

DIKTAT I

Tidak Untuk Dipublikasikan

SOSIOLOGI

Muhammad Jailani

1100000105

Medan

2019

Untuk Kalangan Sendiri

DIKTAT I

Tidak Untuk dipublikasikan



SOSIOLOGI

Oleh: Muhammad Jailani, S.Sos, MA

NIB : 1100000105

Program Studi Sosiologi Agama
Fakultas Ilmu Sosial
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara
MEDAN
2019

Untuk Kalangan Sendiri

KATA PENGANTAR

Umumnya sosiologi khususnya sosiologi klasik diasosiasikan pada para sosiolog Eropaseperti Karl Marx, Emile Durkheim, dan Max Weber. Untuk itu melalui bukuini penulis memperkenalkan Sosiologi dalam perspektif masyarakat muslim seperti yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun.

Pada diktat I ini penulis fokus pada sosiologi klasik sampai pembahasan konsep sosiologi Ferdinand Tonnies. Penulis melihat bahwa membaca sejarah, konsep dan teori sosiologis klasik berguna bagi mahasiswa dan calon sosiolog, pertama untuk mengetahui dan memahami sejarah, dasar konsep dan teori-teori sosiologi yang dikenal dengan teori-teori "klasik" untuk menjadi sosiolog. Konsep Marx, Durkheim dengan paradigm fakta sosial dan Weber dengan paradigma defenisi sosial adalah potret realitas sosial padamasa sebelum perang dunia kedua. Kedua, pengenalan teori sosiologis klasik akan membantu para calon sosiolog berpikir secara berbeda tentang dunia. Ini mendisiplinkan pikiran untuk melihat dunia dengan cara tertentu, menggunakan konsep dan pendekatan sosiologi. Cara berpikir baru ini penting untuk melakukan penelitian sosiologi. Seperti yang ditunjukkan oleh salah satu sosiolog kontemporer, “Pertanyaan tidak dihasilkan hanya oleh keingintahuan dan imajinasi yang menghadapi dunia empiris; mereka dihasilkan oleh rasa ingin tahu dan imajinasi, diatur oleh asumsi teoritis dan digerakkan oleh keprihatinan normatif, menghadapi dunia empiris. ” Tanpa teori untuk membimbing kita, kita cenderung kewalahan dengan kompleksitas realitas empiris. Mengetahui teori seperti membawa sebotol larutan ajaib yang dapat kita taruh di atas kanvas dunia untuk melihat pesan tersembunyinya.

Buku ini mencakup sejarah, konsep dan teori sosiolog klasik yang penting dibaca mahasiswa sebagai panduan dalam memahami sejarah dan perkembangan konsep serta teori sosiologi bukan saja dari perspektif sejarah Sosiologi di Eropa, namun juga sejarah perkembangan teori Sosiologi dalam dunia Islam. Hal ini bertujuan untuk mengetahui landasan historis, filosofis

dan teoritis sosiologi sebagai suatu disiplin ilmu. Karena itu, pendiri sosiologi terutama ; Ibn Khaldun August Comte, Herbert Spencer dan Ferdinand Tonnies menjadi fokus utama diktat I ini.

Semoga deskripsi dan telaahan teori-teori sosiologi klasik dalam buku ini dapat menjadi panduan mahasiswa dalam memahami teori sosiologi klasik di awal berkembangnya ilmu sosiologi dan membantu membangun kerangka berpikir mahasiswa berdasarkan landasan teoritis guna memahami perkembangan masyarakat.

Medan, April 2019

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	ii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Apa itu Sosiologi	1
B. Apa Itu Masyarakat dan Budaya?	3
C. Sejarah Sosiologi dan Sosiologi Klasik	5
1. Dari Filosofi Sosial ke Sosiologi	5
2. Sosial dan Premis Kelas dalam Sosiologi	10
BAB II TEORI SOSIOLOGI KLASIK AWAL	15
A. Teori Sosiologi Ibn Khaldun	15
1. "Ilmu Pengetahuan Baru" dan Tipologi Ibn Khaldun	17
2. Teori Konflik dan Pola Siklus Khaldun	19
3. Perbandingan Karya Ibn Khaldun (1332-1406) dan Auguste Comte (1798–1857)	20
4. Perbandingan Karya Ibn Khaldun dan Emile Durkheim (1858-1917)	25
5. Kesimpulan	32
B. August Comte dan Asal Usul Sosiologi Positivis	34
1. Biografi Comte	34
2. Klasifikasi Ilmu Pengetahuan	48
3. Pokok Bahasan dan Tugas Sosiologi	51
4. Metode Sosiologi	53
5. Statika Sosial	56

6. Dinamika Sosial60
7. Kebijakan Positif64
8. Tempat Comte dalam Sejarah Sosiologi65
C. Konsep Sosiologi Herbert Spencer69
1. Biografi Singkat Spencer69
2. Pokok Bahasan Sosiologi73
3. Organisme dan Evolucionisme74
4. Tempat Spencer dalam Sejarah Sosiologi80
D. Konsep Sosiologi Ferdinand Tonnies85
1. Biografi Singkat Tonnies85
2. Tipologi nilai-nilai sosial Tönnies95
BAB III PENUTUP104
A. Kesimpulan104
DAFTAR PUSTAKA107

BAB I

PENDAHULUAN

A. Apa itu Sosiologi ?

Berprilaku, berkelompok dan berinteraksi merupakan sifat alamiah manusia sebagai makhluk sosial (M. Quraish Shihab, 1997, hal. 319-340.) selain sebagai makhluk individu. Alqur'an sendiri menyebutkan tujuan Allah dalam penciptaan manusia untuk berinteraksi sebagai sifat dasarnya sebagai makhluk sosial. Alquran Surah Al Hujarat ayat 13 menyatakan bahwa manusia diciptakan terdiri dari berbagai suku dan bangsa agar saling mengenal. Kecenderungan manusia berkelompok, bertukar pikiran, karya mendorong pembentukan komunitas yang dikenal sebagai masyarakat. Kelompok yang terdiri dari individu ini tentunya memiliki kepribadian serta watak yang berbeda-beda, sebagaimana yang telah dikandung dalam Q.S. al-Hujurat: ayat 53. Setiap kelompok atau masyarakat tentu memiliki hikmah dan tujuan tertentu. Salah satunya adalah agar individu dalam kelompok dapat saling memanfaatkan sehingga dengan demikian semua saling membutuhkan dan berhubungan dengan yang lain. Proses mutualisme ini menekankan bahwa bermasyarakat adalah suatu yang lahir dari naluri alamiah masing-masing manusia (Quraish Shihab. 1997. hal.340)

Masyarakat tentu berbeda dengan kerumunan. Konser musik, pertandingan olahraga, dan demonstrasi politik bisa memiliki kerumunan yang sangat besar. Saat anda menghadiri salah satu acara tersebut, anda mungkin hanya mengenal orang-orang yang anda datangi. Namun pada saat yang sama anda mungkin mengalami perasaan terhubung dengan grup, dimana anda salah menjadi satunya. anda bersorak dan bertepuk tangan saat semua orang melakukannya. Anda mencemooh dan berteriak

di samping mereka. Anda menyingkir ketika seseorang perlu bertahan, dan Anda mengatakan "permisi" ketika Anda harus pergi. Anda tahu bagaimana berperilaku dalam kelompok-kelompok tersebut.

Ini bisa menjadi pengalaman yang sangat berbeda jika anda bepergian di negara asing dan menemukan diri anda dalam kerumunan yang bergerak di jalan. Anda mungkin kesulitan mencari tahu apa yang sedang terjadi. Apakah kerumunan itu hanya kesibukan pagi biasa, atau semacam protes atau demonstrasi politik? Mungkin ada sebuah kecelakaan atau bencana. Apakah aman dalam kerumunan ini, atau haruskah anda mencoba menghindar? Bagaimana anda bisa mengetahui apa yang sedang terjadi? Meskipun anda berada di dalamnya, anda mungkin tidak merasa menjadi bagian dari kerumunan ini. Anda mungkin tidak tahu apa yang harus dilakukan atau bagaimana harus bersikap.

Bahkan dalam satu jenis kerumunan, pada kelompok yang berbeda dan perilaku yang berbeda juga ditampilkan. Di konser rock, misalnya, beberapa kelompok mungkin senang bernyanyi bersama, yang lain mungkin lebih suka duduk dan mengamati, sementara yang lain mungkin bergabung dalam kegiatan bersama lainnya. Pada tahun 2013 pertandingan Persija melawan Persib, dimenangkan Persib membuat penonton pendukung Persib turun ke jalan dan merayakannya hingga keesokan harinya. Namun pada saat pendukung Persija pulang dengan melakukan pengrusakan kendaraan dan penjarahan sepanjang Bandung-Jakarta. Mengapa tanggapan penonton dan pendukung terhadap satu peristiwa tersebut sangat berbeda?

Wawasan utama sosiologi adalah fakta sederhana berada dalam kelompok mengubah perilaku anda. Kelompok adalah fenomena yang lebih dari sekedar penjumlahan dari bagian-bagiannya. Mengapa kita merasa dan bertindak berbeda dalam berbagai jenis situasi sosial? Mengapa orang-orang dari satu kelompok menunjukkan perilaku yang

berbeda dalam situasi yang sama? Mengapa orang-orang yang bertindak serupa mungkin merasa tidak terhubung dengan orang lain yang menunjukkan perilaku yang sama? Ini adalah beberapa dari banyak pertanyaan yang diajukan sosiolog saat mereka mempelajari orang dan masyarakat.

Kamus mendefinisikan sosiologi sebagai studi sistematis tentang masyarakat dan interaksi sosial. Kata "sosiologi" berasal dari kata Latin *socius* atau pendamping dan kata Yunani *logos* atau ucapan atau nalar, yang bila disatukan berarti "ucapan yang beralasan tentang persahabatan". Bagaimana pengalaman persahabatan atau kebersamaan diungkapkan dengan kata-kata atau dijelaskan? Meskipun ini adalah titik awal untuk disiplin, sosiologi sebenarnya jauh lebih kompleks. Disiplin ilmu ini menggunakan banyak metode berbeda untuk mempelajari berbagai materi pelajaran dan menerapkan studi ini ke dunia nyata.

Sosiolog Dorothy Smith mendefinisikan sosial sebagai "kegiatan bersama dan koordinasi individu yang terus berlangsung" (Dorothy Smith, *Writing the Social, Critique, Theory and Investigation*, University of Toronto Press Incorporated, London, 1999, hal.6). Sosiologi adalah studi sistematis tentang semua aspek kehidupan yang ditunjuk oleh kata sifat "sosial." Aspek-aspek kehidupan sosial ini tidak pernah terjadi begitu saja; mereka adalah proses yang terorganisir. Mereka bisa menjadi interaksi sehari-hari yang paling singkat; misal bergerak ke kanan untuk membiarkan seseorang lewat di trotoar yang sibuk, misalnya, atau interaksi terbesar dan paling abadi; seperti miliaran pertukaran harian yang membentuk sirkuit kapitalisme global. Jika setidaknya ada dua orang yang terlibat, bahkan dalam pengasingan pikiran seseorang, maka ada interaksi sosial yang memerlukan "kegiatan bersama dan koordinasi yang berkelanjutan." Mengapa orang tersebut pindah ke kanan di trotoar? Proses kolektif apa yang mengarah pada

keputusan bahwa pindah ke kanan daripada ke kiri adalah normal? Pikirkan tentang baju di laci anda di rumah. Apa urutan hubungan sosial yang menghubungkan baju di laci anda dengan pabrik garmen berbahaya dan hiper-eksploitasi di pedesaan Cina atau Bangladesh? Ini adalah jenis pertanyaan yang mengarah ke domain unik dan teka-teki sosial yang ingin dieksplorasi dan dipahami oleh sosiologi.

B. Apa Itu Masyarakat dan Budaya?

Sosiolog mempelajari semua aspek dan lapisan masyarakat. Masyarakat adalah sekelompok orang yang anggotanya berinteraksi, tinggal di wilayah tertentu, dan berbagi budaya. Budaya mencakup praktik, nilai, kepercayaan, norma, dan artefak bersama kelompok. Seorang sosiolog mungkin menganalisis video orang-orang dari masyarakat yang berbeda saat mereka melakukan percakapan sehari-hari untuk mempelajari aturan percakapan sopan dari budaya dunia yang berbeda. Sosiolog lain mungkin mewawancarai sampel perwakilan orang untuk melihat bagaimana email dan pesan instan telah mengubah cara organisasi dijalankan. Namun sosiolog lain mungkin mempelajari bagaimana migrasi menentukan cara bahasa menyebar dan berubah seiring waktu. Seorang sosiolog keempat mungkin mempelajari sejarah badan-badan internasional seperti Perserikatan Bangsa-Bangsa atau dana moneter internasional untuk meneliti bagaimana dunia terbagi menjadi dunia pertama dan dunia Ketiga setelah akhir era kolonial. Contoh-contoh ini mengilustrasikan cara masyarakat dan budaya dapat dipelajari pada berbagai tingkat analisis, dari studi rinci interaksi tatap muka hingga pemeriksaan proses sejarah skala besar yang mempengaruhi seluruh peradaban. Tingkat analisis ini dibagi menjadi beberapa gradasi yang berbeda berdasarkan skala interaksi yang terlibat. Sosiolog memecah studi tentang masyarakat menjadi empat tingkat analisis yang berbeda:

mikro, meso, makro, dan global. Perbedaan mendasar, bagaimanapun, adalah antara mikro-sosiologi dan makro-sosiologi.

Studi tentang aturan budaya kesopanan dalam percakapan adalah contoh mikro-sosiologi. Pada analisis tingkat mikro, fokusnya adalah pada dinamika sosial dari interaksi tatap muka yang intim. Penelitian dilakukan dengan sekelompok individu tertentu seperti mitra percakapan, anggota keluarga, rekan kerja, atau kelompok pertemanan. Dalam contoh studi percakapan, sosiolog mungkin mencoba untuk menentukan bagaimana orang dari budaya yang berbeda menafsirkan perilaku satu sama lain untuk melihat bagaimana aturan kesopanan yang berbeda menyebabkan kesalahpahaman. Jika kesalahpahaman yang sama terjadi secara konsisten di sejumlah interaksi yang berbeda, sosiolog mungkin dapat mengusulkan beberapa generalisasi tentang aturan kesopanan yang akan membantu dalam mengurangi ketegangan dalam dinamika kelompok campuran (misalnya, dalam pertemuan staf atau negosiasi internasional). Contoh lain dari penelitian tingkat mikro termasuk melihat bagaimana jaringan informal menjadi sumber utama dukungan dan kemajuan dalam birokrasi formal atau bagaimana kesetiaan kepada geng kriminal dibangun.

Makro-sosiologi berfokus pada sifat-sifat interaksi sosial berskala besar dan berskala masyarakat: dinamika lembaga, kelas, atau seluruh masyarakat. Contoh pengaruh migrasi terhadap perubahan pola penggunaan bahasa merupakan fenomena tingkat makro karena mengacu pada struktur atau proses interaksi sosial yang terjadi di luar atau di luar lingkaran sosial individu. Ini termasuk keadaan ekonomi dan lainnya yang mengarah pada migrasi; pendidikan, media, dan struktur komunikasi lainnya yang membantu atau menghalangi penyebaran pola interaksi; pembagian kelas, ras, atau etnis yang menciptakan berbagai bahasa gaul atau budaya penggunaan bahasa; isolasi relatif atau integrasi

komunitas yang berbeda dalam suatu populasi; dan seterusnya. Contoh lain dari penelitian tingkat makro termasuk meneliti mengapa perempuan jauh lebih kecil kemungkinannya daripada laki-laki untuk mencapai posisi kekuasaan di masyarakat, atau mengapa gerakan agama Islam fundamentalis memainkan peran yang lebih menonjol dalam politik Indonesia daripada yang lakukan kelompok yang sama dalam politik Malaysia. Dalam setiap kasus, tempat analisis bergeser dari nuansa dan detail kehidupan antar pribadi tingkat mikro ke pola sistematis tingkat makro yang lebih luas yang menyusun perubahan sosial dan kohesi sosial dalam masyarakat.

Hubungan antara mikro dan makro tetap menjadi salah satu masalah utama yang dihadapi sosiologi. Sosiolog Jerman Georg Simmel menunjukkan bahwa proses tingkat makro sebenarnya tidak lebih dari jumlah semua interaksi unik antara individu tertentu pada satu waktu (1908), namun mereka memiliki sifatnya sendiri yang akan terlewatkan jika sosiolog hanya difokuskan pada interaksi individu tertentu. Studi klasik Émile Durkheim tentang bunuh diri (1897) adalah contohnya. Meskipun bunuh diri adalah salah satu tindakan paling pribadi, individual, dan intim yang dapat dibayangkan, Durkheim menunjukkan bahwa tingkat bunuh diri berbeda antara komunitas agama; Protestan, Katolik, dan Yahudi, dengan cara yang tidak dapat dijelaskan oleh faktor individu yang terlibat di masing-masing kasus. Perbedaan tingkat bunuh diri harus dijelaskan oleh variabel tingkat makro yang terkait dengan keyakinan dan praktik agama yang berbeda dari komunitas agama. Di sisi lain, fenomena tingkat makro seperti struktur kelas, organisasi kelembagaan, sistem hukum, stereotip gender, dan cara hidup perkotaan memberikan konteks bersama untuk kehidupan sehari-hari tetapi tidak menjelaskan nuansa dan variasi mikro dengan baik. Struktur tingkat makro membatasi interaksi harian dari lingkaran dekat tempat kita

bergerak, tetapi mereka juga disaring melalui persepsi lokal dan "dihidupkan" dengan berbagai cara yang inventif dan tidak dapat diprediksi.

C. Sejarah Sosiologi dan Sosiologi Klasik

1. Dari Filosofi Sosial ke Sosiologi

Sosiologi muncul di pertengahan abad kesembilan belas sebagai ilmu independen tentang pola perkembangan dan fungsi sistem sosial, bukan karena objek studi baru telah muncul, tetapi karena masalah telah berkembang dalam ilmu sosial lain yang tidak dapat ditangani oleh cara tradisional dan dalam batas-batas sistem pengetahuan yang ada.

Masalah masyarakat sebagai suatu sistem telah diajukan oleh teori-teori 'fisika sosial' abad ketujuh belas. Selama masyarakat direpresentasikan sebagai bagian dari alam, ilmu sosial secara metodologis menjadi bagian dari ilmu pengetahuan alam. Sementara dunia bintang digambarkan dalam teori-teori ini sebagai interaksi mekanis benda-benda langit, masyarakat dianggap sebagai semacam sistem astronomi individu yang dihubungkan oleh daya tarik dan penolakan sosial.

Teori 'alamiah masyarakat' bersifat rasionalistik. Tujuannya bukanlah untuk mendeskripsikan fakta-fakta sosial tetapi untuk menguranginya menjadi sejumlah kecil hukum umum yang ada di alam; termasuk sifat manusia, yang validitasnya tidak menimbulkan keraguan. Para pemikir abad ketujuh belas, setelah mengambil matematika seperti metode geometris, astronomi, dan mekanika, sebagai model sains, berusaha keras untuk membuat konstruksi deduktif yang luas, dan memperlakukan tidak hanya untuk menganalisa sejarah tetapi juga mengembangkan statistik sosial.

Filsafat sosial abad kedelapan belas, yang lebih berorientasi pada fisika Newtonian daripada astronomi dan geometri, sudah tidak begitu mekanistik dan lebih berhati-hati dengan generalisasinya. Filsafat Abad Pertengahan dan pewaris ideologisnya yakni tradisional romantis mewakili masyarakat sebagai keseluruhan organik, sebagai komunitas di mana ikatan sosial ekonomi tidak dapat dipisahkan dari yang moral dan dipersonifikasikan dan disucikan oleh tradisi dan agama. *The Enlighteners* berlawanan dengan citra ideal dari 'comunalness' abad pertengahan dimana 'model' mekanik 'masyarakat berdasarkan pembagian kerja dan pertukaran rasional antara individu. Mempersamakan masyarakat dengan mesin yang merupakan semacam struktural ekuivalen filosofis-historis Crusoisme adalah naif dalam analisis akhir idealis. Tetapi itu membuka kemungkinan untuk memilih secara analitis dan mengklarifikasi fungsi nyata dari institusi dan subsistem sosial yang terpisah (negara, hukum, ekonomi, budaya) yang hampir tidak dibedakan dalam model 'organik'.

Materialis Inggris abad ketujuh belas (Thomas Hobbes, John Locke), moralis Skotlandia (David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson), dan materialis Prancis abad kedelapan belas (Holbach, Helvetius) sependapat dalam menganggap bahwa perilaku manusia pada prinsipnya adalah egois, diarahkan untuk mencapai beberapa keuntungan pribadi. Tetapi itu hanya satu langkah dari mengurangi motif perilaku sosial individu atau kelompok menjadi kepentingan kelompok dan membangun ketergantungan kepentingan tersebut pada posisi sosio-ekonomi individu atau kelompok yang sebenarnya. Tesis tentang benturan kepentingan sosial secara logis menghasilkan kesimpulan tentang non-korelativitas atau ketidakcocokan motif sadar tindakan individu dan hasil sosialnya. Kaum moralis Skotlandia menekankan bahwa perilaku sosial masyarakat, belum lagi akibatnya, secara tegas

diatur oleh kekuatan dan kecenderungan naluriah yang tidak rasional, dan bahwa perbuatan orang-orang, berhubungan dan konflik, menghasilkan hasil yang tidak pasti dan tidak terduga bagi semua pihak dari interaksi ini. Dari situ barulah struktur dan dinamika keseluruhan sosial dapat dijelaskan tanpa dikorelasikan dengan kesadaran individu-individu yang menyusun keseluruhan tindakan, termasuk para politisi. Akibatnya, dalil "kontrak sosial", yang diperlukan untuk kesadaran akan sifat otoritas manusia (dan bukan ilahi), dengan sendirinya menjadi berlebihan dan menjadi sasaran kritik tajam.

Para Fisiokrat, menaikkan pendekatan ekonomi politik menjadi ilmu khusus (Karl Marx dan Frederick Engels, 1976, p 436). Para sosiolog ini menyadari bahwa prinsip otonomi urusan ekonomi khususnya terkait hukum ekonomi, menunjukkan bahwa permainan kekuatan ekonomi lebih bermanfaat secara sosial daripada tindakan administratif, birokrasi.

Klarifikasi tentang pentingnya hubungan penguasaan ekonomi dengan pemikiran sosial, dimulai dengan Jean Jacques Rousseau, khususnya pada masalah perbedaan kelas dan peran fungsional dari ketidaksetaraan sosial. Para ekonom klasik Inggris menyimpulkan pembagian sosial masyarakat dari pembagian kerja. Hal ini menyebabkan, pada akhir abad kedelapan belas, konsep 'kelas' mulai digunakan, yang tidak sesuai dengan konsep 'negara' yang digunakan saat itu. Augustin Thierry, sejarawan Prancis periode restorasi, membuat konsep perjuangan kelas menjadi populer. Meskipun istilah-istilah baru itu belum memiliki arti yang tegas seperti halnya yang mereka terima dalam Marxisme, istilah-istilah itu jelas menyiratkan struktur sosial baru yang utamanya didasarkan pada perbedaan kepemilikan tanah pada abad pertengahan.

Dunia 'nyata' dari hubungan sosial yang terbentuk secara spontan atau disebut sebagai masyarakat sipil berbeda dengan dunia hubungan politik dan hukum. Itu terkait secara terminologis dengan perbedaan tradisional antara hukum perdata (privat) dan hukum publik. Tetapi Hegel telah menganalisa masalah ini lebih dalam, melihat masyarakat sipil secara bersamaan bersatu (karena tidak ada individu yang dapat hidup rukun dalam masyarakat tanpa orang lain), dan terpecah, tercabik-cabik oleh kepentingan egois yang kontradiktif. Dan karena ia menekankan bahwa masyarakat sipil tidak selalu secara tajam berlawanan dengan masyarakat politik, tetapi hanya di zaman 'modern'. Istilah itu juga memperoleh arti historis yang menandakan, di satu sisi, pada bidang tertentu merupakan bagian dari keseluruhan sosial, dan, di sisi lain, masyarakat kapitalis sebagai tahap perkembangan sejarah.

Upaya yang dilakukan pada pembatasan konseptual masyarakat dan budaya, dan pengembangan gagasan kemajuan pencerahan adalah pencapaian yang sangat penting dari filsafat abad kedelapan belas. Teori kemajuan pencerahan, yang memainkan peran sebagai fondasi ideologis dari zaman kapitalis, borjuis, sebagian besar membuka jalan bagi skema evolusionis pada abad kesembilan belas. Konsepsi linear dari perkembangan sosial sering kali mengambil karakter teologis yang sangat jelas: tujuan yang didalilkan oleh filsuf pada kenyataannya memainkan peran Tuhan. Selain itu, pembentukan perubahan sosial yang mendalam diselaraskan di setiap langkah dengan prinsip varians 'sifat manusia', yang diperlakukan dalam semangat antropologis.

Dalam penerapannya pada materi sejarah, gagasan hukum yang diyakini 'abadi' sangat goyah. Upaya untuk menjelaskan baik konsepsi struktur umum masyarakat, maupun keadaan konkritnya pada suatu momen waktu, dengan formula yang sama, umumnya gagal, sementara identifikasi konsep perubahan sosial, perkembangan, dan kemajuan

malah menciptakan ilusi pergerakan sejarah di sepanjang alur yang telah ditentukan. Jadi, meskipun filsafat sosial zaman modern mengembangkan masalah teoretis yang penting, namun konstruksinya terbukti spekulatif dan tidak spesifik. Tetapi, sejalan dengan filsafat sejarah spekulatif pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas, studi sosial empiris mulai berkembang, terutama statistik sosial. Penyelidikan ini, yang timbul dari kebutuhan praktis pemerintah, yang awalnya bersifat lokal, tidak sempurna dalam metode, dan berbeda di berbagai negara (Bernard Lécluyer and Anthony R. Oberschall. 1968, hal 36-53). Tetapi secara bertahap para filsuf dan pemerintah memfokuskan ruang lingkup, mengumpulkan ahli dan kekuatan. Di Prancis, teknik survei statistik massal dan sensus ekonomi dikembangkan. Ahli aritmatika politik Inggris abad ketujuh belas, William Petty, John Graunt, Gregory King, dan Edmund Halley, meletakkan dasar demografi modern dan menyusun metode penelitian kuantitatif pada pola sosial.

Dilihat secara terpisah, studi empiris abad ketujuh belas dan kedelapan belas tampaknya hanya deskriptif, tanpa landasan teori umum. Tetapi dalam standar teori sosiologis penyelidikan ini didasarkan pada konsepsi ilmu alam dan filsafat umum. Merupakan karakteristik bahwa ada banyak ilmuwan ilmu alam terkemuka di antara para pendiri sosiologi empiris (misalnya, Halley, Laplace, Buffon, dan Lavoisier), yang melakukan studi tentang proses sosial secara organik terkait dengan aktivitas ilmiah mereka. Para ilmuwan ini tidak hanya menerapkan metode siap pakai yang dikembangkan dalam ilmu alam untuk mempelajari masalah-masalah sosial; Banyak teori dan metode ilmiah umum yang dikembangkan dalam materi sosial. Selain statistik sosial, perkembangan studi etnografi pada akhir abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas memiliki signifikansi yang besar bagi sosiologi. Dunia 'pembantaian' pada suku asli yang ditemukan oleh sejarawan,

pelancong, dan pemukim pertama bukan hanya sebagai objek studi sebagai objek pengaruh. Tapi teori *Enlighteners* tentang 'manusia alami' mendorong perbandingan yang lebih aktif dari 'moral beradab' dan 'kerusakan'.

Di pertengahan abad kedelapan belas, kata antropologi masih termasuk dalam leksikon anatomi dan berarti 'studi tentang tubuh manusia'. Tapi Buffon sudah mendefinisikannya sebagai ilmu umum umat manusia (termasuk linguistik, studi budaya, dll., di dalamnya). Upaya pertama untuk mendeskripsikan dan membandingkan secara sistematis cara hidup berbagai bangsa, seringkali dengan sentuhan sejarah, dilakukan pada abad kedelapan belas (Joseph Lafitau, François de Volney). Konstruksi filosofis spekulatif terus menerus berbenturan akibat ditelitinya dan terekamnya fakta-fakta ilmiah yang menunjukkan kompleksitas persoalan persatuan dan keragaman budaya manusia. Metode sejarah komparatif diterapkan tidak hanya untuk mempelajari orang-orang 'primitif' tetapi juga untuk yurisprudensi, cerita rakyat, dan linguistik. Pada awal abad kesembilan belas, filsafat sosial spekulatif di mana-mana ditentang oleh gagasan penelitian 'positif' ilmiah. Perbedaan dan 'melepaskan' disiplin ilmu itu sendiri juga dipercepat. Di belakang yurisprudensi dan sejarah, ekonomi politik, etnografi, statistik, dan linguistik dipisahkan dari filsafat. Itu adalah model dan preseden untuk munculnya disiplin ilmu baru, dan pada saat yang sama meningkatkan kebutuhan untuk beberapa sintesis intelektual baru dan generalisasi, tetapi pada saat yang sama memunculkan non-filosofis (dalam arti non-spekulatif) ilmu manusia. dan masyarakat.

2. Sosial dan Premis Kelas dalam Sosiologi

Kelahiran sosiologi juga dikaitkan dengan kebutuhan sosial tertentu. Sama seperti filsafat sosial, pencerahan yang mencerminkan pecahnya tatanan feodal dan kebangkitan masyarakat kapitalis baru, sosiologi muncul sebagai refleksi dari antagonisme pemikiran masyarakat kapitalis dan sosial serta perjuangan politik yang dihasilkan olehnya. Awal abad kesembilan belas bukan hanya periode pertumbuhan kapitalisme yang penuh badai, tetapi juga di mana kontradiksi-kontradiksinya terlihat dengan jelas. Pertumbuhan industri dan kota-kota diiringi dengan kehancuran massal kaum tani, pengrajin, dan pemilik properti kecil. Kondisi kerja pabrik yang sangat keras dan kehidupan pekerja sangat kontras dengan pertumbuhan kekayaan borjuasi, yang memprovokasi penajaman perjuangan kelas. Pemberontakan penenun Lyon di Prancis, gerakan Luddite di Inggris, dan kemudian Chartisme, adalah bukti masuknya kelas sosial baru, proletariat. Kekecewaan dengan hasil revolusi borjuis melanda lapisan luas kaum intelektual. Ilusi yang hilang digantikan oleh skeptisisme yang pahit; kebutuhan akan analisis dan evaluasi yang realistis dari masyarakat yang ada, dan masa lalu, sekarang, dan masa depan, semakin diintensifkan.

Cara analisis itu bergantung pada posisi kelas pemikir. Pada sepertiga pertama abad kesembilan belas, tiga orientasi utama, dan juga tiga kelompok pemikir, menjadi jelas diuraikan dalam pemikiran sosial-politik Eropa Barat: tradisional konservatif, utilitarian liberal borjuis, dan sosialis utopis, yang tidak hanya mewujudkan intelektual yang berbeda. Tradisi tetapi juga mengungkapkan minat kelas sosial yang berbeda. Kaum tradisional konservatif disebut juga sebagai romantisme reaksioner, seperti Edmund Burke (1729-1797), Louis de Bonald (1754-1840), dan Joseph de Maistre (1754-1821). Kelompok ini memandang negatif pada Revolusi Prancis 1789 dan hasilnya. Mereka mengaitkan perkembangan pasca-revolusioner dengan kekacauan dan kehancuran,

yang mereka lawan dengan harmoni dan tatanan yang diidealkan pada abad pertengahan feodal dan zaman pra-revolusi. Karenanya polemik mereka terhadap ide-ide pencerahan dan teori masyarakat tertentu bertentangan dengan individualisme dan nominalisme sosial pencerahan, yang memperlakukan masyarakat sebagai hasil interaksi antar individu. Kaum tradisionalis menganggap masyarakat sebagai keseluruhan organik dengan hukum internalnya sendiri yang berakar pada masa lalu. Masyarakat tidak hanya mendahului individu secara historis, tetapi juga berdiri di atasnya secara moral. Keberadaan manusia pada prinsipnya tidak mungkin tanpa masyarakat, masyarakat yang membentuk individu, dalam arti untuk tujuan masyarakat sendiri. Masyarakat tidak terdiri dari individu tetapi dari hubungan dan institusi di mana setiap orang diberikan fungsi atau peran tertentu. Karena semua bagian dari keseluruhan ini secara organik saling berhubungan dan saling bergantung, perubahan pada salah satu dari mereka pasti mengganggu stabilitas seluruh sistem sosial.

Pemenuhan kebutuhan dasar manusia yang tidak berubah mendasari fungsi institusi sosial. Terganggunya atau melemahnya aktivitas lembaga sosial menyebabkan gangguan dan disorganisasi fungsi terkait. Tidak membuktikan apa-apa bahwa fungsi sosial dari lembaga atau kepercayaan mana pun itu berbahaya. Fungsi sosial lembaga selalu memiliki kegunaan. Bahkan prasangka terkadang memainkan peran sosial yang berguna, menyatukan kelompok, memperkuat rasa aman dan dapat melindungi anggotanya. Stabilitas masyarakat secara khusus diperlukan untuk memelihara kelompok dan institusi yang dengannya individu terhubung dengan orang lain dan dengan masyarakat secara keseluruhan. Urbanisasi, industrialisasi, dan perdagangan, yang merongrong fondasi tradisional dari makhluk sosial, tidak mengarah pada bentuk organisasi sosial yang lebih tinggi tetapi pada disintegrasi sosial

dan moral. Perasaan ideologis reaksioner dari konsepsi itu, yang secara retrospektif membenarkan dan memperkuat setiap penentuan 'historis', sudah jelas. Tetapi juga tidak dapat disangkal bahwa kaum tradisionalis mengantisipasi banyak konsepsi sosiologis yang bertujuan untuk memunculkan hubungan dari keseluruhan sosial.

Sementara kaum tradisionalis menganggap masyarakat sebagai keseluruhan organik yang harus dipahami agar dapat beradaptasi dengan lebih baik, maka kaum liberal melihatnya sebagai 'tubuh buatan', kumpulan bagian yang kurang lebih mekanis yang dapat diubah dan ditingkatkan oleh tindakan manusia secara sadar. Prioritas pasti diberikan kepada individu secara metodologis, jika tidak secara ontologis. Individualisme metodologis terkait erat dengan program *laissez-faire*, yang diarahkan pada regulasi dan fregmentasi serikat dan bagian, serta kesewenang-wenangan feodal, birokrasi, dll. Keberadaan lembaga sosial apa pun hanya dibenarkan oleh kegunaannya.

Perkembangan lebih lanjut dari kapitalisme mendorong polarisasi posisi kelas para sarjana. Dalam teori kaum utilitarian Inggris, Jeremy Bentham (1748-1832) dan James Mill (1773-1836), kepentingan sosial sepenuhnya direduksi menjadi jumlah total kepentingan pribadi; Borjuasi tidak lagi ditampilkan sebagai kelas khusus, tetapi sebagai kelas yang kondisi eksistensinya adalah kondisi seluruh masyarakat' (Karl Marx and Frederick Engels. 1976, hal. 437). Bagi Bentham, masyarakat adalah pranata fiktif yang terdiri dari individu-individu yang dianggap sebagai anggota konstituennya. Sambil mengedepankan prinsip mencapai kebaikan maksimal untuk jumlah terbesar sebagai hukum etika umum, Bentham pada saat yang sama menganggap normal secara sosial dan dapat diterima secara moral ketika orang berusaha untuk mencapai kepentingan pribadinya, bahkan ketika itu merugikan orang lain. Doktrin utilitarian diubah

“menjadi sebuah apologia belaka atas keadaan yang ada, sebuah upaya untuk membuktikan bahwa dalam kondisi yang ada, hubungan timbal balik orang-orang saat ini adalah yang paling menguntungkan dan secara umum berguna. (Karl Marx and Frederick Engels. 1976. hal 437-438”)

Sementara mengakui kemungkinan perbaikan dan reformasi parsial dari masyarakat yang ada, liberalisme borjuis dengan tegas menentang setiap jenis inovasi yang bersifat revolusioner; dan gagasan evolusi sosial, yang dulunya merupakan alat untuk mengutuk feodalisme, menjadi alat untuk membenarkan kapitalisme yang sudah menang.

Revolusi nyata dalam ilmu masyarakat, yang meletakkan dasar sosiologi ilmiah, dibuat oleh Marx dan Engels.

“Sama seperti Darwin mengakhiri pandangan bahwa spesies hewan dan tumbuhan tidak berhubungan, secara kebetulan, 'diciptakan oleh Tuhan' dan tidak dapat diubah, dan merupakan orang pertama yang menempatkan biologi pada dasar yang benar-benar ilmiah dengan menetapkan mutabilitas dan suksesi spesies, demikian Marx mengakhiri pandangan masyarakat sebagai agregasi mekanis individu yang memungkinkan segala jenis modifikasi atas keinginan pihak berwenang (atau, jika Anda suka, atas keinginan masyarakat dan pemerintah) dan yang muncul dan berubah dengan santai, dan merupakan orang pertama yang meletakkan sosiologi atas dasar ilmiah dengan menetapkan konsep formasi ekonomi masyarakat sebagai jumlah total dari hubungan produksi tertentu, dengan menetapkan fakta bahwa perkembangan

formasi tersebut adalah proses sejarah alam (Irving M. Zeitlin. 1968, hal. 54).”

Kesamaan teori Marx dan Darwin pada satu sisi, sama-sama teori perkembangan historis alam dan masyarakat dan, di sisi lainnya, sama-sama teori fungsi sistem. Pemahaman materialis tentang sejarah konflik, sejak awal, hingga konstruksi sejarah filsafat yang spekulatif; ia berkembang sangat erat kaitannya dengan studi tentang proses sosial yang konkret dan sejarah masyarakat. Marx menekankan bahwa orang-orang adalah aktor sekaligus penulis drama sejarah dunia mereka, dan bahwa struktur masyarakat sama dengan struktur aktivitas dan gabungan aktivitas. Pemahaman masyarakat secara keseluruhan, diatur oleh hukum, sistem yang terhubung secara spirit memerlukan prinsip penyelidikan ilmiah yang obyektif:

“Tugasnya bukan lagi untuk membuat sistem masyarakat sesempurna mungkin, tetapi untuk menyelediki rangkaian peristiwa historis-ekonomi, dari mana kelas-kelas ini dan antagonisme kelas muncul, dan untuk menemukan dalam kondisi ekonomi seperti apa kelas dan antagonisme muncul. Ini menciptakan sarana untuk mengakhiri konflik (Frederick Engels, 1978. h.132),”

Tapi, bertentangan dengan tradisional dan positivis yang tunduk pada 'fakta', termasuk 'kejelasan' sistem sosial, Marx awalnya memperbaiki kontradiksi di dalamnya. Stabilitas sistem sosial yang digambarkan dalam istilah struktural hanyalah sesaat dalam proses perkembangan sejarah yang lebih umum. Setiap model sistem masyarakat membutuhkan konkretisasi historis, dan tidak mungkin untuk memahami hukum perkembangan dan fungsi masyarakat tertentu, dengan hanya

menggunakan kunci utama teori historis-filosofis umum, sementara kebajikan tertinggi terdiri dari menjadi supra-historis ' (Marx, F. Engels., 1982, hal. 294). Marx menekankan peran utama produksi material dalam perkembangan masyarakat, dan jauh dari teori otomatisme sosial. Ini bukan hanya masalah mengakui 'umpan balik' ide-ide tentang ekonomi; dalam menyimpulkan pembagian sosial masyarakat dan struktur kelasnya dari ekonomi, terutama dari hubungan properti, Marx menunjukkan bahwa tekad ini ambigu, dan bahwa berbagai potensi pembangunan melekat dalam satu masyarakat yang sama dan ditampilkan untuk kepentingan kelas sosial yang berbeda dan diwujudkan dalam aktivitas mereka. Pengakuan perjuangan kelas sebagai penggerak sejarah membawa teori sosiologi keluar dari kerangka hubungan struktural-fungsional antara institusi dan standar sosial yang terpisah, dan mengedepankan masalah subjek tindakan sosial, dan evaluasi peluang nyata. Sosiologi dengan demikian menjadi elemen dan landasan teoritis sosialisme ilmiah.

Aspek terpisah dari konsepsi sosiologis Marx dan Engels dikembangkan lebih lanjut dan dikonkretkan dalam karya August Babel. Baik prinsip teoretis-metodologis maupun ideologis sosiologi Marxian tidak dapat diterima oleh para ideolog kelas kapitalis. Pada saat yang sama kelas dominan membutuhkan derajat tertentu dari realisme sosiologis untuk menjelaskan proses sosial, dan informasi empiris yang konkrit tentang berbagai aspek kehidupan sosial, karena jika tidak maka akan semakin sulit untuk mengatur masyarakat. Tetapi teori sosiologis yang dibutuhkan kaum borjuasi harus sedemikian rupa agar tidak mengancam fondasi tatanan kapitalis. Sosiologi diciptakan sebagai alternatif sosialisme. Positivisme menjadi dasar filosofis dan metodologisnya.

BAB II

TEORI SOSIOLOGI KLASIK AWAL

A. Teori Sosiologi Ibn Khaldun



Gambar: Ibn Khaldun

Ibn Khaldûn, lahir pada 732 H di Tunis, Tunisia. Selama 15 tahun dari kehidupan muda awalnya ia menghafal alQur`ân, belajar ilmu tajwid dan qirâ`ah. Khaldun sejak usia 20 tahun kemudian bekerja sebagai pegawai negara dan politikus selama 15 tahun, dari 751 H sampai 776 H. Ia bekerja dengan berpindah-pindah negara, dari Tunisia, Maroko dan Spanyol. Khaldun kemudian konsentrasi mengarang dan menulis selama delapan tahun dari 776 H sampai 784 H. Ia menghabiskan hidupnya di benteng Ibn Salâmah Spanyol dan separuh keduanya di kota Tunis. Hasil

penulisannya adalah terbitnya buku *Kitâb al-‘Ibar wa Dîwân al-Mubtada` wa al-Khabar Fi Ayyâm al-‘Arab wa al-‘Ajam wa al-Barbar wa man ‘Âsharahum min dzaw al-Sulthân al-Akbar*. Jilid pertama dari bukunya tersebut dikenal dengan *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Ibn Khaldun disisa hidupnya kemudian mengajar dan menjadi hakim selama 24 tahun dari 784 H sampai 808 H di Mesir (Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, 2006, hal. 27)

Dalam pandangan banyak sosiolog Ibn Khaldun adalah pendiri sosiologi. Antara lain disebutkan oleh Kremer, 1879; Flint, 1893: hal.158 .; Gumpłowicz, 1928: h.90–114; Maunier, 1913; Oppenheimer, 1922, h.35, dan Ortega y Gasset, 1976, h8. Sorokin, Zimmerman, dan Galphin percaya bahwa Khaldun adalah sejarawan, negarawan, sosiolog, dan "pendiri sosiologi". Mereka mencatat bahwa Khaldun menggambarkan transformasi masyarakat Arab dari Badawa (masyarakat pedesaan) ke Hadara (masyarakat perkotaan), dan menganalisis transisi ini (Alatas, 2006). Harry Barnes dan Howard Becker menyatakan dalam buku mereka *Social Thought: From Lore to Science* bahwa “Penulis pertama setelah Polybius (203–120 SM), kemudian, menerapkan padanan ide-ide modern dalam sosiologi sejarah bukanlah orang Eropa” (1938, hal. 266); mereka mencurahkan diskusi substansial untuk ide-ide Khaldun yang relevan dengan ilmu sosial. Dengan melakukan itu, Barnes dan Becker mengidentifikasi Khaldun sebagai sarjana pertama yang menerapkan ide-ide modern pada sosiologi sejarah dan karenanya, dari sudut pandang mereka, melihatnya sebagai pendiri sosiologi. Sayangnya, hingga abad kesembilan belas, Sosiologi Khaldunian tidak dikenal oleh para sarjana Barat.

Dari pertengahan abad kesembilan belas, para sarjana Barat mulai mempelajari Khaldun dan teori sosialnya dengan keheranan dan kekaguman. Khaldun mengembangkan banyak teori sosial yang

ditangani satu abad kemudian oleh Machiavelli, dan sekitar tiga atau empat abad kemudian oleh Giambattista Vico, Charles de Montesquieu, Adam Smith, dan Auguste Comte. Setelah menemukan dan mempelajari Khaldun, para sarjana Barat mulai menganggapnya sebagai filsuf, sejarawan peradaban, dan sarjana sosiologi dan ekonomi politik (Enan, 1979).

Khaldun menulis *Muqaddimah, Sejarah Prolegomenon* (1377) pada abad keempat belas, berabad-abad sebelum perkembangan sistematis sosiologi Barat. Dalam karya penting ini, Khaldun membahas secara ilmiah masalah mendasar dari apa yang disebut sosiologi modern: evolusi masyarakat yang kurang berkembang menjadi masyarakat yang maju. Porsi penting dari karya Khaldun tampaknya cukup modern untuk periode sejarahnya (Sorokin, 1947). Secara historis, diakui bahwa Khaldun memberikan kontribusi pada sosiologi modern; akan tetapi, baik konsep maupun metodenya membutuhkan penelitian, analisis dan penempatan dalam konteks yang tepat *vis-à-vis* dengan ilmu sosial kontemporer.

Ibn Khaldun (1332-1406) meneliti teori masyarakat, dasar kedaulatan atau *asabiyah* (solidaritas sosial), dan naik turunnya negara. Lahir di Tunis, Tunisia, di mana orang tuanya meninggal karena wabah pada tahun 1349, Khaldun menghabiskan sebagian besar hidupnya di Afrika Utara dan Spanyol. Asal keluarganya di Andalusia menunjukkan bahwa latar belakang Spanyolnya memberikan Khaldun perspektif yang berbeda, dan unik dari arus utama Muslim di Afrika Barat Laut dan Timur (Alatas, 2006). Khaldun adalah salah satu tokoh terpenting dalam sejarah Dunia Muslim (Enan, 1979). Reputasi *Muqaddimah* sebagai karya penting telah menarik banyak perhatian Khaldun. Khaldun mengajarkan teori-teorinya tentang masyarakat, dasar kedaulatan atau *asabiyah*, jatuh banggunya negara, dan mata pelajaran lain yang disajikan dalam

Muqaddimah. Khaldun menggambarkan fenomena sosial dan menemukannya dalam aliran dan perspektif peristiwa sejarah (Enan, 1979).

1. "Ilmu Pengetahuan Baru" dan Tipologi Ibn Khaldun

"Ilmu Baru" Ibn Khaldun diartikan sebagai ilmu organisasi sosial manusia, biasanya diartikan sebagai sosiologi. Khaldun menyatakan bahwa ilmu ini memiliki objek khusus yaitu, peradaban manusia dan organisasi sosial. Ia juga memiliki masalah khususnya sendiri yaitu, menjelaskan kondisi yang melekatkan diri pada esensi peradaban, satu demi satu "(Ibn Khaldun, Muqaddimah, 1958, hal. 77). Dari perspektif Khaldun, peradaban adalah produk interaksi manusia. Sesungguhnya, budaya bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri. Kemampuan esensial manusia adalah kompetensi reflektif dan musyawarah mereka; selanjutnya manusia memiliki kemampuan untuk mengatur hubungan dengan sesama manusia (Muhammad, 1998).

Prinsip-prinsip dasar ilmu baru adalah: "(1) pokok bahasan ilmu baru adalah pergaulan manusia, (2) masalahnya adalah cara-cara budaya yang esensial, (3) metodenya adalah demonstrasi, dan (4) ujungnya adalah membuat kebenaran dari kepalsuan dalam laporan sejarah "(Mahdi, 2006, hal. 167). Khaldun menegaskan bahwa ia sedang menghadirkan ilmu baru yang terdiri dari bidang-bidang berikut: peradaban manusia, masyarakat primitif, negara bagian, kota, kerajinan, pekerjaan, dan sains (Muqaddimah, 1958).

Khaldun mengklasifikasikan masyarakat ke dalam tipologi dualis yang meliputi masyarakat Badawa (pedesaan) dan Hadara (perkotaan) sebagaimana dipahami oleh sosiolog Barat. Didefinisikan secara singkat, nomaden atau pedesaan berarti "penghuni gurun" atau "penghuni makanan penutup," sedangkan urban mengacu pada "penduduk kota"

(Muqaddimah, 1958, hal. 250). Masyarakat pedesaan (Badawa Umran). Untuk menjelaskan konsep Badawa dalam tipologinya, Khaldun mengemukakan bahwa orang primitif terikat pada gurun karena gaya hidup bertani. Karena daerah pemukiman tidak menyediakan ladang dan padang rumput yang luas untuk hewan, organisasi sosial mereka diatur berdasarkan penghidupan (Khaldun dalam Muqaddimah, 1958). Sementara tipe kedua adalah masyarakat perkotaan (Hadara Umran). Pengertian masyarakat perkotaan menyiratkan fase sekunder dari organisasi sosial. Orang-orang hidup bergerombol di kota-kota yang merupakan negara. Tatanan ekonomi masyarakat berpusat pada perdagangan Teori Konflik dan Pola Siklus Khaldun dan kerajinan, disamping pertanian dan peternakan. Ada tingkat kehidupan yang lebih tinggi yang diamati dalam hal kenyamanan dan kemewahan dibandingkan dengan masyarakat pedesaan. Khaldun juga mengamati bahwa masyarakat perkotaan hidup dalam situasi individualistik dibandingkan masyarakat Badawa (Muqaddimah, 1958).

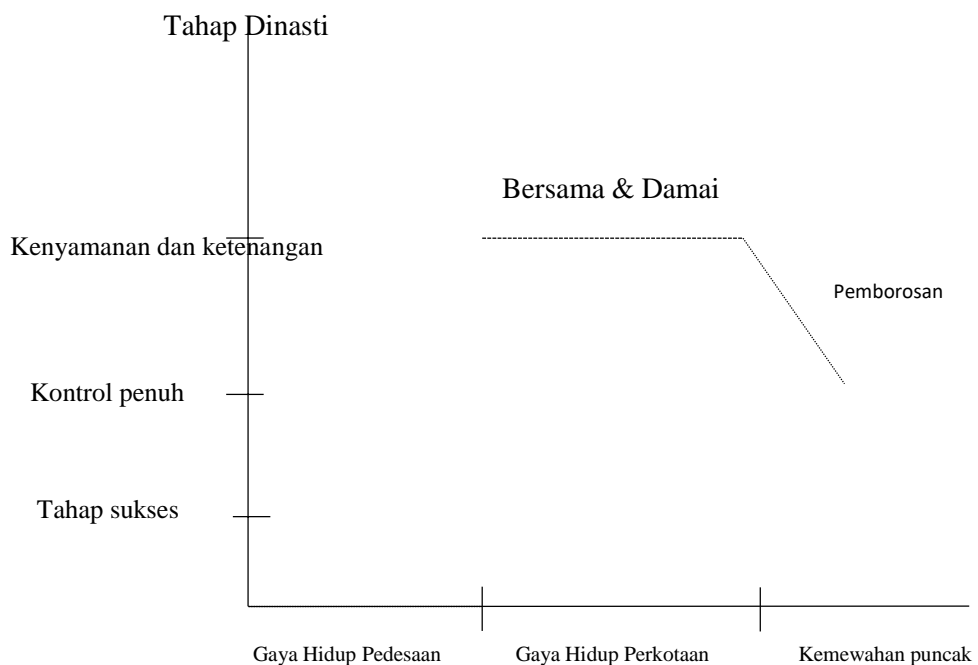
2. Teori Konflik dan Pola Siklus Khaldun

Khaldun menjelaskan bahwa solidaritas sosial (Asabiyah) memainkan peran fundamental dalam naik turunnya masyarakat dan peradaban. Oleh karena itu, solidaritas sosial dapat berfungsi "secara konstruktif" atau "secara merusak". Konsep teori konflik Khaldun didasarkan pada solidaritas sosial (asabiyah). Di satu sisi, solidaritas sosial menghasilkan konsekuensi yang menyebabkan peningkatan adaptasi kelompok sosial. Di sisi lain, solidaritas sosial (asabiyah) melahirkan dinamika negatif yang menghancurkan kelompok-kelompok sosial. Khaldun menegaskan bahwa solidaritas sosial (asabiyah) merupakan fungsi vital dalam menjelaskan teori siklus perubahan sosial. Dia memperluas istilah ini untuk menunjukkan kerangka teoritis

universal yang berkaitan dengan pemeriksaan organisasi sosial manusia. Khaldun menyebutkan ciri-ciri berikut saat menjelaskan esensi asabiyah: “sentimen asosiatif, kesatuan tujuan, komunitas sosial dan kepentingan ekonomi, serta kesatuan perasaan dan emosi ”(Ali, 1977, hal. 118). Dengan karakteristik ini, dia mengemukakan ide esensial baru yang berperan besar dalam transformasi masyarakat, menghubungkan kekuatan pendorong dinamis baru. Setiap masyarakat berubah dari tahap primitif ke tahap lanjutan peradaban, dari pedesaan ke perkotaan. Solidaritas sosial (asabiyah) memainkan peran utama dalam naik turunnya peradaban manusia yang secara intrinsik berbicara tentang kelahiran, pertumbuhan, kedewasaan, dekadensi, kepikunan, dan kematian masyarakat (Ali, 1977) yang menyusun “transformasi sifat fisik dan tampaknya entah bagaimana mencerminkan gerakan material yang tak henti-hentinya, keberadaan yang terbatas dalam perjuangannya yang gelisah dan terus-menerus gagal mencapai ketidakberubahan dan kesempurnaan ”(Goodman, 1972, hal. 262).

Khaldun dalam pengamatannya selalu menganalisis masyarakat secara empiris. Selain itu, ia menjelaskan fenomena sosial dengan prinsip evolusi perkembangan sosial. Dia mengkonseptualisasikan perkembangan masyarakat berjalan paralel dengan tahapan kehidupan individu: kelahiran, kedewasaan, dan kematian. Dari sini, Khaldun mengembangkan teori spiral evolusi sosial yang menggambarkan transformasi dari kehidupan primitif ke kehidupan perkotaan yang beradab (Bogardus, 1960). Khaldun percaya bahwa siklus dinasti adalah sebagai "jembatan yang menghancurkan diri sendiri tetapi selalu dibangun kembali antara dua dunia" (Arnason & Stauth, 2004, hlm. 36). Khaldun berpendapat bahwa "dinasti memiliki rentang hidup alami seperti individu" (Khaldun, 1958, hal. 343). Menurut ahli astrologi dan tabib, rentang hidup alami manusia adalah 120 tahun, yang juga

merupakan periode waktu maksimum untuk negara bagian (Azmeah, 1982). Khaldun percaya bahwa sebuah dinasti berlangsung tidak lebih dari tiga generasi. Umur suatu generasi sama dengan umur seorang individu, yaitu empat puluh tahun. Jangka waktu ini memungkinkan seseorang mencapai kedewasaan dan pertumbuhan (Khaldun, 1958). Araki (1983) menyimpulkan bahwa Khaldun menganggap siklus itu berlangsung selama tiga generasi dan berlangsung selama lima tahap: (1) penggulingan oposisi (tahap kesuksesan), (2) pencapaian kendali penuh penguasa atas rakyatnya (penuh kontrol), (3) tahap waktu luang dan ketenangan (4) tahap kepuasan dan kedamaian, dan (5) tahap pemborosan, pemborosan, dan disintegrasi (Muqaddimah, 1958, hal 353-5). Lihat gambar di bawah ini.



A. Magid Al-Araki, 1983

Pertumbuhan dan Perkembangan Peradaban
Tiga generasi = setiap 40 tahun

Gambar: Tahapan Dinasti dan Perkembangan Peradaban

3. Perbandingan Karya Ibn Khaldun (1332-1406) dan Auguste Comte (1798–1857)

Auguste Comte, yang kerangka teoritis utamanya terdiri dari hierarki sains dan hukum tiga tahap perubahan sosial, sering diakui sebagai pendiri sosiologi modern. Namun, beberapa sarjana menganggap Khaldun sebagai sosiolog pertama. Gumpłowicz dengan tegas menegaskan: "Saya ingin menunjukkan bahwa jauh sebelumnya tidak hanya Auguste Comte, tetapi juga Vico, yang ingin dianggap oleh orang Italia sebagai sosiolog Eropa pertama, padahal seorang Muslim saleh yang mempelajari dengan cermat fenomena sosial, dan mengungkapkan gagasan yang mendalam tentang hal ini. Subyek apa yang dia tulis adalah apa yang kita sebut hari ini sebagai 'Sosiologi' "(Enan, 1979, hal. 125). Selain itu, Cohen (1959) menyatakan bahwa Khaldun "menemukan dan menguasai dasar-dasar sosiologi sekitar lima abad sebelum Auguste Comte menciptakan kata itu" (hal. 81). Selain itu, orisinalitas teori Comte telah dikritik. Beberapa ahli teori berpendapat bahwa "Comte memberikan sedikit sekali kontribusi orisinal: hampir semua idenya dapat ditelusuri kembali ke banyak pendahulunya" (Timasheff, 1955, hal. 29). Bisa dibilang, pencapaian utama Comte adalah secara sistematis mensintesis dan mempersingkat beberapa doktrin yang berbeda dan tidak jelas pada masanya. Lebih jauh, Comte dapat dilihat sebagai "sangat baik pencapaian ilmiah pada zamannya dalam banyak hal, namun cukup gagal untuk menyerap banyak perkembangan terpenting dari periode yang telah masuk ke dalam pemikiran sosiologis" (Becker dan Barnes, 1952, hal. 565).

1.1. Persamaan Antara Perspektif Khaldun dan Comte

Setiap sarjana pasti percaya bahwa pandangannya unik. Khaldun menyebut perspektifnya ilmu al-umran (ilmu organisasi sosial manusia), sedangkan Comte menamai sosiologi. Lebih lanjut, Khaldun terus-menerus menekankan bahwa ilmu organisasi sosial manusianya adalah *novelty* (Baali, 1988). Kesamaan lain antara kedua ahli teori ini muncul dalam teori transformasi sosial mereka. Khaldun menyatakan bahwa masyarakat naik dan turun dalam tiga tahap, dan siklus berulang dari tahap primer dan akhir hingga keudzuran. Comte menegaskan bahwa kemajuan sosial adalah pengetahuan manusia yang diklasifikasikan melalui tiga tahap: tahap teologis, metafisik, dan positivistik. Baik Khaldun dan Comte sama-sama bersosialisasi fenomena menurut prinsip perkembangan sosial. Kedua cendekiawan juga mengakui aspek material peradaban seperti, sastra, seni, dan perdagangan. Khaldun berpendapat bahwa ciri-ciri ini adalah konsekuensi urbanisasi dan urbanisme yang tidak dapat dihindari (Baali, 1988). Kesamaan ketiga antara Khaldun dan Comte diilustrasikan dalam penjelasan mereka tentang metode historis-empiris. Comte berpendapat bahwa aspek terpenting dari perkembangan manusia akan datang melalui pengamatan, eksperimen dan perbandingan yang cukup akurat untuk memberikan penjelasan kepada semua pengalaman dalam hal sebab dan akibat alam (Comte, 1896). Seperti Comte, Khaldun memiliki metode historis-empiris yang serupa untuk menganalisis masyarakat pada masanya. (Baali, 1988).

Baik Comte dan Khaldun membahas spesialisasi, pekerjaan dan profesi, dengan fokus pada ketidaksetaraan (Baali, 1988). Khaldun menyatakan, “Perbedaan kondisi di antara orang-orang adalah hasil dari cara mereka mencari nafkah yang berbeda” (Khaldun, 1958, hal 249). Sebanding dengan gagasan Khaldun tentang pembagian kerja, Comte percaya pada prinsipnya bahwa pembagian kerja mendorong perkembangan bakat dan kapasitas individu; pada saat yang sama, hal itu

berkontribusi pada solidaritas manusia dengan menciptakan dalam diri setiap individu rasa ketergantungannya pada orang lain. Karena itu, Comte memfokuskan pada prinsip kerja sama: pembagian kerja di masyarakat. Pembagian kerja menciptakan saling ketergantungan di antara anggota masyarakat. Masyarakat pada akhirnya mendapat manfaat dari pembagian kerja yang berfungsi dengan baik. Ketika masyarakat menjadi lebih kompleks, pembagian kerja adalah satu-satunya cara untuk menyesuaikan diri dengan kompleksitas itu (Comte, 1866).

Kesamaan lainnya adalah bahwa Khaldun dan Comte memiliki keyakinan yang sama tentang intervensi agama dalam penciptaan peradaban. Comte menegaskan bahwa agama memberikan energi dan kekuatan, dan membantu orang untuk mencapai tujuan hidup mereka (Faghirzadeh, 1982). Comte mendirikan agama sekuler, "Agama Kemanusiaan", dan sistem ibadah sekuler. Selain itu, ia mengembangkan kalender tiga belas bulan yang mencakup hari-hari festival khusus untuk merayakan pemahamannya tentang agama (Comte, 1866). Dalam perspektif Comte, "agama harus dipisahkan dari super-nasionalisme dan diubah menjadi kekuatan pembangun emosi kolektif yang mendukung reformasi sekuler dan keadilan sosial" (Becker dan Barnes, 1952, hal. 503). Khaldun memandang agama sebagai fondasi utilitarian dalam pembentukan asabiyah (solidaritas sosial). Selain itu, agama berperan sebagai faktor yang sangat dominan dalam sosialisasi dan memungkinkan persatuan di antara anggota masyarakatnya (Mohammad, 1998). Akhirnya, Khaldun dan Comte sama-sama mengamati pembubaran tatanan sosial lama. Mereka sangat ingin menemukan keadaan stabil yang dapat mempertahankan kontrol sosial yang dibutuhkan. Peran kohesi sosial dalam pemeliharaan kelompok sosial dapat dilihat dalam penekanan Khaldun pada peran solidaritas sosial dalam memperkuat kelompok sosial, dan dalam analisis Comte masyarakat sebagai

“organisme di mana keseluruhan lebih dikenal dan lebih penting daripada bagian ”(Baali, 1988, hal. 66).

1.2. Kontribusi Khaldun Dikritik oleh Comte

Khaldun menerapkan teori perubahan sosial pada masyarakat dan negara. Khaldun mengemukakan bahwa sistem sosial dapat diklasifikasikan menjadi dua jenis kehidupan sosial, masyarakat pedesaan dan perkotaan; Sementara Comte hanya menerapkan teorinya pada pola pikir manusia dalam perkembangannya dari tahap teologis ke tahap positif. (Baali, 1988). Berbeda dengan pandangan materialis dan positivis Comte yang kuat, ketergantungan yang berlebihan pada posisi materialistik dipinggirkan dalam pemahaman Khaldun tentang teori siklus peradaban di mana Khaldun mengambil posisi bersebrangan terhadap materialisme (Dhaouadi, 2006). Khaldun menyatakan bahwa kemajuan masyarakat tidak searah; sebaliknya, itu berputar. Comte memegang posisi yang berlawanan: kemajuan sejarah bergerak ke satu arah. Comte menegaskan bahwa tahap positif adalah tahap terakhir dari proses linier ini; masyarakat akan menggunakan nalar manusia untuk mengatur dirinya sendiri ketika waktu yang tepat tiba (Comte, 1896). Selain itu, proses ini terjadi bukan dengan revolusi tetapi melalui transisi bertahap, yang harus dibantu oleh kelas ilmiah masyarakat (Comte, 1896). Dalam tahap positif, kekuatan jasmani dan rohani akan bersatu "untuk menjaga gagasan keseluruhan, dan perasaan keterkaitan bersama"(Comte, 1896). Sampai batas tertentu, Khaldun berbeda dengan Comte dalam hal karakter alami kemampuan manusia. Khaldun menegaskan bahwa perbedaan atribut orang-orang yang beradab primitif dan maju tetap ada karena perbedaan kebiasaan dari perbedaan karakter alamiah. Iapercaya bahwa tidak ada kemajuan dalam kemampuan manusia, hanya perubahan itu yang bersifat siklus (Lana, 1987).

1.3. Kontribusi Comte Diabaikan oleh Khaldun

Konseptualisasi Khaldun tentang sistem sosial berbeda dengan Comte. Teori Comte tentang dinamika sosial didasarkan pada hukum tiga tahapan, yaitu evolusi masyarakat yang didasarkan pada evolusi pikiran melalui tahapan teologis, metafisik, dan positivis. Comte memahami dinamika sosial sebagai proses evolusi progresif di mana orang menjadi lebih cerdas secara kumulatif dan di mana altruisme akhirnya menang atas egoisme. Proses ini adalah salah satu yang dapat dimodifikasi atau dipercepat, tetapi pada akhirnya hukum perkembangan progresif menentukan perkembangan masyarakat (Comte, 1896). Tidak seperti perspektif Khaldun, teori Comte tentang tiga tahap kemajuan masyarakat adalah idealis karena prinsip dasar Comte diperluas dari gagasan, bukan dinamika ekonomi. Oleh karena itu, menurut Comte, masyarakat berkembang dari fase teologis ke fase filosofis, dan akhirnya ke fase positivis dalam orientasi mental (Faghirzadeh, 1982).

Pokok bahasan ilmu baru Comte menjadi masyarakat manusia: tujuan sosiologisnya adalah perbaikan masyarakat manusia. Sebaliknya, Khaldun tertarik untuk mendeskripsikan masyarakat manusia (Baali, 1988). Dalam kerangka historisnya, Comte menegaskan bahwa kemajuan sosial sepanjang sejarah dapat diklasifikasikan dalam tiga tahap. Tahap Teologis (The "Infantile" Stage): Orang-orang memiliki pandangan dunia supernatural primitif dan percaya pada Tuhan atau dewa. Dalam tahap ini, laki-laki, dimanipulasi oleh imajinasi mereka, mencari pembenaran dari semua fenomena sosial dalam kehendak makhluk gaib (Comte, 1896). Tahap Metafisik (Tahap "Remaja"): Ada pengakuan atas penyebab alami yang tak terlihat, "esensi", dan kekuatan yang tidak dipersonalisasi; istilah kuncinya di sini adalah pikiran dan akal. Dalam tahap ini, intelektualitas menguasai imajinasi. Metafisika kemudian menggantikan

agama, dan manusia mencari pembenaran atas fenomena kekuatan alam (Comte, 1896). Tahap positif: Dalam periode "dewasa" ini, hanya penjelasan logis yang dikenai sanksi; semua bukti selain dunia material akan ditolak. Hukum alam bukanlah "pembenaran", tetapi "deskripsi" alam. Tidak ada penyebab utama. Pertanyaan yang diajukan seharusnya bukan "mengapa?" tapi apa?". Tidak ada yang absolut atau universal. Satu-satunya yang mutlak adalah bahwa "Segala sesuatu dapat berubah dan relatif." Dalam tahap ini, sains mendominasi filsafat. Lebih jauh, Comte percaya bahwa positivisme dapat memajukan sains dan perubahan sosial. Dia berpendapat bahwa kelas atas pada masanya terlalukonservatif untuk maju ke tahap positif (Comte, 1896).

Ilmu terapan Comte menjelaskan sosiologi dari perspektif positivis. Mengenai masalah ini, Comte berangkat dari Khaldun. Setiap bidang ilmiah bergantung pada rantai deterministik, tetapi dalam proses ini beberapa ilmu mendahului ilmu lainnya. Astronomi, ilmu alam yang paling umum dan sederhana, dikembangkan lebih dulu. Belakangan, diikuti oleh fisika, kimia, biologi, dan terakhir, sosiologi (Comte, 1896). Setiap sains dalam rangkaian ini bergantung kemunculannya pada perkembangan sebelumnya dari pendahulunya dalam hierarki yang ditandai oleh hukum peningkatan kompleksitas dan penurunan umum. Ilmu-ilmu sosial, yang paling kompleks dan paling bergantung kemunculannya pada perkembangan yang lain, berada pada hierarki tertinggi (Comte, 1896).

Pembagian masyarakat terbagi menjadi kondisi statis dan dinamis. Dinamika sosial mempelajari kemajuan dan perubahan dalam masyarakat yang bertumpu pada hukum tiga tahapan masyarakat, yaitu tahapan teologis, metafisik, dan positif. Statika sosial mempelajari struktur sistem sosial di mana orang bekerja sama satu sama lain (Comte, 1896). Comte membagi masyarakat menjadi dua kondisi utama secara

eksplisit dan lebih spesifik daripada yang dilakukan Khaldun. Khaldun menggunakan pembagian semacam itu secara implisit dalam diskusinya tentang perjuangan antara masyarakat primitif dan masyarakat maju (Baali, 1988). Menurut Comte, metodologi ilmu sosial bergantung pada pengamatan hukum statis dan dinamis dari fenomena sosial. Comte memperluas teknik pengamatan kondisi statis dan dinamis dari ilmufisika ke ilmu sosial (Comte, 1896).

4. Perbandingan Karya Ibn Khaldun dan Emile Durkheim (1858-1917)

Dalam beberapa hal, Khaldun dan Durkheim memiliki gagasan yang serupa. Namun, perspektif mereka berbeda dalam beberapa hal. Teori sosial Khaldun menekankan tipologi dualis. Selain itu, Khaldun membingkai teori solidaritas sosialnya sebelum Durkheim. Lebih jelasnya diuraikan dalam analisa berikut ini:

4.1. Persamaan antara Perspektif Khaldun dan Durkheim

Gagasan Durkheim tentang "mekanis" dan "solidaritas organik" mencerminkan gagasan Khaldun tentang Asabiyah atau "kohesi sosial." Pemahaman masyarakat Khaldunian didasarkan pada asabiyah, yang identik dengan gagasan Durkheim tentang kesadaran kolektif (Baali, 1988), faktor kunci untuk membangun tatanan sosial dalam masyarakat. Dengan kesadaran kolektif, Durkheim mengacu pada jumlah pandangan orang-orang di masyarakat; kesadaran kelompok diperkuat dari waktu ke waktu dan mempersatukan kelompok (Durkheim, 1984). Ernest Gellner mencatat dalam *Muslim Society* (1981) bahwa "Ibn Khaldun, seperti Emile Durkheim, pada dasarnya adalah seorang ahli teori kohesi sosial" (hal. 86).

Khaldun membandingkan masyarakat dengan individu ketika ia menegaskan bahwa "dinasti memiliki rentang hidup yang alami seperti

individu" (Muqaddimah, 1958, hal 343). Seperti Khaldun, Durkheim menerapkan metafora dan analogi biologis untuk menggambarkan perubahan sosial. Kedua sosiolog tersebut mengkonseptualisasikan masyarakat sebagai organisme sosial yang berevolusi atau berkembang dari yang sederhana dan mekanis menjadi kompleks dan organik (Durkheim, 1984). Khaldun mencatat bahwa "manusia tidak dapat hidup dan eksis kecuali melalui organisasi sosial dan kerjasama" (Muqaddimah, 1958, hal. 33). Konsep ini mirip dengan gagasan Durkheim bahwa "masyarakat tidak dapat eksis jika bagian-bagiannya bukan solidaritas" (Durkheim, 1984, hal. 332). Khaldun membahas pembagian kerja yang berkembang dengan baik di daerah perkotaan, dan mengusulkan bahwa pembagian kerja terjadi sebagai hasil dari transisi gaya hidup dari masyarakat pedesaan ke perkotaan. Ide ini sangat mirip dengan Durkheim tentang munculnya pembagian kerja, yang disebabkan oleh transisi dari solidaritas mekanis ke solidaritas organik (Baali, 1988).

Khaldun meneliti dengan cermat bagaimana faktor ekonomi mempengaruhi masyarakat. Namun, dia tidak mengabaikan faktor non ekonomi seperti asabiyah (solidaritas sosial) dan agama. Khaldun, seperti Durkheim, memperlakukan agama sebagai fakta sosial yang ditentukan oleh budaya; artinya, peradaban dapat berlanjut tanpa "hukum agama". Khaldun mendahului Durkheim dalam hal menekankan peran positif agama dalam kontrol sosial dan keharmonisan kelompok. Agama memperkuat solidaritas sosial, sebuah gagasan yang disoroti Durkheim sekitar 500 tahun setelah Khaldun (Baali, 1988). Selain itu, analisis Khaldun tentang agama dianggap sebagai "awal dari sosiologi agama" (Becker dan Barnes, 1952, hal. xiii). Dalam perspektif Khaldun, agama adalah pemain terpenting untuk memperkuat masyarakat, diikuti oleh kekerabatan (Mohammad, 1998). Asosiasi agama Khaldun dengan masyarakat primitif menyajikan gagasan yang sama dengan fungsi agama

dalam solidaritas mekanis Durkheim yang meminimalkan perbedaan individu yang menandakan bahwa “gagasan dan kecenderungan yang umum bagi semua anggota masyarakat lebih besar dalam jumlah dan intensitas daripada yang berkaitan secara pribadi dengan setiap anggota” (Durkheim, 1984, hal. 332). Baik Khaldun dan Durkheim menemukan fenomena sosial menurut prinsip perubahan sosial. Selain itu, Khaldun mengakui dan meletakkan hukum kausalitas dalam ilmu barunya (Baali, 1988). Lebih lanjut, seperti Khaldun, Durkheim menunjukkan bahwa "masyarakat yang lebih tinggi dapat mempertahankan dirinya dalam keseimbangan hanya jika tenaga kerja dibagi" (Durkheim, 1984, hal. 397).

4.2. Kontribusi Khaldun Dikritik oleh Durkheim

Khaldun menyatakan bahwa masyarakat pedesaan hanya dapat memiliki solidaritas mekanis, sedangkan masyarakat perkotaan yang lebih kompleks, yang ditandai dengan pembagian kerja yang lebih besar, memiliki potensi untuk menunjukkan tanda-tanda solidaritas organik. Namun, Durkheim melihat solidaritas mekanis sebagai bentuk kohesi sosial yang inferior, dibandingkan dengan solidaritas organik (Turchin, 2003). Konsepsi Durkheim tentang solidaritas sosial dikembangkan dengan membandingkan solidaritas mekanis dan organik, sedangkan Khaldun hanya mengidentifikasi solidaritas mekanis. Khaldun sadar akan peradaban 'organik', dan dia menganggapnya sebagai persyaratan penting dan penting dari peradaban (Gellner, 1981).

Dari perspektif Khaldun, suku dirajut dari dalam. Sementara Khaldun menganggap masyarakat kompleks dirusak oleh kurangnya kemauan bersama mereka, Durkheim menganggap masyarakat kompleks diperkuat oleh ketergantungan domestik mereka. Memang, Durkheim melihat solidaritas sosial sebagai tantangan bagi orang-orang pra-modern, menelusuri apa yang dimiliki orang-orang yang lebih sederhana

sampai pada ide-ide yang sama; sebaliknya, Khaldun mengidentifikasi suku-suku sebagai sesuatu yang konstan dan dipersatukan oleh solidaritas sosial (Spickard, 2001). Runtuhnya kesadaran kolektif menghasilkan peran yang lebih besar bagi institusi negara, sedangkan hancurnya *asabiyah* (solidaritas sosial) bagi Ibn Khaldun memicu disintegrasi negara. Oleh karena itu, hilangnya solidaritas sosial dalam kedua kasus tersebut menciptakan dua bentuk perubahan sosial yang berbeda (Mohammed, 1998).

Dalam teori Khaldun, kehidupan kota yang nomaden dan menetap sangat kontras; Melalui perbandingan ini, dikembangkan konsep solidaritas sosial “*esprit de corps*”. Gaya hidup nomaden mencakup kohesi sosial yang sangat kuat yang intensitasnya menurun seiring dengan urbanisasi. Kerangka Khaldun mengembangkan konsep teori siklus dan dinamika sosial atas masyarakat nomaden dan menetap (Barnes dan Becker, 1952). Suku Badui bertahan hidup dengan kebutuhan pokok, sementara orang yang tidak banyak bergerak hidup lebih nyaman. Manusia pertama-tama mengejar kebutuhan dasar. Setelah memenuhi kebutuhan tersebut, manusia mencari kenyamanan. Orang nomaden biasanya urban, menuju masyarakat pedesaan (Muqaddimah, 1958). Khaldun membagi “struktur masyarakat” primitif (Al-Araki, 1983, hal.4) menjadi sebagai berikut: (1) Masyarakat pertanian, "mereka yang mencari nafkah melalui budidaya padi-padian dan melalui pertanian" (2) Masyarakat pastoral, "mereka yang mencari nafkah dari hewan seperti domba dan sapi, membutuhkan penggembalaan" dan (3) Masyarakat gurun unta, “mereka yang mencari nafkah dengan memelihara unta” (Muqaddimah, 1958, hal.251). Dalam masyarakat pedesaan, ketiga struktur sosial primitif ini adalah hasil dari ikatan darah, persekutuan, dan hubungan klien. Khaldun percaya bahwa tipe pertama,

ikatan darah, merupakan perwujudan yang paling berpengaruh dari struktur sosial dan terdiri dari perasaan solidaritas sosial yang paling kuat: Itu lebih diutamakan daripada hubungan dari ikatan lain. Arti clienthip merepresentasikan kesetiaan pada agama atau afiliasi keagamaan. Dalam perspektif Khaldun, agama mampu membangkitkan perasaan solidaritas sosial yang menonjol (Rabi, 1967).

Khaldun percaya bahwa pengaruh negatif kemewahan dan kenyamanan dalam kehidupan sehari-hari dialami oleh orang yang tidak banyak bergerak. Di sisi lain, Badui, yang hidup dengan kebutuhan dasar, lebih dekat dengan kehidupan alami dan murni yang dilestarikan melalui kehidupan sosial yang terbatas. Kehidupan menetap memaksakan banyak kesempatan yang dapat menghasilkan konsekuensi yang merugikan. Oleh karena itu, orang-orang primitif dicegah untuk melakukan kegiatan dengan hasil negatif bahkan tanpa menyadarinya. Tahap terakhir peradaban manusia diwakili oleh kehidupan menetap; Namun, titik puncak ini menandai awal kemerosotan dan pembusukan (Muqaddimah, 1958). Mengutip Khaldun, “Budaya menetap adalah tujuan peradaban. Itu berarti akhir dari masa hidupnya dan mengakibatkan kerusakannya” (Muqaddimah, 1958, p.291).

4.3. Kontribusi Durkheim Diabaikan oleh Khaldun

Masalah awal yang dibahas adalah perspektif evolusi Durkheim tentang perubahan sosial, yang ia konseptualisasikan sebagai perubahan dalam bentuk linier dari satu tahap ke tahap lainnya. Ketika pembagian kerja meningkat dalam masyarakat, anggota masyarakat mulai melakukan tugas-tugas yang lebih terspesialisasi dalam profesi. Ini menunjukkan bahwa masyarakat berkembang dari yang sederhana atau

“mekanis” menjadi lebih kompleks atau “organik”. Perkembangan masyarakat menuju modernisasi dan industrialisasi diarahkan dari keadaan mekanis ke keadaan organik. Perubahan ini dapat diamati melalui peningkatan kepadatan populasi, peningkatan komunikasi antara masyarakat mekanis, spesialisasi, dan pembagian kerja (Durkheim, 1984). Selain itu, Durkheim berpendapat bahwa perubahan sosial adalah hakiki dalam masyarakat; itu melekat dalam sifat masyarakat. Alasan utama di balik perubahan ini adalah pembagian kerja yang mendorong transisi dari solidaritas mekanis ke solidaritas organik. (Durkheim, 1984).

Durkheim menjelaskan peran pembagian kerja dalam masyarakat. Ia menyatakan bahwa pembagian kerja mempercepat baik kapasitas reproduksi maupun keterampilan pekerja. Akibatnya, peningkatan kondisi ekonomi dan material ini telah menyediakan katalisator yang diperlukan untuk perkembangan masyarakat intelektual. Akan tetapi, pembagian kerja mengedepankan aspek moral yang lebih penting: dapat menciptakan rasa solidaritas antar manusia. Durkheim menggunakan contoh pasangan yang sudah menikah untuk menjelaskan bagaimana pembagian kerja berkontribusi pada perasaan solidaritas. Artinya, orang-orang yang bekerja bersama untuk mencapai tujuan yang sama, meskipun melakukan tugas yang berbeda, memiliki “perasaan yang sama” atau kohesi kelompok. Dia menegaskan bahwa pembagian kerja melampaui kepentingan ekonomi semata; itu merupakan pembentukan tatanan sosial dan moral "sui generis." Durkheim berpendapat bahwa "masyarakat politik besar ini tidak dapat mempertahankan keseimbangan mereka kecuali dengan spesialisasi tugas; pembagian kerja adalah sumber ... solidaritas sosial. " Pembagian kerja termasuk elemen moral karena komponen integral yang dipenuhi untuk solidaritas sosial, ketertiban, dan harmoni adalah kebutuhan moral (Durkheim, 1984, hal 23).

Durkheim berpendapat bahwa simbol solidaritas sosial yang paling terlihat adalah hukum. Durkheim memahami hukum sebagai bentuk yang paling mewakili jenis organisasi, masyarakat mekanis dan organik ini. Jenis pertama adalah hukum yang represif atau menghukum, yang mendelegasikan beberapa bentuk hukuman kepada pelanggar. Jenis kedua adalah "restitutive," yang tidak selalu berarti penderitaan di pihak korban, tetapi terdiri dari memulihkan hubungan sebelumnya yang telah terganggu dari bentuk normalnya (Durkheim, 1984). Durkheim mengklaim bahwa hukum yang represif menciptakan masyarakat yang dicirikan oleh solidaritas mekanis dan bahwa peraturan pidana menyatakan kondisi dasar untuk hukum yang represif. Tindakan menyimpang "mengganggu perasaan yang dalam satu jenis masyarakat dapat ditemukan dalam setiap kesadaran yang sehat" (Durkheim, 1984, hlm. 40). Hukum pidana menunjukkan kekuatan reaksi kolektif terhadap tindakan tertentu dalam masyarakat mekanis. Durkheim mendefinisikan suatu tindakan sebagai kriminal ketika tindakan itu menyinggung hati nurani kolektif. Dia menyatakan, "Sebenarnya opini publik dan oposisi yang merupakan kejahatan" (Durkheim, 1984, hal. 40). Durkheim mengklaim bahwa, tidak seperti hukum yang represif, hukum restitutory berfokus pada pemulihan masyarakat. Selain itu, hukum restitutory bekerja melalui badan yang lebih khusus seperti pengadilan, hakim, dan pengacara, sementara hukum yang represif cenderung tetap tersebar di seluruh masyarakat (Durkheim, 1984).

Durkheim menegaskan bahwa ada dua jenis solidaritas. Pertama, solidaritas mekanis, membangun ikatan antara individu dan masyarakat karena kesamaan yang dimiliki setiap orang. Kedua, solidaritas organik menghasilkan kohesi sosial karena jenis kerjasama ada antara berbagai "bagian" atau fungsi masyarakat (Durkheim, 1984). Hubungan ini sebagian diatur oleh pembagian kerja. Setiap individu pasti memiliki

fungsi dan rangkaian hubungan yang unik dengan anggota lainnya. Individualitas tumbuh pada saat yang sama dengan bagian-bagian masyarakat yang semakin kompleks. Masyarakat menjadi lebih efektif dalam mengelola berbagai fungsinya sebagai elemen meningkatkan tugas khusus mereka (Durkheim, 1984). Durkheim menggambarkan masyarakat sederhana sebagai masyarakat di mana anggotanya memiliki sikap, keyakinan, dan kondisi kehidupan material yang sangat mirip. Namun, dia menyadari bahwa masyarakat mekanis dapat ditempatkan pada sebuah kontinum: beberapa lebih kompleks daripada yang lain. Dalam diskusi ini, ia menyebut "horde", sebuah tatanan sosial di mana semua anggotanya menjalani kehidupan ideal dan material yang persis sama. Durkheim membandingkan gerombolan dengan klan, yang merupakan kelompok sosial yang lebih berkembang, yang didirikan oleh beberapa gerombolan yang berkumpul. Durkheim menekankan tingkat penyatuan, peleburan atau "penggabungan lengkap" dari masyarakat sebagai kriteria utama untuk klasifikasi tipe sosial (Durkheim, 1984).

4.4. Pengabaian Konsep Agama Durkheim

Untuk mengkonseptualisasikan istilah "agama", Durkheim memisahkan konsep "ritus" dan "kepercayaan." Karena ritus melibatkan tindakan yang dimotivasi oleh keyakinan, pertama-tama ia mendefinisikan "keyakinan". Durkheim berpendapat bahwa semua kepercayaan agama memiliki satu karakteristik umum: "mereka mengandaikan klasifikasi dari semua hal yang nyata dan ideal, yang menurut manusia, dalam dua kelas atau kelompok yang berlawanan, [yang] profan dan sakral." Dia mendefinisikan agama sebagai "sistem

kepercayaan dan praktik terpadu yang berhubungan dengan hal-hal sakral, keyakinan, dan praktik yang bersatu menjadi satu komunitas moral tunggal yang disebut gereja, semua orang yang mematuhi" (Durkheim, 1976, hal. 37).

4.5. Bunuh diri

Durkheim menegaskan bahwa runtuhnya solidaritas sosial menyebabkan perilaku tidak normal, sebuah fenomena yang disebutnya anomie. Sementara Khaldun benar-benar mengakui bagaimana kerusakan solidaritas sosial mengakibatkan perilaku patologis pada masanya, konseptualisasi anominya kurang sistematis dibandingkan dengan Durkheim (Ahmed, 2003). Khaldun memahami penyebab runtuhnya solidaritas sosial yang mengarah ke anomie seperti ini: Sesuai sifatnya, kerajaan menuntut perdamaian. Ketika orang mulai terbiasa dengan kedamaian dan kenyamanan, cara seperti itu, seperti kebiasaan apa pun, menjadi bagian dari sifat dan karakter mereka. Generasi baru tumbuh dengan nyaman, dalam kehidupan yang damai dan tenang. Kebiasaan lama diubah. Cara-cara gurun pasir yang menjadikan mereka penguasa, kekerasan, keserakahan, keterampilan menemukan jalan mereka di gurun dan melintasi limbah, hilang. Mereka sekarang berbeda dari penduduk kota hanya dalam cara dan pakaian mereka. Perlahan-lahan kekuatan mereka hilang, kekuatan mereka terkikis, kekuatan mereka melemah. Seperti laki-laki mengadopsi setiap kemewahan dan kehalusan baru, tenggelam semakin dalam ke dalam kenyamanan, kelembutan, dan kedamaian, mereka semakin terasing dari kehidupan gurun dan ketangguhan gurun. Mereka melupakan keberanian yang menjadi pertahanan mereka. Akhirnya, mereka mengandalkan perlindungan mereka pada beberapa angkatan bersenjata selain milik mereka sendiri. (Muqaddimah III, 1958, hal.341).

Dalam *Suicide*, Durkheim menjelaskan penyebab sosial dari bunuh diri. Ia mengusulkan tiga jenis bunuh diri, berdasarkan derajat ketidakseimbangan antara regulasi moral dan integrasi sosial. Dia memperkenalkan dua penyebab penting "sosial ekstra" yang memiliki efek langsung pada tingkat bunuh diri: "disposisi organik-psikis dan sifat lingkungan fisik" (Durkheim, 1951, hal 57). Dia membandingkan dua perspektif berbeda tentang bunuh diri. Perspektif pertama menyatakan bahwa bunuh diri adalah keterasingan mental, dan semacam kegilaan atau penyakit pikiran. Perspektif kedua menyatakan bahwa penyakit mental tidak dapat menjelaskan bunuh diri. Meskipun bunuh diri dapat dipengaruhi oleh gangguan mental, namun tidak dapat digeneralisasikan untuk semua kasus. Durkheim menggabungkan dua perspektif ini. Ia menyatakan bahwa meskipun ada penyebab psikologis, semua orang yang bunuh diri tidak gila. Namun, "bunuh diri dapat terjadi dalam keadaan gila" (Durkheim, 1951, hal 62). Dia mengklasifikasikan empat jenis bunuh diri gila. Jenis pertama adalah bunuh diri gila: "ini disebabkan oleh halusinasi atau konsepsi mengigau" (Durkheim, 1951, hal. 63). Motif bunuh diri jenis ini tidak rasional. Jenis kedua dari bunuh diri gila adalah bunuh diri melankolis. "Tipe ini terhubung dengan keadaan umum depresi dan kesedihan yang ekstrim" (Durkheim, 1951, hal. 63). Keputusan dan keputusan kronis adalah karakteristik yang paling menonjol dari tipe ini. Tipe ketiga adalah bunuh diri obsesif; untuk jenis ini "bunuh diri tidak disebabkan oleh motif, nyata atau imajiner" (Durkheim, 1951, hal. 64), tetapi ada gagasan pasti tentang kematian. Meski tidak ada alasan yang jelas, pasien memiliki keinginan untuk bunuh diri. Jenis terakhir adalah bunuh diri impulsif atau otomatis. Jenis ini mirip dengan jenis sebelumnya karena tidak ada motivasi nyata atau tidak nyata. Ini adalah proses yang tidak dapat diprediksi dan otomatis;

bahkan orang yang mencoba bunuh diri tidak dapat menjelaskan atau bahkan mengingat penyebabnya (Durkheim, 1951).

5. Kesimpulan

Setelah melakukan analisis komparatif ini, ada kemiripan yang signifikan antara Khaldun dan cendikiawan lainnya. Perspektif teoretis Khaldun bertepatan dengan para ahli teori Barat ini dalam dua cara: di satu sisi, inovasi dan perubahan masyarakat berkembang dari yang kurang maju ke yang maju; di sisi lain, kemajuan perubahan dapat dihubungkan dan didasarkan pada perspektif dan kekuatan materialistik tertentu dalam transformasi masyarakat (Dhaouadi, 2006). Lebih lanjut, setiap ulama menjelaskan fenomena sosial dalam kerangka prinsip-prinsip perubahan sosial.

Khaldun mendasarkan argumennya pada dua klaim. Klaim pertama adalah bahwa naik turunnya peradaban dapat dipahami sebagai proses evolusi dan transformasi yang dapat terputus. Klaim kedua diuraikan dalam studi sejarah-empiris Khaldun di mana dia menganalisis perilaku sosial dunia Arab. Puncak dari Khaldun adalah tidak ada peradaban yang bertahan selamanya (Dhaouadi, 2006). Kerangka konseptual Khaldun dan Comte serupa sejauh mereka memiliki pendekatan yang hampir sama dalam metode historis-empiris mengenai kemajuan sosial. Lebih lanjut, keduanya menciptakan “ilmu baru” untuk menganalisis zaman mereka. Khaldun mengantisipasi beberapa teori yang dikembangkan oleh Comte. Artinya, Khaldun menemukan esensi sosiologi seperti analisis sistematis struktur dan perilaku kelompok sosial dan evolusi masyarakat yang kurang berkembang menjadi masyarakat maju sekitar lima abad sebelum Comte menciptakan kata tersebut.

Kesamaan antara Khaldun dan Durkheim begitu menarik sehingga seseorang dapat menyatakan teori sistem sosial Khaldun,

sebuah tipologi dualis, mirip dengan tipologi Durkheim. Selain itu, konsep Khaldun tentang “Asabiyah” dan konsep “solidaritas” Durkheim adalah identik. Dapat dikatakan bahwa teori Khaldun tentang "Asabiyah," "Pembagian kerja," dan "Agama" disorot dan dikembangkan oleh Durkheim sekitar 500 tahun kemudian. Kerangka teoritis Khaldun mendemonstrasikan unsur-unsur teori Comte dan Durkheim selanjutnya. Karena Khaldun mengantisipasi teori yang dikembangkan oleh ahli teori terkenal berikutnya, dia tetap relevan dengan sosiologi modern. Setelah membandingkan kerangka teoretis Khaldun dengan para pendiri sosiologi yang belakangan ini, tampaknya masuk akal untuk menyatakan bahwa Khaldun merupakan bapak pendiri sosiologi.

B. August Comte dan Asal Usul Sosiologi Positivis



Gambar: August Comte

1. Biografi Comte

Auguste Comte, pendiri positivisme dalam filsafat dan sosiologi, lahir di Montpellier pada 1798 dari keluarga seorang pegawai negeri. Paruh pertama abad kesembilan belas adalah periode yang sangat penting dalam sejarah Prancis. Perkembangan pesat kapitalisme dan pembentukan struktur kelas baru dalam masyarakat disertai dengan seringnya perubahan bentuk kekuasaan politik. Konsulat, Kekaisaran, masa Pemulihan, Revolusi 1830, Monarki Juli, Revolusi 1848, Republik Kedua, dan Kekaisaran Kedua adalah tonggak politik utama periode itu. Sejalan dengan pertumbuhan kekayaan dan kekuasaan borjuasi, kemiskinan dan kekuatan perlawanan dari kelas pekerja juga tumbuh. Perkembangan sains dan teknik digabungkan dengan krisis sistem ideologis tradisional dan pencarian filosofis yang intens.

Semua itu berpengaruh pada pandangan Comte. Awal meninggalkan Katolik dan monarkisme keluarga ayahnya, ia mengembangkan pendirian agnostik pada agama tradisional.

Pendidikannya di bidang sains, diterima di Ecole polytechnique di Paris, dan simpati republik yang menentang Napoleon dan Bourbon, mengkondisikan karakter pandangan teoretisnya. Diusir dari Ecole sebagai pemikir bebas, ia menjadi guru matematika. Karya kecil pertamanya dikhususkan untuk masalah matematika. Saat mempelajari karya-karya ahli matematika Prancis penting pada akhir abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas seperti Louis Lagrange dan Gaspard Monge, ia menjadi akrab dengan problematika filsafat sains. Montesquieu dan Condorcet, dari sekian banyak penulis yang karyanya dibaca Comte muda, memiliki pengaruh khusus padanya; yang pertama dengan penegasannya tentang ketergantungan fenomena politik dan hukum pada hukum alam, dan yang kedua dengan perumusannya tentang hukum perkembangan progresif umat manusia dan konsepsinya tentang sejarah di mana evolusi ide-ide sosial, institusi, dan hubungan telah menjadi fokus utama. Meskipun memiliki minat yang besar pada ekonomi politik, Comte mengkritik doktrin para ekonom liberal borjuis yang mengkhotbahkan kebebasan bersaing, yang dalam pandangan mereka, harus membawa keharmonisan sosial dari individu-individu yang bebas dan independen. Dia menentang doktrin-doktrin ini tentang gagasan persatuan sosial dan integrasi politik individu dan kelas, mendasarkan dirinya pada konsepsi tradisional dan perlakuan mereka terhadap tatanan sosial.

Pada tahun 1817–1824 Comte bekerja sebagai sekretaris Saint-Simon, dan tidak diragukan lagi menerima banyak idenya. Tetapi ketidaksepakatan di antara mereka pada akar masalah teoritis dan politik menyebabkan konflik. Gagasan Saint-Simon tentang perjuangan kelas para pengeksploitasi dan produsen, dan penghargaannya yang tinggi terhadap peran tenaga kerja tetap tidak dapat dipahami dan tidak dapat diterima oleh Comte. Sementara Saint-Simon berbicara tentang

masyarakat produsen yang bebas dan setara, Comte mempropagandakan negara terpusat dengan struktur hierarki. Sementara Saint-Simon meletakkan gagasan kemajuan sosial di latar depan, Comte menekankan pentingnya statika sosial. Sistem filsafat positifnya, meskipun mengandung unsur-unsur yang menyerupai konsepsi Saint-Simon, didasarkan pada landasan ideologis dan teoretis yang cukup lain. Enam volume *Cours de Philosophie positive*, (J. Chapman 1853) yang diterbitkan antara tahun 1839 dan 1842, mengembangkan prinsip-prinsip klasifikasi ilmu pengetahuan, filsafat positif, dan sosiologi. Karya keduanya dikhususkan untuk dasar-dasar politik dan agama di masa depan. Ini adalah *Le système de politique positive ou Traité de sociologie* yang diterbitkan dalam empat jilid (1851-1854). Selama masa hidupnya ia juga menerbitkan *Traité d'astronomie populaire* (1845), *Discours sur l'ensemble de positivisme* (1848), *Catéchisme positiviste* (1852), *Appel aux Conservateurs* (1855), dan *Synthèse subyektif* (1856).

Memberikan kuliah bagi para pekerja di Politeknik Society, Comte membuat kontak pribadi dengan mereka, dan pada tahun 1848 mengorganisir Perkumpulan Positivis atas dasar kelompok penonton ini, dan mahasiswa tertarik padanya; tujuan masyarakat adalah pendidikan orang-orang dalam semangat pandangan positivis tentang dunia. Pada saat yang sama Comte dan para pendukungnya dengan tajam menentang tindakan revolusioner dari proletariat Paris. Karena tidak mendapat dukungan, dalam kondisi situasi revolusioner, dari salah satu pihak yang berperang, Comte mendapati dirinya benar-benar terisolasi. Seruannya kepada elit intelektual untuk mendirikan partai ketertiban dan kemajuan juga tidak mendapat kesuksesan. Dia meninggal pada tahun 1857, kesepian, diabaikan, dan dianggap orang gila.

Terlepas dari kontradiksi antara periode pertama dan kedua, karyanya didasarkan pada ide dan premis yang sama. Gagasan tentang

kesatuan moral umat manusia, dan reorganisasi masyarakat atas dasar 'agama' baru, positivisme, yang pada saat yang sama merupakan teori ilmu sosial, mengalir melalui semua karyanya. Dia menganggap fungsi ilmu sosial yang dia berupaya ciptakan, dan 'agama' baru, identik, menunjukkan bahwa mungkin ada agama yang 'benar', 'ilmiah' atau, yang merupakan hal yang sama, ilmu moral yang menjalankan fungsi agama dari integrasi sosial. Karenanya hal tersebut merupakan salah satu karakteristik paradoks dari pandangannya.

2. Klasifikasi Ilmu Pengetahuan

Pemisahan ilmu dari metafisika dan teologi adalah gagasan utama dari metode positif Comte (B. M. Kedrov. 1961) Menurut pendapatnya, sains sejati dicirikan dengan menolak pertanyaan yang 'tidak dapat dijawab', yaitu pertanyaan yang tidak dapat dikonfirmasi atau disangkal, dengan mengandalkan fakta-fakta yang ada. dengan observasi. Dia mempertimbangkan pertanyaan tentang esensi dan penyebab hal-hal menjadi 'Metafisik', hal-hal yang tidak ilmiah. Menurutnya, adalah tugas sains untuk menemukan hukum, yang dipahami sebagai hubungan yang konstan dan berulang di antara fenomena. Keterbatasan ini disebabkan oleh upaya untuk mendapatkan pengetahuan yang tepat dan pasti yang dapat menjadi dasar untuk memprediksi masa depan.

Comte tampil sebagai penyebar filsafat dalam arti kata tradisional yang lama. Dalam gagasannya, ia tidak memiliki pokok bahasan khusus, atau metode yang berbeda dari ilmu pengetahuan. Filsafat positif adalah sistematisasi ilmu atau 'keilmuan dalam ilmu'. Untuk menguraikan filosofi positif, perlu untuk menguraikan sistem sains yang mencakup semua, yang mencakup analisis materi pelajaran, metode, hukum, persamaan, dan perbedaan antar cakupan itu sendiri. Ketika mengembangkan klasifikasi sainsnya, Comte mendasarkan dirinya pada

atribut obyektif mereka. Pertama-tama, dia membaginya menjadi abstrak dan konkrit. Yang pertama mempelajari hukum kategori fenomena tertentu, yang terakhir menerapkan hukum-hukum ini ke bidang parsial. Biologi, misalnya, adalah ilmu kehidupan yang abstrak secara umum, dan kedokteran adalah ilmu konkrit yang menerapkan hukum umum biologi. Comte membedakan lima ilmu teoritis abstrak: astronomi, fisika, kimia, biologi, dan sosiologi, dan melengkapi kategori utama fenomena alam (astronomi, fisika, kimia, dan biologi) dengan kategori fenomena sosial, sehingga memberikan klasifikasinya pada karakter universalitas sangat diperlukan untuk konstitusi definitif' (Auguste Comte. 1869, hal 21). Tangga ensiklopedianya dibangun di atas prinsip kompleksitas yang berkembang dari fenomena yang dipelajari oleh ilmu masing-masing. Fenomena sosial dibedakan oleh kompleksitas terbesar dan pada saat yang sama bergantung pada semua yang lain, yang menjelaskan kebangkitan sosiologi di kemudian hari. Meski demikian, ini adalah fenomena alam yang diatur oleh hukum alam khusus untuk bidang tersebut. Comte pertama kali menyebut ilmu positif fisika sosial masyarakat, tetapi kemudian sosiologi, menjelaskan kebutuhan untuk memperkenalkan istilah baru bukan dengan hasrat untuk neologisme tetapi dengan kebutuhan untuk menciptakan disiplin khusus yang ditujukan untuk penyelidikan positif dari hukum fundamental yang sesuai untuk fenomena sosial. Dia menekankan bahwa sosiologi harus menjadi disiplin teoritis yang berbeda dengan deskriptif 'fisika sosial' Adolphe Quételet. Konversi sosiologi menjadi ilmu positif melengkapi sistem filsafat positif, dengan demikian menandai dimulainya tahap positif perkembangan pikiran manusia dan masyarakat manusia. Ini berarti, dalam pandangan Comte, sebuah 'revolusi positif' yang nyata, kemenangan ilmu pengetahuan atas skolastisisme zaman lampau.

Pandangan Comte tentang sains sesuai dengan metode berpikir metafisik (antidialektis) yang dominan dalam sains alam pada sepertiga pertama abad kesembilan belas. Ilmu pengetahuan alam belum memberikan fakta-fakta yang meyakinkan untuk mendukung gagasan tentang perkembangan alam, dan hanya mengedepankan tebakan-tebakan brilian yang terpisah, yang belum bisa diubah menjadi teori-teori ilmiah. Cara berpikir metafisik memutuskan Comte mengklasifikasikan ilmu pengetahuan sebagai yang ada berdampingan, dan tidak muncul dari satu sama lain. Dia hanya menemukan hubungan struktural di antara mereka, dan bukan yang genetik; klasifikasinya didasarkan pada prinsip koordinasi, bukan subordinasi

Terlepas dari karakter metafisik umum pandangannya tentang dunia, ada unsur-unsur pemikiran dialektis tertentu di dalamnya. Sementara dia menyangkal kemungkinan mengetahui fakta terpisah yang diisolasi satu sama lain, dia bersikeras agar hubungan mereka diselidiki, dan menyerukan pemeriksaan fungsi mereka dalam konteks entitas yang lebih besar tempat mereka menjadi bagian. Oleh karena itu, ketika menyelidiki aktivitas organ-organ yang terpisah, perlu diingat struktur dan sifat organisme secara keseluruhan, dan untuk menghubungkan setiap fenomena kehidupan sosial dengan keutuhan seperti zaman, peradaban, dan kemanusiaan.

Pendekatan integral adalah postulat metodologis utama Comte yang mengkritik psikologi kontemporer dan ekonomi politik. Dia menganggap integral atau keseluruhan (organisme, masyarakat) lebih dapat diakses untuk penelitian langsung daripada fenomena yang berfungsi di dalamnya. Dan sementara pengetahuan dalam sains yang mempelajari alam mati selalu relatif, bisa jauh lebih lengkap dalam ilmu biologi dan sosial, karena ada keutuhan konkret tertentu di dalamnya, yang bisa dipelajari. Metode positif Comte memainkan peran tertentu

dalam perjuangan melawan spiritualisme. Penekanannya pada nilai utama sains, dan tuntutan untuk otonominya, dan penolakannya terhadap agama resmi dan spekulasi metafisik memiliki signifikansi progresif sebagai protes terhadap idealisme terbuka dan klerikalisme. Banyak naturalis menafsirkan positivisme dalam semangat materialisme ilmu alam. Sebagai tren 'anti-filosofis dalam filsafat yang berjuang untuk bangkit' di atas 'pertanyaan filosofis dasar dan perjuangan dua kecenderungan utama dalam filsafat, positivisme, dengan penampilannya, menandai krisis budaya spiritual borjuis dan pertanda pendalaman lebih lanjut. . Tetapi di Brasil, Cina, Jepang, Polandia, Rusia, dan Turki, dan negara-negara lain, gagasan Comte, Spencer, Taine, dan murid serta penafsir mereka adalah penangkal perspektif agama, spekulasi, dan metode argumen yang longgar. Evolucionisme positivis terkadang disalahartikan dalam semangat materialisme atau menemukan analogi dalam bentuk konstruksi ilmiah tertentu (Thomas Huxley, Le Dantec, dan lain-lain). Metodologi Comte menggabungkan beragam tren. Meskipun memainkan peran progresif tertentu pada masanya, ia kemudian menjadi semakin menjadi rem bagi perkembangan sains, karena ia didasarkan pada interpretasi yang tidak benar dan terbatas secara historis.

3. Pokok Bahasan dan Tugas Sosiologi

Comte mempertentangkan sosiologi sebagai ilmu positif dengan spekulasi teologis dan metafisik tentang masyarakat dan manusia. Di satu sisi, dia mengkritik para teolog, yang menganggap manusia pada prinsipnya berbeda dari hewan, menganggapnya diciptakan oleh dewa atau Tuhan. Di sisi lain, sembari mengkritik para filsuf yang mendahuluinya sebagai 'ahli metafisika' yang menciptakan 'utopia sosial', dia mencela mereka karena memahami masyarakat sebagai ciptaan akal

manusia dan kehendak rasional individu. Sosiologi, menurutnya, merupakan satu-satunya ilmu yang mempelajari bagaimana akal dan budi manusia ditingkatkan melalui pengaruh kehidupan sosial. Ide ini berkembang menjadi keseluruhan konsepsi individu sebagai abstraksi dan masyarakat sebagai realitas yang diatur oleh hukum alam. Fenomena sosial, tidak seperti fenomena biologis, berada dalam keadaan perubahan dan transformasi yang konstan, dan berkembang seiring waktu. Esensi mereka adalah kesejarahan. Oleh karena itu Comte sangat menghormati Condorcet yang telah memandang masyarakat dari sudut pandang sejarah.

Sementara memusatkan perhatian pada alam, karakter yang diatur oleh hukum dari fenomena sosial, Comte menentang kesukarelaan dan melebih-lebihkan peran 'orang-orang hebat', dan menunjukkan korespondensi rezim politik dengan tingkat perkembangan peradaban. Meskipun tidak menyangkal peran faktor ekonomi, ia tetap menganggap utamanya peradaban sebagai komunitas spiritual, psikologis, komunitas gagasan. Ide-ide, tulisnya, mengatur dan menjungkirbalikkan dunia, dan keseluruhan mekanismenya pada akhirnya bersandar pada opini. (Comte. 1869, hal. 40-41) Isi utama dari perkembangan sosial dan evolusi adalah pemikiran ilmiah, dan semangat ilmiah' (Comte. 1869, hal. 268.) Gambarnya tentang perkembangan sejarah masyarakat dibangun di atas pemikiran dan semangat ilmiah.

Argumen Comte tentang sosiologi sebagai sebuah sains, dan tentang pokok bahasanya serta rentang masalahnya, bersifat sangat abstrak. Dia menguraikan bidang penyelidikan sosiologis dengan sangat luas dan tidak terbatas; itu mencakup semua investigasi yang tidak termasuk dalam lingkup ilmu-ilmu lain yang disebutkan dalam klasifikasinya. Realitas utama dan utama dari mana peneliti memulai adalah masyarakat diambil dalam integritas dan keutuhannya. Comte

memahami bahwa kesatuan organik dari seluruh umat manusia atau salah satu bagian utamanya, dihubungkan oleh konsensus omnium, yang dicirikan oleh fungsi harmonis dari elemen-elemen strukturalnya. Kompleksitas masyarakat yang luar biasa ini disebabkan oleh faktor-faktor kontemporer yang beroperasi di dalamnya yang digabungkan dengan faktor-faktor historis, dan oleh generasi-generasi sebelumnya yang memengaruhi faktor-faktor kontemporer. Masyarakat, atau begitu dia mulai menyebutnya, kemanusiaan, adalah realitas tertinggi (sui generis) dan makhluk tertinggi.

Orang dapat melihat dasar-dasar dalam pandangan Comte tentang apa yang kemudian disebut pendekatan sistem pada kehidupan sosial. Tetapi Comte tidak memahami dialektika sesungguhnya dari elemen dan struktur sosial dan memperlakukan elemen kehidupan sosial secara sederhana, tetap, dan abadi, dan perkembangan sosial sebagai hasil dari berbagai kombinasi dari elemen - elemen yang sama. Ide-ide tentang produk objektif dari aktivitas manusia yang bisa menjadi subjek studi sosiolog tenggelam dalam banjir argumen umum tentang kemanusiaan sebagai makhluk tertinggi. Sosiologi Comtean adalah filsafat sejarah idealis yang mencakup banyak unsur metafisik dan spekulatif.

4. Metode Sosiologi

Bagian penting dari sosiologi Comtean adalah pengembangan metode yang berlaku untuk studi masyarakat. Sementara menentang spekulasi di satu sisi, dan ekstrem empirisme di sisi lain, Comte memperkuat penerapan dalam sosiologi observasi, dan metode eksperimental, komparatif, dan historis. Observasi, kata dia, adalah metode utama investigasi dalam sosiologi. Tetapi dia tidak dapat mendefinisikan tuntutan apa yang harus dipenuhi oleh observasi sosial, sehingga dianggap dapat diandalkan dan tepat. Pengamatan terhadap

fakta sosial harus menempatkan sosiologi pada tataran sains, dan memberikan materi yang dikerjakan sosiolog dengan karakter objektivitas. Materi empiris harus dikumpulkan di bawah kendali teori, jika tidak, sosiolog tidak akan mencapai apa-apa kecuali konglomerasi massa terisolasi, fakta serampangan yang tidak mengatakan apa-apa dalam diri mereka sendiri. Jelas, tulisnya, bahwa observasi sosial apa pun, baik statis maupun dinamis, harus dan membutuhkan penggunaan terus-menerus teori-teori fundamental. (Comte. 1869, hal 301.) Tidak adanya teori positif yang mengandalkan pada apa yang dapat dikumpulkan dan digeneralisasikan fakta, adalah kesulitan utama sosiologi menurut pendapat Comte; ini mengakibatkan terperangkap dalam lingkaran setan, karena itu diperlukan teori untuk melakukan observasi, dan observasi untuk membuat teori.

Di antara kesulitan yang kurang penting terkait dengan observasi, Comte mencatat kompleksitas mendapatkan pelatihan ilmiah yang diperlukan untuk membebaskan peneliti dari hambatan karakter tidak ilmiah; prasangka, pendapat umum, dll. Di sini, juga, teori ilmiah yang mencegah spekulasi dan memberikan penyidik dengan konsep yang dibutuhkan adalah bantuan. Comte mencatat pentingnya tidak hanya pengamatan langsung tetapi juga bukti tidak langsung. Studi tentang peringatan sejarah dan budaya, adat istiadat, dan ritual, misalnya, analisis dan perbandingan bahasa dapat memberikan sosiologi sarana eksplorasi positif yang terus berguna. (Comte. 1869, hal. 306)

Comte menganggap eksperimen sebagai metode penting kedua dalam sosiologi. Eksperimen langsung dalam sosiologi terdiri dari mengamati perubahan suatu fenomena di bawah pengaruh kondisi penelitian yang dibuat khusus untuk tujuan tersebut. Eksperimen tidak langsung atau dimediasi ia pahami sebagai penyelidikan atas penyimpangan patologis masyarakat, penyimpangan yang muncul

melalui pergolakan sosial, terutama yang bersifat revolusioner. Gangguan sosial yang mengguncang organisme sosial, menurutnya, serupa dengan penyakit organisme individu. Mereka dengan jelas mengungkapkan hukum dasar organisme sosial, karena penyakit memungkinkan untuk membedakan yang normal dengan lebih baik.

Metode ketiga dari ilmu-ilmu positif yang juga berlaku dalam sosiologi adalah metode komparatif yang membandingkan kehidupan orang-orang yang hidup pada waktu yang sama di berbagai belahan dunia untuk menetapkan hukum umum tentang keberadaan dan perkembangan masyarakat. Dalam pandangan Comte, perbandingan antara masyarakat hewan dengan manusia, untuk menunjukkan persamaan dan perbedaannya, juga dapat berguna. Akhirnya, seseorang dapat membandingkan posisi sosial dari berbagai kelas masyarakat yang satu dan yang sama, tetapi kesimpulan tentang sejauh mana mereka dipengaruhi oleh fase-fase utama perkembangan peradaban dikaburkan oleh pengaruh semangat umum zaman, yang menata perbedaan. Kelemahan dari metode komparatif, dalam pandangan Comte, adalah bahwa ia tidak menunjukkan urutan keadaan sosial, tetapi merepresentasikannya sebagai yang co-existing. Itu bisa menciptakan pemahaman yang salah tentang tahapan evolusi. Oleh karena itu, metode komparatif hanya dapat berhasil digunakan jika diatur oleh teori pasti tentang perkembangan umat manusia.

Metode spesifik sosiologi yang paling sesuai dengan hakikat fenomena sosial, menurut Comte dianggap metode historis, yaitu metode perbandingan historis dari berbagai keadaan kemanusiaan yang berurutan. (Comte. 1869, hal 322) Hanya dengan membandingkan seluruh rangkaian fenomena sosial yang diambil dalam urutannya, ilmuwan dapat mencatat pertumbuhan beberapa ciri atau kecenderungan fisik, intelektual, moral, atau politik, dan melemahnya kecenderungan

yang berlawanan, dan atas dasar itu secara ilmiah memprediksi hasil akhir, asalkan sepenuhnya sesuai dengan sistem umum hukum perkembangan manusia. (Comte. 1869, hal.328). Keunikan sosiologi seperti keharusan untuk melanjutkan kebiasaan dari dampak umum ke bagian-bagian paling kecil diungkapkan dalam metode sejarah.(Comte. 1869, hal 260). Menurut Comte tidak ada perbedaan antara sejarah dan sosiologi, yang kadang-kadang disebut ilmu politik (Comte. 1869, hal 206-207). Comte mempertimbangkan dominasi sudut pandang historis merupakan tanda zaman dan sekaligus prinsip esensial dan hasil umum positivisme.(Comte. 1853, hal1)

Diskusi tentang metode sosiologi termasuk dalam bagian paling rasional dari sistem Comte. Ia memulai dari tesis tentang keberadaan hukum alam kehidupan sosial yang penemuannya memungkinkan terciptanya ilmu masyarakat. Terlebih lagi, dia tidak menyangkal keunikan masyarakat dibandingkan dengan alam, dan mencari metode khusus untuk menyelidikinya. Keberhasilan gagasan tentang karakter sejarah-alam dari pola-pola sosial sangat jelas ketika seseorang mengingat konsepsi teologis dan spiritualis yang menyangkal kemungkinan pengetahuan ilmiah masyarakat sangat dominan pada saat itu. Pengajuan pertanyaan tentang perlunya mengandalkan landasan teoritis yang kuat untuk melakukan penelitian sosiologis juga penting. Sayang sekali Comte tidak dapat mengajukan apa pun sebagai landasan ini kecuali teori statika dan dinamika sosialnya, yang hukumnya bersifat spekulatif dan abstrak yang sama sekali tidak sesuai dengan ajaran awalnya.

5. Statika Sosial

Comte membagi sosiologi menjadi dua bagian besar, statika sosial dan dinamika sosial. Yang pertama mempelajari kondisi keberadaan dan

hukum fungsi sistem sosial, yang terakhir hukum perkembangan dan perubahan sistem sosial. Statika sosial adalah teori tatanan sosial, organisasi, dan harmoni. Comte menganggap masyarakat sebagai keseluruhan organik yang semua bagiannya saling berhubungan dan hanya dapat dipahami dalam kesatuan. Konsepsi itu ditujukan langsung terhadap teori individualistik dan upaya untuk menganggap masyarakat sebagai produk kontrak antar individu. Eksplorasi prinsip-prinsip yang menentukan tatanan masyarakat, dan jaminan kerukunan dan ketertiban, tak dapat dipisahkan, bagi Comte, dengan kebijakan sosial, yang dapat mewujudkannya. Ia memperlakukan institusi sosial utama (keluarga, negara, dan agama) dari sudut pandang terutama dari fungsi sosial dan peran mereka dalam integrasi sosial. Dengan demikian, penalarannya diwarnai oleh nada konservatif, dan ia melukis masa depan dalam bentuk masa lalu yang diidealkan secara romantis.

Comte mendefinisikan hubungan keluarga sebagai kesatuan moral dan emosional berdasarkan ketertarikan dan simpati timbal balik. Peran keluarga adalah menjadi perantara antara individu dan kerabat, untuk membesarkan generasi muda dalam semangat altruisme, dan untuk mengajarkannya untuk mengatasi keegoisan bawaan. Keluarga menganggapnya sebagai sumber pendidikan moral kita secara spontan atau sebagai dasar alami organisasi politik kita. Dalam aspek pertamanya, setiap keluarga saat ini mempersiapkan masyarakat masa depan; dalam aspek kedua keluarga baru memperluas masyarakat sekarang. Ketika memeriksa hubungan utama keluarga, yaitu hubungan antara jenis kelamin dan antar generasi, dia tidak menyangkal adanya variabilitas historis keluarga. Tetapi pada dasarnya dia berdebat tentang keluarga borjuis kontemporer, mengidealkannya, dan tidak mengaitkan analisisnya dengan masalah properti, warisan, uang, dll. Dia mengekspresikan dirinya dengan tajam, dalam semangat patriarkal,

menentang kesetaraan perempuan, dan di mana-mana menekankan perlu mengkonsolidasikan otoritas dan kekuasaan laki-laki — ayah dan suami. Wanita, dalam pandangannya, berada di bawah pria secara intelektual, dan lebih rendah dari mereka dalam kekuatan kemauan. Peran sosial wanita ditentukan oleh kualitas emosional dan moralnya, kemampuannya untuk mempersatukan orang dan mendidik mereka secara moral. Adalah tugas perempuan untuk memberikan pengaruh yang meningkatkan sifat kasar laki-laki, dan membangkitkan perasaan sosial di dalamnya, berdasarkan solidaritas. Jadi teori positif keluarga manusia turun untuk mensistematisasikan pengaruh spontan sentimen feminin pada aktivitas maskulin (Comte. 1853, hal204)

Peran wanita dalam mendidik generasi muda juga sama besarnya. Keluarga adalah penjaga dan penerus tradisi dan pengalaman generasi lampau. Dalam keluarga, individu disosialisasikan dan memperoleh kualitas yang diperlukan untuk pelayanan yang sukses kepada umat manusia, menyingkirkan individualisme alami, dan belajar hidup untuk orang lain. Hubungan baik antar generasi menjaga keseimbangan dan keseimbangan antara tradisi dan inovasi, yang pengusungnya adalah yang tua dan yang muda. Kerja sama, berdasarkan pembagian kerja, adalah analogi hubungan keluarga di bidang sosial yang lebih luas. Di dalamnya masing-masing melakukan apa yang paling dia sukai; semua tertarik satu sama lain. Jadi konsensus universalis muncul dan interaksi spontan individu. Dengan menekankan pentingnya ikatan emosional dan moral, dan memberi penekanan pada unsur konsensus, Comte mendorong hubungan dan koneksi ekonomi ke latar belakang, meskipun dia tidak menyangkal pentingnya mereka. Dia menganggap prinsip *laissez-faire* absurd, seperti mempromosikan tampilan sisi diri manusia yang terburuk dan egois. Keharmonisan sosial tidak dapat dibangun di mana persaingan dan eksploitasi berlaku

Comte juga melihat aspek negatif dari pembagian kerja. Ini mempromosikan pengembangan kapasitas masing-masing dan menekan bakat umum; spesialisasi mempersempit pandangan seseorang; perasaan sosial menyatukan hanya orang-orang dengan panggilan yang sama, menciptakan permusuhan terhadap profesi dan perdagangan lain, dll (Comte..1853, hal.429) Pembagian kerja yang ekspresif dapat menyebabkan hancurnya masyarakat menjadi perusahaan-perusahaan yang terpisah, mengganggu persatuannya, menghasilkan persaingan, dan membangkitkan naluri paling dasar.

Dari pernyataannya bahwa ada kecenderungan pembubaran masyarakat dan terganggunya kesatuan organiknya, Comte menyimpulkan perlunya kekuatan politik pemerintah sebagai pengekspresikan general spirit '. Tujuan sosial pemerintahan, menurut dia, adalah untuk mencegah sejauh mungkin kecenderungan fatal ini terhadap penyebaran ide, perasaan, dan kepentingan yang mendasar, akibat tak terelakkan dari prinsip pembangunan manusia, dan yang, jika mampu, mengejar jalan alaminya, pasti akan berakhir dengan menghentikan kemajuan sosial dalam semua hal penting.(Comte. 1853 hal.430). Dengan demikian, negara adalah agen solidaritas sosial, dan tunduk padanya adalah tugas suci individu. Penjaga tatanan sosial, negara, menjalankan fungsi ekonomi, politik, dan moral, yang terakhir dianggap Comte sebagai yang utama. Ketika menunjukkan perlunya pembagian kekuatan moral dan politik untuk mencegah teror intelektual dan moral, yang dapat menahan perkembangan pemikiran dan menundukkannya pada kepentingan praktis sempit para penguasa, Comte memberikan penghargaan yang tinggi pada Abad Pertengahan untuk pembagian tersebut. otoritas yang ada saat itu antara negara dan Gereja. Ketika memuji dalam segala hal nilai dan manfaat dari kediktatoran spiritual yang dilakukan oleh Gereja Abad Pertengahan, dia melihat

analoginya dalam positivisme sebagai seperangkat ide, prinsip, dan konsepsi yang dilengkapi dengan sejenis kultus; serangkaian ritis sipil dan ritual yang dimaksudkan untuk menggantikan ritual Gereja tradisional yang lama.

Penyelesaian masalah kehidupan spiritual, slogan 'hidup untuk orang lain', dan etika tanggung jawabnya tidak menarik banyak pendukung. Comte tidak bisa dengan benar mengajukan, apalagi memutuskan, masalah sosial yang paling penting. Dia secara idealis meremehkan peran hubungan ekonomi dan membesar-besarkan peran hubungan spiritual. Ia memandang pembagian kerja bukan sebagai institusi ekonomi, sebagai semacam hubungan moral dan psikologis, tanpa menghubungkannya dengan tingkat perkembangan tenaga produktif tertentu, dan lebih jauh dengan karakter hubungan produksi. Ia memperlakukan formasi kelompok sosial, terutama yang bersifat kejuruan, secara abstrak, tanpa mendeduksi mereka dari hubungan properti. Dari situ secara logis muncul justifikasi dan pengakuannya akan kebutuhan struktur sosial yang ada.

6. Dinamika Sosial

Comte mengatakan bahwa studi tentang dinamika kehidupan kolektif umat manusia tentu merupakan teori positif kemajuan sosial. (Comte. 1853. Hal. 232) Dengan secara sadar mengabstraksi dirinya dari keragaman bentuk konkret perkembangan sejarah, ia membuat skema berdasarkan contoh-contoh yang diambil dari sejarah sejarah. negara-negara Eropa yang 'paling beradab'. Menurutnya, kemajuan berarti pembangunan sepanjang garis menanjak, meskipun, dalam upaya membebaskan konsep kemajuan dari ikatan dengan 'nilai-nilai metafisik', ia menekankan bahwa itu termasuk pengembangan sederhana tanpa rasa

penyempurnaan atau peningkatan. Sains, tulisnya, tidak dapat menjawab apakah kemajuan sosial juga merupakan kemajuan moral, meskipun ia sendiri yakin demikian.

Saat memilah peran dari berbagai faktor yang mempengaruhi perkembangan sosial, Comte membaginya menjadi primer dan sekunder. Faktor utama dan penentu adalah spiritual, perkembangan mental. Dia menggolongkan iklim, ras, harapan hidup, pertumbuhan populasi, yang mengkondisikan pembagian kerja dan merangsang perkembangan ciri-ciri intelektual dan moral manusia, sebagai hal sekunder. Faktor sekunder hanya dapat mempercepat atau memperlambat kemajuan masyarakat yang terjadi secara teratur dan tidak dapat diubah.

Dengan membagi kemajuan menjadi materi (perbaikan kondisi kehidupan eksternal), fisik (penyempurnaan sifat manusia), intelektual (perkembangan intelek, transisi dari pandangan religius dan metafisik tentang dunia ke yang positif), dan moral (pengembangan kolektivisme dan perasaan moral), Comte melampirkan signifikansi khusus untuk dua yang terakhir. Organisme sosial, tulisnya, didasarkan pada kumpulan pandangan, opinions', yang sementara secara bertahap berubah mempengaruhi semua aspek lain dari kehidupan sosial. Oleh karena itu, dinamika sosial harus didasarkan pada sejarah jiwa manusia.

Konsep-konsep abstrak yang paling umum adalah indikator terpenting baginya dari perkembangan akal budi; Oleh karena itu, tingkat perkembangan masyarakat dapat dinilai dengan sistem filosofis yang sesuai. Untuk setiap tahap dalam perkembangan akal manusia, yang berlangsung secara teratur melalui tiga tahap utama (teologis, metafisik, dan positif), terdapat bentuk-bentuk tertentu dari seni, ekonomi, politik, dan organisasi sosial.

Hukum tiga tahap, landasan dinamika sosial Comte sekaligus menjadi hukum historis dan logis; tiga tahap perkembangan pikiran

manusia berhubungan dengan tiga tahap perkembangan sejarah yang serupa. Comte membagi tahap teologis atau fiktif, yang mencakup zaman kuno dan awal Abad Pertengahan (hingga 1300), menjadi tiga periode: fetisisme, politeisme, dan monoteisme. Selama fetisisme orang menganggap kehidupan berasal dari objek eksternal dan melihat dewa di dalamnya. Selama politeisme, yang paling tersebar luas di Yunani dan Roma, 'makhluk fiktif', yang dengan intervensinya menjelaskan semua fenomena, diberkahi dengan kehidupan. Sebuah 'pandangan dunia puitis' diciptakan yang mendorong pengembangan kreasi artistik tetapi tidak mampu untuk membimbing praktek. Dan dia melihat di dalamnya alasan lemahnya perkembangan budaya material di zaman kuno.

Zaman monoteisme adalah zaman Kristen. Agama satu tuhan mengubah citra dunia, hubungan politik dan sosial, adat istiadat, dan moralitas. Comte menggambarkan panjang lebar harmoni yang diduga tidak biasa antara negara abad pertengahan dan agama, dan menganggap Katolik sebagai pembuatnya. Kreasi berharga dari kejeniusan politik umat manusia'.(Comte. , 1853, hal 230). Model institusi sosial tertentu harus dicari secara tepat pada Abad Pertengahan. Tahap metafisik, mencakup periode 1300 hingga 1800, tampaknya bagi Comte menjadi periode transisi di mana gangguan kepercayaan lama, fondasi tatanan sosial, menjadi karakteristik. Reformasi, filosofi Pencerahan, revolusi (kemenangan politik para ahli metafisika dan ahli hukum' (Comte. 1869, hal.287) adalah peristiwa terpenting pada masa itu. Filsafat kritis 'negatif' menyebabkan penurunan semua otoritas, kekuatan kelas penguasa, dan agama. Tetapi revolusi, sementara membebaskan individu dan kelas-kelas tertindas, tidak menciptakan doktrin yang dapat menyatukan pikiran. Konsepsi kaum revolusioner Prancis, menurutnya, didasarkan pada ketidaktahuan tentang sejarah dan hukum-hukumnya. Berjuang untuk perubahan revolusioner berarti melawan hukum sejarah,

mengganggu jalannya yang biasa, menjerumuskan masyarakat ke dalam keadaan tidak sehat, dan seterusnya. 'Semangat metafisik' yang lahir pada periode itu, mendukung keraguan filosofis, kesalahan moral, dan kekacauan politik. Masyarakat sezaman, tenggelam dalam anarki, mengalami kebutuhan akan ideologi baru untuk menggantikan doktrin palsu dan fiktif dan melakukan peran sosial yang terintegrasi.

Bukti bahwa masyarakat secara bertahap memasuki era akhir yang positif adalah penyebaran ilmu pengetahuan, pertumbuhan signifikansi sosialnya, dan penciptaan teori positivisme. Sistem industri menggantikan militer salah satu karakteristik dari zaman teologis. Pemanfaatan penemuan ilmiah untuk kebaikan seluruh umat manusia dijamin harmonis, perkembangan yang setara dari semua elemen kehidupan. Ciri khas zaman positif adalah kemenangan altruisme atas keegoisan, tumbuhnya perasaan sosial, dan perkembangan pesat budaya material, yang menjamin kehidupan yang lebih mudah dan menyenangkan bagi semua, keadilan, dan kedamaian.

Dibandingkan dengan karya sejarah dan filosofis-sosiologis kontemporer dan sebelumnya, dinamika sosial Comte bukannya tanpa manfaat tertentu. Dia mencoba memunculkan pola evolusi sosial, yang tidak diperhatikan oleh sejarawan sukarelawan. Dia menentang pendekatan historis terhadap teori hukum kodrat dan kontrak sosial, dan sudut pandang masyarakat secara keseluruhan terhadap individualisme liberal. Pendekatan historis-evolusionernya terhadap agama juga membuahkan hasil; ia mengaitkan perkembangan agama dengan berbagai hubungan sosial-politik, meskipun ia menyimpulkan kesatuan masyarakat dan hubungan antara bentuk-bentuk agama tertentu dan organisasi sosial-politik dari komunitas ide dan bukan dari struktur ekonomi.

Namun, setelah mendasarkan dinamika sosialnya pada hukum tiga tahapan, Comte menahan diri untuk tidak menganalisis keragaman bentuk konkret perkembangan sejarah bangsa, dengan hanya menambahkan sebagai ilustrasi fakta yang mendukung skema yang telah ia bangun. Teorinya tentang perkembangan sosial tidak lebih dari skema spekulatif dan metafisik. Dia tidak dapat mendefinisikan baik kehidupan sosial yang spesifik atau kekuatan pendorong sejarah, apalagi arah perkembangan masa depan masyarakat. (Otwin Massing. 1966).

7. Kebijakan Positif

Kelemahan mendasar dari teori Comte menjadi sangat jelas ketika ia beralih dari tesis umum tentang dinamika sosial ke pembuktian proyek positifnya, 'politik sosial'. Dia sangat mementingkan bagian dari karyanya itu, berbeda dengan metode obyektif yang bertujuan untuk menemukan kebenaran, inti dari pemerintahan positif haruslah nilai-nilai subjektif dan kepentingan serta cita-cita manusia. Karena itu dia mengajarkan metode subjektif dalam politik. Salah satu karyanya, telah mengambil filsafat dari sains, sedangkan yang lainnya (*The System of Positive Polity*) telah diubah menjadi agama yang lengkap dan definitif. (Comte. , 1869, hal. 448). Dalam agama baru ini, tempat Tuhan diambil oleh masyarakat, yang harus diakui oleh individu sebagai Yang Mahatinggi yang kepadanya dia berhutang segalanya. Karena 'agama kemanusiaan' positivisme mengkhotbahkan integrasi lengkap individu dalam masyarakat, cinta universal, dan persaudaraan. Comte menyimpulkan peran sosial yang besar dari para ilmuwan dan seniman dari gagasan tentang kesatuan emosi dan akal; mereka akan menjadi pendeta baru, penjaga dogma positivis, dan penjaga kultus baru. Ide tentang gereja positivis juga tidak asing baginya; tujuannya adalah untuk menjadi sebuah asosiasi yang awalnya berkeyakinan seagama, dan kemudian

menjadi orang-orang di seluruh dunia. Federasi positivis negara-negara yang berkantor pusat di Paris bertujuan untuk memastikan perdamaian abadi di Bumi.

Comte sangat mementingkan kaum proletar dalam diskusinya tentang proyeknya. 'Kaum proletar kita,' tulisnya, 'sendirian mampu menjadi pembantu para filsuf baru.' (Comte. 1869, Hal.129). Tetapi untuk menjadi mereka harus memutuskan sepenuhnya dengan doktrin sosialis yang melanggar institusi properti ;yang dianggap suci oleh positivis. Dia dengan tajam menentang gagasan komunisme dan tesis bahwa pengaturan aktivitas manusia bergantung pada cara kepemilikan.(Comte. , 1869.hal.152) Dalam masyarakat positivis, properti harus diperlakukan sebagai akumulasi kekayaan sosial, dan orang-orang yang tahu cara menciptakan dan melipatgandakan properti sebagai hamba kemanusiaan. Comte mengajukan gagasan samar-samar tentang bangsawan industri yang terdiri dari para industrialis dan teknisi, dari siapa tiga diktator (tiga serangkai) akan dipilih untuk mengarahkan urusan industri, pertanian, dan keuangan, memusatkan kekuasaan legislatif dan eksekutif sepenuhnya di tangan mereka. . Otoritas moral harus dipisahkan dari administrasi politik dan ekonomi, dan berada di tangan orang-orang yang secara khusus ditunjuk untuk menjalankannya, yaitu para filsuf dan seniman. 'Sosialisme sistematis' Comte, yang dia lawan dengan 'sosialisme spontan' para pekerja, pada kenyataannya adalah utopia borjuis kecil yang sangat samar.

8. Tempat Comte dalam Sejarah Sosiologi

Selama masa hidup Comte, gagasan filosofis dan sosio-politikanya relatif tidak berpengaruh. Tetapi minat pada positivisme sebagai doktrin filosofis tumbuh dari tahun 1860-an. Daya tariknya terhadap pengetahuan positif yang ketat berbeda dengan konstruksi metafisik spekulatif, yang

sesuai dengan kebutuhan perkembangan sains, sangat penting. Banyak naturalis terkemuka menyatakan diri mereka positivis. Di sana muncul historiografi positivis (Buckle dan Taine), teori budaya positivis (Ernest Renan), kriminologi positivis (Cesare Lombroso), logika dan psikologi positivis, dan teori sastra dan seni, dan bahkan seorang positivis 'metafisika' (Vacherot dan Fouillée).

Peran Comte dalam sejarah sosiologi sangat kontradiktif. Setelah hampir sepenuhnya mensintesis banyak gagasan utama ilmu sosial pada masanya, ia mengarahkannya pada pendekatan abstrak spekulatif terhadap kehidupan sosial dan konsepsi teologis. Daya tarik untuk pengetahuan positif, pengakuan atas sifat sejarah yang diatur oleh hukum, perhatian untuk mempelajari institusi sosial dan struktur masyarakat - semua memiliki pengaruh yang kuat pada masanya pada perkembangan ilmu sosial. Sejarawan sosiologi berkomentar tentang pikiran kreatifnya, (Lewis A. Coser. 1977, hal. 40) dan pengetahuan ensiklopedi; beberapa penulis bahkan telah menarik kesejajaran antara dia dan Hegel.(F.S.Marvin. 1965). Menurut seorang komentator Perancis modern, membaca Comte meninggalkan kesan membaca kontemporer dan karyanya masih sesuai topik.

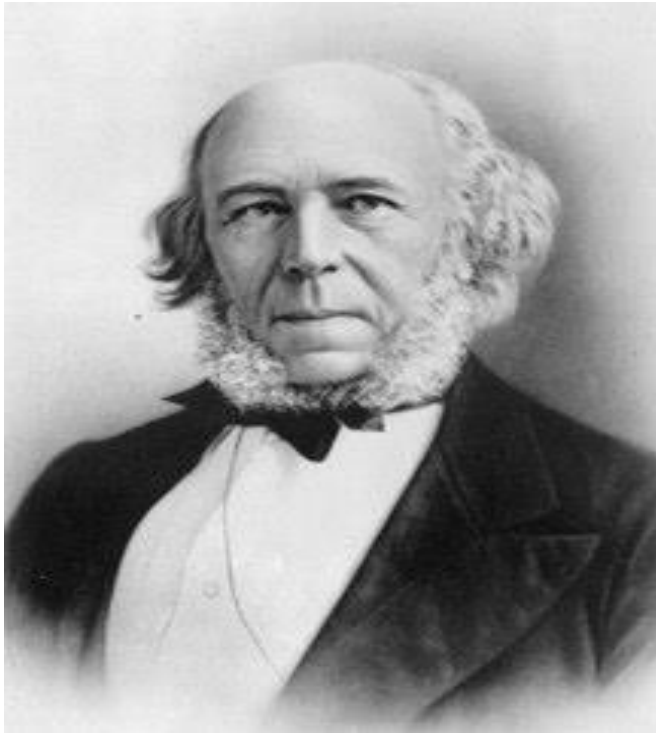
Banyak ide dan konsep yang dikemukakan oleh Comte pada kenyataannya telah menjadi alat tukar pemikiran sosiologis borjuis. Mereka mencakup gagasan masyarakat sebagai keseluruhan organik, yang dikembangkan dalam teori-teori organisme, dan dalam konsepsi sosiologis pengikut utama Comte di Prancis, Emile Durkheim, dan kemudian dalam fungsionalisme struktural Parsons. (Paul Kellermann., 1966). Batasan hukum-hukum perkembangan dan berfungsinya masyarakat, dan pencarian faktor-faktor yang menentukan perkembangan sejarah, integrasi sosial, dan stabilitas sistem sosial adalah penting. Tema ini menjadi yang terdepan di sekolah sosiologi Prancis. Gagasan Comte

tentang sifat obyektif sosiologi sebagai ilmu yang berkembang sejalan dengan prinsip ilmu alam, memiliki pengaruh yang besar terhadap ilmu sosial.

Namun banyak ide yang terkait dengan namanya ternyata telah dikemukakan oleh para pendahulunya, khususnya oleh Saint-Simon. Selain itu, ada dua kesalahan akar dalam konsepsi sosiologisnya, seperti dalam semua sosiologi positivis, yaitu idealisme, yang diekspresikan dalam hukum tiga tahapnya dan upayanya untuk menjelaskan perubahan historis terutama melalui pengaruh gagasan; serta karakter metafisik dan antidialektisnya. (I. S. Kon. 1968, hal 19). Yang terakhir ini diekspresikan, khususnya, dalam sifat spekulatif dari teori kemajuannya. Sosiologi Comte penuh dengan kontradiksi. Sambil menyerukan reformasi berdasarkan pengetahuan positif masyarakat, ia nyatanya pada saat yang sama menolak kemungkinan intervensi dalam perjalanan sejarah. Program reorganisasi sosial-politik masyarakatnya diilhami oleh cita-cita sosial konservatif. Seperti yang dikatakan Coser dengan tepat, dia terbelah antara dua tuntutan keteraturan dan kemajuan'. (Coser. 1977, hal 41).

Dalam mencoba membuat ilmu sosial 'positif', Comte berani menegaskan, meskipun subjek besarnya sangat sulit, bahwa, jika ditangani dengan tepat, ia mengizinkan kesimpulan yang sepasti geometri itu sendiri.³⁴ Dia memasukkan unsur-unsur pemikiran religius dalam ilmu sosial juga, menyerukan agar postulat dan dogma sosiologi diterapkan tanpa refleksi dan analisis, dan untuk dipercaya tanpa keraguan. Itu mereduksi prinsip-prinsip sains ke tingkat kesadaran sehari-hari. Comte sendiri sering menegaskan bahwa filsafat positif hanyalah modifikasi dari akal sehat biasa. Dengan demikian, sains kehilangan salah satu kualitasnya yang paling esensial, yaitu antidogmatisme.

C. Konsep Sosiologi Herbert Spencer



Gambar: Herbert Spencer

1. Biografi Singkat Spencer

Kelahiran sosiologi di Inggris dikaitkan dengan nama Herbert Spencer (1820–1903). Di pertengahan abad kesembilan belas, ketika aktivitas ilmiah dimulai, kapitalisme Inggris berada di puncak kemakmurannya. Inggris, setelah menyelesaikan revolusi industri sebelum semua negara lain, telah jauh melampaui negara lain dalam tingkat perkembangan ekonomi. Di mata opini dunia abad pertengahan, Inggris adalah simbol kemakmuran dan liberalisme. Terlepas dari kontradiksi kelas yang akut, kelas menengah Inggris bangga dengan kemajuan yang dibuat, dan memandang ke masa depan dengan percaya diri. Suasana hati itu juga berpengaruh pada filosofi sosial Spencer.

Spencer bekerja dari tahun 1837 hingga 1841 sebagai insinyur dan teknisi di perkeretaapian, sekaligus mempelajari matematika dan ilmu

alam. Kemudian, selama beberapa tahun, dia berkontribusi pada pers. Pada tahun 1853, setelah mewarisi warisan yang banyak dari seorang paman, ia mengundurkan diri dari jabatannya dan memulai kehidupan sederhana sebagai ilmuwan dan humas independen. Bahkan setelah dia mencapai ketenaran, dia menolak semua penghargaan resmi. Pada awal tahun 1860-an, Spencer melakukan upaya luar biasa untuk menciptakan sistem filsafat sintetik yang akan menyatukan semua ilmu teoretis pada masa itu. Karya ini termasuk sepuluh jilid, terdiri dari lima judul terpisah: Prinsip Pertama (1862), Prinsip Biologi (dua jilid, 1864, 1867), Prinsip Psikologi (1870-1872, tiga jilid, edisi pertama muncul pada 1855) ; Principles of Sociology (tiga jilid, 1876, 1882, 1896), yang diantisipasi pada tahun 1873 dalam sebuah buku independen *The Study of Sociology*, and Principles of Ethics (dua jilid, 1892, 1893).

1.1. Apa sumber ide Herbert Spencer?

Di masa mudanya Spencer tidak tertarik pada filsafat; kemudian dia tidak membaca buku filosofis dan psikologis, lebih memilih untuk mendapatkan informasi yang diperlukan dari percakapan dengan teman dan edisi populer. Menurut sekretarisnya, tidak ada satu pun buku karya Hobbes, Locke, Hume, atau Kant di perpustakaan. Pengetahuannya tentang sejarah juga sangat lemah. Spencer meminjam lebih banyak dari ilmu alam, terutama dari bagian-bagian di mana gagasan tentang perkembangan dilahirkan atau dikerjakan. Ketika *Origin of Species* Darwin muncul pada tahun 1858, Spencer menyambutnya dengan hangat. Sebaliknya, Darwin sangat menghargai teori evolusi Spencer, mengakui pengaruhnya, dan bahkan menempatkan Spencer secara intelektual di atas dirinya sendiri. Namun, terlepas dari rasa hormat dan pengaruh ini, evolusionisme Spencer lebih bersifat Lamarck daripada Darwinian.

Garis pengaruh kedua, yang dirasakan dan diakui oleh Spencer sendiri, adalah karya para ekonom Inggris abad kedelapan belas, terutama karya Malthus dan Adam Smith. Seperti yang kita ketahui, tidak hanya Spencer, tetapi juga Darwin menyimpulkan gagasan mereka tentang *survival of the fittest* persis dari Malthus, meskipun mereka berdua memberi teori ini cincin 'progresif' yang optimis, yang tidak dimiliki Malthus. Akhirnya, gagasan para Utilitarian Inggris, khususnya Bentham, yang individualisme semakin meningkat, memiliki pengaruh yang cukup jelas pada Spencer. Sebagai seorang utusan liberalisme borjuis ekstrim, dia secara konsisten mengikuti prinsip *laissez-faire* sepanjang hidupnya. Dia sudah, dalam buku pertamanya *Social Statics* (1851), merumuskan 'hukum kebebasan yang sama (Herbert Spencer 1882, hal 105) yang menurutnya setiap orang dapat mengklaim kebebasan penuh untuk menjalankan kemampuannya sesuai dengan kepemilikan kebebasan serupa oleh setiap orang lain (Herbert Spencer 1882, hal.94). Kebebasan tindakan individu, persaingan dan kelangsungan hidup yang terkuat adalah semua yang dibutuhkan untuk perkembangan masyarakat. Secara konsisten mengembangkan gagasan itu, Spencer tidak hanya menentang undang-undang untuk membantu orang miskin tetapi juga campur tangan negara dalam urusan publik. Posisi ideologisnya adalah antisosialis militan. Dia menganggap prinsip kolektivisme sebagai bencana dari sudut pandang biologis dan secara psikologis tidak masuk akal, melihat di dalamnya dorongan yang terburuk dengan mengorbankan yang terbaik.

Sikap Spencer terhadap Comte menunjukkan minat yang khusus. Ide-idenya sendiri sudah terbentuk di bagian utama ketika dia berkenalan dengan karya-karya Comte. Secara keseluruhan dia sangat menghargai Comte, yang menganggapnya sebagai 'penghargaan karena telah mengemukakan dengan definisi komparatif, hubungan antara ilmu kehidupan dan ilmu masyarakat' (Herbert Spencer. 1875. hal 328) Cara

memahami fenomena sosial dari Comte, tulisnya , jauh lebih unggul dari semua cara sebelumnya; dan di antara keunggulannya, adalah pengakuan ketergantungan Sosiologi pada Biologi' (Herbert Spencer, 1875, hal.330). Namun, belakangan, mulai ada ketidaksepakatan yang serius. Pertama-tama, Spencer jauh lebih naturalistik daripada Comte. Mesianisme yang terakhir, 'hukum tiga tahap', dan upaya lainnya untuk sampai pada perkembangan sosial dari perkembangan spiritual sangat asing bagi Spencer.

“Apa tujuan yang dianut Comte? Untuk memberikan penjelasan yang koheren tentang kemajuan konsepsi manusia. Apa tujuan saya? Untuk memberikan penjelasan yang koheren tentang kemajuan dunia luar. Comte mengusulkan untuk mendeskripsikan filiasi ide yang diperlukan dan aktual. Saya mengusulkan untuk menjelaskan hal-hal yang perlu, dan yang sebenarnya, filiasi. Comte mengaku menafsirkan asal-usul pengetahuan kita tentang alam. Tujuan saya adalah untuk menafsirkan, sejauh mungkin, asal mula fenomena yang menyusun alam. Salah satu ujungnya subjektif. Yang lainnya adalah objektif” (Herbert Spencer. 1926, hal 488).

Spencer menolak gagasan tentang kemajuan yang seragam dan linier

“the different forms of society presented by savage and civilised races all over the globe, are but different stages in the evolution of one form.(Spencer, 1875. Hal 329)”

Dalam pandangannya kebenaran itu

“that social types, like types of individual organisms, do not form a series, but are classifiable only in divergent and re-divergent groups”.(Spencer 1875, hal. 329)

Akhirnya Spencer mempertanyakan hubungan antara individu dengan

sistem sosial yang agak berbeda dengan Comte.

2. Pokok Bahasan Sosiologi

Spencer tidak memberikan definisi sosiologi formal yang berkembang atau hubungannya dengan ilmu sosial lainnya. Namun dalam *The Study of Sociology* ia menaruh banyak perhatian untuk mendemonstrasikan kemungkinan keberadaannya sebagai ilmu. Kemungkinan ini bergantung pada keberadaan (1) hukum universal 'kausalitas alamiah' yang beroperasi dalam masyarakat pada tingkat yang sama seperti di alam, dan (2) koneksi reguler elemen dan struktur fenomena apa pun. Dengan memeriksa secara rinci kesulitan obyektif dan subyektif (termasuk prasangka kelas) membentuk sosiologi sebagai ilmu, Spencer mengantisipasi sejumlah tesis sosiologi pengetahuan masa depan.

Tugas metodologis yang paling rumit baginya adalah memisahkan sosiologi dari sejarah. Ketika mempelajari hukum perkembangan masyarakat, sosiologi dalam semangatnya adalah ilmu sejarah. Namun menurut Spencer, ini terkait dengan sejarah tradisional, naratif, deskriptif dengan cara yang sama seperti antropologi hingga biografi. Sementara biografi mencatat semua keadaan kebetulan dalam kehidupan manusia, antropologi mempelajari keadaan dan kondisi perkembangan dari organisme. Dengan cara yang sama, sosiologi, meskipun bertumpu pada fakta sejarah, secara metodologis lebih dekat dengan biologi.

Berbeda dengan Comte, Spencer tidak hanya mengemukakan pemahamannya tentang pokok bahasan dan tugas-tugas sosiologi tetapi juga, nyatanya, merealisasikan prinsip-prinsip yang ia wartakan. Prinsip Sosiologi pada dasarnya adalah upaya pertama untuk membangun sistem sosiologis integral pada materi etnografi. Di bawah judul 'Data Sosiologi'

ia mencoba untuk merekonstruksi secara teoritis kehidupan fisik, emosional, intelektual, dan terutama kehidupan religius manusia primitif, dan untuk memunculkan asal usul gagasan dan gagasan utamanya. Kemudian, sebagai 'induksi sosiologi' yang terdiri dari semacam teori umum masyarakat, ia menganalisis konsep masyarakat, pertumbuhan sosial, struktur sosial, fungsi sosial, berbagai sistem dan organ kehidupan sosial. Dalam Jilid kedua Prinsip Sosiologi yang dia teliti, menggunakan sejumlah besar bahan etnografi, meskipun dikumpulkan secara tidak kritis, evolusi hubungan domestik (hubungan seksual primitif, bentuk keluarga, posisi perempuan dan anak), institusi ritual (termasuk hubungan seksual primitif, bentuk keluarga, posisi perempuan dan anak), institusi ritual (termasuk adat istiadat), lembaga politik (di mana ia memeriksa tidak hanya lembaga politik yang tepat, yaitu negara, lembaga perwakilan, pengadilan, dan hukum, tetapi juga properti, jenis masyarakat, lembaga agama, profesi publik, dan lembaga industri, yaitu produksi, pertukaran, pembagian kerja, dll.). Sosiologinya dengan demikian merupakan ilmu yang mencakup semua yang mencakup antropologi, etnografi, dan teori umum perkembangan sejarah.

3. Organisme dan Evolucionisme

Teori sosiologi Spencer dibangun di sekitar dua prinsip utama: konsepsi masyarakat sebagai organisme dan gagasan evolusi sosial. Prinsip pertama terkait dengan kebutuhan untuk memahami kesatuan dari keseluruhan sosial. Dia dengan jelas bertanya pada dirinya sendiri pertanyaan berikut, apakah masyarakat adalah 'entitas' nyata, atau hanya nama kolektif untuk menunjuk sejumlah individu, yang hanya memiliki keberadaan nominal. Karena pandangan nominalis tentang masyarakat tidak dapat diterima olehnya, ia harus mengakui bahwa masyarakat adalah jenis entitas khusus yang benar-benar ada. Dia menyarankan kita

memiliki hak untuk menganggapnya sebagai entitas khusus, karena, meskipun terdiri dari unit-unit terpisah, pemeliharaan konstan dari kesamaan umum tertentu dalam pengelompokan unit-unit ini dalam lokalitas yang ditempati oleh masing-masing masyarakat selama ini. dari beberapa generasi dan bahkan abad, bagaimanapun, menunjukkan kekonkretan tertentu dari agregat yang dibentuk oleh mereka. Fitur inilah yang memberi kami ide tentang masyarakat. Karena kami tidak memberikan nama ini pada pertemuan sementara yang dibentuk oleh orang-orang primitif, tetapi hanya menggunakannya di mana kehidupan yang menetap telah mengarah pada keabadian tertentu dalam distribusi komponennya di dalam masyarakat. Tetapi, jika masyarakat adalah objek nyata, dengan individualitasnya sendiri, apakah ia harus digolongkan sebagai anorganik atau organik? Meskipun Spencer banyak menggunakan analogi mekanis (masyarakat sebagai 'kelompok', dll.) mereka tampak tidak memuaskan baginya karena membangun model umum dari keseluruhan sosial, dan dia menyebut model organik yang lebih kompleks dan dinamis untuk membantunya. Salah satu bab dari *Principles of Sociology* berjudul *A Society Is an Organism* ".

Spencer membuat daftar sejumlah kesamaan antara organisme biologis dan sosial: (1) masyarakat, seperti organisme biologis, dan berbeda dengan materi anorganik, tumbuh dan meningkat ukurannya selama sebagian besar keberadaannya (misalnya, konversi negara-negara kecil ke dalam kerajaan); (2) seiring pertumbuhan masyarakat, strukturnya menjadi lebih rumit, seperti struktur organisme selama evolusi biologis; (3) diferensiasi struktur organisme biologis dan sosial disertai dengan diferensiasi fungsi yang serupa; (4) diferensiasi struktur dan fungsi organisme biologis dan sosial disertai selama evolusi dengan perkembangan interaksinya; (5) analogi antara masyarakat dan organisme dapat dibalik; dapat dikatakan bahwa setiap organisme adalah masyarakat

yang terdiri dari individu-individu yang terpisah; (6) dalam masyarakat, seperti dalam organisme, bahkan ketika kehidupan secara keseluruhan berhenti, bagian-bagian komponen yang terpisah bisa terus hidup, setidaknya untuk waktu tertentu. Semua itu, menurutnya, memungkinkan seseorang memperlakukan masyarakat manusia dengan analogi dengan organisme biologis.

Tetapi dia juga melihat perbedaan penting di antara mereka. (1) Bagian-bagian komponen organisme biologis membentuk keseluruhan konkret di mana semua elemen bersatu tak terpisahkan, sementara masyarakat adalah keseluruhan yang terpisah, elemen-elemen hidup yang kurang lebih bebas dan tersebar. (2) Diferensiasi fungsi dalam organisme individu sedemikian rupa sehingga kapasitas untuk merasakan dan berpikir terkonsentrasi di bagian-bagian tertentu saja, sementara dalam masyarakat kesadaran menyebar ke seluruh agregat, dan semua unitnya mampu menikmati dan menderita kira-kira pada tingkat yang sama, jika tidak sama. Oleh karena itu, perbedaan ketiga: dalam organisme hidup unsur-unsur ada demi keseluruhan; dalam masyarakat, sebaliknya, kesejahteraan kelompok agregasi, yang dianggap terpisah dari unit-unit, bukanlah tujuan yang dicari. Masyarakat ada untuk kepentingan anggotanya; bukan anggotanya untuk kepentingan masyarakat. Harus selalu diingat bahwa sehebat apapun upaya yang dilakukan untuk kemakmuran tubuh politik, namun klaim *body politic* tidak ada apa-apanya, dan hanya menjadi sesuatu sepanjang mewujudkan klaim individu-individu komponennya (Herbert Spencer. 1885, hal 449-450).

Reservasi yang diajukan paling penting bagi Spencer, yang berulang kali memprotes gagasan tentang identitas penuh masyarakat dan organisme yang dikaitkan dengannya (meskipun dia sendiri telah memberikan alasan yang sama). Orang tidak boleh lupa bahwa dia adalah seorang individualis. Sedangkan keseluruhan sosial, bagi Comte,

mendahului individu, dan yang terakhir bahkan bukanlah sel masyarakat yang independen, sebaliknya Spencer, masyarakat hanyalah kumpulan individu. Dia menganggap pembubaran individu dalam organisme sosial tidak diperbolehkan. Oleh karena itu, juga, penyempurnaan penting, bahwa masyarakat bukan sekadar organisme tetapi 'superorganisme'.

Masyarakat maju mana pun, menurut Spencer, memiliki tiga sistem organ. Sistem pendukung adalah pengorganisasian bagian-bagian yang memberi nutrisi pada organisme hidup, tetapi merupakan produksi produk yang diperlukan dalam masyarakat. Sistem pendistribusian memastikan hubungan dari berbagai bagian organisme sosial melalui pembagian kerja. Akhirnya, sistem regulasi, dalam pribadi negara, memastikan subordinasi dari bagian-bagian ke keseluruhan. Bagian khusus dari "organ" masyarakat adalah lembaga. Spencer menghitung enam jenis institusi: domestik, ritual, politik, gereja, profesional, dan industri. Dia berusaha melacak evolusi masing-masing melalui analisis historis komparatif. Tapi apa hukum evolusi ini?

Konsep evolusi memiliki tempat sentral dalam teori Spencer. Menurutnya, fenomena yang terjadi di mana saja merupakan bagian dari proses evolusi secara umum. Hanya ada satu evolusi, dan itu terjadi dengan cara yang sama di mana-mana. Setiap proses pembangunan, menurutnya mencakup dua aspek: integrasi dan diferensiasi. Ini dimulai dengan pertumbuhan kuantitatif yang sederhana, peningkatan ukuran atau jumlah elemen komponen. Pertumbuhan kuantitatif dan kerumitan struktur agregat sosial memerlukan proses diferensiasi fungsional dan struktural dari keseluruhan. Dalam organisme sosial primitif, bagian dan fungsinya yang terpisah sangat lemah dan mirip satu sama lain. Struktur parsial yang satu dan yang sama dapat menjalankan beberapa fungsi sosial yang berbeda di dalamnya, dan fungsi yang satu dan yang sama dapat dilakukan oleh beberapa struktur yang berbeda. Ketika masyarakat

tumbuh, bagiannya semakin tidak sama satu sama lain. Bagian yang berbeda ini mulai menjalankan fungsi yang lebih berbeda dan terspesialisasi, yang harus dikoordinasikan.

Pembagian kerja, yang pertama kali ditemukan oleh para ekonom sebagai fenomena sosial, dan kemudian juga diakui oleh ahli biologi sebagai 'pembagian kerja fisiologis', dengan demikian merupakan mekanisme perkembangan universal. Tetapi semakin dibedakan fungsinya, semakin penting keberadaan suatu mekanisme pengaturan dan pengaturan tertentu yang mampu mengkoordinasikan struktur parsial. Karenanya komplikasi dan diferensiasi dari proses pengaturan itu sendiri. Pada tahap paling awal evolusi sosial, diferensiasi telah dimulai antara penguasa dan yang diperintah, yang secara bertahap menjadi semakin jelas. Kekuasaan penguasa dilengkapi dengan otoritas agama yang muncul bersamaan dengannya dan oleh kekuatan aturan perilaku dan adat istiadat yang diterima secara umum yang lambat laun dibedakan dari keduanya. Sehingga dimulai dengan suku barbar, hampir jika tidak cukup homogen dalam fungsi anggotanya, kemajuan telah, dan masih, menuju agregasi ekonomi dari seluruh umat manusia; tumbuh semakin heterogen dalam kaitannya dengan fungsi terpisah yang diambil oleh bagian-bagian lokal dari setiap negara, fungsi terpisah yang diambil oleh berbagai jenis pembuat dan pedagang di setiap kota, dan fungsi terpisah yang diambil oleh para pekerja yang bersatu dalam memproduksi setiap komoditas (Herbert Spencer, 1890, hal 346-347).

Pendekatan evolusioner terhadap masyarakat, bagaimanapun, menimbulkan sejumlah masalah yang kompleks. (1) Apa hubungan perubahan kuantitatif dan kualitatif dalam proses pembangunan? (2) Apa hubungan konsep evolusi dan kemajuan (masalah yang sudah diajukan oleh romantisme akhir abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas)? (3) Haruskah evolusi masyarakat dianggap sebagai proses

tunggal, searah, atau sebagai rangkaian proses perkembangan yang relatif otonom?

Spencer menjawab pertanyaan pertama dalam semangat dalam evolusionisme datar 'yang khas. Evolusi sosial, baginya, adalah sebuah proses yang kontradiktif, tetapi sebagian besar mulus, bertahap, dan sebagian besar otomatis yang tidak memungkinkan adanya 'akselerasi' dan kesadaran. Gangguan luar, proses pertumbuhan dan perkembangan mungkin, dan sangat sering, terhalang atau kacau, meskipun mereka tidak dapat diperbaiki secara artifisial' (Herbert Spencer. 1875, hal 401)

Itu adalah pembuktian langsung dari spontanitas perkembangan masyarakat kapitalis, dan pemeliharaan status quo. Dengan menekankan karakter organik evolusi sosial, dan menarik banyak analogi antara masyarakat dan alam, Spencer dengan tajam mengecam setiap upaya reorganisasi revolusioner, melihat dalam kehancuran revolusioner dari kepastian pelanggaran hukum yang tidak wajar bahwa setiap evolusi 'mengikuti garis yang paling sedikit perlawanannya' (Herbert Spencer, 1890, hal. 239). Posisi Spencer dalam kaitannya dengan evolusi dan kemajuan, jauh lebih rumit. Dia sangat memperhatikan masalah ini. Gagasan tentang universalitas kemajuan, yang dipahami sebagai penyempurnaan manusia dan masyarakat, sudah umum di pertengahan abad kesembilan belas. Ameliorisme ', filosofi peningkatan kehidupan secara bertahap, merupakan bagian tak terpisahkan dari credo sosial liberalisme Victoria. Spencer muda juga membatasi kemajuan sebagai konsep nilai, dan evolusi dalam pengertian ilmu alam. Dalam bab kedua dari Statika Sosial dia telah menekankan kemajuan hal itu, oleh karena itu, bukanlah suatu kebetulan, tetapi suatu kebutuhan, jadi tentunya hal-hal yang kita sebut kejahatan dan amoralitas harus menghilang '; Jadi pasti manusia harus menjadi sempurna (Herbert Spencer, 1882, hal 80).

Tetapi kemudian dia berpaling dari sudut pandang ini, termasuk konsep kemajuan, mengingat istilah itu terlalu antroposentris. Saat berbicara tentang 'hukum evolusi', Spencer sudah memikirkan bukan tentang 'peningkatan kehidupan' tetapi hanya gerakan yang teratur, diatur oleh hukum, dan selalu mempercepat dari homogenitas ke heterogenitas. Dia tidak lagi mengklaim itu 'Kemajuan universal' diterapkan pada masyarakat tertentu. Dia cukup sadar akan kemungkinan dan bahkan proses regresif yang tak terhindarkan. Ia memahami bahwa jika teori kemunduran, dalam bentuknya yang sekarang, dianggap bangkrut, teori kemajuan yang diterapkan tanpa batasan, akan tampak tidak masuk akal. Sangat mungkin, dan bahkan sangat mungkin, kemunduran itu terjadi sesering kemajuan. Karenanya, pengertian perkembangan masyarakat tidak lagi sebagai evolusi global tetapi sebagai rangkaian proses yang relatif otonom. Seperti jenis kemajuan lainnya, tegasnya, kemajuan sosial itu tidak linier, tapi divergen.

Sebagaimana dicatat oleh Perrin, Spencer tidak hanya memiliki satu tetapi setidaknya empat interpretasi dari 'evolusi sosial': (1) sebagai kemajuan menuju "keadaan sosial" yang ideal; (2) differensi sebagai diferensiasi agregat sosial menjadi subsistem fungsional'; (3) sebagai pembagian kerja yang maju'; dan (4) sebagai asal mula spesies masyarakat' (Robert C. Perrin. 1976, hal. 1339-1359). Namun persoalannya Spencer tidak pernah berhasil menggabungkan semuanya.

4. Tempat Spencer dalam Sejarah Sosiologi

Kontribusi Spencer pada perkembangan sosiologi, dan evaluasi karyanya oleh generasi penerus sama kontradiktifnya dengan karya kreatifnya. Layanannya yang penting secara ideologis adalah

perjuangannya melawan klerikalisme dan pembelaan prinsip-prinsip penyelidikan objektif masyarakat berdasarkan prinsip-prinsip penelitian ilmiah. Para pemikir progresif pada paruh kedua abad kesembilan belas tertarik oleh keyakinannya pada evolusi sosial yang tak tertahankan, pengakuannya terhadap karakter yang diatur oleh hukum dari segala sesuatu yang ada, dan kesimpulannya yang tampak kaku dan ilmiah. Bukan kebetulan ide-ide ini mengesankan orang-orang seperti Jack London dan Theodore Dreiser.

Tetapi agnostisisme Spencer juga membuka jalan untuk berkompromi dengan agama, sementara doktrin sosiologisnya memiliki karakter individualis dan antisosialis borjuis dan dengan mudah diubah (dalam diri Spencer sendiri, dan para pengikutnya) menjadi permintaan maaf langsung untuk kapitalisme. Bukan tanpa alasan bahwa Spencerisme disambut hangat di AS oleh pilar-pilar modal monopoli yang meningkat seperti John D. Rockefeller dan James J. Hill (Richard Hofstadter, 1955).

Jasa Spencer, dalam kaitannya dengan teori, adalah upayanya untuk menggabungkan pendekatan historis-evolutioner terhadap masyarakat dengan pendekatan struktural dan fungsional. Dengan konsepsinya tentang diferensiasi struktural, dan pemahaman masyarakat sebagai sistem yang mengatur diri sendiri, dan analisisnya tentang hubungan fungsi sosial dengan struktur masyarakat, ia mengantisipasi banyak proposisi fungsionalisme struktural dalam sosiologi dan etnologi. Dia adalah orang pertama dalam sosiologi yang memulai penggunaan sistematis dari konsep 'sistem', 'Fungsi', 'struktur', dan 'lembaga'. Keunggulannya terhadap Comte adalah ketergantungannya yang jauh lebih konsisten pada penyelidikan sejarah empiris, di atas semua komparatif. Dia adalah salah satu orang pertama yang mencoba dan membatasi konsep evolusi dan kemajuan serta mengatasi kekurangan dari

konsep linier perkembangan, membangun keterhubungan sosiologi ke etnologi. Sistematisasi materi etnologis yang ia lakukan, dan pada tingkat yang lebih luas lagi mode klasifikasi dan tipologis masyarakat, semakin meningkatkan standar teoritis penelitian etnologis dan munculnya sejumlah konsepsi historis-evolusioner dan kultural. Bukan tanpa alasan ia telah diberi tempat penting dalam sejarah antropologi dan etnografi, dan psikologi. Banyak dari pengamatan dan kesimpulan khususnya, terlepas dari tingkat pembuktian faktualnya, memicu diskusi dan perselisihan ilmiah yang bermanfaat.

Akan tetapi, secara keseluruhan, konsepsi sosiologi Spencer miskin naturalisme dan memiliki mekanisme yang kasar. Dia mencoba, untuk kepentingan filosofi sintetiknya, untuk mereduksi fenomena sosial yang kompleks menjadi elemen yang paling sederhana. Dendandemikian, isi konkret kehidupan sosial luput dari perhatiannya. Usahanya untuk menerapkan konsep umum 'diferensiasi' dan 'integrasi' ke masyarakat, melewati formalisasi konsep, dan mengandalkan definisi pra-ilmiah tentang masyarakat, kepribadian, dan massa, menghasilkan ketidakjelasan dan kesalahpahaman.

Meski haus akan kekonkretan, teori evolusi Spencer tetap spekulatif. Fakta empiris menggambarkan konsepsi tersebut, tetapi tidak didasarkan pada mereka. Materi faktual yang sangat banyak yang terkandung dalam 17 jilid Sosiologi Deskriptifnya dipilih oleh para asistennya dengan sangat tidak kritis dan dari berbagai sumber (Perrin, 1976). Sementara secara lahiriah mendeskripsikan hubungan budaya dan fungsional dari keseluruhan sosial, model organik masyarakat Spencer tidak mengungkapkan fondasinya yang sebenarnya. Dia tidak melihat dialektika tenaga produktif dan hubungan produksi atau posisi dasar yang terakhir dalam kaitannya dengan fenomena politik-ideologis. Dia memperlakukan peran utama dari pembagian kerja sosial dalam

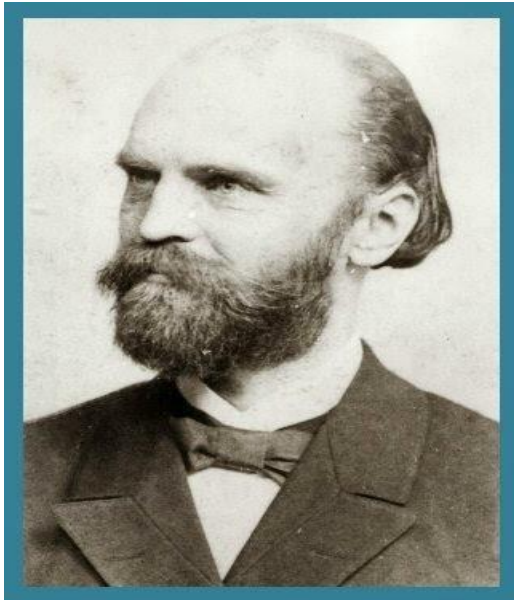
pembentukan kelas-kelas dalam semangat konservatif, protektif, dan secara eksklusif menganggap peran destruktif dari perjuangan kelas. Lebih jauh, dia juga tidak bisa secara teoritis menyelesaikan kontradiksi antara organisme dan individualisme.

Kontradiksi yang terjadi berpengaruh terhadap pemikiran sosiologis Spencer. Meskipun tidak diakui oleh ilmu pengetahuan resmi di perguruan tinggi, sosiologinya telah memperoleh popularitas besar pada akhir abad kesembilan belas di antara pembaca yang luas, terutama di Amerika Serikat, di mana hampir 369.000 eksemplar bukunya terjual antara tahun 1860 dan 1902 (Hofstadte, 1955). Menurut Charles Cooley, *The Study of Sociology* dari Spencer mungkin berbuat lebih banyak untuk membangkitkan minat pada subjek daripada publikasi lain sebelum atau sesudahnya (Charles H. Cooley, 1920, hal 129) Kunjungan Spencer ke AS pada tahun 1882 adalah kemenangan yang nyata. Namun pengaruhnya pada pemikiran sosial AS menjadi kurang menonjol pada awal abad kedua puluh, bukan karena idenya telah mencapai batasnya melainkan karena bahasanya telah menjadi fitur standar cerita individualisme' rakyat (Hofstadte, 1955).

Spencer juga dikenal dengan sikapnya yang tidak pernah tegas. Dia pada awalnya dipandang terutama sebagai ahli teori evolusionisme naturalistik; ia menikmati pengaruh terbesarnya di antara juru bicara Darwinisme sosial (W. G. Sumner). Para pendukung orientasi psikologis, sebaliknya, mengkritiknya karena naturalismenya. Krisis evolusionisme pada pergantian abad menimbulkan kritik tajam terhadap Spencer. Tetapi Durkheim telah melihat dalam dirinya cikal bakal tren fungsionalis. Menurut jajak pendapat Luther Bernard, 258 sosiolog Amerika pada tahun 1927 menganggap Spencer sebagai sosiolog Eropa paling berpengaruh (D. N. Levine, E. B. Carter, and E. M. Gorman. 1976, hal 840, 841). Namun, belakangan, Spencer semakin jarang dikutip. Pada

tahun 1937 Talcott Parsons dengan jelas menulis: Spencer sudah mati' (Talcott Parsons. 1949, hal 3). Sejarawan sosiologi 1940-50 setuju dengan itu. Munculnya neo-evolutionisme, di satu sisi, dan sibernetika dan pendekatan sistem, di sisi lain, kembali membangkitkan minat Barat padanya, dan dia dipandang sebagai pendahulu arus baru ini, meskipun mereka tidak dilahirkan. , tentu saja, atas dasar Spencerisme.

D. Konsep Sosiologi Ferdinand Tonnies



Gambar: Ferdinand Tonnies

1. Biografi Singkat Tonnies

Tönnies lahir pada tahun 1855 di kota Oldenvorg di Kadipaten Schleswig di sebuah keluarga petani kaya. Pada tahun 1872 ia lulus dari Universitas Strasbourg dan menyelesaikan pendidikan universitasnya di Tübingen pada tahun 1875 dengan disertasi tentang filologi klasik. Selanjutnya, minatnya mencakup bidang masalah yang luas dari berbagai disiplin ilmu sosial dan ilmu pengetahuan. Pada tahun 1880-an dan 1890-an mereka mengabdikan diri untuk mempelajari filsafat sosial abad kedelapan belas dan kesembilan belas. Hasilnya adalah sebuah buku tentang Hobbes yang diterbitkan pada tahun 1896, dan kemudian dicetak ulang beberapa kali, dan sejumlah makalah tentang Leibnitz, Spinoza, Nietzsche, Spencer, Marx, dan lain-lain. Studi ini dilanjutkan bahkan kemudian. Bukunya Marx. *Leben und Lehre* (Marx. *Life and Work*) diterbitkan pada tahun 1921. Kajiannya tentang Hobbes mendorong Tönnies untuk mengabdikan dirinya sepenuhnya pada filsafat sejarah dan filsafat

hukum. Konsepnya sendiri dirumuskan dalam *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Komunitas dan Asosiasi), yang ditulis pada tahun 1881, dengan sub-judul 'Teorema Filsafat Budaya', dan diterbitkan ulang berkali-kali kemudian dalam bentuk yang direvisi dan diperluas. Karya ini merupakan dasar dari konsepsi sosiologis Tönnies.

Pada awal tahun 1880-an, Tönnies juga menunjukkan minat pada statistik sosial, khususnya dalam masalah kejahatan, kemiskinan, bunuh diri, dll. Selain pekerjaan empirisnya, ia juga secara teratur terlibat dalam pekerjaan teoritis di bidang sosiologi: *Die Sitte* (Morals) (1909), *Kritik der öffentlichen Meinung* (Kritik Opini Publik) (1922), *Das Eigentum* (Properti) (1926), dan *Einführung in die Soziologie* (Pengantar Sosiologi) (1935). Terlepas dari aktivitas teoritis, empiris, dan publikasi yang luas, Tönnies cukup terlambat diakui di lingkungan akademis. Baru pada tahun 1913 dia menjadi profesor di Universitas Kiel. Pada tahun 1910, ia memberikan pidato pengantar pada pertemuan di Frankfurt yang mendirikan German Sociological Society. Pada tahun 1921 ia terpilih sebagai presiden Perhimpunan, dan memegang jabatan itu sampai Nazi membubarkannya pada tahun 1933. Disingkirkan ke politik Sosial-Demokratik Tönnies kemudian mendukung Republik Weimar. Dia menentang Sosialisme Nasional, memperingatkan publik tentang bahaya 'penolakan menjadi barbarisme' dan diserang oleh demagog Nazi. Dia meninggal di Kiel pada tahun 1936.

Proposal Tönnies tentang masalah utama sosiologi mengikuti studinya tentang kontradiksi utama dalam perkembangan pemikiran sosio-filosofis di abad kedelapan belas dan awal abad kesembilan belas: yaitu, kontradiksi pendekatan rasionalis dan historis terhadap asal mula dan keberadaan lembaga negara, hukum, dan sosial. Pengakuan terhadap hak-hak alamiah manusia merupakan ciri khas para pendukung cara berpikir rasionalis, yang mendasarkan diri mereka pada gagasan-gagasan

Pencerahan, dan akibatnya, juga, pengakuan atas kekuasaan absolut rakyat dan hak yang tidak dapat dicabut untuk membuat hukum dan hukum yang rasional. sistem sosial rasional yang sesuai dengan sifat manusia. Pendukung pendekatan sejarah, yang paling jelas diekspresikan dalam karya-karya sekolah sejarah filsafat dan ekonomi nasional, misalnya, menekankan pentingnya standar dan prinsip tradisional hubungan manusia dan, dengan demikian, kebutuhan akan keberadaan secara historis. bentuk-bentuk pengaturan negara dan hukum kehidupan sosial yang mapan.

Tönnies menetapkan tujuan untuk menghubungkan pandangan rasionalis dan historis, dan menggabungkan keunggulan metode ilmiah rasionalis dengan pandangan sejarah dunia sosial. Sumbernya adalah karya Friedrich von Savigny, pendiri sekolah sejarah yurisprudensi (terutama ide-ide yang dirumuskan oleh Savigny dalam bukunya yang kecil tapi sangat terkenal *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (On the Vocation of Our Times for Legislation) dan *Yurisprudensi*), Hukum Kuno Henry Maine (di mana gagasan Savigny direfleksikan dan di mana dalam pertentangan dengan undang-undang dan kontrak, Tönnies menemukan dasar konseptual untuk mengembangkan pasangan konsep antinomik yang pada akhirnya mendefinisikan seluruh konsepsi sosiologis sesuai kontennya sendiri), dan karya Lewis Morgan, Johann Jacob Bachofen, dan ahli etnografi, sejarawan, dan ahli hukum lain pada masa itu.

Sekolah sejarah ekonomi nasional didominasi dalam pemikiran ekonomi Jerman pada abad kesembilan belas. Perselisihan antara aliran sejarah Schmoller dan Karl Menger, ahli matematika, filsuf, dan ekonom, yang berkembang pada akhir abad ini, menyebabkan melemahnya pengaruh sejarahisme yang mendukung metode deduktif yang ditekankan oleh Menger, dan akibatnya mendukung pemikiran rasional dan

konseptual secara umum. Tönnies menemukan dasar pendekatan rasional terhadap kehidupan sosial dalam warisan filsafat Eropa abad ketujuh belas, terutama dalam filsafat rasionalis Hobbes dan Spinoza. Dalam salah satu karya filosofis sejarah pertamanya, tentang Hobbes, Tönnies merumuskan isi teoretis dari konsep-konsep yang kemudian mendasari teori sosiologisnya. Paragraf terpenting dalam karya itu (yang menyimpulkan), dari sudut perkembangan gagasannya, kurang lebih berbunyi sebagai berikut: beberapa penerus Hobbes mencari dukungan di dalam dirinya untuk konsepsi kedaulatan absolut dari kemauan komunal . Dalam konteks sejarah waktu yang sesuai dengan fenomena monarki tanpa batas. Yang lainnya, mulai dari gagasan optimis tentang hakikat manusia, bahkan menolak otoritas baru yang menaungi segala sesuatu yang lain; mereka tidak menganggap komunitas itu sendiri diperlukan, menunjukkan bahwa kebahagiaan terbesar umat manusia dapat dicapai melalui masyarakat murni dan negara sosial, yaitu, melalui hubungan bilateral yang adil, mengikat, dan dapat diakhiri satu sama lain. Representasi sukses pertama dari gagasan pertama adalah Locke, yang menang terutama melalui perjalanannya ke dalam ilmu ekonomi politik yang masih muda. Mitra sebenarnya terletak pada bentuk eksternal dari konstitusionalisme liberal (Ferdinand Tönnies. 1975, hal 240).

Tönnies secara konsisten mengembangkan pertentangan mendasar dari dua jenis masyarakat dalam sebuah karya kecil *Gemeinschaft und Geselchchaft* dengan subtitle *Theorema of the Philosophy of Culture* ', yang ditulis seperti artikel yang dikutip di atas, pada tahun 1881, sebuah karya yang kemudian membuatnya terkenal di dunia . Ide dasarnya adalah berlawanan dengan konsep komunitas, atau hubungan umum dan koneksi bersama (*gemeinschaftliche*), dan hubungan sosial (*gesellschaftliche*). Jenis pertama berakar pada emosi, keterikatan, kecenderungan mental, dan mempertahankan identifikasi diri

mereka sendiri baik secara sadar, berdasarkan tradisi, dan secara tidak sadar karena ikatan emosional dan melalui pengaruh pemersatu dari bahasa yang sama. Tönnies mengatakan dia membedakan tiga jenis hubungan komunal: (1) hubungan keturunan (yang terutama dianggap sebagai hubungan alami atau hubungan darah); (2) hubungan 'ketetanggaan' yang ditandai dengan hidup bersama, dan melekat dalam hubungan perkawinan dan keluarga (dalam arti sempit); tetapi konsep tersebut memiliki pengertian yang lebih luas; (3) hubungan 'persahabatan', yang didasarkan pada kesadaran akan kedekatan spiritual dan kekerabatan, karena kesadaran itu mendalilkan atau bertumpu pada suatu jenis kebersamaan, memperoleh makna sosial khusus ketika diwujudkan sebagai afiliasi keagamaan bersama, atau sebagai komunitas (Ferdinand Tönnies, 1955, hal 464).

Hubungan jenis kedua memiliki karakter yang berbeda. Prinsip dan dasar dari hubungan sosial adalah pertukaran rasional, perubahan dalam kepemilikan benda, sehingga mereka memiliki sifat material dan ditandai, berdasarkan sifat pertukaran, oleh aspirasi dan perjuangan pihak-pihak yang secara berlawanan diarahkan. Hubungan ini sebagian didasarkan pada tipe komunal yang dijelaskan di atas, tetapi bisa juga ada antara individu yang terpisah dan tidak diketahui satu sama lain, bahkan di antara musuh, karena keputusan sadar dari pihak-pihak yang terlibat di dalamnya. Berbagai jenis kelompok, kolektif, dan bahkan komunitas dan negara, yang secara formal dianggap sebagai 'orang', dapat masuk ke dalam jenis hubungan ini sebagai individu. Karakter dari semua hubungan dan koneksi seperti itu, menurut Tönnies, terdiri dari kesadaran akan utilitas dan nilai yang dimiliki, mungkin dimiliki, atau dapat dimiliki seseorang untuk orang lain, dan yang ditemukan, dirasakan, dan disadari oleh orang tersebut. Hubungan sosial seperti itu, akibatnya, memiliki struktur yang rasional.

Kedua jenis hubungan dan hubungan ini — komunal dan sosial — tidak hanya mencirikan hubungan orang satu sama lain tetapi juga menggambarkan hubungan seseorang dengan masyarakat. Dalam komunitas, keseluruhan sosial secara logis mendahului bagian-bagian; Sebaliknya, dalam masyarakat, keseluruhan sosial dibentuk dari kumpulan bagian-bagian. Perbedaan antara komunitas dan asosiasi atau masyarakat adalah perbedaan antara ikatan organik dan mekanis dari bagian-bagian yang menyusun keseluruhan sosial. Dua jenis kemauan, yang dijelaskan oleh Tönnies sebagai *Wesenwille* dan *Kürwille* (aslinya sebagai *Willkür*, kebijaksanaan), adalah dasar dari dua jenis organisasi kehidupan sosial. *Wesenwille* adalah kehendak esensi, yaitu, keinginan keseluruhan, dalam arti tertentu, yang menentukan aspek kehidupansosial apa pun, betapapun kecilnya. *Kürwille* menandakan jenis lain dari tindakan faktor integrasi, melemahnya kemauan sosial, dan pembagiannya menjadi sejumlah kehendak kedaulatan parsial yang secara mekanis digabungkan dalam seluruh kehidupan sosial.

Pentingnya Tönnies yang melekat pada konsep kehendak adalah dasar bagi sebagian besar peneliti untuk menempatkan idenya pada tren psikologis dalam sosiologi. Tapi itu tidak dibenarkan. Tönnies hampir tidak memahami kemauan sebagai faktor psikologis murni. Meskipun dia secara konsisten menulis bahwa tidak ada perilaku manusia tanpa kemauan, itu adalah konsep yang sangat abstrak dalam pemahamannya yang tidak memiliki pengertian psikologis langsung. Karena semua tindakan mental melibatkan pemikiran, 'tulisnya, Aku membedakan antara keinginan, yang mencakup pemikiran, dan pemikiran yang merangkul keinginan (Ferdinand Tönnies. 1955, hal. 119). Di tempat lain ia mengungkapkannya dengan lebih pasti, mengatakan bahwa kemauan ditentukan dalam diri manusia. kualitas dengan kekuatan pemikiran manusia. (Ferdinand Tönnies. 1981, hal 65). Prasasti Latin dari Spinoza

yang dia tempatkan di kepala bagian dari pekerjaan utamanya .*Voluntas atque intellectus unum et idem sunt* (kehendak dan kecerdasan adalah satu dan sama), membantu kami menjelaskan asal, dan akibatnya kernel rasional, dari gagasannya tentang kehendak manusia.

Karakter rasionalis dari pembuktian sosiologi Tönnies muncul dalam perlakuannya terhadap perilaku sosial individu. Ketika menganalisis perilaku sosial ia menggunakan tipologi yang diperkenalkan oleh Max Weber, di mana jenis-jenis perilaku rasional berikut dibedakan: berorientasi pada tujuan, berorientasi pada nilai, afektif atau emosional, dan tradisional (Max Weber, 1947). Menurut pendapat Tönnies, *Kürwille* direalisasikan pertama kali dari bentuk-bentuk ini, sedangkan *Wesenwille* diwujudkan dalam tiga lainnya (hanya satu yang mengandaikan faktor psikologis sebagai penentu). Pekerjaan rasional dengan demikian menjadi kriteria untuk membedakan dua jenis kehendak dan untuk menghubungkan dua jenis struktur sosial dengannya. Analisis Tönnies yang mendasari perilaku sosial adalah analisis hubungan sarana dan tujuan, yaitu analisis rasionalitas, sedangkan sifat sosial ditentukan melalui 'kesadaran diri' individu tentang diri mereka sendiri dan orang lain sebagai anggota masyarakat. Karena Tönnies sebenarnya mengidentifikasi kehendak dan alasan (mengikuti Spinoza), ini berarti baginya motivasi kehidupan sosial bersama, interaksi sosial dan 'bersosialisasi' (seperti pembentukan negara dengan Hobbes) tidak berasal dari tradisi yang disucikan oleh agama (Gereja pada konteks ini), seperti yang diklaim oleh filosofi politik romantisme reaksioner (dan bukan dari Tuhan sebagai lawan Hobbes, para skolastik, telah mengklaim) tetapi dari akal.

Doktrin Tönnies 'tentang jenis-jenis kehendak jelas menunjukkan penentangannya terhadap romantisme historis, dan aspirasinya untuk memberikan penjelasan rasionalis tentang hakikat kehidupan sosial.

Bukan kebetulan ia memberi karya utamanya sub-judul *A Theorem of the Philosophy of Culture* '(dalam edisi pertama). Konsep 'komunitas' dan 'masyarakat' yang dikembangkan di dalamnya menjadi langkah pertama untuk mengembangkan konsepsi sosiologi formal dan, dalam arti tertentu, 'geometrik', yang dia sendiri sebut sosiologi murni (kemudian, mulai diperlakukan sebagai formal). Sosiologi dalam karya sejarawan pemikiran sosial, sementara Tönnies sendiri dianggap sebagai pendiri sekolah 'yang sesuai).

Dalam karya-karya historis-filosofisnya, Tönnies menganalisis secara rinci gagasan yang dikembangkan oleh para pemikir abad ketujuh belas tentang ciri-ciri dan kekhasan pengetahuan sosial. Dia menganggap, bahwa menurut Hobbes, ilmu murni, yaitu, apriori, demonstratif dimungkinkan: (a) tentang hal-hal mental dan objek abstrak (geometri); (b) tentang 'badan politik', yaitu tentang prinsip-prinsip lembaga sosial yang dihasilkan dari pemikiran manusia yang tidak dapat dirasakan secara sensual, tetapi jenis yang dikonstruksinya. Prinsip yang sama persis yang mendasari ajaran ilmiah Tönnies sendiri. Sama seperti Hobbes dan Spinoza yakin akan kemungkinan tak terbatas dari gerakan geometri, demikian Tönnies, juga, menyarankan deduksi formal dari berbagai bentuk kehidupan sosial, tidak terpengaruh oleh minat dan kecenderungan individu dan keegoisan dan tujuan kelompok dan kelas. Ini akan membantu mencapai pengetahuan sosial universal tentang signifikansi umum. Oleh karena itu, kata *theorem* 'juga muncul dalam karyanya sebagai penegasan hak atas pemikiran konseptual dan konstruktif yang bertentangan dengan kekuatan tren empirisme dan irasionalisme yang berkembang.

Persyaratan terpenting dari metode metodologi rasionalis adalah untuk mengobyektifkan fenomena sosial dalam arti memastikan penyelidikan yang ketat secara logis, dan mencapai pengetahuan tentang

signifikansi umum. Alat reifikasi adalah abstraksi, idealisasi, dan pembentukan tipe-tipe ideal. Jenis yang diperoleh tidak didirikan menjadi absolut, dan realitas tidak dianggap berasal dari mereka; sebaliknya, tipe-tipe itu sendiri — konseptual 'yardsticks' — diterapkan pada realitas kehidupan sosial, membuka peluang untuk studi sosiologis yang tepat tentangnya. Poin itu sangat penting, karena, dalam menekankan ketidakmungkinan mengidentifikasi konsep yang dikonstruksi dan realitas empiris, Tönnies mencoba menempatkan sosiologi pada garis ilmiah, dan melanggar tradisi kuno spekulasi filosofis-historis yang sewenang-wenang.

Dengan demikian, abstraksi dijadikan prinsip dasar sosiologi. Pendekatan ini, jelas, ditujukan untuk melawan aliran sejarah dan empirisme subjektif dari filsafat kehidupan. Jelas pula, rehabilitasi rasionalisme semacam ini dapat mengarah pada rehabilitasi gagasan Pencerahan tentang hukum kodrat dan, akibatnya, mengabaikan sejarah dan perkembangan. Namun, Tönnies berhasil menghindari bahaya itu. Intinya adalah bahwa idealisasi awal yang mendasari sosiologinya mencakup dua konsep abstrak, bukan satu (seperti, misalnya, dengan Hobbes atau Locke, atau pemikir Pencerahan lainnya). Yang mendasari pemikiran sosiologisnya adalah prinsip antinomi konseptual: karena manifestasi konkret dari kemauan sosial secara bersamaan merupakan fenomena kehendak dan akal atau intelek, demikian pula, setiap formasi sosial secara bersamaan mengandung ciri-ciri komunitas dan masyarakat.

Komunitas dan masyarakat dengan demikian menjadi kriteria utama untuk klasifikasi bentuk-bentuk sosial. Tönnies secara umum berusaha untuk mengembangkan sistem yang teratur dan berkembang dari kriteria tersebut. Entitas sosial atau bentuk kehidupan sosial dibagi menjadi tiga jenis: (1) relasi sosial, (2) kelompok, dan (3) korporasi atau asosiasi. Hubungan sosial ada tidak hanya ketika mereka dirasakan atau

disadari seperti itu oleh individu-individu yang terlibat di dalamnya, tetapi juga ketika kebutuhan mereka direalisasikan; mereka ada sejauh hak dan kewajiban bersama dari para pihak muncul dari mereka. Dengan kata lain, hubungan sosial adalah hubungan yang bersifat obyektif. Agregat hubungan sosial antara lebih dari dua pihak adalah 'lingkaran sosial', yang merupakan tahap transisi dari hubungan ke kelompok. Sebuah kelompok dibentuk ketika asosiasi individu secara sadar dianggap perlu untuk mencapai suatu tujuan. Lebih lanjut, setiap bentuk sosial disebut korporasi atau perkumpulan jika memiliki organisasi internal, yaitu ketika individu tertentu menjalankan fungsi tertentu di dalamnya, tindakan mereka menjadi korporasi.

Pembagian menjadi hubungan, kelompok, dan asosiasi tumpang tindih dengan klasifikasi hubungan manusia dengan kriteria 'dominasi-kemitraan'. Hanya kemudian jenis yang diperoleh melalui klasifikasi dibagi dengan kriteria yang lebih umum menjadi 'komunal' dan 'sosial'. Klasifikasi norma-norma sosial Tönnies memiliki karakter kompleks yang persis sama; Mereka terbagi menjadi (1) norma tatanan sosial, (2) norma hukum, dan (3) standar moral. Yang pertama adalah kumpulan norma dari tatanan paling umum yang terutama didasarkan pada kesepakatan atau konvensi umum. Norma ketertiban ditentukan oleh kekuatan normatif fakta. Hukum, menurutnya, lahir dari adat istiadat atau melalui perundang-undangan formal. Moralitas dibangun oleh agama atau opini publik. Semua norma standar ini dibagi menjadi 'komunal' dan 'sosial'. Perbedaan memiliki karakter 'tipikal-ideal' atau analitis. Mereka tidak ditemui dalam bentuk murni dalam kenyataan. Sistem normatif dari semua bentuk sosial, tanpa kecuali, terdiri dari kumpulan norma, tatanan, hukum, dan moral.

2. Tipologi Nilai-Nilai sosial Tönnies.

Semua konstruksi tipologis yang terperinci dan bercabang ini akan memiliki karakter ekstra-historis dan abstrak jika secara harfiah setiap bentuk yang dibedakan tidak terus-menerus dibagi menjadi manifestasi komunal dan sosial. Penerapan prinsip ini pada analisis fenomena sosial yang konkret memungkinkan untuk menangkap dan secara konseptual merefleksikan fenomena perkembangan sejarah; dan itulah pentingnya penerapan klasifikasi ini secara umum dan konsep komunitas dan masyarakat pada khususnya.

Tönnies menyebut analisis fenomena sosial dari sudut pandang perkembangannya sosiologi terapan. Beberapa pengikutnya memperlakukan sosiologi terapan sebagai filsafat ilmu sejarah. Dia sendiri awalnya mendefinisikan tujuannya jauh lebih sederhana, mengatakan bahwa sementara sosiologi murni terbatas pada memahami dan menggambarkan realitas secara statis, dalam keadaan istirahat, sosiologi terapan berurusan dengannya secara dinamis, yaitu menganggapnya bergerak (Tönnies, 1981) Bagi Tönnies prinsip dari antinomi konseptual menjadi metode sosiologi terapan. Interaksi dialektis antara kehendak dan nalar yang mendasari relasi sosial berkembang, menurutnya, menuju dominasi nalar, yakni perkembangan sosial merupakan proses peningkatan rasionalitas.

Itu menentukan arah pembangunan sosial: dari komunitas ke masyarakat. Pembentukan rasionalitas, pikir Tönnies, adalah bentukan masyarakat, yang berkembang sebagian sesuai dengan masyarakat sebagai bentuk awal, atau setidaknya-tidaknya lebih tua, hidup bersama, dan sebagian lagi menangis kontradiksi dengannya. Dari sudut itu ia menganalisis dinamika perkembangan berbagai jenis struktur sosial, menggunakan materi faktual yang cukup banyak, dan mempelajari masalah-masalah sosial masyarakat sezaman sehingga menunjukkan

contoh-contoh realisasi resepnya sendiri, yaitu menerapkan corak argumen yang mendasari. pendekatan ini terhadap analisis situasi historis apa pun, dan untuk perkembangan kehidupan sosial secara keseluruhan, setidaknya sejauh perkembangan ini berubah dari bentuk dan entitas komunal ke sosial. Beginilah cara Tönnies menangani masalah utama karya sosiologisnya, yang ditimbulkan oleh perkembangan ideologis di abad kesembilan belas, yaitu masalah sintesis aspek-aspek positif Pencerahan dan kecenderungan romantis. Statika dan dinamika kehidupan sosial, struktur mekanik dan organik 'tubuh' sosial, dan pendekatan rasional dan historis untuk mempelajari masyarakat sama-sama tercermin dalam sosiologinya (murni dan terapan).

Sosiologi Tönnies membuat langkah dari karakteristik spekulasi sosio-filosofis dari periode sebelumnya ke pengembangan sosiologi ilmiah yang obyektif tanpa posisi nilai dan orientasi politik yang terbentuk sebelumnya, dan tanpa tren moraliser yang melekat dalam filsafat sejarah. Karakter 'ilmiah' sosiologi Tönnies 'berorientasi pada citra sains yang cukup pasti, yaitu, positivis. Dalam pencapaian konsepsi sosiologisnya ia memasukkan (1) objektivitas, (2) kecenderungan naturalis yang melekat, dan (3) kemandiriannya pada premis nilai dan aktivitas sosial praktis.

Kebebasan sains dalam pemahaman positivisnya mengandaikan kebebasan dari politik. Tönnies mengajukan pertanyaan tentang hubungan sosiologi dan politik secara sangat luas, yaitu, sebagai masalah hubungan teori sosial dan praktik sosial, atau, dalam bahasa beberapa penulis, pengetahuan, dan minat yang lebih baru. Penghindaran penilaian nilai, menurutnya bukan merupakan penolakan untuk mempelajari nilai-nilai sosial. Sebaliknya, hanya studi nilai-nilai sosiologis, ilmiah, dan obyektif yang dapat memberikan politik dasar yang andal dan mengembangkan bentuk-bentuk aktivitas politik yang dibuktikan secara ilmiah. Apa yang harus dilakukan seseorang untuk mendapatkan efek

tertentu harus dibuktikan secara ilmiah, tetapi sejumlah ilmu tidak mengandung prinsip seperti itu. Bukan benar-benar sains, tapi kerajinan dan teknologi, katanya.(Ferdinand Tönnies. 1925).

Politik adalah salah satu kerajinan atau seni yang menggunakan data yang disediakan oleh sains. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa sains menjadikan nilai sebagai objek kajian, tetapi politik menjadikannya sebagai basis aktivitas. Itu tidak relevan, dari sudut pandang ilmiah, kata Tönnies, atau bahkan berbahaya bagi pengamat, apakah tujuan tertentu itu berharap '. Praktisi memulai, bagaimanapun, dari apa yang diinginkan atau diinginkan; ia berjuang untuk tujuan itu, dan ingin tahu apakah mungkin secara umum mengetahuinya dengan kepastian ilmiah. Ilmuwan berurusan dengan sebab dan akibat. Orang ilmiah hanya ingin tahu; orang praktis ingin bertindak.(Tönnies, 1925, 305)

Tesis kebebasan ilmu pengetahuan dari politik juga ditujukan untuk melawan filsafat politik romantisme, yang secara sadar dan sengaja berorientasi pada pembenaran tindakan politik rezim reaksioner Eropa. Tetapi, sementara memisahkan sains dari politik, Tönnies sama sekali tidak menetapkan tujuan untuk memisahkan politik dari sains. Dia bercita-cita menjadikan politik 'ilmiah', dan tidak ingin mendirikan tembok yang tidak bisa dilewati di antara kedua jenis kegiatan itu. Seperti yang akan terlihat dari argumen yang disebutkan di atas, posisi kognitif ilmuwan dan orang praktis, yang dijelaskan oleh Tönnies, sebenarnya adalah deskripsi dari dua sikap kognitif berbeda yang diikuti oleh satu orang yang sama, yang sekarang dianggap sebagai politisi dan sekarang sebagai sosiolog. Bentuk deskripsi itu tidak kebetulan, dan dapat dengan mudah dikaitkan dengan Tönnies sendiri, karena dia (menurut kesaksian orang-orang sezaman) menggabungkan ciri-ciri ilmuwan yang tidak

memihak dengan hasrat seorang politisi konstitusionalis, reformis sosial, dan demokrat.

Aktivitas praktis Tönnies sebagai politisi, dan arah, tujuan, dan sarana pekerjaan sosial yang dipilihnya, pada kenyataannya berhubungan dengan prinsip utama teori sosiologisnya. Proposisi tentang tumbuhnya rasionalitas dalam perkembangan sosial, yang dirumuskan dalam konteks sosiologi terapan, secara alamiah memunculkan kebutuhan untuk memperjuangkan demokrasi melawan prasangka kelas dan feodal. Karena dia menganggap pencerahan dan pendidikan proletariat sebagai tahap yang diperlukan setelah pencerahan borjuis pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas, Tönnies mengambil bagian aktif dalam gerakan Sosial-Demokratik dan buruh, membela kebebasan berbicara dan hak untuk membentuk serikat buruh, dan keluar untuk mendukung parastriker selama pemogokan Kiel yang terkenal pada tahun 1896-97.

Aktivitas sosiologisnya berlangsung lebih dari 50 tahun, dan gagasan teoretisnya mencerminkan ciri-ciri perubahan sosial yang sedang terjadi di Jerman pada pergantian abad. Perubahan-perubahan ini dihasilkan oleh konsolidasi kapitalisme di Jerman, dan peralihannya ke tahap perkembangan kapitalis imperialis. Sementara proses itu berjalan lebih lambat di Benua Eropa daripada di Inggris, yang telah membuat revolusi borjuis di abad ketujuh belas, transformasi sosial berjalan lebih lambat di Jerman, yang telah menjadi 'hutan belantara' Eropa hingga saat itu. Fragmentasi teritorial, tidak adanya kenegaraan yang kokoh, pelestarian sejumlah feodal dan serikat yang selamat, semuanya menghambat pembentukan imperialisme Jerman, yang baru mulai berkembang secara aktif pada tahun 1870-an dan 1880-an. Tönnies, memanfaatkan karya ahli etnologi Inggris dan Jerman, ahli hukum, dan mahasiswa ilmu kewarganegaraan, mendaftarkan dalam konsep dasar sosiologinya ciri-ciri khas utama dari perubahan dalam lingkungan

masyarakat yang berkaitan dengan hukum konstitusional dan standar nilai yang khas dari ini periode transisi. Dia tidak mengeluarkan dasar material nyata dari perubahan ini, karena pemahaman idealisnya tentang hakikat proses sosial. Itu adalah faktor pemikiran, katanya, dan sebagai akibatnya, itulah elemen dinamis dalam perkembangan budaya apa pun, seperti dalam perkembangan spiritual individu. Ini berarti bahwa ia menentukan perilaku dan pemikiran individu pada tingkat yang lebih tinggi, dan juga orang-orang yang membentuk kelompok dan asosiasi dalam aktivitas bersama dan kemauan bersama mereka (Tönnies. 1981, hal. 464-465). Perlakuan semacam itu terhadap sifat proses sosial secara alami mengatur mengetahui segala kemungkinan untuk mengetahui proses sosio-ekonomi riil yang mendasari perubahan sejarah.

Tönnies sangat mengenal karya-karya Marx yang menganalisis cara produksi kapitalis. Lebih jauh lagi, minatnya pada Marxisme memiliki karakter yang stabil dan konstan. Atas pengakuannya sendiri, minat pada masalah 'krisis budaya' telah dibangkitkan dalam dirinya, paling tidak, dengan membaca jilid pertama *Capital*, meskipun (dia menambahkan) Marxisme tidak memiliki pengaruh langsung pada perkembangan ide Tönnies. Nyatanya, kesimpulan prinsip Marx tidak hanya terbukti asing bagi Tönnies, tetapi juga sikapnya terhadap masalah. Dalam salah satu makalahnya, Tönnies mendefinisikan esensi teori Marx tentang masyarakat dalam semangat teori faktor abstrak, yaitu, realitas sosial adalah interaksi dari tiga faktor yang sangat umum (ekonomi, politik, dan semangat), perkembangan masing-masing berjalan secara independen satu sama lain, tetapi kehidupan ekonomi merupakan variabel yang relatif lebih independen. Dogmatis semacam itu memecah menjadi faktor dan variabel seperti pengertian abstrak 'Kehidupan ekonomi' adalah asing bagi semangat Marxisme. Tidak mengakui semangat dialektis dan keutuhan sifat Marxisme, Tönnies berulang kali

mempertentangkan teori ketat Marx, Marx of Capital dengan Marx dari The Communist Manifesto. Penolakan ini, cukup dalam semangat borjuis liberal, mengungkapkan betapa salahnya gagasan Tönnies tentang gerakan buruh dan ideologinya. Pada akhirnya dia mengevaluasi Marxisme sebagai 'penjelasan yang tidak diragukan lagi salah' (Tönnies. 1981, hal 270). Penolakan Tönnies untuk melihat pola material di dasar kehidupan sosial, dan ketidakmungkinan sehubungan dengan menerima perjuangan kelas sebagai faktor dinamis dari perkembangan hukum konstitusional dan lingkup nilai masyarakat sangat mengurangi signifikansi ide-ide sosiologisnya. Tönnies, bagaimanapun, menyusun definisi rinci, memberikan deskripsi yang tidak langsung tentang komunitas dan masyarakat, tetapi terbukti tidak dapat mengungkapkan sifat kehendak, yaitu, kekuatan sosial, kekuatan keseluruhan sosial atas individu yang terpisah dalam setiap kasus konkret. Kedua konsep utama sosiologinya tetap didalilkan daripada disimpulkan dari analisis realitas kehidupan sosial.

Ketiadaan kepentingan dalam realitas, terutama pada realitas interaksi, konflik, dan benturan kepentingan kelompok dan kelas sosial inilah yang menyebabkan salah satu kekurangan dari tipologi masyarakat Tönnies, yaitu deskripsi masyarakat yang tidak memadai. . Dia menggambarkan hubungan sosial dalam komunitas sebagai hubungan kesepakatan dan saling pengertian, persahabatan, kerjasama, keramahtamahan spiritual, dll. Dia mengabaikan segala sesuatu yang 'negatif' dalam arti emosional, dan juga hubungan yang bersifat konflik. R. Koenig dengan tepat mencatat bahwa Tönnies menolak untuk melihat unsur-unsur paksaan dalam komunitas. Nyatanya, dia menggambar gambaran komunitas yang tidak historis dan ideal, meletakkan gambar dengan ide etis dan ideologis tertentu di tempat realitas kontradiktif yang kompleks dari hubungan dalam suatu komunitas.

Ide yang mendasari ini adalah alasan untuk karakter kontradiktif dari pengertian politik doktrin Tönnies. Masih ada konsekuensi lain dari pengabaian konflik dan kontradiksi dalam kehidupan sosial, yaitu, karakter metafisik formal dari klasifikasi Tönnies yang rumit dan bercabang. Ini bukanlah tujuan akhir bagi Tönnies, tentu saja; mereka melayani dia untuk tujuan studi rinci tentang proses perubahan sejarah yang terjadi di berbagai tingkatan dan di berbagai bidang kehidupan sosial. Dia sendiri mencoba memformalkan pengetahuan sosiologis dan menemukan beberapa sistem karakteristik universal yang dapat diterapkan pada analisis bidang kehidupan masyarakat yang paling beragam, terlepas dari konten pokok bahasannya.

Namun, jika diajukan seperti itu, masalahnya mengandung kontradiksi yang dalam dan dalam. Itu adalah karakter formal klasifikasi Tönnies dan tidak adanya kriteria untuk memilih yang utama, menentukan jenis hubungan dan kelompok yang membuatnya berguna hanya untuk menggambarkan proses perubahan yang benar-benar terjadi, tidak termasuk kemungkinan mengembangkan penjelasan sosiologis sejarah. melalui mereka. Dengan kata lain, klasifikasi ini mau tidak mau merosot menjadi konvensi tertentu, menjadi bahasa konvensional yang tidak dapat memberikan penting ', pengetahuan positif tentang realitas yang diselidiki. Sistem sosiologis Tönnies dengan demikian tidak dapat berfungsi sebagai penjelasan tentang proses perkembangan sejarah.

Tipologi masyarakat-masyarakat tidak tetap menjadi instrumen yang secara ideologis netral untuk menggambarkan proses sosial. Namun Tönnies mencoba untuk menekankan karakter nilai-netral ide-idenya, dan isolasi mereka dari filsafat, sejarah, politik, dan etika, konten aktual dari karyanya memberikan dasar bagi banyak sarjana untuk menafsirkan analisis perkembangan dari bentuk komunal ke sosial sebagai filsafat sejarah yang tersembunyi, sebagai ideologi penghancuran budaya dengan

pengertian politik reaksioner yang cukup pasti. Interpretasi seperti itu terbukti mungkin, pada kenyataannya, karena idealisasi Tönnies, yang dijelaskan di atas, dari hubungan sosial dalam suatu komunitas.

Tönnies adalah seorang sosiolog yang berdiri di perbatasan dua periode sosiologi borjuis. Dia membentuk satu aspek karyanya di abad kesembilan belas, seperti yang ditunjukkan oleh upayanya untuk mengembangkan 'filosofi sejarah sebagai sosiologi' dan berusaha untuk menciptakan sintesis budaya-sejarah yang luas dan teori mekanistik pengetahuan sosial, dan juga oleh ketidakhadiran dari diferensiasi yang ketat dalam teorinya tentang ide-ide sosiologis yang tepat, dan ide-ide yurisprudensi dan studi konstitusional.

Di sisi lain, ia mengemukakan sejumlah gagasan yang kemudian dikembangkan dan direalisasikan lebih lanjut dalam sosiologi Barat non-Marxian abad ke-20. Ini terutama adalah gagasan tentang struktur sosiologi analitis (berbeda dengan historis), yang menyaksikan kesadarannya, dalam dirinya sendiri, sebagai ilmu, dan usahanya untuk menemukan tempatnya sendiri dan pendekatannya sendiri terhadap analisis masyarakat. Tönnies adalah salah satu orang pertama dalam sosiologi non-Marxian yang mengajukan masalah struktur sosial, yang sejak saat itu telah dianggap sebagai sosiologis khusus, menjamin sudut pandang khusus, dan cara khusus untuk mengajukan masalah. Gagasan untuk mengembangkan sosiologi formal yang menganalisis pokok bahasannya terlepas dari isinya diambil oleh sosiolog terkemuka lain pada pergantian abad, Georg Simmel, dan kemudian dikembangkan oleh von Wiese, Vierkandt, dan beberapa lainnya. .

Aspek penting dari sosiologi Tönnies, selanjutnya, adalah teori naturalistiknya tentang pengetahuan sosial, yang telah dilanjutkan dan dikembangkan dalam banyak versi dalam sosiologi abad ke-20. Namun hal utama yang dia wariskan ke sosiologi modern Barat adalah gagasan

untuk membedakan dua jenis hubungan dan ikatan sosial, yang diwujudkan dalam konsep komunitas dan masyarakat. Ide-ide ini diambil oleh Emile Durkheim, yang membedakan masyarakat dengan Solidaritas 'organik' dan 'mekanis'. Tipologi ini diterapkan dalam bentuk yang dikerjakan ulang dengan tepat, dan masih diterapkan oleh banyak sosiolog, filsuf, dan sejarawan Barat, untuk menjelaskan konflik utama perkembangan sejarah kontemporer.

BAB III

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Sosiologi Barat mengalami evolusi yang kompleks pada paruh kedua abad kesembilan belas dan awal dua puluh. Dari program yang sangat samar seperti, misalnya, konsepsi Comte, ia telah menjadi salah satu cabang studi sosial terkemuka pada awal abad ke-20, dengan klaim posisi yang kokoh di universitas, dan sudah menempati posisi seperti itu di beberapa negara. Teori reduksionis primitif memberi jalan kepada konsepsi yang jauh lebih rumit dan berbeda. Sosiologi mengembangkan perangkat konseptualnya sendiri. Pengembangan sistematis pertanyaan metodologi dan teknik penelitian dimulai. Rentang masalah yang dipelajari diperluas. Perkembangan paralel dari teori umum dan studi sosial empiris digantikan oleh orientasi pada integrasi mereka, yang menyebabkan pergeseran esensial dalam orientasi baik ahli teori maupun empiris. Semua itu mendorong tumbuhnya profesionalisasi dan pelembagaan, terutama dari tahun 1920-an.

Tanpa disadari sosiolog melupakan Ibn Khaldun sebagai pendiri Sosiologi, dalam teori-teori kemasyarakatan dan perkembangan peradabannya, khaldun telah menunjukkan konsep ashabiyah, hadarah dan badawahnya sebagai konsep-konsep sosiologis yang berabad-abad kemudian dicontoh oleh filsuf dan sosiolog Perancis, German dan Inggris.

Pada analisa teori sosiologi klasik seri I ini diungkapkan kesamaan dan perbedaan pandangan ahli sosiologi dalam perkembangan masyarakat, pranata dan pola perkembangan manusia. Tönnies, misalnya, yang ketenarannya di luar Jerman jauh lebih sedikit daripada Simmel

(karya utamanya hanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris pada tahun 1940 dan ke dalam bahasa Prancis pada tahun 1944), ditarik ke dalam polemik tajam dengan Durkheim. Dalam review yang panjang, dan keseluruhan positif dari buku Tönnies pada tahun 1889, Durkheim menafsirkan *Gemeinschaft* sebagai komunitas organik, dan *Gesellschaft* sebagai komunitas mekanis, mencela Tönnies karena mempertimbangkan jenis kedua dari organisasi sosial artifisial, dan tidak melihat transisi dari satu jenis ke jenis lainnya. Tönnies secara alami tidak setuju dengan interpretasi pandangannya tersebut, dan pada gilirannya, ketika meninjau Durkheim's *The Division of Labour in Society* (1896), menulis bahwa seluruh sosiologi Durkheim adalah modifikasi dan varian dari Spencer, yang juga tidak adil.

Pada seri kedua diktat Teori Sosiologi Klasik akan dideskripsikan dan dibahas lebih dalam pemikiran Sosiologi Herbert Spencer, Georg Simmel, Emile Durkheim, Max Weber dan Karl Marx. Dengan demikian mahasiswa mulai dapat membedakan paradigma teori sosiologi klasik dengan paradigma pakta sosial dan Definisi Sosial.

Kita harus ingat, ketika membahas hubungan sosiolog pada pergantian abad, dan sebagian mengabaikan satu sama lain, bahwa masing-masing dari mereka memiliki kelompok ahli dan konsultannya sendiri. Kelompok-kelompok ini seringkali tidak berhubungan langsung dengan sosiologi, apalagi aktivitas mereka tidak bersinggungan. Dalam lingkaran otoritas intelektual Durkheim adalah sejarawan Fustel de Coulanges, filsuf Emile Boutroux, dan Charles Renouvier. Simmel secara pribadi diasosiasikan dengan tokoh budaya terkemuka pada masanya; Di antara teman dan korespondennya kami menemukan Auguste Rodin, Rainer Maria Rilke, Edmund Husserl, Martin Buber, Albert Schweitzer, dan Ernst Troeltsch. Mustahil untuk memahami karya Simmel di luar konteks filosofi Jerman saat itu. Tönnies menghitung di antara para

inspirasi, pengacara Rudolf Ihering, Otto Gierke, dan Henry Maine,
ekonom Karl Rodbertus dan Adolf Wagner,

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, A. (2003), *Islam under Siege: Living Dangerously in a Post-Honor World*, Blackwell Publishing.
- Ahmed, A. (2002), *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London, Routledge.
- Ahmed, A. (2002), Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today, *Middle East Journal*, 56(1), 20.
- Ahmed, A. (2005, November), Ibn Khaldun and Anthropology: The Failure of Methodology in the Post 9/11 World. *Contemporary Sociology*, 34(6), 591-596.
- Ahmad, Z. (2003), *The Epistemology of Ibn Khaldun*. New York, Routledge Curzon.
- Al-Araki, A. M. (1983), *Ibn Khaldun: Discourse of the Method and Concepts of Economic Sociology*. <http://home.online.no/~al-araki/arabase2/ibn/khald0001.html>
- Alatas, S. (2006, January), The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology. *Current Sociology*, 54(1), 7-23.
- Alatas, S. (2006, November), Ibn Khaldun and Contemporary Sociology. *International Sociology*, 21(6), 782-795.
- Alatas, S. (2007, May), The Historical Sociology of Muslim Societies, *International Sociology*, 22(3), 267-288.
- Al-Azmeh, A. (1982), *Ibn Khaldun: An Essay in reinterpretation*. London: Frank Cass.
- Ali, S. (1977), *Intellectual Foundations of Muslim Civilization*. Lahore: Publishers United.
- Andreski, S., Radcliffe-Brown, A. R. (2003), *Military Organization and Society*, London, Routledge
- André Cresson. (1927) *Les courants de la pensée philosophique française*, Vol. II, Paris, Colin

- Arnason, J. & Stauth, G. (2004, February), Civilization and State Formation in the Islamic Context: Re-reading Ibn Khaldun, Thesis Eleven, 76, p. 29-47.
- Auguste Comte. (1869) Cours de philosophie positive, 3rd ed., Vol. 1 Paris, Baillière et Fils
- Auguste Comte. (1853) Système de politique positive, ou Traité de sociologie, Vol. 3 Paris, Chez Carilian-Goery and V. Dalmont.
- Baali F. (1988), Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought, Albany, Sunny, Press.
- Baali, F., Wardi A. (1981), Ibn Khaldun and Islamic Thought-styles: A Social Perspective. Boston, G. K. Hall.
- Barnes H. & Becker H. (1938), Social Thought: From Lore to Science (Vols. 1-2) Washington, Heath and Company
- Baumer, F. (1978), Main Currents of Western Thought: Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present. Yale University Press.
- Black, A. (2001), The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present. New York, Routledge
- Bernard Lécuyer and Anthony R. Oberschall. (1968) The Early History of Social Research. In: International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 15, New York, The Macmillan Co., and The Free Press .
- Bogardus, E. (1960), The Development of Social Thought. New York: McKay.
- Bradford, R. H. (1963), Pitirim A. Sorokin As Historical and Systemic Analyst. Modern Social Theories.
- Bulliet, R. W. (2006), The Case for Islamo-Christian Civilization. Columbia University Press
- Busch, B. C. (1968, May), Divine Intervention in the "Muqaddimah" of Ibn Khaldûn. History of Religions, 7(4), 317-329.
- B. M. Kedrov. (1961) Classification of the Sciences, Book 1, Nauka, Moscow, Nauka.

- Chapra, M. (2008, April), Ibn Khaldun's Theory of Development: Does it Help Explain the Low Performance of the Present-day Muslim World? *Journal of Socio-Economics*, 37(2), 836-863.
- Charles H. Cooley. (1920) Reflections upon the Sociology of Herbert Spencer. In: *The American Journal of Sociology*
- Cohen, G. (1959), Ibn Khaldun: Rediscovered Arab Philosopher. *Midstream*, 77-9, New York. Comte, A. (1896), *The Philosophy of Positivism*, Free Press.
- Darling, L. (2007, April), Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East. *Comparative Studies in Society & History*, 49(2), 329-357.
- Dhaouadi, M. (2006), The Concept of Change in the Thought of Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists. *Turkish Journal of Islamic Studies*, 16, 43-87.
- Dhaouadi, M. (2005, November), The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun's Umran Mind, *Contemporary Sociology*, 34(6), 585-591.
- Dover, Cedric (1952), The Racial Philosophy of Ibn Khaldun, *Phylon*, 13(2), 107-119. Durkheim, E. (1984), *The Division of Labor in Society*, New York, Free Press.
- Durkheim, E. (1912), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, Free Press. Durkheim, E. (1941), *Suicide*, New York, Free Press.
- Durkheim, Émile. (1915). *L'Allemagne au-dessus de tout: La mentalité allemande et la guerre*. [Germany above All: German Mentality and the War]. Paris: Colin.
- Durkheim, Émile. 1937 [1895]. *Les Règles de la méthode sociologique*. [The Rules of Sociological Method]. Paris: Quadrige Presses Universitaires de France.

- Durkheim, Émile. (1938). *L'Évolution pédagogique en France*. [The Evolution of Educational Thought in France]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile. 2002 [1898]. "L'Individualisme et les intellectuels. [Individualism and the Intellectuals]." *Revue bleue* 4(10): 7–13.
- D. N. Levine, E. B. Carter, and E. M. Gorman. (1976) *Simmel's Influence on American Sociology*. In: *The American Journal of Sociology*
- Enan, M. A. (1979), *Ibn Khaldun: His Life and Work*, New Delhi, Kitab Bhavan. Faghirzadeh S. (1982), *Sociology of Sociology*, Tehran.
- Ferdinand Tönnies. (1975) *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*. Edited by E. G. Jacoby, Frommann-Holzboog, Stuttgart
- Ferdinand Tönnies (1955) *Die Entstehung meiner Begriff Gemeinschaft und Gesellschaft*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*.
- Ferdinand Tönnies. (1955) *Community and Association*. Translated by Charles Loomis (Routledge & Kegan Paul, London.
- Ferdinand Tönnies. (1981) *Einführung in die Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart,
- Ferdinand Tönnies (1925). *Soziologische Studien und Kritiken, Vol. 1*, Verlag von Gustav Fischer, Jena.
- Fleischer, C. (1983, July), *Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism in Sixteenth Century Ottoman Letters*. *Journal of Asian and African Studies*, 18, 198-220.
- Flint, R. (1884), *Vico*. Harvard University: W. Blackwood.
- Frers, L. (2004), *Ibn Khaldun and Comte: Discontinuity or progress?* http://userpage.fu-berlin.de/~frers/ibn_khaldun.html
- Frederick Engels. (1978), *Socialism: Utopian and Scientific*, Moscow, Progress Publishers.

- Fukuyama, F. (2002), *The End of History and the Last Man*, New York, Perennial.
- Gellner, Ernest (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- F.S.Marvin. (1965) *Comte. The Founder of Sociology*, New York, Russell & Russell
- Gibb, H.A.R. (1962), *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gierer A. (2001), *Ibn Khaldun on Solidarity (“Asabiyah”)- Modern Science on Cooperativeness and Empathy: A Comparison*. *Philosophia Naturalis*, 38, 91-104.
- Goodman, L. (1972), *Ibn Khaldun and Thucydides*, *Journal of the American Oriental Society*, 92, 250-270.
- Grunebaum V., Gustave E. (1946), *Medieval Islam; A Study in Cultural Orientation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gumpowicz, L. (1980), *Outlines of Sociology*. New Jersey: Paine-Whitman Publishers.
- Hitti, P. K. (1937), *History of the Arabs*. London: Macmillan.
- Harriet Martineau, (1853) *The Positive Philosophy of Auguste Comte* London, J. Chapman
- Herbert Spencer (1882) *Social Statics; or the Conditions Essential to Human Happiness*, New York, Appleton & CO
- Herbert Spencer. (1875) *The Study of Sociology*, Henry S. King & Co., London.
- Herbert Spencer. (1926) *An Autobiography*, Vol. 2 , Watts & Co., London.
- Herbert Spencer. (1885) *The Principles of Sociology*, Vol. 1 , Williams and Norgate, London .
- Herbert Spencer. (1890) *First Principles* ,Williams and Norgate, London

- Hopkins, N. (1990), Engels and Ibn Khaldun. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 10, 9. Hynson, L. M. (1974), *Classical Theories of Social Change*, 54, 100-101.
- Irving M. Zeitlin. (1968) *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.
- Issawi, C. (1950), *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332–1406)*, (C. Issawi, Trans.), New York, John Murray
- J. H. Bridges (1875) *System of Positive Polity*, London, Longmans,
- Katsiaficas, G. (1996, December), Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the New Millennium. *Perspective in African Philosophy*.
- Karl Marx and Frederick Engels.(1976),*The German Ideology*, Moscow, Progress Publishers,
- Karl Marx, F. Engels. (1982) *Selected Correspondence* Moscow, Progress Publishers.
- Lana, R. (1987, December), Ibn Khaldun and Vico: The Universality of Social History. *Journal of Mind and Behavior*, 8(1), 153-165.
- Lawrence, B. (1983), Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology, *Journal of Asian and African Studies*.
- Lawrence, B. (1983, July), Ibn Khaldun & Islamic Reform, *Journal of Asian and African Studies*, 18, 221-240.
- Lester, F.W. (1907), *Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*. New York, Macmillan.
- Lewis, B. (1988), Ibn Khaldun in Turkey. *Studies on Turkish-Arab Relations*, 3, 107-110. Lewis, B. (1993), *The Arabs in History*, New York, Oxford University Press.
- Lewis A. Coser. (1977) *Masters of Sociological Thought*, 2nd Ed. New York, Harcourt Brace Jovanovich.

- Mahdi, M. (2006), *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of History*, Kuala Lumpur: The Other Press.
- Maier J. (1995), *Weber & Toennies: Comparative Sociology in Historical Perspective*. Transaction Publishers.
- Margoliouth D.S. (1967), 'Ibn Khaldun' in *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, Macmillan. Martindale, D. (1960), *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston: Houghton Mifflin.
- Max Weber. (1947) *The Theory of Social and Economic Organisation*. Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons, OUP, New York.
- Moaddel, M. (2002), *The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment*. *Annual Review of Sociology*, 28, 359-386.
- Mohammad F. (1998), *Ibn Khaldun's Philosophy of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim*. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 15(2), 26-45.
- Moujetan, B.A. (1981), *Ibn Khaldun and His Cycle of Fatalism: A Critique*, *Studia Islamica*, 53, 93, 108.
- M. Quraish Shihab, (1997) *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mudhu'i atas Pelbagai persoalan umat*, Bandung: Mizan.
- Otwin Massing. (1966) *Fortschritt und Gegenrevolution. Die Gesellschaftslehre Comtes in ihrer sozialen Funktion* Stuttgart, Klett,.
- Oppenheimer, F. (1932), *Tendencies in Recent German Sociology*. *The Sociological Review*, 24(3). Outhwaite, W. (2003), *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*. Wiley-Blackwell. Pompa, L. (1975), *Vico: A Study of the New Science*, CUP Archive.
- Rabý', M. M. (1967), *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden: E. J. Brill.
- Richard, Michel P. (1977), "Sorokin and Social Change." *Social Science*, Vol. 52, No. 2, Spring, 94-98.
- Richard Hofstadter (1955) *Social Darwinism in American Thought* (The Beacon Press, Boston, Mass.,

- Robert C. Perrin(1976) Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution.
In: The American Journal of Sociology
- Rosen, L. (2005, November), Theorizing from Within: Ibn Khaldun and His Political Culture. *Contemporary Sociology*, 34(6), 596-599.
- Rosenthal, F. (1967), *Ibn Khaldun: The Muqadimmah: An Introduction of History (Vols. 1-3)*. New York, Bollingen Foundation.
- Rosenthal, F. (1983, July), Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332-March 17, 1406). *Journal of Asian and African Studies*, 18, 166-178.
- Said, A., Funk N.C., Kadayifci A.S. (Eds.). (2001), *Peace and Conflict Resolution in Islam*. New York, University Press of America.
- Sarton, G. (1927-47), *Introduction to the History of Science*, Baltimore: Williams & Wilkins Company. Schmidt, N. (1967), *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist, and Philosopher*, New York, Ams Press.
- Sklair L. (2003), *The Sociology of Progress*. New York, Routledge.
- Sorokin, P. A. (1928), *Contemporary Sociological Theories*. New York: Harper & Brothers.
- Sorokin, P. A. (1947), *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics, a System of General Sociology*, New York, Harper & Brothers.
- Sorokin, P. A. (1985), *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*. New Jersey, Transaction Publishers.
- Sorokin, P. A. (1998), *On the Practice of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press. Sorokin, P. A., Zimmerman, C., Galpin C. (1930-33), *A Systematic Source Book in Rural Sociology*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Spickard, J. (2001, March), Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion, *Social Compass*, 48(1), 103.

- Stowasser, B. F. (1983, January), Religion and Political Development: Some Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli. Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers Series.
- Talcott Parsons. (1949) *The Structure of Social Action* The Free Press, Glencoe, Ill
- Thompson, J. W. (1942), *A History of Historical Writing*. New York, The Macmillan Company. Timasheff, N. S. (1966), *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. New York: Random House. Toynbee, A. (1934), *A Study of History*. London: Oxford University Press.
- Trevor-Roper, H. R. (1957), *Historical Essays*. New York: St. Martin's Press.
- Turchin, Peter (2003), *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall*. Princeton University Press. Vico, G. (1984), *The New Science of Giambattista Vico*, (T. G. Bergin & M. H. Fisch Trans.) Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Wallerstein, I. M. (1979), *The Capitalist World-economy: Essays*, Cambridge University Press. Weikart, R. (2003), Progress Through Racial Extermination: Social Darwinism, Eugenics, and Pacifism in Germany, 1860-1918, *German Studies Review*, 26(2), 273-29.
- Durkheim, Émile.; *Suicide; A study in sociology*; Translated by John A. Spaulding and George Simpson; Edited with an introduction by George Simpson; London and New York
- Marx's, Karl .*A Contribution to the Critique of Political Economy*; Written: 1859 Publisher: Progress Publishers, Moscow; First Published: 1859, Translated: S.W. Ryazanskaya, On-Line Version: Marx.org 1993 (Preface, 1993), Marxists.org 1999, Transcribed: Tim Delaney, Zodiac; HTML Markup: Tim Delaney 1999.
- Simmel, George: *On Individuality and social forms*; edited and with an introduction by Donald Levine, N.; *Selected Writings ; The heritage of sociology*; The University of Chicago Press, Chicago and London

Weber, Max: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*: Translated by Talcott Parsons with an introduction by Anthony Giddens; London and New York; First published 1930 by Allen and Unwin; 29 West 35th Street, New York, NY 10001