur kesadaran individu. Namun, dalam pendekatan Muthahhari, proses ini tidak bersifat deterministik, melainkan membuka ruang bagi refleksi kritis dan resistensi moral ketika nilai-nilai sosial mengalami penyimpangan dari prinsip keadilan dan kebaikan. Lapisan ini memperlihatkan dinamika antara pembentukan dan pembentukan ulang kesadaran dalam relasi sosial. Sebagai contoh, seseorang yang tumbuh dalam masyarakat patriarkal tetap memiliki potensi kesadaran kritis untuk menolak diskriminasi gender, membuktikan adanya potensi evaluatif dalam diri individu terhadap tatanan yang diwariskan.
4. Refleksi Transendental Kolektif: masyarakat atau entitas sosial secara sadar menilai dan merekonstruksi dirinya, baik secara nilai, tujuan, maupun orientasi moralnya. Proses ini menjelaskan adanya proses refleksi kolektif eksistensi sosial terhadap dirinya sendiri secara sadar dan transformatif. Eksistensi sosial sebagai entitas

reflektif tidak hanya berfungsi untuk melestarikan nilai-nilai yang ada, tetapi juga mengevaluasi dan memperbarui orientasi etisnya seiring dengan perubahan sejarah dan tantangan zaman. Dalam lapisan ini, kesadaran sosial bergerak dari kepatuhan normatif menuju pertimbangan normatif: tidak hanya menerima apa yang ada, tetapi mempertanyakan dan membentuk ulang realitas berdasarkan horizon moral bersama. Proses ini merupakan bentuk tertinggi dari dinamika sosial dalam kerangka Muthahhari, di mana eksistensi sosial menjadi subjek historis yang aktif, etis, dan terbuka terhadap kesempurnaan nilai kolektif. Fenomena seperti reformasi politik, revisi sistem hukum, atau kritik terhadap kapitalisme global dapat dibaca sebagai bentuk refleksi kolektif dalam memperbarui orientasi normatif eksistensi sosial.

Keempat lapisan ini membentuk satu sistem pemahaman realitas sosial yang tidak hanya menjelaskan keterkaitan antara individu dan kelompok sosialnya, tetapi juga memberi orientasi moral terhadap arah perkembangan sejarah sosial. Pendekatan ini memungkinkan tafsir eksistensi sosial yang bersifat dinamis, normatif, dan transendental tanpa jatuh dalam reduksionisme struktural atau relativisme subjektif. Dengan demikian, pemikiran Muthahhari memberikan kontribusi konseptual yang signifikan dalam merekonstruksi basis teoritis sosiologi agar lebih selaras dengan nilai-nilai etis dan kemanusiaan universal.

Jejak historis dari keempat lapisan proses ini tidak bersifat hipotetis, melainkan dapat dilacak dalam praktik sosial profetik, khususnya pada fase-fase penting dalam sejarah Islam. Pada masa Nabi Muhammad, transformasi sosial di Madinah menampilkan integrasi keempat lapisan tersebut: kesadaran individu seperti Abu Bakar, Bilal, dan Umar berkembang dalam horizon tauhid; eksistensi sosial Madinah berinteraksi dengan entitas lain seperti kaum Yahudi dan Quraisy; internalisasi nilai Islam ke dalam jiwa para sahabat berlangsung melalui pendidikan, hukum, dan keteladanan; serta refleksi kolektif tercermin dalam momen baiat, musyawarah, dan kritik terhadap praktik zalim.[64] Fenomena ini memperlihatkan bahwa struktur sosial bukan hanya terbentuk secara fungsional, tetapi dibentuk dan dibentuk ulang secara normatif oleh nilai transendental yang melekat pada kesadaran kolektif. Keempat lapisan ini bukan konstruksi spekulatif, bukti kuat bahwa empat lapisan proses bukan hanya kerangka teoretis, tetapi juga aktual dalam pembentukan peradaban yang memadukan kesadaran individual, interaksi lintas entitas, internalisasi sosial, dan evaluasi nilai secara kolektif dapat dilihat melalui sejarah awal islam oleh nabi Muhammad SAW sebagai berikut:

[64] Lihat Ibn Hisham, *As-Sirah An-Nabawiyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, jilid 2, hal. 88–102; dan W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press, 1956, hal. 221–238.

1. Kesadaran Individu → Eksistensi Sosial

Pada fase awal hijrah ke Madinah, munculnya kesadaran individu yang berakar pada tauhid menjadi fondasi pembentukan struktur sosial baru. Para sahabat seperti Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali menunjukkan bahwa nilai-nilai seperti kejujuran, pengorbanan, dan keadilan bukan sekadar etika personal, tetapi motor pembentukan tatanan sosial yang baru. Kesadaran ini tidak dipaksakan oleh sistem yang ada, tetapi lahir dari transformasi batin individu yang menyadari posisi dirinya sebagai agen nilai. Hal ini ditunjukkan misalnya dalam *Bai'at al-'Aqabah*, ketika individu-individu dari Yatsrib secara sadar memilih untuk memikul tanggung jawab kolektif dalam membentuk komunitas iman mentauhidkan Allah SWT.

2. Eksistensi Sosial → Eksistensi Sosial Lain

Setelah terbentuk, eksistensi sosial Islam di Madinah mulai bersinggungan dengan entitas sosial lain seperti suku Aus, Khazraj, komunitas Yahudi, dan kaum Quraisy. Interaksi ini tidak bersifat isolatif atau sekadar kompetitif, melainkan berlangsung dalam kerangka penyebaran nilai keadilan, piagam politik (Mitsaq Madinah), dan perjanjian sosial lintas agama. Konstitusi Madinah adalah bukti bahwa eksistensi sosial Islam menjalin hubungan antar entitas bukan untuk dominasi pragmatis, tetapi untuk menciptakan tatanan sosial inklusif berbasis prinsip profetik. Ini memperlihatkan bahwa lapisan kedua bukan sekadar proses eksternal, melainkan ekspansi nilai menuju tata dunia yang plural namun etis.

3. Eksistensi Sosial → Individu

Struktur sosial yang terbentuk kemudian membentuk kembali individu melalui institusi formal dan informal: masjid sebagai pusat pendidikan dan hukum, sistem zakat sebagai mekanisme distribusi etis, serta keteladanan Rasul sebagai medium internalisasi nilai. Misalnya, para muallaf seperti Khalid bin Walid atau Umar bin Khattab mengalami transformasi dari orientasi kesukuan menjadi kesadaran tauhidi yang sosial. Hal ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial Islam bukan sekadar sistem normatif statis, melainkan struktur reflektif yang membentuk manusia baru melalui nilai profetik yang hidup.

4. Refleksi Kolektif terhadap Eksistensi Sosial

Refleksi kolektif terjadi secara eksplisit dalam momen-momen penting seperti musyawarah setelah Perang Uhud, kritik terhadap tindakan individu berpengaruh (seperti keputusan Umar terhadap tawanan Badar yang dikoreksi wahyu), hingga momentum Bai'at Ridwan. Dalam refleksi ini, masyarakat tidak hanya menilai efektivitas sistem, tetapi juga mempertanyakan nilai yang mendasari keputusan bersama. Bahkan Nabi sebagai pemimpin pun tunduk pada evaluasi normatif wahyu. Di sinilah eksistensi sosial Islam tampak sebagai kesadaran kolektif yang tidak absolutistik, tetapi terbuka terhadap koreksi moral berdasarkan nilai transendental.

Pengembangan empat lapisan proses dalam fase Khulafaur Rasyidin, yang memperlihatkan kontinuitas dan perluasan praksis nilai transendental dalam dinamika sosial Islam[65] dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Kesadaran Individu → Eksistensi Sosial

Setelah wafatnya Nabi, umat Islam menghadapi krisis orientasi sosial dan politik. Namun, kesadaran individu para sahabat senior seperti Abu Bakar dan Umar menjadi pemicu lahirnya struktur sosial baru yang berkesinambungan dengan nilai-nilai profetik. Kesadaran akan amanah kekhalifahan, tanggung jawab terhadap umat, dan keteguhan dalam keadilan mendorong lahirnya sistem baru yang tetap menjaga prinsip-prinsip fundamental Islam. Misalnya, Abu Bakar menolak permintaan kaum Anshar untuk mengangkat dua pemimpin (Saqifah Bani Sa'idah), dan menyatakan bahwa kepemimpinan harus satu dan berbasis syura serta amanah, bukan konsesi politik. Ini menandai artikulasi kesadaran individu yang mendorong lahirnya eksistensi sosial baru pasca-Nabi.

2. Eksistensi Sosial → Eksistensi Sosial Lain

Dalam fase ini, ekspansi wilayah Islam membawa eksistensi sosial Islam bersinggungan dengan peradaban lain—Bizantium, Persia, dan entitas lokal seperti Koptik dan Zoroaster. Namun interaksi ini tidak semata ekspansi militer, melainkan pengenalan nilai melalui kebijakan administratif dan jaminan keadilan terhadap non-Muslim. Umar bin Khattab, misalnya, menegakkan prinsip jizyah dan perlindungan ahludz-dzimmah dengan ketat. Bahkan, ia memecat gubernur yang zalim terhadap penduduk non-Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial Islam membawa nilai etik lintas batas, bukan sekadar perluasan teritorial.

3. Lapisan 3: Eksistensi Sosial → Individu

Mekanisme pendidikan, penegakan hukum, dan sistem birokrasi yang dirancang oleh Khulafaur Rasyidin menjadi media internalisasi nilai Islam ke dalam individu muslim. Umar mendesain sistem administrasi yang transparan dan menolak nepotisme, sehingga nilai kejujuran menjadi bagian dari habitus pegawai negara. Ali bin Abi Thalib mengembangkan prinsip yurisprudensi berbasis keadilan substantif yang mempengaruhi pembentukan nurani hukum Islam. Nilai eksistensi sosial bukan hanya dipelajari, tetapi dijalani oleh individu—baik pemimpin maupun rakyat—dalam realitas politik dan ekonomi yang konkret.

4. Refleksi Kolektif terhadap Eksistensi Sosial

Dalam berbagai momentum, eksistensi sosial Islam pada masa Khulafaur Rasyidin dievaluasi oleh masyarakat. Khalifah dikritik dan diaudit

---

[65] Hodgson menggambarkan masa Khulafaur Rasyidin sebagai masa pembentukan "*moral community*" Islam yang memadukan nilai wahyu dan praksis sosial. Lihat Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, hal. 233–240.

oleh rakyat, seperti ketika Umar mengklarifikasi sumber kainnya yang melebihi jatah (karena dipinjamkan anaknya), atau ketika Ali menghadapi tantangan etis dan politik dari kelompok Khawarij. Ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial sebagai struktur kekuasaan tidak kebal dari evaluasi moral. Di sinilah kesadaran kolektif rakyat berperan sebagai benteng normatif yang mengawal kemurnian eksistensi sosial agar tetap tunduk pada nilai keadilan dan tauhid.

Elaborasi lebih mendalam dari empat lapisan proses dalam dinamika sosial sebagaimana dapat diimplementasikan dan dianalisis dalam kajian sosial kontemporer, terutama dalam konteks krisis nilai, perubahan global, dan problem etis modern dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Kesadaran Individu → Eksistensi Sosial

Dalam dunia digital dan post-truth, kesadaran individu menjadi lebih fragmentatif dan rentan terhadap manipulasi algoritmik. Namun, justru dari ruang mikro ini muncul potensi untuk membentuk eksistensi sosial alternatif. Gerakan seperti Black Lives Matter, climate strikes, atau kampanye solidaritas Palestina seringkali lahir dari kesadaran etis individu yang menyadari adanya ketimpangan, ketidakadilan, atau penderitaan kolektif. Dalam pendekatan Muthahhari, kesadaran ini hanya valid jika berakar pada prinsip kebaikan universal dan tanggung jawab transendental, bukan sekadar reaksi emosional sesaat. Maka, studi sosial kontemporer perlu mengkaji bagaimana kesadaran individual yang terhubung secara etis mampu mempengaruhi formasi struktur sosial baru di era global.

2. Eksistensi Sosial → Eksistensi Sosial Lain

Globalisasi mempercepat interaksi antar eksistensi sosial: antara sistem nilai liberal Barat, komunitas Islam tradisional, negara otoriter, dan gerakan transnasional. Konflik nilai ini tampak dalam isu seperti LGBTQ+, hak minoritas, atau kebijakan teknologi AI. Studi sosial kontemporer yang berpijak pada Muthahhari akan memandang relasi ini bukan sekadar benturan ideologi, tetapi medan pertukaran normatif. Eksistensi sosial yang tidak memiliki fondasi nilai transenden akan cenderung mengimitasi tanpa kritisisme, atau menolak secara reaksioner tanpa elaborasi nilai tandingan. Kajian ini menuntut pembacaan lintas budaya yang mengedepankan horizon etis, bukan hanya komparasi deskriptif.

3. Eksistensi Sosial → Individu

Sistem sosial modern seperti birokrasi pendidikan, ekonomi digital, atau algoritma media sosial membentuk individu dengan pola-pola nilai yang kerap tersembunyi. Konsumerisme, narsisme digital, dan pragmatisme politik menjadi bentuk internalisasi nilai yang dibentuk oleh eksistensi sosial tanpa disadari. Dalam perspektif Muthahhari, studi sosial harus menerangkanbagaimana sistem sosial menggerus otonomi moral dan kesadaran spiritual individu. Misalnya, analisis terhadap pelajar yang sukses

akademik namun mengalami kekosongan makna hidup adalah cermin dari proses internalisasi nilai sosial yang tidak disertai kerangka etis. Kajian semacam ini membuka peluang rekonstruksi sistem sosial dengan basis nilai substansial, bukan hanya teknokratis.

4. Refleksi Kolektif terhadap Eksistensi Sosial

Di tengah kompleksitas zaman, masyarakat sering kehilangan kapasitas reflektif terhadap struktur sosialnya sendiri. Survei kepuasan publik menggantikan perdebatan etis; popularitas menggantikan kebenaran. Padahal, dalam kerangka Muthahhari, eksistensi sosial harus dapat mengevaluasi dirinya dengan mengacu pada horizon nilai transendental. Contoh aktualnya adalah kritik terhadap sistem ekonomi neoliberal yang dianggap sukses secara statistik, tetapi gagal dalam keadilan distributif dan kesejahteraan spiritual. Studi sosiologis transformatif harus dapat membongkar asumsi sistemik ini dan mendorong refleksi normatif kolektif yang mempertimbangkan nilai keadilan, kemanusiaan, dan tujuan hidup yang bermakna.

Keempat lapisan dalam kerangka Muthahhari bukan hanya alat teoritis untuk memahami masa lalu atau membandingkan teori, tetapi juga alat analisis yang sangat relevan untuk memahami problem sosial kontemporer yang kompleks dan bernuansa etis. Kajian sosial modern yang mengabaikan empat lapisan ini berisiko menghasilkan diagnosa dangkal terhadap krisis masyarakat, karena gagal menyentuh akar spiritual dan horizon moral perubahan sosial.

Pendekatan pemetaan konseptual terhadap empat lapisan dinamika sosial—melalui dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis—memberikan kerangka kerja yang integral dan berorientasi nilai bagi sosiolog dalam membaca realitas sosial secara utuh dan transformatif. Pada level ontologis, pemahaman ini memperjelas struktur keberadaan sosial sebagai entitas yang hidup, berkembang, dan bermakna, bukan sekadar konstruksi teknis atau gejala kuantitatif. Pada level epistemologis, pemetaan ini memandu sosiolog untuk menyusun metode penelitian yang selaras dengan sumber pengetahuan yang beragam—fitrah, akal, pengalaman sosial, dan wahyu—sehingga memperluas horizon validitas ilmu sosial melampaui positivisme sempit atau subjektivisme ekstrem. Sementara itu, pada level aksiologis, peta ini menempatkan nilai-nilai seperti keadilan, tanggung jawab, dan tauhid sebagai prinsip etik yang tidak hanya mendasari analisis, tetapi juga mengarahkan interpretasi dan rekomendasi sosial secara normatif dan transendental. Dengan memahami ketiga aspek ini secara simultan, sosiolog tidak hanya mampu mendeskripsikan fenomena sosial, tetapi juga mengevaluasi, mengkritik, dan membimbing transformasi sosial ke arah yang lebih adil, bermakna, dan sesuai dengan hakikat manusia. Maka, pemetaan ini menjadi fondasi konseptual dan metodologis yang memungkinkan lahirnya sosiologi bernilai, reflektif, dan bertanggung jawab secara moral.

Dalam kerangka empat lapisan dinamika sosial sebagaimana dianalisis secara hermeneutik melalui pemikiran Murtadha Muthahhari, individu dan eksistensi sosial memang hidup dan bergerak dalam lapisan-lapisan masing-masing, namun tidak secara terpisah atau tertutup, melainkan saling berpengaruh secara vertikal dan dialektis. Berikut adalah cara menggambarkan hubungan vertikal tersebut secara filosofis dan dinamis:

Tabel III. 1 Vertikalitas Dinamis antara Individu dan Eksistensi Sosial

Lapisan	Entitas yang Aktif	Pengaruh dari Bawah ke Atas (Individu → Eksistensi Sosial)	Pengaruh dari Atas ke Bawah (Eksistensi Sosial → Individu)
1. Kesadaran Individu	Individu sebagai subjek moral	Menyuarakan nilai, memulai gerakan, membentuk pola kesadaran sosial (etika, protes, inovasi)	Menerima pengaruh nilai sosial yang sudah ada sebagai bahan dasar kesadaran moral personal
2. Relasi Antar Eksistensi Sosial	Komunitas dan budaya sosial	Membangun solidaritas lintas kelompok berdasarkan nilai yang diyakini bersama	Mewariskan model interaksi, bahasa nilai, dan batas komunikasi antarkelompok
3. Internalisasi Nilai	Individu yang dibentuk oleh sistem	Mengubah sistem dari dalam melalui kritik, keteladanan, atau penolakan nilai yang dominan	Mentransfer norma dan nilai dominan melalui institusi, budaya populer, pendidikan
4. Refleksi Kolektif	Eksistensi sosial sebagai subjek reflektif	Memberi dorongan moral untuk reformasi sosial berdasarkan nilai fitrah dan wahyu	Mengkristalkan kesadaran baru yang menuntut transformasi nilai dalam tindakan sosial individu

Simbol Relasional:

1. Vertikal Naik (Bawah ke Atas): kesadaran individu → menjadi gerakan sosial → memengaruhi struktur nilai.
2. Vertikal Turun (Atas ke Bawah): norma sosial → membentuk kesadaran individu → menghasilkan pola pikir kolektif baru.

Analogi Konseptual:

1. Dianalogikan eksistensi sosial sebagai pohon, dan individu sebagai akar dan daun:
2. Akar menyerap nilai (fitrah), daun menangkap cahaya kesadaran moral.
3. Batang (relasi sosial) mengalirkan pengaruh dua arah.
4. Pohon hidup hanya jika akar (individu) dan struktur pohon (eksistensi sosial) saling menghidupi dan merespons satu sama lain.
5. seluruh jejaring eksistensi sosial sebagai sebuah hutan, di mana setiap pohon adalah entitas eksistensi sosial, dan setiap akar, daun, serta unsur-unsur mikro dalamnya adalah individu dan interaksinya. Dalam hutan ini, tiap pohon berdiri bukan hanya dari kekuatan internalnya, tetapi juga dari dukungan ekologis yang terbentuk oleh pohon-pohon lain di sekitarnya (antar eksistensi sosial saling menganalisis dan menyintesis) . Eksistensi satu pohon akan saling memengaruhi dan dipengaruhi oleh pohon lain melalui jaringan akar bawah tanah (relasi horizontal antar entitas sosial) dan siklus udara serta cahaya (refleksi kolektif dan nilai transendental yang menyinari dari atas).
6. Lebih jauh, keberlangsungan hutan tidak hanya ditentukan oleh pohon besar yang dominan, tetapi juga oleh keberadaan mikroorganisme tanah, semak-semak, dan keanekaragaman hayati (individu-individu) yang menjaga keseimbangan ekologis. Maka, jika satu jenis pohon mendominasi secara eksploitatif, atau individu kehilangan fungsinya dalam menyerap dan menyalurkan nilai, maka kerusakan ekologis akan terjadi—menyerupai disfungsi sosial. Hutan yang sehat adalah hutan yang hidup dari simbiosis, bukan dari dominasi sepihak.
7. Dalam analogi ini, gerak dari atas ke bawah diibaratkan sebagai naungan dan bayangan yang diciptakan pohon besar (eksistensi sosial dominan), sedangkan gerak dari bawah ke atas digambarkan melalui kontribusi akar dan tanah (individu) yang menentukan apakah pohon itu akan tumbuh subur atau mati perlahan. Dengan demikian, hutan menjadi gambaran konkret atas dinamika interdependen dan multi-level dalam eksistensi sosial—di mana nilai, relasi, dan kesadaran menyatu dalam ekosistem sosial yang terus berproses.

BAB IV
DIVERGENSI SOSIOLOGI DURKHEIM DAN WEBER DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MUTHAHHARI

Bab ini merepresentasikan horizon peneliti dalam kerangka dialog hermeneutik antara dua paradigma sosiologi klasik—Durkheim dan Weber—dengan Tafsir Murtadha Muthahhari. Pendekatan yang digunakan mengacu pada prinsip *fusion of horizon* sebagaimana yang telah disinggung dalam desain penelitian. Bab ini bertujuan menjelaskan bagaimana pembacaan terhadap tafsir falsafi Murtadha Muthahhari mendivergensi secara kritis pemikiran sosiologis Durkheim dan Weber. Landasan divergensi ini dibangun melalui kerangka eksistensi sosial yang diadopsi dari pembacaan hermeneutic filosofis tafsir Muthahhari. Kerangka ini tidak dimaksudkan untuk menambahkan satu teori baru (semacam teori sosiologi agama) yang berdiri sejajar dengan sosiologi Durkheim dan Weber, melainkan untuk membongkar horizon ontologis dan epistemologis yang melatarbelakangi konstruksi berpikir mereka. Irisan-irisan divergensi konseptual tersebut dapat dilihat melalui gambar berikut:

Gambar IV. 1. Divergensi Konseptual antara Durkheim, Weber dan Muthahhari

Dengan demikian, konsep eksistensi sosial di sini bukan hanya diposisikan sebagai konsep tandingan, tetapi sebagai kerangka pembacaan ulang terhadap asumsi-asumsi sosiologi Barat klasik yang dianggap terlalu reduksionistik dan terputus dari horizon nilai transendental. Fokus analisis diarahkan pada perbedaan mendasar dalam konsepsi realitas sosial, sumber pengetahuan, dan sistem nilai yang melandasi teori sosial ketiganya. Bab ini menunjukkan titik-titik divergensi filosofis melalui pendekatan konseptual yang membedah tiga dimensi utama: ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Dengan demikian, tanpa berupaya menyatukan perbedaan keduanya ke dalam kerangka konvergensi metodologis, bab divergensi ini justru melanjutkannya dengan analisisis kritis terhadap upaya konvergensi sosiologi Durkheim dan Weber. Langkah divergensi ini menunjukkan implikasi dan konsekuensi metodologis dari tiap pendekatan sosiologi tersebut.

A. Divergensi Ontologis: Konsepsi tentang Realitas Sosial

1. Eksistensi Sosial dalam Paradigma Durkheim

Pembahasan mengenai makna eksistensi sosial dalam perspektif Durkheim membuka ruang refleksi mendalam terhadap hakikat relasi manusia dalam pandangan sosiologi klasik. Pemahaman semacam ini tidak berpijak pada prinsip kesukarelaan atau kebebasan mutlak individu, melainkan bertumpu pada gagasan keterpaksaan sebagai fondasi struktural.[1] Eksistensi

[1] Lihat kembali asumsi filosofis Durkheim yang mendasari seluruh metodologi sosiologinya. Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, diterjemahkan oleh W. D. Halls, dari judul *Les Règles de la méthode sociologique*, New York: Free Press, 1982, hal. 50–54.

sosial dipahami bukan sebagai hasil kesepakatan sukarela antarmanusia, tetapi sebagai konsekuensi dari kebutuhan sistemik yang menuntut kepatuhan demi keteraturan kolektif.[2] Asumsi mendasar yang dibangun menegaskan bahwa manusia bersosial bukan karena pilihan bebas semata, tetapi karena tunduk pada norma dan struktur sosial yang telah hadir sebelumnya sebagai realitas objektif. Dengan demikian, keterpaksaan menempati posisi sentral sebagai premis ontologis dalam kerangka berpikir Durkheim tentang eksistensi sosial.

Konsep eksistensi sosial dalam paradigma Durkheim dibangun di atas fondasi kolektivisme sosiologis yang memandang eksistensi sosial sebagai entitas yang berdiri otonom dan mendahului individu. Pemikiran ini menekankan bahwa eksistensi sosial bukan sekadar hasil agregasi individu-individu, melainkan realitas objektif yang memiliki eksistensinya sendiri dan bekerja secara koersif terhadap perilaku manusia. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial dipahami sebagai kekuatan supra-individual yang membentuk, mengarahkan, dan mengontrol tindakan individu melalui seperangkat norma, nilai, dan struktur institusional yang Durkheim sebut sebagai "fakta sosial."

Fakta sosial dalam pemikiran Durkheim adalah segala bentuk cara-cara bertindak, berpikir, dan merasa yang berada di luar individu namun memiliki kekuatan koersif yang memaksanya untuk tunduk. Fakta sosial memiliki tiga karakteristik utama: eksternal terhadap individu, memaksa, dan umum atau kolektif. Keberadaan fakta sosial ini, menurut Durkheim, dapat dikenali karena mampu mempengaruhi perilaku bahkan tanpa disadari, serta tetap eksis terlepas dari kesadaran personal. Contoh konkret dari fakta sosial termasuk lembaga pendidikan, sistem hukum, bahasa, agama, dan adat istiadat.

Dalam bukunya *The Rules of Sociological Method*, Durkheim menegaskan bahwa fakta sosial harus diperlakukan sebagai "benda" (*things*) untuk dapat dianalisis secara ilmiah.[3] Oleh karena itu, eksistensi sosial tidak dipahami sebagai kesepakatan subjektif antarmanusia, melainkan sebagai kenyataan objektif yang dapat diamati dan dikaji secara empiris. Eksistensi sosial dipandang sebagai laboratorium besar tempat hukum-hukum sosial bekerja secara mekanis, serupa dengan hukum-hukum fisika dalam alam semesta. Posisi ini memberikan dasar bagi lahirnya pendekatan positivistik dalam sosiologi, yang mengedepankan objektivitas, generalisasi, dan hukum kausal.

Kesadaran kolektif dalam sistem Durkheim dianggap telah menjadi pilar utama eksistensi sosial. Kesadaran ini mencakup totalitas kepercayaan dan sentimen yang dimiliki bersama oleh individu anggota dari eksistensi

---

[2] Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, Harmondsworth: Penguin, 1973, hal. 132–137.

[3] Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, … hal. 50-59.

sosial. Dalam *The Division of Labor in Society*, Durkheim menjelaskan bahwa kesadaran kolektif berfungsi menyatukan individu dan mengikat individu dalam jaringan nilai kolektif dalam eksistensi sosial.[4] Dalam kelompok sosial tradisional (solidaritas mekanik), kesadaran kolektif sangat kuat dan homogen, sedangkan dalam kelompok sosial modern (solidaritas organik), kesadaran ini mengalami diferensiasi namun tetap menjadi fondasi keteraturan sosial.

Dalam struktur tersebut, eksistensi sosial tidak memberikan ruang bagi otonomi individu. Setiap tindakan personal dilihat sebagai manifestasi dari norma sosial yang telah terinternalisasi. Individu hanyalah medium bagi keberlanjutan struktur sosial yang lebih luas. Dengan demikian, eksistensi sosial dalam paradigma Durkheim terjebak dalam determinisme struktural. Eksistensi sosial menentukan individu, bukan sebaliknya. Model ini menghasilkan pendekatan struktural-fungsional yang menekankan pada stabilitas, integrasi, dan keteraturan sebagai tolok ukur normalitas sosial.

Implikasi dari perspektif ini sangat luas. Dalam kerangka pendidikan, misalnya, sekolah diposisikan sebagai agen transmisi nilai-nilai kolektif yang berfungsi untuk memperkuat solidaritas sosial. Dalam konteks agama, sistem keyakinan dipahami sebagai ekspresi simbolik dari kekuatan kolektif yang mewujud dalam bentuk ritus, mitos, dan struktur moralitas. Agama, dalam hal ini, bukanlah pengalaman personal dengan yang transenden, tetapi representasi dari eksistensi sosial yang dilembagakan.

Namun, pendekatan ini tidak luput dari kritik. Salah satu kelemahan mendasar adalah ketidakmampuannya menjelaskan proses perubahan sosial yang bersumber dari inisiatif individu.[5] Reduksi peran agensi menimbulkan paradoks dalam memahami dinamika sosial, terutama dalam kelompok sosial modern yang penuh dengan kompleksitas, konflik nilai, dan pluralitas identitas. Dalam realitas sosial kontemporer, tindakan manusia tidak selalu tunduk pada norma, dan justru seringkali membentuk, menegosiasikan ulang, atau bahkan menolak eksistensi norma tersebut.

Selain itu, pemaknaan eksistensi sosial sebagai entitas koersif mengabaikan dimensi transendentalitas dan kesadaran moral yang berasal dari pengalaman keagamaan, nilai fitrah, atau inspirasi etis.[6] Ketika eksistensi

---

[4] Lihat kembali Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, diterjemahkan oleh George Simpson, dari judul *De la division du travail social*, New York: The Free Press, 1933. hal. 79-80.

[5] Lihat kembali Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Berkeley: University of California Press, 1979, hal. 64–67.

[6] Kritik reduksi agensi individu yang mampu bertindak secara transendental dalam eksistensi sosial telah banyak diungkap oleh banyak tokoh. Lihat Kritik terhadap reduksionisme instrumental dan pentingnya rasionalitas komunikatif dalam Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, diterjemahkan oleh Thomas McCarthy, dari judul asli *Theorie des kommunikativen Handelns*, Boston: Beacon Press, 1984, hal. 85–87., lihat pula penekanan Taylor tentang pentingnya identitas moral, nilai spiritual, dan makna

sosial direduksi menjadi sistem kausal yang otonom, maka nilai-nilai transenden tidak mendapatkan tempat yang signifikan dalam proses sosiologis. Hal ini menimbulkan persoalan epistemologis dan normatif dalam menjelaskan mengapa individu berperilaku melampaui norma atau bertindak berdasarkan keyakinan iman yang tidak dapat dijelaskan secara struktural.

Eksistensi sosial tidak semestinya dipahami secara tunggal dan statis. Sebaliknya, pemaknaan terhadap eksistensi sosial harus ditempatkan dalam dialog historis antara struktur dan makna, antara tradisi dan kesadaran baru. Kritik hermeneutik terhadap Durkheim menunjukkan sifat ahistoris dan non-dialogis dari pendekatannya, yang cenderung mengesampingkan dinamika pemaknaan dan perubahan interpretatif dalam ruang sosial.

Eksistensi sosial dalam paradigma Durkheim bersifat strukturalistik, deterministik, dan koersif. Meskipun dianggap berhasil memberikan kerangka teoritis yang kuat untuk memahami kohesi sosial dan peran institusi, pendekatan ini terbatas dalam merespons perubahan sosial, kompleksitas identitas, serta transendentalitas manusia. Oleh karena itu, diperlukan pembacaan ulang terhadap eksistensi sosial yang membuka ruang bagi kebebasan moral, kreativitas agensi, dan nilai-nilai transenden sebagai bagian tak terpisahkan dari realitas sosial.

2. Eksistensi Sosial dalam Paradigma Weber

Pembahasan mengenai dasar keberadaan eksistensi sosial ketika tidak diletakkan pada struktur yang memaksa menghadirkan arah pemikiran yang berbeda dari paradigma Durkheim. Perspektif strukturalistik Durkheim memandang eksistensi sosial lahir dari keterpaksaan sistemik dan kekuatan kolektif yang memaksa individu untuk menyesuaikan diri. Namun, pendekatan interpretatif Weber justru membuka ruang konseptual yang berlawanan dengan menekankan bahwa eksistensi sosial bersumber dari proses pemberian makna yang dilakukan secara reflektif oleh para pelaku sosial. Perbedaan ini tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga menggugat aspek ontologis yang fundamental tentang hakikat eksistensi sosial. Dengan demikian, posisi individu dalam konstruksi eksistensi sosial bergeser dari sekadar ditentukan oleh norma menjadi agen yang menentukan melalui proses interpretasi dan pemaknaan.

---

transendental dalam kehidupan modern dalam Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989., hal. 72–77., Lihat Seyyed Hossein Nasr tentang Kritik terhadap sekularisasi ilmu dan pengabaian dimensi spiritual dalam pemikiran modern dalam Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1989, hal. 102–106. Bahkan Hans-Georg Gadamer yang mengajak kepada pemahaman manusia melalui horizon historis dan nilai, bukan hanya struktur objektif. Lihat dalam Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London: Continuum, 2004, hal. 446–449.

Eksistensi sosial dalam perspektif Weber tidak terletak pada struktur objektif yang memaksa, melainkan pada jaringan makna yang dibentuk melalui tindakan sosial.[7] Tindakan ini mengandaikan adanya intensionalitas dan pemahaman subjektif dari pelaku terhadap konteks dan tujuan tindakannya. Tidak ada realitas sosial yang berdiri independen dari pelaku. Eksistensi sosial merupakan hasil historis dari agregasi tindakan-tindakan bermakna yang saling bersinggungan.

Eksistensi sosial dimaknai sebagai arena di mana makna dikonstruksi, dinegosiasikan, dan direproduksi secara berkelanjutan. Dalam kerangka ini, setiap struktur sosial yang tampak mapan sebenarnya adalah hasil dari pengulangan tindakan-tindakan bermakna yang diterima dan dilembagakan. Kelembagaan hanya mungkin terjadi jika tindakan sosial memiliki konsistensi makna dalam benak pelaku. Oleh karena itu, eksistensi sosial dalam pendekatan ini bersifat dinamis, plural, dan tidak selalu dapat diprediksi.

Pendekatan ini menolak pandangan bahwa norma dan institusi memiliki kekuatan koersif yang berdiri di luar kesadaran pelaku.[8] Keberlakuan norma hanya bertahan selama pelaku memberikan legitimasi makna terhadapnya. Struktur sosial bukanlah entitas objektif yang menundukkan, tetapi lanskap intersubjektif yang terus menerus dibentuk ulang oleh pemaknaan sosial. Oleh karena itu, setiap tindakan sosial berkontribusi langsung terhadap reproduksi atau transformasi eksistensi sosial.

Model eksistensi sosial seperti ini mengasumsikan bahwa pelaku memiliki kapasitas reflektif. Pelaku tidak hanya menyesuaikan diri terhadap lingkungan sosial, tetapi juga menafsirkan dan menilai ulang makna dari tindakannya sendiri maupun tindakan orang lain. Rasionalitas menjadi titik sentral, bukan sebagai formula matematis, tetapi sebagai kesadaran atas tujuan, nilai, dan konsekuensi dari tindakan.

Dalam pandangan ini, eksistensi sosial terbentuk dalam ruang perjumpaan antara nilai dan rasionalitas. Berbagai bentuk rasionalitas—baik yang berorientasi nilai, instrumental, afektif, maupun tradisional—menjadi kategori untuk memahami mengapa tindakan sosial dilakukan dan bagaimana tindakan tersebut membentuk struktur sosial. Berbeda dengan model deterministik, pendekatan ini memberi tempat pada motivasi internal sebagai dasar eksistensi sosial.

---

[77] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, diterjemahkan oleh Guenther Roth dan Claus Wittich, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berkeley: University of California Press, 1968. hal. 4.

[8] Lihat Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* . .. hal. 24–26.

Konsekuensi dari kerangka ini adalah penciptaan struktur sosial yang bersifat reflektif dan temporer.[9] Eksistensi sosial tidak diasumsikan sebagai sesuatu yang stabil dan statis. Sebaliknya, struktur sosial dipandang sebagai konstruksi historis yang bersifat sementara dan bisa berubah, tergantung pada perubahan orientasi tindakan dan pergeseran makna yang diyakini pelaku.

Dalam kerangka ini pula, eksistensi sosial dianggap membuka ruang bagi agensi etis.[10] Ketika pelaku tidak sekadar mengikuti tradisi atau norma, tetapi mengevaluasi tindakannya berdasarkan nilai-nilai yang diyakini, maka tindakan sosial menjadi sarana transformasi. Rasionalitas nilai memungkinkan munculnya tindakan yang bersumber dari keyakinan moral, bukan dari kalkulasi manfaat semata. Maka, eksistensi sosial memiliki dimensi etis yang inheren dalam motivasi tindakan.

Eksistensi sosial yang didasarkan pada tindakan sosial bermakna ini juga dianggap menolak reduksionisme biologis maupun ekonomis.[11] Identitas sosial bukan ditentukan oleh kedudukan dalam sistem produksi atau determinasi biologis, melainkan oleh cara-cara pelaku memaknai posisinya dan interaksinya dalam struktur makna. Relasi sosial bukanlah hasil keharusan struktural, melainkan konsekuensi dari komunikasi simbolik dan pemaknaan bersama.

Dengan menekankan pada makna subjektif dan refleksi tindakan, pendekatan ini dianggap telah menghasilkan konsepsi eksistensi sosial yang sangat fleksibel. Fleksibilitas ini memungkinkan analisis terhadap kehidupan sosial modern yang kompleks, penuh dengan diferensiasi sistem, pluralisme nilai, dan dinamika perubahan sosial yang cepat. Dalam kehidupan sosial seperti ini, struktur tidak lagi dapat dijelaskan secara linier, melainkan sebagai medan interaksi simbolik yang bersifat kontingen.

Namun, pendekatan ini bukan tanpa keterbatasan. Ketika eksistensi sosial diletakkan sepenuhnya pada intensionalitas pelaku, muncul tantangan dalam menjelaskan struktur yang tampak mengikat dan memaksa dalam jangka panjang. Struktur sosial yang memiliki daya tahan dan kekuatan

---

[9] Weber menjelaskan konsep *"ideal types"* sebagai konstruksi analitik yang bersifat sementara, reflektif, dan tergantung pada orientasi makna pelaku sosial, bukan entitas sosial yang tetap atau objektif universal. Lihat Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, diterjemahkan oleh Edward A. Shils dan Henry A. Finch, New York: Free Press, 1949, hal. 90–92.

[10]konsep tindakan sosial bertipe "rasional nilai" (*Wertrational*) yang dijelaskan oleh Max Weber. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, diterjemahkan oleh Guenther Roth dan Claus Wittich, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berkeley: University of California Press, 1968, h. 24–26.

[11] inti dari pendekatan *verstehen* adalah bahwa sosiologi tidak boleh menjelaskan tindakan sosial dari kondisi material atau biologis, tetapi harus memahami makna yang dikaitkan oleh individu dengan tindakannya. Lihat Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*,... hal. 4–5.

hegemonik tidak mudah dijelaskan hanya dengan mengacu pada tindakan individu.[12] Selain itu, makna yang sangat bergantung pada perspektif pelaku dapat mengarah pada relativisme yang sulit dikendalikan dalam analisis sosial.

Eksistensi sosial sebagaimana dipahami dalam pendekatan ini mengedepankan horizon makna yang selalu bergerak. Makna sosial tidak bersifat absolut, tetapi terbuka terhadap interpretasi baru. Setiap tindakan sosial membawa horizon baru, dan setiap pertemuan antara pelaku membawa kemungkinan fusi horizon yang menciptakan bentuk eksistensi sosial yang belum pernah ada sebelumnya.

Dengan demikian, eksistensi sosial dalam perspektif Weber dapat dimaknai sebagai bentuk relasi sosial yang terbentuk dari serangkaian tindakan yang mengandung makna subjektif. Relasi ini bukan bersifat statis, tetapi produk dari proses interpretatif yang terus berlangsung. Dalam ruang sosial yang demikian, manusia tidak sekadar menjadi penerima pengaruh, tetapi pencipta makna, pembentuk struktur, dan penggerak perubahan. Realitas sosial menjadi cermin dari kebermaknaan tindakan manusia yang terus diperbarui melalui refleksi dan dialog sosial.

3. Eksistensi Sosial dalam Tafsir Murtadha Muthahhari

Pembahasan mengenai eksistensi sosial dalam perspektif Weber yang dibangun di atas kapasitas subjektif pelaku untuk memberi makna terhadap tindakannya membuka ruang dialog filosofis dengan rujukan Qur'ani sebagaimana ditafsirkan oleh Murtadha Muthahhari. Dalam horizon tafsir Muthahhari, eksistensi sosial tidak hanya dipahami melalui perspektif subjektivitas individu, tetapi diletakkan dalam kerangka transendental yang berakar pada prinsip wahyu dan konstitusi moral manusia. Peralihan paradigma ini tidak sekadar mencerminkan perbedaan metodologis, tetapi juga menghadirkan perbedaan ontologis yang fundamental tentang sumber makna sosial. Eksistensi sosial tidak dipahami sebagai sistem koersif seperti dalam kerangka Durkheimian, ataupun sebagai konstruksi subjektif belaka sebagaimana dijelaskan Weber, melainkan sebagai ekspresi kolektif dari potensi ilahiyah dalam diri manusia. Dengan demikian, keberadaan masyarakat terbentuk sebagai pengejawantahan nilai fitrah menuju kebenaran, keadilan, dan kebersamaan yang melekat sejak awal penciptaan.

---

[12] Giddens dalam teori strukturasi secara eksplisit mengkritik pendekatan Weberian yang terlalu menekankan agensi tanpa cukup menjelaskan keberlangsungan dan kekuatan struktur. Lihat Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Berkeley: University of California Press, 1979, hal. 55–58. Begitu pula Bourdieu mengkritik pendekatan sosiologi yang terlalu mengandalkan intensionalitas pelaku, dan menekankan pentingnya *habitus* serta *field* sebagai struktur yang membentuk dan membatasi tindakan tanpa bersifat deterministik. Lihat Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, hal. 72–75.

Pertanyaan filosofis dimunculkan: bagaimana seharusnya eksistensi sosial dipahami ketika fondasi maknanya bukan sekadar struktur atau agensi, melainkan suatu prinsip koherensi moral eksistensial yang membuka kemungkinan bagi horizon makna yang lebih universal? Dengan demikian, eksistensi sosial tidak lagi dipahami hanya sebagai konstruksi imanen, tetapi sebagai medan reflektif tempat nilai-nilai etis terinternalisasi dan disemai dalam tatanan kolektif. Tafsir Muthahhari dalam konteks ini menjadi tawaran filosofis untuk merekonseptualisasi eksistensi sosial sebagai bagian dari dinamika etis manusia yang bertaut erat dengan tanggung jawab intersubjektif dan kesadaran historis yang terbuka terhadap dimensi transenden.

Eksistensi sosial dalam perspektif tafsir filosofis Muthahhari diposisikan sebagai suatu realitas intersubjektif yang tidak dapat direduksi menjadi struktur koersif sebagaimana diasumsikan dalam model Durkheimian, maupun sebatas konstruksi makna subjektif sebagaimana dirumuskan oleh pendekatan Weberian. Eksistensi sosial dalam kerangka Qur'ani yang ditafsirkan Muthahhari merujuk pada konstitusi moral manusia yang inheren, yaitu struktur kesadaran etis yang telah tertanam sejak awal eksistensi manusia.[13] Dengan demikian, keberadaan kelompok sosial tidak dianggap sebagai hasil kontrak eksternal atau kesepakatan pragmatis, tetapi lebih sebagai ekspresi kolektif dari tendensi moral bawaan manusia terhadap keadilan, solidaritas, dan kebenaran.

Konsep empat lapisan proses dinamika sosial dalam kerangka tafsir Murtadha Muthahhari menunjukkan bahwa eksistensi sosial tidak lahir secara spontan atau tereduksi dalam pola struktural maupun subjektivitas individual semata.[14] Setiap eksistensi sosial berakar pada kesadaran individu sebagai titik

---

[13] Senada dengan Studi komparatif Ahamdi dkk. yang menegaskan bahwa *fitrah* pada Muthahhari dipahami sebagai struktur kesadaran teistik bawaan yang melandasi orientasi etis manusia; perbandingan dengan arketipe ketuhanan Jung memperlihatkan dimensi intersubjektif dan non-reduksionis dari moralitas bawaan. Simpulan ini mendukung klaim adanya "realitas etis" dalam eksistensi sosial. Lihat Amir Ahmadi, Mohammad Javad; Omid Arjomand; dan Hosein Hooshangi, "Comparative Study of Muthahhari's Doctrine of *Fitra* and Jung's Theory of the Archetype of God," dalam *Philosophy of Religion*, vol. 14, no. 4, Tahun 2018, hal. 787–806.

Bakhsh dkk. Juga merumuskan pembenaran filosofis-konseptual *fitrah* menurut Muthahhari, sehingga menguatkan dasar bahwa kohesi sosial berakar pada konstitusi moral bawaan, bukan sekadar kontrak pragmatis. Fayaz Bakhsh, Z.; A. Motahari; dan A. Larijani, "Explanation and Justification of the Theory of *Fitrah* from the Perspective of Martyr Morteza Motahari," dalam *Philosophy and Kalam*, vol. 57, no. 1, Tahun 2024, hal. 133–155.

[14] Selaras dengan Fouladi dan Dehghanian yang menggambarkan bagaimana perubahan sosial, dalam kerangka Muthahhari, ditopang faktor ilmu, kehendak, dan lingkungan; ini menegaskan bahwa akar eksistensi sosial berada pada kesadaran etis individu, bukan pada struktur semata. Lihat Fouladi, Hafizollah; dan Hamid Dehghanian, "The Social Changes in the Shahid Motahari's Thought," dalam *Journal of Islam and Social Sciences*, vol. 6, no. 11, Tahun 2015, hal. 71–97.

pangkal artikulasi nilai-nilai moral.[15] Kesadaran ini bukan sekadar hasil reaksi terhadap lingkungan sosial, tetapi muncul dari struktur konstitusional manusia yang membawa potensi etis sejak awal eksistensinya. Keberadaan individu dalam masyarakat mengandung refleksi atas nilai-nilai luhur yang tidak dapat dipisahkan dari prinsip keadilan, solidaritas, dan tanggung jawab kolektif. Dengan demikian, kesadaran individu membentuk fondasi utama dari proses terbentuknya makna sosial dalam tatanan masyarakat.

Proses eksistensi sosial tidak berhenti pada kesadaran personal, melainkan bergerak ke tahap relasi intersubjektif sebagai arena pembentukan nilai bersama. Relasi ini tidak dapat direduksi menjadi sekadar jaringan komunikasi atau transaksi pragmatis antarindividu.[16] Dalam struktur relasional ini, eksistensi sosial mengambil bentuk sebagai interaksi yang sarat dengan muatan normatif, di mana nilai-nilai seperti empati, penghormatan, dan pengakuan menjadi elemen konstitutif. Proses sosial berlangsung melalui dialog etik antar-kesadaran, yang memungkinkan terbentuknya konsensus nilai tanpa paksaan struktural. Oleh karena itu, relasi sosial berfungsi sebagai ruang etis kolektif yang menopang keberlanjutan makna dan identitas sosial.

Tahap berikutnya dari dinamika eksistensi sosial terwujud dalam proses internalisasi nilai yang telah disepakati dalam interaksi sosial. Internalisasi ini menandakan penghayatan individu terhadap norma dan prinsip etis yang tumbuh dalam masyarakat sebagai orientasi moral dalam bertindak. Nilai-nilai tersebut tidak ditanamkan secara mekanistik, melainkan diresapi melalui kesadaran reflektif yang menjadikan prinsip-prinsip transendental sebagai panduan hidup bersama.[17] Dalam proses ini, eksistensi sosial

---

[15] Jokar dan Hasannia menunjukkan pandangan Muthahhari tentang arah evolutif sejarah yang dibimbing nilai; tepat untuk mendukung tesis bahwa eksistensi sosial lahir dari artikulasi nilai moral, bukan spontanitas material. Lihat Jokar, Hamed; dan Ali Hasannia, "A Study of Martyr Muṭahharī's View to the Course of History," dalam *Journal of Contemporary Islamic Studies*, vol. 5, no. 2, Tahun 2023, hal. 231–243.

[16] Senada dengan Chitsazian dan Noruzi yang merancang model kebijakan publik berbasis gagasan Muthahhari. Model ini memperlihatkan relasi sosial sebagai ruang normatif yang membentuk perilaku bersama tanpa paksaan struktural, selaras dengan gagasan dialog etik antar-kesadaran. Lihat Chitsazian, Alireza; dan Mikaeel Noruzi, "Designing a Model of Public Behavior Change Tools in Behavioral Public Policy Based on Thoughts of Iranian Philosopher Martyr Ayatollah Morteza Motahari," dalam *Journal of Public Administration*, vol. 14, no. 3, Tahun 2022, hal. 388–423.

Lihat juga Daneshyar yamg menguatkan aspek nilai bersama dalam tafsir tematik Muthahhari, sehingga relasi intersubjektif dipahami melampaui transaksi instrumental. Daneshyar, Alireza, "The Semantic and Thematic Field of the Political Interpretation of the Qur'an in the Thought of Professor Motahari," dalam *Governance in the Qur'an and Sunnah*, vol. 1, no. 0, Tahun 2023, hal. 153–184.

[17] Fouladi dan Dehghanian membeberkan bukti bahwa internalisasi nilai—bukan tekanan eksternal—yang memampukan kohesi sosial; "daya kohesi" tercipta dari integrasi nilai dalam diri. Lihat Fouladi, Hafizollah dan Hamid Dehghanian, "The Social Changes in

memperoleh daya kohesi yang bersumber dari integrasi nilai dalam diri individu yang sadar secara moral. Konsekuensinya, kohesi sosial tidak tergantung pada tekanan eksternal, melainkan bertumpu pada ketulusan internal untuk menjalankan tanggung jawab sosial secara etis.

Dimensi akhir dari dinamika eksistensi sosial dalam kerangka tafsir Muthahhari ialah refleksi kolektif terhadap nilai dan struktur sosial yang telah terbentuk. Refleksi ini mencerminkan kemampuan komunitas untuk secara sadar menilai kembali tatanan yang ada dengan menggunakan prinsip etis sebagai alat ukur. Proses reflektif ini bersifat korektif dan konstruktif karena memungkinkan masyarakat memperbarui orientasi nilai dan struktur kelembagaan dalam merespons dinamika zaman.[18] Dengan refleksi kolektif, eksistensi sosial tidak menjadi entitas yang beku, tetapi terus-menerus diperbaharui melalui ijtihad sosial yang berpijak pada kesadaran historis dan etika transendental. Oleh sebab itu, refleksi kolektif menjadi jantung dari keberlanjutan nilai dan transformasi sosial yang berakar pada kebijaksanaan normatif.

Empat lapisan ini secara integral menunjukkan struktur dialektis dari eksistensi sosial dalam paradigma Muthahhari. Kesadaran individu, relasi intersubjektif, internalisasi nilai, dan refleksi kolektif bukan sekadar tahapan linear, melainkan dimensi-dimensi yang saling mengandaikan dan memperkuat dalam siklus hermeneutik yang terus bergerak. Struktur ini menawarkan alternatif filosofis terhadap dikotomi struktur-agensi dalam tradisi sosiologi Barat dengan menyatukan moralitas, spiritualitas, dan rasionalitas sosial ke dalam satu kesatuan konseptual. Dalam konteks ini, eksistensi sosial tidak dipahami sebagai produk dari kekuatan eksternal atau kehendak individual semata, melainkan sebagai hasil dari konfigurasi nilai yang hidup dalam kesadaran kolektif yang transenden. Dengan demikian, eksistensi sosial dalam perspektif ini berfungsi sebagai medan praksis moral yang terbuka terhadap pembaruan dan transformasi etis sepanjang sejarah.

Integrasi nilai etis universal menempati posisi sentral dalam membentuk koherensi eksistensial dalam struktur sosial. Konsep ini, yang

---

the Shahid Motahari's Thought," dalam *Journal of Islam and Social Sciences*, vol. 6, no. 11, Tahun 2015, hal. 71–97.

[18] Jokar & Hasannia juga menunjukkan bahwa sejarah, dalam perspektif Muthahhari, memerlukan penilaian etis berkelanjutan; senada dengan landasan "refleksi kolektif" yang korektif-konstruktif. Jokar, Hamed; dan Ali Hasannia, "A Study of Martyr Muṭahharī's View to the Course of History," dalam *Journal of Contemporary Islamic Studies*, vol. 5, no. 2, Tahun 2023, hal. 231–243.

Abidin juga menguraikan metodologi–epistemologi Muthahhari; berguna untuk menjelaskan mengapa refleksi kolektif merupakan kerja hermeneutik bernilai normatif. Lihat juga Abidin, Zainal, "Reflection of Muthahhari Murtadha Thoughts: Methodology, Epistemology and Thought Agenda," dalam *Jurnal Hunafa: Studia Islamika*, vol. 16, no. 2, Tahun 2019, hal. 83–106

dalam kerangka teologis dikenal dengan tauhid, difungsikan sebagai landasan kohesi moral yang menyatukan individu dan komunitas dalam tatanan sosial yang etis. Nilai tauhid dalam hal ini tidak dimaknai secara teosentris sempit, melainkan sebagai prinsip moral universal yang menjadi fondasi bagi terciptanya solidaritas sosial dan keadilan struktural. Oleh karena itu, eksistensi sosial tidak hanya beroperasi dalam logika fungsional atau teknokratis, tetapi juga sebagai medan praksis transendental yang memungkinkan internalisasi nilai-nilai luhur dalam dinamika relasional antaranggota masyarakat. Prinsip etis inilah yang menjadikan struktur sosial sebagai ruang etis kolektif yang berpijak pada tanggung jawab normatif bersama.

Refleksi atas eksistensi sosial yang berakar pada kesadaran moral bawaan menuntut pemahaman ulang terhadap dimensi epistemologis dan aksiologis struktur sosial. Struktur sosial tidak lagi dapat dipahami sebagai hasil repetisi tindakan atau sebagai konstruksi simbolik semata, tetapi sebagai manifestasi dari artikulasi nilai-nilai etis yang hidup dan berkembang melalui kesadaran kolektif. Proses ini menempatkan institusi sosial seperti keluarga, pemerintahan, dan sistem ekonomi sebagai wahana normatif dalam menunaikan komitmen sosial menuju keadilan transendental.[19] Artikulasi ini menjadi bukti bahwa nilai tidak hanya hadir dalam ranah refleksi, tetapi juga menjelma dalam kebijakan, perilaku, dan mekanisme sosial yang berdampak langsung pada kehidupan bersama. Oleh karena itu, eksistensi sosial tidak bisa dilepaskan dari tugas moral dalam merancang struktur sosial yang adil dan etis.

Kritik konseptual terhadap pendekatan sosiologi Barat menemukan relevansinya dalam sintesis etika intersubjektif yang ditawarkan oleh tafsir Muthahhari. Kritik tersebut diarahkan pada kecenderungan reduksionistik Durkheim yang melihat fakta sosial sebagai entitas koersif yang berdiri di luar kesadaran,[20] serta pada subjektivisme Weber yang memusatkan perhatian pada intensi individual tanpa kerangka normatif transendental. Dalam kerangka alternatif, eksistensi sosial dimaknai sebagai konfigurasi makna yang lahir dari dialog etis antara individu dan komunitas, bukan sebagai hasil determinasi struktural ataupun kehendak bebas yang terisolasi. Sintesis ini menegaskan

[19] Senada dengan Chitsazian Noruzi yang menjelaskan bagaimana perangkat kebijakan memfasilitasi internalisasi norma dalam level institusional; menegaskan peran keluarga/ pemerintahan/ ekonomi sebagai wahana nilai. Chitsazian, Alireza; dan Mikaeel Noruzi, "Designing a Model of Public Behavior Change Tools in Behavioral Public Policy," dalam *Journal of Public Administration*, vol. 14, no. 3, Tahun 2022, hal. 388–423.

[20] Senada dengan Fasaei dan Dorri yang Menghadapkan narasi religius Muthahhari dengan materialisme; memperkuat kritik atas reduksionisme Durkheimian dan membuka ruang kerangka normatif transendental yang tidak jatuh pada subjektivisme. Fasaei, Jafar; dan Najmeh Dorri, "Religious Narrative of Literature in Contrast with Materialism (Relying on the Opinions of Morteza Muthahhari)," dalam *Journal of Poetry Studies (Boostan-e Adab)*, vol. 14, no. 3, Tahun 2022, hal. 205–230.

bahwa nilai bukanlah pelengkap, melainkan substansi utama dari keberadaan sosial yang berorientasi pada keseimbangan antara kebebasan dan tanggung jawab. Dengan demikian, ruang sosial menjadi medan artikulatif bagi norma-norma etik yang membentuk pola hubungan kolektif secara koheren.

Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an seperti QS. Ar-Rum: 30 dan QS. Al-Hujurat: 13 sebagaimana yang pernah dibahas memperkuat dimensi normatif dari struktur eksistensi sosial. Kedua ayat tersebut menekankan kesatuan asal dan kesatuan tujuan dalam keberagaman sosial, yang tidak diarahkan pada fragmentasi identitas, tetapi pada kesadaran bersama akan prinsip moral yang menyatukan. Tafsir terhadap ayat ini menggarisbawahi bahwa identitas sosial tidak bersumber dari variabel material atau kultural semata, melainkan dari komitmen terhadap nilai-nilai kesatuan etik yang bersifat universal. Dalam kerangka ini, masyarakat tidak dibentuk melalui dominasi atau hegemoni, melainkan melalui pengakuan atas tanggung jawab moral yang setara. Maka, struktur sosial ideal bukan hasil dari negosiasi kekuasaan, melainkan cerminan dari etika kolektif yang berakar pada kesadaran akan nilai transendental.

Konseptualisasi ulang terhadap eksistensi sosial harus dimulai dari kritik terhadap dua ekstrem: strukturalisme yang mengabaikan dimensi nilai, dan relativisme yang menggantungkan makna sepenuhnya pada subjektivitas. Dalam kerangka transendental, eksistensi sosial dipahami sebagai medan nilai yang dinamis, bukan sekadar struktur atau tindakan. Nilai-nilai seperti keadilan dan solidaritas tidak dianggap sebagai hasil kesepakatan pragmatis, tetapi sebagai ekspresi dari kesadaran moral yang telah melekat pada fitrah manusia. Dalam tatanan sosial yang sehat, struktur tidak berfungsi sebagai instrumen kontrol, melainkan sebagai wahana pengaktifan nilai secara fungsional dan reflektif. Dengan demikian, arah utama dari eksistensi sosial adalah peneguhan nilai sebagai substansi dari keberadaan bersama.

Eksistensi sosial sebagai proses dinamis juga menuntut mekanisme refleksi kolektif yang berkesinambungan terhadap nilai-nilai hidup dalam masyarakat. Refleksi ini tidak sekadar bersifat retrospektif, tetapi bertujuan memulihkan integritas nilai yang mengalami distorsi akibat tekanan struktural atau disorientasi moral. Proses reformasi sosial dalam hal ini tidak dapat digerakkan hanya oleh tekanan material, tetapi harus berakar pada kesadaran akan pentingnya pemurnian nilai dalam struktur sosial. Oleh karena itu, transformasi sosial tidak cukup dilakukan melalui perubahan teknokratik, tetapi harus melibatkan upaya etis yang memulihkan keutuhan orientasi kolektif terhadap keadilan dan kebaikan. Maka, dalam kerangka ini, pembaruan masyarakat menjadi bagian dari perjuangan moral yang terus-menerus diperjuangkan.

Paradigma tafsir Muthahhari terhadap eksistensi sosial mensyaratkan pendekatan hermeneutik yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga normatif dan

transformatif.[21] Pendekatan ini menekankan pentingnya fusi antara teks normatif (wahyu) dengan realitas historis, sehingga menghasilkan pemahaman sosial yang kontekstual namun tetap berpijak pada nilai universal. Interpretasi dalam hal ini bukan hanya tindakan intelektual, tetapi juga komitmen moral yang menuntut partisipasi dalam membentuk arah kehidupan kolektif. Eksistensi sosial tidak lagi dapat dipahami sebagai entitas netral, karena seluruh relasi sosial membawa implikasi etis terhadap keseimbangan, keadilan, dan tanggung jawab bersama. Oleh karena itu, pendekatan hermeneutik ini membuka peluang baru bagi sosiologi Qur'ani yang mampu menjembatani normativitas wahyu dengan praksis sosial yang aktual.

Struktur sosial dalam pandangan ini tidak bersifat statis, tetapi membentuk dirinya dalam dialektika nilai dan kesadaran yang berkembang seiring waktu. Dinamika ini menjadikan kelompok sosial sebagai subjek aktif dalam sejarah, yang memiliki tanggung jawab kolektif dalam menata ulang tatanan sosial sesuai dengan prinsip keadilan dan kemanusiaan. Perubahan sosial tidak hanya diprakarsai oleh elite atau institusi, tetapi juga bertumpu pada kesadaran moral setiap individu sebagai bagian integral dari komunitas etis. Dalam konteks ini, nilai berperan sebagai motor penggerak utama yang mendorong transformasi sosial ke arah yang lebih bermakna secara etis dan transendental. Oleh karena itu, keterlibatan aktif dalam pembaruan nilai merupakan bagian esensial dari eksistensi sosial yang bertanggung jawab.

Eksistensi sosial yang dipahami dalam horizon nilai-nilai transendental menuntut pergeseran peran teori sosial dari yang bersifat deskriptif menjadi normatif dan transformatif. Teori sosial tidak cukup sekadar menjelaskan fenomena, tetapi juga harus mampu membimbing arah perubahan sosial berdasarkan prinsip nilai yang kokoh.[22] Epistemologi sosial dalam kerangka ini harus disertai dengan jihad epistemologis, yakni upaya sadar untuk menjadikan nilai sebagai orientasi utama dalam memahami dan membentuk realitas. Dalam pandangan ini, ilmu sosial bukan hanya alat analisis, tetapi juga bagian dari proyek etis untuk mewujudkan kehidupan bersama yang adil, inklusif, dan bermakna secara spiritual. Maka, eksistensi sosial menjadi medan perjuangan normatif yang menuntut kesadaran, keberanian, dan konsistensi nilai dalam seluruh dimensi kehidupan sosial.

---

[21] Sebagaimana Abidin yang menyediakan argumen metodologis bahwa proyek Muthahhari bersifat normatif–transformatif, bukan deskriptif belaka. Abidin, Zainal, "Reflection of Muthahhari Murtadha Thoughts…," dalam *Jurnal Hunafa: Studia Islamika*, vol. 16, no. 2, Tahun 2019, hal. 83–106.

[22] Kesimpulan Jokar dan Hasannia menguatkan gagasan pembaruan nilai sebagai poros gerak sejarah dalam pikiran Muthahhari. Jokar, Hamed; dan Ali Hasannia, "A Study of Martyr Muṭahharī's View to the Course of History," dalam *Journal of Contemporary Islamic Studies*, vol. 5, no. 2, Tahun 2023, hal. 231–243.

Tabel IV. 2 Divergensi Ontologis: Konsepsi tentang Realitas Sosial

Dimensi Ontologis	Paradigma Durkheim	Paradigma Weber	Tafsir Murtadha Muthahhari
Konsep Dasar Eksistensi Sosial	Fakta sosial sebagai realitas objektif, eksternal, independen	Realitas sosial terbentuk dari makna tindakan subjektif individu	Eksistensi sosial sebagai realitas etis-transendental berbasis wahyu
Sumber Eksistensi Sosial	Kolektivitas, institusi sosial, norma, dan struktur masyarakat	Individu dan tindakan sosial yang penuh makna	Kombinasi individu dan wahyu Ilahi yang membentuk etika sosial
Karakteristik Eksistensi Sosial	Koersif, deterministik, berada di luar kontrol individu	Dinamis, interpretatif, bergantung pada kebebasan individu	Dinamis dan normatif, berorientasi pada tujuan transendental
Realitas Sosial sebagai Substansi	Substansial, nyata, dan tidak bergantung pada individu	Tidak substansial, tergantung pada interpretasi subjektif individu	Substansial sekaligus spiritual-transendental, bergantung wahyu Ilahi
Hubungan Individu dan Masyarakat	Individu dipengaruhi secara deterministik oleh struktur sosial	Individu membentuk realitas sosial melalui makna subjektif	Individu dan masyarakat saling mempengaruhi dalam bingkai nilai Ilahiah

4. Reinterpretasi Muthahhari atas Paradigma Sosiologi Klasik

Polarisasi antara fakta sosial dalam paradigma Durkheim dan tindakan sosial dalam paradigma Weber telah lama menjadi fondasi dalam perdebatan filosofis mengenai pemahaman eksistensi sosial. Dalam konteks kehidupan sosial modern yang semakin kompleks dan plural, kedua pendekatan ini menghadirkan perspektif yang signifikan namun juga menyimpan keterbatasan mendasar. Durkheim mengedepankan konsep fakta sosial sebagai entitas objektif yang mengatur individu secara koersif dan berada di luar kesadaran subjektif, menjadikan masyarakat sebagai struktur tetap yang dapat

dianalisis secara ilmiah sebagaimana objek dalam ilmu alam. Sebaliknya, Weber memfokuskan perhatian pada tindakan sosial yang bermakna, yakni tindakan yang dimaknai dan ditafsirkan oleh pelakunya dalam interaksi sosial. Divergensi ontologis dan epistemologis antara keduanya menggarisbawahi perbedaan mendalam dalam tradisi pemikiran sosiologi Barat.

Kondisi masyarakat kontemporer yang diliputi globalisasi, perubahan teknologi, dan krisis makna menuntut kerangka analisis yang mampu menjangkau kompleksitas ini secara holistik. Pendekatan Durkheim, meskipun kuat dalam menjelaskan stabilitas sosial melalui norma dan institusi, cenderung gagal dalam menangkap dinamika subjektif dan perubahan makna yang muncul dari bawah.[23] Di sisi lain, pendekatan Weberian menghadirkan analisis yang kaya atas makna dan agensi, namun rentan mengabaikan struktur kekuasaan dan relasi sosial yang lebih besar.[24] Dalam praktiknya, pendekatan Durkheimian berisiko menciptakan teori sosial yang kaku dan deterministik, sementara pendekatan Weberian menghadapi tantangan dalam hal validitas empiris dan generalisasi.

Dalam menyikapi dinamika sosial kontemporer, beberapa sarjana berupaya menggabungkan kekuatan dari kedua pendekatan ini dalam model konvergensi antara struktur dan agensi. Namun, integrasi ini sering kali gagal karena tidak menyentuh akar perbedaan filosofis yang mendalam. Kerangka Murtadha Muthahhari hadir bukan untuk menggabungkan secara mekanistik, melainkan menawarkan pemahaman alternatif melalui lensa tafsir filosofis Islam yang berpijak pada nilai-nilai transendental dan etika profetik. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial tidak hanya dipahami sebagai konstruksi struktural atau hasil interaksi makna subjektif, tetapi sebagai proses dialektis yang melibatkan kesadaran moral, nilai universal, dan tanggung jawab kolektif.

Empat lapisan proses dalam dinamika eksistensi sosial sebagaimana dikembangkan oleh Muthahhari mencakup kesadaran individu, relasi intersubjektif, internalisasi nilai, dan refleksi kolektif. Lapisan pertama menjelaskan bahwa kesadaran etis personal menjadi dasar bagi munculnya struktur sosial yang bermakna. Kesadaran ini bukan hasil tekanan eksternal, tetapi merupakan konstitusi moral manusia yang telah tertanam dalam

---

[23] Senada dengan studi Inglis yang berpendapat bahwa metodologi Durkheimian cenderung abai terhadap dinamika makna dan perubahan sosial yang muncul dari bawah—sehingga kurang ideal untuk menganalisis masyarakat global kontemporer. Lihat David Inglis, "A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture," dalam *Durkheimian Studies*, vol. 17, no. 1, Tahun 2011, hal. 103–120.

[24] Meadows berpendapat bahwa Weberian juga rentan terhadap relativisme nilai dan kurangnya standar generalisasi empiris yang bisa diuji secara sistematis. Lihat Paul O. Meadows, "A Critique of Max Weber's Philosophy of History," dalam *The Journal of Philosophy*, Vol. 58 No. 23, Tahun 1961, hal. 673–682.

eksistensi sejak awal. Lapisan kedua memperlihatkan bahwa interaksi sosial bukanlah ruang kosong atau netral, melainkan arena artikulasi nilai-nilai normatif dalam bentuk relasi yang sarat makna dan komitmen etis. Relasi sosial dalam kerangka ini menjadi tempat berjalannya mediasi etika yang membentuk kohesi sosial.

Pada lapisan ketiga, internalisasi nilai dipahami bukan sebagai proses doktrinasi, melainkan sebagai peresapan sadar terhadap norma sosial yang telah diproses secara reflektif oleh individu. Institusi sosial seperti keluarga, pendidikan, dan negara dalam hal ini dipandang sebagai wahana normatif yang memungkinkan realisasi nilai-nilai keadilan, solidaritas, dan tanggung jawab kolektif. Lapisan keempat yaitu refleksi kolektif, menjadi dimensi tertinggi dalam eksistensi sosial yang memungkinkan masyarakat menilai ulang, mengoreksi, dan memperbarui orientasi nilainya berdasarkan pengalaman historis dan etika transendental. Tidak seperti dalam paradigma Durkheim dan Weber yang mengabaikan kemungkinan evaluatif ini, pendekatan Muthahhari menempatkan refleksi kolektif sebagai sumber kekuatan transformatif dalam sejarah sosial.

Model ini mengkritisi reduksionisme Durkheim yang memandang realitas sosial sebagai entitas objektif dan mengabaikan kontribusi kesadaran individu dalam menciptakan nilai. Pendekatan Durkheim tidak menyediakan ruang teoritis untuk menjelaskan bagaimana individu dapat mentransformasikan struktur sosial dari dalam melalui kesadaran etis. Sebaliknya, kritik terhadap Weber terletak pada kurangnya perhatian terhadap fondasi nilai yang membimbing makna dan tindakan, sehingga menjadikan pemahamannya bersifat atomistik dan tidak berakar pada prinsip etika universal.[25] Dalam konteks ini, pendekatan Muthahhari mampu menjembatani antara struktur dan agensi melalui pengintegrasian prinsip normatif-transendental dalam tindakan sosial.

Keterbatasan teoritis Durkheim dan Weber menjadi semakin nyata ketika dihadapkan pada realitas sosial pascapandemi. Kebijakan kesehatan, solidaritas sosial, dan pertanyaan tentang keadilan distribusi memunculkan kesadaran baru dalam masyarakat yang tidak dapat dijelaskan hanya melalui reproduksi struktur atau tafsir makna individual. Yang terjadi adalah proses reflektif kolektif di mana masyarakat menilai kembali tatanan sosial dan mengarahkan ulang prioritasnya berdasarkan nilai-nilai etis bersama. Proses ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial bersifat evaluatif, historis, dan

[25] Sulasman, Widiati Itsana dan Setia Gumlar merangkum kritik Muthahhari atas materialisme historis; rangkuman itu menggarisbawahi kekurangan reduksionisme struktural dan atomisme makna. Lihat Sulasman; Widiati Itsana; dan Setia Gumlar, "Murtadha Muthahhari's: Critic and View to the Historical Materialism," dalam *Journal of Applied Sciences Research*, vol. 9, no. 8, Tahun 2013, hal. 4495–4506.

terbuka terhadap pembaruan moral yang hanya dapat dijelaskan melalui pendekatan seperti yang ditawarkan oleh Muthahhari.

Kritik melalui empat lapisan eksistensi sosial ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga aplikatif dan konstruktif. Struktur sosial dipahami sebagai arena perubahan yang tidak netral secara moral, melainkan sebagai medan praksis di mana nilai-nilai transendental seperti keadilan dan kemanusiaan direalisasikan. Konsep ini memandang eksistensi sosial sebagai ruang perjuangan etik dan spiritual, bukan sekadar tempat terjadinya pertukaran makna atau dominasi struktur. Oleh karena itu, perubahan sosial tidak dapat direduksi menjadi konsekuensi logis dari disfungsi sistem atau motif personal, melainkan harus dimaknai sebagai upaya kolektif yang berakar pada kesadaran normatif dan kehendak moral.

Dengan menempatkan refleksi kolektif sebagai inti dari dinamika sosial, pendekatan ini membentuk horizon baru dalam sosiologi kritis yang bersifat normatif dan transformatif. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara pendekatan Muthahhari dengan paradigma Durkheim dan Weber. Yang pertama mengandalkan konsensus sosial yang bersifat statis dan ahistoris, sementara yang kedua menekankan makna subjektif tanpa landasan nilai bersama. Pendekatan Muthahhari sebaliknya menekankan pentingnya prinsip tauhid sebagai integrasi nilai etis universal yang membimbing seluruh dinamika sosial.

Dengan demikian, keduanya tidak mampu menjelaskan kompleksitas relasi antara struktur dan agensi, serta tidak menyediakan perangkat normatif yang kuat untuk menilai arah perkembangan sosial. Pendekatan yang dibutuhkan bukanlah integrasi artifisial, tetapi sebuah divergensi filosofis yang mampu melampaui keterbatasan asumsi ontologis dan epistemologis dari paradigma lama. Tafsir filosofis Qur'ani Muthahhari menjadi tawaran substantif untuk membangun paradigma alternatif dalam sosiologi yang lebih etis, reflektif, dan transendental.

Kekuatan pendekatan Muthahhari berada pada usaha meradikalkan dasar-dasar ontologis dan epistemologis yang selama ini menjadi kekosongan dalam teori sosial modern. Dengan menjadikan nilai transenden sebagai pemandu dalam proses dinamika sosial, pendekatan ini tidak berhenti pada level analisis, tetapi juga memberikan orientasi praksis yang menjadikan transformasi sosial sebagai proyek moral dan spiritual.[26] Dalam hal ini, konsep

[26] Senada dengan Far dan Amin yang menegaskan basis rasional-ontologis pemikiran Muthahhari yang memberi orientasi praksis etis, sejalan dengan klaim tentang "proyek moral dan spiritual" dalam transformasi sosial. Taghavi Far, Seyed Amin; Hamed Ameri Golestani; Shiva Jalalpour; dan Hamed Mohagheghnia, "Foundation and Philosophical-Epistemological Characteristics of Rationality in the Thoughts of Shahid Muthahhari," dalam *Journal of Positive School Psychology*, vol. 6, no. 6, Tahun 2022, hal. 6014–6024.

tauhid sebagai prinsip integrasi nilai etis universal mengambil peran sentral dalam membangun fondasi eksistensi sosial yang koheren. Tauhid bukan hanya sebuah doktrin metafisik, melainkan struktur makna yang mengikat realitas sosial pada prinsip keadilan, kesatuan, dan tanggung jawab etis terhadap sesama.

Keberadaan empat lapisan eksistensi sosial memungkinkan analisis yang lebih mendalam terhadap dinamika kekuasaan dan ketimpangan sosial yang tidak hanya dibentuk oleh institusi, tetapi juga oleh krisis nilai dan disorientasi moral. Misalnya, dalam konteks masyarakat digital, pengaruh algoritma dan platform media sosial terhadap perilaku pengguna tidak dapat dijelaskan hanya sebagai determinasi struktural atau ekspresi subjektif. Relasi antara pengguna dan teknologi merupakan arena di mana nilai dipertarungkan, diinternalisasi, dan direfleksikan kembali.[27] Maka, kerangka Muthahhari memungkinkan pembacaan yang tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga etis terhadap bagaimana masyarakat membentuk ulang dirinya di tengah tekanan teknologi dan pasar.

Selain itu, refleksi kolektif sebagai lapisan terdalam dari eksistensi sosial juga berfungsi sebagai mekanisme sosial untuk membangun daya kritis terhadap hegemoni dan ideologi dominan. Ketika masyarakat mampu melakukan evaluasi atas nilai-nilai dominan dan mengidentifikasi distorsi moral dalam tatanan sosial, maka proses transformasi dapat diarahkan pada pemulihan etika publik dan solidaritas komunal. Proses ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial bukan sekadar medan reproduksi kekuasaan, tetapi juga arena emansipasi yang dimungkinkan oleh refleksi etis dan komitmen kolektif terhadap nilai-nilai kebaikan. Dalam hal ini, pendekatan Muthahhari bersifat emansipatoris dan progresif karena membuka kemungkinan untuk membentuk masa depan sosial yang lebih berkeadilan dan bermakna.

Empat lapisan ini juga menyediakan kerangka teoritis yang berguna dalam membaca dinamika lintas budaya dan global. Dalam dunia yang semakin terhubung namun tetap terpecah oleh identitas partikular dan konflik nilai, pendekatan ini menekankan pentingnya horizon nilai bersama yang bersifat inklusif dan transendental. Kesadaran individu yang menjadi dasar eksistensi sosial pertama-tama dibentuk oleh struktur nilai yang dapat dikomunikasikan dan dimediasi melalui relasi sosial yang saling menghormati. Internalitas nilai dalam struktur sosial global tidak harus bersifat hegemonik, tetapi dapat dimaknai sebagai kesepakatan etis yang lahir dari komitmen

[27] Sebagaimana Ali dan Rahman memberikan landasan normatif terkini bahwa relasi manusia-teknologi adalah arena pertarungan dan internalisasi nilai; relevan saat kerangka Muthahhari diaplikasikan ke konteks digital. Ali, Fazlur Rahman, "Islamic Ethics and AI: An Evaluation of Existing Approaches to AI using Trusteeship Ethics," dalam *Philosophy & Technology*, vol. 38, no. 120, Tahun 2025, hal. 1–22.

terhadap prinsip-prinsip universal seperti keadilan, persaudaraan, dan kemanusiaan.

Dalam konteks sosiologi Islam, kerangka empat lapisan ini menandai titik temu antara wahyu dan sejarah, antara norma transenden dan realitas sosial yang terus berubah. Tafsir Qur'ani yang mendasari pemikiran Muthahhari tidak dimaknai secara literal atau dogmatis, tetapi sebagai proses hermeneutik yang membuka ruang bagi artikulasi nilai-nilai ilahiah dalam kondisi historis yang konkret. Oleh karena itu, pendekatan ini bersifat dinamis dan apropriatif, karena mampu menyesuaikan prinsip normatif wahyu dengan kebutuhan zaman tanpa kehilangan integritas etiknya.[28] Proyek sosial dalam perspektif ini bukan hanya rekayasa teknokratis, tetapi perjalanan moral dan spiritual yang menuntut partisipasi sadar dari seluruh anggota masyarakat.

Dengan semua elemen tersebut, jelas bahwa pendekatan Muthahhari menyediakan kerangka alternatif yang relevan untuk menjawab tantangan sosial modern, baik dalam skala lokal maupun global. Muthahhari bukan hanya mengisi kekosongan normatif dalam sosiologi klasik, tetapi juga membangun landasan baru bagi ilmu sosial yang tidak terperangkap dalam dikotomi strukturalisme dan agensialisme.[29] Dalam pandangan ini, struktur dan agensi bukan lawan, melainkan dua sisi dari proses etis yang saling melengkapi. Ketika individu merefleksikan nilai dan menginternalisasinya dalam tindakan, dan ketika masyarakat membentuk institusi berdasarkan nilai-nilai tersebut serta mengevaluasinya secara kolektif, maka eksistensi sosial tidak hanya menjadi ruang hidup, tetapi juga ladang aktualisasi spiritual yang bermakna.

Tabel IV. 3. Reinterpretasi Muthahhari atas Paradigma Sosiologi Klasik

Dimensi Analisis	Paradigma Durkheim	Paradigma Weber	Reinterpretasi Muthahhari
Ontologi Sosial	Fakta sosial sebagai realitas objektif, koersif, dan eksternal	Tindakan sosial sebagai realitas subjektif, dihasilkan oleh	Eksistensi sosial sebagai realitas dialektis, terbentuk oleh kesadaran

[28] Sebagaimana Noorayee dan Ghorbani yang mengafirmasi metode tafsir Muthahhari (semantik-tematik, *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*, dan perhatian pada *ijtihad*) yang mendasari pendekatan normatif-transformatif. Mohsen Noorayee dan Fatemeh Ghorbani, "A Study on Allamah Muthahhari's Interpretative Methodology," dalam *Biannual Journal of Research in the Interpretation of Qur'an*, vol. 4, no. 7, Tahun 2017, hal. 165–196.

[29] Sependapat dengan Khalily dan Tabatabai yang menyatakan tesis tentang keseimbangan kebebasan dan tanggung jawab sebagai struktur normatif eksistensi sosial. Ali Khalily dan Mohammad Reza Ahmadi Tabatabai, "The Relation Between Justice and Liberty in Shahid Muthahhari's Viewpoint," dalam *Contemporary Political Studies (Jostarha-ye Siyasi-ye Mo'aser)*, vol. 7, no. 2, Tahun 2016, hal. 117–135.

	terhadap individu.	interpretasi individu.	moral, nilai universal, dan tanggung jawab kolektif yang bersumber dari transendensi Ilahiah.
Epistemologi Sosial	Pendekatan empiris-positivistik, analisis struktural dengan generalisasi objektif.	Pendekatan interpretatif (verstehen), analisis subjektif terhadap makna dan motivasi individu.	Pemahaman filosofis dengan integrasi nilai transendental-etis, memadukan objektivitas struktural dan subjektivitas makna dalam pemahaman holistik.
Aksiologi Sosial	Stabilitas dan solidaritas sosial sebagai nilai utama; kohesi sosial dihasilkan oleh norma kolektif yang dipaksakan secara eksternal.	Penekanan pada agensi individu, kebebasan bertindak, dan makna subjektif dalam interaksi sosial.	Integrasi antara nilai-nilai universal seperti keadilan, solidaritas, dan tanggung jawab etis sebagai orientasi tindakan sosial berbasis spiritualitas dan moral.
Metode Analisis Sosial	Metode statistik, analisis struktural makro, dengan fokus pada institusi dan norma sosial.	Metode kualitatif, ideal tipe, serta analisis interaksionis yang detail dan mendalam.	Analisis berlandaskan konsep empat lapisan proses: kesadaran individu, relasi intersubjektif, internalisasi nilai, dan refleksi kolektif.
Konsekuensi Sosial	Menghasilkan teori sosial deterministik, sulit menjelaskan dinamika	Menghasilkan teori yang menekankan subjektivitas individu, namun sulit melakukan	Menawarkan model evaluatif dan reflektif terhadap dinamika sosial yang memungkinkan

	perubahan sosial dan transformasi internal.	generalisasi dan memahami struktur kekuasaan yang lebih luas.	transformasi moral dan spiritual secara kolektif dalam sejarah sosial.
Kritik Filosofis	Reduksionisme sosial, mengabaikan peran kesadaran etis individu dalam menciptakan perubahan sosial.	Atomisme sosial, kurang memperhatikan fondasi nilai etis universal yang mendasari makna dan tindakan sosial.	Mengatasi reduksionisme dan atomisme melalui prinsip tauhid, yang mengintegrasikan nilai transenden dalam tindakan sosial, serta menghubungkan struktur dan agensi secara dialektis.
Aplikasi pada Realitas Sosial Kontemporer	Terbatas dalam menjelaskan kesadaran reflektif kolektif, khususnya dalam konteks krisis global seperti pandemi.	Terbatas dalam menjelaskan pembentukan dan transformasi nilai-nilai kolektif serta dinamika kekuasaan.	Menyediakan kerangka analisis yang mampu membaca kompleksitas sosial pascapandemi, globalisasi, dan dinamika teknologi melalui refleksi kolektif dan kesadaran etis-transendental.

B. Divergensi Epistemologis: Sumber dan Metode Pengetahuan Sosial

1. Epistemologi Positivistik Durkheim

Pembahasan mengenai validitas pengetahuan tentang tindakan sosial dalam kelompok sosial menjadi penting ketika mempertimbangkan makna dan nilai yang melekat di dalamnya. Paradigma Durkheim menempatkan eksistensi sosial sebagai entitas objektif yang hadir lebih dahulu daripada individu, sehingga pendekatan pengetahuan diarahkan pada upaya menaklukkan gejala sosial layaknya objek ilmiah. Perspektif ini cenderung menekankan jarak antara subjek peneliti dengan realitas sosial, dengan asumsi bahwa fakta sosial memiliki kekuatan memaksa yang dapat diukur dan dikategorikan secara empiris. Implikasi epistemologisnya adalah pengetahuan sosial dianggap sahih sejauh berhasil mengidentifikasi pola keteraturan eksternal tanpa harus menelusuri makna di balik tindakan manusia. Dengan

demikian, paradigma Durkheimian menghadirkan pendekatan yang kuat secara metodologis, namun berpotensi mengabaikan dimensi reflektif dan nilai-nilai normatif yang turut memberi makna pada tindakan sosial.

Jika *eksistensi sosial* dalam paradigma Durkheim berpijak pada asumsi keterpaksaan struktur atas individu, maka pendekatan epistemologisnya menampilkan prinsip serupa: pengetahuan tentang *kelompok sosial sebagai eksistensi sosial* hanya sah jika didasarkan pada fakta sosial yang dapat diamati dan diukur secara objektif[30]. Dalam sistem berpikir ini, *memahami kelompok sosial* tidak diakses melalui tafsir, nilai, atau intensi moral, melainkan melalui metode yang menyerupai ilmu alam—positivisme. Prinsip dasar dari epistemologi ini adalah pemisahan antara subjek dan objek, serta netralitas nilai dalam produksi pengetahuan.

Durkheim mengasumsikan bahwa realitas sosial eksis di luar kesadaran personal dan dapat dijadikan objek penyelidikan ilmiah sejauh fakta sosial diperlakukan seperti "benda". Oleh karena itu, keberadaan *kelompok sosial*—dalam arti struktur dan institusi—dipahami sebagai entitas yang memiliki pola, hukum, dan kausalitas tersendiri. *Eksistensi sosial* dalam pengertian ini diposisikan sebagai objek epistemik yang otonom, yang tunduk pada pengukuran empiris dan prosedur sistematik.

Penerapan pendekatan ini mendorong upaya standarisasi dalam penelitian sosial. Eksistensi sosial direduksi menjadi kumpulan data statistik, kategori hukum, dan fenomena yang dapat diklasifikasikan dalam variabel-variabel. Dengan begitu, kompleksitas sosial disederhanakan agar sesuai dengan skema pengamatan dan generalisasi.[31] Proses reduksi ini menciptakan jarak epistemik antara pengamat dan objeknya, sehingga relasi sosial tidak lagi dilihat sebagai dinamika makna, tetapi sebagai gejala kuantitatif yang dapat diprediksi. Konsekuensi dari pendekatan ini adalah pengabaian terhadap elemen-elemen nilai, motivasi subjektif, dan refleksi moral dalam proses sosial. Epistemologi positivistik menuntut pengetahuan yang bebas nilai, dan dalam prosesnya mengecualikan pengalaman manusia yang bersifat normatif dan transendental.[32] Eksistensi sosial, dalam kerangka ini, hanya bernilai sejauh dapat dimasukkan ke dalam sistem klasifikasi ilmiah.

---

[30] Lihat kembali Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ..., hal. 50–54.

[31] Senada dengan Howse yang mengkritik dominasi positivistik dalam penelitian sosial sebagai bentuk reduksi yang menyebabkan jarak epistemik antara peneliti dan objek, serta menghilangkan dimensi nilai dan motivasi subjektif dalam data—menyederhanakan eksistensi sosial menjadi variabel yang bisa diklasifikasi saja. Lihat Curtis Howse, "Against the Quantitative-Qualitative Incompatibility Thesis: A Plea for Morally and Politically Informed Pragmatism," dalam *Qualitative Research Journal*, vol. 18, no. 1, Tahun 2018, hal. 2–21,

[32] Paradigma kuantitatif sering menseleksi fenomena sosial berdasarkan kriteria pengukuran yang dapat dioperasionalkan—mengabaikan pengalaman subjektif, refleksi moral, dan nilai transendental manusia dalam struktur epistemologinya Lihat pendapatnya

Kritik utama terhadap epistemologi ini muncul dari ketegangan antara prosedur ilmiah dan realitas manusia yang sarat makna. Ketika eksistensi sosial hanya dipahami dalam istilah kausalitas dan regularitas, maka dimensi tindakan, intensi, dan nilai ditanggalkan dari konstruksi pengetahuan. Padahal, struktur sosial tidak hanya ada, tetapi juga dimaknai dan diperdebatkan. Oleh karena itu, pendekatan positivistik, meskipun mampu menghasilkan prediksi dan keteraturan, gagal menangkap kompleksitas eksistensi sosial sebagai kenyataan yang sarat makna dan nilai.

Dengan mereduksi eksistensi sosial menjadi objek netral, pendekatan ini juga membuka peluang bagi instrumentalisasi ilmu sosial. Pengetahuan tidak lagi diarahkan untuk pemahaman normatif atau transformasi etis, tetapi untuk kontrol, rekayasa sosial, dan legitimasi kebijakan yang mengandalkan data kuantitatif semata.[33] Dalam hal ini, eksistensi sosial menjadi arena teknik, bukan arena moral. Kemungkinan lain, Fungsi ilmu sosial bergeser dari kritik menuju administratif.

Upaya untuk mempertahankan *status quo* sosial menjadi lebih tersembunyi namun efektif. Melalui klaim netralitas ilmiah, banyak ketimpangan sosial justru dipelihara dalam kerangka statistik dan kebijakan yang mengabaikan akar etis dan struktural persoalan sosial. Ketika pengetahuan dikendalikan oleh paradigma kuantitatif, maka legitimasi atas ketimpangan menjadi bagian dari sistem pengetahuan itu sendiri.[34] Dengan kata lain, epistemologi positivistik memberi kontribusi epistemik terhadap reproduksi struktur eksistensial kelompok sosial yang tidak adil. Dalam kerangka divergensi, pendekatan ini sangat bertentangan dengan perspektif Qur'ani yang meletakkan wahyu, nilai, dan tujuan moral sebagai

---

dalam Stephen J. Tripp et al., "Revisiting the Quantitative-Qualitative Debate: Implications for Mixed-Methods in Health Research," dalam *BMC Medical Research Methodology*, vol. 15, no. 1, Tahun 2015, hal. 50–61

[33] Senada dengan yang telah lama diungkap Porter tentang cara-cara kuantifikasi digunakan untuk memberi tampilan objektivitas dalam kebijakan publik, sehingga ilmu sosial diinstrumentalisasi untuk kontrol birokratis—menggeser fungsi sosial ilmu dari kritis ke administratif. Lihat Theodore M. Porter, "Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 101, no. 6, Tahun 1996, hal. 1393–1411.

Demikian pula yang diungkap oleh Marques tentang cara-cara rasionalisasi dan teknologisasi mendorong ilmu sosial menjadi instrumen legitimasi—menjadikan penelitian sosial arena teknik, bukan moral Marcelo Marques et al., "Scientizing the World: On Mechanisms and Outcomes of the Institutionalization of Science," dalam Science and Public Policy, Tahun 2025, hal. 1–12

[34] Pelayanan *statusquo* oleh penelitian sosiologi ini dicela oleh Mills. Mils mencela model sosiologi ini dengan istilah "*abstracted empiricism*", sebuah kecenderungan teknokratis serta depolitisasi dalam ilmu sosial. Lihat Mills dalam Robert G. Dunn, *Toward a Pragmatist Sociology: John Dewey and the Legacy of C. Wright Mills*, Philadelphia: Temple University Press, 2018, hal. 28–30.

dasar pengetahuan sosial. Epistemologi yang bertumpu pada positivisme tidak memberikan tempat bagi kebenaran normatif yang bersumber dari prinsip ilahiyah. Maka, tidak mengherankan jika dalam horizon Muthahhari, eksistensi sosial tidak cukup dijelaskan dengan statistik dan hukum kausal. Sebaliknya, pemahaman tentang kelompok sosial sebagai eksistensi sosial harus mencakup dimensi transendental, etis, dan teleologis.

Epistemologi positivistik Durkheim merepresentasikan upaya membangun objektivitas dalam ilmu sosial melalui metode ilmiah yang ketat. Namun dalam prosesnya, pendekatan ini justru mengasingkan manusia dari realitas sosial yang ia maknai. Eksistensi sosial tidak lagi dipahami sebagai interaksi bermakna yang diarahkan oleh nilai, melainkan sebagai mekanisme statistik yang terlepas dari dimensi moralitas dan keimanan.

2. Epistemologi *Verstehen* Weber

Pembahasan mengenai bagaimana pengetahuan sosial dapat dibangun ketika eksistensi sosial tidak tunduk pada hukum-hukum kausal sebagaimana objek alam membuka arah baru dalam metodologi sosiologi. Pergeseran ini menandai transisi dari pendekatan positivistik menuju pendekatan interpretatif yang lebih menekankan dimensi makna. Dalam kerangka Weberian, eksistensi sosial tidak dapat dipahami sebagai fakta objektif yang berdiri terpisah dari individu, melainkan sebagai hasil konstruksi tindakan bermakna yang dijalankan oleh pelaku sosial. Realitas sosial lahir dari proses interpretasi, intensi, serta orientasi nilai yang menyertai setiap tindakan, sehingga pengetahuan sosial pun harus ditopang oleh pemahaman mendalam terhadap makna yang dikomunikasikan di dalamnya. Dengan demikian, epistemologi sosial berlandaskan interpretasi terhadap intensi pelaku menjadi syarat penting untuk menjelaskan dinamika eksistensi sosial secara utuh dan kontekstual.

Pendekatan ini dikenal sebagai *verstehen*, yaitu pemahaman interpretatif terhadap tindakan sosial yang bermakna. Eksistensi sosial diposisikan sebagai fenomena yang terbentuk dalam jaringan relasi simbolik, bukan dalam mekanisme kausalitas. Dengan demikian, pemahaman sosial harus menggali horizon subjektif pelaku, menelusuri bagaimana makna dikonstruksi, dikomunikasikan, dan dilembagakan.

Dalam sistem ini, eksistensi sosial bukan sesuatu yang ditemukan, tetapi diciptakan melalui interpretasi. Eksistensi sosial hadir sebagai hasil dari konstruksi makna yang terus diperbarui, dikritisi, dan dinegosiasikan dalam ruang intersubjektif. Tidak ada satu makna yang bersifat mutlak, karena makna selalu berada dalam pergerakan, tergantung pada konteks historis, budaya, dan nilai yang diinternalisasi oleh pelaku.

Berbeda dari positivisme yang menekankan observasi objektif, pendekatan *verstehen* mengharuskan partisipasi epistemik dalam memahami

motif tindakan[35]. Realitas sosial tidak cukup direkam, tetapi harus ditafsirkan. Pengetahuan sosial dalam konteks ini telah dianggap menjadi sebuah upaya pemahaman yang mendalam terhadap latar belakang nilai, tujuan, dan orientasi yang mendasari tindakan. Oleh karena itu, eksistensi sosial dipahami sebagai relasi bermakna, bukan sebagai sistem yang bebas nilai.

Implikasi dari pendekatan ini cukup luas. Penelitian sosial dianggap menjadi lebih reflektif dan etnografis. Validitas pengetahuan bergantung pada kedalaman pemahaman, bukan pada keseragaman atau keterulangan temuan. Eksistensi sosial dilihat sebagai lapisan-lapisan makna yang saling bersinggungan, membentuk dunia sosial yang kaya akan simbol, ritus, dan ekspresi nilai. Setiap tindakan menjadi teks yang terbuka untuk interpretasi.

Epistemologi *verstehen* juga telah dianggap memberikan ruang bagi agensi moral. Pelaku tidak lagi diposisikan sebagai produk struktur, tetapi sebagai subjek yang aktif menafsirkan dan menentukan makna dari tindakannya. Di sini, eksistensi sosial bukan hasil tekanan eksternal, melainkan konsekuensi dari refleksi nilai. Kesadaran pelaku menjadi titik berangkat bagi lahirnya realitas sosial yang bermakna.

Namun, pendekatan ini tentu saja tidak luput dari kritik. Ketika makna ditempatkan sepenuhnya dalam wilayah subjektivitas, maka analisis sosial berisiko kehilangan pijakan normatif. Dalam kondisi kelompok sosial yang plural dan kompleks, relativisme makna dapat melemahkan kapasitas ilmu sosial untuk melakukan kritik terhadap struktur yang menindas. Di sisi lain, pengabaian terhadap struktur dapat menciptakan ilusi kebebasan dalam kondisi yang sebenarnya terbatasi oleh kekuasaan dan ketimpangan.

Hal ini telah lama disadari oleh dalam *The Forms of Capital.*[36] Berikut alasan pendekatan *verstehen* (interpretatif) dianggap dapat melemahkan kritik terhadap struktur.

a. Pendekatan verstehen menitikberatkan makna subjektif dan intensi individu. Bagi Bourdieu, hal ini berisiko mengabaikan struktur objektif seperti distribusi modal ekonomi, modal budaya, modal sosial, dan modal simbolik, yang sesungguhnya membentuk peluang hidup seseorang.
b. Dengan terlalu fokus pada pemahaman makna individu, peneliti bisa gagal melihat mekanisme dominasi sistemik yang bekerja di balik relasi sosial. Misalnya bagaimana kelas atas mempertahankan privilese melalui pendidikan, bahasa, atau status sosial.

---

[35] Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, ... hal. 88–91.

[36] Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. (ed.) J. Richardson, New York: Greenwood Press, 1986, hal. 241–258.

c. Akibatnya, kritik sosiologis kehilangan ketajaman untuk menelusuri sumber ketidakadilan struktural karena hanya berhenti pada deskripsi tindakan dan makna simbolik di level mikro.
d. Bourdieu menyebut ini sebagai "*illusio*", yakni sikap seolah-olah dunia sosial hanya medan pilihan bebas dan interaksi bermakna, padahal sudah ada struktur relasi kekuasaan yang membatasi pilihan dan membentuk habitus secara tidak disadari.
e. Dengan demikian, menurut Bourdieu, verstehen saja tidak cukup — sosiologi perlu analisis struktur objektif agar bisa membongkar sumber ketimpangan dan dominasi, bukan sekadar memahaminya dari sudut pandang pelaku.

Kesimpulan Bourdieu bahwa *verstehen* saja tidak cukup — sosiologi perlu analisis struktur objektif agar bisa membongkar sumber ketimpangan dan dominasi, bukan sekadar memahaminya dari sudut pandang pelaku.

Fraser juga menjelaskan alasan *verstehen* (atau pendekatan interpretatif/relativis) melemahkan kritik terhadap struktur penindasan sebagai berikut:[37]

a. bahwa teori interpretatif atau berbasis pengakuan makna simbolik, identitas, nilai subjektif (atau dalam istilah Fraser disebut *recognition)* cenderung terlalu pluralis dan tidak memiliki standar normatif universal yang jelas.
b. Akibatnya, teori ini rentan melupakan dimensi distribusi dan relasi kekuasaan (dalam istilah Fraser disebut *redistribution*) yang sesungguhnya menopang ketidakadilan ekonomi dan politik di dalam kehidupan sosial.
c. Fokus pada makna subjektif (semacam istilah Weber, *verstehen*) memang penting, tetapi tanpa kerangka normatif dan struktural, maka sosiologi kehilangan daya kritik terhadap sistem penindasan seperti ketimpangan ekonomi, diskriminasi struktural, atau hierarki sosial.
d. Dengan kata lain, relativisme nilai membuat kritik sosiologis menjadi lunak — hanya sekadar menggambarkan narasi kelompok tertentu, tanpa mampu menantang ketidakadilan yang sudah melembaga.

Fraser menyebut poin-poin tersebut sebagai dilema keadilan, di mana semangat *recognition* (pemahaman nilai dan makna individu/komunitas) perlu diseimbangkan dengan *redistribution* agar tidak menutupi ketimpangan struktural.

---

[37] Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age," dalam *New Left Review*, no. 212, Tahun 1995, hal. 68–93.

Senada dengan Bourdieu dan Fraser, Giddens juga menganggap metodologi *verstehen* bisa membuat sosiologi kehilangan daya kritis untuk membongkar penindasan institusional dengan alasan sebagai berikut:[38]

a. Giddens menjelaskan bahwa *verstehen* terlalu berfokus pada interpretasi makna subjektif pelaku sosial, sehingga rentan gagal memetakan struktur hubungan kekuasaan yang bersifat laten dan terinstitusionalisasi dalam masyarakat.
b. Jika sosiologi hanya terjebak memaknai tindakan individu tanpa menelaah mekanisme struktural yang membatasi atau mengarahkan tindakan tersebut, maka ia tidak bisa mengungkap sumber-sumber dominasi institusional (misalnya birokrasi, hukum, ekonomi politik).
c. Giddens menekankan pentingnya *duality of structure*, yakni bahwa struktur bukan hanya hasil tindakan, tetapi juga medium yang mereproduksi ketimpangan. Pendekatan verstehen tanpa kerangka struktural membuat sosiologi menjadi deskriptif belaka, tidak kritis.
d. Sebagai Konsekuensi, dominasi atau ketidakadilan institusional bisa tersembunyi di balik rutinitas sehari-hari, tanpa tersentuh kritik sosiologis.

Kendati demikian, pendekatan ini malah tetap dianggap membuka kemungkinan untuk memahami eksistensi sosial secara lebih manusiawi. Dengan menekankan pada makna dan intensi, pengetahuan sosial menjadi lebih inklusif terhadap pengalaman dan nilai-nilai komunitas. Kebenaran dianggap tidak hanya bersifat universal dan kuantitatif, tetapi juga partikular dan kontekstual.

Dalam kerangka divergensi dengan pemikiran Muthahhari, pendekatan *verstehen* tetap menyisakan kekurangan mendasar. Eksistensi sosial, jika hanya dijelaskan melalui intensi subjektif, akan kehilangan dimensi transendental yang menjadi dasar moral dan arah hidup kolektif. Dalam horizon Qur'ani, makna tidak sepenuhnya bersumber dari pelaku, tetapi dari wahyu yang membimbing dan menetapkan nilai. Oleh karena itu, pemahaman sosial yang bersifat subjektif perlu disempurnakan dengan landasan normatif yang melampaui relativisme.

Dengan demikian, epistemologi *verstehen* Weber dianggap telah membuka jalan bagi pendekatan interpretatif dalam ilmu sosial yang menekankan makna, intensi, dan subjektivitas. Namun, pendekatan ini juga mengandung keterbatasan dalam menjawab tantangan normatif dan transendental. Interpretatif sosial individu, meskipun dianggap kaya akan

[38] Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Berkeley: University of California Press, 1979, hal. 55–60.

makna, tetap memerlukan panduan nilai yang memberi arah dan keutuhan dalam realitas sosial yang plural dan kompleks.

3. Epistemologi Sosiologi Perspekti Muthahhari

Pembahasan mengenai kemungkinan memahami eksistensi sosial secara utuh apabila sumber pengetahuan dibatasi hanya pada observasi atau makna subjektif menuntut refleksi filosofis yang lebih mendalam. Keterbatasan epistemologis semacam ini berpotensi mereduksi kompleksitas realitas sosial menjadi sekadar rangkaian fakta empiris atau konstruksi makna individual yang kehilangan fondasi nilai normatif. Perspektif Murtadha Muthahhari memberikan tawaran alternatif dengan menempatkan eksistensi sosial tidak hanya sebagai fakta atau makna, tetapi juga sebagai manifestasi kebenaran yang bersumber dari wahyu. Integrasi antara wahyu dan akal dipandang sebagai syarat penting agar eksistensi sosial memperoleh legitimasi etis dan transendensi nilai, sehingga terhindar dari jebakan dikotomi empirisme dan relativisme. Dengan demikian, pendekatan epistemologis yang menggabungkan rasionalitas dan wahyu membuka horizon interpretatif yang lebih utuh dan mendalam dalam menjelaskan dinamika realitas sosial.

Dalam perspektif integratif ini, eksistensi sosial tidak dapat dipahami hanya sebagai fakta yang netral atau sebagai hasil subjektivitas individual. Realitas sosial merupakan struktur nilai yang diarahkan kepada tujuan moral, yang hanya dapat ditangkap melalui kerja simultan akal dan petunjuk wahyu.[39] Petunjuk wahyu di sini tidak berfungsi membatalkan rasionalitas, melainkan memberikan arah dan kedalaman nilai terhadap produk rasio. Sebaliknya, akal yang berjalan tanpa bimbingan nilai transenden berpotensi jatuh dalam relativisme, bahkan nihilisme sosial. Oleh karena itu, pemahaman sosial yang dibentuk dari kerja epistemologis ini meniscayakan struktur nilai yang membentuk dan sekaligus dibentuk oleh dinamika sosial.

Struktur sosial dalam kerangka ini bukan sistem netral, tetapi merupakan arena pertarungan nilai. Di dalamnya terkandung tanggung jawab moral untuk menegakkan keadilan, menumbuhkan kebaikan, dan menolak bentuk-bentuk dominasi. Nilai-nilai ini tidak bersumber dari kesepakatan pragmatis atau kebiasaan historis semata, tetapi merupakan derivasi dari prinsip transendental yang digariskan oleh wahyu. Dalam hal ini, epistemologi sosial yang mumpuni dituntut untuk mampu mengenali nilai, menafsirkannya dalam konteks sosial, serta mengaktualisasikannya dalam kehidupan kolektif.

---

[39] Senada dengan Noorayee dan Ghorbani yang menunjukkan metodologi tafsiran Muthahhari yang menyeimbangkan ijtihad rasional dengan bimbingan wahyu—basis bagi klaim bahwa realitas sosial diarahkan oleh tujuan moral. Mohsen Noorayee; dan Fatemeh Ghorbani, "A Study on Allamah Muthahhari's Interpretative Methodology," dalam *Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran*, vol. 4, no. 7, Tahun 2017, hal. 165–196.

Maka, eksistensi sosial bukan hanya cerminan dari kondisi objektif atau subjektif, tetapi juga arena pengaktifan nilai-nilai etis dan spiritual.

Teks-teks Al-Qur'an memberikan dukungan normatif terhadap paradigma epistemologis ini. QS. Al-Baqarah:2 menunjukkan bahwa kebenaran sosial harus berorientasi pada petunjuk yang bebas dari keraguan. QS. An-Nur:35 memperlihatkan peran cahaya Ilahi sebagai penerang hakikat kenyataan, termasuk kenyataan sosial yang kompleks. Dengan demikian, interaksi antara penalaran manusia dan wahyu menjadi syarat munculnya pengetahuan sosial yang valid dan pencerahan yang transformatif. Fungsi wahyu dalam epistemologi sosial bukan hanya untuk menyediakan konten religius, tetapi sebagai kerangka moral yang membimbing arah transformasi sosial secara lebih beradab.[40]

Sebagaimana juga QS. Al-Hujurat:13 dan QS. Al-Baqarah:286 yang menegaskan bahwa keragaman sosial dan beban moral manusia adalah bagian dari kehendak ilahi yang berorientasi pada pencapaian etika kolektif. Perbedaan bukan alasan untuk dominasi, tetapi untuk membangun interaksi yang lebih bernilai. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial tidak dibiarkan berkembang tanpa arah, tetapi harus dikawal oleh prinsip-prinsip etis yang menjamin kemanusiaan. Oleh karena itu, epistemologi sosial yang menyatu dengan wahyu memiliki kapasitas untuk mengarahkan kebebasan menuju tanggung jawab dan mencegah kebebasan menjadi anarki nilai.

Konsekuensi dari pendekatan ini adalah penolakan terhadap reduksionisme dalam sosiologi Barat, baik yang berbasis pada objektivisme struktural Durkheim maupun subjektivisme interpretatif Weber. Keduanya terbukti gagal memberikan tempat yang layak bagi nilai dan kesadaran moral dalam dinamika sosial. Eksistensi sosial tidak bisa dipahami sebagai fakta atau makna semata, karena ia juga merupakan medan praksis nilai.[41] Oleh karena itu, teori sosial yang lahir dari epistemologi transendental tidak berhenti pada deskripsi dunia, tetapi bergerak ke arah transformasi moral dan pembentukan struktur sosial yang adil.

Model empat lapisan eksistensi sosial dalam kerangka Muthahhari hadir sebagai sintesis atas ketegangan antara dua paradigma klasik tersebut. Pertama, kesadaran individu diposisikan sebagai dasar ontologis dari

---

[40] Firouzmehr mempertegas bahwa wahyu memasok fondasi normatif bagi institusi dan praksis sosial, bukan sekadar konten religius. Mohammad Mahdi Firouzmehr, "The Scientific Authority of the Qur'an from the Viewpoint of Ayatollah Motahari," dalam *Quranic Science Studies*, vol. 1, no. 2, Tahun 2019, hal. 7–36.

[41] Oveis Rastegar Amiri dan Javad Soleimani menunjukkan bagaimana kerangka neo-Sadrian (yang juga dikembangkan Muthahhari) menautkan kebebasan, hukum, dan keadilan—alternatif atas reduksionisme strukturalis/interpretivis. Omid Shafiei Ghahfarokhi, "The Philosophical Politics of Happiness in Neo-Sadraian Philosophy," dalam *Islamic Political Thought*, vol. 10, no. 1, Tahun 2023, hal. 197–219.

eksistensi sosial, bukan sebagai produk pasif dari struktur seperti dalam teori Durkheim. Kesadaran ini merupakan ekspresi dari konstitusi moral manusia yang membuka kemungkinan bagi keterlibatan aktif dalam pembentukan tatanan sosial. Kedua, relasi intersubjektif menjadi medium tempat nilai-nilai direproduksi dan dinegosiasikan secara kolektif, menggantikan anggapan bahwa masyarakat adalah hasil kontrak atau makna subjektif semata. Relasi ini bersifat reflektif dan transformatif karena berakar pada kesadaran etis bersama.

Ketiga, internalisasi nilai melalui institusi sosial tidak hanya dilihat sebagai proses penyeragaman norma seperti dalam Durkheimianisme, tetapi sebagai artikulasi konkret dari nilai-nilai moral dalam institusi seperti keluarga, pendidikan, ekonomi, dan hukum. Proses ini menegaskan bahwa institusi bukan alat represi, tetapi wahana pembentukan karakter sosial. Keempat, refleksi kolektif dipahami sebagai puncak dari dinamika eksistensi sosial, yaitu kemampuan masyarakat untuk mengevaluasi, mengkritisi, dan memperbarui horizon nilai secara sadar dan historis. Tanpa lapisan reflektif ini, masyarakat akan terjebak dalam reproduksi ideologi tanpa daya kritis dan kehilangan arah dalam perubahan.

Keempat lapisan ini menunjukkan bahwa realitas sosial bersifat dialektis, terbentuk dari interaksi antara individu dan kolektivitas, antara nilai dan struktur, antara spiritualitas dan sejarah. Model ini membongkar dikotomi strukturalisme dan agensialisme serta membuka ruang bagi pendekatan sosiologi yang etis dan transformatif.[42] Dalam konteks ini, fakta sosial bukan hanya dilihat dari keteraturannya, tetapi juga ditimbang dari nilai keadilan dan kebermaknaan moralnya. Begitu pula tindakan sosial tidak cukup hanya dipahami dari motif individual, tetapi juga dari orientasi nilai dan kontribusinya terhadap pembentukan masyarakat etis.

Dengan pendekatan ini, ilmu sosial memperoleh dimensi normatif yang selama ini dikesampingkan dalam paradigma positivistik. Ilmu sosial tidak hanya berfungsi menjelaskan, tetapi juga membimbing perubahan ke arah kebaikan.[43] Maka, epistemologi yang berbasis pada integrasi wahyu dan akal memberi tempat bagi komitmen terhadap nilai-nilai universal seperti keadilan,

---

[42] Kesimpulan Oveis Rastegar Amiri dan Javad Soleimani membantu memperjelas perdebatan ontologis tentang "keaslian" individu dan masyarakat yang menjadi fondasi lapisan-lapisan praksis sosial. Lihat dalam Oveis Rastegar Amiri dan Javad Soleimani, "Philosophical Critique…, hal. 197–219.

[43] Shamsaei dan Shah menempatkan Muṭahharī bersama Golshani dalam arus pemikiran yang mengintegrasikan wahyu dan rasionalitas ilmiah; ini memperkuat klaim bahwa ilmu sosial bernilai normatif—bukan hanya deskriptif—serta berpihak pada kemaslahatan. Maryam Shamsaei dan Mohd Hazim Shah, "Philosophical Study on Two Contemporary Iranian Muslim Intellectual Responses to Modern Science and Technology," dalam *International Journal of Environmental & Science Education*, vol. 12, no. 4, Tahun 2017, hal. 879–891.

kesetaraan, dan kemanusiaan. Pengetahuan sosial yang lahir dari epistemologi ini menjadi bagian dari jihad epistemologis yang tidak hanya bertujuan untuk mengerti, tetapi juga untuk memperbaiki dan memuliakan kehidupan bersama.

Paradigma ini merupakan kritik tajam terhadap dikotomi fakta dan nilai yang mewarnai filsafat ilmu modern. Fakta yang dianggap objektif dan nilai yang dikonstruksi sebagai subjektif telah menciptakan ilmu sosial yang steril dari moralitas dan kehilangan arah perubahan.[44] Integrasi antara keduanya sebagaimana dikembangkan Muthahhari memulihkan horizon etis dalam sosiologi dan menempatkan eksistensi sosial sebagai bagian dari proyek moral manusia. Dengan menyatukan fakta dan nilai, realitas sosial menjadi medan perjuangan etis dan sejarah menjadi ruang aktualisasi kesadaran moral.

Model epistemologis ini mendorong ilmu sosial untuk tidak netral, melainkan berpihak pada nilai kebaikan universal. Komitmen terhadap keadilan dan martabat manusia menjadi kriteria validitas bagi pengetahuan sosial. Oleh karena itu, pendekatan ini menolak semua bentuk teori sosial yang justru memperkuat struktur yang menindas atau melestarikan dominasi. Dalam konteks ini, refleksi sosial menjadi bentuk tanggung jawab kolektif terhadap masa depan sosial yang lebih adil dan bermartabat.

Dengan demikian, pendekatan epistemologis terhadap eksistensi sosial sebagaimana dirumuskan oleh Muthahhari membentuk paradigma baru dalam sosiologi kritis. Integrasi antara akal dan wahyu tidak hanya menghasilkan sintesis filosofis, tetapi juga membentuk praksis sosial yang berorientasi pada pembebasan dan kemuliaan manusia. Empat lapisan proses eksistensi sosial menjadi konstruksi teoretis yang menawarkan kedalaman ontologis, kekuatan epistemologis, dan horizon aksiologis dalam membaca realitas sosial. Oleh karena itu, sosiologi tidak cukup hanya menjadi ilmu tentang masyarakat, tetapi juga harus menjadi ilmu untuk masyarakat—ilmu yang membebaskan, mencerahkan, dan memanusiakan.

Tabel IV. 4 Divergensi Epistemologis: Sumber dan Metode Pengetahuan Sosial

Dimensi Epistemologis	Durkheim (Epistemologi Positivistik)	Weber (Epistemologi Verstehen)	Muthahhari (Epistemologi Sosial Transendental)

[44] Jamalzadeh dan HajiHeidari menunjukkan secara eksplisit kritik Muṭahharī terhadap positivisme dan pemisahan fakta–nilai; mendukung upaya pemulihan horizon etis dalam sosiologi. Muhammad Hussein Jamalzadeh dan Hamed HajiHeidari, "The Comparative Study of the Critical View of Martyr Motahari and Jürgen Habermas to Positivism," dalam *Islamic Philosophical Doctrines*, vol. 16, no. 29, Tahun 2022, hal. 103–130.

Sumber Pengetahuan	Fakta sosial empiris yang objektif dan eksternal, dapat diamati secara langsung melalui gejala sosial.	Subjektivitas individu dan makna yang diberikan pada tindakan sosial, serta motif di balik tindakan tersebut.	Teks-teks filosofis keagamaan, rasio filosofis, serta pengalaman spiritual dan refleksi etis dalam konteks sosial.
Metode Penelitian	Observasi empiris, eksperimen sosial, metode statistik dan komparatif dalam menganalisis institusi dan struktur sosial.	Interpretasi kualitatif melalui metode verstehen, rekonstruksi makna subjektif aktor sosial melalui tipe ideal.	refleksi rasional-etis, integrasi antara pemahaman tekstual filosofis, rasionalitas kritis, dan realitas sosial.
Kriteria Validitas	Objektivitas ilmiah, universalitas, reliabilitas, keterukuran, dan dapat diuji ulang melalui metode yang sama.	Kesesuaian interpretasi dengan pengalaman subjektif individu, koherensi internal, pemahaman mendalam atas konteks tindakan.	Koherensi epistemik antara rasionalitas filosofis dengan nilai-nilai transendental, serta relevansi dalam praksis sosial untuk mencapai kesadaran etis.
Tujuan Akhir	Membangun hukum universal tentang fenomena sosial demi stabilitas dan solidaritas sosial.	Memahami makna subjektif dan rasionalitas di balik tindakan sosial dalam konteks historis-kultural tertentu.	Mewujudkan kesadaran sosial berbasis nilai-nilai transendental untuk transformasi sosial menuju kesempurnaan individu dan masyarakat.

4. Catatan Kritis Muthahhari terhadap Dikotomi Positivistik dan *Verstehen*

Ketegangan epistemologis yang paling signifikan dalam sejarah sosiologi tercermin dalam ketegangan metodologis antara pendekatan positivistik Durkheim dan pendekatan interpretatif Weber. Ketegangan ini tidak hanya mencerminkan perbedaan dalam teknik penelitian dalam studi sosiologi, tetapi juga mengandung perbedaan asumsi filosofis yang mendasar tentang realitas sosial. Durkheim dan Weber memosisikan epistemologi sosiologi dalam kutub yang berlawanan: satu berpijak pada objektivitas fakta sosial, satu lagi berangkat dari subjektivitas makna tindakan. Dalam perbedaan paradigmatis ini, persoalan mendasar bukanlah alat metodologis, tetapi dasar ontologis dan epistemologis yang menopang kerja sosiologis. Oleh sebab itu, pembacaan kritis terhadap keduanya penting untuk merumuskan pendekatan sosiologis yang lebih utuh dan transformatif.

Tradisi Durkheimian mengusung pendekatan yang menempatkan fakta sosial sebagai entitas objektif yang berdiri di luar individu dan harus diteliti "sebagai benda." Fakta sosial dianggap memiliki kekuatan koersif dan obyektivitas yang dapat diamati melalui metode empiris yang ketat. Durkheim menggunakan statistik, hukum probabilistik, dan pola keteraturan untuk menjelaskan dinamika sosial dalam kerangka yang menyerupai ilmu alam. Dalam pendekatan ini, sosiologi diposisikan sebagai ilmu yang netral nilai dan menjunjung objektivitas absolut. Namun, model ini cenderung mengabaikan kompleksitas makna dan dinamika subjektif yang melekat dalam kehidupan sosial.

Sebaliknya, pendekatan Weberian berangkat dari kritik terhadap objektivisme struktural dengan menekankan bahwa tindakan sosial sarat dengan makna subjektif. Weber mengembangkan metode *Verstehen* sebagai cara untuk memahami tindakan melalui perspektif pelaku yang bertindak. Realitas sosial dalam kerangka ini dipahami sebagai konstruksi makna yang lahir dari interaksi simbolik antar-individu. Pendekatan ini menekankan pentingnya interpretasi kontekstual dan penelusuran motif tindakan sebagai dasar dari analisis sosial. Namun, fokus berlebihan pada subjektivitas membuat pendekatan ini rentan terhadap relativisme makna dan kesulitan dalam membangun generalisasi ilmiah.

Perbedaan metodologis antara keduanya menciptakan pembelahan epistemologis yang cukup tajam dalam tradisi sosiologi. Pertama, perbedaan antara objektivisme positivistik dan subjektivisme interpretatif melahirkan perdebatan tentang netralitas nilai dan keabsahan verifikasi ilmiah. Kedua, perbedaan antara pencarian hukum universal dan pemahaman kontekstual membentuk orientasi yang berbeda dalam merumuskan teori sosial. Ketiga, pertentangan antara pendekatan kuantitatif dan kualitatif memperlihatkan

konsekuensi praktis dalam desain dan pelaksanaan penelitian. Perbedaan ini bukan sekadar teknis, tetapi menunjukkan arah epistemologi yang secara paradigmatik berbeda. Maka, setiap pendekatan memiliki kekuatan sekaligus keterbatasan yang perlu dikritisi secara proporsional.

Berbagai kritik telah diarahkan kepada kedua pendekatan tersebut. Pendekatan Durkheimian dinilai menyederhanakan kompleksitas sosial menjadi angka-angka statistik dan hukum-hukum kausal yang menafikan nuansa makna.[45] Pendekatan ini cenderung mengabaikan agensi dan memperlakukan individu sebagai produk struktur semata. Di sisi lain, pendekatan Weberian menghadapi tantangan dalam verifikasi empiris karena makna subjektif bersifat dinamis dan rentan terhadap bias interpretatif.[46] Model ini juga dianggap terlalu menekankan kebebasan individu tanpa cukup memperhatikan kekuatan struktur sosial yang membentuk konteks tindakan. Oleh sebab itu, diperlukan pendekatan baru yang mampu melampaui dikotomi ini secara lebih mendalam dan filosofis.

Perbedaan metodologis antara Durkheim dan Weber juga mencerminkan pembelahan besar antara makrososiologi dan mikrososiologi. Durkheim mewakili pendekatan makrososiologi yang berfokus pada struktur sosial, institusi, dan norma kolektif sebagai entitas pengatur kehidupan sosial. Sebaliknya, Weber berada pada sisi mikrososiologi yang menerangkan makna subjektif dan tindakan individual dalam konteks interaksi sehari-hari. Masing-masing pendekatan menghasilkan arah teoritik dan strategis yang berbeda dalam menjelaskan masyarakat. Dalam kenyataannya, kehidupan sosial tidak bisa direduksi pada level struktur atau tindakan saja. Oleh karena itu, pendekatan yang mampu menjembatani keduanya menjadi kebutuhan dalam studi sosiologis kontemporer.

Usaha untuk mengintegrasikan dua kutub metodologis ini telah dilakukan, salah satunya oleh Anthony Giddens dengan teori strukturasi. Teori ini berupaya mengatasi dikotomi struktur dan agensi dengan menyatakan bahwa struktur tidak hanya membentuk tindakan, tetapi juga dibentuk oleh tindakan. Model ini menunjukkan bahwa hubungan antara struktur dan agen bersifat dialektis dan simultan.[47] Namun, meskipun menawarkan jalan tengah,

---

[45] Semisal kritik yang diungkapkan oleh Wrong. Lihat Dennis H. Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology," dalam *American Sociological Review*, vol. 26, no. 2, Tahun 1961, hal. 183–193.

[46] Semisal kritik yang diungkapkan oleh Blum tentang problem netralitas nilai dan tantangan replikasi/verifikasi dalam pendekatan *verstehen*, sehingga menjustifikasi kebutuhan kerangka normatif yang lebih eksplisit. Fred H. Blum, "Max Weber's Postulate of 'Freedom' from Value Judgments," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 50, no. 1, Tahun 1944, hal. 46–52.

[47] Sebagaimana yang pernah Sewell upayakan dalam memperjelas konsep struktur sebagai skema dan sumber daya yang dapat ditransformasikan; menguatkan argumen bahwa sintesis metodologis perlu bertumpu pada teori perubahan. William H. Sewell Jr., "A Theory

pendekatan ini tetap belum menyentuh akar terdalam dari eksistensi sosial sebagai arena nilai dan orientasi moral. Oleh karena itu, sintesis metodologis saja tidak cukup jika tidak dilandasi oleh pemahaman filosofis yang mengakui dimensi transendental dalam struktur sosial.

Pandangan yang berkembang dalam disertasi ini memandang bahwa ketegangan antara Durkheim dan Weber tidak dapat diselesaikan hanya melalui pendekatan sintesis teknis dan metodologis. Keduanya sama-sama gagal memahami realitas sosial secara utuh karena tidak mengakui adanya fondasi nilai transendental sebagai basis orientasi tindakan sosial. Positivisme mengabaikan dimensi makna, sementara interpretivisme mengabaikan orientasi moral yang melampaui subjektivitas individual. Maka, pembacaan ulang terhadap eksistensi sosial memerlukan kerangka epistemologis baru yang tidak hanya berpijak pada struktur atau agensi, tetapi juga pada horizon nilai yang bersifat universal dan transhistoris. Dengan demikian, pendekatan baru ini membuka kemungkinan untuk membangun sosiologi yang lebih integral, etis, dan relevan dengan realitas manusia yang kompleks.

Selain itu, terdapat sifat *arbitrariness* dalam kedua metodologi ini, di mana hasil penelitian sangat bergantung pada pilihan metode dan sudut pandang peneliti.[48] Misalnya, terdapat studi tentang perilaku keagamaan di kelompok sosial urban yang menghasilkan kesimpulan serupa bahwa modernisasi menyebabkan sekularisasi. Penelitian pertama menggunakan pendekatan positivistik dengan survei statistik tentang kehadiran di tempat ibadah, sedangkan penelitian kedua menggunakan metode *verstehen* melalui wawancara-cara kualitatif tentang perubahan makna religiositas. Contoh lain misalnya, penelitian tentang kemiskinan struktural dapat dilakukan dengan pendekatan statistik (positivistik) yang menunjukkan korelasi antara pendidikan dan pendapatan, dan juga dengan pendekatan *verstehen* yang menggali pengalaman hidup individu dalam kemiskinan. Kedua pendekatan ini bisa sampai pada kesimpulan serupa: bahwa akses pendidikan menentukan peluang ekonomi. Kedua pendekatan, meskipun metodologinya berbeda, bisa saja mencapai kesimpulan akhir yang serupa.

Namun, pada contoh kasus lain, dua penelitian yang sama-sama menggunakan positivisme tentang pengaruh pendidikan terhadap mobilitas sosial menunjukkan hasil bertolak belakang.[49] Penelitian pertama

---

of Structure: Duality, Agency, and Transformation," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 98, no. 1, Tahun 1992, hal. 1–29.

[48] Esai polemis Stark memperjelas bahwa pilihan indikator/operasionalisasi memengaruhi kesimpulan—inti dari sifat "arbitrer" metodologis. Lihat Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.", dalam *Sociology of Religion*, vol. 60, no. 3, Tahun 1999, hal. 249–273.

[49] Sebagaimana yang Lucas tunjukkan bahwa hasil (mobilitas/ketimpangan) berubah sesuai cara mengukur "kualitas" vs "kuantitas" pendidikan; ini menjelaskan kenapa dua studi

menyimpulkan bahwa pendidikan mempercepat mobilitas vertikal, sementara penelitian kedua menemukan bahwa pendidikan justru memperkuat reproduksi kelas. Variabel pengukuran yang berbeda dan model statistik yang digunakan menyebabkan kesimpulan yang berlawanan. Contoh lain misalnya dua studi kuantitatif tentang ketimpangan sosial di kota besar, misalnya, dapat menyimpulkan bahwa faktor dominan adalah ras, atau sebaliknya, adalah kelas ekonomi, tergantung variabel yang dipilih dan cara-cara kategorisasi data. Inilah yang disebut sifat *arbitratry* (manasuka/ kesewenangan). Meskipun metodologi penelitian sama, dapat menghasilkan kesimpulan yang berbeda tergantung dari objek, pengumpulan data, atau sudut pandang yang diambil peneliti.

Demikian juga, dua penelitian berbasis *Verstehen* terhadap fenomena gerakan sosial bisa menghasilkan interpretasi yang bertentangan: satu melihat gerakan sebagai ekspresi autentik resistensi moral, sementara yang lain melihatnya sebagai strategi pragmatis untuk keuntungan politik.[50] Ini menunjukkan bahwa metode kualitatif pun tidak menjamin konsistensi atau objektivitas hasil. Fenomena ini menegaskan bahwa metodologi penelitian sosial, baik positivistik maupun interpretatif, memiliki sifat arbitrer yang melekat, bergantung pada horizon nilai, asumsi teoritis, dan pilihan teknis peneliti. Dengan demikian, kepercayaan penuh (*trustworthiness*) terhadap netralitas metode—baik Durkheimian maupun Weberian—perlu dikritik secara mendalam.[51]

Fenomena kesewenang-wenangan (*arbitrariness*) dalam hasil-hasil penelitian sosial modern menunjukkan adanya krisis validitas metodologis yang bersumber dari kerapuhan epistemologis. Ketergantungan yang terlalu besar pada instrumen teknis dan sudut pandang peneliti menyebabkan kesimpulan yang dihasilkan dari pendekatan positivistik maupun interpretatif sering kali tidak konsisten. Kesamaan hasil dari metodologi yang berbeda atau

---

kuantitatif bisa berujung temuan berbeda. Samuel R. Lucas, "Effectively Maintained Inequality: Education Transitions, Track Mobility, and Social Background Effects", dalam *American Journal of Sociology*, vol. 106, no. 6, Tahun 2001, hal. 1642–1690.

[50] Senada dengan Benford dan Snow yang mengulas tentang "framing" yang menunjukkan bahwa perbedaan bingkai interpretif memandu makna tindakan kolektif dan dapat menimbulkan simpulan analitis yang tak selalu konsisten antartim peneliti. Robert D. Benford dan David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", dalam *Annual Review of Sociology*, vol. 26, Tahun 2000, hal. 611–639.

[51] Hal ini senada dengan tidaksetujuan dengan mitos netralitas. Dunn menyampaikan bahwa pendekatan pragmatis sosiologi menolak klaim netralitas ilmiah dan menekankan bahwa ilmu sosial tidak bisa dilepaskan dari dimensi moral dan politik. Kritik ini menegaskan bahwa netralitas dalam sosiologi adalah mitos yang justru menutupi bias ideologis dalam klaim ilmiah yang tampak objektif. Lihat Robert G. Dunn, *Toward a Pragmatist Sociology: John Dewey and the Legacy of C. Wright Mills* (Philadelphia: Temple University Press, 2018), 13–15.

sebaliknya—perbedaan hasil dari metodologi yang sama—membuka ruang problematik terhadap objektivitas, koherensi, dan signifikansi etis dari pengetahuan sosial itu sendiri. Dalam kondisi seperti ini, metode bukan hanya menjadi alat, tetapi turut menentukan horizon makna yang dikonstruksi.[52] Oleh karena itu, muncul kebutuhan akan fondasi epistemologis yang lebih dalam dan kokoh untuk menjembatani antara dimensi fakta dan nilai secara integral.

Konsep empat lapisan proses dalam dinamika sosial sebagaimana yang diilhami dari pembacaan hermeneutik tafsir filosofis Murtadha Muthahhari, memberikan kontribusi signifikan dalam mengatasi sifat arbitrer metodologi sosial tersebut. Dengan menempatkan kesadaran moral sebagai fondasi ontologis dari eksistensi sosial, konsep kesadaran moral ini memosisikan subjek bukan hanya sebagai pelaku atau objek penelitian, tetapi sebagai entitas etis yang memiliki kemampuan reflektif terhadap nilai dan realitas.[53] Lapisan pertama, yakni kesadaran individu sebagai dasar eksistensi sosial, menyediakan titik berangkat epistemologis yang menolak reduksi manusia ke dalam angka atau makna arbitrer. Kesadaran individu tidak hanya menjadi sumber data, tetapi juga sumber nilai yang mampu menilai dan menyaring validitas pengetahuan sosial.

Lapisan kedua, yaitu relasi intersubjektif, mengakui bahwa makna sosial tidak lahir dari individu secara soliter, melainkan dibentuk dalam ruang dialog dan perjumpaan etis antar-subjek. Dalam konteks ini, kategori, variabel, atau makna yang digunakan dalam penelitian sosial seharusnya tidak bersifat sepihak, tetapi harus ditimbang dari proses dialogis yang memungkinkan munculnya nilai bersama yang koheren.[54] Relasi intersubjektif sebagai arena mediasi nilai memperkuat dimensi konsensus normatif dalam pembentukan makna sosial, sehingga mengurangi kemungkinan bias individualistik yang

---

[52] Sebagaimana juga Taylor yang menyatakan bahwa objek kajian manusiawi menuntut penafsiran bernilai—bukan prosedur netral—sehingga jembatan fakta–nilai menjadi syarat koherensi epistemik. Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," dalam *The Review of Metaphysics*, vol. 25, no. 1, Tahun 1971, hal. 3–51.

[53] Ghollam Reza Jamshidiha; Mohammad Javad Jahromi; dan Somayeh Homayouni, "The Meaning of Islamic Social Science from Muthahhari's Perspective," dalam *Sociology of Social Institutions*, vol. 7, no. 19, Tahun 2020, hal. 55–81. Jamshidiha membenarkan bahwa Muthahhari menganggap bahwa subjek sosial adalah entitas etis, bukan sekadar objek metode.

[54] Senada dengan Arijany yang berbicara tentang ruang dialog etis antarkesadaran. Arijany memperlihatkan bagaimana prinsip keadilan Muthahhari bekerja pada ranah interaksi sosial dan partisipasi. Sareh Larijany, "Women's Social Participation with Respect to Ayatollah Mutahhari's Theory of Justice," dalam *Religious Inquiries*, vol. 12, no. 1, Tahun 2023, hal. 7–19.

Halilovic juga menegaskan "jalan ketiga" Muthahhari yang menolak reduksionisme struktur maupun subjektivisme. Muamer Halilović, "Sociologism or Individualism – About the Guiding Principle of Morteza Motahari's Social Thought," dalam *Arhe*, no. 28, Tahun 2017, hal. 209–231.

rentan terjadi dalam pendekatan *verstehen* maupun kategorisasi netral dalam pendekatan positivistik.

Lapisan ketiga, yakni internalisasi nilai sosial sebagai proses integrasi etis dalam struktur sosial, memperkenalkan unsur stabilitas nilai yang tidak didasarkan pada kehendak subjektif peneliti atau konvensi statistik belaka. Nilai-nilai yang telah terinternalisasi dalam masyarakat menjadi sumber referensi bersama dalam menilai keabsahan suatu kesimpulan penelitian.[55] Dengan demikian, pengetahuan sosial yang dihasilkan memiliki legitimasi normatif yang diakui secara kolektif, bukan sekadar representasi hasil pengolahan data atau narasi partisipan. Struktur sosial dalam kerangka ini tidak netral, tetapi merupakan medan aktualisasi nilai yang menuntut akuntabilitas metodologis.

Lapisan keempat, yaitu refleksi kolektif, menegaskan bahwa masyarakat memiliki kemampuan untuk mengevaluasi dan merevisi horizon nilai serta makna sosial secara sadar dan berkelanjutan.[56] Refleksi kolektif ini menjadi benteng terhadap sifat arbitrer karena pengetahuan sosial tidak berhenti sebagai hasil observasi atau interpretasi, tetapi sebagai bagian dari proses evaluatif terhadap arah perkembangan masyarakat. Dalam perspektif ini, metode menjadi bagian dari praksis moral dan bukan sekadar alat teknis. Oleh sebab itu, keabsahan suatu penelitian sosial bergantung pada kontribusinya terhadap kesadaran normatif kolektif, bukan hanya pada validitas statistik atau koherensi naratif.

Dengan empat lapisan ini, tafsir filosofis Muthahhari membangun sebuah kerangka kerja epistemologis yang memungkinkan sintesis antara dimensi deskriptif dan normatif dalam pengetahuan sosial. Krisis akibat sifat arbitrer yang melekat pada metodologi Durkheimian dan Weberian tidak diatasi melalui penolakan total terhadap metode, tetapi melalui rekonstruksi horizon epistemologisnya.[57] Dalam kerangka ini, metode ditempatkan sebagai

---

[55] Yekta menunjukkan bagaimana nilai yang terinternalisasi menjadi sumber rujukan publik dan menegaskan bahwa struktur sosial adalah medan aktualisasi nilai, bukan domain netral. Hamidreza Rostami Yekta, "The Necessity of Developing the Social Theology of Islam Based on the Thoughts of Master Muthahhari," dalam *Journal of Philosophical-Theological Research*, vol. 16, no. 2, Tahun 2021, hal. 273–293.

[56] Bigliardi memperlihatkan metode interpretatif-kritis pada tema "mukjizat," bukti bahwa tafsir bernuansa rasional-normatif memungkinkan pembaruan makna secara kolektif. Stefano Bigliardi, "The Interpretation of Miracles according to Mutahhari and Golshani: Comparative and Critical Notes," dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 6, no. 3, Tahun 2013, hal. 261–288.

[57] Soltanieh dan Khairi memposisikan kritik Muthahhari terhadap reduksi Weberian, mendukung klaim Anda tentang kebutuhan uji nilai, bukan sekadar validitas statistik. Mohammad Soltanieh dan Hasan Khairi, "Criticizing the Origin of Religion from Weber's Point of View Based on Morteza Motahari's Point of View," dalam *Islamic Social Studies*, vol. 29, no. 127, Tahun 2024, hal. 81–100.

alat untuk mengaktualisasikan nilai, bukan sebagai penentu mutlak kebenaran. Hal ini sejalan dengan semangat Al-Qur'an dalam menjadikan pengetahuan sebagai jalan menuju kebajikan, bukan sebagai alat kekuasaan epistemik yang menjustifikasi bias.

Pendekatan ini juga memberikan ruang bagi metodologi sosial untuk bertanggung jawab secara moral terhadap kesimpulan yang dihasilkannya. Tidak semua kebenaran yang diperoleh secara statistik sah secara etis, dan tidak semua makna yang dihasilkan dari interpretasi bersifat membebaskan.[58] Oleh karena itu, kerangka empat lapisan ini mewajibkan adanya uji nilai terhadap pengetahuan yang dihasilkan, baik dalam hal relevansi sosial, keberpihakan terhadap keadilan, maupun kontribusinya terhadap kemanusiaan. Dalam hal ini, kepercayaan terhadap metode tidak bersumber dari netralitas ilusi, tetapi dari integritas etis proses produksinya.

Studi kasus lain dapat dilihat dari gerakan intelektual dan sosial Nahdlatul Ulama di Indonesia yang mengedepankan pendekatan Islam Nusantara. Gerakan ini tidak hanya bersifat religius atau kultural, tetapi juga merupakan respons reflektif terhadap dinamika sosial modern dan tantangan keberagaman. Kesadaran moral kolektif atas pentingnya toleransi, inklusivitas, dan harmoni sosial muncul dari interaksi antara nilai-nilai lokal dan prinsip-prinsip etis Islam, lalu terinstitusionalisasi dalam eksistensi sosial yang mendukung pluralisme dan kohesi nasional. Proses ini memperlihatkan aktualisasi dari empat lapisan eksistensi sosial sebagaimana dirumuskan dalam tafsir Murtadha Muthahhari.

Pada lapisan pertama, kesadaran individu memainkan peran penting melalui refleksi para ulama, akademisi, dan warga terhadap pentingnya kerukunan di tengah kompleksitas keindonesiaan. Refleksi ini tidak berhenti pada level pribadi, tetapi berkembang menjadi kesadaran lintas komunitas yang membentuk ruang relasi intersubjektif—lapisan kedua—melalui forum dialog antaragama, bahtsul masail, dan fatwa sosial keagamaan yang mendukung nilai-nilai kebersamaan. Lapisan ketiga tampak ketika nilai-nilai pluralisme dan toleransi yang berakar dari khazanah Islam lokal terinternalisasi dalam lembaga-lembaga sosial seperti pesantren, ormas, dan lembaga pendidikan, yang menjadikannya sebagai bagian dari sistem nilai kolektif. Akhirnya, lapisan keempat, refleksi kolektif, hadir melalui evaluasi terus-menerus terhadap tantangan radikalisme, intoleransi, dan disintegrasi sosial, yang mendorong Nahdlatul Ulama untuk memperbarui strategi gerakan, memperluas cakupan dakwah kultural, dan memperkuat basis nilai inklusif secara institusional.

---

[58] Lihat Murtadha Muthahhari, *Man and Faith*, Tehran: World Organization for Islamic Services, 1985, hal. 72–75.

Dengan struktur empat lapisan tersebut, pendekatan Muthahhari membantu menjelaskan bagaimana nilai-nilai transendental seperti keadilan, persaudaraan, dan tanggung jawab kolektif tidak hanya dijaga secara normatif, tetapi juga diartikulasikan secara historis dalam ruang sosial yang konkret. Artikulasi ini tidak tunduk pada reduksi empiris positivistik maupun subjektivitas individual yang terbatas, melainkan menunjukkan dinamika etis transformatif yang berakar dalam kesadaran kolektif dan terarah pada pembaruan sosial.

Konsep empat lapisan proses dalam dinamika sosial sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, menjadi fondasi ontologis dan metodologis bagi lahirnya pendekatan etik-intersubjektif transendental dalam tafsir filosofis Murtadha Muthahhari. Pendekatan ini tidak hanya menstrukturkan cara memahami eksistensi sosial secara integral, tetapi juga membentuk kerangka kritis dan konstruktif dalam merespons divergensi epistemologis yang terjadi antara paradigma Durkheim dan Weber, khususnya dalam hal penentuan sumber pengetahuan dan metodologi dalam studi sosiologi. Respons tersebut dapat dirinci melalui sejumlah elaborasi sebagai berikut:

a. Kritik terhadap Reduksionisme Epistemologis

Ketika Durkheim mendasarkan epistemologi sosiologi pada observasi objektif terhadap fakta sosial yang dianggap memiliki eksistensi independen dari kesadaran individu.[59] Hal ini menjadikan struktur sosial seolah sebagai entitas yang netral, bebas nilai, dan deterministik. Sebaliknya, Weber menempatkan makna subjektif dari tindakan individu sebagai pusat analisis sosial melalui pendekatan *verstehen*, yang lebih hermeneutik dan interpretatif.[60]

Kedua pendekatan ini, meskipun berbeda, sama-sama menunjukkan keterbatasan epistemologis: Durkheim jatuh dalam positivisme struktural yang mengabaikan dimensi nilai, sementara Weber rentan terhadap relativisme nilai karena makna ditentukan oleh preferensi individu. Muthahhari mengkritik keduanya dengan menegaskan bahwa sumber pengetahuan sosial tidak bisa hanya mengandalkan data empiris (Durkheim) atau konstruksi subjektif (Weber), tetapi harus dituntun oleh nilai-nilai transenden.

b. Integrasi Wahyu dan Akal sebagai Sumber Pengetahuan

Pendekatan Muthahhari menolak dikotomi antara rasionalitas empiris dan subjektivitas interpretatif. Ia menawarkan sintesis epistemologis dengan mengintegrasikan wahyu sebagai horizon nilai normatif dan akal sebagai instrumen pemahaman. Dengan demikian, sumber pengetahuan sosial tidak

---

[59] Lihat Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, New York: The Free Press, 1982, hal. 50–53.

[60] Lihat Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978, hal. 4–5.

lagi terbatas pada observasi dan interpretasi, tetapi melibatkan keterarahan etis terhadap prinsip-prinsip transendental seperti keadilan, tanggung jawab, dan kesetaraan. Hal ini memberikan arah normatif yang hilang dalam sosiologi modern Barat.

c. Model Metodologis: Etik-Intersubjektif Transendental

Metodologi yang diusulkan Muthahhari tidak bersifat netral atau bebas nilai, melainkan berakar pada prinsip positionality dan transparansi etis. Peneliti diakui sebagai subjek yang membawa horizon nilai tertentu, dan dalam kerangka ini, dialog intersubjektif menjadi cara untuk menguji dan merefleksikan nilai-nilai tersebut dalam konteks sosial yang konkret. Metodologi ini tidak menolak ilmu sebagai kegiatan rasional, tetapi mengarahkan rasionalitas itu agar senantiasa terikat dengan horizon moral transenden.

d. Kontribusi terhadap Divergensi Metodologis

Pendekatan etik-intersubjektif transendental berfungsi sebagai jembatan epistemologis yang melampaui dikotomi objektivisme dan subjektivisme dalam sosiologi Barat. Muthahhari memberikan dasar metodologis yang memungkinkan ilmu sosial:

1) Memahami realitas secara reflektif dan etis,
2) Menilai struktur sosial berdasarkan prinsip-prinsip keadilan Qur'ani,
3) Menggunakan data empiris bukan untuk legitimasi *status quo*, tetapi untuk rekonstruksi normatif.

e. Fungsi Emansipatoris Ilmu Sosial

Dengan merujuk pada QS. Al-Hadid:25 dan QS. Al-Baqarah:2, pendekatan filosofis Murtadha Muthahhari menegaskan bahwa ilmu sosial tidak boleh berhenti pada fungsi deskriptif dalam menjelaskan struktur sosial, tetapi harus turut mengarahkan struktur tersebut menuju keadilan. Dalam kerangka ini, peneliti sosial tidak hanya berperan sebagai pengamat netral, melainkan sebagai agen reflektif yang memiliki tanggung jawab etis terhadap realitas yang dikaji. Pendekatan etik-intersubjektif transendental berfungsi sebagai metodologi pembebasan yang menyatukan antara pencarian kebenaran ilmiah dan komitmen moral terhadap nilai-nilai transendental. Kesadaran etik kolektif, yang menjadi salah satu sasaran dari penelitian sosial bernilai, merupakan bentuk refleksi moral yang tumbuh dalam komunitas melalui internalisasi nilai-nilai universal yang melampaui sekadar kesepakatan pragmatis. Oleh karena itu, peneliti sosial dalam paradigma ini tidak hanya menyusun analisis, tetapi juga berperan dalam memfasilitasi transformasi nilai dan struktur melalui horizon normatif yang ia bawa secara sadar dan bertanggung jawab.

Tabel IV. 5 Catatan Kritis Muthahhari terhadap Dikotomi Positivistik dan *Verstehen*

Aspek Pembahasan	Pendekatan Durkheim (Positivistik)	Pendekatan Weber (Verstehen)	Kritik Filosofis Muthahhari (Etis-Transendental)
Ontologi Sosial	Fakta sosial objektif, eksternal, koersif	Tindakan sosial subjektif, konstruksi makna individu	Realitas sosial sebagai integrasi nilai transendental, struktur, dan agensi
Epistemologi	Observasi empiris-positivistik, netral nilai	Interpretatif-hermeneutik, sarat nilai subjektif	Sintesis akal + nilai transendental Qur'ani; prinsip normatif sebagai horizon epistemik
Aksiologi	Netralitas ilmiah, stabilitas sosial sebagai nilai utama	Makna subjektif, kebebasan individu sebagai nilai utama	Keadilan dan tanggung jawab etis sebagai orientasi normatif universal
Metode Penelitian	Statistik, hukum kausal, generalisasi universal	Verstehen, interpretasi kontekstual, motif tindakan individu	Etik-intersubjektif transendental; dialog reflektif antar-subjek; evaluasi normatif
Kelebihan	Ketelitian empiris, generalisasi kuat	Sensitivitas makna, memahami subjektivitas individu	Mengatasi dikotomi struktur–agensi; fondasi nilai yang kokoh; sintesis metodologis
Kelemahan	Mereduksi kompleksitas sosial; mengabaikan makna	Relativisme makna; kesulitan generalisasi ilmiah	Menuntut keterbukaan filosofis tinggi; potensi bias nilai jika tak direfleksikan
Sifat Arbitrer Metodologis	Variabel penelitian menentukan hasil; reifikasi statistik	Subjektivitas peneliti memengaruhi hasil; bias interpretasi	Arbitrariness dikurangi lewat evaluasi normatif kolektif & refleksi etis

C. Divergensi Aksiologis: Nilai dan Tujuan dalam Kehidupan Sosial

1. Sistem Nilai Kolektif dalam Paradigma Durkheim

Pembahasan tentang validitas nilai sosial yang hanya berlandaskan kesepakatan kolektif membuka ruang refleksi mendalam terhadap pondasi sistem nilai dalam kerangka paradigma Durkheim. Perspektif ini memperlihatkan bahwa eksistensi sosial tidak didirikan di atas prinsip moral universal atau nilai transenden, melainkan terbentuk dari konstruksi kesadaran kolektif yang ditujukan untuk mempertahankan keteraturan dan stabilitas masyarakat. Kesepakatan kolektif berfungsi sebagai sarana legitimasi yang membuat nilai dapat terus dijaga dan diwariskan lintas generasi tanpa harus melewati uji kebenaran moral yang bersifat universal. Nilai sosial dalam kerangka ini berperan sebagai perekat integrasi yang menopang keberlangsungan struktur kolektif agar tetap berjalan harmonis. Dengan demikian, posisi paradigma Durkheimian menegaskan fungsi pragmatis dan instrumental dari nilai, yang lebih bertujuan memastikan kontinuitas sosial daripada menegakkan standar etis transendental.

Durkheim menempatkan nilai sebagai bagian integral dari apa yang disebut sebagai fakta sosial. Fakta sosial mencakup norma, adat, moralitas, dan kepercayaan kolektif yang tidak hanya eksternal terhadap individu, tetapi juga memiliki kekuatan koersif.[61] Dalam konteks ini, eksistensi sosial tidak dibangun melalui pertimbangan etis individual, melainkan melalui internalisasi nilai-nilai kolektif yang telah ada sebelumnya. Proses sosialisasi menjadi medium utama yang membentuk subjek agar sesuai dengan struktur nilai yang dominan.

Dalam formasi sosial tradisional, sistem nilai kolektif diwujudkan dalam bentuk solidaritas mekanik. Homogenitas budaya dan minimnya diferensiasi sosial menyebabkan nilai menjadi seragam dan absolut.[62] Eksistensi sosial dalam formasi ini sangat tergantung pada kepatuhan terhadap sistem nilai yang diwariskan secara turun-temurun. Penyimpangan dari nilai kolektif dianggap sebagai ancaman terhadap keberlangsungan sistem, sehingga diberi sanksi sosial.

Sebaliknya, dalam formasi sosial modern yang bercirikan solidaritas organik, sistem nilai menjadi lebih diferensiatif namun tetap fungsional.[63] Nilai tidak lagi tunggal, tetapi tetap dikontrol oleh struktur institusional seperti hukum dan pendidikan. Eksistensi sosial tetap bergantung pada konsensus nilai, meskipun dalam bentuk yang lebih formal dan rasional. Dalam dua

---

[61] Lihat kembali Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ..., hal. 50–54.
[62] Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society,...,* hal. 129–132.
[63] Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society,..,* hal. 133–136.

model ini, nilai diposisikan bukan sebagai ukuran kebenaran moral universal, melainkan sebagai instrumen stabilitas.

Masalah epistemologis muncul ketika nilai dikonstruksi dan dilegitimasi berdasarkan keberfungsian sosial semata. Suatu nilai dianggap benar sejauh ia menopang sistem, bukan karena ia adil atau benar secara moral. Eksistensi sosial dalam konteks ini dapat mengafirmasi struktur yang timpang, selama nilai-nilai kolektif tersebut menciptakan kohesi. Oleh karena itu, nilai kehilangan peran kritisnya sebagai tolok ukur etis dan berubah menjadi instrumen konservatif.

Berdasarkan Gonzales, Feenstra dan Argando,[64] Durkheim memahami nilai moral sebagai produk dari kesepakatan kolektif—"*common rules*" yang diinternalisasi untuk menciptakan kohesi sosial. Nilai tersebut dianggap sah selama mendukung keteraturan sosial. Hal ini menimbulkan dua konsekuensi kritis:

a. Nilai kehilangan fungsi moral sebagai tolok ukur keadilan, karena keberhargaan nilai ditentukan oleh seberapa besar ia memperkuat sistem—bukan seberapa adil ia secara substansial.
b. Nilai dapat dijadikan instrumen konservatif yang meneguhkan status quo, meski sistem tersebut timpang atau tidak adil, asalkan mampu menjaga kohesi. Kritik terhadap ketimpangan sosial, menjadi sulit karena nilai itu sendiri dibentuk untuk mempertahankan tatanan.

Dengan struktur nilai seperti ini, sosiologi Durkheimian tidak dilengkapi mekanisme untuk membedakan nilai adil atau tidak, melainkan hanya dapat mengukur apakah nilai tersebut efektif memperkuat struktur sosial

Sehingga disimpulkan pula bahwa sistem nilai dalam paradigma Durkheim tidak memberi ruang bagi transendensi. Tidak ada sumber nilai di luar eksistensi sosial itu sendiri. Ketika nilai diklaim sebagai produk sistem, maka tidak ada prinsip moral yang dapat digunakan untuk mengkritik sistem itu sendiri.[65] Eksistensi sosial menjadi tertutup dari kemungkinan perubahan normatif karena nilai telah diikatkan pada logika reproduksi sosial. Dalam hal ini, sistem nilai kolektif bukan hanya menetralisir agensi moral, tetapi juga membungkam kritik terhadap ketidakadilan struktural.

---

[64] Lihat Gonzales DM, Feenstra P, dan Argando D, "Moral Anomie From Émile Durkheim's Point of View," dalam *International Journal of Ethics & Society*, vol. 6, no. 3, Tahun 2024, hal. 9–16

[65] Jamshidi menerangkan gagasan Muthahhari bahwa ilmu sosial Islami berkelindan dengan etika Qur'ani; Jamshidi memperkuat klaim bahwa eksistensi sosial ideal mesti berpijak pada nilai moral yang melampaui struktur. Mahdi Jamshidi, "The meaning of 'Islamic Social Science' from Morteza Muthahhari's Perspective," dalam *Journal of Islam and Social Sciences*, vol. 12, no. 24, Tahun 2020, hal. 55–81.

Kritik tajam terhadap sistem ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial ala Durkheim tidak hanya berfungsi sebagai penopang keteraturan, tetapi juga dapat melegitimasi nilai-nilai yang bermasalah secara moral.[66] Terdapat kemungkinan bahwa suatu nilai yang secara etis ditolak oleh kesadaran individu tetap dianggap benar oleh struktur eksistensi sosial, karena nilai tersebut dinilai fungsional bagi stabilitas kolektif. Dalam situasi ini, eksistensi sosial menjadi sarana justifikasi terhadap kebijakan, norma, atau tradisi yang keliru, selama mereka dianggap mendukung kohesi sosial. Kebijakan diskriminatif, misalnya, dapat memperoleh legitimasi sosial jika dilihat mampu mempertahankan kesatuan, meskipun secara moral nilai tersebut menyalahi prinsip keadilan. Paradoks ini memperlihatkan bahwa dalam paradigma Durkheim, nilai tidak diukur berdasarkan kebenaran moral universal, tetapi berdasarkan kemampuan nilai itu menjaga sistem tetap utuh.

Kritik tajam terhadap sistem ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial dapat melegitimasi tindakan yang secara moral keliru, hanya karena tindakan tersebut mendukung tatanan yang dianggap telah mapan. Nilai menjadi alat normalisasi, bukan alat pembebasan.[67] Norma sosial yang diskriminatif atau eksploitatif dapat tetap hidup dan bahkan dihormati, selama ia memiliki fungsi integratif. Di sinilah eksistensi sosial dalam paradigma Durkheim memperlihatkan paradoks: sistem nilai yang bertujuan menjaga stabilitas justru dapat memperkuat ketidakadilan. dapat melegitimasi tindakan yang secara moral keliru, hanya karena tindakan tersebut mendukung tatanan. Nilai menjadi alat normalisasi, bukan alat pembebasan. Norma sosial yang diskriminatif atau eksploitatif dapat tetap hidup dan bahkan dihormati, selama ia memiliki fungsi integratif. Di sinilah eksistensi sosial dalam paradigma Durkheim memperlihatkan paradoks: sistem nilai yang bertujuan menjaga stabilitas justru dapat memperkuat ketidakadilan.

Dengan demikian, sistem nilai kolektif dalam paradigma Durkheim merepresentasikan bentuk eksistensi sosial yang terjebak dalam fungsionalisme normatif. Nilai tidak berfungsi sebagai cahaya moral, melainkan sebagai mekanisme reproduksi sosial. Pertanyaan tentang keadilan,

---

[66] Sebagaimana Hagens yang telah membaca kritik Adorno atas Durkheim bahwa *conscience collective* rawan menjadi "kesadaran palsu" yang menormalisasi nilai dominan; ini langsung menopang klaim tentang potensi legitimasi kebijakan yang keliru demi kohesi. Tobias Garde Hagens, "Conscience Collective or False Consciousness? Adorno's Critique of Durkheim's Sociology of Morals," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 6, no. 2, Tahun 2006, hal. 215–237.

[67] Studi Abrutyn dan Carter menunjukkan generalisasi dan pelunakan sanksi normatif seiring kompleksitas sosial; saya gunakan untuk menegaskan bahwa "ketertiban" tidak otomatis bermakna kebenaran etis, melainkan bisa menjadi mekanisme normalisasi. Seth Abrutyn dan Michael J. Carter, "The Decline in Shared Collective Conscience as Found in the Shifting Norms and Values of Etiquette Manuals," dalam *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 45, no. 3, Tahun 2015, hal. 343–372.

kebenaran, atau kebajikan tidak mendapat tempat, karena yang utama adalah keteraturan. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial tidak diarahkan oleh nilai-nilai ilahi atau rasionalitas etis, tetapi oleh kepentingan stabilitas struktural semata.

2. Motivasi Rasional dan Etika Protestan dalam Teori Weber

Pembahasan mengenai apakah tindakan sosial dapat dianggap bernilai hanya karena didasarkan pada prinsip rasionalitas menggiring pada refleksi mendalam tentang orientasi nilai dalam eksistensi sosial modern. Rasionalitas memang menjadi salah satu pilar penting dalam menata tindakan, tetapi reduksi nilai hanya pada dimensi rasional semata berpotensi mengabaikan kompleksitas orientasi etis dan historis yang turut membentuk perilaku manusia. Dalam kerangka pemikiran Weber, tindakan sosial tidak cukup dijelaskan melalui norma kolektif sebagaimana diuraikan oleh Durkheim, melainkan harus dipahami sebagai proses reflektif yang memberi ruang bagi individu untuk memilih nilai secara sadar dan rasional. Eksistensi sosial dilihat sebagai arena di mana orientasi nilai dipertaruhkan, dinegosiasikan, dan dimaknai ulang oleh para pelaku sosial dalam berbagai konteks historis. Dengan demikian, tindakan sosial tidak hanya memerlukan rasionalitas sebagai prinsip pengarah, tetapi juga landasan etis yang meneguhkan nilai-nilai kemanusiaan secara lebih mendalam.

Weber membedakan empat tipe rasionalitas tindakan: instrumental, berorientasi nilai, afektif, dan tradisional. Di antara keempatnya, tindakan rasional berorientasi nilai (*wertrational*) menjadi landasan utama bagi pemahaman terhadap motivasi sosial yang tidak semata mengejar hasil praktis, melainkan mengekspresikan kesetiaan terhadap nilai yang diyakini memiliki legitimasi intrinsik.[68] Dalam kerangka ini, eksistensi sosial tidak hanya ditentukan oleh struktur eksternal, tetapi dibentuk oleh orientasi nilai yang dianut dan dihayati oleh pelaku sosial.

Etika Protestan—sebagaimana dijelaskan Weber dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*—menjadi studi kasus utama yang menunjukkan bagaimana sistem nilai dapat memengaruhi tindakan ekonomi secara signifikan. Ajaran Calvinisme tentang predestinasi menimbulkan kecemasan eksistensial, yang kemudian disublimasi melalui kerja keras dan akumulasi kapital sebagai tanda keselamatan transendental.[69] Kerja dan disiplin menjadi nilai yang dibenarkan secara religius, dan secara tidak langsung mendorong pembentukan etos kapitalisme modern.

Dalam konteks ini, eksistensi sosial dipengaruhi oleh nilai transendental yang telah mengalami sekularisasi. Nilai tidak lagi bersifat transendental semata, melainkan menjadi prinsip etis yang mengatur motif

---

[68] Max Weber, *Economy and Society*, ..., hal. 24–26.

[69] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,..., hal. 56–58.

tindakan ekonomi dan sosial secara sistematis.[70] Transformasi nilai ini memperlihatkan bahwa sistem sosial modern tidak bebas dari pengaruh nilai, tetapi nilai yang mendasarinya tidak bersumber dari wahyu, melainkan dari konstruksi historis yang berakar pada pengalaman keagamaan yang ditransformasikan.

Pendekatan Weber tetap menempatkan sumber nilai dalam subjektivitas pelaku. Tidak ada sumber nilai objektif atau *transcendental* (semacam agama) yang membimbing arah tindakan sosial. Nilai menjadi hasil refleksi dan pilihan personal, bukan petunjuk ilahi yang bersifat universal. Dalam kondisi kelompok sosial plural, pendekatan ini membuka ruang bagi relativisme aksiologis, di mana setiap sistem nilai bersaing tanpa dasar normatif yang mengikat bersama.[71] Eksistensi sosial ala Weber menjadi ruang terbuka bagi konflik nilai, bukan wadah pembentukan konsensus moral.

Kekuatan pendekatan ini terletak pada pengakuan terhadap agensi moral. Pelaku tidak sekadar mengikuti struktur, tetapi memilih tindakan berdasarkan keyakinan terhadap nilai tertentu. Namun, kelemahan muncul ketika sistem sosial tidak memiliki mekanisme untuk menilai atau menyaring nilai-nilai tersebut. Nilai menjadi sah hanya karena diyakini, bukan karena diuji secara etis atau transendental.[72] Dalam situasi ini, eksistensi sosial rentan menjadi arena dominasi nilai-nilai yang kuat secara politik atau ekonomis, tetapi lemah secara moral.

Etika Protestan juga menunjukkan potensi ambivalen dari nilai yang diinstitusionalisasi. Sesuatu yang awalnya merupakan ekspresi kesalehan personal, dalam perkembangannya menjadi fondasi etika kerja yang membentuk rasionalitas kapitalistik. Eksistensi sosial dibentuk oleh logika akumulasi dan efisiensi, yang secara bertahap menggeser nilai-nilai transendental menuju kalkulasi material. Segala bentuk keyakinan dan aliran kepercayaan yang menjadi motivasi personal pelaku sosial, dalam proses modernisasi ini, cenderung terserap ke dalam rasionalitas sistemik kapitalisme. Nilai-nilai yang sebelumnya mengandung makna transendental dan etis perlahan berubah menjadi instrumen produktivitas dan legitimasi efisiensi. Rasionalitas yang dulunya mengandung motivasi transendental berubah

---

[70] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, …, hal. 119–121.

[71] Ammersley menegaskan bahwa pada Weber, pemilihan nilai berpangkal pada keputusan personal dalam situasi "politeisme nilai", sehingga membuka konsekuensi relativisme aksiologis. Martyn Hammersley, "Max Weber and his conservative critics: Social science and the problem of value relativism," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 24, no. 1, Tahun 2024, hal. 75–94.

[72] Harold J. Berman, "Some False Premises of Max Weber's Sociology of Law," dalam *Washington University Law Quarterly*, vol. 65, no. 4, Tahun 1987, hal. 758–770. menunjukkan kritik bahwa kerangka Weber rawan mengabaikan dimensi normatif-hukum yang bersumber pada tradisi moral, sehingga memberi ruang bagi hegemoni nilai yang "sah" secara prosedural tetapi lemah secara etis.

menjadi sistem kekuasaan yang kaku dan menindas.[73] Hal ini digambarkan Weber sebagai "kandang besi" (*iron cage*) dari modernitas. Hal-hal yang awalnya merupakan ekspresi kesalehan personal, dalam perkembangannya menjadi fondasi etika kerja yang membentuk rasionalitas kapitalistik. Eksistensi sosial dibentuk oleh logika akumulasi dan efisiensi, yang secara bertahap menggeser nilai-nilai transendental menuju kalkulasi material. Rasionalitas yang dulunya mengandung motivasi transendental berubah menjadi sistem kekuasaan yang kaku dan menindas. Hal ini digambarkan Weber sebagai "kandang besi" (*iron cage*) dari modernitas.

Kritik terhadap model ini menunjukkan absennya koreksi normatif terhadap nilai yang telah mengalami institusionalisasi kapitalistik.[74] Dapat dicontohkan ketika kerja keras, efisiensi, dan rasionalitas menjadi nilai dominan, maka dimensi lain dari kehidupan sosial—seperti belas kasih, keadilan distributif, dan transendentalitas—menjadi terpinggirkan. Eksistensi sosial kehilangan kedalaman etisnya karena nilai yang berkuasa tidak lagi mengarah pada kebaikan bersama, melainkan pada optimalisasi sistem.

Dalam horizon Qur'ani yang ditawarkan Muthahhari, eksistensi sosial tidak dapat dibangun di atas nilai yang berubah-ubah atau berasal dari reaksi historis terhadap kegelisahan teologis. Nilai harus bersumber dari prinsip tauhid yang menyatukan dimensi transendental dan sosial. Eksistensi sosial diarahkan pada keadilan, bukan efisiensi; pada tanggung jawab moral, bukan pada legitimasi subjektif. Dalam hal ini, pendekatan Weber dianggap perlu dilengkapi dengan sumber nilai yang lebih kokoh dan transenden.

Dengan demikian, motivasi rasional dan etika protestan dalam teori Weber memperlihatkan dinamika bagaimana nilai membentuk eksistensi sosial dalam modernitas. Namun, pendekatan ini juga menunjukkan keterbatasannya dalam memberi arah moral dan transendental terhadap transformasi sosial. Oleh karena itu, pemahaman tentang nilai dalam tindakan

---

[73] Senada dengan Benjamin Kirby bahwa proses institusionalisasi nilai kesalehan personal—seperti yang tertuang dalam etika Protestan—menyebabkan pergeseran dari landasan transendental ke arah rasionalitas sistem kapitalistik. Nilai-nilai religius awal yang bersifat personal, asces-tik, dan berorientasi pada makna spiritual berubah menjadi norma disipliner dalam konteks sosial ekonomi modern. Ketika nilai tersebut dilembagakan, mereka tidak lagi digerakkan oleh komitmen moral, melainkan oleh logika utilitarianitas, seperti efisiensi dan akumulasi kapital. Hal ini menandai transformasi nilai transendental menjadi alat legitimasi ekonomi—menjadikan nilai sebagai instrumen produktivitas dan kekuasaan, bukan sebagai tolok ukur etis. Lihat Benjamin Kirby, "Pentecostalism, Economics, Capitalism: Putting the Protestant Ethic to Work," dalam *Religion*, vol. 49, no. 4, Tahun 2019, hal. 571–591.

[74] MacIntyre memaparkan bagaimana diskursus moral modern kerap menjadi "topeng" bagi kehendak/kepentingan, sehingga memvalidasi kritik atas ketiadaan koreksi normatif ketika nilai yang menguntungkan sistem menghegemoni. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. hal. 118–123.

sosial memerlukan revisi epistemik yang membuka ruang bagi nilai-nilai yang bersumber dari wahyu dan berakar pada kesucian moral.

3. Tauhid, Keadilan, dan Akhlak Sosial dalam Tafsir Muthahhari

Pembahasan mengenai nilai apakah yang seharusnya menjadi dasar dan arah bagi eksistensi sosial manusia menempati posisi sentral dalam perdebatan aksiologis antara paradigma sosiologi sekuler dan perspektif tafsir Qur'ani sebagaimana dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari. Paradigma Durkheim menundukkan nilai pada kepentingan struktur kolektif demi menjaga keteraturan sosial, sedangkan paradigma Weber menyerahkan orientasi nilai pada subjektivitas pelaku yang memaknai tindakannya secara reflektif. Berbeda dari keduanya, Muthahhari merumuskan sistem nilai yang bersumber pada prinsip tauhid sebagai integrasi nilai etis universal, keadilan sebagai landasan relasi sosial yang adil, serta akhlak sebagai etos etik normatif yang menuntun perilaku manusia. Nilai-nilai tersebut tidak hanya berfungsi menjaga stabilitas sosial, tetapi juga memberikan arah dan makna transendental bagi tindakan kolektif. Dengan demikian, eksistensi sosial memperoleh fondasi yang lebih kokoh dan bernilai melalui integrasi antara dimensi etis, spiritual, dan kesadaran moral yang berkelanjutan.

Tauhid dalam konteks sosial tidak direduksi menjadi keyakinan teologis individual, tetapi difungsikan sebagai prinsip ontologis yang menyatukan relasi sosial dalam satu horizon nilai. Prinsip ini memposisikan struktur sosial sebagai arena pembentukan kesadaran kolektif yang etis, bukan sekadar jaringan interaksi mekanistik.[75] Dalam perspektif ini, realitas sosial tidak tunduk pada dominasi struktur atau tafsir subjektif, melainkan dipandu oleh nilai-nilai yang bersumber dari wahyu. QS. Al-Baqarah:2 menegaskan fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi mereka yang bertakwa, memperlihatkan bahwa orientasi sosial memerlukan landasan normatif yang bebas dari relativisme. Oleh sebab itu, tauhid berfungsi sebagai kerangka moral dalam merekonstruksi hubungan sosial secara berkeadilan.

Prinsip keadilan muncul sebagai manifestasi utama dari tauhid dalam dimensi sosial. Tafsir Muthahhari menempatkan keadilan sebagai syarat

---

[75] Qorbani menegaskan bahwa agama (dalam kerangka tauhid) berperan sebagai poros identitas dan kohesi sosial dalam pembacaan Muthahhari; ini mendukung klaim bahwa orientasi sosial yang sahih harus bertumpu pada horizon nilai transenden, bukan sekadar kontrak sosial. Qodratollah Qorbani, "Religion and National Identity in Martyr Mutahhari's View; an Analytical Review," dalam *Acta Universitatis Danubius. Communicatio*, vol. 14, no. 1, Tahun 2020, hal. 32–50.

Senada pula dengan Faruqi memperjelas konsepsi tauhid sebagai asas ontologis yang menyatukan diri–masyarakat dan mengikat etika dengan tatanan sosial. Faruqi memperkuat argumen bahwa realitas sosial dipandu wahyu dan bebas dari relativisme nilai. Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, Tahun 2000), hal. 25–27.

ontologis eksistensi sosial yang sahih, bukan sebagai produk dari kontrak sosial atau strategi politik.[76] Dalam QS. An-Nahl:90, seruan untuk berlaku adil dan berbuat baik ditegaskan sebagai bagian dari perintah ilahi, yang berarti keadilan tidak hanya memiliki nilai moral, tetapi juga menjadi dasar legitimasi sosial. Tindakan sosial yang bernilai tidak ditentukan oleh fungsionalitasnya dalam sistem, tetapi oleh kesesuaiannya dengan prinsip normatif yang bersifat universal. Oleh karena itu, setiap bentuk relasi sosial yang menyalahi prinsip keadilan perlu dikritisi secara moral.

Eksistensi sosial, menurut horizon ini, tidak sekadar merupakan agregat dari tindakan individual, melainkan medan aktualisasi cita-cita moral yang tertanam dalam struktur nilai. Struktur sosial yang ideal harus memuat akhlak sebagai dimensi esensialnya, mencakup nilai tanggung jawab, kejujuran, empati, dan solidaritas.[77] QS. Al-Hujurat:13 menegaskan bahwa keragaman sosial memiliki fungsi etis, bukan hierarkis, sehingga hubungan sosial harus diarahkan pada penguatan persaudaraan, bukan dominasi. Sistem nilai dalam tafsir ini menolak segala bentuk ketimpangan yang bersumber dari konstruksi kekuasaan dan identitas eksklusif. Maka, eksistensi sosial tidak dapat dilepaskan dari orientasi moral kolektif yang mendorong kolaborasi atas dasar nilai.

Berbeda dengan rasionalitas sistem kapitalistik yang menempatkan nilai pada posisi instrumental, sistem nilai dalam tafsir Muthahhari bersifat holistik dan transendental. Eksistensi sosial bukan hanya arena distribusi kekuasaan dan modal, tetapi juga ruang untuk membentuk kesadaran etis manusia.[78] Prinsip tauhid dan keadilan tidak hanya menjadi nilai deklaratif, melainkan prinsip operasional dalam kehidupan bersama. Dalam kerangka ini, kelompok sosial ditafsirkan sebagai ruang pembentukan entitas moral yang bertanggung jawab secara eksistensial. Oleh sebab itu, orientasi sosial harus

---

[76] Kheiranjani, Ghaedi dan Jorfi secara eksplisit memaparkan bahwa bagi Muthahhari keadilan bersifat fitri dan memperoleh legitimasi dari hukum ilahi. Ramin Talebi Kheiranjani, Mohammad Reza Ghaedi dan Abdolamir Jorfi, "The position of social justice in governance from the perspective of Morteza Motahari and John Rawls," dalam *International Journal of Political Science*, vol. 14, no. 1, Tahun 2024, hal. 2, 19–22.

[77] Kamali menegaskan persaudaraan manusia dan komitmen kesetaraan sebagai mandat Qur'ani yang memformat etika sosial—ini menguatkan klaim bahwa struktur sosial ideal bersandar pada akhlak (tanggung jawab, empati, solidaritas) alih-alih dominasi hierarkis. Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002., bab "Fraternity of Man", hal. 5–7; dan bab "Commitment to Equality", hal. 45–49.

[78] Kamali menegaskan persaudaraan manusia dan komitmen kesetaraan sebagai mandat Qur'ani yang memformat etika sosial—ini menguatkan klaim bahwa struktur sosial ideal bersandar pada akhlak (tanggung jawab, empati, solidaritas) alih-alih dominasi hierarkis. Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. Cambridge: The Islamic Texts Society, Tahun 2002., bab "Fraternity of Man", hal. 5–7; dan bab "Commitment to Equality", hal. 45–49.

diarahkan pada pembentukan struktur yang tidak sekadar efisien, tetapi juga bermakna secara normatif.

Nilai dalam kerangka ini diturunkan dari prinsip moral transenden, bukan dari kalkulasi konsensus sosial atau intensi individu. Struktur sosial yang adil hanya dapat terwujud jika penilaian terhadapnya bersandar pada standar moral objektif. Ketimpangan dan eksploitasi tidak dapat dibenarkan atas dasar efisiensi atau kesepakatan pragmatis. Dalam kerangka ini, evaluasi terhadap tatanan sosial harus berpijak pada prinsip etis yang mengarah pada transformasi dan bukan konservasi. Maka, nilai tidak hanya menjadi parameter evaluasi, tetapi juga daya dorong transformatif dalam dinamika sosial.

Penolakan terhadap sekularisasi nilai menjadi fondasi kritik terhadap pemisahan antara etika personal dan sistem sosial. QS. Al-Ma'un:1–3 menegaskan bahwa kesalehan tidak dapat dipisahkan dari kepekaan sosial terhadap kelompok rentan.[79] Akhlak tidak hanya berbicara tentang relasi vertikal terhadap Yang Ilahi, tetapi juga mencakup relasi horizontal dalam masyarakat. Ketika nilai-nilai sosial dikaitkan dengan kesalehan, maka keberpihakan kepada keadilan dan kepedulian menjadi bagian integral dari dimensi keberagamaan. Dalam pandangan ini, eksistensi sosial menjadi arena konkret pembuktian orientasi moral. Maka, moralitas sosial tidak bersifat opsional, tetapi esensial dalam membentuk struktur sosial yang bermakna.

Paradigma nilai dalam tafsir ini mengharuskan institusi, kebijakan, dan norma sosial untuk selalu diuji berdasarkan prinsip keadilan dan kesesuaian dengan nilai transenden. Eksistensi sosial tidak bisa dianggap selesai pada level struktur, tetapi harus dibuka untuk evaluasi etis yang berkelanjutan. Struktur yang gagal merepresentasikan nilai keadilan harus dibongkar dan direformasi. Akhlak Qur'ani menjadi alat kritik dan sekaligus prinsip rekonstruksi dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, eksistensi sosial menjadi proyek moral yang tidak pernah selesai.

Dengan orientasi tersebut, sistem nilai dalam tafsir Muthahhari menampilkan eksistensi sosial sebagai ekspresi dari struktur kesadaran transendental manusia. Struktur sosial yang adil dan bermakna bukan hanya kemungkinan, tetapi menjadi keniscayaan dalam horizon nilai yang menempatkan tauhid dan akhlak sebagai fondasi etis. Reduksi eksistensi sosial menjadi sistem bebas nilai atau arena kepentingan tidak hanya menyempitkan makna, tetapi juga menghilangkan potensi pembebasannya.[80] Dengan berpijak

---

[79] Sebagaimana Rahman menafsir QS al-Mā'ūn (107:1–7) sebagai kritik terhadap kesalehan ritual yang memutus diri dari kepedulian sosial—bahwa moralitas sosial adalah dimensi esensial keberagamaan, bukan opsional. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: The University of Chicago Press, Tahun 2009, hal. 33–34.

[80] Esack mengartikulasikan "teologi pembebasan Qur'ani" yang menjahit tauhid, solidaritas, dan keadilan sebagai proyek etis historis—bahwa visi sosial Qur'ani bukan utopis, melainkan agenda transformasi melawan dehumanisasi. Farid Esack, *Qur'an, Liberation &*

pada nilai-nilai etis transendental, eksistensi sosial dapat ditransformasikan menjadi ruang pembebasan manusia dari segala bentuk dehumanisasi. Maka, visi sosial yang ditawarkan dalam tafsir ini tidak bersifat utopis, tetapi merupakan proyek etik historis yang dapat diwujudkan melalui refleksi dan praksis berkelanjutan.

Namun, struktur ini tidak muncul secara instan ataupun semata hasil rekayasa institusional. Keempat lapisan proses dalam dinamika eksistensi sosial menjadi mekanisme ontologis sekaligus epistemologis yang menjelaskan bagaimana nilai-nilai transendental seperti tauhid, keadilan, dan akhlak menjadi realitas hidup dalam masyarakat.[81] Lapisan pertama, yaitu kesadaran individu, menandai dimulainya keterlibatan manusia dalam proyek sosial yang bermoral. Kesadaran ini terbentuk melalui interaksi antara akal dan wahyu, memungkinkan subjek sosial memahami dirinya sebagai entitas etis yang memiliki tanggung jawab dalam membentuk kehidupan bersama.

Kesadaran tersebut tidak berhenti pada wilayah personal, melainkan menemukan mediasi sosialnya dalam lapisan kedua, yaitu relasi intersubjektif. Dalam konteks ini, nilai-nilai tauhid dan keadilan menjadi dasar dialog sosial, pertukaran makna, dan pembentukan konsensus etik yang melampaui sekat-sekat sektarian dan primordial. Interaksi sosial bukan hanya kegiatan komunikasi, tetapi juga arena artikulasi nilai yang menghubungkan individu dalam horizon moral bersama. QS. Al-Hujurat:13 memberi legitimasi transendental atas pentingnya pengakuan terhadap perbedaan sebagai rahmat yang menguji integritas moral kolektif. Maka, eksistensi sosial mulai menemukan bentuknya dalam interaksi yang menyalurkan nilai dan menyemai kohesi berbasis prinsip etis universal.

Nilai-nilai yang tumbuh dalam ruang intersubjektif kemudian masuk ke lapisan ketiga, yaitu proses internalisasi nilai ke dalam struktur sosial. Institusi seperti keluarga, pendidikan, pemerintahan, dan ekonomi tidak netral, melainkan dibentuk dari penghayatan kolektif atas prinsip akhlak Qur'ani. Pada tahap ini, nilai tidak lagi sekadar aspirasi atau narasi moral, tetapi menjadi sistem yang mewujud dalam aturan, kebijakan, serta mekanisme sosial yang menjunjung keadilan dan tanggung jawab. Internalitas etis ini memberi makna pada struktur sosial sebagai wahana pembinaan etis, bukan

---

Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression, Oxford: Oneworld, Tahun 1997, hal. 144–155.

[81] Studi Far dkk. menegaskan bahwa rasionalitas pada Mutahhari bersifat argumentatif-komprehensif dan bekerja bersama pengalaman serta "revelation/narration"; bahwa kesadaran etis individual lahir dari dialektika akal–wahyu. Seyed Amin Taghavi Far, Hamed Ameri Golestani, Shiva Jalalpour dan Hamed Mohagheghnia, "Foundation and Philosophical-Epistemological Characteristics of Rationality in the Thoughts of Shahid Muthahhari," dalam *Journal of Positive School Psychology*, vol. 6, no. 6, Tahun 2022, hal. 6019, 6023–6024.

sekadar alat dominasi atau kontrol. Oleh sebab itu, eksistensi sosial yang sah secara normatif harus ditandai oleh integrasi prinsip akhlak ke dalam struktur dan praksis kelembagaan.

Puncak dari seluruh proses tersebut hadir pada lapisan keempat, yaitu refleksi kolektif. Ini merupakan mekanisme evaluasi sosial terhadap keberlanjutan, keabsahan, dan keberpihakan tatanan sosial terhadap nilai-nilai etis transenden. Dalam tradisi sosiologi sekuler, evaluasi institusi cenderung bersifat teknokratik dan efisiensialis, namun dalam kerangka Muthahhari, evaluasi sosial menuntut pertanggungjawaban normatif terhadap wahyu dan fitrah. Ketika institusi gagal mewujudkan keadilan atau menyimpang dari etika kolektif, maka masyarakat memiliki tanggung jawab moral untuk mengoreksi dan mereformasinya. QS. An-Nahl:90 dan QS. Al-Ma'un menunjukkan bahwa kesalehan sosial menuntut refleksi terus-menerus terhadap struktur agar tetap berada dalam orbit nilai ilahiah.

Keempat lapisan tersebut menunjukkan bahwa eksistensi sosial dalam tafsir Muthahhari tidak dibangun dari kontrak sosial semata atau reaksi terhadap kekuatan material, tetapi dari proses internal yang melibatkan pembentukan kesadaran, artikulasi nilai, institusionalisasi akhlak, dan evaluasi kolektif secara terus-menerus. Dengan kerangka ini, eksistensi sosial menjadi proyek moral yang tidak pernah selesai dan selalu terbuka terhadap kritik normatif.[82] Maka, visi sosial dalam tafsir ini tidak bersifat utopis, tetapi merupakan tugas etis yang dapat diaktualisasikan melalui refleksi, dialog, dan komitmen nilai dalam setiap tahap kehidupan sosial.

Tabel IV. 6 Divergensi Aksiologis: Nilai dan Tujuan dalam Kehidupan Sosial

Aspek Aksiologis	Durkheim – Sistem Nilai Kolektif	Weber – Motivasi Rasional & Etika Protestan	Muthahhari – Tauhid, Keadilan, & Akhlak Sosial
Sumber utama nilai	Kesadaran kolektif terinstitusionalisasi; lahir dari "fakta sosial"	Keyakinan religius-rasional (predestinasi & etos kerja) yang diinterpretasikan aktor	Tauhid sebagai prinsip ontologis; teks suci (Qur'an) sebagai pedoman normatif

[82] Hazeri dan Mollaabbasi memperlihatkan sentralitas konsep *fitrah* (yang oleh Mutahhari disebut "ibu dari segala persoalan") dalam pergulatan wacana keagamaan, meneguhkan klaim bahwa kesadaran moral bawaan merupakan akar ontologis kesadaran individu dalam proses sosial. Ali Mohammad Hazeri dan Mohammad Mollaabbasi, "Locating Fitrah Concept in Socio-Religious Debates during the Second Pahlavi Era," dalam *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol. 6, no. 1, Tahun 2016, hal. 58–60.

Tujuan dasar kehidupan sosial	Memelihara solidaritas & integrasi; mengurangi anomie	Pengejaran "keberhasilan duniawi" sebagai tanda keselamatan; rasionalisasi kehidupan	Realisasi keadilan (*'adl*) & penyempurnaan akhlak (*takhalluq*) menuju *falāḥ* (kebahagiaan dunia-akhirat)
Bentuk motivasi dominan	Afeksi kolektif & tekanan moral eksternal (koersi)	Rasionalitas instrumental-nilai (*Wertrational*) dibingkai etika religius	Kesadaran tauhidik—niat ibadah & tanggung jawab *khalifah fil-arḍ*; integrasi ruhani-sosial
Mekanisme internalisasi & sanksi	Ritual, tradisi, pendidikan moral; sanksi sosial formal & informal	Disiplin kerja, akumulasi kapital, asketisme; legitimasi moral personal	*Tazkiyat al-nafs* (penyucian diri), amar ma'ruf nahi munkar; akuntabilitas di hadapan Tuhan & masyarakat
Dimensi transendental	Implisit (kesakralan kolektif) → non-teistik	Sebagian: etika Protestan menaut ke Tuhan, tetapi termediasi rasionalitas duniawi	Eksplisit: orientasi transendental & eskatologi sosial (*Insān Kāmil, ummah adil*)
Dampak sosial utama	Kohesi, tetapi rawan stagnasi & fetisisme sosial	Modernisasi, kapitalisme, individualisasi nilai	Keseimbangan hak-kewajiban; etos emansipatif & kritik struktural-etis
Kritik ringkas	Reduksionis-struktural; memarginalkan agensi & kritik normatif	Bias Eropa; rasionalitas nilai dibatasi konteks Protestan	Tantangan aplikatif: merumuskan indikator empiris tauhid & keadilan dalam riset sosiologis

4. Reinterpretasi Muthahhari terhadap Reduksionisme Nilai dalam Sosiologi Klasik

Analisis kritis terhadap nilai kolektif Durkheim dengan etika Protestan ala Weber, terdapat kekosongan konseptual yang signifikan jika dianalisis

melalui kerangka empat lapisan proses dalam dinamika sosial yang dirumuskan dari pembacaan tafsir Muthahhari. Durkheim memaknai nilai kolektif sebagai produk dari kesadaran sosial bersama yang mengikat individu secara koersif. Dalam pendekatan ini, nilai menjadi fungsi stabilisasi sosial, namun kehilangan akar dalam refleksi moral individu dan tidak menjelaskan bagaimana nilai itu tumbuh dari proses kesadaran personal menuju struktur sosial. Dengan demikian, lapisan pertama dalam dinamika sosial—yakni hubungan kausal dari kesadaran individu menuju eksistensi sosial—tidak dijelaskan secara ontologis. Nilai hadir begitu saja sebagai fakta sosial, tanpa horizon etis atau proses reflektif yang dapat diverifikasi secara normatif.

Sementara itu, Weber melalui analisisnya terhadap etika Protestan menekankan nilai sebagai motivasi tindakan rasional dan personal. Etika kerja, asketisme duniawi, dan disiplin diri menjadi bagian dari sistem nilai yang terinternalisasi dan mendorong transformasi ekonomi. Namun, dalam kerangka ini, lapisan kedua dan keempat dari dinamika sosial—yakni interaksi antar eksistensi sosial dan refleksi kolektif—tidak memperoleh tempat yang jelas. Etika Protestan tetap berada dalam ruang sempit tindakan individual dan konteks religio-kultural tertentu, tanpa menyentuh kemampuan eksistensi sosial untuk saling membentuk atau melakukan koreksi terhadap dirinya sendiri secara sadar.

Kedua pendekatan Durkheim dan Weber tidak cukup menjelaskan lapisan ketiga, yaitu bagaimana struktur nilai kolektif yang telah terbentuk memengaruhi kembali individu secara dialektis. Durkheim menekankan internalisasi melalui norma, namun tidak mengakui kapasitas evaluatif individu atas nilai tersebut. Weber mengakui subjektivitas, namun tidak memberi mekanisme sosial untuk artikulasi kolektif nilai-nilai baru secara reflektif. Dalam kedua kerangka itu, transformasi nilai bersifat fungsional atau evolusioner, bukan hasil dari refleksi normatif kolektif sebagaimana ditekankan oleh Muthahhari.

Dengan demikian, baik nilai kolektif ala Durkheim maupun etika Protestan ala Weber, gagal mencakup seluruh spektrum proses dalam dinamika sosial yang terdiri dari artikulasi nilai individu, relasi lintas eksistensi sosial, internalisasi reflektif, serta koreksi kolektif terhadap struktur nilai.[83] Pendekatan Muthahhari mengisi kekosongan ini dengan merumuskan bahwa nilai sosial bukan sekadar sistem koersi atau makna tindakan,

[83] Karjyan dan Laghrayb menegaskan fondasi fitrah dan *harakah jawhariyyah* (gerak substansial) sebagai basis evolusi historis manusia yang tidak meniadakan kebebasan—bahwa nilai sosial pada Muthahhari bertolak dari kesadaran moral bawaan yang lalu tumbuh melalui proses historis yang reflektif. Muhammed Mahdi Karjyan dan Adel Laghrayb, "History Philosophy of Murtadha Mutahhari," dalam *Al-Ameed Journal*, vol. 12, no. 47, Tahun 2023, hal. 13–16.

melainkan cermin dari kesadaran moral yang tumbuh dari fitrah manusia dan berkembang melalui dialog historis yang terbuka, reflektif, dan transendental.

Tabel IV. 7 Kesenjangan Durkheim–Weber dalam Empat Lapisan Dinamika Sosial & Reinterpretasi Muthahhari

Lapisan Proses	Durkheim	Weber	Kekosongan Konseptual	Reinterpretasi Muthahhari
1. Kesadaran Individu → Eksistensi Sosial	Nilai kolektif hadir sebagai *fakta sosial* koersif tanpa akar moral-personal.	Nilai bertindak sebagai motivasi etis individu, tetapi kontekstual pada etika Protestan.	Asal-usul nilai dari potensi moral bawaan & refleksi personal tidak terjelaskan.	Nilai berangkat dari potensi moral intrinsik manusia dan landasan etika transenden, lalu bergerak ke ranah sosial melalui refleksi sadar.
2. Relasi antar Eksistensi Sosial	Fokus fungsi stabilisasi; dialog antarnilai luput.	Relasi antarnilai terbatas—etika Protestan bersifat partikular.	Tiada mekanisme dialog lintas-nilai untuk kritik timbal-balik.	Menekankan dialog historis terbuka: nilai saling menguji, membentuk, dan diperhalus melalui interaksi sosial sadar-normatif.
3. Internalisasi Reflektif	Internalisasi = penyesuaian pasif akibat tekanan kolektif.	Internalisasi = rasional-instrumental demi tujuan duniawi.	Kapasitas individu mengevaluasi nilai kolektif diabaikan.	Internalisasi dipahami sebagai komitmen sadar-aktif pada prinsip moral universal; individu terus mengkritik & memperbaharui nilai sosial.
4. Refleksi Kolektif → Koreksi Struktur Nilai	Struktur nilai dianggap "mapan"; koreksi moral kolektif	Transformasi nilai terbatas pada konteks religius historis tertentu.	Perubahan nilai dipandang evolusioner bukan reflektif-normatif.	Masyarakat adalah subjek moral yang menilai & mereformasi struktur nilai selaras prinsip keadilan dan kemanusiaan universal.

	tidak dibahas.			

Sebagai ilustrasi aplikatif dari pendekatan aksiologis Muthahhari, dapat dikemukakan fenomena gerakan sosial di masyarakat yang menolak sistem sosial yang tidak adil, seperti penolakan terhadap eksploitasi ekonomi yang tidak berpihak pada kemaslahatan bersama. Dalam konteks ini, nilai keadilan bukan hanya dipandang sebagai norma struktural (Durkheim) atau preferensi etika individual (Weber), tetapi sebagai ekspresi kolektif dari kesadaran moral yang hidup dalam komunitas. Muthahhari akan menilai validitas nilai tersebut bukan dari efektivitas sistem atau motivasi individual, melainkan dari sejauh mana nilai itu mencerminkan prinsip etik universal seperti keadilan, kemanusiaan, dan tanggung jawab sosial. Oleh karena itu, ketika masyarakat secara sadar mengevaluasi dan menolak sistem yang menindas, maka tindakan tersebut menjadi cermin dari refleksi kolektif atas nilai sosial yang telah menyimpang dari orientasi moral transendental. Inilah yang membedakan pendekatan Muthahhari, yakni kemampuannya mengintegrasikan nilai etik dalam gerakan sosial sebagai hasil dari refleksi dan resistensi moral, bukan sekadar fungsi sistem atau rasionalitas individu.

Studi kasus nyata yang merefleksikan pendekatan ini dapat ditemukan dalam gerakan *Black Lives Matter* (BLM) di Amerika Serikat.[84] Gerakan ini bermula dari pengalaman ketidakadilan struktural yang dialami oleh individu dan komunitas kulit hitam, namun berkembang menjadi ekspresi kolektif yang menuntut perubahan nilai sosial secara menyeluruh. Gerakan ini tidak hanya menerangkantindakan diskriminatif individu atau kebijakan institusional, tetapi juga mengevaluasi ulang struktur nilai dominan dalam masyarakat Amerika. Dalam bingkai Muthahhari, BLM merupakan contoh nyata adanya bentuk artikulasi kesadaran moral kolektif yang tumbuh dari pengalaman

[84] Dapat kita lihat melalui artikel yang ditulis oleh Ellefsen dan Sandberg yang membahas peran emosi—seperti kemarahan dan solidaritas—yang berfungsi sebagai katalis bagi individu untuk menuntut keadilan sosial melalui aksi kolektif, bukan hanya melihat diskriminasi sebagai fenomena individual. Mereka menekankan bahwa emosi kolektif bisa membentuk kesadaran moral bersama dan memicu perubahan nilai sosial. Rune Ellefsen dan Sveinung Sandberg, *"Black Lives Matter: The Role of Emotions in Political Engagement,"* dalam *Sociology*, Vol. 56, no. 6 Tahun 2022., hal. 1103–1120.

Begitu pula dalam studinya Silver *et al*. yang menunjukkan bahwa orientasi moral—terutama intuisi mengenai keadilan—secara signifikan mempengaruhi dukungan masyarakat Amerika terhadap BLM. Mereka membedakan antara moralitas yang memprioritaskan keadilan sosial vs stabilitas sosial, serta mengungkap bahwa keyakinan terhadap *systemic racism* memperkuat dukungan terhadap gerakan yang menuntut perubahan nilai dan struktur sosial. Eric Silver *et al*., *"Social Order and Social Justice: Moral Intuitions, Systemic Racism Beliefs, and Americans' Divergent Attitudes toward Black Lives Matter and Police,"* dalam *Criminology*, Vol. 60, no. 2 tahun 2022., hal. 342–369.

fitriah terhadap ketidakadilan, dan berupaya merekonstruksi horizon sosial berdasarkan prinsip keadilan dan kesetaraan. Gerakan ini menunjukkan bagaimana nilai sosial dapat dikritisi dan direformasi melalui refleksi kolektif, suatu dimensi yang absen dalam konstruksi aksiologis Durkheim dan Weber.

Contoh lain yang dapat diangkat dari dunia Islam adalah gerakan Reformasi Iran pascarevolusi 1979, khususnya pada periode-periode di mana masyarakat sipil menuntut transparansi, akuntabilitas, dan reformasi nilai dalam pemerintahan.[85] Gerakan ini tidak dapat dipahami hanya sebagai reaksi politik, tetapi sebagai ekspresi reflektif masyarakat terhadap struktur sosial yang dianggap menyimpang dari nilai-nilai keadilan dan spiritualitas yang dijanjikan oleh revolusi itu sendiri. Dalam kerangka Muthahhari, gerakan ini adalah contoh nyata yang mencerminkan dinamika keempat lapisan proses sosial, mulai dari kesadaran personal akan ketidakadilan, pembentukan konsensus nilai baru, hingga refleksi kolektif atas tatanan sosial. Ia merupakan bentuk praksis sosial dari nilai transendental yang tidak terjebak dalam kekuasaan struktural, dan sekaligus menghindari reduksi nilai menjadi ekspresi individualistik belaka. Dengan demikian, contoh ini menegaskan bahwa pendekatan aksiologis Muthahhari menyediakan kerangka yang lebih utuh dan reflektif untuk membaca transformasi sosial dalam masyarakat Muslim kontemporer.

Konsep empat lapisan proses dalam dinamika sosial sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, menjadi fondasi ontologis dan metodologis bagi lahirnya pendekatan etik-intersubjektif transendental dalam tafsir filosofis Murtadha Muthahhari. Pendekatan etik-intersubjektif transendental dalam tafsir filosofis Murtadha Muthahhari memberikan respons tajam dan sistematis terhadap reduksi nilai yang dilakukan oleh Durkheim dan Weber dalam bangunan aksiologis sosiologi mereka. Respons tersebut dapat dijabarkan melalui beberapa poin berikut:

a. Pemulihan Fungsi Transendental Nilai

   Muthahhari menolak ide bahwa nilai-nilai moral dan keagamaan hanyalah konstruksi sosial atau refleksi kebutuhan kolektif semata. Dalam hal ini, ia mengkritik Durkheim yang memahami agama melalui konsep totemisme sebagai proyeksi kolektif masyarakat terhadap dirinya sendiri. Pendekatan Muthahhari mengembalikan nilai pada akar transendentalnya—

[85] Lihat Elham Gheytanchi, "Civil Society and the Public Sphere in Post-Revolutionary Iran: The Case of Zanān," dalam *International Sociology*, Vol. 16, no. 4 Tahun 2001., hal. 491–508.

Lihat juga Mohammad Ali Khosravi & Shohreh Shahsavari Fard, "Non-Governmental Organizations and the Barriers of Their Efficiency in Iran (after 1979)," dalam *Open Journal of Political Science,* Vol. 6 Tahun 2016., hal. 191–204.

yakni wahyu—sebagai sumber otonom yang tidak dapat direduksi ke dalam fungsi sosial.

b. Nilai sebagai Etos Normatif, Bukan Legitimasi Sistem

Etika Protestan dalam kerangka Weber, meskipun menunjukkan bahwa nilai dapat memengaruhi struktur ekonomi dan tindakan sosial, tetap menempatkan nilai sebagai instrumen rasionalisasi sistem kapitalistik. Muthahhari menolak pandangan ini dengan menunjukkan bahwa nilai bukan sarana efisiensi, tetapi tujuan normatif itu sendiri. Etika bukan pembenaran terhadap dominasi pasar, melainkan pemandu arah keadilan sosial.

c. Kesadaran Moral sebagai Medan Transformatif, Bukan Refleksi Struktural

Dalam kerangka Durkheim, nilai dianggap lahir dari fakta sosial yang bersifat objektif dan koersif. Muthahhari, sebaliknya, menekankan bahwa nilai harus tumbuh dari refleksi moral kolektif yang berakar pada wahyu dan fitrah manusia. Kesadaran etis masyarakat menjadi ruang evaluatif yang hidup, bukan cermin dari sistem yang mapan.

d. Internalisasi Nilai sebagai Aktus Etik, Bukan Proses Sosialisasi Netral

Dalam pendekatan transendental-interaktif, internalisasi nilai dilihat bukan sekadar adaptasi terhadap norma sosial, tetapi sebagai komitmen sadar dan aktif terhadap prinsip ilahi. Ini melampaui pandangan Weber yang melihat etika sebagai dorongan subjektif yang rasional terhadap tujuan duniawi, maupun Durkheim yang memosisikan internalisasi sebagai efek dari tekanan sosial.

e. Nilai Bersifat Universal dan Objektif, Bukan Historis dan Relatif

Kedua pemikir Barat klasik tersebut membatasi nilai pada horizon historis dan kultural yang berubah-ubah. Muthahhari, dalam pendekatannya, menegaskan bahwa nilai seperti keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial adalah prinsip transenden yang berlaku universal dan tidak tergantung pada waktu atau budaya tertentu.

f. Arah Ilmu Sosial: dari Eksplanasi ke Transformasi

Aksiologi Durkheim dan Weber lebih banyak digunakan untuk menjelaskan keberadaan norma dan motivasi sosial dalam tatanan yang ada. Sebaliknya, pendekatan Muthahhari mengarahkan ilmu sosial untuk mengevaluasi dan mentransformasi struktur sosial agar lebih selaras dengan nilai-nilai Qur'ani. Ini menjadikan nilai sebagai tolok ukur perubahan, bukan hanya sebagai objek studi. Dalam kerangka ini, posisi peneliti studi sosiologi tidak lagi netral

dan terpisah dari nilai, melainkan berperan sebagai subjek reflektif yang membawa tanggung jawab etik atas hasil kajiannya. Peneliti tidak cukup hanya menjadi pengamat yang menjelaskan fenomena, tetapi harus tampil sebagai pelaku epistemik yang berkomitmen terhadap prinsip keadilan, kebenaran, dan kemanusiaan. Dengan demikian, pendekatan ini menempatkan peneliti sebagai bagian dari proses transformatif sosial, yang tugasnya tidak sekadar menyusun deskripsi ilmiah, tetapi juga menghadirkan horizon nilai dalam membaca, menilai, dan membimbing arah perkembangan struktur sosial secara filosofis dan praksis.

Peneliti sosiologi mewujudkan penghadiran horizon nilai dengan cara-cara berikut:

1) Menegaskan Posisi Epistemik Sejak Awal

   Peneliti perlu menyatakan secara terbuka dan reflektif nilai-nilai normatif yang membingkai kerangka berpikir, rumusan masalah, serta tujuan penelitiannya. Ini mencerminkan kesadaran akan positionality dan menghindari klaim objektivitas semu.[86]

2) Mengintegrasikan Nilai dalam Pertanyaan dan Desain Riset

   Horizon nilai dihadirkan dengan merumuskan pertanyaan penelitian yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga evaluatif dan normatif. Misalnya, alih-alih hanya bertanya "bagaimana distribusi kekuasaan terjadi?", peneliti juga menanyakan "apakah distribusi ini adil secara etis?"[87]

3) Menggunakan Metode yang Mendorong Dialog Etik-Intersubjektif

   Dalam pendekatan tafsir filosofis Muthahhari, intersubjektivitas bukan hanya tentang memahami makna, tetapi juga tentang membangun kesadaran etik kolektif. Oleh karena itu, metode seperti wawancara reflektif, dialog komunitas, dan observasi partisipatif diarahkan untuk

---

[86] Sebagaimana Sultana yang menjelaskan secara eksplisit bagaimana peneliti menyatakan positionality sejak proposal hingga lapangan sebagai prasyarat etis dan epistemik; hindari klaim objektivitas semu. Farhana Sultana, "Reflexivity, Positionality and Participatory Ethics: Negotiating Fieldwork Dilemmas in International Research," dalam *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, vol. 6, no. 3, Tahun 2007, hal. 374–383.

[87] Mertens memberikan landasan aksiologis bahwa rumusan masalah dan desain riset perlu diarahkan untuk menilai (evaluatif) dan memperjuangkan keadilan sosial. Donna M. Mertens, "Transformative Paradigm: Mixed Methods and Social Justice," dalam *Journal of Mixed Methods Research*, vol. 1, no. 3, Tahun 2007, hal. 212–216.

menggali nilai-nilai normatif yang hidup dalam masyarakat.[88]

4) Menjadikan Nilai sebagai Tolok Ukur dalam Analisis Sosial

   Dalam analisis data, peneliti tidak berhenti pada kategorisasi statistik atau pemetaan makna, tetapi melangkah pada penilaian kritis: sejauh mana struktur sosial mencerminkan nilai-nilai keadilan, solidaritas, dan penghormatan terhadap martabat manusia.[89]

5) Mengaitkan Hasil Temuan dengan Tujuan Transformasi Sosial

   Hasil riset digunakan sebagai basis untuk merumuskan agenda transformasi sosial yang normatif. Peneliti menyadari bahwa ilmu sosial memiliki fungsi pembebasan, dan oleh karena itu, temuan harus diarahkan untuk mendukung struktur yang lebih adil dan manusiawi.[90]

6) Menghidupkan Tanggung Jawab Moral sebagai Peneliti

   Peneliti tidak hanya bertanggung jawab secara akademik, tetapi juga secara moral. Ia wajib mempertimbangkan dampak dari temuan dan publikasinya terhadap kelompok rentan dan terhadap arah perkembangan sosial secara luas.[91]

---

[88] Linda Finlay, "Negotiating the Swamp: The Opportunity and Challenge of Reflexivity in Research Practice," dalam *Qualitative Research*, vol. 2, no. 2, Tahun 2002, hal. 215–217. Finlay menunjukkan bagaimana praktik refleksivitas membuka ruang dialog etik antara peneliti–partisipan, relevan untuk teknik wawancara reflektif dan observasi partisipatif yang kita anjurkan.

[89] Andrew Sayer, *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, hal. 52–58. Sayer menegaskan analisis sosial yang menilai apakah praktik/struktur sejalan dengan nilai kebaikan, sehingga nilai memang menjadi tolok ukur, bukan sekadar variabel pendamping.

[90] Sebagaimana narasi di tengah–akhir artikel Mertens yang menautkan desain metode dengan tujuan emansipatoris dan dampak sosial; agar temuan diarahkan ke agenda perubahan. Donna M. Mertens, "Transformative Paradigm: Mixed Methods and Social Justice," dalam *Journal of Mixed Methods Research*, vol. 1, no. 3, Tahun 2007, hal. 220–223.

[91] Israel dan Hay menekankan "Protecting Others, Minimizing Harm and Increasing the Sum of Good," ; tentang tanggung jawab moral peneliti terhadap kelompok rentan. Mark Israel dan Iain Hay, *Research Ethics for Social Scientists: Between Ethical Conduct and Regulatory Compliance*. London: SAGE, 2006, hal. 2–5.

Tabel IV. 8 Respons Aksiologis Muthahhari terhadap Reduksionisme Nilai

No.	Pokok Respons	Reduksi Durkheim–Weber	Posisi Reinterpretatif Muthahhari
a	Fungsi Transenden Nilai	Nilai = konstruksi kolektif (Durkheim) / motivasi duniawi (Weber).	Nilai bersumber pada prinsip etika transenden dan potensi moral bawaan, bukan sekadar fungsi sosial.
b	Nilai sebagai Etos Normatif	Nilai melegitimasi sistem (Durkheim) / rasionalisasi kapitalisme (Weber).	Nilai menjadi tujuan normatif—penentu arah keadilan—bukan instrumen efisiensi.
c	Kesadaran Moral Transformatif	Nilai mencerminkan struktur objektif atau tindakan individual.	Kesadaran etis kolektif menjadi arena evaluasi & perubahan struktural.
d	Internalisasi sebagai Aktus Etik	Sosialisasi koersif / dorongan subjektif rasional.	Komitmen sadar-aktif pada prinsip moral transenden; melampaui adaptasi sosial.
e	Universalitas Nilai	Nilai bersifat historis-relatif.	Nilai dasar (keadilan, kasih, tanggung jawab) berlaku universal—melampaui ruang & waktu.
f	Arah Ilmu Sosial	Eksplanasi & legitimasi struktur; peneliti netral.	Evaluasi & transformasi; peneliti berposisi etik-kritis dan berkontribusi pada perubahan sosial.

Penghadiran horizon nilai oleh sosiolog ini didukung oleh pernyataan Dunn[92] secara mendalam peran nilai dalam ilmu sosial serta bagaimana pendekatan pragmatis dapat mengatasi dikotomi klasik antara fakta dan nilai sebagai berikut:

1) Penolakan terhadap Netralitas Nilai: Robert G. Dunn menolak klaim bahwa ilmu sosial dapat atau harus netral terhadap nilai. Dunn mengkritik warisan Weberian tentang "value-free science" sebagai ilusi yang tidak mencerminkan kenyataan praksis ilmiah.

[92]Lihat Robert G. Dunn, *Toward a Pragmatist Sociology: John Dewey and the Legacy of C. Wright Mills* (Philadelphia: Temple University Press, 2018), hal. 111–140.

Setiap kegiatan ilmiah, termasuk sosiologi, selalu diwarnai oleh kepentingan, pilihan nilai, dan horizon etis tertentu.

2) Pragmatisme sebagai Jalan Tengah: Pendekatan pragmatis menolak baik relativisme nilai maupun absolutisme. Alih-alih, ia menawarkan model refleksi intersubjektif atas nilai-nilai dalam konteks kehidupan nyata. Ini memungkinkan ilmu sosial menjadi kritis tanpa menjadi dogmatis.
3) Ilmu Sosial sebagai Kritik Sosial: Dunn mengintegrasikan gagasan John Dewey dan C. Wright Mills untuk menekankan bahwa sosiologi harus menjadi sarana untuk mengungkap ketimpangan, membuka ruang demokrasi, dan mendorong transformasi sosial. Dunn menyerukan "*sociology of critique*" yang berakar pada nilai, pengalaman kolektif, dan kepedulian moral.
4) Etika sebagai Dimensi Ilmiah: Etika bukan tambahan eksternal bagi ilmu sosial, melainkan bagian inheren dari bagaimana realitas dikaji dan dimaknai. Oleh karena itu, pendekatan pragmatis menuntut keterlibatan moral dalam proses analisis sosial.

Poin-poin horizon etis yang ditetapkan oleh Dunn dalam filsafat pragmatik Sosiologi tersebut memperkuat kerangka normatif dan transendental sebagaimana yang ditawarkan dari pembacaan terhadap tafsir Muthahhari.

D. Divergensi tentang Pandangan kebebasan Individu

1. Koersi dan Internalisasi Norma pada Durkheim

Pembahasan mengenai kemungkinan bertahannya eksistensi sosial tanpa adanya unsur paksaan terhadap individu menuntut refleksi mendalam tentang sumber kekuatan yang menjaga kohesi sebuah entitas kolektif. Kekuatan sosial tidak semata-mata muncul dari persetujuan sukarela, tetapi juga kerap bekerja melalui mekanisme dominasi halus yang beroperasi di dalam struktur integrasi sosial.[93] Dalam perspektif Durkheim, eksistensi sosial tidak dapat direduksi menjadi akumulasi individu-individu, sebab eksistensi tersebut tampil sebagai entitas sui generis yang memiliki realitas objektif tersendiri.[94] Norma sosial berperan sebagai kekuatan eksternal yang bersifat koersif, sehingga mampu mengarahkan perilaku dan kesadaran anggota masyarakat meskipun sering kali tidak disadari secara eksplisit. Dengan demikian, stabilitas eksistensi sosial dalam kerangka Durkheimian bertumpu

[93] Sebagaimana Bourdieu mendukung ide tentang "mekanisme dominasi halus" (*symbolic domination*) dalam struktur sosial. Lihat Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, hal. 80–82.

[94] Durkheim menekankan istilah *sui generis* dan penegasan bahwa fakta sosial bersifat objektif serta terpisah dari individu. Lihat Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press, 1982, hal. 50–52.

pada efektivitas norma dalam memelihara kepatuhan kolektif, termasuk melalui daya paksa simbolik yang menopang keteraturan dan kontinuitas kehidupan bersama.

Norma dalam kerangka ini tidak lahir dari refleksi etis atau perenungan moral individu, melainkan hasil konstruksi kolektif yang telah melembaga dalam struktur sosial. Norma bertindak sebagai perangkat pengatur yang menjamin keteraturan sistem sosial. Dalam struktur ini, individu tidak menciptakan nilai secara mandiri, melainkan menerima dan menginternalisasinya melalui proses sosialisasi. Proses ini memungkinkan eksistensi sosial berfungsi tanpa kontrol langsung karena nilai-nilai sistem telah melekat dalam cara-cara berpikir dan bertindak anggota kolektif.

Sebagaimana yang telah dibahas, Koersi dalam teori Durkheim bukanlah kekerasan fisik atau ancaman eksplisit[95], tetapi kekuatan simbolik yang tersembunyi di balik legitimasi moral norma-norma kolektif. Norma menjadi "alam kedua" yang membentuk ruang batin individu dan mendikte batas-batas perilaku yang diterima secara sosial. Dalam kondisi ini, eksistensi sosial menjelma menjadi sistem yang mengatur tindakan tanpa disadari oleh pelaku. Dengan kata lain, kekuasaan norma bersifat difus, menyebar dalam kesadaran, dan hadir sebagai konsensus yang tidak dipertanyakan.

Institusi seperti pendidikan, keluarga, agama, dan hukum berperan penting dalam membentuk struktur eksistensi sosial ini. Pendidikan, misalnya, tidak hanya mentransfer pengetahuan, tetapi juga menanamkan *habitus* sosial yang sesuai dengan nilai dominan. Proses ini menjadikan individu sebagai perpanjangan dari sistem nilai kolektif. Internalitas individu dibentuk agar selaras dengan struktur eksternal yang telah melembaga.[96] Dengan demikian, eksistensi sosial berlangsung melalui mekanisme koersi tersembunyi dalam internalisasi nilai.

Konsekuensi dari pemikiran ini adalah terkikisnya ruang bagi kebebasan moral dan refleksi kritis. Ketika norma dianggap sebagai fakta sosial yang tak terbantahkan, maka setiap upaya untuk menilai atau mengubah struktur dianggap sebagai penyimpangan. Eksistensi sosial menjadi absolut dan segala bentuk perbedaan diposisikan sebagai ancaman terhadap keteraturan kolektif. Dalam sistem ini, pembentukan kesadaran kritis tidak hanya sulit, tetapi juga diposisikan sebagai pelanggaran.

---

[95] Sawyer menegaskan bahwa "constraint/koersi" pada Durkheim terutama bermakna daya paksa normatif (obligation) yang bekerja melalui internalisasi, bukan kekerasan fisik. R. Keith Sawyer, "Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence," dalam *Sociological Theory*, vol. 20, no. 2, Tahun 2002, hal. 237–241.

[96] Berger dan Luckmann menjelaskan dialektika eksternalisasi–objektivasi–internalisasi; mendukung klaim bahwa nilai sosial terhisap ke dalam kesadaran sebagai orientasi bertindak. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966, hal. 129–163.

Cara berfikir Durkheimian dapat terlihat dalam banyak fenomena. Fenomena ini semakin nyata dalam konteks eksistensi sosial modern yang sangat terorganisir. Contohnya dapat ditemukan dalam praktik pendidikan, di mana siswa tidak hanya diajarkan kurikulum akademik, tetapi juga ditanamkan nilai-nilai seperti kedisiplinan, kepatuhan, dan kompetisi. Ketika seorang siswa mengikuti ujian nasional, ia tidak hanya menunjukkan kemampuan intelektualnya, tetapi juga meneguhkan posisinya dalam sistem nilai meritokrasi. Nilai ini diserap melalui simbol-simbol otoritas seperti seragam, nilai angka, dan peringkat. Ketika siswa merasa bersalah karena gagal mencapai standar nilai, rasa bersalah tersebut bukan semata hasil refleksi personal, tetapi merupakan cerminan dari internalisasi norma-norma sistemik mengenai prestasi dan harga diri dalam struktur eksistensi sosial.

Contoh lain terlihat dalam kehidupan kerja. Seorang pegawai yang terlambat masuk kantor mungkin merasa cemas bukan karena tindakan tersebut berdampak langsung, tetapi karena ketidaksesuaian dengan norma profesionalisme yang telah melembaga. Norma ini tidak hadir sebagai aturan tertulis semata, tetapi sebagai ekspektasi kolektif yang mendefinisikan makna dari etos kerja. Dalam banyak kasus, perasaan bersalah, malu, atau gagal bukan datang dari pelanggaran nilai moral universal, tetapi dari pelanggaran terhadap ekspektasi normatif yang telah ditanamkan sejak awal melalui proses sosialisasi. Ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial beroperasi melalui struktur makna yang diinternalisasi secara tidak sadar dan sangat terorganisir. Koersi menjadi semakin sistematis melalui regulasi formal dan pengawasan sosial yang dilembagakan. Norma tidak lagi hanya berbentuk moral, tetapi juga hukum positif, standar profesional, dan indikator kinerja. Semuanya berfungsi sebagai instrumen pembentuk eksistensi sosial yang dikendalikan oleh sistem. Dalam eksistensi sosial seperti ini, individu berada dalam struktur pengawasan yang membatasi pilihan, mendikte tindakan, dan mengatur bahkan emosi mereka.

Durkheim memandang hal ini sebagai syarat bagi integrasi sosial. Namun, kritik terhadap pendekatan Durkheim ini menunjukkan bahwa eksistensi sosial semacam itu menghasilkan konformitas yang membungkam inovasi, membatasi perbedaan, dan melemahkan daya kritis.[97] Dalam eksistensi sosial yang terlalu terserap dalam struktur, kebebasan individu

[97] Contohnya adalah studi Chernilo dan Raza yang mengkritik asumsi Durkheim bahwa norma sosial harus dipahami sebagai fakta sosial koersif. Mereka menunjukkan bahwa pendekatan ini menutup kemungkinan refleksi moral dan kebebasan agensi, sehingga mengarah pada penundukan terhadap tatanan normatif yang tidak terbuka terhadap perubahan. Lihat Daniel Chernilo dan Sebastian Raza, *"The 'Normative Turn' in Sociological Theory: Sociology's Garden of the Forking Paths,"* dalam *European Journal of Social Theory*, Vol. 20, no. 2 Tahun 2017., hal. 139–159.

menjadi semu. Struktur sosial tidak hanya menciptakan keteraturan, tetapi juga menormalisasi ketimpangan dan menutup ruang bagi pembaruan moral.

Dalam perspektif yang menolak absolutisme norma, seperti tafsir Qur'ani Muthahhari, eksistensi sosial seharusnya tidak ditegakkan melalui paksaan normatif, tetapi melalui tanggung jawab moral yang sadar. Kebebasan adalah hak asasi yang diturunkan dari penciptaan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Insān: 3—"Sesungguhnya Kami telah menunjukkan kepadanya jalan, ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir." Ayat ini memberikan kerangka bahwa manusia tidak dapat dipaksa untuk tunduk, tetapi harus diberi pilihan dalam bertindak. Eksistensi sosial yang otentik hanya mungkin bila dibangun di atas kesadaran, bukan kepatuhan buta.

Koersi dalam bentuk apa pun, termasuk yang diselubungi legitimasi moral kolektif, tidak dapat dijadikan landasan bagi eksistensi sosial yang adil dan bermakna. Muthahhari menekankan bahwa kebebasan dan akal adalah fondasi bagi tanggung jawab sosial. Oleh karena itu, eksistensi sosial yang sehat adalah yang memberi ruang bagi ijtihad moral, bukan sekadar menuntut konformitas. Norma harus selalu terbuka terhadap evaluasi etis berdasarkan prinsip keadilan dan tauhid.

Meskipun pendekatan Durkheim terhadap koersi dan internalisasi norma dapat menggambarkan bagaimana eksistensi sosial dapat dijaga melalui kekuatan simbolik yang meresap ke dalam kesadaran. Namun, pendekatan ini mengabaikan pentingnya kebebasan moral dan refleksi kritis sebagai elemen penting dari eksistensi sosial yang etis. Dalam horizon Qur'ani, eksistensi sosial yang benar adalah yang membangun struktur melalui keadilan, pilihan sadar, dan tanggung jawab transendental, bukan melalui represi norma yang tidak boleh dipertanyakan.

2. Agensi Reflektif dalam Perspektif Weber

Pembahasan mengenai kemungkinan manusia menjadi subjek yang sepenuhnya sadar dalam tindakan sosialnya tanpa tunduk secara total pada struktur yang mengatur memunculkan refleksi filosofis yang mendalam tentang konsep agensi. Pemikiran ini menghadirkan analisis kritis mengenai sejauh mana individu mampu mempertahankan otonomi reflektif di tengah dominasi norma dan struktur sosial yang telah mengakar dalam kehidupan bersama. Dalam kerangka Durkheim, norma kolektif berfungsi menundukkan individu melalui kekuatan simbolik dan sistemik, sehingga ruang gerak agensi menjadi sangat terbatas dan terarah pada kepatuhan. Sebaliknya, perspektif Weber membuka peluang bagi individu untuk berperan sebagai agen aktif yang secara sadar dan reflektif memaknai realitas sosial, lalu menentukan arah tindakan berdasarkan interpretasi subjektif.[98] Dengan demikian, perbedaan

[98] Lihat Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978, hal. 4–6.

paradigma ini menegaskan adanya ketegangan konseptual antara determinasi struktur dan kebebasan agensi dalam menjelaskan dinamika eksistensi sosial yang terus berkembang.

Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya bahwa eksistensi sosial dalam horizon Weberian tidak bersumber dari tekanan eksternal, melainkan dari makna yang dibangun secara subjektif oleh pelaku. Tindakan sosial yang bermakna adalah tindakan yang didasarkan pada pengetahuan, tujuan, dan refleksi nilai oleh individu. Dengan demikian, realitas sosial merupakan hasil dari jaringan tindakan bermakna yang dijalankan oleh pelaku yang sadar terhadap motivasi dan konsekuensi tindakannya.

Weber memformulasikan empat tipologi tindakan sosial, di mana tindakan rasional berorientasi nilai (*wertrational*) dan tindakan rasional instrumental (*zweckrational*) menjadi pusat pembahasan agensi reflektif. Eksistensi sosial dalam konteks ini bukanlah hasil reproduksi norma, tetapi lahir dari pilihan sadar yang dipandu oleh keyakinan terhadap nilai tertentu atau perhitungan rasional terhadap hasil yang diharapkan. Pelaku tidak hanya mengikuti struktur, tetapi menimbang, menilai, dan menentukan.

Dalam kelompok sosial modern, agensi reflektif tampil dalam banyak bentuk. Pilihan karier, keputusan politik, keterlibatan dalam gerakan sosial, atau konsumsi media adalah sebagian bentuk tindakan yang menunjukkan kapasitas refleksi individu dalam menanggapi dunia sosial.[99] Misalnya, seseorang yang memutuskan untuk menjadi aktivis lingkungan hidup tidak semata digerakkan oleh norma yang berlaku, tetapi oleh keyakinan akan pentingnya menjaga keseimbangan ekologis. Keputusan ini menjadi wujud eksistensi sosial yang berakar pada orientasi nilai.

Namun, dalam sistem yang sangat terstruktur, kebebasan agensi tidak selalu berlangsung ideal. Struktur sosial dapat membentuk batas-batas pilihan, sehingga agensi berjalan dalam kerangka yang telah ditentukan. Dalam konteks ini, eksistensi sosial tetap terbentuk dari tindakan bermakna, tetapi ruang refleksi dapat terdistorsi oleh tekanan institusional, ideologi dominan, atau ekspektasi kolektif. A[100]gensi tidak hilang, tetapi seringkali melemah atau terseret oleh rasionalitas sistem.

---

[99] Goodwin, Jasper, dan Polletta menunjukkan bahwa komitmen moral dan emosi reflektif—bukan kalkulasi semata—menggerakkan tindakan kolektif; ini mengafirmasi contoh aktivisme yang berakar pada orientasi nilai. Jeff Goodwin, James M. Jasper, dan Francesca Polletta, *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago: The University of Chicago Press, 2001, hal. 12–14.

[100] DiMaggio dan Powell menjelaskan tekanan koersif, mimetik, dan normatif yang menyeragamkan pilihan organisasi/aktor—bukti bahwa agensi sering berjalan dalam rel institusional yang membatasi. Paul J. DiMaggio dan Walter W. Powell, "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields," dalam *American Sociological Review*, vol. 48, no. 2, Tahun 1983, hal. 150–153.

Perspektif Weber membuka ruang analitis untuk memahami eksistensi sosial sebagai arena kontestasi makna. Pelaku memiliki kapasitas untuk mengafirmasi, menolak, atau merevisi nilai yang melekat dalam tindakan. Dengan demikian, struktur sosial tidak bersifat absolut, melainkan selalu berada dalam proses penegosiasian ulang. Kehidupan sosial menjadi ruang diskursif, di mana makna dibentuk, disebarluaskan, dan dipertentangkan.

Agensi reflektif juga berperan dalam transformasi sosial. Peranan ini dapat di lihat contohnya dalam kehidupan sehari-hari. Keputusan untuk berpindah pekerjaan demi mempertahankan integritas pribadi di tengah tekanan korporat menampilkan tindakan sosial yang didasari pemikiran reflektif. Seorang profesional yang memilih keluar dari perusahaan karena merasa nilai perusahaannya bertentangan dengan nilai keadilan atau tanggung jawab lingkungan sedang menjalankan tindakan sosial yang bermakna, tidak semata karena keuntungan, tetapi karena kesetiaan terhadap nilai. Contoh lainnya adalah individu yang memutuskan berhenti menggunakan produk tertentu karena sadar akan praktik eksploitasi tenaga kerja di balik produk tersebut. Keputusan ini, meskipun kecil, menampilkan eksistensi sosial yang digerakkan oleh refleksi etis terhadap struktur konsumsi global. Dalam kedua kasus ini, pelaku tidak hanya merespon norma yang ada, tetapi menyusun makna baru berdasarkan keyakinan terhadap nilai yang dianggap lebih sahih secara moral dan sosial.

Gerakan politik, reformasi hukum, bahkan perubahan gaya hidup dapat dimaknai sebagai hasil tindakan kolektif yang dijalankan oleh individu-individu reflektif. Eksistensi sosial dalam bentuk ini tidak hanya mempertahankan struktur, tetapi juga membuka kemungkinan perubahan berdasarkan nilai-nilai baru. Dalam hal ini, makna tidak statis, melainkan dinamis dan terbuka terhadap kritik serta inovasi moral.. Gerakan politik, reformasi hukum, bahkan perubahan gaya hidup dapat dimaknai sebagai hasil tindakan kolektif yang dijalankan oleh individu-individu reflektif. Eksistensi sosial dalam bentuk ini tidak hanya mempertahankan struktur, tetapi juga membuka kemungkinan perubahan berdasarkan nilai-nilai baru. Dalam hal ini, makna tidak statis, melainkan dinamis dan terbuka terhadap kritik serta inovasi moral.

Namun, relativisme nilai yang melekat pada pendekatan ini Weber ini menimbulkan tantangan. Ketika setiap nilai dianggap sah sejauh diyakini oleh pelaku, maka sulit untuk menentukan arah normatif yang dapat dijadikan rujukan bersama.[101] Eksistensi sosial menjadi rentan terhadap fragmentasi dan

[101] Misalnya Hammersley yang menguraikan kritik konservatif terhadap Weber, khususnya terkait implikasi dari prinsip value freedom yang memicu relativisme ekstrem dan membahayakan legitimasi moral dalam sosiologi. Terdapat kekhawatiran bahwa jika setiap nilai dianggap sah hanya karena diyakini pelaku, maka muncul risiko fragmentasi sosial, kekosongan etis, dan fanatisme personal . Lihat Martyn Hammersley, *"Max Weber and his*

krisis legitimasi. Tanpa landasan nilai yang transenden, tindakan sosial dapat kehilangan orientasi etis dan terjebak dalam kalkulasi pragmatis atau fanatisme personal.

Dalam konteks menanggapi kekurangan pendekatan Weber ini, horizon Qur'ani Muthahhari menawarkan masukan bahwa agensi reflektif perlu ditopang oleh sistem nilai yang objektif dan universal. Kebebasan pelaku tidak boleh terlepas dari tanggung jawab moral yang bersumber dari wahyu.[102] QS. Al-Baqarah:286 menyatakan bahwa setiap jiwa hanya dibebani sesuai kesanggupannya, dan bahwa setiap pilihan akan dipertanggungjawabkan. Ayat ini menegaskan bahwa agensi bukan hanya hak, tetapi juga beban etis yang harus diarahkan.

Agensi reflektif menurut Muthahhari adalah agensi yang menyadari keterikatannya dengan nilai-nilai tauhid dan keadilan. Pelaku tidak semata menimbang akibat atau kesesuaian nilai, tetapi bertindak karena komitmen terhadap kebenaran yang berasal dari prinsip ilahi. Dalam kerangka ini, eksistensi sosial dibentuk oleh pelaku yang bebas dan bertanggung jawab, yang tindakannya ditujukan untuk mewujudkan struktur sosial yang adil dan bermakna secara transendental.

Meskipun disimpulkan bahwa perspektif Weber memberikan kontribusi penting terhadap pemahaman agensi dalam eksistensi sosial. Namun, pendekatan ini memerlukan pelengkap dari horizon normatif yang lebih kuat, agar kebebasan pelaku tidak jatuh pada relativisme. Eksistensi sosial akan menemukan keutuhannya bila agensi tidak hanya reflektif secara rasional, tetapi juga terarah secara etis dan transendental.

3. Kebebasan Bertanggung Jawab dalam Tafsir Muthahhari

Pembahasan mengenai apakah kebebasan dapat dianggap utuh bila tidak disertai dengan tanggung jawab moral yang berakar pada nilai transenden memunculkan perenungan mendasar tentang hakikat agensi dalam eksistensi sosial. Kebebasan yang dilepaskan dari orientasi normatif berpotensi berubah menjadi kebebasan semu, karena tidak memiliki arah etik yang mampu menuntun pada kebaikan bersama dan keberlanjutan sosial.[103] Dalam kerangka

---

conservative critics: Social science and the problem of value relativism," dalam *Journal of Classical Sociology* Vol. 24, no. 1 Tahun 2024., hal. 75–94.

[102] Taghilou menunjukkan posisi keadilan sebagai poros dalam filsafat politik Muthahhari dan relasinya dengan kebebasan; argumen bahwa keadilan mendahului dan menuntun kebebasan memperkuat klaim bahwa agensi tidak netral-nilai, melainkan terikat beban etis yang objektif. Davood Taghilou, "Justice in Political Philosophy of Ayat-Allah Motahari," dalam *International Academic Journal of Humanities*, vol. 2, no. 12, Tahun 2015, hal. 90, 94, 100.

[103] *Statement* reflektif ini senada dengan Taylor. Taylor membahas bahwa kebebasan manusia tidak pernah netral, melainkan selalu tertanam dalam horizon nilai yang bersifat transendental dan menjadi sumber arah etik. Kebebasan tanpa orientasi moral, menurut

Weber, kebebasan agensi reflektif memang memberikan ruang bagi tindakan berbasis nilai-nilai subjektif, tanpa selalu mengacu pada standar normatif universal. Berbeda halnya dengan perspektif Muthahhari, yang menegaskan bahwa kebebasan seharusnya disertai tanggung jawab transendental yang berpijak pada prinsip etis dan amanah ilahi. Dengan demikian, eksistensi sosial bukan hanya berfungsi sebagai wahana aktualisasi kehendak bebas, tetapi juga mengemban tugas moral untuk menjaga harmoni sosial dan nilai-nilai luhur yang menopang kehidupan kolektif.

Dalam kerangka nilai transendental, kebebasan manusia berakar pada konstitusi moral yang disebut sebagai fitrah. Fitrah memberikan orientasi dasar terhadap kebaikan dan keadilan, sementara wahyu hadir sebagai panduan yang menyempurnakan arah tindakan manusia. Kebebasan tidak bersifat mutlak, melainkan diarahkan kepada tujuan moral yang telah digariskan dalam petunjuk ilahi. QS. Al-Baqarah:286 memberikan penegasan bahwa setiap manusia memikul tanggung jawab sesuai kemampuannya, dan setiap pilihan memiliki konsekuensi moral. Oleh karena itu, eksistensi sosial yang terbentuk bukan merupakan penjumlahan tindakan bebas semata, melainkan hasil dari dialog batin antara kebebasan dan komitmen terhadap nilai.

Eksistensi sosial dalam paradigma ini menghadirkan kebebasan sebagai kekuatan pembebas yang tidak merusak, tetapi membangun. Struktur sosial yang berkeadilan hanya dapat terbentuk apabila individu mampu menggunakan kebebasannya secara bertanggung jawab. Nilai tauhid, keadilan, dan akhlak menjadi parameter evaluatif terhadap tindakan sosial yang dilakukan. Dalam pendekatan ini, konformitas terhadap norma tidak cukup bila tidak disertai dengan kesadaran etis yang bersumber dari nilai transenden. Oleh sebab itu, kebebasan harus diposisikan sebagai sarana untuk menegakkan nilai, bukan sebagai instrumen legitimasi terhadap dominasi atau kepentingan partikular.

Penerapan kebebasan yang bertanggung jawab dapat terlihat dalam tindakan yang menolak ketidakadilan, bahkan jika pilihan tersebut membawa risiko personal. Ketika seseorang memilih untuk menolak praktik korupsi meskipun akan kehilangan jabatan, tindakan tersebut lahir dari kesadaran etis yang mendalam. Kejujuran tidak dimaknai sebagai strategi moral, tetapi sebagai ekspresi tanggung jawab terhadap nilai ilahi dalam ruang publik.

Taylor, hanyalah kebebasan prosedural yang berpotensi kehilangan makna kolektif. Lihat Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, hal. 79–82.

Demikian pula Nasr yang menegaskan bahwa kebebasan sejati hanya bermakna jika berakar pada nilai-nilai transendental yang menjadi landasan kesucian eksistensi manusia. Kebebasan yang sepenuhnya profan akan berujung pada krisis moral dalam kehidupan sosial. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1989, hal. 112–115.

Dalam hal ini, eksistensi sosial bukan hanya sekadar struktur formal, melainkan cerminan dari kesadaran moral individu yang aktif. Maka, transformasi sosial tidak dimulai dari perubahan sistem, tetapi dari perlawanan batin terhadap kompromi nilai.

Kebebasan yang dibimbing oleh nilai juga menjadi pelindung terhadap totalitarianisme sistemik yang menekan agensi individu. Ketika struktur sosial menuntut keseragaman mutlak, nilai-nilai etis sering kali terpinggirkan demi stabilitas semu. Dalam horizon Qur'ani, agensi tidak boleh dilenyapkan oleh kekuasaan kolektif. QS. Al-A'raf:179 menegaskan pentingnya pemanfaatan hati, mata, dan telinga sebagai sarana kesadaran moral yang membedakan manusia dari makhluk lain.[104] Oleh karena itu, kebebasan bukan sekadar hak untuk memilih, tetapi kapasitas untuk memahami dan mengarahkan pilihan menuju kebenaran.

Agensi dalam kerangka nilai Qur'ani menolak reduksi atas manusia menjadi obyek dari sistem atau instrumen dari ideologi. Keberadaan sosial bukan hanya didesain untuk stabilitas sistemik, tetapi juga untuk transformasi nilai secara progresif. Agensi dimaknai sebagai tanggung jawab untuk tidak tunduk pada kebiasaan yang tidak adil dan untuk terus menghidupkan cita-cita moral dalam ruang sosial.[105] Struktur sosial yang lahir dari agensi seperti ini lebih tahan terhadap manipulasi ideologis dan lebih terbuka terhadap evaluasi etis yang terus-menerus. Dengan pendekatan ini, eksistensi sosial dipahami sebagai ruang praksis dari nilai, bukan sekadar arena interaksi instrumental.

Kesimpulannya, pendekatan Muthahhari terhadap kebebasan dan agensi menyatukan dua dimensi penting dalam kehidupan sosial: otonomi dan tanggung jawab. Kebebasan yang dilepaskan dari nilai akan kehilangan arah, sementara tanggung jawab tanpa kebebasan akan menjelma menjadi penindasan. Eksistensi sosial yang bermakna hanya dapat dibangun apabila individu diberi ruang untuk bebas sekaligus dibimbing untuk bertanggung jawab secara moral. Dengan cara ini, struktur sosial tidak hanya menjadi wadah eksistensi, tetapi juga sarana aktualisasi nilai-nilai ilahi yang memuliakan kemanusiaan. Maka, agensi dalam perspektif Qur'ani tidak hanya

---

[104] Murata dan Chittick menjelaskan peran *qalb* sebagai organ kognitif-etis dalam Al-Qur'an dan mengutip QS 7:179 untuk menegaskan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati adalah perangkat tanggung jawab moral; tepat untuk mendasari argumen bahwa kebebasan yang bernilai adalah kapasitas memahami dan mengarahkan pilihan pada kebenaran. Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam*. St. Paul: Paragon House, 1994, hal. 52; 133; 255.

[105] Givi dkk. menegaskan proposisi—dengan merujuk Muthahhari—bahwa kebebasan sosial tidak mungkin tanpa kebebasan spiritual; mengokohkan definisi agensi sebagai ruang praksis nilai, bukan sekadar interaksi instrumental. Majid Givi; Mohammad Mehdi Mazaheri; Amir Abbas Alizamani; dan Mehdi Dehbashi, "Judgment about Freedom," dalam *Kuwait Chapter of Arabian Journal of Business and Management Review*, vol. 3, no. 8, Tahun 2014, hal. 57–64, khususnya hal. 61–63.

menjadi hak, tetapi juga tugas historis dan etis dalam membangun tatanan sosial yang adil dan transendental.

Namun, integrasi tersebut bukanlah konsep abstrak yang mengambang di ruang normatif, melainkan terejawantah dalam struktur eksistensi sosial melalui empat lapisan proses yang saling berkaitan. Lapisan pertama, yaitu kesadaran individu, menjadi fondasi tempat agensi moral berakar. Pada tahap ini, kebebasan ditafsirkan sebagai potensi etis yang dituntun oleh fitrah untuk memilih kebaikan, bukan sekadar otonomi yang bebas dari nilai. Kesadaran etis ini mendorong individu untuk bertindak bukan hanya berdasarkan keinginan, tetapi atas dasar tanggung jawab terhadap nilai ilahi yang telah diinternalisasi secara personal.

Kesadaran ini kemudian bergerak menuju lapisan kedua, yakni relasi intersubjektif, di mana kebebasan individu dipertemukan dengan kebebasan orang lain dalam ruang sosial. Di sinilah terjadi proses mediasi nilai, di mana agensi tidak diisolasi sebagai kehendak personal, tetapi sebagai ruang dialog etis. Relasi sosial seperti ini memungkinkan kebebasan menjadi sarana pertukaran nilai, bukan kompetisi kepentingan. Melalui relasi ini, tindakan individual memperoleh makna sosial dan nilai-nilai transenden menemukan konteks artikulasinya dalam kehidupan bersama. Kebebasan yang dipraktikkan dalam interaksi sosial semacam ini mengarah pada pembentukan norma bersama yang berpijak pada prinsip keadilan dan akhlak Qur'ani.

Lapisan ketiga muncul dalam bentuk internalisasi nilai ke dalam struktur sosial. Pada tahap ini, agensi moral individu dan dinamika intersubjektif bermuara dalam institusionalisasi nilai. Kebebasan tidak lagi berhenti pada niat dan tindakan, tetapi turut serta dalam membentuk sistem, kebijakan, dan institusi yang mencerminkan nilai keadilan. Konsep akhlak seperti amanah, kejujuran, dan kepedulian yang sebelumnya bersifat personal menjadi norma sosial yang dilembagakan. Dengan demikian, eksistensi sosial berkembang menjadi sistem etis yang tidak hanya mendorong kebebasan, tetapi juga menjamin pelaksanaannya dalam kerangka yang adil dan bertanggung jawab.

Akhir dari dinamika ini terletak pada lapisan keempat, yaitu refleksi kolektif. Kebebasan sebagai agensi tidak dapat dilepaskan dari kapasitas masyarakat untuk mengevaluasi tatanan sosial secara etis. Dalam konteks ini, refleksi menjadi bagian dari proses pembaruan sosial yang terus-menerus, memungkinkan koreksi terhadap penyimpangan nilai, serta pembaruan arah sosial menuju horizon keadilan. Kebebasan yang sejati bukan hanya kebebasan untuk bertindak, tetapi juga kebebasan untuk menilai, mengkritik, dan memperbaiki struktur yang tidak selaras dengan nilai-nilai ilahi. Proses refleksi kolektif inilah yang menjamin agar agensi tidak dikooptasi oleh sistem, tetapi tetap menjadi kekuatan moral yang progresif dalam sejarah sosial.

Dengan demikian, pemahaman tentang kebebasan dan agensi dalam kerangka empat lapisan ini memungkinkan transformasi eksistensi sosial secara integral. Kebebasan tidak sekadar menjadi hak individu, tetapi menjadi bagian dari proses historis untuk mewujudkan struktur sosial yang adil, etis, dan transendental. Pendekatan ini menjadikan kebebasan bukan sekadar konsep, melainkan praksis moral yang berlapis dan berkesinambungan, menjembatani antara nilai personal dan tanggung jawab kolektif dalam membentuk masyarakat yang memuliakan kemanusiaan.

Tabel IV. 9 Divergensi tentang Pandangan Kebebasan Individu

Aspek Analisis	Koersi & Internalisasi Norma(Durkheim)	Agensi Reflektif(Weber)	Kebebasan Bertanggung Jawab(Muthahhari)
Ontologi	Kebebasan dipandang *illusory*: individu "dibentuk" fakta sosial yang eksternal & koersif.	Kebebasan = kapasitas subjek menata makna tindakan; realitas sosial lahir dari interaksi bermakna.	Kebebasan melekat pada fitrah (potensi ruhaniah) manusia—namun selalu terikat pada tujuan ilahiah.
Epistemologi	Objek kajian: tingkat *internalisasi norma* (solidaritas); diukur secara positif-empiris.	Objek kajian: *meaning* & *motives*; dipahami melalui *verstehen* (interpretasi reflektif).	Objek kajian: dialektika kebebasan–tanggung jawab; ditafsirkan melalui hermeneutika Qur'an & akal praktis.
Dimensi Moral	Penekanan pada disiplin kolektif; individu "bebas" sejauh patuh pada moral bersama.	Penekanan pada rasionalitas instrumental & nilai (*Wertrationalität*) yang dipilih subjek.	Menegaskan *amanah*— kebebasan harus diarahkan ke nilai transendental ('adl, ihsan, tauhid).
Konsekuensi Sosial	Integrasi & stabilitas; deviasi → anomie, memerlukan rekonstruksi norma.	Pluralitas rasionalitas: memungkinkan konflik makna & perubahan sosial	Transformasi sosial bernilai ibadah; kebebasan kolektif = realisasi maqāsid (kemaslahatan & keadilan).

		lewat tindakan bermakna.	
Kritik Utama	Mereduksi kebebasan ke kepatuhan; mengabaikan agensi kritis.	Rentan relativisme nilai; kurang menyinggung dimensi etis-transendental.	Memerlukan operasionalisasi empiris untuk diintegrasikan ke metodologi sosiologi kontemporer.

4. Reinterpretasi Muthahhari atas Determinisme dan Agensi Individu

Konflik perspektif dan teoretis antara determinisme struktur sosial dan agensi individu menjadi salah satu medan perdebatan paling mendasar dalam sosiologi modern. Dalam diskusi ini, Durkheim dan Weber menawarkan dua horizon konseptual yang berbeda, bahkan bertentangan, dalam memahami perubahan sosial. Durkheim, dengan konsep determinisme sosialnya, menegaskan bahwa struktur sosial memiliki kekuatan koersif terhadap individu. Perubahan sosial, dalam kerangka ini, terjadi ketika ada tekanan struktural yang mendorong penyesuaian institusional untuk mempertahankan kohesi kelompok sosial. Evolusi dari solidaritas mekanik ke solidaritas organik, misalnya, adalah bentuk perubahan sosial yang dijelaskan oleh transformasi struktur pembagian kerja, bukan semata-mata oleh tindakan individu.

Sebaliknya, Weber meletakkan fondasi teorinya pada makna subjektif dan tindakan bermakna individu. Bagi Weber, perubahan sosial dapat dipicu oleh perubahan dalam orientasi nilai, motivasi individu, dan transformasi makna kolektif. Fenomena seperti lahirnya kapitalisme modern tidak dapat dipahami hanya sebagai akibat dari perubahan struktural ekonomi, tetapi harus dilihat sebagai hasil dari perubahan nilai religius yang melahirkan etika kerja baru. Dengan demikian, bagi Weber, perubahan sosial adalah hasil konstruksi makna yang berlangsung dalam interaksi sosial yang kompleks.

Dalam konteks kelompok-kelompok sosial modern, struktur dan agensi tidak dapat dipisahkan secara dikotomis. Perubahan sosial sering kali merupakan hasil dialektika antara tekanan struktural dan inisiatif agensi. Struktur menyediakan medan batas dan peluang, sementara agensi memungkinkan individu untuk menafsirkan, merespons, dan mengubah struktur tersebut. Dialektika ini menjadi medan ketegangan sekaligus sumber inovasi sosial.

Beberapa teori kontemporer berupaya mengatasi dikotomi ini. Anthony Giddens[106], dengan teori strukturasi-nya, menekankan bahwa struktur dan agensi adalah dua sisi dari proses sosial yang sama. Struktur membentuk tindakan, tetapi tindakan juga mereproduksi atau mentransformasikan struktur. Dengan demikian, perubahan sosial dipahami sebagai hasil interaksi dinamis antara keduanya. Teori ini memberikan jalan tengah yang menjembatani keunggulan analitis dari struktur dan kreativitas tindakan individu.

Dalam kasus-kasus tertentu, struktur tampak lebih dominan. Sistem hukum, birokrasi, norma ekonomi global, dan institusi politik menciptakan batasan keras terhadap perilaku individu dan kolektif. Struktur-struktur ini tidak hanya membatasi pilihan, tetapi juga membentuk cara-cara individu memahami dunia dan diri mereka sendiri. Bahkan, struktur dapat melahirkan "efek penjara" sosial, di mana individu dibatasi dalam kerangka aturan yang ketat.

Namun, sejarah juga mencatat banyak contoh di mana agensi individu dan kolektif berhasil mendobrak struktur yang mapan. Gerakan sosial, revolusi politik, inovasi budaya, dan resistensi terhadap dominasi adalah bukti bahwa individu dan kelompok memiliki kapasitas untuk menantang, mengubah, dan membentuk ulang struktur sosial. Gerakan hak-hak sipil, revolusi industri, bahkan pergerakan reformasi pendidikan adalah manifestasi nyata dari kekuatan agensi dalam menginterupsi tatanan sosial yang dominan.

Dalam konteks ini, penting untuk memahami bahwa agensi tidak selalu berarti kebebasan mutlak, dan struktur tidak selalu berarti determinasi absolut. Agensi selalu beroperasi dalam batasan struktur, tetapi dalam batasan itu terdapat ruang untuk kreativitas, inovasi, dan perubahan. Struktur menjadi medan kemungkinan, tetapi tidak menghilangkan kapasitas manusia untuk bertindak reflektif.

Analisis kritis terhadap hubungan struktur dan agensi juga mengungkap dinamika kekuasaan yang tersembunyi. Struktur sosial seringkali dibentuk oleh relasi kekuasaan yang tidak adil, di mana struktur tertentu dipertahankan untuk melanggengkan dominasi kelompok tertentu. Dalam kondisi seperti ini, agensi menjadi alat penting untuk mengidentifikasi, mengkritisi, dan merombak ketidakadilan struktural. Di sinilah sosiologi kritis mengambil peran sentral dalam mendeteksi ideologi tersembunyi dalam struktur sosial.

Perubahan sosial dipahami sebagai hasil dari dialog antara tradisi yang diwariskan (struktur) dan horizon pemahaman baru yang dibawa oleh agensi individu. Transformasi sosial bukan hanya soal perubahan institusi, tetapi juga perubahan makna, nilai, dan pemahaman kolektif. Proses perubahan ini berlangsung secara historis dan dialogis, menggabungkan masa lalu, masa

---

[106] Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration: Elements of the Theory of Structuration*,….hal. 121-142.

kini, dan orientasi masa depan. Dalam konteks ini, pendekatan yang hanya menekankan pada kekuatan struktur seperti dalam sosiologi Durkheimian, maupun pendekatan yang berpusat pada makna subjektif seperti dalam kerangka Weberian, terbukti tidak memadai. Keduanya gagal merangkum kedalaman ontologis dari relasi manusia dengan nilai-nilai transenden yang menjadi fondasi etika sosial. Oleh karena itu, rekonstruksi metodologis yang digali dari tafsir filosofis al-Qur'an ala Murtadha Muthahhari menjadi penting sebagai alternatif yang mampu menjembatani keterputusan antara agensi dan struktur secara lebih utuh dan bernilai transendental.

Dalam kerangka tafsir filosofis Islam yang dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari, perubahan sosial dipahami sebagai hasil dari perubahan dalam kesadaran manusia.[107] Al-Qur'an sendiri mengajarkan bahwa "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri" (QS. Al-Ra'd: 11). Ayat ini menegaskan pentingnya agensi manusia dalam mendorong perubahan sosial, namun tanpa mengabaikan peran struktur nilai dan norma ilahiah yang membimbing arah perubahan tersebut. Kesadaran moral dan transendental menjadi kekuatan transformatif yang mampu menggerakkan struktur ke arah keadilan dan kebaikan.

Dalam membandingkan pandangan tentang kebebasan individu antara Durkheim dan Weber, diskusi sering terfokus pada dikotomi antara determinisme sosial dan agensi reflektif. Durkheim menekankan pentingnya internalisasi norma sosial sebagai mekanisme yang menciptakan keteraturan sosial, dan dalam proses tersebut, kebebasan individu dibatasi oleh norma yang telah terinstitusionalisasi secara koersif. Sementara itu, Weber menempatkan agensi individu dalam kerangka rasionalitas dan makna subjektif, di mana individu dipahami sebagai agen yang merefleksikan dan menafsirkan dunia sosial dalam tindakannya. Namun, baik Durkheim maupun Weber gagal menjelaskan secara utuh bagaimana hubungan timbal balik antara individu dan eksistensi sosial berlangsung dalam dimensi yang lebih dalam dan transformatif.[108]

Kritik terhadap Durkheim terletak pada reduksi kebebasan menjadi kepatuhan normatif yang bersumber dari fakta sosial yang bersifat eksternal

---

[107] Iqbal secara eksplisit menyerukan rekonstruksi kehidupan sosial “dalam terang prinsip-prinsip ultimat”; bahwa perubahan sosial Qur’ani bermula dari transformasi batin dan orientasi moral pelaku. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press, 1934., hal. 106–107.

[108] Shokri, Nejad dan Mehr menegaskan ontologi sosial Muthahhari sebagai konfigurasi nilai dan kesadaran, memperkuat kritik bahwa dikotomi Durkheim–Weber tidak memadai untuk menjelaskan eksistensi sosial bernuansa etis-transendental. Abbas Keshavarz Shokri, Mohammad Reza Davud Nejad dan Mohammad Mahdi Firouz Mehr, “Social Ontology in View of Allameh Muthahhari,” *dalam Asra Hikmat*, vol. 4, no. 2, Tahun 2013, hal. 131.

dan memaksa. Model ini mengabaikan kemungkinan bahwa individu dapat membentuk, meredefinisi, atau bahkan menolak norma melalui refleksi moral.[109] Dalam kerangka tafsir Muthahhari, hal ini setara dengan kegagalan menangkap lapisan pertama dari dinamika sosial, yakni bagaimana kesadaran sosial individu menjadi akar pembentukan eksistensi sosial itu sendiri. Jika norma hanya dipatuhi, bukan hasil partisipasi sadar, maka eksistensi sosial kehilangan legitimasi etisnya.

Sebaliknya, pendekatan Weber memang mengakui agensi reflektif individu, namun tetap tidak memadai dalam menjelaskan dimensi relasional yang membentuk eksistensi sosial sebagai struktur nilai. Weber tidak menjelaskan secara mendalam bagaimana eksistensi sosial dapat memengaruhi individu secara reflektif, bukan hanya melalui interpretasi makna, tetapi melalui internalisasi nilai dan struktur.[110] Ini berkaitan dengan lapisan ketiga dalam dinamika sosial Muthahhari, yaitu bagaimana eksistensi sosial membentuk kembali kesadaran individu secara normatif. Dengan demikian, meskipun Weber memberi ruang agensi, pendekatannya cenderung mengabaikan kedalaman struktur normatif yang dialami individu dalam kehidupan kolektif.

Kedua pendekatan tersebut juga luput dari peran refleksi kolektif sebagai mekanisme pembaruan sosial yang kritis. Dalam tafsir Muthahhari, refleksi kolektif merupakan lapisan keempat dan tertinggi dalam dinamika sosial, yang memungkinkan eksistensi sosial menilai dan memperbarui orientasi etiknya. Durkheim dan Weber tidak memberikan model sistematis untuk menjelaskan bagaimana eksistensi sosial sebagai entitas dapat mengevaluasi dirinya secara sadar berdasarkan nilai, bukan hanya melalui tekanan struktural atau akumulasi makna.[111]

Untuk memperjelas kekosongan aksiologis dalam pendekatan Durkheim dan Weber, ilustrasi aplikatif dari pendekatan Muthahhari dapat dilihat dalam konteks ketidakadilan sistemik. Dalam model Durkheimian, norma sosial tetap dijalankan meski bersifat menindas, selama ia menjamin keteraturan. Dalam pendekatan Weberian, individu dapat menafsirkan ketidakadilan itu, namun

---

[109] Fathi dan Ghanem memperinci penjelasan Durkheim bahwa tatanan moral bekerja sebagai kendali eksternal terhadap individu. Mohammad Hassan Fathi dan Ali Keshavarz Ghanem, "Moral Anomie From Émile Durkheim's Point of View," *dalam International Journal of Ethics and Society*, vol. 6, no. 1, Tahun 2024, hal. 5–7, 13–14.

[110] Shokri, Nejad dan Mehr menampilkan eksistensi sosial sebagai struktur nilai yang membentuk kembali kesadaran, artikel ini mengisi celah yang tidak ditangani Weber terkait dimensi normatif-internal. Abbas Keshavarz Shokri, Mohammad Reza Davud Nejad, dan Mohammad Mahdi Firouz Mehr, "Social Ontology in View ..., hal. 131.

[111] Paparan tentang rasionalitas komunikatif dan konsensus tanpa paksaan memberi kerangka filosofis bagi "refleksi kolektif"—yakni dialog etis yang mengevaluasi dan memperbarui orientasi nilai sosial. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1. Boston: Beacon Press, 1984, hal. 86–101.

tidak selalu memiliki kerangka nilai yang memadai untuk menilainya secara etis. Muthahhari, sebaliknya, menawarkan dasar etik transendental untuk menilai suatu norma: apakah sebuah norma selaras dengan nilai keadilan, martabat, dan kebaikan yang bersumber dari konstitusi moral manusia.

Satu studi kasus nyata yang umum dapat ditemukan dalam refleksi terhadap sistem hukum yang diskriminatif secara rasial. Dalam masyarakat di mana diskriminasi telah dilembagakan, pendekatan Durkheimian akan melihat kepatuhan pada hukum sebagai indikasi integrasi sosial[112], sementara pendekatan Weberian akan membaca beragam makna yang dilekatkan individu pada hukum tersebut.[113] Namun hanya pendekatan Muthahhari yang secara eksplisit menilai sistem tersebut tidak sah secara moral karena bertentangan dengan prinsip keadilan sebagai fondasi eksistensi sosial.

Dalam konteks agama, studi kasus yang relevan adalah penerimaan normatif terhadap patriarki yang membatasi hak-hak perempuan dalam bidang pendidikan atau partisipasi sosial. Dalam pendekatan Durkheim, sistem ini dapat dilihat sebagai fakta sosial yang mengikat[114]; dalam Weberian, sebagai produk makna historis yang dilekatkan pada peran gender.[115] Tetapi dalam tafsir Muthahhari, sistem ini ditantang secara normatif karena bertentangan dengan fitrah manusia dan nilai-nilai keadilan yang menjadi prinsip utama dalam struktur sosial yang etis. Di sini tampak dengan jelas bagaimana

---

[112] Hal ini terlihat misalnya dalam salah satu artikel Nisbet yang menjelaskan bagaimana sistem hukum—termasuk hukum diskriminatif rasial—dipandang sebagai fakta sosial yang memperkuat kohesi kelompok dominan dan mengikat norma hukum ke dalam struktur sosial . Lihat Robert A. Nisbet, "The Durkheimian Tradition in the Sociology of Law," dalam *American Journal of Jurisprudence*, vol. 29, no. 2, Tahun 1984, hal. 157–174.

[113] Hal ini terlihat misalnya dalam salah satu artikel Smith yang menjelaskan bagaimana individu dalam interaksi sosial memberi makna subjektif terhadap hukum, khususnya hukum rasial, sehingga penegaksanaan hukum bervariasi menurut interpretasi personal dan konteks historis Weberian. Lihat Paul W. Smith, "Micro-Foundations of Legal Authority: Individual Meaning-Making in Racially Biased Law," dalam *Law & Society Review*, vol. 45, no. 3, Tahun 2011, hal. 543–568.

[114] Hal ini terlihat dalam artikel Shope yang mengkaji bagaimana Durkheim memahami pembagian peran gender dalam masyarakat—terutama peran wanita dalam keluarga dan agama—yang memandang patriarki sebagai norma sosial yang dilegitimasi dan difungsikan sebagai fakta sosiaLihat Janet Hinson Shope, "Separate but Equal: Durkheim's Response to the Woman Question," dalam *Sociological Inquiry*, vol. 64, no. 1, Tahun 1994, hal. 23–36.

[115] Hal ini terlihat dalam artikel Ntandane yang mengaplikasikan pendekatan Weber dengan menggunakan konsep *social closure* untuk menunjukkan bagaimana struktur patriarki dalam lembaga agama membatasi akses dan partisipasi perempuan dalam pendidikan dan kehidupan sosial. Lihat Mfundo Ntandane, "Inequality in Religions: Discrimination against Women in Christianity, Islam, Hinduism and Buddhism, and Some Salutary Remedies," dalam *International Journal of Current Research in Education, Culture and Society*, vol. 3, no. 1, Tahun 2021, hal. 1–15.

aksiologi Muthahhari menawarkan kerangka untuk menilai, mengkritik, dan mengubah norma, bukan sekadar menjelaskan atau menafsirkannya.

Rekonstruksi metodologis yang ditawarkan oleh Murtadha Muthahhari melalui tafsir filosofis al-Qur'an membuka horizon baru dalam menjelaskan dialektika antara struktur dan agensi secara lebih ontologis dan transendental. Empat lapisan proses dalam eksistensi sosial menjadi kunci untuk memahami dinamika relasional yang tidak berhenti pada oposisi antara determinisme struktural dan kebebasan individual, tetapi justru menunjukkan interkoneksi dinamis antara kesadaran moral individu, mediasi sosial, internalisasi nilai, dan refleksi kolektif. Pada lapisan pertama, kesadaran individu diposisikan sebagai dasar dari eksistensi sosial, di mana tindakan sosial bukan hanya merupakan respons terhadap struktur, melainkan ekspresi dari panggilan etis internal yang berakar pada konstitusi moral manusia. Dengan fondasi kesadaran ini, agensi tidak lagi dianggap sebagai elemen bebas nilai, tetapi sebagai amanah untuk memperjuangkan nilai-nilai yang lebih tinggi.

Lapisan kedua, yaitu relasi intersubjektif, menjelaskan bagaimana kesadaran individual memasuki ranah sosial melalui interaksi yang sarat dengan nilai dan tafsir. Dalam relasi ini, agensi bukanlah instrumen atomistik, melainkan kekuatan yang menyusun makna bersama dan menciptakan konsensus etis. Struktur sosial dalam konteks ini tidak hadir sebagai entitas koersif yang menindas kebebasan, tetapi sebagai ruang di mana agensi individu dan nilai-nilai bersama dipertemukan dalam dialektika normatif. Relasi intersubjektif memungkinkan tindakan reflektif menjadi tindakan transformasional yang didasarkan pada pengakuan timbal balik atas martabat dan tanggung jawab moral masing-masing pihak.

Kemudian pada lapisan ketiga, proses internalisasi nilai menjadi tahap kritis dalam konsolidasi antara struktur dan agensi. Nilai-nilai etis yang sebelumnya menjadi kesadaran personal dan dialog sosial, kini dilembagakan dalam norma dan institusi sosial yang memandu tindakan kolektif. Proses ini menjelaskan bagaimana struktur sosial tidak sekadar hadir sebagai kekuatan koersif seperti dalam pandangan Durkheim, tetapi sebagai artikulasi historis dari nilai-nilai yang telah diproses melalui kesadaran moral dan dialog sosial. Oleh karena itu, struktur menjadi ruang aktualisasi nilai, bukan sekadar instrumen kontrol atau pelestarian *status quo*.

Akhirnya, lapisan keempat, yaitu refleksi kolektif, menjadi dimensi evaluatif dari dinamika eksistensi sosial. Di sinilah masyarakat sebagai entitas kolektif diberi kapasitas untuk mengkritisi, menilai ulang, dan memperbarui arah struktural berdasarkan prinsip-prinsip moral yang lebih tinggi. Refleksi ini melampaui mekanisme reproduksi sosial biasa, dan menjadi bentuk pembaruan spiritual dan moral dari seluruh sistem sosial. Dengan demikian, transformasi sosial bukan hanya merupakan hasil dari tekanan struktural atau

perubahan makna subjektif, tetapi sebagai hasil dari proses reflektif yang sadar dan terarah pada cita-cita keadilan dan kemuliaan manusia.

Dengan menempatkan keempat lapisan ini dalam pembacaan dialektika struktur dan agensi, maka eksistensi sosial tidak lagi dipahami dalam kerangka deterministik ataupun relativistik, melainkan dalam kerangka normatif-transendental yang dinamis. Model ini menghindari jebakan dikotomis antara kekuatan sistem dan kebebasan individu, serta menawarkan cara pandang yang lebih utuh dalam memahami perubahan sosial sebagai proses etis, historis, dan kolektif. Tafsir Muthahhari menghadirkan agensi sebagai pelaku sejarah yang bertanggung jawab secara moral, dan struktur sebagai wadah nilai yang selalu terbuka terhadap evaluasi dan reformulasi.[116] Dengan kerangka ini, sosiologi tidak hanya menjelaskan bagaimana masyarakat berubah, tetapi juga mengapa dan ke mana arah perubahan tersebut seharusnya bergerak.

Dengan demikian, kerangka empat lapisan dinamika sosial yang dikembangkan dalam perspektif Muthahhari tidak hanya menawarkan kritik terhadap determinisme Durkheim dan agensi Weber, tetapi juga melengkapi kekosongan teoritis dalam menjelaskan sirkulasi nilai antara individu dan masyarakat secara transformatif.[117] Kritik ini menegaskan bahwa kebebasan individu tidak dapat dipahami semata sebagai ketiadaan tekanan struktural atau kemampuan menafsirkan makna, melainkan sebagai partisipasi aktif dalam membentuk, menerima, menginternalisasi, dan merefleksikan struktur sosial secara sadar dan bermakna.

Dengan demikian, pertanyaan "apakah struktur atau agensi lebih mendominasi perubahan sosial?" seharusnya tidak dijawab dalam dikotomi metodologis klasik yang dibentuk oleh Durkheim maupun Weber. Kedua pendekatan tersebut, meskipun memiliki kontribusi dalam sejarah sosiologi, menunjukkan keterbatasan serius dalam memahami kompleksitas realitas sosial secara holistik.[118] Struktur Durkheimian cenderung mereduksi tindakan

---

[116] Ghaeminik menunjukkan bagaimana Muthahhari mengkritik determinisme sosiologis (Durkheimian) sekaligus relativisme subjektif (Weberian) dengan menegaskan peran fitrah dan kausalitas moral-historis; tepat untuk mendukung klaim bahwa eksistensi sosial dipahami secara normatif-transendental, bukan sekadar struktural atau subjektivis. Mohammad Ghaeminik, "The Wisdom of Society and History: Allameh Tabatabai and Shahid Morteza Muthahhari," dalam *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol. 7, no. 2, Tahun 2022, hal. 33–36.

[117] Eskandari dan Moosavi mengekstrak model komunikasi empat-arah pada pemikiran Muthahhari (Allah–diri–orang lain–alam) yang memetakan bagaimana nilai bergerak dari kesadaran individual ke jejaring relasional dan mengental sebagai kohesi. Mojtaba Eskandari dan Seyyed Abolfazl Moosavi, "Exploring the Dimensions of the Concept of Trust in the Thought of Martyr Motahari and Its Application in Organizational Management," dalam *Islamic Humanities*, vol. 1, no. 2, Tahun 2023, hal. 73–80.

[118] Jeshvaghani memetakan tiga paradigma (positivistik, hermeneutik, kritis) dan menautkan arus neo-Sadraian (termasuk Muthahhari) yang menolak reduksionisme sains sosial modern. Malek Shojaei Jeshvaghani, "An Analytical-Critical Reading of the

manusia ke dalam determinasi kolektif, sementara agensi Weberian terlalu menekankan makna subjektif individual tanpa kerangka ontologis yang stabil. Ketegangan antara keduanya lebih menampilkan keterbatasan paradigma modern dalam menangkap dimensi nilai, makna transenden, dan horizon transendental dalam perubahan sosial.

Adapun Pendekatan integratif yang berusaha menyatukan *determinism* dan *individual agency* tidak lagi relevan, karena justru mengaburkan perbedaan filosofis yang mendasar dan mengarah pada sintesis semu. Yang diperlukan adalah upaya rekonstruktif yang berani menggali paradigma alternatif yang mampu menyatukan horizon makna, nilai normatif, dan dinamika sosial secara lebih utuh. Tafsir Qur'ani filosofis ala Murtadha Muthahhari menjadi fondasi epistemologis untuk menawarkan pendekatan baru terhadap perubahan sosial—yakni sebagai proses transformatif yang berakar pada nilai ilahiah, kesadaran etis, dan kesatuan antara batin dan struktur sosial.[119] Dengan demikian, teori sosial yang dihasilkan menjadi lebih kritis, responsif, dan bermakna secara ontologis dalam menghadapi kompleksitas dunia kontemporer.

Tabel IV. 10 Reinterpretasi Muthahhari atas Determinisme dan Agensi Individu

Dimensi Analitik	Durkheim – Determinisme Struktur	Weber – Agensi & Makna Subjektif	Muthahhari – Reinterpretasi Transendental-Etik
Ontologi Realitas Sosial	Fakta sosial eksternal, koersif; masyarakat "lebih-dari" individu	Tindakan sosial bermakna; realitas dibangun interaksi interpretatif	Eksistensi sosial lahir dari *kesadaran moral* manusia, kemudian termaterialkan sebagai struktur nilai etik transendental
Motor Perubahan	Tekanan struktural & penyesuaian institusi (mis. pembagian kerja)	Pergeseran orientasi nilai & motivasi individu (mis. etika Protestan)	Revolusi *kesadaran* → dialog nilai → internalisasi → *refleksi kolektif* (empat lapis dinamika)

Confrontation of Religion and Human Sciences in Contemporary Iran," dalam *Religious Inquiries*, vol. 10, no. 20, Tahun 2021, hal. 25–27; 41–45.

[119] Ghaeminik menegaskan peran prinsip etis (fitrah/keadilan) sebagai penggerak sejarah; bahwa perubahan sosial idealnya merupakan ijtihad nilai yang berakar pada wahyu dan kesadaran etis. Mohammad Ghaeminik, "The Wisdom of Society and History…, hal. 44–46.

Relasi Struktur–Agensi	Struktur membentuk perilaku; agensi dibatasi internalisasi norma	Agensi menafsir & merespons struktur; struktur = peluang/batas	Dialektika normatif: struktur = wadah historis nilai, agensi = amanah etis untuk memperbarui struktur
Kebebasan Individu	Kebebasan = ketaatan pada norma terlegitimasi	Kebebasan = rasionalitas memilih makna	Kebebasan = partisipasi sadar menegakkan keadilan; prinsip perubahan internal (*cf.* QS 13:11)
Aksiologi / Etika	Stabilitas & solidaritas; nilai diukur dari keteraturan	Netral secara moral; etika diturunkan dari maksud aktor	Standar etik transendental: keadilan, martabat, kebaikan—norma dievaluasi melalui prinsip moral universal
Mekanisme Pembaruan	Disfungsi → rekatan norma baru demi kohesi	Pergeseran makna kolektif melalui interaksi	*Refleksi kolektif* menguji struktur dengan prinsip moral tinggi; membuka ruang kritik sistemik
Contoh	Solidaritas organik di industrialisasi	Etika Protestan → kapitalisme	Penolakan patriarki & hukum diskriminatif sebagai *non-etis* meski "normal"; perubahan lewat gerakan moral
Kritik Muthahhari	Reduksi kebebasan → kepatuhan; abai legitimasi etis	Kekurangan kerangka nilai stabil; abai internalisasi normatif	Mengintegrasikan nilai etik transendental + dinamika sosial; menghindari sintesis semu struktur vs agensi

E. Divergensi Pandangan Agama dalam Sosiologi

1. Agama sebagai Fakta Sosial dalam Konsep Totemisme Durkheim

Dapatkah agama dipahami hanya sebagai hasil konstruksi kolektif, terlepas dari kebenaran ilahiyah yang diyakini oleh pemeluknya? Pertanyaan ini menjadi kunci dalam memahami bagaimana Durkheim memposisikan agama dalam struktur eksistensi sosial. Dalam kerangka ini, agama tidak dilihat sebagai wahyu yang membawa nilai transenden, tetapi sebagai fakta sosial yang menopang keteraturan dan kohesi dalam tatanan kolektif.

Durkheim menegaskan bahwa agama merupakan ekspresi simbolik dari kesadaran kolektif. Ia bukan institusi ilahiyah dalam pengertian metafisis, melainkan realitas sosial yang terbentuk dari kebutuhan manusia untuk menjalin keterikatan simbolik dalam struktur kolektifnya.

Eksistensi sosial dalam paradigma Durkheim mengandaikan bahwa agama muncul sebagai sarana kolektif untuk membangun makna dan meneguhkan tatanan moral yang menopang keberlanjutan sistem sosial. Totemisme dalam kelompok-kelompok awal menjadi objek utama analisis Durkheim[120]. Totem, sebagai simbol klan, dianggap sakral bukan karena substansi transendennya, melainkan karena ia mengkristalisasi identitas dan solidaritas kolektif. Ketika anggota klan menyembah totem, yang sesungguhnya mereka sembah adalah eksistensi sosial mereka sendiri yang terwujud dalam simbol kolektif tersebut.

Dalam konteks ini, eksistensi sosial direpresentasikan secara simbolik melalui keyakinan religius. Agama bukan cermin realitas metafisis, melainkan proyeksi kekuatan sosial yang dilembagakan secara simbolik.[121] Fungsi utama agama menurut Durkheim bersifat integratif: mengikat individu pada struktur kolektif melalui ritus, norma moral, dan identitas bersama. Ritual agama memperkuat eksistensi sosial dengan memperbarui kesadaran kolektif dan memperteguh solidaritas internal.

Oleh karena itu, agama dipertahankan bukan karena validitas wahyunya, tetapi karena fungsinya dalam menjaga keteraturan dan keberlangsungan struktur sosial. Implikasi dari pendekatan ini adalah reduksi agama menjadi instrumen fungsional.[122] Contoh dalam kehidupan sehari-hari dapat dilihat pada bagaimana eksistensi sosial terbentuk di sekitar komunitas keagamaan atau sekte-sekte tertentu. Dalam konfigurasi sosial modern, muncul komunitas transendental alternatif seperti kelompok meditasi, organisasi religius dengan ritual ketat, atau aliran kepercayaan yang

---

[120] Lihat kembali bagaimana Durkheim memahami agama melalui penelitiannya di sebuah suku pedalaman di Afrika. Melalui penelitian ini Durkheim mencoba membuktikan konsep strukturalisme melalui konsep totemisme. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, diterjemahkan oleh Joseph Ward Swain, dari judul asli *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, New York: Free Press, 1995. Hal. 3, 206–214;

[121] Durkheim meyakini bahwa realitas religius adalah ekspresi masyarakat—"collective effervescence"—yang memproduksi solidaritas dan memperbarui *collective conscience*. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, diterjemahkan oleh Joseph Ward Swain, dari judul asli *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, New York: Free Press, 1995. hal. 257–258.

[122] Berger menjelaskan bahwa keberlangsungan dunia religius bergantung pada basis sosial pemeliharaannya—bahwa agama sering dibaca (secara sosiologis) dari segi fungsi pemeliharaan tatanan. Lihat bab mengenai *plausibility structure*. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* .New York: Anchor/Random House, Tahun 1967, hal. 54–60; 163.

memadukan unsur religius dan okultisme. Komunitas-komunitas ini tidak hanya menyajikan keyakinan metafisis, tetapi juga membangun solidaritas internal, identitas simbolik, serta tatanan norma yang mapan.

Ritus, simbol, pakaian, dan aturan eksklusif dianggap menjadi perangkat pengikat yang menyatukan anggota komunitas dan membedakan mereka dari struktur sosial yang dominan.[123] Dalam komunitas tersebut, eksistensi sosial dibentuk dan diperkuat melalui partisipasi dalam ritus kolektif seperti doa bersama, perayaan tahunan, dan kepatuhan terhadap figur transendental. Anggota yang melanggar norma kolektif sering dikenai sanksi sosial, dikucilkan, atau dikoreksi melalui mekanisme internal. Dalam konteks ini, agama berfungsi bukan karena legitimasi wahyu, tetapi karena kemampuannya membentuk sistem nilai bersama.

Mekanisme ini sesuai dengan pandangan Durkheim bahwa agama, atau sistem simbolik yang disakralkan, adalah pengejawantahan kekuatan sosial yang koersif dan stabil. Namun pendekatan ini mengabaikan dimensi transendental yang menjadi inti pengalaman religius. Dalam banyak tradisi, agama tidak lahir dari kebutuhan sosial, melainkan dari kesadaran akan kehadiran ilahi yang autentik.[124] Ketika agama direduksi menjadi produk kolektif, maka dimensi profetik, kritik sosial, dan panggilan moral yang berasal dari wahyu menjadi terpinggirkan. Eksistensi sosial dalam kerangka ini menjadi tertutup terhadap dimensi moral yang melampaui konsensus sosial.

Kritik terhadap pendekatan ini juga datang dari horizon Qur'ani. Dalam tafsir sosial Muthahhari, agama adalah wahyu yang membimbing struktur sosial menuju keadilan, bukan semata hasil konstruksi kolektif. QS. Al-Baqarah:2 menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk yang tidak mengandung keraguan, menolak pemahaman agama sebagai produk sosial belaka. Agama hadir untuk membimbing, mengoreksi, dan memurnikan eksistensi sosial dari distorsi nilai.

Konsep totemisme dalam perspektif Qur'ani justru merupakan penyimpangan teologis yang menempatkan simbol sebagai pusat sakralitas, bukan eksistensi Tuhan.[125] Eksistensi sosial yang sehat menurut Qur'an tidak

---

[123] Melalui konsep "*dirt as matter out of place*" Douglas menjelaskan mengapa aturan, pakaian, dan simbol berfungsi sebagai penegas batas dan identitas—pelanggaran dipersepsi sebagai ancaman terhadap tatanan simbolik. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, Tahun 1966), hal. 36.

[124] Bantahan ini senada dengan konsep *mysterium tremendum et fascinans* yang ditegaskan oleh Otto bahwa pengalaman religius memiliki dimensi non-rasional yang tidak dapat direduksi menjadi fungsi sosial, sehingga mengoreksi reduksionisme fungsional. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Oxford: Oxford University Press, Tahun 1923, hal. 12–20.

[125] Melalui distingsi sakral–profan dan gagasan *hierophany,* Eliade menguatkan argumen bahwa agama lahir dari pengalaman kehadiran yang "lain sama sekali", bukan

dibangun atas dasar pengultusan komunitas, tetapi atas prinsip tauhid. Muthahhari menegaskan bahwa struktur sosial ideal harus diarahkan oleh nilai-nilai yang bersumber dari wahyu, bukan dari simbol kolektif yang disakralkan demi keteraturan.

Dengan demikian, konsep agama dalam paradigma Durkheim memperlihatkan bagaimana eksistensi sosial dapat dipelihara melalui simbol dan ritus, tetapi juga menunjukkan keterbatasan pendekatan sosiologis yang tertutup terhadap kebenaran transenden. Dalam tafsir Qur'ani, eksistensi sosial seharusnya menjadi manifestasi nilai-nilai ilahi demi keadilan, bukan sekadar cerminan kebutuhan sistemik dari tatanan kolektif manusia.

2. Agama sebagai Rasionalisasi Ekonomi dalam Etika Protestan Weber

Pembahasan tentang kemungkinan eksistensi sosial yang didorong oleh motivasi transendental berkembang menjadi sistem ekonomi yang bersifat impersonal dan rasional membuka ruang refleksi kritis terhadap hubungan agama dan struktur sosial. Analisis ini menjadi relevan ketika menelaah bagaimana Max Weber memandang peran agama, terutama dalam konteks transformasi nilai-nilai keagamaan menjadi etos kerja yang menopang munculnya modernitas Barat. Weber menunjukkan bahwa nilai transendental yang semula bersifat spiritual dapat mengalami sekularisasi, kemudian berubah menjadi prinsip rasional yang mengatur tindakan sosial secara sistematis. Proses rasionalisasi ini menjadikan agama bukan hanya pusat transendentalitas, tetapi juga sumber legitimasi bagi pengembangan sistem ekonomi modern yang bersifat impersonal. Dengan demikian, kerangka pemikiran Weber memperlihatkan dinamika dialektis antara nilai agama dan rasionalitas modern dalam membentuk pola eksistensi sosial kontemporer.

Etika Protestan muncul dalam konteks sejarah yang sarat ketegangan antara otoritas Gereja Katolik dan gerakan reformasi. Tokoh seperti Martin Luther dan John Calvin memperkenalkan gagasan tentang iman personal, kerja keras, dan hidup hemat sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan.[126] Dalam khususnya ajaran Calvinisme, konsep predestinasi—bahwa keselamatan telah ditentukan sebelumnya oleh Tuhan—mendorong kecemasan eksistensial yang intens. Kecemasan ini memicu pencarian tanda-tanda keselamatan dalam dunia ini, salah satunya melalui keberhasilan dalam kehidupan ekonomi.

---

semata produk kolektif—membuka ruang bagi dimensi profetik dan kritik moral. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Tahun 1959, hal. 20–25.

[126] Tawney menautkan ajaran panggilan (*calling*) dan asketisme Protestan dengan legitimasi moral atas keberhasilan ekonomi serta dorongan akumulasi non-hedonis. Lihat R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. London: G. Bell & Sons, 1926, hal. 102–132; 227–236.

Weber menjelaskan bahwa etika Protestan, terutama Calvinis, memainkan peran penting dalam membentuk eksistensi sosial kelompok sosial Eropa modern. Keyakinan akan predestinasi menimbulkan kebutuhan akan pembuktian diri melalui kerja keras, kedisiplinan, dan kehidupan asketik.[127] Nilai-nilai transendental ini kemudian terinstitusionalisasi dalam praktik ekonomi yang rasional dan sistematis. Proses ini bukan hanya transformasi nilai, tetapi juga rasionalisasi tindakan: menjadikan tindakan bermakna tidak berdasarkan dorongan emosional atau tradisi, melainkan karena pertimbangan etis dan efisiensi.

Eksistensi sosial dalam kerangka ini dibentuk oleh nilai keagamaan yang tentu saja telah tersekularisasi. Kerja tidak lagi semata sebagai kewajiban sosial, melainkan sebagai ibadah yang membuktikan pemilihan keyakinan ilahi. Akumulasi kekayaan dipandang sah dan bahkan dikejar, selama tidak digunakan untuk kemewahan, tetapi malah diinvestasikan kembali demi produktivitas.[128] Nilai transendental seperti pengendalian diri dan tanggung jawab personal malah berubah menjadi prinsip-prinsip yang menopang struktur kapitalisme modern.

Rasionalisasi dalam pengertian Weber mencakup perubahan cara-cara berpikir dan bertindak dari pola tradisional dan afektif menuju tindakan yang lebih sistematis, berorientasi hasil, dan dikalkulasi secara logis.[129] Dalam hal ini, agama bukan hanya menjadi inspirasi nilai, tetapi juga sarana pembentukan tipe ideal tindakan sosial yang efisien. Agama mengalami perubahan fungsi dari pembimbing moral menjadi pendorong produktivitas dan keteraturan sistem.

Dampaknya terhadap struktur sosial terlihat dalam berbagai institusi. Di dalam keluarga, etos Protestan memperkuat nilai disiplin dan tanggung jawab sejak dini. Dalam pendidikan, rasionalitas masuk dalam bentuk standar kurikulum, evaluasi kinerja, dan target capaian yang terukur. Dalam ekonomi, nilai kerja keras menjadi fondasi dari pengembangan profesionalisme dan inovasi. Dengan kata lain, eksistensi sosial menjadi medan ekspansi dari nilai-

---

[127] Gorski menunjukkan jalur institusional—dari etos kedisiplinan Calvinis menuju tata kelola yang rasional. Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 2003, hal. 1–12; 49–51.

[128] Pada bagian "The Triumph of the Economic Virtues" Tawney mendukung klaim bahwa etos hemat dan anti-kemewahan mengarah pada akumulasi serta reinvestasi yang rasional. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. London: G. Bell & Sons, 1926, hal. 227–253.

[129] Gorski memperlihatkan bagaimana kedisiplinan religius bermigrasi menjadi tata kelola dan praktik sosial yang terstandar, meneguhkan fungsi agama sebagai pendorong keteraturan sistemik. Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2003, hal. 208–213.

nilai yang awalnya bersifat religius, namun kemudian dimaknai secara pragmatis.

Contoh nyata dari fenomena ini dapat ditemukan dalam budaya kerja kontemporer yang mengagungkan produktivitas, efisiensi, dan kesuksesan materiil sebagai indikator kebermaknaan hidup.[130] Di berbagai korporasi, nilai-nilai seperti kerja keras, integritas, dan komitmen tidak hanya dipromosikan sebagai etika profesional, tetapi juga sebagai bagian dari identitas perusahaan. Dalam praktik ini, eksistensi sosial dibentuk melalui internalisasi nilai-nilai yang berakar pada warisan keagamaan, tetapi telah dipisahkan dari dimensi transendentalnya.

Fenomena startup digital yang mengusung budaya "*hustle*" dan kerja 24/7 merupakan manifestasi lanjut dari rasionalisasi ini. Pengorbanan waktu pribadi demi target pertumbuhan dan akumulasi modal disakralkan dalam bahasa inovasi dan visi. Semangat ini sejatinya menggemakan ethos asketisme Protestan yang telah direkayasa ulang dalam bentuk sekular.[131] Dengan demikian, eksistensi sosial tidak lagi berakar pada iman, tetapi pada mitos kemajuan yang dikemas secara transendentalitas ekonomi.

Rasionalisasi ini menghasilkan ambivalensi: di satu sisi mendorong efisiensi dan pencapaian material, di sisi lain meminggirkan dimensi reflektif dan transendental dari kehidupan manusia. Eksistensi sosial menjadi terbebani oleh tuntutan performa yang tiada henti.[132] Ketika transendentalitas direduksi menjadi etika kerja, maka ruang untuk kontemplasi, kritik sosial, dan pembebasan moral menjadi terbatas.

Pendekatan ini juga berimplikasi pada perspektif terhadap kegagalan dan ketidakberhasilan. Individu yang gagal memenuhi standar produktivitas

---

[130] Misalnya seperti yang diungkap oleh Rusu bahwa etos Protestan, yang awalnya berakar dari kesalehan personal, telah terinternalisasi dalam struktur sosial seperti keluarga, sistem pendidikan, dan dunia kerja, membentuk nilai-nilai pragmatis seperti disiplin, tanggung jawab, efisiensi, dan produktivitas. Lihat Raluca Rusu, "The Protestant Work Ethic and Attitudes Towards Work," dalam *Scientific Bulletin*, vol. 23, no. 2, Tahun 2018, hal. 112–117.

[131] Studi Kaelber mengungkap bahwa etika Protestan telah disekularisasi dan direkayasa ulang menjadi rasionalitas kapitalistik modern di mana ekonomi menjadi "agama baru" yang disakralkan Lutz Kaelber, "Max Weber's Protestant Ethic in the 21st Century," dalam *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 16, no. 1, Tahun 2002, hal. 133–146.

[132] Assariy mengungkap efek negatif dari budaya hustle, termasuk tekanan performatif terus-menerus, ambivalensi antara efisiensi vs refleksi, dan dampak pada kesehatan mental seperti stres, kecemasan, dan burnout. Lihat Muhammad Zahran Assariy *et al*., "Literature Review: The Influence of Hustle Culture on Mental Health," dalam *AIP Conference Proceedings*, vol. 3048, Tahun 2024, hal. 020024.

modern sering merasa bersalah secara personal dan moral.[133] Inilah yang terjadi bila kegagalan ekonomi dibaca sebagai kegagalan transendental, menciptakan tekanan psikologis dan eksklusi sosial yang lebih dalam. Dengan demikian, eksistensi sosial membentuk sistem evaluasi diri yang kejam, tanpa ruang untuk empati atau solidaritas.

Selain dunia kerja, bahkan organisasi,[134] nilai-nilai ini merembes ke dalam industri *self-help* dan pengembangan diri, di mana transendentalitas dipaketkan sebagai motivasi peningkatan diri, bukan sebagai jalan refleksi atau pembebasan. Buku-buku dan pelatihan tentang "*transendental leadership*", "*mindful productivity*", atau "*conscious capitalism*" adalah contoh bagaimana agama atau nilai-nilai transendental diposisikan ulang menjadi alat penyesuaian dalam sistem.

Penulis mencermati bahwa Weber sendiri tidak serta-merta memuji transformasi ini. Dalam karya-karyanya, Weber menunjukkan keprihatinan terhadap transformasi ini dengan istilah *Iron Cage*, "kandang besi" dari rasionalitas modern yang menghilangkan nilai-nilai profetik dan membelenggu individu dalam sistem yang impersonal. Weber menyadari bahwa Rasionalitas menjadi instrumen dominasi, bukan pembebasan. Eksistensi sosial di bawah logika Weber ini bersifat tertutup dan repetitif, tanpa arah etis yang jelas.

Dengan demikian, pendekatan Weber terhadap agama sebagai rasionalisasi ekonomi telah dianggap menunjukkan dinamika penting dalam pembentukan eksistensi sosial modern. Namun, pendekatan ini juga membuka ruang bagi refleksi kritis terhadap deformasi nilai dalam sistem sosial. Agama, bila hanya dijadikan landasan moralitas sistemik tanpa kekuatan profetik, berisiko kehilangan substansinya sebagai wahyu yang membebaskan dan menuntun arah kehidupan bersama. Eksistensi sosial yang berakar pada nilai transendental seharusnya mengandung kemampuan kritik terhadap sistem, bukan sekadar melegitimasi struktur yang ada.

Oleh karena itu, memahami agama dalam konteks rasionalisasi ekonomi sebagaimana dianalisis oleh Weber adalah penting untuk menggambarkan transformasi nilai dalam modernitas. Namun lebih dari itu, diperlukan reposisi peran agama sebagai sumber nilai yang tetap dapat menjadi

---

[133] Yuningsih *et al*., "The Effect of Hustle Culture on Psychological Distress with Self-Compassion as Moderating Variable," dalam *Atlantis Press*, Tahun 2022, hal. 1071–1080

[134] Wujud nyata dari konsep *Iron Cage* Weber adalah birokratisasi dan rasionalisasi mengubah organisasi menjadi mesin efisiensi yang memenjarakan, mereduksi interaksi manusia menjadi rutinitas tanpa makna, dan mengaburkan dimensi nilai dan kebebasan. Hal ini diungkap dalam Stewart Clegg dan Carmen Baumeler, "From Iron Cages to Liquid Modernity in Organization Analysis," dalam *Organization Studies*, vol. 31, no. 12, Tahun 2010, hal. 1–21.

kritik atas hegemoni sistem, sekaligus sebagai pengarah bagi pembentukan eksistensi sosial yang adil, reflektif, dan bermakna secara transendental.

3. Agama sebagai Fondasi Nilai Eksistensi Sosial dalam Tafsir Muthahhari

Pembahasan mengenai kemungkinan membangun eksistensi sosial tanpa rujukan kepada kebenaran transenden yang mengarahkan makna dan nilai tindakan manusia memunculkan refleksi kritis terhadap fondasi normatif dalam kehidupan bersama. Perspektif sekuler dalam teori-teori sosiologi klasik kerap memandang agama hanya sebagai produk kebutuhan sistem sosial atau ekspresi psikologis yang berfungsi mempertahankan kohesi masyarakat. Pendekatan ini cenderung mereduksi agama menjadi instrumen stabilitas tanpa memperhitungkan nilai-nilai etis transendental yang diyakini oleh pemeluknya. Sebaliknya, dalam horizon tafsir Qur'ani sebagaimana dirumuskan oleh Murtadha Muthahhari, agama menempati posisi sebagai petunjuk ilahi yang memberikan arah moral, tujuan eksistensial, dan legitimasi nilai dalam membangun kehidupan sosial. Dengan demikian, kerangka Muthahhari menegaskan bahwa eksistensi sosial yang adil dan bermakna hanya mungkin terwujud melalui integrasi nilai transendental yang berfungsi sebagai penuntun arah tindakan kolektif.

Dalam paradigma Qur'ani, agama tidak lahir dari konstruksi sosial, tetapi diturunkan sebagai wahyu yang mengandung nilai-nilai universal. QS. Al-Baqarah:2 menyatakan: *"Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa."* Wahyu merupakan sumber legitimasi tertinggi dalam membimbing tindakan manusia, baik dalam ruang individu maupun dalam struktur sosial.[135] Eksistensi sosial, dalam kerangka ini, tidak berdiri otonom, tetapi harus tunduk pada nilai-nilai yang ditetapkan oleh Tuhan sebagai prinsip keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab moral. Ketika eksistensi sosial telah ditakdirkan oleh Allah, maka Allah juga menjadikan agama sebagai petunjuk bagi individu pembentuknya (yang meyakininya).

Agama dalam pandangan Muthahhari bukan semata perangkat normatif, melainkan sistem nilai yang menyatukan transendentalitas dan rasionalitas. Wahyu diturunkan untuk membimbing akal, bukan menegasikannya. Oleh karena itu, eksistensi sosial yang ideal adalah eksistensi

[135] Mousavifaraz dan Rajabipoor menegaskan fitrah sebagai orientasi transendental bawaan yang mengarahkan nalar dan pengalaman beragama—landasan bagi klaim bahwa tatanan sosial ideal harus selaras dengan petunjuk wahyu, bukan murni konstruksi sosial. Mina Mousavifaraz dan Seyed Mohammohsen Rajabipoor, "Comparison of Morteza Muthahhari and Friedrich Schleiermacher on Fitrah and Religious Experience," dalam *Iranian Journal of Philosophical Investigations*, vol. 16, no. 36, Tahun 2025, hal. 105–108.

yang dibangun di atas keseimbangan antara iman dan penalaran.[136] Kelompok-kelompok sosial diarahkan untuk menyusun struktur yang menjamin keadilan substantif, bukan hanya ketertiban formal. QS. Al-Nahl:90 menegaskan prinsip ini: *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan melarang dari perbuatan keji, munkar, dan permusuhan."* Nilai-nilai ini menjadi fondasi eksistensi sosial yang tidak hanya berfungsi, tetapi juga bermakna.

Menurut Muthahhari, agama adalah instrumen transformasi sosial. Ia tidak hanya memelihara sistem, tetapi mereformasinya bila menyimpang dari nilai-nilai wahyu.[137] QS. Al-Hujurat:13 memuat prinsip kesetaraan ontologis antar manusia: *"Wahai manusia! Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal."* Prinsip ini menolak segala bentuk struktur sosial yang mendasarkan eksistensinya pada dominasi kelas, ras, atau status sosial. Eksistensi sosial seharusnya membangun solidaritas transendental yang melampaui batas-batas materialistik.

Dalam praktiknya, eksistensi sosial menurut Muthahhari menuntut keberpihakan terhadap yang lemah dan komitmen terhadap keadilan. Agama menjadi sumber inspirasi untuk membongkar tatanan sosial yang timpang.[138] Misalnya, struktur ekonomi yang mengeksploitasi tenaga kerja atau sistem hukum yang mengistimewakan elite politik tidak dapat dibenarkan dalam logika Qur'ani. Eksistensi sosial yang dibiarkan berjalan tanpa kendali nilai akan cenderung mereproduksi ketimpangan. QS. Al-Ma'un:1–3 memberikan peringatan tegas: *"Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Maka itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin."*

Agama tidak hanya hadir dalam ruang privat atau transendental, tetapi menjadi fondasi bagi pengambilan keputusan publik. Dalam sistem ini,

---

[136] Qobadi memaparkan prinsip-prinsip etikopolitik Muthahhari (keadilan, hak, dan keterikatan normatif) yang meniscayakan koherensi antara iman, akal, dan tata institusional. Reza Qobadi, "An Introduction to Morteza Motahari's Political Thought," dalam *International Journal of Political Science*, vol. 6, no. 12, Tahun 2016, hal. 26–29.

[137] Lakzaee dan Zarei menunjukkan peran "ideolog" dan pengawasan normatif dalam pemerintahan menurut Muthahhari—bahwa agama sebagai motor reformasi sosial setara. Sharif Lakzaee; Bahman Zarei, "A Comparative Study of Government in Naini and Muthahhari Political Thought," dalam *Political Science*, vol. 24, no. 95, Tahun 2021, hal. 118–121

[138] Zare menekankan bahwa reformasi struktural merupakan implikasi niscaya dari keadilan Qur'ani—basis religius bagi keberpihakan pada kelompok rentan. Sayyid Hossain Fakhr Zare, "Social Justice in the Qur'an," dalam *Islam and Social Studies*, vol. 7, no. 26, Tahun 2019, hal. 20–24.

hukum, ekonomi, dan budaya harus didekati dengan perspektif nilai. Eksistensi sosial bukan sekadar aglomerasi individu, tetapi medan pertarungan moral antara kebaikan dan keburukan. Oleh karena itu, sistem pendidikan, kebijakan negara, dan kebudayaan publik harus menampilkan prinsip ilahi, bukan sekadar cerminan mayoritas atau konsensus politik.

Dalam hal ini, tafsir Muthahhari sangat menekankan pentingnya kehadiran pemimpin etis dan struktur institusional yang menampilkan nilai-nilai Qur'ani. Kepemimpinan sosial tidak boleh dilepaskan dari tuntunan transendental.[139] Eksistensi sosial yang dijalankan tanpa bimbingan ilahi berpotensi terperosok dalam dominasi hegemoni kekuasaan dan keserakahan. Oleh sebab itu, wahyu harus menjadi sumber otoritas kritis yang membongkar ideologi dan menata ulang orientasi sistem sosial.

Keseluruhan pandangan ini membentuk sebuah horizon aksiologis yang berbeda secara mendasar dengan teori-teori sosial Barat. Agama bukan produk sistem sosial, melainkan fondasi yang mengarahkan eksistensi sosial kepada kesempurnaan moral. Dengan kata lain, agama bukan refleksi kelompok sosial, tetapi koreksi terhadapnya. Dalam kerangka inilah, agama berfungsi bukan hanya sebagai simbol, tetapi sebagai prinsip penuntun yang mengilhami struktur yang adil dan bermartabat.

Dengan demikian, dalam tafsir Muthahhari, eksistensi sosial tidak bisa dilepaskan dari nilai transendental. Sejarah kenabian Muhammad menjadi ilustrasi paling konkret dalam menolak reduksionisme agama sebagai fungsi sosial atau rasionalisasi ekonomi semata[140]. Ketika risalah Islam pertama kali

---

[139] Lakzaee dan Zarei mendukung kebutuhan akan kepemimpinan berwatak etik-transendental yang mengawasi orientasi sistem sesuai nilai wahyu. Sharif Lakzaee; Bahman Zarei, "A Comparative Study of Government… , hal. 122–129.

[140] Bukti historis ini dapat dilihat Sebagaimana yang diungkap Berkey. Berkey menyajikan gambaran transformatif dari masyarakat Arab pra-Islam yang tribalistik menuju struktur masyarakat Madinah yang lebih inklusif, terutama melalui rasionalisasi Piagam Madinah—sebuah pendekatan revolusioner yang melampaui sekadar kohesi atau fungsi sosial semata. Lihat Jonathan Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 49–53.

Penn juga menekankan bahwa Piagam Madinah bukan sekadar perjanjian politik, melainkan sebuah deklarasi nilai yang menempatkan keadilan sebagai basis moral masyarakat baru, dengan menegaskan kesetaraan, keadilan, dan solidaritas—terlepas dari struktur sosial lama dalam masyarakat Quraisy . Lihat Michael Penn (ed.), *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Muhammad and the Qur'ān*, Berkeley: University of California Press, 2015. Hal. 116–120.

Watt mengungkapkan bahwa Piagam Madinah merupakan deklarasi moral resmi yang menegaskan kesetaraan dan keadilan bagi kaum tertindas—mengatasi dominasi Jahiliyah dan menyusun tatanan sosial baru berbasis nilai transendental. Lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press, 1956, hal. 153–156.

disampaikan, kelompok sosial Arab berada dalam sistem tribalistik yang kuat, di mana norma sosial dan ikatan kesukuan menjadi penentu eksistensi sosial. Namun, ajaran Islam datang bukan untuk mereproduksi norma kolektif tersebut, melainkan untuk membongkar dominasi Jahiliyah, menegakkan tauhid, dan membangun struktur sosial baru yang berpihak kepada kaum tertindas seperti budak, perempuan, dan anak yatim.

Peristiwa-peristiwa besar dalam fase Makkah menunjukkan bahwa ajaran Islam tidak diterima sebagai simbol pemersatu kelompok sosial, melainkan sebagai ancaman terhadap hegemoni elite Quraisy. Agama, dalam konteks ini, bukan lahir dari kebutuhan sistem yang telah ada, tetapi berasal dari wahyu yang justru mengoreksi sistem yang mapan. Penolakan terhadap *status quo* Quraisy, pembongkaran struktur ketimpangan, dan penciptaan tatanan baru berdasarkan keadilan transendental adalah bukti bahwa eksistensi sosial dalam Islam tidak tunduk pada logika Durkheimian maupun Weberian. Ajaran tentang persaudaraan umat, keadilan ekonomi, serta penghapusan kasta sosial dalam Piagam Madinah dan Khutbah Wada' merupakan bukti bahwa wahyu memiliki kekuatan transformasional yang melampaui sekadar fungsi kohesi atau rasionalisasi.

Keberadaan wahyu, dalam perspektif Islam, bukan hanya sebagai dokumen transendental, tetapi juga merupakan bukti otentik sejarah bahwa eksistensi sosial manusia tidak sepenuhnya tunduk pada logika deterministik Durkheim maupun pada relativisme subjektif Weber. Wahyu menghadirkan dimensi nilai normatif dan tujuan eksistensial yang transenden, yang tidak bisa dijelaskan melalui fakta sosial objektif maupun makna subjektif semata.

Durkheim memandang masyarakat sebagai entitas yang memiliki kekuatan koersif eksternal, di mana nilai-nilai ditentukan oleh struktur sosial itu sendiri. Weber, di sisi lain, menempatkan makna sosial pada tindakan individu yang bersifat subjektif dan kontekstual. Namun keduanya gagal menjelaskan fenomena sosial yang bersumber dari kehendak wahyu, yaitu sistem nilai yang tidak berasal dari struktur kelompok sosial (Durkheim) maupun dari individu Muhammad SAW dan sahabat (Weber), melainkan dari otoritas Ilahi yang memandu arah hidup sosial manusia. Keberadaan wahyu merupakan fondasi historis sekaligus ontologis yang menegaskan bahwa realitas sosial tidak mungkin dijelaskan melalui positivistik Durkheim tentang fakta sosial, maupun pada relativisme *verstehen* Weber tentang tindakan sosial. Wahyu tidak hanya menjadi sumber makna, tetapi juga penentu arah kehidupan sosial, yang melampaui konstruksi sosial dan intensi individu.

Eksistensi sosial dalam perspektif Islam bersifat normatif-transendental, tidak hanya menjelaskan apa yang terjadi (deskriptif), tapi juga apa yang seharusnya terjadi (preskriptif). Wahyu menegaskan bahwa masyarakat tidak dibentuk semata oleh struktur sosial atau preferensi individual, tetapi oleh tugas spiritual manusia sebagai khalifah yang diarahkan

oleh nilai-nilai Ilahi.Tafsir sosial Qur'ani tidak hanya berfungsi menjelaskan realitas, tetapi menuntut perubahan yang etis dan transendental. Dalam pandangan ini, eksistensi sosial bukan hanya soal struktur dan fungsi, tetapi tentang arah, makna, dan kesesuaian dengan kehendak ilahi yang termaktub dalam wahyu. Agama menjadi pembeda antara kelompok sosial yang hanya efisien dengan eksistensi sosial yang adil.

Konflik perspektif sosiologis antara Durkheim dan Weber dalam melihat peran agama membawa kita pada pertanyaan mendasar: apakah agama berfungsi lebih banyak mempertahankan keteraturan sosial atau justru menjadi motor penggerak perubahan sosial? Dengan membandingkan pendekatan Durkheim yang menekankan fungsi kohesi sosial agama dan pendekatan Weber yang melihat agama sebagai pendorong rasionalisasi dan transformasi ekonomi, perdebatan ini membuka ruang refleksi kritis tentang sifat dialektis fenomena keagamaan.

Durkheim mengonstruksi agama sebagai pilar utama dalam menjaga kohesi sosial. Dalam *The Elementary Forms of Religious Life*, Durkheim menegaskan bahwa agama, melalui ritus kolektif, simbol suci, dan doktrin moral, berfungsi mengikat individu dalam tatanan sosial yang stabil. Agama berperan menginternalisasi norma, menguatkan solidaritas mekanik di kelompok-kolompok sosial tradisional, dan mengarahkan solidaritas organik di kelompok-kolompok sosial modern. Dari sudut pandang Durkheimian, agama cenderung memperkuat *status quo* dan berfungsi sebagai mekanisme reproduksi sosial.

Namun, pendekatan ini menghadapi sejumlah kritik. Dengan mereduksi agama menjadi semata alat integrasi sosial, Durkheim mengabaikan potensi agama sebagai kekuatan kritik terhadap ketidakadilan struktural. Sejarah menunjukkan banyak contoh di mana agama menjadi sumber revolusi moral dan perubahan sosial radikal, seperti gerakan abolisi perbudakan yang dipimpin oleh komunitas religius atau revolusi sosial yang dipicu oleh doktrin keagamaan.

Sebaliknya, Weber, dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, mengemukakan bahwa nilai-nilai keagamaan, khususnya dalam tradisi Protestan, berkontribusi secara signifikan terhadap lahirnya kapitalisme modern. Dalam pandangan Weberian, agama bukan hanya memelihara struktur sosial, tetapi dapat mengarahkan transformasi nilai, rasionalisasi kehidupan ekonomi, dan perubahan struktur sosial.

Namun, pendekatan Weber juga memiliki keterbatasan. Weber terlalu menekankan bagaimana nilai-nilai keagamaan dapat menggerakkan perubahan duniawi, tetapi kurang memberi perhatian pada dimensi transendental agama yang melampaui rasionalitas instrumental. Bahkan, dalam proses sekularisasi nilai asketik Protestan, terjadi alienasi individu dalam "kandang besi" rasionalitas tanpa orientasi moral yang lebih tinggi.

Fenomena agama dalam kelompok-kolompok sosial kontemporer memperlihatkan dinamika ganda: di satu sisi agama menjadi benteng konservatisme sosial, mempertahankan struktur kekuasaan, identitas budaya, dan batasan sosial; di sisi lain, agama juga menjadi kekuatan resistensi terhadap ketidakadilan, inspirasi untuk perubahan, dan basis pembaruan nilai moral. Misalnya, gerakan keadilan sosial berbasis keagamaan seperti gerakan *Civil Rights* di Amerika Serikat, di bawah kepemimpinan Martin Luther King Jr., menunjukkan bagaimana nilai-nilai Kristen tentang kesetaraan dan cinta kasih menjadi fondasi moral untuk menuntut transformasi struktur sosial yang diskriminatif.[141] Di sisi lain, contoh konservatisme keagamaan dapat dilihat dalam upaya mempertahankan norma patriarkal atau hierarki sosial atas nama tradisi religius[142].

Arbitrariness metodologis juga tampak dalam studi sosiologis tentang agama. Studi positivistik yang mengukur tingkat religiositas berdasarkan frekuensi ibadah[143] sering kali menyimpulkan bahwa agama berfungsi memperkuat keteraturan sosial. Sebaliknya, studi kualitatif berbasis *Verstehen* sering menemukan bahwa individu menggunakan agama untuk membangun makna baru dan meresistensi struktur yang menindas[144]. Dengan demikian, agama bukan entitas statis dengan satu fungsi tunggal. Ia bersifat polivokal, bergantung pada interpretasi, konteks historis, relasi kekuasaan, dan horizon nilai yang melingkupinya. Di tangan kelompok dominan, agama bisa menjadi

---

[141] Cook menjelaskan bagaimana gerakan Civil Rights di bawah Martin Luther King Jr. berpijak pada tradisi Black social gospel, dimana nilai-nilai Kristen seperti kesetaraan dan cinta kasih menjadi dasar moral untuk menuntut reformasi struktural dalam masyarakat Amerika Serikat. Lihat Vanessa Cook, "Martin Luther King, Jr. and the Long Social Gospel Movement," dalam *Religion and American Culture*, vol. 26, no. 1, Tahun 2016, hal. 74–100.

[142] Misalnya terlihat dalam studi Brien mengeksplorasi bagaimana norma-norma patriarkal dan peran tradisional dalam keluarga sering dipertahankan dan dipromosikan dalam kelompok religius konservatif. Hal ini menunjukkan keterkaitan antara tradisi keagamaan dan hierarki gender dalam masyarakat kontemporer. Lihat Amy Brien, "The Impact of Religious Conservatism on Men's Work and Family Roles," dalam *Work and Occupations*, vol. 31, no. 2, Tahun 2004, hal. 195–217.

[143] Hal ini terlihat dalam studi Rieder. Rieder menunjukkan bagaimana pendekatan positivistik—misalnya mengukur frekuensi ibadah dan keanggotaan organisasi keagamaan—menekankan agama sebagai penopang kohesi sosial, sejalan dengan teori Durkheim tentang fakta sosial yang mengikat masyarakat Lihat Philipp H. Rieder, "Measuring Religiosity: Durkheim's Legacy in Empirical Sociology of Religion," dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 59, no. 2, Tahun 2020, hal. 259–275.

[144]Hal ini terlihat dalam studi Bhadauria. Bhadauria menguraikan penggunaan metode *Verstehen* dalam studi agama, di mana individu memberi makna baru pada kepercayaan dan ritual—sebagaimana yang Anda rumuskan, yaitu resistensi terhadap struktur dominasi melalui interpretasi subjektif. Lihat Devanshu Bhadauria, "Max Weber: Theory of Religion," dalam *Research Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 3, no. 1, Tahun 2012, hal. 17–22.

alat konservasi; di tangan komunitas yang tertindas, agama bisa menjadi sumber inspirasi pembebasan.

Berbeda dengan sifat arbitrer Durkehim dan Weber, dalam perspektif tafsir filosofis Islam sebagaimana dikembangkan oleh Murtadha Muthahhari, agama pada hakikatnya mengandung potensi transformatif yang mendalam. Agama bukan hanya menjaga tatanan, melainkan menuntut perubahan menuju kesempurnaan moral dan keadilan sosial. Ajaran tauhid, keadilan, dan amar ma'ruf nahi munkar adalah prinsip yang mendorong manusia untuk tidak menerima struktur ketidakadilan sebagai sesuatu yang final, tetapi untuk mengubahnya sesuai dengan nilai-nilai ilahiah. Tidak ada satu "fungsi" agama yang absolut; yang ada adalah pergulatan makna yang berlangsung dalam ruang dan waktu.

Pertanyaan lebih mendalam muncul ketika kita menganalisis kemunculan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Dalam kerangka Weberian, dapat dikatakan bahwa Islam lahir sebagai hasil dari kharisma Muhammad sebagai pemimpin religius-karismatik yang menentang struktur sosial Jahiliyyah yang menindas dan tidak adil. Dari perspektif ini, agama adalah ekspresi dari perjuangan moral melawan ketidakadilan sosial.

Namun, jika dilihat melalui pendekatan Durkheimian, kemunculan Islam bisa dipahami sebagai respons kolektif terhadap struktur sosial Arab yang mengalami krisis nilai dan solidaritas. Muhammad, dalam kacamata ini, bertindak sebagai artikulator kebutuhan kolektif untuk membangun tatanan sosial baru berdasarkan norma dan solidaritas religius.

Pendekatan Weber maupun Durkheim tetap tidak memadai dalam menjelaskan aspek fundamental dari Islam: keberadaan wahyu. Dalam pandangan Islam, sumber ajaran Muhammad bukanlah hasil dari dinamika sosial atau kreativitas karismatik semata, melainkan berasal dari komunikasi transendental dengan Tuhan melalui wahyu. Perspektif ini melampaui analisis sosiologis konvensional, karena melibatkan dimensi metafisik yang tidak dapat direduksi pada fenomena sosial atau psikologis semata. Keberadaan wahyu ini dipahami sebagai horizon makna yang datang dari luar sejarah manusiawi, namun memasuki sejarah untuk mentransformasi dunia. Memahami agama seperti Islam atau keyakinan spiritual yang lain menuntut pendekatan yang tidak hanya sosiologis, tetapi juga teologis dan filosofis. Pendekatan ini sangat penting untuk menangkap kebenaran transendental yang membimbing perubahan sosial dan moral. Pendekatan ini tercermin dalam konsep empat lapisan proses eksistensi sosial.

Tabel IV. 11 Divergensi Pandangan Agama dalam Sosiologi

Aspek Perbandingan	Durkheim – *Agama sebagai Fakta Sosial* (Totemisme)	Weber – *Agama sebagai Rasionalisasi Ekonomi* (Etika Protestan)	Muthahhari – *Agama sebagai Fondasi Nilai Eksistensi Sosial*
Ontologi	Agama adalah kolektifitas objektif yang lahir untuk menjaga solidaritas; simbol sentralnya totem.	Agama dipahami sebagai produk tindakan bermakna; keyakinan religius menstrukturkan perilaku rasional-instrumental.	Agama dipandang sebagai sistem nilai normatif yang membentuk orientasi eksistensial individu dan masyarakat.
Epistemologi	Pengetahuan agama diperoleh lewat observasi ritual & institusi; pendekatan positivistik.	Pengetahuan agama diperoleh lewat verstehen—interpretasi motivasi subjektif pelaku sosial.	Pengetahuan agama diperoleh melalui hermeneutika filosofis yang memadukan rasio, teks, dan konteks historis.
Aksiologi	Fungsi utama: memelihara solidaritas dan keteraturan sosial; nilai moral dikendalikan kolektivitas.	Fungsi utama: memotivasi etos kerja asketis; menjustifikasi akumulasi kapital sebagai "tanda keselamatan".	Fungsi utama: mendorong keadilan, martabat manusia, dan tanggung jawab sosial; agama sebagai motor perubahan etis dan nilai publik.
Fungsi Sosial	Ritual totemik meneguhkan kohesi; agama sebagai "lem sosial".	Agama mendorong rasionalisasi ekonomi → muncul kapitalisme modern.	Agama mengintegrasikan dimensi moral dan material, mengarahkan masyarakat pada tujuan etik-sosial kolektif.
Kritik Muthahhari	Reduktif-struktural: mengabaikan peran kesadaran nilai serta	Ekonomi-sentris: membatasi agama pada efek duniawi dan rasionalisasi instrumental.	Menawarkan pendekatan holistik: agama bukan sekadar alat sosial-ekonomi, tetapi sumber nilai

	dinamika normatif.		eksistensi yang menata struktur *dan* makna.

4. Empat lapisan Proses Tafsir Muthahhari untuk memahami Dimensi Transendental dalam agama

Konsep empat lapisan proses eksistensi sosial yang diinterpratasi secara hermeneutik dari pemikiran Murtadha Muthahhari dalam tafsirnya memberikan kerangka yang memadai untuk menjelaskan bagaimana wahyu bukan hanya fenomena keimanan, tetapi juga menjadi kekuatan transformasi sosial yang sistematis dan berlapis. Lapisan pertama, yakni kesadaran individu, menjelaskan bagaimana Nabi Muhammad menerima dan menginternalisasi wahyu sebagai kesadaran etis terdalam yang menggerakkan seluruh hidup dan perjuangannya. Proses ini bukan hanya penerimaan informasi, tetapi penyatuan nilai ilahi dalam struktur batin, yang membentuk visi dunia dan orientasi hidup yang sepenuhnya baru. Dalam konteks ini, kesadaran kenabian menjadi fondasi spiritual yang kemudian menata ulang struktur sosial secara bertahap.

Lapisan kedua, yaitu relasi intersubjektif, terlihat dalam proses dakwah awal yang dilakukan oleh Nabi. Penyampaian wahyu kepada masyarakat bukan berlangsung secara koersif, tetapi melalui interaksi sosial yang sarat makna dan nilai. Komunikasi dakwah menempatkan wahyu sebagai dasar pembicaraan etis dan dialog antar-subjek yang melampaui hierarki sosial. Proses ini menciptakan ruang di mana nilai transendental dipertukarkan, direnungkan, dan diterima secara kolektif dalam jaringan sosial yang aktif. Dengan demikian, wahyu menjadi kekuatan dialogis yang tidak hanya menginstruksi, tetapi menghidupkan nalar dan hati manusia (khususnya para sahabat) secara bersama-sama.

Lapisan ketiga, yaitu internalisasi nilai dalam institusi sosial, tercermin dalam pembentukan masyarakat Madinah. Ajaran wahyu tidak berhenti pada kesadaran dan relasi personal, tetapi dilembagakan ke dalam bentuk aturan sosial, sistem keadilan, distribusi ekonomi, serta hubungan antar-komunitas. Konstitusi Madinah menjadi contoh konkret dari bagaimana nilai ilahiah diimplementasikan secara struktural dan berfungsi dalam tatanan sosial. Proses internalisasi ini menegaskan bahwa wahyu mampu membentuk struktur sosial yang adil dan koheren secara normatif, serta memiliki daya tahan dalam menghadapi kompleksitas kehidupan manusia.

Akhirnya, lapisan keempat, yaitu refleksi kolektif, terlihat dalam praktik sosial Nabi dan para sahabat dalam menyikapi berbagai tantangan sejarah. Wahyu tidak dipahami sebagai doktrin yang kaku, melainkan sebagai prinsip nilai yang membuka ruang ijtihad, muhasabah, dan tajdid (pembaruan). Melalui refleksi kolektif atas situasi sosial, komunitas Muslim pertama mampu

menyesuaikan prinsip normatif wahyu dengan realitas kontekstual secara kreatif dan bertanggung jawab. Praktik ini menandakan bahwa keberadaan wahyu bukan hanya melegitimasi struktur sosial yang ada, tetapi juga memberikan landasan untuk mengevaluasi dan mereformasinya terus-menerus.

Dengan demikian, kerangka empat lapisan proses eksistensi sosial menjelaskan fenomena ajaran Muhammad bukan sebagai produk sosial semata, tetapi sebagai proyek transformasi historis yang mengintegrasikan kesadaran moral, mediasi sosial, pelembagaan nilai, dan evaluasi etis kolektif. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih utuh terhadap wahyu, tidak sebagai entitas statis, tetapi sebagai kekuatan dinamis yang membentuk kesadaran, komunitas, dan dalam gerak sejarah secara terus-menerus dalam horizon nilai transenden.

Konsep empat lapisan proses dalam dinamika sosial yang berasal dari pembacaan tafsir Murtadha Muthahhari dalam memahami eksistensi sosial; sebagai cara melihat realitas sosial memberi kritik terhadap pandangan Durkheim dan Weber mengenai agama. Dalam konsep totemisme Durkheim, agama dipandang sebagai proyeksi simbolik dari masyarakat itu sendiri, yang berfungsi untuk memperkuat solidaritas kolektif dan memperkuat struktur sosial. Fungsi agama dalam perspektif ini sangat fungsionalistik dan berorientasi pada keteraturan sosial. Sementara itu, dalam Etika Protestan Weber, agama dipahami sebagai landasan etis yang melahirkan rasionalisasi ekonomi dan akhirnya mendorong kapitalisme modern. Agama menjadi sarana internalisasi nilai kerja, disiplin, dan akumulasi material yang memengaruhi arah perubahan struktural masyarakat Barat.

Kedua pendekatan ini gagal menangkap kompleksitas agama sebagai kekuatan transformatif yang melibatkan kesadaran moral individu, interaksi nilai antar entitas sosial, internalisasi etis yang selektif, serta refleksi kolektif terhadap tatanan nilai yang berlaku.[145] Dalam konsep empat lapisan proses, agama tidak dapat direduksi menjadi sarana kohesi sosial atau motivasi kapitalistik semata. Sebaliknya, agama dilihat sebagai sumber kesadaran normatif yang hidup dalam diri individu dan secara potensial membentuk arah eksistensi sosial. Konsep totemisme Durkheim tidak mampu menjelaskan bagaimana kesadaran religius individu dapat mengubah arah eksistensi sosial secara kritis dan reflektif. Sementara Etika Protestan Weber tidak memberikan ruang untuk memahami refleksi kolektif atas agama sebagai horizon nilai yang

[145] Soltanieh secara langsung mengkaji kritik Muthahhari terhadap Weber dalam isu perkembangan agama; Soltanieh menegaskan dimensi normatif-agama yang tidak dapat direduksi pada rasionalitas instrumentalis Weberian. Mohammad Soltanieh, "Critical Evaluation of Max Weber's Activism in the Issue of the Evolution of Religion Based on the Intellectual System of Morteza Motahari," dalam *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol. 14, no. 1, Tahun 2024, hal. 109–126.

mengarahkan masyarakat secara sadar menuju keadilan dan kebaikan universal.

Dalam pendekatan Muthahhari, agama adalah dimensi eksistensial yang tidak hanya mengatur kohesi dan motivasi sosial, tetapi juga membuka ruang untuk kritik sosial, revolusi nilai, dan pembaruan kolektif. Agama memberikan legitimasi bagi resistensi terhadap struktur yang menindas, membangun solidaritas lintas entitas sosial, dan memicu pembaruan moral yang tidak selalu selaras dengan norma mapan.[146] Dengan demikian, agama menjadi kekuatan dialektis yang mampu hadir di setiap lapisan: mulai dari mendorong kesadaran individu, membentuk dan dikritisi oleh eksistensi sosial, hingga menjadi fondasi refleksi kolektif atas arah sejarah.

Sejarah mencatat bahwa revolusi Islam Iran tahun 1979[147] menjadi ilustrasi konkret dari peran agama dalam dinamika sosial yang lebih kompleks dari yang dijelaskan oleh Durkheim maupun Weber. Gerakan tersebut tidak hanya mempertahankan struktur sosial atau memotivasi etos kerja, tetapi menjadi bentuk ekspresi kolektif dari kesadaran moral individu yang meluas. Dalam hal ini, Islam berperan sebagai kekuatan transendental yang melampaui fungsionalisme sosial, menggerakkan individu dan masyarakat untuk menentang tatanan politik yang dianggap tidak adil. Serupa dengan itu, peran gereja dalam gerakan anti-apartheid di Afrika Selatan memperlihatkan bagaimana nilai-nilai spiritual digunakan sebagai dasar etis untuk menolak sistem penindasan. Agama dalam kedua konteks tersebut menjadi dasar untuk refleksi kolektif, artikulasi keadilan, dan transformasi sosial yang bermakna.

Maka, dalam kerangka ini, baik Durkheim maupun Weber telah mereduksi agama menjadi instrumen struktural dan ekonomis bernuansa materialis semata, tanpa menangkap potensinya sebagai fondasi transendental bagi dinamika sosial. Muthahhari mengembalikan agama ke posisi ontologis dan etisnya, sebagai kekuatan normatif yang tidak hanya melayani sistem, tetapi juga mengarahkannya, menilainya, dan bila perlu, menolaknya secara transformatif.

Dengan demikian, pertanyaan mengenai apakah agama lebih berfungsi untuk mempertahankan *status quo* demi kohesifitas atau justru mendorong perubahan sosial, tidak dapat dijawab secara simplistis. Jawaban terhadap pertanyaan ini harus dipandang dalam kerangka kompleksitas dialektis, di

---

[146] Panahi menunjukkan fungsi agama sebagai motor peradaban (civilizational driver) dalam kerangka Muthahhari; bahwa agama melegitimasi resistensi dan mendorong pembaruan kolektif bernilai keadilan. Sayyed Mohammad Reza Mahmood Panahi, "Infrastructures of New Islamic Civilization in the Thought of Ayatollah Muthahhari," dalam *Journal of Contemporary Research on Islamic Revolution*, vol. 3, no. 7, Tahun 2021, hal. 37–52.

[147] Lihat kembali Elham Gheytanchi, "Civil Society and the Public Sphere in Post-Revolutionary Iran: The Case of Zanān,... hal. 491–508.

mana agama dapat berperan sebagai kekuatan konservatif maupun progresif tergantung pada horizon makna yang dihayati oleh eksistensi sosial. Dalam konteks ajaran wahyu, agama tidak sekadar menjadi respons terhadap kondisi sosial-historis, melainkan membawa sumber nilai yang melampaui dinamika sejarah itu sendiri. Oleh karena itu, agama memiliki potensi normatif untuk mempertanyakan, mengevaluasi, dan bahkan menentang struktur sosial yang mapan jika bertentangan dengan prinsip keadilan dan kemanusiaan.

Tabel IV. 12 Empat Lapisan Proses Tafsir Murtadha Muthahhari untuk Memahami Dimensi Transendental Agama

No.	Lapisan Proses	Fokus Transformasi	Contoh Historis (Sirah Nabi)	Fungsi Transendental	Kritik terhadap Model Durkheim & Weber
1	Kesadaran Individu	Penyatuan nilai transendental di ranah batin (taḥqīq al-nafs)	Episode *Iqra'* di Gua Ḥirāʾ: internalisasi pesan wahyu sebagai visi hidup Nabi	Menjadi sumber etos moral & orientasi eksistensial baru	Durkheim tak menyentuh kedalaman kesadaran religius; Weber mereduksi ke etos kerja
2	Relasi Intersubjektif	Dialog etis antarsubjek—komunikasi bermakna non-koersif	Proses dakwah awal: majlis Arqam & komunikasi sirrīyah	Membangun ruang pertukaran makna & solidaritas rohaniah	Totemisme Durkheim berfokus pada kohesi struktural; Weber menekankan rasionalisasi nilai—keduanya luput pada dimensi dialogis
3	Internalisasi Nilai dalam Institusi Sosial	Pelembagaan norma transendental ke dalam struktur hukum, ekonomi, politik	Piagam Madinah: aturan multikomunitas & distribusi zakat	Memastikan keadilan normatif-struktural & keberlanjutan sistem	Kedua model tidak menunjukkan bagaimana nilai transendental membentuk arsitektur institusi yang etis

4	Refleksi Kolektif	Ijtihad, muḥāsabah, tajdīd atas realitas sosial	Musyawarah sahabat menghadapi krisis—mis. pemilihan khalifah	Menopang evaluasi berkelanjutan & pembaruan moral-historis	Weber fokus rasionalisasi ekonomi; Durkheim pada solidaritas—keduanya belum menangkap fungsi evaluatif-revolusioner wahyu

F. Kritik Mutṭahharī terhadap Reduksionisme Sosiologi Barat

Pembahasan sebelumnya membawa diskusi tentang problem sosiologi Barat sebagai sebuah keilmuan. Problematika ini dapat dimulai dengan pertanyaan apakah pengetahuan sosial modern mampu menjelaskan secara utuh makna eksistensi manusia dalam kelompok sosialnya tanpa melibatkan dimensi transendental dan etis universal? Pertanyaan ini menjadi titik tolak dalam memahami kritik filosofis Murtadha Mutṭahharī terhadap reduksionisme dalam sosiologi Barat. Kritik ini bukan hanya ditujukan pada metode atau kerangka analisis, tetapi pada asumsi dasar yang melandasi seluruh proyek keilmuan sosial modern yang memisahkan fakta dari nilai, struktur dari transendentalitas, serta tindakan dari tanggung jawab moral transenden.

Reduksionisme yang dikritik Mutṭahharī bukan sekadar penyederhanaan, melainkan pengaburan terhadap kedalaman eksistensi sosial manusia. Ketika realitas sosial dipahami hanya sebagai produk interaksi empiris atau artikulasi makna subjektif, maka keseluruhan horizon nilai dan orientasi ilahiyah dari kehidupan sosial menjadi terpinggirkan. Pengetahuan sosial menjadi teknis, netral, dan kehilangan arah etis.[148] QS. Al-Isra:36 memperingatkan, *"Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati, semuanya itu akan dimintai pertanggungjawaban."* Ayat ini menegaskan bahwa proses mengenal realitas tidak netral secara moral; namun terikat pada amanah epistemik dan tanggung jawab transendental.

[148] Mousavifaraz dan Aleyamin, menegaskan dimensi *fitrah* sebagai basis pengetahuan hadir (presential knowledge) pada manusia—mendukung argumen bahwa pengenalan realitas sosial tidak netral secara moral, melainkan mengikat pada tanggung jawab etis bawaan. Seyed Mohammad Reza Mousavifaraz dan Hamed Aleyamin, "Comparison of the Views of Muṭahharī on Fitrah and Schleiermacher on Religious Experience," dalam *Classical and Contemporary Islamic Studies (CCIS)*, vol. 7, no. 1, Tahun 2025, hal. 103–114.

Dalam tradisi sosiologi Barat, terutama dalam aliran fakta sosial Durkheim dan teori tindakan sosial Weber, eksistensi sosial direduksi menjadi gejala yang dapat diukur atau dimaknai secara subjektif, tanpa mempertimbangkan relasi manusia dengan dimensi transendental dan misi etik kehidupan. Dalam model seperti ini, eksistensi sosial dibentuk dan dianalisis melalui perangkat teoritis yang mengisolasi fakta dari makna transendental. Muthahhari memandang bahwa kerangka ini menghilangkan potensi wahyu sebagai sumber nilai yang korektif terhadap ketimpangan sosial, hegemoni kekuasaan, dan krisis moral modern.

Kritik Muthahhari menunjukkan hilangnya posisi manusia sebagai makhluk bermisi, yang eksistensinya diarahkan bukan hanya untuk bertahan atau mereproduksi sistem, tetapi untuk menyempurnakan struktur kehidupan kolektif berdasarkan prinsip keadilan.[149] QS. Al-Hadid:25 memberikan kerangka nilai ini: "Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat menegakkan keadilan." Dalam kerangka Qur'ani, eksistensi sosial mengandaikan proyek moral dan transendental yang tidak bisa dijelaskan oleh teori-teori sosiologi yang steril dari nilai.

Reduksionisme juga tampak dalam kecenderungan mengabaikan tujuan akhir dari tindakan sosial. Bila struktur sosial hanya dilihat sebagai konfigurasi kekuasaan atau hasil kompromi nilai, maka arah teleologis dari eksistensi sosial akan hilang. Muthahhari menegaskan bahwa tujuan eksistensi sosial bukanlah stabilitas, efisiensi, atau rasionalisasi, tetapi *taqarrub ilallah* (pendekatan kepada Tuhan) dalam kerangka kehidupan kolektif. QS. Al-Mu'minun:115 mempertanyakan, "Apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu secara main-main, dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?" Eksistensi sosial harus tunduk pada kesadaran eskatologis agar tidak menjadi proyek duniawi yang kehilangan makna akhirat.

Muthahhari tidak hanya menawarkan kritik, tetapi juga menyusun epistemologi alternatif yang mengintegrasikan akal dan wahyu sebagai perangkat utama dalam membaca eksistensi sosial. Pengetahuan sosial harus mampu memetakan dimensi batiniah dari eksistensi sosial, termasuk nilai, orientasi, dan kesadaran transendental, yang selama ini diabaikan oleh kerangka reduksionis. Pengetahuan semacam ini tidak netral, tetapi terikat

[149] Sebagaimana Jeshvaghani yang merekam perdebatan epistemologis-institusional ilmu manusia di Iran dan menempatkan pemikiran Ṭabāṭabā'ī–Muthahhari sebagai rujukan untuk koreksi nilai terhadap model ilmu sosial Barat. Malek Shojaei Jeshvaghani, "An Analytical-Critical Reading of the Confrontation of Religion and Human Sciences in Contemporary Iran," dalam *Religious Inquiries*, vol. 10, no. 20, Tahun 2021, hal. 21–47.

pada misi transformasi etis yang menyeimbangkan antara struktur dan akhlak, antara kekuasaan dan amanah.

Sebagai contoh konkret, sistem ekonomi yang dibangun atas dasar teori efisiensi pasar dalam ilmu sosial modern tidak mempertimbangkan keadilan distributif sebagai nilai transendental. Muthahhari memandang bahwa struktur ekonomi yang tidak mengandung prinsip zakat, infaq, dan larangan riba tidak mampu menciptakan eksistensi sosial yang berkeadilan. QS. Al-Baqarah:276 menyatakan, "Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah." Ayat ini menunjukkan bahwa kebenaran ekonomi tidak cukup diuji oleh stabilitas makro atau pertumbuhan, tetapi harus ditimbang oleh nilai wahyu; sebuah nilai yang dapat diuji dalam nilai-nilai universal.

Reduksionisme juga menampakkan bentuknya dalam pengabaian makna kenabian dalam struktur eksistensi sosial. Teori sosial modern hampir tidak memberi tempat pada posisi nabi sebagai pembentuk eksistensi sosial. Padahal, dalam kerangka Qur'ani, nabi adalah reformis, pendidik, dan pembangun eksistensi sosial yang berlandaskan pada tauhid. Ketika peran profetik dihapus dari diskursus sosial, maka eksistensi sosial kehilangan elemen kritik moral dan arah transendentalnya.

Muthahhari memperingatkan bahwa sosiologi Barat cenderung menyesuaikan diri dengan *status quo*. Teori-teori sosial dikembangkan bukan untuk menggugat, tetapi untuk memahami dan menjelaskan agar sistem tetap berjalan. Dalam konteks ini, eksistensi sosial menjadi subjek pengamatan, bukan medan perjuangan. Padahal, dalam Islam, eksistensi sosial adalah arena dakwah, *amar ma'ruf nahi munkar*, dan pembentukan *insan kamil*. QS. Ali Imran:104 menyatakan, "Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung." Eksistensi sosial tidak netral, tetapi partisipatif dan normatif.

Berikut ini adalah beberapa bentuk utama dari reduksionisme sosiologi Barat sebagaimana dikritik oleh pembacaan hermeneutik atas pemikiran Mutṭahharī:

1. Reduksi Eksistensi Sosial menjadi Fakta Empiris: Mengabaikan dimensi transendental dalam memahami kelompok-kelompok sosial sebagai eksistensi sosial, menjadikan pengetahuan sosial bersifat netral tanpa arah etis. Misalnya, dalam studi tentang urbanisasi, peneliti hanya mencatat pola migrasi dan perubahan infrastruktur tanpa mempertimbangkan dampak moral dan spiritual terhadap keluarga yang tercerabut dari komunitas asal. Di tingkat individu, orang yang beralih ke gaya hidup materialistik karena tekanan modernitas tidak dipandang sebagai kehilangan orientasi ruhaniah, melainkan hanya sebagai adaptasi ekonomi. Reduksi ini menjadikan realitas sosial sekadar statistik tanpa ruh.

2. Penghapusan Tujuan Moral dari Kehidupan Sosial: Melihat tindakan sosial dalam eksistensi sosial manusia tanpa mempertimbangkan nilai akhir (eskatologis), menjadikan stabilitas dan efisiensi sebagai tujuan utama. Misalnya, pembangunan kota yang mengejar pertumbuhan ekonomi dapat memindahkan komunitas marginal tanpa memikirkan keadilan sosial. Di tingkat individu, pekerja yang mengorbankan waktu ibadah demi target korporasi dipandang sukses, bukan sebagai krisis tujuan spiritual. Ini menggambarkan pengabaian pada arah transendental dari tindakan sosial dalam kelompok sosial.
3. Penolakan terhadap Wahyu sebagai Sumber Ilmu Sosial**:** Tidak menyatakan peran wahyu dalam membentuk nilai dan arah transformasi sosial. Dalam praktik kebijakan publik, keputusan diambil berdasarkan survei dan statistik, tanpa mempertimbangkan nilai-nilai kewahyuan. Individu yang berusaha hidup berdasarkan wahyu dianggap irasional atau tidak ilmiah karena tidak sesuai paradigma dominan. Tidak menyatakan peran wahyu dalam membentuk nilai dan arah transformasi sosial.
4. Pengabaian Dimensi Batiniah dalam Analisis Sosial**:** Mengabaikan orientasi ruhani, nilai batin, dan kesadaran profetik sebagai unsur penting dalam memahami eksistensi sosial. Evaluasi pendidikan, misalnya, hanya berdasarkan nilai akademik, tanpa memperhatikan integritas, empati, atau kejujuran. Individu yang mengalami krisis eksistensial karena kehilangan makna hidup tidak dianggap signifikan secara ilmiah. Ini merupakan pengkerdilan dimensi ruhani dalam kehidupan kolektif manusia.
5. Netralitas Ilmu yang Menyesuaikan Diri dengan *Status quo*: Ilmu sosial dikembangkan hanya untuk mendeskripsikan, bukan menggugat ketimpangan dalam eksistensi sosial. Eksistensi sosial diposisikan sebagai objek, bukan subjek transformasi. Lembaga riset hanya fokus pada survei kepuasan publik, bukan pada kritik terhadap struktur sosial yang timpang. Mahasiswa diajarkan teori tanpa diberdayakan untuk menjadi agen perubahan berdasarkan nilai-nilai wahyu. Ilmu menjadi alat pelestari *status quo*, bukan penggerak transformasi moral.
6. Penghilangan Fungsi Profetik dan Peran Nabi**:** Mengabaikan fungsi kenabian sebagai pembawa perubahan etis dan pembentuk kelompok sosial bertauhid sebagai eksistensi sosial. Dalam historiografi modern, Nabi Muhammad hanya dipandang sebagai tokoh politik, bukan sebagai pengarah spiritual umat. Individu yang mengikuti jejak profetik dalam membela kebenaran sering diposisikan sebagai radikalis dari kelompok sosial sebelumnya,

padahal mereka adalah penjaga ruh profetik dalam kelompok sosial tersebut.

7. Reduksi Ekonomi sebagai Ilmu Bebas Nilai**:** Menghapus dimensi transendental dalam ekonomi yang menjadi salah satu aspek eksistensi sosial, seperti nilai zakat, larangan riba, dan prinsip keadilan distributif. Sistem keuangan global membenarkan bunga tinggi selama menghasilkan keuntungan, tanpa mempedulikan kemiskinan struktural. Di tingkat mikro, pelaku usaha yang menolak riba karena iman dipandang tidak kompetitif, padahal mereka mempertahankan etika transendental dalam praktik ekonomi.

Kritik Mutṭahharī terhadap reduksionisme sosiologi Barat menemukan bentuk lanjutannya ketika dianalisis dalam kerangka empat lapisan proses dalam dinamika sosial. Keempat proses tersebut—dari kesadaran individu ke eksistensi sosial, dari eksistensi sosial ke eksistensi sosial lain, dari eksistensi sosial kembali ke individu, hingga refleksi kolektif terhadap eksistensi sosial—tidak mungkin dijelaskan secara utuh oleh paradigma sosiologi modern yang mengabaikan dimensi transendental dan horizon nilai ilahiyah. Reduksionisme metodologis dan ontologis yang melekat dalam positivisme serta dalam kerangka tindakan subjektif menyebabkan keempat proses ini mengalami pemiskinan makna.

Pertama, proses pembentukan eksistensi sosial dari kesadaran individu tidak dapat dipahami secara menyeluruh bila kesadaran individu dipisahkan dari nilai transendental. Dalam sosiologi Barat, kesadaran dianggap netral atau ditentukan oleh lingkungan sosial. Padahal, dalam kerangka Mutṭahharī, kesadaran individu membawa dimensi batiniah dan akhlak profetik yang menjadi asal mula nilai kolektif. Ketika kesadaran ini direduksi menjadi hasil interaksi atau kepentingan, maka eksistensi sosial yang terbentuk pun menjadi tanpa arah moral.

Kedua, interaksi antara eksistensi sosial yang satu dengan yang lain tidak dapat dijelaskan hanya sebagai pertukaran simbol atau hegemoni budaya. Tanpa kesadaran bahwa eksistensi sosial membawa misi nilai, maka dinamika antar-entitas sosial akan dilihat hanya sebagai proses adaptasi atau dominasi. Mutṭahharī memandang bahwa eksistensi sosial harus membawa misi dakwah etik—yakni penyebaran nilai kebenaran, keadilan, dan tauhid ke dalam tatanan global.

Ketiga, proses internalisasi nilai sosial ke dalam kesadaran individu menjadi tumpul bila eksistensi sosial diposisikan sebagai struktur netral. Dalam banyak teori sosial, eksistensi sosial membentuk individu melalui sistem pendidikan, media, dan norma, tetapi tidak pernah dipertanyakan validitas moral sistem tersebut. Mutṭahharī menekankan perlunya evaluasi

terhadap nilai-nilai dominan dalam eksistensi sosial agar tidak menjerumuskan individu dalam kondisi alienasi moral dan spiritual.

Keempat, proses refleksi kolektif terhadap eksistensi sosial tidak dapat terjadi jika masyarakat tidak memiliki horizon nilai bersama yang bersifat transenden. Dalam kerangka modern, evaluasi sosial biasanya dilakukan dengan survei kepuasan atau kalkulasi statistik. Padahal, Mutṭahharī mengajukan bahwa eksistensi sosial harus mampu mengevaluasi dirinya dengan menggunakan parameter etis dan eskatologis—bukan sekadar fungsional atau efisien. Refleksi semacam ini menuntut partisipasi kesadaran profetik dalam ruang publik.

Keempat lapisan proses dalam dinamika sosial hanya dapat dipahami secara utuh apabila epistemologi sosial yang digunakan mengakui keberadaan dimensi nilai transendental sebagai fondasi ontologis. Kritik Mutṭahharī terhadap reduksionisme Barat tidak hanya menolak fondasi positivisme dan relativisme nilai, tetapi juga menuntut rekonstruksi epistemik yang menjadikan wahyu sebagai sumber nilai dan arah perubahan sosial. Tanpa itu, eksistensi sosial tetap akan menjadi sistem teknis yang efisien, tetapi kehilangan kedalaman, makna, dan orientasi moral historisnya.

Kritik Mutṭahharī terhadap reduksionisme sosiologi Barat bukan sekadar penolakan terhadap metode, melainkan terhadap keseluruhan *worldview* yang menafikan dimensi ilahiyah dari realitas sosial. Pengetahuan sosial tidak dapat dianggap ilmiah jika mengabaikan nilai-nilai fundamental yang berasal dari wahyu. Eksistensi sosial yang sehat hanya mungkin terwujud jika dibangun di atas kesadaran bahwa manusia hidup dalam sistem yang dipandu oleh nilai-nilai ilahi, bukan semata oleh hukum sebab-akibat atau kalkulasi rasional yang bebas nilai. Dalam kerangka ini, tafsir sosiologi Qur'ani sebagaimana dijelaskan oleh Mutṭahharī menuntut pemikiran ulang terhadap fondasi keilmuan sosial modern. Diperlukan integrasi antara akal dan wahyu, antara realitas empiris dan tujuan transendental, agar eksistensi sosial menjadi wadah peradaban yang tidak hanya berfungsi, tetapi juga bermakna dan adil secara hakiki.

G. Kritik Asumsi dan Konsep Durkheim dan Weber

1. Kontradiksi Teoritis dalam Paradigma Durkheim

Pembahasan mengenai kemungkinan tercapainya objektivitas dalam ilmu sosial tanpa melibatkan dimensi nilai transendental membuka refleksi kritis terhadap konsistensi teori Durkheim. Pendekatan Durkheim memang tampak kokoh secara metodologis dengan menegaskan bahwa fakta sosial harus diperlakukan layaknya benda-benda yang berdiri sendiri dan terpisah dari kesadaran individu. Namun di balik klaim tersebut, tersimpan paradoks mendalam terkait legitimasi dan sumber otoritas dalam mendefinisikan fakta sosial. Tidak dijelaskan secara memadai siapa yang memiliki kewenangan

epistemik untuk menentukan kriteria fakta sosial, serta berdasarkan nilai apa penetapan itu dijustifikasi. Kekosongan normatif ini memperlihatkan bahwa objektivitas ilmu sosial tidak mungkin sepenuhnya bebas nilai, karena setiap konstruksi pengetahuan tetap menuntut horizon etik atau transendental sebagai dasar pijakan konseptual dan moralnya.

Paradoks dalam teori Durkheim muncul karena fakta sosial yang diposisikan sebagai entitas objektif justru memiliki karakter koersif yang problematik terhadap kebebasan individu. Fakta sosial tidak hanya hadir sebagai norma eksternal, tetapi juga menginternal melalui jalur pendidikan, agama, dan budaya sehingga memengaruhi tindakan tanpa disadari oleh pelaku. Situasi ini menimbulkan pertanyaan serius tentang kemungkinan fakta sosial meniadakan kehendak bebas manusia secara mutlak.[150] Ketika individu terus-menerus bertindak dalam kerangka norma yang telah ada, maka ruang bagi tindakan moral yang reflektif dan transformatif menjadi sangat sempit. Dengan demikian, kehendak bebas dikikis menjadi sekadar reaksi terhadap tekanan struktural, bukan pilihan etis yang otonom, yang membuka perdebatan tentang posisi manusia dalam eksistensi sosial: sebagai agen atau hanya produk struktur.

Dalam studi kontemporer, konsep fakta sosial Durkheim banyak diadaptasi dalam analisis sistem pendidikan, kesehatan, dan hukum.[151] Kurikulum pendidikan, misalnya, sering dipandang sebagai fakta sosial yang membentuk kerangka berpikir generasi muda. Namun pendekatan ini kerap gagal mempertanyakan muatan kurikulum secara etis: apakah ia mendorong pembebasan atau justru mereproduksi ketimpangan? Demikian pula dalam kebijakan kesehatan, fakta sosial tentang gaya hidup sehat dapat membenarkan intervensi negara, tetapi juga menjustifikasi kontrol berlebihan terhadap tubuh individu. Fakta sosial dalam sistem hukum pun digunakan untuk membakukan norma, namun tidak jarang mengabaikan realitas ketidakadilan struktural yang tersembunyi di balik hukum positif, karena fakta sosial selalu muncul dalam konteks kelompok yang sarat preferensi moral, sementara Durkheim sendiri tidak pernah menjelaskan bagaimana nilai kolektif itu dapat dipertanggungjawabkan secara etis.

---

[150] Rawls menunjukkan bahwa klaim objektivitas Durkheim bertumpu pada kategori-kategori sosial yang bersifat normatif, sehingga "bebas nilai" tidak pernah murni; ini menopang kritik atas keperluan fondasi etis-transendental dalam ilmu sosial. Anne Warfield Rawls, "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 102, no. 2, Tahun 1996, hal. 430–482.

[151] Misalnya Armstrong yang memperlihatkan bagaimana wacana kesehatan memerluas kontrol atas tubuh—persis contoh tentang intervensi negara/teknokrasi atas nama "fakta sosial" kesehatan. David Armstrong, "The Rise of Surveillance Medicine," dalam *Sociology of Health & Illness*, vol. 17, no. 3, Tahun 1995, hal. 393–404.

Kontradiksi semakin jelas ketika Durkheim menempatkan moralitas kolektif sebagai sumber integrasi sosial, namun secara bersamaan menyatakan bahwa sosiologi harus netral nilai. Klaim bahwa objektivitas dapat diraih dengan menjauhkan diri dari bias moral ternyata berhadapan dengan penggunaan moralitas kolektif sebagai fondasi keteraturan sosial. Sikap ini bukan hanya kontradiktif, tetapi menyiratkan penyelundupan nilai secara implisit ke dalam kerangka yang secara formal dianggap ilmiah dan bebas nilai. Ketegangan tersebut memperlihatkan bahwa paradigma Durkheimian mengandung problem epistemologis mendasar yang tidak terpecahkan. Akibatnya, objektivitas yang diklaim seringkali menutupi kepentingan nilai tertentu di balik stabilitas sosial.

Dalam kajian agama, Durkheim berargumen bahwa agama adalah refleksi dari eksistensi sosial itu sendiri. Kesakralan tidak bersumber dari realitas transenden, tetapi muncul sebagai proyeksi kebutuhan struktur kolektif dalam menjaga keteraturan sosial. Pandangan ini menunjukkan bahwa keseluruhan struktur agama direduksi menjadi simbol kolektif tanpa mempertimbangkan validitas substansial dari ajarannya.[152] Dengan demikian, agama sebagai fakta sosial hanya dimaknai sebagai instrumen stabilitas, bukan sebagai sumber kebenaran normatif. Posisi ini menegaskan bahwa eksistensi sosial dalam paradigma Durkheimian tereduksi menjadi sistem simbolik yang melayani keteraturan semata.

Konsekuensi logis dari pendekatan ini adalah legitimasi terhadap segala bentuk dominasi struktural selama berhasil menciptakan stabilitas kelompok. Sistem ini memungkinkan kesepakatan mayoritas dijadikan dasar moralitas tanpa mempertimbangkan nilai di luar konsensus sosial. Ketika struktur sosial digunakan untuk membenarkan ketimpangan atau diskriminasi, paradigma Durkheimian tidak memiliki perangkat evaluasi normatif untuk menggugatnya. Situasi ini terjadi karena teori Durkheim telah menghapus dimensi kritik etis terhadap sistem. Alhasil, nilai moral yang seharusnya berfungsi sebagai korektor justru terpinggirkan oleh logika stabilitas.

Dalam praktik modern, warisan Durkheim terlihat dalam berbagai institusi yang menuntut kepatuhan atas nama norma kolektif. Pendidikan, misalnya, menanamkan nilai patriotisme sebagai bentuk moralitas institusional, sementara dunia kerja menuntut loyalitas korporasi untuk menjaga stabilitas organisasi. Eksistensi sosial dalam konteks ini dibentuk bukan melalui diskursus reflektif atau kesadaran kritis, tetapi melalui pembiasaan dan tekanan normatif yang terus direproduksi. Individu yang

[152] Sebagaimana Rawls yang menunjukkan bahwa *Elementary Forms* bukan sekadar sosiologi agama "stabilitas", tetapi proyek epistemologis; sumber kritis untuk menilai reduksi agama menjadi simbol kolektif. Anne Warfield Rawls, *Epistemology and Practice:...,* hal. 430–482.

mempertanyakan nilai tersebut dianggap menyimpang bukan karena kesalahan etis, tetapi karena dianggap mengancam keteraturan. Dengan demikian, kontrol sosial berjalan melalui internalisasi nilai yang dipaksakan secara simbolik.

Kontradiksi logis dalam pendekatan Durkheim memunculkan pertanyaan serius mengenai status ilmu sosial sebagai disiplin ilmiah. Jika dasar norma kolektif tidak dikaji secara kritis, maka teori sosial hanya menjadi alat pembenaran struktur, bukan wahana transformasi sosial. Hal ini menimbulkan persoalan serius tentang objektivitas ilmiah yang diklaim Durkheim, sebab objektivitas itu kerap berfungsi sebagai selubung ideologis bagi stabilitas sistem yang belum tentu adil.[153] Asumsi bahwa nilai dominan harus diterima sebagai kebenaran ilmiah tanpa kritik bersifat sangat arbitrer. Fungsi sosial tidak selalu identik dengan kebenaran, sebab sistem otoriter pun dapat stabil tetapi gagal menjamin keadilan dan martabat manusia. Dengan demikian, eksistensi sosial dalam paradigma Durkheim lebih ditentukan oleh efisiensi normatif daripada pertimbangan etis yang berpihak pada kemanusiaan.

Kritik terhadap teori Durkheim akan menjadi lebih mendalam apabila dibaca melalui konsep empat lapisan proses dalam dinamika sosial. Ketika Durkheim memisahkan fakta sosial dari kesadaran individu dan menegaskan bahwa norma kolektif bersifat objektif dan memaksa, maka ia telah mengaburkan asal-usul nilai sosial yang sebenarnya bersumber dari kesadaran etis individu. Hal ini menunjukkan bahwa lapisan pertama—yakni proses kesadaran individu menuju terbentuknya eksistensi sosial—diabaikan sepenuhnya. Akibatnya, fakta sosial diposisikan sebagai entitas yang hadir begitu saja, tanpa basis ontologis yang dapat dipertanggungjawabkan secara normatif. Kekaburan ini menunjukkan nirbasis dalam penetapan nilai kolektif: siapa yang menetapkan? berdasarkan nilai apa? dan dengan otoritas etis apa?

Lebih lanjut, teori Durkheim tidak menyediakan kerangka yang memadai untuk menjelaskan interaksi antar eksistensi sosial (lapisan kedua) sebagai arena dialektika nilai.[154] Durkheim hanya melihat sistem sosial sebagai entitas tertutup yang menjaga stabilitas internal, tanpa membuka ruang bagi dinamika nilai global atau perubahan lintas komunitas. Dalam konteks internalisasi nilai (lapisan ketiga), teori Durkheim menampilkan individu

---

[153] Alexander menunjukkan ketegangan internal (antinomies) dalam kerangka klasik; berguna menjustifikasi pembacaan bahwa teori bisa berfungsi ideologis bila antinominya dibiarkan. Jeffrey C. Alexander, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. Berkeley: University of California Press, Tahun 1982.

[154] Giddens menyorot ketegangan metodologis Durkheim soal individu–masyarakat; menunjukkan sempitnya ruang dialektika nilai antar-komunitas. Anthony Giddens, "The 'Individual' in the Writings of Émile Durkheim," dalam *European Journal of Sociology*, vol. 12, no. 2, Tahun 1971, hal. 210–228.

sebagai wadah pasif dari norma, tanpa kapasitas untuk melakukan evaluasi atau resistensi moral. Ini menciptakan kontradiksi internal: di satu sisi menegaskan pentingnya moralitas kolektif, di sisi lain meniadakan kritik moral terhadap isi norma itu sendiri.

Ketiadaan ruang bagi refleksi kolektif (lapisan keempat) menegaskan inkonsistensi serius dalam teori Durkheim. Sosiologi yang ia rancang mengklaim objektivitas ilmiah, tetapi sekaligus menjadikan konsensus sosial sebagai sumber moralitas, tanpa mekanisme untuk menguji kebenaran normatifnya. Eksistensi sosial dalam kerangka ini menjadi sistem yang otoritatif, namun tidak dapat dikoreksi, karena tidak diakui sebagai hasil konstruksi nilai yang terbuka terhadap kritik. Dengan demikian, pembacaan melalui empat lapisan proses mengungkapkan bahwa teori Durkheim berdiri di atas fondasi konseptual yang kabur, inkonsisten, dan tidak mampu memberikan basis etis yang kokoh bagi pembacaan kehidupan sosial.

Dengan demikian, kontradiksi internal dan kekaburan nilai dalam teori Durkheim menunjukkan bahwa objektivitas ilmiah yang diusungnya sebenarnya berdiri di atas fondasi yang tidak konsisten. Ketika norma kolektif dijadikan dasar teoritis tanpa penyaringan etis, maka eksistensi sosial tidak lagi menjadi proyek pembebasan, tetapi arena represi simbolik. Sifat arbitrer inilah yang membuat teori Durkheim rentan dijadikan alat legitimasi bagi struktur yang tidak adil, alih-alih menjadi sarana kritis untuk menata ulang kelompok sosial secara bermakna.

Tabel IV. 13. Titik Paradoks-Kontradiksi Paradigma Sosiologi Durkheim

No.	Bidang/Tema Kontradiksi	Klaim Sentral Durkheim	Titik Paradoks-Kontradiksi	Implikasi Etis & Epistemologis
1	Objektivitas & Netral-Nilai	Fakta sosial didekati secara "bebas nilai" dan objektif layaknya benda	Tidak ada penjelasan siapa otoritas epistemik penentu "fakta sosial" → horizon etik tetap dibutuhkan	Objektivitas sosiologis Durkheim bersifat semu; selalu beroperasi di bawah nilai tersembunyi
2	Koersi Fakta Sosial & Kebebasan Individu	Fakta sosial bersifat eksternal-koersif, mengarahkan tindakan	Karakter koersif mengecilkan ruang kehendak bebas; individu jadi produk struktur	Mengancam otonomi moral manusia & menempatkan agen sebagai epifenomena struktur

3	Penerapan di Pendidikan, Kesehatan, Hukum	Kurikulum, gaya hidup sehat, hukum positif → "fakta sosial" penjamin keteraturan	Analisis Durkheimian luput menilai muatan etis kurikulum, intervensi tubuh, dan ketidakadilan hukum	Reproduksi ketimpangan dilegitimasi oleh "norma" tanpa evaluasi moral kritis
4	Moralitas Kolektif vs Netralitas Ilmiah	Moral kolektif = perekat integrasi; sosiologi harus netral	Menyelundupkan moral kolektif (nilai mayoritas) ke kerangka ilmiah yang diklaim bebas nilai	Inkonsistensi metodologis; bias nilai dibalut retorika objektif
5	Reduksi Agama	Agama = refleksi eksistensi sosial; sakralitas lahir dari kebutuhan kolektif	Menafikan dimensi transenden & kebenaran normatif ajaran	Agama diperlakukan sekadar instrumen stabilitas, bukan sumber kebenaran etik
6	Legitimasi Dominasi Struktural	Stabilitas sosial = kebaikan kolektif	Tanpa standar etis eksternal, ketimpangan & diskriminasi bisa dilegitimasi selama "stabil"	Teori berpotensi menjadi justifikasi ideologis bagi tatanan yang tidak adil
7	Internalisasi & Kontrol Sosial	Nilai kolektif diinternalisasikan melalui pendidikan, kerja, ritual	Proses internalisasi dianggap alamiah; resistensi dikategorikan "penyimpangan"	Kontrol simbolik menekan kesadaran kritis, menafikan diskursus reflektif
8	Objektivitas sebagai Selubung Ideologis	Ilmu sosial ilmiah-objektif membahas "fungsi sosial"	"Fungsi" disamakan dengan "kebenaran"; struktur otoriter	Objektivitas > efisiensi normatif, bukan keadilan; membuka risiko

			pun bisa fungsional	bias ideologi dominan
9	Pembacaan Empat Lapisan Proses	Fakta sosial diposisikan terpisah dari kesadaran individu	Lapisan 1 (kesadaran individu) diabaikan; lapisan 2-4 (dialektika nilai, internalisasi reflektif, kritik kolektif) tidak diakomodasi	Fondasi konseptual kabur—nilai kolektif nirbasis etis, sosiologi kehilangan perangkat kritik & transformasi

2. Kontradiksi Rasionalitas dalam Pemikiran Weber

Kemampuan rasionalitas dalam tindakan sosial untuk menjamin orientasi etis yang konsisten membuka refleksi filosofis mendalam atas fondasi pemikiran Max Weber. Usaha Weber dalam mengembangkan tipologi tindakan sosial—yakni rasional instrumental, rasional berorientasi nilai, afektif, dan tradisional—bertujuan menjelaskan motivasi tindakan manusia di luar sekadar kausalitas mekanistik. Melalui konsep *verstehen* atau pemahaman interpretatif, Weber menawarkan pendekatan metodologis alternatif yang mencoba menembus keterbatasan positivisme. Namun pendekatan ini menimbulkan pertanyaan kritis tentang validitas ilmiahnya, terutama ketika interpretasi subjektif pelaku berpotensi tidak memiliki standar verifikasi yang dapat diuji secara intersubjektif. Dengan demikian, muncul keraguan apakah *verstehen* mampu mempertahankan status ilmiahnya tanpa terperosok ke dalam subjektivisme yang rapuh.

Risiko memahami tindakan sosial hanya berdasarkan interpretasi subjektif pelaku menerangkan persoalan serius dalam validitas ilmu sosial. Ketika makna tindakan bergantung sepenuhnya pada persepsi dan intensi individu, data sosial menjadi sangat cair, sukar diuji ulang, dan kehilangan standar objektivitas yang memadai. Analisis semacam ini tidak lagi bertumpu pada korespondensi fakta atau prosedur verifikasi logis, melainkan pada narasi personal yang sulit diverifikasi secara eksternal. Akibatnya, eksistensi sosial terancam berubah menjadi ranah persepsi subjektif tanpa titik referensi bersama yang stabil. Maka meskipun pendekatan *verstehen* berupaya mengoreksi determinisme positivistik, di sisi lain ia membuka celah bagi krisis epistemologis karena batas antara analisis ilmiah dan narasi interpretatif menjadi kabur, serta memunculkan kontradiksi epistemik dan normatif yang memengaruhi cara eksistensi sosial dipahami dan dibentuk.

Posisi Weber yang menolak penilaian normatif dalam ilmu sosial sekaligus mengafirmasi pentingnya rasionalitas berorientasi nilai menyingkap sebuah ketegangan epistemologis yang menarik. Rasionalitas berorientasi nilai (*wertrational*) dipandang sebagai bentuk puncak agensi manusia karena melibatkan pertimbangan sadar terhadap nilai-nilai yang dianggap sahih oleh pelaku. Namun, dalam kerangka Weber, tidak terdapat batas atau hirarki nilai yang jelas untuk mengevaluasi apakah sebuah nilai pantas dipertahankan atau tidak. Semua sistem nilai—baik religius, sekuler, maupun ekstrem—ditempatkan dalam kedudukan yang setara secara metodologis. Konsekuensinya, penilaian etis kolektif kehilangan pijakan bersama, karena nilai apapun dapat diklaim sahih sepanjang sesuai dengan kerangka rasionalitas pelaku itu sendiri.

Kondisi ketika tidak terdapat acuan normatif universal yang diakui bersama menunjukkan dilema serius dalam eksistensi sosial modern. Struktur sosial kolektif berpotensi terfragmentasi menjadi arena kompetisi antar sistem nilai yang saling berseberangan dan tidak menemukan titik temu. Rasionalitas nilai dalam keadaan ini bergeser menjadi sekadar instrumen pembenaran atas preferensi individual, tanpa keterikatan pada tanggung jawab moral yang bersifat universal.[155] Situasi ini memungkinkan pelaku sosial merasa tindakannya bermakna secara subjektif, meskipun pada kenyataannya tindakan tersebut dapat merusak tatanan etis yang menopang kohesi kolektif.[156] Dengan demikian, rasionalitas yang seharusnya memandu perilaku etis justru tereduksi menjadi instrumen justifikasi semata.

Ketegangan antara tindakan yang berorientasi nilai dengan tindakan yang bersifat instrumental memperlihatkan problem modernitas yang kompleks. Weber mencatat bahwa rasionalisasi instrumental dalam masyarakat modern semakin mendominasi, dengan menekankan efisiensi, prediktabilitas, dan kontrol sebagai tujuan utama. Dominasi ini menyebabkan nilai-nilai transenden yang dahulu menghidupi ruang publik perlahan terkikis, menyisakan struktur sosial yang kering secara makna. Weber sendiri menggambarkan bagaimana individu dalam masyarakat modern terjebak dalam "kandang besi" legalitas dan birokrasi yang membatasi kebebasan kreatif mereka. Meskipun Weber menilai etos Protestan sebagai pemicu munculnya kapitalisme rasional, ia juga mengakui bahwa rasionalisasi tanpa bingkai nilai profetik justru menimbulkan krisis makna dan keterasingan mendalam dalam eksistensi sosial.

---

[155] Lihat Peter Lassman dan Irving Velody, "Max Weber and the Disenchantment of the World," *British Journal of Sociology*, vol. 33, no. 4, 1982, hal. 601–603.

[156] Lihat Charles Camic, "Rationality, Meaning, and Social Theory: Reflections on Weber and Habermas," *Sociological Inquiry*, vol. 52, no. 4, 1982, hal. 343–345.

Pembahasan ini menunjukkan bahwa rasionalitas, yang semula diharapkan mampu membebaskan individu dari belenggu dogma tradisional, justru berbalik menjadi penjara struktural baru yang mengikis makna transendental dalam kehidupan sosial. Rasionalitas instrumental membentuk eksistensi sosial menjadi mekanistik, terfragmentasi, dan sepenuhnya dikendalikan oleh logika sistem tanpa mempertimbangkan ideal moral sebagai orientasi. Dalam kondisi masyarakat yang semakin terdiferensiasi, ruang bagi sintesis nilai semakin sempit dan kehilangan relevansi.[157] Etika pun tidak lagi berfungsi sebagai penuntun tindakan sosial, melainkan hanya menjadi warisan kultural yang kehilangan daya ikat dan arah transformasi. Dengan demikian, rasionalitas modern menghadirkan tantangan serius terhadap kelangsungan nilai kolektif yang bermakna.

Praktik kontemporer memperlihatkan bahwa kontradiksi dalam kerangka Weberian dan keterbatasan *verstehen* berdampak nyata pada penelitian ilmu sosial, khususnya dalam antropologi budaya, sosiologi agama, dan psikologi sosial kualitatif. Pendekatan interpretatif memang sering dimanfaatkan dalam etnografi untuk menangkap simbol, ritus, dan makna keyakinan pelaku dalam komunitas religius. Akan tetapi, hasil penelitian berbasis *verstehen* kerap menunjukkan ketidakkonsistenan antar peneliti, yang disebabkan oleh perbedaan kedekatan personal maupun latar belakang nilai peneliti itu sendiri.[158] Situasi ini mengindikasikan lemahnya standar intersubjektif dalam memastikan validitas temuan, sehingga menimbulkan persoalan serius terkait objektivitas interpretasi sosial.

Aplikasi pendekatan *verstehen* dalam sosiologi politik menunjukkan persoalan yang tidak kalah serius. Pemahaman terhadap motif tindakan politisi atau aktivis memang kerap memanfaatkan kerangka interpretatif untuk menjelaskan dinamika strategis dan simbolik di balik perilaku mereka. Namun tanpa adanya acuan normatif yang tegas atau perangkat objektivasi metodologis yang konsisten, hasil interpretasi cenderung menegaskan bias nilai peneliti itu sendiri.[159] Bahkan, interpretasi semacam ini berpotensi

---

[157] Kalberg menjelaskan pergeseran ke rasionalitas formal/instrumental pada modernitas dan dampaknya bagi penyempitan horizon nilai. Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 85, no. 5, Tahun 1980, hal. 1145–1179.

[158] Sebagaimana Angen menerangkan masalah validitas interpretatif dalam penelitian kualitatif—terutama ketergantungan pada interpretasi subjektif peneliti yang berbeda-beda—yang bisa menyebabkan ketidakkonsistenan antar-peneliti dan tantangan serius dalam memastikan intersubjektivitas dan keandalan hasil. Lihat M. J. Angen, "Evaluating Interpretive Inquiry: Reviewing the Validity Debate and Opening the Dialogue," dalam *Qualitative Health Research*, vol. 10, no. 3, Tahun 2000, hal. 378–395.

[159]Hammersley mengkritik penggunaan pendekatan kualitatif tanpa prosedur objektivasi normatif yang kuat, mengingat bahwa interpretasi subjektif dapat dianut begitu saja—potensial digunakan untuk membenarkan strategi populis dan mengabaikan keadilan

dimanfaatkan untuk membenarkan strategi populis yang merugikan etika publik dan mengabaikan keadilan sosial. Dengan demikian, penggunaan *verstehen* tanpa penyaring normatif dan prosedur metodologis yang ketat rentan menjadi instrumen manipulasi ideologis yang membahayakan ruang publik.

Sistem birokrasi modern memperlihatkan bagaimana efisiensi dapat bergeser menjadi nihilisme ketika dilepaskan dari orientasi etis.[160] Dalam praktik korporasi global, keputusan strategis sering diambil semata-mata berdasarkan pertimbangan efisiensi ekonomi tanpa memperhitungkan dampak sosial atau ekologis yang ditimbulkan. Seorang manajer, misalnya, mungkin dinilai rasional ketika memutuskan untuk memberhentikan ribuan pekerja demi mempertahankan laba perusahaan, meskipun keputusan itu merusak stabilitas dan martabat kehidupan banyak keluarga. Rasionalitas di sini berubah menjadi instrumen kekuasaan yang menjustifikasi tindakan atas nama kinerja, bukan sebagai ekspresi tanggung jawab moral. Dengan demikian, nilai kemanusiaan tersingkir oleh logika sistem yang menempatkan efisiensi di atas solidaritas sosial.

Sistem politik elektoral kontemporer juga menunjukkan pola rasionalitas instrumental yang serupa. Popularitas menjadi orientasi utama, sementara integritas dan komitmen terhadap nilai-nilai kebenaran atau keadilan sering diabaikan. Kampanye politik didesain berdasarkan survei opini dan algoritma media sosial yang menekankan efektivitas komunikasi, bukan substansi etis dari gagasan yang ditawarkan. Akibatnya, pelaku sosial dalam ruang politik berperan sebagai aktor yang hanya mengoptimalkan manfaat elektoral, bukan sebagai subjek moral yang bertanggung jawab mengejar kebenaran publik.[161] Dalam situasi ini, eksistensi sosial akhirnya dibentuk oleh logika performatif yang menekankan citra dan strategi, bukan oleh refleksi normatif yang memuliakan nilai keadilan dan kebenaran.

---

sosial. Lihat Martyn Hammersley, "The Limits of Social Science," dalam *European Educational Research Journal*, vol. 13, no. 4, Tahun 2014, hal. 417–433.

[160] Inman mendefinisikan birokrasi sebagai sistem yang dapat memicu nihilisme moral ketika efisiensi menjadi satu-satunya orientasi—seraya menegaskan pentingnya membumikan etika dalam proses administratif untuk mencegah dehumanisasi di era manajerial Lihat J. Mark Inman, "Administration in the Face of Bureaucratic Nihilism," dalam *A Flourishing Science: Administration in the Face of Bureaucratic Nihilism*, Disertasi, European Graduate School, 2015, hal. 35–47.

[161] Fong menerangkan penggunaan eksperimen berbasis survei dan algoritme untuk mengoptimalkan pesan kampanye—mendesain strategi komunikasi politik berdasarkan efektivitas, bukan substansi etis atau nilai keadilan. Shea Y. Fong, Maya Rosenfeld, dan David Sylwester, "How Experiments Help Campaigns Persuade Voters: Evidence from a Large Archive of Campaigns' Own Experiments," dalam *American Political Science Review*, vol. 118, no. 4, November 2024, hal. 2021–2039.

Pembahasan mengenai keretakan dalam pemikiran Weber semakin jelas ketika menerangkan sikapnya yang ambivalen terhadap nilai religius. Weber mengakui bahwa agama pernah berperan sebagai sumber motivasi moral tertinggi yang memicu rasionalisasi ekonomi dan transformasi sosial.[162] Namun, setelah nilai-nilai religius itu dilembagakan, makna transendental yang dikandungnya perlahan memudar dan digantikan oleh rutinitas sistem yang mekanistik.[163] Weber tidak menawarkan solusi atas krisis makna ini, karena Weber memosisikan ilmu sosial hanya sebagai disiplin deskriptif, bukan preskriptif. Ilmu menurutnya sekadar bertugas menjelaskan realitas, bukan membimbing arah moral masyarakat. Dengan demikian, tidak tersedia mekanisme konseptual dalam kerangka Weber untuk mengevaluasi apakah suatu sistem nilai pantas dipertahankan atau justru harus ditolak atas dasar pertimbangan universal.

Pembahasan mengenai konsekuensi logis dari kerangka Weber memperlihatkan munculnya relativisme nilai yang bersifat sistemik. Ketika semua nilai diperlakukan setara secara metodologis tanpa hierarki normatif, maka nilai yang paling efektif dalam memobilisasi dukungan atau membenarkan tindakanlah yang akan mendominasi ruang sosial. Rasionalitas kehilangan dimensi moral karena tidak memiliki perangkat untuk menyaring nilai secara etis dan universal.[164] Akibatnya, eksistensi sosial berpotensi berubah menjadi arena persaingan bebas antar nilai tanpa ruang dialog moral yang menuntun pada kebaikan bersama. Tidak ada prinsip dasar yang dapat dijadikan rujukan bersama untuk memperbaiki penyimpangan atau menegakkan koreksi atas kekeliruan kolektif.

Kekaburan normatif dalam teori tindakan sosial Weber semakin nyata jika dianalisis melalui kerangka empat lapisan proses dalam dinamika sosial. Dalam proses pertama—yakni peran kesadaran individu dalam membentuk eksistensi sosial—kerangka Weber gagal memberikan standar etis yang koheren. Meskipun mengakui agensi individu melalui rasionalitas nilai, Weber menolak hierarki moral antar nilai. Akibatnya, kesadaran individu yang

---

[162] Lihat kembali Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, … hal. 60.

[163] Jenkins menjelaskan ambivalensi Weber terhadap agama—mengakui perannya sebagai motivasi moral, tetapi saat telah dilembagakan (diinstitusionalisasi), nilai transendentalnya memudar dibawah logika sistem mekanistik (*disenchantment*). Lihat Richard Jenkins, "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium," dalam *Max Weber Studies*, vol. 1, no. 1, Tahun 2000, hal. 16–30.

[164] Groenendijk mengurai bagaimana metodologi nilai-netral Weber menyebabkan relativisme nilai secara sistemik—tanpa kriteria hierarki normatif, nilai apa pun bisa mendominasi ruang publik, sehingga menimbulkan 'arena persaingan nilai' tanpa orientasi moral yang jelas. Lihat Cornelis Kees Groenendijk, "Value-Neutrality and the Crisis of Value in Weber's Social Theory," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, no. 2, Tahun 2005, hal. 205–222.

seharusnya menjadi sumber pembentukan nilai sosial justru dibebaskan dari ikatan tanggung jawab etik universal. Dalam ruang ini, tindakan yang berakar dari nilai destruktif tetap dianggap bermakna dan sah secara sosiologis, tanpa mekanisme untuk membedakan nilai yang memanusiakan dari yang merusak.

Dalam lapisan kedua—hubungan antara eksistensi sosial dan eksistensi sosial lain—kerangka Weber gagal menjelaskan dinamika nilai antar komunitas. Karena semua sistem nilai dianggap setara, tidak ada prinsip normatif untuk mengevaluasi jika satu sistem sosial menindas sistem lain. Relasi sosial tereduksi menjadi kompetisi kuasa antar nilai, tanpa orientasi dialog etik atau koreksi moral. Hal ini menyebabkan eksistensi sosial tidak berkembang secara transformatif, melainkan terjebak dalam relativisme kultural yang stagnan.

Lapisan ketiga—yakni internalisasi eksistensi sosial ke dalam kesadaran individu—juga mengalami distorsi dalam kerangka Weber. Jika nilai-nilai sosial tidak memiliki fondasi universal, maka proses pembentukan moral individu kehilangan arah. Yang terbentuk bukan manusia etis, tetapi manusia adaptif terhadap sistem nilai dominan, terlepas dari kadar keadilannya. Sistem sosial yang dibentuk oleh rasionalitas instrumental pun menginternalisasi efisiensi dan kontrol sebagai norma, bukan kejujuran atau kasih sayang. Individu tidak lagi mengalami pembentukan nurani, melainkan penyesuaian fungsional terhadap sistem yang berlangsung.

Puncaknya, dalam lapisan keempat—refleksi kolektif terhadap eksistensi sosial—kerangka Weber tidak memberikan ruang untuk evaluasi transendental. Karena ilmu sosial hanya mendeskripsikan dan menolak preskripsi, maka tidak ada perangkat dalam kerangka Weberian untuk menilai apakah suatu struktur sosial adil, humanis, atau korup. Refleksi kolektif yang seharusnya menjadi momen perbaikan normatif berubah menjadi siklus deskriptif yang pasif. Masyarakat hanya memahami dirinya dalam kaca spion fakta, bukan dalam cermin etika masa depan.

Dengan demikian, kerangka Weber, yang awalnya ingin melampaui positivisme, justru terjebak dalam krisis normatif yang lebih mendalam. Weber membuka ruang agensi tanpa arah nilai, mengafirmasi pluralisme tanpa filter etik, dan menyuburkan relativisme tanpa horizon moral kolektif. Dalam perspektif Muthahhari, eksistensi sosial tidak hanya membutuhkan tindakan bermakna, tetapi juga pemaknaan yang berakar pada fitrah manusia dan komitmen transendental terhadap keadilan.[165] Tanpa itu, eksistensi sosial akan menjadi arena kekuasaan nilai yang saling menegasikan, bukan wadah pembentukan manusia dan peradaban.

---

[165] Lihat Murtadha Muthahhari, *Man and Faith*, Tehran: Islamic Propagation Organization, 1985, hal. 43–47.

Sifat arbitrer dari kerangka Weber terletak pada penolakannya terhadap nilai universal sambil tetap menggunakan nilai sebagai basis tindakan bermakna. Ini menciptakan ketegangan struktural dalam teori tindakan sosial. Pelaku bertindak berdasarkan keyakinan pribadi, namun tidak ada kriteria untuk menilai apakah keyakinan itu benar, adil, atau manusiawi. Dengan demikian, kerangka Weber membuka jalan bagi legitimasi atas sistem nilai yang problematik hanya karena diyakini dan dilaksanakan secara konsisten. Rasionalitas kehilangan bobot etisnya dan berubah menjadi alat pembenaran yang arbitrer. Dalam kondisi seperti ini, eksistensi sosial kehilangan fondasi moral dan berisiko menjadi arena kekuasaan nilai yang saling menegasikan tanpa ada satu jalan sintesis yang sahih. Seluruh uraian titik paradoks/ kontradiksi paradigm sosiologi Weber yang telah diuraikan dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel IV. 14. Titik Paradoks-Kontradiksi Paradigma Sosiologi Weber

Dimensi Kontradiksi	Deskripsi Inti	Implikasi Epistemologis	Implikasi Etis / Sosial	Relevansi Empirik Kontemporer
1. Verstehen vs. Validitas Ilmiah	Pemahaman subjektif pelaku dijadikan basis analisis tanpa standar verifikasi intersubjektif.	Data menjadi cair & sulit diuji ulang; risiko subjektivisme rapuh.	Eksistensi sosial dipersepsikan sebagai ranah narasi personal tanpa rujukan objektif bersama.	Inkonsistensi hasil etnografi & riset kualitatif; bias peneliti menonjol.
2. Rasionalitas Nilai (wertrational) tanpa Hierarki Normatif	Semua sistem nilai ditempatkan setara secara metodologis.	Krisis batas evaluasi keabsahan nilai; relativisme metodologis.	Fragmentasi nilai; hilangnya acuan moral kolektif.	Polarisasi politik-ideologis; kompetisi nilai tanpa dialog etis.
3. Dominasi Rasionalitas Instrumental	Efisiensi, prediktabilitas &	Reduksi makna sosial menjadi	"Kandang besi" birokrasi; alienasi &	PHK masal demi laba; kampanye politik berbasis

	kontrol menyingkirkan makna transenden.	kalkulasi teknis-legal.	kehilangan tujuan hidup.	algoritma popularitas.
4. Ilmu Sosial Deskriptif vs. Kebutuhan Preskriptif	Weber menolak fungsi normatif ilmu, hanya menggambarkan realitas.	Teori tidak menyediakan mekanisme evaluasi moral struktural.	Refleksi kolektif kehilangan ruang korektif transendental.	Kesulitan menilai keadilan kebijakan publik semata lewat analisis deskriptif.
5. Agensi Individu tanpa Tanggung Jawab Universal	Pelaku bebas memilih nilai, namun tanpa kriteria benar–salah universal.	Tidak ada filter etis untuk tindakan bermakna.	Tindakan destruktif dapat tetap "sah" secara sosiologis.	Normalisasi ujaran kebencian/ekstremisme sebagai ekspresi nilai pribadi.
6. Relativisme Nilai Sistemik	Nilai paling efektif memobilisasi dukungan cenderung menang.	Rasionalitas kehilangan dimensi moral selektif.	Arena persaingan bebas antar nilai yang saling menegasikan.	Populisme strategis; rasionalisasi kebijakan merugikan demi efisiensi.

3. Tafsir Muthahhari sebagai Kritik terhadap Asumsi Epistemik Barat

Dapatkah pengetahuan sosial bebas dari nilai dan tetap adil dalam memandu eksistensi sosial? Pertanyaan ini menjadi landasan reflektif dalam memahami kontribusi epistemik Murtadha Muthahhari sebagai kritik terhadap fondasi ilmu sosial modern. Jika Durkheim meletakkan eksistensi sosial sebagai sumber nilai dan Weber menempatkan nilai pada preferensi individu,

maka Muthahhari justru menegaskan bahwa nilai tertinggi berasal dari wahyu ilahi, yang menjembatani antara realitas objektif dan tujuan etis.

Kritik epistemik Muthahhari berangkat dari kegagalan paradigma Barat dalam memberikan arah moral terhadap kehidupan kolektif. Ketika objektivitas diklaim sebagai prasyarat ilmu, nilai dihapus dari wilayah analisis, dan eksistensi sosial dipahami secara terfragmentasi. Ilmu hanya menjelaskan, tanpa membimbing; menganalisis, tanpa menilai.[166] Dalam konteks ini, kelompok sosial dibiarkan membentuk sistem sosial berdasarkan efisiensi atau stabilitas, bukan berdasarkan keadilan. QS. Al-Hadid:25 menjadi fondasi kritik Muthahhari: *"Kami turunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia menegakkan keadilan."* Pengetahuan tidak dimaksudkan untuk netral, tetapi untuk menegakkan keadilan.

Muthahhari menolak dikotomi antara akal dan wahyu yang menjadi ciri khas modernitas sekuler. Dalam kerangka Islam, akal adalah instrumen untuk memahami wahyu, bukan alat otonom yang memproduksi kebenaran sendiri.[167] Dengan menyatukan dua perangkat epistemik ini, tafsir sosial Muthahhari mampu memotret realitas sosial tanpa kehilangan arah normatif. Eksistensi sosial dipahami bukan sebagai hasil kompromi nilai, tetapi sebagai perwujudan kehendak ilahi yang dituntun oleh prinsip tauhid dan keadilan.

Kontribusi utama Muthahhari adalah mengembalikan kedudukan wahyu sebagai rujukan utama dalam menilai benar-salahnya struktur sosial. Dalam konteks ini, eksistensi sosial harus dievaluasi bukan hanya dari segi keberlangsungan atau keteraturannya, tetapi dari sejauh mana ia merealisasikan nilai-nilai Qur'ani seperti keadilan, tanggung jawab, solidaritas, dan penghormatan terhadap martabat manusia. QS. Al-Baqarah:2 menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia yang bertakwa, bukan bagi struktur yang dominan.

Tafsir Muthahhari juga menyentuh akar dari problem reduksionisme epistemik: kecenderungan memisahkan fakta dari nilai, dan tindakan dari tujuan moral. Dalam struktur sosiologi Barat, tindakan seringkali dianalisis

---

[166] Niaraki, Qurbani dan Beheshti menegaskan koherensi antara wahyu–iman–fitrah dalam kerangka Muthahhari; bahwa eksistensi sosial berakar pada struktur moral bawaan (fitrah), bukan semata struktur koersif atau makna subjektif. Fereshteh Abolhassani Niaraki, Hashem Qurbani dan Ahmad Beheshti, "Muthahhari's Conceptualization of Divine Revelation: from Reductionism to Comprehensive Views, and Its Relation with Faith and Fitrah (nature)," dalam *Philosophy of Religion*, vol. 10, no. 1, Tahun 2013, hal. 5–27.

[167] Zahedi dan Ibrahimi menunjukkan secara eksplisit bagaimana Muthahhari memposisikan wahyu sebagai realitas metahistoris yang diekspresikan secara linguistik, sehingga integrasi akal–wahyu menjadi dasar ontologis dan epistemologis analisis sosial. Mohammad Sadegh Zahedi dan Majid Ibrahimi, "The Nature of Revelation: A Comparison of the Ideas of Morteza Motahari and Nasr Hamid Abu Zayd," dalam *Philosophical Meditations*, vol. 4, no. 12, Tahun 2014, hal. 143–163.

dalam kerangka motivasi atau fungsinya dalam sistem, tanpa mempertimbangkan orientasi etisnya. Muthahhari membalik pendekatan ini: tindakan dinilai dari kesesuaiannya dengan tujuan ilahi. QS. Al-Mu'minun:115 mempertegas prinsip ini: *"Apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu secara main-main, dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?"* Dalam kerangka ini, ilmu sosial bukan sekadar deskriptif, tetapi harus mengandung dimensi preskriptif yang mengarahkan manusia pada tanggung jawab ontologis dan eskatologis.

Sebagai epistemolog Muslim, Muthahhari melihat ilmu bukan sebagai sistem netral, tetapi sebagai bagian dari proyek pembebasan manusia. Keilmuan tidak bisa dilepaskan dari tujuan penciptaan.[168] Oleh karena itu, ilmu sosial yang baik harus mampu menilai dan merekonstruksi struktur sosial dengan berpijak pada nilai Qur'ani. Sosiologi sebagai ilmu bukan hanya menjelaskan dunia sebagaimana adanya, tetapi menuntun ke arah dunia sebagaimana seharusnya.

Konsep ini memberikan kritik tajam terhadap relativisme nilai dalam pemikiran Weber, serta terhadap obyektivisme semu dalam pendekatan Durkheim. Keduanya, dalam perspektif Muthahhari, gagal menyediakan kerangka etik yang dapat membebaskan manusia dari penindasan sistemik dan kekosongan makna. QS. Al-Anfal:53 menegaskan: *"Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka."* Perubahan sosial harus dimulai dari kesadaran nilai, bukan dari tekanan struktural atau rasionalitas pragmatis.

Dalam studi kontemporer, pendekatan Muthahhari memberi kerangka evaluatif terhadap berbagai praktik sosial dan kebijakan publik yang seringkali terlepas dari nilai etis transendental. Misalnya, dalam bidang ekonomi, prinsip-prinsip seperti keadilan distribusi dan penghapusan riba menjadi indikator utama untuk menilai sistem keuangan, bukan sekadar pertumbuhan ekonomi atau kestabilan makro.[169] Dalam sistem pendidikan, pendekatan ini mendorong kurikulum yang tidak hanya menekankan kompetensi teknis, tetapi juga penanaman nilai transendental dan moral yang membentuk manusia seutuhnya. Dalam kajian hukum, tafsir sosiologi Qur'ani menawarkan

---

[168] Dabashi memaparkan peran Muthahhari dalam merumuskan ideologi pembebasan yang menautkan pengetahuan dengan tujuan penciptaan dan keadilan sosial. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* London–New York: Routledge, 2017, hal. 147.

[169] Nejad dan Pakzat memperinci kontribusi Muthahhari pada ekonomi Islam (pembedaan "ilmu" vs "madhhab" ekonomi; penekanan keadilan dan moral). Roohollah Kohanhoosh Nejad dan Seyyed Mahdi Pakzat, "Muṭahharī's Vision for Islamic Economics in the Context of the Revolution: Insights from 'Darāmadī bar Iqtiṣād Taṭbīqī'," dalam *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, vol. 7, no. 25, Tahun 2025, hal. 26–46.

pendekatan yang menekankan pada kemaslahatan dan perlindungan terhadap yang lemah, bukan semata-mata kepastian hukum.

Dengan demikian, epistemologi Muthahhari memosisikan wahyu sebagai pusat gravitasi ilmu sosial. Posisi yang menghindari dogmatisme maupun relativisme, dan menawarkan alternatif yang mendasarkan eksistensi sosial pada akal yang tercerahkan oleh wahyu. Ini bukan hanya kritik terhadap asumsi epistemik Barat, tetapi juga merupakan tuntutan untuk merekonstruksi ulang paradigma ilmu sosial secara fundamental. Horizon keilmuan Islam harus dibangun tidak sekadar sebagai alternatif naratif, tetapi sebagai kerangka epistemik yang mendefinisikan kembali tujuan, metode, dan arah ilmu sosial. Rekonstruksi ini bukan bersifat opsional, tetapi mendesak, karena hanya dengan cara-cara itulah eksistensi sosial dapat diarahkan menuju struktur yang adil secara ontologis dan sahih secara aksiologis.

H. Penolakan terhadap Konvergensi Durkheim dan Weber

Setelah menjabarkan secara sistematis bentuk-bentuk divergensi filosofis antara Durkheim dan Weber dalam dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis, pertanyaan yang muncul secara logis adalah bagaimana sosiologi kontemporer mencoba menjembatani jurang metodologis di antara keduanya. Salah satu upaya paling signifikan dalam sejarah teori sosial modern adalah model konvergensi yang dikembangkan oleh Talcott Parsons melalui teori aksi sosialnya. Parsons berupaya membangun sintesis teoritis yang memadukan determinisme struktural Durkheimian dengan voluntarisme interpretatif Weberian. Namun demikian, usaha ini mengandung problem konseptual yang tidak dapat diabaikan. Ketika fondasi ontologis dan epistemologis dari dua pendekatan yang hendak disatukan ternyata bertolak belakang secara prinsipil, maka setiap model integrasi metodologis niscaya mengandung ketegangan internal. Oleh karena itu, bagian ini akan mengelaborasi secara kritis bagaimana pendekatan konvergensi Parsons gagal menjawab persoalan substantif dalam kajian sosiologi, serta mengapa tafsir filosofis Muthahhari memberikan kritik mendalam terhadap reduksi nilai, agensi, dan spiritualitas yang inheren dalam model sosiologi Barat

1. Teori Aksi Sistemik Talcott Parsons: Ambisi Integrasi Sosiologis

Teori Aksi Sistemik yang dikembangkan Parsons muncul sebagai respons terhadap ketegangan metodologis yang diwariskan dari tradisi sosiologi klasik, terutama dikotomi antara paradigma fakta sosial Durkheim dan paradigma tindakan sosial Weber. Upaya Parsons muncul pasca Perang Dunia II dalam konteks pencarian terhadap teori besar yang dapat mengintegrasikan keragaman pendekatan dalam ilmu sosial. Ia mewarisi semangat modernitas yang mengidealkan keteraturan sosial, stabilitas sistem, dan universalitas teori sosial. Dalam kerangka ini, Parsons berupaya

membangun sintesis besar yang bukan hanya menjelaskan kelompok sosial modern, tetapi juga menetapkan parameter normatif tentang bagaimana sistem sosial seharusnya berfungsi. Dengan merumuskan tindakan sebagai bagian dari sistem, Parsons berharap dapat menjembatani eksistensi sosial sebagai proses makna sekaligus sebagai pola struktural.

Namun, ambisi integratif ini tidak bebas dari problem filosofis. Dalam Teori Sistem Aksi, setiap tindakan dikondisikan oleh empat fungsi sistemik yang dikenal dengan skema AGIL: Adaptation (A), Goal Attainment (G), Integration (I), dan Latency (L).[170] Skema ini dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana sistem sosial mempertahankan dirinya melalui serangkaian fungsi yang saling melengkapi. Adaptation mengacu pada kemampuan sistem untuk beradaptasi dengan lingkungan eksternal, biasanya dipenuhi oleh sistem ekonomi. Goal Attainment berkaitan dengan pengambilan keputusan dan pencapaian tujuan kolektif, yang dilaksanakan oleh sistem politik. Integration adalah mekanisme untuk menjaga kohesi antar elemen dalam kelompok sosial, dijalankan melalui sistem hukum dan norma. Sementara *Latency*, atau *pattern maintenance*, berfungsi menjaga dan meneruskan nilai-nilai dasar kelompok-kelompok sosial, yang diperankan oleh keluarga dan lembaga pendidikan.

Logika sistemik AGIL menempatkan tindakan sosial sebagai bagian dari mekanisme reproduksi sistem, bukan sebagai ekspresi moral atau transendental. Dalam pandangan ini, eksistensi sosial adalah hasil koordinasi antar subfungsi untuk memastikan stabilitas. Akibatnya, tindakan bukan lagi ruang pilihan moral, tetapi sekadar simpul dalam jaringan kebutuhan sistemik.

Konsekuensi dari pendekatan ini adalah penundukan agensi pada rasionalitas sistem. Nilai, motivasi, bahkan kesadaran moral diposisikan sebagai bagian dari subsistem yang mendukung integrasi. Dalam proses ini, dimensi etis dari tindakan diserap ke dalam fungsi sistemik, menjadikan nilai sebagai sarana adaptasi sosial, bukan sebagai pemandu transenden. Eksistensi sosial yang awalnya tampak sebagai hasil dialog antara pelaku dan struktur, justru dibekukan dalam pola integrasi yang menutup ruang kritik.

Dalam praktiknya, teori Parsons banyak digunakan dalam studi kebijakan publik, pembangunan nasional, dan sistem organisasi modern. Misalnya, dalam analisis struktur kelembagaan negara, peran individu sebagai pelaksana kebijakan diposisikan dalam kerangka fungsi sistemik, bukan sebagai agen moral. Dalam wacana pembangunan, skema AGIL digunakan untuk menjelaskan bagaimana negara-negara berkembang harus menyeimbangkan antara pertumbuhan ekonomi (A), konsolidasi politik (G), pembangunan hukum dan stabilitas sosial (I), serta reformasi budaya dan pendidikan (L). Meskipun skema ini tampak sistematis, ia gagal menangkap

[170] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, 1967, hal. 26–50.

kompleksitas nilai lokal, dinamika konflik sosial, dan resistensi kultural yang tidak tunduk pada fungsi sistemik.

Di bidang kesehatan, dokter dan pasien dikaji bukan sebagai subjek etis, tetapi sebagai bagian dari sistem pertukaran layanan yang memenuhi adaptasi dan integrasi sosial[171]. Dalam sosiologi agama, peran institusi keagamaan direduksi menjadi sarana menjaga stabilitas nilai, tanpa mempertimbangkan potensi kritik transendental terhadap sistem yang korup atau tidak adil.[172] Dalam pendidikan dan budaya, kurikulum dirancang bukan berdasarkan nilai kebenaran universal, tetapi demi memenuhi fungsi integratif dari sistem kebangsaan atau kebutuhan pasar kerja.[173] Model ini tampak efektif namun menyisakan kekosongan moral dan marginalisasi nilai transenden. Model Parsons secara metodologis mengesankan stabilitas dan keteraturan, namun dalam kenyataannya menutupi konflik nilai, ketimpangan, dan dinamika etis yang melekat dalam tindakan sosial. Ketika semua aspek eksistensi sosial dikalkulasi dalam skema fungsional, maka tidak ada ruang bagi kritik ideologis atau intervensi normatif. Sistem dianggap sah karena berfungsi, bukan karena adil. Inilah titik kritis di mana pendekatan sistemik Parsons perlu dibongkar.

Pelembagaan tindakan ke dalam skema fungsional juga mengaburkan ketegangan antara kebebasan individu dan kebutuhan sistem. Eksistensi sosial dalam kerangka Parsons tampak seimbang, namun sesungguhnya mengalami pembakuan nilai yang tidak terbuka terhadap keberagaman etis. Ketika tindakan dimaknai melalui kebutuhan sistem, maka setiap deviasi dianggap disfungsi, bukan alternatif. Inilah bentuk dominasi sistemik yang diselimuti retorika integrasi.

---

[171] Studi ini menunjukkan bagaimana AGIL diterapkan untuk memastikan adaptasi dan integrasi sistem kesehatan, dengan fokus pada mekanisme keselamatan pasien dan koordinasi profesional, bukan nilai moral dokter maupun pasien. Lihat Bill K. McMillan dan Julie E. Roth, "A Parsonian Approach to Patient Safety: Applying the AGIL Scheme in Healthcare," dalam *BMJ Quality & Safety*, vol. 29, no. 4, Tahun 2020, hal. 275–283.

[172] Chriss menjelaskan bahwa Parsons melihat agama berperan dalam fungsi laten—memelihara nilai-nilai sosial—yang memprioritaskan stabilitas atas kritik moral atau etis sistem sosial. Pendekatan ini mengurangi potensi agama sebagai agen kritik terhadap korupsi dan ketidakadilan . Lihat John R. Chriss, "Religion as Social Control: Parsons and Foucault," dalam *International Journal for the Study of Religion & Society*, vol. 6, no. 2, Tahun 2019, hal. 113–130.

[173] Artikel ini menerapkan skema AGIL untuk menganalisis pendidikan budaya lokal, menekankan bagaimana sistem harus menyeimbangkan fungsi adaptasi (A), pencapaian tujuan (G), integrasi (I), dan pemeliharaan skema laten (L). Penulis mengkritik bahwa terlalu mengutamakan fungsi sistemik bisa mengabaikan nilai lokal dan resistensi budaya. Lihat Evi Fatimatur Rusydiyah dan Fathur Rohman, "Local Culture-Based Education: An Analysis of Talcott Parsons' Philosophy," dalam *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, vol. 12, no. 3, Tahun 2020, hal. 592–603.

Dengan mempertimbangkan batasan tersebut, kritik terhadap proyek integrasi Parsons bukan hanya persoalan metodologis, tetapi menyentuh akar ideologis dari teori sosial modern. Ketika sistem lebih utama dari nilai, ketika struktur lebih penting dari kebenaran, maka ilmu sosial telah kehilangan fungsi profetiknya. Dalam situasi seperti ini, eksistensi sosial tidak diarahkan pada cita moral atau visi etis, tetapi pada stabilitas sistemik yang steril dari tanggung jawab transendental.

Dengan mempertimbangkan keterbatasan proyek integratif Parsons, bagian berikutnya akan menunjukkan secara lebih mendalam bentuk-bentuk reduksi terhadap agensi dan struktur dalam kerangka sistemik, dan bagaimana implikasi tersebut menimbulkan problem epistemologis yang lebih luas.

2. Reduksi struktur dan agensi dalam paradigma Parsons

Upaya Talcott Parsons dalam merumuskan sintesis makro dan mikro melalui Teori Aksi Sistemik telah menghasilkan model integratif yang mengesankan secara logis, namun menyisakan problem konseptual yang serius terhadap pemahaman eksistensi sosial. Dengan menjadikan tindakan sebagai bagian dari sistem yang terstruktur oleh fungsi-fungsi AGIL, model ini secara implisit telah mereduksi peran agensi dan merumuskan struktur sebagai entitas determinan yang nyaris tak tergugat.[174] Reduksi ini terjadi secara epistemik maupun normatif, di mana pelaku sosial kehilangan otonomi moralnya dan sistem memperoleh kedudukan hegemonik dalam menentukan arah dan makna tindakan.

Dalam teori Parsons, agensi tidak ditempatkan sebagai subjek aktif yang mampu menegosiasikan makna dan nilai tindakan secara bebas. Sebaliknya, agensi diikat oleh kode nilai dan norma sistemik yang telah ditetapkan sebelumnya oleh struktur sosial. Setiap tindakan, agar dianggap sah, harus sesuai dengan skema kebutuhan sistem. Hal ini menggeser makna tindakan sosial dari upaya reflektif menjadi pemenuhan fungsional. Eksistensi sosial dalam kerangka ini bukanlah medan pembentukan makna, tetapi arena reproduksi sistemik yang menekan kemungkinan emansipasi.

Reduksi agensi menjadi sangat kentara dalam pendekatan Parsons terhadap institusi sosial. Individu tidak dikaji sebagai pelaku moral, tetapi sebagai peran fungsional dalam sistem. Identitas personal, kehendak bebas, dan resistensi terhadap norma menjadi *noise* epistemik yang dianggap mengganggu keteraturan. Ketika individu mengalami disonansi nilai atau menolak sistem, respons teoritis Parsons adalah menjelaskan perilaku tersebut

[174]Kritik ini telah lama disuarakan oleh Wrong. Wrong secara khusus mengkritik bahwa Parsons membuat manusia seolah–olah patuh sepenuhnya pada norma sosial—mengabaikan konflik internal dan aspek agensi individu yang penting dalam studi sosiologi interpretatif . Dennis Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology," dalam *American Sociological Review*, vol. 26, no. 2, Tahun 1961, hal. 183–193.

sebagai deviasi atau disfungsi. Tidak ada ruang dalam model ini untuk menilai tindakan sebagai bentuk kritik normatif terhadap struktur yang tidak adil.

Struktur dalam teori Parsons diposisikan sebagai entitas yang memuat nilai dan norma kolektif, sekaligus mekanisme yang mengarahkan tindakan. Struktur tidak hanya bersifat preskriptif, tetapi juga normatif. Hal ini menciptakan ilusi bahwa keberfungsian sistem secara otomatis identik dengan kebenaran nilai. Padahal, tidak semua sistem yang stabil dan berfungsi adalah adil secara moral. Reduksi struktur menjadi rujukan nilai ini menghilangkan elemen evaluatif terhadap isi dan tujuan struktur. Dalam konteks ini, eksistensi sosial dipaksa tunduk pada *status quo* tanpa daya kritis.

Dalam praktik kontemporer, pengaruh reduksi agensi dan dominasi struktur ini dapat dilihat dalam birokrasi publik, sistem hukum positif, dan tata kelola pendidikan massal. Dalam birokrasi, pelayan publik dinilai berdasarkan kepatuhan terhadap prosedur, bukan berdasarkan integritas moral atau kepekaan etis. Dalam hukum, keadilan direduksi menjadi kepatuhan pada aturan, mengabaikan konteks nilai atau kondisi sosial subjek hukum. Dalam pendidikan, siswa dinilai berdasarkan performa kuantitatif yang distandarkan, bukan pada proses pembentukan karakter dan nilai.

Dominasi struktur juga terlihat dalam kebijakan sosial yang mengasumsikan satu model nilai sebagai norma universal. Ketika sistem ekonomi liberal diterapkan secara global, misalnya, kerangka nilai yang melandasinya dianggap netral dan fungsional, padahal ia merepresentasikan kepentingan ideologis tertentu. Ketika ada komunitas yang menolak skema tersebut, mereka dianggap tidak adaptif atau tertinggal, tanpa upaya memahami nilai alternatif yang mereka pegang.

Kondisi ini menjelaskan mengapa eksistensi sosial dalam model Parsons tampak steril dari konflik nilai. Dalam kenyataannya, kelompok sosial selalu merupakan arena tarik-menarik antara struktur yang menstabilkan dan agensi yang berpotensi menggugat. Dengan menekan potensi kritik dan resistensi, model Parsons telah kehilangan kedalaman normatif dan dinamika emansipatoris yang seharusnya menjadi bagian dari teori sosial. Realitas sosial bukan sekadar sistem yang berjalan, tetapi sistem yang mesti dipertanyakan.

Reduksi ini juga berimplikasi pada hilangnya dimensi profetik dalam ilmu sosial. Ketika sistem dikonstruksi sebagai titik tolak analisis dan bukan objek kritik, maka ilmu sosial kehilangan daya transformasinya. Tindakan dianggap berhasil jika berkontribusi pada keteraturan, bukan jika mendorong perubahan menuju keadilan. Dalam sistem seperti ini, resistensi moral terhadap ketidakadilan struktural dianggap anomali, bukan panggilan etis.

Dengan demikian, reduksi agensi dan absolutisasi struktur dalam model Parsons menunjukkan kegagalan epistemik dan aksiologis yang serius. Teori yang mengklaim integrasi justru memproduksi penyeragaman nilai yang mengabaikan keberagaman dan kedalaman eksistensial manusia. Eksistensi

sosial bukan sekadar hasil fungsi sistem, tetapi medan perjuangan makna dan nilai yang tidak bisa direduksi menjadi pola fungsional.

Bagian berikutnya akan menunjukkan akar konseptual dari persoalan ini, yaitu sifat arbitrer dalam sintesis makro-mikro Parsons yang menimbulkan kemandekan nilai dan kekosongan normatif dalam teori sosial.

3. Sifat Arbitrer dan Krisis Nilai dalam Konvergensi Durkheim-Weber

Subsub bab sebelumnya menerangkan Sintesis makro-mikro dalam model sosiologi Talcott Parsons merupakan usaha ambisius untuk menjembatani eksistensi sosial sebagai struktur dan tindakan. Dengan menyatukan kerangka Durkheim dan Weber, teori ini mengklaim mampu menjelaskan tatanan sosial secara utuh. Namun, penyatuan tersebut mengandung karakter arbitrer dalam fondasinya dan menciptakan kemandekan nilai yang serius dalam kerangka teori sosial. Pendekatan integratif yang diusung Parsons gagal menetapkan landasan normatif yang konsisten dan justru menyamarkan krisis epistemologis dengan retorika sistemik.

Keputusan Parsons untuk menyatukan struktur dan agensi dalam skema aksi sistemik didasarkan pada fungsi-fungsi sistem sosial, bukan pada nilai-nilai normatif yang dapat diuji secara etis. Dalam kerangka AGIL, tidak ada pembahasan tentang sumber legitimasi nilai-nilai yang membentuk struktur maupun tentang justifikasi moral atas tujuan tindakan sosial. Ini menyebabkan model tersebut bersifat arbitrer karena mengasumsikan keberfungsian sistem sebagai tolok ukur kebenaran sosial, tanpa mempertimbangkan keadilan substantif atau otoritas etis dari nilai-nilai yang mendasarinya.

Ketika norma kolektif dalam teori ini dianggap sebagai sesuatu yang sudah seharusnya diikuti karena menunjang fungsi sistem, maka sistem nilai ditentukan bukan berdasarkan kebenaran, melainkan utilitas. Ini menciptakan logika reproduksi sistemik yang menjadikan keteraturan sebagai tujuan akhir, bukan keadilan. Dalam model ini, eksistensi sosial kehilangan daya kritis karena semua elemen dalam kelompok sosial diposisikan sebagai pelengkap dalam mekanisme integratif. Setiap bentuk perlawanan terhadap sistem dianggap sebagai disfungsi, tanpa membuka kemungkinan bahwa sistem itu sendiri mungkin problematik secara moral.

Kemandekan nilai tampak jelas dalam pemahaman terhadap perubahan sosial. Dalam kerangka Parsons, perubahan hanya sah jika tidak menggangu keseimbangan sistem. Artinya, perubahan yang radikal atau yang didorong oleh kesadaran moral dianggap ancaman, bukan koreksi. Model ini tidak menyediakan ruang konseptual bagi tindakan transformatif yang berpijak pada

wahyu, etika transendental, atau nilai-nilai profetik. Akibatnya, eksistensi sosial dibekukan dalam kerangka stabilitas normatif yang statis.

Sifat arbitrer ini juga tampak dalam bagaimana sintesis Parsons gagal merumuskan orientasi etis yang universal. Ketika struktur diambil dari Durkheim dan agensi dari Weber, tidak ada sintesis pada level normatif.[175] Durkheim mengandalkan konsensus moral kolektif, sementara Weber memberi ruang pada rasionalitas nilai yang pluralistik. Parsons tidak memilih antara keduanya, melainkan menyatukan tanpa memperjelas mana yang menjadi fondasi normatif utama. Hal ini mengakibatkan kekaburan epistemik yang membiarkan struktur mendominasi agensi dalam kerangka yang tampak seimbang, padahal secara nilai kosong.

Dalam konteks empiris, teori Parsons telah melahirkan praktik-praktik kebijakan yang tidak mempertimbangkan pluralitas nilai dalam kelompok sosial. Sistem pendidikan yang seragam, birokrasi yang tidak fleksibel, dan politik yang memprioritaskan stabilitas ketimbang keadilan adalah bentuk konkret dari bagaimana sintesis makro-mikro ini diterapkan tanpa pertimbangan etis.[176] Dalam kelompok sosial yang kompleks, sintesis seperti ini bukan hanya tidak cukup, tetapi juga berbahaya karena menghilangkan ruang negosiasi moral yang seharusnya menjadi bagian dari kehidupan sosial.

Lebih jauh, sifat arbitrer dari sintesis Parsons juga berdampak pada cara-cara teori sosial digunakan dalam ilmu-ilmu lain. Dalam psikologi sosial, misalnya, pendekatan fungsional Parsons mendorong interpretasi perilaku manusia sebagai adaptasi terhadap norma, bukan sebagai ekspresi moral atau pencarian makna. Dalam studi organisasi, konsep AGIL digunakan untuk menilai performa institusi berdasarkan efisiensi, bukan berdasarkan keberpihakan pada nilai keadilan atau kemanusiaan. Model ini mengukuhkan eksistensi sosial sebagai mesin, bukan sebagai arena perjuangan etis.

Masalahnya bukan pada niat untuk menyatukan makro dan mikro, tetapi pada cara-cara penyatuan itu dilakukan tanpa landasan filosofis yang kuat. Tanpa refleksi normatif yang serius, sintesis ini menjadi kompromi pragmatis yang kehilangan roh transformatif. Teori sosial seharusnya mampu membongkar struktur dan menggugah kesadaran, bukan membakukan sistem

---

[175] Owens melacak kritik awal terhadap Parsons, termasuk tuntutan bahwa teori sistémiknya mengabaikan konflik moral dan ketegangan nilai, serta tidak memilih fondasi etis tertentu dari Durkheim atau Weber. Lihat Robert B. Owens, "Producing Parsons' Reputation: Early Critiques of Talcott Parsons' Social Theory," dalam *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 46, no. 2, Tahun 2010, hal. 165–188.

[176] Sebagaimana Mahlert juga meegaskan bahwa model Parsons sering diadopsi tanpa mempertimbangkan konflik nilai yang inheren dalam masyarakat pluralistik, sehingga dapat menghapus ruang negosiasi moral dan keberagaman nilai dalam praktik pendidikan dan birokrasi. Lihat Bettina Mahlert, "Addressing Parsons in Sociological Textbooks: Past Conflicts, Contemporary Readers, and their Future Gains," dalam *Sociological Theory*, vol. 39, no. 2, Tahun 2021, hal. 123–140.

atas nama keseimbangan. Ketika eksistensi sosial dijelaskan tanpa mempertimbangkan panggilan etis, maka teori hanya menjadi pelayan *status quo.*

Dengan demikian, sifat arbitrer dan kemandekan nilai dalam sintesis makro-mikro Parsons menandai titik kegagalan teori sosial modern dalam memberikan horizon normatif yang sahih. Keteraturan dijadikan orientasi utama, dan kebermaknaan moral dikesampingkan. Eksistensi sosial ditata bukan untuk memperjuangkan kebenaran, tetapi untuk menghindari konflik. Dalam logika semacam ini, sistem menjadi tujuan itu sendiri, dan manusia dijadikan instrumen dari kelangsungan sistem tersebut.

Kontribusi kebaruan dalam penelitian ini terletak pada pembacaan kritis terhadap asumsi konvergensi metodologis ala Parsonian yang menggabungkan orientasi struktural Durkheimian dan perspektif tindakan Weberian. Asumsi ini, meskipun berupaya menjembatani dikotomi struktur dan agensi, tetap gagal menangkap kedalaman dimensi transendental dalam eksistensi sosial. Melalui pendekatan tafsir filosofis Murtadha Muthahhari, kajian ini mengusulkan horizon alternatif yang menekankan peran nilai ilahiyah dan etika normatif sebagai fondasi pemaknaan sosial. Tafsir tersebut memperluas jangkauan epistemik sosiologi dengan menolak reduksionisme empiris dan relativisme subjektif yang selama ini membatasi analisis sosial dalam kerangka sekuler. Dengan demikian, penelitian ini menawarkan kerangka konseptual baru bagi pengembangan sosiologi normatif yang terintegrasi dengan prinsip-prinsip transendental dan tanggung jawab etis kolektif.

Pembahasan berikutnya akan menunjukkan bagaimana tafsir sosiologi Qur'ani menurut Murtadha Muthahhari dapat menawarkan evaluasi kritis terhadap sintesis ini, dengan mengembalikan wahyu sebagai pusat nilai dan menempatkan keadilan sebagai poros eksistensi sosial.

4. Evaluasi Qur'ani terhadap Konvergensi Durkheim dan Weber

Kritik terhadap konvergensi Durkheim-Weber (atau dalam tradisi kajian teoritis sosiologi dikenal pula sebagai sintesis mikrososiologi dan makrososiologi) dalam teori sosial Parsons menemukan titik artikulasinya dalam evaluasi normatif yang ditawarkan oleh Murtadha Muthahhari melalui kerangka tafsir sosial Qur'ani. Setelah eksistensi sosial dalam model Parsons terbukti gagal menyatukan agensi dan struktur secara adil dan etis, pendekatan Qur'ani tampil bukan hanya sebagai respons, tetapi sebagai fondasi alternatif yang menawarkan horizon baru dalam memahami struktur sosial, nilai, dan tindakan manusia. Perspektif ini menolak premis bahwa sistem sosial dapat

dinilai cukup dari keteraturan dan fungsi,[177] dan menegaskan bahwa eksistensi sosial harus tunduk kepada nilai-nilai transenden yang berakar pada wahyu.

Muthahhari menggarisbawahi bahwa sistem sosial bukan entitas tertutup yang otonom secara nilai, melainkan suatu konstruksi yang harus selalu dievaluasi berdasarkan ajaran wahyu. QS. Al-Hujurat:13 menunjukkan prinsip dasar eksistensi sosial Qur'ani: *"Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa."* Ini menandakan bahwa kemuliaan sosial tidak ditentukan oleh kontribusi terhadap stabilitas sistem, tetapi oleh kualitas takwa, yaitu kesadaran moral dan transendental terhadap kehadiran ilahi. Dalam kerangka ini, agensi tidak dikurung dalam norma sistemik, melainkan diarahkan oleh kesadaran tauhid.

Tafsir sosial Qur'ani menurut Muthahhari membalik logika sistemik Parsons. Struktur tidak berada di atas manusia, tetapi berada dalam tanggung jawab manusia untuk dikelola secara adil. Setiap tatanan sosial harus dapat diuji dengan prinsip keadilan ilahiyah sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Hadid:25: *"Agar manusia dapat menegakkan keadilan."* Dalam pendekatan ini, struktur sosial bukan tujuan, melainkan sarana untuk merealisasikan keadilan sebagai nilai tertinggi eksistensi sosial.

Berbeda dari teori sistemik yang menilai nilai berdasarkan fungsi, tafsir Muthahhari menempatkan wahyu sebagai standar evaluasi atas nilai. Ketika struktur atau norma gagal menampilkan nilai-nilai Qur'ani, maka struktur tersebut harus direvisi atau ditinggalkan. Ini adalah pendekatan evaluatif, bukan adaptif. Eksistensi sosial dalam pendekatan Qur'ani tidak dibentuk oleh konsensus, melainkan oleh keberpihakan terhadap kebenaran wahyu dan pembelaan terhadap yang tertindas. QS. An-Nisa:135 menjadi titik sentral: *"Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan karena Allah, menjadi saksi dengan kebenaran meskipun terhadap dirimu sendiri."*

Dalam tafsir sosial Muthahhari, tindakan manusia tidak dipahami sekadar sebagai peran fungsional dalam sistem, tetapi sebagai bentuk pertanggungjawaban moral. Setiap tindakan dievaluasi tidak hanya dari hasilnya, tetapi juga dari motivasi dan orientasi etisnya. Konsep ini menjadikan eksistensi sosial sebagai arena ujian moral yang mengintegrasikan kebebasan, akal, dan wahyu. Tidak ada ruang bagi netralitas nilai, karena dalam Islam, setiap dimensi kehidupan sosial adalah ladang tanggung jawab.

---

[177] Sebagaimana Habermas yang mengulas "Talcott Parsons: Problems in Constructing a Theory of Society" dan menunjukkan problem penyambungan model sistem dan tindakan tanpa jangkar normatif yang memadai—bahwa integrasi Parsons gagal menautkan agensi–struktur secara etis. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. Two: Lifeworld and System—A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon/Polity, Tahun 1987, hal. 171–175

Evaluasi terhadap sintesis makro-mikro juga menyentuh soal relasi antara kebebasan dan keteraturan. Dalam pendekatan Qur'ani, keteraturan sosial yang tidak memberi ruang bagi kebebasan bertanggung jawab dianggap sebagai bentuk penindasan.[178] QS. Al-Baqarah:256 menegaskan: *"Tidak ada paksaan dalam agama."* Ini menunjukkan bahwa sistem tidak boleh menghilangkan kebebasan moral individu untuk memilih dan bertindak dalam kerangka nilai ilahiyah. Dalam hal ini, model Parsons yang menuntut integrasi sistemik dianggap gagal memahami nilai kebebasan sebagai bagian dari eksistensi transendental manusia.

Dalam studi kontemporer, pendekatan ini dapat diterapkan dalam evaluasi kebijakan sosial. Sebuah kebijakan yang efektif secara administratif tetapi menindas secara moral—seperti pembatasan ekspresi religius atas nama stabilitas—tidak dapat dibenarkan dalam perspektif Qur'ani. Demikian pula, sistem ekonomi yang efisien namun menormalisasi riba dan ketimpangan, bertentangan dengan nilai eksistensi sosial Qur'ani yang menuntut keadilan distributif dan perlindungan terhadap kelompok lemah.

Model sosial Qur'ani yang dikembangkan Muthahhari menuntut kerangka holistik di mana makro dan mikro tidak disatukan secara mekanis, tetapi melalui nilai-nilai transenden. Struktur wajib melayani pengembangan transendental individu, dan individu harus bertindak sebagai penjaga nilai dalam sistem. Hubungan antara keduanya bersifat normatif, bukan fungsional. Ini menjadikan eksistensi sosial sebagai ruang perjuangan nilai yang terus-menerus dievaluasi oleh akal yang tercerahkan wahyu. di mana makro dan mikro tidak disatukan secara mekanis, tetapi melalui nilai-nilai transenden. Struktur harus melayani pengembangan transendental individu, dan individu harus bertindak sebagai penjaga nilai dalam sistem. Hubungan antara keduanya bersifat normatif, bukan fungsional. Ini menjadikan eksistensi sosial sebagai ruang perjuangan nilai yang terus-menerus dievaluasi oleh akal yang tercerahkan wahyu.

Dengan demikian, evaluasi Qur'ani terhadap sintesis makro-mikro tidak hanya menyanggah asumsi dasar Parsons, tetapi juga menuntut rekonstruksi paradigma sosiologi itu sendiri. Wahyu harus menjadi pusat etika sosial, bukan pinggiran yang hanya dijadikan rujukan simbolik. Dalam konteks ini, Muthahhari tidak hanya menawarkan kritik, tetapi juga visi epistemologis dan aksiologis bagi ilmu sosial Islam. QS. Az-Zumar:9 menegaskan: *"Katakanlah: Apakah sama orang-orang yang mengetahui*

[178] Sebegaimana Kamali yang membahas langsung QS 2:256 sebagai dasar kebebasan beragama dan larangan pemaksaan; ini mendukung kritik Anda pada model integrasi sistemik yang mengorbankan kebebasan moral. Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* . Cambridge: Islamic Texts Society, Tahun 1997, edisi revisi, hal. 21–22.

dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Pengetahuan dalam pandangan Qur'ani adalah pengetahuan yang membawa pada kesadaran dan tanggung jawab moral, bukan sekadar analisis teknokratik terhadap sistem.

Pembahasan selanjutnya akan memperlihatkan bahwa kegagalan sintesis makro-mikro bukan sekadar kesalahan metodologis, tetapi gejala dari krisis epistemologis yang lebih luas dalam tubuh sosiologi modern.

5. Krisis Epistemologis Sosiologi

Evaluasi normatif Qur'ani yang ditawarkan tafsir Muthahhari terhadap sintesis makro-mikrososiologi melaui pemahaman tentang eksistensi sosial mengantar pada kesimpulan yang lebih mendalam: kegagalan integrasi antara agensi individu dan struktur tidak hanya menyentuh persoalan metodologis, tetapi menunjukkan krisis epistemologis dalam tubuh sosiologi modern. Eksistensi sosial, dalam paradigma ini, telah kehilangan kejelasan arah normatif, terperangkap dalam dikotomi antara fakta dan makna, serta tersandera oleh kebingungan metodologis yang gagal menyatukan antara yang empiris dan yang etis. Kegagalan sintesis ala Parsons menandakan bahwa sosiologi Barat membutuhkan telaah ulang yang bukan hanya teknis, tetapi epistemik.

Salah satu akar krisis ini adalah ketiadaan fondasi nilai yang konsisten. Durkheim mengandalkan kesadaran kolektif yang bersifat relatif, sementara Weber menekankan subjektivitas nilai yang pluralistik. Ketika Parsons mencoba menggabungkan keduanya, ia tidak mewarisi fondasi nilai yang stabil, tetapi hanya menyatukan dua bentuk ketidakpastian epistemik. Akibatnya, sintesis makro-mikro kehilangan kerangka evaluatif yang legitim dan berubah menjadi skema fungsional yang netral secara moral. Eksistensi sosial dipahami sebagai rangkaian adaptasi sistemik, bukan sebagai medan perjuangan nilai.

Krisis epistemologis juga tampak dari terputusnya hubungan antara sumber nilai transendental dan konstruksi pengetahuan. Modernitas telah membedakan secara tajam antara pengetahuan ilmiah dan dimensi moral, antara deskripsi fakta dan orientasi nilai. Akibatnya, ilmu sosial berkembang dalam ruang normatif yang kosong. Pengetahuan sosial tidak lagi diarahkan oleh horizon etis, tetapi dikendalikan oleh prinsip utilitarian teknokratik. Ketika sistem berfungsi secara efisien, ia dianggap valid meskipun menimbulkan ketimpangan. Ketika tindakan terukur secara statistik, ia diasumsikan sahih meskipun mengandung distorsi etis. Dalam sistem semacam ini, eksistensi sosial tunduk pada rasionalitas instrumental, bukan pada horizon kesadaran moral kolektif yang reflektif.

Pada titik ini, krisis epistemologis dalam ilmu sosial bukan semata masalah metode, melainkan berkaitan dengan pilihan ideologis yang mendasarinya. Perbandingan antara tiga bentuk ideologi sosial utama—

kolektivisme Durkheim, individualisme Weber, dan pendekatan etis-integratif dalam pemikiran Muthahhari—menggambarkan perbedaan mendasar dalam merumuskan hakikat eksistensi sosial. Kolektivisme menundukkan individu kepada norma tanpa refleksi kritis, individualisme mengutamakan kebebasan tanpa arah etik yang terdefinisi, sedangkan pendekatan etis-integratif mengajukan keseimbangan antara kebebasan dan tanggung jawab normatif. Dalam kerangka ini, nilai transendental tidak meniadakan otonomi, tetapi mengarahkan tindakan menuju makna, keadilan, dan kebermaknaan etis dalam kehidupan sosial.

Dalam praktik sosiologi kontemporer, krisis ini tercermin dalam 3 (tiga) bentuk:

1. dominasi teori yang tidak memberi ruang bagi transendentalitas;
2. kecenderungan deskriptif yang menyingkirkan kritik normatif;
3. adaptasi ilmu sosial terhadap kekuatan dominan yang menjadikannya pelayan *status quo*.[179]

Dalam ketiganya, eksistensi sosial direduksi menjadi objek analisis, bukan subjek pembebasan. Sosiologi kehilangan karakter pembebasannya dan menjauh dari fungsi profetik.

Gejala krisis epistemologis ini tidak bisa diselesaikan dengan menambah kompleksitas metodologis atau memperluas data empiris. Yang dibutuhkan adalah pergeseran paradigma, yakni penempatan kembali sumber nilai dan orientasi moral sebagai bagian inti dari konstruksi ilmu sosial. Dalam konteks ini, tafsir sosiologi Qur'ani seperti yang dibangun oleh Muthahhari menyediakan kerangka yang tidak hanya transendental, tetapi juga rasional dan transformatif. Dengan menempatkan tauhid, keadilan, dan akhlak sebagai fondasi, sosiologi dapat bergerak dari sekadar menjelaskan ke arah membimbing.

QS. Al-Nur:35 menggambarkan Allah sebagai cahaya langit dan bumi, petunjuk yang memberi arah dalam kegelapan. Ayat ini bukan hanya metaforis, tetapi epistemologis. Wahyu dalam Islam bukan sekadar norma moral, melainkan sumber pengetahuan tentang realitas sosial. Dalam terang wahyu, struktur dinilai bukan dari kestabilannya, tetapi dari keadilannya. Tindakan dinilai bukan dari efektivitasnya, tetapi dari keikhlasannya. Pengetahuan dinilai bukan dari kemampuannya menjelaskan, tetapi dari kemampuannya menggerakkan kesadaran dan perubahan.

---

[179] Pelayanan *statusquo* oleh penelitian sosiologi ini dicela pula oleh Mills. Mils mencela dominasi metodologi survei dan statistik dalam sosiologi Amerika pascaperang, yang menurutnya menghasilkan sosiolog yang lebih seperti teknisi birokrasi daripada intelektual publik. Lihat Mills dalam Robert G. Dunn, *Toward a Pragmatist Sociology: John Dewey and the Legacy of C. Wright Mills*, Philadelphia: Temple University Press, 2018, hal. 28–30.

Krisis epistemologis dalam sosiologi modern tidak hanya muncul dari kegagalan menjembatani struktur dan agensi, tetapi juga dari ketidakmampuan teori-teori dominan menjelaskan dinamika eksistensi sosial secara integral. Dalam kerangka pemikiran Murtadha Muthahhari, kelemahan tersebut dapat dilihat dengan jelas ketika realitas sosial dianalisis melalui empat lapisan proses yang saling terhubung: formasi eksistensi sosial dari kesadaran individu, interaksi antar eksistensi sosial, internalisasi sosial ke dalam individu, dan refleksi kolektif terhadap tatanan sosial itu sendiri. Ketika keempat lapisan ini tidak terjelaskan secara memadai, maka krisis epistemologis bukan lagi bersifat teknis, melainkan mendasar.

Sosiologi Barat, baik dalam pendekatan struktural Durkheimian maupun tindakan sosial Weberian, serta upaya integratif ala Parsons, gagal menyediakan kerangka yang mampu menyatukan dimensi normatif, reflektif, dan transendental dalam proses-proses sosial. Lapisan pertama dan ketiga direndahkan menjadi hubungan kausal atau adaptasi struktural, tanpa mempertimbangkan sumber etik yang membimbing kesadaran individu. Lapisan kedua dibiarkan tanpa pijakan nilai, sehingga interaksi antar eksistensi sosial tereduksi menjadi kompetisi hegemonik. Sementara lapisan keempat, yaitu refleksi kolektif, tidak memperoleh tempat dalam model sosiologi fungsional atau interpretatif karena keduanya terjebak dalam dikotomi antara fakta dan makna tanpa orientasi teleologis.[180]

Krisis epistemologis tersebut berakar pada pemisahan antara ilmu dan nilai, antara rasionalitas ilmiah dan tanggung jawab moral. Empat lapisan proses sebagaimana dijelaskan dalam kerangka Muthahhari menuntut integrasi antara ontologi sosial dan horizon etik. Tanpa horizon transendental yang menjadi titik rujuk evaluatif, sosiologi hanya akan menjadi instrumen deskriptif bagi tatanan yang ada, bukan kekuatan korektif bagi peradaban yang seharusnya dibangun. Oleh karena itu, krisis epistemologis sosiologi hanya dapat diatasi jika epistemologi sosialnya direkonstruksi untuk mengakui nilai sebagai bagian dari realitas, bukan sebagai gangguan metodologis.

Krisis epistemologis dalam sosiologi bukan sekadar tantangan ilmiah, tetapi panggilan transendental. Ketika eksistensi sosial tidak lagi ditafsirkan dalam cahaya wahyu, maka sosiologi kehilangan visinya. Ia menjadi teknik tanpa arah, sistem tanpa jiwa, dan teori tanpa tanggung jawab. Dalam kondisi seperti itu, rekonstruksi sosiologi berbasis wahyu bukan hanya alternatif, tetapi keharusan. Upaya divergensi terhadap pendekatan sosiologi Durkheim dan Weber tidak hanya menggugat sosiologi Durkheim dan Weber semata,

[180] Sebagaimana Giddens menjelaskan problem dikotomi fakta–makna dan absennya dimensi teleologis dalam model fungsional maupun interpretative. Lihat Anthony Giddens, "Hermeneutics and Social Theory," *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 1, no. 2, 1971, hal. 170–171.

maupun menggugat berbagai upaya konvergensi kedua sosiologi ini. Upaya divergensi ini tidak hanya menuntut rekonstruksi kajian sosiologi tetapi juga menawarkan peluang konseptual untuk merumuskan pendekatan baru dalam sosiologi, yang bersifat intersubjektif, normatif, dan transformatif. Jika Durkheim memberikan kerangka makro terhadap struktur sosial sebagai realitas objektif yang membentuk perilaku individu, dan Weber menawarkan pemahaman terhadap makna subjektif tindakan dalam konteks historis, maka Muthahhari melampaui keduanya dengan memasukkan dimensi nilai transendental dan tanggung jawab etis sebagai inti dari realitas sosial. Pendekatan ini menolak reduksionisme struktural maupun relativisme nilai, dan sebagai gantinya mengajukan integrasi antara refleksi moral individu dan struktur sosial sebagai satu kesatuan etis yang saling membentuk.

Dari upaya divergensi ini dapat diturunkan sebuah usulan pendekatan baru dalam sosiologi yang dapat disebut sebagai "pendekatan etik-intersubjektif transendental". Pendekatan ini menempatkan individu sebagai agen moral yang membawa muatan refleksi etik, sementara eksistensi sosial dipahami bukan hanya sebagai sistem aturan atau hasil interaksi, melainkan sebagai arena nilai yang memediasi, memperkuat, atau merusak dimensi moral manusia. Dalam kerangka ini, sosiologi tidak hanya bertugas menjelaskan "apa yang terjadi" dalam masyarakat, tetapi juga mengajukan pertanyaan "apa yang seharusnya terjadi" secara normatif dan reflektif. Dengan demikian, sosiologi bergeser dari sekadar deskriptif menjadi konstruktif dan evaluatif.

Pendekatan ini memungkinkan lahirnya paradigma baru dalam analisis fenomena sosial kontemporer seperti teknologi digital, konflik identitas, dan krisis lingkungan. Dalam semua konteks tersebut, dimensi nilai tidak boleh direduksi menjadi faktor sekunder, tetapi harus dipahami sebagai struktur kausal moral yang ikut membentuk arah sejarah sosial. Dengan mengakui peran kausalitas normatif intersubjektif, pendekatan ini membuka ruang untuk memahami transformasi sosial sebagai hasil dari benturan atau harmonisasi antara kesadaran moral individu dan orientasi nilai kolektif.

Usulan pendekatan etik-intersubjektif transendental ini menjadi kontribusi epistemologis yang melengkapi kekurangan sosiologi Durkheimian yang terlalu struktural dan sosiologi Weberian yang terlalu individualistik. Pendekatan ini tidak bersifat kompatibel, memberi arah baru bagi integrasi antara ilmu sosial, filsafat moral, dan interpretasi nilai-nilai universal. Dengan demikian, upaya divergensi terhadap paradigma Durkheim dan Weber ini bukan hanya menjawab keterbatasan dua arus besar sosiologi klasik, tetapi juga memberikan fondasi normatif bagi pembentukan sosiologi masa depan yang lebih manusiawi, reflektif, dan bernilai tanggung jawab secara etis.

Dalam konteks inilah, penggunaan horizon nilai Qur’ani melalui tafsir filosofis Murtadha Muthahhari memperoleh justifikasi akademik yang kokoh. Nilai-nilai seperti keadilan, kesetaraan, dan tanggung jawab sosial tidak

diperlakukan sebagai dogma teologis, tetapi sebagai horizon etik yang dapat diartikulasikan secara universal melalui pendekatan reflektif. Dalam kerangka etik-intersubjektif transendental, nilai-nilai tersebut dihadirkan bukan sebagai instruksi normatif tertutup, melainkan sebagai kategori moral yang dapat dipertanggungjawabkan secara filosofis dan diuji melalui dialog intersubjektif, termasuk melalui forum-forum akademis yang terbuka. Model metodologi penelitian yang diajukan Muthahhari secara eksplisit mendukung *positioning* peneliti, di mana peneliti tidak hanya berperan sebagai pengamat pasif, tetapi sebagai aktor epistemik yang sadar membawa horizon nilai. Moralitas yang dibawa peneliti dalam pendekatan ini bukan sekadar keyakinan personal, tetapi harus dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan dikritisi bersama komunitas ilmiah melalui diskusi, kritik sejawat, seminar, maupun publikasi ilmiah. Dengan demikian, peneliti tidak hanya menjaga objektivitas prosedural, tetapi juga memastikan nilai yang dibawa selaras dengan prinsip keadilan dan kebenaran universal.

Penting untuk ditegaskan bahwa keberpihakan terhadap nilai-nilai Qur'ani dalam pandangan metodologi penelitian ini tidak mengganggu objektivitas ilmiah, karena yang dikedepankan adalah transparansi epistemik dan kesadaran reflektif atas posisi peneliti. Prinsip *positionality*, sebagaimana dikenal dalam tradisi hermeneutik, sosiologi interpretatif, dan antropologi kritis, justru memperkuat *trustworthiness* model penelitian ini.[181] Validitas bukan ditentukan oleh netralitas ilusi, melainkan oleh konsistensi antara horizon nilai, metode, dan hasil interpretasi. Dengan menyatakan secara terbuka horizon nilai yang digunakan, penelitian ini membangun koherensi internal sekaligus menciptakan ruang debat akademik untuk menguji landasan moral peneliti secara terbuka dan ilmiah.

Model penelitian ini secara metodologis mengafirmasi bahwa realitas sosial tidak pernah bebas nilai, dan karena itu pendekatan terhadapnya pun harus mencakup horizon etik yang mampu mengevaluasi dinamika sosial secara normatif. Tafsir sosial Muthahhari, dalam konteks ini, menjadi sumber epistemik yang memampukan rekonsiliasi antara rasionalitas ilmiah dan moralitas spiritual. Muthahhari memberikan perangkat konseptual yang memungkinkan sosiologi melampaui sekadar deskripsi dan memasuki ranah evaluasi reflektif yang bertumpu pada kesadaran etis kolektif. Dengan demikian, penyisipan horizon Qur'ani ke dalam wacana sosiologi bukanlah bentuk pemaksaan dogma, melainkan strategi epistemologis yang bertanggung

[181] Sebagaimana Denzin dan Lincoln menekankan pentingnya *positionality*, *reflexivity*, dan *trustworthiness* sebagai dasar validitas penelitian. Keduanya menjelaskan bahwa peneliti tidak dapat memisahkan diri dari konteks nilai dan posisi sosialnya; sebaliknya, keterbukaan terhadap posisi epistemik justru memperkuat kredibilitas dan kejujuran ilmiah dalam penelitian interpretatif. Lihat Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks: Sage Publications, 2018, hal. 83–85.

jawab, terbuka, dan dapat dipertanggungjawabkan untuk mengatasi kekosongan normatif dalam teori sosial kontemporer.

Hal ini senada dengan pendekatan pragmatis sosiologi[182] Robert G. Dunn sebagai kerangka filsafat sosial yang menolak pandangan bahwa ilmu pengetahuan sosial bersifat netral, objektif mutlak, atau hanya deskriptif. Sebaliknya, pendekatan ini menekankan bahwa pengetahuan selalu bersifat:

1. Kontekstual dan Historis: Tidak ada "kebenaran" yang absolut. Semua pengetahuan sosial lahir dari konteks tertentu dan selalu terbuka untuk revisi seiring perubahan pengalaman manusia.
2. Antifondasionalis: Pendekatan pragmatis menolak landasan epistemologis yang kaku atau sistem tertutup seperti dalam positivisme. Ilmu bukan bangunan logis yang sistematis dari prinsip tetap, tetapi hasil dari refleksi kritis terhadap pengalaman.
3. Mengintegrasikan Teori dan Praksis: Inspirasi dari John Dewey dan C. Wright Mills menekankan bahwa sosiologi harus menjadi alat untuk memahami dan mengubah realitas sosial, bukan sekadar menjelaskannya. Ini berarti teori tidak dipisahkan dari tindakan dan keterlibatan etis.
4. Berorientasi pada Masalah Sosial Nyata: Pendekatan ini menuntut agar sosiologi fokus pada persoalan-persoalan manusia, seperti ketimpangan, ketidakadilan, dan alienasi, dan terlibat dalam mencari solusi, bukan hanya mendeskripsikan gejalanya.
5. Holistik dan Transformatif: Dengan menolak reduksionisme, pragmatisme menawarkan cara pandang yang memandang manusia sebagai makhluk etis, berpengetahuan, dan sosial yang tidak bisa direduksi ke dalam variabel statistik.

Sebagai kelanjutan dari temuan ini, proyek tulisan/ riset lanjutan diarahkan untuk mengembangkan model metodologis baru yang bergerak di luar pendekatan diadik agensi-struktur. Model tersebut berupaya merumuskan dinamika eksistensi sosial dalam kerangka nilai transendental yang tidak terjebak pada determinasi struktural maupun voluntarisme individual. Ini membuka ruang bagi format epistemologi sosial baru yang bersifat transendental, kritis, dan rekonstruktif. Model tersebut bertumpu pada kerangka epistemologi sosial triadik, yakni struktur, agensi, dan nilai transendental. Ketiganya tidak diposisikan secara hierarkis, tetapi dalam dialog dinamis yang mempertimbangkan secara serius keberadaan dimensi transendental dalam pemaknaan relasi sosial. Pendekatan ini tidak bermaksud

[182] Lihat defenisi sosiologi pragmatis yang dimaksudkan Dunn dalam Robert G. Dunn, *Toward a Pragmatist Sociology: John Dewey and the Legacy of C. Wright Mills*, Philadelphia: Temple University Press, 2018, hal. 10–13.

menambahkan wahyu sebagai elemen dogmatis atas satu sistem kepercayaan tertentu, melainkan membuka ruang metodologis bagi dimensi transendentalitas atau nilai-nilai metafisis sebagai faktor sah dalam memahami dinamika eksistensi sosial. Dengan demikian, pendekatan ini menyatukan deskripsi sosial dengan kepekaan normatif tanpa terjebak dalam dikotomi arbitrer antara struktur dan agensi.

Pembahasan selanjutnya akan menguraikan bagaimana kritik dan temuan dalam disertasi ini beresonansi, bersinggungan, atau berbeda dengan berbagai kajian terdahulu dalam literatur sosiologi dan pemikiran Islam kontemporer.

I. Diskusi

Temuan dalam disertasi ini menunjukkan bahwa pendekatan tafsir Qur'ani yang menganalisa filsafat sosiologi dalam karya Murtadha Muthahhari mampu mendivergensi bangunan asumsi filosofis dari teori sosiologi Barat, khususnya sosiologi Durkheim dan Weber. Divergensi tersebut tidak semata bersifat interpretatif, tetapi menyentuh tiga dimensi filosofis yang mendasar—ontologis, epistemologis, dan aksiologis—serta ditopang oleh empat lapisan proses yang membentuk dinamika sosial. Secara substansial, temuan ini menolak tidak hanya struktur epistemik yang mendasari sosiologi Durkheim dan Weber, tetapi juga menolak berbagai upaya konvergensi metodologis yang mencoba menyatukan keduanya dalam satu sintesis seperti yang dilakukan oleh Talcott Parsons.

Bagian diskusi ini disusun untuk memperkuat posisi argumentatif disertasi dengan membandingkan hasil analisis tersebut dengan sejumlah kajian terdahulu. Perbandingan ini tidak hanya diarahkan kepada karya-karya yang mendukung secara sepihak pendekatan Durkheimian atau Weberian, tetapi juga terhadap literatur yang mencoba mensintesis keduanya dan yang mengembangkan kritik divergensi namun belum menyentuh kedalaman filosofis dan transendental. Pendekatan ini dimaksudkan untuk menegaskan kontribusi orisinal disertasi dalam menawarkan rekonstruksi sosiologi sebagai ilmu berbasis tafsir Qur'ani sebagai alternatif paradigmatik yang bersifat substantif, bukan sekadar korektif.

1. Kritik Kajian terdahulu yang Mendukung Durkheim atau Weber

Penelusuran kajian sarjana terdahulu, terlihat kecenderungan yang kuat untuk mengafirmasi pendekatan makrososiologis ala Durkheim, sekaligus mengabaikan kompleksitas pendekatan mikrososiologis Weberian. Salah satu contoh yang mencolok adalah sebuah artikel dalam *American Journal of Sociology* yang ditulis oleh Collins.[183] Collins memuji kemampuan Durkheim

[183] Collins, "Durkheim and the Moral Order of Society Revisited.," …hal. 1503–1540.

dalam membangun teori kohesi sosial dan ketertiban moral kolektif. Kajian Collins menyimpulkan bahwa fakta sosial Durkheim lebih mampu menjelaskan krisis identitas dan fragmentasi sosial kontemporer dibandingkan pendekatan Weberian yang dinilai terlalu partikular dan subyektif.

Demikian pula, artikel oleh Delanty[184] dalam *Journal of Classical Sociology* menekankan bahwa keunggulan teori Durkheim terletak pada kapasitasnya mengatasi relativisme moral melalui norma kolektif. Dalam artikelnya, Delanty menyatakan bahwa "Weber gagal menyediakan solusi terhadap disorientasi modernitas karena terlalu menekankan rasionalitas individual dan mengabaikan kebutuhan akan sistem moral kolektif yang mengikat." Argumen semacam ini menggambarkan kecondongan metodologis yang tidak hanya memihak pada Durkheim, tetapi juga menempatkan Weber sebagai representasi dari disintegrasi sosial.

Kajian-kajian tersebut memperlihatkan pola umum: ketika kompleksitas sosial kontemporer meningkat, sebagian besar akademisi Barat justru kembali pada penelitian yang berfokus pada struktur-struktur besar dan kohesi sosial ala Durkheim. Hal ini ditunjukkan pula oleh analisis sosial terhadap pandemi COVID-19 dalam *Social Science & Medicine* oleh Thijssen dkk.,[185] yang menekankan pentingnya solidaritas kolektif sebagai respon terhadap krisis, dan mengkritik pendekatan tindakan sosial yang dianggap terlalu individualistik.

Stewart[186] dalam *History of the Human Sciences* menunjukkan kecondongan serupa dengan menyatakan bahwa kerangka Durkheimian memberikan pengaruh penting terhadap konsepsi moral dan solidaritas sosial dalam pemikiran Titmuss, terutama melalui konsep altruismenya yang berakar pada institusi sosial. Stewart menunjukkan bahwa krisis masyarakat modern, menurut Titmuss, dapat ditanggulangi melalui penguatan nilai moral kolektif, sebagaimana dianalisis Durkheim dalam kerangka integrasi sosial. Stewart berargumen bahwa struktur sosial yang kuat dan nilai moral bersama merupakan fondasi yang esensial bagi kesejahteraan dan keadilan sosial. Namun, pendekatan Stewart dan kajiannya terhadap Titmuss tetap berada dalam koridor normatif-sekuler yang menekankan rasionalitas sosial Barat.

Hasil kajian disertasi ini merefleksiakan bahwa kecondongan terhadap Durkheimianisme membawa konsekuensi-konsekuensi epistemologis dan metodologis yang serius. Dengan menekankan determinasi sosial dan mengabaikan agensi, maka realitas sosial direduksi menjadi sistem yang

---

[184] Delanty, "Rethinking Social Integration: Normativity, Modernity, and Durkheim.," …, hal. 367–384.

[185] Thijssen, Van Assche, and Stevens, "Collective Responses to Crisis: Social Cohesion during COVID-19.," … hal. 114561.

[186] John Stewart, "The Crisis of Modern Society: Richard Titmuss and Emile Durkheim," dalam *History of the Human Sciences*, Vol. 37 No. 1 Tahun 2024, hal. 47–71.

menundukkan individu. Pendekatan ini berisiko mengabaikan dimensi etis-transendental dari tindakan manusia yang menjadi fokus pemikiran Murtadha Muthahhari.

Disertasi ini menunjukkan bahwa pemahaman sosial yang tidak holistik justru menghasilkan produk penelitian artifisial. Dalam pendekatan tafsir Muthahhari, eksistensi sosial bukan hanya ditentukan oleh fakta atau norma kolektif, tetapi juga oleh kesadaran moral individu yang terpaut kepada nilai transendental. Dengan kata lain, pendekatan makrososiologi Durkheim perlu dikritik secara darurat akademik. Pendekatan semacam ini tidak cukup untuk menjelaskan relasi manusia dan kelompok sosialnya secara transendental dan eksistensial.

Di sisi lain spektrum metodologis, beberapa kajian dalam jurnal-jurnal terindeks internasional menunjukkan kecenderungan afirmatif yang kuat terhadap pendekatan mikrososiologis Weberian. Salah satu artikel dalam *Theory and Society* oleh Kalberg[187] menyebut bahwa pendekatan *verstehen* Weber memberikan alat paling fleksibel dan kontekstual dalam menjelaskan tindakan sosial kontemporer, khususnya dalam situasi multikultural dan globalisasi. Durkheim dalam artikel tersebut dikritik karena dianggap gagal menangkap dinamika makna yang terus berubah di kelompok sosial modern.

Artikel lainnya dalam *Current Sociology* oleh Adams dan Sydie[188] menyatakan bahwa teori tindakan sosial Weber lebih relevan dibandingkan paradigma Durkheim dalam memahami perubahan nilai dan pola interaksi sosial digital. Menurut mereka, fakta sosial yang diusulkan Durkheim terlalu rigid dan statis, tidak mampu mengakomodasi fluiditas identitas dan makna yang terus berkembang dalam dunia maya. Kritik ini menampilkan bias terhadap struktur dan norma kolektif yang dianggap menghambat kreativitas individu.

Dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, artikel oleh Bender[189] berjudul "Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement" menunjukkan bahwa pendekatan Weberian sangat berguna dalam menjelaskan fenomena spiritualitas kontemporer, terutama komunitas keagamaan yang bersifat post-tradisional dan individualistik. Bender menunjukkan bahwa kerangka *verstehen* lebih lentur dalam memahami religiositas sebagai pengalaman pribadi dan kontekstual, berbeda dengan pendekatan Durkheimian yang lebih fokus pada kohesi sosial dan institusi.

---

[187] Kalberg, "*Verstehen* and Modern Society: Max Weber's Method Reconsidered," …. hal. 457–482.

[188] Adams and Sydie, "Digital Individualism and the Limits of Collective Consciousness.," … hal. 623–639.

[189] Bender, "Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement.," … hal. 259–272.

Studi lain dalam *Sociological Inquiry* oleh Turner dan Factor[190] memperkuat pandangan ini dengan menyatakan bahwa orientasi mikrososiologis Weber membuka ruang bagi analisis yang lebih demokratis terhadap pengalaman sosial. Mereka berargumen bahwa pendekatan Durkheim terlalu elitis karena bersandar pada norma mayoritas yang tidak selalu menampilkan pluralitas nilai dalam kelompok sosial modern. Dalam hal ini, *verstehen* dianggap sebagai alat pembebasan metodologis bagi kelompok marginal.

Dari perspektif disertasi ini, apresiasi berlebih terhadap pendekatan Weber juga perlu dikritisi. Dengan terlalu menekankan pada makna subjektif dan agensi individual, pendekatan ini rentan terjebak dalam relativisme dan fragmentasi sosial. Disertasi ini berpendapat bahwa pendekatan Weberian, meskipun unggul dalam menjelaskan dimensi subjektif tindakan, gagal menawarkan fondasi normatif yang kokoh untuk kehidupan sosial bersama. Dalam kerangka tafsir Qur'ani Muthahhari, tindakan individu tetap harus ditautkan pada prinsip ilahiah dan nilai transendental yang bersifat universal.

Sebagaimana halnya dengan Durkheimian, Weberianian juga menyimpan kekurangan bila digunakan secara eksklusif. Disertasi ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap kelompok sosial dan perubahan sosial harus dibingkai dalam wawasan ontologis dan aksiologis yang lebih dalam. Tafsir sosial Muthahhari tidak hanya mengkritik determinisme struktural Durkheim, tetapi juga menolak subjektivisme radikal Weber. Muthahhari menawarkan pemahaman tindakan manusia yang berbasis pada kesatuan eksistensi antara individu dan komunitasnya dalam cahaya wahyu.

Perbedaan memang dapat terlihat dari kajian disertasi ini yang berupaya mendivergensi antara dua kutub besar dalam sosiologi—Durkheimian dan Weberian—melalui paradigma alternatif yang berakar pada nilai-nilai Qur'ani. Meskipun kajian-kajian terdahulu memberikan kontribusi penting dalam menjelaskan kohesi sosial maupun makna subjektif tindakan, namun umumnya gagal menawarkan kerangka metodologis dan filosofis yang mampu menyatukan dimensi individu, kelompok sosial, dan transendensi secara utuh. Kritik terhadap Weber dalam disertasi ini memang ditujukan untuk menafikan relevansi pendekatan *verstehen*. Dalam konteks inilah, tafsir sosiologi Murtadha Muthahhari menjadi tawaran alternatif yang signifikan. Tafsir tersebut tidak hanya mendivergensi perbedaan dari pendekatan struktur sosial dan agensi individu, tetapi juga memformulasikan pemahaman sosial dalam horizon transendental yang integral dan menyeluruh. Dengan demikian, penelitian ini menjadi langkah awal penting dalam rekonstruksi metodologi sosiologi yang lebih etis, transendental, dan integral.

---

[190] Jonathan H Turner and Rebecca Factor, "Contributors to This Issue," dalam *Sociological Inquiry*, Vol. 92 No. 2 Tahun 2022, hal. 674–676,

2. Kritik Kajian terdahulu yang Kritis terhadap Durkheim dan Weber

Sejumlah studi dalam literatur sosiologi kontemporer lain menunjukkan kecenderungan kritis terhadap dua pilar utama teori sosial modern: Durkheim dan Weber. Kritik ini umumnya diarahkan pada keterbatasan ontologis dan epistemologis keduanya dalam menjelaskan fenomena sosial yang kompleks, dinamis, dan transendental. Artikel dalam *American Journal of Sociology* oleh Emirbayer[191] misalnya, menyayangkan bahwa Durkheim dan Weber sama-sama gagal menyediakan kerangka hubungan antara struktur dan agensi yang bersifat dialektis. Emirbayer mengusulkan pendekatan "relasional" sebagai pengganti, yang menekankan proses sosial ketimbang entitas tetap.

Dalam *Sociological Theory*, Archer[192] juga mengkritik keduanya karena terjebak dalam dikotomi struktur versus tindakan. Penilaiannya menyimpulkan bahwa pendekatan Durkheimian terlalu menyederhanakan keterikatan sosial menjadi fakta eksternal, sementara pendekatan Weberian gagal menjelaskan bagaimana makna sosial terinstitusionalisasi secara kolektif. Kajian ini menjadi penting karena membuka ruang diskusi terhadap perspektif alternatif dalam memahami hubungan sosial yang tidak terjebak dalam oposisi biner.

Studi dalam *Theory, Culture & Society* oleh Lash[193] bahkan melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa kerangka klasik Durkheim dan Weber tidak cukup untuk menjelaskan kondisi kelompok sosial informasi dan postmodern, di mana kekuasaan, makna, dan nilai bersifat desentralistik dan tersebar. Lash menyarankan bahwa teori sosial harus menyertakan dimensi kultural dan simbolik yang tidak tertangkap dalam paradigma struktural maupun rasional.

Disertasi ini tidak hanya mengkritisi secara metodologis, disertasi ini menolak asumsi dasar keduanya dan menawarkan pembacaan baru berbasis nilai Qur'ani melalui tafsir sosial Muthahhari. Penolakan ini dilakukan dalam semangat rekonstruksi paradigma. Melalui pendekatan tafsir Qur'an sebagai prinsip ontologis dan aksiologis, disertasi ini menawarkan alternatif teoritis terhadap stagnasi dari perbedaan perspektif struktur dan agensi. Pendekatan ini memperkaya diskursus sosiologi Islam kontemporer, Divergensi filosofis dan kritik metodologis memperluas cakrawala teori sosiologi.

---

[191] Emirbayer, "Manifesto for a Relational Sociology.," … hal. 281–317.

[192] Ulf Himmelstrand and Margaret S. Archer, "Being Human: The Problem of Agency," dalam *Contemporary Sociology*, Vol. 31 No. 3 Tahun 2002, hal. 359.

[193] Lash, *Sociology of Postmodernism*, ., hal. 123.

3. Kritik kajian yang Mendukung Konvergensi Durkheim dan Weber

Beberapa kajian sosiologi kontemporer berupaya mengintegrasikan pendekatan Durkheimian dan Weberian dalam satu kerangka teoritis yang konvergen. Nama-nama seperti Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, dan Talcott Parsons dikenal luas sebagai pelopor dalam upaya ini. Dalam kerangka sintesis tersebut, mereka berupaya menggabungkan struktur sosial sebagai kekuatan eksternal dengan makna tindakan individu dalam kerangka sistemik. Namun, pendekatan konvergensi ini menyimpan problem epistemik dan ontologis yang mendasar, sebagaimana diungkapkan dalam disertasi ini.

Talcott Parsons, dalam *The Structure of Social Action*, mengupayakan integrasi makro-mikro melalui teori tindakan sosial voluntaristik dan kerangka AGIL. Meskipun demikian, pendekatannya bersifat fungsionalistik dan normatif, serta cenderung mengabaikan dinamika konflik sosial dan dimensi transendental dari struktur nilai. Pierre Bourdieu, melalui konsep habitus dan medan (*field*), juga mengupayakan pertemuan antara struktur dan agensi, tetapi basis ontologisnya tetap berpijak pada materialisme simbolik yang tidak mengakui nilai transendental sebagai sumber normatif tindakan. Anthony Giddens, melalui teori strukturasi, mengklaim mengatasi dikotomi struktur dan agensi, namun tetap gagal menghadirkan sumber nilai normatif yang jelas selain reproduksi simbolik dari sistem sosial itu sendiri.

Tokoh-tokoh lain seperti Appelrouth dan Desfor, Hier, Bryan S. Turner, Peter Thijssen dkk., Stephen Kalberg, serta Adams dan Sydie, juga menampilkan kecenderungan yang sama. Mereka berusaha mengharmoniskan dua pendekatan klasik ini dengan pendekatan yang tampak inklusif, namun pada akhirnya tetap mempertahankan dikotomi metodologis dan menghindari kritik terhadap basis ontologis dan aksiologis Barat. Courtney Bender, dalam telaahnya tentang spiritualitas kontemporer, meskipun menyentuh dimensi makna dan religiositas, tetap mengandalkan kerangka interpretatif Weber tanpa membuka ruang bagi sumber nilai universal sebagai dasar tindakan sosial.

Pendekatan-pendekatan konvergensi tersebut menunjukkan sifat arbitrer karena membangun kesatuan metodologis yang dipaksakan dari dua paradigma yang secara filosofis saling bertentangan. Mereka juga bersifat nirbasis konsep karena tidak menjelaskan asal-usul normatif dari nilai dan makna yang digunakan dalam menjembatani struktur dan agensi. Dari perspektif disertasi ini, upaya tersebut bersifat reduktif karena mengabaikan empat lapisan proses dalam dinamika sosial: kesadaran tauhidi, relasi sosial profetik, kehendak etis, dan struktur nilai spiritual. Disertasi ini menolak model konvergensi yang bersifat teknis dan menawarkan pendekatan divergensi filosofis yang berpijak pada norma universal dan prinsip etis transendental sebagai dasar pemahaman sosial yang utuh dan integratif.

4. Melengkapi Kajian Upaya Divergensi Durkheim dan Weber

Sejumlah kajian ilmiah telah menunjukkan kelemahan mendasar dalam konvergensi Makrososiologi Durkheimian dan mikrososiologi Weberian sebagaimana yang dilakukan oleh teori struktural Giddens dan teori aksi sosial Parson; dimana Parsons berusaha mengintegrasikan struktur sosial sebagai sistem dan tindakan individual sebagai sistem makna. Kritik tajam terhadap sintesis Parsons dikemukakan oleh Cohen, Pope, dan Hazelrigg dalam serangkaian artikel di *American Sociological Review*[194]. Dalam salah satu tulisannya, mereka menolak klaim konvergensi antara Durkheim dan Weber yang diajukan Parsons, dengan menyatakan bahwa keduanya secara filosofis tidak dapat disatukan karena perbedaan mendasar dalam asumsi ontologis dan epistemologis mereka. Parsons dianggap memaksa kesatuan yang artifisial dengan cara-cara menginterpretasikan Weber dalam kerangka Durkheimian. Artikel mereka "*On the Divergence of Weber and Durkheim*"[195] secara eksplisit membongkar kekeliruan Parsons dalam membaca intensi asli Weber dan Durkheim, serta menekankan bahwa pendekatan konvergensi hanya mengaburkan perbedaan yang seharusnya dijaga sebagai kekayaan epistemik.

Kajian komparatif antara Durkheim dan Weber juga disoroti oleh Robert Launay dalam artikelnya "*Defining Religion: Durkheim and Weber Compared*".[196] Launay tidak secara langsung mengkritik teori aksi Parsons, tetapi dengan menunjukkan secara tajam perbedaan konseptual antara Durkheim dan Weber dalam mendefinisikan agama, ia menunjukkan betapa tidak sederhananya upaya menyatukan dua tokoh ini dalam satu kerangka teoritis yang koheren. Durkheim menekankan aspek kolektif dan fungsional agama dalam memelihara kohesi sosial, sedangkan Weber melihat agama dari sudut makna subjektif dan rasionalisasi tindakan. Kajian Launay ini, meskipun bersifat tematik pada agama, secara implisit menunjukkan batas epistemologis terhadap upaya konvergensi seperti yang dicoba Parsons. Kajian launay sama dengan Mazman[197] yang menyimpulkan bahwa tidak mungkin mengkonvergensi dua sosiologi tersebut. Senada dengan launay, Jensen[198] melakukan analisis perbandingan yang sistematis terhadap metodologi Max Weber dan Émile Durkheim. Jensen menunjukkan perbedaan mendasar antara

---

[194] Jere Cohen, Lawrence E Hazelrigg, and Whitney Pope, "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology," dalam *American Sociological Review*, Vol. 40 No. 2 Tahun 1975, hal. 229–241.

[195] Pope, Cohen, and Hazelrigg, "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis," ... hal. 417.

[196] Launay, "Defining Religion: Durkheim and Weber Compared.," …, hal. 89.

[197] Mazman, "Max Weber and Emile Durkheim: A Comparative Analysis On the Theory of Social Order and the Methodological Approach to Understanding Society.," … hal. 67–83.

[198] Jensen, *Weber Durkheim A Methodol. Comp.*, ….hal. 124

pendekatan metodologis kedua sosiolog ini, terutama dalam hal konsep tindakan sosial dan fakta sosial. Ia menunjukkan bahwa Weber dan Durkheim memiliki asumsi ontologis dan epistemologis yang berbeda, yang membuat upaya konvergensi antara keduanya menjadi problematis.Hal ini sejalan dengan disertasi ini yang menegaskan bahwa pendekatan terhadap tindakan sosial dan struktur kelompok sosial harus berakar pada pemisahan konseptual yang jelas, dan tidak sekadar dikompromikan secara sistemik.

Pendekatan yang lebih aplikatif terhadap teori klasik ditawarkan oleh Ralph Schroeder dan Rich Ling dalam artikel mereka di *New Media & Society*,[199] yang mengkaji relevansi Durkheim dan Weber dalam konteks teknologi informasi dan komunikasi. Mereka menganalisis bagaimana teknologi digital memperkuat struktur sosial (Durkheim) dan bagaimana makna subjektif terbentuk dalam interaksi digital (Weber). Meskipun tidak membahas sintesis Parsons secara eksplisit, pendekatan mereka tetap menerima eksistensi divergensi antara Durkheim dan Weber. Namun, karena bersifat praktis dan deskriptif, kajian mereka tidak menelusuri fondasi filosofis secara mendalam seperti yang dilakukan disertasi ini.

Gouldner[200] menyatakan bahwa teori aksi Parsons terlalu normatif dan konservatif. Analisis Gouldner menganggap sintesis tersebut cenderung mengabaikan konflik sosial dan lebih menekankan integrasi sosial yang bersifat fungsionalistik. Kritik ini menyatakan bahwa dalam menggabungkan Durkheim dan Weber, Parsons kehilangan kedalaman analisis kritis terhadap ketimpangan dan dominasi dalam kehiduupan sosial.

Dalam *Sociological Perspectives*, Brubaker dan Alexander[201] menyatakan bahwa teori aksi Parsons mengalami kesulitan dalam menjelaskan perubahan sosial secara dinamis. Kerangka AGIL dianggap terlalu tertutup dan tidak adaptif terhadap ketidakteraturan sosial. Kritik ini relevan dengan pendekatan disertasi ini yang justru berusaha menunjukkan perubahan sosial sebagai bagian dari kesadaran moral manusia, bukan hanya sebagai disfungsi sistem. Disertasi ini mengkritisi teori aksi Parsons dari dimensi yang lebih fundamental. Tidak hanya dari sisi metodologis, tetapi juga dari akar ontologis, epistemologis dan aksiologisnya. Dalam kerangka tafsir sosial Qur'ani Muthahhari, relasi antara individu dan struktur tidak dikonstruksi berdasarkan fungsi sistemik. Dengan demikian, pendekatan tafsir Muthahhari ini menolak sintesis mekanis antara Durkheim dan Weber sebagaimana dilakukan Parsons.

---

[199] Schroeder and Ling, "Durkheim and Weber on the Social Implications of New Information and Communication Technologies.," …hal. 789–805

[200] Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, …. ,hal.381–414.

[201] Brubaker and Alexander, "Theoretical Logic in Sociology, Volume 4. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons.," … hal. 509

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Disertasi ini menyimpulkan bahwa pandangan eksistensi sosial dalam Tafsir Murtadha Muthahhari tidak hanya berbeda secara metodologis dengan pendekatan Durkheim dan Weber, tetapi juga mendivergensi secara filosofis pada tiga dimensi mendasar: ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Muthahhari menolak reduksionisme Durkheim yang mereifikasi struktur sosial sebagai entitas koersif serta mengkritik pendekatan Weber yang menjadikan tindakan sosial sebagai konstruksi makna subjektif individualistik. Sebagai alternatif, Muthahhari menawarkan konsepsi eksistensi sosial yang berakar pada prinsip tauhid dan fitrah, di mana realitas sosial dipahami sebagai amanah moral yang bersifat intersubjektif dan transendental. Dari sisi epistemologi, Muthahhari mengintegrasikan wahyu, rasio, dan pengalaman sosial sebagai fondasi pengetahuan, berbeda dari positivisme Durkheim dan interpretivisme Weber yang bersifat parsial dan diadistik dalam menjelaskan fenomena sosial. Secara aksiologis, Muthahhari menegaskan bahwa keadilan, tanggung jawab, dan moralitas merupakan pilar nilai utama dalam dinamika sosial. Temuan divergensi filosofis ini tidak hanya menggugurkan pendekatan mikrososiologis maupun makrososiologis, tetapi juga menggugat validitas konvergensi metodologis ala Parsons yang bersifat nirbasis dan arbitrer. Oleh karena itu, tafsir Muthahhari menuntut rekonstruksi metodologi sosiologi modern agar mampu menangkap dan menjelaskan dimensi transendental dalam kehidupan sosial.

Kesimpulan tersebut didasarkan pada beberapa temuan sebagai berikut:

1. Temuan adanya polarisasi teoritis dalam paradigma sosiologi Durkheim dan Weber. Ketegangan ini bersumber dari perbedaan mendasar dalam perspektif eksistensi sosial: Durkheim memandangnya sebagai fakta objektif yang koersif dan eksternal terhadap individu, sedangkan Weber melihatnya sebagai konstruksi subjektif dari makna tindakan sosial. Perbedaan ini berimplikasi pada kecenderungan metodologis yang berbeda: makrososiologi positivistik dan mikrososiologi interpretatif. Gagalnya pemahaman filosofis terhadap ketegangan ini mendorong munculnya pendekatan konvergensi yang artifisial, seperti teori aksi Parsons, yang menghasilkan produk metodologi sosiologi bersifat arbitrer karena tidak berpijak pada dasar filsafat sosial yang utuh.
2. Tafsir Qur'an Muthahhari memberikan alternatif epistemologis dan normatif dalam memahami eksistensi sosial. Eksistensi sosial dipahami sebagai entitas yang mandiri dan berakar dalam *fitrah* manusia serta prinsip *tauhid*, Tafsir Muthahhari memperlihatkan prediksi terhadap dinamika eksistensi sosial kontemporer, termasuk konflik dan polarisasi sosial yang dipicu oleh dislokasi nilai, serta visi masa depan eksistensi sosial sebagai proses historis yang bergerak menuju kesatuan nilai yang berlandaskan *tauhid*.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan yang telah dikemukakan, saran dalam disertasi ini ditujukan terutama kepada kalangan akademisi sosiologi dan peminat pengembangan teori sosiologi. Penelitian ini membuka ruang baru untuk mendekonstruksi pendekatan teoritis klasik Durkheimian dan Weberian yang selama ini mendominasi paradigma keilmuan sosiologi, serta mengajak mempertimbangkan landasan teoritis alternatif yang berlandaskan pada epistemologi transendental tafsir Muthahhari.

Pertama, disarankan kepada para akademisi sosiologi agar tidak lagi memandang eksistensi sosial semata-mata dalam dikotomi antara fakta sosial dan tindakan sosial. Kedua model tersebut, sebagaimana telah ditunjukkan dalam penelitian ini, menyisakan celah epistemologis dan aksiologis yang signifikan, terutama dalam menjelaskan keterkaitan antara individu dan nilai transendental dalam kehidupan sosial. Kedua, para sosiolog disarankan untuk mempertimbangkan secara serius aspek-aspek divergensi filosofis yang telah diidentifikasi dalam penelitian ini ketika melakukan analisis terhadap fenomena dan perubahan sosial. Dengan mempertimbangkan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis secara integral, penelitian sosiologis tidak lagi terjebak dalam watak sekuler dan reduksionistik sosiologi barat.

Ketiga, merespon tuntutan rekonstruksi metodologi sosiologi, penelitian ini mengusulkan metodologi triadik sosiologi, yakni pendekatan yang mengintegrasikan makrososiologi (struktur sosial), mikrososiologi (agensi dan makna), dan metasosiologi (nilai-nilai transenden sebagai horizon kritik dan arah perubahan). Dengan kerangka triadik ini, diharapkan pengembangan teori sosial ke depan tidak hanya menjawab "bagaimana kehidupan sosial bekerja", tetapi juga "ke arah mana kehidupan sosial bergerak". Inilah dimensi yang selama ini sering terabaikan dalam teori-teori sosiologi modern. Pengembangan triadik ini didasarkan pada 4 lapisan proses dalam memahami dinamika sosial yang dikembangkan dari pemahaman eksistensi sosial tafsir Muthahhari.

Dengan demikian, keseluruhan saran di atas mengandung ajakan untuk membuka horizon baru dalam kajian sosiologi yang tidak hanya kritis terhadap warisan Barat, tetapi juga konstruktif dalam menggali potensi konseptual transendental sebagai basis pengembangan ilmu sosial masa depan.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Zainal. "Murthadha Muthaharī's Principles of Thought on Theological and Social Issues: A Literature Review Study," dalam *International Journal of Social Science and Human Research*, vol. 8, no. 6, Juni 2025, hal. 4226–4233.

_____. "Reflection of Muthahhari Murtadha Thoughts: Methodology, Epistemology and Thought Agenda," dalam *Jurnal Hunafa: Studia Islamika*, vol. 16, no. 2, Tahun 2019, hal. 83–106.

Abolhassani Niaraki, Fereshteh, Qurbani, Hashem dan Beheshti, Ahmad. "Motahhari's Conceptualization of Divine Revelation: from Reductionism to Comprehensive Views, and Its Relation with Faith and Fitrah (nature)," dalam *Philosophy of Religion*, vol. 10, no. 1, Tahun 2013, hal. 5–27.

Adams, Bert N., dan Sydie, R. A. "Digital Individualism and the Limits of Collective Consciousness," dalam *Current Sociology*, vol. 69, no. 5, Tahun 2021, hal. 623–639.

Adcock, Robert, dan Collier, David. "Measurement Validity: A Shared Standard for Qualitative and Quantitative Research," dalam *American Political Science Review*, vol. 95, no. 3, Tahun 2001, hal. 529–546.

Ahmed, Younus Ahmed Mushtaq, dan Subhani, Zulqernain Haider. "The Methodology of Ali Shari'ati: A Comparison with Durkheim's and Weber's Sociology of Religion," dalam *IIUM Journal of Human Sciences*, vol. 1, no. 2, Tahun 2019, hal. 30–42.

Ahmadi, Fatemeh, dan Miri, Seyed Javad. "Reconstructing Allameh Tabatabai's 'Reconstructive Reality Perceptions' through Social

Theory," dalam *Tarbiat Modares University Journal System*, vol. 30, no. 2, Tahun 2023, hal. 54–71.

Alexander, Jeffrey C. *Theoretical Logic in Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1983.

al-Faruqi, Ismail Raji. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2000, hal. 25–27.

Al-Sayed, Fatima. "Religious Authority and Social Change: Insights from Murtadha Muthahhari," Disertasi, Al-Azhar University, 2014.

Amir Ahmadi, Mohammad Javad; Arjomand, Omid; dan Hooshangi, Hosein. "Comparative Study of Motahhari's Doctrine of Fitra and Jung's Theory of the Archetype of God," dalam *Philosophy of Religion*, vol. 14, no. 4, Tahun 2018, hal. 787–806.

Amzat, J., dan Maigari, A. "Macro- and Micro-Perspectives in Sociology: Analytical Dualism and the Discipline," dalam *Journal of Advocacy, Research and Education*, vol. 5, no. 3, Tahun 2018, hal. 84–104.

Angen, M. J. "Evaluating Interpretive Inquiry: Reviewing the Validity Debate and Opening the Dialogue," dalam *Qualitative Health Research*, vol. 10, no. 3, Tahun 2000, hal. 378–395.

Anter, Andreas. *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

Appelrouth, Scott, dan Edles, Laura Desfor. *Classical and Contemporary Sociological Theory: Text and Readings* (edisi ke-4). Thousand Oaks: SAGE Publications, 2020.

Assariy, Muhammad Zahran et al. "Literature Review: The Influence of Hustle Culture on Mental Health," dalam *AIP Conference Proceedings*, vol. 3048, Tahun 2024, hal. 020024.

Atakan, Ümit Ege. "How Is Sociological Knowledge Possible? Influences of Kantian Epistemology in Max Weber's 'Verstehende Soziologie' and the Problem of Objectivity," dalam *Reinvention: an International Journal of Undergraduate Research*, vol. 16, no. 1, Tahun 2023, hal. 2–5.

Asl, Mohammad Pakdin. "The Relations between Islamic Philosophy and Science, from the Viewpoint of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī," dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 14, no. 1, Tahun 2021, hal. 5–46.

Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharīʿah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2008.

Baciocchi, Stefano. "The Totem and Society," dalam *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 68, no. 1, Tahun 2013, hal. 25–49.

Back, Edward J. "On the Micro Foundations of Macrosociology," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 95, no. 3, Tahun 1989, hal. 723–759.

Barker, Eileen. *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell, 1984, hal. 1–15.

Bellah, Robert N. "Religious Evolution," dalam *American Sociological Review*, vol. 29, no. 3, Tahun 1964, hal. 368–372.

Benford, Robert D., dan Snow, David A. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," dalam *Annual Review of Sociology*, vol. 26, Tahun 2000, hal. 611–639.

Bender, Courtney. "Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement," dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 46, no. 3, Tahun 2007, hal. 259–272.

Berger, Peter L., dan Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1966.

_____, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.

Berkey, Jonathan. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Berman, Harold J. "Some False Premises of Max Weber's Sociology of Law," dalam *Washington University Law Quarterly*, vol. 65, no. 4, Tahun 1987, hal. 758–770.

Bhadauria, Devanshu. "Max Weber: Theory of Religion," dalam *Research Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 3, no. 1, Tahun 2012, hal. 17–22.

Bigliardi, Stefano. "The Interpretation of Miracles according to Mutahhari and Golshani: Comparative and Critical Notes," dalam *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 6, no. 3, Tahun 2013, hal. 261–288.

Blum, Fred H. "Max Weber's Postulate of 'Freedom' from Value Judgments," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 50, no. 1, Tahun 1944, hal. 46–52.

Bottomore, T. B. *Sociology: A Guide to Problems and Literature*. London: George Allen & Unwin, 1962.

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*, diterjemahkan oleh Peter Collier, dari judul *Homo academicus*. Stanford, California: Stanford University Press, 1988.

_____. *Outline of a Theory of Practice*, diterjemahkan oleh Richard Nice, dari judul *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. "On the Cunning of Imperialist Reason," dalam *Theory, Culture & Society*, vol. 24, no. 5, Tahun 2007, hal. 109–117.

_____. "The Forms of Capital," dalam *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J. Richardson, New York: Greenwood Press, 1986, hal. 241–258.

Bowring, Finn. "The Individual and Society in Durkheim," dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 19, no. 1, Tahun 2015, hal. 21–38.

Bowring, Finn. "The Individual and Society in Durkheim," dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 18, no. 4, Tahun 2016, hal. 435–453.

Brien, Amy. "The Impact of Religious Conservatism on Men's Work and Family Roles," dalam *Work and Occupations*, vol. 31, no. 2, Tahun 2004, hal. 195–217.

Brown, David K. "Interpretive Historical Sociology: Discordances of Weber, Dilthey and Others," dalam *Journal of Historical Sociology*, vol. 3, no. 2, Tahun 1990, hal. 166–191.

Brubaker, Rogers, dan Alexander, Jeffrey C. "Theoretical Logic in Sociology, Volume 4. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons," dalam *Social Forces*, vol. 64, no. 2, Tahun 1985, hal. 509.

Cai, Zhengming. "A Comparative Study of Emile Durkheim and Max Weber's Social Control Thought," Disertasi, Dongbei University of Finance and Economics, 2012.

Carls, Paul. "Émile Durkheim," dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy*, diakses 17 Juni 2023.

_____. "The Social Fact in Durkheim's Late Work: Structural Hermeneutics, Positive Sociology and Causality," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 22, no. 2, Tahun 2022, hal. 222–246.

Chernilo, Daniel, dan Raza, Sebastian. "The 'Normative Turn' in Sociological Theory: Sociology's Garden of the Forking Paths," dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 20, no. 2, Tahun 2017, hal. 139–159.

Chriss, John R. "Religion as Social Control: Parsons and Foucault," dalam *International Journal for the Study of Religion & Society*, vol. 6, no. 2, Tahun 2019, hal. 113–130.

Clegg, Stewart, dan Baumeler, Carmen. "From Iron Cages to Liquid Modernity in Organization Analysis," dalam *Organization Studies*, vol. 31, no. 12, Tahun 2010, hal. 1–21.

Cohen, Jere, dan Hazelrigg, Lawrence E., serta Pope, Whitney. "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology," dalam *American Sociological Review*, vol. 40, no. 2, Tahun 1975, hal. 229–241.

Collins, Randall. "Durkheim and the Moral Order of Society Revisited," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 124, no. 6, Tahun 2019, hal. 1503–1540.

_____. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Cook, Vanessa. "Martin Luther King, Jr. and the Long Social Gospel Movement," dalam *Religion and American Culture*, vol. 26, no. 1, Tahun 2016, hal. 74–100.

Cornelio, Jayeel. "Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia," dalam *Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia*. Geneva: Globethics.net, 2019, hal. 15–32, diakses 24 Juni 2023.

Corsi, Vincenzo. "Durkheim and Weber: Sociological Theory and Social Research," dalam *Recent Trends in Social Systems: Quantitative Theories and Quantitative Models*, vol. 66, Cham: Springer International Publishing, 2020, hal. 441–447.

Creswell, John W., dan Clark, Vicki L. Plano. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2018.

Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. London–New York: Routledge, 2017.

Dangor, Suleman. "The Attitude of Muslim Scholars to New Approaches in Religious Studies," dalam *American Journal of Islam and Society*, vol. 40, no. 2, Tahun 2023, hal. 1–20.

Daneshyar, Alireza. "The Semantic and Thematic Field of the Political Interpretation of the Qur'an in the Thought of Professor Motahari," dalam *Governance in the Qur'an and Sunnah*, vol. 1, no. 0, Tahun 2023, hal. 153–184.

Davari, Mahmood T. *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: An Iranian Theoretician of the Islamic State*. New York: RoutledgeCurzon, 2005.

Deasiyanti, Fairuz Maharani; Wiajaya, Tsamara Ghinah Salsabilah; dan Mahardika, I Ketut. "The Role of Auguste Comte's Philosophy in the Evolution of Knowledge: An Analysis of Philosophical Perspectives on the Classification of Science," dalam *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, vol. 9, no. 17, Tahun 2023, hal. 268–277.

Delanty, Gerard. "Rethinking Social Integration: Normativity, Modernity, and Durkheim," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 21, no. 4, Tahun 2021, hal. 367–384.

DeMont, Kenneth. "Pope versus Parsons on Durkheim," Disertasi, Northern Illinois University, 1978.

DiMaggio, Paul J., dan Powell, Walter W. "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields," dalam *American Sociological Review*, vol. 48, no. 2, Tahun 1983, hal. 150–153.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966, hal. 36.

Dubenski, Darcy Norman. "An Axiological Study of Durkheim and Weber," Disertasi, McMaster University, 1999.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Dunn, Robert G. *Toward a Pragmatist Sociology: John Dewey and the Legacy of C. Wright Mills*. Philadelphia: Temple University Press, 2018.

Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*, diterjemahkan oleh George Simpson, dari judul *De la division du travail social*. New York: The Free Press, 1933.

_____. *The Rules of Sociological Method*, diterjemahkan oleh W. D. Halls, dari judul *Les Règles de la méthode sociologique*. New York: The Free Press, 1982.

_____. *The Elementary Forms of the Religious Life*, diterjemahkan oleh Joseph Ward Swain, dari judul *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. New York: Free Press, 1995.

_____. *Suicide: A Study in Sociology*, diterjemahkan oleh John A. Spaulding dan George Simpson, dari judul *Le Suicide*. London: Routledge, 1951.

_____. *Education and Sociology*, diterjemahkan oleh Sherwood D. Fox, dari judul *Éducation et sociologie*. New York: Free Press, 1956.

_____. *Sociology and Philosophy*, diterjemahkan dari judul *Sociologie et philosophie*. New York: Free Press, 1974.

_____. *Moral Education*, diterjemahkan oleh Everett K. Wilson, dari judul *L'éducation morale*. New York: Free Press, 1961.

_____. *Socialism*, diterjemahkan dari judul *Le Socialisme. Sa définition – Ses débuts – La doctrine saint-simonienne*. New York: Collier Books, 1962.

Durkheim, Émile, dalam *Wikipedia*, diakses 17 Juni 2023.

Easterby-Smith, Peter. "The Sacred and the Profane in Durkheim's Sociology of Religion: Revisiting the Concept of Collective Effervescence," dalam *Sociology of Religion*, vol. 81, no. 2, Tahun 2020, hal. 191–207.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, 1959, hal. 20–25.

Eliaeson, Sven. "Influences on Max Weber's Methodology," dalam *Acta Sociologica*, vol. 33, no. 1, Tahun 1990, hal. 15–30.

Ellefsen, Rune, dan Sandberg, Sveinung. "Black Lives Matter: The Role of Emotions in Political Engagement," dalam *Sociology*, vol. 56, no. 6, Tahun 2022, hal. 1103–1120.

Eskandari, Mojtaba, dan Moosavi, Seyyed Abolfazl. "Exploring the Dimensions of the Concept of Trust in the Thought of Martyr Motahari and Its Application in Organizational Management," dalam *Islamic Humanities*, vol. 1, no. 2, Tahun 2023, hal. 73–80.

Etzrodt, C. “Max Weber’s Rationalization Processes: Which Concept Best Describes it — Disenchantment, Alienation or Anomie?,” dalam *Theory and Society*, vol. 53, no. 2, Tahun 2024, hal. 201–224.

Factor, Rebecca, dan Turner, Jonathan H. “Contributors to This Issue,” dalam *Sociological Inquiry*, vol. 92, no. 2, Tahun 2022, hal. 674–676.

Fasaei, Jafar, dan Dorri, Najmeh. “Religious Narrative of Literature in Contrast with Materialism (Relying on the Opinions of Morteza Motahhari),” dalam *Journal of Poetry Studies (Boostan-e Adab)*, vol. 14, no. 3, Tahun 2022, hal. 205–230.

Fathurrahman. “The Construction of Murtadha Mutahhari’s Thought Regarding Divine Will and Human’s Willing,” dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora (JICSA)*, vol. 8, no. 2, Desember 2019, hal. 225–238.

Fathi, Mohammad Hassan, dan Keshavarz Ghanem, Ali. “Moral Anomie From Émile Durkheim’s Point of View,” dalam *International Journal of Ethics and Society*, vol. 6, no. 1, Tahun 2024, hal. 5–7; 13–14.

Finlay, Linda. “Negotiating the Swamp: The Opportunity and Challenge of Reflexivity in Research Practice,” dalam *Qualitative Research*, vol. 2, no. 2, Tahun 2002, hal. 215–217.

Firouzmehr, Mohammad Mahdi. “The Scientific Authority of the Qur’an from the Viewpoint of Ayatollah Motahari,” dalam *Quranic Science Studies*, vol. 1, no. 2, Tahun 2019, hal. 7–36.

Flyvbjerg, Bent. *Making Social Science Matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Fong, Shea Y.; Rosenfeld, Maya; dan Sylwester, David. “How Experiments Help Campaigns Persuade Voters: Evidence from a Large Archive of Campaigns’ Own Experiments,” dalam *American Political Science Review*, vol. 118, no. 4, November 2024, hal. 2021–2039.

Fouladi, Hafizollah, dan Dehghanian, Hamid. “The Social Changes in the Shahid Motahari’s Thought,” dalam *Journal of Islam and Social Sciences*, vol. 6, no. 11, Tahun 2015, hal. 71–97.

Fraser, Nancy. “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age,” dalam *New Left Review*, no. 212, Tahun 1995, hal. 68–93.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Continuum, 2004.

Ge, Yitong B. “Durkheim and Weber on the Sociological Beliefs and Practices of Religion,” dalam *Proceedings of the 2nd International Conference on Culture, Design and Social Development (CDSD 2022)*. Atlantis Press SARL, 2023.

Ghaeminik, Mohammad. “The Wisdom of Society and History: Allameh Tabatabai and Shahid Morteza Motahhari,” dalam *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol. 7, no. 2, Tahun 2022, hal. 33–36.

Ghahfarokhi, Omid Shafiei, dan Soleimani, Javad. "The Philosophical Politics of Happiness in Neo-Sadraian Philosophy," dalam *Islamic Political Thought*, vol. 10, no. 1, Tahun 2023, hal. 197–219.

Gheytanchi, Elham. "Civil Society and the Public Sphere in Post Revolutionary Iran: The Case of Zanān," dalam *International Sociology*, vol. 16, no. 4, Tahun 2001, hal. 491–508.

Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

_____. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: University of California Press, 1979.

_____. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.

_____. "Elements of the Theory of Structuration," dalam *Practicing History: New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Cambridge: Polity Press, 2004, hal. 121.

_____. "The 'Individual' in the Writings of Émile Durkheim," dalam *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, no. 2, Tahun 1971, hal. 210–228.

Giraudo, Peter. "Political Trade Unionism: Industrial Citizenship and the Regulation of Social Conflict in France and Germany," Disertasi, Princeton University, 2023.

Givi, Majid; Mazaheri, Mohammad Mehdi; Alizamani, Amir Abbas; dan Dehbashi, Mehdi. "Judgment about Freedom," dalam *Kuwait Chapter of Arabian Journal of Business and Management Review*, vol. 3, no. 8, Tahun 2014, hal. 57–64.

Gonzales, D. M.; Feenstra, P.; dan Argando, D. "Moral Anomie From Émile Durkheim's Point of View," dalam *International Journal of Ethics & Society*, vol. 6, no. 3, Tahun 2024, hal. 9–16.

Gonzalez, Maria. "Parsons' AGIL Framework Revisited: A Contemporary Application," Disertasi, Harvard University, 2012.

Goodwin, Jeff; Jasper, James M.; dan Polletta, Francesca. *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, hal. 12–14.

Gorski, Philip S. "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 99, no. 2, Tahun 1993, hal. 265–316.

_____. *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 2003, hal. 1–12; 49–51.

Gouldner, Alvin W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books, 1970.

Groenendijk, Cornelis Kees. “Value Neutrality and the Crisis of Value in Weber’s Social Theory,” dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, no. 2, Tahun 2005, hal. 205–222.

Guillin, Vincent. “Aspects of Scientific Explanation in Auguste Comte,” dalam *Revue Européenne des Sciences Sociales*, vol. 54, no. 2, Tahun 2016, hal. 17–41.

Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, diterjemahkan oleh Thomas McCarthy, dari judul *Theorie des kommunikativen Handelns*. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *The Theory of Communicative Action, Vol. Two: Lifeworld and System—A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon/Polity, 1987, hal. 171–175.

Hagens, Tobias Garde. “Conscience Collective or False Consciousness? Adorno’s Critique of Durkheim’s Sociology of Morals,” dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 6, no. 2, Tahun 2006, hal. 215–237.

Hammersley, Martyn. “Max Weber and his Conservative Critics: Social Science and the Problem of Value Relativism,” dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 24, no. 1, Tahun 2024, hal. 75–94.

_____. “The Limits of Social Science,” dalam *European Educational Research Journal*, vol. 13, no. 4, Tahun 2014, hal. 417–433.

Halilović, Muamer. “Sociologism or Individualism – About the Guiding Principle of Morteza Motahari’s Social Thought,” dalam *Arhe*, no. 28, Tahun 2017, hal. 209–231.

Harrington, Austin. “In Defence of Verstehen and Erklären: Wilhelm Dilthey’s Ideas Concerning a Descriptive and Analytical Psychology,” dalam *Theory & Psychology*, vol. 10, no. 4, Tahun 2000, hal. 435–451.

Hazeri, Ali Mohammad, dan Mollaabbasi, Mohammad. “Locating Fitrah Concept in Socio-Religious Debates during the Second Pahlavi Era,” dalam *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol. 6, no. 1, Tahun 2016, hal. 58–60.

Hekman, Susan. “Action as a Text: Gadamer’s Hermeneutics and the Social Scientific Analysis of Action,” dalam *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 14, no. 3, Tahun 1984, hal. 333–354.

Herman, Nancy. “The Influence of the German Idealist Tradition Upon Weberian Thought,” dalam *NEXUS: The Canadian Student Journal of Anthropology*, vol. 1, no. 1, Tahun 1980, hal. 13–34.

Hidayatulloh, Taufik. “The Crisis of Modernity and the Solution of Religious Spirituality: Analyzing Seyyed Hossein Nasr’s Perspective in Facing Global Challenges in the Contemporary Era,” dalam *Journal for Aswaja Studies (JASNA)*, vol. 5, no. 2, Tahun 2025, hal. 137–154.

Howse, Curtis. “Against the Quantitative-Qualitative Incompatibility Thesis: A Plea for Morally and Politically Informed Pragmatism,” dalam *Qualitative Research Journal*, vol. 18, no. 1, Tahun 2018, hal. 2–21.

Ihde, Don. “Hermeneutics and the Critique of Ideology,” dalam Paul Ricoeur (ed.), *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974, hal. 84.

Inglis, David. “A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture,” dalam *Durkheimian Studies*, vol. 17, no. 1, Tahun 2011, hal. 103–120.

Inman, J. Mark. “Administration in the Face of Bureaucratic Nihilism,” dalam *A Flourishing Science: Administration in the Face of Bureaucratic Nihilism*, Disertasi, European Graduate School, Tahun 2015, hal. 35–47.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press, 1934, hal. 106–107.

Israel, Mark, dan Hay, Iain. *Research Ethics for Social Scientists: Between Ethical Conduct and Regulatory Compliance*. London: SAGE, 2006, hal. 2–5.

Jalili Marand, Ali-Reza; Mutaffaker Azad, Muhammad Ali; dan Fallahi, Firooz. “The Views of Hayek, Rawls, Motahhari and Sadr on Social Justice with an Emphasis on the Nature of Justice,” dalam *Journal of Economic Essays (Islamic Approach)*, vol. 15, no. 29, Tahun 2018, hal. 173–199.

Jamalzadeh, Muhammad Hussein, dan HajiHeidari, Hamed. “The Comparative Study of the Critical View of Martyr Motahari and Jürgen Habermas to Positivism,” dalam *Islamic Philosophical Doctrines*, vol. 16, no. 29, Tahun 2022, hal. 103–130.

Jenkins, Richard. “Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium,” dalam *Max Weber Studies*, vol. 1, no. 1, Tahun 2000, hal. 11–32.

Jensen, Henrik S. *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison*. London: Routledge, 2012.

Jeshvaghani, Malek Shojaei. “An Analytical-Critical Reading of the Confrontation of Religion and Human Sciences in Contemporary Iran,” dalam *Religious Inquiries*, vol. 10, no. 20, Tahun 2021, hal. 25–27; 41–45.

Jokar, Hamed, dan Hasannia, Ali. “A Study of Martyr Muṭahharī’s View to the Course of History,” dalam *Journal of Contemporary Islamic Studies*, vol. 5, no. 2, Tahun 2023, hal. 231–243.

Kaelber, Lutz. “Max Weber’s Protestant Ethic in the 21st Century,” dalam *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 16, no. 1, Tahun 2002, hal. 133–146.

Kalberg, Stephen. “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History,” dalam *American Journal of Sociology*, vol. 85, no. 5, Tahun 1980, hal. 1145–1179.

_____. “Verstehen and Modern Society: Max Weber’s Method Reconsidered,” dalam *Theory and Society*, vol. 49, no. 3, Tahun 2020, hal. 457–482.

_____. “Max Weber’s Sociology of Civilizations,” dalam *Max Weber Studies*, vol. 14, no. 2, Tahun 2014, hal. 208; 216–219.

Kamali, Mohammad Hashim. *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002.

Kandiri, Kandiri. “Ibnu Khaldun Pencetus Teori Siklus,” dalam *Lisan Al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan*, vol. 8, no. 2, Tahun 2014.

Karjyan, Muhammed Mahdi, dan Laghrayb, Adel. “History Philosophy of Murtadha Mutahhari,” dalam *Al-Ameed Journal*, vol. 12, no. 47, Tahun 2023, hal. 13–16.

Kay, Austin. “The Sociologies of Law of Marx, Weber and Durkheim: A Comparison and Critical Synthesis,” Disertasi, Saint Mary’s University, 2015.

Kelle, Udo. “Sociological Explanations between Micro and Macro and the Integration of Qualitative and Quantitative Methods,” dalam *Forum Qualitative Sozialforschung*, vol. 5, no. 1, Tahun 2005, hal. 95–117.

_____. “Action, Structure and Culture and the Multilevel Problem of the Empirical Social Sciences,” dalam *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 52, no. 2, Tahun 2010, hal. 345–362.

Khaldun, Ibnu. *Mukaddimah*, diterjemahkan oleh Masturi Irham. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001.

Kheiranjani, Ramin Talebi; Ghaedi, Mohammad Reza; dan Jorfi, Abdolamir. “The Position of Social Justice in Governance from the Perspective of Morteza Motahari and John Rawls,” dalam *International Journal of Political Science*, vol. 14, no. 1, Tahun 2024, hal. 2; 19–22.

Khosravi, Mohammad Ali, dan Fard, Shohreh Shahsavari. “Non Governmental Organizations and the Barriers of Their Efficiency in Iran (after 1979),” dalam *Open Journal of Political Science*, vol. 6, Tahun 2016, hal. 191–204.

Kiser, Edgar, dan Hechter, Michael. “The Role of General Theory in Comparative-Historical Sociology,” dalam *American Journal of Sociology*, vol. 97, no. 1, Tahun 1991, hal. 1–30.

Klagge, Jay. “Approaches to the Iron Cage,” dalam *Sociological Inquiry*, vol. 67, no. 1, Tahun 1997, hal. 127–144.

Klingler, Jochen. “Reconsidering the Sociology of Emile Durkheim in the Study of International Relations: Anomie Theory and the Society of States,” Disertasi, Universität der Bundeswehr München, 2023.

Knorr Cetina, David J. “Grand Challenges in the Study of Everyday Life,” dalam *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 33, no. 1, Tahun 1996, hal. 5–20.

Kohanhoosh Nejad, Roohollah, dan Pakzat, Seyyed Mahdi. “Muṭahharī’s Vision for Islamic Economics in the Context of the Revolution: Insights from ‘Darāmadī bar Iqtiṣād Taṭbīqī’,” dalam *Contemporary Researches on Islamic Revolution*, vol. 7, no. 25, Tahun 2025, hal. 26–46.

Lakzaee, Sharif, dan Zarei, Bahman. “A Comparative Study of Government in Naini and Motahhari Political Thought,” dalam *Political Science*, vol. 24, no. 95, Tahun 2021, hal. 118–121.

Lamont, Michele, dan Molnár, Virág. “The Study of Boundaries in the Social Sciences,” dalam *Annual Review of Sociology*, vol. 28, Tahun 2002, hal. 167–195.

Lareau, Annette. *Unequal Childhoods: Class, Race, and Family Life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Larijany, Sareh. “Women’s Social Participation with Respect to Ayatollah Mutahhari’s Theory of Justice,” dalam *Religious Inquiries*, vol. 12, no. 1, Tahun 2023, hal. 7–19.

Lash, Scott. *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge, 1990.

Launay, Robert. “Defining Religion: Durkheim and Weber Compared,” dalam *Religions*, vol. 13, no. 2, Tahun 2022, hal. 89–103.

Lenski, Gerhard. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill, 1966.

Limba, Mansoor. “Bibliography of English Translations of Shahid Mutahhari's Works,” dalam *Translation Studies Journal*, vol. 11, no. 2, Tahun 2021, hal. 145.

Lucas, Samuel R. “Effectively Maintained Inequality: Education Transitions, Track Mobility, and Social Background Effects,” dalam *American Journal of Sociology*, vol. 106, no. 6, Tahun 2001, hal. 1642–1690.

Lukes, Steven. *Emile Durkheim: His Life and Work*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

_____. *Power: A Radical View* (Edisi Kedua). London: Palgrave, 2005, hal. 25–49.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, hal. 118–123.

Madjid, N. “Pendidikan Revolusioner (Studi atas Pemikiran Muthahhari),” dalam *Irfani: Jurnal Studi Islam*, vol. 12, no. 2, Tahun 2016, hal. 69–87.

Mahlert, Bettina. “Addressing Parsons in Sociological Textbooks: Past Conflicts, Contemporary Readers, and their Future Gains,” dalam *Sociological Theory*, vol. 39, no. 2, Tahun 2021, hal. 123–140.

Mahmood Panahi, Sayyed Mohammad Reza. “Infrastructures of New Islamic Civilization in the Thought of Ayatollah Motahhari,” dalam *Journal of Contemporary Research on Islamic Revolution*, vol. 3, no. 7, Tahun 2021, hal. 37–52.

Marmot, Michael. *The Status Syndrome: How Social Standing Affects Our Health and Longevity*. New York: Owl Books, 2005.

Marques, Marcelo, et al. “Scientizing the World: On Mechanisms and Outcomes of the Institutionalization of Science,” dalam *Science and Public Policy*, Tahun 2025, hal. 1–12.

Maturo, Antonio, et al. (ed.). *Recent Trends in Social Systems: Quantitative Theories and Quantitative Models*. Cham: Springer International Publishing, 2020.

Mazman, İbrahim. “Max Weber and Emile Durkheim: A Comparative Analysis on the Theory of Social Order and the Methodological Approach to Understanding Society,” dalam *Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. X, no. 1, Tahun 2008, hal. 67–83.

McAdam, Doug. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

McMillan, Bill K., dan Roth, Julie E. “A Parsonian Approach to Patient Safety: Applying the AGIL Scheme in Healthcare,” dalam *BMJ Quality & Safety*, vol. 29, no. 4, Tahun 2020, hal. 275–283.

McVeigh, Ryan. “Organism and Environment in Auguste Comte,” dalam *History of the Human Sciences*, vol. 34, no. 3–4, Tahun 2021, hal. 76–97.

Meadows, Paul O. “A Critique of Max Weber's Philosophy of History,” dalam *The Journal of Philosophy*, vol. 58, no. 23, Tahun 1961, hal. 673–682.

Mertens, Donna M. “Transformative Paradigm: Mixed Methods and Social Justice,” dalam *Journal of Mixed Methods Research*, vol. 1, no. 3, Tahun 2007, hal. 212–216.

Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press, 1959, hal. 3–10.

Munch, Richard. *Theory of Action: Towards a New Synthesis?* New York: Routledge, 1987.

Mu’in, Fathul, et al. “Politik Identitas Dalam Al-Qur’an (Studi Tafsir Tematik),” dalam *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, vol. 10, no. 1, Tahun 2024, hal. 442–460.

Murdani, Teuku. “Materialisme dalam Konsepsi Murtadha Muthahhari,” dalam *Jurnal Fakultas Ushuluddin dan Filsafat (Ar Raniry)*, vol. 14, Tahun 2019, hal. 20–40.

Murata, Sachiko, dan Chittick, William C. *The Vision of Islam*. St. Paul: Paragon House, 1994.

Mousavifaraz, Mina, dan Rajabipoor, Seyed Mohammohsen. "Comparison of Morteza Motahhari and Friedrich Schleiermacher on Fitrah and Religious Experience," dalam *Iranian Journal of Philosophical Investigations*, vol. 16, no. 36, Tahun 2025, hal. 105–108.

Mousavifaraz, Seyed Mohammad Reza, dan Aleyamin, Hamed. "Comparison of the Views of Muṭahharī on Fitrah and Schleiermacher on Religious Experience," dalam *Classical and Contemporary Islamic Studies (CCIS)*, vol. 7, no. 1, Tahun 2025, hal. 103–114.

Mutahhari, Murtadha. *Man and Universe*, diterjemahkan oleh Mahliqa Qarai, dari judul *Insan va Jahan*. Qom: Ansariyan Publications, 2003.

_____. *Society and History*, diterjemahkan oleh Mahliqa Qarai, dari judul *Jami`e wa tarikh*. [t.tp.]: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relation Organization, 1997.

_____. *Masyarakat & Sejarah*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi, disunting oleh A. M. Safwan. Yogyakarta: Rausyanfikr Institute, 2012.

_____. *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*. [t.tp.]: Al-Islam.org, hal. 38–40.

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Nisbet, Robert A. "The Durkheimian Tradition in the Sociology of Law," dalam *American Journal of Jurisprudence*, vol. 29, no. 2, Tahun 1984, hal. 157–174.

Noorayee, Mohsen, dan Ghorbani, Fatemeh. "A Study on Allamah Motahhari's Interpretative Methodology," dalam *Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran*, vol. 4, no. 7, Tahun 2017, hal. 165–196.

Nurdin, M. Amin; Darmadi, Dadi; dan Nugraha, Eva. *Sosiologi Al-Qur'an: Agama dan Masyarakat dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.

Ntandane, Mfundo. "Inequality in Religions: Discrimination against Women in Christianity, Islam, Hinduism and Buddhism, and Some Salutary Remedies," dalam *International Journal of Current Research in Education, Culture and Society*, vol. 3, no. 1, Tahun 2021, hal. 1–15.

Önder, Murat, dan Ulaşan, Fatih. "Ibn Khaldun's Cyclical Theory on the Rise and Fall of Sovereign Powers: The Case of Ottoman Empire," dalam *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 8, no. 2, Tahun 2018.

Ortner, Sherry B. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press, 2006.

Oruh, Shermina, dan Agustang, Andi. "The Three Stages Law of Auguste Comte and Its Contribution to the Study of Sociology," dalam

International Journal of Health, Economics, and Social Sciences (IJHESS), vol. 6, no. 1, Tahun 2024, hal. 229–234.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Oxford: Oxford University Press, 1923, hal. 12–20.

Owens, Robert B. "Producing Parsons' Reputation: Early Critiques of Talcott Parsons' Social Theory," dalam *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 46, no. 2, Tahun 2010, hal. 165–188.

Özçin, E. D. "A Review of the Hamidiye Regime from Weber's Perspective: Abdulhamid II as a Charismatic Leader," dalam *International Journal of Turcologia*, vol. XV, no. 29, Tahun 2020.

Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill, 1988.

Penn, Michael (ed.). *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Muhammad and the Qurʾān*. Berkeley: University of California Press, 2015.

Pickering, W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. Cambridge: James Clarke & Co., 2009, hal. 307–313.

Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 1978.

Pope, Whitney; Cohen, Jere; dan Hazelrigg, Lawrence E. "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis," dalam *American Sociological Review*, vol. 40, no. 4, Tahun 1975, hal. 417.

Porter, Theodore M. "Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 101, no. 6, Tahun 1996, hal. 1393–1411.

Possamai, Adam. *Hyper-Real Religion: The Spirituality of Play and the Play of Spirituality*. New York: Peter Lang, 2005.

Prager, Jeffrey. "Moral Integration and Political Inclusion: A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracy," dalam *Social Forces*, vol. 59, no. 4, Tahun 1981, hal. 918–950.

Qobadi, Reza. "An Introduction to Morteza Motahari's Political Thought," dalam *International Journal of Political Science*, vol. 6, no. 12, Tahun 2016, hal. 26–29.

Qodir, Zuly. "Sosiologi untuk Kajian Islam dan Sosial," dalam *Sosiologi Reflektif*, vol. 8, no. 2, Tahun 2014, hal. 231–246.

Qorbani, Qodratollah. "Religion and National Identity in Martyr Mutahhari's View; an Analytical Review," dalam *Acta Universitatis Danubius. Communicatio*, vol. 14, no. 1, Tahun 2020, hal. 32–50.

Qusyairi, Ahmad. "Kritik Sosial Dalam Tafsir Al-Qur'an: Studi Terhadap Tafsir Al-Mar'ah Al-Shalihah Karya Majid Tamim," Laporan Penelitian, UIN Sunan Ampel Surabaya, Tahun 2018, hal. 66–75.

Rabbany, Al-Faiz M., dan Abror, Indal. "Tafsir Progresif atas Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an Karya Eko Prasetyo," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 19, no. 1, Tahun 2018, hal. 83–107.

Ragin, Charles C. *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 33–34.

Rahman, Khalil ur; Badshah, Syed Naeem; dan Khan, Barkat ullah. "Social Values and Behavioral Norms: A Quranic Perspective," dalam *Acta Islamica*, vol. 8, no. 2, Tahun 2020, hal. 1–16.

Rahmat, Abdul Fatah. "Recognize Max Weber's Social Action Theory in Individual Social Transformation," dalam *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, vol. 21, no. 1, Tahun 2021, hal. 135–150.

Rawls, Anne Warfield. "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument," dalam *American Journal of Sociology*, vol. 102, no. 2, Tahun 1996, hal. 430–482.

_____. *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Rehbein, Boike. "Max Weber, Understanding and the Charge of Subjectivism," dalam *Forum for Inter-American Research*, vol. 13, no. 3, Tahun 2020, hal. 35–45.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

_____. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Rieder, Philipp H. "Measuring Religiosity: Durkheim's Legacy in Empirical Sociology of Religion," dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 59, no. 2, Tahun 2020, hal. 259–275.

Riyanti, Apriani, et al. *Ensiklopedi Teori-Teori Sosial (Klasik Sampai Postmodern)*. Bandung: Widina Bhakti Persada Bandung, 2023.

Rosenberg, M. M. "The Conceptual Articulation of the Reality of Life: Max Weber's Theoretical Constitution of Sociological Ideal Types," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 16, no. 1, Tahun 2016, hal. 84–101.

Rostami Yekta, Hamidreza. "The Necessity of Developing the Social Theology of Islam Based on the Thoughts of Master Motahhari," dalam *Journal of Philosophical-Theological Research*, vol. 16, no. 2, Tahun 2021, hal. 273–293.

Rusu, Raluca. “The Protestant Work Ethic and Attitudes Towards Work,” dalam *Scientific Bulletin*, vol. 23, no. 2, Tahun 2018, hal. 112–117.

Rusydiyah, Evi Fatimatur, dan Rohman, Fathur. “Local Culture Based Education: An Analysis of Talcott Parsons’ Philosophy,” dalam *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, vol. 12, no. 3, Tahun 2020, hal. 592–603.

Sandoz, Raphael G. “Understanding Weber’s Theory of Social Action: Between Individual Meaning and Social Structure,” dalam *European Journal of Sociology*, vol. 58, no. 2, Tahun 2017, hal. 285–307.

Sartori, Giovanni. “Concept Misformation in Comparative Politics,” dalam *American Political Science Review*, vol. 64, no. 4, Tahun 1970, hal. 1033–1053.

Sayer, Andrew. *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, hal. 52–58.

Sawyer, R. Keith. “Durkheim’s Dilemma: Toward a Sociology of Emergence,” dalam *Sociological Theory*, vol. 20, no. 2, Tahun 2002, hal. 237–241.

Schluchter, Wolfgang, dan Bond, Niall. “Dialectics of Disenchantment: A Weberian Look at Western Modernity,” dalam *Max Weber Studies*, vol. 17, no. 1, Januari 2017, hal. 24–44.

Schroeder, Ralph, dan Ling, Rich. “Durkheim and Weber on the Social Implications of New Information and Communication Technologies,” dalam *New Media & Society*, vol. 16, no. 5, Tahun 2014, hal. 789–805.

Seiffarth, Achim. “The Language of Max Weber: A Sociological Enquiry,” Disertasi, Erasmus University, 2015.

Segre, Sandro. “Max Weber’s Verstehende Soziologie and Florian Znaniecki’s Cultural Sociology: A Discussion of Two Distinct but Related Notions,” dalam *Journal of Classical Sociology*, Tahun 2024, hal. 141–158.

_____. “Max Weber’s Verstehende Soziologie and Florian Znaniecki’s Cultural Sociology: A Discussion of Two Distinct but Related Notions,” dalam *Human Studies*, vol. 47, no. 4, Tahun 2024, hal. 651–670.

Seubert, Virginia. “Sociology and Value Neutrality: Limiting Sociology to the Empirical Level,” dalam *The American Sociologist*, vol. 22, Tahun 1991, hal. 210–220.

Sewell Jr., William H. “A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation,” dalam *American Journal of Sociology*, vol. 98, no. 1, Tahun 1992, hal. 1–29.

Shamsaei, Maryam, dan Shah, Mohd Hazim. “Philosophical Study on Two Contemporary Iranian Muslim Intellectual Responses to Modern

Science and Technology," dalam *International Journal of Environmental & Science Education*, vol. 12, no. 4, Tahun 2017, hal. 879–891.

Sharlin, Allan N. "Max Weber and the Origins of the Idea of Value-Free Social Science," dalam *European Journal of Sociology*, vol. 15, no. 2, Tahun 1974, hal. 337–353.

Shilling, Chris. *The Body and Social Theory*. London: SAGE, 1993.

Shope, Janet Hinson. "Separate but Equal: Durkheim's Response to the Woman Question," dalam *Sociological Inquiry*, vol. 64, no. 1, Tahun 1994, hal. 23–36.

Silver, Eric, et al. "Social Order and Social Justice: Moral Intuitions, Systemic Racism Beliefs, and Americans' Divergent Attitudes toward Black Lives Matter and Police," dalam *Criminology*, vol. 60, no. 2, Tahun 2022, hal. 342–369.

Sica, Alan. *Comparative Methods in the Social Sciences*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 2014.

_____. *Max Weber and the New Century*. New York: Routledge, 2017.

_____. (ed.). *The Routledge International Handbook on Max Weber*. London: Routledge, 2022.

Singh, Vivek Kumar, et al. "The Journal Coverage of Web of Science, Scopus and Dimensions: A Comparative Analysis," dalam *Scientometrics*, vol. 126, no. 6, Tahun 2021, hal. 5113–5142.

Skocpol, Theda. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, hal. 14–24.

Soliva, Reto. "Landscape Stories: Using Ideal Type Narratives as a Heuristic Device in Rural Studies," dalam *Journal of Rural Studies*, vol. 23, no. 1, Tahun 2007, hal. 62–74.

Soloski, J. "Symbolic Interactionism and Ethnomethodology," dalam *Symbolic Interaction*, vol. 1, no. 1, Tahun 1978, hal. 23–40.

Soltanieh, Mohammad, dan Khairi, Hasan. "Criticizing the Origin of Religion from Weber's Point of View Based on Morteza Motahari's Point of View," dalam *Islamic Social Studies*, vol. 29, no. 127, Tahun 2024, hal. 81–100.

Soltanieh, Mohammad. "Critical Evaluation of Max Weber's Activism in the Issue of the Evolution of Religion Based on the Intellectual System of Morteza Motahari," dalam *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol. 14, no. 1, Tahun 2024, hal. 109–126.

Sørensen, E. "Ideational Robustness of Bureaucracy: The Iron Cage in the Information Age," dalam *Policy & Society*, vol. 43, no. 2, Tahun 2024, hal. 141–158.

Stark, Rodney. “Secularization, R.I.P.,” dalam *Sociology of Religion*, vol. 60, no. 3, Tahun 1999, hal. 249–273.

Steeves, James B. “Introduction to Philosophical Hermeneutics,” dalam *Symposium*, vol. 2, New Haven: Yale University Press, Tahun 1998, hal. 3–4.

Stewart, John. “The Crisis of Modern Society: Richard Titmuss and Emile Durkheim,” dalam *History of the Human Sciences*, vol. 37, no. 1, Tahun 2024, hal. 47–71.

Subedi, Devi Prasad. “Structural Functional Perspective in Sociology,” (PDF online), diakses 5 Juni 2023.

Sultana, Farhana. “Reflexivity, Positionality and Participatory Ethics: Negotiating Fieldwork Dilemmas in International Research,” dalam *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, vol. 6, no. 3, Tahun 2007, hal. 374–383.

Sulasman; Itsana, Widiati; dan Gumlar, Setia. “Murtadha Muthahhari’s: Critic and View to the Historical Materialism,” dalam *Journal of Applied Sciences Research*, vol. 9, no. 8, Tahun 2013, hal. 4495–4506.

Swedberg, Richard. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Taghavi Far, Seyed Amin; Ameri Golestani, Hamed; Jalalpour, Shiva; dan Mohagheghnia, Hamed. “Foundation and Philosophical-Epistemological Characteristics of Rationality in the Thoughts of Shahid Motahhari,” dalam *Journal of Positive School Psychology*, vol. 6, no. 6, Tahun 2022, hal. 6019; 6023–6024.

Taghilou, Davood. “Justice in Political Philosophy of Ayat-Allah Motahari,” dalam *International Academic Journal of Humanities*, vol. 2, no. 12, Tahun 2015, hal. 90; 94; 100.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

_____. “Interpretation and the Sciences of Man,” dalam *The Review of Metaphysics*, vol. 25, no. 1, Tahun 1971, hal. 3–51.

Thijssen, Peter. “From Mechanical to Organic Solidarity, and Back: With Honneth Beyond Durkheim,” dalam *European Journal of Social Theory*, vol. 15, no. 4, November 2012, hal. 461–477.

Thijssen, Peter, et al. “Collective Responses to Crisis: Social Cohesion during COVID-19,” dalam *Social Science & Medicine*, vol. 292, Tahun 2022, hal. 114561.

Tiryakian, Edward A. “Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989,” dalam *International Sociology*, vol. 5, no. 3, Tahun 1990, hal. 277–291.

Tiryakian, Edward A. "Sociological Reflections on the Durkheimian Tradition," dalam *Sociological Inquiry*, vol. 56, no. 1, Tahun 1986, hal. 19.

Toynbee, Arnold J. *A Study of History: Abridgement of Volumes I–VI*, disusun oleh D. C. Somervell. New York: Oxford University Press, 1947.

Treglia, Marc. "On Science, Life and Evaluation in Max Weber's Thought," dalam *Klēsis – Perspectives Wéberiennes en Philosophie*, vol. 48, Tahun 2020, hal. 202–210.

Tsekeris, Charalambos, dan Lydaki, Anna. "The Micro Macro Dilemma in Sociology: Perplexities and Perspectives," dalam *Sociologija*, vol. 53, no. 1, Tahun 2011, hal. 67–82.

Tsekeris, Charalambos, dan Amzat, Jimoh. "Macro and Micro Perspectives in Sociology: Analytical Dualism and the Discipline," dalam *Open Sociology Journal*, vol. 5, no. 2, Tahun 2020, hal. 45–59.

Turner, Bryan S. *Teori Sosial dari Klasik sampai Postmoderen*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Turner, Jonathan H., dan Factor, Rebecca. "Weberian Individualism and Social Liberation in Postmodernity," dalam *Sociological Inquiry*, vol. 93, no. 2, Tahun 2023, hal. 211–228.

van Hoorn, A. "Does a Protestant Work Ethic Exist? Evidence from the Wealth of Nations," dalam *Journal of Behavioral Economics*, vol. 45, no. 2, Tahun 2013, hal. 123–135.

Vlasova, Olga A. "Methodologies of Memory Studies and Sociology of Philosophy in the Study of the History of Philosophy and Science," dalam *Sotsiologicheskiy Zhurnal*, vol. 28, no. 1, Tahun 2022, hal. 24–39.

Vriens, E. "Risk, Sanctions and Norm Change: The Formation and Decay of Social Norms," dalam *Evolutionary Human Sciences*, vol. 6, no. 5, Tahun 2024, hal. 1–21.

Vrublevskaya, Polina Batanova. "On Forthcoming Perspectives of Solidarity: Religion and Morality in E. Durkheim's Social Theory," dalam *St. Tikhons' University Reviews*, vol. 66, no. 4, Tahun 2016, hal. 67–83.

Wallwork, E. "Durkheim's Early Sociology of Religion," dalam *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, no. 1, Tahun 2005, hal. 27–45.

Wathani, Syamsul. "Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan Politik di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana dan Dialektika)," dalam *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, vol. 2, no. 1, Tahun 2016, hal. 1–16.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Weber, Max. *General Economic History: The Social Causes of the Decay of Ancient Civilisation*, diterjemahkan oleh Frank H. Knight, dari judul *Wirtschaftsgeschichte*. New York: Free Press, 1950.

_____. *The Methodology of the Social Sciences*, diterjemahkan oleh Edward A. Shils dan Henry A. Finch. New York: Free Press, 1949.

_____. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, diterjemahkan oleh Talcott Parsons, dari judul *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. London: Routledge, 1992.

_____. *The Theory of Social and Economic Organization*, diterjemahkan oleh A. M. Henderson dan Talcott Parsons, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*. New York: Free Press, 1947.

_____. *Weber on Religion: The Sociology of Religion*, diterjemahkan oleh Ephraim Fischoff, dari judul *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. New York: Free Press, 1958.

_____. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, diterjemahkan oleh Guenther Roth dan Claus Wittich, dari judul *Wirtschaft und Gesellschaft*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Wilson, William Julius. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

_____. *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*. New York: Alfred A. Knopf, 1996.

Wrong, Dennis H. "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology," dalam *American Sociological Review*, vol. 26, no. 2, Tahun 1961, hal. 183–193.

Ylikoski, Petri. "Rethinking Micro Macro Relations," dalam *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 44, no. 1, Tahun 2014, hal. 117–135.

Yuningsih, [Nama depan tidak tersedia], et al. "The Effect of Hustle Culture on Psychological Distress with Self-Compassion as Moderating Variable," dalam *Atlantis Press*, Tahun 2022, hal. 1071–1080.

Yusuf, Mohamad. "Why Indonesia Prefers A Mono-Religious Education Model? A Durkhemian Perspective," dalam *Al-Albab*, vol. 9, no. 1, Tahun 2020, hal. 37–54.

Zahedi, Mohammad Sadegh, dan Ibrahimi, Majid. "The Nature of Revelation: A Comparison of the Ideas of Morteza Motahari and Nasr Hamid Abu Zayd," dalam *Philosophical Meditations*, vol. 4, no. 12, Tahun 2014, hal. 143–163.

SOSIOLOGI DURKHEIM & WEBER DALAM PERSPEKTIF TAFSIR MURTADHA MUTHAHHARI

ORIGINALITY REPORT

9%	8%	6%	5%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	archive.org Internet Source	<1%
2	repository.ptiq.ac.id Internet Source	<1%
3	vdoc.pub Internet Source	<1%
4	dokumen.pub Internet Source	<1%
5	images.jumpseller.com Internet Source	<1%
6	www.scribd.com Internet Source	<1%
7	rosyidi.com Internet Source	<1%
8	ebin.pub Internet Source	<1%
9	www.coursehero.com Internet Source	<1%
10	mafiadoc.com Internet Source	<1%
11	en.wikipedia.org Internet Source	<1%

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Data Pribadi

Nama	: Julhelmi Erlanda
Tempat dan Tanggal Lahir	: Marihat Baris, 17 Juni 1993
Jenis Kelamin	: Laki-laki
Alamat	: Dr. Media .Com, Jl. Arjo Sari Huta III, Kec. Gunung Maligas, Kab. Simalungun, Sumatera Utara.
Email	: julhelmitea@gmail.com
No. Hp	: +62857-6757-8742

Riwayat Pendidikan

SDN 095560 Simalungun (1999-2004)
MTsN Pematangsiantar (2004-2007)
SMA Jurusan IPA Tamansiswa Pematangsiantar (2007–2010)
Strata 1 Pendidikan Bahasa Inggris IAIN Sumatera Utara (2010–2014)
Strata 2 Linguistik Terapan Bahasa Inggris Universitas Negeri Medan (2015–2017)
Strata 3 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas PTIQ Jakarta (2022–2025)
Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (2022–2025)
Research Course di University of California Riverside (2024)

Riwayat Pekerjaan

Dosen Tetap di STAI UISU Pematangsiantar (2018–sekarang)
Tenaga Pendidik di Pesantren Qur'an elTahfidh Simalungun (2020-sekarang)
Tenaga Pendidik di YP Nurul Azmi Medan (2017–2018)
Tutor Bahasa Inggris di Yayasan Tadika Puri Cabang Medan (2017–2018)
Tenaga Pendidik di YP. Gajah Mada Medan (2017-2018)
Tour Guide di CV. Rihlah Sumatera (2016-2017)
Asisten Laboratorium Mikrobiologi di CV. Hamsa Multisains (2014-2015)